

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی»

سال اول • شماره دوم • خزان و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر: دکتر احمدفکور افشاگر

مدیر اجرایی: محمدعلی نظری

ویراستار: محمدعلی نظری

طرح جلد: نسیم وکیلانی

صفحه‌آرایی: سید مهدی موسوی

هیأت تحریریه: عارف رضای، دکتر احمدعلی نیازی، دکتر حبیب الله شریفی، دکتر ناصر واعظی، دکتر سید آفاحسن حسینی، دکتر احمدفکور افشاگر، دکتر رجبعلی فهیمی بامیانی، دکتر محمدهاشم مسعودی، رحمت الله احمدی.

- دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان علوم فقه را برای نشر می‌پذیرد.
- مقالات، آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های فقهی اصولی» نمی‌باشد.

آدرس: کابل، کارته ۳، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۵۱۱۵۶۷۴

ایمیل: pf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (1 Heading با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 پررنگ (3 Heading با این فونت تعریف شود).
- در پاروکی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان و وظیفه مولف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان و وظیفه مولف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۶. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
 - ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (2 Heading با این فونت تعریف شود)
 - ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (3 Heading با این فونت تعریف شود)
 - ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۷. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۸. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۹. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۰. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۱. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یارد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت‌پردازی، آورده می‌شود.
۱۲. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
۱۳. منابع و مأخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).

فهرست

- سخن سردبیر ۱
- ماهیت دلالت سیاقی و نقش ظهور حالی در استنباط ۳
رجب‌علی فهیمی بامیانی
- استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد و آثار آن در منابع فقهی ۲۳
محمد طاهر مهدوی
- جایگاه اماره در علم اصول و فرق آن با اصل عملی ۴۱
نرگس صادقی
- باز پژوهشی در برداشت و کاربرد پدیده‌ی «قسامه» در فقه جزایی ۵۷
علی اکبر فیاض
- حکم تکلیفی هجاء مؤمن و مصادیق نوپدید آن ۷۷
سید کاظم امیری غزنوی

سخن سردبیر

با توجه به پتانسیل و ظرفیت بالای حوزه‌های علمیه در ابعاد مختلف علمی و پژوهشی و استقبال گرم طلاب و اساتید محترم، سزاوار است که توجه ویژه نسبت به فراهم کردن زمینه‌های پژوهشی توسط مرکز پژوهش المصطفی^(ص) - افغانستان، مدیران و مسئولان حوزه‌های علمیه صورت گیرد تا به یاری خداوند خلاء پژوهشی از حوزه‌های علمیه کم‌کم رخت بریندد و زمینه قلم‌زنی و تحقیق در ابعاد مختلف علمی به وجود آید

به لطف و عنایت پروردگار خداوند، اینک شماره دوم نشریه حوزوی «یافته‌های فقهی اصولی» به زیور طبع آراسته گردیده و تقدیم محققان، اساتید، طلاب و جامعه علمی می‌گردد. امید است که با گسترش تحقیق و پژوهش در ابعاد مختلف فقهی و اصولی زمینه درک، فهم و تولید علم در این عرصه علمی فراهم شده و دانش اصول فقه جایگاه حقیقی خویش را باز یابد و زمینه‌ی نشر آن در تمام مراکز علمی فراهم شود.

دومین شماره نشریه علمی تخصصی «یافته‌های فقهی اصولی» به موضوعاتی همچون: «ماهیت دلالت سیاقی و ظهور حال»، «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا»، «جایگاه اماره در علم اصول و فرق آن با اصل عملی»، «بازپژوهشی در برداشت و کاربرد پدیده قسامه در فقه جزایی» و «حکم تکلیفی هجا مومن و مصادیق نوپدید آن» پرداخته است.

در پایان از نقطه نظرات ارزشمند و عالمانه فضلاء، اساتید و طلاب محترم به گرمی استقبال می‌شود و امیدواریم که پژوهشگران ارجمند با ارسال مقالات و آثار علمی شان برغنائی بیشتر نشریه «یافته‌های فقهی اصولی» افزوده و زمینه‌های ارتقای کیفی آن را بیش از پیش فراهم سازند.
با تشکر

ماهیت دلالت سیاقی و نقش ظهور

حالی در استنباط

رجب علی فهیمی بامیانی^۱

چکیده

دالات سیاقی عبارت است از ظهور مجموع اوضاع و احوال مقرون و پیوسته به کلام و نیز ظهور حال متکلم و بافت کلام بر موضوع و مفهوم خاص. دلالت سیاقی حاصل از عوامل و نشانه‌های محیط بر کلام و متکلم است در نتیجه جمله و کلام را به سمت معنای خاص - غیر از معنای ظاهر لفظ - و ظهور ویژه جهت می‌دهد، آن معنای ظاهر، فراتر از معانی وضعی و لغوی اولیه‌ی الفاظ است. دلالت سیاقی بر محور ظهور حالی می‌چرخد، گاهی از جنس خود ظهور حالی است و گاهی از لوازم ظهور حالی می‌باشد، این دلالت علی‌رغم ظهور، غالباً با استدلال عقلی حاصل می‌شود و موارد اندکی است که نیاز به استدلال ندارد؛ عقل یک فقیه یک بار معنای فرالفظی را در خود جمله مذکور ضروری می‌بیند و گاهی در قالب جمله دیگر او را ضروری می‌انگارد؛ دلالت سیاقی از باب ظواهر و نیز دلیل عقلی حجت می‌باشد. این دلالت نقش بسیار برجسته در حوزه استنباط و اجتهاد دارد، کارکردش کمتر از ظهور الفاظ نیست؛ امکان دارد ظهور نو در کلام بیافریند و یا ظهورات لفظیه را تقویت بکند و یا ظهور لفظیه و اولیه را تغییر بدهد، تغییرش نیز به انواعی تقسیم می‌شود. دلالت سیاقی همان‌طور که می‌تواند نقشی در استنباط نفس احکام شرعی داشته باشد، امکان دارد در اثبات مبادی تصدیقی و دلیل شرعی بسیاری نیز مؤثر باشد و حتی در اثبات یک موضوع خارجی و یا معامله شرعی نیز نقش ایفا بکند.

واژگان کلیدی: ظهورحالی، دلالت سیاقی، استنباط، ملازمه عقلی.

مقدمه

به نظر می‌رسد مباحثی که تا به حال در علم اصول مطرح شده‌اند ماهیت دلالت سیاقی و منشأ آن را که ظهور حالی و بافت کلام باشد، شفاف نشان نداده است؛ همین طور نقش دلالت سیاقی در حوزه استنباط برجسته و کامل نبوده است؛ آنچه بیشتر در مباحث اصولی مورد بحث قرار گرفته ظهور لفظی بوده است. راجع به دلالت سیاقی و نیز منشأ اساسی آن که قراین حالیه و ظهور مجموع اوضاع و احوال مقرون به کلام و حال متکلم و بافت سخن است تحقیقات درخوری انجام نیافته است.

دلالت سیاقی حاصل از عوامل و نشانه‌های محیط بر کلام و متکلم است، آن عوامل و نشانه‌های محیطی جمله و کلام را به سمت معنای خاص - غیر از معنای ظاهر لفظ - و ظهور ویژه جهت می‌دهد، آن معنای ظاهر، فراتر از معنای وضعی و لغوی اولیه‌ی الفاظ است، بنابراین، دلالت سیاقی در همان حال که ظهور غیر لفظی است، مرتبط با کلام و ساختار الفاظ و جملات می‌باشد و یک مفهوم جدا از الفاظ هم نیست.

نقش دلالت سیاقی در استنباط اگر بیشتر از دلالت لفظی و ظهور لفظ نباشد، کمتر از آن نخواهد بود، ولی به دلیل پراکندگی که داشته محور توجه قرار نگرفته است. دلالت سیاقی و ظهور قراین حالیه حوزه وسیعی را در بر می‌گیرد که به موازات ظهور الفاظ می‌تواند به مطابقی و التزامی تقسیم شود.

از باب ذکر اهمیت، هر سخن در اغلب از چندین لایه‌ی معنایی برخوردار است. طبق نظر مشهور اندیشمندان اصولی یکی از لایه‌های آن اختصاص به مدلول و یا ظهور لفظ دارد که همان مدلول تصویری باشد، اما دلالات تصدیقی کلام هیچ‌کدام از سنخ ظهورات الفاظ نیست؛ بلکه از مصادق ظهور حالی و دلالت سیاقی است، بنابراین، ظهور حالی و دلالت سیاقی نقش بسیار مهم در حوزه‌ی استنباط دارد، به‌علاوه مباحثی مانند مقدمات حکمت، قاعده احترازیت قیود، انصراف، تناسب حکم و موضوع، دلالات اقتضا، تنبیه و ایما تماماً مرتبط با مساله‌ی دلالت سیاقی و ظهور حالی است.

فقیهان در موارد دیگری نیز از دلالت سیاقی برای فهم مقصود شارع و احکام شرعی و حتی برای اثبات حجت فقهی و نوع عقد انجام شده استفاده می‌کنند، همین جایگاه مهم او در فقه

موجب شد که این تحقیق باهدف تبیین ماهیت و جایگاه دلالت سیاقی در میان حجت‌های فقهی و نیز نقش او در حوزه استنباط و منشأ اساسی آن که ظهور حالی است در دست اقدام قرار گیرد؛ اینک پرسش‌های خودش را در مسیر اهداف مذکور به شکل ذیل مطرح می‌سازد:

دلالت سیاقی چه بوده و چه جایگاهی در حوزه استنباط دارد؟

جوهر دلالت سیاقی چیست؟

دلالت سیاقی از چه نوع حجت فقهی است؟

دلالت سیاقی چه نقش‌های در استنباط دارد؟

در مقام تعارض با دیگر حجت‌های فقهی از چه جایگاهی برخوردار است؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. دلالت

دلالت در لغت به چیزی اطلاق می‌شود که انسان به وسیله آن به معرفت و شناختن چیز دیگری برسند مثل دلالت لفظ بر معنی و دلالت اشارت بر مشارالیه و عقود در حساب، فرقی نمی‌کند که دلالت از سوی کسی قصد شده باشد و یا نشده باشد مانند دلالت حرکت بر وجود حیات در حیوان، (راغب، ۱۴۱۲: ۳۱۶)؛ در قرآن کریم است «مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ» (سبأ، ۱۴) مردم را بر مرگ سلیمان دلالت نکرد مگر حشره روی زمین.

در اصطلاح اهل منطق نیز همان معنای لغوی محفوظ مانده است، اندیشمندان منطق دلالت را چنین تعریف کرده است: «دلالت قرار داشتن یک چیز به یک حالت و صفتی است که از علم به وجود او ذهن بشر منتقل به وجود شیء دیگر بشود» (علامه مظفر، ۱۳۸۸: ۳۵) و در خصوص دلالت لفظیه گفته‌اند: «دلالت، کشف دال از مدلول بوده و علم به دال موجب علم به مدلول می‌شود» (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۷) دلالت‌ها به عقلی، طبیعی و وضعی تقسیم می‌شود مباحث کنونی ما در مطلق دلالت است، یعنی هر پدیده‌ی که از وجود او به وجود شیء دیگر برسیم.

۱-۲. دلالت اصولی

هر سخن به لحاظ اصولی ممکن است چند لایه‌ی معنایی داشته باشد که از هر لایه‌ی معنایی

به حیث یک دلالت یاد می‌شود:

الف) دلالت تصویری: یکی از دلالت‌های مطرح در علم اصول دلالت تصویری است که به محض شنیدن لفظ، این دلالت ایجاد می‌شود؛ هرچند صاحب سخن، به لفظ و یا معنا و یا هر دو توجه نداشته و آن‌ها را قصد نکرده باشد، مثل الفاظ صادر از نائم و دیوانه و به خطا رفته، این جور الفاظ نیز مدلول تصویری دارد، در ذهن سامع معنای خودش را خطور می‌دهد، به طور کلی برای فهم این دلالت وضع لفظ برای معنا و نیز علم مخاطب به معنا کافی است (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ۱: ۳۲۲).

ب) دلالت تفهیمی: مجموعه‌ی دیگری از دلالت هستند که به آن‌ها مدلول تصدیقی گفته می‌شود، در باب دلالت تصدیقی هرگاه متکلمی بگوید: «ستاره‌یی از آسمان در بامداد به زمین افتاد» و سامع بداند که او انسان ملتفت بوده است الفاظ را به قصد تفهیم معنا گفته است اما بی‌انگیزه به اخبار و انشاء بلکه به منظور شوخی و یا امتحان مخاطب بوده است، در این نحوه از کلام تنها دلالت تصدیقی استعمالی یا تفهیمی وجود دارد، در نهایت جمله‌ی مذکور منجر به این می‌شود که متکلم قصد فهماندن معناراً کرده است، در فهم این دلالت علاوه بر شرایط گذشته در دلالت تصویری، باید متکلم در مقام بیان بوده و ملتفت معنای کلامش باشد (سبحانی، ۱۴۲۴، ۱: ۹۸).

ج) دلالت تصدیقی جدی: نوع دیگری از مدلول تصدیقی است که به آن مدلول تصدیقی جدی گفته می‌شود. در این جا علاوه بر حکم قبلی (قصد تفهیم) که در مدلول استعمالی بود یک حکم ثانوی فهمیده می‌شود، آن حکم ثانوی این است که متکلم اراده جدی نموده و قصد اخبار به سامع و یا انشای موضوعی را داشته است، بنابراین هرگاه سامع آن حکم ثانوی (قصد اخبار و انشاء) را نیز بفهمد در این حال کلام گوینده واجد دلالت تصدیقی جدی یا ثانوی نیز هستند؛ بنابراین برای فهم این دلالت افزون بر شرایط گذشته متکلم می‌باید جدی بوده و اراده اخبار یا انشاء یک موضوع را داشته باشد (صدر، ۱۴۱۷، ۴: ۲۶۶).

د) دلالت تصدیقی ثقه‌یی: ممکن است یک دلالت تصدیقی سومی نیز گاهی از کلام به دست آید و آن هنگامی است که سامع بداند متکلم از افراد ثقه بوده و هیچ‌گاه دروغ نگفته است، در این حالت مخاطب این حکم را نیز تصدیق می‌کند که متکلم اعتقاد به این معنا

داشته و او را مطابق با واقع می‌پنداشته است، در فهم دلالت ثقه‌یی از کلام، علاوه بر شروط گذشته می‌بایست متکلم در اخبارش موثق باشد تا حکم شود که او اعتقاد به مطابقت کلامش با واقع داشته است (قانسوه، ۱۴۱۸، ۱: ۱۵۴)

از نظر مشهور آنچه که مؤثر در خلق دلالت تصویری بوده وضع است و لکن عامل و سبب در ایجاد دلالت تصدیقی با اقسامی که دارد بافت کلام و قرائن حالیه‌ی خاصه است که کلام و متکلم را احاطه می‌کند؛ به‌عنوان مثال، متکلم ملتفت باشد، جدی بوده و اراده اخبار یا انشاء داشته باشد و نیز ثقه باشد (همان).

مرحوم شهید صدر نیز می‌گوید منشأ دلالت تصدیقی که یک دلالت سیاقی است ظهور حالی می‌باشد «فانّ الدلالة التصدیقیة تكون بالظهور الحالی» (صدر، ۱۴۱۷، ۳: ۱۲). بنابراین منشأ دلالت تصدیقی به اقسامی که دارد ظهور حالی یا اوضاع و احوال کلام و متکلم و شرایط مقرون به کلام و نیز بافت کلام است.

۱-۳. دلالت سیاقی

سیاق در لغت از سوق برگرفته شده و به معنای راندن است؛ اما از نظر اصطلاحی، بافت، آهنگ و یا ترکیبی است که بر جمله حاکم است و موجب این می‌شود که بخش‌هایی از این کلمات یا جمله معانی خاصی فراتر از معانی لفظیه و اولیه پیدا بکنند، به چنین چیزی سیاق گفته می‌شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ۳: ۶۴۶).

شهید صدر راجع به سیاق می‌گوید: مقصود از سیاق هرگونه دلالت و نشانه‌های محیط بر لفظ و کلام است؛ البته آن لفظ و کلامی که ما قصد فهم آن را داریم، چه آن دلالت‌کننده‌ها لفظ باشد تا با لفظ مورد نظر کلام واحد و مرتبط به هم را تشکیل بدهد یا از سنخ قرینه حالیه باشد؛ مانند ظروف زمانی و مکانی و دیگر شرایطی که محیط بر کلام بوده و دلالت‌کننده بر موضوع و معنای فراتر از الفاظ باشد (صدر، ۱۳۷۹، ۱: ۱۷۵).

دலالت سیاقی در حقیقت ظهور است، اما نه ظهور لفظ؛ بلکه ظهور بافت کلام و نیز ظهور قرینه حالیه است؛ به عبارت دیگر ظهور مجموع اوضاع و احوال مقرون به کلام و نیز ظهور حال متکلم و بافت کلام را دلالت سیاقی می‌گویند، از باب مثال در ماده پنجاه و شش قانون مدنی ایران این جمله موجود است: «اگر تعداد موقوف علیهم در باب وقف غیر محصور بوده و

یا وقف برای مصالح عامه باشد در این صورت قبول حاکم شرط است» (ولایی، ۱۳۸۷: ۲۷۲). در این ماده با استفاده از دلالت سیاقی و باتوجه به این که این قانون قبل از انقلاب اسلامی نوشته شده است مشخص می‌باشد که مراد از حاکم، یک حاکم شرعی نیست؛ این فهم از ظهورات قرینه حالیه تحصیل شده است.

به‌طور کلی دلالت سیاقی اولاً و بالذات ظهور حال و نیز ترکیب کلام است و ثانیاً و بالعرض ظهور لفظ است؛ بنابراین، دلالت سیاقی در عین این که ظهور الفاظ نیست بی ارتباط و بریده از الفاظ هم نیست، آیت الله سیستانی در «الرافد» راجع به جایگاه دلالت تفهیمیه و دیگر دلالات تصدیقی که از مصادق دلالت سیاقی است می‌گوید: «فهی دلالة مقامیة أولاً و بالذات و دلالة لفظیة ثانیاً و بالعرض» (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۷۵).

در باب این که دلالت سیاقی عقلی است یا عقلایی، دو نظر است، براساس مختار برخی محققان دلالت عقلی است، چون مبتنی بر قانون سببیت می‌باشد. شرح قانون سببیت این است که متکلم ذاتاً و قصداً در هنگام سخن گفتن در مقام بیان است، مقدمه دوم این است که برای هر فعلی غایتی وجود دارد چه عقلایی و چه غیر عقلایی، سخن گفتن نیز فعلی از افعال بشر است ناگزیر باید غایتی داشته باشد؛ در مرحله سوم عقل می‌گوید هرکه سبب معینی را ایجاد کرده باشد و متوجه مسبب هم باشد ناگزیر با این سبب می‌خواهد به آن مسبب برسد، وقتی یک متکلم عاقل ملتفت لفظی را به کار می‌برد ناگزیر باید قصد معنا کرده باشد (سیستانی، همان).

باتوجه به این که ظهور حالی و دلالت سیاق، ظهور لفظ نیست ظهور حال و اوضاع و شرایط و بافت سخن است می‌توان مدعی شد که از سنخ دلالت وضعی نیست بلکه مانند دلالت حرکت بر وجود حیات در حیوان است یک دلالت تکوینی و عقلی می‌باشد، هنوز بشر نیامده است که حالات و بافت را در دام وضع، اعتبار و تعهد در بیاورد، احیاناً اگر لفظ هم باشد به ضمیمه لفظ مورد نظر یک بافت خاصی را به وجود می‌آورد و موجب فهم معنایی غیر از معانی الفاظ می‌شود.

مرحوم سید محمود شاهرودی، راجع به ماهیت دلالت تصدیقی که دلالت سیاقی است می‌فرماید: «دلالت تصدیقی از سنخ ظهور است، منتها ظهور لفظی نیست بلکه ظهور حال

متکلم و سیاق کلام است، خیلی شبیه به دلالت طبعی و تکوینی است (حسینی شاهرودی، ۱۴۳۱، ۱: ۳۰).

بنابراین، تا به حال فهمیدیم که منشأ دلالت سیاقی ظهور حالی و ظهور بافت کلام است، یعنی ظهور اوضاع و احوال مقارن با کلام و بافت کلام و نیز ظهور حال متکلم موجب خلق دلالت سیاقی می‌شود، این دلالت ممکن است مطابقی و ممکن است التزامی باشد.

۱-۴. اقسام مدلول سیاقی

در دلالت سیاقی لازم نیست مدلول سیاقی کلام مانند مدلول الفاظ مقصود گوینده باشد (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۵۹).

همین‌طور مدلول سیاقی ضرورت ندارد همان مدلول مطابقی باشد، بلکه گاهی از سنخ ظهور حالی مطابقی است. باری نیز از لوازم ظهور حالی است، از جمله اطلاق از لوازم ظهور حالی است، نفس ظهور حالی این است که متکلم در صدد بیان تمام مرامش در سخنش می‌باشد، این ظهور حالی بالاتزام دلالت می‌کند بر این که متکلم مطلقاً قصد کرده است؛ اگر متکلم لفظی را که دلالت بر قید داشته باشد نیاورد و در عین حال مقید را قصد نکند، در واقع تمام مرامش را در سخنش بیان نکرده است، این خلاف ظهور حالی است (صدر، ۱۴۱۷، ۳: ۴۱۲).

زمانی نیز هست که مدلول سیاقی مربوط به یک جمله است؛ نظیر آنچه در دلالت اقتضا مشاهده می‌شود، در این جا ما اصلاً از جمله یا کلام بیرون نمی‌رویم، بلکه در درون همان قضیه می‌گوییم این کلمات با هم یک بافت خاص دارد که موجب معنای خاص می‌شود مانند: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» (نساء، ۲۳) که بافتش اقتضا می‌کند تا نکاح امهات حرام باشد این بافت در درون خود جمله، یک ظهور حالی را ایجاد می‌کند.

بنابراین، ما یک بار از ظهور حالی استفاده می‌کنیم تا معنای همین جمله را روشن کنیم به‌عنوان مثال، در «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۰: ۴۷۸)، می‌گوییم این همه ضرر در دنیای معاملات و تعاملات مسلمانی هست پس «لا ضرر و لا ضرار» مقصودش باید این باشد که حکم ضرری نیست و یا در «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ... مَا لَا يَعْلَمُونَ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۴: ۲۸۹)، می‌دانیم که جهل هست پس رفع حقیقی تکوینی مقصودش نیست بلکه رفع عقاب

و مؤاخذه است.

و در «وَسْتَلِ الْقَرْيَةَ» (یوسف، ۸۲)، می‌دانیم از قریه نمی‌شود سؤال کرد، پس مقصود اهل قریه می‌باشد، این یک نوع کارکرد قرائن حالیه و بافت سخن است که با قرائن حالیه و بافت کلام می‌خواهیم معنای خود همین جمله را مشخص نماییم، مباحث مناسبات حکم و موضوع و قرینه حکمت تماماً از این نوع ظهور حالی است یعنی معنایی را فراتر از معنای لفظ در خود همان جمله مشخص می‌کند.

در نتیجه یک معنای دلالت سیاقی این است که بافت جمله و قرائن حالیه می‌آید یک ظهور فراتر از ظهورات وضعی و لغوی اولیه ایجاد می‌کند و لکن آن ظهور مربوط به نفس همین جمله‌ی مذکور است؛ ممکن این نوع از مدلول سیاقی را ظهور حالی مطابقی نام‌گذاری نمود. زمانی دلالت سیاقی و ظهور حالی مربوط به نفس جمله نیست بلکه می‌خواهیم از مدلول جمله افاده شده به یک مدلول و قضیه دیگری برسیم، این نوع دوم را امکان دارد به لوازم ظهور حالی جمله اول یا ظهور حالی التزامی موسوم نماییم، در این جا مستدل می‌خواهد بداند که کلام مصرح، ضمن این که یک دلالتی در محدوده منطوق خودش دارد یک دلالت التزامی نسبت به مفاد دیگر و قضیه دیگر نیز دارد یا نه؟ آیا این قضیه به گونه‌ی هست که به نحوه دلالت التزامی و غیر مصرح، قضیه یا قضایای دیگری را افاده و دلالت بکند یا نه؟ در این خصوص علامه مظفر می‌گوید: سیاق کلام گاهی به گونه‌ای است که قطع پیدا می‌شود این کلام لازمی دارد و دور از انتظار است که با ذکر این جمله، فلان جمله را گوینده اراده نکرده باشد (مظفر، ۱۳۷۵، شیروانی، ۱۳۸۵).

دلالت‌های تنبیه و اشاره تماماً از این قسم دوم است، به عنوان مثال، در دلالت تنبیه گفته می‌شود مضمون جمله تمام نیست مگر این که یک مطلبی قبل از آن ثابت بشود؛ به عنوان مثال، متکلم جمله‌ی را می‌گوید که مفادش می‌رساند این مفاد علتی دارد یا مفاد جمله‌ی ذکر شده می‌رساند که معلولی دارد و گاهی مضمون یک جمله نه علت بودن و نه معلول بودن را می‌رساند، بلکه متلازم با مفاد جمله دیگر می‌باشد، از باب ذکر نمونه برخی از موارد دلالت ایماء در اصول مظفر بیانگر مدعایی است که ذکر شد، از جمله در آن کتاب گفته است:

الف) گاهی ملازم عقلی یا عرفی چیزی به جای تصریح به خودش ذکر می‌شود، مانند

آنکه متکلم به جای این که بگوید وقت قرار و تعهد مان رسیده است می گوید: «ساعت زنگ زد»، به جای درخواست آب می گوید: «من تشنه‌ام»، یا به جای آنکه بگوید: «نمازت قضا شد» می گوید: «آفتاب تابیده است»، ذکر خبر و اراده لازم خبر و جمله‌های کنایی تماماً از همین باب است، در این نمونه‌ها از ملازم به ملازم دیگر وصول حاصل می‌شود.

ب) باری کلام متکلم همراه یک نشانی است که بیانگر علت یا شرط یا مانع بودن، جزء بودن یا نبودن آن نشان، در عمل مکلف است؛ در این صورت ذکر حکم شرعی از سوی مبین احکام، تذکری است بر علت یا شرط یا مانع یا جزء بودن و نبودن آن نشان برای عمل مکلف، مانند آنکه مفتی به کسی که از شک در تعداد رکعت‌های نماز صبح می‌پرسد، بگوید: «نمازت را اعاده بکن»، این گفتار تنبیه بر آن است که شک مذکور علت بطلان نماز می‌باشد، یا وقتی معصوم می‌گوید: «کفاره بده»، در پاسخ کسی که از واقعه در روز ماه رمضان پرسش کرده است، آن پاسخی که داده شده، تنبیهی است بر علت واقعه برای وجوب کفاره.

ج) زمانی کلام همراه با اوصاف و افعالی است که تعیین می‌کند متعلقات آن اوصاف و افعال چه باید باشد، مانند این سخن که «به رودخانه رسیدم و نوشیدم.» یعنی آنچه متعلق نوشیدن قرار می‌گیرد آب است، پس متکلم آب نوشیده است (مظفر، ۱۳۷۵: ۹۴).

همین طور در دلالت اشاره تعیین اقل مدت بارداری یک زن، به حیث مدلول التزامی غیر بین برای مدلول دو آیه از آیات قرآنی تلقی می‌شود، بنابراین، در دلالت اشاره از مفاد یک جمله به جمله دیگر به جای رابطه علیت و معلولیت از طریق رابطه تلازم دسترسی حاصل می‌شود (همان).

به‌طور کلی دلالت‌های سیاقی و ظهورات حالی گاهی فراتر از مضمون خود جمله است و آن مضمون در حد دلالات التزامی است آن هم نه به شیوه لزوم بین، بلکه به شکلی است که تنها از طریق ملازمات عقلیه قابل استفاده است.

در دلالت تنبیه و اشاره، مدلول آن‌ها یک مدلول التزامی و لازم بین نیست؛ بلکه یک لزوم عقلی است که از کلام استفاده می‌شود، به‌عنوان مثال، در دلالت تنبیه گفته می‌شود جمله مذکور صادق نیست، مگر این که یک جمله‌ی دیگر نیز قبلاً اراده شده باشد، جمله کنونی دال بر جمله‌ی پایه و پیش فرضی می‌باشد، وقتی عقل محاسبه می‌کند الزاماً حکم می‌کند

که جمله‌ی پیش فرضی نیز باید باشد، مانند جمله‌ی: «اعدالصلاة»، وقتی مخاطب می‌شنود عقلش حکم می‌کند اعاده واجب نمی‌شود مگر این‌که قبل از آن نماز باطل باشد. به‌طور کلی دلالت سیاقی گاهی از لوازم ظهور حالی جمله است، این لزوم یا از طریق رابطه علیت قابل دریافت است و یا از طریق رابطه ملازم با ملازم دیگر، به عبارت دیگر گاهی دلالت‌های سیاقی از طریق برهان لمی و انی به هردو قسمی که در منطق آمده است قابل فهم است، صرفاً ظهور نیست که بدون هیچ استدلال عقلی به دست آید، از این جایی به یک نکته می‌بریم که دلالت سیاقی زمانی از مصادق ظهور است و باری از سنخ ملازمات عقلی و امور برهانی می‌باشد.

۲. کارکردهای دلالت سیاقی

دلالت سیاقی امکان دارد ظهور نو بیافریند و یا ظهورات اولیه را تقویت کند یا تغییر دهد، تغییرش نیز به انواعی تقسیم می‌شود.

دلالت سیاقی مدلول وضعی را در مقام اراده استعمالی یا اراده جدی تغییر می‌دهد، موجب تخصیص یا تعمیم و یا تغییر مدلول وضعی می‌شود، به‌عنوان مثال، در صیغه امر مدلول وضعی نسبت طلبیه است در مقام استعمال و اراده جدی، طلب، یا تعجیز و یا تهدید و ... به مفهوم اسمی می‌باشد (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۶۳).

باری، سیاق موجب قوت ظهور یکی از اجزاء بر بقیه می‌شود، به‌عنوان مثال، در سیاق «اذهب الی البحر و استمع الی حدیثه به اتمام» با ظهور کلمه‌ی حدیث به سخن گفتن، مخاطب دست از ظهور واژه بحر برداشته و می‌گوید منظور از بحر انسان داناست، به عکس مدعی نیست که مقصود از بحر دریا و منظور از «حدیث» صدای امواج و هرگونه معنای مجازی دیگر است؛ زیرا این بافت و سیاق تا به عرف عرضه شود ظهور «حدیث» را قوی می‌بیند و معنای بحر را به مجازی توجیه می‌کند و لکن امکان دارد در یک ترکیب دیگری که افاده می‌شود حدیث را تفسیر به معنای مجازی بکند (حائری، ۱۹۹۱: ۲۱۴).

گاهی امکان دارد سیاق موجب ترجیح یکی از معنا بر دیگری بشود به‌عنوان مثال، نصرانی از امام معصوم پرسش می‌کند «اخبرنی عن کتاب الله الذی انزل علی محمد»، در این خصوص

گفته شده است که براساس سیاق ترجیح داده می‌شود که فعل «انزل» به صورت معلوم باشد تا به مجهول (کلینی، ۱۴۲۹، ۲: ۵۴۷).

زمانی نیز امکان دارد سیاق موجب ایجاد معنای جدید در کلام شود؛ به عنوان مثال، تعدد دال و مدلول از این قبیل است، دو کلمه در یک کلام هر کدام برای خود معنایی دارد در این بافت که قرار گرفتند هر دو معنای شان استحاله می‌شود و یک چیز سومی خلق می‌شود، از جمله در زمینه حدیث «لاضرر»، این چنین احتمال داده است که سیاق آن دلالت بر ضرر غیر متدارک داشته باشد و بر همان معنا از باب تعدد دال و مدلول حمل شود (مشکینی، ۱۴۱۳، ۴: ۳۵۵).

گاهی امکان دارد در یک بافت دو تاقرینه موازی باشد که یکی بر دیگری غالب نباشد در چنین حالی جمله مجمل بشود، بنابراین دلالت سیاقی مانند دلالت لفظی یا مشترک را تعیین می‌کند یا حقیقت را مجاز می‌کند یا دایره‌ی حکم را تعمیم داده یا مضیق می‌کند، یا مفاد کلام را تغییر می‌دهد یا موضوع را عوض می‌کند یا تعمیم داده و یا مضیق می‌کند این‌ها انواع تصرفاتی است که در معنای اولیه لفظیه و وضعیه کلام به وسیله دلالت سیاقی شاهد هستیم (حائری، ۱۹۹۱: ۲۱۵).

۳. نوع حجیت دلالت سیاقی

چنانکه گفته شد منشأ دلالت سیاقی بافت کلام و ظهور حالی است، اینک لازم است معلوم گردد دلالت سیاقی کدام یک از اقسام حجت فقهی تلقی می‌شود، براساس استقصای فقیهان اقسام حجت فقهی تا هیجده مورد به شرح ذیل معرفی گردیده است:

- نخست نصوص و ظواهر کتاب خداست که موارد استدلال در آن به ۵۰۰ آیت قرآنی می‌رسد.
- مورد دوم نصوص و ظواهر احادیث مأثوره از معصومین^(ع) است که در استنباط احکام شرعی در فقه امامیه، نقش عمده و اساسی دارد.
- اجماع فقیهان امامیه است که در اغلب موارد بر مسایل ضروری جاری است، در غیر آن موارد اجماعات انجام شده شهرتی بیش تلقی نمی‌شود.
- قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع یکی دیگر از حجت‌های فقهی است که از طریق

- یکی از متلازمین یعنی حکم عقل به ملازم دیگر یعنی حکم شرع وصول حاصل می‌شود.
- سیره عملی مستمر تا زمان معصومان که به تقریر آنان رسیده باشد نیز از حجت‌های فقهی تلقی می‌شود.
 - مورد ششم که به حیث دلیل فقهی برای استنباط حکم شرعی از آن استفاده شده است، الغای خصوصیت است، یعنی این‌که عرف از نص مورد نظر خصوصیتی را نفهمد، مانند این‌که امام می‌فرماید: «من سافر قصر و أفطر الا ان یكون رجلا سفره إلی صید او فی معصية اللّٰه» (صدوق، ۲۱۴۱۳: ۱۴۲)، به گفته فقیهان عرف در این حدیث از رجل الغای خصوصیت نموده و حکم را به زنان نیز جریان می‌دهد.
 - مورد هفتم از حجت‌های فقهی مفهوم مخالف هر جمله است؛ مانند مفهوم شرط و وصف و غایت اگر مفهوم داشته باشد.
 - هشتم مفهوم موافق یا مفهوم اولویت در هرکلام است.
 - یکی دیگر از حجت‌های فقهی عموم ملتقط از موارد خاصه است، حکمی که عرف آن را از الفاظ متعدده و از مجموع آن‌ها می‌فهمد؛ به‌طوری که هرکدام جداگانه حکم جزئی خودش را دارد.
 - مورد دهم جمع عرفی است که معمولاً در باب تعادل و تراجیح از آن گفتگو می‌شود.
 - یازدهم قیاس است که در اصطلاح اهل قیاس حکم جزئی را از حکم جزئی دیگر استنباط می‌کند.
 - طریق دیگر استحسان است که به حیث دلیل عقلی ظنی برای استنباط حکم شرعی تلقی می‌شود و براساس معتقدات امامیه حجت نیست.
 - حجت فقهی دیگر استصحاب حالت سابقه است.
 - مورد چهاردهم علت منصوص برای حکم شرعی است که در هر مورد دیگر یافت شود حکم براساس آن تعمیم داده می‌شود.
 - یکی از حجج فقهی برای استنباط حکم شرعی تنقیح مناط است که عبارت است از استنباط علت حکم منصوص به‌وسیله عقل که در واقع از طریق معلول و حکم شرعی

به اکتشاف علت پرداخته می‌شود.

- از انواع حجت فقهی برائت عقلی است که به معنای نفی عقاب می‌باشد و برائت شرعی است که به معنای نفی حکم ظاهری است.
- موارد دیگر اصل اشتغال و احتیاط است به این معنا که عقل حکم به نفی عقاب و نیز حکم به قبح عقاب بر فرض مخالفت با واقع نکرده، بلکه عقاب را محتمل و حسن تلقی می‌کند.
- مورد دیگر اصل تخییر در موقف بین المحذورین است. دست کم چهارده مورد از اقسام نام برده به حیث واسطه در استنباط احکام شرعی واقع می‌شود و حجیتش مورد قبول فقیهان امامیه است.

یکی از مهم‌ترین حجت شرعی ظواهر است یعنی مطلق آن معنایی که عرف از ظاهر هر کلام آن را می‌فهمد، از جمله الغای خصوصیت، مباحث مفاهیم، عموم ملتقط، جمع عرفی، علت منصوصه؛ تمام آنها از مصادق ظهور تلقی می‌شود (کوه‌کمری، ۱۴۰۹: ۴۶۲-۴۵۸). ظهور نیز به ظهور لفظی و ظهور حالی تقسیم می‌شود، چنانکه تبیین شد کار کرد ظهور حالی در فقه اگر بیشتر از ظهور لفظی نباشد کمتر از آن نیست. در اغلب موارد دلالت سیاقی از مصادق ظهور حالی بوده و قهرا از همان باب نیز حجت می‌باشد. در برخی موارد دلالت سیاقی از لوازم ظهور حالی می‌باشد، در این صورت از باب ملازمه عقلی تلقی شده و از همان باب نیز حجت می‌شود. شبیه همین سخن را جناب علامه مظفر در مورد حجیت دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره دارد. نظرش بر این است که دلالت اقتضا و حتی تنبیه از باب مصادق ظهور حجت است و لکن در دلالت اشاره که می‌رسد دلالت و ظهور بودنش را به چالش می‌کشاند، بر اساس مبنایی که دارد، دلالت ظهوری می‌باید همیشه تابع قصد و اراده باشد، لذا مدعی است که دلالت اشاره از باب ظواهر حجت نیست بلکه از باب ملازمه عقلی حجت می‌باشد (مظفر، ۱۳۷۵، ۱: ۱۳۵).

چنانکه در کتاب‌های اصولی تبیین شده است، دلیل اعتبار تمام ظواهر چه ظهور لفظ باشد یا ظهور حال، تبنانی عقلا بر عمل به ظهور هر کلام و احوال در مکالمات و حالات رایج بین خودشان است؛ به عبارت دیگر ما در مکالمات عقلا می‌بینیم که بر ظاهر هر کلام اعتماد

می‌کنند و بر اساس ظاهر حال هر متکلمی عمل می‌کنند، هیچ‌گاه به احتمال خلاف ظاهر، یا احتمال غفلت و خطا، یا احتمال شوخی و اهمال و اجمال اعتنا نمی‌کنند و شارع نیز باید این بنای عقلا را امضا کرده باشد و بر همین اساس عمل نموده باشد، اگر شارع نسبت به خطاب‌های خود این بنا را ممنوع می‌کرد و ما را از پیروی طریق عقلا نهی می‌کرد ضرورت داشت روش مخصوص خود را برای ما بیان می‌کرد و چون ما را از این بنای عقلا منع نکرده و طریق مخصوص دیگری را بیان نکرده است، ما قطعاً می‌فهمیم که بنای شارع نیز همان بنای عقلا است. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ۱: ۱۳۱).

حجیت ملازمه عقلی نیز از باب حجیت قطع ذاتی می‌باشد، یعنی بعد از این که ملازمه به صورت قطعی وجود داشت، حکم عقل ذاتاً حجت می‌باشد.

۴. نقش دلالت سیاقی در باب استنباط

دلالت سیاقی همان طور که می‌تواند نقشی در استنباط نفس احکام شرعی داشته باشد، امکان دارد در اثبات حجیت و دلیل شرعی برای احکام نیز مؤثر باشد. برخی از فقیهان برای اثبات حجیت سیره عقلاء به دلالت سیاقی و ظهور حال معصوم تمسک کرده است، از باب نمونه مدعی‌اند که عدم ردع سیره عقلاء از سوی معصوم می‌رساند که او تمام نکته عقلایی و اساس عمل خارجی را و ملاک آن را که یک مفهوم عقلایی مرتکز و راسخ در اذهان است امضا کرده است؛ چون ظاهر حال معصوم این است که او مقام تشریح دارد او وظیفه ابلاغ احکام خدا و تصحیح یا تغییر آن را - در صورتی که به صورت غیر صحیح رایج باشد - دارد و چنین مقام و ظهور حالی از معصوم دلالت می‌کند که وظیفه معصوم وسیع‌تر از یک ناهی از منکر و آمر به معروف است (صدر، ۱۴۱۷، ۴: ۲۴۷).

بنابراین با ظهور حالی و دلالت سیاقی در این مورد یک حجیت فقهی مهم یعنی سیره عقلاء به اثبات رسیده است، نه صرف احکام شرعی.

چنانکه گفته شد مقدمات حکمت نیز استوار بر ظهور حالی بوده و مصداقی از آن است. نقش مقدمات حکمت در حوزه استنباط کمتر از نقش عمومات الفاظ نیست، این مهم نیز مصداقی از ظهور حالی است. اطلاق مقامی هم که نقش مهم در حوزه احکام دارد، برگشت

به باب ظهور حالی و دلالت سیاقی برای کلام مولی دارد (شهید صدر، ۴: ۳۰۶). همین طور قاعده احترازیت قیود مبتنی بر ظهور حالی سیاقی می‌باشد، لذا شهید صدر می‌گوید: قرینه حکمت که موجب ثبوت اطلاق می‌شود و قاعده احترازیت قیود هرکدام مبتنی بر یک ظهور عرفی حالی متمایز از دیگری می‌باشد (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۲۳۴).

گاهی با دلالت سیاقی و ظهور حالی ممکن است یک موضوع خارجی و یا معامله شرعی اثبات شود؛ به‌عنوان مثال، برخی از فقیهان مدعی‌اند که صلح زمانی مدلول مطابقی لفظ است مانند «صالحتک» و باری ممکن است مدلول ظهور حالی و دلالت سیاقی جمله باشد؛ نظیر این که یکی از دو شریک که مالش با دیگری مخلوط است به دیگری بگوید آنچه در دست توست مال تو باشد و آنچه در دست من است مال من باشد؛ هرچند مدلول مطابقی الفاظ این جمله صلح نیست ولی ظهور حالی و سیاقی این جمله دلالت بر صلح دارد (نائینی، ۱۴۱۳: ۲۱۸).

در باب احکام نیز دلالت سیاقی گاهی موجب تعدیه و تعمیم حکم می‌شود؛ یعنی حکم در منطوق مصرح، در یک دایره محدودی آمده است از آنجا تسری داده می‌شود به موضوعاتی که دنباله همان حکم قبلی است، نمونه این مورد توسعه حکم شرعی به شیوه مقدمات حکمت و یا تناسب حکم و موضوع است.

قسم دیگر نیز این است که از اینجا به یک حکم دیگری منتقل می‌شویم، این جور نیست که توسعه دامنه آن حکم اول باشد، بلکه یک حکم دیگری است که از لازمه حکم اول است، غیر مستقلات عقلیه نمونه‌های از نوع دوم است.

به‌صورت نهایی در آنجایی که مجتهد می‌خواهد یک جمله‌ای را سلسله‌وار از جمله دیگر بفهمد و یک گزاره‌ای بخواهد برای اثبات یک گزاره دیگر واسطه بشود اقسامی دارد: گاهی مجتهد از یک گزاره عقلی به عقلی دیگر و از یک گزاره غیر شرعی به غیر شرعی دیگر می‌رسد.

گاهی از یک گزاره غیر شرعی به گزاره شرعی می‌رسد در این صورت گزاره غیر شرعی مبنا می‌شود که با یک مقدمات ذهن بشر از آنجا منتقل به گزاره شرعی بشود؛ یک نمونه از این قسم ملازمات عقلیه است، بخصوص مستقلات عقلیه.

قسم سومی نیز وجود دارد که از گزاره شرعی به گزاره شرعی دیگر برسیم؛ مانند رسیدن به وجوب مقدمه از طریق وصول به رسیدن وجوب ذی المقدمه.

نمونه چهارمی نیز وجود دارد که از گزاره شرعی به گزاره عقلی برسیم؛ مانند این که در غیر مستقلات عقلیه مقدمه واجب را کسی شرعاً واجب نداند، در این صورت از یک حکم شرعی به حکم عقلی می‌رسیم، به این دلیل که شرع گفته است این ذی المقدمه واجب است این گفته شرعی مستلزم این است که عقل بگوید مقدمه‌اش نیز واجب است؛ بنابراین رسیدن از یک گزاره به گزاره دیگر ممکن است به چهار قسم تقسیم شود. ولی مهم‌ترین آن‌ها انتقال از گزاره غیرشرعی به شرعی و دیگری انتقال از گزاره شرعی به گزاره شرعی دیگر است که گزاره مصرح و مدلول مطابقی و منطوقی ما را به یک چیزهایی که به‌عنوان مدالیل ثانویه یا التزامیه برای ظهور حالی محسوب می‌شود هدایت می‌کند (اعرافی، ۱۳۹۹/۱۱/۵).

۵. جایگاه دلالت سیاقی در مقام تعارض

از منظر قضاوت عرفی همیشه ظهور سیاقی از ظهور لفظی ضعیف‌تر است و لذا قاعداً اقتضا می‌کند که در مقام تعارض ظهور لفظی مقدم باشد؛ چنانکه برخی از محققان به این موضوع تصریح دارد «والظهور السیاقی أضعف عرفاً من الظهور اللفظی» (شهید صدر، ۱۴۲۰، ۶: ۷۹).

ولکن امکان دارد که در مقام معارضه ظهور سیاقی با دیگر ظهورات نقش قرینه را ایفا کند، طبیعی است که در آن صورت بر اساس مبنای قرینیت ظهور حالی بر ظهور لفظی از باب قرینیت مقدم می‌شود.

از جمله در اخبار من بلغ، مدلول مطابقی و لفظی آن‌ها تنها ثبوت ثواب است بدون توجه به این که حجت هم هست یا خیر، مستحب هم هست یا خیر؛ جز این که مدلول سیاقی آن اخبار و این که اخبار در صدد بیان جعل داعی به سوی عمل است، ظهور ثانوی در یکی از دو جهت (حجیت و استحباب) مذکور منعقد می‌سازد و ظهور ثانوی نیز بر ظهور اولی مطابقی مقدم می‌گردد؛ چون ظهور قرینه همیشه بر ظهور ذی‌القرینه مقدم می‌گردد (تبریزی، ۱۴۱۵، ۴: ۹).

و شاید از همین باب قرینیت باشد که گفته می‌شود سیاق دلیل امتنان و ارفاق، مانع از

تخصیص آن می‌شود و یا ادعا می‌شود که ظهورش اقوی از اطلاقات ادله اولیه است و بر ادله اولیه مقدم می‌شود (صدر، ۱۴۱۷، ۵: ۵۰۸).

نتیجه‌گیری

دلالات سیاقی ناشی از ظهور مجموع اوضاع و احوال مقرون و پیوسته به کلام بوده و این دلالت ظهور حال متکلم و بافت کلام بر موضوع و مفهوم خاص است؛ در دلالت سیاقی عوامل و نشانه‌های محیط بر کلام و متکلم جمله و کلام را به سمت معنای خاص - غیر از معنای ظاهر لفظ - و ظهور ویژه جهت می‌دهد، آن معنای ظاهر، فراتر از معانی وضعی و لغوی اولیه‌ی الفاظ است.

دلالات سیاقی بر محور ظهور حالی می‌چرخد، گاهی از جنس خود ظهور حالی است و باری از لوازم ظهور حالی می‌باشد، در هر دو صورت مدلول سیاقی در عین این‌که ظهور است، این ظهور غالباً با استدلال عقلی حاصل می‌شود و موارد اندکی است که نیاز به استدلال ندارد؛ عقل یک فقیه و محقق یکبار معنای فرالفظی را در خود جمله مذکور ضروری می‌بیند و باری تمامیت آن جمله را مستلزم پذیرش جمله و قضیه دیگر می‌داند؛ بنابراین، دلالت سیاقی از باب ظواهر و گاه دلیل عقلی حجت می‌باشد.

این دلالت نقش بسیار برجسته در حوزه استنباط و اجتهاد دارد، کارکردش کمتر از ظهور الفاظ نیست؛ امکان دارد ظهور نو در کلام بیافریند و یا ظهورات لفظیه را تقویت کند و یا ظهور لفظیه و اولیه را تغییر بدهد، تغییرش نیز به انواعی تقسیم می‌شود، نظیر دلالت لفظی یا مشترک را تعیین می‌کند یا حقیقت را مجاز می‌کند یا دایره‌ی حکم را تعمیم داده یا مضیق می‌کند، یا مفاد کلام را تغییر می‌دهد یا موضوع را عوض می‌کند یا تعمیم داده و یا مضیق می‌کند این‌ها انواع تصرفاتی است که در معنای اولیه لفظیه و وضعیه کلام به وسیله دلالت سیاقی شاهد هستیم.

دلالات سیاقی همان‌طور که می‌تواند نقشی در استنباط نفس احکام شرعی داشته باشد، امکان دارد در اثبات مبادی تصدیقی و دلیل شرعی بسیاری نیز مؤثر باشد و حتی در اثبات یک موضوع خارجی و یا معامله شرعی نیز نقش ایفا بکند.

مجتهد با استعانت از دلالت سیاقی از یک گزاره به گزاره دیگر می‌رسد که این انتقال چهار حالت دارد گاهی از قضیه عقلی به عقلی دیگر و گاهی از گزاره غیرشرعی به گزاره شرعی می‌رسد و نیز امکان دارد از گزاره شرعی به گزاره شرعی و یا از گزاره شرعی به گزاره عقلی برسد در مجموع چهار نوع انتقال صورت می‌گیرد.

از منظر قضاوت عرفی همیشه ظهور سیاقی از ظهور لفظی ضعیف‌تر است و لکن امکان دارد که در مقام معارضه و تقابل ظهور سیاقی با دیگر ظهورات او نقش قرینه را ایفا بکند، طبیعی است که در آن صورت بر اساس مبنای قرینیت ظهور حالی بر ظهور لفظی از باب قرینیت مقدم می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

۱. اصفهانی، حسین بن محمد، راغب، ۱۴۱۲، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه.
۲. اعرافی، علیرضا، درس اصول فقه، مدرسه فقاہت: (۱۳۹۹/۱۱/۵).
۳. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، ۱۴۲۶، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم.
۴. جمعی از مؤلفان، ۱۹۹۱، مجلة فقه أهل البيت علیهم السلام (بالعربیة)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم.
۵. حائری، علی اکبر، تحقیق الحلقة الأولى، مجمع الفکر، قم، ۱۹۹۱.
۶. حسینی شاهرودی، محمود، ۱۴۳۱، اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، قم.
۷. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۱۵، الرسائل الأربع (للسبحانی)، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۸. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۴، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم.
۹. شیروانی، علی، ۱۳۸۵، تحریر اصول فقه، قم.
۱۰. صدر، شهید سید محمدباقر، ۱۴۱۷، القواعد الفقهیة (بحوث فی علم الأصول - للصدر)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، پنجم.
۱۱. صدر، شهید سید محمدباقر، ۱۴۲۰، ما وراء الفقه، دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.
۱۲. صدر، محمدباقر، ۱۳۷۹، المعالم الجدیة للأصول، قم، دوم.
۱۳. صدر، محمدباقر، ۱۴۱۸، دروس فی علم الأصول، قم، پنجم.
۱۴. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۳، من لا یحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته

- به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم.
۱۵. قانصوه، محمود، ۱۴۱۸، المقدمات و التنبیها فی شرح أصول الفقه، بیروتو
 ۱۶. قرشی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲، قاموس قرآن، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ششم.
 ۱۷. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹، الکافی (ط - دار الحدیث)، دار الحدیث للطباعة و النشر، قم.
 ۱۸. کوه‌کمری، سید محمد بن علی حجت، ۱۴۰۹، کتاب البیع (للكوه‌کمری)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
 ۱۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، فرهنگ‌نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
 ۲۰. مشکینی، اردبیلی، ابو الحسن بن عبد الحسین، ۱۴۱۳، قاعدة المیسور و نفی الضرر و الاجتهاد و التقليد (للمشکینی)، کتاب‌فروشی لقمان، قم.
 ۲۱. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، أصول الفقه اسماعیلان، قم، پنجم.
 ۲۲. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۸، المنطق، یازدهم، انتشارات دار العلم، قم.
 ۲۳. ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات اصول، نشر عالمه، قم.
 ۲۴. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، ۱۴۱۳، المکاسب و البیع (للمیرزا النائینی)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
 ۲۵. ولایی، عیسی، ۱۳۸۷، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، ششم.

استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد و آثار آن در منابع فقهی

محمد طاهر مهدوی^۱

چکیده

استعمال لفظ در یک آن، بر بیشتر از معنای واحد، به صورت مستقل در هرکدام، یکی از مهم‌ترین مباحث اصولی است که با توجه به تأثیرات شگرف آن در ابواب مختلف فقهی از اهمیت بسزای برخوردار است. سؤال قابل طرح این‌که آیا استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد جایز است؟ به نظر می‌رسد اختلاف دیدگاه عمیقی در این رابطه وجود دارد که تلفیق بین دیدگاه‌ها را غیرممکن می‌نمایاند. مرحوم محقق خراسانی، نائینی، علامه مظفر و محقق اصفهانی قائل به امتناع بوده‌اند و از طریق ادله‌ی چون اجتماع دو لحاظ بر یک ملحوظ (لفظ) واحد، وحدانیت وجود تنزیلی لفظ نسبت یک معنا و استحاله وجود تنزیلی آن برای معنای دومی مستندسازی نموده‌اند؛ اما مرحوم خوئی قائل به امکان بلکه امر واقع شده است و از طریق رد نظریات قائلین به امتناع و شواهد عینی چون تصور موضوع و محمول و انجام آتی دو کار از فاعل واحد، نظر خود را ثابت نموده است. ثمره‌ای علمی بحث در دو مورد یکی هفت یا هفتاد بطن بودن قرآن و دیگری مطلوبیت قرائت در نماز با توجه به استحباب قصد معانی آیات هنگام نماز پرداخته شده که قائلین به امتناع از طریق توجهیاتی چون؛ دلالت لفظ بر یک معنا و علامت برای دیگری و طولی بودن دلالت معنا با قرائت توجیه نموده است. تحقیق حاضر تحلیلی توصیفی بوده و داده‌های آن به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

واژگان کلیدی: استعمال، امتناع، وقوع، معنا، لفظ.

۱. ماستری حقوق و علوم سیاسی، سطح خارج فقه و اصول حوزه و استاد حوزه علمیه، تماس: ۰۷۸۷۰۹۵۹۹۷

مقدمه

از جمله مباحثی که مورد قبول اندیشمندان اصولی قرار گرفته و توجه جدی به آن شده است، مسأله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می‌باشد. سؤال اساسی که این تحقیق در صدد دست‌یابی به پاسخ آن می‌باشد این است که آیا استعمال لفظ در آن واحد بر بیشتر از یک معنا جایز است یا ممتنع؟

تحقیقات زیادی در این رابطه انجام شده است و تقریباً تمام کتاب‌های اصولی به این موضوع پرداخته است. با توجه به تحقیقات انجام‌شده به نظر می‌رسد که اختلاف دیدگاه در مورد امکان و عدم امکان استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا وجود دارد که این اختلاف دیدگاه ریشه در اختلاف مبنا در مورد حقیقت وضع دارد.

از آنجاکه این مبحث دارای ثمره‌های مهم فقهی در مقام عمل است، بحث و بررسی این موضوع از آثار مهم فقهی برخوردار می‌باشد که به‌عنوان نمونه به یک اثر فقهی آن پرداخته می‌شود و آن این که مولا به امر واحد نسبت به انجام اذان و اقامه در نماز دستور داده است. بر اساس مقتضی ظاهر امر که ظهور در وجوب دارد انجام اذان و اقامه الزامی بوده و باید انجام شود اما از جانب دیگر دلیل منفصل از دلیل اول می‌آید که دلالت بر استحباب اذان می‌نماید. با توجه به این دو دلیل که یکی ظهور در وجوب اذان و اقامه دارد اما دیگری دلالت بر استحباب اذان تنها می‌نماید ظاهراً هر دو در تعارض به سر می‌برد، مقتضی جمع عرفی بین دو دلیل تقدیم دلیل منفصل می‌باشد.

براین اساس، امر اول که ظهور در وجوب داشت در مورد اذان حمل بر استحباب می‌گردد. پس توسط دلیل استحبابی بر ظهور دلیل وجوبی تصرف صورت گرفته است حالاً اگر استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز باشد امر اول که ظهور در وجوب اذان و اقامه داشت وقتی از طریق دلیل منفصل در مورد اذان حمل بر استحباب شد همان امر نسبت به اقامه در ظهور اولی خود که وجوب بود باقی می‌ماند و تصرف تنها در مورد اذان صورت می‌گیرد چون نسبت به اقامه که عاملی وجود ندارد تا از ظهور آن دست برداشته شود اما نسبت به اذان به کمک قرینه (دلیل منفصل) کشف گردید که از امر واحدی که روی اذان و اقامه رفته است مقصود شارع نسبت به اذان استحباب بوده و اما نسبت به اقامه وجوب می‌باشد.

اما اگر قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد شویم، در چنین حالتی دلیل منفصل که نسبت به اذان دلالت بر استحباب می نماید سبب تصرف در ظهور امر اول نسبت به اذان و اقامه شده در نهایت آن نیز حمل بر استحباب می گردد که نتیجه این تصرف استحباب اذان و اقامه می باشد؛ زیرا اگر این تصرف تنها در مورد اذان صورت بگیرد و ظهور امر در مورد اقامه همچنان در حالت وجوب خود باقی باشد لازم می آید که لفظ در دو معنا استعمال گردد در حالیکه فرض بر این است که چنین استعمالی جایز نمی باشد (روحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۳۰۶-۳۰۵)

بنابراین، مسأله استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد از اهمیت بسیار زیادی در استنباط احکام فقهی برخوردار می باشد و نتایج فقهی مهمی را در پی دارد. باتوجه به اهمیت فوق بررسی ابعاد و زوایای مختلف بحث ضروری است. هدف از تحقیق حاضر بررسی ابعاد این مسأله است تا روشن گردد که اختلاف دیدگاه فقها در ابواب فقهی مرتبط به بحث، براساس چه مبنای بوده و کدام یکی از مبانی دارای زیربنای محکم تر و از پشتوانه ای عقلی، منطقی، عرفی و قواعد اصولی بهتر و بیشتری برخوردار می باشد. تحقیق حاضر بعد از بیان محور بحث در دو مبحث طرح ریزی شده که مبحث اول آن در رابطه با امکان و عدم امکان استعمال لفظ در بیشتر از معنا پرداخته شده و در مبحث دوم در رابطه به ثمره های فقهی و علمی بحث شده است.

۱. تقریر محل بحث

پیش از این که به بحث اصلی پرداخته شود، جهت روشن سازی محل نزاع لازم به نظر می رسد که منظور از استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد، کدام زاویه از زوایای استعمال لفظ بر بیشتر از یک معنا می باشد.

منظور از استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد این نیست که لفظ به صورت مستقل روی معانی متعدد استعمال گردد؛ اما بین معناها هیچ ارتباطی نباشد در عین حال لفظ در یک استعمال کاشف از تمام معانی مستقل باشد. همانند عام استغراقی که از طریق آن هر فرد از افراد آن مقصود است اما افراد باهم کوچک ترین ارتباطی ندارند، در عین زمان لفظ عام از تمام

افراد کاشف می‌باشد زیرا مسلماً چنین چیزی ممکن است.

همچنین منظور از بحث استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد این نیست که لفظ برای هر معنای به تنهایی و مستقل استعمال گردد اما در عین زمان این استعمال به گونه‌ای باشد که شرط استعمال در یک معنا به معنای عدم لحاظ معنای دیگر باشد؛ زیرا چنین استعمالی محال می‌باشد چون از یک طرف فرض بر این است که لفظ بر تمام معانی خود به یک استعمال به کار برده شده است اما از جانب دیگر شرط استعمال یک لفظ بر یک معنا عدم لحاظ معنای دیگر کنار آن است این خلف فرض است (روحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۳۰۷).

بنابراین، محل بحث زوایه سوم می‌باشد و آن چیز است که مرحوم صاحب کفایه می‌فرماید: محل بحث جای است که لفظ در بیشتر از معنا به صورت مستقل استعمال گردد به گونه‌ای که لفظ واحد به یک استعمال کاشف از هر دو معنا باشد این کشف طوری باشد که گویا دوبار یکی برای یک معنا و بار دیگر برای معنای دوم به کار برده شده باشد (خراسانی، ۱۴۳۰، ۱: ۷۶). بعد از تبیین و روشن ساختن محور تحقیق حال نوبت دست‌یابی به پاسخ این پرسش است که نظریات اصولیین در این رابطه چیست و چند قول مطرح شده است؟

۲. جواز و عدم جواز استعمال لفظ بر بیشتر از معنای واحد

در این مبحث دیدگاه‌های اصولیین مورد بررسی قرار می‌گیرد و هرکدام با ادله‌شان بیان می‌شود؛ هر چند اقوال زیادی در این رابطه بیان شده است، اما به صورت کلی تمام نظریات در قالب سه دسته چون؛ امتناع مطلق، جواز و وقوع مطلق و تفصیل قابل ارائه می‌باشد.

۲-۱. قائلین به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد

پیش از این که نظر و دلیل قائلین به امتناع در مورد حقیقت استعمال لفظ بیان گردد مبنای‌شان در مورد حقیقت وضع بیان شود؛ زیرا حقیقت استعمال با حقیقت وضع هردو باهم ارتباط مستقیم دارد که اختلاف دیدگاه در مورد استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا ریشه در اختلاف دیدگاه در مورد حقیقت وضع دارد.

مرحوم آخوند و مظفر در مورد حقیقت وضع می‌فرمایند: لفظ وجود تنزیلی معنا است و وجود حقیقتاً مال معنا می‌باشد. این وجود تنزیلی نشان از ارتباط عمیق بین لفظ و معناست

به گونه‌ای که این ارتباط تنگاتنگ می‌گردد، به صرف این متکلم لفظ را ایجاد کرد معنای موضوع له فوراً ایجاد می‌گردد. سپس مرحوم مظفر در کتاب المنطق این ادعای خود را از طریق سرایت حسن و قبح معنا به لفظ مستدل می‌نماید، به این شیوه که معنا اگر قبیح باشد ولو لفظ شیرین باشد لفظ قبیح می‌گردد و هم‌چنین برعکس (مظفر، ۱۳۸۴: ۴۵-۴۷). مرحوم نائینی نیز در مورد حقیقت به چنین مبنای باورمند است.

الف) نائینی

بعد از تبیین مبنای قائلین به امتناع در مورد حقیقت وضع، ابتدا نظر محقق نائینی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. ایشان می‌فرماید استعمال لفظ در اکثر از معنا به یک استعمال جایز نیست به این دلیل که استعمال به معنای ایجاد معنا توسط لفظ و القای آن در خارج برای مخاطب می‌باشد. آنچه که اول و بالذات مورد لحاظ است معنا است، اما لحاظ لفظ تبعی می‌باشد. باتوجه به این مطلب اگر لفظ در دو معنا قابل استعمال شود لازم می‌آید که در آن واحد دو لحاظ به دو معنای متفاوت تعلق گیرد و چنین لحاظی عقلاً ممتنع می‌باشد؛ زیرا سر از جمع بین دو لحاظ در آن واحد در می‌آورد و برای نفس چنین چیزی غیر ممکن است (نائینی، ۱۳۷۶، ۱: ۵۱)

مرحوم خوئی استدلال مرحوم نائینی را از طریق شواهد عینی و عملی مردود می‌داند و می‌فرماید فرض بحث جای است که متعلق لحاظ، دو معنای متفاوت است. باتوجه به وقوع چنین امری در کارهای اختیاری، مثل انجام دو کار یکی از طریق دست و دیگری از طریق پا در آن واحد قابل تحقق است؛ در حالیکه هر فعلی از افعال اختیاری مسبوق به اراده، تصور و لحاظ می‌باشد و هم‌چنین در قضایای حملیه نیز اجتماع دو لحاظ در یک آن لازم می‌باشد زیرا ثبوت محمول برای موضوع متوقف بر تصور و لحاظ آنی موضوع و محمول است. باتوجه به شواهد عینی فوق‌نه‌تنها اجتماع دو لحاظ در دو معنای متفاوت ممکن است بلکه وقوع اجتماع دو لحاظ بر دو معنای متفاوت یک امر مسلم است که وجدان به چنین چیزی حکم می‌نماید و امر کاملاً وجدانی می‌باشد (خوئی، ۱۴۲۲، ۱: ۷۹-۱۸۰).

ب) مرحوم آخوند و مظفر

باتوجه به بیان فوق در مورد حقیقت وضع، مرحوم آخوند به این باور است که استعمال لفظ

در یک آن بردو معنا غیر ممکن می‌باشد؛ اما با دلیل دیگر غیر از دلیل مرحوم نائینی این مدعا را ثابت نموده است. ایشان می‌فرماید استعمال لفظ در معنا عبارت از قرار دادن لفظ به صورت وجه و عنوان برای معنا می‌باشد که لفظ فانی در معناست؛ همان طوریکه وجه در صاحب وجه فانی می‌گردد لفظ نیز در معنا فانی می‌گردد. با توجه به این نکته، لفظ به صورت آلی و ابزاری مورد لحاظ است؛ اما معنا به صورت استقلالی ملحوظ می‌باشد، حال اگر استعمال لفظ در دو معنا در یک آن ممکن باشد لازم می‌آید که لفظ آلی و فانی در هر دو معنا باشد، درحالیکه چنین چیزی از منظر عقل ممتنع است؛ زیرا سر از اجتماع دولحاظ آلی و فانی در یک آن نسبت به ملحوظ واحد (لفظ) در می‌آورد (خراسانی ۱۴۳۰: ۱: ۷۷؛ مظفر ۱۴۳۰: ۵۲-۵۱) به عبارت دیگر وجود حقیقتاً مال معناست و وجود لفظ تنزیلی است به گونه‌ای که وجود اولاً و بالذات مال معنی بوده و ثانیاً و بالعرض مال لفظ است، وقتی لفظ وجود تنزیلی معنا قرار گرفت، محال است که وجود تنزیلی معنای دیگر نیز قرار بگیرد (همان، ۱۳۸۴: ۴۵)

این نظر را آیت‌الله فیاض رد می‌کند، به این شیوه که لحاظ آلیه و مرآتیت لفظ در مقام استعمال از مقومات استعمال نیست؛ هر چند در استعمال معمولاً چنین است که متکلم به لفظ توجه نکرده تمام توجه وی به معنا می‌باشد، اما این طور هم نیست که آلیت و مرآتیت لفظ جزء لاینفک آن باشد و امکان نداشته باشد به صورت مستقل به آن توجه شود؛ براین اساس اگر لفظ در دو معنا استعمال گردد، اجتماع دو لحاظ آلی در یک لفظ به وجود نمی‌آید؛ به این شیوه که متکلم هنگام تفهیم مقاصد خود ابتدا به صورت مستقل به سمت لفظی توجه می‌نماید که صلاحیت افهام دو معنا را داشته باشد، سپس لفظ صالح را به عنوان حاکی از دو معنا استعمال می‌نماید (فیاض ۱۴۲۷: ۳۱۸-۳۱۷)

ج) محقق عراقی

ایشان برای استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا این گونه استدلال می‌نماید که اگر استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا جایز باشد، لازم می‌آید صدور کثیر از واحد صدور کثیر از واحد محال استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا نیز محال می‌باشد (عراقی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۶۲) به نظر آقای فیاض این دلیل نیز مردود است؛ زیرا قاعده در ذات خود مشکل ندارد؛ اما در مانحن قابل انطباق نیست چون این قاعده در جای جاری می‌گردد که بین علت و معلول از تمام

جهات وحدت برقرار باشد؛ مثلاً وحدت نوعی و یا شخصی داشته باشد؛ اما اگر در جای علت دارای جهات متباین باشد، هیچ مانعی از صدور معلول کثیر از علت واحد نیست؛ زیرا هر معلولی از مجرای یک جهتی از جهات علت واحد صادر می‌گردد، مورد مانحن فی نیز از این قبیل است؛ زیرا وضع لفظ برای یک معنا ذاتی آن نیست بلکه براساس جعل و قرار داد است. حالا اگر لفظ یکبار برای یک معنا وضع شد، برای بار دوم برای معنای دیگر فرق نمی‌نکند بالوضع باشد یا خیر. در این صورت لفظ دارای جهات متغایر می‌باشد و دو سبب در آن نهفته است که براساس علاقه بین لفظ و معنا یک سبب برای یک معنا و سبب دیگر برای معنای دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین لفظ دارای حیثیت‌های مختلف می‌گردد و می‌تواند کثیر از آن صادر گردد که در واقع صدور واحد از کثیر محسوب نمی‌شود (فیاض، ۱۴۲۷: ۳۲۱-۳۲۰).

د) اصفهانی

محقق اصفهانی دلیل دیگر بر استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا بیان نموده است که فشرده آن چنین است: حقیقت استعمال عبارت از ایجاد معنا در خارج توسط لفظ است، آنچه در خارج حقیقتاً موجود است لفظ می‌باشد؛ اما همین لفظ وجود تنزیلی برای معنا می‌باشد؛ زیرا یک وجود نمی‌تواند در دو ماهیت باشد. پس لفظ در خارج وجود حقیقی دارد و در معنا وجود تنزیلی دارد و در هر دو وجود حقیقی ندارد؛ چون یک وجود نمی‌تواند در دو ماهیت متباین موجود باشد.

از جانب دیگر وقتی لفظ وجود تنزیلی برای یک معنا گردید نمی‌تواند وجود تنزیلی برای معنای دیگر نیز قرار بگیرد چون فرض بر این است که در حقیقت لفظ به یک وجود موجود است که وجود تنزیلی یک معنا قرار گرفت دیگر وجودی موجود نیست تا این که وجود تنزیلی معنای دیگر نیز قرار بگیرد؛ زیرا وجود تنزیلی لفظ عین وجود حقیقی خارجی آن است پس اگر وجود تنزیلی متعدد شود سر از تعدد وجود خارجی و حقیقی لفظ در می‌آورد و این خلف فرض است. چون فرض بر این است که لفظ در خارج به یک وجود موجود است از جانب سوم استعمال عین ایجاد تنزیلی معنا توسط لفظ به صورت مستقل است. استقلال در ایجاد تنزیلی مستدعی استقلال در وجود تنزیلی لفظ است؛ چون ایجاد با وجود حقیقتاً یکی است، تفاوت‌شان اعتباری می‌باشد و استقلال در وجود تنزیلی لفظ مقتضی استقلال در وجود حقیقی

لفظ است چون وجود تنزیلی عین وجود حقیقی است (اصفهان‌ی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۱۵۳).

مرحوم ضیاء الدین عراقی این دلیل را به دلایل ذیل مردود می‌داند:

اولاً؛ این که وجود واحد نمی‌تواند دو معنا را ایجاد نماید. تنها در وجود حقیقی است اما در وجود تنزیلی هیچ مانعی نیست زیرا وسعت و تضییق دایره تنزیل تابع منزل است؛ براین اساس می‌تواند لفظ را تنزیل کننده دو معنا قرار دهد.

ثانیاً؛ شیء واحد امکان دارد که وجود بالعرض برای معناهای متعدد باشد؛ زیرا ممکن است

که شیء عنوان برای عناوین متعدد قرار بگیرد (عراقی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۱۴۸)

اما مرحوم محقق روحانی، نظر محقق اصفهان‌ی را به شیوه دیگر رد نموده است: شما آمده‌اید گفته‌اید که لفظ وجود واحد نمی‌تواند دو معنا را ایجاد کند؛ چون ایجاد و وجود اتحاد ذاتی داشته و تفاوت اعتباری دارد. این دلیل شما به دلایل زیر مردود است: اولاً؛ اتحاد ذاتی ایجاد و وجود هیچ ارتباطی به مانحن‌فیه ندارد؛ زیرا وحدت نسبت به چیز است که وجود و ایجاد نسبت به آن باهم اضافه می‌گردد، در حالیکه این فرض در مانحن‌فیه مختلف است به این روش که آنچه در خارج موجود به وجود واحد است لفظ است، اما ایجاد متعدد معنا تنها ایجاد آن در ذهن و احضار آن در ذهن می‌باشد، از جانب دیگر هیچ کسی ضرورت وحدت وجود خارجی با ایجاد ذهنی وارد نمی‌نماید تا سر از استحاله ایجاد تعدد معنا و وحدانیت وجود لفظ در آورد.

برفرض از نقد اول چشم‌پوشی شود و از ادعای اول تنزل شود و قبول کنیم که ظرف ایجاد و وجود لفظ و معنا هر دو ذهن مخاطب است پس اتحاد وجود و ایجاد لازم است اشکال دیگر وارد می‌گردد و آن این که وجود واحد مال لفظ است که این وحدت وجودی لفظ مقتضی وحدت ایجاد خود لفظ است نه معنا چون وجود لفظ در ذهن مغایر وجود معنا است پس هیچ محذوری نیست در این که لفظ با وحدت ایجاد و وجودی خود اما معنا تعدد ایجاد و وجودی داشته باشد (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۰۷).

موارد نقض نظریه قائلین به امتناع

ممکن است برای کسانی که قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از معنا است مواردی نقضی

بیان شود:

مورد اول عموم استغراقی: از طریق عموم استغراقی ممکن است از دو جهت ایراد نقضی وارد گردد:

اول: در عموم استغراقی هر فردی از آن به صورت مستقل مورد لحاظ است و حکم روی هر کدام به صورت جداگانه و مستقل قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که حکم روی تمام افراد به صورت مستقل تعلق می‌گیرد، لفظ نیز به استعمال واحد در تمام معانی خود به صورت مستقل صحیح می‌باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۱: ۱۵۳).

این نقض مردود می‌باشد؛ زیرا شیوه تعلق حکم با استعمال فرق دارد لفظ هنگام استعمال در معنای فانی می‌گردد، به همین جهت نمی‌تواند در دو معنا استعمال گردد، در حالیکه حکم فانی در افراد خود نمی‌گردد. (روحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۳۰۹)

دوم: افراد عام استغراقی در بسیاری موارد غیرمتناهی می‌باشد. امکان ندارد که تمام افراد عام به صورت مستقل لحاظ گردد. در این صورت یک عنوان کلی مورد لحاظ قرار می‌گیرد که بتواند کاشف از تمام افراد باشد به گونه‌ای که لحاظ آن عنوان به معنای لحاظ افراد باشد؛ وقتی عنوان واحد فانی در افراد متعدد باشد لفظ واحد هم می‌تواند فانی در معانی متعدد خود گردد. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ۱: ۱۵۵)

نقد: الفاظ عموم فانی در عین حال حاکی از تمام افراد خود به صورت مستقل نمی‌باشد؛ زیرا اگر لفظ از قبیل عام شمولی مثل «کل عالم» یا «العلماء» باشد در این صورت واضح است که عنوان علماء یا کل عالم بر هر فرد فرد منطبق نمی‌باشد، تنها روی تمام افراد علما انطباق دارد؛ اما اگر لفظ از قبیل مطلق شمولی باشد مثل «عالم» در این صورت این لفظ با ماده و هیئت خود برای ذات متلبس به مبدأ وضع شده است. با این وجود، عنوان برای کل افراد قرار نمی‌گیرد تا فانی در تمام آن باشد؛ چون لفظ روی طبیعت مهمله رفته است اما افراد دارای طبیعت مشخصه با خصوصیات معینه است (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۰۹)

مورد دوم از موارد نقض در باب وضع عام و موضوع له خاص می‌باشد به این روش همان‌گونه که وضع لفظ به را افراد خاص توسط عنوان عام ممکن است، باید در باب استعمال نیز لفظ در تمام معنا توسط عنوان عام استعمال گردد. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱: ص ۱۵۶)

این مورد نقض نیز مردود می‌باشد؛ زیرا مقام وضع با مقام استعمال فرق دارد، به این معنا

که لفظ در مقام استعمال در معنا فانی می‌گردد اما در باب وضع چنین چیزی نیست (روحانی، ۱۴۱۳، ۱: ۳۱۰)

توجه به این نکته لازم است کسانی که قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از یک معناست، مطلقاً قائل به امتناع می‌باشد یعنی فرق نمی‌کند لفظ مفرد باشد یا تثنیه و جمع هر دو معانی حقیقی باشد یا مجازی یا یکی حقیقی و دیگری مجازی. (خراسانی، ۱۴۳۰، ۱: ۷۸).

۲-۲. قائلین به جواز و وقوع استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا

در مقابل نظریات فوق دیدگاه‌های دیگری در این رابطه وجود دارد، به این معنا که براساس این نظر استعمال لفظ در یک معنا نه تنها ممکن نیست بلکه واقع شده است.

الف) آیت الله خوبی

از جمله کسانی است که قائل به وقوع استعمال لفظ بر بیشتر از یک معنا است مرحوم خوبی می‌باشد. پیش از این که نظر ایشان در این رابطه بیان گردد ابتدا مبنای ایشان در رابطه به حقیقت وضع روشن گردد.

وضع عبارت از تعهد، تبانی و التزام نفسی از ناحیه متکلم نسبت به لفظ خاص موقع اراده معنای مخصوص می‌باشد. این تعریف مطابق معنی لغوی وضع است که وضع در لغت به معنای جعل و اقرار است. ایشان پس از تعریف اصطلاحی وضع برای صحت تعریف خود به شواهدی نیز تمسک جسته است که از جمله آن تدقیق در دلیل احتیاج انسان به وضع می‌باشد و آن این که انسان طبعاً اجتماعی است. برای ادامه حیات و رفع نیازمندی‌های خود در میان مردم می‌باشد، از لازمه بودن میان مردم و رفع احتیاج‌ها از طریق تفهیم و افهام مقاصد می‌باشد.

از آنجا که اشاره کافی برای رفع این نیاز نیست، ناگزیر باید الفاظی برای معین معین وضع شود تا مقاصد به صورت کامل بیان گردد؛ لذا انسان تعهد می‌بندد که از لفظ معین معین معنای مشخص اراده گردد از این جهت لفظ شبیه اشاره می‌باشد همان گونه که اشاره بر مقصود بر اساس تعهد و التزام نفسانی بین اشاره و اشاره الیه از ناحیه اشاره‌کننده است، لفظ نیز چنین است.

شاهد دومی که ایشان برای صحت تعریف خود بیان نموده است وضع اعلام شخصیه می‌باشد به این معنا که وقتی پدری صاحب فرزند می‌گردد اول فرزند خود سپس نامی که

مناسب فرزندش است را تصور نموده بعد از آن تعهد و التزام نفسانی می‌بندد که هر موقع فرزند خود را اراده یا برای دیگران یا خود کودک در آینده تفهیم نماید باید با این اسم معین صدا نماید که پدر در واقع التزام و تعهد نفسانی بین لفظ و معنا برقرار نموده است (خویی ۱۴۲۲، ۱: ۵۱-۵۰)

بر اساس مبنای ایشان در رابطه به حقیقت وضع که وضع را التزام و تعهد نفسانی بین تکلم لفظ خاص موقع اراده معنای مخصوص می‌داند استعمال معنای دیگری به خود می‌گیرد و آن فعلیت این تعهد می‌باشد به عبارت دیگر استعمال عبارت از فعلیت تعهد سابق است و لفظ به‌عنوان علامت برای معنای مقصود می‌باشد بنابراین وقتی لفظ تنها در نقش یک علامت باشد، هیچ مانع از استعمال آن برای دو معنا نیست زیرا می‌تواند یک چیز علامت برای دو چیز باشد همانند بسیاری علامت‌های که همزمان مفید دو مقصود و معنا است (همان: ۱۸۱)

بعضی دیگری از علماء مثل آقا رضا اصفهانی در کتاب نقد و فلسفه، برای صحت نظر مرحوم خویی مثال‌های آورده است که به‌عنوان نمونه به یک مثال اکتفا می‌گردد: اگر شاعری در شهری دوستی داشته باشد که نام شهر و محبوب یکی باشد می‌تواند از شاعر کسی که در مسیر شهر محبوب است از وی این‌گونه پرسد که به‌سوی کجا و به‌سوی چه کسی؟ و شاعر می‌تواند اسم را برای یک بار استعمال کند و در همین یکبار استعمال کردن هم مفید شهر باشد و هم مفید محبوب در شهر.

بنابراین، با توجه به نظر مرحوم خویی که قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد شد و لفظ مشترک حقیقت در هر دو معنا دارد؛ بنابراین استعمال لفظ در یک معنا بالمجاز است، این سؤال خلق می‌شود که اگر لفظی به‌کار برده شود که دارای معنای متعددی باشد مثلاً کلمه حسن که مشترک بین دو مسمی باشد در چنین حالتی عرف نسبت به این کلمه چه معامله‌ای می‌نماید؟

برای پاسخ این سؤال مرحوم خویی می‌فرماید: هر چند ما قائل به جواز و وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنا شده‌ایم؛ اما اگر لفظی بدون قرینه مبنی بر تعیین یکی از دو معنا یا هر دو معنا باشد، لفظ مجمل می‌باشد؛ چون عرف از لفظ واحد معنای واحد را می‌فهمد و از جانب دیگر فرض بر این است که قرینه بر تعیین یکی از دو معنا یا هر دو معنا آورده نشده است؛ به

همین سبب لفظ مجمل می‌گردد. بنابراین وقوع استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد برخلاف ظهور عرفی می‌باشد. وقتی لفظ مجمل گردید باید به اصول عملیه باب مراجعه شود. در ادامه می‌فرماید همان‌گونه که استعمال لفظ مشترک بدون قرینه مجمل است و بر هیچ یکی از دو معنا بالمجاز حمل نمی‌گردد و برخلاف ظهور عرفی است، در مورد عموم استغراقی که دلالت آن بر افراد بالحقیت است نیز چنین می‌باشد؛ یعنی اگر قرینه‌ای نباشد برخلاف ظهور عرفی است و عرف از آن یک فرد را برداشت می‌نماید. وقتی توسط قرینه فرد از افراد عام معین نگردید مجمل می‌گردد (خویی، ۱۴۲۲، ۱: ۱۸۳)

ب) جمال الدین

ایشان می‌فرماید لفظ تثنیه و جمع دلالت بر معنای متعدد به نحو حقیقت دارد؛ اما لفظ مفرد در معنای متعدد به نحو مجاز دارد. زیرا لفظ مفرد برای معنای واحد مقید به قید وحدت وضع شده است، اگر در بیشتر از معنای واحد استعمال گردد قید وحدت الغاء شده در این صورت لفظ در کل معنای موضوع له استعمال نشده بلکه در جزء معنای موضوع له به کار برده می‌شود. به عبارت دیگر لفظ برای معنای مقید به قید وحدت وضع شده است، وقتی لفظ در بیشتر از معنای واحد به کار برده شد قید وحدت که جزء از معنای موضوع له است از بین می‌رود، در این صورت بر جزء از معنای موضوع له که همان معنای مفرد عاری از قید باشد به کار برده می‌شود و این استعمال مجازی است. اما لفظ تثنیه و جمع از قبیل تکرار لفظ است به این معنا که اگر لفظ تثنیه باشد گویا به منزله این است که مفرد آن دو بار تکرار شده است؛ لذا در معنای حقیقی خود به کار برده شده است. مثلاً اگر کلمه عینین به کار برده شود به منزله این است که مفرد آن که عین است دو بار تکرار شده است (جمال الدین، بی تا: ۳۹)

این نظر اما مردود می‌باشد؛ زیرا لفظ برای ذات معنا وضع شده است و قید وحدت در معنای موضوع له لحاظ نشده است. اگر چنین می‌بود نباید لفظ در معنای اکثر به کار برده می‌شد؛ زیرا اکثر مقید به وحدت نیست بلکه اکثر مغایر قید وحدت است. زیرا اکثر به نحو به شرط غیر است و قید وحدت به شرط لای از غیر است. بنابراین تغایر مستعمل فیه با موضوع له از قبیل تغایر و تباین به شرط شیء (اکثر) و بشرط لا (قید وحدت) می‌باشد.

تثنیه و جمع هر چند به منزله تکرار لفظ است، اما مقصود از هر لفظ فردی از افراد معنای آن

لفظ است؛ بنابراین مراد از تشبیه دو فرد از افراد یک طبیعت می‌باشد نه این‌که هر لفظ دو معنای متفاوت از هم را افاده نماید بلکه دو فرد از یک معنا را می‌رساند (خراسانی، ۱۴۲۹، ۱: ۷۹).

دلیل دیگر برای رد این‌که تشبیه و جمع دلالت بر بیشتر از معنای واحد به نحو حقیقت می‌نماید بیان مرحوم خوبی است ایشان می‌فرماید تشبیه و جمع دارای دو وضع است یکی ماده آن و دیگری هیئت «الف و نون» در تشبیه و «واو و نون» در جمع ماده برای طبیعت مهمله که عاری از تمام خصوصیات است وضع شده است اما هیئت برای دلالت نمودن بر اراده متعدد از مدخول آن وضع شده است بر این اساس اگر مثلاً از لفظ عین معنای واحد اراده شود در این صورت معقول نیست که از تشبیه آن بیشتر از طبیعت واحده اراده شود؛ زیرا ماده دارای معنای واحد و طبیعت واحد است؛ اما هیئت دلالت بر تعدد می‌کند نه تعدد از حیث طبیعت بلکه دلالت بر تعدد طبیعت مدخول ماده می‌نماید. بنابراین از هیئت تشبیه و یا جمع افراد مدخول طبیعت واحد اراده می‌گردد نه تعدد طبیعت مدخول چون مدخول دارای یک طبیعت است تا تشبیه دلالت بر بیشتر از معنای واحد به نحو حقیقت نماید (خوبی، ۱۴۱۷، ۱: ۲۱۱)

۲-۳. قائلین به تفصیل

در مقابل اقوال فوق قول دیگر هم است و آن این‌که استعمال لفظ در بیشتر از معنا در نفی جایز است اما در مثبت جایز نمی‌باشد.

این نظر اما مردود می‌باشد، زیرا نفی روی معنایی قرار می‌گیرد که از لفظ مثبت استفاده می‌شود، وقتی لفظ مثبت بر بیشتر از یک معنا دلالت نمی‌کند پس چطور لفظ منفی بر چنین چیزی دلالت می‌کند؟ (جمال الدین بی‌تا: ۴۱)

۳. ثمره‌های فقهی بحث

بنابراین، از بین نظریات فوق به دست آمد که یک دسته قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد اما دسته دیگر قائل به جواز استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد شده بودند که این اختلاف دیدگاه در مورد حقیقت استعمال ریشه در اختلاف مبانی در مورد حقیقت وضع داشت. حالا با توجه به نظریات فوق سئوالی که مطرح می‌گردد این است که آیا چنین بحثی دارای ثمره‌های فقهی و علمی است یا خیر؟

چنانکه قبلاً بیان شد، این مبحث در متون فقهی از ثمرات زیادی برخوردار است که به‌عنوان نمونه به چند مورد از ثمرات فقهی و کلامی این بحث اشاره می‌گردد:

الف) در حدیث از پیامبر اسلام آمده است که حضرت فرموده است: «ان للقرآن سبعة بطون أو سبعین بطناً» (کلینی، بی‌تا، ۲: ۵۹۹)

اگر ما باشیم و ظاهر این حدیث، با قول کسانی که قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد شده بودند در تضاد کامل است و حدیث این قول را مردود می‌داند؛ چون مقصود از ظاهر حدیث این است که هر لفظ از الفاظ قرآن دارای معانی متعدد است و این با قول به امتناع نمی‌سازد.

صاحب کفایه که قائل به استحاله استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد بود، در صدد توجیه برآمده و می‌فرماید مراد از حدیث فوق این نیست که قصد معانی متعدد از باب قصد معنا از لفظ باشد، بلکه یکی از دو وجه زیر مراد حدیث می‌باشد:

اول: تمام این معانی در حال استعمال لفظ واحد مراد نیست، بلکه لفظ دلالت بر همان یک معنای ظاهری می‌نماید؛ اما برای سایر معانی به صورت یک علامت می‌باشد نه این که لفظ به یک استعمال و دلالت بر تمام آن معانی کند.

دوم: مراد از این که حدیث دارای هفت یا هفتاد بطون است این است که آن‌ها از جمله لوازم خفیه معنای است که لفظ بران معنا دلالت دارد براین اساس بازهم لفظ بریک معنا استعمال شده است نه بیشتر از آن اما آن لوازم طوری مخفی است که ما توانایی درکان را نداریم. (خراسانی ۱۴۳۰، ۱: ۸۱)

ب) دومین ثمره‌ای که از طریق این بحث ظاهر می‌گردد این است که بعضی از فقها فرموده‌اند، هرگاه در هنگام نماز سوره حمد یا هر آیه‌ای از آیات قرآن قرائت گردد، نباید معانی آن‌ها قصد گردد و برای این فتوای شان این گونه توجیه آورده‌اند که مطلوب در هنگام نماز قرائت است و قرائت از قبیل استعمال لفظ در لفظ است. حالا اگر از آیه قرآن معنای آن در هنگام نماز قصد گردد، لازم می‌آید لفظ در معنای خود استعمال گردد؛ در این صورت قرائت که در نماز مطلوب است محقق نمی‌گردد؛ زیرا ممتنع است که لفظ در بیشتر از یک معنا استعمال گردد. پس اگر الفاظ آیات در معنای مستعمل فیه خود به کار برده شود ممتنع است که در قرائت نیز

استعمال شود.

اما از جانب دیگر در روایات آمده است که مستحب است در هنگام قرائت به معنای آن توجه شود و معنای آیات را قصد داشته و به آن توجه داشته باشد (حرعاملی، بی تا، ۴: ۸۲۶) کسانی که قائل به استحاله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحداند از این اشکال وجوه مختلفی را بیان نموده است:

اول: قصد معنا از لفظ در عرض قرائت نیست بلکه در طول آن است به این معنا که اول توسط لفظ از لفظ (قرائت) قصد می‌گردد در عین زمان از طریق لفظ محکی (قرائت) معنا حکایت می‌شود؛ بنابراین، براساس قول به استحاله استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد مانعی پیش نمی‌آید (حکیم، ۶: ۲۸۹-۲۸۸)

دوم: آنچه در روایات در باب استحباب قصد معنا در هنگام قرائت آمده است، باید حمل بر برانگیختن معنا مقارن با قرائت حمل شود نه این که معنا توسط لفظ قصد گردد؛ مثلاً در آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۶) توجه و التفات به هدایت نماید نه این که این هدایت را از طریق الفاظ آیه قصد نماید (اصفهانی ۱۴۲۹، ۱: ۶۸).

نتیجه‌گیری

مقصود از استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد جایی است که لفظ بدون نصب قرینه‌ای دلالت بر بیشتر از معنای واحد به صورت مستقل نماید. نظریات اصولیین در این رابطه بر سه دسته قابل تقسیم است. دسته اول که قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد بودند هرکدام ادله‌شان را بیان نموده و مدعی‌شان را ثابت کردند. اما این دیدگاه در مورد مانحن‌فیه ریشه در مبنای‌شان در مورد حقیقت وضع داشت که آن‌ها در مورد حقیقت وضع به این باور بودند وجود لفظ تنزیلی و آلی معنا است و وجود آلی و تنزیلی صلاحیت ایجاد دو معنارا ندارد؛ زیرا سر از اجتماع دو لحاظ در یک ملحوظ در می‌آورد.

در جهت مقابل این دیدگاه دسته دیگر قرار دارد که می‌گفتند استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد نه تنها ممکن است، بلکه واقع شده است. قائلین این دسته از باور در مورد حقیقت استعمال ریشه در حقیقت وضع داشت که در مورد حقیقت وضع لفظ را به عنوان علامت معنا

لحاظ کرده و براساس شواهد عینی خارجی این دیدگاه را به کرسی نشاند. هرچند قائلین به این دسته نیز اختلاف نظر داشتند؛ مثلاً جمال الدین استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد را در تشبیه بالحقیقه و در مفرد مجاز می‌دانست که ریشه در اختلاف دیدگاه وی در مورد حقیقت وضع داشت. در مورد حقیقت وضع ایشان به این باور بود که لفظ برای معنای مفرد مقید به قید وحدت وضع شده است؛ لذا در مقام استعمال در تشبیه و جمع دلالت این الفاظ بر بیشتر از معنای واحد بالحقیقه بوده و در مفرد بالمجاز می‌باشد. درکنار دودسته از نظر فوق نظر دیگری هم بود که قائل به تفصیل شده است به این معنا که لفظ منفی بر بیشتر از یک معنا دلالت می‌کند؛ اما لفظ مثبت دلالت بر بیشتر از یک معنا را ندارد.

بعد از تبیین دیدگاه‌های علما در مورد حقیقت استعمال به دو مورد از ثمره‌های علمی بحث پرداخته شد. یکی در مورد حدیث پیامبر در رابطه به قرآن که دارای هفت یا هشتاد معنا است و دیگری در مورد مطلوبیت قرائت در خواندن آیات قرآن در هنگام نماز می‌باشد. مرحوم آخوند، طباطبایی حکیم، و اصفهانی که قائل به امتناع استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا بودند به توجیهاتی پرداختند.

منابع

قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۳۰) کفایة الأصول، تعلیقه زارعی سبزواری، قم، موسسه النشر اسلامی، چاپ ششم.
۲. فیاض، محمد اسحاق، (۱۳۸۵)، المباحث الاصولیه، قم، دفتر آیت الله العظمی الشیخ محمد اسحاق فیاض، چاپ دوم.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، اصول کافی، قم، دارالحدیث.
۴. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰)، اصول الفقه، قم، موسسه بوستان کتاب، چاپ ششم.
۵. مظفر، محمد رضا، (۱۳۸۴)، المنطق، تهران، موسسه فرهنگی آرایه، چاپ دوم.
۶. نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۶) فوائد الاصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۷. الحکیم السید محسن، الطباطبائی، (بی تا)، مستمسک العروة الوثقی، بی جا، دار احیاء.
۸. اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹)، نهیة الدراية فی شرح الکفایة، بیروت، موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ دوم.
۹. جمال الدین، ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نهم.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۲۲)، مصباح الأصول، تقریرات واعظ حسینی بهسودی، قم، مکتبه الداوری.
۱۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷)، محاضرات فی أصول الفقه، تقریرات فیاض محمد اسحاق، قم، انصاریان، چاپ چهارم.
۱۲. روحانی، محمد، (۱۴۱۳)، منتقى الأصول، تقریرات حکیم عبدالصاحب، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۱۳. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه قم موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۴. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۲۰)، مقالات الأصول، قم، مجمع فکر الاسلامی.

جایگاه اماره در علم اصول و فرق آن با

اصل عملی

نرگس صادقی^۱

چکیده

منظور از اماره در اصطلاح اصول فقه، به آن دلیل ظنی ای گفته می‌شود که از طرف شارع معتبر شناخته شده باشد و کاشف از واقع باشد. واژه اصل در اصطلاح اصول فقه معمولاً در مقابل دلیل و به معنای اصل عملی به کار می‌رود و قاعده‌ای است که در مورد فقدان دلیل معتبر برای رفع سرگردانی و تعیین تکلیف عملی مورد استفاده قرار می‌گیرد. کاربرد امارات و اصول عملیه صرفاً در علم اصول فقه برای بیان استنباط احکام شرع نیست، بلکه علاوه بر استنباط حکم شرعی قواعد فقه را نیز دارا می‌باشد. علاوه بر موارد ذکر شده، دو دلیل مذکور یکی از موارد پرکاربرد در علم حقوق برای تبیین وضع قوانین نیز به‌شمار می‌رود. نسبت و ارتباطی که بین امارات و اصول علمیه وجود دارد، اماره بر اصل مقدم است بدین معنا تا زمانی که اماره‌ای وجود دارد نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و فقط در صورت فقدان اماره، مجتهد به این اصول رجوع می‌کند؛ بنابراین، تعارض بین آن‌ها وجود ندارد بلکه بین این دو دلیل صرفاً یک رابطه طولی وجود دارد یعنی این دو دلیل در راستای یکدیگر قرار دارند.

واژگان کلیدی: حجیت، اصول عملیه، علم، ظن، اماره، ظن معتبر

مقدمه

حالات مکلف، نسبت به احکام الهی بر سه گونه است:

۱. گاهی مکلف، نسبت به حکم واقعی الهی علم دارد، مانند این که مکلف شخصاً حکم را از پیامبر اسلام (ص) یا امام معصوم (ع) سؤال می‌کند و معصوم نیز با آزادی بیان و بدون هیچ گونه مانعی از بیان حکم واقعی، جواب مکلف را می‌دهد و مکلف نیز نسبت به معارف کلام و چگونگی برداشت از آن آگاهی دارد.

۲. گاهی نسبت به حکم واقعی ظن دارد، مانند این که حکم را از اصحاب مورد اعتماد امام صادق (ع) می‌پرسد و آن فرد نیز می‌گوید امام صادق (ع) فرمود حکم مسأله چنین است، در این جا چون خبر این فرد، خبر واحد بدون قرینه است، افاده ظن می‌کند.

مثلاً سلیمان بن خالد می‌گوید: «از امام صادق سؤال کردم، اگر مردی جنب شود و قبل از این که ادرار کند، غسل نموده و بعد از غسل از او آب یا رطوبتی خارج شده است، حکمش چیست؟ امام (ع) فرمود، باید دوباره غسل کند و اما اگر زنی جنب شود و غسل نماید، اما قبل از غسل، ادرار نکرده باشد و بعد از غسل، رطوبتی از او خارج شود نیاز به اعاده غسل نیست.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳: ۴۹)

۳. گاهی مکلف نسبت به احکام نه علم دارد نه ظن، بلکه در شک و حیرت به سر می‌برد؛ مثلاً اول ماه، نمی‌داند آیا تکلیفی دارد یا ندارد، یا می‌داند تکلیفی برایش آمده، اما نمی‌داند متعلق آن چیست؛ مثلاً می‌داند امری وارد شده است، اما شک دارد متعلق این امر نماز است یا دعا. یا قبل از ظهر وضو گرفته، اما هنگام ظهر شک دارد اسباب بطلان وضو به وجود آمده و آن وضو را باطل کرده یا نه؟ خلاصه این که در تمام این موارد، نسبت به حکم یا موضوع، مشکوک است و در حالت تحیر و سرگردانی به سر می‌برد.

وظیفه مکلف در حالات سه‌گانه به قرار زیر است:

الف. در جایی که برای مکلف، نسبت به احکام، علم حاصل شود، بنا به حکم عقل، مکلف باید به علمش عمل کند و نیازی به اجازه از جانب شرع و جعل حجیت از سوی شارع نیست؛ زیرا حجیت علم، ذاتی و در خود علم، نهفته است و جعل حجیت یا نفی حجیت از سوی شارع مستلزم تحصیل حاصل یا نفی لوازم ذات از ذات خواهد شد که هر دو امر، استحاله

عقلی دارند (مظفر، ۱۳۷۰، ۲: ۲۱).

ب. در صورتی که نسبت به احکام الهی برای مکلف، ظن حاصل شود با توجه به این که اصل وقاعده اولیه در ظنون، حرمت عمل و عدم حجیت آن است، باید برای عمل به این ظن، سبب حصول آن از سوی شارع مقدس، به دلیل قطعی، اعتبار و حجت شده باشد تا بتوانیم نسبت به این ظن خاص عمل کنیم که اگر سبب آن حجت شده باشد می توانیم به آن ظن عمل نماییم و اگر سبب آن ظن، از جانب شرع مقدس، اعتبار و حجت نشده باشد، در همان قاعده اولیه که عدم جواز عمل به ظن باشد باقی می ماند و نمی توانیم به آن ظن عمل نماییم (مظفر، ۱۳۷۰، ۲: ۱۷-۱۸)

ج) اما اگر مکلف، نسبت به حکمی از احکام الهی نه علم داشته باشد نه ظن، در این صورت نیز شارع مقدس برای این که او را از حیرت و سرگردانی نجات دهد، اصولی را تحت عنوان اصول عملیه در اختیارش قرار داده تا با عمل بر مقتضای آن، از حیرت و سرگردانی نجات پیدا کند. پس مؤدای اصول عملیه حکم واقعی الهی نیست، بلکه فقط رفع حیرت و سرگردانی است که عمل بر طبق آن فقط می تواند جنبه عذر برای مکلف داشته باشد تا در صورت ارتکاب خلاف واقع، عقاب نشود. (مظفر، ۱۴۰۵، ۲: ۱۵-۱۶)

۱. تعریف اماره و اصل عملی

اماره در لغت به معنای علامت، نشانه، وقت و وعده گاه آمده است (ابن منظور، ۱۳۶۹، ۴: ۳۱). در اصطلاح عبارت است از هر چیزی که متعلق خودش را ثابت کند، ولی به درجه و مرحله قطع و یقین نرسد. (کل شیء یثبت متعلقه ولا یبلغ درجه القطع)، (مظفر، همان، ۲: ۱۲)

به عبارت ساده تر، به اسبابی که موجب حصول ظن نسبت به احکام شرعی می شوند، اماره گفته می شود. برخی از این امارات را شارع مقدس، تأیید و حجت نموده است؛ مانند خبر واحد، ظواهر، بنا و سیره عقلا، عقل، کتاب، سنت و روایات وارده از معصوم؛ اما برخی دیگر را حجت نکرده، بلکه گاهی به صراحت، مردود اعلام نموده است؛ مانند قیاس، استحسان و غیره. بنابراین به ظنونی که شارع، اسباب آن را حجت قرار داده و اعتبار نموده ظنون معتبره گفته می شود و می توان بر طبق آن عمل نمود (همان، ۲، ۱۴)؛ و به ظنونی که اسباب آن را حجت

نفرموده است، ظنون غیر معتبره گفته می‌شود و نمی‌توان به آن عمل نمود. اصول عملیه: اصول عملیه عبارت‌اند از: اموری مانند استصحاب، احتیاط و اشتغال، تخیر، برائت. (که اثبات متعلق خود به عنوان حکم شرعی نمی‌کنند، بلکه مکلف هنگام علم نداشتن به حکم واقعی و یا دسترسی نداشتن به حجت شرعی مانند امارات معتبره، به آن امور تمسک می‌جوید تا از حیرت و سرگردانی نجات پیدا کند. (مظفر، ۱۴۰۵، ۲: ۱۵-۱۶). مثلاً مکلف، قبل از ظهر وضو گرفته، اما هنگام ظهر شک دارد آیا اسباب بطلان وضو به وجود آمده و آن وضو باطل کرده یا نه؟ در این صورت، شارع مقدس برای رفع تحیر مکلف، دستور به استصحاب متیقن سابق داده است و مکلف نیز حکم می‌کند به بقای وضوی سابق خود.

۲. اقسام اماره

اماره به دو قسم اماره حکمی و موضوعی تقسیم می‌شود:

امارات، دلایلی‌اند که مبنای حجیت‌شان این است که نوعاً کاشف از واقع‌اند و به همین علت از سوی شارع حجیت یافته‌اند؛ اعم از این‌که واقع، حکم باشد و یا از موضوعات. توضیح این‌که گاه حکم و قانون الهی برای انسان مجهول است و اماره در جهت تعیین تکلیف، ارائه طریق می‌کند. این‌گونه امارات را «اماره حکمی» می‌نامند، مانند خبر واحد. وقتی نمی‌دانیم اگر مبیع قبل از قبض تلف گردد از مال بایع تلف می‌شود یا از مال مشتری و با فحوص در منابع، به خبری دست می‌یابیم که می‌گوید: «کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بایعه» (هر مبیعی که قبل از قبض تلف گردد از مال فروشنده است)، با آن‌که حدیث مزبور قطع و یقین‌آور نیست و نمی‌توانیم صد در صد و به‌طور قطعی آن را به شارع نسبت دهیم، چرا که ممکن است مجعول باشد، از آنجا که اخبار و روایات نوعاً حکایت از واقع دارند و به همین علت از سوی شارع مقدس برای ما حجیت یافته‌اند، بدان استناد کرده، مطابق آن عمل خواهیم کرد.

اگر ناقلان اخبار و روایاتی که هر چند متواتر و قطع آور نیستند، عادل و مورد وثوق باشند، اماره بر احکام و مقررات الهی‌اند و از سوی شارع برای بندگان «حجت» و قابل استنادند. مبنای ملاک «حجیت» اخبار و احادیث، آن است که به‌طور نوعی دلالت بر واقع می‌کنند، هر چند

احتمال خلاف در آن‌ها برود و شارع مقدس با توجه به کاشفیت نوعی و رعایت جوانب امر و نیز مصالح کلی احتمال خلاف را نادیده انگاشته و این اخبار و احادیث را حجت فرض کرده است.

۳. موضع حجیت اماره

حال سؤالی که ممکن است در ذهن ما به وجود بیاید؛ این است که جایگاه اماره و ظرف حجیت آن کجا است و تا چه مقداری مورد اعتبار قرار گرفته است؟ آیا فقط در ظرف زمانی به دست نیامدن علم به احکام، حجت شده و در صورت امکان تحصیل علم به واقع، نباید به سراغ اماره برویم، یا ظرف حجیت آن گسترده‌تر است و حتی در صورت امکان تحصیل علم به واقع نیز حجت و اعتبار شده است و می‌توانیم به اماره تمسک نماییم و به مؤدای آن عمل کنیم؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا جایگاه اماره در فرض انسداد باب علم است یا حتی در فرض انفتاح باب علم نیز اماره حجت است و مکلف می‌تواند به جای این‌که محضر امام معصوم^(ع) برسد و شخصاً حکم را از ایشان بپرسد، از خبر زراه که خبر واحد است و مفید علم نیست، استفاده نماید؟

آنچه از اطلاق ادله اثبات حجیت امارات به دست می‌آید این است که اماره به نحو مطلق حجت شده است، بدون در نظر گرفتن شخص خاصی یا زمان خاصی، بنابراین جایگاه حجیت امارات، مطلق است حتی در زمان انفتاح باب علم نیز حجت هستند و مختص به زمان انسداد باب علم نیستند. (مظفر، ۱۴۰۵، ۲: ۲۶-۲۷)

۴. فرق بین امارات و اصول عملیه و چگونگی تقدیم امارات بر اصول

بسیاری از اصولیین در ابتدای بحث از اصول عملیه به بحث از فرق بین امارات و اصول عملیه و نیز چگونگی تقدیم امارات بر آن‌ها پرداخته‌اند که بحث بسیار مهم و پرثمری در فقه و اصول است. البته برخی اصولیین در بحث استصحاب و برخی دیگر در ابتدای بحث تعادل و ترجیح از این موضوع صحبت نموده‌اند.

مرحوم شهید صدر درباره‌ی فرق بین امارات و اصول عملیه سه نظریه مشهور را از کلمات علما به دست آورده‌اند و بر هر سه نظریه اشکالات فراوانی وارد ساخته و می‌فرماید هیچ یک از این نظریات به معنای محصلی رجوع نمی‌کند. سپس خود ایشان بر اساس نظریه‌ای که پیرامون

مجموعول در مفاد امارات و اصول عملیه دارد، در ابتدای بحث اصول عملیه، هم فرق بین امارات و اصول، هم وجه تقدیم امارات بر آن‌ها و هم به‌صورت ضمنی مسأله‌ی حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول عملیه را تبیین فرموده است.

ما در ادامه به کلمات شهید صدر خواهیم پرداخت و از ابتدا با ایشان بحث داریم که آیا مجموعه‌ی نظراتی که از کلمات قوم استیفا می‌شود همین سه نظریه است یا بیشتر؟ به‌نظر می‌رسد که با تأمل در عبارات اصحاب به‌دست می‌آید که بیش از سه نظریه در این باب وجود دارد و تفاوت‌های ظریفی در کلمات اصحاب وجود دارد که باید بدان توجه شود، مثلاً عنوان «تتمیم الکشف» که هم در کلام مرحوم شیخ انصاری و هم در کلام محقق عراقی و هم کلمات محقق نائینی آمده، در کلمات این بزرگان به یک معنا استعمال نشده است که بحث آن در ادامه بیان خواهد شد.

۴-۱. نظریه‌ی محقق نائینی در فرق بین امارات و اصول عملیه

مرحوم نائینی فرق بین امارات و اصول عملیه را از سنخ مجموعول در دلیل حجیت می‌داند. دلیل حجیت اماره مانند خبر ثقه «لَا عُدْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِنَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرَوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» می‌باشد و دلیل اعتبار استصحاب «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» و دلیل اعتبار برائت شرعیه، «رفع ما لا يعلمون» است.

ایشان برای بیان این که مجموعول دلیل حجیت امارت و دلیل اعتبار اصول عملیه چیست تحلیلی از علم تکوینی - که حجیت ذاتی دارد - ارائه داده و می‌فرمایند در علم سه جهت وجود دارد و مجموعول هر یک از امارات و اصول عملیه، یکی از جهات علم می‌باشد. جهات موجود در علم عبارتند از:

جهت اول: ایجاد صورتی از معلوم خارجی در نفس؛ معلوم بالذات همین صورت ذهنی است و شیء خارج از نفس به واسطه‌ی این صورت، معلوم بالعرض می‌باشد. این جهت، همان حقیقت علم می‌باشد.

جهت دوم: جنبه‌ی کاشفیت و طریقت این صورت موجود در نفس از معلوم خارجی است؛ این جهت، خصوصیت وجدانی علم است.

جهت سوم: جنبه‌ی بناء و جری عملی بر وفق علم است؛ به این معنا که انسان قاطع به نحو طبیعی بر وفق قطعش عمل می‌کند، مثلاً اگر بداند در اطاق یک عقرب است به بیرون می‌شتابد. این جنبه در علم، قهری است.

محقق نائینی بر اساس این تحلیل می‌فرماید:

«ثم أنّ المَجْعُولَ فِي بَابِ الطَّرْقِ وَالْأَمَارَاتِ هِيَ الْجِهَةُ الثَّانِيَةُ مِنْ جِهَاتِ الْعِلْمِ وَفِي بَابِ الْأَصُولِ الْمَحْرُزَةِ هِيَ الْجِهَةُ الثَّلَاثَةُ وَتَوْضِيحُ ذَلِكَ هُوَ أَنَّ الْمَجْعُولَ فِي بَابِ الْأَمَارَاتِ نَفْسُ الطَّرِيقِيَّةِ وَالْمَحْرُزِيَّةِ وَالْكَاشِفِيَّةِ، ... وَأَمَّا الْمَجْعُولُ فِي بَابِ الْأَصُولِ التَّنْزِيلِيَّةِ فَهِيَ الْجِهَةُ الثَّلَاثَةُ مِنَ الْعِلْمِ وَهُوَ الْجَرِيُّ وَالْبِنَاءُ الْعَمَلِيُّ عَلَى الْوَاقِعِ مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ جِهَةٌ كَشَفٌ وَطَّرِيقِيَّةٌ، إِذْ لَيْسَ لِلشَّكِّ الَّذِي أَخَذَ مَوْضِعًا فِي الْأَصُولِ جِهَةٌ كَشَفٌ عَنِ الْوَاقِعِ (نائینی، ۱۳۷۶، ۳: ۱۷-۱۹) یعنی مجعول دلیل حجیت امارات، جنبه‌ی دوم علم است که از آن به «علم و قطع و احراز (تبعدی)»، «تتمیم کشف» گفته می‌شود (محقق نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۴۸۲).

از این جهت ایشان مجعول در باب امارات را تتمیم کشف دانسته است که معتقد است هر آن چیزی که عقلاء آن را اماره می‌دانند با قطع نظر از تعبد شارع به آن، کشف ظنی از واقع دارد و کاری که شارع انجام می‌دهد این است که با تعبد به آن اماره، کاشفیت آن اماره از واقع را تکمیل و تتمیم می‌نماید و احتمال عدم اصابت آن اماره به واقع را الغاء می‌نماید، «وسطیت در اثبات و احراز» (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۵۹۵) یا «جعل طریقیّت» و «جعل محرزیت و کاشفیت» (نائینی، ۱۳۷۶، ۳: ۱۷-۱۸) تعبیر می‌نماید.

مجعول در دلیل اعتبار اصول عملیه -حتی اگر به لسان تنزیل به یقین باشد مانند دلیل استصحاب- «لزوم بناء و جری عملی» طبق مفاد اصل بر می‌شورد. بنابراین، محقق نائینی سنخ مجعول در امارات و اصول عملیه را متفاوت می‌داند.

۴-۲. ثمرات نظریه‌ی محقق نائینی در فرق بین امارات و اصول

ایشان دو ثمره بر نظریه‌ی خویش در تفاوت سنخ مجعول در دلیل حجیت امارات و دلیل اعتبار اصول عملیه بیان می‌کند:

الف) حکومت امارات بر اصول

محقق نائینی معتقد است امارات به پشتوانه‌ی دلیل حجیت خود بر اصول عملیه حکومت دارند؛ به این بیان که:

مقدمه اول: مجعول دلیل حجیت امارات، علم و احراز تبعیدی از واقع است. (نظریه‌ی محقق نائینی)

مقدمه دوم: در موضوع دلیل حجیت اصول عملیه، شک به واقع اخذ شده است. در نتیجه وقتی شخص در وعاء تشریح، عالم به واقع فرض شده باشد، تبعداً شکی باقی نمی‌ماند تا موضوع دلیل اصل عملی باشد. محقق نائینی از این تضییق ظاهری در موضوع دلیل اعتبار اصول عملیه تعبیر به حکومت می‌نماید.

دفع توهم عدم حکومت امارات بر اصول عملیه

ممکن است کسی به مقدمه دوم اشکال کرده و بگوید همان‌گونه که در موضوع دلیل اصول عملیه شک و جهل به واقع اخذ شده است، تبعد به امارات هم در ظرف شک و جهل به واقع صورت می‌پذیرد؛ زیرا تبعد به اماره برای کسی که عالم به واقع است لغو خواهد بود؛ بنابراین هم حجیت امارات و هم اعتبار اصول عملیه، هر دو در ظرف شک می‌باشد و لذا تقدّم و حکومتی برای امارات بر اصول عملیه وجود ندارد.

محقق نائینی این توهم را دفع نموده و می‌فرماید:

«لم یؤخذ الشک موضوعاً فی باب الأمارات، بل الجهل بالواقع یکون مورداً للتعبّد بها، فتکون الأمارة رافعةً للشک الذی أخذ موضوعاً فی الأصول» (نائینی، ۱۳۷۶، ۴: ۵۹۵)

یعنی، دلیل تقدم امارات بر اصول عملیه این است که شک در «موضوع» دلیل اعتبار اصول عملیه اخذ شده است ولی در امارات، شک صرفاً «مورد» و «ظرف» حجیت آن‌ها می‌باشد، بنابراین دلیل حجیت امارات با تبعد به علم، موضوع دلیل حجیت اصول عملیه را که شک است برداشته و در نتیجه تقدم و حکومت بر آن‌ها خواهد داشت.

عدم تقدم امارت بر اصول از باب حکومت واقعیه و ورود

محقق نائینی تصریح می‌کند که بر اساس نظریه‌ی خود، تقدم امارات بر اصول عملیه را از باب حکومت ظاهریه می‌داند، نه حکومت واقعیه یا ورود.

... هذا به خلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض: من حكومة الإمارات بعضها على بعض و حكومتها على الأصول و حكومة الأصول بعضها على بعض و حكومة الجميع على الأحكام الواقعية، فإنه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة و تضيق واقعي (نائبي، ۱۳۷۶، ۳: ۱۹)

تعريف حكومت ظاهريه، حكومت واقعيه، ورود و تخصص

«و الفرق بين الحكومة الواقعية و الحكومة الظاهرية، هو أنّ الحكومة الواقعية توجب التوسعة و التضيق في الموضوع الواقعي، به حيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الأولى كما في قوله (الطواف بالبيت صلاة) ... { و ليس في الحكومة الظاهرية توسعة و تضيق واقعي }» (همان)

حكومت، توسعه یا تضییق یک دلیل با تعبد شارع به دلیل دیگر، در وعاء تشریع است که خود بر دو قسم است:

حكومت ظاهريه: با تعبد شارع، یک دلیل، توسعه و تضییق ظاهری در دلیل دیگر ایجاد نماید.
حكومت واقعيه: با تعبد شارع، یک دلیل واقعاً در دلیل دیگر توسعه یا تضییق ایجاد نماید؛ البته در وعاء شرع نه وعاء تکوین.

مثلاً دلیل «الطواف بالبيت صلوه» حكومت واقعيه بر «ان الصلوه كانت على المؤمنین كتاباً موقوتاً» دارد و موضوع و جوب را واقعاً توسعه داده و طواف را در وعاء شرع واقعاً واجب می نماید. یا دلیل «لا شك لكثير الشك» حكومت واقعيه بر ادلهی شك دارد، یعنی در وعاء شریعت واقعاً احكام شك برای كثير الشك ثابت نیست، نه این که ظاهراً احكام شك را نداشته باشد. ورود: توسعه یا تضییق یک دلیل با تعبد شارع به دلیل دیگر، در وعاء تکوین.

ورود هم با تعبد شارع صورت می پذیرد، اما توسعه و تضییقی که ایجاد می نماید به حمل شایع و در وعاء تکوین است نه در وعاء شرع. مثلاً اماره به پشتوانه ی دلیل حجیت امارات بر دلیل برائت عقلیه (قبیح عقاب بلا بیان) وارد است و با تعبد شارع به حجیت اماره و محقق شدن بیان، حقیقتاً و به حمل شایع موضوعی برای برائت عقلیه باقی نمی ماند.

تخصص: خروج واقعی است بدون هیچ گونه تعبد؛ مانند خروج جاهل از دلیل «اکرم العلماء».

ب) حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول

ثمره‌ی دومی که محقق نائینی بر نظریه‌ی مجعول در دلیل حجیت امارات و اصول عملیه مترتب می‌سازد این است که از آن جا که مجعول در باب امارات «علم تعبدی» است و علم به مفاد اماره، علم به لوازم آن هم می‌باشد، در نتیجه اعتبار اماره و امضای آن توسط شارع، لوازم آن نیز ثابت می‌گردد، گویا شارع با تعبد به اماره فرموده است: «انت عالمٌ به مفاد الاماره بالمطابقه و عالمٌ بلوازمه بالالتزام».

اماد در باب اصول عملیه - ولو اصول محرزه - از آن جا که مجعول در آن‌ها صرف «ایجاب جری عملی» است نه علم تعبدی - و جری عملی یک فعل خارجی است و تعبد شارع به انجام یک فعل هیچ التزامی با لزوم انجام فعل دیگر ندارد و دلیلی بر چنین الزامی وجود ندارد؛ بنابراین لوازم اصول عملیه حجت نمی‌باشد.

اشکالات شهید صدر به نظریه‌ی محقق نائینی

شهید صدر هم به اصل نظریه‌ی محقق نائینی در تفاوت بین مجعول دلیل امارات و دلیل اصول عملیه و هم به دو ثمره‌ای که ایشان بر این نظریه مترتب نموده‌اند یعنی حکومت امارات بر اصول عملیه و نیز حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول و نیز به بیانی که محقق نائینی در فرق بین «مورد» و «موضوع» داشتند، اشکال نموده است.

اشکال اول: ناتمام بودن فرق‌گذاری بین امارات و اصول عملیه بر اساس سنخ مجعول

شهید صدر قائل است فرق‌گذاری بین امارات و اصول عملیه بر اساس تفاوت بین مجعول آن‌ها یک فرق‌گذاری صرفاً صوری و صیاغی است در حالی که تمییز بین مصطلح آن‌ها اثری ندارد، زیرا این دو از الفاظ مأخوذ در ادله شرعیه نیستند تا بر تحلیل اصطلاحی آن‌ها اثر فقهی مترتب باشد، بلکه هدف، فهم تفاوت ماهوی آن‌هاست؛ بنابراین فرق‌گذاری بین امارات و اصول عملیه بر اساس تفاوت سنخ مجعول دلیل حجیت آن‌ها، تحلیل تمامی نیست.

۳-۴. فرق بین امارات و اصول عملیه در نظر شهید صدر

مرحوم شهید صدر بر اساس نظریه‌ی تراحم حفظی (الصدر، ۱۳۷۵، ۵: ۱۲) قائل است فرق ماهوی امارات و اصول عملیه را نمی‌توان بر اساس فرق‌های صوری و صیاغی تحلیل نمود، بلکه اماره آن چیزی است که به ملاک قوت احتمال و کاشفیت غالبی از واقع حجت شده است

ولی اصل عملی آن چیزی است که بر اساس قوت محتمل و کسر و انکسار مصالح حجت گردیده است نه قوت کاشفیت از واقع.

این که نظریه تراحم حفظی شهید صدر دقیقاً چه می گوید و آیا صحیح است یا خیر در مباحث بعدی خواهد آمد.

بر اساس آن چه بیان شد، اشکال اول شهید صدر به مرحوم نائینی یک اشکال مبنایی و بر اساس مبنایی است که خود ایشان در باب ملاک حجیت امارات و اصول عملیه پذیرفته اند. اشکال دوم: ناتوانی نظریه‌ی محقق نائینی در تبیین فنی حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول

شهید صدر قائل است یکی از مسائل مرتکز و متسالم علیه که اغلب اصولیین سعی در تبیین و تحلیل فنی آن داشته اند این مسأله بوده است که «چرا لوازم امارات حجت اند اما لوازم اصول عملیه حجت نمی باشند در حالیکه هر دو به تعبد شارع حجیت یافته اند؟». ایشان معتقد است محقق نائینی با فرق گذاری بین سنخ مجعول در باب امارات و اصول عملیه به دنبال حل این مسأله بوده است.

اما ایشان قائل است این نظریه توان حل و تبیین فنی آن مسأله را ندارد و لذا نظریه‌ی صحیحی نمی باشد.

در واقع اشکال دوم شهید صدر به نظریه‌ی محقق نائینی یک قیاس استثنایی است: صغری: اگر نظریه‌ی محقق نائینی مبنی بر تفاوت سنخ مجعول در دلیل حجیت امارات و دلیل اعتبار اصول عملیه تمام بود، توانایی تبیین فنی مسأله‌ی مرتکز و متسالم علیه نزد اصولیین یعنی حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول را می داشت.

کبری: و لکن تالی باطل است؛ یعنی این نظریه توانایی تبیین فنی آن مسأله را ندارد. نتیجه: فالمقدم مثله باطل: یعنی نتیجه این است که نظریه‌ی ایشان در فرق بین امارات و اصول عملیه ناتمام است.

ایشان وجه بطلان تالی را این گونه بیان می نماید: هر چند طبق نظریه‌ی محقق نائینی مجعول دلیل حجیت امارات، «علم و احراز تعبدی» است، اما علم تعبدی با علم وجدانی و تکوینی فرق دارد، در علم وجدانی و تکوینی است که علم به شیء علم به لوازم آن شیء نیز

می‌باشد، اما در علم تعبیدی چنین نیست، زیرا علم تعبیدی فقط به میزان همان تعبد حجّت است و فرض این است که شارع تنها تعبد به مفاد اماره کرده و عالم به آن مفاد فرض نموده است نه بیشتر.

بنابراین ایشان معتقد است ثمره‌ی دومی که محقق نائینی بر نظریه‌ی خود مترتب نمود یعنی تبیین فنی حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول، ناصحیح است و این نظریه از تبیین این مسأله ناتوان می‌باشد.

اشکال محقق خوئی به ثمره‌ی دوم نظریه‌ی محقق نائینی

مرحوم آقای خوئی با وجود این که نظریه‌ی محقق نائینی را پذیرفته و مجعول دلیل حجیت امارات را علم و احراز تعبیدی می‌داند، با این حال مانند شهید صدر ثمره‌ی دومی که مرحوم نائینی بر نظریه‌ی خود مترتب نموده است یعنی حجیت لوازم امارات را نپذیرفته‌اند مگر در مواردی که خصوصیتی در آن اماره وجود داشته باشد، مثلاً اخبار به شیء اخبار به لازم آن هم باشد، آنگاه اخبار به لازم، خودش می‌شود موضوع مستقلی برای دلیل حجیت خبر واحد. زیرا بین علم تکوینی و علم تعبیدی فرق قائل هستند.

اشکال شهید صدر به محقق خوئی

شهید صدر در اشکال به مرحوم آقای خوئی می‌فرماید دلیل این که ایشان نیز از تبیین فنی مسأله مرتکز و متسالم علیه نزد اصولیین یعنی حجیت لوازم امارات و عدم حجیت لوازم اصول عملیه ناتوان شده‌اند، پذیرش مبنای استادشان محقق نائینی در مجعول دلیل حجیت امارات است؛ یعنی ایشان این را پذیرفته‌اند که مجعول دلیل حجیت امارات علم تعبیدی است ولی به این دلیل که بین علم تعبیدی و علم تکوینی تفاوت قائل هستند نمی‌توانند لوازم امارات را حجیت بدانند. این در حالی است که اگر ایشان این نظریه را نپذیرفته بودند، می‌توانستند آن مسأله‌ی مرتکز و متسالم نزد اصحاب را تبیین نمایند.

اشکال ناتمام بودن حکومت امارات بر اصول عملیه

و هناك خلط آخر وقعت فيه مدرسة المحقق النائینی (قده) من جراء الفرق المذكور و هو تفریع ما هو خاصية و أثر لمقام الإثبات إلى مقام الثبوت، فانهم حکموا به تقدیم الأمارات علی الأصول من جهة حکومتها علیها (الصدر، ۱۳۷۵، ۵، ۱۴)

شهید صدر قائل است محقق نائینی خلط مقام ثبوت و اثبات نموده است؛ زیرا حکومت مربوط به عالم اثبات و لسان دلیل است و الا در عالم واقع و ثبوت، حکومت با تخصیص فرقی ندارد و نتیجه‌ی هر دو تصرف یک دلیل در موضوع دلیل دیگر است. مثلاً اگر مولا بفرماید «اکرم العالم» و بعد بگوید «اعنی من العالم الفقیه»، با این که بگوید «اکرم العلماء» و بعد بگوید «لا تکرّم الا الفقهاء» نتیجه‌اش یکی است و فقط لسان این دو فرق دارد، ولی لُبّاً دلیل حاکم مانند مخصّص، دلیل محکوم را تخصیص می‌زند. اما آنچه موجب تفاوت این دو می‌شود لسان ادله و مقام اثبات می‌باشد؛ اما این که مجعول دلیل حجیت اماره «علم و احراز تعبدی» باشد و مجعول در اصول عملیه «ایجاب جری عملی» باشد ارتباطی با عالم اثبات و لسان ندارد بلکه مربوط به عالم ثبوت است؛ لذا نمی‌توان قائل به حکومت اماره بر اصل شد. نتیجه این که شهید صدر هم به اصل نظریه‌ی محقق نائینی و هم به دو ثمره‌ای که ایشان بر این نظریه مترتب نموده است، اشکال کرده‌اند.

مناقشه در اشکالات شهید صدر

به نظر ما هیچ یک از اشکالات شهید صدر به نظریه‌ی محقق نائینی وارد نیست.

اشکالی که ایشان به حکومت امارات بر اصول بیان نمود و فرمود محقق نائینی خلط میان مقام ثبوت و اثبات کرده است، به نظر ما وارد نیست و به نظر می‌رسد خود ایشان در اصطلاحات محقق نائینی در باب حکومت خلط نموده است.

محقق نائینی هم در اجود التقریرات (نائینی، ۱۲۳۹-۱۳۱۵، ۲: ۱۶۳) و هم در فوائد الاصول (فوائد الاصول، نائینی، محمدحسین ۱۳۷۶، ۳: ۱۹) انحاء مختلفی از حکومت را بیان کرده و خودشان تصریح نموده است که در باب حکومت با مرحوم آخوند اختلاف نظر دارند؛ زیرا ایشان به خلاف محقق خراسانی در حکومت، تفسیر و شرح را لازم نمی‌داند، لذا محقق نائینی توسعه در موضوع یا محمول دلیل محکوم را که هیچ شارحیتی هم نسبت به دلیل محکوم ندارد از اقسام حکومت بر می‌شمرد.

علاوه بر این، حکومت توسعه‌ای را نیز دو قسم می‌داند، یکی حکومت واقعیه است که دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم یا حکم را واقعاً توسعه می‌دهد مثل «لا شک لکثیر الشک» و دیگری حکومت ظاهریه مثل تقدیم امارات بر اصول عملیه که دلیل حجیت اماره با جعل علم

تعبدی موضوع دلیل اصل را که شک به واقع است ظاهراً و تعبداً مرتفع ساخته است نه واقعاً و لذا از اقسام حکومت ظاهریه است. به نظر ما مرحوم آقای صدر به اصطلاحات مرحوم نائینی در باب حکومت، توجه کامل نکرده‌اند و با دیگر مبانی به حکومت ادعایی ایشان اشکال وارد ساخته‌اند.

نتیجه‌گیری

اماره عبارت است از هر چیزی که متعلق خود را ثابت نماید، اما به درجه قطع و یقین نرسد؛ مانند خبر واحد، ظواهر، بنای عقلا و...، اما اصول عملیه اموری هستند که متعلق خود را اثبات نمی‌کنند، بلکه برای رفع تحیر و سرگردانی مکلف نسبت به حکم واقعی قرار داده شده‌اند تا مکلف برای نجات از سرگردانی به آنها تمسک نماید؛ مانند استصحاب، احتیاط، تخییر و برائت.

جایگاه حجیت اماره مطلق است؛ یعنی شارع مقدس آنرا بدون در نظر گرفتن شخص خاص یا زمان و مکان خاص، حجت قرار داده است؛ بنابراین، حتی در صورت انفتاح باب علم و دست‌رسی مکلف به احکام از طریق علم، نیز حجت است و می‌توان حتی بر فرض قدرت بر دستیابی به احکام به صورت علمی با اماره ظنیه به وظیفه خود عمل نمود.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۶۹، لسان العرب، بیروت، دار بیروت.
۲. صدر، محمدباقر، ۱۳۷۵، بحوث فی علم الأصول، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامية.
۳. کلینی، محمد، ۱۴۰۷، الکافی، محقق، مصحح، غفاری، علی اکبر، آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم.
۴. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۵، اصول الفقه، انتشارات نشر دانش اسلامی.
۵. نائینی، محمد حسین، ۱۳۷۶، فوائد الاصول، قم. بی.نا.
۶. نائینی، محمد حسین، ۱۲۳۹، اجود التقریرات، مصطفوی، قم.

باز پژوهشی در برداشت و کاربرد پدیده‌ی «قسامه» در فقه جزایی

علی اکبر فیاض^۱

چکیده

قسامه، قسم‌هایی است که ولی دم تنها یا با عده‌ای از نزدیکان برای اثبات قتل یا جرح یاد می‌کنند. این‌گونه قسم در متون فقهی مذاهب مختلف اسلامی دیده می‌شود؛ اما قراءت و دیدگاه مذاهب در مورد این پدیده متفاوت است. چون روایات در این باره از مجاری مختلف و متفاوت نقل شده است. برخی منشأ این پدیده را به قبل از اسلام نسبت داده‌اند؛ اما فقیهان امامیه این پدیده را از مختصات حقوق جزای اسلامی می‌دانند و آن را به زمان پیامبر اسلام نسبت می‌دهند. این قسم‌ها که به «قسامه» معروف است در مقابل اصل برائت و خلاف قسم‌هایی است که در فقه اسلامی رایج است. چراکه قسَم در حقوق اسلامی هماناره مخصوص منکر یا مدعی علیه است و بینه از اختصاصات مدعی؛ بنابراین عده‌ای از فقیهان بر این باورند که خلاف اصل نمی‌توان حکم صادر کرد و به همین جهت برخی آن را از زمره‌ی حقوق اسلامی ندانسته‌اند. به‌گونه‌ای که عمر بن عبدالعزیز یکی از خلفای اموی منکر «قسامه» گردید و آن را نفی کرد. به قضات سرزمین‌های اسلامی دستور داد که به جای «قسامه» از بینه که دو شاهد عادل است استفاده کنند و لذا برخی از فقهای اسلامی جاری نمودن «قسامه» را برخلاف برداشت‌های عقلانی و رویه‌ی کلی قوانین اسلامی دانسته‌اند، چراکه نمی‌شود بدون داشتن علم، فردی یا عده‌ای قسم یاد کنند و فردی را به قصاص یا دیه محکوم نمایند؛ چنانکه تعدادی از انصار در عصر پیامبر (ص) برای فردی از نزدیکان‌شان که در نزدیک قلعه خبیر به‌صورت کشته پیدا شد، قسم یاد نکردند. گفتند ما نمی‌دانیم که چه کسی آن را کشته است و پیامبر اسلام از بیت‌المال دیه پرداخت نمودند. در این مقاله دو نظریه‌ی کاربردی بودن قسامه و عدم آن مورد بحث قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: قسامه، بینه، اصل برائت، لوث.

مقدمه

کاربرد «قسامه» جایی است که فردی به قتل رسیده باشد ولی قاتل به صورت قطعی مشخص نباشد؛ اما احتمال برود که توسط چه کسی یا کسانی به قتل رسیده است.^۱ تمام مکاتب قضایی اسلام اعم از شیعه و سنی «قسامه» را قبول دارند؛ اما فقهای شیعی «قسامه» را به خاطر روایاتی که از ائمه‌ی معصومین نقل شده با شرایطی جاری می‌دانند.

برخی از فقهای اهل سنت «قسامه» را امری می‌دانند که در عصر جاهلیت جاری می‌شده است؛ نه در عصر اسلام؛ شواهد تاریخی حاکی از این است که «قسامه» در عصر پیامبر (ص) هم جاری نشده است. از عصر حکومت عمر بن عبدالعزیز به بعد در خیلی از محاکم قضایی اهل سنت این حکم جاری نگردید. در این ارتباط به متون اصلی اهل سنت در متن مقاله مراجعه شده تا دیده شود که سرمنشأ «قسامه» در کجاست و اسلام به آن چگونه واکنش نشان داده است.

متونی در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است که در دیگر مقالات کمتر به آن‌ها مراجعه شده است. به کتب روایی اهل سنت، متون فقهی و فتاوی امامان مذاهب اربعه رجوع شده است چراکه به تحلیل و ارزیابی و نگرش ما درباره «قسامه» کمک خواهد کرد. در این مقاله به «قسامه» به عنوان یک واقعیت تاریخی حقوقی مثل دیگر واقعیت‌های حقوقی برخورد شده است.

تمام قواعد و قوانین شرعی مصالحی را تعقیب می‌کند. آیا «قسامه» هم چنین خواهد بود؟ در فقه اسلامی برای اثبات جرم دوروش را تعقیب می‌کنند.^۲ یکی روش عمومی که اثبات جرائم با کم و بیش اختلاف، قابل اعمال و تطبیق است و دیگر روش خاص، روشی است که برای اثبات جرم در موارد خاصی به کار می‌رود که «قسامه» در قتل یکی از این موارد خاص است؛

۱. دو نفر باهم به طرف قلعه‌ی خیبر رفتند، در مسیر راه به خاطر قضای حاجت از هم جدا شدند وقتی رفیقش آمد دیگری را کشته یافت. به شهر مدینه برگشت و قضیه‌ی را با پیامبر (ص) در میان گذاشت، پیامبر (ص) از اولیای دم خواست که قاتل را مشخص کند، اما آن‌ها گفتند: نمی‌شناسیم. پیامبر (ص) گفت: پس پنجاه قسم یاد کنید که یهود خیبر او را کشته است. گفتند: چگونه در موردی قسم یاد کنیم که نمی‌دانیم؟ پیامبر (ص) گفت: پس برای برائت ذمه یهودی‌ها قسم یاد کنند. بازگفتند: ما قسم کفار را نمی‌پذیریم. پیامبر (ص) از بیت‌المال دیه را برای ولی دم پرداخت نمودند. این داستان مبنای «قسامه» در حقوق جزای اسلامی قرار گرفته است.

۲. البته بین اهل سنت و شیعه تفاوت چندانی مشاهده نمی‌گردد.

در فقه شیعه در موردی این گزینه انتخاب می‌گردد و به اجرا درمی‌آید که «لوث» وجود داشته باشد. لذا به صورت قاعده‌ی کلی فقیهان امامیه گفته‌اند: «لا قسامه إلا فی لوث» «قسامه» جاری نمی‌گردد مگر جایی که لوث وجود دارد. (محقق داماد، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۹۹)

اما با وجود لوث هم در دیگر ادیان و مکاتب قضایی قسامه را مورد قبول نمی‌دانند. صرفاً در مکتب قضایی و جزایی اسلام جریان دارد و آن هم بیشتر بین شیعیان، در حالی که بین اهل سنت اختلافی است. قسامه توسط مدعی برای اثبات اتهام و توسط منکر در صورت نکول مدعی از قسم، برای برائت از اتهام جنایت به کار می‌رود که موجب قصاص یا دیه می‌گردد. برخی از فقیهان حالت اول را «قسامه اثبات» و حالت دوم را «قسامه نفی» نامیده‌اند. (ادریس، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳؛ میر محمدصادقی، ۱۳۹۲، ص ۴۶۲)

۱. مفهوم‌شناسی قسامه

۱-۱. تعریف لغوی

قسامه به فتح قاف و سین بر وزن کرامه، مصدر است. در لغت به معنای قسم یاد کردن (محقق داماد، ۱۳۸۸، ص ۲۹۹) اسم برای اولیایی است که بر ادعای دم و قصاص قاتل، قسم یاد می‌کنند (شهابی، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۲۸۹؛ به نقل از: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۱۹۷) و مصدر به معنای قسم است یعنی یمین.^۱ (الزحیلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۵۸۰۵، به نقل از البدایع، ج ۷، ص ۲۸۶؛ الکتاب مع اللباب، ج ۳، ص ۱۷۲؛ تبیین الحقایق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ الدر المختار، ج ۵، ص ۴۴۲)

قسامه^۲ «سوگند دادن پنجاه تن را و آن چنان باشد که چون در قریه‌ای کسی کشته شود و اهل قریه گویند که قاتل معلوم نیست، پنجاه کس را از اهل قریه سوگند دهند». (معین، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۷۳)

از آنجایی که قسامه بیشتر در فقه جزایی کاربرد دارد اهل لغت هم معنای فقهی را ثبت نموده‌اند، به همین خاطر گفته‌اند که اسم است برای اولیای دمی که سوگند یاد می‌کنند.

۱. القسامه لغه: مصدرٌ به معنی القسم‌ای الیمین.

۲-۱. تعریف اصطلاحی

در لسان فقیهان اسم سوگندهای پی‌درپی است که بر اولیای دم تقسیم می‌گردد. (محقق داماد، همان، ص ۲۹۹) «قسامه» از نظر شرعی عبارت است از: «سوگندهای مکرر به خاطر اثبات ادعای قتل که پنجاه سوگند توسط پنجاه مرد باشد».^۱ (الزحیلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۵۸۰۵، به نقل از البدایع، ج ۷، ص ۲۸۶؛ الکتاب مع اللباب، ج ۳، ص ۱۷۲؛ تبیین الحقایق، ج ۶، ص ۱۶۹؛ الدر المختار، ج ۵، ص ۴۴۲)

براساس هر دو تعریف اسمی است که جایگزین مصدر شده است که گفته می‌شود اقسام براساساً و قسامه برحسب لغت به سوگندهایی که در خصوص دم باشد، اختصاص ندارد؛ اما در اصطلاح فقیهان به خصوص سوگندهایی که بر اولیای دم تقسیم می‌گردد اختصاص دارد. البته «قسامه» بر اساس احادیث و درک فقیهان در شرایطی صورت اجرایی به خود می‌گیرد که کشته‌ای در مکانی و محلی یافت شود، اما قاتل معین نباشد و بینه‌ای هم وجود نداشته باشد؛ اما صاحب خون بر فردی مشکوک باشد و ادعا کند به گونه‌ای که در مورد، چنان به نظر آید که مایه‌ی اتهام بر مدعی علیه گردد و بر صدق ولی دم إشعار داشته باشد یا به اصطلاح فقها، در قضیه «لوث» ایجاد شده باشد. در این صورت بر قتل عمد پنجاه سوگند بر ولی دم و اقارب او است. اگر همراه ولی دم اقبایش با دعوا موافق باشند قسم بینشان تقسیم می‌گردد. ولی اگر اقربا موافق نباشند به تنهایی پنجاه قسم را یاد می‌کند. در این صورت از دید فقه امامیه کسانی که قائل به «قسامه» هستند، «قسامه» تحقق می‌یابد. (شهابی، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۲۹۰)

۲. پیشینه و سیر تحول قسامه

آیا «قسامه» قبل اسلام هم بوده و در کیفردهی به کار می‌رفته است یا فقد در عصر اسلام، ظهور یافت؟

آیا «قسامه» غیر از سرزمین عرب، در سرزمین‌های دیگر هم اعمال می‌شده؟ یا صرفاً از کیفرهای اسلامی و سرزمین عرب است؟

«قسامه» قبل از اسلام بوده و در زمان اسلام امضا شده.^۲ (ابن اثیر الجزری، ۱۹۴۵، ج ۱۱،

۱. شرعاً: هی الایمان المکرر فی دعوی القتل، وهی خمسون یمیناً من خمسون رجلاً.

۲. عن عبدالله بن عباس (رضی) قال: أوّل «قسامه» كانت فی الجاهلیة: لفینا بنی هاشم. كان رجلٌ من بنی هاشم استأجره رجلٌ من قریش من

ص ۲۱) روایتی به این مضمون نقل شده: «قسامه پدیده‌ای جاهلی است که قبل از اسلام به آن عمل می‌کرده‌اند و اسلام هم آن را کرد.» روایت دیگری نقل شده: «کشتن و قصاص پدیده‌ای جاهلی است که مردم در زمان جاهلیت به آن عمل می‌کردند و اسلام آن را پذیرفت.»^۱ (همان) این دو روایت صراحت دارد که «قسامه» یک پدیده‌ی جاهلی بوده که قبل از اسلام تأسیس شده و پیامبر (ص) آن را تأیید کرده است. این جریان زمانی اتفاق افتاده که بین مسلمان‌ها و یهودیان صلح برقرار بوده است. (همان، ص ۲۲) اولین کسی که در زمان جاهلی به قسامه حکم کرد ولید بن مغیره بود. پیامبر (ص) آن را امضاء و تأیید کرد. (الزحیلی، همان، ج ۷، ص ۵۸۰۷)

زحیلی بحث گسترده‌ای را در مورد «قسامه» تعقیب نموده است. نظریات و دلایل موافقان و مخالفان را ذکر کرده و خود هم از موافقان «قسامه» است. دلیلش روایاتی است که در صحیح مسلم، بخاری و ترمذی ذکر شده است. در صحیح بخاری آمده که در زمان عمر بن عبد العزیز «قسامه» با تشکیک و تردید برخی از علما رو به‌رو گردید و خلیفه هم با آن نظر، سازگاری نشان داد. به‌مرور قصاصی که با «قسامه» اثبات می‌گردید، کنار گذاشته شد. عمر بن عبد العزیز با مشورت مردم، مشارکت سران لشکر، قضات و علمای وقت تلاش کرد که در زمره‌ی اصلاحاتش یکی جاری نشدن «قسامه» را قرار بدهد. خلیفه اصلاحگر اموی خواست

فخذُ أُجْرِي، فإنتطلق معه في إبله. فَمَرَّ به رجل من بني هاشم قد انطلقت عروه جوالقه. فقال: أغثنى بعقالٍ أشدَّ به عروه جوالقي، لانتفر الأبل. فأعطاه عقلاً، فشدَّ به عروه جوالقه. فلَمَّا نزلوا عقلت الأبل الأبعيداً واحداً. فقال الذي إستأجره: ما بال هذا البعير لم يعقل من الأبل؟ قال: ليس له عقالٌ. قال: فأين عقاله؟ فحذفه بعضاً كان فيها أجله. فَمَرَّ به رجل من اهل يمن. فقال: أشهد الموسم؟ ما أشهد و ربّما شهدته به. قال: هل أنت مبلغٌ عن رساله مره من الدهر؟ قال: نعم. قال: فإذا شهدت الموسم ناد: يا لقريش، فإذا أجابوك، فناد يا لهاشم. فإن أجابوك. فسل عن أبي طالب، فأخبره أنّ فلاناً قتلني في عقالٍ؛ و مات المستأجر. فلَمَّا قدم الذي إستأجره أتاه ابوطالب. فقال: ما فعل صاحبنا؟ قال: مرضٌ، فأحسنُ القيام عليه و وليتُ دفنه. قال: فلكان أهل ذاك منك. فمكث حيناً، ثم إنَّ الرجل الذي أولى اليه أن يبلغ عند وافي الموسم. فقال يا لقريش. قالوا: هذه قریش. قال: يا لبني هاشم. قالوا: هذه بني هاشم. قال: أين ابوطالب؟ قالوا: هذا ابوطالب. فقال أمرني فلانٌ أن أنبلعك رساله، أنّ فلان قتلته في عقالٍ. فأتاه أبو طالب، فقال: أختر منّا إحدى من ثلاث: إن شئت أن تؤدّي مانه من الأبل، فأنك قتلت صاحبنا؛ و أن شئت خلف خمسون من قومك أنك لم تقتله، فإن أبيت قتلناك به. فأتی قومه فأخبرهم. فقال: نحلف... فأتاه رجل منهم، فقال: يا أبا طالب، أردتُ منا خمسون رجلاً أن يحلفوا مكان مانه من الأبل، يصيب رجل منهم بعيران، هذان بعيران فأقبلها منّي، ولا تصبر یعنی حیث تصبر الايمان. فقبلهما وجاء ثمانين و أربعون فحلفوا.

۱. «عن سليمان بن يسار عن رجل من أصحاب النبي (ص)، أنّ رسول الله (ص) أقرّ القسامه ما كانت عليه في الجاهليه... و في روايه أخرى عن أناس من اصحاب رسول الله (ص): «أنّ القسامه كانت في الجاهليه، فأقرّها رسول الله (ص) على ما كانت على الجاهليه وقضى بما بين الناس من الانصار في قتل اذعوه على يهود خيبر.» این حدیث در صحیح مسلم و بخاری و نسایی هم ذکر شده است.

که «قسامه» به‌عنوان یک حکم اسلامی جریان پیدا نکند. برای این کار در سال صد هجری اقدام کرد و موفق شد. این حاکم اموی در سال ۹۹ ق. بعد از سلیمان بن عبدالملک به خلافت رسید. (فروخ، ۱۳۴۸، ص ۱۳۵)

وی مزایا و حقوق هنگفتی را که اموی‌ها از بیت‌المال می‌گرفتند قطع کرد. اعمال این حاکم اموی شباهت زیادی به عملکرد امیرکبیر صدراعظم ناصرالدین‌شاه در ایران و امان‌الله خان در افغانستان داشت. چون هر سه برای قطع حقوق نجومی خلیفه‌زادگان و شاهزادگان اقدام کردند. در عصر وی، اسلام گسترش بیشتری یافت و به شکایات مردم شخصاً رسیدگی می‌کرد. (همان، ص ۱۳۷) وی سی ماه حکمروایی کرد و سال ۱۰۱ ق. در سن سی و نه سالگی درگذشت. یعقوبی از سی‌وشش فقیه صاحب‌نظر اهل سنت در عصر ایشان نام می‌برد که یکی از آنان ابوقلابه عبدالله بن زید است که در جهت حذف «قسامه» نقش عمده‌ای در این زمان بازی کرد. (همان، ص ۲۷۴) دعوت عباسیها یک سال بعد از حکومت عمر بن عبدالعزیز آغاز گردید. زمان عباسیان «قسامه» دوباره در محاکم قضایی مورد اجرا قرار گرفت. (طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری؛ مترجم: ابوالقاسم پاینده، ج ۹، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶۳) وی مال‌اندوز نبود و ازدواج متعدد نداشت. (همان، ص ۳۹۶۸) در مورد تلاش ایشان برای حذف قسامه از حقوق جزایی اسلام آمده است: روزی عمر بن عبدالعزیز جایگاه خود را در ملاء عام قرارداد تا مردم هم وارد مجلس شوند. پس از حضور حاضران که قضات و فقیهان و سران لشکری و متنفذین هم حضور داشتند. عمر بن عبدالعزیز به حاضران رو نموده گفت: «شما درباره‌ی «قسامه» چه می‌گویید؟ حاضران گفتند: قصاص با «قسامه» حق است و تمام خلفا با آن قصاص می‌کردند. آنگاه رو به ابوقلابه کرده و او را که فقیه بود با اسم خوانده و به او گفت: تو چه می‌گویی؟ در پاسخ ابوقلابه گفت: ای امیر مؤمنان! در حضور اشراف عرب و فرماندهان لشکر از شما می‌پرسم: اگر پنجاه نفر بر ضد شخصی شهادت دهند که در این شهر (دمشق) مرتکب زنا شده است و هیچ‌یک از آنان عمل زنا را ندیده باشد، آیا شخص را سنگسار می‌کنی؟ پاسخ داد: خیر. به او گفت: به من بگوئید: اگر پنجاه نفر شهادت دهند که شخصی در حمص سرقت کرده است، درحالی‌که هیچ‌کدام از آنان سرقت را ندیده باشد، آیا دست سارق را قطع می‌کنی؟ پاسخ داد: خیر.

به خلیفه گفت: به خدا قسم! فقط سه گروه را می‌شود کشت: قاتل، زناکار و مردمی که به جنگ با خدا و پیامبر برخاسته و از اسلام روی گردان می‌شدند. (ابن اثیر الجزری، همان ج ۱۱، ص ۲۶ و ۲۷؛ بخاری، ۲۰۰۷، ج ۴، ص ۱۹۱، حدیث ۲) أبو قلابه در مجلس مخالفت خود را با قصاص به وسیله‌ی «قسامه» اعلام کرد و سرانجام عمر بن عبدالعزیز به عاملان خود درباره‌ی «قسامه» دستور داد: اگر دو مرد عادل شهادت دهند که فلان شخص قاتل است، او را قصاص کنید، اما با شهادت پنجاه تن که به صورت سوگند یاد کردن است و گویند که فلان شخص قاتل است، قصاص نکنید. (معاونت آموزش قوه‌ی قضائیه، ۱۳۸۸، ص ۱۱)

ابن رشد قرطبی که هم‌زمان با ابن اثیر زندگی می‌کرده، بر این باور است که در زمان رسول اکرم «قسامه» به هیچ‌عنوان جاری نشده است: «در میان آن‌همه روایاتی که از پیامبر اسلام^(ص) نقل شده، روایتی نداریم که با «قسامه» حکم کرده باشد، بلکه «قسامه» حکمی جاهلی بوده و پیامبر اکرم^(ص) با مردم به ملاحظت رفتار کرده تا به آنان بیاموزد که چگونه با «قسامه» حکم الزامی داده نمی‌شود». (ابن رشد، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۳۵۸)

۳. پیدایش قسامه در احکام اسلامی

در برخی از روایات «قسامه» برای اولین بار به زمان عمر خلیفه ثانی نسبت داده شده و در برخی دیگر «قسامه» را برای اولین بار به زمان عثمان بن عفان^(رض) نسبت داده‌اند. «طبری در تاریخ خود (طبری، ۱۳۸۸، ج ۳۰، ص ۳۲۶) این مضمون را آورده است: «... ابو شریح خزاعی از اصحاب پیغمبر^(ص) بود پس از این که از مدینه به کوفه منتقل شده تا به کار جهاد نزدیک باشد. شیبی بالای بام بوده فریاد همسایه را شنیده که استغاثه می‌کرده و یاری می‌جُسته پس بر خانه همسایه مُشرف شده دیده است چند تن از جوانان مردم کوفه، شبانه بر همسایه درآمده و به او می‌گویند: فریاد مکن یک ضربت بیش نیست که ترا از زندگی آسوده سازیم پس او را کشتند.

ابو شریح به مدینه برگشت و چون این خبر شیوع یافت «قسامه» پیدا شد؛ و قول ولی مقتول مورد اعتبار قرار گرفت تا بدان وسیله در آن زمان از کشتار گروهی از مردم جلوگیری به

عمل آید» «باز طبری (همان) به اسناد از نافع بن جبیر آورده که نافع گفته است: «عثمان گفت: قسامه بر مدعی علیه و اولیای او است، اگر بینه‌ای وجود نداشته باشد، یکی از آن‌ها باید پنجاه قسم یاد کنند اما اگر قسامه اینان ناقص ادا شود یا نکول نماید، قسامه به مدعی داده می‌شود که پنجاه قسم را یاد نمایند».^۱ در این دو فقره که از طبری نقل شده، دو مطلب، مورد نظر است: یکی جمله‌ی «احدثت القسامه» که در فقره نخست آمده و دوم جمله «القسامه علی المدعی علیه» که در قسمت دوم به‌عنوان حکم عثمان ذکر گردیده است. (شهابی، همان، ج ۳، ص ۴۳) پیش از زمان خلافت عثمان «قسامه» نبوده و در آن زمان، حدوث یافته است.

زهری از ابی سلمه روایت کرده است: در زمان عمر، مردی را از قبیله‌ی جهینه پیش آمدی شده که مرده و «ولی دم» بر مردی از قبیله‌ی بنی سعد ادعا کرده و عمر در این باره «قسامه» را مطرح ساخته و به هر یک از دو طرف، پنجاه بار سوگند یاد کردن را یادآوری کرده است. پس حدوث «قسامه» طبق این روایت، بر زمان عثمان مقدم است نه این که در زمان او احداث شده باشد». (همان)

شاید قدری دشوار باشد که بتوان به این سؤالات به‌صورت جامع و قانع‌کننده پاسخ گفت، چراکه مدارک کافی در دسترس وجود ندارد. به کتب فقهی و روایی که مراجعه کنیم بیشتر به «قسامه» به‌عنوان یک حکم پرداخته‌اند که مورد پذیرش قطعی فقهای شیعه هست و فقهای اهل سنت هم اکثراً «قسامه» را به‌عنوان یک پدیده‌ی شرعی که رسول اکرم اسلام آن را اعمال کرده و پذیرفته‌اند؛ اما این سؤال که «قسامه» ریشه در خود اسلام و قوانین کیفری آن دارد و یا این که کیفری است که قبلاً هم وجود داشته و اسلام آن را مورد تأیید قرارداد است؟ همان طوری که گفته شد، از برخی روایات چنان برمی‌آید که حکم در خیبر یا بعد از فتح خیبر تشریح گردیده است. (همان، ص ۲۹۰)

۴. تفاوت سوگند قضایی و سوگندهای قسامه

سوگندهایی که در «قسامه» یاد می‌شود با دیگر سوگندهای قضایی تفاوت اساسی دارند. مهم‌ترین تفاوت سایر سوگندها با سوگند در «قسامه» این است که در «قسامه» مدعی یا مدیان

۱. قال عثمان: القسامه علی المدعی علیه و علی اولیائه، یحلف منهم خمسون رجلاً اذا لم تکن بینه، فإن نقصت قسامتهم، او ان نکل رجل واحد، ردّت قسامتهم و ولیها المدعون و احلفوا فإن حلف منهم خمسون استحقوا»

قسم یاد می‌کنند اما در سوگندهای دیگر منکر قسم یاد می‌کند. در این باره در فقه الرضا آمده: «در تمام حقوق اقامه‌ی بینه به عهده مدعی است و قسم یاد کردن برای تأیید انکار بر عهده‌ی منکر است. مگر در قتل، بهتر است بینه را که دو شاهد عادل است مدعی اقامه کند. اگر نتوانست دو شاهد عادل اقامه کند، «قسامه» را اختیار کند. «قسامه» عبارت است از این که پنجاه مرد بر این که فلانی، فلانی را کشته است قسم یاد کند. اگر به «قسامه» حاضر نشدند، باید مدعی علیه شاهد اقامه کند یا «قسامه» را برگزیند که پنجاه مرد از طرف مدعی علیه قسم یاد کند. در غیر این، متهم پنجاه قسم یاد کند که من فلانی را نکشته‌ام و قاتلش را هم نمی‌شناسم. بعد از قسم یاد کردن، متهم بری الزمه می‌گردد. ولی چنانچه قسم یاد نکند و نکول کند، قصاص می‌گردد. اگر کشته‌ای در لشکرگاه یا در بازار عام پیدا شود دیه‌ی مقتول از بیت‌المال پرداخت می‌گردد». (علی بن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۳۱۲)

البته تفاوت اساسی بین نظری که از طبری نقل کردیم و نظری که از فقه الرضا ذکر شده وجود دارد، اولی قسامه را به عهده‌ی مدعی علیه گذارده است و دومی به عهده‌ی مدعی. اشتراکشان در این است که هر دو قسامه را پذیرفته‌اند.

۵. لوث در قسامه

۱-۵. معنی لوث

لوث یعنی یافتن چیزی یا بینه‌ای (به معنی عام) که او باعث ظن و گمان به راستی اتهام و دعوی می‌گردد. در صورتی که این ظن و گمان حاصل نگردد «قسامه» صورت نمی‌گیرد. به عبارت دیگر «لوث» به هرگونه اماره یا سببی اطلاق می‌گردد که باعث شدن ظن قوی و متعارف برای قاضی نسبت به درستی ادعای مدعی قتل یا جرح گردد. هرگاه چنین حالتی برای قاضی حاصل شود زمینه‌ی اجرای مراسم «قسامه» توسط خویشان نسبی مدعی فراهم می‌گردد. (شیرازی، ۱۴۲۸ ق. ج ۴، ص ۵۲۹)

لوث خود نوعی اماره است، باعث می‌گردد که مدعی گمان بیشتری پیدا کند که فلانی قاتل است، مانند یک شاهد که موجب ظن بیشتر می‌گردد.^۱ (محقق حلی، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۵۲۹)

۱. «اللوث اماره، یغلب معها الظنّ به صدق المدعی، كالشاهد، ولو واحدا».

برخی از لغویان لوث را به معنی قوت در فکر و قوی شدن اتهام علیه مدعی علیه دانسته‌اند. لذا گرفته‌اند: «اللوث القوه»^۱ (قاموس اللغه، ذیل کلمه لوث)

لوث قوت و شدت در ظن است شبیه دلالت بر حادثه‌ای از حادثات نه این که بینه تام باشد. «دلالت لوث بر وقوع رویدادی از رویدادها ناقص است به این صورت که لوث بینه تام نیست و شبه دلیل است». (معجم الوسیط، ج ۲، ص ۸۸۲؛ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۵۱)

ریاض المسایل: «اماره را به خاطری لوث نامیده‌اند که افاده‌ی ظن قوی می‌کند. لوث در لغت هم به معنای ظن قوی است که منظور از ظن قوی، ظنی است نزدیک به علم که برای حاکم نسبت به شناخت قاتل حاصل می‌گردد. لازم است که حاکم به این پدیده رسیدگی نماید یا به واسطه‌ی قسم خورد پنجاه نفر از اولیای دم مقتول. منابعی که برای حاکم اطمینان و علم حاصل می‌کند حکم صادر نماید».^۲ (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۱۸، سطر ۶)

۲-۵. حجیت «قسامه» مشروط به وجود لوث

قسامه یکی از راه‌های اثبات قتل و جرح یا نفی آن‌ها در حقوق اسلامی است، مشهور فقهای امامیه، حجیت «قسامه» را به عنوان یکی از راه‌های اثبات جرائم علیه تمامیت جسمانی افراد را، مشروط به وجود «لوث» می‌دانند، بر این اساس حجت بودن «قسامه» مطلق نیست، بلکه مقید به تحقق «لوث» گردیده است. (رضایی، رهایی، ۱۳۸۸، ص ۴)

۶. تأسیسی یا امضایی بودن قسامه

به طرق مختلف از فقهای عامه نقل شده که «قسامه» از احکامی است که در جاهلیت وجود داشته و پیامبر اسلام (ص)^۳ در دعوی قتل بین انصار و یهودیان خیبر به «قسامه» حکم کرده و بدین وسیله وارد فقه جزائی اسلام شده است.

نسایی در سنن خود از ابن عباس نقل می‌کند که: «اول «قسامه» کانت فی الجاهلیه...؛ (اولین مورد «قسامه» در جاهلیت اتفاق افتاده است.)» بدین ترتیب که شخصی از بنی هاشم با

۱. الوسیط: اللوث القوه و الشده شبه الدلاله علی حدث من الأحداث و لایکون بینه تامه یقال: لم یقم علی اتهام فلان بالجنایه اللوث.
 ۲. وسمیت هذه الاماره لوثا لانفادتها قوه الظن، فانه فی اللغه به فتح اللام القوه؛ و بالجمله لاریب فی اعتبار اللوث و لاشبهه و هو اماره تفرن الدعوی به حیث یغلب معها الظن به صدق المدعی دعواه و ذلک بالنسبه الی الحاکم اما المدعی فلا بد أن یکون عالما جازما بمایدعیه من اشتراط الجزم فی المدعی».

شترهایش در حال حرکت بوده که شخص دیگری از بنی هاشم به او می‌رسد و از او طلب بند جهاز برای بستن بار شتر می‌کند. او هم بند یکی از شترها را که اجاره کرده بود به او می‌دهد. هنگامی که شترها را برای صاحبش می‌برد او از بند شتر سؤال می‌کند و وقتی می‌شنود آن را به دیگری داده، چوبی که در دست دارد به سوی او پرتاب می‌کند. او به حال مرگ می‌افتد. در حال مرگ شخصی از اهل یمن از کنار او می‌گذرد پس از او می‌خواهد که پیامش را به ابوطالب برساند و به او بگوید: «فلانی به خاطر بند شترهایش مرا کشت» و پس از دادن پیام از دنیا می‌رود. ابوطالب پس از مطلع شدن از جریان به صاحب شتران می‌گوید: «یکی از دوراه را انتخاب کن یا صد شتر دیه پرداز و یا پنجاه نفر از اهلت قسم بخورند که او را نکشته‌ای؛ در غیر این صورت تو را می‌کشم.»

ابن اثیر ضمن اذعان به این که «قسامه» از احکام جاهلیت است می‌گوید: «در جاهلیت با «قسامه» قصاص جاری می‌شد و اسلام آن را تقریر کرد و به وسیله آن نه قصاص بلکه دیه را واجب ساخت.» در صحیح بخاری از ابن جریح نقل شده که می‌گوید: پیامبر^(ص) «قسامه» را به همان نحو که در جاهلیت بود تقریر کرد و در مورد قتل یکی از انصار که اولیای او دعوی قتل علیه یهود داشتند به «قسامه» قضاوت کرد؛ سپس بخاری از ابن عباس نقل می‌کند که ابوطالب در خصوص «قسامه» قسم را با مدعی علیه شروع کرد و این قضیه نیز دلالت می‌کند بر این که پیامبر^(ص) نیز در مورد قتل یکی از انصار، قسم را از مدعی علیه شروع کرده است. اما از بعضی نصوص شیعی بر می‌آید که «قسامه» از احکام تأسیسی هست. در خبر ابی بصیر آمده است که: «سئلت ابا عبدالله ع عن القسامه: این کان بدوها فقال کان من قبل رسول الله «ص» لما کان بعد فتح خیبر...» صاحب جواهر در خصوص این روایت می‌گوید: «لفظ «من قبل» را ممکن است به هر دو صورت قرائت کرد.» یعنی اگر «من قبل» قرائت شود از احکام تأسیسی خواهد بود و اگر «من قبل» قرائت شود از احکام امضایی است ولی به قرینه دنباله روایت می‌فهمیم که قرائت اول صحیح است؛ زیرا به دنبال آن می‌گوید: لما کان بعد فتح خیبر...» (یعنی از جانب رسول خدا زمانی که بعد از فتح خیبر بود).

۷. دیدگاه مکاتب قضایی در مورد قسامه

۱-۷. دیدگاه مکتب قضایی امامیه

در روایات ائمه‌ی معصومین و کتب فقیهان امامیه، به «قسامه» به‌عنوان یک پدیده‌ی شرعی و الهی نگاه شده و لذا برای «قسامه» اهمیت و نقش به‌سزایی قائل شده‌اند، چنانکه قرآن کریم قصاص را ضامن حیات و بقای زندگی جامعه‌ی بشری می‌داند.^۱ (بقره، ۱۷۹)

در روایات به «قسامه» به‌عنوان یکی از راه‌های اثبات قتل و جرح، اهمیت ویژه داده شده. «قسامه» را عامل صیانت خون و موجب نجات انسان و هدر نرفتن خون مردم به شمار آورده‌اند. در مورد «قسامه» و مؤثر بودنش در صیانت و حفظ دماء در بسیاری از روایات به تأکید یاد شده است. در روایتی امام صادق^(ع) فرموده: اگر «قسامه» نبود، هماناره برخی از مردم، برخی دیگر را می‌کشتند.^۲ (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۱۶)

در مورد این‌که مدعی برای اثبات مدعای خودش بینه ندارد و از موارد «تَهْمَه» و لوث است، نُه حدیث در وسایل الشیعه ذکر شده است. این نشان می‌دهد که در مکتب قضایی امامیه «قسامه» به‌عنوان یک پدیده‌ی مسلم موردقبول است. در این احادیث برای جریان «قسامه» علت‌آوری شده است؛ که یکی از آن موارد حدیثی است که ذکر کردیم. در این حدیث علت وجود و جریان «قسامه» را حفظ خون می‌داند، «قسامه» و جریان آن باعث می‌گردد که دیگری، کسی دیگری را نکشد و خونی نریزد، البته در صورتی که لوث و تهمه هم باشد.

در مورد لوث و تهمه هم در مکتب قضایی امامیه روایت موجود است. محمد بن قیس می‌گوید: از امام محمدباقر^(ع) شنیدم که می‌گفت: امیرالمؤمنین^(ع) در مورد مردی که در نزدیک یا در قریه‌ای به قتل رسیده بود، بر اهل قریه حکم به غرامت نمودند. در صورتی که بینه‌ای پیدا نشود که اهل قریه این مرد را نکشته است. مورد حدیث حمل بر لوث و «قسامه» شده است. به این صورت که پیدا شدن جنازه در نزدیکی روستا و یا در داخل روستا، دال بر این است که توسط این مردم به قتل رسیده است البته در حد احتمال و گمان. احادیث زیادی وجود دارد که

۱. «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب لعلکم تتقون.» وای خردمندان! شمارا در قصاص زندگانی است، باشد که تقوا پیشه کنید.

۲. حدیث ۸، عن عبدالله بن سنان، عن أبی عبدالله قال: سألتُه عن القسامه. فقال: هی حقٌ ولولا ذلک لقتل الناس بعضهم بعضاً ولم یکن شیء و إنما القسامه حوطٌ یحاط به الناس.»

جنازه‌هایی در اطراف و یا داخل روستا پیدا شده و لوث و تهمه نبوده اهل روستا و ادار به غرامت نگردیده‌اند.^۱ (حر عاملی، همان، ج ۱۹، بی‌تا، ص ۱۱۲)

فقه‌های امامیه بر این باورند که «قسامه» در حقیقت سدی است که در اطراف مردم کشیده شده است، برای این که بدکاره‌ای و خدا نترسی اگر خصم خود را دید، از ترس قصاص به او صدمه نزد. ابن سنان می‌گوید: از امام جعفر صادق شنیدم که فرمودند: «قسامه» را وضع نمودیم تا دیواری اطراف مردم باشد برای این که هنگامی که دشمن فاجری، خصمش را می‌بیند این دشمن از او دور شود، از ترس این که اگر خصم را بکشد قصاص خواهد شد.^۲ (همان، ص ۱۱۶)

در حدیث دیگری از زراره آمده است که ابی‌عبدالله در مورد «قسامه» فرمودند: «قسامه» را جعل کردیم تا سختگیری گردد بر فردی که متهم و معروف به شرارت است که دست به قتل زند. اگر علیه این مرد شهادت دادند شهادت مورد قبول است.^۳ (همان) این حدیث و شبیهش به‌صراحت بیان می‌کند که «قسامه» توسط شرع مقدس اسلام وضع شده است، اگر هم در عصر جاهلیت بوده در عصر اسلام آن روش مورد تأیید قرار گرفته است. از مجموع روایات در مورد «قسامه» به‌دست می‌آید که «قسامه» در مکتب قضایی امامیه برای حفظ جان مردم و احترام به هدر نرفتن خون آن‌ها تشریح شده است. (رضایی، رهایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸)

شهید ثانی هم از زمره‌ی فقهایی است که «قسامه» را پذیرفته است و صرفاً در کیفیات اجرای آن به بررسی و تحلیل پرداخته. وی به خاطر احادیث ائمه‌ی معصومین در مورد «قسامه» آن را مورد خدشه و یا بررسی در اصل اثباتش قرار نداده. منتهی در این که فرد مقتول در کجا و چه محلی یافت گردد و آیا لوث بر آن صدق می‌کند یا خیر تقریباً به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. (شهید ثانی، بی‌تا، ج ۱۰، بص ۷۲) وی بر این باور است که «قسامه» صرفاً با وجود لوث به اثبات می‌رسد. اگر لوث نباشد، کسی که مورد اتهام قرار گرفته، چون منکر قضیه است،

۱. حدیث ۵، عن محمد بن قیس، قال: سمعتُ أبا جعفر^(ع) يقول: قضی أمر المؤمنین^(ع) فی رجل قتل فی قریه أو قریباً من قریه أن یغرم أهل تلك القریه إن لم توجد بیته علی أهل تلك القریه أنهم ما قتلوه. أقول: لعلّه محمول علی وجود اللوث و تحقق القسامه.

۲. عن ابن سنان قال: سمعتُ أبا عبدالله^(ع) يقول: إنَّما وضعتُ القسامه لعله الحوط یحاط علی الناس لکی إذا رأى الفاجر عدوه فرّ منه مخافه القصاص.

۳. عن زراره، عن أبی عبدالله^(ع) قال: إنَّما جعلتُ القسامه لیغلظ بها فی الرجل المعروف بالشر المتهم، فإن شهدوا علیه جازت شهادتهم. همان

صرفاً یک سوگند بر نفی فعل یاد می‌کند و رها می‌کردد. لوث هم از نظر ایشان شواهد و اماره‌ای است که می‌شود به صدق ادعای شخص مدعی ظن پیدا کرد؛ مانند کسی که بالباس خونی کنار مقتول پیدا شده. یا مقتول در منزل یا مکانی پیدا شده که ورود دیگری ممکن نیست یا فرد عادل‌شهادت داده است. وی معتقد است که شهادت جمعی از زنان و فاسقان هم می‌تواند ایجاد لوث نماید. (همان، ص ۷۳)

۷-۲. دیدگاه مکاتب قضایی اهل سنت

فقه‌های حنفی به «قسامه» باور دارند و معتقدند که قسم‌های را ولی دم که علیه کسی که متهم به قتل هست یاد می‌کنند، موجب تثبیت قتل علیه متهم می‌گردد. علت این است که مکتب حقوقی حنفی معتقد است، «قسامه» دلیلی است بر نفی تهمت قتل. جمهور غیر حنفی بر این باورند که قسم را اولیای دم یاد کنند. این علت است که «قسامه» در دیدگاه جمهور برای مدعی اثبات تهمت قتل است. چنانچه اولیای دم قسم یاد کردند، در باور مالکی در صورتی که قتل عمد باشد قصاص اثبات می‌گردد و در صورت قتل خطئی دیه ثابت می‌گردد؛ اما شافعی در هر دو مورد معتقدند که دیه اثبات می‌گردد. حنبلی معتقدند که در صورت قتل عمد قصاص در صورت قتل شبه عمد و خطئی دیه به اثبات می‌رسد. (زحیلی، همان، ج ۷، ص ۵۸۰۶)

ابن تیمیه از معدود کسانی است که در حقوق اسلامی نظریات خاصی دارد. ایشان در مورد «قسامه» در کتاب معروف خودش به نام «الفتاوی الکبری» ابتدا به نقل قول و ترسیم مسأله می‌پردازد و در هر مسأله‌ای که طرح می‌کند و جواب می‌دهد، در آغاز جواب عبارت «الحمد لله رب العالمین» یا «الحمد لله» را به کار می‌برد. در عبارات وی وقتی کاوش نماییم به این نتیجه می‌رسیم که ابن تیمیه از کسانی است که قائل به «قسامه» است. وی در صورتی که «قسامه» به اثبات برسد قائل به قتل قاتل است برخلاف ابوحنیفه و شافعی که قائل به دیه هستند. از نظر وی لوث در اثبات «قسامه» شرط است. در صورتی که لوث نباشد، «قسامه» را جاری نمی‌دانند.

برای مستند شدن نظر ایشان مسأله‌ای را که ایشان پاسخ داده می‌آوریم وی می‌نویسد: «اگر بین مردم دو روستا دشمنی در اعتقادات وجود داشته و یکی از مردان روستا گوسفندی از روستای دیگر را از بین ببرد، صاحب گوسفند که در روستای دشمن است، بگوید که من عوض این

گوسفند سرت را می‌برم. بعد از مدتی گذشت از این واقعه و این مردی که تهدید به قتل شده بود، جنازه‌اش پیدا شد به صورتی که خون ریخته شده نزدیک روستایی بوده که تهدید به قتل شده بود.» جواب ابن تیمیه در این مورد این است: «در صورتی که اولیای مقتول پنجاه قسم یاد کنند، شخص تهدیدکننده را باید قصاص کرد. اگر اولیای مقتول پنجاه قسم یاد کردند که همان تهدیدکننده‌ی به قتل قاتل است. آن شخص خونش ریخته شود.» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۴، ص ۲۲۸ و ص ۲۲۹)

ایشان دلیل می‌آورد که علت حکم به قتل و ریختن خون آن مرد تهدیدکننده، این است که بینشان عداوت و دشمنی بوده و تهدید به قتل هم شده بوده و اثر خون هم نزدیک روستای دشمن پیدا شده است. این از آثار لوث است.

در مورد نظر ابن تیمیه می‌توان گفت که نظر بیشتر فقیهان امامیه که مستندشان روایاتی^۲ است که از ائمه‌ی معصومین نقل می‌کنند، هم همین نظر است که این روایات مورد بررسی قرار می‌گیرند. وی بر این باور است که «قسامه» اعضاء هم به نسبت نفس در دیه است، اگر دیه عضو به اندازه‌ی نفس بود پنجاه قسم و اگر نصف بود بیست و پنج قسم و اگر همان طور به نسبت باید تقسیم گردد؛ اما ایشان به این قولی که «قسامه» اعضایی که موجب دیه می‌گردد شش تا سوگند است.

۳-۷. دیدگاه‌های متفاوت اهل سنت

ابتدا می‌توان سؤالات زیر را طرح نمود:

الف. آیا واجب است که حکم به «قسامه» کنیم؟ یا حکم به «قسامه» واجب نیست؟

ب. در فرضی که به وجوب «قسامه» نظر دهیم؛ آیا قصاص واجب است یا این که دیه

پرداخت کند یا صرف این که طرح دعوا کند کافی است؟

۱. مسأله ۳۸۷ فی أهل قریتین بینهما عداوه فی الاعتقاد و خاصم رجل آخر فی غنم ضاعت له و قال ما یكون عوض هذا إلا رقبتک ثم وجد هذا مقتولا و أثر الدم أقرب إلى القرية ألتی منها المتهم و ذکر رجل له قتله. الجواب: إذا حلف أولیاء المقتول خمسين یمیناً أن ذلک المخاصم هو الذی قتله، حکم لهم بدم، البته در عبارت بعداً قید می‌آورد و با ذکر چند گزینه اثبات لوث می‌کند و براه من سواه، فإن ما بینهما من العداوه و الخصومه و الوعيد بالقتل و أثر الدم و غیر ذلک لوث و قرینه و أماره علی أن هذا المتهم هو الذی قتله، فأذا حلفوا مع ذلک ایمان القسامه الشرعیه استحقوا دم المتهم...».

۲. از جمله صحیححه عبدالله بن سنان از امام صادق^(ع)

ج. آیا در صورتی که حکم به «قسامه» نمایم، آغاز قسم با مدعی است یا مدعی علیهم؟ و تعداد کسانی که قسم یاد می‌کنند، چند نفر باشد کفایت می‌کند؟

د. در جایی که لوث تحقق یافته، واجب است که مدعی آغاز به قسم یاد نمودن کند؟ در صورتی که شرایط «قسامه» موجود باشد، اجرای آن واجب است. در این مورد قرطبی معتقد است که اکثر علمای بلاد اسلامی بر این دیدگاه‌اند. شافعی، ابوحنیفه، احمد حنبل، سفیان، داوود و پیروان مکتب فقهی‌شان تعدادی از فقهای بلاد اسلامی که غیر از این‌ها هستند. دیدگاه این گروه از فقهای اهل سنت بر اساس حدیثی است که از رسول اکرم اسلام (ص) نقل شده است که مشهور به حدیث «حویصه» و «محیصه» است. بر صحت این روایت اهل حدیث اتفاق نظر دارند؛ اما الفاظ حدیث متفاوت نقل شده است گرچه که از نظر معنایی و مفهومی حدیث مورد اتفاق است.

همان طوری که گفتیم، عده‌ای از علمای اهل سنت معتقدند که جاری نمودن حکم بر طبق «قسامه» جایز نیست. از جمله‌ی این فقیهان، سالم بن عبدالله، ابو قلابه، ابن علیّه و عمر بن عبدالعزیز را می‌توان نام برد.

دلایل‌شان هم این‌گونه مورد تحریر قرار گرفته است:

الف. چگونه ممکن است عده‌ای که شاهد و ناظر قتل و جرح نبوده‌اند، درباره‌ی آن قسم یاد کنند. در مورد داستان صدر اسلام که دو نفر به روستای یهودی رفتند و یکی از آن‌دورا کشته یافتند، اولیای دم چون علم به قتل توسط فرد مشخص نداشتند در حضور رسول اکرم اسلام قسم یاد نکردند و معقول نیست که حاکم، با شهادت و سوگند پنجاه نفر که از وقوع جنایت آگاهی ندارند، به قصاص حکم کند. یا اولیای دم که قسم یاد می‌کنند، مورد اطمینان نیستند و ممکن است سوگند آنان از روی دشمنی با متهم بوده باشد.

ب. «قسامه» با اصل برائت که مورد تأیید اصولیان است، منافات دارد. (رضایی، رهایی ۱۳۸۸، ص) با مراجعه به متون فقهی بر این باور می‌رسیم، کسانی که عمل به اساس «قسامه» را نمی‌پذیرند بر این باورند که «قسامه» مخالف اصول شریعت اسلام است، البته مخالف اصولی است که مورد تأیید تمام مسلمین و علمای اسلام است. از آن اصول می‌توان نام برد که «اصل در شرع این است که نباید کسی قسم یاد نماید مگر این‌که علم و یقین به آن موردی که

قسم یاد می‌کند داشته باشد. یا این‌که مورد را به صورت عینی و حسی مشاهده کرده باشد). اگر این شرایط برای اولیای دم حاصل شده بود می‌توانند سوگند یاد کنند؛ اما در صورتی که حادثه قتل را ندیده و مشاهده نکرده چگونه می‌توانند سوگند بر این بخورند که فلانی قاتل است! حتی گاهی قتل در منطقه و شهر دیگری اتفاق می‌افتد و ما حکم کنیم که اولیای دم قسم یاد بکنند. اگر چنین کنیم خلاف اصل اسلام حکم نموده‌ایم.

نتیجه‌گیری

در آیین چین و هند هم سوگند به صورت موافق اصالت برائت مورد استفاده قرار گرفته است. در مکتب حقوقی اسلام سوگند به دو صورت مورد استفاده قرار گرفته است یکی که مدعی قسم یاد می‌کند و این خلاف اصل برائت است و دیگری به گونه‌ای که مدعی علیه قسم یاد می‌کند و این موافق اصل برائت است. تاریخ قسامه نشان می‌دهد که در مکتب حقوقی اسلام قسامه به گونه‌ای متفاوت هم نقل گردیده است و هم مورد اجرای متفاوت قرار گرفته است. برخی از احادیث حاکی است که قسامه در زمان جاهلیت بوده و بین بنی‌هاشم مورد استفاده قرار گرفته و اسلام آن را امضاء کرده است.

برخی نشان می‌دهد که قسامه در زمان رسول اکرم اسلام تأیید شده. برخی زمان خلیفه دوم عمر را نشان می‌دهد و برخی زمان خلیفه سوم عثمان را که ولید بن مغیره هم آن را در زمان عثمان جاری کرده و هم چنان قاضی شریح. اما در نزد شیعیان قسامه مورد پذیرش است و این پذیرش به خاطر احادیثی است که از ائمه‌ی معصومین روایت شده. نوع قسامه در دیدگاه امامیه در مقابل اصالت البرائت است. این همان صورتی است که پیامبر اکرم اسلام از خانواده‌ی انصاری خواست که سوگند علیه یهودیان خیبر برای اثبات قتل فردی از آن را در محله‌ی خیبر یافت شده بود یاد کنند اما آنان قسم یاد نکردند و حضرت از بیت‌المال دیه آن مقتول را پرداخت. به نظر می‌رسد که حضرت قصد داشت که قسامه را اجرایی نکند و نشان دهد که قسامه نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد و حکم قضایی محکمی نیست. به همین جهت است که عمر بن عبدالعزیز آن را از حکم قضایی خارج نمود.

منابع

۱. ابن اثیر الجزری، الامام أبی سعادات مبارک بن محمد (۵۴۴-۶۰۶ ق)، جامع الاصول من أحادیث الرسول (ص)، تهران: انتشارات جهان، ۱۹۵۴.
۲. ابن تیمیه، أبی عبدالله تقی الدین بن عبدالحلیم، الفتاوی الکبری، قدّم له وعرّفه به حسنین بن محمد مخلوف، قاهره: دار الکتب الحدیثه، بی تا.
۳. ابن رشد قرطبی، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، به دایه المجتهد و نهایه المقتصد، قاهره، مصر: مطبعه الاستقامه، ۱۹۵۲.
۴. أبی حنیفه نعمانی، الفتاوی الخیریه لنفع البریه علی مذهب الامام الاعظم أبی حنیفه النعمانی، بیروت: دارالمعرفه، الطبع الثانی، ۱۹۷۴.
۵. ادريس، عوض احمد، قصاص، مترجم: علی رضا فیض، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۶. آشوری، محمد، آیین دادرسی کیفری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ نهم ۱۳۸۴.
۷. البخاری، الامام أبی عبدالله محمد بن اسماعیل بن إبراهیم بن مالغیره (متوفی ۲۵۶ ق)، صحیح البخاری، الطبعه الخامسه، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۷.
۸. بروجردی، سید حسن، منابع فقه شیعه؛ قصاص و دیات، ترجمه جامع احادیث الشیعہ، مترجمان: احمد اسماعیل تبار و دیگران، تهران: فرهنگ سین، ۱۳۸۷.
۹. جایگاه لوث در قسامه و حدت قاتل و تعدد مقتول، بی هوشی با بی حس کردن محکوم علیه هنگام مجازات، معاونت آموزش قوه قضائیه، تهران: جنگل ۱۳۸۸.
۱۰. الجبعی العاملی (الشهید الثانی)، زین الدین، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، بیروت: دارالعلم الاسلامی، بی تا.
۱۱. الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن (متوفی ۱۱۰۲ ق)، وسایل الشیعہ الی التحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۱۲. الحسینی العاملی، السید محمد جواد (متوفی حدود ۱۲۲۶ ق)، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۳. الخطیب الشریب، الشیخ محمد، مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، مصر: مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۷۷.
۱۴. رزّاقی، ابوالقاسم، سوگندهای قرآنی، قم: موسسه امام صادق، ۱۳۸۳.
۱۵. رضایی، احمد و سعیدرهایبی، سلسله پژوهشهای فقهی و حقوقی (۲)، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۸۸.
۱۶. الزحیلی، أ.د. وهبه، الفقه الاسلامی و أدلته، الطبعة الرابعه، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۸.
۱۷. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد (متوفی ۱۲۵۵ ق)، نیل الاوطار من أحادیث سید الاخبار، بیروت: دار الجیل، ۱۹۷۳.
۱۸. شهابی، محمود، ادوار فقه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۹.
۱۹. طباطبایی، السیدعلی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، قم: موسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۴.
۲۰. علی بن بابویه، فقه الرضاء، مشهد: المؤتمر العالمی للامام الرضاء (ع)، تحقیق: قم، موسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث ۱۴۰۶.
۲۱. الغروی، السید محمد، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البیت (ع)، لبنان، بیروت: منشورات دارالثقلین، ۱۴۱۹.
۲۲. فروخ، عمر، تاریخ مصور ایران، مترجم: محمد علی شیرازی، تهران: انتشارات اداره‌ی مجله راه نو، ۱۳۴۸.
۲۳. القزوینی، أبی عبدالله محمد بن یزید (۲۰۷-۲۷۵ ق)، سنن ابن ماجه، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲۴. القشیری النیسابوری، الامام أبی الحسین مسلم بن الحجاج (۲۰۶-۲۶۱ ق)، صحیح مسلم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۵۸.

۲۵. المحقق الحلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (۶۰۲ ق. ۶۷۶)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، مع تعلیقات آیت الله السید صادق شیرازی، قم: منشورات سعید، ۱۴۲۸.
۲۶. محقق حلّی، مختصر النافع، ترجمه فارسی از قرن هفتم به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
۲۷. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (۴) بخش جزایی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ سیزدهم ۱۳۸۹.
۲۸. المدنی الکاشانی، رضا، کتاب القصاص للفقه‌ها و الخواص، قم: المطبعة العلمیه، بی تا.
۲۹. معین، محمد، فرهنگ فارسی، ذیل کلمه‌ی قسامه، چاپ بیست دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۳۰. موسوی، بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، تهران: مجد، ۱۳۸۵.
۳۱. میر محمدصادقی، حسین، جرائم علیه اشخاص، تهران: میزان، چاپ سیزدهم، ۱۳۹۲.
۳۲. النجفی، الشیخ محمد حسین، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، الطبعة السادسة، بیروت: دار الحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۳۳. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح، تاریخ یعقوبی، مترجم: محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۸.

حکم تکلیفی هجاء مؤمن و مصادیق نوپدید آن

سید کاظم امیری غزنوی^۱

چکیده

یکی از شیوه‌های نادرست رفتاری و گفتاری که از دیر زمان در میان اقوام و ملل مرسوم بوده و هست، هجو افراد در قالب شعر، نثر و امثال آن می‌باشد. از آنجاکه دین مبین اسلام تمامی رفتار و گفتار انسان‌ها را مورد توجه قرار داده است، هجو نیز از این نظر که با بسیاری از رفتارها و گفتارهای انسان، مرتبط می‌باشد از دیدگاه فقه اسلامی، مورد توجه و اهمیت می‌باشد. تحقیق در مورد حکم تکلیفی هجو نیز از این نظر حائز اهمیت است که روایات و مطالب زیادی به‌گونه‌ی پراکنده در لابلای کتاب‌ها و رساله‌ها در مورد آن به چشم می‌خورد؛ ولی تحقیق مستقل یا وافی در این خصوص انجام نشده است؛ لذا مقاله حاضر به روش کتابخانه‌ای - تحلیلی، مفهوم هجاء و حکم تکلیفی هجاء مؤمن را بررسی نموده و نیز برخی مصادیق جدید و حکم آن را بیان داشته است

نوشته حاضر به این نتیجه دست یافته است که هجو، اختصاص به شعر نداشته در قالب غیر شعر نیز قابل تحقق بوده و می‌تواند مصادیق زیادی داشته باشد و حکم هجو مؤمن، حرمت می‌باشد که ادله عقلی و نقلی بر حرمت آن اقامه شده است.

واژگان کلیدی: حکم هجو، هجاء مؤمن، مصادیق نوپدید هجاء، هجو غیر مؤمن.

مقدمه

افعال و برخورد یک انسان را نسبت دیگران می‌توان به افعال و رفتار پسندیده و ناپسند تقسیم نموده و برای هر یک در شریعت اسلام حکمی را بار نمود. یکی از افعال زشت و ناپسند انسان که ممکن است در برخی افراد به عادت تبدیل شده، جزء طبیعت ثانوی گردیده باشد، عیب‌گیری و عیب‌جویی و برخورد غیراخلاقی است که ممکن است به وسیله‌ی اسباب مختلفی از انسان بروز کرده موجب آزار، توهین و هتک حرمت دیگران گردد می‌توان از هجو به‌عنوان یکی از اسباب آن نام برد. هجو از دیر زمان بین مردم و شاعران مرسوم بوده که یکدیگر را در قالب و شعر یا نثر مورد هجو قرار می‌دادند. در مقاله حاضر، حکم هجو را با توجه به مصادیق نوپدید آن به بررسی گرفته و به پرسش‌های فرعی و فرضی تحقیق حاضر و این پرسش اصلی آن‌که حکم هجاء مؤمن و نیز حکم مصادیق نوپدید آن چیست؟ فرض تحقیق این است که حکم هجو مؤمن حرمت می‌باشد. تحقیق حاضر، ضروری بوده؛ زیرا تاکنون، تحت عنوان و رویکرد انتخابی ما مقاله مستقل و یا وافی نگاشته نشده است؛ لذا به منظور پر نمودن این خلأ و سهم‌گیری در راستای پویایی فقه ناب اسلامی، مقاله حاضر را به روش کتابخانه‌ای - تحلیلی روی دست گرفته و آن را در چند بخش یعنی توضیح مفهوم و گستره شمول هجاء، حکم تکلیفی هجاء مؤمن، مصادیق نوپدید هجاء و احکام آن و حکم هجاء غیر مؤمن به پایان می‌رسانیم

۱. مفهوم هجاء و گستره شمول آن

از آنجای‌که هجاء در لغت مفهومی مشخص نداشته و همین‌طور گستره شمول مفهوم هجاء از نگاه اهل لغت و فقها روشن نیست در این بخش به این موضوع، پرداخته می‌شود.

۱-۱. مفهوم هجاء

هجاء و هجو مصدر هجا به‌جاء بوده به معنای معایب و زشتی‌های کسی را بر شمردن و ناسزا گفتن آمده است (مشکینی، بی‌تا: ۵۵۲) و از دیر زمان هجو در قالب شعر، میان اقوام و افراد، معمول بوده به‌عنوان نمونه نقل شده است: کعب بن جعیل که شاعر اهل شام و معاویه بود، پس از بر آوردن قرآن‌ها، روزهای صفین را به یاد می‌آورد و معاویه را بر می‌انگیزد که اولین شعرش چنین است: ای معاویه بدون پشتوانه برمخیز؛ زیرا تو بعد از آن روز (جنگ صفین)

خواری را شناخته‌ای.^۱ عتبه در پاسخ، کعب بن جعیل را چنین هجو نموده است: تو را کعب (پاشنه پا) نامیده است که از استخوان‌ها پایین‌تر است و پدرت نیز همنام سرگین بود و در میان وائلیان جایگاه تو به جایگاه کنه‌ها بر تهیگاه شتر می‌ماند.^۲ (نصر، ۳۶۰-۳۶۲). در شعر فارسی نیز شاعران زیادی افرادی را هجو نموده‌اند؛ چنان‌که شاعری از شاه به جای طلا، نقره یا دست‌مزد کم دریافت می‌کند چنین هجوش می‌کند:

اگر مادر شاه بانو بدی مرا سیم و زر تا به زانو بدی
از آن‌جا که شه نانو زاده است بهای تی نان به من داده است.

و همین شاعر می‌گوید:

چو شاعر برنجد بگوید هجاء بماند هجاء تا قیامت بجا

۱-۲. گستره شمول هجاء از نظر اهل لغت

گستره شمول مفهوم هجو نسبت به غیر شعر یا اختصاص آن به شعر، میان اهل لغت، مورد بحث واقع شده است.

شماری از لغت‌دانان هجاء و هجو را به شعر اختصاص داده‌اند^۳ (قیومی، بی تا: ۶۳۵؛^۴ واسطی، ۱۴۱۴، ۲۰: ۳۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ۴: ۶۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ۶: ۱۸۴).

برخی آن را خلاف مدح نیز معنا نموده‌اند. (جوهری، ۱۴۱۰: ۲۵۳۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۷۰) که در این صورت اعم می‌شود از این‌که هجو در قالب شعر باشد یا در هر قالب دیگری. البته شماری از اهل لغت مدح را نقیض هجاء معنا کرده‌اند؛ حتی کسانی که هجاء را اختصاص به شعر داده بودند؛ مانند: (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۱۸۸؛ واسطی، ۱۴۱۴، ۴: ۱۹۹) در کتاب تهذیب اللغة همین معنا را برای مدح نقل نموده است. (ازهری، ۱۴۲۱، ۴: ۲۵۱).

برخی دیگر هم آن را به گونه مطلق آورده‌اند؛ (صینی، ۱۴۱۴: ۱۱۲؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۹۴۹)؛ که در این صورت، هجو در شعر خلاصه نمی‌شود؛ بلکه شامل نثر و غیر آن نیز می‌گردد.

۱. مُعَاوَى لَا تَنْهَضُ بِهِ غَيْرَ وَثِيقَةٍ
فَإِنَّكَ بَعْدَ الْيَوْمِ بِالذَّلِّ عَارِفٌ.
۲. سُمِّيَتْ كَعْبًا بِسَبِّ الْعِظَامِ
وَ كَانَ أَبُوكَ سَمَى الْجَعَلِ
وَ كَانَ مَكَانُكَ مِنْ وَائِلٍ
مَكَانَ الْقُرَادِ مِنْ اسْتِ الْجَعَلِ.
۳. هَجَاءٌ: (يَهْجُوهُ) (هَجَّوْا) وَقَعَ فِيهِ بِالشَّعْرِ وَ سَبَّهُ وَ عَابَهُ وَ الاسْمُ (الهِجَاءُ) مِثْلُ كِتَابِ.
۴. وَ هَجَاءٌ هَجَّوْا وَ هِجَاءٌ، كَكَسَاءٍ: سَتَمَهُ بِالشَّعْرِ.

۱-۳. گستره شمول هجاء از نظر فقها

بین فقها نیز در گستره شمول هجو اختلاف نظر وجود دارد که در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

الف. برخی از فقها، هجاء را ظاهراً مختص به هجو در شعر دانسته‌اند؛ مانند محقق ثانی در جامع المقاصد (محقق ثانی، ۱۴۱۴، ۴: ۲۶) شهید در مسالک (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۳: ۱۲۷) صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۸: ۱۴۶). صاحب ریاض فقط همین قول را نقل نموده است (حائری، ۱۴۱۸: ۱۶۲).

ب. بسیاری از فقها به ویژه شمار زیادی از فقها جدید، هجو را در شعر خلاصه نمی‌کنند در نثر و حتی بیرون از شعر و نثر آن را جاری و ساری می‌دانند به‌عنوان نمونه، خلاصه‌ای از چند نظریه آورده می‌شود:

۱. هجو در لغت عبارت از شمردن معایب یک فرد و دشنام دادن و ناسزاگویی نسبت به وی می‌باشد. (خویی، بی تا: ۴۵۶).

۲. هجاء همان ذکر و یادآوری نواقص، معایب و بدی شخص می‌باشد؛ چه در قالب شعر باشد یا در قالب نثر (سیستانی، ۱۴۱۷: ۱۶).

۳. هجاء به کلامی گفته می‌شود که قابلیت بقا را داشته باشد؛ مانند شعر یا کلام ادبی ظریفی که انسان، مایل به ضبط و نگهداری آن می‌باشد و به کلام عادی و معمولی هجاء اطلاق نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۴: ۸۱۱).

۴. ظاهراً مراد از هجاء، مذمت و قدح می‌باشد؛ چه در قالب شعر باشد یا در قالب نثر یا غیر شعر و نثر؛ چون قطعاً ملاک در همه یکی می‌باشد (مکارم، ۱۴۲۶: ۴۰۶).

۱-۴. بررسی گستره شمول هجاء

از مطالب فوق به این نتیجه دست می‌یابیم که پیرامون گستره شمول هجاء در مجموع دو فرضیه بلکه دو نظریه مطرح می‌باشد:

الف. هجاء اختصاص به شعر داشته و مقید به آن می‌باشد.

ب. مطلق است و در شعر خلاصه نمی‌شود.

در پاسخ این پرسش که آیا راه حل یا وجه‌الجمع میان دو نظریه فوق، وجود ندارد؟ گفته می‌شود؛ بلی چندتا وجه‌الجمع در مثل این موارد وجود دارد که دو تا وجه مهم آن را در ذیل

می آوریم:

۱. در امثال این موارد از قاعده اصولی حمل مطلق بر مقید استفاده نموده می‌گوییم، کسانی که هجورا به معنای عیب‌گیری، مذمت یا خلاف مدح دانسته‌اند مرادشان، عیب‌گیری، مذمت و ضد مدح در شعر می‌باشد.

این وجه‌الجمع، قابل قبول نیست؛ زیرا حمل مطلق بر مقید در جای است که دو کلام از متکلم واحدی یا از کسانی که در حکم متکلم واحداند صادر گردد؛ مانند کلام ائمه معصومین^(ع) که از کلام همدیگر اطلاع دارند؛ ولی در مورد مؤلفان متعدد، این سخن جای گفتن ندارد؛ حتی نسبت به یک شخص در مانند مورد بحث ما، نمی‌شود کلام مطلقش را حمل بر مقید بکنیم؛ بلکه کلام بعدی وی، عدول از کلام اول او حساب می‌گردد.

دیگر این‌که تقیید در جای است که بیشتر از یک تکلیف، وجود نداشته باشد؛ اما در جای که امکان دو تکلیف وجود دارد جای برای تقیید نیست. در مورد بحث ما، فرض احتمال این‌که هجو برای مطلق مذمت و مذمت شعری وضع شده باشد وجود دارد؛ بلکه ظاهر کسانی که آن را در کتب لغت نقل نموده نیز همین است؛ زیرا هر کدام، ناقل و راوی وضع می‌باشد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳: ۱۵۸).

۲. گفته شده، ممکن است هجو در خصوص مذمت شعری حقیقت عرفیه پیدا نموده باشد و کسانی که آن را خلاف مدح یا مطلق دانسته، معنا و تشخیص آن را به عرف موکول نموده باشند؛ در نتیجه هجو از نظر لغت و عرف یک معنا بیشتر که عبارت از مذمت شعری باشد ندارد (همان).

این وجه‌الجمع به نظر نگارنده تمام نیست؛ زیرا اولاً، کسانی از اهل لغت که هجورا مطلق در نظر گرفته به معنای شمردن معایب و خلاف مدح گفته‌اند نیز بیرون از عرف نیست و اگر در نزد عرف معنای خاصی می‌داشت مسلماً به آن توجه می‌شد. ثانیاً، در زمان صدور روایات و بیان حکم هجو، ثبوت چنین حقیقت عرفیه، معلوم نیست تا حکم، مطابق آن بیان و صادر شده باشد.

باتوجه به نظریات لغویان، کتب لغوی و نظریات فقهای معاصر و عدم امکان جمع، هجو، اختصاص به شعر ندارد. در نتیجه حکم هجو نیز اختصاص به شعر نداشته؛ بلکه شامل هجوی

در قالب غیر شعر نیز می‌گردد. می‌توان به امور ذیل، مطلب را تأیید نموده و استحکام بخشید: الف. تنقیح مناظ: به این معنا که به همان علت و ملاکی که حکم معین تکلیفی بر هجوی در قالب شعر، بار می‌شود بر غیر آن نیز بار می‌گردد.

ب. اتحاد موضوع: به این بیان که در هر فرض، هجو، موضوع حکم قرار می‌گیرد با آن که ممکن است تفاوت‌های جزئی بین افراد موضوع وجود داشته باشد؛ ولی در حدی نیست که تفاوت حکم را در پی داشته باشد.

ج. پیامد و آثار هجو: یعنی آثار بالفعل، هجو، در تمام اقسام تقریباً مشابه بوده؛ گرچه ممکن است از لحاظ دوام تفاوتی وجود داشته باشد.

د. ادله حکم: دلایلی که حکم تکلیفی هجو را بیان می‌کند به قسم خاصی از هجو اختصاص ندارد.

در نتیجه حکم هجو، اختصاص به شعر ندارد؛ بلکه شامل هجوی در قالب غیر شعر نیز می‌گردد.

۱-۵. هجاء مؤمن

باتوجه به مباحث قبلی هجویا هجاء مؤمن به معنای دشنام به مؤمن، مذمت و یادآوری آنچه که باعث نقص و عیب او بوده، می‌باشد؛ مانند نقص و عیب در صفات، نقص و عیب در اعمال و نقص و عیبی در نسب؛ چون پستی نسب و امثال این موارد چه هجو در قالب شعر باشد چه در قالب نثر و غیر آن انجام گیرد.

۲. حکم تکلیفی هجاء مؤمن

در این بخش حکم هجو مؤمن را در ضمن ادله آن به بررسی می‌گیریم. حکم هجاء مؤمن در مجموع، حرمت است. شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ق) که از فقهای نامداری جهان اسلام است هجاء مؤمن را طبق ادله اربعه؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل، حرام دانسته و آن را «همز» و «لمز» و عیب‌گیری و فاش‌سازی اسرار معرفی نموده و تمام این امور را از گناهان کبیره و مهلك بر شمرده است.^۱ (انصاری، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۱۷).

۱. هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة؛ لأنه هَمْزٌ وَلَمْزٌ وَ أَكَلُ اللَّحْمِ وَ تَعْيِيرٌ وَ إِذَاعَةُ سِرٍّ وَ كَلٌّ ذَلِكَ كَبِيرَةٌ مَوْبِقَةٌ.

محقق خویی^(۶) در ذیل کلام شیخ انصاری^(۷) در مقام تحقیق گفته است: هجو گاهی با جمله انشایی صورت می‌گیرد گاهی با جمله خبری. اگر هجو با جمله انشایی باشد بدون شک حرام است؛ چون در این صورت از مصادیق همز، لمز، اهانت و هتک حرمت خواهد بود که دلیل گویای قرآنی بر حرمت «همز» و «لمز» و روایات متواتره بر حرمت اهانت و هتک مؤمن وجود دارد. اگر هجو با جمله خبری انجام می‌گیرد؛ نیز حرام خواهد بود؛ چون در این صورت اگر خبر مطابق با واقع باشد؛ مثلاً مؤمن را با عیوبی که در وی بوده هجو نموده باشد، غیبت، اهانت، هتک حرمت و اذاعه اسرار صورت می‌گیرد و اگر غیر مطابق با واقع باشد باز هم هجو منجر به دروغ، بهتان، اهانت و ظلم و امثال این‌ها می‌گردد که در هر صورت افعال حرام انجام شده است. (خویی، بی‌تا، ص ۴۵۷)؛ بنابراین هجو مؤمن بدون تردید حرام می‌باشد ناگفته نماند ادله‌ی که به‌گونه‌ی مستقیم و صریح خود هجو را مورد بحث قرار داده باشد به غیر از اجماع کمتر وجود دارد؛ ولی هجو مؤمن، تحت عناوینی؛ مانند غیبت، اذاعه سر، اهانت، اذیت و ظلم بر مؤمن داخل بوده که حرمت آن‌ها آشکار و مسلم می‌باشد که در ذیل، ادله حرمت هجو مؤمن و عناوینی که هجو مؤمن را دربر گرفته است آورده می‌شود:

۲-۱. ادله عقلی حکم هجاء مؤمن

ادله حکم هجاء مؤمن بدو بخش، ادله عقلی و نقلی به شرح زیر مطرح و بررسی می‌گردد.

۱-۲-۱. اجماع

یکی از دلایل عقلی حرمت هجو مؤمن؛ اجماع است چنان‌که صاحب جواهر^(۸) در بحث انواع مکاسب محرمه گفته است: نوع چهارم، اموری است که «فی نفسه» حرام باشد و یکی از آن امور، هجاء مؤمن می‌باشد... خلافتی در حرمت آن نیافتیم؛ بلکه اجماع به هر دو قسم خودش (محصل و منقول) در این زمینه وجود دارد. اجماع، حجت بوده و دلیل بر حرمت هجاء مؤمن است.^۱ (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱-۶۰).

حتی فراتر از اجماع مزبور، عدم خلاف بین مسلمانان نیز در این خصوص، ادعا شده و گفته شده است که در حرمت هجاء مؤمن خلافتی بین مسلمانان وجود ندارد؛ گرچه شیعه و غیر شیعه

۱. النوع الرابع ما هو محرم فی نفسه ... و منه هجاء المؤمنین بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسمیه علیه و هو الحجة.

در این‌که مراد از کلمه مؤمن چیست؟ باهم اختلاف نظر دارند.^۱ (خویی، بی‌تا: ۴۵۶) و نیز گفته شده است که کلمات علمای اسلام بر حرمت هجاء مؤمن طبق آنچه که از ایشان حکایت شده است اتفاق داشته؛ گرچه در برخی خصوصیات آن بحث دارند.^۲ (مکارم، ۱۴۲۶: ۴۰۴).

بنابراین نسبت به حرمت هجو مؤمن، اجماع وجود داشته که تردیدی در اعتبار آن وجود ندارد. بر فرضی که اجماع و اتفاق مزبور، مدرکی یا حداقل محتمل المدرک پنداشته شود بازهم صدمه در اعتبار آن نخواهی بود؛ زیرا در این حال، حاکی از دلایل معتبر و قطعی بوده که چنین اجماع و اتفاقی را پدید آورده است.

۲-۱-۲. ارتکاز مشرعی

یکی از دلایل عقلی که می‌توان بر حرمت هجاء مؤمن، اقامه نمود، سیره اهل شرع و متشرعه است^۳ (قمی، ۱۴۲۳: ۲۷۷) به این معنا که در عمق شعور ناخودآگاه متشرعه و اهل شرع، حکم حرمت هجاء مؤمن، وجود دارد؛ گرچه ممکن است همه‌ی آنان به مدرک اصلی حکم فوق، آگاهی نداشته باشند. از طرف دیگر می‌دانیم، چنین سیره‌ی متصل به زمان معصوم^۴ بوده که این وصف به سیره مزبور، اعتبار بخشیده و در نتیجه، اعتبار آن جای بحث نخواهد بود.

۲-۲. ادله نقلی

علاوه بر اجماع و ارتکاز متشرعه، ادله‌ی کثیر نقلی صریحاً یا تلویحاً بر حرمت هجو مؤمن وجود دارد که به مهم‌ترین آن‌ها در ذیل پرداخته می‌شود:

۲-۲-۱. قرآن کریم

باتوجه به معنای هجو، برخی آیات قرآن کریم از جمله آیه شریفه «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» شامل آن می‌گردد و معنای آیه‌ی مبارکه مزبور چنین است: وای بر عیب‌جویان و عیب‌گیرندگان! «همز» طعن زیاد زدن بر دیگری و بسیار عیب‌جویی کردن است به چیزی که عیب نیست. «لمز» عیب‌جویی رو به رو و ظاهری است. دلالت آیه‌ی فوق، بر تحریم هجو روشن می‌باشد؛ زیرا «ویل» به معنای عذاب و هلاکت بوده که از ارتکاب حرام ناشی می‌گردد.

۱. و لا خلاف بین المسلمین فی حرمة هجاء المؤمن وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم فی ما يراد بكلمة المؤمن.

۲. اتفقت كلمات علماء الإسلام فيما حكى عنهم على حرمة الهجاء في الجملة وإن وقع الكلام في بعض خصوصياته.

۳. مضافاً الى ارتكاز اهل الشرع.

۲-۲-۲. مؤثقه ابو مریم

یکی از ادله حرمت هجو مؤمن، مؤثقه ابو مریم از امام باقر^(ع) می باشد حضرت فرموده است: «امیرالمؤمنین^(ع) در مورد هجو کردن با شعر، حکم و قضاوت به تعزیر نموده است».^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۷: ۲۴۳). دلالت حدیث فوق بر حرمت هجو، واضح بوده و به طریق اولویت از حکم به تعزیر قابل استفاده می باشد؛ زیرا با قطع نظر از فلسفه‌ی وضع و اجرای تعزیرات هماناره تعزیرات مترتب بر حرمت بوده و در مرتبه‌ی بعد از آن قرار دارد؛ به عبارت دیگر بر هجو علاوه بر حرمت که در مرحله اولی و ابتدای قرارداد احکام و آثار فقهی دیگری نیز که در مرحله بالاتر قرار دارد؛ مانند تعزیر، مترتب می گردد.

۲-۲-۳. مؤثقه اسحاق بن عمار

دلیل دیگر بر حرمت هجو مؤمن، مؤثقه اسحاق بن عمار از امام باقر^(ع) است که فرموده است: «امیر المؤمنین^(ع) پیوسته در مورد هجو کردن در شعر، تعزیر می کرد و حدّ نمی زد؛ مگر در افترای صریح به این شکل که بگوید: ای زناکار یا ای پسر زن زناکار یا تو از پدرت نیستی».^۲ (طوسی، ۱۴۰۷: ۸). دلالت این روایت؛ مانند روایت قبلی بر حرمت هجو، واضح می باشد. مطلب دیگری که از این روایات استفاده می شود عدم اختصاص هجو به شعر است؛ بلی اگر احتمال اختصاص هجو به شعر را بپذیریم نمی توانیم از شعر الغای خصوصیت نمود؛ آنچه مهم است تحقق هجو است خواه در قالب شعر انجام گیرد خواه در قالب نثر و غیر آن؛ چون اثر شعر با غیر شعر متفاوت می باشد؛ ولی از روایت اسحاق بن عمار دانسته می شود که حکم تعزیر اختصاص به شعر ندارد؛ چون شعر را در مقابل افترای صریح (نسبت زنا دادن) قرار داده است معلوم می شود که مراد به هجو مطلق دشنامی است که به مرتبه نسبت دادن زنا نرسیده باشد؛ بنابراین از روایت ابو مریم و اسحاق بن عمار دو نکته به دست می آید ۱. هجو اختصاص به شعر نداشته و در قالب غیر شعر نیز قابل تحقق می باشد. ۲. هجو موجب تعزیر هجو کنندگان باشد این معنا خود، حرمت هجو را افاده می کند؛ زیرا اگر حرمتی در میان نباشد

۱. عَنْ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْهَجَاءِ التَّعْزِيرَ.

۲. عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّ عَلِيًّا كَانَ يَعْزِّرُ فِي الْهَجَاءِ وَلَا يَجْلِدُ الْحَدَّ إِلَّا فِي الْفُرْيَةِ الْمَصْرَحَةِ أَنْ يَقُولَ يَا زَانٍ يَا ابْنَ الرَّأْيِيَةِ أَوْ لَسْتُ لِأَبِيكَ.

تعزیری نیز در کار نخواهد بود. البته اجرای تعزیر، مخصوص امام معصوم^(ع) یا حاکم شرع می‌باشد.

۲-۲-۴. روایت ثمالی

دیگر از دلائلی مطلب، روایت ابو حمزه ثمالی می‌باشد می‌گوید: شنیدم که امام باقر^(ع) می‌فرمود: «زودرس‌ترین خیرات از جهت پاداش، نیکی به افراد است و سریع‌ترین شرها از جهت مجازات و عقوبت، ظلم و ستم می‌باشد و برای انسان همین عیب ناینیایی کفایت می‌کند که عیب‌های مردم را ببیند؛ ولی در برابر عیب‌های خود ناینیابا باشد، یا آن‌که مردم را عیب‌جویی نماید بر عیبی که خود، مبتلای آن است و توان‌گریز از آن را ندارد و همنشین خود را به نوعی اذیت و آزار دهد که هیچ سود و نفعی برایش نباشد».^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲: ۴۶۰). روشن است که یکی از معانی هجو، عیب‌گیری و عیب‌جویی است و این‌ها از رزائل اخلاقی بوده که بدون شک، قبیح و حرام می‌باشد. خلاصه این‌که هجو مؤمن حرام بوده و حرمت آن از ادله فوق، استفاده می‌شود.

هجو از مصادیق گناهان زیادی بوده که تردیدی در حرمت آن‌ها وجود ندارد در ذیل به برخی از آن‌ها - با ذکر یک و دو روایت - اشاره می‌کنیم.

۲-۲-۵. مصداق غیبت و اذاعه سر

هجو از مصادیق غیبت و پخش اسرار به حساب می‌آید قرآن کریم در مورد غیبت می‌فرماید: «یکدیگر را غیبت نکنید، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر خود را که مرده است بخورد؟ حتماً همگی شما از این کار نفرت دارید، پس غیبت نکنید و پرهیزکار باشید و از عدم اطاعت او امر خداوند پرهیزید. همانا خداوند توبه‌پذیر رحم‌گستر است».^۲ (حجرات، ۱۲). پخش اسرار نیز از محرمات می‌باشد کلینی^(ص) در اصول کافی با سند ویژه‌ی خود از پیامبر اسلام^(ص) روایت کرده که آن حضرت فرموده است: «به دنبال کشف و فاش‌سازی لغزش‌های مسلمانان نباشید، هر کس این کار را انجام بدهد خداوند اسرار او را فاش می‌سازد، هر کس

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ أَسْرَعَ الْخَيْرِ ثَوَاباً الْبِرُّ وَإِنَّ أَسْرَعَ الشَّرِّ عُقُوبَةُ الْبُغْيِ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ عَيْباً أَنْ يُبْصِرَ مِنَ النَّاسِ مَا يَعْصِي عَنْهُ مِنْ نَفْسِهِ أَوْ يَعْصِرَ النَّاسَ بِمَا لَا يَسْتَطِيعُ تَرْكُهُ أَوْ يُؤْذِي جَلِيسَهُ بِمَا لَا يَعْتَبِيهِ.

۲. وَ لَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَوْ يَجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ.

که خداوند اسرارش را فاش سازد او را مفتضح می‌گرداند.»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۳۵۵) و نیز در حدیث صحیح آمده است که منظور از حرمت عورت مؤمن، حرمت پخش اسرار اوست^۲ (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۴).

۲-۲-۶. مصداق اهانت مؤمن

هجو مؤمن از مصادیق اهانت مؤمن می‌باشد که ادله اربعه اجماع، عقل، دلائل قرآنی و روایبی بر حرمت آن وجود دارد به‌عنوان نمونه به دوروایت از دلائل روایی اشاره می‌شود.

۱. ابان بن تغلیب در حدیث صحیح السنند از امام باقر^(ع) به این مضمون نقل روایت نموده است که خدای تبارک و تعالی در حدیث قدسی می‌گوید: «هر کس به یکی از اولیای من اهانت نماید، همانا خود را آماده محاربه‌ی با من نموده است و من در یاری اولیای خود از هر چیزی شتابان‌تر می‌باشم»^۳. (کلینی، ۱۴۲۹، ۴: ۷۴).

۲. ابو بصیر می‌گوید: امام صادق^(ع) فرمود: «هیچ‌گاه مؤمن فقیر را تحقیر نکنید؛ زیرا هر کس مؤمنی را به خاطر فقرش تحقیر نماید و کوچک شمارد پروردگار متعال او را کوچک و ناچیز گرداند و پیوسته بر او خشمگین باشد تا از تحقیری که کرده برگشته و به آن شخص فقیر احترام کند و یا توبه نماید». نیز فرمود: «هر کس مؤمنی را به خاطر ناداریش خوار بشمارد در قیامت، خداوند او را در برابر همه خلائق رسوا خواهد ساخت»^۴. (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۷) گرچه در این روایت از تحقیری به خاطر فقر، نهی شده است و معلوم است که آنچه احترام دارد خود مؤمن است فقر به خودی خود موضوعیت ندارد.

۲-۲-۷. مصداق اذیت و ظلم بر مؤمن

هجو مؤمن از مصادیق اذیت و ظلم بر مؤمن حساب می‌گردد؛ هشام بن سالم روایت می‌کند

۱. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا مَعْشَرَ مَنْ أَسْلَمَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يَسْلَمْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ مِنْ تَتَّبِعَ عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ تَتَّبِعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبِعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يُضْحِكْهُ.

۲. عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ- قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَعْنِي سُفْلَتَهُ- قَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذَهَبُ إِنَّمَا هُوَ إِذَاعَةُ سِرِّهِ.

۳. عَنْ أَبِي بَنٍ تَغْلِبٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله، قَالَ: يَا رَبِّ، مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ؟ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَنْ أَهَانَ لِي وَ لِيَا قَوْمِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ أَنَا أُسْرِعُ سَيْءًا إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي.

۴. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُحَقِّرُوا مُؤْمِنًا فَقِيرًا- فَإِنَّ مِنْ حَقَرٍ مُؤْمِنًا أَوْ اسْتَحَفَّ بِهِ- حَقَرَهُ اللَّهُ وَ لَمْ يَزَلْ مَاقِتًا لَهُ- حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ مَحَقَرَتِهِ أَوْ يَثُوبَ- وَ قَالَ مَنْ اسْتَدَلَّ مُؤْمِنًا أَوْ احْتَقَرَهُ لِقَلَّةِ ذَاتِ بَدْنِهِ- شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ.

که از امام صادق^(ع) شنیدم می‌گفت: ^۱ خدای متعال (در حدیث قدسی) گفته است: «هر کس بنده مؤمن مرا بیازارد، به جنگ با من برخاسته است و هر کس بنده مؤمن مرا اکرام نماید، قطعاً از خشم من در امان خواهد بود و اگر در میان خاور و باختر زمین، غیر از یک انسان مؤمن، همراه با یک امام عادل نمی‌بود از جمیع مخلوقات زمین به عبادت آن دو بسنده می‌کردم و هفت آسمان و هفت زمین برای آنان و به سبب آنان برپا می‌ماند و برای آنان از ایمانشان چنان مایه انسی قرار می‌دادم که به انس کسی غیر از خودشان نیازمند نمی‌بود». ^۲ (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۳۵۰).

نیز هشام بن سالم در روایت صحیح امام صادق^(ع) روایت نموده است: «رسول خدا^(ص) فرموده: خود را از ستم بازدارید که آن تاریکی روز قیامت است». ^۳ (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۳۳۲). خلاصه سخن این که هجو مؤمن از مصادیق اذیت و ظلم بر مؤمن می‌باشد که در قبح و حرمت آن از دید عقل و نقل بحشی وجود ندارد؛ بنابراین هجاء مؤمن طبق اجماع، ارتکاز اهل شرع و ادله نقلی حرام می‌باشد، علاوه بر آن‌ها هجو مؤمن، تحت یک سلسله عناوین داخل بوده که شکی در حرمت آن وجود ندارد.

۳. مصادیق نوظهور هجاء و احکام آن

باتوجه به روشن شدن معنای هجاء و گستره شمول آن، روشن می‌شود که هجو مؤمن، علاوه بر شعر و نثری که حاوی عیب‌گیری، دشنام و سخنان رکیک باشد، می‌تواند مصادیقی زیادی داشته باشد به این معنا که هر گونه گفتار، رفتار و عملکردی که نشان‌دهنده عیب و نقص در بدن، قیافه، لباس، حسب و نسب، مؤمن باشد هجو او حساب می‌گردد؛ بنابراین برخی از اموری؛ مانند مجسمه سازی و نقاشی، یا آثار امروزی و عصر جدید؛ مانند کاریکاتور،

۱. در کتاب (بحار الأنوار (ط - بیروت)؛ ج ۶۴؛ ص ۱۴۹) از کتاب (عُدَّة الدَّاعِي) آورده است که حدیث مزبور را امام صادق^(ع) از پیامبر^(ص) و آن حضرت از ذات باری تعالی نقل کرده است.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِيَأْذَنَ بِحَرْبٍ مِثِّي مِنْ أَدَى عَبْدِ الْمُؤْمِنِ وَ لِيَأْمَنَ غَضَبِي مِنْ أَكْرَمِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْ خَلْقِي فِي الْأَرْضِ فِيمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَاحِدٌ مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ لَأَسْتَعْنَيْتُ بِعِبَادَتِهِمَا عَنْ جَمِيعِ مَا خَلَقْتُ فِي أَرْضِي وَ لَقَامَتْ سَبْعُ سَمَاوَاتٍ وَ أَرْضِينَ بِهِ هَمَا وَ لَجَعَلْتُ لَهُمَا مِنْ إِيْمَانِهِمَا أُنْسًا لَا يَحْتَاجَانِ إِلَى أُنْسٍ سِوَاهُمَا.

۳. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اتَّقُوا الظُّلْمَ فَإِنَّهُ ظُلْمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

فتوشاپ، انیمیشن و ... به گونه‌ی باشد که بیانگر عیب، نقص و دشنام، نسبت به مؤمن باشد یا از امور پنهانی مؤمن پرده برگردد از مصادیق یا مصادیق جدید هجو مؤمن بوده حکم تکلیفی آن حرمت می‌باشد بالخصوص در صورتی که احتمال زیادی در بقا و انتقال آن به نسل‌های آینده وجود داشته باشد؛ زیرا هنگام که هجاء و موضوع، تحقق پیدا کرد بار شدن حکم بر آن قطعی می‌باشد.

۴. هجو غیر مؤمن و فاسق

باتوجه به مباحث گذشته روشن می‌شود حرمت هجو، اختصاص به هجو مؤمن دارد؛ چه مرد باشد؛ چه زن؛ چه عادل باشد؛ چه فاسق باشد، شامل افراد غیر مؤمن نمی‌گردد افراد غیر مؤمن موضوعاً از حکم حرمت هجاء بیرون می‌باشند؛ بنابراین هجو غیر مؤمن جایز خواهد بود؛ بلی مؤمن بدعت‌گزار در دین، هجوش؛ مانند هجو غیر مؤمن حرمتی ندارد. برخی از فقها هجو آن را در این صورت واجب می‌دانند تا بدین وسیله، دیگران از بدعت او آگاه شده و آن را طرد نمایند^۱ (سیستانی، ۱۳۱۷: ۱۶). ولی در حرمت و جواز هجو مؤمن متجاهر به فسق، بین فقهایان اختلاف نظر وجود دارد نزدیک به احتیاط، عدم جواز هجو آن خواهد بود؛ بلی دو مورد از عدم جواز هجو آن استثنا شده است ۱- در هجو مصلحت بالاتر از حفظ احترام آن داشته باشد. ۲- به هجو و امثال آن، نسبت به خود بی‌مبالات باشد به این معنا که از سخنان زشت و هجو متأثر نمی‌گردد که در این دو صورت هجو آن مانعی ندارد.

نتیجه‌گیری

از مباحث فوق، چند امر، به دست می‌آید که در ذیل به آن اشاره می‌گردد:

۱. هجو مؤمن عبارت از عیب‌گیری و ناسزاگویی به آن بوده که در قالب شعر، نثر و غیره اجرا می‌گردد.
۲. حکم تکلیفی هجاء مؤمن در مجموع، حرمت می‌باشد و دلیل حکم مزبور عبارت از اجماع، ارتکاز متشرعه، ادله نقلی؛ مانند ادله قرآنی و روایی می‌باشد.

۱. ربما یصیر واجبا حینئذ کهجاء الفاسق المبتدع لئلا یؤخذ ببدعته.

۳. علاوه بر اقامه‌ی اجماع، ارتکاز متشرعه و دلایل نقلی بر حرمت هجو مؤمن، هجاء مؤمن از مصادیق گناهان دیگری؛ مانند غیبت، اذاعه سر، اهانت، اذیت و ظلم به مؤمن حساب می‌گردد.
۴. هجو مؤمن تنها به شعر و نثر، اختصاص نداشته؛ بلکه می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد و در قالب‌های گوناگونی اجرا و عملی گردد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۲. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵)، کتاب المکاسب (ط - الحدیثة)، ج ۲، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، اول.
۳. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۴. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی، دوم.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، ج ۶، بیروت: دار العلم للملایین، اول.
۶. حائری، سید علی، (۱۴۱۸) ریاض المسائل (ط - الحدیثة)، ج ۸، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول.
۷. خویی، سید ابو القاسم، (بی تا) مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، بی نا.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴)، المواهب فی تحریر أحكام المکاسب، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول.
۹. سیستانی، سید علی، (۱۴۱۷)، منهاج الصالحین، ج ۲، قم: دفتر حضرت آية الله سیستانی، پنجم.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، اول.
۱۱. صینی، اسماعیل، محمود، (۱۴۱۴)، المکنز العربی المعاصر، بیروت، اول.
۱۲. طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، ج ۱، تهران: مرتضوی، سوم.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چهارم.

۱۴. عاملی، محمد، حر، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، ج ۱۲، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، دوم.
۱۶. فیومی، احمد بن محمد مقری، (بی تا) المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ج ۲، قم: منشورات دار الرضی، اول.
۱۷. قمی، سید تقی، (۱۴۲۳ ق) الدلائل فی شرح منتخب المسائل (ج ۴) قم: کتابفروشی محلاتی، اول.
۱۸. کاشف الغطاء، مهدی، (۱۴۲۳)، أحكام المتاجر المحرمة، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، اول.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی (ط - الإسلامية)، تهران: دار الکتب الإسلامية، چهارم.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹)، الکافی، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، چاپ اول.
۲۱. محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، دوم.
۲۲. مشکینی، میرزا علی، (بی تا) مصطلحات الفقه، در یک جلد.
۲۳. مکارم، ناصر، (۱۴۲۶) أنوار الفقاهة - کتاب التجارة، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، اول.
۲۴. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۲۲) بیروت: دار إحياء التراث العربی، هفتم.
۲۵. نصر، بن مزاحم، (۱۴۰۴) وقعة صفین (هارون، عبد السلام محمد) قم: مکتبة آية الله المرعشی النجفی.
۲۶. واسطی، سید محمد، (۱۴۱۴) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، اول.