

عبد السلام ابازری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فقه و زمان

از نگاه فقیه نواندیش حضرت آیت الله العظمی

شیخ محمد ابراهیم جنّاتی شاهرودی

مؤسسه فرهنگی احیاگران اندیشه دینی

## فقه و زمان

حضرت آیت‌الله العظمی محمد ابراهیم جناتی شاهرودی  
تدوین و تنظیم: مؤسسه فرهنگی - هنری احیایگران اندیشه دینی

ناشر: نشر احیایگران

ویراستار: محمد نقویان

صفحه‌آرایی و طرح جلد: سید ستار میراحمدی

نوبت چاپ: اول، تابستان ۱۳۸۵

چاپخانه: دفتر تبلیغات اسلامی

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

مرکزپخش: قم، میدان شهداء، بوستان کتاب قم، تلفن: ۷۷۴۳۴۲۶

قیمت: سلفون سخت ۵۰۰۰ تومان، سلفون نرم ۴۵۰۰ تومان

نشانی: قم، خیابان ۲۵ متری شهید صدوقی، کوچه ۵۷، پلاک ۱۶

شابک: ۹۶۴-۸۳۵۹-۰۳-۲

## فهرست مطالب

پیش‌گفتار .....	۱۷
زندگی‌نامه فقیه نواندیش .....	۱۹
شیوه تطبیقی .....	۲۱
نظریات جدید و نوآوری‌ها .....	۲۲
الف) تعمیم حکم .....	۲۲
ب) تحدید حکم .....	۲۳
پ) مسائلی درباره انسان .....	۲۳
ت) مسائلی درباره موسیقی غنایی .....	۲۴
ث) علامت بلوغ دختر .....	۲۵
ج) یائسگی زن .....	۲۵
چ) تصدّی مقامات اجتماعی برای زن .....	۲۵
ح) مسائل کافران .....	۲۶
خ) بازی آلات قمار .....	۲۶
د) داد و ستد بانکی .....	۲۶
ذ) مسائل حج .....	۲۷
ر) مسائل متفرقه .....	۲۷



۲۸	آثار و تألیفات علمی
۲۸	الف) کتاب‌ها
۳۰	ب) مقالات
۳۲	پ) سخنرانی‌های معظم‌له در کنگره‌ها
۳۵	<b>اجتهاد مطلوب</b>
۳۵	انواع اجتهاد
۳۶	اقسام اجتهاد از نگاه فقیهان مذاهب اسلامی
۳۶	اقسام اجتهاد از نگاه اهل سنت
۳۶	اقسام اجتهاد از دیدگاه امامیه
۳۷	نقش تحوّل زمان در تحوّل اجتهاد و ویژگی‌های موضوعات
۳۸	دیدگاه فقیهان امامیه درباره تحوّل اجتهاد
۳۹	دیدگاه فقیهان اهل سنت درباره تحوّل اجتهاد
۴۱	دو دیدگاه درباره نظریه تحوّل
۴۳	نبودن حکم ثانوی در قانون تحوّل اجتهاد
۴۵	آسیب‌شناسی اجتهاد مصطلح
۴۸	نکته‌ها
۵۸	ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی
۶۰	نظریه‌های کلی حوزه استنباطی در بستر زمان
۶۰	۱. نظریه اخباری‌گری
۶۰	۲. نظریه اصولی معتدل
۶۰	۳. نظریه اصولی افراطی
۶۰	۴. نظریه اصولی احتیاطی



- نمونه‌هایی از نقش تحوّل زمان در تحوّل اجتهاد ..... ۶۳
۱. کنترل جمعیت ..... ۶۳
۲. موارد احتکار ..... ۶۴
۳. احیای زمین‌های موات ..... ۶۵
۴. احیای انفال و مباحات ..... ۶۶
- نمونه‌هایی از تغییر موضوع حکم به گونه‌های مختلف ..... ۶۸
۱. تغییر اصل موضوع ..... ۶۸
۲. تغییر ویژگی درونی موضوع نه خود آن ..... ۶۸
۳. تغییر بیرونی موضوع ..... ۶۸
۴. میقات أدنی الحل ..... ۷۰
۵. حکم سبق و رمایه ..... ۷۱
۶. مسئله خضاب و تحوّل شرایط زمانی ..... ۷۱
۷. حکم خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی ..... ۷۲
۸. حکم مجسمه‌سازی ..... ۷۳
۹. حکم بازی با آلات شطرنج ..... ۷۳
۱۰. تذکیه با چاقو و کارد استیل ..... ۷۴
۱۱. خرید و فروش خون ..... ۷۵
۱۲. حکم تشریح جسد مرده ..... ۷۵
۱۳. حکم عضو جدا شده از بدن انسان ..... ۷۶
۱۴. وضع زکات بر اسب ..... ۷۶
۱۵. مسئله جزیه بر کافر ذمی ..... ۷۷
۱۶. حکم پوشیدن لباس سیاه‌رنگ ..... ۷۷
۱۷. حکم پوشیدن لباس مخصوص کفار ..... ۷۹



- ۸۰ ..... نمونه‌هایی از نقش تحوّل مکان در تحوّل اجتهاد
- ۸۲ ..... نمونه‌ای از نقش تحوّل عرف در تحوّل اجتهاد
- ۸۳ ..... نمونه‌هایی از نقش تحوّل احوال در تحوّل اجتهاد
- ۸۴ ..... نقش تحوّل زمان در تحوّل احکام حکومتی
- ۸۵ ..... متحوّل نشدن احکام شریعت از موضوعات اصلی
- ۸۶ ..... الف) اعتبار وجود امام معصوم در باب جهاد
- ۸۶ ..... ب) اجرای حدود
- ۸۷ ..... پ) اعتبار شتر، گاو و گوسفند در باب دیات
- 
- ۸۹ ..... بررسی شیوه اصولی احتیاطی در مقام بیان حکم
- ۸۹ ..... روش‌های فقه استنباطی در طول تاریخ
- ۸۹ ..... ۱. روش اخباری‌گری
- ۸۹ ..... ۲. روش اصولی
- ۹۰ ..... ۳. روش اصولی احتیاطی
- ۹۱ ..... شیوه اصولی احتیاطی در مقام استنباط
- ۹۱ ..... چند مطلب
- ۹۲ ..... نمونه‌هایی که نمی‌توان از راه شیوه اصولی احتیاطی پاسخ‌گو شد
- ۹۶ ..... عوامل پیدایش شیوه اصولی احتیاطی
- ۹۷ ..... پی‌آمدهای شیوه اصولی احتیاطی
- ۹۸ ..... پرهیز داشتن فقیهان آگاه از شیوه احتیاطی
- ۹۹ ..... بررسی ادله احتیاط
- ۱۰۰ ..... مقصود از احتیاط‌ها در مبانی
- ۱۰۳ ..... رمان پیدایش شیوه اصولی احتیاطی در مقام بیان احکام





- پی آمدهای شیوه اصولی احتیاطی در شرایط کنونی جامعه ..... ۱۰۵
- اشتقاق مسلمانان به شناخت احکام واقعی اسلام ..... ۱۰۶
- لزوم بیان احکام براساس ادله معتبر ..... ۱۰۷
- دلایل لزوم رعایت شیوه اصولی احتیاطی و نقد آنها ..... ۱۱۰
- بلوغ امری طبیعی است نه تعبدی** ..... ۱۱۵
- بلوغ دختران و نقش شیوه احتیاطی در آن ..... ۱۱۵
- زمان بلوغ از دیدگاه اهل لغت ..... ۱۱۷
- نشانه‌های بلوغ از دیدگاه قرآن ..... ۱۱۸
۱. حُلْم ..... ۱۱۸
۲. رشد ..... ۱۱۹
۳. بلوغ اشد ..... ۱۱۹
- نشانه‌های بلوغ از دیدگاه احادیث ..... ۱۲۰
۱. احتلام ..... ۱۲۰
۲. برآمدن موی زهار ..... ۱۲۱
- زمان بلوغ دختران در احادیث ..... ۱۲۱
- نشانه‌های بلوغ از دیدگاه فقیهان مذاهب اسلامی ..... ۱۲۵
- رشد از دیدگاه حقوق مدنی ..... ۱۲۷
- بلوغ دختران از دیدگاه قانون مدنی ..... ۱۲۷
- اعتبار سن خاص در تحقق بلوغ دختران ..... ۱۲۸
- موقعیت زنان از نگاه مبانی اجتهادی** ..... ۱۳۳
- پرسش بنیادین ..... ۱۳۸



- عوامل محرومیت زنان ..... ۱۴۳
۱. عدم خودباوری زنان ..... ۱۴۳
۲. عدم شناخت ..... ۱۴۳
۳. نداشتن شیوه مطلوب در زندگی ..... ۱۴۳
۴. تعصب‌های ناب‌ه‌جا ..... ۱۴۴
۵. مرد سالاری ..... ۱۴۴
۶. برداشت نادرست برخی از آیات ..... ۱۴۵
۷. سخن امام امیرالمؤمنین ..... ۱۴۹
۸. برداشت نادرست برخی‌ها از احادیث ..... ۱۵۰
۹. اعتقاد مردان به این‌که زنان توانایی جسمی ندارند ..... ۱۵۳
۱۰. دید کوتاه افراد جامعه ..... ۱۵۳
۱۱. نقل احادیث غیر معتبر ..... ۱۵۴
- پژوهش‌های حدیثی درباره موقیعت زنان ..... ۱۵۵
- نقد حدیث منقول از حضرت زهرا ..... ۱۵۸
- نقد حدیث منقول از أم سلمه ..... ۱۵۹
- نقد حدیث منقول از ابوبکر ..... ۱۶۲
- تحول ذهنیت‌های مردم درباره زنان ..... ۱۶۴
- چند نکته ..... ۱۶۵
- حجاب از نگاه میانی فقهی ..... ۱۶۷**
- حجاب از نگاه عالمان لغت ..... ۱۶۷
- حجاب از دیدگاه اهل شرع ..... ۱۶۷
- تعیین نشدن نوع خاصی از حجاب در شرع ..... ۱۶۷



- نسبت میان حجاب و پوشش ..... ۱۶۸
- ماهیت پوشش شرعی ..... ۱۶۸
۱. خمار ..... ۱۶۸
۲. جلباب ..... ۱۶۸
- تعریف لغوی خمار ..... ۱۷۰
- تعریف لغوی جلباب ..... ۱۷۱
- موضوعیت نداشتن خمار و جلباب ..... ۱۷۳
- رنگ‌های خاص خمار (روسری) و جلباب در مبانی اجتهادی ..... ۱۷۳
- مواضعی که لزوم پوشش آنها در مبانی فقهی استثنا شده ..... ۱۷۷
- زینت‌هایی که باید زنان بپوشند ..... ۱۸۰
- فرق میان زینت و زیور ..... ۱۸۲
- ارتداد از دیدگاه مذاهب اسلامی ..... ۱۸۳
۱. معنای واژه ارتداد از نظر اهل لغت ..... ۱۸۶
۲. معنای واژه اصطلاحی ارتداد از نظر شرع ..... ۱۸۶
۳. تعریف ضروری دین ..... ۱۸۷
۴. تعریف ضروری مذهب ..... ۱۸۷
۵. زمان طرح مسئله ضروری دین ..... ۱۸۸
- یادآوری ..... ۱۸۹
۶. عوامل تحقق ارتداد ..... ۱۸۹
۷. حکم مرتد از منظر قرآن کریم ..... ۱۹۰
- نظر قرآن ..... ۱۹۱
۸. حکم مرتد از نگاه سنت ..... ۱۹۳
۹. شیوه آگاهان در برابر مرتدان ..... ۲۰۰



۱۰. اقسام مرتد ..... ۲۰۱
۱. مرتد فطری ..... ۲۰۱
۲. مرتد ملّی ..... ۲۰۱
۱۱. شرایط تحقّق ارتداد ..... ۲۰۲
۱۲. تفاوت دیدگاه مذاهب در حکم مرتد ..... ۲۰۳
- دیدگاه امامیه درباره مرتد ..... ۲۰۴
۱۳. ناهم‌آهنگ بودن فتاوی فقیهان امامیه درباره مرتد ..... ۲۰۶
- آرای شافعیان درباره مرتد ..... ۲۰۷
- آرای مالکیان درباره مرتد ..... ۲۰۸
- آرای حنبلیان درباره مرتد ..... ۲۰۹
- آرای حنفیان درباره مرتد ..... ۲۰۹
۱۴. کسانی که در حکم ارتدادند ..... ۲۱۰
- آرای عالمان مذاهب در زمینه ساحر ..... ۲۱۰
- آرای عالمان مذاهب درباره زندیق ..... ۲۱۲
- حکم دشنام دهنده به پیامبر ۹ ..... ۲۱۲
۱۵. حکم زن مرتد ..... ۲۱۵
- یادآوری‌ها ..... ۲۱۷
- حکم ذبایح اهل کتاب از نگاه فقه اجتهادی ..... ۲۱۹
- مسئله ذبایح اهل کتاب برای مسلمانان ..... ۲۲۴
- ادله قائلان به حلّیت ذبایح اهل کتاب ..... ۲۲۶
- دلیل نخست بر حلّیت ذبایح اهل کتاب ..... ۲۲۶
- دلیل دوم بر حلّیت ذبایح اهل کتاب ..... ۲۳۸
- دلیل سوم بر حلّیت ذبایح اهل کتاب ..... ۲۵۹



- دلیل چهارم بر حلیت ذبایح اهل کتاب ..... ۲۵۹
- ادله قائلان به حرمت ذبایح اهل کتاب ..... ۲۶۰
۱. اجماع ..... ۲۶۰
۲. اخبار ..... ۲۶۳
۳. برخی آیات ..... ۲۶۶
۴. عدم رعایت شرط قبله ..... ۲۷۱
۵. بریده نشدن چهار رگ بزرگ گردن ..... ۲۷۲
۶. سیره مستمره میان مسلمانان ..... ۲۷۴
۷. اصالة عدم التذکيه ..... ۲۷۵
- نتیجه استدلالها و نقدها ..... ۲۷۵
- نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت درباره ذبایح اهل کتاب ..... ۲۷۶
- چند مطلب ..... ۲۷۷
- 
- تئوری طهارت ذاتی مطلق انسان (کافر کتابی، مشرک، ملحد و...) ..... ۲۸۱
- طهارت ذاتی مطلق انسان ..... ۲۸۳
۱. طهارت ذاتی اهل کتاب ..... ۲۸۴
- تعیین مصادیق اهل کتاب ..... ۲۸۵
- آرای فقیهان مذاهب اسلامی درباره اهل کتاب ..... ۲۸۹
- الف) ادله قائلان به عدم طهارت ذاتی اهل کتاب ..... ۲۹۰
- دلیل اول، اجماع ..... ۲۹۰
- دلیل دوم، قرآن ..... ۲۹۱
- دلیل سوم، احادیث ..... ۳۰۱
- نتیجه استدلالها و نقدها ..... ۳۱۴



- ۳۱۵ ..... (ب) قائلان به طهارت ذاتی اهل کتاب
- ۳۲۰ ..... (پ) ادله قائلان به طهارت ذاتی اهل کتاب
- ۳۲۰ ..... دلیل اول، قرآن
- ۳۳۱ ..... دلیل دوم، احادیث
- ۳۴۴ ..... (ت) مقتضای جمع میان اخبار و نتیجه بحث
- ۳۴۵ ..... جمع دلالتی میان اخبار
- ۳۴۶ ..... (ث) اشکال‌های نظریه طهارت ذاتی اهل کتاب
- ۳۵۶ ..... تثبیت نظریه طهارت ذاتی
- ۳۵۶ ..... تکمیل بحث
- ۳۵۷ ..... ۲. طهارت ذاتی مشرکان و بت پرستان
- ۳۵۹ ..... تئوری طهارت ذاتی مشرکان
- ۳۶۶ ..... دیدگاه فقیهان مذاهب اسلامی درباره طهارت ذاتی مشرکان
- ۳۷۱ ..... دیدگاه فقیهان شیعه درباره طهارت ذاتی مشرکان
- ۳۷۱ ..... ادله قائلان به عدم طهارت ذاتی مشرکان
- ۳۸۸ ..... خلاصه سخن
- ۳۸۸ ..... ۳. طهارت ذاتی ملحدان و ماده‌گرایان
- ۳۸۹ ..... نظریه فقیهان امامیه
- ۳۸۹ ..... نظریه فقیهان اهل سنت
- ۳۸۹ ..... ادله عدم طهارت ذاتی ملحدان
- ۳۹۱ ..... یادآوری‌ها
- ۳۹۳ ..... موسیقی غنایی
- ۳۹۳ ..... مقدمه



- نکته ..... ۳۹۵
- بررسی موسیقی غنایی ..... ۳۹۸
- عوامل عدم تبیین موضوع غنا ..... ۳۹۹
- احساس مسئولیت برای تجدیدنظر ..... ۴۰۱
- بررسی مسئله غنا براساس مبانی معتبر ..... ۴۰۴
- الف) پدیده انسانی بودن موسیقی غنایی ..... ۴۰۵
- ب) زمان پیدایش موسیقی غنایی ..... ۴۰۵
- پ) پدیدآورندگان موسیقی غنایی و انگیزه آنها ..... ۴۰۶
- ت) نخستین شاعر و شعری که با آهنگ غنایی خوانده شد ..... ۴۰۹
- ث) فرق میان غنا و سماع ..... ۴۱۰
- ج) فرق بین غنا و موسیقی ..... ۴۱۱
- چ) نبودن لفظ موسیقی غنایی در میانی اسلامی ..... ۴۱۲
- ح) مقرون نبودن موسیقی غنایی با کلام و آلات در بدو پیدایش ..... ۴۱۲
- بحث اصلی (بررسی موسیقی غنایی) ..... ۴۱۳
۱. حکم موسیقی غنایی از نگاه عالمان مذاهب اسلامی و غیر آنها ..... ۴۱۳
۲. تعارض نداشتن دیدگاه‌های فقیهان درباره غنا ..... ۴۲۲
۳. ادله قائلان به حرمت غنا ..... ۴۲۷
۴. دلایل قائلان بر حلیت فی نفسه غنا ..... ۴۳۹
۵. عوامل ترجیح اخبار منع از غنا بر اخبار جواز و نقد آنها ..... ۴۴۲
۶. راه‌های مشخص شدن غنای حرام ..... ۴۴۷
۷. تعیین دقیق غنای حرام ..... ۴۷۸
۸. غنا از مقوله کلام است یا کیفیت عارض بر صدا؟ ..... ۴۸۵
۹. حکم موارد مشکوک ..... ۴۹۰



۱۰. آوازهایی که از حرمت غنا استثنا شده است ..... ۴۹۲
۱۱. حکم مزد زنان خواننده در عروسی‌ها ..... ۵۰۷
- حکم آلات موسیقی غنایی ..... ۵۱۰
۱. حرام نبودن استعمال و صداهاى آلات موسیقی فی نفسه ..... ۵۱۱
۲. حکم خرید و فروش آلات موسیقی ..... ۵۱۱
۳. نشان دادن ابزار موسیقی در موقع اجرای برنامه ..... ۵۱۵
۴. تلاش صدا و سیما در به کارگیری آلات موسیقی در سرودهای میاح ..... ۵۱۶
۵. مراحل سه گانه تحقق برنامه‌های صدا و سیما ..... ۵۱۷
۶. توصیه درباره بهتر شدن برنامه‌ها ..... ۵۱۹



## پیش‌گفتار

علم فقه، دانش شناخت احکام شرعی، و قانون و ظایف فردی و اجتماعی مسلمانان است؛ از این رو، در نزد عالمان دینی بسیار پراهمیت و در جایگاه رفیعی قرار گرفته و شماری از نخبگان دانشمند در این عرصه به تحصیل، تحقیق و تدریس پرداخته و کتاب‌های پربرگ و باری را آفریده‌اند و گروهی نیز هر چند به اختصار، آثاری موجز و ژرف به جامعه عرضه داشته‌اند؛ در میان انبوه فقیهانی که در سده‌های مختلف نامور بوده‌اند، تعداد اندکی نیکوتر درخشیده و میراث جاودانی از خود به یادگار گذاشته‌اند؛ وجه تمایز این گروه از فقیهان با معاصران خود، در گستره آگاهی‌ها، ژرفایی نگاه، و توجه آنان به پرسش‌ها، نیازها و مقتضیات عصر خود می‌باشد.

یکی از این بزرگواران که به حق، فرزند زمان خویشتن است، فقیه نواندیش حضرت آیه‌الله العظمی محمد ابراهیم جناتی دامت برکاته است. این بزرگوار با احاطه بر علوم مختلف اسلامی (اعم از فقه، اصول، حدیث، کلام و در رأس همه آنها علوم قرآنی) و توجه ویژه به واقعیات جهان کنونی، به بررسی تطبیقی این علوم و معارف از منظر مذاهب اسلامی پرداخته است.

از ویژگی‌های شیوه اجتهادی ایشان، فارغ بودن از عوامل ذهنی و خارجی، تعصبات و احساسات و روابط عاطفی، تحجّر و جمود فکری است؛ معظمّه با



بهره‌گیری از روش یاد شده، ضمن پاسخ‌گویی به «حوادث واقعه» و «مسائل مستحدثه» در ایجاد روح هم‌بستگی امت اسلامی تأثیرگذار بوده و از این جهت، به آمال و آرمان‌های دیرپای مصلحان بزرگ جامعه عمل پوشانیده است. آن‌چه در این مجموعه آمده، گوشه‌ای از تلاش‌هایی است که به رغم اختصار، حاکی از افق نگاه و اسلوب خاص فقیهی دین آشنا و عارف به زمان است.

این مجموعه پیش‌تر، در پی درخواست شماری از فرهیختگان کشور، از جمله مسئولان محترم وقت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، به مناسبت بزرگداشت مقام علمی معظم‌له پدید آمد؛ ولی به سبب مخالفت ایشان، که حاکی از تواضع و بی‌آلایشی وی است، آن آیین تجلیل برگزار نشد و انتشار این اثر تاکنون به تأخیر افتاد.

به هر حال، خدای را سپاس‌گزاریم که با نشر دیرنگام آن، توانسته‌ایم تا اندازه‌ای دین خود را نسبت به تعهدی که پذیرفته بودیم ادا کنیم.  
و السلام علی عباد الله الصالحین.

مؤسسه فرهنگی - هنری احیاگران اندیشه دینی

## زندگی نامه فقیه نواندیش

حضرت آیه الله العظمی محمد ابراهیم جنّاتی، به سال ۱۳۱۱ هجری شمسی در تاش<sup>۱</sup> (شاهرود) دیده به جهان گشود. در شش سالگی با اشاره پدر به فراگیری قرآن مجید و ادبیات فارسی پرداخته و در یازده سالگی وارد مدرسه علمیّه شاهرود شد. در طی چهار سال مقدمات و مقداری از سطح عالی را با موفقیت به اتمام رساند و هنوز هیجده بهار از عمر ایشان نگذشته بود که سطوح عالی فقه، اصول و منظومه سبزواری را نزد استادان بزرگوار آن زمان شاهرود، از جمله مرحوم آقای شیخ آقابزرگ اشرفی، آقای شیخ بهاء الدین علمی، آقای شیخ علی توحیدی، آقای شیخ علی اصغر دانش پزوه، آقای شریعتمدار تهرانی، معروف به سبزواری، آقای سید عباس نجفی و آقای شیخ محمد مفیدی رحمتهما الله به پایان برد و برای گذراندن مراحل بعدی به مشهد مقدّس هجرت کرد و از درس های استادان آن حوزه علمی بهره فراوان برد. پس از مدّتی به قم رفته و در آن جا رحل اقامت افکند و در درس خارج فقه آیه الله بروجردی و اصول امام خمینی مدّتی شرکت کرد و استفاده بسیاری از آنان برد.

---

۱. تاش در آخرین نقطه شهر گرگان و در فاصله سی کیلومتری شهر شاهرود قرار دارد و دارای آب و هوای بسیار خوبی است. مردم آن جا نیز متدین و دوست دار اهل بیت علیهم السلام بوده و از اخلاق و اجتماعیات بسیار پسندیده ای برخوردارند.



آن‌گاه به نجف اشرف مهاجرت کرد و بیش از ۲۵ سال در آن مرکز علمی اقامت گزید و حدود پانزده سال از محضر پرفیض استادان آن حوزه علمیه، مانند آیات عظام حاج سید محمود شاهرودی، حاج سید محسن حکیم، حاج سید عبدالهادی شیرازی، حاج شیخ حسین حلّی، حاج میرزا محمد باقر زنجانی و حاج سید ابوالقاسم خوئی بهره علمی برد.

از ویژگی‌های معظّم‌له این بود که هم‌زمان با فراگیری دانش و اهتمام به تألیف کتاب‌های فقهی، اصولی، اجتماعی و اقتصادی، به تدریس رسائل و مکاسب نیز می‌پرداخت. پس از فراغت از تحصیل، کار خود را منحصرأً به تألیف و تدریس اختصاص داد و مدت یازده سال در جامعه النجف دروس سطح عالی را (سه دوره کفایه، مکاسب و رسائل) تدریس کرد و در سال‌های آخر اقامت در نجف، در مدرسه بزرگ مرحوم آخوند، خارج اصول تدریس می‌کرد.

معظّم‌له به سبب تألیفات و پژوهش‌های فراوان و تدریس به زبان‌های فارسی و عربی، در زمره مجتهدان برجسته حوزه علمیه نجف قرار گرفت و کتاب‌های به یادگار مانده از ایشان در آن زمان مانند الحج، المساجد و احکامها فی التشریح الاسلامی، النفحات العلمیه فی اصول فقه الامامیه، طهارة کتابی، قاعدة الالزام و الاسلام اقتصادياً و اجتماعياً شاهدهی بر این گفته است.

عوامل یاد شده موجب شد که معظّم‌له موفق به اخذ درجه عالی و رفیع اجتهاد از اساتیدشان گردد. گفتنی است مضمون برخی از این اجازه‌نامه‌ها بی‌نظیر و یا کم‌نظیر است که در مقدمه کتاب الحج، در ۳۳ سال پیش به چاپ رسیده، و در سال‌های اخیر هم در مجله کیهان فرهنگی به طبع رسیده است.

ایشان پس از پیروزی انقلاب اسلامی با مراجعت به ایران در شهر مقدّس قم اقامت گزید و به تدریس خارج فقه و اصول به گونه متداول در حوزه به زبان فارسی



و فقه تطبیقی و اصول آن به زبان فارسی و عربی و نیز علوم حدیث و علوم قرآن از دیدگاه مذاهب اسلامی مشغول شد و شاگردان برجسته‌ای تربیت کرد که برخی از آنان هم اکنون به تدریس مشغولند.

### شیوه تطبیقی

حضرت آیه الله جنّاتی نخستین شخصیت علمی است که در حوزه علمیه قم، فقه تطبیقی، اصول، علوم حدیث و علوم قرآن را در دامنه‌ای وسیع و در یک دوره کامل از دیدگاه مذاهب اسلامی، تدریس کرده است. در این زمینه به جاست به گونه‌ای گذرا چند نکته را بیان کنیم:

۱. بحث‌های ایشان در این زمینه از دیدگاه ۲۲ مذهب از ۱۳۸ مذهبی بوده که فقه اسلامی در طول تاریخ به خود دیده است.<sup>۱</sup>
۲. معظم له دوره فقه تطبیقی را چندین سال در سازمان تبلیغات اسلامی (ستاد منطقه دو) به زبان فارسی و در مرکز فرهنگی عراقی‌ها به زبان عربی ارائه نموده و اصول، علوم حدیث و علوم قرآن تطبیقی را در معهد الدراسات الاسلامیه برای عراقی‌ها به زبان عربی تدریس کرد.
۳. بحث‌های یاد شده در مجموعه‌هایی گردآوری شد و بخشی از آنها تحت عنوان ادوار فقه، ادوار اجتهاد، منابع اجتهاد، مناسک حج و دروس فی الفقه المقارن، چاپ و در دسترس همگان قرار گرفته و بخشی از آنها مانند علوم حدیث و علوم قرآن از دیدگاه مذاهب اسلامی، در هزار نسخه - از هر یک آنها - تکثیر شده و ان شاء الله در آینده نزدیک مورد نشر قرار می‌گیرند.

---

۱. امامیه، حنفیه، مالکیه، شافعیه، حنبلیه، بصریه، زیدیه، اباضیه، ظاهریه، اوزاعیه، ثوریه، لیثیه، راهویه، نخعیه، تمیمیّه، طبریه، جریحیه، کلبیه، شبرمیّه، ابن ابی لیلی، زهریه و عیبیه.



## نظریات جدید و نوآوری‌ها

ایشان سالیانی است که درباره موضوعات مستحدثه و مسائل جدید و مظاهر نوین زندگی و رویدادهای نو به نوبه نوبی جامعه، پژوهش‌های مستمری داشته است و آنها را با توجه به شرایط زمان، مکان، عرف و نیاز جامعه - که تحوّل آنها در تحوّل اجتهاد تأثیرگذارند - بر اساس مبانی فقه اجتهادی و عناصر اصلی استنباط در محافل علمی، مراکز فرهنگی، نشریه‌ها و مصاحبه‌ها مطرح کرد. و با ارائه نظریات جدید - که بیش از صد نظریه است - راه‌گشای پژوهش‌گران و عالمان بوده و خواهد بود.

شماری از آرا و نظریات جدید معظم له را که تاکنون به دست آورده‌ایم به شرح زیر می‌آوریم:

### الف) تعمیم حکم

۱. تعمیم دادن حکم احتکار بر هر چیزی که برای جامعه زیان‌آفرین باشد و مختص ندانستن آن به گندم، جو، خرما و کشمش که در نصوص آمده است.
۲. تعمیم دادن حکم زکات در غیره چیزی که در نصوص وارد شده است. در صورتی که شرایط آن محقق شود.
۳. تعمیم دادن حکم شرط‌بندی و بُرد و باخت، که درباره مسابقه اسب دوانی و تیراندازی مطرح شده، بر هر وسیله‌ای که تمرین با آن در جنگ برای حفظ حدود اسلامی مفید و از تسلط دشمنان اسلام بر آن مانع شود.
۴. مختص ندانستن دیه به شتر، گاو و گوسفند و می‌توان از راه غیر آنها نیز آن را ادا کرد.

۵. جایز شمردن تصدّی اجرای حد برای غیر امام معصوم علیه السلام.



### ب) تحدید حکم

۶. محدود دانستن حکم جواز احیا و مالک شدن زمین های موات، که در نصوص به گونه مطلق آمده است، بر مواردی که احیای آنها در زمان صدور روایات معمول و متداول بوده است؛ زیرا امروزه با توجه به پیدایش ابزار جدید در احیای زمین های موات، اگر جواز احیا، محدود نباشد، با مصالح جامعه منافات دارد.

۷. محدود دانستن جواز بهره‌بری از انفال - مانند مراتع و جنگل‌ها، که در نصوص به گونه مطلق آمده است؛ زیرا جواز تصرف بدون قید و حد و مرز در آنها، پی آمدهای زیان‌بار جبران‌ناپذیری را برای جامعه و محیط زیست دارد که معظّم‌له آنها را در جلد دوم توضیح المسائل خود بیان کرده است.

۸. جایز شمردن کنترل جمعیت، که دلیل آن را معظّم‌له در جلد دوم توضیح المسائل خود بیان کرده است.

۹. محدود دانستن حکم به حرمت شرکت و استفاده از چیزهای مباح و حلال در سفره‌ای که شراب در آن قرار دارد بر موردی که صاحب آن مسلمان باشد. و اما اگر صاحب سفره مسلمان نباشد و یا در کشور غیر اسلامی باشد، چنین حکمی ندارد.

### پ) مسائلی درباره انسان

۱۰. جایز شمردن تغییر جنسیت در موردی که زمینه برای آن وجود داشته باشد.

۱۱. جایز شمردن شبیه سازی در ضمن شرایطی که دارد.

۱۲. جایز شمردن تلقیح صناعی.

۱۳. جایز دانستن جای‌گزینی رحم و صحت اجاره آن برای رشد اسپرم مرد و

نطفه زنی که رحمش توانایی پروراندن، رشد و تکامل اسپرم و نطفه را ندارد.



۱۴. جایز دانستن آبتنی زن با اسپرم غیر همسرش در صورتی که همسر وی عقیم و راضی باشد و این کار با حرام شرعی نیز همراه نباشد.
۱۵. جایز دانستن تشریح بدن میت با مراعات کردن شرایطی که دارد.
۱۶. جایز شمردن پیوند اعضای انسان.
۱۷. جایز شمردن اهدای اعضای انسان.
۱۸. جایز شمردن خرید و فروش برخی از اعضای بدن.

### ت) مسائلی درباره موسیقی غنایی

۱۹. جایز شمردن غنا و آواز حرام در مجالس عروسی؛ به دلیل روایات استثنا.
۲۰. حلال دانستن مزدی که مردان و زنان خواننده در عروسی‌ها می‌گیرند.
۲۱. جایز شمردن اجرای موسیقی غنایی غیر لهوی.
۲۲. جایز شمردن خرید و فروش آلات موسیقی که در لهو ممحّض نباشند و از آلات مشترک به شمار می‌آیند.
۲۳. جایز شمردن رقص زنان برای زنان و رقص مردان برای مردان در عروسی‌ها و شادی‌ها.
۲۴. جایز شمردن اجرای سرودهای حماسی، دینی، مذهبی، اخلاقی، اجتماعی و عرفانی به وسیله زنان و مردان، آن گونه که امروزه معمول است و بر آن گروه کرو و هم‌خوان اطلاق می‌شود.
۲۵. جایز شمردن کف زدن در عروسی‌ها و شادی‌ها و نیز برای تشویق شاعران و مانند آنان.
۲۶. جایز شمردن شنیدن آهنگ‌های کلاسیک که در انسان احساس خوش‌آیندی را پدیدار می‌سازد و در رفع خستگی و آرامش اعصاب مؤثرند و غرض از آن لهو نباشد.





۲۷. جایز شمردن استعمال آلات موسیقی که هنرمندان برای جانداختن و پرداختن و تنظیم نمودن سرودهای مفید در بعد دینی، مذهبی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی به کار می‌گیرند.

### ث) علامت بلوغ دختر

۲۸. حیض و عادت ماهانه را نشانه بلوغ دختر قرار دادن نه سنّ خاص. و اگر بر اثر عوارض مزاجی عادت ماهانه ندارد باید به عادت ماهانه دختران بستگان و فامیل خود مراجعه کند و عادت آنها را زمان بلوغ خود قرار دهد.

۲۹. صحیح دانستن خطبه عقد به غیر زبان عربی (یعنی هر قومی به زبان خودش).

۳۰. شرط ندانستن اجازه پدر در صحّت عقد ازدواج دختر در صورتی که دختر توانایی بر درک مصلحت و مفسده را داشته باشد و تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار نگیرد.

۳۱. صحیح شمردن طلاق هر صاحب مذهبی که مطابق مذهب خود زنش را طلاق دهد.

### ج) یائسگی زن

۳۲. قائل نبودن سنّ خاص برای یائسگی زن؛ زیرا وی یائسگی را امری طبیعی می‌شمارد و می‌گوید: زمانی زن یائسه می‌شود که رحم او قابلیت انعقاد نطفه و توانایی بر نمو و رشد آن را نداشته باشد و بدین جهت، نمی‌توان سنّ خاصی را برای آن نشانه قرار داد.

### چ) تصدّی مقامات اجتماعی برای زن

۳۳. جایز شمردن تصدّی زنان در منصب‌های اجتماعی؛ مانند ریاست



جمهوری، قضاوت، مرجعیت دینی و همه مسئولیت‌ها در صورتی که شرایط آنها را دارا باشند.

۳۴. جایز شمردن بیرون رفتن زن از خانه شوهر بدون اجازه او در صورتی که با حق شوهر منافات نداشته باشد.

۳۵. معتقد بودن به سهم الارث زن از ترکه همسر از منقول و غیر منقول است.

### ح) مسائل کافران

۳۶. باور داشتن به طهارت ذاتی جسمی و نه روحی همه کافران اعم از کتابی، مشرک و ملحد.

۳۷. معتقد بودن به طهارت ذاتی همه انسان‌ها در هر مسلک و مذهبی که قرار دارند.

۳۸. جایز شمردن ازدواج مسلمان با زن کافر کتابی نه با زن مشرک و ملحد.

۳۹. قرار دادن جزیه بر افراد و اموال اهل ذمه‌ای که در پناه اسلام قرار دارند.

۴۰. حلال شمردن ذبیحه کافر کتابی نه کافر مشرک و ملحد و غیر آنها.

۴۱. متفاوت ندانستن دیه مسلمان و کافر از حیث مقدار.

۴۲. جایز شمردن تذکیه با استیل.

### خ) بازی آلات قمار

۴۳. جایز شمردن بازی با آلات قمار؛ مانند شطرنج، پاسور، نرد، بولینگ، بلیارد و... در صورتی که مقصود از آن ریاضت فکری و تقویت بنیه ریاضی باشد؛ ولی اگر به منظور بُرد و باخت باشد، حرام است.

### د) داد و ستد بانکی

۴۴. جایز شمردن عملیات بانکی‌ای که تحت عنوان‌های گوناگونی مانند



مضاربه، جعاله، شرکت و ... صورت می‌گیرد و نیز جایز شمردن پرداخت سود بانک به سپرده‌گذاران.

### (ذ) مسائل حج

۴۵. قرار دادن اَدْنی الحَلِّ را همانند مواقیت دیگر بی هیچ تفاوتی.
۴۶. کافی شمردن اصابت کردن سنگ‌ریزه‌ها در رمی جمرات به هر نقطه‌ای که ستون در آن قرار دارد؛ یعنی چه به خود ستون اصابت کند و چه به مکانی که سنگ‌ریزه‌ها در آن جمع می‌شوند اصابت کند، صحیح است.
۴۷. جایز شمردن قربانی کردن در غیر منا در صورتی که در منا نیازمندی که از گوشت آن تغذیه کند، نباشد.
۴۸. کفایت کردن یک قربانی برای اهل یک سفره، زمانی که گرانی باشد و این به مقتضای حدیث خاص است و البته میزان گرانی و برخی دیگر از خصوصیات و ویژگی‌های این مسئله، مورد بررسی است.
۴۹. صحیح دانستن حج کسی که در شب دهم ذی‌حجه مقداری از وقت را در مشعر الحرام درک کرده، ولی وقوف مابین طلوعین را به عمد درک نکرده باشد، گر چه کفاره دارد.

### (ر) مسائل متفرقه

۵۰. واجب دانستن پوشاندن زن تمام بدنش را جز چهره و دودست به هر نوعی از پوشش که باشد.
۵۱. جایز شمردن خرید و فروش هر چیزی که در آن فایده حلال باشد.
۵۲. جایز شمردن تقلید میت ابتداءً.
۵۳. باور داشتن به متحول شدن اجتهاد در اثر تحوّل زمان، مکان، عرف و احوال انسان.



۵۴. باور نداشتن به متحوّل شدن شریعت در اثر تحوّل زمان و غیر آن.
۵۵. قائل بودن به ثبوت حقّ شرعی تألیف و نشر (کپی رایت) برای مؤلفان و مبتکران.
۵۶. معتقد بودن به بطلان قاعده تسامح در ادلّه سنن.
۵۷. اعتقاد داشتن به این که مفاد قاعده الزام، حکم واقعی است نه اباحه و مشروعیت که در میان فقیهان معروف است.
۵۸. نظریه درباره مرتد و محارب.
۵۹. بیان اشکال در مشروعیت رجم.
۶۰. جایز شمردن ستاره شناسی.
۶۱. جایز شمردن قیافه شناسی.
۶۲. جایز شمردن فراگیری هنر.
۶۳. جایز شمردن مجسمه سازی.
- و نیز نظریات جدید دیگری که درباره دیگر باب های فقهی ارائه داده که فرصتی برای پیدا کردن آنها به دست نیامد.

## آثار و تألیفات علمی

### الف) کتابها

این فقیه بزرگوار آثار بسیاری تألیف کرده است که نام شماری از آنها در زیر می آید:

۱. کتاب الحج در پنج جلد و با ۲۵۰۰ صفحه (تقریرات)؛
۲. الفقه المقارن در هشت جلد؛
۳. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛



۴. ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی؛
۵. مناسک حج از دیدگاه مذاهب اسلامی؛
۶. علوم قرآن از دیدگاه مذاهب اسلامی؛
۷. علوم حدیث از دیدگاه مذاهب اسلامی؛
۸. ادوار فقه و کیفیت بیان آن؛
۹. موسیقی غنایی از دیدگاه فقه اجتهادی؛
۱۰. فن و هنر از دیدگاه فقه اجتهادی؛
۱۱. حجاب از دیدگاه فقه اجتهادی؛
۱۲. الاسلام اقتصادياً واجتماعياً که به فارسی ترجمه شده است؛
۱۳. المساجد و احکامها فی التشریح الاسلامی؛
۱۴. درر و اجزاء فی مبحث الاجزاء؛
۱۵. حاشیه بر عروة الوثقی؛
۱۶. اليهود قديماً و حديثاً که به فارسی ترجمه شده است؛
۱۷. بحث‌هایی از اسلام؛
۱۸. هزار پرسش و پاسخ در باره اصول دین؛
۱۹. النفحات العلمیة فی اصول فقه الامامیة؛
۲۰. توضیح الاصول؛
۲۱. طهارة کتابی؛
۲۲. احکام شهید؛
۲۳. نظریه تحول اجتهاد با تحول زمان و شرایط آن؛
۲۴. قاعده تجاوز؛
۲۵. قاعده فراغ؛



۲۶. قاعدة الزام؛
۲۷. قاعدة صحّت؛
۲۸. تئوری طهارت ذاتی مطلق انسان؛
۲۹. حکم ذبایح اهل کتاب؛
۳۰. زندگانی پیامبر؛
۳۱. مناسک حج به فارسی؛
۳۲. مناسک حج به عربی؛
۳۳. سلسله گفتارها؛
۳۴. رساله توضیح المسائل به فارسی؛
۳۵. رساله مجمع المسائل به عربی؛
۳۶. روش‌های کلی استنباط؛
۳۷. هم‌بستگی ادیان و مذاهب اسلامی؛
۳۸. پرسش و پاسخ (مجموعه استفتائات) در سه جلد، که مشتمل بر بیش از ۳۵۰۰ پرسش و پاسخ است؛
۳۹. الفقه الاسلامی و أسالیبه الاجتهادیه؛
۴۰. تطوّر اجتهاد در حوزه استنباط؛
۴۱. سیر تطوّر فقه در بستر زمان؛
۴۲. مبانی اجتهاد از منظر فقیهان؛
۴۳. مجموعه مقالات.
- و نیز جز اینها که نیاز به تنظیم و ترتیب دارند.

### ب) مقالات

ایشان بیش از هفتصد مقاله به زبان فارسی و عربی نوشته‌اند که در مجله‌ها و



روزنامه‌ها منتشر شده و به جاست در این جا نام آنها را فهرست وار بیان کنیم:

### ۱. مقالات در مجله‌های فارسی

کیهان اندیشه، کیهان فرهنگی، میراث جاویدان، میقات حج، اندیشه حوزه مشهد، فرزانه، تبیان، علوم سیاسی، راه سوم، ادبستان، کوثر، پیک یاران، نور علم، ماهان، ایران جوان، سروش، ایران فردا، آینه، آینه سخن، دین پژوهان و ....

### ۲. مقالات در مجله‌های عربی

العدل، صوت الاسلام، الثقافة الاسلامیة، الفكر الاسلامی، التوحید، رسالة التقرب، الوقف کویت و ....

### ۳. مقالات در برخی کتاب‌ها

جلوه، هشت گفتار پیرامون موسیقی غنایی، آراء حول المرجعیه، جمهوریت و انقلاب اسلامی، کنگره بین‌المللی پژوهش‌های اسلامی، همایش چستی گفت‌وگوی تمدن‌ها، گردش‌گری و جهان‌گردی و ....

### ۴. مقالات در روزنامه‌های ایران

کیهان، کیهان هوایی، جمهوری اسلامی، ابرار، اطلاعات، قدس، رسالت، بعثت، سلام، جهان اسلام، همشهری، المبلغ الرسالی، زن، تهران تایمز، ایران، انتخاب، صبح امروز، آزاد، حیات نو و ....

### ۵. مقالات در روزنامه‌های خارج کشور

برخی روزنامه‌های پاکستان، هند، فرانسه، انگلستان، کانادا و آمریکا. مقالات ایشان در برخی از مجله‌ها و روزنامه‌ها به صورت پیاپی و در برخی دیگر به صورت تکنگاری به چاپ رسیده است.



### پ) سخنرانی‌های معظّم‌له در کنگره‌ها

ایشان در کنگره‌ها و همایش‌های علمی و فرهنگی کشورهای مختلف سخنرانی کرده است؛ برخی از این مجامع و همایش‌های علمی و فرهنگی عبارتند از:

#### ۱. در ایران

۱. تهران (کنگرهٔ وقف، سمینار حقوق بشر، همایش چిستی گفت‌وگوی تمدن‌ها، سمینار جمهوریّت و انقلاب اسلامی، سمینار حقوق زنان و...).
۲. قم (دانشگاه، استانداری، کنگرهٔ حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، کنگرهٔ بزرگداشت حضرت زینب علیها السلام، کنگرهٔ گردش‌گری و جهان‌گردی، کنگرهٔ شیخ اعظم انصاری و...).
۳. مشهد (دانشگاه فردوسی، کنگرهٔ حقوق زنان، استانداری، حوزهٔ علمیّهٔ مشهد، کنگرهٔ همایش علمی در بارهٔ مذاهب اسلامی و...).
۴. اصفهان (دانشگاه علوم پزشکی، کنگرهٔ نقش زمان و مکان در اجتهاد، استانداری، سمینار موقعیّت زنان از نگاه مبانی اسلامی، کنگرهٔ بزرگداشت علامه نائینی و...).
۵. رشت (دانشگاه علوم پزشکی).
۶. تبریز (کنگره‌های بزرگداشت علامه جعفری، علامه طباطبائی و علامه امینی).
۷. اهواز (دانشگاه، سمینار نظریّهٔ تحوّل اجتهاد با تحوّل زمان).
۸. گرگان (کنگرهٔ هفتهٔ وحدت).
۹. رامسر (سمینار علمی فرهنگستان علوم).
۱۰. نور (کنگرهٔ شیخ فضل الله نوری).





۱۱. سنندج (کنگره وحدت).
۱۲. زاهدان (کنگره وحدت).
۱۳. ارومیه (کنگره وحدت).
۱۴. شیراز (کنگره بزرگداشت علامه فیروزآبادی).
۱۵. تربت جام (کنگره بانوی آفتاب).
۱۶. کرمان (سمینار عوامل محرومیت زنان از وظایف اجتماعی).
۱۷. جزیره کیش (سمینار عوامل پیشرفت نظام آموزشی و موانع آن).
۱۸. بندر انزلی (همایش علمی در دانشگاه انزلی).

## ۲. در خارج از ایران

۱. دانشگاه بیرمنگام انگلستان (همایش جایگاه عقل و راه‌های کارآیی آن در متون مقدس و شیوه‌های کاربردی و اثبات این‌که تحوّل زمان در تحوّل شریعت - که مسیحیان قائلند - دارای نقش نیست، بلکه در تحوّل اجتهاد نقش دارد؛ به دلیل این‌که زمان، موضوع حکم نیست، بلکه ظرف آن است).
  ۲. دانشگاه استانبول (سمپوزیوم شناخت شیعه در تاریخ و امروز).
  ۳. دانشگاه دمشق (فقه تطبیقی و شیوه‌های اجتهادی).
  ۴. مکه مکرمه و مدینه منوره (کنگره تقریب بین مذاهب اسلامی و کنگره حج).
  ۵. مرکز دینی قماطیه در لبنان (همایش بحث‌های اسلامی).
- آن‌چه گذشت نگاهی گذرا به زندگی علمی، پژوهشی و فرهنگی مرجع تقلید نواندیش و استاد برجسته عرصه‌های تحقیق و کاوش علم و دین در حوزه علمیّه نجف اشرف و قم بوده است. بررسی بیشتر ساحت‌های گوناگون این کارنامه درخشان از این فقیه بزرگ، مجالی افزون می‌طلبد.
- گفتنی است گروه‌ها و هیئت‌های علمی بسیاری از داخل و خارج کشور همواره



به محضر ایشان رسیده و از خرمن فضل معظّم له توشه برمی‌گیرند، از جمله گروه‌هایی که تاکنون به محضرشان رسیده‌اند و از وی بهره برده‌اند، عبارتند از: گروه‌های اردنی، سوری، لبنانی، حجازی، تونس، مغربی، بحرینی، اماراتی، یمنی، عراقی، انگلیسی، آلمانی، استرالیایی، کانادایی، سوئدی، اتریشی، ژاپنی، فرانسوی، ترکیه‌ای، هندی، پاکستانی، کشمیری، افغانستانی و آذربایجانی.

## اجتهاد مطلوب

مقاله حاضر در صدد اثبات این ادعاست: تا زمانی که در بستر زمان بر اثر تحوّل آن، تغییر بیرونی یا درونی برای موضوعات حاصل نشود، احکام آنها ثابت خواهند بود؛ ولی اگر بر اثر تحوّل زمان، تغییری در موضوعات حاصل شود، احکام آنها نیز متغیّر می‌شوند. در این زمینه برخی از مکتب‌های مذهبی و اجتهادی، مورد نقد و بررسی قرار گرفته و شیوه اجتهادی جدیدی پیشنهاد شده است. نمونه‌هایی از تحوّل اجتهاد در اثر تحوّل زمان، مکان، عرف و احوال در ادامه مقاله مورد بحث قرار گرفته است.

## انواع اجتهاد

۱. اجتهاد براساس ادلّه معتبر شرعی؛
  ۲. اجتهاد براساس رأی و تفکر شخصی؛
  ۳. اجتهاد براساس قیاس استحسان؛
  ۴. اجتهاد براساس مصلحت‌اندیشی.
- برای هر یک از اینها زمان پیدایش، مکان پیدایش، عوامل پیدایش و مؤسسان و اختلاف در اعتبار بعضی از آنها مطرح است.



## اقسام اجتهاد از نگاه فقیهان مذاهب اسلامی

### اقسام اجتهاد از نگاه اهل سنت

۱. **اجتهاد مستقل یا مطلق:** اجتهاد مجتهدی است که در اصول، مبانی و در مصادیق و فروع دارای رأی مستقل است.
۲. **اجتهاد نیمه مستقل یا مطلق منتسب:** اجتهاد مجتهدی است که از تابعان مجتهد قسم اول در اصول و مبانی است؛ ولی اجتهاد را در آنها با شیوه‌ای به کار می‌گیرد که خود برگزیده است نه این که در آن، تابع مجتهد اول باشد.
۳. **اجتهاد تخریجی یا مقید و یا اجتهاد در مذهب:** اجتهاد مجتهدی است که در محدوده مبانی و آرای اصولی و فقهی پیشوای مذهبی اجتهاد می‌کند و به شرح و تفصیل و ترجیح اقوال او اشتغال دارد؛ ولی گاهی خودش به آراییی دست می‌یابد.
۴. **اجتهاد در ترجیح:** اجتهاد مجتهدی است که می‌تواند برخی از آرا را بر برخی دیگر از آنها ترجیح دهد.
۵. **اجتهاد در فتاوا:** اجتهاد مجتهدی است که توانایی دارد فتاوی مجتهدان پیش از خویش را به دست آورد.

### اقسام اجتهاد از دیدگاه امامیه

۱. **اجتهاد نظری:** اجتهادی است که برای شناخت اصول و مبانی معرفتی و اعتقادی به کارگرفته می‌شود؛ که این قسم مورد بحث ما نیست.
۲. **اجتهاد عملی:** اجتهادی است که برای علم داشتن به مطابق بودن عملی را که انسان انجام داده با آنچه به او امر شده است - که در اصطلاح علمی به آن مطابقت



«المأني به مع المأمور به» می‌گویند - به کار گرفته می‌شود، که آیا این عمل انجام شده با آن چه به آن امر شده است مطابقت دارد یا نه؟

۳. **اجتهاد اصولی:** اجتهادی است که برای شناخت دلیل و حجّت به کار گرفته می‌شود و هدف آن تنها به دست آوردن حجّت و مدرک برای احکام حوادث واقع شده و رویدادهای تازه و جدید است.

۴. **اجتهاد فقهی:** اجتهادی است که برای شناخت حکم شرعی از راه عناصر و مبانی اصلی استنباط به کار گرفته می‌شود.

۵. **اجتهاد تفریعی و تطبیقی:** اجتهادی است که برای شناخت فروع اصول و مصادیق قوانین کلی احکام و ارتباط میان فروع و اصول و مصادیق قوانین کلی احکام به کار گرفته می‌شود. این اجتهاد، فروع تازه را از هر نوعی که باشد به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی را بر مصادیق خارجی آنها منطبق می‌کند.

### نقش تحوّل زمان در تحوّل اجتهاد و ویژگی‌های موضوعات

بی‌تردید تحوّل زمان و شرایط آن، نه تنها در تحوّل احکام شریعت، که در تحوّل ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام و ملاکات آنها در غیر مسائل عبادی نیز نقش دارد و با تحوّل آنها در بستر زمان براساس تحوّل اجتهاد، احکام الهی آنها نیز تحوّل می‌پذیرد؛ زیرا این تحوّل سبب می‌شود که موضوع تحوّل یافته از نظر ویژگی از حیطة اصلی اصول شرعی خارج و در حیطة اصلی دیگر از اصول شرعی داخل شود و در نتیجه حکم دیگری براساس اصل دوم بر آن مترتب گردد.

این قانون تحوّل اجتهاد و استنباط با تحوّل زمان، مکان و احوال آدمیان براساس عناصر اصلی استنباط و ادلّه معتبر آن، مورد پذیرش بیشتر فقیهان بزرگ مذاهب اسلامی است.



## دیدگاه فقیهان امامیه درباره تحوّل اجتهاد

۱. علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) فرمود:

احکام در شرع اسلام منوط به مصالح است و مصالح به تغییر اوقات، متغیّر و به اختلاف مکلفان، مختلف می‌شوند. از این رو، این امکان وجود دارد که حکم معینی برای قومی در زمان خاصی مصلحت باشد و به آن امر شود، ولی برای قومی در زمان دیگر مفسده باشد و مورد نهی قرار گیرد.<sup>۱</sup>

۲. شهید اول (متوفای ۷۸۶ ق) فرمود:

جایز است احکام با تغییر و تحوّل عادت‌ها تغییر و تحوّل یابند؛ همانند نقود متحاوره (متداول) و اوزان متداول و هزینه زن‌ها و اقارب؛ چون آنها پیروی عادت زمانی را می‌کنند که در آن واقع شدند و نیز تقدیر عواری و عواید.<sup>۲</sup>

۳. محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق) فرمود:

هیچ‌گاه ممکن نیست به گونه کلی نظریه‌ای در شریعت بیان شود؛ چون احکام به اعتبار ویژگی‌ها، احوال آدمیان، زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص، مختلف می‌شوند و این امری روشن است و امتیازی خاص برای عالمان و فقیهانی است که بتوانند این اختلافات و تحولات را درک کنند و احکام را بر مصادیق و موضوعاتی که منظور شرع مقدّس است منطبق نمایند.<sup>۳</sup>

۴. شیخ محمدحسین کاشف الغطاء فرمود:

تغییر احکام به تغییر زمان، قابل انکار نیست.

۱. حسن بن یوسف حلی (علامه حلی) کشف المراد، ص ۱۷۳.

۲. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، ص ۴۳۶.



در ادامه فرمود:

احکام الهی قابل تغییر نیست مگر به تغییر موضوعات یا از راه تغییر زمان، مکان و اشخاص.<sup>۱</sup>

۵. صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ ق) در مسئله فروختن به پیمانۀ چیزی را که به وزن به فروش می‌رسد، چون آن متعارف میان مردم است، آن را اعتبار کرده و فرمود:

اقوا اعتبار متعارف در بیع است و آن با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها مختلف می‌شود.<sup>۲</sup>

۶. امام خمینی فرمود:

عنصر زمان و مکان دارای تأثیر در تحوّل اجتهاد است.<sup>۳</sup>

### دیدگاه فقیهان اهل سنت درباره تحوّل اجتهاد

مسئله تغییر و تحوّل اجتهاد و استنباط از عناصر استنباطی، در اثر تحوّل زمان، مکان، احوال و عادت‌ها، میان فقیهان اهل سنت نیز مطرح بوده است؛ از جمله:

۱. ابن قیم جوزی (متوفای ۷۵۱ ق) فصل مستقلی دارد با عنوان «تَغْيِيرُ الْفَتَاوَى وَ اِخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَ الْأَمَكِنَةِ وَ الْأَحْوَالِ وَ النَّبَاتِ وَ الْعَوَائِدِ؛ تغییر و اختلاف در فتاوا به موجب اختلاف زمان‌ها، مکان‌ها، احوال، نبت‌ها و عادت‌ها».<sup>۴</sup>

۲. ابواسحاق شاطبی (متوفای ۷۹۰ ق) می‌گوید:

۱. روح الله (امام) خمینی، تحریر الوسیله، ج ۴۴۴، ص ۳۴.

۲. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۳، ص ۳۷۵.

۳. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.

۴. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۴.



شارع چون مصالح بندگان را در نظر دارد، احکام عادی دایر مدار آنهاست. از این رو، چیزی که در آن مصلحت نباشد منع شده و هرگاه در آن مصلحت باشد جایز شمرده است.<sup>۱</sup>

۳. دکتر محمصانی می نویسد:

احکامی که براساس اجتهاد قرار دارد با تحوّل زمان، مکان و احوال متحوّل می شود.<sup>۲</sup>

۴. محمّد امین افندی (ابن عابدین) می گوید:

بسیاری از احکام با اختلاف زمان مختلف می شود، به سبب تغییر عرف آن یا به دلیل حادث شدن ضرورتی و یا فساد اهل زمان، به گونه ای که اگر حکم اوّل باقی بماند باعث مشقّت و ضرر به مردم می شود و با قواعد شریعت که مبتنی بر تخفیف و آسان گیری و دفع ضرر و فساد برای بقای جهان آنهاست منافات دارد.<sup>۳</sup>

۵. احمد مصطفی زرقاء می نویسد:

احکام شرعی با اختلاف زمان، که باعث تبدّل موضوعات شوند، تبدّل پیدا می کند.<sup>۴</sup>

۶. دکتر وهبه زحیلی می گوید:

احکام به سبب تغییر عرف یا مصالح مردم یا مراعات ضرورت یا فساد اخلاق و ضعف موانع دینی و یا برای تطوّر زمان تغییر پیدا می کند.<sup>۵</sup>

۱. الموافقات، ج ۴، ص ۱۴۰.

۲. المجتهدون فی القضاء، ص ۲۹.

۳. رساله ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۲۳.

۴. المدخل الفقهي العام، ج ۲، ص ۹۲۴.

۵. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۱۱۶.





## دو دیدگاه درباره نظریه تحوّل

دیدگاه اول، عبارت است از: خاضع ساختن هویت و حقیقت احکام شریعت در برابر تحوّل زمان و شرایط و مظاهر جدید آن، به بهانه این که احکام الهی مطابق با مقتضیات زمان، شرایط، اوضاع، احوال، عرف و عادت مردم تشریح شده است و با تحوّل آنها تحوّل می پذیرد.

این دیدگاه در میان برخی از صاحبان ادیان به وجود آمد و از قرن نوزدهم میلادی که اشاعه یافت، طرف دارانی پیدا کرد.

معتقدان به این دیدگاه گفتند: احکام دینی، دارای آسان گیری در همه ابعاد زندگی بشری بوده و کاملاً انعطاف پذیر است و باید با تحوّل زمان و مظاهر جدید آن در همه ابعاد اجتماعی، هنری، فرهنگی و... احکام آنها نیز تحوّل و تغییر یابند و این در حالی است که شریعت باید میزان و معیاری برای رویدادها و پدیده های زمان قرار گیرد و آنها در برابر شریعت خاضع شوند. با این حال، صاحبان این دیدگاه بر این باور شدند که باید سلیقه و روح حاکم بر زمان و مظاهر جدید آن حاکم شود و احکام الهی در برابر آنها خاضع شوند. این کار در حقیقت، آراستن دین است با آنچه از دین نیست و به تعبیری دیگر، نوعی بزک کردن دین از راه های غیراصولی است.

به هر حال، طرف داران این دیدگاه مفاهیم اصیل تمدن، دین و شریعت را به کنار گذاشته، فرهنگ مبتذل و فسادانگیز را به گونه کامل و بی قید و شرط پذیرفته اند و اموری که به یقین برخلاف موازین شریعت است؛ مانند ربا، بی حجابی و اختلاط زنان و مردان را بدون رعایت موازین دینی توجیه می کردند و هنگامی که از سوی آگاهان به مبانی شریعت و اهداف آن، مورد اعتراض قرار می گرفتند، می گفتند:



می‌خواهید ما را به عقب برگردانید، در حالی که دستورهای الهی با تطوّر زندگی و مظاهر جدید آن به گونه کامل سازگاری دارد. این دیدگاه بر پایه نظریه تحوّل شریعت با تحوّل زمان و شرایط و مظاهر جدید آن استوار است که دانشمندان و صاحب نظران مسیحیت به آن قائلند.

**دیدگاه دوم**، عبارت است از: خاضع ساختن رویدادها و مظاهر جدید زندگی در بستر زمان، در بعد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، هنری و... در برابر احکام شریعت، از راه اعمال اجتهاد در منابع و مبانی آن، البته با توجه به ویژگی موضوعات که با تحوّل زمان متحوّل می‌شوند. بر اساس این دیدگاه احکام شریعت با تحوّل زمان و مظاهر جدید آن هیچ‌گاه تحوّل نمی‌یابند، بلکه موضوعات یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی آنها در اثر تحوّل زمان و شرایط آن متحوّل می‌شوند و در این صورت باید احکام آنها نیز به تبع موضوعات تحوّل یابند. این نظریه بر پایه قانون تحوّل اجتهاد با تحوّل زمان، بر اساس مبانی شرعی معتبر، استوار است.

نظریه دوم، از دیدگاه فقه اجتهادی اسلامی، درست است؛ زیرا تحوّل اجتهاد تطبیقی و تفریعی با تحوّل زمان و شرایط آن بر اساس مبانی شریعت و دلایل معتبر آن، تحوّل در شریعت نیست؛ زیرا در تحوّل آن، تحوّل زمان تأثیری ندارد؛ بلکه تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل موضوعات احکام، دارای نقشند و برای مجتهد پس از بررسی آنها، در هنگام استنباط، روشن می‌شود که مظاهر جدید زندگی، تحولات علمی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری در بستر زمان در تحوّل موضوعات یا ویژگی‌های بیرونی یا درونی آنها تأثیر داشته‌اند یا خیر. در مواردی که در تحوّل آنها تأثیر داشته‌اند، احکام آنها نیز بر اساس ادله به وسیله اجتهاد تطبیقی و تفریعی تغییر می‌کند و در مواردی که تأثیر نداشته‌اند تغییر نمی‌کند؛ زیرا در مبانی فقه اجتهادی اسلامی - یعنی قرآن و سنت پیامبر - احکام شرعی بر موضوعات با



قیود و شرایطی براساس ملاکات قرار دارند و تا زمانی که در آنها تحوّل پدید نیاید در احکام آنها نیز تحوّل پدید نمی‌آید؛ زیرا موضوع به منزله علت برای حکم است، پس همان گونه که انفکاک معلول از علت امکان ندارد، همین طور انفکاک حکم از موضوعش نیز امکان ندارد، اگرچه در مظاهر زندگی تحوّل پدید آید.

با روش اصولی معتدل اجتهادی افزون بر این که می‌توان فقه را با رویدادهای مختلف هم‌گام کرد، از راه نظریه تحوّل اجتهاد نیز می‌توان مشکل تطبیق شریعت ثابت را با متغیّر زمان و شرایط آن حل کرد؛ زیرا زمان، شرایط و رویدادهای جدید آن، در تحوّل شریعت از موضوع اصلی خود دخالتی ندارد، بلکه در تحوّل موضوعات و ملاکات احکام تأثیر دارند که پی‌آمد آن تحوّل احکام آنهاست.

### نبودن حکم ثانوی در قانون تحوّل اجتهاد

از مطالبی که یادآوری آنها در این جا لازم است این که حکم جدید به وسیله اجتهاد براساس ادلّه شرعی برای موضوع تحوّل یافته در اثر تحوّل زمان، حکم ثانوی آن به شمار نمی‌آید؛ چرا که حکم ثانوی برای موضوعی است که دارای دو حکم باشد: یکی به عنوان اولی و در حال اختیار و دیگری به عنوان ثانوی و در حال اضطرار؛ ولی در مورد بحث چنین نیست، چون پس از تحوّل موضوع یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی آن، موضوع جدید پدید می‌آید. پس دو موضوع مطرح است: یکی پیش از تحوّل آن و دومی پس از تحوّل آن؛ با بیان این که تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل موضوع یا ویژگی‌های آن نقش دارد و این تحوّل، تحوّل حکم را نیز به دلیل تحوّل موضوع آن به دنبال دارد؛ پس حکم دوم برای موضوع دوم است نه برای موضوع اول. بنابراین، دو حکم برای دو موضوع است نه دو حکم برای یک موضوع.

تغییر و تحوّل در حکم در اثر تغییر و تحوّل موضوع آن، منافاتی با «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ



حَلَّالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامٌ مُّحَمَّدٌ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» ندارد؛ چون اگر موضوع با همه خصوصیاتش در بستر زمان دارای حکمی بوده باشد و در زمان بعد همان موضوع با همه آن ویژگی‌ها وجود داشته باشد، در این صورت نمی‌توان گفت که حکم دیگری به عنوان حکم اولی پیدا می‌کند؛ زیرا این مطلب با «حَلَّالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَّالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامٌ مُّحَمَّدٌ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» منافات دارد؛ اما اگر موضوع یا ویژگی‌های درونی یا بیرونی یا عنوان یا ملاک حکم آن تغییر کنند این تغییر، تغییر حکم را نیز به دنبال دارد. در این صورت، حکم دوم با جمله «حَلَّالٌ مُّحَمَّدٌ» هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا حکم جدید برای موضوع جدید است، نه برای موضوع اول و برخلاف حکم آن، پس در واقع دو موضوع مستقل و دو حکم مستقل برای آنهاست و هر یک از دو حکم مذکور نسبت به موضوع خودش، حکم اولی به شمار می‌آید.

به اعتقاد نگارنده، اگرچه تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل شریعت تأثیری ندارد - زیرا شریعت بر موضوعات خودش همیشه امری ثابت بوده و زمان برای آن ظرف است نه موضوع که با تحوّل آن، شریعت متحوّل شود. از این رو، هیچ‌گاه با تحوّل زمان دگرگون نمی‌شود - ولی شریعت بر موضوعات براساس ملاکات، تشریح احکام کرده است و تحوّل زمان در تحوّل آنها یا ویژگی‌های درونی و بیرونی آنها و نیز در تحوّل روابط اجتماعی تأثیر دارد. پس در مواردی که از راه آن موضوعات تأثیر بپذیرند، حکم آنها نیز تغییر می‌پذیرد و دارای حکم دیگری براساس دلیل شرعی می‌شوند؛ زیرا این امکان وجود ندارد که معلول بدون علت و عرض بدون معروض آن وجود داشته باشد. بنابراین، این که برخی از صاحب نظران معتقدند که شریعت و قوانین آن مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی باید با تغییر زمان تغییر یابد و با تحولات و اکتشافات جدید علمی هم‌گام شود، نادرست است؛ زیرا تغییر شریعت با تحوّل زمان و رویدادهای آن وجود ندارد، بلکه تغییر و تحوّل در اجتهاد



با تحوّل رویدادهای زمان - در صورتی که باعث تحوّل موضوعات یا ویژگی های درونی یا بیرونی آنها شود - براساس مبانی و ادله شرعی است که در نتیجه حکم دیگری بر موضوع تحوّل یافته مترتب می شود.

### آسیب شناسی اجتهاد مصطلح

- با نگاه به رویدادها، مشکلات و نارسایی های جامعه اذعان خواهیم کرد که فقه استنباطی موجود، آفت های فراگیری بسیاری دارد که از جمله آنها عبارتند از:
۱. عدم درک جامعه تحوّل یافته و نیازهای آن؛
  ۲. عدم تحقق استنباط نوعاً براساس عناصر اصلی استنباط؛
  ۳. نبودن شیوه جدید اجتهادی در برابر پدیده های نو و رویدادهای جدید زندگی که کاربردی برای حل مشکلات جامعه دارد؛
  ۴. مصلحت اندیشی های شخصی در مقام بیان احکام؛
  ۵. عوام زدگی؛
  ۶. ضعف بنیة کارشناسی و موضوعات؛
  ۷. عدم آگاهی از علوم روز که در ساختار موضوعات نقش دارد. هیچ گاه نمی توان این را انکار کرد که هرچه سطح آگاهی فقیه از مجموع دانش روزگارش ارتقا یابد توان پاسخ گویی وی به پرسش ها نیز افزایش می یابد؛
  ۸. عوامل نادرست ذهنی و اندیشه های غلط محیطی و اجتماعی.
- نکته در خور توجه این که بی تردید مجتهد باید در برابر مسائلی که حکومت اسلامی باعث پیدایش آنها در ابعاد زندگی شد پاسخ گو شود؛ ما در این باره از سویی بر این باوریم که مجتهد با اجتهاد نوین براساس عناصر اصلی استنباط می تواند پاسخ گوی مسائل شود؛ ولی از سوی دیگر، بر این باوریم که با وجود آفت ها و موانع مذکور در حوزه استنباطی به ویژه با اجتهاد مصطلح در آن، هیچ گاه



امکان پاسخ‌گویی برای او در برابر آنها وجود نخواهد داشت.

پس اجتهاد، راهی است وسیع و مطمئن که فقه اجتهادی را هم‌پای زمان و مظاهر نو و آیین آن و روابط انسان‌ها در جهان - پیرو هر دین و یا مسلکی که باشند - به همراه قدرت تفکر و دانش در حرکت قرار می‌دهد و مجتهد را به ژرفای معارف الهی و به دقایق احکام اسلامی برای حلّ مشکلات، پرکردن خلأها و برطرف کردن نارسایی‌ها رهنمون می‌سازد. پس آن راهی است بسیار مفید و سازنده و در نهایت وسعت، ولی باید دید رهروان چگونه آن را می‌پیمایند؟ آن چه مسلم است، راه اجتهاد و استنباط به یک‌سان و به گونه‌ی مطلوب در طول تاریخ پیموده نشده است. در دوره‌ای به ظاهر نصوص بسنده کرده بی آن‌که تفریعی و تطبیقی در آن به عمل آورده باشند، البته این بدین جهت بوده که نیازی به آن نبوده است؛ زیرا مظاهر نوین و رویدادهای نو به نو در جامعه وجود نداشته است.

در روزگاری دیگر، به ظاهر نصوص بسنده نکرده و در آن تفریع و تطبیق به عمل آمده، ولی استمرار پیدا نکرد.

زمانی هم در مقام استنباط، بر دست‌آوردهای پیشینیان بسنده کرده و اصل اجتهاد به کنار قرار گرفت. در این روزگار در برابر دست‌آوردهای گذشتگان حتی با تحوّل ویژگی‌های موضوعات احکام، که با تحوّل زمان تحوّل می‌پذیرند، اظهار نظر نشده است.

در روزگاری دیگر، برخی به دست‌آوردهای خود از منابع و پایه‌های شناخت، هر چند به خلاف نظر پیشینیان بوده، بسنده کردند؛ ولی بی آن‌که بررسی کاملی از فروع اصول احکام و مصادیق قوانین کلی و ارتباط میان آنها در مقام استنباط به عمل آورده باشند.

در روزگاری نیز با بررسی فروع اصول و مصادیق کلی و ارتباط میان آنها، ولی



بدون بررسی ابعاد قضایا و ویژگی‌های داخلی و خارجی موضوعات که در بستر زمان متحوّل می‌شوند که در نتیجه این تحوّل، احکام آنها نیز باید تحوّل پذیرد. در زمانی نیز با بررسی فروع اصول و مصادیق قوانین کلی و ارتباط میان آنها و نیز با بررسی ویژگی‌های موضوعات و استخراج احکام آنها به وسیله اجتهاد از راه منابع معتبر شرعی.

این شیوه اجتهادی در این زمان پدیدار شد و صاحب آن، قانون تحوّل احکام را در برابر تحوّل زمان، مکان و احوال - که در تحوّل ویژگی‌های بیرونی و درونی موضوعات نقش دارند - براساس ادلّه شرعی پذیرفته است.

نگارنده معتقد است که بدون به کارگیری اجتهاد با این شیوه نوین در مبانی معتبر شرعی و بسنده کردن بر شیوه‌های اجتهادی پیشینیان، هیچ‌گاه نمی‌توانیم در برابر رویدادهای نو به نوبه نوبت جامعه پاسخ‌گو شویم.

امیدواریم به طور گسترده شاهد این شیوه اجتهادی باشیم؛ زیرا بدون این شیوه هرگز نمی‌توان بر مشکلات فایق آمد.

به هر حال، این نوسان اجتهادی، معلول کیفیت رشد، توسعه، گسترش جامعه اسلامی، بینش فقیهان، پیدایش حوادث واقعه، موضوعات مستحدثه و نیازهای جامعه و شرایط آن بوده است.

هنگامی که موضوع و شرایط تازه‌ای در زندگی فرد و یا جامعه‌ای به وجود می‌آید و مورد ابتلای فرد و یا جامعه قرار می‌گیرد به ضرورت مسئولان فقه اجتهادی نیز به شناخت و تبیین احکام اسلامی مربوط بدان موضوع می‌پرداختند. این‌که تلاش‌های اجتهادی به دنبال احساس نیاز رخ می‌دهد و می‌دهد تا اندازه‌ای طبیعی است، ولی تأخیر در مقام پاسخ و برطرف کردن نیازها از راه منابع اسلامی و برخی از موارد صحیح نبوده؛ زیرا مشکلاتی را برای مسلمانان به وجود آورده



است.

امروزه که نظام اسلامی برپاست و همه ابعاد زندگی دگرگون شده باید در برابر رویدادها و ارتباطات میان جهانیان از راه اجتهادی بر اساس منابع معتبر شرعی پاسخ گو شد و از هیچ کوششی نباید کوتاهی کرد.

### نکته‌ها

**نکته اول:** باید دانست اجتهاد اصولی به همه ضوابط و شرایطش، چشمه‌ای جوشان و راهی وسیع و مطمئن در دل فقه است که انسان را هم‌پای زمان و مظاهر نوین آن و همراه اندیشه و دانش و نیازهایش، به ژرفای معارف الهی و به دقایق احکام اسلامی رهنمون می‌سازد، ولی باید دید رهروان، این راه را چگونه می‌پیمایند.

مسئلاً راه اجتهاد در بستر زمان به یک‌سان پیموده نشده است. روزگاری رهروانش به دست آورده‌های پیشینیان بسنده کرده‌اند و در زمان دیگری رهروانش بر ظواهر مبانی فقهی و عناصر استنباطی، - بدون منطبق کردن قوانین کلی بر مصادیق خارجی آنها - بسنده کرده و در زمانی بر ظاهر آنها بسنده نکرده، ولی به ملاقات آنها و ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات که با تحوّل زمان متحوّل می‌شوند و به دنبال آن احکام آنها نیز متحوّل می‌شوند توجه نکرده‌اند.

زمانی در بُعد نظری و تئوری به آن پرداخته‌اند، نه در بُعد عملی و فتوا، و مسائل را همانند اخباری‌ها به گونه احتیاط بیان می‌کردند. اینان در مقام تئوری، اصولی و در مقام عمل و فتوا، اخباری‌اند.

روزگاری با توان و قدرت بیشتری به غور در مسائل و بررسی در منابع و پایه‌های شناخت برای آگاهی از ملاکات احکام و ویژگی‌های موضوعات آنها از راه عقل پرداخته تا با اطمینان بیشتر، احکام الهی و وظایف دینی را از آنها استخراج کرده و





بر موضوعات واقعی، آنها را مترتب کنند.

بی تردید این نوسان نیز، محصول کیفیت رشد، گسترش و شرایط جامعه اسلامی، بینش فقیهان، حوادث واقعه، موضوعات مستحدثه و نیازهای جامعه و شرایط آن بوده است. هنگامی که موضوع و یا شرایط تازه‌ای در زندگی فرد و یا جامعه‌ای به وجود می‌آید و مورد ابتلای فرد یا جامعه قرار می‌گرفته، بنا به ضرورت، مسئولان فقه اجتهادی نیز به تبیین بیان احکام اسلامی مربوط بدان موضوع می‌پرداخته‌اند.

این‌که تلاش‌های اجتهادی به دنبال احساس نیاز رخ می‌داده و می‌دهد تا اندازه‌ای طبیعی است؛ ولی تأخیر در مقام پاسخ و برطرف کردن نیازها از راه منابع اسلامی در برخی از موارد صحیح نیست، زیرا مشکلاتی را برای مسلمانان به وجود می‌آورد. امروزه که نظام اسلامی برپاست و همه ابعاد زندگی دگرگون شده، باید در برابر رویدادها و مسائل تازه و برطرف کردن نارسایی‌ها از راه اجتهاد پویا و بر اساس منابع معتبر شرعی، از هیچ‌گونه تلاش و کاوشی کوتاهی نکرد.

ما معتقدیم که با اجتهاد اصولی سنتی، نمی‌توان مشکلی را حل کرد. و بیشتر رویدادهای نو به نوبه زندگی بی‌پاسخ خواهد ماند.

**نکته دوم:** در عصر کنونی، اجتهاد اصولی، مترقی و بالنده که از آن به قانون تحوّل اجتهاد بر اساس منابع معتبر شرعی به تحوّل زمان، مکان و احوال تعبیر می‌شود، تکیه گاه محکم و استوار تئوری حکومت اسلامی و جواب‌گویی فقه به نیازهای جوامع بشری است. رمز و راز رشد و پیروزی انقلاب اسلامی نیز جز محصول درک و فهم صحیح و اجتهاد پویای فقیهی بزرگوار - که سدهای پولادین تحجّر، جمود و عوام‌زدگی را از مسیر پویایی و بالندگی فقه کنار زد - نبود.

حفظ و گسترش این حرکت مقدّس، که در جمهوری اسلامی تبلور دارد، جز در



پرتو اجتهاد پویای فقیهان آگاه به زمان، مکان، شرایط و ویژگی‌های آن و وارسته از هوئی و هوس که تنها رضای حق را در نظر دارند و از جار و جنجال و هیاهوی جمودگرایان و طرف‌داران مقدّس مآبی، هراسی به خود راه نمی‌دهند، ممکن نیست؛ چرا که جمهوری اسلامی ایران نظامی است اسلامی و طبق قانون اساسی، از راه اجتهاد مستمر فقیهان جامع الشرائط، بر اساس مایه‌های اصلی استنباط که در کتاب و سنت معصومان علیهم‌السلام است، هویت مکتبی خود را حفظ می‌کند و با عنایت به نیازهای جامعه و شرایط زمان، قوانین و مقرّرات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و روابط بین‌المللی مورد نیاز را از آنها استنباط می‌کند.

بنابراین، نادیده انگاشتن اجتهاد پویا، مترقی و بالنده که نیروی محرک فقه و فقاقت است، رکود و رخوت فقه و اجتهاد را در پی خواهد داشت و از این رهگذر خسارت‌های علمی و عملی جبران‌ناپذیری را باید پذیرا شد. سیر قهقرایی و بازگشت به تاریکی‌های اخباری‌گری، نتیجه محتوم مقاومت در برابر اجتهاد فقیهان جامع الشرائط است. از این رو، وظیفه دانشمندان و عالمان دین است که در تأیید اصل آزادی آرا و نظریات اجتهادی و فقهی کوشا باشند و موانع فکری، فرهنگی و ذهنی آن را - که رسوبات باقی مانده از جریان اخباری‌گری است - با سخت‌کوشی در مسیر روشن‌سازی اذهان و تنویر افکار و با صبر و تحمل در برابر تیرهای تهمت و افترای جوسازان که ناشی از کج‌فهمی‌ها و پیش‌داوری‌های غلط زودباوران، بسته‌ذهنان، سطحی‌نگران، عوام‌زدگان و خودباختگان در برابر آرا و نظریات دیگران است، از میان بردارند.

**نکته سوم:** بر همگان روشن است در این زمان بیش از هر زمان دیگر بر فقیهان و مجتهدان لازم است که عینیت‌های خارجی، واقعیت‌های جهانی و روابط



انسان‌های مختلف جهان را با یک‌دیگر در تمام ابعاد زندگی، به ویژه ابعاد عبادی، مذهبی، فرهنگی و شیوه‌های گوناگون را در نظر داشته و تلاش و کوشش خود را در مسیر یافتن احکام خدا از راه مایه‌ها، منابع و پایه‌های شناخت معتبر و اصلی استنباط به کار گیرند.

تردیدی نیست که نتیجه اعمال اجتهاد و استنباط از منابع اصلی فقه، یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل، نمی‌تواند برای همگان یک‌سان باشد؛ زیرا اختلاف نظر در مسائل اجتهادی و نظری، امری طبیعی است و توقّعی جز این از صاحب‌نظران، توقّعی ناروا و ناشی از جهل یا تجاهل نسبت به مفهوم و معنای اجتهاد است.

ما کوشش فراوان فقیهان و عالمان بزرگوار سلف را - که گنجینه عظیم و ارزش‌مند فقه امامیه یادگار آنان است - ارج می‌نهمیم و تأکید می‌کنیم که اگر مجاهدت و فداکاری‌های علمی آنان نبود، امروز از اسلام چیزی جز نام باقی نمانده بود.

در این جا باید یادآور شد که این میراث گران‌بهای فقهی، نتیجه اجتهاد شخصیت‌هایی چون ابن ابی عقیل عمانی، ابن جنید، اسکافی، شیخ طوسی، ابن ادریس، وحید بهبهانی، کاشف الغطاء و... بوده و همان روزها نیز چون امروز در برابر آرا و نظریات اجتهادی آن بزرگواران، اصحاب غوغا و هیاهو برآشفته و با اعلامیه‌های شیطان‌پسند، هرگونه تهمت و افترا را بر آنان روا می‌داشتند.

پس به اعتقاد ما احترام و تکریم عالمان سلف، روشن نگه داشتن مشعل فروزان اجتهادی است که آنان در مقام استنباط به وجود آورده‌اند، ولی مقصود از این اجتهاد، اجتهاد جامد، راکد و ایستا نیست - اجتهادی که بر اساس ملاک‌های معتبر شرعی، بدون سنجیدن ابعاد قضایا و بدون در نظر گرفتن عنصر زمان و مکان که در تحوّل ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات دارای تأثیرند تحقق می‌یابد - بلکه آن



اجتهاد پویا، بالنده و مترقی است که در همهٔ زمینه‌ها بر اساس ملاک‌های معتبر شرعی و یا سنجیدن ابعاد قضایای فردی، اجتماعی، سیاسی، اداری، قضایی، حکومتی، و... در نظر گرفتن دو عنصر زمان و مکان تحقق می‌یابد، زیرا این اجتهاد است که به فقه جامعه ساز، در همهٔ زمینه‌ها عینیت می‌بخشد.

به هر حال، لازمهٔ چنین اجتهادی مقدم داشتن دست آورد خویش بر آرا و فتاوی آن بزرگان است و تاریخ فقه شیعه نیز گواه صادقی بر این ادعاست. آیا می‌توان کسی که اجتهاد فقهی اش را از منابع به دست می‌آورد و پایه‌های شناخت او بر خلاف برداشت‌های فقیهان پیشین است و تنها به دلیل نو بودن نظریاتش و به مذاق دیگران ناخوش آمدن، از استنباط خویش صرف نظر می‌کند، فقیه نامید؟

عالمان سلف اگرچه منابع استنباط را با شیوه‌های استفاده از آنها برای ما معین کرده‌اند، در مقام استظهار و برداشت از منابع، معصوم از خطا نبوده‌اند. بنابراین، نباید راه بر هرگونه اجتهاد و برداشت نو از منابع را که بر خلاف نظر آنهاست بر خود ببندیم و سد راه تکامل شویم. هرگاه کسی بر این باور باشد که نباید از آرا و نظریات پیشینیان تخلف ورزید، باید بداند که هیچ‌گاه روح شریعت و شرایط متحول در بستر زمان و نیازهای جوامع و مزایای فقه اجتهادی را درک نکرده است. این اعتقاد پی آمدهایی دارد که به شرح زیر ارائه می‌شود:

۱. خودباختگی در برابر آرای گذشتگان با تشریح اصل اجتهاد منافات دارد؛ زیرا در درون این عنصر، تحقیق نهفته و تحقیق در مبانی آن با توجه به شرایط، که در بستر زمان متحولند، اختلاف برداشت‌ها را به دنبال دارد و این بر اساس «إِنَّ لِلْمُجْتَهِدِ الْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَ لِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا» مورد تأیید شرع است.

۲. این دیدگاه موجب سد باب اجتهاد می‌شود و حال آن که امامان معصوم علیهم‌السلام



بر فتح باب آن تأکید داشته‌اند. امام صادق علیه السلام فرمود:

عَلَيْنَا بِإِقْفَاءِ الْأَصُولِ وَعَلَيْكُمْ بِالتَّفْرِيعِ.<sup>۱</sup>

و امام رضا علیه السلام فرمود:

عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ الْأَصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرَّغُوا.<sup>۲</sup>

۳. گرچه گذشتگان، موازین اجتهادی را برای ما معین کرده و احکام را با رعایت آنها بر اساس ادله بیان کرده‌اند، ولی درست نیست که ما آنان را در مقام برداشت از ادله، معصوم از خطا بدانیم.

۴. تشریح اجتهاد، مساوی با آزادی اندیشه و فکر است و نباید مجتهد خود را در اسارت تفکر و در اندیشه مشهور و آرای پیشینیان قرار دهد، وگرنه او مجتهد به شمار نمی‌آید؛ بلکه مقلد محسوب می‌شود. آرای فقیهان پیشین که مطابق شرایط همان دوره بوده بسیار محترم است، ولی محترم‌تر، نظریه‌ای است که بر اساس ادله معتبر، مشخص شده است و محترم بودن آن غیر از دلیل و مدرک بودن آنهاست.

۵. از سویی می‌دانیم تحوّل زمان و شرایط آن، خود به خود نقشی در تحوّل احکام شرعی ندارد؛ چون زمان، جزء موضوع حکم - آن گونه که عالمان مسیحی قائلند - نیست، تا با تحوّل آن، حکم متحوّل شود؛ زیرا زمان‌ها ظرف برای احکام هستند نه موضوع آنها.

از سویی دیگر، تردیدی نیست در این که تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل موضوعات احکام و با ویژگی‌های درونی یا بیرونی آنها دارای تأثیرند و در صورت تحوّل آنها باید حکم جدیدی برای آنها بر اساس ادله از راه تحوّل اجتهاد بیان شود و این حکم جدید برای موضوع جدید است؛ زیرا موضوع حکم با تحوّل از نظر

۱. سفینه البحار، ج ۱، ص ۲۲.

۲. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۳۸۷.



ویژگی از حیطة اصلی خارج می‌شود و در حیطة اصل دیگری قرار می‌گیرد.

**نکته چهارم:** متأسفانه برخی بیش از اندازه برای قول مشهور و آرا و فتاوای پیشینیان احترام و اعتبار قائلند و در مقام عمل، آن را دلیل و مدرک تلقی می‌کنند و دیدگاه مخالفانشان را باطل دانسته‌اند، اگرچه در مقام تئوری و نظری دلیل بودن آن را نفی می‌کنند. ایشان کسانی‌اند که توجه به حکمت تشریح اجتهاد نداشته و انگیزه تشریح را درک نکرده‌اند.

البته بسیاری از فقیهان، فتاوی مشهور قدما را اگر موافق روایت باشد، جابر ضعف آن می‌دانند و اگر بر خلاف روایت باشد، موجب کسر صحت آن می‌دانند؛ ولی این خود:

اولاً، یک اجتهاد است؛ زیرا آن را قرینه بر رجحان نصی و یا مرجوحیت آن قرار می‌دهند؛ ولی به این معنا نیست که آن را دلیل غیر قابل مخالفت، مانند کتاب و سنت قرار دهند.

ثانیاً، برخی از محققان، این نظریه اجتهادی را قبول ندارند و بر این باورند که شهرت قدما، نه جابر ضعف روایت است و نه کاسر صحت روایت.

ثالثاً، با کمال صراحت می‌گوییم: کسانی که بر این باورند که نباید در مسائل شرعی خلاف نظریات و آرای مشهور و فقیهان پیشین اظهار نظر کرد، نمی‌دانند چه می‌گویند و این بینشی نادرست است؛ زیرا آرا و نظریات پیشینیان نسبت به مسائل و رویدادها، مطابق شرایط آنها در زمان‌های پیشین بود؛ ولی در صورتی که ببینیم شرایط و ویژگی‌های آنها در بستر زمان تغییر کرده، جایز نیست مطابق نظریات آنان نسبت به آن مسائل اظهار نظر کنیم، بلکه باید بر خلاف دیدگاه آنان بر اساس منابع معتبر شرعی (کتاب و سنت) نظر خود را اظهار کنیم؛ چون نظریه پیش بر موضوع خاص مترتب بود و هنگامی که در اصل موضوع و یا شرایط و ویژگی‌های آن تحوّل



پدید آید، باید نظریهٔ پیش که برای موضوع بود نیز تحوّل یابد. باید ناآگاهان این را بفهمند که نظر جدید بر اساس ادله، برای موضوع جدیدی است که در نتیجهٔ تحوّل زمان پدید آمده، پس تحوّل حکم شریعت از موضوع اصلی خود نیست که گفته شود با «حَلَالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ حَرَامٌ مُحَمَّدٍ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» منافات دارد.

بنابراین، اجتهاد پویا عامل بزرگ حرکت و حیات همیشگی فقه در طی ادوار متغیّر زمان است و یکی از برجسته‌ترین شاخصه‌های فقه اسلامی است. در خور یادآوری است در عصر کنونی اجتهاد با شیوهٔ نوین آن، که با تحوّل زمان، مکان، احوال و عرف براساس منابع معتبر شرعی تحوّل می‌پذیرد، تکیه‌گاه محکم و استوار تئوری حکومت اسلامی بر اساس ادلهٔ آن در برابر رویدادهای زمان از هر نوع و قسمی در همهٔ زمینه‌ها می‌باشد.

بنابراین، نادیده انگاشتن این وسیلهٔ بالنده با شیوهٔ نوین آن، که نیروی محرک فقه و فقاهت است و بسنده نمودن بر شیوه‌های پیشین در مقام استنباط احکام، همان‌گونه که اشاره شد رکود و ایستایی فقه را در پی خواهد داشت و از این رهگذر خسارات علمی و عملی جبران‌ناپذیری را در نظام اسلامی باید بپذیریم. سیر فقه‌هرایی و بازگشت به تاریکی‌های اخباری‌گری نتیجهٔ محتوم مقاومت در برابر اجتهاد فقیهان جامع شرایط است.

پیاده نشدن اجتهاد اصولی پویا و بالنده در عناصر اصلی استنباط در برابر رویدادها و مظاهر نوین زندگی برای شریعت فاجعه‌آمیز است؛ زیرا به کارگیری اجتهاد در منابع در صورتی که موازین و شرایط آن، که بیان می‌شوند، رعایت گردند، اصل حرکت برای هم‌گام کردن فقه با رخدادهای متطوّر زندگی در همهٔ ابعاد آن (فردی، حقوقی، جزائی، قضائی، اقتصادی، اجتماعی و حکومتی) است و در



صورتی که اجتهاد با شرایط و موازینی که دارد براساس ادله در برابر آنها انجام نشود موجب می شود که تفکر فقهی و اندیشه اجتهادی در قالب عناصر استنباطی، که مطابق شرایط زمان صدور آنها بود، جامد و راکد گردد و احکام موضوعات به صورت سنت های بی روح و ایستا درآید و در برابر موضوعاتی که از حیث ویژگی های درونی و یا بیرونی تحوّل یافته از حرکت باز نایستند و در مقابل مقتضیات زمان و شرایط آن بیگانه شود، بلکه ناهم آهنگی را در همه ابعاد متطور زندگی میان عناصر و مواد اصلی استنباط و میان شرایط زمان و رویدادهای جامعه به وجود آورد.

اجتهادی که به فقه اجتهادی در نظام اسلامی در همه ابعاد زندگی گسترش می بخشد، اجتهاد تفریعی و تطبیقی است که از آن طریق، فروع تازه گوناگونی به اصول پایه بازگشت داده و قوانین کلی بر مصداق های خارجی آنها براساس عناصر اصلی استنباط منطبق می شود و در هر زمان مجتهد موظف است که موازین آن را رعایت کند تا فرع تازه ای بر غیر اصل خودش بازگردانده نشود و قانونی بر غیر مصداق خودش منطبق نگردد؛ ولی باید اذعان داشت که امروزه با برقراری نظام اسلامی و پیدایش مسائل گوناگون و تحوّل عظیم در ساختار ابعاد مختلف جامعه (فردی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، قضائی، جزائی، کیفری، فرهنگی، هنری، سیاسی و روابط بین الملل) و به وجود آمدن زمینه اجرایی و عملی برای فقه اجتهادی، هر مجتهدی بدون دارا بودن ویژگی های فوق و تنها با به کارگیری اجتهاد تفریعی و تطبیقی در مبانی و پایه های شناخت، نمی تواند در برابر رویدادهای گوناگون جامعه پاسخگو شود، به کار فقهی خود تعمیم دهد، از محصور بودن آن در مرزهای کنونی رهایی بخشد و در افق های جدیدی آن را داخل کند و از راه آن، شریعت را با گستره زندگی توسعه یافته و دگرگون شده انسانی براساس ادله هم آهنگ و در همه ابعاد عینیت بخشد.





ویژگی‌های خاصی را که باید امروزه مسئول حوزه اجتهادی و استنباطی دارا باشد عبارتند از:

۱. جهان‌بینی گسترده و آگاهی از سیاست‌هایی که در این عصر در جهان به کار گرفته می‌شود؛
۲. شناخت جامعه و نیازهای آن؛
۳. بررسی و شناسایی موضوعات احکام و ویژگی‌های درونی و بیرونی آنها، چه از راه خودش و چه از راه متخصصان در هر رشته‌ای؛
۴. استنباط براساس مبانی معتبر و عناصر اصلی استنباط نه براساس اخبار آحاد یا اجماعات منقول و یا براساس شهرت‌های بی‌اساس؛
۵. پرهیز از تأویلات فشری برای متون استنباطی؛
۶. تعمیم آن به حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، قضائی، حقوقی، فرهنگی، پزشکی و هنری؛
۷. وجود اجتهاد در حوزه استنباطی هم در مرحله تئوری و هم در مرحله فتوا؛
۸. آگاهی از علوم که موضوعات احکام را مشخص می‌کند. چه خودش به آن علوم آگاهی یابد و چه از طریق متخصصان؛
۹. درک جهانی بودن شریعت و رسالت خطیر آن در برابر رویدادهای زمان؛
۱۰. برخورداری از جهان‌بینی اسلامی گسترده و غیر محصور به زمان و مکانی خاص؛
۱۱. درک شناخت عمیق عناصر زیربنایی شریعت و توان بر عرضه داشتن برداشت‌ها و دریافت خویش از آنها براساس بینش جهانی و واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارجی به گونه‌ای که بتواند آنها را با شرایط و موقعیت جامعه هم‌آهنگ کند؛



۱۲. درک روح کَلّی شریعت از عناصر اصلی استنباط که برگذشت و آسان‌گیری استوار است؛ زیرا نشان دادن چهرهٔ خشن از آن ایمان مردم را سست و برای نسل جوان غیر قابل تحمل است؛

۱۳. آسیب‌پذیر نبودن در برابر آرا و نظریات پیشینیان و عوامل ذهنی و خارجی؛ زیرا موجب می‌شود که دید او از راه آنها جهت گیرد و اجتهاد از ماهیت اصلی خویش منسلخ گردد؛ اجتهادی واجد ماهیت اصیل خود است که دیدگاه مجتهد در آن از راه کتاب خدا و سنت رسول خدا جهت گیرد نه از راه غیر آنها؛

۱۴. دوری از عوام‌زدگی و جمود و تحجّر و ظاهرگرایی، که این عوامل حوزه استنباطی را از کارایی باز می‌دارند؛

۱۵. توان بر درک کامل ابعاد جامعه و نیازهای آن؛

۱۶. خارج کردن احادیث ساختگی از حوزه استنباطی که محدّثان و عالمان رجالی آنها را بیش از پنجاه هزار دانسته‌اند؛

۱۷. رعایت ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی در مقام استنباط.

### ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی

پدیده‌ها از هر نوع و قسمی که باشند (تبلیغ، تدریس، تعلیم و...) اگرچه در بستر زمان ثابتند و با تحوّل زمان و شرایط آن تحوّل نمی‌پذیرند؛ شیوه‌های آنها با تحوّل زمان و شرایط آن تحوّل پذیرند، و پدیده اجتهاد یکی از آنهاست. پس باید آن شیوه‌ای را برگزید که جدید، پویا، بالنده و هم‌آهنگ با شرایط جامعه و رویدادهای نو به نوبه آن براساس مبانی شرعی باشد. با بررسی مفصّلی که نگارنده در ادوار اجتهاد و منابع آن داشته به دست آمده است که اجتهاد و فقاہت در طول تاریخ دارای شیوه‌های گوناگون بوده و ما در بحث‌های خود هشتمین شیوه را پذیرفتیم؛ زیرا با شیوه مصطلح رایج، هیچ‌گاه نخواهیم توانست در برابر انبوه مسائل نوپیدا در



زندگی فردی، اجتماعی و حکومتی پاسخ‌گو شویم و مشکلات را حل، و خلأها را پُر و نارسایی‌ها را برطرف کنیم. ویژگی‌های شیوه جدید اجتهادی عبارتند از:

۱. وجود آن در حوزه استنباطی براساس مبانی معتبر و عناصر اصلی استنباط؛
۲. بازنگری در ادله و مبانی استنباطی و نیز بررسی شرایط زمان صدور و مخاطبان آنها پیش از استنباط حکم از ادله؛
۳. بررسی کامل ابعاد قضایا و سنجدیدن آنها براساس واقعیت‌های زمان و شرایط آنها و عینیت‌های خارجی و خصوصیات آنها؛
۴. بررسی ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام که تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل آنها نیز دارای نقش به‌سزایی است و این باعث می‌شود که موضوع و حکم آن از حیثه اصل شرعی که قرار دارد خارج و در حیثه اصل شرعی و حکم دیگری قرار گیرد؛
۵. بررسی ملاکات احکام موضوعات در غیر مسائل عبادی (اجتماعی و حکومتی) از راه عقل، زیرا به کمک آن می‌توان در برخی موارد، ملاکات احکام را به دست آورد و به مورد دیگری که در نص به حکم آن تصریح نشده باشد - ولی ملاک به دست آمده در آن فهمیده شود - سرایت داد؛
۶. رعایت مقتضیات احوال جوامع، اعصار و شرایط مکان‌ها در مقام تطبیق و اجرای احکام؛ زیرا بدون رعایت این امر در مقام اجرای حکم، این امکان وجود دارد که پی‌آمدهای تأسّف‌باری را برای جامعه داشته باشد؛
۷. رعایت موازین اصولی معتدل (مبتنی بر منابع و ادله معتبر) و پرهیز از اصولی افراطی (مبتنی بر منابع قطعی و ظنی) و اصولی احتیاطی و شیوه اخباری‌گری، زیرا اینها در طول تاریخ بزرگ‌ترین لطمه را بر فقه اجتهادی وارد کرده‌اند. در این خصوص مطالبی در کتاب منابع اجتهاد و روش‌های کلی استنباط آورده‌ام.



## نظریه‌های کلی حوزه استنباطی در بستر زمان

### ۱. نظریه اخباری‌گری

پیروان این نظریه در مقام استنباط تنها به ظاهر نصوص و عناوین آنها و به دور از ضوابط عقلی بسنده کرده‌اند. برخی از آنها اجتهاد را بدعت و برخی دیگر آن را توطئه علیه دین دانسته‌اند.

### ۲. نظریه اصولی معتدل

باورمندان این نظریه هیچ‌گاه در مقام استنباط به ظاهر نصوص و عناوین آنها بسنده نکرده، بلکه برای عقل، نقشی قائل بوده‌اند و بر این باورند که ممکن نیست فقه، بدون به کارگیری اجتهاد در منابع آن، هم‌آهنگ با شرایط زمان و شرایط آن شود و اجتهاد، که مانند چشمه‌ای جوشان در دل فقه قرار داده شد، نیروی محرک برای هم‌گام کردن آن با رویدادهای نو به نوبه زندگی است.

### ۳. نظریه اصولی افراطی

صاحبان این نظریه همانند معتقدان نظریه اصولی معتدل در مقام استنباطند و تنها در منابع اجتهاد تعمیم قائل شده‌اند. اجتهاد اینان، هم براساس کتاب خدا و سنت رسول اوست و هم، براساس قیاس و استحسان که این نظریه از نظر ما ناتمام است.

### ۴. نظریه اصولی احتیاطی

صاحبان این نظریه، در مقام تئوری همانند باورمندان نظریه اصولی معتدلند، ولی در مقام عمل و فتوا دارای روش اخباری‌گری در مقام استنباطند، که این شیوه از نظر ما نادرست است.



در مبانی اسلامی بسیار تأکید شده است که مجتهدان از شرایط زمان و رویدادهای آن، که دارای تحوّلند و تحوّل آنها باعث تحوّل ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام می‌شود، آگاهی داشته باشند. از این رو، آنان باید بیش از اندازه در مقام استنباط به زمان و شرایط آن اهمیت دهند تا بتوانند هدف اصلی را که هم‌آهنگی میان اصول و تشریح و بین شرایط زمان و رویدادهای جدید جامعه و مظاهر متنوع زندگی است، حاصل کنند.

امام صادق علیه السلام فرمود:

اَلْعَالِمُ بِرَمَازِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللّٰوَابِسُ؛<sup>۱</sup>

عالمی که از زمانش آگاهی دارد، مسائل مورد شبهه و پیچیده او را مورد هجوم قرار نمی‌دهد.

بلکه به مقتضای برخی از روایات می‌توان گفت: رسالت مجتهدان تنها این نیست که از رویدادهای زمانشان آگاهی و شناخت داشته باشند، بلکه به جاست با پیش‌بینی، از رویدادهای آینده نیز آگاهی و شناخت داشته باشند؛ زیرا این کار نتایجی دارد که عبارتند از:

الف) آمادگی برای پاسخ در برابر رویدادهای آن. این که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ الْاَيَّامَ لَمْ يَغْفُلْ عَنِ الْاِسْتِغْدَادِ؛<sup>۲</sup> کسی که روزگار را بشناسد و آگاهی پیدا کند از آماده و مستعد شدن غفلت نمی‌کند.»، به همین نتیجه و فایده اشاره دارد. پس باید مجتهد سال‌ها جلوتر از زمان خودش حرکت کند تا آمادگی برای پاسخ مطابق شرایط زمانش را داشته باشد.

ب) شگفت زده نشدن در برابر حوادث و پیش‌آمدها و رخدادها. این که امام

۱. ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، ص ۲۶۱.

۲. عبدالواحد آمدی، غرر الحکم، ح ۹۱.



علی علیه السلام فرمود: «أَعْرِفُ النَّاسَ بِالزَّمَانِ مَنْ لَمْ يَتَعَجَّبْ مِنْ أَحْدَاثِهِ<sup>۱</sup>؛ آگاه‌ترین مردم به زمان کسی است که از پیش‌آمدهای آن تعجب نکند.» به همین فایده نظر داشته است. و این نمی‌شود مگر کسی که از شرایط زمان و رویدادها آگاهی دارد.

پ) پذیرش توصیه امام در این باره که فرمود: «لَا تَقْسِرُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى آدَابِكُمْ؛ فَإِنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ لِزَمَانٍ غَيْرِ زَمَانِكُمْ<sup>۲</sup>؛ فرزندانان را بر آداب و رسومی که دارید مجبور نکنید؛ زیرا برای زمانی غیر از روزگار شما آفریده شده‌اند».

پیش از آن که به نمونه‌هایی از تحوّل اجتهاد براساس ادلّه شرعی با تحوّل زمان و شرایط پردازیم، مناسب است شیوه رسول خدا صلی الله علیه و آله را در این باره بیان کنیم.

رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز برای زمان و شرایط آن، نقش قائل بود. وی در کارها و دستورهای خود شرایط زمان را به طور کامل رعایت می‌کرد. در مصادر تاریخی آمده است: پیامبر پیش از هجرت به دور خانه خدا (مسجد الحرام) طواف می‌کرد و این در حالی بود که ۳۶۰ بت در اطراف کعبه قرار داشت و ایشان هیچ‌گونه تعرض عملی و قولی به آنها نداشت، ولی وقتی شرایط زمانی برای او در نتیجه فتح مکه متحوّل شد، نخستین کارش پس از ورود به مکه، شکستن بت‌ها بود.<sup>۳</sup>

هم‌چنین از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شد که فرمود: اگر نبود که خوش نداشتم بگویند: محمد از کسانی است که در جنگ با دشمن از افرادی کمک گرفت، ولی پس از پیروزی بر دشمنان خود، آنان را کشت، به یقین گروه بسیاری را گردن می‌زدم.<sup>۴</sup> باید

۱. همان، ح ۳۲۵۲؛ محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، ج ۲، ح ۵۸۱۱ و عیون الحکمه و المواعظ، ص ۱۲۶.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۶۲.

۳. نشریه الأمان، ش ۱۶۴.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۳۳، باب ۵ از ابواب حدّ مرتد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لَوْ لَا إِنِّي أُنْكِرُهُ أَنْ يَمَانًا

إِنَّ مُحَمَّدًا أَسْتَمَانَ يَوْمَ حِثِّي إِذَا فَطَرَ يَعْذُوهُ تَلَّهْمُ لَضَرْبَتِ أَعْنَاقِ قَوْمِ كَثِيرٍ.»



دانست نظر رسول خدا ﷺ به کسانی بود که به او کمک می‌کردند، ولی مستحق کشته شدن بودند، اما وی در شرایط خاص زمانی از کشتن آنان چشم‌پوشی کرد. از این حدیث به دست می‌آید که در اجرای حدود الهی باید شرایط خاص زمانی مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا غرض از تشریح حدّ برای سالم ساختن محیط اجتماعی است نه انتقام‌جویی از اهل فساد و گناه.

## نمونه‌هایی از نقش تحوّل زمان در تحوّل اجتهاد

### ۱. کنترل جمعیت

جلوگیری از تولید نسل در زمان‌های گذشته ممنوع بود و به این روایات و آیه تمسک می‌کردند:

تَنَاصَحُوا، تَنَاسَلُوا، تَكَثَرُوا فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَوْ بِالسَّقَطِ.<sup>۱</sup>  
تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ غَدًا فِي الْقِيَامَةِ.<sup>۲</sup>  
أُمَّدُّنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ؛<sup>۳</sup>

زیرا در زمان‌های گذشته تراکم جمعیت، امکانات و تأمین نیازهای جامعه مانند شرایط فعلی نبود؛ اما امروزه چنانچه حکومت نتواند امکانات لازم فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و تربیتی را برای آنان فراهم سازد و یا روند رشد اقتصادی، صنعتی، فرهنگی و اجتماعی جامعه گنجایش تزیاید نامحدود نسل‌ها را نداشته باشد، می‌توان منع را از حصر توالد و تناسل برداشت و آن را کنترل و محدود کرد، البته نه از راه سقط جنین.

۱. عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۸۹ و محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۷۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴، ح ۲.

۳. اسراء (۱۷) آیه ۶.



## ۲. موارد احتکار

مسئله احتکار از جمله اموری است که درباره مصالح جامعه و عموم مردم مطرح شده و با اندک تأمل در عناصر خاص استنباط این نکته استفاده می‌شود. مقتضای نص و دلیل، مشروعیت احتکار در غیر موارد آن (گندم، جو، خرما و مویز) است، اگرچه عنوان‌های یاد شده در نص، مورد نیاز مردم باشد؛ اما امروز چنین نظریه‌ای را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا صرف نظر از جمع میان عناصر خاص استنباط که عدم مشروعیت آن را در غیر عنوان‌های یاد شده می‌رساند، می‌توان گفت: ملاک تشریح حکم برای احتکار، مصالح عموم جامعه و نجات مردم از تنگنای اقتصادی به هنگام سختی است و تنها دارای یک ملاک تعبدی صرف نیست. این استظهار و برداشت از کلام امام علی علیه السلام کاملاً آشکار است؛ زیرا حضرت در عهدنامه مالک اشتر ضمن این که او را به جلوگیری از احتکار امر کرده، می‌فرماید: «وَذَلِكَ بَابُ مَضْرُوءَةِ الْغَائِمَةِ وَ غَيْبُ عَلَى الْوَلَاةِ»<sup>۱</sup> حضرت در کلام خود، احتکار را مخالف با مصالح عمومی و مضرّ به حال عموم دانسته است. پس حاکم اسلامی در صورتی که احتکار هر نوع کالایی را - هر چند غیر از موارد یاد شده باشد - برخلاف مصالح مردم بداند می‌تواند حکم احتکار را بر آن سرایت دهد.

از این رو، فقیهان سترگی چون شیخ طوسی و ابن حمزه در کتاب وسیله بر موارد مذکور در عناصر خاص، چیزهای دیگری را افزوده‌اند. این اختلاف را نیز می‌توان مؤید نظریه ما قرار داد. با بررسی اوضاع مالی و اقتصادی زمان صدور روایات می‌توان سبب اختلاف را به دست آورد و گفت: موارد ذکر شده در روایات، برای

۱. بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۶۰۷ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۷، ص ۸۳.





این بوده که آنها در آن زمان کالاهای ارزشی به حساب می‌آمدند و پیشوایان ما با توجه به نیاز مردم، این حکم را صادر کرده‌اند، نه آن که دارای خصوصیتی باشند.

### ۳. احیای زمین‌های موات

مقتضای روایت «مَنْ أَخْبَأَ أَرْضاً مَوَاتاً فَهِيَ لَهُ»<sup>۱</sup>، جواز مالک شدن بی‌حد و مرز زمین‌های مواتی است که شخص آنها را احیا کند؛ اگرچه به مصلحت جامعه نباشد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان با تمسک به اطلاق این حدیث، به جواز احیا و مالکیت بدون قید و شرط احیاکننده در زمین‌های موات قائل شد، در حالی که امروزه با تغییر روابط اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه، کسانی که از امکانات مالی قوی و توانایی تهیه وسایل برخوردارند می‌توانند بخش وسیع و مکان‌های حساس از اراضی موات را احیا کرده و به تملک خود درآورند؛ در نتیجه افرادی که دارای آن امکانات نباشند، از آن اراضی محروم می‌شوند، با این که می‌دانیم انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی در تشریح این قانون کلی دخالت داشته است. آیا این حکم در زمانی که مشکل مسکن و زمین یک معضل اجتماعی شده است، با حکمت تشریح منافات ندارد؟ آیا در این فرض، نقض غرض از تشریح حکم احیای موات تحقق نمی‌یابد؟

عالم بزرگوار، مرحوم عاملی می‌نویسد:

وَالْمَيِّتُ مِنْهَا أَيُّ الْأَرْضِ يُمْلِكُ بِالْإِحْيَاءِ بِاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ إِذَا خَلَّتْ عَنِ الْمَوَانِعِ ...  
وَلِأَنَّ الْحَاجَةَ تَدْعُو إِلَى ذَلِكَ، وَتَشْتَدُّ الضَّرُورَةُ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ  
كَالْبَهَائِمِ، بَلْ هُوَ مَدْنِيٌّ بِالطَّبْعِ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُسْكِنٍ يَأْوِي إِلَيْهِ، وَ مَوْضِعٍ يَخْتَصُّ بِهِ،  
فَلَوْ لَمْ يُسْرَعْ لَرِمَ الْحَرْجُ الْعَظِيمُ. بَلْ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ.<sup>۲</sup>

۱. محمد حمید الله، مکاتیب الرسول، ص ۴۹۸ و وسائل الشیعه، ج ۳، کتاب احیاء الموات.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۳.



چنان‌که ملاحظه می‌کنید، این فقیه بزرگ مانند بیشتر فقیهان، انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی را در تشریح این قانون کلی دخیل دانسته است. البته این استظهار و برداشت با قطع نظر از توجه به تغییر ویژگی‌های بیرونی موضوع، که اراضی موات است، در اثر روابط اجتماعی و اقتصادی حاکم بر جامعه و نیز با عدم توجه به شرایط و مقتضیات زمان صدور اطلاق دلیل مذکور، ارائه شده است؛ زیرا مردم آن زمان به طور طبیعی و به مقدار متعارف، امکان حیات و احیای اراضی موات را داشته‌اند، نه به شکل غیر طبیعی و غیر متعارف مانند امروز.

اگرچه از عناصر خاص استنباط (روایات) مطلقاً این معنا استظهار می‌شود، با این حال، نمی‌توان به استظهار مذکور ملنزم شد؛ زیرا بر همگان روشن است که انگیزه و علت برای جعل و تشریح احکام، همانا حفظ جامعه و مصالح عمومی بشری است. از این رو، زمینه تصحیح حکم و تقیید آنها فراهم می‌گردد؛ زیرا علت همان‌گونه که باعث تعمیم می‌شود، گاهی موجب تقیید نیز می‌گردد.

موانعی که باعث می‌شود نتوانیم به اطلاق حدیث تمسک جویم و به مالکیت احیاکننده اراضی موات بدون قید و شرط حکم کنیم، عبارتند از:

اولاً، این حکم با انگیزه‌های اجتماعی و حیاتی تشریح منافات دارد؛  
ثانیاً، دلیل، ناظر به شرایط و مقتضیات زمان صدور آن است نه شرایط فعلی؛  
ثالثاً، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، احکام دینی اگرچه در ماهیت خود ثابت است و هیچ تغییری در آن راه ندارد، ولی آنها به لحاظ موضوعات خاصی تقریر و تشریح شده‌اند.

#### ۴. احیای انفال و مباحات

از عناصر خاص استنباط استفاده می‌شود که انفال (مراع، جنگل‌ها، دریاها،



پرندگان، وحوش و...) برای شیعیان مباح و حلال شمرده شده است.<sup>۱</sup> آیا با توجه به این که اقتصاد و تولید در حیات فردی و اجتماعی بشر تأثیری فراوان دارد، می توان امروزه که ابزار تولید و روابط اقتصادی تغییر کرده است، با تمسک به اطلاق دلیل مباح بودن آنها برای شیعیان بدون حدّ و مرز به جواز تصرّف در آنها حکم کرد، حتی برای فردی که بتواند با وسایل تولیدی روز، برای استفاده شخصی از آنها بهره برداری کند؟ برخی از پی آمدهای تمسک به اطلاق دلیل انفال، عبارتند از:

۱. نابودی مراکزی که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است؛
۲. به خطر افتادن زندگی بسیاری از موجودات؛
۳. از بین رفتن حقّ دیگران از فعالیت اقتصادی؛
۴. به وجود آمدن سرمایه داری کلان؛
۵. به خطر افتادن مصالح اجتماعی و ایجاد اختلال در نظام.

البته این مطلب با قطع نظر از توجه به شرایط زمان صدور ادله ای است که انفال را برای شیعیان مباح قرار داده است؛ اما اگر شرایط مزبور لحاظ شود و اطلاق ادله را ناظر بر آنها بدانیم، در این صورت می توانیم به آسانی حکم عدم جواز تصرّف در انفال به گونه مذکور را برای آنان صادر کنیم؛ زیرا مردم زمان صدور این روایات، دارای ابزار و وسیله ابتدایی مانند تیشه و تبر بودند و به اندازه نیاز خود از انفال استفاده می کردند و هر قدر هم در آنها تصرّف می کردند به محیط زیست و مردم آن زمان زیان نمی رساند، اما امروزه با وسایل مدرن تولیدی در مدّت بسیار کمی می تواند تمام محیط زیست را تخریب کند، در این صورت آیا باز هم می توانیم چنین تصرّفی را مشمول ادله جواز بدانیم؟

۱. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۵۴۵.



به هر حال، انفالی که موضوع حکم است در ظاهر، همان انفال پیشین است که هیچ تفاوتی با انفال امروزه نکرده، ولی در عین حال، حکم آن در دو زمان فرق کرده است. موضوع از نظر واقع با خصوصیتی که در طول زمان در آن پیدا شد، تفاوت کرده و آنچه دارای حکم سابق بود، غیر از موضوعی است که دارای حکم فعلی است؛ زیرا برای موضوع در زمان کنونی، تغییر بیرونی پیدا شد و همان گونه که تغییر درونی موضوع، باعث تغییر حکم آن می شود، تغییر بیرونی آن هم، حکم آن را تغییر می دهد.

## نمونه‌هایی از تغییر موضوع حکم به گونه‌های مختلف

### ۱. تغییر اصل موضوع

مانند سگی که در نمک‌زار به نمک یا آب نجس به بخار تبدیل شود یا خون بدن انسان جزء بدن پشه شود یا شراب سرکه گردد. در این تغییر، حکم آن نیز تغییر می‌کند و جای بحث ندارد.

### ۲. تغییر ویژگی درونی موضوع نه خود آن

مانند خونی که در زمان گذشته بر اثر نداشتن فایده مالیت نداشته، ولی در زمان فعلی دارای فایده شده باشد.

### ۳. تغییر بیرونی موضوع

مانند آنجایی که روابط اجتماعی یا اقتصادی در مورد موضوعی به گونه‌ای تغییر کرده باشد که دیگر روابط اقتصادی و اجتماعی پیشین بر موضوع حاکم نباشد. در این جا از حیث حکم مانند صورت اول و دوم است. در همه جا حکم بر محور موضوع دور می‌زند. اگر موضوع با تمام خصوصیاتش



ثابت ماند، حکم آنها نیز تحوّل و تغییر نخواهد کرد؛ ولی با دگرگون شدن اصل موضوع یا خصوصیات آن، احکام آن نیز تغییر می‌یابد. پس در تغییرات بیرونی موضوع با این که هیچ تغییری از نظر ظاهر در آن حاصل نشده است، حکم شرعی آن تغییر می‌کند؛ چرا که برخی از ویژگی‌های بیرونی موضوع تغییر کرده و این تغییر موجب تغییر حکم می‌شود. از این جا می‌توان دریافت که چرا در گذشته تصرّف در انفال برای شیعیان حلال بود، ولی امروز برای آنان حلال نیست که به وسیلهٔ ابزار جدید از آن بهره‌مند شوند. هم‌چنین از این جا می‌توان دریافت که چرا در گذشته معدنی را که در ملک شخصی قرار داشت تابع آن ملک دانسته و آن را متعلّق به صاحب ملک می‌دانستیم، ولی امروزه آن معدن را متعلّق به دولت می‌دانیم؛ زیرا امروزه با تشکیل حکومت اسلامی روابط سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه تغییر کرده که حکم معدن نیز به تبع آن تغییر کرده است. از این رو، امام خمینی در زمان گذشته به دلیل روابط حاکم بر اجتماع و اقتصاد آن روز، معدن را تابع ملک می‌دانست، ولی پس از انقلاب اسلامی به دلیل تغییر روابط حاکم بر اجتماع و اقتصاد، معدن را تابع ملک ندانسته، فرمود: اگر فرض کنیم معادن در حدود املاک شخصی است، این معدن چون ملی است، از تبعیّت املاک شخصی خارج می‌شود.

صاحب جواهر نیز در بیان عدم جواز تملک معادن به وسیلهٔ احیا می‌فرماید: «... به دلیل نیاز شدید مردم به بعضی از آنها به گونه‌ای که زندگی ایشان بر بعض معادن همانند زندگی ایشان بر آب و آتش ... توقّف دارد».

چنان که ملاحظه می‌شود، این فقیه بزرگ نیز انگیزه و مصالح اجتماعی و حیاتی را در حکم مذکور، دخیل دانسته است.



#### ۴. میقات اَدنی الحَلِّ

معروف میان فقیهان این است که اَدنی الحَلِّ<sup>۱</sup> میقات عمره مفرده کسانی است که داخل مکه هستند و می‌خواهند آن را انجام دهند، ولی امروزه می‌توانیم جواز احرام را از میقات اَدنی الحَلِّ برای عمره تمتع و اختصاص نداشتن آن برای عمره مفرده کسانی که در داخل مکه می‌باشند، قائل شویم؛ زیرا در زمانی که رسول خدا ﷺ مسجد شجره را برای مردم مدینه در عمره تمتع، وادی عقیق را برای مردم عراق، جحفه را برای اهل شام (سوریه، لبنان، فلسطین و اردن)، مصر، مراکش و یلملم را برای اهل یمن و قرن المنازل را برای مردم طائف و موازات با یکی از آنها را برای کسانی که در سفرشان از این محل‌ها عبور نمی‌کنند، به عنوان میقات معین کرد، برای این بود که در آن زمان راه‌ها برای رسیدن به مکه منحصر به آنها بود و از جدّه به مکه راه نبوده است. از این رو، پیامبر از راه جدّه کنونی، میقاتی برای احرام معین نکرده است. روشن است که احرام برای دخول حرم است و بدون آن، دخول در حرم جایز نیست و چون اَدنی الحَلِّ، آخرین نقطه‌ای است که انسان مکلف می‌تواند بدون احرام تا آن جا برود. از این رو، ما بر این باوریم آنانی که از راه جدّه به مکه می‌روند نه از راه‌هایی که میقات خاص برای آنها معین شده است، می‌توانند به نذر از جدّه و نیز می‌توانند از ابتدای حرم که همان اَدنی الحَلِّ است، محرم شوند. بنابراین، آنانی که مدینه اولند از مسجد شجره و آنانی که مدینه بعدند از

۱. اَدنی الحَلِّ اسم برای سه موضع تنعیم، جعرانه و حدیبیه در نواحی مکه است؛ ولی در سال‌های اخیر در اثر توسعه شهر مکه، تنعیم که در شش کیلومتری مکه قرار داشت داخل مکه قرار گرفت. از این رو، کسانی که از بلاد به مکه می‌روند نمی‌توانند از تنعیم مُحرم شوند؛ چون داخل شدن به مکه بدون احرام جایز نیست، ولی به اعتقاد ما می‌توانند از حدیبیه و جعرانه در حال اختیار در عمره تمتع و عمره مفرده مُحرم شوند و نیازی به رفتن در جحفه نیست.



أَدْنَى الْحَلِّ مُحْرَمٌ مَيَّ شُونَد و در نتیجه برای احرام، نیازی به رفتن به جحفه، که هزینه زیادی در بردارد، نیست.

## ۵. حکم سبق و رمایه

از جمله مسائلی که دربارهٔ مصالح کشور و مردم مطرح شده، مسابقهٔ اسب‌دوانی و تیراندازی (سبق و رمایه) است. از رسول خدا ﷺ نقل شده است که فرمود:

لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خَافِرٍ، أَوْ نَضَلٍ أَوْ خُفٍّ؛<sup>۱</sup>

سبق و رمایه نمی‌باشد مگر با اسب یا با تیر و یا با شتر.

به هر حال، مقتضای جمود بر اخبار، منحصر کردن شرط‌بندی و بُرد و باخت (سبق و رمایه) به اسب، تیر، کمان، شتر، مشروع نبودن رهان و شرط‌بندی در مسابقات و تیراندازی با ابزار دیگر است؛ اگرچه مسابقه با وسایل دیگر برای اغراض شرع که تمرین بر قتال برای رویارویی با دشمنان است مؤثر و مفیدتر باشد. با این که چنین نظریه‌ای را امروزه نمی‌توان پذیرفت، زیرا ملاک مشروعیت و تشریح حکم برای عناوین یاد شده، به گونهٔ قوی‌تری در مسابقات با وسایل و ابزار امروزی وجود دارد؛ چگونه می‌توانیم حکم سبق و رمایه را به عنوان‌های یاد شده در نص اختصاص دهیم، در حالی که امروزه با ابزار مدرن نظامی که دشمن در اختیار دارد، عنوان‌های یاد شده در برابرشان هیچ گونه کارایی نمی‌تواند داشته باشد؟ پس می‌توانیم حکم سبق و رمایه را به عنوان‌های یاد شده اختصاص ندهیم و به وسایل و ابزاری که امروزه در جنگ مفید است، تعمیم دهیم.

## ۶. مسئلهٔ خضاب و تحوّل شرایط زمانی

در نهج البلاغه آمده است که حضرت امیر مؤمنان علیه السلام پس از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله

۱. بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۱۹۰، ح ۵.



هیچ خضاب نکرد. در روایتی آمده است که برخی از مردم بر خضاب نکردن حضرت امیر علیه السلام اعتراض کردند و به این حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله استشهاد کردند که فرمود:

عَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ؛<sup>۱</sup>

پیری را با خضاب (کردن) تغییر دهید و خودتان را به یهود تشبیه نکنید.

حضرت در پاسخ فرمود: «دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله به خضاب در زمانی بود که اهل ایمان کم بودند و به خضاب کردن امر کرد تا در برابر گروه زیاد کافران، قوی و نیرومند جلوه کنند؛ اما در این عصر که مرزهای اسلام گسترش یافته و پایه‌های آن محکم گردیده و مسلمانان قوی شده‌اند، مردم در انجام این کار مختارند.»

این تغییر حکم در مورد خضاب، به جهت تغییر ملاک آن بود. اگر ملاک خضاب روشن نبود، لازم بود که به مقتضای کلام رسول الله صلی الله علیه و آله در هر زمان و در هر شرایط، به خضاب حکم کنیم. از این مطلب استفاده می‌شود که ملاک حکم، ممکن است دایمی نباشد و منوط به مصالح و مفسد در محدوده ارتباط بشری باشد.

### ۷. حکم خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی

در زمان‌های پیشین خرید و فروش ابزار موسیقی غنایی حرام بود؛ زیرا تنها برای جا انداختن و پرداختن صداها و آوازهای لهوی و یا به گونه لهو مورد استفاده قرار می‌گرفت، ولی امروزه در جمهوری اسلامی ایران که برای نواختن صداها و سرودهای مفید اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، دینی، مذهبی و عرفانی به کار گرفته می‌شود، خرید و فروش آن مباح شمرده شده است؛ چون سبب یاد شده - همان گونه که امام راحل در نظر داشت - معنون به عنوان آلات مشترک می‌گردد





و همه علمای ادیان خرید و فروش آلات مشترک را جایز می‌دانند، حتی به نظر نگارنده تعلیم و تعلم آنها در صورتی که به منظور هدف یاد شده باشد، جایز است.

### ۸. حکم مجسمه‌سازی

در زمان‌های پیشین مجسمه‌سازی حرام بود؛ زیرا آن را می‌ساختند و در مکانی خاص که موسوم به محله هیاکل بود قرار می‌دادند و از آن یاری می‌طلبیدند. کم‌کم این کار رونق گرفت و به شکل بت‌های معروف درآمد و آن را در مقام عبادت، شریک خدا قرار داد، می‌پرستیدند. این کار در آن زمان جز فساد و انحراف، چیز دیگری در بر نداشت حرام شمرده شد؛ اما امروزه در جمهوری اسلامی ایران که مجسمه‌سازی به عنوان یک فنّ و هنرگران‌قدر درآمد و هیچ‌گونه انگیزه ناپسند و قصد تشبیه به خالق که از شرایط حرمت ساختن آن است، در آن وجود ندارد این عمل اشکالی ندارد. پس اختلاف در نوع استفاده از آن و تحوّل و ویژگی آن در طول زمان، باعث تحوّل و تغییر حکم آن شده است.

### ۹. حکم بازی با آلات شطرنج

در گذشته چون آلات شطرنج معمولاً برای قمار و بُرد و باخت به کار می‌رفت، خرید و فروش آنها حرام بود، ولی چنان‌چه برای تقویت بنیه ریاضی یا به عنوان ورزش فکری یا سرگرمی و بدون بُرد و باخت مورد استفاده قرار گیرد، به اعتقاد نگارنده خرید و فروش آنها بی‌اشکال است؛ زیرا ویژگی موضوع در بستر زمان تغییر کرده و به طور طبیعی حکم آن نیز تغییر می‌یابد. امروزه بنا به عرف و شهادت کارشناسان در برخی از بلاد، شطرنج از آلت قمار بودن خارج شده و یک وسیله سرگرمی و ورزش فکری به شمار می‌آید. از این رو، حرام نیست. اما عنوان شطرنج که در روایات آمده، موضوعیت برای حکم ندارد؛ زیرا آن عنوان مشیر است؛ از



قبیل عنوان جالس در مثال «أَكْرَمُ هَذَا الْجَالِسِ» که عنوان جلوس و نشستن فرد، موضوعیتی برای حکم ندارد، بلکه معنون و خود آن شخص، برای حکم موضوعیت دارد و عنوان (جلوس)، عنوان مشیری است برای مشخص شدن کسی که باید احترام شود.

### ۱۰. تذکیه با چاقو و کارد استیل

در روایات آمده است: «لَا ذُكَاةَ إِلَّا بِحَدِيدَةٍ»<sup>۱</sup> و بر این اساس، برخی از فقیهان بزرگ مانند شیخ طوسی<sup>۲</sup>، ابن براج<sup>۳</sup>، ابن زهره<sup>۴</sup>، ابن حمزه<sup>۵</sup> و صاحب جواهر<sup>۶</sup> قائل شدند که تذکیه شرعی جز با حدید حاصل نمی‌شود؛ زیرا در زمان صدور روایات، در برابر آهن، چیز بُزنده‌ای جز شیشه و سنگ تیز نبوده و حیوان با آنها زجرکش می‌شد، از این رو، آمده است: «لَا ذُكَاةَ إِلَّا بِحَدِيدَةٍ»؛ ولی امروزه با پیدایش چاقوی استیل که از حیث بُزندگی مانند آهن است، هیچ‌گونه اشکالی برای تذکیه با آن نیست. پس ذکر آهن در حدیث، از باب مصداق است نه آن که دارای موضوعیت باشد. البته این در صورتی است که استیل از جنس آهن نباشد، ولی اگر از جنس آهن باشد، چنان که بعضی گفته‌اند و ما نیز معتقدیم، بدون شک تذکیه شرعی با آن حاصل می‌شود.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۰۷، ح ۱-۳.

۲. محمد بن حسن طوسی، نهاییه، ص ۵۸۳.

۳. علی اصغر مروارید، الینایع الفقهیة، ج ۲۱، ص ۹۸.

۴. همان، ص ۱۴۵.

۵. همان.

۶. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۱۰۰.



## ۱۱. خرید و فروش خون

در این زمان خرید و فروش خون جایز است با این که در زمان‌های پیشین حرام بود. این اختلاف حکم، برای آن است که صحت بیع منوط بر این است که مورد معامله دارای فایده و ارزش و از نظر عقلا و شرع، مالیت داشته باشد و چون در گذشته خون فایده و مالیتی نداشت، حکم به حرمت بیع آن می‌دادند؛ سخن امام خمینی<sup>۱</sup> نیز به همین نکته اشاره دارد:

لَمْ يَكُنْ فِي تِلْكَ الْأَعْضَاءِ لِلدَّمِ نَفْعٌ غَيْرَ الْأَكْلِ... فَالْأَشْبَهُ جَوَّازُ بَيْعِهِ إِذَا كَانَ لَهُ نَفْعٌ عَقْلَانِيٌّ فِي هَذَا الْعَصْرِ.

پس تغییر حکم خرید و فروش خون بدین جهت است که با گذشت زمان، شرایط و ویژگی‌های موضوع تغییر کرده و با تغییر موضوع، به طور طبیعی حکم آن نیز تغییر پیدا می‌کند.

## ۱۲. حکم تشریح جسد مرده

تشریح جسد مرده در زمان‌های گذشته حرام بود؛ اما امروزه با رعایت شرایطی که دارد<sup>۲</sup> جایز است؛ زیرا در گذشته هیچ گونه فایده‌ای برای جامعه و انسان‌ها نداشت، ولی امروزه با رشد دانش پزشکی و ابزار آن، بالاترین ارزش‌ها را دارد؛ چون می‌توان به وسیله آن جان انسان‌هایی را نجات داد. باید دانست دانش پزشکی بدون تشریح جسد مرده نمی‌تواند در زمینه حفظ جان انسان‌ها از خطر، مفید باشد و یا در برخی از پرونده‌های جنایی که سبب مرگ، مشکوک است، بدون

۱. مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۳۱.

۲. ر.ک: محمد ابراهیم جناتی، توضیح المسائل، ج ۲.



تشریح ممکن نیست سبب آن روشن شود. از این رو، در این موارد به نظر نگارنده تشریح جسد جایز است.

### ۱۳. حکم عضو جدا شده از بدن انسان

عضوی که از بدن انسانی جدا شود، از نظر شرعی حکم میتة را دارد و نجس است و نباید همراه نمازگزار باشد. این احکام در زمانی است که عضو جدا شده، به بدن انسانی دیگر پیوند نشده باشد، اما هنگامی که آن عضو به بدن دیگری پیوند شد و جزء بدن انسان دیگر شد، نه عنوان میتة بر آن صدق می‌کند و نه حکم نجس بر آن بار می‌شود، بلکه به منزلهٔ عضوی است پاک برای انسان دوم؛ زیرا ویژگی و شرط موضوع تغییر کرده و به تبع آن، حکم آن نیز تغییر می‌کند.

### ۱۴. وضع زکات بر اسب

در دوران خلافت امام علی علیه السلام با این که اسب از جملهٔ نه موردی که زکات بر آنها واجب است، نبود، حضرت به دلیل وجود مصلحت جامعه و نیاز در آن زمان، با اعمال ولایت شرعی بر اسب نیز زکات قرار داد. فقیهان در زمان‌های بعد، از حکم حضرت دو گونه برداشت کرده‌اند: مستحب و واجب. به هر حال، این حکم با تحوّل نیاز جامعه و عدم نیاز آن متحوّل می‌شود. بر این اساس، در موارد دیگر ولیّ شرعی، بر اساس اختیارات شرعی اش، می‌تواند هنگام نیاز بر کالایی زکات قرار دهد. به ویژه در این زمان که نوعاً نه چیزی که در نصوص برای زکات بیان شده، دارای شرایط وجوب آن نیستند. از این رو، می‌توان گفت: در صورت نیاز، حاکم می‌تواند زکات را در غیره چیز (گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، شتر، گاو و گوسفند) قرار دهد؛ زیرا با بررسی اوضاع مالی و کالاهای ارزشی زمان صدور روایات می‌توان گفت: موارد ذکر شده بدین جهت بوده که در آن زمان وجود



داشته‌اند. بنابراین، موارد منصوص به گونه قضایای خارجی است که پیشوایان با توجه به وجود آنها در آن زمان برای زکات تعیین مصداق کرده‌اند، نه آن که موضوعیت داشته‌اند؛ پس ائمه درصدد تحدید نبوده‌اند. از این رو، می‌توان زکات را در همه چیز اعم از ماشین، مواد خوراکی، زمین، لوازم ساختمانی و... قرار داد.

### ۱۵. مسئله جزیه بر کافر ذمی

مطابق برخی روایات باید بر رؤوس یا اموال کافران اهل کتاب که در پناه اسلام زندگی می‌کنند، جزیه (مالیات) قرار داد<sup>۱</sup> و نیز مطابق برخی دیگر از روایات نمی‌توان جز جزیه چیز دیگری از آنها گرفت؛ امّا امروزه با تغییر شرایط زمان و نیاز جامعه، والی می‌تواند جزیه را بر رؤوس یا بر اموال آنان یا بر هر دو قرار دهد و حتی می‌تواند مال دیگری جزیه، در صورتی که توانایی داشته باشند و او مصلحت بداند، از آنان بگیرد؛ زیرا در آن زمان‌ها حاکم اسلامی تنها مسئول حفظ و تأمین امنیت برای آنان بود؛ امّا امروزه علاوه بر این کارویژه‌ها، باید ده‌ها امکانات مادی و معنوی دیگر را هم تأمین کند.

گفتنی است جزیه مقدار معینی ندارد و تعیین آن به نظر والی و حاکم کشور اسلامی مطابق نیاز جامعه و شرایط زمان و مکان، بستگی دارد.

### ۱۶. حکم پوشیدن لباس سیاه‌رنگ

در زمان‌های پیشین پوشیدن لباس سیاه شده بود و حتی برخی از عالمانی که دارای شیوه اصولی در مقام استنباط بودند و نیز اخباری‌ها فتوا بر حرمت پوشیدن لباس سیاه‌رنگ دادند و برخی دیگر فتوا بر کراهت آن صادر کردند، به دلیل مفاد روایاتی که آن را منع کرده است؛ از جمله:

۱. برای آگاهی از روایات، ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب ۶۸ از ابواب جهاد، ص ۱۴۹.



لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ، فَإِنَّهُ لِبَاسٌ فِرْعَوْنٌ؛<sup>۱</sup>

لباس سیاه نپوشید؛ زیرا آن لباس فرعون است.

لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَسْوَدَ؛<sup>۲</sup>

در لباس سیاه نماز نخوان.

لَا يُكْفَنُ الْمَيِّتُ فِي السَّوَادِ؛<sup>۳</sup>

مرده را در پارچه سیاه کفن نکنید.

لَا يُحْرَمُ فِي الثَّوْبِ الْأَسْوَدِ؛<sup>۴</sup>

در لباس سیاه محرم نشوید.

نگارنده با دو کار فقهاتی فتوا به جواز پوشیدن لباس مشکی می دهد: یکی از راه حمل ظاهر این اخبار بر نص به وسیله اخبار دیگری که دلالت بر جواز پوشیدن لباس دارای هر رنگ می کند که با این کار از حرمت که مستفاد از ظاهر اخبار ناهی است، رفع ید می شود. دیگری از راه قانون تحوّل اجتهاد براساس ادله شرعی با تحوّل زمان که با این کار از کراهتی که اخبار ناهی نص در آن می باشد، رفع ید کرده ایم؛ زیرا این منع ونهی از پوشیدن لباس سیاه، برای این بود که در پیش از اسلام، فرعون و فراعنه و در اسلام، عبّاسیان برای نشان دادن مهابت و کبریایی و نمایاندن خشونت و همانندی با ستم گران از آن استفاده می کردند. و در تاریخ معاصر نیز لباس سیاه سمبل پوششی برای حزب نازی آلمان و حزب فاشیست موسولینی ایتالیا انتخاب شد. این ویژگی هایی که لباس سیاه در زمان های پیشین

۱. همان، ج ۴، ص ۳۸۳، ح ۵.

۲. همان، ج ۴، ص ۳۸۷، ح ۳ و باب ۱۹، ح ۴.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۳، ح ۱ - ۲.

۴. همان.



داشت سبب کراهت پوشیدن آن می شد؛ اما در این زمان که آن ملاک در پوشیدن لباس سیاه وجود ندارد، بلکه ملاک دیگری پیدا کرده و آن نشان دادن رقت و تواضع و اظهار ماتم در وقت مصیبت است، طبعاً کراهت پوشیدن در آن دیگر وجود نخواهد داشت.

نکته شایان ذکر این که در مبانی و منابع اسلامی به تفصیل رنگ های سفید، زرد، سبز، آبی و ... مطرح گردیده و در آنها تأکید شده است که مردم از لباس هایی که دارای آن رنگ ها هستند استفاده کنند.<sup>۱</sup> افزون بر این که کارشناسان برای رنگ های یاد شده فوایدی ذکر کرده اند؛ از جمله دور کردن گرما از انسان برای رنگ سفید، آرام بخش بودن رنگ سبز، شادی بخشی برای رنگ زرد و معنوی بخشی را برای رنگ آبی، سبز و ... جای تأسف است که پوشیدن لباس سیاه رنگ که در اخبار مورد منع و نهی قرار گرفته و جواز آن نیاز به دو کار فقهاتی اجتهادی دارد، در میان مردم مورد پسند قرار گرفته و سنت عرفی پیدا کرد، ولی پوشیدن لباس هایی که دارای رنگ های یاد شده و مورد امر و تأکید شده است، در میان آنها ناپسند است و بدعت عرفی به حساب می آید!

### ۱۷. حکم پوشیدن لباس مخصوص کفار

زمانی کلاه یا لباس ویژه ای، لباس کافران بوده است و براساس روایت «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ: لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَغْدَائِي»<sup>۲</sup>؛ به اهل ایمان بگو: لباس دشمنان مرا نپوشند»، پوشیدن آن لباس مخصوص حرام یا مکروه شمرده شده است؛ اما در این زمان که لباس مخصوص آنها به حساب نمی آید نمی توان حکم مذکور را بر آنها بار کرد؛ زیرا گذشت زمان و ویژگی های موضوع عوض شده است.

۱. همان، ج ۵، ص ۲۶.

۲. همان، ج ۴، باب ۱۹، از ابواب لباس مصلی، ص ۳۸۵ و ج ۱۵، باب ۶۴ از ابواب جهاد عدو.



## نمونه‌هایی از نقش تحوّل مکان در تحوّل اجتهاد

پیش از آن که به نمونه‌هایی از تحوّل اجتهاد براساس ادلّه شرعی با تحوّل مکان و شرایط آن پردازیم، مناسب است که روش رسول خدا ﷺ را در این باره بیان کنیم. پیامبر گرامی اسلام ﷺ برای مکان و شرایط آن نقش قائل بود و در مقام بیان حکم، شرایط مکان را رعایت می‌کرد. در مصادر تاریخی آمده است: در یکی از جنگ‌ها دزدی که باید دستش قطع می‌شد، برخی از یاران رسول خدا ﷺ در صدد اجرای حکم برآمدند. پیامبر ﷺ به دلیل شرایط مکان از آن کار منع کرد و در این باره فرمود: «در صورت اجرای این حکم ممکن است او به دشمنان اسلام پناه ببرد و اسرار جنگ را در اختیار آنها قرار دهد» و به دلیل حساسیت مکان از اجرای حکم چشم‌پوشی کرد.<sup>۱</sup>

در حدیث معتبر از حضرت امیرالمؤمنین نقل شده که فرمود:

لَا يُقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ؛<sup>۲</sup>

در زمین دشمن نباید بر هیچ کس حدّ جاری شود.

و فرمود:

لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا فِي أَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا؛ مَخَافَةَ أَنْ تَخْمِلَهُ  
الْحَمِيَّةُ فَيُلْحَقَ بِالْعَدُوِّ؛<sup>۳</sup>

در زمین دشمن بر مردی حد اقامه نمی‌کنم تا زمانی که از آن سرزمین خارج شود؛ زیرا خوف این می‌رود که این کار سبب فرار وی و ملحق شدن به دشمن گردد.

۱. نشریه الأمان، ش ۱۶۴.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۲۴، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود.

۳. همان.





به هر حال، این مسئله نیاز به بحث دارد. پس همان گونه که زمان و شرایط آن در تحوّل اجتهاد فقیه می تواند دارای نقش باشد، مکان و شرایط آن هم می تواند در تحوّل آن دارای نقش باشد. از این رو، ممکن است چیزی در مکانی از مصادیق موضوع حکم حرام باشد و همان در مکان دیگری از مصادیق حکم جواز باشد.

اکنون به نمونه هایی از این دست توجه کنید:

۱. عالمان و فقیهان مذاهب اسلامی برای دارالاسلام احکامی مقرر کرده اند که در دارالحرب آنها را مقرر نداشته اند؛ بلکه احکامی برخلاف آنها وضع کرده اند که بیان آنها نیاز به بررسی تفصیلی دارد.

۲. هرگاه کسی مالی را در مکانی که دارای ارزش است غصب کند و بخواهد آن را در مکان دیگری که دارای ارزش نیست عوض دهد مورد پذیرش شرع نیست و باید قیمت آن را در مکان اول به صاحب مال بدهد تا ذمه اش فارغ شود. شیخ اعظم، انصاری در مکاسب می نویسد: آبی که در بیابان از فردی غصب شده است، اگر بخواهد در کنار رودی عوض بدهد آن عوض مغضوب به حساب نمی آید؛ چون در آن مکان آب قیمت داشت، ولی در این مکان قیمتی ندارد. از این رو، باید قیمت آن آب را بدهد.

۳. ربای معامله ای نه قرضی، در مکیل و موزون حرام و در معدود حلال است؛ یعنی فروختن ده کیلو برنج به دوازده کیلو و هم چنین فروختن ده پیمانه شیر به یازده پیمانه حرام است؛ اما فروختن ده تومان به دوازده تومان در صورتی که به قصد معامله انجام شود، ربا و حرام نیست، چون از مکیل و موزون به حساب نمی آید. روشن است که اجناس از حیث معدود بودن و نبودن در بلاد و امکانه مختلف، متفاوت می شود؛ زیرا در بلدی ممکن است جنسی کیلویی و در بلد دیگری عددی محسوب گردد؛ برای نمونه، در یک مکان موز را کیلویی و در مکان دیگر عددی و



در یک جا تخم مرغ را کیلویی و در جای دیگر عددی می‌فروشند. در این گونه موارد، مجتهد باید حکم هر مکانی را مطابق آنچه در آن مکان مرسوم است، صادر کند؛ چون موضوع از نظر شرایط و ویژگی‌ها در دو مکان با هم تفاوت دارد و در نتیجه حکم آن دو هم باید با هم تفاوت داشته باشد. بنابراین، مجتهد نمی‌تواند بدون توجه به نقش مکان در تحوّل اجتهاد، حکم را به گونه کلی بیان کند و بگوید: فروش جنس مذکور با زیاده، ربا و حرام است یا فروش جنس مذکور با زیاده، ربا و حرام نیست.

۴. دیده می‌شود در کشوری برنامه‌های صدا و سیما وسیله صلاح و اصلاح، تعلیم و تعلّم و گسترش مسائل دینی، مذهبی و اخلاقی قرار می‌گیرد و در کشوری دیگر وسیله فساد و افساد، گسترش فحشا و منکرات و لاپالایی‌گری. در این موارد، مجتهد نمی‌تواند بدون توجه به شرایط مکانی و نقش آن، برای هر دو مکان یک حکم صادر کند.

### نمونه‌ای از نقش تحوّل عرف در تحوّل اجتهاد

حضرت امیرالمؤمنین از رسول خدا ﷺ نقل می‌فرماید:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا أَتَتْهُ كَرِيمَةٌ قَوْمٍ لَا وَلِيَّ لَهَا وَقَدْ خُطِيبَتْ، يَأْمُرُ أَنْ يُغَالَ لَهَا:  
أَنْتِ رَاضِيَةٌ بِالْبُعْلِ، فَإِنْ اسْتَحْيَتْ وَ سَكَتَتْ جَعَلَ إِدْنَتَهَا ضَمَانَتَهَا، وَ  
أَمَرِيَّتَ وَ بِيَجْهَآ، وَ إِنْ قَالَتْ: لَا، لَمْ يُكْرِهْهَا عَلَيَّ مَا تَخْتَارُهُ؛<sup>۱</sup>

هرگاه از کریمه قومی که ولی ندارد خواستگاری می‌شد، خدمت

۱. بحارالانوار، ج ۴۶، ص ۱۶، و نیز پیامبر فرمود: «شكوت البكرِ رضاها و یا شكوتها ائفزازها». زمانی که حضرت علی عليه السلام از حضرت فاصله عليه السلام خواستگاری کرد، رسول خدا صلى الله عليه وآله به دخترش فرمود: «علی بن ابی طالب عليه السلام درباره تو سخن می‌گوید (خواستگاری می‌کند). فاصله عليه السلام سکوت کرد. رسول خدا صلى الله عليه وآله از اتاق بیرون آمد و گفت: الله اکبر، الله اکبر، و بعد فرمود: شكوتها رضاها».



رسول خدا ﷺ می‌رسید، حضرت دستور می‌داد که از او بپرسند: آیا برای شوهر کردن رضایت دارد یا خیر؟ هرگاه بر اثر حیا سکوت می‌کرد، سکوت وی را نشانه رضای او به ازدواج قرار می‌داد و فرمان به تزویج با او را صادر می‌کرد و اگر می‌گفت: نه، او را بر این امر مجبور نمی‌کرد.

در روایت آمده است که حضرت علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام خواستگاری کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام فرمود: «علی از تو سخن می‌گوید، او سکوت کرد، پیامبر او را به همسری علی درآورد».<sup>۱</sup>

به هر حال، در زمان صدور این روایت، چون سکوت دختر دارای اثر و نشانه رضایت وی بود؛ از این رو، در وقت عقد و مراسم ازدواج به آن بسنده می‌کردند؛ زیرا مبنای حدیث بر عرف زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است؛ اما امروزه که عرف تغییر کرده، نمی‌توان بر سکوت او در وقت عقد بسنده کرد؛ زیرا حدیث که بر عرف آن زمان مبتنی بود، تغییر کرد. پس باید دختر با لفظ «بله» رضایت خویش را اعلام کند و عاقد بر سکوت او بسنده نکند. بدین جهت فقیه در استنباط به طور کامل شرایط عرف زمان صدور روایات را مورد بررسی قرار دهد و سپس حکم موضوع را بیان کند.

### نمونه‌هایی از نقش تحوّل احوال در تحوّل اجتهاد

رسول خدا ﷺ در مقام بیان حکم و دستورهای خود رعایت احوال مردم را می‌کرد؛ از جمله:

۱. در پاسخ‌های رسول خدا ﷺ و امامان علیهم السلام می‌بینیم آن گونه که مناسب احوال مردم بود، احکام را بیان می‌کردند. از این رو، در برابر یک پرسش که افراد مختلف

۱. محمد بن سعد، طبقات الکبری، ج ۸.



مطرح می‌کردند، پاسخ‌های گوناگونی می‌دادند و سبب اختلاف پاسخ آنان، اختلاف احوال پرسش‌کنندگان بود؛ همانند پزشکی که با توجه به اختلاف احوال بیماران، دارو تجویز می‌کند.

۲. بادیه‌نشینی در مسجد رسول خدا ﷺ در مدینه در جلو مردم ادرار کرد. اصحاب و یاران رسول خدا ﷺ برآشفتند و درصدد تنبیه او برآمدند. رسول خدا ﷺ مانع شد و فرمود: «شما به حدود فهم و ادراک او توجه کنید، او صحرائشین است و هنوز مؤدب به آداب و رسوم اسلام نشده است؛ محل را تطهیر کنید».

۳. پیامبر اسلام ﷺ به عایشه فرمود:

لَوْ لَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْجَاهِلِيَّةِ لَهَدَمْتُ الْبَيْتَ وَ بَنَيْتُهُ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؛<sup>۱</sup>

اگر قرب عهد قوم تو به جاهلیت نبود، هر آینه خانه خدا را منهدم و خراب می‌کردم و بر اساسی که ابراهیم عليه السلام برای آن قرار داد، بنای آن را تجدید می‌کردم. این سخن رسول خدا ﷺ بیان‌گر این است که حضرت حالتی را که قوم عایشه بر آن بوده‌اند - که همان قرب عهد آنان به جاهلیت بوده - مورد اعتبار قرار داد.

۴. برخی شرط کرده‌اند که مفتی باید عالم و آگاه به عادات عرف و احوال مردم باشد.

## نقش تحوّل زمان در تحوّل احکام حکومتی

در نقش زمان در تحوّل ویژگی‌ها و شرایط موضوعات که باعث صدور احکام حکومتی می‌شود، تردیدی نیست؛ برای نمونه، در زمانی با شرایط ویژه‌ای ممکن است برقراری روابط اقتصادی و سیاسی موجب تقویت بنیه اقتصادی و سیاسی کافران و دشمنان اسلام و تضعیف حکومت اسلامی گردد. در این زمان، حاکم

۱. نشریه الأمان، ش ۱۶۴.



اسلامی بر خود لازم می‌بیند که آن را حرام کند، ولی در زمانی دیگر، روابط یاد شده دارای این پی‌آمد نیست و حاکم به حلال بودن آن حکم می‌نماید. فتوای مرحوم میرزای شیرازی بر حرمت استعمال تنباکو در آن برهه خاص، از این باب بود.

### متحوّل نشدن احکام شریعت از موضوعات اصلی

در موارد یاد شده احکام شریعت که بر موضوعات اصلی خودشان مترتب بوده‌اند، از دیدگاه فقه اجتهادی متحوّل نشده و رنگ نباخته‌اند، بلکه موضوعات آنها در بستر زمان در اثر پیشرفت تکنیک و ابزار جدید و بینش عمیق و دقیق و نوع استفاده برای انسان‌ها رنگ باخته و ویژگی‌های داخلی یا خارجی آنها تغییر کرده و دارای ویژگی‌های دیگری شده‌اند و از آن‌جا که موضوعات تغییر کرده‌اند، به طور طبیعی حکم آنها نیز براساس مبانی معتبر شرعی به وسیله اجتهاد تغییر پیدا کرده است. پس در ظاهر، اگرچه موضوع در موارد یاد شده در زمان گذشته و زمان کنونی یکی است، با تحوّل ویژگی‌های آن به ویژگی‌های دیگر، واقعاً آن را موضوع دیگری قرار داده است و بدین جهت، باید دارای حکم دیگری شود و اگر ویژگی‌هایی که اوّل داشت به آن بازگردد، همان حکم نخست نیز به آن بازگردانده می‌شود. بر این اساس، این اشکال که چگونه عنوان‌های یاد شده در زمان‌های گذشته حرام بوده و در زمان کنونی حلال و مباح شده‌اند پیش نمی‌آید؛ زیرا در آن زمان دارای شرایط ویژه‌ای بوده‌اند که سبب حرمت آنها شده، اما امروزه شرایط دیگری دارند که سبب حلال و مباح شدن آنها گردیده است.

احکام اسلامی در ماهیت خود اگرچه فی نفسه بر موضوعات خود ثابتند، دارای ملاکاتی‌اند که به آنها مشروط و مقیدند و تا وقتی که وجود دارند، انفکاک احکام از آنها غیر ممکن خواهد بود، اگرچه شرایط زمان متحوّل گردد؛ اما اگر ملاک



حکمی در موردی در اثر شرایط و مقتضیات زمان باقی نماند، حکم آن حتی در موارد منصوص تغییر می‌پذیرد. پس همان‌گونه که ممکن است موضوع حکم از نظر ویژگی‌های درونی و بیرونی در طول زمان تحوّل یابد و در نتیجه تحوّل اجتهاد، حکم آن نیز براساس منابع اجتهادی تحوّل پیدا کند، ملاک حکم نیز ممکن است در طول زمان تحوّل یابد و در نتیجه حکم دیگر پدید آید.

اما این دیدگاه که ملاکات اصلاً قابل ادراک نیستند و بنابراین، تحوّل ملاک را نمی‌توان به دست آورد، مورد پذیرش ما نیست؛ زیرا ملاکات احکام در مسائل غیر عبادی در بسیاری از موارد برای آگاهان از شیوه‌های استنباطی از راه عقل قابل درک است و در مواردی که ملاکات آنها معلوم نشود ممکن است به دو دلیل باشد:

۱. عدم دقت کافی؛

۲. افراط در تعبّدگرایی.

در فقه مواردی هست که به دلیل تعبّدگرایی افراطی، راه کشف ملاک حکم که فعل عقلی فقیه است و نیز برداشت صحیح از مبانی استنباطی را بر خود بسته‌ایم؛ از جمله:

### الف) اعتبار وجود امام معصوم در باب جهاد

با بررسی در مبانی و منابع، به دست می‌آید که جهاد از اموری نیست که هر کس بتواند درباره آن تصمیم بگیرد، بلکه باید کسی تصمیم بگیرد که دارای عقل، درایت و تدبیر کامل باشد؛ البته نه بدین معنا که جهاد در زمان غیر امام معصوم جایز نباشد.

### ب) اجرای حدود

با بررسی در مبانی، آشکار می‌گردد که هر کسی نمی‌تواند متصدی اجرای حدود شود، بلکه باید حاکم عادل جامع شرایط آن را اجرا کند و این به معنای منوط بودن اجرای حدود به وجود امام معصوم علیه السلام نیست.



### پ) اعتبار شتر، گاو و گوسفند در باب دیات

با بررسی مبانی، روشن می‌شود که اعتبار اینها برای این است که واحد ارزشی آن زمان بوده‌اند، نه آن که امور تعبّدی باشد، تا گفته شود چیز دیگری در باب دیات کفایت نمی‌کند.

هم‌چنین باید دانست برخی از احکام مبتنی بر عرفند؛ تا زمانی که آن عرف برقرار است آن احکام نیز برقرارند و هنگامی که عرف تغییر کند، احکام نیز تغییر می‌کنند.

بنابراین، در عصری که حکومت اسلامی برپا شده و همهٔ چهره‌ها تغییر کرده و روابط در همهٔ ابعاد متحوّل شده و موضوعات از نظر ویژگی‌های داخلی و خارجی دگرگون شده است، نمی‌توان بر فتاوی‌ای پیشینیان که مطابق شرایط زمان خودشان بوده، بسنده کرد و باید دانست که اگر چنین شد، بسیاری از مسائل بی‌پاسخ خواهد ماند. به نظر ما، در بیشتر مسائل غیر عبادی مانند مسائل اجتماعی، حقوقی، جزائی، سیاسی، و روابط بین‌المللی، باید مجتهدان راستین، منابع و مبانی اجتهادی را با شیوهٔ جدید آن و با به‌کارگیری عقل برای به دست آوردن ملاکات احکام، مورد بررسی قرار دهند، تا هم‌گام بودن فقه با مظاهر زندگی آشکار گردد. باید دانست تا زمانی که اجتهاد مجتهدان راستین و دارای ویژگی‌های خاص با این شیوه در عناصر اصلی استنباط انجام نشود و عقل برای به دست آوردن ملاکات احکام در غیر مسائل عبادی به کار گرفته نشود و شرایط زمان و مقتضیات آن مورد لحاظ قرار نگیرد، مشکلات در ابعاد گوناگون زندگی حل نخواهد شد و نیز خلأها پر نخواهد گشت و نارسایی‌ها باقی خواهد ماند.





## بررسی شیوه اصولی احتیاطی در مقام بیان حکم

پیش از ورود در اصل موضوع به جاست مطلب زیر ارائه شود. بر صاحب نظران روشن است که فقه استنباطی در طول تاریخ روش‌های گوناگونی را به خود دیده است و شایسته است ما در این جا به گونه‌ای گذرا به آنها بپردازیم:

### روش‌های فقه استنباطی در طول تاریخ

#### ۱. روش اخباری‌گری

در این جا بحث‌های بسیاری وجود دارد که از جمله آنها زمان و عوامل پیدایش و پی‌آمدهای آن است که معتقدان این روش در مقام استنباط تنها به ظاهر نصوص بسنده می‌کنند.

#### ۲. روش اصولی

این روش بر دو قسم است:

##### الف) شیوه اصولی افراطی

معتقدان این شیوه تنها در مقام استنباط، بر حکم عناصر اصلی استنباط بسنده نمی‌کنند؛ بلکه براساس رأی و تفکر شخصی و نیز براساس منابع ظنی مانند قیاس،



استحسان، مذهب صحابی، عرف، مصالح مرسله، استصلاح، سد ذرایع و فتح ذرایع نیز تکیه می‌کنند.

این شیوه دارای زمان و عوامل پیدایش و نیز دارای پی آمدهایی است.

### (ب) شیوه اصولی معتدل

این شیوه نیز دارای سبک‌های گوناگونی است که شمار آنها بیش از هشت سبک است که در کتاب *تطور اجتهاد در حوزه استنباط آنها* را بیان کرده‌ایم. معتقدان این شیوه در مقام استنباط بر منابع معتبر شرعی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) بسنده می‌کنند.

### ۳. روش اصولی احتیاطی

معتقدان این روش، در مقام تئوری و نظری، اصولی‌اند؛ ولی در مقام عمل و فتوا، اخباری‌اند.

اصولیان معتدل، در مقام استنباط دارای دو سبک می‌باشند:

#### الف) سبک سنتی

معتقدان این سبک بدون بررسی ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات و نیز بدون بررسی ابعاد قضایا و سنجیدن آنها، که تحوّل زمان در تحوّل آنها تأثیرگذار است، احکام را برای موضوعات بر اساس ادله استنباط می‌کنند.

#### ب) سبک پویا و بالنده

معتقدان این سبک، پس از بررسی موضوعات و ویژگی‌های آنها و سنجیدن ابعاد قضایا، احکام را بر اساس ادله استنباط می‌کنند.

بحث ما در این مقال درباره روش اصولی احتیاطی است.



## شیوه اصولی احتیاطی در مقام استنباط

معتقدان این شیوه در مقام استنباط احکام شرعی حوادث واقعه و رویدادهای زندگی هیچ‌گاه در غیر مسائل ضروری فتوا صادر نمی‌کنند و هنگامی که مسائل نظری برای آنان مطرح شود و یا با پدیده‌های جدید و موضوعات مستحدثه روبه‌رو شوند در مقام پاسخ یا احتیاط‌گونه با آنها برخورد می‌نمایند و یا آن که در مقام پاسخ توقف می‌کنند.

### چند مطلب

به جاست مطالبی را درباره این شیوه و طرز تفکر، به طور خلاصه بیان کنیم:

**مطلب اول:** هر مکتبی بیان‌گر مجموعه‌ای از حلال‌ها، حرام‌ها، ارزش‌ها و ضد ارزش‌هاست که آنها را براساس موضوعات و ملاک‌های ویژه‌ای قرار داده است و از پیروان خویش می‌خواهد که در راه بدست آوردن حلال‌ها و بایدها و ارزش‌ها تلاش و از ارتکاب حرام‌ها و نبایدها و ضد ارزش‌ها پرهیز کنند. در نظر هر مکتب، عمل بر طبق ارزش‌ها، فضیلت و انجام ضد ارزش‌ها، رذالت است.

**مطلب دوم:** ملاک تشخیص ارزش‌ها عوامل ذهنی خارجی، سنت‌های غلط محیطی و اجتماعی و نیز آسانی و سختی نیست؛ بلکه هر مکتبی دارای مبانی و ضوابطی است که باید بر طبق آنها مورد شناسایی قرار گیرند، و سپس برای پیروان، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، باید و نبایدها به طور روشن بیان شوند؛ ولی با این حال، در بررسی‌هایی که در ادوار فقه و ادوار اجتهاد داشته‌ایم دیده‌ایم برخی از مسائل مورد ابتلا و موضوعات احکام الهی براساس ادله و مطابق با موازینی که دارند مورد شناسایی قرار نگرفته و یا اگر قرار گرفته‌اند به ویژگی‌های داخلی و خارجی و یا به شرایط زمانی و مکانی و شرایط مخاطبان آنها توجه نشده است و یا اگر توجه شده



باشد، احکامی که باید با شیوه اصولی بیان شوند با شیوه احتیاطی و اخباری بیان شده‌اند که هیچ‌گاه این شیوه در زمان رسول خدا ﷺ، امامان علیهم‌السلام و متقدمان از فقیهان و متأخران آنها وجود نداشته است.

این شیوه اصولی احتیاطی اگرچه در اواخر پدید آمد، شرایط زمانی آن به گونه‌ای نبود که با آن منافات داشته باشد. از این رو، مانعی از به کارگیری این شیوه در مقام بیان احکام در میان نبوده است؛ ولی امروزه که شرایط زمان تغییر کرده نیاز به این است که احکام به گونه‌ای روشن، موجه و مستدل بیان شود؛ چون همه دستورهای فقیهان به گونه‌الگو تلقی می‌شوند و این شیوه احتیاطی افزون بر این که با تشریح اصل اجتهاد منافات دارد؛ چون در نهاد اجتهاد تحقیق نهفته است، فقه اجتهادی را از گسترش مصادیق باز می‌دارد. از این رو، احتیاط در غیر مواردی که دلیل خاص دارد خلاف احتیاط است. امروزه با پیدایش هزارها مسئله در ابعاد گوناگون زندگی دینی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، علمی، فرهنگی، هنری، پزشکی، روابط بین‌المللی و حکومتی که دارای نص خاص نمی‌باشند، نمی‌توان از راه این شیوه پاسخ‌گوی آنها شد.

### نمونه‌هایی که نمی‌توان از راه شیوه اصولی احتیاطی پاسخ‌گو شد

نمونه‌هایی که از راه شیوه اصولی احتیاطی نمی‌توان براساس ادله در برابر آنها پاسخ‌گو شد عبارتند از:

#### ۱. در بُعد پزشکی

مسائل شرعی پیوند اعضا، از زنده به زنده، از مرده به زنده، تهیه عضو از کسانیکه دچار مرگ مغزی شده‌اند و امیدی به بازگشت فعالیت مغزی آنان نیست. باروری مصنوعی؛ کمک از راه ابزار پزشکی به زوج‌های نابارور و استفاده از اسپرم مرد اجنبی برای باروری همسر مردی که عقیم است با روش تلقیح مصنوعی، مسئله



عقیم کردن زن به گونه موقت یا دایم یا مانع قراردادن در رحم او برای منعقد نشدن نطفه. سقط جنین در چه مرحله‌ای جایز است؟ و نیز مسائل رشد نطفه در رحم کرایه‌ای و تغییر جنسیت و دهها مسئله دیگر.

## ۲. در بُعد هنر

مسائل مربوط به فیلم‌های نمایشی، سریال‌های تلویزیونی، موسیقی غنایی، مجسمه‌سازی، نقاشی و دهها مسئله دیگر.

## ۳. در بُعد پول‌های رایج میان مردم

آیا اسکناس مانند دیگر کالاهای متداول مالیت دارد یا خیر؟ مالیت آن اعتباری است یا حقیقی و ذاتی؟ بر فرض که دارای مالیت ذاتی باشد، مثلی است یا قیمی؟ آیا حکم آن حکم درهم و دینار است یا خیر؟ آیا پول از معدودات به حساب می‌آید و خرید و فروش آن با زیادتی، صحیح و احکام ربای معاملی در آن جریان ندارد یا خیر؟ آیا مضاربه در اسکناس همانند مضاربه در دینار مشروع است یا خیر؟ آیا زکات همان‌گونه که به درهم و دینار تعلق می‌گیرد به اسکناس و سکه‌های دیگری که امروزه متداول است تعلق می‌گیرد یا خیر؟ حکم چک و سفته از جهت خرید و فروش و حکم خرید بلیت‌های بخت آزمایی چگونه است؟

## ۴. در بُعد حدود و قصاص

حکم پیوند عضو قطع شده به خود فرد یا به شخص دیگری بعد از اجرای حد چیست؟ و عضو قطع شده متعلق به کیست؟ قصاص شده، قصاص کننده، حاکم شرع یا بیت‌المال؟ و نیز مسائل دیگر.

## ۵. در بُعد ملکیت

مسائل حدود ملکیت و شرایط آن؛ آیا در حقوق معنوی حق تألیف، حق اختراع



و اکتشاف، ملکیت آور است یا آن که ملکیت مربوط به اعیانی است که در خارج وجود دارد؟

#### ۶. در بُعد احتکار

آیا حکم احتکار اختصاص به گندم، جو، خرما و مویز دارد یا بر هر چه که مورد نیاز انسان هاست تعمیم دارد؟

#### ۷. در بُعد انفال

آیا تصرف در انفال مانند مراتع، جنگل‌ها، دریاها، پرندگان و حوش و... بدون حدّ و مرز جایز است یا خیر؟

#### ۸. در بُعد سبق و رمایه

آیا مباح بودن شرط‌بندی و برد و باخت تنها به مسابقه اسب‌دوانی و تیراندازی اختصاص دارد یا به ابزاری که امروزه در جنگ‌ها مفید است (مانند موتور، ماشین، هواپیما و...) نیز تعمیم دارد.

#### ۹. در بُعد مسائل جدید ذبح

حکم شرعی در مورد ذبح با وسایل جدید چیست؟ و آیا ذابح باید مسلمان باشد یا خیر؟

#### ۱۰. در بُعد سفرهای فضایی

آیا سیر عمودی به مقدار مسافت دارای حکم سفر در روی زمین را دارد یا خیر؟ و به مناطقی که شب و روز در آنها از حیث وقت مانند شب و روز در مناطق ما نیست و مانند اینها.



## ۱۱. در بُعد بیمه

آیا انواع بیمه (بیمه عمر، بیمه مسکن، بیمه اعضا، بیمه ماشین و ...) جزء معاملات است یا خیر؟ و شرط‌های آنها چیستند؟

این مسائل را تنها می‌توان از راه اجتهاد اصولی پویا براساس ادله پاسخ‌گو شد و این که می‌بینید مسائل گوناگونی در برابر ما قرار دارد و تاکنون پاسخ مناسبی به آنها داده نشده، برای این است که آنها با شیوه نوین اجتهادی براساس ادله و به دور از عوامل ذهنی خارجی و سنت‌های غلط اجتماعی و محیطی مورد بررسی قرار نگرفته‌اند، بلکه با شیوه احتیاطی، که باعث سد باب اجتهاد و مانع از گسترش فقه در ناحیه مصادیق می‌باشد، مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

**مطلب سوم:** امروزه فقیهی در برابر مسائل جدید و موضوعات مستحدثه احساس مسئولیت می‌کند که دارای شیوه اصولی در مقام عمل و فتوا باشد؛ زیرا او تا موضوع را مشخص نکند و ادله را به گونه کامل مورد بررسی قرار ندهد و شرایط زمان، مکان، عرف، نیاز جامعه، احوال آدمیان، واقعیت زمان و عینیت‌های خارج را درک نکند، فتوا صادر نمی‌کند. و اما فقیهی که دارای شیوه اخباری‌گری و یا شیوه اصولی احتیاطی در مقام عمل و فتواست، هرگز در این زمینه احساس مسئولیت نمی‌کند. از این رو، بدون توجه به کارشناسی و بررسی موضوع حکم از نظر ویژگی‌های درونی و یا بیرونی آن، که تحوّل زمان در تحوّل آن دارای نقش است، و نیز بدون بررسی احادیث از نظر زمان صدور، شرایط مخاطبان و نیز بدون توجه به موضوعات جدیدی که از راه علوم جدید در همه شئون زندگی پدید آمده است، فتوا به گونه احتیاطی صادر می‌کند.

با شیوه احتیاطی در مقام بیان احکام هیچ مشکلی از مشکلات جامعه را نمی‌توان حل کرد و این شیوه بیشتر فقیهان متقدم در مقام فتوا نبوده است، مگر برخی از آنها. به هر حال، ما بارها در مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و کتاب‌های تألیفی خود



گفته‌ایم که این گونه احتیاط‌ها در نظام اسلامی در خصوص مسائل جامعه، ضد احتیاط است و باید تنها احکام شرعی موضوعات براساس ادله معتبر و قطعی آنها بیان شود.

خلاصه این که بیان احکام الهی برای موضوعات قدیم و جدید باید براساس ادله معتبر شرعی و مطابق موازین اجتهاد، پس از مشخص شدن موضوع به وسیله کارشناس و بررسی ویژگی‌های درونی و بیرونی آن (که با تحوّل زمان، مکان، عرف، احوال آدمیان و نیاز جامعه تحوّل می‌پذیرد) تحقق یابد.

**مطلب چهارم:** بیان احکام بدون توجه به شرایطی که باید رعایت شود آن‌هم با شیوه احتیاطی اگرچه در برخی جوامع و شرایط زمانی و مکانی چندان مشکل آفرین نیست، در برخی دیگر از جوامع مشکل آفرین و مستلزم عسر و حرج است. بدیهی است همان‌گونه که بارها گفته‌ایم دشواری یا سهولت رعایت یک حکم نمی‌تواند ارزش‌های واقعی و احکام الهی را حتی در کیفیت بیان تغییر دهد چنانچه عوامل ذهنی سنت‌های غلط محیطی و اجتماعی و اعتراض‌های افراد ناآگاه و برخوردهای ناهنجار فقیه و مقدّس‌نماها که رضایت خاطر عوام، منتهای آرزوی آنهاست نیز نمی‌تواند اساس تغییر ارزش‌های واقعی و احکام الهی قرار گیرد.

### عوامل پیدایش شیوه اصولی احتیاطی

۱. درک نکردن استواری اسلام و شریعت براساس آسان‌گیری و گذشت؛
۲. درک نکردن واقعیت‌های زمان و شرایط جامعه؛
۳. نداشتن دید وسیع؛
۴. عدم شناخت دقیق اصول و مبانی شریعت؛
۵. اعتماد بر هر خبری حتی اگر بر اعتبار آن دلیلی نباشد، بلکه گاهی حتی اگرچه برخلاف آن، معارض قوی باشد؛





۶. بسنده کردن بر ظاهر روایات بدون توجه به دسته معارض با آنها؛
  ۷. خودداری از تجدیدنظر در مسائل براساس ادله معتبر؛
  ۸. اذعان به این که نباید برخلاف آرای فقیهان پیشین فتوایی صادر شود؛
  ۹. اهمیت ندادن به کارشناسی دقیق و علمی در شناخت موضوعات احکام؛
  ۱۰. عوامل زدگی و جمودگرایی؛
  ۱۱. نداشتن شجاعت کافی؛
  ۱۲. آسیب پذیری در برابر عوامل ذهنی و خارجی که یکی از عوامل مهم در پدید آمدن این شیوه است؛
  ۱۳. وسوسه و ضعف در هنگام فتوا.
- برخی از فقیهان بعد از شیخ انصاری که همه در مرجع تقلید بودن وی اتفاق نظر داشتند تصدی آن را نکرده اند و عذر آنها این بود که بر اثر وسوسه در مقام استنباط و برداشت از ادله توانایی بر اصرار فتاوا نداریم.

### پی آمدهای شیوه اصولی احتیاطی

۱. رکود ایستایی فقه؛
۲. بازداری تکامل اجتهاد؛
۳. عدم رعایت موازین اجتهادی؛
۴. عدم تحقیق و دقت کامل در ادله استنباطی؛
۵. تنفر طبایع سالم از برخی از احتیاطها؛
۶. رایج شدن جمود و سطحی نگری و ظاهرگرایی در مقام استنباط؛
۷. عدم کارشناسی در شناخت موضوعات احکام در حوزه استنباطی که موجب مجهول ماندن برخی از جوانب موضوع می شود و این امکان پدید می آید که حکمی برخلاف واقع بر موضوع مترتب شود؛



۸. گسترش پیدا نکردن فقه از نظر مصادیق؛
۹. هم‌گام نشدن فقه با رویدادها و مظاهر نوین زندگی؛
۱۰. عدم بررسی جمیع ادله شرعی در مقام استنباط؛
۱۱. پیدایش احتیاط‌های گوناگون در دامنه وسیع و گسترده که در فقه به معنای خاص - که در مدینه بر رسول خدا ﷺ نازل شد - جایگاهی ندارند؛ زیرا فقه و شریعت مبتنی بر آسان‌گیری، مدارا و سبیل مروّت و انعطاف است. شدّت و سخت‌گیری با روح شریعت سازش ندارد. آری، در مواردی که دلیل خاص بر مراعات آن می‌باشد باید احتیاط را رعایت کرد؛ مانند دماء، اعراض و نفوس.

### پرهیز داشتن فقیهان آگاه از شیوة احتیاطی

به هر حال، فقیهان آگاه از موازین اجتهادی، اهل استنباط را از احتیاط‌های بی‌مدرک برحذر داشته‌اند؛ از جمله آنها کلام ابن طاووس است. وی می‌گوید:

... بسی از عالمان امروز و دیروز را دیده‌ام که بر مردم بسیار سخت گرفته و آنان را در تنگنا قرار داده‌اند و حال آن که خدا و فرستاده او آنها را بسی آسان قرار داده‌اند.<sup>۱</sup>

### توصیة صاحب جواهر به شیخ انصاری

صاحب جواهر در جلسه‌ای که در حضور مردم زیادی شیخ انصاری را به عنوان مرجع تقلید اعلام کرد رو به شیخ کرد و فرمود:

يَا شَيْخُ! قَلِّلْ مِنْ إِحْتِيَاظَاتِكَ؛ فَإِنَّ الْإِسْلَامَ شَرِيعَةٌ سَهْلَةٌ سَمْحَةٌ؛  
 ای شیخ! از احتیاط‌های خود بکاه؛ زیرا اسلام، شریعت آسان و دارای گذشت است.

۱. کشف المحجّة فی ثمره المهجه، ص ۱۵.



این تأکیدها برای پرهیز از شیوه اصولی احتیاطی و یا شیوه اخباری است. این شیوه‌ها اگرچه ممکن است در بعضی جوامع و شرایط، مشکل آفرین و طاقت‌فرسا و مستلزم عسر و حرج در بیان احکام نباشد، در بعضی از جوامع و شرایط دیگر ممکن است مشکل آفرین باشد. البته دشواری و یا سهولت رعایت یک حکم نمی‌تواند حکم واقعی الهی را تغییر دهد. چنانچه عوامل ذهنی، خارجی، وسوسه‌ها، اعتراض‌های افراد ناآگاه و ذوق‌ها و سلیقه‌ها نیز نمی‌تواند اساس تغییر حکم قرار گیرد؛ بلکه ملاک تشخیص اصل احکام و موانع آنها همان مبانی‌ای است که در کتاب و سنت وارد شده که باید براساس ضوابطی که در بحث‌های اصولی اجتهادی بیان شد مورد بررسی و دقت کامل مجتهد قرار گیرد.

### بررسی ادله احتیاط

بی‌شک بیان‌کنندگان احکام الهی و فقیهان وظیفه سنگینی را بردوش می‌کشند و لازمه زهد و تقوی آنان این است که در شناخت احکام الهی و بیان آنها، بیشترین احتیاط و دقت را به کار برند؛ چراکه هرگونه کوتاهی عمدی آنان بدون مسئولیت شرعی نخواهد بود و این برای آن است که در منابع حدیثی بر آن تأکید شده است. در امالی شیخ مفید از حضرت امیر علیه السلام نقل شده است که آن حضرت به کمیل بن زیاد فرمود:

أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتِطْ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ.<sup>۱</sup>

و از امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

وَخُذْ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي جَمِيعِ أُمُورِكَ مَا تَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا...<sup>۲</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۷، ح ۴۶.

۲. همان، ص ۱۷۲، ح ۶۱.



نیز آن حضرت فرمود:

وَ تَأْخُذُ بِالْحَاطِطِ لِدِينِكَ.<sup>۱</sup>

و ابوالحسن علیه السلام فرمود:

وَ عَلَيْنَا بِالْإِحْتِيَاظِ حَتَّى تَسْأَلُوا عَنْهُ فَتَعْلَمُوا.<sup>۲</sup>

و نیز جز اینها از روایات دیگر که نیازی به بیان آنها نیست.

### مقصود از احتیاط‌ها در مبانی

باید دید معنای احتیاطی که در مبانی بر آن تأکید شده چیست؟ آیا منظور احتیاط کردن در بیان احکام و تلاش برای شناخت واقعیت‌هاست، یا منظور تکرار لفظ احتیاط در مسائل و حکم کردن در هر مسئله به احتیاط و در نتیجه وادار کردن مکلفان به کارهای دشوار است که با روح شریعت سازگاری ندارد؟

احتیاط در زمینه فقه اجتهادی اقتضا می‌کند مجتهدی که می‌خواهد حکمی از احکام شریعت را برای دیگران بازگوید، نخست باید حکم خدا را از منابع درستی بشناسد و سپس موضوع آن را به دقت بررسی کند و آن‌گاه حکم آن را برای دیگران بازگو کند. پس نباید حکمی را برای موضوعی براساس منابع ذهنی، نفسانی، خارجی، سنت‌های غلط اجتماعی و محیطی بیان کند؛ زیرا آن حکم، شرعی به حساب نمی‌آید. با این حساب بدون شک احتیاط، وظیفه بیان‌کنندگان احکام را در برخی موارد سنگین می‌کند نه وظیفه مکلفان؛ چون ممکن است فقیه برای شناخت حکم مسئله مستحدث، ساعت‌ها بلکه روزها و شب‌ها در مایه‌های اصلی استنباط مطالعه کند و نیز تمام آراء و نظریات فقیهان ادوار گذشته را برسد تا حکم را استنباط و برای مردم بازگو نماید.

۱. همان، ص ۱۶۷، ح ۴۲.

۲. همان، ج ۲۷، ص ۱۵۴، ح ۱.



اما اگر فقیهی برای شناخت حکم براساس دلایل معتبر شرعی، راهی داشته باشد، ولی به دلیلی از دلایل غیر اصولی و نامعتبر از تصریح به حکم خودداری کند و از باب احتیاط، مشکوک الحرمه را حرام اعلام کند و مشکوک الوجوب را واجب بیان کند و در برابر رویدادهای نوین و مسائل جدید، احتیاط را پیشه خود سازد و خلاصه در اموری که شارع ترخیص دارد به احتیاط حکم کند و یا با وجود دلیل بر حلال بودن چیزی، ولی به دلایل غیر اصولی، مانند اجماع اجتهادی و یا اجماع مصطلح ولی منقول و یا مدرکی - که در ابواب فقه شاهد آنها می‌باشیم - و یا مانند خبر ضعیف، مرسل و یا شهرت پس از پیدایش اجتهاد به وسیله شیخ طوسی به گونه عملی و حتی شهرت پیش از پیدایش اجتهاد که از آن تعبیر به شهرت پیشینیان می‌شود به استثنای موردی که سبب اطمینان به حکم گردد از حکم به حلیت خودداری ورزد و گاهی حرمت آن را به عنوان فتوا و یا احتیاط بیان کند، وی در همه زمان‌ها به ویژه در این زمان که حکومت اسلامی برقرار است و همه دستورها در آن الگو تلقی می‌شود، نه تنها احتیاط را رعایت نکرده، بلکه خلاف آن را عمل کرده است.

به هر حال، وقتی در شبهه‌های تحریمی راه برای حلیت باز است و در شریعت با ادله قطعی شناخت تمسک به براءت و حلیت در موارد مشکوک تجویز شده است، حکم کردن به حلیت و براءت، بسیار آسان‌تر و احتیاط آمیزتر از حکم کردن به حرمت یا وجوب احتیاط است.

خداوند در قرآن کریم فرمود:



﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾؛<sup>۱</sup>

ای پیامبر! برای چه حرام می‌کنی، آن چه را خداوند برایت حلال کرده است.

و در سورهٔ مائده فرمود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْمُعْتَدِينَ﴾؛<sup>۲</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! حرام نکنید چیزهای پاکیزه‌ای را که خداوند بر شما

حلال کرد و تعدی نکنید. خداوند اهل اعتدا را دوست ندارد.

در مصادر حدیثی آمده است:

الْمُحَرَّمُ حَلَالٌ لِلَّهِ كَالْمُحَلَّلِ حَرَامٌ لِلَّهِ؛<sup>۳</sup>

آن که حلال خدا را حرام می‌کند همانند کسی است که حرام خدا را حلال کرده

است.

### نیاز داشتن حکم به دلیل

باید دانست حکم کردن به حرمت و احتیاط همان اندازه نیاز به دلیل و احراز  
 موضوع دارد که حکم کردن به وجوب نیاز دارد. گمان نشود که حرمت، احتیاط و  
 مشکوک الحرمة مستلزم ترک است و ترک با اباحه نیز سازش دارد؛ زیرا همین  
 رأی‌های غیر اصولی و بی‌دلیل و خلاف شرع بوده که عوامل سقوط و انحطاط  
 حیات اجتماعی اسلام را در بخشی از تاریخ به دنبال داشته است، و برای مسلمانان

۱. تحریم (۶۶) آیه ۱.

۲. مائده (۵) آیه ۸۷.

۳. تاریخ کبیر، ج ۶، ص ۳۴ و قیسرانی، تذکره الموضوعات، ص ۷۱۷.



پی آمدهای ناپسندی داشت و ما نمونه‌هایی را در این باره داریم که ذکر آنها را به دلیلی مناسب نمی‌بینیم.

حرام شمردن پدیده‌های نوین مانند علوم جدید، تکنیک و هنر باعث شد که متعهدان کشورهای اسلامی در بسیاری از این زمینه‌ها نیازمند بیگانگان و عناصر نایاب شوند و عملاً راه نفوذ اجانب در قلب ملل مسلمان بر روی آنان گشوده شود.

### زمان پیدایش شیوه اصولی احتیاطی در مقام بیان احکام

این شیوه (اصولی احتیاطی در مقام بیان احکام) در عصر نص و تشریح (زمان رسول خدا ﷺ و امامان علیهم السلام) نبوده است و در دیدگاه اهل سنت نیز نه در زمان رسول خدا ﷺ و نه در عصر تابعین و تابعان تابعین و نه در مکتب‌هایی که زمان صحابه مکتب اهل بیت علیهم السلام، مکتب رأی، مکتب حدیث، که پدید آمد چنین روشی معمول نبوده است؛ و به دیگر سخن، در میان متقدمان (یعنی پیش از شیخ طوسی) و متأخران و در اوایل متأخری المتأخرین شیوه اصولی احتیاطی در مقام بیان احکام وجود نداشت مگر در مواردی که دلیل بر احتیاط بوده است (مانند دماء، أعراض و نیز موارد علم اجمال) رساله‌های عملیه در دوره‌های پیشین (مانند رساله جمل العلم والعمل سید مرتضی و رساله‌های شیخ مفید و نه‌ایه شیخ طوسی و وسیله ابن حمزه و تبصرة المتعلمین علامه حلّی و رساله عملیه محقق کرکی، صاحب جامع المقاصد و کتاب‌های علمی و عملی مانند شرایع الاسلام محقق حلّی و جز اینها) به گونه رساله فعلی دارای احتیاط نبوده‌اند.

تنها این شیوه اصولی احتیاطی در اواخر متأخری المتأخرین به چشم می‌خورد. شیوه آیه‌الله شیخ علی کاشف الغطاء و ملا احمد نراقی کاشانی (صاحب مستند الشیعه)، دو استاد شیخ مرتضی انصاری در مقام بیان احکام به گونه احتیاط



بوده است و شیخ انصاری هم در این شیوه از آنها پیروی کرده است. از این رو، همه استفتائات را مطابق با احتیاط پاسخ می‌داد و حتی تمام مناسک حج را به گونه احتیاط بیان کرده است. آیه الله حاج ملا نصرالدین ترابی دزفولی، متخلص به «شاکر» در کتاب لمعات می‌گوید: روزی به عنوان اعتراض به استاد خود شیخ انصاری گفتم: هیچ‌کس در فتوا دادن مانند شما نبوده است که غالباً از بیان صریح فتوا خودداری نموده و حکم را مطابق احتیاط ارائه دهد. شیخ در پاسخ فرمود: اگر شما شیخ علی کاشف الغطاء را در مقام فتوا می‌دیدید، هرگز به من اشکال نمی‌کردید، بلکه در این امر مرا بسیار جسور و بی‌باک می‌شمردید.

#### مخالفت نگارنده با شیوه اصولی احتیاطی

ما با شیوه مجتهدان اصولی که دارای شیوه اصولی احتیاطی اند مخالفیم نه با خود آنان.

این جانب شیخ انصاری را طلایه‌دار دوره هفتم از ادوار اجتهاد و دوره هشتم از ادوار فقه و دوره پنجم از ادوار کیفیت بیان فقه قرار داده‌ام<sup>۱</sup> و کسی که در هر سه دوره طلایه‌دار باشد به غیر از شیخ طوسی را سراغ ندارم.

خلاصه این که نگارنده شخصیت علمی و تقوایی شیخ اعظم انصاری و استاد او نراقی و کاشف الغطاء را لمس و به گونه کامل درک کرده و به تفصیل در کتاب خودمان ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، مورد بحث و بررسی قرار داده‌ایم.

۱. برای آگاهی از این مطلب، ر.ک: آثار نگارنده: (ادوار اجتهاد، تطوّر اجتهاد در حوزه استنباط، ادوار فقه و تطوّر فقه در بستر زمان).





گفتنی است اگرچه ما با احتیاط‌های اخباریان در شبهات تحریمی و وجوبی مخالفیم، در عین حال، میرزا محمد استرآبادی (صاحبِ منهج المقال) که مؤسس این راه و شیوه است و نیز ملا محمد امین استرآبادی (صاحبِ الفوائد المدتیّه)، را که در زمان او این مسلک گسترش چشم‌گیری داشت، متدین و با تقوا می‌دانیم و مخالفت ما با ایشان در شیوه فقهی آنهاست نه با شخص آنان.

### پی‌آمدهای شیوه اصولی احتیاطی در شرایط کنونی جامعه

این شیوه در زمانی که نظام اسلامی برپا نبوده پی‌آمدهایی برای جامعه نداشته است؛ زیرا با شرایط جامعه آن زمان منافاتی نداشت و بدین جهت مورد پذیرش بوده است؛ ولی در این زمان که با پدیدار شدن نظام اسلامی شرایط دیگری برای جامعه پدید آمد و بسیاری از ویژگی‌های مسائل و موضوعات متحوّل گردیده و چهره‌ها در همه ابعاد زندگی اجتماعی عوض شده و نیاز به پاسخ دارند آیا مجتهد می‌تواند با این شیوه در برابر آنها پاسخ‌گو باشد و مشکلات را حل کند؟ من معتقدم که نمی‌توان با آن پاسخ‌گو شد و مشکلات را حل کرد و نیز نمی‌توان با آن جامعه کوچکی را اداره کرد تا چه رسد به اداره کشور و جهان، آن هم تا روز قیامت؛ بلکه این شیوه اصولی احتیاطی برای جامعه مشکل‌ساز خواهد بود. از این رو، برخی فقیهان بزرگ با این که در برخی از احکام فردی و عبادی دارای این شیوه بودند، ولی در زمینه مسائل اجتماعی دارای فتوا و از آن شیوه روی‌گردان بوده‌اند. بلی، اگر در فقه اسلامی تنها مسائل فردی و عبادی مانند زمان‌های پیشین مطرح بود، شیوه احتیاطی در مقام بیان احکام چون پی‌آمدهای غیرقابل تحملی را دارا نبوده مانعی نداشت، و اما اگر مسائل اجتماعی، اقتصادی و حکومتی هم در آن مطرح باشد چنان‌که در این زمان هست، این شیوه در مقام بیان احکام پی‌آمدهایی دارد که



تحمّل آنها امکان پذیر نیست؛ زیرا هر فردی اگرچه می تواند در مسائل زندگی خود راه احتیاط را پی گیرد، و در مسائل اجتماعی، سیاسی و حکومتی نمی تواند براساس آن زندگی خود را تنظیم نماید با این که هدف از تشریح اجتهاد در اسلام منطبق ساختن فرامین الهی بر همه ابعاد زندگی است.

به هر حال، احتیاط‌هایی که دلیل معتبری ندارد، در این زمان که حکومت اسلامی برقرار است و نظر صاحب نظران را به طرف فقه اجتهادی و فرامین آن جلب کرده است بی ارزش و برخلاف احتیاط است. از این رو، احتیاط در ترک احتیاط است؛ زیرا مطابق عناصر اصلی استنباط، حکم شرعی آن در مواردی را که دلیل خاص بر احتیاط نباشد چه در شبهات وجوبی و چه در شبهات تحریمی برائت است.

### اشتیاق مسلمانان به شناخت احکام واقعی اسلام

امروزه مسلمانان آگاه و روشن ضمیر جهان بسیار مشتاقند که دستورهای اسلام را آن گونه که هست بفهمند و عمل کنند، نه آن گونه که سلیقه‌ها یا شیوه‌های احتیاطی برخی در مقام بیان احکام، اقتضا می کند.

امروزه اگر حقایق اسلامی و احکام الهی مطابق شرایط زمان و براساس منابع معتبر شرعی بیان شود مسلمانان با کمال شوق آنها را می پذیرند و عمل می کنند.

امروزه اگر می بینیم که با پایدار شدن حکومت اسلامی و پیدایش زمینه‌های اجرایی برای احکام اسلامی، خلأهای عظیمی در ناحیه شناخت نظریه‌های اسلام درباره موضوعات احکام شرعی و مسائل قضائی، حقوقی، جزائی، سیاسی، اقتصادی و روابط بین المللی رخ می نماید، یکی از عوامل مهم آن را باید در این جست که برخی فقیهان به جای ابداع و کشف موضوعات واقعی و شناخت عینی



آنها و به جای فقاہت اجتهادی - به معنای واقعی آن - به فقاہت تقلیدی و به جای اجتهاد با روش اصولی معتدل به روش اصولی احتیاطی بسنده کرده و ناخودآگاهانه آن را همانند یک امر واقعی می‌پندارند. و همین است که آوای این گروه در دنیای متظور امروز نمی‌تواند در برابر رخدادها پاسخ‌گو باشد.

اجتهاد با این شیوه اصولی احتیاطی هرگز نمی‌تواند احکام را با موضوعات واقعی و مظاهر نوین زندگی که از پیچیدگی کامل برخوردارند، آن‌گونه که اسلام گفته است هم‌گام کند.

### لزوم بیان احکام براساس ادله معتبر

به هر حال، در نظام اسلامی باید احکام الهی براساس مبانی اجتهادی معتبر شرعی و عناصر اصلی استنباطی بیان شود نه براساس احادیث ضعیف، ذوق‌ها و سلیقه‌ها؛ زیرا:

اولاً، فقه اسلامی دارای ادله قطعی است و شیوه اصولی احتیاطی با آن سازش ندارد. از این رو، باید فرامین آن به گونه موجه و مطابق ادله و با توجه به شرایط زمان، مکان، احوال و ویژگی‌های موضوعات که در بستر زمان متحول می‌شوند بیان گردند؛ زیرا در این صورت، افزون بر این که با رویدادهای تازه، مسائل نوین و مطابق شرایط زمان هم‌گام می‌شود، هیچ‌گونه سختی و دشواری را به دنبال ندارد. پس باید در رفع شیوه اصولی احتیاطی و شیوه اخباری‌گری کوشید و رفع آن، نیازمند این است که مجتهدان اصیل، صاحب‌نظران و دارندگان ذوق سرشار، با دید وسیع و فکری باز در جلسه‌ای گرد هم آیند و ابعاد این مسائل را به دقت بررسی کنند. این چنین اقدامی می‌تواند نقش خوبی را در تحقق هدف ایفا کند.

ثانیاً، کسی که آیات، احادیث و مایه‌های اصلی استنباط را مورد بررسی قرار دهد



می بیند که شریعت اسلامی بر پایه آسان‌گیری و گذشت استوار است و سخت‌گیری در مقام بیان احکام بدون دلیل شرعی معتبر خلاف و با روح شریعت سازگار نیست و گاهی در جامعه عکس‌العمل نامطلوبی را در پی دارد.

### آیاتی که گویای آسان‌گیری شرع است

به جاست برخی از آیات را در این باره بیان کنیم؛ از آن جمله است:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾؛<sup>۱</sup>

خداوند برای شما آسانی اراده کرده و دشواری را برای تان اراده نکرده است.

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾؛<sup>۲</sup>

خداوند در کارها برای شما تخفیف می‌خواهد؛ زیرا انسان ضعیف آفریده شده

است.

﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾؛<sup>۳</sup>

خداوند برای شما اراده نکرده است که حرج و سختی برقرار دهد.

### احادیثی که دال بر آسان‌گیری شریعت است

مناسب است به برخی از احادیثی که در این باره آمده است اشاره کنیم؛ از آن

جمله است:

پیامبر ﷺ فرمود:

۱. بقره (۲) آیه ۱۸۵.

۲. نساء (۴) آیه ۲۸.

۳. مائده (۵) آیه ۶.



الَّذِينَ يَسْرُرُوا، وَأَحَبُّ الدِّينِ عِنْدَ اللَّهِ الْخَفِيفَةُ السَّهْلَةُ؛<sup>۱</sup>

دین امر آسانی است و محبوب‌ترین دین نزد خدا دین حنیف آسان است.

نیز فرمود:

بُعِثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ؛

من بر شریعت آسان و دارای گذشت مبعوث شده‌ام.

و فرمود:

و بُعِثْتُ بِالْخَفِيفَةِ السَّمْحَةِ؛<sup>۲</sup>

من (بر دین) حنیف و دارای گذشت مبعوث شدم.

و فرمود:

خداوند مرا به رهبانیت و ریاضت نفرستاده است؛ بلکه مرا به دین حنیف و

دارای گذشت فرستاده است.<sup>۳</sup>

نیز فرمود:

خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ بِهِ؛<sup>۴</sup>

آن مقدار انجام دهید که توانایی دارید.

و هنگامی که معاذ بن جبل و ابوموسی اشعری را به یمن می‌فرستاد به آنان

فرمود:

۱. علامه عینی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ۲، ص ۴۵ و مسلم، صحیح، ج ۵، ص ۱۴۱ با

کمی تغییر.

۲. کنز العمال، ج ۱۱، ص ۴۴۵.

۳. اصول کافی، ج ۵، ص ۴۹۴ و بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۲۶۴.

۴. علامه عینی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ۱۱، ص ۸۵.



بَشِّرُوا وَلَا تُنْفَرُوا يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا؛<sup>۱</sup>

به مردم مؤده و بشارت دهید و آنها را متعسر نکنید. برای مردم آسان گیرید نه دشواری و سختی.

و فرمود:

وَمَا أَمْرُكُمْ بِهِ فَاَفْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛<sup>۲</sup>

به اندازه توانایی به آنچه امر کرده‌ام انجام دهید.

پس باید سعی شود احکام به گونه‌ی سهل و آسان و مطابق منابع اصیل استنباط برای مردم بیان شود و از سخت‌گیری بدون دلیل روشن و احتیاطی که دلیل خاص و معتبر ندارد پرهیز شود.

### دلایل لزوم رعایت شیوه اصولی احتیاطی و نقد آنها

۱. برخی معتقدند: اگر بیان احکام بدون رعایت شیوه اصولی احتیاطی و به دیگر سخن، به روش آسان باشد، مردم سوء استفاده می‌کنند. پس باید رعایت شیوه اصولی احتیاطی بشود تا این سوء استفاده صورت نگیرد. ما معتقدیم که این بینش نادرست است؛ زیرا به صرف این که اگر احکام براساس ادله شرعی و طبق موازین بیان شود، بعضی از مردمان غیرمتعهد و بی‌بند و بار سوء استفاده می‌کنند، نمی‌توان آن را ترک کرد؛ چرا که ما چه بگوییم و چه نگوییم، آنان سوء استفاده خواهند کرد.

۱. الدر المنثور، ج ۱، ص ۴۶۵؛ ابن‌کثیر، تفسیر، ج ۱، ص ۱۳۲۴؛ فاسمی، تفسیر، ج ۳، ص ۸۷؛ علامه

عینی، فتح‌الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ۲۵، ص ۳۱ و وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۷۴.

۲. مسلم، صحیح، ج ۷، ص ۹۱.



۲. برخی دیگر بر این باورند که بیان احکام شرعی با روش اصولی احتیاطی نشان دهنده تقواست و بیان آن به جز این شیوه نشان بی تقوایی است. این بینش نیز در این زمان که احکام شرعی در حکومت اسلامی به عنوان الگو تلقی می‌شود نادرست است؛ زیرا:

اولاً، بر این باوریم که سخت‌گیری و بیان احکام به شیوه اصولی احتیاطی در زمان گذشته که حکومت اسلامی برقرار نبود چون با شرایط آن زمان منافات نداشت، بلکه مطابق آنها بوده است. از این رو، با تقوا منافات نداشته بلکه نشان دهنده تقوا بوده است و اما امروزه که شرایط با پدید آمدن نظام اسلامی تغییر کرده است و دستورهای اسلامی به عنوان الگو تلقی می‌شود من آن را نشانه تقوا نمی‌دانم؛ چون جهانیان از دریچه آنها به فقه اسلامی می‌نگرند و به آن بدبین می‌شوند. پس باید به گونه موجه و مستدل با شیوه اصولی معتدل بیان شوند نه به گونه دیگر.

ثانیاً، به نظر نگارنده هرگاه احکام به گونه‌ای که با نصوص فقه اجتهادی هم‌سویی ندارند بلکه گاهی با حس و عقل مخالفند به جهانیان ارائه شود، کافران را کافرتر و در کفرشان استوارتر و مسلمانان اندیشور و آگاه را بدبین و متنفر می‌کند؛ ولی اگر بر مبنای نصوص فقه اجتهادی و توجه به شرایط و ویژگی‌های موضوعات، به روشی نیکو و شیوه پسندیده و بدون توجه به شهرت‌های بی‌پایه و نظریات دیگران ارائه شوند، کافران را خوش آیند و مسلمانان را بر اسلامشان استوارتر می‌گرداند؛ زیرا آن بهترین دلیل بر حقانیت اسلام است. پس وظیفه فقیهان و عالمان دینی در مقام استنباط این موارد است:

الف) در تأیید و تشیید اصل آزادی آرا و نظریات اجتهادی و فقهی براساس ادله معتبر بکوشند.



ب) موانع فکری، فرهنگی و ذهنی آنان را که رسوبات باقی مانده از جزیان اخباری‌گری است، با سخت‌کوشی و روشن‌سازی اذهان و تنویر افکار از میان بردارند.

پ) باید توجه داشته باشند همان‌گونه که حرام خدا را نمی‌توان حلال کرد، حلال خدا را نیز نمی‌توان حرام کرد. چنان‌که در احادیث آمده است:

... الْمَحْرَمُ حَلَالٌ لِلَّهِ كَالْمُحَلَّلِ حَرَامٌ لِلَّهِ.<sup>۱</sup>

پس برخی که با وجود ادله روشن، بر مباح و حلال بودن نسبت به بعضی موضوعات، تنها به دلیل شیوه اخباری‌گری و یا شیوه اصولی احتیاطی و یا عدم درک نیاز جامعه و روح شریعت و یا به علت برداشت‌های غلط از مبانی اجتهادی که معلول عدم احاطه بر آنهاست و یا به دلیل وسواسی‌گری‌ها و یا خودرأیی‌ها، یا اعمال سلیقه‌ها و ذوق‌های شخصی و یا بر اثر تعصب کور، حکم به تحریم آنها می‌کنند باید درک کنند که سخت در اشتباهند و بزرگ‌ترین لطمه را بر فقه وارد می‌کنند.

عوامل یاد شده سبب شده‌اند که مسائل در جامعه‌ای که افراد آن به فهم حقایق دینی مشتاقند به شکل صحیح و روشن طرح نشود و ذهن برخی از مردم عوام به اظهار نظرهای غیرعلمی و جامد انس گیرد تا آن حد که اگر فقیهی حکمی را براساس ادله معتبر شرعی و موازین علمی بیان کند او را مورد سب و ناسزا قرار می‌دهند و حتی گاه در میان مقدس‌نماها نسبت به مسئله‌ای چنان جوئی پدید آید که فقیه آگاه و آشنا با مسائل واقعی، فرصت و زمینه اظهار آنها را پیدا نکند و بیم آن رود که با مقاومت عوام و ناآگاهان روبه‌رو شوند.

بدیهی است که عوام معمولاً باورهای خودشان را نخست از کسانی دریافت

۱. تاریخ کبیر، ج ۶، ص ۳۴ و قیسرانی، تذکرة الموضوعات، ص ۷۱۷.





می‌کنند که به ظاهر فقیه، اهل علم و یا مقدّس مآیند؛ ولی در واقع مقلّد عادت‌های دست‌آموز سنّت‌های غلط اجتماعی و محیطی‌اند و همواره هر پدیده‌ای را ابتداءً حرام می‌شمارند، مگر آن‌که به نصّ قرآن یا به خبر متواتر قطعی، حلّیت آن ثابت شود. در حالی که حکم به حلّیت در صورتی که دلیل معتبری بر حرمت نباشد آسان است؛ زیرا مطابق با اصول و قواعد اولیه است، این حرام گفتن است که مشکل می‌باشد؛ زیرا دلیل معتبر می‌طلبید.

این‌گونه افراد باید بدانند حکم به حرمت یا احتیاط همان اندازه نیاز به دلیل و احراز موضوع دارد، که حکم به وجوب و حلّیت دارد، گمان نکنند که حرمت و احتیاط در مشکوک الحرمه مستلزم ترک است و ترک با اباحه نیز می‌سازد؛ زیرا همین آرای غیر اصولی، بی دلیل و خلاف شرع است که سقوط و انحطاط حیات اجتماعی اسلام را در بخشی از تاریخ به دنبال داشته است، حرام شمردن همه پدیده‌های نو و مظاهر نوین زندگی سبب شده است، که علم، تکنیک و هنر از دست‌رس دین‌داران و متعهّد و کشورهای اسلامی به دور داشته شده و آنان را در بسیاری از این زمینه‌ها نیازمند بیگانگان و افراد ناباب و مفسد گردانیده و عملاً راه نفوذ در قلب ملل مسلمان را بر روی اجانب گشوده است.



## بلوغ امری طبیعی است نه تعبّدی

بلوغ دختران امروزه از مسائلی است که در حوزه معرفت دینی جایگاه تازه‌ای یافته و پرسش‌های فراوانی در این زمینه مطرح شده است. آنچه در خور یادآوری است این‌که برای تحقّق بلوغ دختران، سنّ خاصّی وجود ندارد؛ بلکه بلوغ آنان زمانی است که به عادت ماهانه برسند.

## بلوغ دختران و نقش شیوه احتیاطی در آن

هرگاه فقیه در مقام استنباط اسیر ذهنیت شود و یا در برابر عوامل خارجی آسیب‌پذیر باشد و یا دارای شیوه اصولی احتیاطی و اخباری‌گری باشد، مسئله‌ای مانند بلوغ دختران برای وی موضوعیت نخواهد داشت. از این رو، بدون بررسی دقیق اخباری که در این باره وارد شده، تنها خبری که بلوغ دختر را در نه سالگی می‌داند، اخذ کرده و احکام را بر آن مترتب می‌کند. در حالی که او باید بداند این شیوه اگر چه در بعضی جوامع و نسبت به بعضی افراد مشکل‌آفرین نیست، در غالب موارد مشکل‌آفرین و مستلزم عسر و حرج است. بدیهی است که هیچ‌گاه دشواری و یا سهولت رعایت یک حکم نمی‌تواند حکم واقعی الهی را تغییر دهد. چنان‌که عوامل ذهنی و یا خارجی نیز نمی‌تواند اساس تغییر حکم قرار گیرد. ملاک تشخیص حکم، مبانی اصیل دینی است نه عوامل ذهنی، خارجی، محیطی،



اجتماعی، ذوق‌ها و سلیقه‌ها. بر این اساس، باید دربارهٔ مسئلهٔ مورد سخن، مجموع اخباری را که نه سالگی و یا ده، یازده، سیزده، چهارده و پانزده سالگی و نیز نظر کارشناسان آگاه را مورد توجه قرار داده و زمان تحقّق بلوغ را بر اساس روش‌های علمی بشناسد؛ چراکه تعیین زمان بلوغ دختران در دنیای امروز امری سرنوشت‌ساز و بسیار مهم است. مقصود ما از بلوغ دختران، توجیه و تفسیر منابع شرعی بر اساس تفکر شخصی نیست؛ بلکه بررسی منابع شرعی و موازین علمی و به دور از هرگونه ذهنیت و آسیب‌پذیری از عوامل خارجی و پیش‌داوری و سهل‌انگاری است و امروزه که بحمدالله زمینهٔ خوبی برای بیان نظریه‌های جدید اجتهادی در حوزه‌های علمی و اجرای احکام اسلامی در کشور فراهم آمده، بر فقیهان لازم است احکام الهی را آن‌چنان که از منابع فقهی اجتهادی اصیل می‌یابند بدون ترس و واهمه از جو سازی‌های افراد کم‌اطلاع بیان کنند و از اظهار نظر در جهت خلاف آرای متقدّمان و متأخران و متأخری المتأخرین بیم نداشته باشند. اعتقاد به این که در مسائل شرعی و غیر آنها نباید خلاف نظر فقیهان پیشین اظهار نظر کرد، اعتقادی نارواست؛ زیرا این بینش:

اولاً، با تشریح اصل اجتهاد و تأکید بر آن در احادیث<sup>۱</sup> منافات دارد؛ چون در نهاد اجتهاد، عنصر تحقیق نهفته است و تحقیق در منابع نیز با برداشت‌های نوین و شرایط زمانی و در نتیجه بروز اختلاف نظر ملازمت دارد که این اصل اختلاف نظر، مورد پذیرش شرع است. افزون بر این که در بردارندهٔ فوایدی مانند تکامل و گسترش فقه از حیث مصادیق است.

۱. امام صادق علیه السلام فرمود: «عَلَيْنَا يَأْتِيهِ الْأُصُولُ وَعَلَيْكُمْ بِالْتَفْرِيعِ» و امام رضا علیه السلام فرمود: «عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفْرِعُوا؛ بر ماست بیان اصول (احکام) برای شما و بر شماست تفریع (بازگشت دادن فروع تازه به اصول پایه)».



ثانیاً، ما معتقدیم که تحوّل زمان و شرایط آن، در تحوّل شریعت دارای تأثیر نیست؛ زیرا زمان، برای حکم، ظرف است نه موضوع؛ ولی در تحوّل موضوعات یا ویژگی‌های درونی و یا بیرونی آنها، دارای تأثیر است؛ در صورت تحوّل آنها در موضوع، واقعاً موضوع جدیدی پدید می‌آید و روشن است که آن، حکم جدیدی را بر اساس دلیل شرعی دیگر می‌طلبد؛ زیرا در نتیجه تحوّل، موضوع اول از حیطة اصلی که قرار داشت خارج می‌شود و در حیطة اصل شرعی دیگر قرار می‌گیرد.

بنابراین، نظر پیشینیان درباره موضوعات و مسائل یا مطابق شرایط زمان بوده که در صورت تحوّل آن شرایط، تبعاً بر اساس منابع بر رأی دیگری معتقد می‌شده‌اند و یا آن‌که برداشتی از منابع معتبر شرعی بوده است؛ اما اگر امروزه مجتهدی با استفاده از منابع استنباط به نظر دیگری خلاف نظر پیشینیان دست یافت نمی‌تواند حکم را مانند آنها بیان کند به ویژه در مواردی که پژوهش کارشناسانه نیز نظر او را تأیید کند.

### زمان بلوغ از دیدگاه اهل لغت

اهل لغت، بلوغ را آغاز فعلیت جنسی دانسته‌اند، که در دختران با قاعدگی و در پسران با احتلام و تغییر صدا همراه است. ابن منظور در *لسان العرب* بلوغ را به معنای رسیدن به نهایت امراعم از زمان و مکان یا امر دیگر دانسته است: «بَلَّغَ الشَّيْءُ؛ وَصَلَ وَ اَتَتْهُ». سپس می‌گوید: «بَلَّغَ الْغُلَامُ؛ اِخْتَلَمَ كَاَنَّهُ بَلَّغَ وَقْتُ الْكِتَابِ عَلَيْهِ وَ التَّكْلِيفُ وَ كَذَلِكَ الْجَارِيَةُ؛ بَلُوغُ غُلَامٍ بِلُغَامٍ اَوْسَتْ. گویا که وقت تکلیف او فرا رسیده است و نیز این گونه است بلوغ دختر».

هم‌چنین سعدی، که از شاعران بزرگ است، نیز بلاغت را به معنای بالغ شدن به کار برده است؛ چون به ریش آمد و بلاغت کرد ... مردم آمیز و مهرجوی بود.

سید مرتضی زبیدی در *تاج العروس* مانند اسماعیل بن حماد جوهری در *صاحح اللغه* در این باره می‌نویسد: «بلغ الغلام أدرکه؛ غلام به رشد سنّی رسید» و «بلغ



في الجود مبلغاً؛ به حدی از خوب فهمی و زود یابی رسید» و سپس از کتاب محکم ابن سبّیده نقل می‌کند که گفته است: «بَلَغَ أَيُّ إِحْتَلَمَ».

شما در سخنان اهل لغت می‌بینید که برای تحقّق بلوغ دختران و پسران سنّ خاصی را مطرح نکرده‌اند و تنها به «رشد» و «احتلام» بسنده کرده‌اند.

## نشانه‌های بلوغ از دیدگاه قرآن

### ۱. حُلْمٌ

﴿وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلْمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾؛<sup>۱</sup>

یعنی وقتی کودکان به احتلام رسیدند باید با اجازه وارد شوند.

در ذیل این آیه به جاست که به سخنان عالمان لغت درباره «الحُلْم» اشاره کنیم:

راغب اصفهانی حُلْم را به زمان بلوغ معنا کرده، می‌نویسد:

بلوغ به این دلیل، حُلْم نامیده شده که شخص بالغ در زمان بلوغ، دارای حُلْم

(احتلام) است.

احمد بن محمّد مقرئ فیومی در مصباح المنیر می‌نویسد:

«وَ حَلَمَ الصَّبِيُّ وَ اِحْتَلَمَ: اُدْرَكَ وَ بَلَغَ مَبْلَغَ الرُّجَالِ فَهُوَ خَالِمٌ وَ مُحْتَلِمٌ...؛ حُلْم و احتلام

کودک زمانی است که به رشد سنّی برسد و نیز در توانایی، در ردیف مردان قرار

گیرد.»

این آیه چنان که می‌بینیم احتلام را نشانه بلوغ دانسته است نه سن را. احتلام نیز

زمانی پدیدار می‌شود که هورمون‌های ترشح شده وارد خون گردد و باعث دگرگونی

در وجود شخص شود. این امر اختصاص به پسران ندارد و شامل دختران نیز

می‌شود.



## ۲. رشد

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾؛<sup>۱</sup>

یتیمان را آزمایش کنید تا آن زمان که به مرحله ازدواج برسند، در این زمان اگر رشدی در آنها دیدید، اموالشان را به آنها برگردانید.

در این آیه رشد عقلی و توانایی جنسی، نشانه بلوغ دانسته شده است، نه سن. شیخ طوسی بر اساس همین آیه حکم کرد تا زمانی صاحب مال به رشد فکری و عقلی نرسیده، سرپرست نمی تواند مال را به وی برگرداند.

## ۳. بلوغ اشد

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾؛<sup>۲</sup>

به مال یتیم نزدیک نشوید مگر به آن گونه که نیکوتر است تا آن زمان که به نیروی جوانی اش برسد.

﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾؛<sup>۳</sup>

چون به سن بلوغ و توانایی (جوانی) رسید به او حکم و دانش دادیم و نیکوکاران را این گونه پاداش می دهیم.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا﴾؛<sup>۴</sup>

۱. نساء (۴) آیه ۶.

۲. انعام (۶) آیه ۱۵۲.

۳. یوسف (۱۲) آیه ۲۲.

۴. غافر (۴۰) آیه ۶۷.



اوست آفریدگاری که شما را از خاک آفرید و بعد از قطره آب و آن گاه از خون بسته. پس شما را از رحم مادر به گونه کودک خارج کرد تا آن که به سن رشد، کمال و جوانی برسید و سپس به پیری.

برخی صاحب نظران «بلوغ رشد» را عبارت از سال‌هایی دانسته‌اند که در آن نیروی جسمی بیشتر شده و آثار کودکی کمتر، تا آن که کم کم از بین برود. بیشتر مفسران بلوغ را به دلیل کلمه «رشد» در آیه «فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ زُجَدَاءُ» رشد عقلانی دانسته‌اند که با رسایی حالت جنسی توأم باشد.

### نشانه‌های بلوغ از دیدگاه احادیث

نشانه‌های بلوغ در روایات به گونه‌های مختلف ذکر شده است که ما در این جا به دو نشانه اشاره می‌کنیم:

#### ۱. احتلام

در این که نشانه بلوغ پسران احتلام است در میان عالمان مذاهب، اختلافی نیست؛ ولی در دختران در اصل احتلام یا عدم احتلام آنان، میان فقیهان اختلاف وجود دارد. مطابق بعضی روایات، احتلام، ویژه پسران و حیض، ویژه دختران است؛ زیرا این دو عنوان در آنها برابر یک دیگر قرار داده شده است. مثلاً در روایتی ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: هنگامی که پسر محتلم شود باید روزه بگیرد و دختر زمانی که حیض دید. بعضی نیز گفته‌اند که دختران دارای احتلام نیستند؛ زیرا سبب پیدایش احتلام، فعل است که این سبب در دختران نیست؛ چرا که در آنها انفعال است نه فعل. بعضی از کارشناسان گفته‌اند که اصلاً زمینه احتلام در دختران وجود ندارد؛ زیرا در تشریح ثابت شده غده‌هایی که باعث تولید منی می‌شود، در دختران وجود ندارد؛ ولی این گفتار با بعضی روایاتی که گویای این





می باشند که دختران نیز دارای منی هستند، منافات دارد مگر این که گفته شود: منی آنها غیر منی مردان است. بعضی فقیهان مانند صاحب وسیله معتقد است که احتلام از مختصات پسران است، ولی صاحب جواهر احتلام را تنها نشانه بلوغ پسران ندانسته، بلکه آن را تعمیم داده و نشانه بلوغ دختران نیز قرار داده است.

## ۲. برآمدن موی زهار

فقیهان این نشانه را تنها نشانه بلوغ پسران ندانسته‌اند، بلکه آن را به دختران نیز تعمیم داده و برای اثبات این قول به روایاتی تمسک جسته‌اند؛ از آن جمله است: روایت ابوالحسین خادم برید کناسی و حمزة بن مهران ابوالبختری و روایت تفسیر صافی از امام صادق علیه السلام و روایتی درباره حکم سعد بن معاذ. در این روایات رویدن موی زهار، نشانه بلوغ قرار داده شده است؛ ولی بر تمام آنها خدشه وارد شده است. شاید همین سبب شد که برخی فقیهان برای اثبات نشانه بودن موی زهار برای بلوغ دختران به دلایل دیگری تمسک جسته‌اند که از میان آنها به سه دلیل اشاره و آنها را بررسی می‌کنیم:

دلیل اول، اجماع، این دلیل را شیخ طوسی و علامه حلی برگزیده‌اند؛

دلیل دوم، امارتِ طبیعی رویش مو؛

دلیل سوم، تأخیر رویش موی بزهار از نه سالگی.

گفتنی است همه این ادله مورد نقد و اشکال ما قرار گرفته‌اند.

## زمان بلوغ دختران در احادیث

نشانه‌های بلوغ دختران در احادیث را می‌توان در نه عنوان مرتب کرد:

۱. رسیدن به نه سالگی؛<sup>۱</sup>

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۳.



۲. رسیدن به ده سالگی؛<sup>۱</sup>
  ۳. رسیدن به یازده سالگی؛<sup>۲</sup>
  ۴. رسیدن به چهارده سالگی؛<sup>۳</sup>
  ۵. رسیدن به پانزده سالگی؛<sup>۴</sup>
  ۶. رسیدن به نه سالگی همراه با قاعدگی؛<sup>۵</sup>
  ۷. قاعدگی بدون اشاره به سن؛<sup>۶</sup>
  ۸. یکی از دو نشانه حیض و یا حمل؛<sup>۷</sup>
  ۹. رشد عقلانی و جسمانی.<sup>۸</sup>
- گفتنی است از بررسی احادیث این نکته به دست می‌آید که سن به عنوان امر کلی، نشانه بلوغ دختران قرار داده نشده است؛ زیرا در برخی احادیث، نه سالگی در بعضی، ده سالگی و در برخی دیگر، یازده، سیزده، چهارده یا پانزده سالگی سن بلوغ ذکر شده است.
- با وجود این، می‌توان گفت: میان اخبار، تعارض و تنافی وجود ندارد؛ زیرا: اولاً، اختلاف اخبار در تعیین سن بلوغ دختران به دلیل اختلاف محیط زندگی، اوضاع جغرافیایی، عوامل ژنتیکی، فیزیکی و نوع تغذیه آنهاست همان گونه که

۱. جامع الاحادیث، ج ۱، ص ۳۵۳.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۴۳۱.

۶. همان، ج ۳، ص ۲۹۷.

۷. تذکره، ج ۲۷، ص ۷۵ و ابن قدامه، مغنی، ج ۴، ص ۳۴۶.

۸. جامع الاحادیث، ج ۱، ص ۳۵۱.



برخی از کارشناسان بر این باورند و روشن است که این نوع اختلاف‌ها در رشد جسمی و جنسی آنان دخالت دارد و موجب ناهم‌گونی دختران در مسئله عادت ماهانه و بلوغ است و به همین سبب است که در مناطق گرمسیر مانند حبشه و عربستان پیدایش عادت ماهانه دختران در نُه سالگی و در مناطق سردسیر در دوازده، سیزده و یا پانزده سالگی است.

با بررسی‌هایی که انجام گرفت، مشاهده شد که این ناهم‌گونی حتی در یک شهر نیز دیده می‌شود. در برخی شهرها دختری که در شمال شهر و یا جای خوش آب و هوا زندگی می‌کند در مقایسه با آن که در جنوب زندگی می‌کند، زودتر دچار عادت ماهانه می‌شود. بر این اساس، نمی‌توان سنّ خاصّی را به طور مطلق در همه مناطق نشانه بلوغ قرار داد؛ چرا که در محیط‌های مختلف، پیدایش عادت ماهانه برای برخی دختران در نُه سالگی و برای برخی دیگر در ده، یازده و دوازده سالگی و یا سنین بیشتر است.

بنابراین، می‌توان گفت: روایاتی که نُه سالگی را نشانه بلوغ دختران دانسته‌اند مختصّ دخترانی است که در زمان صدور روایات در محیط‌های گرمسیر در نُه سالگی دارای نشانه‌های بلوغ، حیض و حمل بوده‌اند. بنابراین، رسیدن به نُه سالگی برای بلوغ موضوعی نداشته، بلکه طریقیّت دارد و تعیین نُه سالگی برای بلوغ در زمان صدور روایات و محیط گرمسیر، از باب تعیین مصداق بوده نه از باب ماهیّت آن. پس معیار بلوغ دختر، عادت ماهانه است، نه رسیدن به نُه سالگی.

البته قصد ما در این جا این نیست که با استفاده از قانون تحوّل اجتهاد با تحوّل زمان و شرایط آن، سنّ خاصّی را برای بلوغ دختر انکار کنیم، بلکه این مطلب را با دلیل دیگری ثابت خواهیم کرد.

ثانیاً، با بررسی روایاتی که رسیدن به نُه، ده، یازده، سیزده، چهارده و یا پانزده



سالگی را نشانه بلوغ می دانند به دست می آید که معیار واقعی بلوغ در دختران حیض است نه سنّ خاص. در بعضی روایات، معیار وجوب نماز بر دختران، رسیدن به سیزده سالگی قرار داده شده است، ولی پس از بررسی کامل در می یابیم که این روایات به عدم حیض مقید شده اند؛ یعنی اگر دختران پیش از سیزده سالگی حائض شوند نماز بر آنها واجب می شود.

بعضی روایات دیگر نیز، نه سالگی را معیار تحقق ثواب و عقاب برای دختران دانسته است، ولی در همین روایات تعلیل به حیض شده است.

پس معیار بلوغ دختران حیض است نه رسیدن به نه سالگی و مؤید این مدعا روایاتی است که روا نبودن نگاه به زن را مقید کرده است به زمانی که وی دچار عادت ماهانه می شود.

دو دسته دیگر از روایات نیز مؤید قول مذکورند: یک دسته روایاتی که لزوم پوشش را به زمان حیض مقید کرده اند؛ مانند روایتی که ابو بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

وَعَلَى الْجَارِيَةِ إِذَا حَاضَتْ الصِّيَامُ وَالْخِمَارُ؛

روزه گرفتن و پوشیدن سر بر زن واجب است زمانی که حیض شود.

و نیز در روایتی دیگر آمده است که فرمود:

إِذَا حَاضَتْ الْجَارِيَةُ لَا تُصَلِّي إِلَّا بِخِمَارٍ؛

زمانی که زن حیض شد بدون پوشش نماز نخواند.

دسته دیگر روایاتی است که موضوع تکلیف را عادت ماهانه قرار داده است؛

زیرا در آنها از امام علیه السلام نقل شده است که فرمود:

إِذَا حَاضَتْ الْجَارِيَةُ ذَهَبَ عَنْهَا الْيَتِيمُ وَ جَرَى عَلَيْهِ الْحُدُودُ الثَّمَانَةُ؛

هنگامی که جاریه حیض ببیند، یتیمی از وی دور شود؛ یعنی بالغ می شود و

تمام حدود بر او اجرا می شود.



نیاز ما به این گفته‌ها در مقام نقد و اشکال درباره اخباری که سنّ خاص به ویژه نه سالگی را معین کرده، در صورتی است که از مبنای شیخ مفید، سید مرتضی، ابن زهره و ابن ادریس درباره اخبار مبنی بر اعتبار تواتر در حجّیت آنها اغماض کنیم و نیز از نقد آنها بر اساس اسناد اگر چه تواتر در آنها را شرط ندانیم، صرف نظر کنیم، وگرنه زمینه بحث ما گسترده‌تر و دست‌یابی به مقصود آسان‌تر است؛ زیرا اخبار نه سال افزون بر ناهم‌گونی با آیات، معارض با اخباری است که از آن قوی‌ترند.

البته ما تواتر را در اعتبار خبر آن‌گونه که میان فقیهان فرقه‌های گوناگون به جز حنفیان و بعضی از عالمان شیعه معروف است، شرط نمی‌دانیم؛ بلکه خبر واحد را اگر موثق باشد، معتبر می‌دانیم و عمل مشهور را نیز جابر خبر ضعیف نمی‌دانیم و اعراض آنها را از خبری که دارای سند صحیح است موهن نمی‌دانیم و نقد و اشکال ما بر اخباری که سنّ خاصی را برای بلوغ دختران تعیین کرده‌اند، مبتنی بر عدم تمامیت آنها از حیث سند یا دلالت نیست، بلکه حتی با وجود تمامیت سندی و دلالتی آنها، نقد و اشکال ما جریان دارد.

### نشانه‌های بلوغ از دیدگاه فقیهان مذاهب اسلامی

از نگاه عالمان شیعه از دیر زمان در این مسئله اختلاف نظر وجود داشته است. بیشتر فقیهان شیعه نه سالگی را نشانه بلوغ دختران بر شمرده‌اند؛ از آن جمله‌اند: شهید دوم،<sup>۱</sup> محقق کرکی،<sup>۲</sup> ابن زهره،<sup>۳</sup> ابن فهد حلّی،<sup>۴</sup> ابن ادریس،<sup>۵</sup> ابن حمزه

۱. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۷.

۲. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳. جوامع الفقهیه، ص ۵۹۴.

۴. مهذب البارع، ج ۱، ص ۴۱۴.

۵. سرائر، ج ۱، ص ۳۶۷ و ج ۲، ص ۱۹۹ و ج ۳، ص ۲۰۶.



طوسی،<sup>۱</sup> محقق حلّی،<sup>۲</sup> جعفر بن حسن بن سعید حلّی،<sup>۳</sup> یحیی بن سعید حلّی،<sup>۴</sup> و شیخ طوسی، در جایی<sup>۵</sup> تحقّق بلوغ را وابسته به یکی از سه امر احتلام، کمال عقل و رویش مو دانسته و مسئله سن را مطرح نکرده است. و در جایی دیگر<sup>۶</sup> بلوغ دختر را به نه سالگی دانسته و در جایی دیگر<sup>۷</sup> سن بلوغ دختر و پسر را پانزده سال دانسته است. هم چنین شیخ طوسی شرط واجب شدن کارهای عبادی را بر دختران زمانی دانسته است که آنها به ده سالگی رسیده باشند.<sup>۸</sup>

شیخ مفید زمان و جوب روزه را بر دختران زمان حائض شدن آنها دانسته است. شیخ صدوق نیز واجب شدن روزه و حجاب را برای دختران از زمان حیض به بعد دانسته است.<sup>۹</sup>

علامه حلّی بلوغ را منوط به احتلام، رویش موی زیر و خشن بر عانه و رسیدن به نه سالگی در دختران و پانزده سالگی در پسران دانسته است<sup>۱۰</sup> که این نظریه مشهور است. صاحب جواهر نیز معتقد است که بلوغ مانند عبادات و الفاظ آن نیست که

۱. وسیله، ص ۱۳۷.

۲. شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۹۱ و المختصر النافع، ص ۱۴۰.

۳. نکت النهایه، ص ۴۱۵.

۴. جامع الشرائع، ص ۱۵۱.

۵. نهایه، ج ۲، ص ۶۲۸.

۶. خلاف، ج ۲، ص ۱۲۰.

۷. مبسوط، ج ۸، ص ۲۱.

۸. مبسوط، ج ۱، ص ۲۶۶.

۹. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۱۳ و جلد ۴، ص ۲۲۱.

۱۰. قواعد، ج ۲، ص ۵۰.



تنها از راه شرع قابل شناخت باشد؛ بلکه پدیده‌ای طبیعی و قابل شناخت از راه لغت و عرف است.

از نگاه عالمان اهل سنت نیز اینان به مانند شیعه از دیرباز در این مسئله اختلاف داشته‌اند. حنبلیان و شافعیان دختران را مانند پسران در پانزده سالگی بالغ دانسته‌اند. حنفیان حدّ اعلای سنّ بلوغ را در دختران هفده سالگی و حدّ اقل آن را نه سالگی و در مورد پسران نیز حدّ اعلای آن را هیجده سالگی و حدّ اقل آن را دوازده سالگی می‌دانند. مالک بن انس از آن‌جا که بلوغ را امری طبیعی می‌داند، سن را در تحقق بلوغ شرط ندانسته است. مطابق نقل دیگری او هفده سالگی را در بلوغ پسران و دختران معتبر دانسته است. داوود ظاهری اصفهانی، پیشوای مذهب ظاهری نیز سن را در بلوغ معتبر ندانسته است.

### رشد از دیدگاه حقوق مدنی

در اصطلاح حقوق مدنی، رشد عبارت است از: داشتن توانایی و استعداد ویژه که با آن بتوان در اموال خود به گونه معقول و مورد پسند تصرف کرد. بنابراین، رشد، کیفیتی نفسانی است که با آن می‌توان صلاح را از فساد تشخیص داد.

### بلوغ دختران از دیدگاه قانون مدنی

در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران پانزده سالگی برای پسران و نه سالگی برای دختران سن بلوغ دانسته شده و آن، نظر بیشتر عالمان شیعه بر اساس برخی احادیث است، امّا کارشناسان نیز در زمان بلوغ دختران اختلاف نظر دارند. برخی، دختران را در چهارده تا شانزده سالگی و پسران را در چهارده تا هفده سالگی بالغ دانسته‌اند. منتسکیو بلوغ دخترانی را که در مناطق گرمسیری زندگی می‌کنند در هشت تا ده سالگی دانسته است که پس از ازدواج بلافاصله آبستن خواهند شد.



بعضی از کارشناسان بر این باورند که بلوغ دختران به حسب اوضاع جغرافیایی، عوامل فیزیکی، نژاد و نوع تغذیه متفاوت است و در تحقیقات علمی ثابت شد که بلوغ پیش از آن که به سن مربوط باشد به دوران معینی از تکامل بدن و رشد عقلی بستگی دارد و تکامل بلوغ در دختران خلال سال‌های ۱۱ تا شانزده سالگی و در پسران خلال سال‌های ده تا هفده سالگی تحقق می‌یابد. کارشناسان دیگری نیز میانگین سن بلوغ را در ایران برای دختران از دوازده تا چهارده سالگی و در پسران از سیزده تا شانزده سالگی می‌دانند.

### اعتبار سنّ خاص در تحقق بلوغ دختران

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم بسیاری عالمان مذاهب اسلامی و کارشناسان معتقدند که عادت ماهانه و حمل، نشانه بلوغ دختران است؛ از آن جمله‌اند: ابن حمزه در وسیله، ابن ادریس در سرائر، یحیی بن سعید در الجامع للشرائع، علامه حلّی در مختلف و تذکره، شیخ مفید در مقنعه و... و نیز معروف است که ظاهر شدن موی خشن بر زهار، نشانه بلوغ آنهاست.

فقیهانی که این نظریه را پذیرفته‌اند عبارتند از: ابن ادریس در سرائر، محقق حلّی در مختصر النافع، علامه حلّی در مختلف و تحریر، فاضل سبزواری در کفایة الاحکام، شهید اوّل در لمعه و شهید دوم در الروضة البهیة.

گفتنی است برخی موی زهار را مانند بقیه موهای بدن دختر دانسته و آن را نشانه بلوغ به شمار نیاورده‌اند، ولی از نگاه ما حیض در دختران به منزله منی در پسران است و بلوغ دختر به سنّ خاصی مربوط نیست؛ چون بلوغ، امر طبیعی و تکوینی است و تحقق آن منوط به حیض شده و در موردی که بر اثر عوارض مزاجی، حیض به تأخیر افتد یا اصلاً حیض نبیند رسیدن به سنّی است که در آن معمولاً دختران صلاحیت می‌یابند که حیض شوند. برای ثابت شدن این مطلب با توجه به مباحث





گذشته دو دلیل را قابل ذکر می‌دانیم:

دلیل اول، در آیاتی که بیان شد مسئله سن در آنها مطرح نشده، بلکه احتلام و رشد عقلی، که پدیده‌ای طبیعی است، در آنها مطرح گردیده و زمان بلوغ را وقتی دانسته‌اند که انسان به درجه‌ای از رشد جسمی و جنسی برسد که بتواند صلاح و فساد را درک کند. به نظر ما رسیدن به این رشد در تحقق معاملات معتبر است و به همین دلیل، معاملات کسانی را که بالغ نشده‌اند، ولی دارای رشد فکری اند صحیح می‌دانیم؛ زیرا برای بلوغ سنّ خاصی معین نشده است و نیز بر همین مبنا در ازدواج دختر در صورتی که به درجه‌ای از رشد رسیده باشد که بتواند صلاح و فساد خود را تشخیص دهد و گرفتار احساسات نشود، اجازه پدر را شرط نمی‌دانیم. این رأی را در بحث‌های فقهی با دلایل روشن ثابت کرده‌ایم. افزون بر این، به نظر ما رشد نیز علاوه بر بلوغ یکی از شرایط احکام است که بیان آن از حوصله این نوشتار خارج است، ولی یادآوری این نکته ضروری است که با توجه به سه آیه اخیر که در پرسش قبل پاسخ گفتیم میان رشد جسمی، جنسی و فکری ملازمه نیست و میان آنها از نسبت‌های چهارگانه، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ زیرا ممکن است شخص هم رشد جسمی و جنسی داشته باشد و هم رشد فکری و نیز ممکن است دارای رشد جسمی باشد بدون رشد فکری و یا به عکس.

دلیل دوم، در روایات نیز سنّ خاصی به عنوان امر کلی و عمومی مطرح نشده و این برای آن است که عوامل محیط، ژنتیک، فیزیک و نوع تغذیه، گوناگون است و این موارد سبب می‌شود که دختران در سال‌های مختلف، بالغ شوند و بدین جهت در روایات برای تحقّق بلوغ، سنین مختلف ذکر شده است. پس اختلاف روایات برای سنّ بلوغ دختر بر اثر اختلاف محیط زندگی آنهاست و به همین دلیل، نمی‌توان سنّ خاصی را برای همه دختران نشانه بلوغ قرار داد.



بلوغ، همان‌گونه که از صاحب جواهر نقل شد، امری طبیعی است و نمی‌توان سنّ خاصی را به طور مطلق نشانه آن قرار داد؛ زیرا نشانه یک امر طبیعی، باید امر طبیعی باشد نه تعبّدی. این پدیده طبیعی در دختر در دوران بلوغ، تخمکی است که در رحم وی پدید می‌آید که نشان دهنده پیدایش آن حیض است و به وسیله آن، استعداد تولید مثل پیدا می‌کند. حیض امری طبیعی است که تنها می‌توان آن را نشانه بلوغ دختر قرار داد.

پس تعیین نه، ده، یازده، سیزده سالگی و بیشتر برای بلوغ دختران که در سخنان فقیهان شیعه و نیز قانون اساسی آمده، به نظر ما قابل نقد است؛ زیرا افزون بر این که برخی حدیث‌ها که نه سالگی را برای تحقّق بلوغ دختران ذکر کرده، به حیض تعلیل گردیده، می‌تواند اخبار دیگری را که دارای این تعلیل نیست تقیید کند. این خبری که در آن نه سالگی ذکر شده از اخبار آحادی است که به معارض مبتلاست، آن هم نه یک معارض، بلکه بیش از پنج معارض که هر یک از آنها سنین دیگری را در تحقّق بلوغ دختر اعتبار کرده‌اند. از این رو، نمی‌تواند با آیات و کارشناسی کارشناسان معارضه کند.

امّا تعیین پانزده، شانزده و هفده سالگی که در سخنان فقیهان اهل سنت آمده نیز از نظر ما ناتمام است و مورد پذیرش نیست؛ زیرا تعیین این سنین با ازدواج‌هایی که در زمان تشریح و زمان صحابه و تابعین رواج داشت، منافات دارد. در آن زمان‌ها ازدواج با دختران نه ساله معمول بوده است. اگر آن دختران در نه سالگی بالغ نبوده‌اند، چگونه با آنها ازدواج کرده و هم‌بستر می‌شدند و اگر در نه سالگی بالغ بوده‌اند با معتبر دانستن سنین دیگر غیر از نه سالگی به عنوان نشانه بلوغ منافات دارد، افزون بر این، معتبر دانستن این سنین در تحقّق بلوغ با عمل رسول خدا ﷺ منافات دارد؛ زیرا او با عایشه که حدود ده سال داشت ازدواج کرد.



در این جا باید بگوییم که سال‌هاست معتقدیم که نمی‌توان سنّ خاصی را نشانه بلوغ دختران قرار داد، بلکه نشانه آن عادت ماهیانه است و این رأی را بارها در محافل علمی، دانشگاهی و حوزوی اظهار کرده‌ایم و در پاسخ به نامه جمعی از صاحب‌نظران مسلمان ساکن پاریس هم با ذکر دلایلی که در این جا مطرح شد نظر خود را در خصوص بلوغ دختران پیدایش حیض در آنها دانستیم نه سنّ خاص. و در خصوص بلوغ، این نظریه، هم نظر علمی ماست و هم نظر فتوایی.



## موقعیت زنان از نگاه مبانی اجتهادی

پیش از طرح موضوع، مناسب است مطلبی را که مرتبط با موضوع است را به عنوان مقدمه ارائه دهیم. صاحب نظران، در طول تاریخ، درباره موقعیت زنان در بُعد اجتماعی، اداری، سیاسی، اقتصادی، علمی، فرهنگی، تربیتی و هنری دارای اندیشه‌های افراطی و تفریطی بوده‌اند.

برخی معتقدند که زنان حق دارند که بی هیچ قید و شرطی در همه مسائل اجتماعی شرکت کنند و در هر پستی قرار گیرند؛ زیرا انسان آزاد آفریده شده است. برخی دیگر بر این باورند که زنان نباید در مسائل اجتماعی شرکت کنند و باید پیش از ازدواج در خانه پدر و پس از ازدواج در خانه شوهرکارهای زندگی را انجام دهند؛ زیرا وظیفه‌ای جز آن ندارند.

در طول سده‌های گوناگون، موقعیت زنان در کوران این دو باور نادرست قرار گرفته و با آنها درگیر بوده است و بدین لحاظ با این که زنان، که یکی از دو رکن جامعه‌اند، جایگاه متعالی و موقعیت واقعی خویش را در جامعه نیافته‌اند و مقام منبع آنان به درستی شناخته نشد و این، برای جامعه بشری به طور اعم و برای جامعه اسلامی به طور اخص، پی آمدهای ناپسندی را در برداشته است.

از این رو، صاحب نظران از همه پیروان ادیان در بستر زمان برای ترسیم چنین



خط تعادلی، احساس مسئولیت کرده و در این زمینه کوشیده‌اند، گرچه نظریاتشان در تحقق بخشیدن این خط تعادل از حیث شرایط و موازین در بُعد کمی و کیفی تفاوت داشته است، ولی در اصل لزوم ایجاد تعادل و هم‌آهنگی، میان زنان و مردان تفاوتی وجود ندارد. از این رو، به جاست به گونه گذرا به آنها اشاره شود.

در دین مسیح ﷺ، که صاحب نظران آن قائل به اتحاد خدا با مسیح می‌باشند، نه قائل به حلول خدا و نه قائل به اشراق و نه قائل به مظهر خدا بودن او، دو جریان نسبت به ترسیم خط تعادل به وجود آمد:

۱. جریان اصلاح‌گرا؛

۲. جریان فمینیستی.

جریان اصلاح‌گرا بر این باور است که برای رسیدن به خط تعادل، نخست باید به تعدیل اندیشه خود از درون بر اساس مبانی عقیدتی مسیحیت از راه حل مشکل مرد بودن خدا و طرح ایده مسیح ﷺ مادر (به اعتبار این که مهر، محبت و رحمت از صفات مادری است) دارد و پس از آن می‌توان به ترسیم تعادل جامع در حقوق و موقعیت زنان پرداخت و آنان را از ستمی که بر آنها در طول تاریخ روا داشته شده رهایی بخشید.

جریان فمینیسم بر این باور است که رسیدن به خط تعادل پیش از هر چیز نیاز به برکناری دین از حوزه زندگی عمومی آدمی دارد. این جریان، دین را به اموری متهم می‌کند و آن را سبب محرومیت زنان از تصدی وظایف اجتماعی می‌داند و بر این اعتقاد است تا دین در مسائل اجتماعی وجود داشته باشد، این امکان وجود نخواهد داشت که خط تعادل برای زنان ترسیم شود. بذره‌ای پدیداری این جریان از نظر تاریخی از قرن هفدهم در جامعه مسیحی افشاند شد و در قرن نوزدهم به بار نشست و به عنوان مکتب نهضت آزادی زن پدیدار و به یک حرکت اجتماعی



نیرومند تبدیل شد و مسئله زنان را از سطح یک جنبش اجتماعی به ساحت و عرصه یک طرح ایدئولوژیک فرا برد و سرانجام به تئوری فمینیسم تبدیل شد. طرفداران آن کوشیده‌اند تا از طریق دست یافتن به ضمانت‌های قانونی برای زنان در مسائل اجتماعی، وضعیت موجود در جامعه را تغییر دهند. در قرن بیستم جنبش زنان در سیر تحوّل خود، خواسته‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند.

به هر حال، جریان اصلاح‌گرا و فمینیسم با کوششی که بر اساس اندیشه خود برای احیای موقعیت و حقوق زنان مبذول داشته‌اند نتوانسته‌اند به منظورشان به گونه معقول تحقق بخشند و حتی نتوانسته‌اند زنان را از تصدّی مقامات اداری و معنوی «وعظ و ارشاد» کلیسا برخوردار کنند. پروتستان‌های مسیحی حدود چهل سال است که می‌کوشند زنان را به گونه‌ای رسمی از حقوق کلیسا برخوردار کنند، ولی موفق نشده‌اند. آری، تلاش‌های آنان اگرچه تا اندازه‌ای برای زنان دست‌آوردهای مثبت داشت، پی‌آمدهای ناپسندی را مانند تضعیف جدّی استحکام خانواده و بیگانگی میان افراد آن نیز در برداشت و این پی‌آمد، بزرگ‌ترین لطمه را بر خانواده‌ها وارد آورد، و این برای آن بود که تفاوت‌های طبیعی و غریزی و زن و مرد را در همه ابعاد زندگی نادیده گرفته‌اند.

ولی صاحب‌نظران مسلمان بر این باورند که با حفظ عقیده و اندیشه درون دینی و بر اساس مبانی‌ای که اسلام دارد می‌توان با برنامه‌ای که در آنها ارائه شده است بدون هیچ پی‌آمدی خطّ تعادل را به گونه جامع و مطلوب در زندگی خانوادگی و جوامع پدید آورد و مشکل زنان را در مسائل اجتماعی، علمی، فرهنگی، تربیتی، اقتصادی، سیاسی، مدیریتی و هنری حل کرد و آنان را از تصدّی مقامات و وظایف اجتماعی و مزایایی که در طول تاریخ به اسم اسلام محروم بوده‌اند بهره‌مند گردانید. باعث تأسف است که برنامه‌ها و رهنمودهای واقعی و حقیقی اسلام در جوامع



بشری پیاده نشده و تنها برنامه‌های خود ساخته افراد سودجو و یا ناآگاهان در بستر زمان است که به اسم اسلام ارائه می‌شود.

اکنون جای این پرسش است که چه کسی و با چه شرایطی می‌تواند خط تعادل را بر اساس مبانی شناخت و عناصر اصلی استنباطی اسلام تعیین و ترسیم کند؟ در پاسخ باید گفت: مجتهدی می‌تواند از عهده این امر مهم برآید که شرایط زیر را به طور جامع دارا باشد:

۱. آگاهی کامل از مبانی معتبر اجتهادی در خصوص وظایف آدمیان در زندگی مادی و معنوی.

۲. آشنایی کامل از موازین اجتهاد و به کارگیری آن در مبانی معتبر بر اساس همان موازین نه بر اساس مبانی ذهنی (یعنی قالب‌ها و پیش فرض‌های ذهنی) و یا خارجی (یعنی سنت‌های غلط محیطی و اجتماعی و ایرادها و اعتراض‌های افراد ناآگاه و بسته ذهنان و واپس گرایان و روحانی نماها).

۳. شناخت مبانی تحقیق و تثبیت شده و ارج نهادن به آنها در مقام استنباط و پرهیز از غیر آنها.

۴. مجتهد باید رویدادهایی که در نتیجه تحول زمان پدید می‌آید درک کند.

۵. مجتهد باید تفاوتی که میان رویدادهای این زمان و زمان گذشته وجود دارد درک کند.

۶. دوربودن از عوام زدگی و سطحی نگری.

۷. درک جهانی بودن شریعت و درک این که روح کلی شریعت بر پایه آسان‌گیری و گذشت استوار است.

۸. داشتن شجاعت کافی در بیان آنچه از کتاب خدا و سنت رسول او و اوصیای پیغمبر به دست می‌آید.





۹. پرهیز از افراط و تفریط؛ مجتهد نباید چندان تجددگرا باشد که تنها معیار برای او سلیقه روز و روح حاکم باشد نه مبانی شرعی و بر اساس آن وظایف اجتماعی را برای آدمیان بیان کند؛ زیرا آرای تجددگرا، فقه اجتهادی محسوب نمی‌شود؛ چون فقه و وظایف شرعی انسان، زاییده وحی است نه زاییده افکار انسان‌ها. هم‌چنین مجتهد نباید چندان جمودگرا باشد که تنها معیار برای او ظاهر عنوان‌ها و موضوعاتی باشد که در متون آمده است و بر اساس آن وظایف اجتماعی را برای آدمیان بیان کند بی آن‌که اجتهاد در مبانی آنها اعمال شده باشد.

بر همگان روشن است که تحوّل زمان و شرایط آن اگرچه در تحوّل شریعت بی تأثیر است، در تحوّل ویژگی‌های درونی و یا بیرونی موضوعات و ملاکات احکام در غیر مسائل عبادی تأثیرگذارند و با پدید آمدن این تحوّل در آنها باید حکم دیگری از راه اجتهاد نوین بر اساس مبانی دیگر بر آنها مترتب شود؛ زیرا تحوّل موضوعات باعث می‌شود که از حیطة اصلی که در آن قرار داشته‌اند خارج شوند و در حیطة اصل دیگری که دارای حکم دیگری است قرار گیرند.

۱۰. پذیرش قانون تحوّل اجتهاد بر اساس مبانی اجتهادی. با تحوّل زمان و شرایط آن در تمام ابعاد جامعه و آگاهی کامل از عواملی که باعث تحوّل آن در مقام استنباط می‌شود. این عوامل عبارتند از:

(الف) تحوّل زمان و شرایط آن؛

(ب) تحوّل مکان؛

(پ) تحوّل عرف در مواردی که حکم بر آن مبتنی است؛

(ت) تحوّل احوال آدمی.

رسول خدا ﷺ و پیشوایان دینی این تحوّل‌ات را همواره در مقام عمل و نیز

صدور حکم شرعی مراعات می‌کردند.



## پرسش بنیادین

حال در این جا پرسش بنیادین این است که آیا نمونه‌های بسیاری از این مجتهدان را در هر زمانی داشته‌ایم یا شمار آنها چندان اندک بوده است که به چشم نمی‌آمده‌اند؟ آن‌گاه که به تاریخ زمان صحابه، تابعین و تابعان تابعین مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که پاسخ این پرسش همان دومین گزینه است؛ یعنی باید گفت که این نمونه‌ها اندک بوده‌اند و در قرون متوالی همواره با جو حاکم و تنگ نظری متحجران، بسته ذهنان و ظاهرگرایان روبه‌رو بوده‌اند و آنانی که در مقابل هر اندیشه آزاد و هر دیدگاه اعتدال‌گرا بر اساس ادله معتبر می‌ایستادند و به دلیل موقعیتی که در میان مردم عوام و ظاهرگرا داشته‌اند، اندیشه‌ها را به انزوا کشانده و صاحبان آنها را در جامعه منزوی کردند. در نتیجه جامعه دینی نتوانست از افکار پسندیده و سازنده آنان بهره‌گیرد و معضلات خود را حل کند و خلأها را پر سازد و نارسایی‌ها را جبران نماید.

به این جهت، موجب تأسف است که در تاریخ دیده‌ایم و اکنون نیز می‌بینیم بیشتر کسانی که متصدی این مسئولیت‌ها و امور بوده‌اند شرایط یاد شده را نداشته‌اند، و بعضی از ناآگاهان، عالم‌نماها، متعصبان نادان، مقدس مآب‌های بی‌ادراک و پاره‌ای از متفقهان، که هیچ‌گونه آگاهی از مبانی معتبر شرعی نداشتند و کاملاً تحت تأثیر عوامل غلط محیطی، اجتماعی، عوامل ذهنی و خارجی قرار داشته‌اند، در طرح مبانی فکری خود، به آن عوامل اعتماد و تکیه می‌کردند؛ اینان جایگاه و موقعیتی برای زنان ترسیم کرده‌اند و آن را با شرایط و محدودیت‌هایی روبه‌رو ساخته‌اند که در نتیجه زنان از مقامات اجتماعی و از همه مزایای آن در طول تاریخ محروم شده‌اند.



آنچه تأسّف را افزون می‌کند این است که این ناآگاهان در طول تاریخ آرا و نظریّات خویش را به عنوان دیدگاه اسلام بیان کرده‌اند و مردم هم آنان را به عنوان اسلام شناس و سخن‌گویان اسلام پذیرفته‌اند و ذهنیت آنان بر اساس همان اندیشه‌ها شکل گرفته است. از این رو، باید در صدد بر آمد تا ذهنیت‌های نادرستی که بر اساس آرای نادرست برای مردم درباره زنان پدید آمده به ذهنیت‌های آگاه و اندیشه‌های روشن، بر اساس مبانی معتبر اجتهادی که جنسیت خاص در تصدّی مقامات اجتماعی ملحوظ نشده است، تحوّل یابد.

در خور یادآوری است که تحوّل این ذهنیت تاریخی مردم درباره بانوان با کمک پژوهش‌گران راستین و روشن‌گران آگاه به موازین اجتهاد و مبانی معتبر آن صورت می‌پذیرد. آری، جامعه دینی ما باید پاسخ پرسش‌های خویش را از چنین عالمان و اندیشورانی بخواهد، تا حدّ و مرز میان فرهنگ اسلامی درباره زنان، که ریشه در وحی الهی دارد و میان فرهنگ غلط محیطی و اجتماعی، که ریشه در وحی الهی ندارد، بلکه ریشه در گفته ناآگاهان و جاهلان عالم‌نما دارد و به نام فرهنگ اسلامی در جامعه حاکم می‌شود، مشخص شود.

نگارنده بر این اعتقاد است که صاحب‌نظران در صورتی که دارای این شرایط باشند می‌توانند بر اساس اصول عقیدتی و منابع معتبر اسلامی که عناصر مهمی در پدیداری خطّ تعادل در همه عرصه‌های زندگی برای انسانند به ترسیم تعادل جامعی برای زنان در مسائل اجتماعی دست یابند و چهره آنان را از غبارهای تیره کننده افراط و تفریط پاک سازند. نگارنده با بررسی دقیقی که در مبانی اجتهادی نخستین منبع (کتاب خدا) و نیز دومین آن (سنت رسول خدا و اوصیای) داشته است، دریافته است که جنسیت خاصی در کارها و مدیریت‌های اجتماعی، علمی، فرهنگی و سیاسی از هر نوع و قسمی که باشند، اعتبار نشده است. در این بسترها



تنها توانایی فکری، دانایی و بینش، آگاهی، انجام کار و آگاهی از موارد حق، مطرح گردیده است، و زنان همانند مردان در مسائل اجتماعی در ابعاد گوناگون آن، جایگاه و موقعیت بهین و برین دارند.

در بینش اسلامی زن و مرد هر دو انسانند و از گوهر واحدی برآمدند و اختلاف آنان، که در بعضی جهات طبیعی و غریزی است، نه موجب امتیاز یکی بر دیگری است و نه دلیل نقص یکی بر دیگری؛ زیرا آن بدین جهت است که تداوم حیات بشر و نیاز او در زندگی اجتماعی بستگی به آن دارد و هر یک مکمل دیگری است.

نخستین منبع شناخت، که قرآن کریم است، دستوره‌های خود را گاه با واژه‌هایی فراگیر مانند انسان، بنی آدم، ناس و امت بیان می‌کند و همه انسان‌ها را شامل می‌شوند و گاه زنان و مردان را در کنار هم قرار داده و آنان را مورد خطاب خویش قرار داده و مسئول معرفی می‌کند.

در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران به گونه‌ای صریح از اعتبار جنسیت خاص در مسائل اجتماعی نفی شده است؛ چون در آن لفظ امت به کار رفته و این واژه همه انسان‌ها را شامل می‌شود؛

﴿وَلْتَكُنْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

و در آیه ۱۲۴ سوره نساء خداوند پاداش عمل نیک و پسندیده را در مرد و زن یکسان دانسته است. چنان که فرمود:

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾.

در آیه ۹۷ سوره نحل فرمود:

﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.



و در آیه ۱۹۵ سوره آل عمران خداوند مرد و زن را به طور مساوی از مزایای کار برخوردار نموده، فرمود:

﴿إِنِّي لَأُضِيعُ عَمَلَ غَامِلٍ مِّنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ﴾.

و در آیه ۱۸۵ سوره بقره خداوند با بهترین و جالب‌ترین اسلوب تساوی زن و مرد را بیان کرده است:

﴿هُنَّ لِيَنَاسِ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَنَاسِ لَهُنَّ﴾.

و در آیه ۳۵ سوره احزاب به گونه‌ای مفصل هم‌بستگی و هم‌پیوندی و تساوی میان زن و مرد را به گونه دیگر، ولی کامل به تصویر کشیده، فرمود:

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ...﴾.

به هر حال، قرآن کریم در بیش از ده سوره درباره زن بحث کرده و حتی سوره‌ای را به نام وی نام‌گذاری کرده است.

بدین جهت بوده که زنان، در عصر تشریح، که ۲۳ سال ادامه داشت، و عصر صحابه، که حدود صد سال بود، و زمان تابعین، که حدود هفتاد سال ادامه داشت با حفظ حدود و موازین شرعی در تمام شئون زندگی شرکت می‌کردند و از همه مزایای آنها مطابق کارشان برخوردار می‌شدند و هیچ محدودیتی برای‌شان نبود مگر در موارد جزئی که این برای مردان نیز وجود دارد؛ ولی باید اذعان داشت که این محدودیت، جزئی از باب تبعیض در جنسیت نیست؛ بلکه از باب مصالح و ملاکات در تشریح است. از این رو، در مبانی دینی هر دو نوع یک‌سان لحاظ شده و در همه عرصه‌های زندگی مورد خطاب مشترک قرار گرفته و مسئول شناخته شده‌اند. زنان حتی در امور اقتصادی و تجاری هیچ‌گونه محدودیتی نداشته‌اند.

همه می‌دانید که حضرت خدیجه رضی الله عنها فعالیت اقتصادی و تجاری وسیع و صدها عامل و کارگر داشت که خود رسول خدا صلی الله علیه و آله در دوران جوانی یکی از آنان بود. اگر این کار برای زنان جایز نبود، پیامبر هیچ‌گاه با او همکاری نمی‌کرد و او را به همسری



برنمی‌گزید. قرآن با صراحت تمام حقوق اقتصادی زن را اعلام کرده است:

﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُمْ وَأَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُمْ﴾<sup>۱</sup>.

خداوند در آیه ۱۸۵ سوره بقره با بهترین و جالب‌ترین اسلوب تساوی زن و مرد

را بیان کرده، فرمود:

﴿هُنَّ لِيَاْسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاْسٍ لَهُنَّ﴾؛

زنان جامعه شما و شما جامعه زنانید.

و این بدین جهت است که زن و مرد دو رکن جامعه و مکمل دیگری در زندگی اند که می‌توانند با هم در تحقق بخشیدن جامعه سالم، آرام، مفید و سازنده نقش مؤثری داشته باشند.

سیره مسلمانان در زمان تشریح و در زمان صحابه و در زمان تابعین در تصدّی

کارها و مسائل اجتماعی تبعیض و جنسیت خاصی ملحوظ نشده است.

امام علی علیه السلام به ویژگی‌ها و شرایط مذکور اهمیت داده است و فرمود:

إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ.<sup>۲</sup>

و فرمود:

و

لَا يَحْمَلُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا أَهْلُ الصَّبْرِ وَالْبَصِيرَةِ وَالْعَالِمُ بِمَوَاقِعِ الْأَمْرِ.

در کلام حضرت واژه «ناس» برای تصدّی مسائل جامعه به کار برده شده است و

این واژه اختصاص به نوع خاصی از انسان ندارد، و شامل مرد و زن می‌شود.

و مقصود او از توانایی، فکری و اندیشه‌ای است نه توانایی جسمی و بدنی.

۱. نساء (۴) آیه ۳۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.



البته بیان امام اگرچه به امر خاصی ناظر است، از باب تنقیح منات در کلام او معلوم می‌شود که تبعیض در تصدّی کارها در عرصه‌های زندگی با حفظ حدود اسلامی وجود ندارد.

هر کسی که توانایی انجام کاری را داشته و بر آن دانا باشد، می‌تواند آن را تصدّی کند، چه زن و چه مرد.

### عوامل محرومیت زنان

پس از این مقدمه اکنون با وجود چنین زمینه‌ای برای زنان باید دید چه عواملی باعث شد که به نام اسلام در طول تاریخ از تصدّی مقامات و وظایف اجتماعی و مزایای آنها محروم شوند؟ تعدادی از آنها به شرح زیر می‌آید:

#### ۱. عدم خودباوری زنان

نخستین عامل، عدم خودباوری زنان و معتقد نبودن به توانایی خود در زمینه مسائل اجتماعی است. بر زنان است که توانایی خود را در عرصه‌های علمی، اجتماعی، سیاسی باور داشته باشند و باورهای مردم را به این نکته جلب کنند تا زمینه برای آنها در تصدّی مقامات بهتر فراهم شود.

#### ۲. عدم شناخت

دومین عامل، نشناختن زنان وظایف اصلی خود را که در برابر رویدادهای متحوّل زمان دارند و داشتن حالت رکود و ایستایی در برابر آنها.

#### ۳. نداشتن شیوه مطلوب در زندگی

سومین عامل، نداشتن شیوه مطلوب در زندگی؛ زیرا برخی از زنان دارای شیوه سنتی در زندگی بوده‌اند و این شیوه برگرفته از آداب متداول میان مردم عوام و



سنت‌های غلط محیطی و اجتماعی بوده است و همیشه با آنها هم‌آهنگ بوده، و هیچ‌گاه تحولات زمان و رویدادهای آن در تحوّل آنها تأثیر نداشته، حتی اگر چه باعث تحوّل وظایف آنان را موجب شود.

برخی دیگر از آنان دارای شیوه قشری بوده‌اند، که این شیوه برگرفته از مسائل غیر واقعی و سطحی‌نگری بوده و همواره دنباله رو آنها بوده، و هیچ‌گاه به مسائل واقعی توجه نداشته‌اند.

بعضی از آنان دارای شیوه تجدّدگرا بوده که این شیوه برگرفته از مقتضیات زمان و شرایط و رویدادهای آن بوده، آنان به طور مطلق تابع و هم‌آهنگ با آنها در زندگی بوده؛ چه آن‌که آن رویدادها با ارزش‌های اخلاقی و فضایل انسانی مطابقت داشته باشد و چه آن‌که نداشته باشد.

ولی شیوه مطلوب برای زنان آن شیوه این است که برگرفته از سنت‌های واقعی مفید و سازنده جامعه که از راه مبانی معتبر اسلامی پدید آمده باشد و خودشان را با رویدادهای نو به نو متحوّل زمان در صورتی که با ارزش‌ها مطابقت داشته باشد، هم‌آهنگ نمایند و از حالت رکود و ایستایی خارج شوند.

#### ۴. تعصّب‌های نابه‌جا

چهارمین عامل، تعصّب‌های نابه‌جایی است که چشمان را از دیدن حق باز می‌دارد و انسان را از درک حقایق و پذیرش آنها دور می‌نماید.

#### ۵. مردسالاری

پنجمین عامل، مردسالاری و بی‌عدالتی مردان در حقّ زنان است که از زنان به عنوان ابزار استفاده می‌کنند و باورشان این است که زنان با ازدواج به ملکیت و یا کنیزی مردان درمی‌آیند. از این رو، بر این باور بوده‌اند که زن وظیفه‌ای در زندگی جز





خدمت به مرد و کارهای خانه ندارد با این که چنین باوری در مبانی فقهی اجتهادی اصلاً جایگاهی ندارد؛ چون این مرد است که باید هزینه زندگی زن را تأمین کند و اداره کارهای خانه را عهده دار شود. این باور مردان موجب شده که تلقی واقعی از زن در جامعه به منصفه ظهور نرسد و در طول تاریخ، حقوق زنان از سوی مردان نادیده گرفته شود.

یکی از انگیزه‌هایی که مایه پدید آمدن نظرگاه مرد سالارانه می‌شود این است که زن نمی‌تواند با رعایت حقی که در مبانی شرعی بر او برای مرد در زندگی مشترک قرار داده، وظایف اجتماعی را عهده دار شود، این اعتقاد آنان نادرست است؛ زیرا: اولاً، در مبانی فقهی اگرچه برای او بر زن حقی قرار داده، ولی برای زن حق و بلکه حقوقی قرار داده است و آن مقداری که درباره رعایت حقوق زن تأکید و سخن گفته شده است در خصوص مسئله دیگر تأکید نشده است و هرگاه مردان از آن حقوق آگاهی داشته باشند، هیچ‌گاه چنین باوری را دارا نمی‌شدند.

ثانیاً، حقی که در مبانی اجتهادی برای مرد بر زن قرار داده شده، هیچ‌گاه مانع از تصدّی وظایف اجتماعی زن نمی‌شود.

## ۶. برداشت نادرست برخی از آیات

الف) آیه ۳۴ سوره نساء:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾؛

مرد بر زن ولایت و حاکمیت دارد.

از این رو، نمی‌تواند کاری را تصدّی کند با آن که این برداشت از آیه مبارک ناتمام است؛ زیرا آیه به امر خارجی نظر دارد که همان عهده داری مرد تأمین هزینه زندگی زن است. این جمله اگرچه به ظاهر جمله خبری است، روحش انشاست (یعنی ای مردم! شما سرپرست منزل باشید و کارها را بر عهده بگیرید). از این رو، لغت



شناسان و مفسران برداشت یاد شده را از آیه درست ندانسته‌اند.  
 «قوام» در آیه شریف مبالغه قائم است که به معنای کسی است که به جدیت و  
 کوشش فراوان قائم به امور زندگی است.

خوری در اقرب الموارد می‌گوید:

قَامَ الرَّجُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ؛

زن را نگاه‌داری کرد و به انجام امور زندگی وی پرداخت.

همین معنا را ابن منظور مصری در لسان العرب گفته است. نیز سید مرتضی  
 زبیدی در تاج العروس از جوهری نقل کرده است.

مفسرانی چون قرطبی در الجامع لاحکام القرآن، علی بن ابراهیم قمی در تفسیر،  
 ابن راوندی در فقه القرآن، «قوامون» در آیه را به معنای عهده‌دار بودن مردان تأمین  
 زندگی زنان دانسته‌اند و نیز عالمان بزرگ شیعی و سنی بر این باورند که مراد از آیه  
 این است که مردان اداکننده حقوقی‌اند که زنان بر آنان دارند. پس این قیومیت  
 برای مرد، میزان فضیلت و برتری او بر زن نیست، بلکه بر طبق وظیفه است که  
 خداوند بر او در زندگی مشترک قرار داده است. با این حساب، نمی‌توان آن را دلیل  
 بر عدم صلاحیت زن در تصدی مقامات دانست و هم‌چنین نمی‌توان آن را دلیل بر  
 اعتبار اجازه مرد برای تصدی مقامات برای زن دانست.

### سخن کوتاه

اولاً، آیه مربوط به زن در مقابل شوهر است.

ثانیاً، قیومیت و سرپرستی و اداره منزل معیار فضیلت نیست؛ بلکه وظیفه  
 است.

ثالثاً، در محور اصول خانوادگی، گاهی مرد، قیّم و سرپرست زن است و گاهی

زن، قیّم و سرپرست زن می‌شود.



(ب) آیه ۲۲۸ سوره بقره:

﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾<sup>۱</sup>

برای زنان حقوقی است همانند وظایفی که بر عهده آنان است، ولی برای مردان بر زنان برتری است.

این آیه نیز دلالت بر برتری مرد بر زن ندارد؛ زیرا:

اولاً، کلمه درجه در سیاق اثبات واقع شده است و تنها برتری صرف الوجود را می‌رساند نه مطلق را؛ منظور همان سرپرستی و حق زناشویی است. این برتری منافاتی با قرار گرفتن زنان در مقامات و وظایف اجتماعی ندارد.

ثانیاً، با توجه به صدر آیه و نیز آیات پیش و پس از آن (احزاب، آیه‌های ۲۸، ۲۹ و ۳۱) برداشت برتری مرد بر زن ناتمام به نظر می‌آید؛ زیرا با توجه به آنها روشن می‌شود که آیات درباره طلاق و مسائل آن می‌باشند و در محدوده نظام خانواده، درجه‌ای برای مرد است. از این رو، استدلال به این آیه بر عدم جواز تصدّی مقامات برای زن نیز ناتمام به نظر می‌رسد و بر فرض که آن را بپذیریم، دلیل اخص از مدعا می‌شود؛ زیرا اختصاص به مردان پیدا می‌کند و شامل زنان نمی‌شود.

(پ) آیه ۳۳ سوره احزاب:

﴿وَقَوْنٌ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾

در خانه‌های خود بمانید و زینت‌های خود را آشکار نکنید، چنانچه در زمان جاهلیت می‌کردند.

در عین حال، برخی بر این باورند: با این‌که مخاطب آیه زنان رسول خدا ﷺ می‌باشند؛ اختصاصی به آنها ندارد، بلکه تعمیم دارد و شامل همه زنان مسلمان می‌شود. بنابراین، باید همه زنان مسلمان خانه نشینی را برگزینند و با نامحرمان

۱. بقره (۲) آیه ۲۲۸.



رفت و آمد نداشته باشند و بر این اساس، قائل شدند که زنان نمی‌توانند کارهای اجتماعی را تصدّی کنند؛ چون تصدّی مقامات به طور طبیعی با ارتباط با مردان ملازمت دارد. از این رو، برای آنان جایز نیست.

به نظر ما این دلیل نیز ناتمام است؛ زیرا:

اولاً، آیه اختصاص به زنان پیامبر ﷺ دارد، به ویژه این آیه که می‌فرماید:

﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ التَّقِيْنَ فَلَآ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾<sup>۱</sup>

شما زنان پیامبر مانند یکی از زنان دیگر نمی‌باشید اگر نپرهیزید و در گفتارتان نرمی ننمایید، پس آن که در قلب مرض دارد، به شما طمع کند. پس گفتار پسندیده بگویید.

نیز این آیه که می‌فرماید:

﴿وَإِذْ كُورَنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾<sup>۲</sup>

یاد کنید آنچه را در خانه‌های شما از آیات خدا و حکمت خوانده می‌شود، به درستی که خداوند مهربان و آگاه است.

با این حساب آیه مذکور اختصاص به زنان پیغمبر دارد و تسرّی از آنها به دیگران نیاز به دلیل دارد.

ثانیاً، بر فرض که بر آن تعمیم قائل شویم، امر در آیه الزامی نیست، بلکه ارشادی است و بدین جهت است که هیچ یک از آگاهان به موازین فقه اجتهادی، بر وجوب خانه نشینی و حرمت آمد و شد زنان در جامعه، فتوا صادر نکرده‌اند. و علاوه زنان

۱. همان، آیه ۳۲.

۲. همان، آیه ۳۴.



پیامبر در زمان تشریح و زنان صحابه و تابعین هیچ کدام دارای این شیوه در زندگی نبوده، زیرا آنان در جامعه رفت و آمد داشته‌اند و حتی برای مردم احادیث رسول خدا ﷺ را نقل می‌کردند، راویان خدمت آنها می‌رفتند و احادیث رسول خدا ﷺ را از آنان دریافت می‌کردند، اینها گویای این است که مقصود از امر در آیه الزامی نیست، بلکه هدف آن، همان عفافِ آرمانی برای زن است.

### ۷. سخن امام امیرالمؤمنین علیه السلام

هفتمین عامل محرومیت زنان، برداشت نادرست بعضی‌ها از سخن امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، در آن جا که فرمود: «هُنَّ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ؛ زنان از نظر عقل ناقصند.» این دلیل نیز ناتمام است؛ زیرا:

اولاً، سخن حضرت ناظر به قضیه خارجی است و به عنوان قضیه حقیقی نیست، که همه زنان مشمول آن باشند و تنها به افراد خارج اشاره دارد و مرجع ضمیر «هن» مختصّ زنانی است که در جنگ جمل شرکت داشته‌اند.

آری، در کلمات حضرت آمده است: «إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» و جَمْعِ مُخَلِّي به الف و لام افاده عموم می‌کند، ولی این تعبیر امام علیه السلام به لحاظ غلبه خارجی موضوع، در زمان بیان آن است نه به لحاظ موضوع در تمام زمان‌ها؛ زیرا مطابق ادله دیگر می‌دانیم که زنان محقق و دانشمند و دانا از عموم کلمات حضرت مستثنایند.

ثانیاً، با توجه به آیات و احادیث می‌توان گفت: سخن حضرت ناظر به عقل تجربی در امور اجتماعی به عقل نظری در مسائل اعتقادی است.

توضیح آن که در بعد عملی و تجربی برای انسان فراهم نمی‌شود مگر از راه داد و ستدها و تصدّی کارهای اجتماعی. تاریخ نشان دهنده این است که در بستر زمان ساختارهای اجتماعی به گونه‌ای بود که مردم عیب می‌دانستند که زنان آنها کارهای اجتماعی را تصدّی نمایند و برای همین است که آنان از تصدّی کارها محروم بودند.



از این رو، تجارب کمتری نسبت به مردان، در مسائل اجتماعی دارند. با این که بعد از پدیداری نظام اسلامی، زمینه تصدی آنها در مسائل اجتماعی فراهم شده و در بینش مردم تحوّل به وجود آمده، ولی هنوز به آنان، که نیمی از جمعیت جامعه را تشکیل می دهند، تصدی کارهایی که توانایی و شایستگی دارند واگذار نشده است مگر به شمار اندکی از آنان.

به هر حال، برای تأیید این نظریه که کلام حضرت ناظر به عقل تجربی است می توان به کلام دیگر وی استدلال کرد؛ در آن جا که فرمود: «با زنان مشورت نکنید مگر زمانی که عقل آنان را در بعد تجربی آزموده باشید».

واقعاً این گفتار درست است؛ زیرا امروزه می بینیم، زنانی که در عرصه های اجتماعی اشتغال دارند، اگر نگوئیم عقل تجربی آنان از مردانی که در آن عرصه ها اشتغال دارند بیشتر است کمتر هم نیست و این را به اثبات رسانده اند، امید است با ارائه ابداعات و شایستگی ای که در مسائل اجتماعی دارند بیشتر به مقاماتی که صلاحیت دارند برسند.

#### ۸. برداشت نادرست برخی ها از احادیث

هشتمین عامل محرومیت زنان از وظایف اجتماعی، بررسی نشدن بعضی از احادیث بر اساس موازینی که فقه اجتهادی دارند می باشد؛ مانند حدیثی که ظاهرش دلالت دارد بر این که زن بدون اجازه شوهر حق خروج از منزل را ندارد. از این رو، گفتند که وی نمی تواند در کارها به طور مستقل شرکت کند و در پست های اجتماعی، علمی، فرهنگی، تربیتی، پرورشی، سیاسی و مدیریتی قرار گیرد.

این برداشت از حدیث بدون بررسی احادیث دیگر و عناصر اصلی دیگر استنباطی از نظر موازین اجتهادی ناتمام است؛ زیرا آنچه از بررسی کامل آنها دریافت می شود، این است که محدودیتی در تصدی وظایف اجتماعی برای زنان نیست، همان گونه که برای مردان محدودیتی نیست و همه در تصدی آنها آزادند.



اکنون می‌سزد که به عنوان اصل کلی درباره آزادی آدمی چه مرد و چه زن در مبانی اسلامی که با حدیث مذکور معارض است نظر خود را در رفع آن بر اساس موازینی که فقه اجتهادی در جمع میان ادله متعارض دارد بیان کنیم و حلّ این تعارض از میان آنها کاری است فقیهانه که باید با اتکای به ادله کافی و ذوق اجتهادی غنی به سامان رسد.

ما در آغاز، به جاست احادیثی که بر آزادی مطلق انسان دلالت دارند بیان کنیم.

### اصل کلی

حضرت امیر علیه السلام در خطابی به مردم فرمود:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَخْرَاجُ؛<sup>۱</sup>  
مردم! بدانید آدم بنده و کنیز به وجود نیاورد و همه مردم آزادند.

و فرمود:

لَا تُكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛<sup>۲</sup>

خودت را بنده کسی قرار نده و حال آنکه خداوند تو را آزاد قرار داده است.

امام صادق علیه السلام نیز فرمود:

الْإِنْسَانُ حُرٌّ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ؛<sup>۳</sup>

انسان در همه حالات آزاد است.

در این حدیث آزادی، برای نوع خاصی از انسان مقید نشده است و این آزادی را که خداوند برای همه انسان‌ها در زندگی قرار داد، تنها یک حق، که برخی از

۱. بحارالانوار، ج ۳۲، ص ۱۳۳.

۲. همان، ج ۷۴ ص ۲۱۵.

۳. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۵۸، باب ۷۶.



دانشمندان مسیحی گمان برده‌اند، نیست؛ بلکه یک امر فطری الهی است، همان گونه که امانوئل کانت، فیلسوف نقاد و اخلاق‌گرای آلمانی قائل است. از این رو، نمی‌توان قائل شد که زن با ازدواج کردن، از آزادی خود محروم می‌گردد و یا با ازدواج کردن به ملکیت، کنیزی و یا خدمت‌کاری مرد درمی‌آید. آری، زمانی که این دو انسان آزاد، زندگی مشترک را با هم آغاز کنند، بر یک‌دیگر حقی پیدا می‌کنند، ولی این موجب نمی‌شود که از آزادی زن سلب شود.

(نگارنده) در گردهم‌آیی تخصصی بازننگری اعلامیه حقوق بشر سازمان ملل متحد و مقایسه آن با اعلامیه حقوق بشر قاهره و حقوق بشر اسلامی که در تهران برگزار شده بود، دو سخنرانی داشته است که یکی در زمینه آزادی و دیگری درباره حقوق زنان بوده است و در آنها ثابت کرده است که حق آزادی در مبانی اجتهادی برای زنان نیز در تصدی مقامات اجتماعی بر اساس ارزش‌ها ثابت است. از این رو، جلوگیری از چنین آزادی‌ای که برای آنان است منافی با جوهره اسلام است و نیز در آن جا گفته‌ایم که دین و آزادی هر دو برای انسان فطری به شمار می‌آیند و با هم قرین و سازگارند و هیچ‌گاه با هم رقابتی نداشته و نخواهند داشت. از این رو، نمی‌توان به نام آزادی، دین را نفی و به نام دین، آزادی را سلب کرد. آری، باید توجه داشت که آزادی در اسلام برای آدمیان به گونه مطلق نیست؛ بلکه مقید به قانون و ارزش‌هاست، قانون‌مندی از لوازم جدانشدنی آن است؛ زیرا آزادی غیر قانون‌مند برابر است با آنارشیسم که پی‌آمدهای خطرناکی برای فرد و جامعه دارد.

### حل تعارض حدیث مذکور با اصل کلی از راه جمع فقاهتی

در حل تعارض میان حدیث و اصل کلی آزادی آدمیان، بر اساس موازین اجتهادی باید گفت: راه‌های مختلفی وجود دارد؛ مانند جمع موضوعی، جمع دلالی و جمع حکمی و در مسئله مورد بحث، میان آنها جمع موضوعی که همان





اطلاق و تقیید است، وجود دارد و با این کار فقاهتی اجتهادی مطابق موازینی که دارد تعارضی که در آغاز، میان آنها دیده می‌شود حل می‌گردد. بر این اساس، باید گفت: حدیث مذکور که اجازه مرد را در بیرون رفتن زن از خانه اعتبار کرده است با توجه به ادله آزادی انسان و با توجه به آن حقی که مرد از راه ازدواج کردن بر زن پیدا کرد مقید به آن صورتی است که با حق شوهر منافات داشته باشد، نه آن که به اجازه او به گونه مطلق در آن اعتبار شده باشد. پس شرکت زن در کارهای علمی، فرهنگی، اقتصادی، تصدّی مقامات اجتماعی، چون با حق شوهر منافات ندارد. از این رو، منوط به اذن او نیست. آری، اگر تصدّی کاری و یا رفتن به جایی موجب فساد و انحراف می‌شود باید او را مانع شد، ولی این، اختصاص به وی ندارد؛ بلکه برای مرد نیز این واکنش وجود دارد.

#### ۹. اعتقاد مردان به این که زنان توانایی جسمی ندارند

اعتقاد مردان درباره زنان بر این که آنان بر اثر ویژگی‌های خاص جسمی و عاطفی که به حسب طبیعت دارند توانایی اداره مسائل اجتماعی را ندارند، اعتقادی نادرست است؛ زیرا توانایی جسمی ملاکی برای جواز تصدّی مقامات اجتماعی نیست؛ بلکه ملاک، دانایی و توانایی و مدیریتی است و این ملاک، همان گونه که در مردان وجود دارد در زنان نیز وجود دارد و هیچ‌گاه اختلاف میان آنها در توانایی جسمی باعث تفاوت ماهوی اندیشه‌ای و تدبیری میان آنان نمی‌شود.

#### ۱۰. دید کوتاه افراد جامعه

باور محدود مردان به این که وظایف اجتماعی و سیاسی برای زنان مناسب نیست، باور ناروایی است که در طول تاریخ دست‌آویزی برای مردان شد که زنان را از همه مزایای اجتماعی محروم کرده‌اند. با این که در مبانی فقهی به این جهت اصلاً



اشاره نشده، ولی عمومات و مطلقات منابع اجتهادی (که قرآن و سنت است) این نظریه را نفی می‌کنند.

### ۱۱. نقل احادیث غیر معتبر

در برخی از دوران‌های تاریخ بر اثر اغراض سیاسی، مصالح شخصی و عدم درک مضمون مبانی فقهی اجتهادی، برخی از حدیث سازان احادیثی را درباره زنان ساختند و آنها را در کنار احادیث واقعی و مصادر حدیثی جامعه اسلامی قرار دادند که بسیاری از آنها درباره ظاهر نشدن زنان در عرصه‌های علمی، اجتماعی و سیاسی است، و از این راه توانستند:

اولاً، به ایده تقسیم زندگی اجتماعی و حوزه خصوصی و عمومی و منحصر کردن کار زن را به حوزه خصوصی مشروعیت بخشند.

ثانیاً، نظام اخلاقی را برای زن به گونه‌ای مطرح کنند که راهی برای وی در زندگی جز گرنش و مقهوریت وجود نداشته باشد.

عالمان حدیث و رجال شناسان بر این باورند که احادیث ساخته شده بیش از پنجاه هزار حدیث است. آنان با این کارشان بزرگ‌ترین ضربه را بر پیکر فقه اسلامی وارد آوردند و زنان را از همه وظایف اجتماعی و مزایای یشان محروم کرده و وظیفه آنها را منحصر در کارهای خانه دانستند و با نظریات بی اساس خود، پوستینی وارونه بر قامت رسای اسلام پوشاندند که طبایع سالم را از آن متنفر کردند و با این کار، درستی سخن رسول خدا ﷺ را نمایاندند که فرمود:

مردمی برای شما احادیثی را بیان می‌کنند که نه شما آنها را شنیدید و نه

پدران شما، پس از آنها دوری کنید و آنها را دلیل بر حکمی قرار ندهید.

باعث تأسف است که با وجود نظام اسلامی، که همه چیز آن الگو به شمار



می آید، ناآگاهانی این حدیث‌ها را در برخی از مجالس می‌خوانند و مضمون آنها را به عنوان حکم شرعی برای مردم عوام بیان می‌کنند و آنها هم می‌پذیرند. و آن‌چه بر تأسف می‌افزاید این است که فرهنگ اسلامی جامعه ما بر اساس آنها استوار گردیده، نه بر اساس احادیث واقعی اسلام. از این رو، بر آگاهان از موازین علوم حدیث، درایه و رجال است که بکوشند تا احادیث واقعی اسلام را، که ریشه در وحی الهی دارد مشخص کنند، تا مردم هر حدیثی را که از افراد ناآگاه می‌شنوند مضمون آن را به عنوان حکم شرعی نپذیرند و اکنون ما می‌بینیم که برخی از مردم، سنت‌های غلط محیطی و اجتماعی را که پدید آمده از حدیث‌های دروغین است به عنوان وظیفه شرعی و سنت دینی تلقی کرده و حتی بعضی آنها را بر وظایف شرعی و سنت واقعی مقدم می‌دارند، پس باید با بیان احادیث معتبر اسلامی سنت‌های الهی را جای‌گزین سنت‌های غلط محیطی و اجتماعی کرد.

### پژوهش‌های حدیثی درباره موقیعت زنان

شناخت استنباطی و تطبیقی از احادیث جز به یاری پژوهش‌های دقیق و بازسنجی درباره آنها میسر نمی‌شود.

الف) بررسی و بازسنجی جنبه اصل صدور دلایل فقهی استنباطی از رسول خدا ﷺ و اوصیای او.

برای شناخت این جنبه، علوم حدیث، درایه و رجال شکل گرفت. آگاهی از این جنبه موجب می‌شود که تعارضات و دگردیسی‌های نادرست پنجاه هزار حدیثی که حدیث‌سازان در برخی از دوران‌های تاریخ، بر اثر اغراض سیاسی و یا بر اثر عدم درک آنان از مبانی فقهی اجتهادی ساختند، شناخته شوند و بر اساس آنها سخنی گفته نیاید.

آنان حدیث‌های ساختگی خود را در کنار حدیث‌های واقعی اسلام و مصادر



حدیثی جامعه اسلامی قرار دادند که بسیاری از آنها درباره منع ظاهر شدن زنان در عرصه های علمی، فرهنگی و وظایف اجتماعی است.

دریغاً که هنوز نیز در جامعه دینی ما با پدیداری نظام اسلامی کسانی هستند که براساس همین حدیث های ساختگی و بی پایه، زنان را از تصدی وظایف اجتماعی منع کرده و آنان را از همه مزایا محروم می سازند. چنین ایستاری به هیچ روی از مبانی دینی و نگاه نوین شریعت به انسان بر نمی خیزد.

(ب) بررسی و بازسنجی جنبه دلالتی آنها؛ برای شناخت دلالتی این مبانی از حیث نظری و علمی و آگاهی وافی به علم اصول و از حیث تطبیق و تفریع اجتهاد فقهی مجتهد.

البته مقصود از بررسی جنبه دلایل فقهی این است که به درستی روشن شود که آنها در زمینه های گوناگون دارای چه مدلولی و چه معنایی اند، موسع یا مضیق، مطلق یا مقید، عام یا خاص، مجمل یا مبین، تخصیص یا تخصص، وارد یا مورد، حاکم یا محکوم، مفسر یا مؤول، منجز یا معلق، مدلل یا غیر مدلل، مفهوم دار یا بی مفهوم، ناسخ یا منسوخ و...

البته چنین تحقیقی بدون احاطه بر همه مبانی اجتهادی در هر زمینه، به ویژه در زمینه مسئله مورد نظر (ترسیم وظایف اجتماعی زنان) امکان پذیر نیست. از این نظر می توان گفت: مرحله تحقیق دلالتی مبانی و ادله فقهی اجتهادی باید مهم ترین مرحله اجتهادی قلمداد شود.

برای همین است که امام صادق علیه السلام فرمود:

لَا يَكُونُ الْفَقِيهَ فَقِيهًا إِلَّا إِذَا عَرَفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا؛

فقیه، فقیه به حساب نمی آید مگر آن که معاریض (راز و رمزها و پیچ و خم های)

سخن ما را بشناسد.



پ) بررسی جهت صدور آن؛ شناخت جهت صدور این دلایل استنباطی نیاز به بررسی شرایط زمان صدور، مکان صدور، شرایط عرف، احوال مخاطبان و حاضران در جلسه دارد، که این خود دلیلی است بر این که پیشوایان دین در بیان احکام خدا شرایط آنها را در نظر می‌گرفتند و حتی گاهی در یک جلسه و در باره یک مسئله به پرسش کنندگان متعدّد، پاسخ‌های گوناگونی می‌دادند.

ت) بررسی معارضات نقلی و عقلی دلایل، توانمندی جمع میان آنها از راه جمع موضوعی، دلالتی و حکمی.

از این رو، به جاست نمونه‌هایی از آنها را ارائه دهیم:

۱. حدیثی را به فاطمه زهرا علیها السلام نسبت داده‌اند که حضرت فرمود:

خَيْرُ النِّسَاءِ...؟

بهترین زنان زنانی‌اند که مردان را نینند و مردان نیز آنان را نینند.

۲. از ام سلمه نقل شده که من و میمونه خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله بودیم، ابن ام

مکتوم، که مرد نابینایی بود، وارد شد. حضرت فرمود:

«خودتان را ببوشانید و از اتاق خارج شوید.» عرض کردم: «يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ

أَعْمَى لَا يُبْصِرُنَا؟؛ ای پیامبر! مگر نیست که او نابیناست و ما را نمی‌بیند؟»

حضرت فرمود: «أَفَعْمِيَاوَانِ أَنْتُمَا أَلَسْتُمَا تُبْصِرَانِهِ؟؛ آیا شما هم نابیناید و او

را نمی‌بینید؟»<sup>۱</sup>

۳. از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود:

زنان را در خانه عریان کنید تا در خانه باشند و بیرون نروند.<sup>۲</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۷۲، ح ۴.

۲. نهج الفصاحه، ص ۳۴۳.



۴. حدیثی از رسول خدا ﷺ است که به گونه‌های مختلفی نقل شده است:

لا يُفْلِحُ قَوْمٌ تَمَلِكُهُمْ امْرَأَةٌ؛<sup>۱</sup>

رستگار نخواهند شد مردمی که زن بر آنها فرمان‌روایی کند.

لا يُفْلِحُ قَوْمٌ وَلِيَتْهُمْ امْرَأَةٌ؛<sup>۲</sup>

رستگار نخواهند شد مردمی که زنی سرپرستی آنها را برعهده گیرد.

لا يُفْلِحُ قَوْمٌ يَمْلِكُ رَأْيُهُمْ امْرَأَةٌ؛<sup>۳</sup>

رستگار نخواهند شد قومی که رأی آنها در اختیار زنی باشد.

لا يَقْدَسُ اللَّهُ أُمَّةً فَاذَتْهُمْ امْرَأَةٌ؛<sup>۴</sup>

خداوند گرامی نمی‌دارد مردمی را که زنی آنها را رهبری کند.

اکنون نوبت بررسی و نقد احادیث از نظر ابعاد چهارگانه است.

### نقد حدیث منقول از حضرت زهرا علیها السلام

این حدیث را نمی‌توان دلیلی بر منع تصدّی زنان از وظایف اجتماعی قرار داد؛

زیرا از بسیاری جهات اشکال دارد:

۱. سند ندارد؛ چون مرسل است و حدیثی که سند ندارد، از نظر محققان و

مجتهدان نمی‌تواند مورد استدلال قرار گیرد.

۲. منافات آن با سیره عملی حضرت؛ زیرا آن حضرت در اجتماعات شرکت

می‌کرد و در جمع مردان سخن می‌گفت و برای احقاق حق به خانه مهاجر و انصار

می‌رفت و با آنان گفت‌وگو می‌کرد و احکام خدا را برای اهل نیاز بیان می‌فرمود و

۱. احمد بن حنبل شیبانی، مسند، ج ۵، ص ۴۷.

۲. شیخ طوسی، خلاف، ج ۳، ص ۳۱۱.

۳. مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۰۹.

۴. همان.



حتی در جنگ‌ها (خندق، أُحُد و فتح مکه) شرکت داشت و در خندق کنونی نیز یکی از مساجد به نام ایشان وجود دارد، و این خود نشان دهنده حضور حضرتش در آن‌جا بوده است. در جنگ أُحد چهارده زن ایشان را همراهی می‌کردند. حضرتش در مجالس تاریخی و سیاسی سخنرانی می‌کرد و با ابوبکر، عمر و دیگر صحابه که حق حضرت امیر علیه السلام را نادیده گرفتند بحث‌ها و مناظره‌ها داشت. با این حال، چگونه خبر واحد، آن هم مرسل و ضعیف می‌تواند با عمل معصوم که در اعتبار آن همانند امر و تقریر او تردیدی نیست معارض باشد و حتی بر آن غالب شود. خلاصه این که حضرت فاطمه علیها السلام در امور اجتماعی شرکت می‌کرد و خانه نشین نبوده است.

۳. در حدود منقول از وی منعی و نهی از حضور زنان در صحنه‌های اجتماعی و سیاسی وجود ندارد؛ زیرا در آن بر بیان شخصیت آرمانی زن از حیث عفاف در اسلام که مطلوبیت استحبابی دارد بسنده شده است؛ چون در آن کلمه «خیرالنساء» آمده که کلمه تفضیل است و این دلالت بر منع و حرمت ندارد.

### نقد حدیث منقول از اُم سلمه

این حدیث را نیز نمی‌توان دلیلی بر منع تصدّی زنان از وظایف اجتماعی و سیاسی قرار داد؛ زیرا بر این حدیث نیز اشکال‌های زیادی وارد است:

۱. از نظر سند مانند حدیث اول است؛ زیرا از نظر موازین علوم حدیث، ضعیف و نادرست و بدین جهت مشمول ادله اعتبار نیست.

۲. منافات آن با احادیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «زنان در مراسم شرکت کنند» و روایت شده که هر وقت رسول خدا صلی الله علیه و آله اراده سفر جنگی و غیر آن می‌کرد، یکی از زنان را با قید قرعه با خود می‌برد؛ (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا أَرَادَ سَفْرًا أَقْرَعَ



بَيْنَ أَزْوَاجِهِ<sup>۱</sup> و نیز روایت شده که آن حضرت در جنگ‌ها برای کمک و پانسمان مجروحان، زنان را به همراه سپاه اسلام می‌فرستاد؛ (إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ خَرَجَ بِالنِّسَاءِ فِي الْحَزْبِ يُدَاوِينَ الْجُرحَى...).

از این رو، تاریخ برای مان می‌نمایاند که زنان، هم در زمان رسول خدا ﷺ و هم، در زمان صحابه و هم، در زمان تابعان در همهٔ صحنه‌ها حضور داشته‌اند و در جلساتی که مردان بوده‌اند، شرکت می‌کردند و مشکلات خود را آزادانه مطرح می‌کردند و آنها را حل می‌نمودند. نمونه‌هایی است که بیان آنها از حوصلهٔ این نوشتار خارج است.

۳. این احادیث با سیرهٔ عملی زنان رسول خدا ﷺ منافات دارد؛ زیرا آنان افزون بر این که در مجالس مردها شرکت می‌کردند، مرجع علمی آنان نیز به شمار می‌آمدند.

در صدر اسلام مردم گزینش مرجع علمی را برای آگاهی یافتن از وظایف خویش در بُعد عقیدتی عملی به جنسیت خاص منحصر نمی‌کردند، بلکه هرکس (چه زن و چه مرد) که توانایی علمی او بیشتر بود، برمی‌گزیدند. از این رو، آن که از آگاهی بیشتر برخوردار بود، به او مراجعه و براساس دستور او عمل می‌کردند و علت این که بیشتر مردم در مقام شناخت وظایف خود، به همسران رسول خدا ﷺ مراجعه می‌کردند، برای این بود که آنان از احکام الهی آگاهی بیشتری داشتند.

نگارنده با بررسی‌ای که در علوم حدیث از دیدگاه ۲۲ مذهب از ۱۳۸ مذهبی که فقه اسلامی در بستر زمان به خود دیده است، داشته بر او روشن شد که نوع احکام و مسائل مذاهب اسلامی مبتنی بر روایاتی است که از زنان رسول خدا ﷺ نقل شده است.

۱. سیوطی، جامع صغیر، ج ۲، ص ۳۱۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۸۶ و بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۳۱۰.





همسران پیامبر ﷺ برای مردم چه در زمان رسول خدا ﷺ و چه پس از رحلت آن حضرت مرجع علمی بوده و خانه‌های آنها به منزله مدرسه بوده است و نیز این چنین بوده است خانه‌های برخی از زنانی که از اصحاب رسول خدا ﷺ بودند؛ مانند امّ اسلم که رسول خدا ﷺ به دیدار او می‌رفت و امّ ایمن که پیامبر درباره او فرمود که وی اهل بهشت است.

نگارنده در بررسی‌ای که در این زمینه داشته است، به این نتیجه رسیده که اگر شمار زنان دانشمند و محقق در علوم، فنون، شعر و ادب در اوایل اسلام از مردان بیشتر نباشد کمتر هم نیست و برخی از آنان به عنوان شخصیت‌های علمی بنیان‌گذار علوم حدیث، تاریخ و فرهنگ اسلامی شمرده شده‌اند. همین بس که ابن حجر عسقلانی به زندگی نامه بیش از ۱۵۵۲ زن صحابی پرداخته است.<sup>۱</sup> به هر حال، قرآن کریم در بیش از ده سوره درباره زن بحث کرده است و حتی سوره‌ای را به نام وی نام‌گذاری کرده است.

بعضی از زنان امامان هم، مرجعیت علمی داشتند و مردم در خصوص مسائل شرعی به آنها مراجعه می‌کردند. از جمله آنها فقیه کامل، حمیده المصفاة (سبیکة الذهب) همسر امام صادق علیه السلام است که حضرت بسیاری از مسائل را به او ارجاع می‌داد و می‌فرمود:

رُبَّ امْرَأَةٍ أَفْقَهُ مِنْ رَجُلٍ.<sup>۲</sup>

و یا:

رُبَّ امْرَأَةٍ خَيْرٌ مِنْ رَجُلٍ.<sup>۳</sup>

۱. اسابه، ج ۴، ص ۲۲۲ - ۵۰۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۷۷، ح ۴.

۳. همان، ح ۷.



گفتنی است همسران فقیهان هم دارای این ویژگی بوده‌اند که از جمله آنهاست: دختر شیخ طوسی (امّ محمد) و همسر شهید لاهیجی (صدریه، دختر ملاً صدرا) و همسر فیض کاشانی (بدریه، دختر ملاً صدرا) که شوهرانشان مسائل شرعی را به آنها ارجاع می‌دادند.

### نقد حدیث منقول از ابوبکره

این حدیث از جهات بسیاری اشکال دارد:

۱. از نظر سند ضعیف است؛ چون راوی آن حسن بن ابوبکره است و او از کسانی بود که خیلی به عایشه اظهار ارادت می‌کرد، ولی وقتی جنگ جمل در گرفت به او گفتند: تو بارها گفتی: عایشه، عایشه، عایشه، اکنون بیا برای یاری وی به جنگ برو. ابوبکره برای رهایی از جنگ، پاسخ گفت:

من می‌خواهم خودم را فدای عایشه بکنم، ولی چه کنم که بیان پیامبر ﷺ مرا از شرکت در جنگ باز می‌دارد؛ زیرا او فرمود: قومی که زن سرپرستی آن را عهده‌دار باشد، رستگار نمی‌شود.

او برای حفظ جان‌ش که در جنگ شرکت نکند این حدیث را ساخت.

۲. از نظر دلالت نیز اشکال دارد؛ زیرا با بررسی زمان صدور حدیث می‌بینیم که آن مربوط به شرایط زمانی خاص یعنی زمان سلطنت ساسانیان است. در آن زمان بر اثر نبودن مردان آگاه در نتیجه نزاع‌ها و خون‌ریزی‌ها سلطنت ساسانیان رو به انقراض بود و ایران در شرایط بسیار بدی از نظر سیاسی و اجتماعی قرار داشت، پس از کشته شدن کسری (خسرو پرویز) مردم خواستند سلطنت ساسانیان را از طریق دختران کسری پوراندخت و یا آذرمدخت حفظ کنند. از این رو، وقتی از جانشین وی می‌پرسیدند، پاسخ می‌گفتند: دختر کسری در این زمان بود که حدیث مذکور از رسول خدا ﷺ نقل شده است.



و بر فرض این‌که حدیث درست باشد و از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده باشد، در مورد خاص و در شرایط زمانی خاص است و آن صلاحیت نداشتن پوراندخت برای زمام‌داری و حکومت بر مردم است. از این رو، فرمود: مردمی که بخواهند پوراندخت حاکم آنها باشد آنان رستگار نخواهند شد و این گویای این نیست که اگر زنی دارای شرایط بود در هیچ زمانی نباید زمام‌دار امور شود.

در صحیح بخاری آمده: «لَمَّا بَلَغَ ...» زمانی که به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبر رسید اهل فارس زمام‌داری کشورشان را به دختر کسری سپردند، حضرت فرمود: «لِمَ...؟ چرا؟» ولی با این حال، پوراندخت دختر خسرو پرویز یک سال و هفت ماه حکومت کرد، بعد خواهرش آذر میدخت نیز چند ماه حکومت کرد.

۳. «صلاح نیست» در حدیث ابوبکره معنایش «حرمت» نیست.

۴. مسئله حکومت در این زمان با آن زمان تفاوت دارد؛ زیرا در آن زمان حکومت‌ها دارای مقرراتی نبوده‌اند، ولی امروزه این چنین نیست؛ زیرا مقرراتی وجود دارد.

۵. با بررسی مجموع ادله و احادیث اسلام این به دست می‌آید که احراز مسئولیت‌ها همان‌گونه که در مقدمه بحث گفته‌ایم بیشتر منوط به مدیریت، مهارت و تدبیر در اداره امور است، آن‌که دارای توانایی بر اداره است می‌تواند آنها را تصدی کند، چه مرد باشد و چه زن.

و اما احادیث دیگری درباره زنان در زمینه مسئله مورد بحث در مصادر حدیثی وجود دارد که برخی از آنها از نظر سند و برخی دیگر از نظر دلالت و دسته سوم از نظر سند و از نظر دلالت ضعیف و ناتمامند.

این عوامل و اسباب در طول تاریخ موجب شد که زنان در مرحله نازل‌تر در جامعه قرار بگیرند و از سهم بودن در مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی محروم



بمانند و تنها کار آنها منحصر به کارهای داخل منزل شد و اگر این عوامل در جامعه استمرار داشته باشد این امکان وجود نخواهد داشت که آنان بتوانند از وظایف اجتماعی و مزایای آنها برخوردار شوند.

در میان عوامل یادشده عاملی که از همه بیشتر در محروم بودن زنان از حقوق اجتماعی نقش داشته احادیث ضعیف بوده است.

### تحول ذهنیت‌های مردم درباره زنان

عوامل بسیاری که باعث محدودیت‌های خانم‌ها در عرصه‌های علمی، فرهنگی، هنری، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و تصدی مدیریت‌ها شد، با تلاش آگاهان به موازین فقه اجتهادی و پایه‌های شناخت تا اندازه‌ای متحول شده‌اند و در نتیجه تحول آنها می‌بینیم دیدگاه افراد جامعه نسبت به زنان عوض و ذهنیت آنان درباره آنها متحول گشته و اذعان کردند که زنان همانند مردان می‌توانند کارها و وظایف اجتماعی و سیاسی را تصدی کنند و از عهده مسئولیت برآیند.

به هر حال، امروزه که در جامعه اسلامی می‌بینیم زمینه رشد و پیشرفت برای بانوان در همه ابعاد زندگی بر اساس موازین اسلامی و ارزش‌های معنوی در عرصه‌های اجتماعی و صحنه‌های سیاسی، اداری، آموزشی، تربیتی، پژوهشی و تحقیقی پدیدار شده، بر زنان است که در عرصه‌های یاد شده وارد شوند استعدادها، شایستگی‌ها، ابتکارها و توانایی‌هایی خود را شکوفا سازند تا بتوانند بیشتر به مقاماتی که برای آنها شایستگی دارند برسند.

متأسفانه به رغم پیدایش زمینه برای شرکت آنان در عرصه‌های یاد شده هنوز مدیریت‌ها و مقاماتی را که آنها توانایی و شایستگی آن را دارند به آنان واگذار نشده است با این‌که برای همگان ثابت است که توانایی آنها در مسائل اداری کمتر از مردان نیست.



نگارنده بر این باور است که رسیدن زنان لایق و شایسته به میزان مطلوب در سطوح بالا برای جامعه ما که در آن نظام اسلامی برپاست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا وجود آنها در مقامات بالا مدرکی عینی بر اهمیت دادن اسلام و نظام آن به زن و موقعیت او در جامعه اسلامی است و با این کار می‌توان همه تبلیغات دشمنان اسلام را به این که اسلام زنان را از همه مزایای اجتماعی، حقوقی و سیاسی محروم کرده خنثی کرد.

### چند نکته

۱. نباید این را از نظر دورداشت که استواری هر جامعه به دارا بودن خانواده‌های متین و استوار است. از این رو، باید برای زنانی که شایستگی حضور در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی را دارند به گونه‌ای برنامه‌ریزی شود که ورود آنان در این صحنه‌ها به معنای از بین رفتن استحکام خانوادگی نباشد و نیز محور قرار گرفتن آنان در خانه به معنای دورکردن آنان از عرصه‌های حیات اجتماعی نباشد.

۲. نباید حضور زنان در عرصه‌های زندگی و مسائل مختلف اجتماعی، علمی، پزشکی، فرهنگی، هنری و سیاسی به گونه‌ای باشد که با عفت و پاک‌دامنی آنان مغایرت داشته باشد و واقعاً جای بسیار خوش وقتی است که می‌بینیم امروزه با پدیداری نظام اسلامی زمینه‌های حضور سالم برای زنان به گونه‌ای فراهم شده است که هیچ‌گاه ورود آنان در صحنه‌های اجتماعی با عفت و پاک‌دامنی آنان مغایرت ندارد و مهم‌ترین عاملی که در این امر نقش به‌سزایی داشته همان، اشاعه فرهنگ اسلامی است. هر چه این فرهنگ قوی‌تر و فراگیرتر شود زمینه سالم برای زنان به گونه‌ای بهتر فراهم می‌شود.

۳. تحوّل‌ی که در نظام اسلامی برای شرکت زنان متدبّین در صحنه‌های اجتماعی در بُعد کمی و کیفی پدید آمد و نیز تحوّل‌ی که در بینش مردم به وجود آمد و اذعان



آنان به این که زنان همانند مردان می‌توانند در پیشبرد اهداف جامعه دارای نقش باشند این تحولات سبب پرسش‌های مختلفی شد؛ از آن جمله است:

آیا زنان همانند مردان می‌توانند منصب ریاست جمهوری، قضاوت و مرجعیت تقلید را در صورتی که به گونه‌ی کامل دارای شرایط باشند، بر عهده گیرند یا خیر؟

نگارنده این پرسش‌ها را به گونه‌ای دقیق و کامل بر اساس عناصر اجتهادی و مواد اصلی استنباط نه بر اساس مبانی حدیث‌های ساختگی و به دور از عوامل غلط محیطی، اجتماعی، ذهنی و خارجی مورد بررسی قرار داده و برداشتش از آنها این است که در صورتی که زنان شرایط (توانایی، دانایی، مهارت و مدیریت) را دارا باشند می‌توانند همانند مردان عنوان‌ها و منصب‌های مذکور را تصدی نمایند. دلایل و مدارک هر یک از عنوان‌های یادشده را در ضمن مجموعه‌هایی ارائه داده و آنها را تنظیم و اخیراً صفحه‌بندی شده و در پانصد صفحه در حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی در دست چاپ قرار داده‌ایم، افزون بر این، جواز تصدی عنوان‌های یاد شده را به گونه‌ی فتوا در رساله توضیح المسائل خود بیان کرده‌ایم.

## حجاب از نگاه مبانی فقهی

حجاب از مسائلی است که ابعاد گوناگونی دارد و ما در این جا به گونه خلاصه با رعایت سیر موضوعی بحث یکایک آنها را مورد بررسی قرار می دهیم. ابعاد این موضوع عبارتند از:

### حجاب از نگاه عالمان لغت

واژه حجاب در نزد اهل لغت عبارت است از: پرده (حَجَبَهُ، حُجِباً و حِجَاباً؛ او را در پرده قرار داد)، (امْرَأَةٌ مَخْجُوبَةٌ و مُحَجَّبَةٌ؛ زنی که خود را پوشانید).

### حجاب از دیدگاه اهل شرع

حجاب در اصطلاح شرع عبارت است از: آن وسیله ای که انسان خود را با آن می پوشاند.

### تعیین نشدن نوع خاصی از حجاب در شرع

در مبانی فقه اسلامی شارع مقدّس، نوع خاصی از حجاب را برای زن معین نکرده است؛ بلکه حجابی را خواستار شده که او را بپوشاند. از این رو، پوشش برای زن با هر وسیله ای که باشد منظور شرع حاصل می شود. پس ما نمی توانیم نوع خاصی از حجاب، دوخت و یا رنگ مخصوصی را به شارع مقدّس نسبت دهیم.



پس این‌که بعضی نوع خاصی از حجاب را الزامی می‌دانند و به اسلام نسبت می‌دهند نادرست و ناتمام است.

### نسبت میان حجاب و پوشش

میان حجاب و پوشش از نسبت‌های چهارگانه در علم منطق، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر پوششی حجاب است، ولی هر حجابی پوشش نیست؛ مانند چهار دیوار اتاق برای زنی که در آن برهنه باشد در این فرض برای زن حجاب وجود دارد، ولی پوشش وجود ندارد.

در مبانی فقهی، مطلوب برای زن پوشش است نه حجاب؛ یعنی لباسی که به وسیله آن بدن خود را به استثنای چهره و دو دست بپوشاند. از این رو، در ابواب فقهی مانند باب صلوات، نکاح و... ستر (پوشش) مطرح است و اگر زنی در اتاقی که هیچ کس در آن نباشد، نمازش را بدون پوشش بخواند، نماز او باطل است با این‌که برای او حجاب که دیوارهای اتاق است وجود دارد؛ ولی اگر با پوشش بخواند گرچه جمعی هم او را ببینند نمازش صحیح است، پس پوشش برای زن لازم است.

### ماهیت پوشش شرعی

ماهیت پوشش در مبانی فقهی به دو چیز محقق می‌شود:

#### ۱. خمار

پوششی است که عوام عرب در این زمان به آن «ریطه» و فارسی زبان‌ها به آن «روسری» می‌گویند.

#### ۲. جلباب

پوششی است که عرب در این زمان به آن «جبه» و فارسی زبان‌ها به آن «مانتو» می‌گویند.





پیش از آن که معنای واژه خمار و جلباب را از نظر لغت و تفسیر بررسی کنیم به جاست مطلبی را بیان کنیم و آن این که چرا خمار در سوره نور و جلباب در سوره احزاب آمده است؟

در پاسخ می‌گوییم: خمار که در سوره نور آمده اشاره به زنان عادی و معمولی عرب دارد؛ چون آنها از نظر پوشش بدن اشکالی نداشته‌اند، تنها اشکال پوشش آنها در خصوص سر و گردن و پهنای سینه بود که از راه آیه، کیفیت مطلوب پوشش به آنها فهمانده شد؛ ولی جلباب به خاندان اشرافی عرب که لباس بدن نما می‌پوشیدند نظر دارد که از راه پوشیدن آن، این اشکال از آنها نیز بر طرف شد. پس از بیان این مطلب حالاً نوبت این رسیده که ببینیم مراد از خمار و جلباب از نظر لغت و تفسیر چیست؟

پس اصل حجاب که خمار و جلباب است و دخالت در تحقق ماهیت حجاب دارند پیش از اسلام بوده است، ولی از حیث پوشش با آنها دارای شرایط مطلوب نبوده است و کیفیتی را دارا بوده که مقصود اسلام از آن حاصل نمی‌شد. از این رو، آنچه در مبانی فقهی در خصوص کیفیت پوشش آمده است در صورتی که آنها رعایت شوند مقصود اسلام که پوشش خاصی است فراهم می‌شود.

بهترین سندی که گویای این مدعاست همان نخستین منبع فقهی اجتهادی (قرآن کریم) است؛ زیرا در آیه ۳۱ سوره نور خداوند درباره روسری می‌فرماید:

﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾<sup>۱</sup>

بر زنان است که خمارهای خودشان را در زیر گلو و پهنای سینه‌های خویش قرار دهند.

این گونه دستور در کیفیت پوشش، برای این بوده است که زنان عرب معمولاً

۱. جیوب جمع جیب، به معنای گریبان و یقه است.



پیراهن‌هایی را که می‌پوشیدند گریبان‌های‌شان باز بوده و دور گردن، بنا گوش و سینه‌های‌شان را نمی‌پوشانیدند و گوشه‌های روسری‌های خود را از پشت سر می‌آویختند آن گونه که الان میان برخی از مردهای عرب معمول است.

این آیه کیفیت پوشش را به آنها گوشزد کرده تا مواضع یاد شده پوشیده شود.

در آیه ۵۹ سوره احزاب خداوند می‌فرماید:

﴿يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾؛

زنان جلباب‌های‌شان را بر خودشان قرار دهند که این برای شناسایی آنها مناسب‌تر است تا مورد اذیت و آزار قرار نگیرند.

این گونه دستور در کیفیت پوشش، برای این بوده است که زنان، شفاف یعنی لباس‌های بدن نما می‌پوشیدند و مردم بی بند و بار به دنبال آنها راه می‌افتادند. و آنها با دیدن این پوشش در زنان از رفتن به دنبال آنها خودداری می‌کردند؛ چون می‌فهمیدند که زنانی متدیّند.

### تعریف لغوی خمار

ابن منظور مصری می‌گوید:

خمار چیزی است که زن سر خود را با آن می‌پوشاند.<sup>۱</sup>

ابن عباس در تفسیر خود می‌گوید:

الْخِمَارُ: هُوَ مَا تُغَطِّي الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا وَصَدْرَهَا وَتَرَائِبَهَا وَسَوَالِفَهَا؛

خمار چیزی است که زن مو، سینه، دور گردن و زیر گلوی خود را با آن می‌پوشاند.

۱. لسان العرب، ج ۴، ص ۲۵۷.



در وجه نامیدن این پوشش به خمار علامه طریحی گفته است:

لَا نَزَّاسٌ يُخَمَّرُ بِهَا أَيُّ يُعْطَى بِهَا وَكُلُّ شَيْءٍ غَطَّيْتَهُ فَقَدْ خَمَّرْتَهُ؛<sup>۱</sup>

زیرا سر به وسیله آن پوشیده می‌شود و ...

در این جا مناسب است در خصوص خمار، با توجه به بررسی‌هایی که داشته‌ایم مطلبی را بیان کنیم و آن این‌که در طول تاریخ عرب، خمار (روسری) دارای نام‌های گوناگونی شد که بر کوچک آن، که تنها سر تا گریبان را می‌پوشاند، «خمار» و «ریطه» اطلاق شد، و بر بزرگ آن، که سر، گردن و شانه تا نیمه بدن را می‌پوشاند، «صدار» و در اوایل اسلام، «جلباب» و بعدها «هاشمه» اطلاق گردید.

اکنون نیز عرب بر پوششی که دارای آستین و نصف بدن خانم را فراگیرد «صدار» و تمام بدن را فراگیرد «صدریه» می‌گوید، و بر آن پوششی که دارای آستین‌های بلند، گشاد، رنگ سیاه و دوخت مخصوص شبیه دوخت پیراهن، ولی خیلی کوتاه باشد، هاشمه می‌گوید.

در این زمان هاشمه را خانم‌های بغدادی و اهل بصره به نشانه عزا و مصیبت می‌پوشند و این گوناگونی نام‌های خمار به سبب اختلاف تغییراتی است که در آن از نظر کمی و کیفی در بستر زمان به وجود می‌آمد.

### تعریف لغوی جلباب

در معنای آن دانشیان لغت اختلاف کرده‌اند؛ در المنجد آمده است:

الْجِلْبَابُ: هُوَ الْقَمِيصُ (پیراهن) أَوْ التَّوْبُ الْوَاسِعُ؛

پیراهن وسیع به گونه‌ای که بدن را بپوشاند.



ابن حمزه طوسی گفته است:

الْجِلْبَابُ: الْقَمِيصُ أَوْ التَّوْبُ الْمَشْتَمِلَةُ عَلَى الْجِنْسِ كُلِّهِ!

راغب اصفهانی در مفردات گفته است:

الْجِلْبَابُ: الْقَمِيصُ وَالْحُمُرُ؛

پیراهن‌ها و روسری‌ها.

ابن منظور مصری در لسان العرب گفته است:

الْجِلْبَابُ تَوْبٌ أَوْسَعُ مِنَ الْخِمَارِ وَ دُونَ الرِّدَاءِ؛ وَ تَعْطَى بِهَا الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا وَ صَدْرَهَا؛

جلباب، پیراهنی است بزرگ‌تر از روسری و کوچک‌تر از عبا و زن سر و سینه خود را با آن می‌پوشاند.

### جلباب در تفسیر

قرطبی می‌گوید:

هُوَ تَوْبٌ أَكْبَرُ مِنَ الْخِمَارِ. وَ قِيلَ: هُوَ الْقِنَاعُ. وَ الصَّحِيحُ أَنَّهُ التَّوْبُ الَّذِي يَسْتُرُ جَمِيعَ الْبَدَنِ؛<sup>۲</sup>

جلباب، پیراهنی بزرگ‌تر از خمار است و گفته شده: جلباب، همان روسری است؛ ولی صحیح این است که پیراهنی است که تمام بدن را می‌پوشاند.

و نیز در تفسیر او آمده:

الْجِلْبَابُ: هُوَ الْمَلَأَةُ أَيِ الْمَلْحَفَةُ؛

ملحفه، عبارت است از: آن چیزی که انسان خود را با آن می‌پيچد.

۱. وسیله، ص ۱۲۸.

۲. تفسیر قرطبی، ج ۱۴، ص ۲۴۳.

**نکته**

در ضرب المثل های عربی گفته می شود: «جَاءَ الْبُرْدُ وَالْجِلْبَابُ؛ سردی با جلباب (پالتو) آمده است».

**موضوعیت نداشتن خمار و جلباب**

در مبانی فقهی اگرچه پوشش به عنوان خمار (روسری) و جلباب (مانتو) مطرح شده است، باید دانست اینها طریقیّت دارند نه موضوعیّت؛ به گونه ای که پوششی را که اسلام خواسته به نوعی خاص منحصر شود. پس پوشش برای زن از هر نوع که حاصل شود کفایت می کند گرچه این که از راه خمار و جلباب نباشد؛ بلکه از برخی از پوشش ها مانند چادر برای زنانی که مسئولیّت اداری ندارند، پوشش بهتر حاصل می شود؛ ولی با این حال، کسانی که از خمار و جلباب برای پوشش استفاده می کنند نباید آنها را بی حجاب نامید.

**رنگ های خاصّ خمار (روسری) و جلباب در مبانی اجتهادی**

در مبانی اسلامی رنگ هایی مطرح شده است؛ بعضی از آنها مورد پسند و بعضی دیگر از آنها ناپسند به شمار آمده است. همه می دانیم که هر یک از رنگ ها از لحاظ روان شناسی و جامعه شناختی دارای جاذبه ای خاص و آثار مختلف روانی و اجتماعی اند و اما در مصادر حدیثی اسلام، رنگ سفید بسیار مورد مدح و ستایش قرار گرفته است؛ چنان که پیامبر اسلام ﷺ بر پوشیدن لباس سفید تأکید و توصیه کرده و فرمود:

إِلْبِسُوا الْبَيْضَ فَإِنَّهُ أَطْيَبُ وَأَطْهَرُ لَكُمْ؛<sup>۱</sup>

لباس سفید بپوشید؛ زیرا آن دل نشین تر و پاکیزه تر است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۶، از ابواب احکام ملابس، ح ۱ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۴۵.



امام صادق علیه السلام فرمود:

خَيْرُ لِبَاسِكُمْ اَلْبِيَاضُ فَيَلْبَسُهُ اٰخِيَاؤُكُمْ وَ كَفْتُوْا فِيْهِ مَوْتَاكُمْ؛<sup>۱</sup>

بهترین لباس شما لباس سفید است، پس زندگان شما آن را بپوشند و مردگان را با آنها کفن کنید.

و فرمود:

لَيْسَ مِنْ لِبَاسِكُمْ شَيْءٌ اَحْسَنَ مِنْ اَلْبِيَاضِ فَاَلْبَسُوْهُ؛<sup>۲</sup>

بهتر از لباس سفید در میان لباس‌های شما نیست، پس آن را بپوشید.

امام باقر علیه السلام فرمود:

اِنَّ عَلِيًّا علیه السلام كَانَ لَا يَلْبَسُ اِلَّا اَلْبِيَاضَ؛<sup>۳</sup>

حضرت علی علیه السلام جز لباس سفید نمی پوشید.

و نیز در مصادر حدیثی پوشیدن لباس‌های سبز، آبی، حنایی، گلی، زرد، قهوه‌ای، گلی سیر و عدسی رنگ بسیار مورد مدح و ستایش قرار گرفته است. پیشوایان دینی از این رنگ‌ها در پوشش خود استفاده نموده‌اند و پیروان خود را نیز بدان سفارش نموده‌اند.<sup>۴</sup>

امروزه کارشناسان در این زمینه می‌گویند: لباس سفید گرما را دور می‌کند و رنگ سبز به انسان آرامش می‌بخشد و رنگ زرد که از آن در قرآن یاد شد، شادی می‌آفریند و رنگ آبی فضای روحانی و معنوی به وجود می‌آورد و نیز رنگ‌های دیگر آثاری دیگر دارند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۷ و وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۵۸.



ولی در مقابل رنگ‌های یاد شده در مصادر حدیثی اسلام از رنگ سیاه و تیره بسیار مذمت و نکوهش شده است و حتی از پوشیدن آن نهی و مورد منع اکید قرار گرفته است.

در آنها آمده است:

لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ السُّودِ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ؛

لباس سیاه رنگ نپوشید؛ چون لباس سیاه لباس فرعون بوده است.

لَا يُصَلِّي فِيهِ؛

در لباس سیاه نماز نخوانید.

لَا يُجُوزُ لِإِحْرَامٍ فِي التُّوبِ الْأَسْوَدِ؛

در لباس سیاه رنگ جایز نیست مُحْرَم شوید.

لَا يُكْفَنُ بِهِ الْمَيِّتُ؛

در پارچه سیاه مرده را کفن نکنید.

بر اساس همین روایات برخی از عالمان که بر شیوه اخباری‌گری بوده‌اند، پوشیدن لباس سیاه را حرام دانسته‌اند و نیز در روایات پوشیدن رنگ قرمز مکروه دانسته شده است مگر برای عروسان.<sup>۱</sup>

مورخان یاد آور شده‌اند که فرعون و فراعنه و نیز ارتش عباسیان برای نشان دادن قدرت کبریبایی و نمایاندن خشونت و شدت، از رنگ سیاه استفاده می‌کردند و آن را شعار خود قرار داده بودند و افزون بر آن حزب هیتلری آلمان و حزب فاشیست موسولینی در ایتالیا نیز آن را سمبل پوشش خود قرار داده بودند.

ولی ما به جواز پوشیدن لباس سیاه قائلیم و البته سبب این نظریه دو کار فقهاتی اجتهادی است که هر یک از آنها دارای موازین و قانون خاصی است که باعث شد ما

۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۲۹.



این نظریه را بر خلاف نظریه برخی از عالمان اخباری قائل شویم؛ یکی از آن کارهای فقهاتی حمل ظاهر بر نص در جمع میان روایات متعارض است که با اعمال این از ظاهر نهی که در روایات دلالت بر حرمت پوشیدن آن داشت رفع ید کردیم، ولی نص آن که گویای کراهت پوشیدن آن است باقی می ماند و از این رو، برخی از فقیهان قائل به کراهت پوشیدن آن شده اند، ولی ما از راه قانون دیگر که تحوّل اجتهاد با تحوّل زمان و شرایط آن از کراهت باقی مانده نیز رفع ید کرده ایم؛ زیرا ویژگی های موضوع که لباس سیاه است با تحوّل زمان متحوّل شده است؛ چون در زمان های پیشین آن را برای کبریایی و ارباب افراد می پوشیدند؛ ولی در این زمان به منظور فروتنی و نشانه عزا و مصیبت آن را می پوشند.

پس جواز پوشیدن لباس سیاه نیاز به توجیه دارد، ولی پوشیدن لباس های رنگ دیگر به ویژه سفید، سبز، آبی و رنگ های زیبای دیگر نیاز به توجیه ندارد؛ ولی با این حال، از پوشیدن لباس های سفید، سبز، آبی و رنگ های دیگر خودداری می شود و حتی اگر زنی از آن رنگ ها در پوشش استفاده کند انگشت نما می شود و این برای آن است که مردم بر اثر گفته های افراد ناآگاه یا بر اساس ذوق و سلیقه خویش و یا عوامل غلط محیطی و اجتماعی دارای ذهنیت هایی شده اند که همین باعث می شود که منابع ذهنی خود را بر ضوابط فقهی ترجیح دهند و تأسف بارتر این که بعضی نظریات خود را به اسم اسلام اظهار می دارند و هرگاه به آنان اعتراض شود، می گویند: فلان رنگ زیبا در جامعه حساسیت به وجود می آورد و تهیج برانگیز است. باید به آنها گفت: منشأ این حساسیت ها ذهنیت های شماست نه رنگ ها، پس باید خودتان را درمان کنید نه منابع فقهی را.

#### نکته

در برخی از روایات از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:





فَخَيْرُ لِبَاسٍ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ؛<sup>۱</sup>

بهترین لباس در هر زمان (برای پوشش) لباسی است که میان مردم آن زمان معمول و متداول است.

### مواضعی که لزوم پوشش آنها در مبانی فقهی استثنا شده

مواضعی که لازم نیست زن آن را بپوشاند عبارتند از: چهره، دو دست، دو قدم و موضع دست بند. در این باره به دو وجه استدلال شده است: وجه اول، اخبار؛ از آن جمله است:

۱. از حضرت امام صادق علیه السلام پرسیده شد:

مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَرَى مِنْ الْمَرْأَةِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَحْرَمًا؟ قَالَ: الْوَجْهَ وَالْكَفَّانِ وَالْقَدَمَانِ؛

مرد نامحرم چه قسمت از بدن زن را جایز است ببیند؟ حضرت فرمود: چهره، دو کف و دو قدم.<sup>۲</sup>

۲. در خبر آمده روزی اسماء خواهر عایشه به خانه رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد در حالی که جامه نازک و بدن نما در برداشت، رسول خدا صلی الله علیه و آله از او روی گردانید و فرمود: يَا أَسْمَاءُ! إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ لَمْ تَصَلِّحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَ هَذَا وَ أَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَ كَفِّهِ؛<sup>۳</sup>

ای اسماء! زمانی که زن به حد بلوغ رسیده روانیست که بدن او دیده شود مگر این و اشاره فرمود به چهره و قسمت کف دست.

۱. فروع کافی، ج ۶، ص ۴۴۴؛ وسائل الشیعه ج ۵، ص ۱۷.

۲. اصول کافی، ج ۵، ص ۵۳۱ و وسائل الشیعه، باب ۱۰۹، از ابواب مقدمات نکاح، ح ۲.

۳. ابوداود، سنن، ج ۲، ص ۳۸۳.



۳. از علی بن جعفر نقل شد که از برادرش پرسید:

مَا يَضْلَعُ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ مِنَ الْمَرْأَةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لَهُ؟ قَالَ: الْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ وَ مَوْضِعِ السُّوَارِ؛<sup>۱</sup>

برای مرد چه مقدار جایز است به زنی که محرمش نیست نگاه کند؟ حضرت فرمود: چهره، دو کف و جای دستبند.

و نیز غیر اینها از احادیث دیگر.<sup>۲</sup>

و از چیزهایی که می‌توان در جهت تأیید در این زمینه ذکر کرد این است که در پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که در عناصر خاصه استنباط به عنوان نگاه به زن ذکر شده است دیده نشده که مسئله نگاه به چهره و دست‌های او در آنها مطرح شده باشد و تنها نگاه به موی زن در آنها مطرح و منع شده است. برای نمونه به جاست به احادیث زیر توجه کنیم:

الف) بزنتی می‌گوید: از حضرت امام رضا علیه السلام پرسیدم:

عَنِ الرَّجُلِ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِِلَى شَعْرِ أُخْتِ امْرَأَتِهِ؟ فَقَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْقَوَاعِدِ. قُلْتُ لَهُ: أُخْتُ امْرَأَتِهِ وَالْغَرَبِيَّةُ سَوَاءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: فَمَالِي مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ مِنْهَا؟ فَقَالَ: شَعْرُهَا وَ ذِرَاعُهَا؛<sup>۳</sup>

برای مرد جایز است که به موی خواهر زنش نگاه کند؟ فرمود: مگر این که از زنان پیر و سال خورده باشد. به او عرض کردم: (آیا) خواهر زن و بیگانه (در این جهت) یکی‌اند؟ فرمود: بلی. عرض کردم: (در مورد زن پیر) چه قدر برای من جایز است نگاه کنم؟ فرمود: به موی او و ذراع (از انگشت تا آرنج).

۱. قرب الاسناد، ص ۱۰۲.

۲. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: اصول کافی، ج ۵، ص ۵۲۸؛ وافی، ج ۲، ص ۱۲۴ و وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۴۶.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۹۹، ح ۱۰۷.



ب) بزنتی از حضرت رضا علیه السلام نقل کرد که فرمود:

لَا تُعْطِي الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا مِنَ الْغُلَامِ حَتَّى يَبْلُغَ؛<sup>۱</sup>

تا زمانی که پسر به حد بلوغ نرسید بر زن لازم نیست که موی خود را از او بپوشاند.

در این روایت نیز مو مطرح است نه چهره و دو دست و نیز در روایات دیگر در این زمینه چنین آمده است:

۱. سکونی از امام صادق علیه السلام نقل کرد که گفت: پیامبر فرمود:

لَا حُرْمَةَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى شُعُورِهِنَّ وَأَيْدِيهِنَّ؛<sup>۲</sup>

حرام نیست که به موها و دست‌های زنان اهل ذمه نظر شود.

۲. در روایت ابوالبختری آمده که حضرت امیر علیه السلام فرمود:

لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُؤُوسِ النِّسَاءِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ؛

مانعی نیست که به سرهای زنان اهل ذمه نگاه شود.

۳. عباد بن صهیب می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود:

لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُؤُوسِ نِسَاءِ أَهْلِ تَهَامَةَ وَ الْأَعْرَابِ وَ أَهْلِ السَّوَادِ وَ الْعُلُوجِ

لَأَنَّهُمْ إِذَا نَهَوْا لَا يَنْتَهُونَ؛<sup>۳</sup>

مانعی نیست که به سر زنان تهامه (منطقه‌ای از حجاز) و اعراب بادیه (صحرا

نشینان) و اهل سواد (اهل دهات) و علج‌ها (زنان کافر غیر عرب) نگاه شود.

و آن حکم به زنان یاد شده اختصاص ندارد؛ بلکه به همه زن‌ها تعمیم داده

۱. همان، ج ۱۴، ص ۱۶۹.

۲. همان.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۲۰۶.



می‌شود. در آن جایی که نهی از منکر مفید فایده‌ای نداشته باشد؛ زیرا علت جواز نظر در فرض مذکور در غیر آنها نیز وجود دارد و قیاس منصوص العله را همه فقیهان پذیرفته‌اند و حتی بعضی مانند امام خمینی (ره) سرایت دادن حکم را از مورد نص به غیر آن در موارد منصوص العله از نوع قیاس نمی‌دانند، بلکه از باب ظهور لفظ می‌دانند؛ زیرا عموم یعنی عموم تعلیل از ظواهر است و اعتبار آن به بنای عقلا ثابت است.

وجه دوم، فتوای فقها چه آنهایی که در زمان غیبت صغرای امام زمان (عج) می‌زیستند و چه آنهایی که در زمان غیبت کبری. و چه آنهایی که بعد از آنان می‌زیستند، تا زمان شیخ اعظم انصاری، همه آنها پوشیدن چهره و دودست را تا میج بر زنان لازم ندانسته‌اند و حتی در این زمینه به عنوان احتیاط هم چیزی نگفته‌اند. به جاست بعضی از آنها را در این جا ذکر کنیم:

قدما: شیخ کلینی در اصول کافی، و ابن ابی عقیل عمانی در المتمسک بحبل آل الرسول و شیخ طوسی در مبسوط.

متأخرین: علامه در بیشتر کتاب‌هایش و نیز غیر او.

متأخری المتأخرین: محقق ثانی در جامع المقاصد، شهید دوم در مسالك الأفهام فی شرح شرائع الاسلام، سید محمد عاملی در مدارك الاحکام، شیخ یوسف بحرانی در حدائق، سید محمد علی طباطبائی در ریاض المسائل، ملا احمد نراقی در مستند و شیخ انصاری در مکاسب.

### زینت‌هایی که باید زنان بپوشند

زینت‌هایی که باید زنان بپوشند عبارتند از: گوشواره‌ها، گردن‌بندها و ... زراره می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره جمله «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» که در آیه «وَلَا يُبْدِينَ»



زَيَّنْتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴿۱﴾ است، پرسیدم، حضرت فرمود:

الكل والخاتم؛<sup>۱</sup>

سورمه و انگشتر.

و نیز او از چیزهایی که به ظاهر پوشیدن آنها بر زن واجب نیست، پرسیدم،

حضرت فرمود:

الْخَاتَمُ وَالْمِسْكَةُ وَ هِيَ الْقَلْبُ.<sup>۲</sup>

در پاسخ فضیل که از ذراعین زن پرسید که آیا آنها از زینت به شمار می آیند و

مشمول آیه ﴿وَلَا يُبْدِينَ زَيَّنْتَهُنَّ إِلَّا لِيُعَلِّمَهُنَّ﴾ می شود؟ حضرت فرمود:

بلى، مَا دُونَ الْخِطَارِ وَمَا دُونَ السَّوَارِينَ مِنَ الزَّيْنَةِ.<sup>۳</sup>

امام صادق علیه السلام در این زمینه فرمود:

آن چه از زینت مشمول آیه نمی باشد عبارت است از: جامه، سورمه، انگشتر،

خضاب کف دست و دست بند.

سپس فرمود:

وَالزَّيْنَةُ ثَلَاثٌ، زَيْنَةُ لِلنَّاسِ، وَ زَيْنَةُ لِلْمَحْرَمِ، وَ زَيْنَةُ لِلزَّوْجِ؛

زینت بر سه نوع است؛ یکی برای همه مردم و دومی، برای محرم ها و سومی،

برای شوهر.

فَأَمَّا زَيْنَةُ النَّاسِ فَقَدْ ذَكَرْنَا؛

زینتی که برای مردمان است بیان کرده ایم.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۰، باب ۱۱۹ از ابواب مقدمات نکاح، ص ۲۰۷، و اصول کافی، ج ۵، ص ۵۲۱.

۲. لسان العرب، ج ۱، ص ۶۸۸.

۳. همان.



وَأَمَّا زِينَةُ الْمَحْرَمِ فَمَوْضِعُ الْقَلَادَةِ فَمَا فَوْقَهَا وَالدَّمْلُجُ وَ مَاذُونَةُ؛

اما زینت برای محرم‌ها عبارتند از: جای گردن‌بند به بالاتر و جای بازوبند به پایین و جای خلخال و پایین از آن.

وَأَمَّا زِينَةُ الرَّوْحِ فَالْجَسَدُ كُلُّهُ؛

اما زینت برای شوهر همه بدن زن است.<sup>۱</sup>

### فرق میان زینت و زیور

فرق میان زینت و زیور در این است که زینت در عربی اعم از زیور است؛ زیرا زیور در فارسی تنها به چیزی گفته می‌شود که جدای از بدن است؛ مانند طلا و جواهرات؛ ولی زینت هم بر آنها گفته می‌شود و هم بر آرایش‌هایی که به بدن متصل است؛ نظیر سرمه و خضاب. آیه، اظهار همه زینت‌ها را بر زن حرام شمرده مگر دو چیز.

۱. تفسیر صافی، ذیل آیه ۳۱ سوره نور.

## ارتداد از دیدگاه مذاهب اسلامی

پیش از طرح موضوع مناسب است چند مطلب را که با آن مرتبط است به عنوان مقدمه ارائه شود:

مطلب اول: بر همگان روشن است که در فقه، مسئله‌ها و مشکل‌های اعتقادی، سیاسی و اجتماعی وجود دارد که از جمله آنها مسئله ارتداد، محارب، حدود، رجم، تغییر جنسیت و ... است که از دیرباز در محافل دینی و مراکز علمی تا اندازه‌ای مورد بحث و بررسی قرار گرفته و برای رفع آن بررسی‌ها و تحقیقاتی انجام شده است؛ اما رخدادهای بحران خیز کنونی در صحنه جهانی و پیدایش شگردها و جریان‌های جدید در صحنه بین‌المللی از سوی دشمنان اسلام و بی‌دینان برای مقابله با مسائل دینی و احکام شرعی سبب شده است که این مسائل و حکم‌های آنها از زوایای مختلف و با حساسیت بیشتری مورد نقد و بررسی محافل مختلف علمی، فرهنگی و سیاسی قرار گیرد.

مطرح شدن این مقوله در سطح محافل علمی، فرهنگی و سیاسی و نیز موضع‌گیری منفی بنگاه‌های استکبار و صلیبی و صهیونی در برابر آن، می‌طلبد که عالمان و اندیشوران به مقابله با تبلیغات و القائات شیطانی این جریان تبلیغاتی - استکباری برخیزند و هر یک به تناسب تخصص و رسالت خویش با تبیین و



روشن‌گری، غبار ابهام و ناشناختگی از چهره احکام مترقی اسلام بزدايند و تلاش‌ها و شیطنت‌های بدخواهان اسلام را با شکست روبه رو سازند!

مطلب دوم: موضوع ارتداد، جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، فقهی و کلامی دارد که هر یک باید به گونه مستقل بررسی شود. این موضوع از موضوعاتی است که در زمان‌های گذشته به گونه کامل و روشن، حدود و شرایط آن بر اساس منابع و عناصر اصلی استنباط بررسی نشده است.

امروزه که نظام اسلامی برقرار شده، دشمنان اسلام به ویژه استکبار جهانی و عوامل مزدور آنها در صدد مقابله با مسائل اسلامی از راه احکام و دستورهای آن نسبت به برخی از موضوعات - مانند ارتداد - برآمدند که این کار، در زمان‌های پیشین به این گستردگی نبوده است و امروز می‌بینیم که آنان همواره هوشیارانه برای به دست آوردن نقطه ضعف، یک یک احکام اسلامی را زیر ذره‌بین خود قرار داده تا در صورت به دست آوردن کوچک‌ترین نقطه ضعف آن را بزرگ جلوه دهند و از این راه بر پیکر اسلام ضربه‌ای وارد ساخته و چهره آن را در رسانه‌ها لگه‌دار و مشوّح سازند.

بنابراین، آن‌چه امروزه به شدت مورد نیاز است آن‌که فقیهان مبانی این موضوع و موضوعات دیگر را مورد بازنگری قرار دهند البته این تجدید نظر باید بر اساس ادله قطعی باشد، نه بر اساس ادله غیر قطعی و یا بر اساس ذوق و سلیقه شخصی و یا بر اساس عوامل ذهنی و خارجی و نیز باید بررسی ادله با شیوه نوین اجتهادی نه با شیوه تقلیدی و مصطلح باشد تا دشمنان نتوانند از راه احکام غیر واقعی علیه دین اسلام سوء استفاده کنند.

مطلب سوم: امروزه که به شکر الهی در کشور اسلامی زمینه خوبی برای بیان احکام دینی و مسائل اجتهادی فراهم آمده، بر کسی که تصدی مقام بیان احکام





شرعی موضوعات را دارد لازم است که:

اولاً، موضوع را با تمام شرایط و ویژگی هایی که دارد از راه شرع، لغت، عرف و کارشناس مشخص کند؛ زیرا اگر آن به گونه کامل مشخص نشود، حکم کردن درباره آن ممکن نیست.

ثانیاً، حکم آن را بر اساس نخستین منبع اجتهادی که کتاب خدا و دومین آن که سنت رسول خدا ﷺ و اوصیای اوست، بیان کند و از اظهار نظر بر خلاف نظر پیشینیان بیم و ترس نداشته باشد.

ما برآنیم که این موضوع را از نگاه قرآن کریم و سنت پیامبر و امامان معصوم با دقت و موشکافی خاص بررسی کنیم و بر اساس عناصر اصلی اجتهاد نظر خویش را بیان نماییم و اگر حکم الهی بر این اساس برای موضوعات پدید آید دشمنان هیچ گاه نمی توانند از آن سوء استفاده کنند و مسلمانان هم آن را می پذیرند و بر طبق آن عمل می کنند.

اکنون به بیان مسائلی که در زمینه این موضوع باید مطرح شود می پردازیم:

۱. معنای لغوی واژه ارتداد؛
۲. معنای اصطلاحی واژه ارتداد از نظر شرع؛
۳. تعریف ضروری دین؛
۴. تعریف ضروری مذهب؛
۵. زمان طرح مسئله ضروری دین؛
۶. عوامل تحقق ارتداد؛
۷. حکم مرتد از منظر قرآن کریم؛
۸. حکم مرتد از نگاه اهل سنت؛
۹. شیوه آگاهان در برابر مرتدان؛



۱۰. اقسام مرتد؛
۱۱. شرایط تحقق ارتداد؛
۱۲. تفاوت دیدگاه مذاهب اسلامی در حکم مرتد؛
۱۳. ناهم‌آهنگ بودن فتاوی فقیهان امامیه درباره مرتد؛
۱۴. کسانی که در حکم ارتدادند؛
۱۵. حکم زن مرتد.

### ۱. معنای واژه ارتداد از نظر اهل لغت

لغت شناسان واژه «ارتداد» را به معنای «بازگشت و رجوع از چیزی به غیر آن» دانسته‌اند. سخن خداوند در قرآن کریم «وَلَا تَزِدْهُ وَاَعْلَىٰ اُذْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ»<sup>۱</sup> بر معنای یاد شده دلالت دارد.

### ۲. معنای واژه اصطلاحی ارتداد از نظر شرع

در فقه اسلامی «مرتد» به کسی گفته می‌شود که پس از اقرار به اسلام و حَقَّانیت آن و پس از قبول مسلمانی دست از اسلام بردارد و دین و مسلک دیگری برای خود برگزیند.

تصریح به بازگشت از اسلام، ارتداد آشکار و خدشه‌ناپذیر است، اما فقیهان مسلمان موارد دیگر را نیز باعث ارتداد دانسته‌اند که عبارت است از: این که فردی علی‌رغم قبول مسلمانی و عدم انکار حَقَّانیت اصل دین اسلام، مقدّسات و ضروریات این دین را مورد مسخره و اهانت قرار دهد و یا رسالت پیامبر اکرم ﷺ را تکذیب کند و یا از سر غرض‌ورزی به ایجاد شبهه در حقایق مسلم دین بپردازد.

۱. مائده (۵) آیه ۲۱.



فقیه بزرگ مرحوم شیخ محمد حسن نجفی،<sup>۱</sup> و امام خمینی<sup>۲</sup> و علامه نسفی<sup>۳</sup> به معنای اخیر تصریح کرده‌اند.

### ۳. تعریف ضروری دین

ضروری دین چیزی است که اثبات آن نیازی به برهان ندارد؛ به بیانی دیگر آن چه آگاهی از آن در دین بدیهی باشد و نیازی به تأمل نداشته باشد، ضروری دین نام دارد و می‌توان در تعریف آن گفت: ضروری دین، یعنی امری که انکار آن با انکار نبوت و یا توحید ملازم باشد. بر این اساس، آنچه از ضروریات دین به شمار می‌آید، انکار آن به گونه مستقل در تحقق پدیده ارتداد دارای نقش و تأثیر نیست و برای آن موضوعیت ندارد، بلکه نقش و موضوعیت آن در تحقیق ارتداد به طور استلزامی است. پس اگر کسی ضروری دینی را انکار کند، ولی خدا و پیامبر را قبول داشته باشد، نمی‌توان گفت: چنین کسی مرتد است. برای نمونه، امروزه اگر کسی زکات را انکار کند به دلیل این که رسیدگی نیازمندان بر عهده دولت است و مالیات، نوعی زکات است و یا این که اجرای حدود مختص به عصر تشریح است و یا فلان حکم نمی‌تواند جزء دین باشد، نمی‌شود چنین فردی را مرتد دانست.

### ۴. تعریف ضروری مذهب

همگان می‌دانند که فقه اسلامی در بستر زمان مذاهب گوناگونی را به خود دیده است، برخی محققان مانند سائیس در الفقه الاسلامی ۱۳۸ مذهب را برای آن نقل کرده‌اند و ما هم مبانی فقهی و استنباطی ۲۲ مذهب را به گونه کامل مورد بررسی

۱. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۰۰.

۲. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳. عقاید نسفی، ص ۲۴۸.



قرار داده‌ایم و در دروس فی‌الفقه‌المقارن که نه جلدی است به آنها اشاره کردیم. به هر حال، مقصود از ضروری بودن چیزی در مذهب یکی از مسائلی است که پیروان یک مذهب را از دیگر مذاهب جدا می‌کند؛ برای نمونه، مسئله امامت و عدل الهی از مسائل ضروری در مذهب ما شیعیان است.

برخی از فقیهان شیعی انکار مسئله ضروری در مذهب را برای اهل آن موجب ارتداد می‌دانند؛ زیرا دین برای پیروان آن مذهب همان مجموعه‌ای است که به آن باور دارند، ولی برخی دیگر انکار آن را در صورتی که خدا و پیامبر اسلام را قبول دارد ظاهراً موجب ارتداد ندانند و معتقدند که معیار و میزان ارتداد، خروج از اسلام است و شخصی که «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» را بر زبان جاری می‌کند، با انکار مسئله‌ای که در مذهب، ضروری است از اسلام خارج نمی‌شود. به هر حال، انکار هر موضوعی که از ضروریات در مذهبی باشد، موجب کفر و ارتداد او نمی‌گردد، بلکه تنها موجب خروج او از حوزه مذهبی که قرار دارد می‌شود و به ظاهر لطمه بر مسلمانی وی وارد نمی‌شود، مگر در صورتی که انکار مسئله‌ای که در مذهب ضروری است منجر به انکار خدا و رسول او گردد، که در این صورت به یقین بر او مرتد اطلاق می‌شود؛ زیرا در این فرض، بر وی اطلاق مسلمان نمی‌شود.

## ۵. زمان طرح مسئله ضروری دین

باید دید سیر تاریخی مسئله ضروری دین نزد فقیهان به این تعبیر که انکارش موجب ارتداد می‌شود، به چه زمانی باز می‌گردد؟ آیا به زمان فقیهان متقدم پیش از شیخ طوسی و یا به زمان متأخران پیش از علامه حلی و یا به زمان متأخری‌المتأخرین؟

برخی از فقیهان بر این باورند نخستین کسی که این تعبیر را به میان آورد محقق حلی، صاحب کتاب شرائع الاسلام بوده، ولی این باور جای بررسی دارد.



## یادآوری

تعبیر ضروری دین در آیات کریمه قرآن و احادیث پیامبر و اوصیای او نیامده، بلکه در کتاب‌های فقیهان پدیدار شده است، ولی به گونه مفصل مراد خود را از آن بیان نکرده‌اند.

محقق حلی در تعریف کافر می‌نویسد:

کافر، شخصی است که از اسلام خارج شود یا آن را وارونه جلوه دهد و ضروریات دین را عالمانه انکار کند؛ مانند خوارج و غلات.<sup>۱</sup>  
مرحوم علامه حلی نیز در تعریف کافر می‌گوید: کافر، کسی است که ضروری دین را انکار کند.

## ۶. عوامل تحقق ارتداد

فقیهی می‌تواند آنها را مشخص کند که دارای شرایط زیر باشد:

۱. آگاهی کامل داشتن از عوامل و اسبابی که باعث ارتداد می‌شود.
  ۲. آگاهی کامل داشتن از ادله مرتد و بررسی کردن آنها از نظر اعتبار و حجیت و سنجیدن آنها با آیاتی که دلالت دارند بر این که باید مردم را راهنمایی کرد و تذکر داد و نه چیز دیگر.
  ۳. توان بر درک واقعیت‌های زمان، مقتضیات و شرایط آن تا در نتیجه آن بتواند نتایج و پی‌آمدهای حکم خود و اجرای آن را در جامعه بفهمد.
- پیامبر اسلام ﷺ در عمل و دستورهایش شرایط زمان، مکان، عرف و احوال آدمیان را رعایت می‌کرد و نمونه‌هایی در این زمینه است که بیان آنها از حوصله این نوشتار خارج است.

۱. محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۵۳.



پس فقیهان وظیفه سنگینی بر عهده دارند و بر آنان است که هر یک به تناسب تخصص و رسالت خویش، بیش از پیش درباره شرایط و موانع تحقق آن اهتمام ورزند و آن را بر اساس ادله معتبر شرعی - و نه بر اساس ذوق و سلیقه شخصی و ذهنیت‌ها و نظریات افراد ناآگاه - تبیین کنند تا دشمنان دین اسلام نتوانند از برداشت‌های غلط خویش علیه آن سوء استفاده کنند، پس باید:

۱. عوامل تحقق ارتداد را مورد شناسایی و بررسی کامل قرار دهند.
۲. موضوع حکم را که مرتد است به گونه‌ای روشن مشخص کنند.
۳. حجم فقهی آن را بر اساس شرایطی که دارد معین نمایند.
۴. مجازات مرتد را بر اساس دلیل شرعی و نه بر اساس ذوق و سلیقه شخصی معین کنند.

پس تصدی این کار از عهده بیشتر عالمان حوزوی و قضاوت خارج است و تنها فقیهی می‌تواند این کار را تصدی کند که در بعد فقهی فوق‌العاده و در آگاهی از شرایط زمان سرآمد و از نتایج و پی‌آمدهای اجرای حکم درباره مرتد به گونه کامل آگاهی داشته باشد.

باعث تأسف است که در زمان گذشته برخی بدون داشتن آگاهی از مبانی اسلامی که مربوط به مرتد است و تنها بر اساس ذوق و سلیقه و اغراض شخصی و سیاسی بر فردی که به گونه علمی و معقول و به نظر خودش بر اصل حکمی و یا بر کیفیت اجرای آن اشکال دارد، فوری مرتد اطلاق می‌کردند. در حالی که این شیوه شرعاً نادرست است؛ زیرا از نظر شرع باید چنین کسی را با دلیل پاسخ داد و شبهه او را بر طرف کرد و این مقصود به وسیله آگاهان حاصل می‌شود.

## ۷. حکم مرتد از منظر قرآن کریم

به جاست نگاهی به آیاتی چند از قرآن درباره مرتد داشته باشیم تا هم دیرینه این



حرکت منفی و بازتاب آن در کتاب آسمانی مورد توجه قرار گیرد و هم برخی زوایای مطرح شده در آیات را مورد دقت قرار دهیم.

### نظر قرآن

قرآن به مناسبت‌های گوناگون، از جریان انحرافی ارتداد و نقش عوامل مرموز و کافر در بازگرداندن اهل ایمان از ارزش‌های دینی و وادار ساختن ایشان به ارتجاع یاد کرده است؛ از آن جمله است:

۱. ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾؛<sup>۱</sup>

بسیاری از اهل کتاب - یهودیان و مسیحیان - دوست دارند و آرزو مندند که در صورت اسکان شما مسلمانان را پس از اقرار به ایمان، به کفر برگردانند.

خداوند در این آیه به نقش پنهان عناصر ضد اسلام برای سوق دادن مسلمانان به ارتداد، اشاره فرموده و در آیه‌ای دیگر چگونگی این نقش را با بیانی روشن‌تر توضیح داده و فرموده است:

۲. ﴿إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾؛<sup>۲</sup>

هان ای ایمان آوردگان! اگر از برخی گروه‌های برخوردار از کتاب آسمانی (یهود و نصارا) اطاعت کنید، شما را از ایمان بازگردانده و به کفر گرایش خواهند داد.

از این آیه جریان آفرینی و خط‌دهی کافران به مسلمانان برای واداشتن ایشان به ارتداد استفاده می‌شود و البته این جریان خائنانه و مزورانه محدود به اهل کتاب (یهود و نصارا) دانسته نشده، بلکه در آیاتی دیگر به نقش دیگر کافران در ایجاد انحراف میان مسلمانان تصریح شده است.

۱. بقره (۲) آیه ۱۰۹.

۲. آل عمران (۳) آیه ۱۰۰.



۳. ﴿إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَزِدُّوكُمْ عَلَىٰ أَغْصَابِكُمْ﴾؛<sup>۱</sup>

اگر از کافران (یهود، نصارا و دیگران) پیروی کنید و خط بگیرید، شما را به بنیادهای شرک و کفر بازگشت می دهند.

پس از این هشدارهای مکرر، خداوند آخرین اعلام خطر را کرده و فرموده است:

۴. ﴿... وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَزِدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَزِدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾؛<sup>۲</sup>

دشمنان همواره با شما در ستیز و نبرد خواهند بود تا اگر بتوانند، شما را از دینتان باز دارند. و چنانچه کسی از دینش بازگردد و به همان حال ارتداد بمیرد و با کفر جان دهد، تمام اعمالش در دنیا و آخرت حبط و فاقد ارزش خواهد شد و چنین کسانی برای همیشه به آتش دوزخ مبتلا خواهند بود.

چنان که از این آیه به روشنی پیداست، مرتد مستحق آتش دوزخ است، آن هم آتشی جاودان و همیشگی.

۵. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾؛<sup>۳</sup>

ای کسانی که ایمان آورده اید! هر کس از شما که از دینش بازگردد، پس خدا قومی را خواهد آورد که آنان را دوست دارد و آنان نیز وی را دوست دارند.

۱. آل عمران (۳) آیه ۱۴۹.

۲. بقره (۲) آیه ۲۱۷.

۳. مائده (۵) آیه ۵۴.





۶. ﴿وَلَا تَوَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾؛<sup>۱</sup>

بر پشت سرهای خود باز نگردید که زیان‌کار می‌شوید (یعنی مرتد نشوید و از دینی که به آن ایمان آورده‌اید بازنگردید).

۷. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ نُّقَبِلَ تَوْبَتَهُمْ﴾<sup>۲</sup>

همانا کسانی که بعد از ایمانشان کافر شدند، سپس بر کفر خویش افزودند، توبه ایشان هرگز پذیرفته نخواهد شد.

۸. ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾؛<sup>۳</sup>

همانا کسانی که بر پشت سرهای خود بازگشتند (به اعتقاد پیشین خود برگشتند) بعد از آن‌که هدایت برای‌شان آشکار شد، شیطان آنان را بفریفت و راه برای‌شان فراخ ساخت و مهلت داد.

در آیات مبارک به گونه خاصی مجازات مرتد مطرح نشده است، ولی در آنها همان گونه که عالمان تفسیر گفته‌اند بر مجازات اخروی او بسنده شده است و این که ارتداد باعث باطل شدن اعمال او در آخرت می‌شود.

## ۸. حکم مرتد از نگاه سنت

برخی از احادیث گویای آنند که حکم مرتد قتل است؛ ولی باید دید از نظر سند تمامند یا خیر؟ از جمله این احادیث:

۱. از ابو جعفر نقل شد که فرمود:

۱. همان، آیه ۲۱.

۲. آل عمران (۳) آیه ۹۰.

۳. محمد (۴۷) آیه ۲۵.



وَمَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا مُبَيَّنًّا، وَكَذَّبَهُ، فَدَمَهُ مُبَاحٌ». قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا خَالَهُ؟ فَقَالَ: «مَنْ جَحَدَ إِمَامًا مِنَ اللَّهِ فَبِرَأٍ مِنْ دِينِهِ، فَهُوَ كَافِرٌ مُزْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ، وَدَمُهُ مُبَاحٌ فِي تِلْكَ الْخَالِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ وَيَتُوبَ إِلَى اللَّهِ مِثْلًا قَالًا. وَ مَنْ فَتَكَ بِمُؤْمِنٍ يُرِيدُ مَالَهُ وَنَفْسَهُ، فَدَمُهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْخَالِ»<sup>۱</sup>

و کسی که نبوت پیامبر مرسلی را انکار نماید و او را تکذیب کند، خونش مباح است. سپس به او گفتم: کسی که امامی از شما را انکار کند حالش چگونه است؟ گفت: هر کس امامی را که از سوی خداست انکار کند و از دینش تبری جوید، پس کافری است مرتد از اسلام.

مرحوم حرّ عاملی در وسائل الشیعه همین روایت را نقل کرده تا به عبارت «فَهُوَ كَافِرٌ»، ولی فیض کاشانی در وافی ادامه حدیث را به صورت زیر آورده:

و در چنین حالی خون او مباح است مگر آنکه از آن چه گفته است بازگردد و به سوی خدا تائب شود. و هر کس به مؤمنی، به قصد مال و جانس حمله کند، در آن حال خونش بر مؤمن مباح است.

ولی این حدیث از جهات مختلفی قابل نقد و اشکال است: اولاً، از نظر بعضی جهات سند، ضعیف است.

ثانیاً، از مطلق ارتداد چیزی در آن بیان نشده است و تنها در آن بر انکار پیامبر مرسل بسنده شده، چه آنکه شخص منکر در اصل کافر بوده و چه آنکه مسلمان بوده سپس مرتد شده باشد.

ثالثاً، در این خبر تکفیر و حکم به ارتداد کسی است که امامی را منکر شده، و این

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۰۴.



با اتفاق مسلمانان منافات دارد؛ زیرا آنان اتفاق دارند بر این که کسی که به شهادتین اقرار دارد، محکوم به جمیع احکام اسلام است. در حالی که این خبر مخالف چیزی است که در دین اسلام ثابت است.

رابعاً، از این حکم لازم می آید که کشتن هر کسی که معتقد به عقاید امامیه باشد جایز است در آنچه مربوط به امام است، و حال آن که هیچ کس قائل به این قول نیست.

خامساً، در این حدیث، توبه از کافر پذیرفته است مطلقاً، چه کفرش از ارتداد باشد و چه نباشد و این مخالف اخباری است که فقط توبه مرتد فطری را می پذیرد.

۲. محمد بن مسلم می گوید:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ:

مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَكَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ بَعْدَ إِسْلَامِهِ، فَلَا تَوْبَةَ لَهُ، وَقَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ، وَبَانَتِ امْرَأَتُهُ، وَيُقَسَّمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِهِ؛<sup>۱</sup>

از ابو جعفر ع درباره مرتد پرسیدم، پس فرمود: کسی که بعد از اسلام آوردن، از اسلام روی برتابد و به آن چه خدا بر محمد نازل کرده کافر شود، قتلش واجب است و همسرش از او جدا می گردد و اموالش میان فرزندانش تقسیم می شود.

۳. عمار ساباطی می گوید:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ مُسْلِمِينَ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، وَجَحَدَ نُبُوَّتَهُ، وَكَذَّبَهُ؛ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ، وَامْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ ارْتَدَّ وَ لَا يَقْرِبُهُ وَيُقَسَّمُ مَالُهُ عَلَى وَرَثَتِهِ، وَتَعْتَدُ امْرَأَتُهُ الْمُتَوَقِّفِي عَنْهَا رَوْجُهَا، وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ وَلَا يَسْتَتِيبَهُ؛<sup>۲</sup>

۱. وافی، ج ۲، ابواب الحدود و التعزیرات، ص ۸۰.

۲. همان، ص ۷۰.



از اباعبدالله شنیدم که گفت: هر مسلمانی که در میان دو مسلمان است (یعنی از پدر و مادر مسلمان متولد شود) از اسلام مرتد شود و نبوت نبی را انکار و تکذیب کند، پس هر آینه خون او مباح است برای کسی که از او بشنود، و از روزی که مرتد می‌شود همسرش از او جداگشته به وی نزدیک نمی‌شود، و مالش بر ورثه‌اش تقسیم می‌گردد، و زوجه‌اش، مانند زنی که شوهرش وفات یافته، عده نگه دارد، و بر امام است که او را به قتل رساند و توبه‌اش ندهد.

۴. فضیل بن یسار از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند:

إِنَّ رَجُلًا مِّنَ الْمُسْلِمِينَ تَنَصَّرَ، فَأَتَيْتُ بِهِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَاسْتَنَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ، فَقَبِضَ عَلَيَّ شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ: طُؤُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ! فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ؛<sup>۱</sup>  
مردی از مسلمان‌ها نصرانی شد. پس او را نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آوردند آن‌گاه توبه‌اش داد، ولی او از قبول توبه امتناع کرد. پس مویش را گرفته، گفت: ای بندگان خدا، لگدکوبش کنید! پس او را لگدمال کردند تا مُرد.

این حدیث مورد اشکال است؛ زیرا:

اولاً، سند این حدیث ضعیف است.

ثانیاً، این حدیث دلالت دارد که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام شخص نصرانی شده را تنها یک مرتبه توبه داده، و او را سه روز مهلت نداده است. و خبری که مشتمل بر توبه دادن مرتد است، تصریح دارد که باید سه روز به وی مهلت دهند. پس عمل امیرالمؤمنین علیه السلام معارض این خبر است، و قتل این مرتد مخالف نصوصی است که نهی از قتل همراه با شکنجه می‌کند.

۵. از ابو جعفر و ابو عبدالله علیه السلام روایت است که درباره مرتد گفته‌اند:

يُسْتَنَابُ، فَإِنْ ثَابَ وَإِلَّا قُتِلَ، وَالْمَوَاةُ إِذَا أُرْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ أُسْتَبِيَتْ، فَإِنْ

۱. فَوُطِئَ در وافی، فَوُطِّئُوهُ در وسائل الشیعه.



ثَابِتٌ وَرَجَعَتْ وَإِلَّا خُلِدَتْ فِي السِّجْنِ وَضِيَّقَ عَلَيْهَا فِي حَبْسِهَا؛<sup>۱</sup>  
 توبه داده می‌شود، پس اگر توبه کرد (از او پذیرفته است) وگرنه کشته می‌شود. و  
 زن اگر از اسلام مرتد شود، توبه داده می‌شود، پس اگر پذیرفت و بازگشت که  
 خوب، وگرنه حبس ابد شده در حبس به او سخت‌گیری می‌شود.  
 در این خبر نیز میان مرتد فطری و ملّی فرقی قائل نشده است. بنابراین، مخالف  
 باقی اخبار است و سندش به سبب نامعلوم بودن بسیاری از اصحاب ما، مخدوش  
 است.

۶. سخن رسول خدا ﷺ که فرموده است:

مَنْ بَدَلَ دِينَهُ فَأَقْتُلُوهُ؛<sup>۲</sup>

هر کس دینش را تغییر داد (از اسلام روی‌گردان شد) پس او را بکشید.

۷. هم چنین سخن پیامبر ﷺ که فرمود:

مَنْ غَيَّرَ دِينَهُ فَأَضْرِبُوا عُنُقَهُ؛<sup>۳</sup>

کسی که دینش را تغییر داد (از مسلمانی دست برداشت و به دیگر مسلک‌ها روی  
 آورد) گردنش را بزند.

۸. بیانی دیگر از پیامبر اسلام ﷺ که فرمود:

لَا يَحِلُّ دَمُ رَجُلٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَخَذَ ثَلَاثَ نَفَرٍ:  
 النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَ النَّيْبَ الرَّأْيِي، وَ الثَّارِكَ لِدِينِهِ، الْمَفَارِقَ لِلْجَمَاعَةِ؛<sup>۴</sup>

هر کس که به یگانگی خدا و رسالت من گواهی دهد، ریختن خونش جایز و

۱. وافی، ج ۲، ابواب الحدود و التعزیرات، ص ۷۰.

۲. ابن ماجه، سنن، ج ۲، ص ۸۴۸ و دارقطنی، سنن، ج ۳، ص ۱۱۳.

۳. مالک، موطأ، ج ۲، ص ۷۶۳ و شافعی، الأم، در مبحث مرتد.

۴. دارمی، سنن، ج ۲، ص ۱۷۲ و رواه البخاری و مسلم بن ابی مسعود (سبیل السلام، ج ۳، ص ۲۳۱ و

شافعی، الأم، ص ۴۴۳).



حلال نیست، مگر در سه صورت:

الف) کسی که شخص دیگری را بدون حق کشته باشد و باید به حکم قصاص کشته شود.

ب) کسی که مرتکب زناى محصنه شده است.

ج) فردی که از دین اسلام جدا شده و جمعیت مسلمان را ترک گفته است.

۹. حدیثی که می‌گوید:

لَا يَجِلُّ دَمُ أَهْرِيٍّ مَسْلُومٍ إِلَّا بِأَخْدَى ثَلَاثٍ: زِنًا بَعْدَ إِحْضَانٍ، أَوْ أَرْتَادٍ بَعْدَ إِسْلَامٍ  
أَوْ قَتْلِ نَفْسٍ بَغَيْرِ حَقٍّ يُقْتَلُ بِهِ؛<sup>۱</sup>

ریختن خون مسلمان حلال نیست مگر در سه صورت:

الف) در صورت مرتکب شدن زناى محصنه.

ب) بازگشت از اسلام پس از پذیرش آن.

ج) کسی که مسلمانی را بدون این که مستحق کشته شدن باشد، بکشد.

در احادیث رسول خدا ﷺ و اوصیای او عليه السلام مجازات مرتد به کیفیت خاص که قتل اوست مطرح شده، ولی برخی از آنها از نظر سند و برخی دیگر از آنها از نظر دلالت امکانی دارای اشکال است. آن چه مسلم است این که از او توبه طلب نمایند و شبهه‌های او را بر طرف کنند، اگر نتیجه به دست نیامد و ارتدادش باعث ازدیاد کفرش شد، همان گونه که در سوره آل عمران و نساء آمده و این زمانی پدید می‌آید که وی در صدد محاربه با خدا و رسول برآید و دست به سلاح ببرد و در روی زمین به سوی فساد بشتابد. در این صورت داخل صف محاربان قرار می‌گیرد و با او همانند آنان عمل می‌شود.

۱. حاکم، مستدرک، ج ۴، ص ۲۵۰؛ ترمذی، سنن، ج ۲، ص ۱۷۱؛ شافعی، الأم، ج ۱، ص ۲۵۷ و دارمی، سنن، مبحث مرتد.



در قرآن آمده است:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>۱</sup>

سزای آنان که با خدا و رسول او محاربه می‌کنند و برای فساد در زمین می‌شتابند، تنها این است که کشته شوند، یا به دار آویخته شوند، یا دست‌ها و پاهای‌شان به خلاف هم بریده شود، یا از شهر خود دور شوند، این برای‌شان ذلت است در دنیا، و در آخرت عذابی دردناک دارند.

یکی از موضوعاتی که تبیین موضوع و شرایط حکم آن امروزه بیش از زمان‌های گذشته ضرورت دارد موضوع محارب است؛ زیرا بدون آن تطبیق حکم بر مصادیق خارجی غیرممکن خواهد بود. در آیه مذکور حکم محارب به صورت روشن بیان شده، ولی شرایط و موضوع آن نیز باید به گونه کامل تبیین شود. همه می‌دانید محاربه از جرایمی است که در مبانی اسلامی حدود و شرایط خاصی دارد. از این رو، نمی‌توان آن را همانند موضوعات دیگر به حساب آورد و حکم آن را بر آن مترتب کرد؛ زیرا هر موضوعی در مبانی فقهی اجتهادی حکم خاص خود را دارد. پس با این حساب نمی‌توان حکم یاغی و یا افساد فی الارض را بدون بررسی کامل بر آن بار کرد؛ زیرا با بررسی درباره این موضوع دیده می‌شود که در معنا و تفسیر آن آرای گوناگونی وجود دارد و هر یک از آنها دارای حکم خاصی اند و بیان آنها نیاز به وقت زیادی دارد.

به طور کلی محارب به کسی گفته می‌شود که برای ترساندن مردم و قصد فساد در زمین خود را مسلح کند، در خشکی یا دریا، در شهر یا روستا و در شب یا روز. به

۱. مائده (۵) آیه ۳۳.



هر حال، یکی از شرایط مهمی که تحقق آن نزد فقیهان شیعی دخالت دارد، برداشتن سلاح برای ایجاد وحشت و ترساندن مردم و سلب آسایش و رفاه آنان است، به گونه‌ای که در جامعه ناامنی به وجود آید و از مردم آسایش و رفاه سلب گردد و مجازات آن نیز شرایطی دارد که در کتاب‌های فقهی بیان شده و باید رعایت شوند.

## ۹. شیوه آگاهان در برابر مرتدان

شیوه بسیار نیکویی که آگاهان و عالمان در زمان پیامبر (۲۳ سال) و صحابه (۱۰۰ سال) و تابعین (۷۰ سال) آن را در برابر انسانی که مسائل ضروری را انکار و در میان مردم شبهه القا می‌کردند، اجرا می‌نمودند این بود که:

اولاً، آنان را در جلسات خود می‌پذیرفتند.

ثانیاً، اشکال‌های آنها را با دلیل و منطق پاسخ می‌دادند و شبهه آنان را برطرف

می‌کردند.

برای اثبات این مدعا می‌توانید به کتاب‌های تاریخی مراجعه فرمایید که شیوه خوب پیامبر ﷺ را در برابر کافران و ملحدان در مسجد مدینه (اسطوانة الوفود) بیان می‌کنند. شیوه حضرت امیر علیه السلام در مدینه و کوفه با ابن کواع و مانند او و شیوه امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجا، در برابر اشکال‌هایی که بر مسائل اعتقادی و احکام شرعی اسلام داشتند همین گونه بود و با آن شیوه پاسخ می‌گفتند و شبهه‌های آنان را بر طرف می‌کردند.

طرح شبهه در برابر یک مسئله ضروری اگر به گونه معقول باشد و از راه دشمنی نباشد، باعث ارتداد نمی‌شود، زیرا با توجه به اشکال‌ها و شبهه‌هایی که در جلسات رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام و امام صادق علیه السلام ایراد می‌شد و پاسخی که آنان با شیوه‌ای پسندیده می‌دادند، این نکته دریافت می‌شود که طرح شبهه معقول از سوی دانشمند و صاحب نظر - از هر مقوله‌ای که باشد - موجب ارتداد نمی‌شود و





امروزه بر عالمان فقه، تفسیر و کلام است که آنها را همانند عالمان زمان پیامبر ﷺ و صحابه و تابعین، با دلیل پاسخ دهند و شبهه‌هایی را از آنان برطرف کنند، بدین جهت، سیره رسول خدا ﷺ و امامان علیهم السلام در مقام پاسخ به پرسش‌ها همیشه همراه با دلیل بود و هرگز موردی وجود ندارد که آنان روش دیگری را اتخاذ کرده باشند.

از سوی دیگر، نبی اکرم ﷺ نه منافقی را به قتل رسانده و نه مرتدی را، در حالی که عده‌ای از مسلمان‌ها مرتد شدند و رسول خدا ﷺ نفرمود فلان شخص را بکشید، زیرا مرتد شده است، مگر شخصی را که توطئه علیه اسلام داشته است.

## ۱۰. اقسام مرتد

### ۱. مرتد فطری

اگر فردی در خانواده مسلمان تولد یافته باشد و پدر و مادرش و یا یکی از آن دو مسلمان باشند و پس از مسلمانی دست از اسلام برداشته و اظهار کفر کرده باشد، به چنین کسی مرتد فطری می‌گویند؛ زیرا محیط اسلامی و پدر و مادر مسلمان، ایمان فطری او را در او تدارک دیده و او می‌باید از ایمانی راسخ برخوردار باشد. چنین کسی با دست برداشتن از اسلام، در حقیقت به فطرت خود پشت پا زده و علیه قوی‌ترین و نیرومندترین بنیادهای روحی و درونی خود به گونه منفی اقدام کرده است.

### ۲. مرتد ملی

اگر فردی در خانواده کافر تولد یافته و در آغاز در ملت کفر رشد یافته و سپس اسلام را پذیرفته باشد، چنین کسی اگر دست از اسلام بردارد و دوباره به ملت کفر بازگردد به او مرتد ملی می‌گویند. لازم به یادآوری است که فقیهان مذهب حنبلی،



شافعی، مالکی و حنفی میان «مرتد ملّی» و «مرتد فطری» فرقی قائل نشده‌اند.<sup>۱</sup>

## ۱۱. شرایط تحقق ارتداد

فقیهان مذاهب اسلامی برای تحقق ارتداد و مترتب شدن احکام ارتداد بر شخص مرتد شرایطی را یاد کرده‌اند که می‌توان آن شرایط را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

الف) بلوغ،

ب) عقل،

ج) اختیار.

هرگاه یکی از این سه شرط وجود نداشته باشد، عنوان ارتداد از نظر فقهی تحقق نمی‌یابد. البته در مورد بلوغ و عقل موضوع قدری روشن است؛ زیرا بلوغ و نیز عقل قابل شناخت است؛ اما مسئله اختیار، گاه به آسانی قابل تشخیص نیست؛ زیرا ممکن است مرتد برای فرار از لوازم ارتداد، مدّعی شود که از روی اختیار سخن کفر بر زبان نرانده است. در چنین صورتی اصل اختیار است و اظهارات کفرآمیز فرد بر صورت اختیار وی حمل می‌شود، مگر این که قرینه و دلیلی قانع‌کننده بر عدم اختیار خود اقامه نماید.

در این که شخص نابالغ، دیوانه و فاقد اختیار، اگر مرتد شد، احکام فقهی ارتداد نسبت به وی اعمال نمی‌شود، فقیهان امامی، شافعی، حنفی، حنبلی و مالکی اتفاق نظر دارند.<sup>۲</sup> حنفیان و حنبلیان بر این عقیده‌اند که اگر شخص نابالغ مرتد

۱. ر.ک: الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۲۲؛ کفایة الاخبار، ج ۲، ص ۲۲۳ و ابن جزی، القوانين الفقهیه، ص ۲۳۹.

۲. نوری، منهاج؛ زهری، السراج الوهاج و الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۳۴.



شود، باید حبس گردد و مورد تأدیب قرار گیرد تا توبه کند. هم چنین اگر نابالغ مرتد شود و در حال ارتداد بالغ گردد، به نظر حنفیان و حنبلیان باید حبس و تأدیب شود.<sup>۱</sup> ولی به نظر شافعیان و مالکیان چنین فردی با ورود به مرحله بلوغ، حکم مرتد بالغ را پیدا می‌کند و حکم مرتد بر او جاری می‌شود.<sup>۲</sup> و اما درباره این مسئله که اگر شخصی در حال مستی مرتد شود، آیا احکام فقهی ارتداد بر او مترتب می‌شود یا خیر؟ حنفیان معتقدند که احکام فقهی ارتداد بر او مترتب نمی‌شود؛ زیرا او را همانند دیوانه و نائم به شمار آورده‌اند. از این رو، او را دارای تکلیف نمی‌بینند.<sup>۳</sup> ولی شافعیان و حنبلیان او را مرتد دانسته‌اند؛ ولی گفته‌اند که در حال مستی او را نمی‌کشند و بعد از زوال مستی از او طلب توجّه می‌کنند، اگر پذیرفت، رها می‌شود اگر نپذیرفت، کشته می‌شود.<sup>۴</sup>

## ۱۲. تفاوت دیدگاه مذاهب در حکم مرتد

هر چند فقیهان مذاهب اسلامی در اصل حکم مرتد، اتفاق نظر دارند، اما در برخی شرایط، نظریات متفاوتی دارند که به اجمال یادآور می‌شویم. چنان‌که یادآور شدیم، فقیهان اهل سنت میان مرتد فطری و مرتد ملّی فرقی ننهاده‌اند و در هر صورت، شخص مرتد را محکوم به مرگ دانسته‌اند؛ ولی به این نکته تصریح کرده‌اند که هرگاه ارتداد یک فرد، ناشی از شبهه‌ای معقول باشد، شخص مرتد کشته نمی‌شود، بلکه صاحب نظران در رفع شبهه او تلاش کرده و به او کمک خواهند کرد تا مشکل عقیدتی او برطرف شود. اما اگر مرتد شبهه‌ای معقول

۱. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۳۵.

۲. همان، ص ۴۳۵.

۳. بدایع، ج ۷، ص ۱۳۴ و ردّ المختار علی الدر المختار، ج ۳، ص ۳۱۱.

۴. مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۱۳۷ و مغنی، ج ۷، ص ۱۴۷.



را ارائه نکند، محکوم به قتل است؛ مگر این که از قاضی مهلت بخواهد، که در این صورت بر قاضی مستحب است سه روز او را در زندان نگاه دارد، پس از انقضای این مدّت، اگر توبه کرد از مجازات مرگ رها می شود و اگر توبه نکند کشته خواهد شد.<sup>۱</sup>

مولوی حافظ محمد عبدالحی می نویسد:

اگر مسلمانی مرتد شد باید از او خواست تا به اسلام بازگردد و در صورتی که شبهه‌ای داشته باشد باید شبهه او برطرف شود؛ زیرا ممکن است ارتداد او ناشی از مشکل عقیدتی باشد که در این حال باید در حلّ مشکل او کوشید و این روش به مراتب مفسده و دشواری هایش کمتر از کشتن فرد است. مگر این که گفته شود: بر طرف ساختن شبهه چنین شخصی واجب نیست؛ زیرا دعوت و پیام اسلام به او رسیده است. بنابراین، باید سه روز او را در زندان نگاه داشت، اگر توبه کرد، رها می شود و اگر توبه نکرد پس از سه روز به قتل می رسد.<sup>۲</sup>

### دیدگاه امامیه درباره مرتد

فقیهان شیعی میان انواع مرتدان فرق گذارده اند و گفته اند: کسانی که از اسلام روی گردان می شوند، بر دو گونه اند: «مرتد فطری» و «مرتد ملّی».<sup>۳</sup> حکم مرتد فطری سنگین تر از مرتد ملّی است.

### حکم مرتد فطری

اگر فردی مرتد فطری به حساب آید، این احکام بر او جاری می شود:

۱. شافعی، الأم، ج ۱، ص ۲۵۷ و الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۲۳.

۲. شرح الوقایه مع حاشیه عمده الرعايه، ص ۳۸۳ و کنز الدقائق، ج ۱، ص ۱۲۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۰۵؛ شیخ طوسی، مبسوط، ج ۸، بحث مرتد و تحریر الوسیله، ج ۳،



الف) بدون قید و شرط و بی آن که از او بخواهند توبه کند و یا به او مهلت دهند، باید کشته شود.

ب) مرتد فطری باید از همسر مسلمانش جدا شود.

پ) زن مسلمانی که همسرش مرتد شده باید عدهٔ وفات نگاه دارد.

ت) اموال مرتد فطری میان ورثه‌اش تقسیم می‌شود.

نظر امامیه در این زمینه مستند به سخن امام صادق علیه السلام می‌باشد. عمّار سابطی از آن حضرت نقل کرده است:

كُلُّ مُسْلِمٍ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، اِزْتَدَعِنِ الْاِسْلَامِ، وَ حَجَدَ مُحَمَّدًا نُبُوَّتَهُ وَ كَذَّبَهُ، فَاِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ، وَ امْرَأَتُهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ يَوْمَ اِزْتَدَّ، وَ تُقَسَّمُ اَمْوَالُهُ عَلٰى وَرَثَتِهِ، وَ تَعْتَدُ امْرَأَتُهُ عِدَّةَ الْمُتَوَقِّي عِنْدَهَا زَوْجِهَا، وَ عَلٰى الْاِمَامِ اَنْ يَقْتُلَهُ وَ لَا يَسْتَتِيْبُهُ؛<sup>۱</sup>

هر مسلمانی که در جامعهٔ اسلامی، از اسلام بازگردد و نبوت پیامبر را انکار کند و پیامبر صلی الله علیه و آله را تکذیب نماید، هر کس این سخنان کفرآمیز را از او بشنود، می‌تواند او را بکشد و خونتش بر او مباح است، همسرش باید از همان لحظهٔ ارتداد، از او جدا شود، اموالش میان وارثانش تقسیم می‌گردد، همسرش عدهٔ وفات نگاه می‌دارد - مانند زنی که شوهرش مرده است - و بر امام لازم است که چنین فرد مرتدی را بکشد و از او توبه نخواهد.

توبهٔ او از دیدگاه امامیه در تخفیف و یا از بین رفتن احکام یاد شده هیچ‌گونه اثری را نخواهد داشت، ولی نسبت به غیر آنها دارای فایده و اثر است. از این رو، جایز می‌دانند که زن خود را بعد از انقضای عده و یا زن دیگر را به عقد خود درآورد و نیز با کار مالک مالی شود.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۸، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۳.



### حکم مرتدّ مَلّی

کسی که ابتدا مسلمان نبوده و پدر و مادرش مسلمان نبوده‌اند، هرگاه اسلام را بپذیرد و سپس از اسلام بازگردد، مرتدّ مَلّی نامیده می‌شود و حکم وی از نظر فقه شیعه چنین است:

۱. باید از او بخواهند تا توبه کند، سه روز به او مهلت دهند تا توبه نماید، اگر در این سه روز توبه کرد، رها خواهد شد و اگر توبه نکرد، حکم قتل درباره‌اش اجرا می‌شود.

۲. جدا شدن همسر او، ولی اموال او به حکم ارتدادش میان وراثتش تقسیم نمی‌شود.

### ۱۳. ناهم‌آهنگ بودن فتاوی فقیهان امامیه درباره مرتد

در نظریات و فتاوی فقیهان امامیه درباره مرتد ناهم‌آهنگی‌هایی به چشم می‌خورد که به شرح زیر ارائه می‌شود:

نظر اول: بیشتر فقیهان امامیه بر این اعتقادند که حکم مرتدّ فطری، قتل است؛ چه توبه کند و چه توبه نکند.

نظر دوم: برخی از فقیهان امامیه مانند ابن جنید اسکافی درباره حکم مرتد قائل به تفصیل است بین توبه کردن و توبه نکردن او، همانند مرتدّ مَلّی. اگر توبه کند، حکم قتل را ندارد و توبه او، هم در آخرت و هم در دنیا مورد قبول قرار می‌گیرد و اگر توبه نکند، حکم قتل درباره او اجرا می‌شود.

نظر سوم: نظر صاحب‌جواهر است و آن تفصیل است میان مردی که عالم به ضروری بودن مسئله بوده و مرتدّی که جاهل به آن بوده است. در صورتی که عالمانه آن را انکار کند، حکم او قتل است و اگر جاهلانه آن را انکار کند، در این



صورت، مرتد به حساب نمی‌آید و حکم او قتل نیست.

**نظر چهارم:** نظر حلبی است و آن تفصیل میان ارتداد عنادی و اعتقادی است؛ اگر عناد و دشمنی با اسلام باشد، حکم او قتل است. تاریخ برای مان می‌نمایاند که بیشتر ارتدادهایی که در صدر اسلام رخ داده، از این قسم بوده‌اند. اگر اعتقادی باشد که عبارت است از این که غرضش از ارتداد، دشمنی با اسلام نیست، بلکه بر اثر شبهه یا جهل و نادانی و یا تحقیق ناقص است، در این قسم برای وی حکم قتل نمی‌باشد.

**نظر پنجم:** حکم قتل برای آن مرتدی است که علاوه بر ارتداد و انکار ضروری دین در مقام تضعیف عقاید مردم و تحقیر و اهانت آنها نیز برآمده است.

**نظر ششم:** اصلاً حکم مرتد قتل نیست، بلکه حکم مرتد، بحث کردن با او بر اساس دلیل و برهان است و قتل مربوط به شرایط خاص زمان تشریح بوده و در این زمان که شرایط تغییر کرده، ارتداد دارای آن حکم نمی‌باشد.

این نظریه‌ها جای بحث دارند و بحث استدلالی در ارتباط با آنها و بیان اشکال‌ها و یا تأیید از حوزه پرسش و پاسخ خارج است و ما اخیراً آنها را مورد بررسی قرار داده‌ایم و بر اساس مبانی اجتهادی و با توجه به شرایط زمان، نظریه خود را درباره منکر ضروری دین بیان نموده و گفته‌ایم که اگر انکار ضروری بر اساس شبهه معقول باشد و نه بر اساس عناد و دشمنی، بلکه بر اساس اعتقاد، حکم مرتد را ندارد و ان شاء الله در صورتی که وقت باشد برای مسائل دیگر نیز مورد بررسی ما قرار می‌گیرد.

### آرای شافعیان درباره مرتد

چنان که قبلاً متذکر شدیم، مذاهب چهارگانه اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) فرقی میان مرتد فطری و ملی نگذاشته‌اند و همه اقسام مرتد را محکوم به



قتل دانسته‌اند؛ ولی در برخی خصوصیات دیگر، این مذاهب با یک‌دیگر قدری اختلاف نظر دارند؛ که به آنها اشاره می‌کنیم.

شافعیان معتقدند که شخص حاکم اسلامی که کار قضاوت را بر عهده دارد، باید مدّتی به مرتد مهلت دهد تا مرتد بتواند در آن مدّت به حق و باطل بیندیشد و راه خود را آگاهانه انتخاب نماید. شافعیان دادن چنین مهلت را به مرتد، واجب دانسته‌اند، چه شخص مرتد چنین مهلتی را طلب کرده باشد و یا نکرده باشد.<sup>۱</sup>

در مورد اموال مرتد، شافعیان برین عقیده‌اند که این اموال به بیت المال سپرده می‌شود و هیچ وارثی از ایشان ارث نمی‌برد. و این حکم نسبت به تمام اموال او جاری می‌شود؛ چه اموالی که در دوران ارتداد به دست آورده و چه اموالی که پیش از ارتداد کسب کرده است...<sup>۲</sup>، ولی علامه نووی شافعی در المنهاج و محمد زهری شافعی در السراج الوهاج بر این اعتقادند که اگر مرتد در حال ارتدادش بمیرد، کشف می‌شود که اموالش از ملک او خارج شده بود و اگر نمیرد و توبه کند کشف می‌شود که اموالش از ملک او خارج نشده است.

### آرای مالکیان درباره مرتد

مالکیان با آرای شافعیان توافق دارند، ولی تصریح کرده‌اند که سه روز مهلتی که به مرتد اعطا می‌شود از زمان ارتداد محاسبه می‌گردد، و نه از زمان داوری.

مالکیان درباره مصارف مرتد نظر خاصی ابراز داشته و گفته‌اند:

«مصارف و مخارج مرتد در مدّتی که زندانی است باید از مال خودش تأمین گردد و نه از بیت المال، ولی مصارف زن و فرزندانش از مال او پرداخت نخواهد

۱. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۲۷.

۲. همان، ص ۴۲۴.





شد. در این حکم فرقی نمی‌کند که مرتد وعده توبه بدهد یا خیر.»  
مالکیان یادآور شده‌اند که مرتد در دورانی که زندانی است نباید مورد ضرب قرار گیرد و صرفاً اسلام بر او عرضه می‌شود تا شاید دست از کفر بردارد.<sup>۱</sup>

### آرای حنبلیان درباره مرتد

از حنبلیان درباره مرتد دو قول نقل شده است: یکی از آن دو قول با مالکیان و شافعیان موافق است؛ آنها نیز مهلت دادن سه روز را به مرتد واجب دانسته‌اند که اگر توبه کند از قتلش صرف نظر می‌شود و اگر توبه نکرد کشته می‌شود؛ ولی در قول دیگر چنین روایت کرده‌اند که باید اسلام را در همان ابتدا به مرتد عرضه کرد، اگر پذیرفت، از کشتن او صرف نظر خواهد شد و اگر نپذیرفت، همان دم کشته می‌گردد.<sup>۲</sup>

### آرای حنفیان درباره مرتد

از حنفیان درباره مرتد نقل شده که باید اسلام بر او عرضه گردد، پس اگر پذیرفت و ارتدادش را مستند به شبهه‌ای کرد، از قتلش چشم پوشی می‌شود؛ ولی حنفیان عرضه داشتن اسلام را بر او مستحب دانسته‌اند، به دلیل این که اسلام پیش از ارتدادش به او ابلاغ شده و اگر درباره پذیرش اسلام، مهلتی خواست، مستحب این است که قاضی او را تا سه روز مهلت دهد و او را در ظرف سه روز در حبس قرار دهد، و اگر اسلام را پذیرفت، از کشتن او صرف نظر خواهد شد؛ وگرنه کشته می‌شود.<sup>۳</sup>

۱. همان، ص ۴۲۳.

۲. ابن قدامه مقدسی (شارح فتاوی احمد بن حنبل) المقنع و الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۲۸.

۳. الفقه علی المذهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۲۳.



## ۱۴. کسانی که در حکم ارتدادند

آنچه تاکنون بیان کردیم، مربوط به مواردی بود که مسلمانی پس از پذیرش اسلام، از اصل اسلام روی گردانده و به اسلام و رسالت پیامبر ﷺ کافر شده باشد. و اما در فقه اسلامی موارد دیگری به عنوان ارتداد یا در حکم ارتداد مطرح شده که با مورد مذکور متفاوت و از حیث حکم شدیدتر است؛ از آن جمله گفته‌اند:

۱. ساحر، مگر در صورتی که از پیش خود توبه کند و مبلغی را که از مردم دریافت کرده به ایشان بازگرداند.
۲. زندیق (یعنی آن که اسلام را ظاهر می‌کند، ولی کفر را پنهان می‌نماید)، مگر در صورتی که اعتراف به زندیق بودن بکند و پیش از استتباب توبه را اعلان نماید.
۳. دشنام دهنده به پیامبر یا عیب گیرنده و یا نسبت دهنده زنا و یا استخفاف کننده به حق پیامبر، حتی اگر توبه کند؛ زیرا حکم در این جا به عنوان حد است نه ارتداد.<sup>۱</sup>

## آرای عالمان مذاهب در زمینه ساحر

علامه عبدالقادر عوده می‌گوید: <sup>۲</sup> حرمت تعلّم سحر مورد اتفاق است و اعتقاد به آن کفر است، ولیکن در حکم ساحر اختلاف کرده‌اند. مالک بن انس اصبحی پیشوای مذهب مالکی و ابو حنیفه و احمد ابن حنبل شیوانی پیشوای مذهب حنبلی بر این باور است که ساحر به تعلّم سحر و به فعل آن کافر می‌شود. چه این که

۱. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۲۸۵؛ شرح الزرقانی، ج ۸، ص ۷۰؛ القوانین الفقهیه، ص ۳۶۴ و

غایة المنتهی، ج ۳، ص ۳۵۹.

۲. التشریح الجنائی، ج ۲، ص ۷۱۱.



به حرمت آن اعتقاد داشته باشد و چه این که معتقد به حرمت آن نباشد و بدین جهت کشته می شود بدون این که در معرض استتابه قرار گیرد و تمسک شده است برای این حکم به روایتی که جندب از رسول خدا ﷺ نقل کرده است: «عَدُّ الشَّاحِرِ ضَرْبَةٌ بِالسَّيْفِ؛ مجازات ساحر این است که با شمشیر کشته شود». بدین جهت برخی از حنفیان بر این باورند که زن ساحر باید کشته شود. با این که آنان به کشتن زن مرتد فتوا نداده اند و این بدان جهت است که ساحر حدّاً کشته می شود، نه به عنوان ارتداد و استتابه در ارتداد است نه در حد. پس در جایی استتابه است که نصّی در میان باشد نه در آن جایی که نصّی در میان نباشد و در این مورد نصّی وجود ندارد.<sup>۱</sup> اگر چه روایتی از پیشوای مذهب حنبلی احمد ابن حنبل شیبانی نقل شده است که او بر این عقیده است به این که ساحر به تعلّم سحر و فعل آن کافر نمی شود و او عاصی است و باید ادب شود و طلب توبه از او گردد<sup>۲</sup> ولی شافعیان و ظاهریان این را قبول ندارند و حدیث جندب را ضعیف و غیر قابل اعتماد دانسته اند.<sup>۳</sup>

### نظر زیدیه در زمینه ساحر

زیدیه نیز حکم ساحر را حکم مرتد می دانند، ولی حکم او را اگر چه قتل می دانند، بعد از استتابه مانند مرتد که اگر توبه کرد از قتل او صرف نظر می شود و اگر توبه نکرد کشته می شود.<sup>۴</sup>

۱. ابن عابدین، حاشیه، ج ۳، ص ۴۰۸؛ شرح فتح القدر، ج ۴، ص ۴۰۸ و ابن قدامه، مغنی، ج ۱۰، ص ۱۱۳.

۲. مواهب الجلیل، ج ۳، ص ۲۷۹.

۳. التشریح الجنائی، ج ۲، ص ۷۱۱.

۴. شرح الازهار، ج ۴، ص ۳۷۹.



## آرای عالمان مذاهب دربارهٔ زندیق

مالکیان و حنبلیان بر این عقیده‌اند که باید زندیق بدون طلب توبه از او کشته شود و این کیفر از باب حدّ است نه از باب ارتداد، مگر در صورتی که خودش بدون طلب اعتراض به نفاقش بنماید و اعلان توبه کند که در این صورت، توبه‌اش قبول می‌شود، اما شافعیان<sup>۱</sup>، حنفیان، و زیدیان بر این نظرند که استتابه می‌شود و در صورتی که توبه کند، توبه او قبول می‌شود و از قتلش صرف نظر می‌شود. و برای این نظریهٔ خود به قول خداوند ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾<sup>۲</sup> تمسک جسته‌اند.<sup>۳</sup>

## حکم دشنام دهنده به پیامبر ﷺ

عالمان مالکی، حنبلی، حنفی و شافعی بر این عقیده‌اند که باید دشنام دهندهٔ نبی کشته شود. در این مورد، نه عذری از او پذیرفته می‌شود و نه توبه او اثری خواهد داشت. دشنام دهندهٔ نبی حتی اگر پیش از آگاهی دیگران، اقدام به توبه کرده باشد نیز کشته می‌شود؛ زیرا در این مورد حدّ خاصی است و مسئله‌اش با ارتداد فرق می‌کند؛ هر چند تحت عنوان ارتداد قرار گیرد.<sup>۴</sup> ولی بعضی توبه او را نیز قابل پذیرش دانسته‌اند.<sup>۵</sup>

۱. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۲۸۲.

۲. انفال (۸) آیه ۳۸.

۳. أسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۲۲؛ المهذب، ج ۲، ص ۲۲۹ و الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۳۲۸.

۴. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۲۸۵.

۵. ابن عابدین، حاشیه، ج ۳، ص ۴۰۱.



ابن تیمیه درباره حکم سبّ النبی تألیف کرده از احمد بن حنبل نقل می‌کند که گفت:

كُلُّ مَنْ سَتَمَ النَّبِيَّ أَوْ تَنَقَّصَهُ مُسْلِمًا أَوْ كَافِرًا، فَعَلَيْهِ الْقَتْلُ؛<sup>۱</sup>

هر کس به پیامبر فحش و ناسزا گوید یا او را مورد عیب جویی قرار دهد، باید کشته شود، چه آن که مسلمان باشد و چه کافر.

او در بخش دیگری از کتابش می‌گوید:

إِنَّ السَّابَّ إِنْ كَانَ مُسْلِمًا، فَإِنَّهُ يَكْفُرُ وَيُقْتَلُ بِغَيْرِ خِلَافٍ، وَ هُوَ مَذْهَبُ الْأَيْمَةِ الْأَرْبَعَةِ وَ غَيْرِهِمْ؛

آن‌که ناسزا و فحش (به رسول خدا) می‌گوید اگر مسلمان باشد، کافر می‌گردد و باید کشته شود. و این حکم، نظریه پیشوایان مذاهب چهارگانه اهل سنت و غیر آنهاست.

در حدیث حصین از ابن عمر نقل شده است:

مَنْ سَتَمَ النَّبِيَّ قُتِلَ؛

هر کس به رسول خدا ﷺ فحش و ناسزا گوید؛ کشته می‌شود.

در بخش سوم کتاب مذکور، جرم ناسزاگویی به رسول خدا ﷺ را بزرگ‌تر از ارتداد به شمار آورده و در این باره گفته است:

سَبُّ الرَّسُولِ أَكْبَرُ جُرْمًا مِنَ الرَّدِّهِ.

و سپس می‌گوید:

تَطْهِيرُ الْأَرْضِ مِنْ سَبِّ الرَّسُولِ وَاجِبٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ؛

پاک کردن زمین از کسانی که به پیامبر ناسزا و دشنام می‌دهند به قدر امکان بر مسلمانان واجب است.

۱. الصارم المسلول علی شاتم الرسول، ص ۲۹۸.



### نظر امامیه در مورد دشنام دهنده به پیامبر ﷺ

فقیهان و عالمان امامیه بر این عقیده‌اند که هر کسی فحش به رسول خدا ﷺ را شنید، فحش دهنده را باید بکشد تا زمانی که از ضرر بر نفس و یا عرض خود نترسد. امامیه به روایاتی تمسک کرده‌اند؛ از آن جمله است: صحیح هشام بن سالم است که می‌گوید:

أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَنْ سَتَمَ رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: يَقْتُلُهُ الْأَذُنَا قَالَاذُنَا قَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ إِلَيَّ  
الْإِمَامُ؛<sup>۱</sup>

هشام بن سالم می‌گوید: از امام درباره دشنام دهنده به پیامبر ﷺ پرسیده شد. امام عليه السلام در پاسخ فرمود: هر کس به او نزدیک‌تر است و بهتر دستش به او می‌رسد او را بکشد، پیش از این‌که جرم او به دادگاه و داوری قاضی کشیده شود. (یعنی باید در کشتن چنین شخصی سرعت به خرج داد و منتظر حکم دادگاه نماند).

صحیح محمد بن مسلم می‌گوید:

إِنَّ رَجُلًا مِنْ هُزَيْلٍ كَانَ يَسُبُّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: أَرَأَيْتَ لَوْ  
أَنَّ رَجُلًا أَلَانَ سَبَّ النَّبِيِّ ﷺ أَيْقَتُلُ؟ قَالَ: إِنْ لَمْ تَخَفْ عَلَى نَفْسِكَ فاقْتُلْهُ؛<sup>۲</sup>

محمد بن مسلم می‌گوید: شخصی از قبیله هزیل همیشه پیامبر را مورد ناسزاگویی قرار می‌داد، به امام باقر عليه السلام عرض کردم: آیا شما اجازه می‌دهید و صحیح می‌دانید که اگر کسی دشنام دهنده به پیامبر را دید او را بکشد؟ امام فرمود: اگر بر جان خود نمی‌ترسی او را بکش.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۸، باب ۷، از ابواب مرتد، ح ۱؛ بحار الانوار، ج ۹۷، ص ۲۲۱ و مستدرک الوسائل،

ج ۳، ص ۲۲۱.

۲. همان.



و در حدیث است که پیامبر ﷺ فرمود:

مَنْ سَبَّ نَبِيًّا يُقْتَلُ؛<sup>۱</sup>

کسی که پیامبری از پیامبران را دشنام دهد کشته می شود.

## ۱۵. حکم زن مرتد

شافعیان، مالکیان و حنبلیان گفته اند: حکم زن مرتد همانند حکم مرد مرتد است و در صورت توبه کشته نمی شود و در صورتی که توبه نکند، کشته می شود. تنها مالکیان گفته اند که اگر زن مرتد، مرضعه (شیرده) باشد، کشتن وی باید تا زمان شیردهی تأخیر افتد و اگر زن شیرده نباشد و یا اگر باشد، مادر بچه آن طفل را قبول نکند، باید کشته شود. ولی حنفیان گفته اند که کشتن چنین شخصی واجب نیست و تنها باید بر رفع ارتداد وی کوشید.<sup>۲</sup>

اما دلیل این که شافعیان، مالکیان و حنبلیان حکم زن مرتد را همانند مرد مرتد می دانند پاره ای از روایات است؛ از آن جمله است:

زنی که ام مروان نامیده می شد، از اسلام برگشت. (اِزْتَدَّتْ) وقتی که خبر ارتداد و بازگشت این زن از اسلام به پیامبر اکرم ﷺ رسید، حضرت امر کرد که از او توبه بخواهند، اگر توبه را پذیرفت رهاش کنند و اگر نپذیرفت او را بکشند.<sup>۳</sup>

از رسول خدا ﷺ روایت شد که فرمود:

هر زنی که مرتد شود، او را به خود واگذارید؛ اگر عود نکرد، از او صرف نظر شود و اگر عود کرد، گردنش را بزنید.<sup>۴</sup>

۱. همان.

۲. نیل الاوطار، ج ۷، ص ۱۹۲؛ نصب الرایه، ج ۳، ص ۴۵۸ و تلخیص الحبیر، ج ۴، ص ۴۹۰.

۳. نیل الاوطار، ج ۷، ص ۱۹۳ و نصب الرایه، ج ۳، ص ۴۵۷.

۴. مبسوط، ج ۱۰، ص ۹۸؛ فتح القدیر، ج ۴، ص ۳۸۵؛ بدایع، ج ۷، ص ۱۳۴؛ تبیین الحقائق، ج ۳،

ص ۳۸۴ و رد المحتار علی الدر المختار، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۲۶.



هم چنین دلیل ابوحنیفه بر یک سان بودن حکم زن مرتد با مرد مرتد نیز بر برخی از روایات استوار است؛ از آن جمله است: از رسول خدا ﷺ روایت شده که فرمود: «زن را نکشید».<sup>۱</sup> نیز در حدیثی نقل شد که پیامبر از کشتن زنان نهی کرد.<sup>۲</sup> امامیه نیز می گویند: زن مرتد کشته نمی شود، بلکه از او می خواهند تا توبه کند، اگر توبه کرد، باید آزاد شود و اگر توبه نکرد، برای همیشه در حبس قرار می گیرد و در اوقات نماز مورد کتک قرار می گیرد و از طعام و خوراک آن کم و لباس های خشن بر او پوشانده می شود.

از امام صادق علیه السلام درباره زن مرتد پرسیده شد، امام علیه السلام فرمود:  
 لَا تُقْتَلُ وَ تُسْتَخْدَمُ خِدْمَةً شَدِيدَةً، وَ تُمْنَعُ الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ إِلَّا مَا يُمَسِّكُ نَفْسَهَا،  
 وَ تُلْبَسُ خَشِنَ الثِّيَابِ وَ تُضْرَبُ عَلَى الصَّلَاةِ؛<sup>۳</sup>  
 زن مرتد کشته نمی شود، بلکه به کارهای سخت گمارده می شود و صرفاً به اندازه ای که زنده بماند به او غذا و آب می دهند و لباس خشن بر او می پوشانند و هنگام نمازها مورد کتک قرار می گیرد.

و نیز فرمود:

الْمَرْأَةُ إِذَا ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ أُسْتَبَيَّتْ، فَإِنْ ثَابَتْ وَ إِلَّا خُلِّدَتْ فِي السِّجْنِ وَ ضَيِّقَ عَلَيْهَا فِي الْمَطْعَمِ؛<sup>۴</sup>  
 هرگاه زنی از اسلام بازگردد و مرتد شود، از او می خواهند توبه کند. پس اگر توبه کرد، رها می شود و اگر توبه نکرد، برای همیشه زندانی خواهد شد و در زندان بر او از بابت طعام سخت خواهند گرفت.

۱. مبسوط، ج ۱۰، ص ۹۸.

۲. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۴۵۹.

۳. وسائل الشیعه، ج ۳۸، باب ۴ از ابواب حد مرتد، ح ۱ - ۲.

۴. همان.





## یادآوری‌ها

به دلیل این‌که نگارنده فرصت کافی برای مراجعه به منابع و مصادر و ادله فقه اجتهادی و ادله فقه‌های در زمینه این مسئله نداشته، از این رو، تنها به نقل آرا و نظریات عالمان و فقیهان مذاهب اسلامی بسنده کرده است.

یادآوری اول: مسئله ارتداد دارای ابعاد و ادله گوناگونی است که به عقیده من نیاز به بررسی و تحقیق مفصل دارد که ما بر اثر نبودن وقت کافی نتوانستیم همه ابعاد و مبانی فقه اجتهادی را درباره آن بررسی کنیم. ابعادی که لازم است در مسئله ارتداد به گونه کامل و دقیق مورد بررسی قرار گیرد، عبارتند از:

۱. آیا ادله‌ای که حکم مرتد را قتل دانسته با ادله دیگر، مانند ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>۱</sup> و مانند آن، تنافی دارند یا خیر؟ برخی می‌گویند که منافات دارند. بنابر محتوای آیات همان‌گونه که در ابتدا جایز نیست کسی را به پذیرش دین اجبار و اکراه کرد، پس از ارتداد هم جایز نیست کسی را بر آن مجبور کرد.

۲. مقایسه روایات یادشده و ادله قصاص در صورت عدم اتیان به بیّنه.

۳. مقایسه این ادله با آزادی عقیده.

۴. بیان شرط‌های تنجیز حکم مجازات به گونه کامل.

۵. کسی که این گونه مسائل را بر اساس مبانی علمی نفی می‌کند آیا مشمول

احکام ارتداد هست یا خیر؟

امیدوارم در آینده نزدیک این توفیق را پیدا کنم تا آن‌گونه که شایسته است، ابعاد گوناگون مسئله ارتداد را بررسی کنم و رأی قطعی خود را در این زمینه بیان نمایم. یادآوری دوم: لازم به یادآوری است آن‌چه در این نوشتار از فتاوی عالمان مذاهب اسلامی آوردم، در پاسخ پرسشی بود که در چند سال گذشته مطرح شد.



## حکم ذبایح اهل کتاب از نگاه فقه اجتهادی

پیش از آغاز بحث به جاست چند مطلب را به عنوان مقدمه ارائه دهیم:  
مطلب اول: این گفتار دربارهٔ حکم ذبایح اهل کتاب در راستای ادلهٔ فقهی اجتهادی و عناصر و مواد اصلی استنباطی و غیر آنهاست و مشتمل بر یک تحقیق و نظریهٔ فقهی اجتهادی است که از آنها استظهار و برداشت کرده‌ایم و پس از بازنگری در ادله و تجدید نظر در آرای فقهی فقیهان پیشین، هیچ‌گونه ارتباطی با قانون تحویل اجتهاد در اثر تحویل زمان و رویدادهای آن - که به گونهٔ کامل در مواردی که شرایطش وجود دارد و مورد پذیرش من است - ندارد.

مطلب دوم: تردیدی نیست که نظریهٔ حلیت ذبایح اهل کتاب - مانند هر نظریه‌ای - بی‌نیاز از نقد نیست. از این رو، از صاحب‌نظران انتظار می‌رود که این نظریه را با دقت بررسی کنند و چنانچه این نظریه را دارای اشکال و یا قوت دیدند، آن را بیان کنند تا مورد استفاده واقع شود.

باید باور داشت که انتقاد کردن از برداشت‌های علمی شخصی به معنای عیب‌جویی از او نیست، بلکه به معنای محک قراردادن برداشت‌ها بر اساس ادله است که از این راه، محکم‌تر برای آگاهان مشخص می‌شود.  
نقد و انتقاد در مسائل از هر نوع و قسمی که باشد در تکامل علوم بسیار



ثمربخش است و بدین جهت تاریخ نمایانده که اهل بینش و نظر برای آن اهمیت فوق العاده قائل بوده‌اند و از نقد استقبال می‌کردند؛ زیرا از راه آن، آگاهی بهتر و تکامل یافته‌تر در مقام استظهار از عناصر اصلی استنباط برخوردار می‌شدند و کمتر دچار چالش‌های دوباره کاری می‌شدند.

باید بر این باور بود که پذیرش نقد وارد نه تنها از شخصیت علمی نمی‌کاهد، بلکه باعث بالا رفتن مقام علمی و نشانه بزرگی روح و شرح صدر می‌شود و اما پذیرفتن آن افزون بر این که جهل باقی می‌ماند نشانه کم فروغ بودن چراغ تهذیب در درون جان است.

مطلب سوم: نگارنده بر این باور است که در مسائل نظری و فقهی اجتهادی - از هر نوع که باشد - باید بر اساس مبانی و ادله شرعی معتبر بازنگری شود و در صورت پدیدار شدن نظر مخالف - که در مسائل نظری طبیعی است - آزادانه عرضه شود؛ زیرا تکامل علوم، درک حقایق و اصلاح اندیشه‌ها و نظریات از راه بحث‌های علمی، تبادل افکار و تفاهم کامل میسر است.

از این رو، امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: برخی آرا را بر برخی دیگر عرضه کنید؛ زیرا رأی درست از این راه به دست می‌آید.

در آموزه‌های دینی به مقوله نقد و پذیرش آن، بسیار اهمیت داده شده است. امام موسی بن جعفر علیه السلام در این باره می‌فرماید: بخشی از زندگی را برای رفت و آمد با برادران دینی مورد اعتمادی که از کاستی‌های شما باخبرند و بی خدعه و نیرنگ آنها را به شما گوشزد می‌کنند ویژه سازید. این گفتار دارای چند نکته است:

۱. بایستگی برنامه ریزی برای آسیب شناسی؛
۲. شناخت اهل نقد و نظر مورد اعتماد؛
۳. پذیرش انتقاد از ناقد مورد اعتماد.



به همین دلیل از دیرباز در مراکز علمی و پژوهشی، این روش پسندیده درباره مسائل نظری و علمی رواج داشته و به عنوان یک امر ضروری، بر آن تأکید و توصیه داشته‌اند. ما نیز باید به این شیوه تداوم ببخشیم؛ زیرا نقد و انتقاد سازنده باعث رشد مراکز تحقیقی، پژوهشی و علمی می‌شود و به وسیله آن می‌توان مطالب علمی سودمند و گرگشایی را پیش روی صاحب نظران قرار داد و بدین جهت نقد و انتقاد در طول تاریخ رایج بوده و ناقدان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند. پس باید آرای فقیهان گذشته را در هر زمان و در هر مقامی که باشند بررسی کرد و در صورتی که نقدپذیر باشند نقد شوند و نباید بزرگی صاحب نظر مانع از انتقاد سازنده شود؛ زیرا نقد سازنده، راه‌گشاست و باعث رشد علوم می‌شود و ما نباید نظریه‌ای را که از منابع برداشت کرده‌ایم حتماً مطابق با واقع بدانیم. در غیر این صورت نمی‌توان به فقه اجتهادی تکامل بخشید و در برابر رویدادها پاسخ‌گو بود. ما از سویی بر این باوریم که فقیهان پیشین درباره مسائل فقهی زحمت‌ها کشیده‌اند و در طول قرن‌های متمادی براساس ادله مطابق شرایط زمان پاسخ‌گوی مشکلات بوده‌اند.

فقه اجتهادی، جهان شمول است و می‌تواند براساس اصول کلی که در نخستین منبع اجتهادی (قرآن) و نیز دومین منبع (سنت رسول خدا ﷺ) قرار دارد و نیز به وسیله اجتهاد مجتهدانی که دارای شرایطند، به همه مسائل جامعه از هر نوعی که باشد پاسخ دهد.

شایان توجه است که ما بر این باور نیستیم که همه آنچه آنها از ادله به دست آورده‌اند صد در صد مطابقت با واقع دارد و بر تحقیق و برداشت از ادله اجتهادی برای دیگران نقطه پایان گذاشته‌اند.

گفتنی است با فقه اجتهادی مصطلح و رایج در حوزه‌های علمی و استنباطی،



بدون سنجیدن ابعاد قضایا و بدون در نظر گرفتن قانون تحوّل اجتهاد با تحوّل زمان و شرایط آن (که تحوّل آنها در تحوّل ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات احکام دارای نقش و تأثیرند و در این صورت حکم جدیدی را می‌طلبند) هیچ‌گاه نمی‌توانیم درباره مسائل جامعه و به ویژه مسائل حکومتی، نظام‌وار پاسخ‌گو باشیم. کسانی که از شرایط زمان، مسائل جامعه و نیاز آن آگاهی ندارند، نمی‌توانند درک کنند که فقه اجتهادی با شیوه‌ای که رایج است - آن هم در محدوده مسائل فردی که پنج درصد احکامند - برای اداره جامعه کافی نیست و حتی با آن مشکلات یک روستا را هم نمی‌توان حل کرد، چه رسد به مشکلات جامعه و جهان.

آنچه امروزه در نظام اسلامی از هر چیز دیگر برای استحکام بخشیدن نظام و رفع مشکلات هم‌گامی فقه با رویدادها در دامنه وسیع کارایی دارد، اجتهاد با شیوه نوین است؛ زیرا تنها از این راه است که می‌توان فقه را با رویدادهای نوی زندگی هم‌آهنگ کرد و در برابر مسائل اقتصادی، سیاسی و ... پاسخ‌گو شد.

امروزه با اجتهاد تقلیدی و نیز مصطلح و بدون بررسی موضوعات احکام که ویژگی‌های آنها با تحوّل و شرایط زمان متحوّل می‌شوند و نیز بدون بررسی ابعاد قضایا و سنجیدن آنها آن هم با شیوه تحجّر و جمود و ظاهرگرایی نمی‌توان آنها را پاسخ‌گو شد و فقه را با آنها هم‌آهنگ و به مصادیق آن گسترش بخشید.

به هر حال، اگر فقه اجتهادی براساس ادلّه معتبر شرعی و با توجه به شرایط زمان، مکان، عرف و احوال مردم جامعه باشد، ثمربخش است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مقام عمل و فرمان اینها را رعایت می‌کرد. نمونه بسیاری را در این زمینه در مصاحبه‌ها و کتاب روش‌های کلی استنباط ارائه کرده‌ایم.

مطلب چهارم: اگر اجتهاد ما در حوزه‌های علمی و استنباطی براساس ادلّه غیرمعتبر شرعی، مانند خبرهای ضعیف، اجماع‌های منقول، شهرت‌های بی‌اساس



و نیز بر اساس ذوق و سلیقه‌های افراد ناآگاه و بر اجتهاد با شیوه اصولی احتیاطی - که پی‌آمد خطرناک آن از شیوه اخباری برای فقه اجتهادی بیشتر است - مبتنی شود، باید خسارت‌های جبران‌ناپذیری را پذیرا باشیم.

با تحوّل که امروزه در جهان پدیدار شده است، فقه اجتهادی به تحوّل و بازنگری همه جانبه نیازمند است؛ زیرا این تحوّل سرمنشأ حرکت به سوی فقه متکامل و هم‌آهنگ با شرایط و رخداد‌های زمان است و برای رسیدن به این هدف باید از خودباختگی در برابر آرای پیشینیان - به ویژه آنهایی که دارای شیوه اصولی احتیاطی یا اخبارگری بوده‌اند - نجات پیدا کنیم و نپنداریم که آن‌چه آنان گفته‌اند و به آن از عناصر استنباطی دست یافته‌اند، مهم‌ترین و آخرین مرحله فکری و اندیشه فقه اجتهادی است.

باید از تحجّر، واپس‌گرایی و ظاهرگرایی نجات پیدا کنیم تا بتوانیم مشکلات جامعه را بر اساس مبانی معتبر حل کنیم. پس در مواردی که آرای آنها اشکال دارد، باید نقد شوند و نقدها هم باید مورد استقبال قرار گیرند؛ زیرا نقش مهمی در تکامل فقه اجتهادی دارند. ما نباید نظریات خود را حقیقت مطلق و نظریات دیگران را باطل بدانیم. به گونه‌ای که در برابر ناقد عصبانی و برافروخته شویم؛ گویی یک نظریه صد در صد درست مورد نقد و اشکال قرار گرفته است. این گونه تفکر در حوزه علمی و فرهنگی باید از بین برود.

پس باید نقدها و تبادل نظرها بر اساس مبانی شرعی در فضایی آرام و به دور از ناسزاگویی انجام گیرد؛ زیرا فرهنگ اسلامی اهل بحث را از جدال، ناسزاگویی و ... بر حذر داشته است.

مطلب پنجم: تکامل علوم مرهون نقد و اشکال‌هاست. بی‌شک نقدها، اشکال‌ها، پاسخ‌ها و بیان اختلاف نظرها در مسائل نظری، در مراکز علمی و فرهنگی از عوامل



شکوفایی و تکامل علم و دانش است و بدون آنها شکوفایی و تکامل علوم میسر نیست. از این رو، اسلام بر اجتهاد که در نهاد آن تحقیق نهفته و اختلاف نظرها را در مسائل گوناگون به دنبال دارد، تأکید کرده است و به کارگیری آن را در موارد و عناصر اصلی استنباط در استخراج احکام شرعی و رعایت شرایط آنها و مسائل نظری که در بستر زمان متحولند، لازم و واجب شمرده است و راهش را بر روی همگان از اهل اندیشه و نظر باز گذاشته است. تنها به وسیله آن به حقایق و واقعیت‌های اسلام و احکام شرعی مسائل و موضوعات می‌توان دست‌رسی پیدا کرد و به مصادیق فقه - با توسعه رویدادها - گسترش بخشید و میان آنها هم‌آهنگی پدید آورد.

مطلب ششم: ما بر این باور نیستیم که هر کس مسائل نظری را براساس ادلّه اجتهادی بازنگری کند و با توجه به شرایط زمان و تحوّل ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات، مسائل و احکام را بررسی کند و حکمی دهد - چه آن که حکم جدیدی باشد و یا حکم پیشین را به گونه‌ای دیگر تأکید کند - حکم واقعی است، بلکه بینش ما این است که آن حکم ممکن است به دلیل خطای فقیه در برداشت، حکم واقعی نباشد؛ چون ما مخطئه هستیم نه مصوبه. ما معتقدیم که «إِنَّ لِلْمُجْتَهِدِ الْمُسَبِّبِ أَجْرَانِ وَ لِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا». از این رو، بر فقیهان دیگر است که با بررسی در ادلّه و حکم او در صورت داشتن نظر مخالف، آن را بیان کنند؛ زیرا هیچ فقیهی در مقام استنباط از ادلّه و غیر آن مصون از خطا نیست.

### مسئله ذبیح اهل کتاب<sup>۱</sup> برای مسلمانان

گفتار ما در این زمینه از سویی تحقیق در مسئله حلیت و حرمت ذبیح اهل کتاب به گونه مطلق است و از سوی دیگر، درباره این است که حلیت، ویژه موردی است

۱. دارندگان کتاب آسمانی.





که شرایط ذبح در آنها رعایت شده و حرمت، ویژه موردی است که شرایط ذبح در آنها رعایت نشده باشد. سعی ما بر این است که مسئله را براساس مبانی فقهی اجتهادی (قرآن، احادیث و ...) بررسی کنیم و برداشت خود را به عنوان یک نظر - همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد - مطرح کنیم.

با بررسی‌هایی که در کتاب‌های تفسیری در این باره داشته‌ایم، ندیده‌ایم صاحبان آنها درباره آیه ﴿وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ﴾؛<sup>۱</sup> که یکی از محورهای بحثی این مسئله است، تحقیق جالب و مناسبی کرده باشند، بلکه همه آنان در سطح پایین و بسیار کوتاه مطرح کرده‌اند. این کوتاهی در زمینه مسائل مشکل و سطح بالا اختصاص به این مسئله ندارد، و شامل هر مسئله‌ای است که نیاز به تحقیق و بحث تخصصی دارد؛ زیرا نوعاً دیده می‌شود که یا کار علمی و تحقیقی نسبت به آنها انجام نشده و یا نمی‌شود.

این مسئله گرچه فقهی است، ارتباط تنگاتنگی با تفسیر دارد؛ زیرا مبتنی بر استنباط از آیات است.

بحث‌های این مسئله را در دو بخش قرار داده‌ایم:

بخش اول، ادله قائلان به حلیت ذبایح اهل کتاب بررسی می‌شود.

الف) آیات و راه‌های نقد استدلال به آنها: ۱. از راه علوم ادبی و بیان پاسخ؛ ۲. از راه لغت و بیان پاسخ؛ ۳. از راه اخبار و بیان پاسخ.

ب) اخبار و بیان نقد استدلال به اخبار و بیان پاسخ.

بخش دوم، ادله قائلان به حرمت ذبایح اهل کتاب بررسی می‌شود.

الف) اجماع و بیان نقد آن.

ب) اخبار و بیان نقد استدلال به آنها.



تعداد قائلان به نظریه حلیت ذبایح اهل کتاب از فقها بسیار کم است، ولی تعداد قائلان به نظریه حرمت ذبایح آنها بسیار، بلکه قریب به اتفاق است.

### ادله قائلان به حلیت ذبایح اهل کتاب

در این جا به بیان ادله قائلان به حلیت ذبایح اهل کتاب و تجزیه و تحلیل آنها می پردازیم:

#### دلیل نخست بر حلیت ذبایح اهل کتاب

نخستین دلیل بر حلیت ذبایح اهل کتاب عموم این آیه مبارک است که می فرماید:

﴿طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾<sup>۱</sup>

خوراکی های اهل کتاب برای شما و خوراکی های شما برای آنان حلال است.

در تقریب استدلال به این آیه گفته اند: مقصود از واژه طعام، ذبایح است، همان گونه که بعضی از مفسران این را برگزیده اند؛ بلکه در تفسیر ثعالبی به اهل تفسیر نسبت داده شده است<sup>۲</sup> و نیز در برخی از آیات - چنان که بیان می شود - لفظ طعام در خصوص گوشت، «لحم» به کار رفته است که در این صورت، نص و صریح در مطلب است و یا آن که مقصود از واژه طعام، مطلق غذا و چیزهای خوردنی است. در این صورت نیز طعام شامل مسئله مورد بحث که در ذبیحه است، می شود؛ زیرا لحم و گوشت یکی از مصادیق غذاهاست و یا آن که لفظ طعام در آیه بر حبوبات و سبزی ها حمل می شود که این حمل از جهت نداشتن دلیل و شاهد نمی تواند مورد پذیرش قرار گیرد و شرح آن در پاسخ به اشکال هایی که بر استدلال

۱. مائده (۵) آیه ۵.

۲. ثعالبی، تفسیر، ج ۱، ص ۴۴۵.



به آیه شده است، می آید.

و نیز می بینیم در برخی از آیات قرآن واژه طعام به روشنی در مطلق غذاها به کار رفته است. چه غذاهایی که نیاز به پختن و مباشرت انسان در آماده سازی آنها دارند و چه غذاهایی که چنین نیازی ندارند. از این رو، نمی توان به اختصاص به نوع خاص قائل شد، مگر با دلیل معتبر از قبیل آیه، یا خبر متواتر و یا خبر موثقی که به معارض مبتلا نباشد.

### آیات مشتمل بر واژه طعام

در این جا برخی از آیاتی را که واژه طعام در آنها در مطلق خوراکی ها به کار رفته است، یاد آور می شویم:

۱. ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛<sup>۱</sup>

همه خوراکی ها بر بنی اسرائیل حلال بوده است.

۲. ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ﴾؛<sup>۲</sup>

شکار دریا و طعام آن به جهت بهره گیری از آن برای شما و مسافران حلال شده است.

۳. ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً﴾؛<sup>۳</sup>

بگو: ای پیامبر! در آنچه به من وحی شده چیزی را که بر خورنده حرام باشد ندیده ام، مگر مردار.

۱. آل عمران (۳) آیه ۹۳.

۲. مائده (۵) آیه ۹۶.

۳. انعام (۶) آیه ۱۴۵.



۴. ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾؛<sup>۱</sup>

زمانی که غذا خوردید، پراکنده شوید.

۵. ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾؛<sup>۲</sup>

گفتند: این چه پیامبری است که غذا می خورد و در میان بازار راه می رود؟

۶. ﴿فَلْيَنْظُرِ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لِمَ يَسْتَسْهَىٰ﴾؛<sup>۳</sup>

به طعام و آشامیدنی خویش که هیچ گونه تغییری در آن پدیدار نگشت، نظر افکن.

۷. ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾؛<sup>۴</sup>

پس باید انسان به طعام خود بنگرد.

۸. ﴿فَلْيَنْظُرِ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ﴾؛<sup>۵</sup>

پس بین کدام خوردنی پاکیزه تر است تا برای تان از آن روزی بیاورد.

۹. ﴿يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾؛<sup>۶</sup>

ای موسی! ما هرگز بر یک نوع غذا صبر نمی کنیم.

۱۰. ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾؛<sup>۷</sup>

براساس محبت و دوستی او به مسکین، یتیم و اسیر اطعام می کنند.

۱. احزاب (۳۳) آیه ۵۳.

۲. فرقان (۲۵) آیه ۷.

۳. بقره (۲) آیه ۲۵۹.

۴. عبس (۸۰) آیه ۲۴.

۵. کهف (۱۸) آیه ۱۹.

۶. بقره (۲) آیه ۶۱.

۷. دهر (۷۶) آیه ۸.



۱۱. «مَا الْمَسِيحُ بِنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ»؛<sup>۱</sup>

مسیح نبود مگر فرستاده‌ای که پیش از او نیز فرستادگانی آمده بودند و مادر وی راست‌گو و راست‌کردار بود و هر دو از غذا استفاده می‌کردند.

۱۲. «فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ»؛<sup>۲</sup>

پس بخورید از گوشت آن قربانی‌ها و بخورانید از آنها در مانده فقیر را.

طعام در این آیه در خصوص لحم و گوشت به کار رفته است. البته این خصوصیت به قرینه جمله‌های پیش از این جمله در آیه است که درباره گوشت حیوانی است که برای قربانی ذبح کرده‌اند.

#### نقد و اشکال‌های استدلال به آیات

استدلال به آیات یاد شده بر حلیت ذبایح اهل کتاب، به وجوهی مورد نقد و اشکال قرار گرفته‌اند که عبارتند از:

#### اشکال اول

برخی بر این باورند که لفظ طعام در آیه‌ای که مورد استناد است، افاده عموم ندارد؛ زیرا لفظ طعام مفرد مضاف است و مفرد مضاف افاده عموم نمی‌کند. از این رو، نمی‌توان برای مدعا به آن استدلال کرد.

#### پاسخ اشکال اول

این اشکال مورد پذیرش نیست؛ زیرا طعام اسم جنس و دارای شمول است و

۱. مائده (۵) آیه ۷۵.

۲. حج (۲۲) آیه ۲۸.



تمام مصادیق آن را شامل است. عالمان اصول در آثار گران قدرشان به این امر تصریح کرده‌اند.

صاحب قوانین الاصول در مبحث عام و خاص می‌گوید: ظاهر این است که مراد از مفرد مضاف طبیعت، یا جنس است؛ پس به اعتبار طبیعت از آن استفاده عموم می‌شود.

مرحوم علامه حلی در کتاب اصول گران قدرش به این مطلب اشاره دارد. پس به دلیل این که لفظ طعام عموم دارد و شامل ذبیحه نیز می‌شود، استدلال به آیه بر حلیت ذبایح اهل کتاب بلامانع می‌شود.

### اشکال دوم

برخی از فقیهان واژه طعام در آیه را به معنای حبوبات گرفته‌اند نه به معنای مطلق غذا و بر این نظریه خود به کلام اهل لغت استدلال کرده‌اند؛ زیرا در کلمات آنان طعام به معنای حبوبات و گندم آمده و چون ذبیحه مشمول این کلمه نیست، استدلال به آیه بر مطلب ناتمام است.

### سخنان اهل لغت درباره معنای طعام

به جاست برخی از سخنان عالمان اهل لغت را در این جا ارائه دهیم:

۱. احمد فیومی می‌گوید:

إِذَا أَطْلَقَ أَهْلُ الْحِجَازِ لَفْظًا لَطْعَامٍ عَنَوْا بِهِ الْبُرَّ خَاصَّةً؛<sup>۱</sup>

زمانی که اهل حجاز لفظ طعام را اطلاق می‌کنند، تنها گندم را از آن قصد می‌نمایند.

۱. مصباح المنیر، ج ۲، ص ۲۲.



۲. ابن اثیر از قول خلیل نقل می‌کند:

إِنَّ الْعَالِي فِي كَلَامِ الْعَرَبِ أَنَّ الطَّعَامَ هُوَ الْبُرُّ خَاصَّةً؛<sup>۱</sup>

به گونه عالی در کلام عرب مقصود از طعام تنها گندم است.

۳. مرتضی زبیدی می‌نویسد:

الطَّعَامُ إِذَا أُطْلِقَ أَهْلُ الْحِجَازِ عَنَوْا بِهِ الْبُرَّ خَاصَّةً؛<sup>۲</sup>

اهل حجاز هنگامی که طعام را به گونه مطلق بیان کنند، قصدشان تنها گندم است.

### پاسخ اشکال دوم

این اشکال نقدپذیر است؛ زیرا:

اولاً، کلام لغوی فی نفسه حجیت و اعتبار ندارد.

ثانیاً، با کلام گروهی از محققان اهل لغت معارض است که طعام را به معنای

خصوص گندم تفسیر نکرده‌اند؛ از آن جمله است:

۱. اسماعیل بن حماد بن جوهری می‌نویسد:

الطَّعَامُ مَا يُؤْكَلُ وَ رَبَّنَا خُصَّ بِالطَّعَامِ الْبُرُّ؛<sup>۳</sup>

طعام عبارت از غذا و چیز خوردنی است و چه بسا طعام به گندم اختصاص داده

شده است.

۲. ناصر مطرزی می‌نویسد:

الطَّعَامُ إِسْمٌ لِمَا يُؤْكَلُ وَ قَدْ غَلَبَ عَلَى الْبُرِّ؛<sup>۴</sup>

طعام نام چیزی است که خورده می‌شود، ولی به گونه غالب برگندم اطلاق

می‌شود.

۱. نهایه، ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. تاج العروس، ج ۸، ص ۳۷۸.

۳. صحاح اللغه، ج ۵، ص ۱۹۷۴.

۴. المغرب، ج ۲، ص ۱۴.



۳. احمد بن فارس می نویسد:

الطَّعَامُ هُوَ الْمَأْكُولُ وَ كَانَ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ يَقُولُ: الطَّعَامُ هُوَ الْبُرُّ خَاصَّةً؛<sup>۱</sup>

طعام همان چیز خوردنی است، ولی بعضی از اهل لغت گفته‌اند: طعام عبارت از تنها گندم است.

۴. علامه طریحی می نویسد:

الطَّعَامُ مَا يُؤْكَلُ وَ رَبَّنَا خُصَّ بِالْبُرِّ؛<sup>۲</sup>

طعام اسم برای چیزی است که خورده می‌شود و چه بسا به گندم مختص شود. در برخی از کلمات اهل لغت واژه طعام به گونه روشن در مطلق غذا و خوراکی‌ها به کار رفته است، چه غذاهایی که نیاز به پختن دارند و چه غذاهایی که نیاز به پختن ندارند و از آن جمله است:

۱. ابواسماعیل ثعالبی می نویسد:

السَّخِينَةُ طَعَامٌ؛<sup>۳</sup>

سخینه طعام است.

و آن نوعی از غذاست که از آرد و روغن و خرما تهیه می‌شود و می‌گوید:

إِنَّ الرِّبِيكََةَ طَعَامٌ؛<sup>۴</sup>

ریبکه طعام است.

و آن نوعی خوراک است که از خرما، روغن و ماست تهیه می‌شود و گاهی آن را با آب مخلوط می‌کنند و سپس مورد استفاده قرار می‌دهند.

۱. معجم مقاییس اللغه، ج ۳، ص ۴۱۰.

۲. مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۰۵.

۳. فقه اللغه، ص ۱۷۰.

۴. همان.





۲. ابن منظور مصری می‌نویسد:

الطَّعَامُ إِسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا يُؤْكَلُ؛<sup>۱</sup>

طعام اسم جامعی است برای هر چیزی که مورد خوردن قرار می‌گیرد.

۳. سعید خوری شرتونی لبنانی می‌نویسد:

طَاعَمَةٌ: أَكَلَّ مَعَهُ؛<sup>۲</sup>

با او غذا خورد.

الطَّعَامُ ذِاقَةٌ لِيُعْرِفَ طَعْمَهُ؛<sup>۳</sup>

طعام را چشید تا طعم آن را بفهمد.

ثالثاً، اطلاق طعام برگندم در آن عصر به وسیله برخی از اهل لغت و غیر آنها بدین جهت بوده است که گندم شایع‌ترین مصادیق طعام به شمار می‌رفته و اهمیت داشته، نه آن‌که دارای خصوصیت موضوعی بوده است.

رابعاً، چگونه می‌توان با توجه به موازین و معیارهایی که در فقه اجتهادی معین شده است، از واژه طعام و مشتقات آن که در بیش از ۲۵ آیه و بیش از صد حدیث<sup>۴</sup> و در کلام بیش از ده نفر از لغت‌شناسان به معنای عام آمده است، صرف‌نظر کرد و به معنایی که بعضی از اخبار آحاد مبتلا به معارض که بعضی از اهل لغت ذکر کرده‌اند، بسنده کرد؟

### اشکال سوم

برخی بر این اعتقادند که طعام در آیه به معنای حیوانات است، به دلیل اخباری

۱. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۶۳.

۲. اقرب الموارد، ج ۱، ص ۲۷۶.

۳. همان.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ابواب اطعمه و اشربه.



که طعام را به حبوبات و سبزی‌ها تفسیر کرده و به سندهای گوناگون نقل شده است؛ مانند:

۱. روایت محمد بن سنان از ابی الجارود که می‌گوید: از امام باقر علیه السلام درباره این فرموده خداوند: ﴿وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامِكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ پرسیدم، حضرت فرمود: «الْحُبُوبُ وَ الْبَقُولُ»<sup>۱</sup> حبوبات و سبزی‌ها».

۲. روایت عثمان از سماعه می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره غذاها و خوراکی‌های اهل کتاب و آنچه حلال است پرسیدم، حضرت فرمود: «الْحُبُوبُ»<sup>۲</sup>.  
شیخ صدوق همین روایت را بدون سند در کتابش ذکر کرده است.<sup>۳</sup> کلینی نیز به سند محمد بن سنان آن را ذکر کرده است.<sup>۴</sup>

۳. روایت محمد بن خالد از ابن عمیر از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام می‌گوید: از وی درباره آیه ﴿طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ پرسیدم، حضرت فرمود:  
الْعَدَسُ وَ الْحِصْحِصُ وَ غَيْرُ ذَلِكَ؛<sup>۵</sup>  
عدس و نخود و غیر اینها.

۴. حدیث ابوسعید می‌گوید:

كُنَّا نُخْرِجُ الصَّدَقَةَ ضَاعاً مِنْ طَعَامٍ أَوْ ضَاعاً مِنْ شَعِيرٍ؛<sup>۶</sup>

ما صدقه (فطره) را یک صاع از طعام یک صاع از جو خارج می‌کردیم.

۱. تهذیب، ج ۹، ص ۸۸، ح ۳۷۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۵۱، از ابواب اطعمه محرمه، ح ۳ و اصول

کافی، ج ۶، ص ۲۶۴، ح ۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، باب ۵۱ از ابواب اطعمه محرمه، ص ۲۰۳، ح ۱.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۹، ح ۱۰۱۲.

۴. اصول کافی، ج ۶، ص ۲۶۳، ح ۱.

۵. تهذیب، ج ۹، ص ۸۸، ح ۳۷۴ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۰۵.

۶. تیسیر الوصول، ج ۲، ص ۱۳۰.



۵. در تفسیر علی بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام نقل شد که درباره آیه فرمود:  
 الْحُبُوبُ وَالْفَاكِهَةُ غَيْرَ الذَّبَائِحِ الَّتِي يَذْبَحُونَهَا فَإِنَّهُ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا؛<sup>۱</sup>  
 مقصود از طعام حیویات و میوه‌هاست نه ذبایح آنها؛ زیرا آنها هنگام ذبح کردن  
 نام خدا را نمی‌برند.

۶. صحیح ابن مسکان از قتیبه اعشی از امام صادق علیه السلام می‌گوید: از امام علیه السلام درباره  
 آیه ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ...﴾ پرسیدم، حضرت فرمود:  
 كَانَ أَبِي يَقُولُ: إِنَّمَا هِيَ الْحُبُوبُ وَأَشْبَاهُهَا؛<sup>۲</sup>  
 پدرم می‌گفت: طعام عبارت است از: حیویات و آنچه مانند آن است ...  
 ۷. صحیح هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام که فرمود:  
 الْعَدَسُ وَالْحَمَّصُ؛<sup>۳</sup>  
 عدس و نخود.

### پاسخ اشکال سوم

این اشکال نیز مانند اشکال اول و دوم بر استدلال به آیه مورد پذیرش قرار  
 نگرفته است؛ زیرا روایت اول، دوم، سوم، چهارم و پنجم از نظر سند ضعیف است.  
 از این رو، مشمول ادله اعتبار نیست.<sup>۴</sup>  
 اما روایت ششم و هفتم، اگرچه از نظر سند تا اندازه‌ای تمامند، با این حال،  
 نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد؛ زیرا:

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۹۱، چاپ سابق.  
 ۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۰۵، ح ۴؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۱۰ و عبّاشی، تفسیر، ج ۱،  
 ص ۲۹۵، ح ۳۶.  
 ۳. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۰۵ از ابواب اطعمه محرّمه، ح ۵ و تهذیب، ج ۹، ص ۸۸، ح ۳۷۴.  
 ۴. برای آگاهی کامل از این مدعا، ر.ک: رجال ابوعلی، کشی، نجاشی و غضائری.



اولاً، به دلیل معارض بودن آنها با بیش از پنجاه حدیث که در آنها واژه طعام به معنای عام استعمال شده است؛<sup>۱</sup> بلکه در برخی اخبار تنها بر لحم حیوان اطلاق شده است. در حدیثی درباره ذبیحه‌ای که بدون اجازه صاحبش ذبح شده باشد فرمود:

وَ أَطْعِمُوهَا الْأَسَارِي؛<sup>۲</sup>

اسیران را با آن گوشت اطعام کنید.

ثانیاً، منافات داشتن آنها با نصّ بسیاری از آیات که در آنها لفظ طعام در معنای عام به کار رفته است.

ثالثاً، منافات داشتن آنها با عرف عام، اعم از فارسی و عربی؛ زیرا در آن از طعام، مطلق خوراکی‌ها اراده شده است.

اندرون از طعام خالی دار      تا در او نور حق بینی

كُلُّ الطَّعَامِ تَشْتَهِي رَبِيعَةَ الْخَرْسِ وَ الْأَعْذَارِ وَ النَّقِيعَةَ.<sup>۳</sup>

پس برخی عالمان که لفظ طعام را در آیه «وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جِلٌّ لَكُمْ» مورد استناد به معنای حبوبات و سبزی‌ها گرفته‌اند و خواسته‌اند با استدلال به آن، نظریه حلیت ذبایح اهل کتاب را مورد نقد قرار دهند، ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا قول ایشان با فهم عرف و با آیات دیگر قرآن و نیز با معنای عامی که عالمان و دانشیان بزرگ اهل لغت برای آن ذکر کرده‌اند، منافات دارد.

افزون بر این که اگر منظور از طعام در آیه، گندم و یا مطلق حبوبات و سبزی‌ها

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ابواب اطعمه و اشربه.

۲. الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۳، ص ۶۵۳.

۳. خرس، نام غذایی است که به هنگام ولادت داده می‌شود؛ اعذار نام غذایی است که برای هر شادی جدیدی فراهم می‌شود و نقیعه اسم غذایی است که برای مسافر از راه دور رسیده درست می‌کنند.



باشد، این اختصاص به اهل کتاب ندارد؛ زیرا در مورد همه اصناف کافران حلال است و پیش از نزول آیه خریدن آنها از غیر اهل کتاب مانعی نداشته و همواره داد و ستد در میان مسلمانان و آنها وجود داشته و در این جهت فرقی میان اهل کتاب و مشرکان وجود نداشت. پس تخصیص دادن حکم به اهل کتاب بی فایده است. بنابراین، تخصیص حلیت طعام به اهل کتاب باید به غیرگندم و حبوبات و میوه‌ها نظر داشته باشد.

با این حال، برخی مدعی شده‌اند که کلمه طعام به حبوبات انصراف دارد و نمی‌توان از آن عموم غذاها و خوراکی‌ها را استفاده کرد، این ادعا نادرست و نقدپذیر است؛ زیرا:

اولاً، انصرافی در میان نیست.

ثانیاً، اگر انصرافی در میان باشد، بدوی است نه استمراری و چنین انصرافی اعتبار ندارد؛ زیرا بارها در بحث‌های اصولی خود گفته‌ایم انصرافی معتبر است که به منزله قید مذکور در کلام باشد، به گونه‌ای که اگر تصریح شود به خارج بودن آنچه مورد انصراف از اطلاق قرار دارد، توضیح واضح باشد. به یقین انصراف ادعا شده در مورد بحث این گونه نیست و حق این است که اصلاً انصرافی وجود ندارد و طعام، مطلق خوردنی‌ها را شامل می‌شود.

### سخن شیخ طبرسی

طبرسی در این زمینه بحث مفصّلی دارد که به جاست خلاصه آن را در این جا یادآور شویم.

او می‌نویسد: در این که مقصود از طعام در آیه مبارک چیست - میان عالمان اختلاف شد - برخی بر این اعتقادند که مراد از آن ذبایح اهل کتاب است و این نظریه



را بیشتر عالمان تفسیر، فقیهان و نیز گروهی از اصحاب ما برگزیده‌اند....  
 در ادامه بحث این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مراد از اهل کتاب، که ذبایح آنها حلال است، کسانی‌اند که تورات و انجیل بر آنها فرود آمده است و نیز کسانی که در ملت آنها داخل شده و به دین آنها متدین شده‌اند، اگرچه از آنان نباشند، یا خیر؟  
 وی در این زمینه می‌نویسد: میان آنها اختلاف واقع شد، برخی قائل به قول اول شدند و برخی غیر آن را برگزیدند. در آخر بحث می‌گوید: مراد از طعام (عام است) ذبایح و غیر ذبایح را شامل است؛ ولی قولی نقل شد مبنی بر این که طعام اختصاص به حبوبات و چیزهایی دارد که نیاز به تذکیه ندارد و در بعضی از روایات نیز آمده....<sup>۱</sup>

### دلیل دوم بر حلیت ذبایح اهل کتاب

دلیل دوم بر حلیت ذبایح اهل کتاب، اخبار است، ولی آنها از حیث مضمون مختلفند؛ زیرا برخی از آنها به گونه مطلق ذبیحه آنها را حلال دانسته‌اند و بعضی دیگر از آنها به گونه مشروط. دسته اول عبارتند از:

۱. خبر محمد حلبی است که می‌گوید:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ذَبِيحَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ نِسَائِهِمْ، فَقَالَ: لِأَبَاسٍ بِهِ؛<sup>۲</sup>

از امام صادق عليه السلام از ذبیحه اهل کتاب و تزویج زنانشان پرسیدم، فرمود: باکی در آن نیست.

۲. خبر عبدالمملک بن عمرو است که می‌گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم:

۱. مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۶۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۸؛ ح ۲۹۰ و استبصار، ج ۴، ص ۸۵.



مَا تَقُولُ فِي ذَبَايِحِ النَّصَارَى؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهَا؛ فَإِنَّهُمْ يَذْكُرُونَ عَلَيْهَا الْمَسِيحَ، فَقَالَ:  
إِنَّمَا أَرَادُوا بِالْمَسِيحِ اللَّهَ؛<sup>۱</sup>

درباره ذبایح نصارا چه می فرمایید؟ در پاسخ فرمود: باکی در آن نیست. عرض شد: نصارا بر ذبایح خویش نام مسیح را می آورند، فرمود: مرادشان از آن خداست.

صدوق نیز این خبر را از عبدالملک بن عمرو روایت کرده است.<sup>۲</sup>

۳. خبر ابوبصیر است که می گوید:

از امام صادق علیه السلام از ذبیحه نصرانی پرسیدم، فرمود: حلال است،

پرسیدم: وَإِنْ سَمِيَ الْمَسِيحَ. قَالَ: وَإِنْ سَمِيَ الْمَسِيحَ فَإِنَّهُ إِنَّمَا أَرَادَ بِهِ اللَّهُ.<sup>۳</sup>

در این خبر به جای کلمه نصرانی به اشتباه کلمه یهودی آمده است - به دلیل ذیل حدیث که پرسیده شده: در صورتی که نام مسیح در وقت ذبح آورده شود - و یهودیان نام مسیح را نمی برند و این اشتباه احتمال دارد از نسخه نویسان باشد.

۴. خبر یونس بن بهمن است که می گوید: از موسی بن جعفر علیه السلام پرسیدم:

أَهْدِي إِلَيَّ قِرَايَةَ لِي نَصْرَانِي دُجَاجًا وَفِرَاخًا شَوْاهَا وَعَمِلَ لِي فَالْوَدَجَا<sup>۴</sup> فَأَكَلُهُ؟  
قال: لَا بَأْسَ؛<sup>۵</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲، ح ۳۵؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۸، ح ۲۹۱ و استبصار، ج ۴، ص ۸۵، ح ۳۲۳.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۰، ح ۹۷۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲، ح ۳۶؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۸، ح ۲۹۱ و استبصار، ج ۴، ص ۸۵، ح ۳۲۳.

۴. فالودج نوعی از حلواست که از گندم، روغن و غسل تهیه می شود.

۵. استبصار، ج ۴، ص ۸۶، ح ۳۲۸؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۹، ح ۲۹۶ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۴، ح ۴.



یکی از فامیلان من که نصرانی است، برای من مرغ و جوجه‌ای هدیه آورده و آنها را بریان کرده و حلوائی برایم درست نموده است، آیا می‌توانم از آن بخورم؟  
فرمود: باکی نیست.

۵. اسماعیل بن عیسی می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام از ذبایح یهود و نصرانی پرسیدم، «فَقَالَ: نَعَمْ»<sup>۱</sup>، فرمود: بله، یعنی مانعی ندارد.

۶. روایت اسدی است که می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

إِنَّكُمْ نَزَلْتُمْ بِفَارِسٍ مِنَ النَّبِطِ فَإِنْ اشْتَرَيْتُمْ لَحْمًا فَإِنْ كَانَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَكُلُوا؛ وَإِنْ كَانَ ذَبِيحَةً مَجُوسِيٍّ فَلَا تَأْكُلُوا؛<sup>۲</sup>

زمانی که به فارسی از نبط فرود آمدید، هرگاه خواستید گوشتی خریداری کنید، اگر از یهودی و یا نصرانی بود، بخريد و از آن بخوريد. و اگر ذبیحه زرتشتی باشد، از آن نخوريد.

ولی این روایت از نظر سند ضعیف است. از این رو، مشمول ادله اعتبار است.

۷. خبر مستفیض و متواتری نقل شده است که زنی یهودی گوشت مسمومی را آورد، در حالی که برآبن معرور (یکی از صحابه) حضور داشت و از گوشت خورد و بر اثر آن مسموم شد و مرد.<sup>۳</sup> در سیره ابن هشام نقل شده است: پیامبر لقمه‌ای از آن در دهان خود گذاشت و چون دانست که مسموم است، از آن نخورد.

به هر حال، این گویای آن است که ذبایح آنها حرام نبود؛ زیرا اگر حرام بود،

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۴، ح ۴۱؛ تهذیب، ج ۹، ص ۷۰، ح ۲۹۹ و استبصار، ج ۴، ص ۸۶،

ح ۳۲۹.

۲. الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۳، ص ۶۵۲.

۳. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۴.





پیامبر ﷺ از پذیرش آن اجتناب می‌کرد و برأبن معروف از آن نمی‌خورد.

۸. روایت ذکریابن آدم است که می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

إِنِّي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَإِنِّي أَسْلَمْتُ وَبَقِيَ أَهْلِي كُلُّهُمْ عَلَى النَّضْرَانِيَّةِ، وَ أَنَا مَعَهُمْ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ لَمْ أَفَارِقْهُمْ بَعْدُ فَأَكَلُ مِنْ طَعَامِهِمْ. فَقَالَ لِي: يَا كَلْبُونَ الْخِنْزِيرِ؟ فَقُلْتُ: لَا وَ لَكِنَّهُمْ يَشْرِبُونَ الْحَمْرَ. فَقَالَ لِي: كُلْ مَعَهُمْ وَ اشْرِب.<sup>۱</sup>

امام علیه السلام از او می‌پرسد: آیا آنان از گوشت خوک استفاده می‌کنند؟ پاسخ می‌دهد: خیر، حضرت می‌فرماید: از غذای آنها بخور.

۹. روایت صحیح معاویه بن وهب است که وی از امام صادق علیه السلام از وظیفه مردی

که با زنی یهودی و یا نصرانی ازدواج کند پرسید، حضرت فرمود:

اگر با او ازدواج کند، وی را از شراب و خوردن گوشت خوک منع کند.<sup>۲</sup>

۱۰. اخباری که در زمینه مهمانی سپاهیان مسلمانان، بلکه مطلق میهمان شدن

نزد اهل کتاب وارد شده است<sup>۳</sup> و این فتوا میان فقیهان مشهور است، بلکه در جواهر آمده است: این شرطی است که پیامبر بر آنها نموده است و وی از این مطلب نفی خلاف کرده است، چنان‌که علامه در منتهی به این گفتار اعتراف کرده، بلکه در تذکره ادعای اجماع کرده است.

صاحب جواهر در ادامه بحث می‌نویسد: اجماع بعد از اصل و عمومات حجّت

است<sup>۴</sup> و نیز در این‌که می‌تواند مسئول سپاه اسلام بر اهل کتاب شرط کند که پذیرایی از سپاه اسلام را تصدّی کنند، غذا و خوراک به آنها بدهند، اختلافی نیست

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۴، از ابواب اطعمه.

۲. همان، ج ۲۴، ص ۵، از ابواب ما یحرم بالکفر، ح ۴.

۳. بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۱۹۶.

۴. جواهر الکلام.



و ظاهر این است که از همان غذاها و خوراکی هایی که میان آنها معمول و متداول بوده است، زیرا نوع خاصی معین نشده است. اگر نوع خاصی شرط بود، می بایست بیان می کردند، حال آن که می بینیم بیان نشده است.

علامه در منتهی نقل کرده است که رسول خدا ﷺ بر گروهی از اهل کتاب که سی صد نفر بودند مقرر کرد که هر سال سی صد دینار بپردازند و هرگاه مسلمانان از آن خطه عبور کنند، سه روز از آنها پذیرایی کنند و با نصاری نجران شرط کرد که فرستادگانش را بیست شب و یا کمتر پذیرایی کنند و ...

دسته دوم، اخباری است که دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب می باشد و گفتن بسم الله را در آن شرط دانسته است؛ از آن جمله است:

۱. خبر ورد بن زید که<sup>۱</sup> می گوید: به ابا جعفر علیه السلام عرض کردم:

مَا تَقُولُ فِي مَجُوسِيٍّ قَالَ: بِسْمِ اللَّهِ ثُمَّ ذَبِحَ؟ قَالَ: كُلُّ،

قُلْتُ: مُسْلِمٌ وَ لَمْ يَسْمُ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلُهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ

اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ \* ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾<sup>۲</sup> ۳

چه می فرمایید درباره زرتشتی که بسم الله گفت و ذبح کرد؟ فرمود: (از ذبیحه وی) بخور، پرسیدم: اگر مسلمان باشد، ولی اسم خدا را نگوید؟ فرمود: نخور؛ زیرا خداوند فرمود: از آن چه نام خدا بر آن برده شد، بخورید و از آن چه نام خدا بر آن برده نشد، نخورید.

این خبر مسلمان بودن ذابح را در حلیت ذبیحه زرتشتی شرط نکرده است و تنها

۱. در استبصار ابی الورد بن زید ذکر شد.

۲. استبصار، ج ۴، ص ۸۵، ح ۳۲۰: تهذیب، ج ۹، ص ۶۹، ح ۲۹۳ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲،

ح ۳۷.

۳. انعام (۶) آیه های ۱۱۸ و ۱۲۱.



بسم الله را شرط در آن قرار داده است.

۲. خبر جمیل بن درّاج و محمد بن حمران که آنان از امام صادق علیه السلام از ذبایح زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان پرسیدند، حضرت فرمود: بخور.

إِنَّهُمْ لَا يُسْمُونَ إِنْ حَضَرْتُمُوهُمْ فَلَمْ يُسْمُوا فَلَا تَأْكُلُوا وَقَالَ: إِذَا غَابَ فَكُلْ؛<sup>۱</sup>

به حضرت عرض کردند: آنها اسم خدا را هنگام ذبح نمی بردند. حضرت فرمود: اگر شما در هنگام ذبح بودید و نام خدا را نبردند، از ذبیحه آنها نخورید، ولی اگر حاضر نبودید، از آن بخورید.

در این خبر علم به ذکر نام خدا در حلیت ذبیحه آنها اعتبار و شرط نشده است. در تفسیر علی بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام نقل شده است که درباره آیه ﴿وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ جِلٌّ لَكُمْ...﴾ فرمود:

أَعْنِي بِطَعَامِهِمْ هُنَا الْحُبُوبَ وَالْفَاكِهَةَ غَيْرَ الذَّبَائِحِ الَّتِي يَذْبَحُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا؛<sup>۲</sup>

منظور از طعام اهل کتاب حبوبات و میوه هاست، نه ذبیحه های آنها؛ زیرا آنها هنگام ذبح کردن نام خدا را نمی برند.

۳. خبر حمران از امام باقر علیه السلام است که می گوید: از حضرت شنیدم که درباره ذبیحه ناصبی، یهودی و نصرانی فرمود:

لَا تَأْكُلْ ذَبِيحَتَهُ حَتَّى تَسْمَعَهُ يَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ؛

ذبیحه آنها را مخور تا زمانی که بشنوی اسم خدا را بر آن ببرند.

سپس می گوید: از زرتشتی پرسیدم، فرمود:

۱. استبصار، ج ۴، ص ۸۵، ح ۳۲۰؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۸، ح ۲۸۸ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲،

ح ۳۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۹۱.



نَعَمْ إِذَا سَمِعْتَهُ يَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ؛ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾؛  
 آری، اگر نام خدا را از او بشنوی، مگر فرموده خدا را نشنیده‌ای که می‌گوید: از  
 آنچه نام خدا بر آن برده نشده است، نخور.<sup>۱</sup>  
 ۴. خبر حریر از اباجعفر رضی الله عنه است که می‌گوید: از حضرت درباره ذبایح اهل کتاب  
 پرسیدم، فرمود:

فَإِذَا شَهِدْتُمُوهُمْ وَقَدْ سَمُوا اسْمَ اللَّهِ فَكُلُوا ذَبَائِحَهُمْ وَإِنْ لَمْ تَشْهَدُوهُمْ فَلَا تَأْكُلُوا؛  
 اگر دیدید نام خدا را بر ذبیحه برده‌اند، از آنها بخورید و گرنه نخورید.

و فرمود:

وَإِنْ أَتَاكَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ فَأَخْبَرَكَ أَنَّهُمْ سَمُوا فَكُلُوا؛<sup>۲</sup>

اگر مسلمانی به تو خبر دهد که نام خدا را می‌برند، پس بخور.

برخی از مجتهدان گفته‌اند که فقیهان بر حرمت ذبایح اهل کتاب اتفاق نظر دارند  
 و این اتفاق گویای این است که آنها به روایات دال بر حلیت ذبایح آنها عمل  
 نکرده‌اند.

### بیان اشکال استدلال به اخبار

در اشکال بر استدلال به اخبار حلیت ذبایح اهل کتاب و جوهی را یادآور شدند  
 که از جمله آنهاست:

### اشکال اول اخبار

حرّ عاملی می‌گوید: این روایت بر مورد اضطرار حمل می‌شود و برای اثبات

۱. استبصار، ج ۴، ص ۸۴، ح ۳۱۹؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۷، ح ۲۸۵ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۱،  
 ح ۳۱.

۲. استبصار، ج ۴، ص ۸۶، ح ۳۲۶؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۹، ح ۲۹۴ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۳،  
 ح ۳۸.



نظریه خود به خبر ذکر یابن آدم تمسک جسته است که می گوید: ابوالحسن علیه السلام به من فرمود:

إِنِّي أَنُهَاكَ عَنِ ذَبِيحَةٍ مَّنْ كَانَ عَلَىٰ خِلَافِ الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ وَ أَصْحَابِكَ إِلَّا فِي  
وَقْتِ الضَّرُورَةِ مِنْهُ إِلَيْهِ؛<sup>۱</sup>

### پاسخ اشکال اول

این اشکال (استدلال به اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب) ناتمام است؛ زیرا: اولاً، چگونه ممکن است بدون شاهد و دلیل معتبری، اطلاق ادله از کتاب و سنت را بر اضطرار حمل کنیم؟ زیرا حمل اخبار برخلاف ظاهر آنها، به دلیل معتبر نیاز دارد و چنین دلیلی در میان نیست.

و اما خبر مذکور که واحد است، هیچگاه تاب مقاومت حدیث‌های صحیح را ندارد. از این رو، نمی‌توان حلیت خوردن از آن را مقید کرد.

ثانیاً، بر فرض که این حمل اخبار و ادله بر ضرورت پذیرفته شود، حلیت خوردن آن را نمی‌توان به تسمیه و شنیدن تسمیه و شهادت بر تسمیه مقید کرد؛ زیرا اعتبار اینها در حلیت آن، اگر ملاک اضطرار باشد لغو و بی‌فایده خواهد بود و نمی‌توانند حرام را حلال کنند.

ثالثاً، بر فرض که ذبیحه آنها حلال نباشد، پس مردار خواهد بود و خوردن از آن جایز نیست مگر در مواردی که خوردن گوشت مرده حلال باشد و آن مختص جایی است که خوف هلاک باشد و حال آن‌که ضرورت، دامنه‌اش وسیع‌تر از این است.

### اشکال دوم اخبار

گفته شده است که روایات یاد شده، مطلق نیستند؛ زیرا ناظر بر مورد عسر و حرج هستند و قهراً اطلاق ندارند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۷، ح ۵؛ تهذیب، ج ۹، ص ۷۰، ح ۲۹۸ و استبصار، ج ۴، ص ۸۶، ح ۳۳۰.



بدین جهت، حکم اوّلی در مورد ذبایح آنها حرمت است و تنها در صورت عسر و حرج است که این حکم برداشته و به حلّیت آنها حکم می‌شود.

### پاسخ اشکال دوم

این اشکال نیز مانند اشکال اوّل مورد نقد قرار گرفته است؛ زیرا حمل اخبار دالّ بر حلّیت ذبایح آنها بر صورت عسر و حرج که عنوان ثانوی است خلاف ظاهر است و اثبات آن به دلیل قطعی و معتبر نیاز دارد و به صرف احتمال، نمی‌توان آن را پذیرفت.

### اشکال سوم اخبار

برخی از مجتهدان گفته‌اند که فقیهان بر حرمت ذبایح اهل کتاب اتّفاق نظر دارند و این اتّفاق گویای این است که آنها به روایات دالّ بر حلّیت ذبایح آنها عمل نکرده‌اند و عدم عمل آنان به این روایات با این که در منظر آنان بوده، برای ما کشف می‌کند که دارای نقصی از حیث سند و یا متن بوده‌اند. در نتیجه چاره‌ای جز این نیست که گفته شود: اتّفاق فقیهان بر عدم حلّیت ذبایح آنها به دلیل خلل در سند و یا متن اخبار حلّیت، به نظر آنان بوده است و به هر تقدیر اخبار حلّیت مشمول ادلّه اعتبار نخواهد بود و از درجه حجّیت ساقط خواهد بود.

### پاسخ اشکال سوم

این اشکال بر اخبار دالّ بر حلّیت ذبایح اهل کتاب نیز نقد پذیر است؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که فقیهان این اخبار را از باب مناقشه در سند و یا دلالت مورد اعتماد قرار نداده باشند؛ چون این امکان وجود دارد که عدم اعتماد آنها بر این اخبار از باب معارضه با اخبار دالّ بر حرمت بوده است؛ چرا که در سخنان آنها هرگز به مناقشه مذکور اشاره نشده است.



از این رو، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، که از قدمای اصحابند، اخبار حلیت را به خلل در سند و یا شذوذ و یا اشکال‌های دیگر نسبت نمی‌دهند و این در حالی است که شیخ طوسی احادیثی را که دلالت بر جواز وضو با گلاب دارد و شیخ صدوق طبق آنها عمل کرده است، به خلل نسبت داده است.

### اشکال چهارم اخبار

ما از اتفاق فقیهان بر عدم عمل طبق اخبار حلیت ذبایح اهل کتاب، با تقوا و تدبیر فوق العاده‌ای که در آنها بوده، کشف می‌کنیم که آنها آگاهی از قرآینی داشته‌اند که موجب چشم‌پوشی از آن اخبار شده است، ولی ما از آن قرینه‌ها آگاهی نداریم.

### پاسخ اشکال چهارم

این وجه نیز قابل تصوّر است، اما:

اولاً، ممکن است عدم عمل فقیهان پیشین طبق آنها به دلیل قرینه‌ها و عناصر اجتهادی و حدسی بوده باشد، نه قرینه‌های حسی. بدین جهت نمی‌توان از اخبار دالّ بر حلیت دست برداشت؛ زیرا رفع ید از آنها نیاز به دلیل قاطع دارد و به صرف وجود احتمال این که عدم عمل فقیهان بر طبق اخبار دالّ بر حلیت، مستند به قرینه‌های حسی بوده است، نمی‌شود از آنها دست برداشت.

اما اعراض اصحاب از آنها موجب یقین به وجود قرینه حسی نمی‌شود، بلکه در نهایت موجب ظنّ به قرینه حسی و یا خلل می‌شود و این اعراض یک قرینه ظنی خواهد بود که دلیلی بر اعتبار چنین اماره ظنی در دست نیست «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً».

ثانیاً، اگرچه معروف این است، اعراض اصحاب از خبر با وجود صحّت سند آن باعث وهم و سقوط آن از درجه اعتبار می‌شود، همان‌گونه که عمل اصحاب بر طبق



خبر، اگرچه از نظر سند ضعیف باشد، باعث قوت آن و مشمول ادله اعتبار می‌شود. ولی در بحث‌های اصولی خود ثابت کرده‌ایم اعراض اصحاب از خبری که از نظر سند صحیح باشد باعث وهن آن نمی‌دانیم؛ عمل مشهور را بر طبق خبری که از نظر سند ضعیف باشد، باعث قوت آن نمی‌دانیم. همین نظریه را فقیه بزرگ سید محمد عاملی و شهید دوم<sup>۱</sup> برگزیده‌اند. برخی از فقیهان بزرگ نجف اشرف مانند آیه‌الله خوئی در مقام نظری دارای همین نظریه بوده، ولی در مقام استنباط در همه موارد طبق آن فتوا صادر نمی‌کرد.

وی در مورد طهارت ذاتی اهل کتاب اخبار دال بر طهارت ذاتی آنها را بیان می‌کنند و مورد تقویت قرار می‌دهد، ولی در نتیجه‌گیری بحث اظهار می‌دارد که چون بسیاری از متقدمان و متأخران قول به طهارت ذاتی آنها را نپذیرفته‌اند، چاره‌ای جز احتیاط لزومی نیست.<sup>۲</sup>

در حالی که ایشان در مبانی اصولی خویش بر این اعتقاد بوده است که عمل مشهور، خبر ضعیف را منجبر نمی‌کند و اعراض مشهور، خبر صحیح را منکسر نمی‌سازد، اعتقاد به چنین مبنایی مستلزم این بود که طبق اخبار دال بر طهارت ذاتی اهل کتاب فتوا می‌داد و به دلیل اعراض گروهی از اصحاب در عمل به آنها، راه احتیاط را پیشنهاد نمی‌کرد.

ما همان‌گونه که در کتاب خود<sup>۳</sup> بیان کرده‌ایم، این سخن را حضوری و به عنوان اشکال به ایشان یادآور شدیم، پاسخ فرمود: موضوع اگرچه چنین است، با این

۱. درایه، ص ۲۷.

۲. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۳.

۳. طهارة الکتابی که نزدیک به ۳۷ سال پیش در نجف اشرف به چاپ رسید و پس از چاپ حضرت آیه‌الله خوئی نیز آن را ملاحظه کرد.





حال، مخالفت کردن با مشهور در مقام فتوا مشکل است و احتیاط راه نجات است. نتیجه فرمایش ایشان این است: اگرچه اهل کتاب از نظر ادله فقهی اجتهادی و عناصر استنباطی ذاتاً طاهر و پاکند، براساس ملاک‌های عملی بنا بر احتیاط نجسند و این سخن اعترافی است به این‌که حکم به نجاست ذاتی کافران کتابی از باب احتیاط، عمل بدون دلیل از عناصر استنباط است. در عین حال، این بدان معنا نیست که احتیاط ایشان بی‌مورد بوده و هیچ‌گونه منشأیی نداشته است، بلکه می‌تواند منشأ دیگری چون امور اجتماعی و عوامل زمانی و مکانی داشته باشد. بدین جهت شیخ مرتضی آل یاسین، سید صدرالدین صدر و سید محسن امین که از اعظام و مراجع بزرگ شیعه بودند قائل به طهارت اهل کتاب بودند، ولی به دلیل امور یاد شده نظریه خود را به گونه علنی ابراز نمی‌کردند.

### سخن علامه مغنیه

شیخ جواد مغنیه گفت: با سه تن از مراجع بزرگ (شیخ محمدرضا آل یاسین در نجف اشرف، سید صدرالدین صدر در قم و سید محسن امین در لبنان) معاصر بودم؛ آنها به طهارت اهل کتاب فتوا دادند، ولی به دلیل ترس از هوجوی‌گران اعلام نکردند و پنهانی به کسانی که مورد اعتماد آنها بودند، می‌گفتند. ما یقین داریم که بیشتر فقیهان دیروز و یا امروز قائل به طهارت آنها بوده‌اند، ولی از جاهلان و مقدس‌مآبان بیم داشته‌اند.<sup>۱</sup>

نگارنده در همان زمان در نجف اشرف قائل به «طهارت ذاتی اهل کتاب» معتقد بود و در این زمینه کتابی تألیف و آن را منتشر کرده است که بیش از آن مقدار که حساب می‌کرد، مورد توجه و عنایت فقیهان و مجتهدان قرار گرفت؛ اگرچه برخی از

۱. فقه الامام صادق، ج ۱، ص ۳۲.



ناآگاهان و سطحی نگران هم اقداماتی بر ضد نگارنده از طریق برخی مراجع کرده بودند، با استقامتی که شد، نتیجه‌ای نگرفتند. افزون بر این که پس از مدّتی برخی عالمان بزرگ نجف اشرف و کربلا نیز به طهارت ذاتی اهل کتاب فتوا دادند. هم‌چنین نگارنده چند سال پیش پس از بررسی کامل مبانی اجتهادی و عناصر استنباطی به «طهارت ذاتی مطلق کفار» قائل شد. نگارنده معتقد است در آینده نزدیک خیلی‌ها مانند ما به این نظریه قائل خواهند شد.

### اشکال پنجم اخبار

صاحب جواهر گوید که این اخبار باید بر تقیه حمل شوند.<sup>۱</sup> همین نظریه را حرّ عاملی نیز برگزیده است و بر اثبات نظریه خود به خبر بشیر بن ابی غیلان<sup>۲</sup> تمسک جسته، می‌گوید: از امام صادق علیه السلام از ذبایح یهود، نصارا و ناصبیان پرسیدم، حضرت چهره خود را گرداند، چانه خود را کج کرده (فَلَوَّی شِدْقَهُ) و فرمود: «كُلُّهَا إِلَيَّ يَوْمَئِذٍ؛<sup>۳</sup> از آن تا مدّت کمی بخور». پس از بیان نظر خود می‌نویسد: از غرایب است بحث‌های طولانی‌ای که شهید دوم در مسالك به انگیزه تأیید و اثبات قول به جواز خوردن از ذبایح اهل کتاب کرده و نیز در بیان جمع میان اخبار متعارض که اخبار دالّ بر حرمت را بر کراهت حمل کرده است.

سپس با تندى بیشتری با صاحب مسالك برخورد می‌کند و می‌نویسد: او در مسالك چیزهایی را ذکر کرد که هرگاه از غیر او واقع می‌شد، هر آینه از خرافات

۱. جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۸۵.

۲. در تهذیب شیخ طوسی به جای کلمه بشیر کلمه بشر آمده است.

۳. استبصار، ج ۴، ص ۸۷، ح ۳۳۱؛ تهذیب، ج ۹، ص ۷۰، ح ۲۹۹ و وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۶۰، ح ۲۸.



شمرده می‌شد، سپس می‌گوید: اگر از او صاحب ریاض است، با این که وی فردی است دارای اعتدال و شدت اطناب، بر انکار نظریه شهید دوم - که متمایل به قول جواز شد - با این حال، در مقام عمل تمایل پیدا کرد که نظریه تفصیل را بپذیرد و آن این است که اگر تسمیه از ذبایح شنیده شود، خوردن ذبایح اهل کتاب جایز است و گرنه جایز نیست.<sup>۱</sup>

### پاسخ اشکال پنجم

ولی ما نظریه صاحب مسالك را می‌پذیریم و نظریه صاحب جواهر را - که اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب را حمل بر تقیه کرده - از غرایب می‌شماریم و قابل نقد و اشکال می‌دانیم؛ زیرا:

اولاً، این‌گونه نیست که اهل تسنن به گونه مطلق درباره ذبایح یهود و نصارا قائل به حلیت باشند. برای آگاهی از نظریات آنها در این زمینه می‌توانید به القوانین الفقہیة ابن جزی مالکی، الفقه الاسلامی، کفایة الاخبار، الفقه علی المذاهب الاربعه و ... مراجعه کنید.

مغنیه گفت: با سه تن از مراجع بزرگ اهل فتوا معاصر بودم که به طهارت اهل کتاب فتوا دادند، ولی به دلیل ترس از هوچی‌گران اعلام نکردند.

و اما نسبت به ذبیحه زرتشتیان بیشتر آنان بر این باورند که نباید از ذبیحه و صید آنها خورد.<sup>۲</sup> استدلالشان بر این است که آنان مشرکند؛ زیرا به دو خدا، خدای خیر و خدای شر و یزدان و اهریمن قائلند. افزون بر این به حدیثی استدلال می‌کنند که از

۱. جواهر الکلام، ج ۳۲، ص ۸۶-۸۷.

۲. تبیین الحقایق، ج ۵، ص ۲۸۷؛ البدایع، ج ۵، ص ۴۵؛ رد المحتار علی الدر المختار، ج ۵، ص ۲۰۹.

بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۴۳۸؛ مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۲۶۶ و ابن قدامه، مغنی، ج ۸، ص ۵۷۰.



رسول خدا ﷺ نقل شد که فرمود:

سُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ غَيْرِ نَاكِحِي نِسَائِهِمْ وَلَا آكِلِي ذَبَائِحِهِمْ؛<sup>۱</sup>

با آنها همانند اهل کتاب برخورد کنید؛ تنها با زنان آنها ازدواج نکنید و از ذبایح آنها نخورید.

و نیز نقل شد که فرمود:

فَإِذَا اشْتَرَيْتَ لَحْمًا فَإِنْ كَانَ مِنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَكُلُوا وَإِنْ كَانَ مِنْ ذَبِيحَةٍ مَجُوسِيٍّ فَلَا تَأْكُلُوا؛<sup>۲</sup>

هرگاه گوشتی را که می‌خرید، از یهودی و یا نصرانی باشد، از آن بخورید و اگر ذبیحه زرتشتی باشد، از آن نخورید.

اما برخی از آنها مانند ابو ثور که قائل به حلّیت ذبیحه زرتشتیانند، تمسک به

جمله صدر حدیث «سُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» جسته‌اند.<sup>۳</sup>

ثانیاً، میان اخبار تعارض وجود ندارد تا اخباری که دلالت بر حلّیت ذبایح دارد حمل بر تقیّه شوند، زیرا اخبار و ادلّه در زمینه حلّیت ذبایح اهل کتاب از جهت سند قوی‌تر و از جهت دلالت روشن‌تر و از جهت تعداد بیشتر است. از این رو، آنها بر

۱. این حدیث در بعضی طرق تضعیف شده است (نصب الرایه، ج ۴، ص ۱۸۱).

۲. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۳، ص ۶۵۲.

۳. بر طبق بررسی دقیقی که انجام شد، زرتشتیان در مقام ذات خداوند مشرک نمی‌باشند؛ زیرا مراد آنان از اهریمن و یزدان (اله خیر و اله شر)، خدای خالق نمی‌باشد، بلکه مرادشان حق و باطل، نور و ظلمت و علم و جهل است که همواره در راستای زمان در جنگ و ستیزند و نیز آنان مشرک در اصطلاح قرآن که شرک در مقام عبادت است نمی‌باشند، زیرا آنان آتش را مانند بت‌پرستان که بت را شریک خدا در مقام عبادت و پرستش قرار می‌دهند نمی‌پرستند؛ بلکه آتش را مقدّس می‌شمارند. هر امّتی دارای مقدّساتی است که آنها را مورد احترام قرار می‌دهند و زرتشتیان آتش را محترم می‌شمارند. دیگر این که آنان حکم اهل کتاب را دارند چه آن که از اهل کتاب باشند و چه آن که نباشند و ما این نظریات را نیز در کتاب طهارة الکتابی بیان کرده‌ایم.



اخبار مورد استناد برای حرمت ذبایح آنها برتری می‌یابند و اخبار حلیت، اخبار معارض را از میدان استناد بیرون می‌راند و در نتیجه اصلاً مجالی برای استناد بدون روایات نمی‌ماند.

ثالثاً، اگر فرض کنیم که ادله و اخبار در این زمینه تعارض دارند و در این صورت لازم است از قواعد حلّ تعارض که جنبه اصولی دارند، استفاده شود.

حال در این جا می‌گوییم: ممکن است فقهی به جهت مبانی اصولی، یا رجالی و یا فقهی نتواند یک دسته از اخبار را به لحاظ سند و یا دلالت و یا تعداد بر دسته دیگر ترجیح دهد و در نتیجه تعارض باقی بماند، در این فرض باید در مرحله اول طبق موازین فقهی میان آنها - به گونه‌ای که هیچ یک از دو دسته مورد انکار قرار نگیرد - جمع کرد و اگر جمع عرفی ممکن نشد، نوبت به طریق دیگر در حلّ تعارض می‌رسد. اما اگر جمع عرفی میان متعارضان ممکن باشد، جایی برای طریق دیگر نمی‌ماند.

### راه‌های جمع میان اخبار متعارض

ما در بحث‌های خود گفته‌ایم که جمع با رعایت شرط مذکور به یکی از سه راه است که به ترتیب عبارتند از:

۱. جمع موضوعی؛
۲. جمع دلالی از راه حمل ظاهر بر نص؛
۳. جمع حکمی از راه شاهی از اخبار که این نیز نوعی از جمع حکمی است.

### جمع موضوعی

جمع موضوعی میان اخبار متعارض در موردی است که یکی از دو دسته عام و دیگری خاص، یا یکی مطلق و دیگری مقید و یا یکی مجمل و دیگری مبین باشد.



بهترین مورد جمع موضوعی آن جاست که یک طرف از ادله حاکم و یا وارد باشد و طرف دیگر محکوم و یا مورد.

### جمع دلالی

جمع دلالی میان اخبار متعارض در موردی است که یکی از دو دسته دارای ظهور در منع (یعنی نهی) و دیگری دارای نص و صریح در جواز و یا یکی ظاهر و دیگری اظهر باشد.

### جمع حکمی

جمع حکمی میان اخبار متعارض در موردی است که یکی از دو دسته مشتمل بر منع از چیزی مطلقاً و دیگری مشتمل بر جواز همان چیز مطلقاً است، ولی خبری در میان باشد که تفصیل می دهد میان منع از آن در صورتی و جواز آن در صورتی دیگر.

شیوه فقهی اجتهادی در مقام جمع میان اخبار متعارض این است که اگر جمع موضوعی میان اخبار متعارض امکان پذیر باشد، بر جمع حکمی مقدم است و هرگاه ممکن نباشد، آن گاه نوبت به جمع دلالی و حکمی می رسد.

### تعیین نوع جمع در اخبار

در مورد بحث، اگرچه جمع موضوعی جایگاهی ندارد، جمع حکمی یا دلالی راه دارد که آن را می توان به دو طریق تقریر کرد:

### تقریر جمع دلالی

جمع میان اخبار دسته اول که در بخش نخست مطرح شدند و دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب بودند و اخبار دسته دوم که در بخش دوم مطرح می شوند و دال بر عدم حلیتند، به این است که اخبار دسته دوم مشتمل بر نهی اند؛ مانند خبر



محمد بن سنان و غیر آن، که امام علیه السلام فرمود: «لَا تَأْكُلُ ذَبَائِحَهُمْ» و این گونه نهی، ظهور در حرمت دارد. از سوی دیگر، اخبار دسته اول که در بخش نخست بیان شد، نص در جواز است؛ مانند خیر یونس بن بهمن که بیان شد، امام علیه السلام در آن فرمود: «لَا بَأْسَ» و در خبر اسماعیل بن عیسی فرمود: «نَعَمْ».

بنابراین، حکم به حرمت ذبایح اهل کتاب مبتنی بر ظهورات است و حکم به حلیت ذبایح آنها مبتنی بر نص و به مقتضای قانون حمل ظاهر بر نص، باید ظاهر اخبار دسته دوم را بر نص اول اخبار حمل کنید و این حمل موجب می شود که نهی در اخبار دسته دوم، بر کراهت حمل شود نه بر حرمت. شهید ثانی این جمع را پذیرفته است.<sup>۱</sup> جمع میان اخبار متعارض در همه ابواب فقهی نزد مجتهدان و فقیهان بزرگ رایج است و براساس آن تعارض و تنافی از میان اخبار رفع می شود.

برای نمونه، میان اخبار نهی از وضو با آبی که آفتاب بر آن تابیده است و ظهور در حرمت دارد و اخباری که نص در جواز وضو با آن دارد، ظهور دسته اول را بر نص دسته دوم حمل می کنند و این حمل باعث می شود که ظهور دسته اول که حرمت است، رفع ید شود و جواز ثابت شود؛ ولی از نص آنها که کراهت است، باقی می ماند و نتیجه جمع میان آنها، این می شود که وضو با آن آب کراهت دارد، نه حرمت.

### تقریر جمع حکمی

تقریر جمع حکمی میان اخبار متعارض این گونه است که بگوییم: در برخی از اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب، شرط تسمیه شده است؛ مانند خبر ورد بن زید

۱. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۵ و محمد حسن نجفی در جواهر الکلام ج ۳۶،

ص ۸۶ نیز از او نقل کرد.



که امام علیه السلام فرمود: اگر زرتشتی در وقت ذبح بسم الله گفت از آن بخور و اگر نگفت نخور. به قرینه این روایات که در دسته اول از اخبار بیان شد، می توان گفت که نهی و منع در اخبار دسته دوم (حرمت ذبایح اهل کتاب) باید به صورتی حمل شود که اهل کتاب بدون بسم الله حیوان را ذبح کرده باشند و جواز در اخبار دسته اول (حلیت ذبایح اهل کتاب) باید بر صورتی حمل شود که در وقت ذبح بسم الله را گفته باشد. نتیجه این جمع این است که ذبیحه اهل کتاب حلال است، ولی نه به گونه مطلق، بلکه در صورتی که بسم الله را گفته باشد و این گونه جمع نیز در ابواب فقه مورد پذیرش مجتهدان اصولی است.

آیه الله طباطبائی نیز به این جمع حکمی (که شرح کوتاهش در اول بخش دوم می آید) متمایل شده است، ولی به گونه دیگری که عبارت است از: حمل اخبار دال بر حرمت در صورتی که تسمیه اهل کتاب در وقت ذبح شنیده نشده باشد و اخبار دال بر حلیت ذبایح آنها در جایی که تسمیه شنیده شده باشد.<sup>۱</sup>

این جمع حکمی میان اخبار در این مسئله، همانند جمع حکمی میان اخبار متعارض در باب پاک بودن یا پاک نبودن کافران کتابی است، به حمل دسته اول اخبار بر جایی که دستشان را با آب پاک بشویند و حمل دسته دوم بر جایی که دستشان را با آن نشویند و این جمع حکمی میان آنها به دلیل روایتی است که تفصیل می دهد میان موردی که کافر کتابی دستش را شسته باشد و میان موردی که دستش را نشسته باشد.

### مقتضای جمع دلالتی و حکمی

بنابر تقریر اول در جمع، حلیت ذبایح اهل کتاب به گونه مطلق ثابت می شود،

۱. ریاض المسائل، ج ۲، ص ۲۷۱.





ولی باکراهت و اما بنا بر تقریر دوم، حلیت بدون کراهت ثابت می شود، ولی به گونه مقید، به آن صورتی که بسم الله را در وقت ذبح گفته باشد. با وجود امکان دو جمع مذکور میان روایات چگونه ممکن است ما همه اخبار دال بر حرمت ذبایح اهل کتاب را بر تقیه حمل کنیم؟ زیرا تا زمانی که میان دو خبر و یا دو دسته از اخبار متعارض جمع عرفی ممکن باشد، نوبت به علاج تعارض از راه حمل بر تقیه نمی رسد؛ زیرا این حمل در صورتی جا دارد که راهی برای جمع میان آنها نباشد.

### اشکال به صاحب جواهر

ما بارها در بحث های گوناگون فقهی اجتهادی نظریه صاحب جواهر را در اخبار متعارض - که هر خبر موافق غیر امامیه را بر تقیه حمل می کند - مورد نقد و اشکال قرار داده ایم؛ زیرا حمل بر تقیه در اخبار متعارض آخرین راهی است که فقیه برای حل تعارض به آن استناد می ورزد و در مقام عمل به آن تمسک می کند. اما اگر راهی مانند راه جمع موضوعی یا دلالی یا حکمی یا راه های دیگر باشد، زمینه برای نظریه وی باقی نمی ماند. از این رو، ما همین اشکال را حدود ۳۷ سال پیش در زمان تألیف کتاب طهارة الکتابی در نجف اشرف بر نظریه ایشان که اخبار دال بر طهارت اهل کتاب را حمل بر تقیه کرد، داشته ایم.<sup>۱</sup>

---

۱. نگارنده نقد خود را بر نظریه صاحب جواهر در جلسه ای که یکی از مراجع بزرگ نجف حضور داشت، برای یکی از فقیهان بزرگ که از نوادگان مرحوم صاحب جواهر بود، اظهار نموده، گفته است: این نظریه صاحب جواهر که اخبار دال بر طهارت اهل کتاب را بر تقیه حمل کرده، با این که جمع این اخبار و اخبار دال بر نجاست آنها ممکن است، نظریه ای ناتمام است؛ زیرا با وجود جمع، تعارضی در میان نیست تا این که برای رفع آن، روایات را بر تقیه حمل کنیم. نگارنده پس از آن با مخالفت شدید نواده مرحوم صاحب جواهر روبه رو شد که با تأیید آن مرجع بزرگ از نظریه نگارنده، ایشان تسلیم شد.



## نکته

همان‌گونه که میان اخبار متعارض در مسئله مورد بحث، جمع موضوعی (حمل عام بر خاص، مطلق بر مقید و مجمل بر مبین) وجود ندارد و جمع میان آنها از باب ورود و حکومت نیز وجود ندارد؛ زیرا در بحث‌های اصولی گفته‌ایم که جمع میان روایات متعارض از باب ورود، در جایی است که یکی از دو دلیل ناظر به موضوع دیگر باشد و آن را حقیقتاً به لسان تعبّد از بین ببرد، مانند دلیل فقهاتی نسبت به دلیل اصل برائت عقلی که موضوع آن شک است، در این مورد دلیل اول به موضوع دلیل دوم نظر دارد و آن را از بین می‌برد و اخبار متعارض در مسئله مورد بحث دارای چنین شرطی نیستند.

از باب حکومت در جایی است که یکی از دو دلیل به موضوع دلیل دیگر نظر داشته باشد، ولی آن را حقیقتاً از بین نبرد، بلکه آن را تفسیر کند؛ یعنی به آن توسعه بخشد؛ مانند دلیل «الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ» نسبت به ادله صلوات که در این جا دلیل اول موضوع دلیل دوم را توسعه می‌بخشد و حکم صلوات را بر طواف مترتب می‌کند و نیز مانند دلیل «زَوْجُوهُنَّ» و یا «لَا تَتْرُكُ بِلَا زَوْجٍ» درباره زنی که مطابق مذهب غیر شیعه طلاق داده شده است و از نگاه آنان فاقد شرایط صحّت است؛ نسبت به ادله طلاق که در این مورد نیز دلیل اول باعث توسعه موضوع در دلیل دوم که طلاق است، می‌شود. نتیجه‌اش این است طلاق که فاقد شرایط صحّت است، بگو طلاق است و حکم به صحّت آن نما.

یا آن‌که یکی از دو دلیل، موضوع دیگر را تضييق کند؛ مانند «لَا رِبَاءَ بَيْنَ الْوَالِدِ وَالْوَالِدِ وَالزَّوْجَةِ وَزَوْجِهَا» نسبت به ادله حرمت ربا، که در این جا دلیل اول، دایره موضوع دلیل دوم را که رباست تضييق می‌کند و در نتیجه ربای حرام، مختص



می شود به غیر ربای میان فرزند و پدر، زن و شوهر. به هر حال، اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب در برابر اخبار دال بر حرمت ذبایح آنها، دارای چنین شرطی نیست. پس نمی توان به حلیت ذبایح اهل کتاب از این راهها حکم کرد و متعین در رفع معارض از میان آنها، همان دو جمع دلالی و حکمی است که بیان شد و نیز جمع میان اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب و میان اخبار دال بر اعتبار شرایطی در ذبح که اهل کتاب آنها را رعایت نمی کنند، از باب ورود و حکومت نیست؛ زیرا این اخبار ناظر به موضوع آن اخبار نیست.

### دلیل سوم بر حلیت ذبایح اهل کتاب

سومین دلیل بر حلیت ذبایح اهل کتاب، مقتضای «أُضَالَةُ الْإِبَاحَةِ» و قاعده حلیت «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْخَرَامَ بِعَيْنِهِ» است، مگر زمانی که دلیلی قطعی بر منع ثابت شود و در دلایل منع که بیان آنها می آید این گونه دلیل وجود ندارد؛ زیرا: اولاً، اخبار در مسئله مورد بحث مختلفند. ثانیاً، اخبار آحاد با وجود مخالف برای آنها، هیچ گاه نمی توانند عموم آیه مبارکی را که در طلیعه بحث گذشت تخصیص بدهند.

### اشکال

برخی بر این اصل و قاعده اشکال کرده اند که معارض با احتیاط است، ولی این اشکال مورد نقد است، زیرا ادله احتیاط همان گونه که در بحث های اصولی بیان کرده ایم محکوم به ادله براءت است.

### دلیل چهارم بر حلیت ذبایح اهل کتاب

چهارمین دلیل بر حلیت ذبایح اهل کتاب این است که در مکتب اسلام، حرام بر چیزی تشریح نشده است، مگر بر اساس مفاسد و زیان هایی که داراست و روشن



است که اهل کتاب در صورتی که مطابق قواعد بهداشتی حیوان را ذبح کنند، مفسده و ضرری ندارد تا حرام برای آن از سوی شارع تشریح شود و همه پزشکان اتفاق دارند بر این که گوشت ذبح شده به وسیله مسلمان با گوشتی که ذابح آن غیرمسلمان باشد هیچ تفاوتی ندارد.

### پاسخ

این دلیل قابل نقد است؛ زیرا در مسائل فقهی باید براساس مبانی و دلایل فقهی قطعی (مانند کتاب و سنت) احتجاج کرد، نه براساس مبانی و دلایل ظنی (مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله، استصلاح، اجتهاد از راه رأی و تفکر شخصی) مگر زمانی که برای فقیه، ملاک حکم به گونه قطع در موردی احراز شود، ولی احراز ملاک و موانع آن به گونه قطع در بسیاری از موارد بسیار مشکل و یا غیرممکن است.

## ادله قائلان به حرمت ذبایح اهل کتاب

### ۱. اجماع

این دلیل را بر حرمت ذبایح اهل کتاب بسیاری از فقیهان و اصولیان یادآور شده‌اند.

پاسخ: تمسک به اجماع در این مسئله به چند دلیل صحیح نیست که عبارتند از: اولاً، به دلیل وجود مخالف، زیرا اگرچه بیشتر عالمان و فقیهان چه از متقدمان و چه از متأخران به حرمت ذبایح اهل کتاب قائلند، ولی برخی از عالمان و مجتهدان متقدم مانند حسن بن علی معروف به ابن عقیل عمانی (م ۳۲۹) مؤسس و طلایه‌دار بحث‌ها و موازین فقهی اجتهادی به گونه علمی و صاحب التمسک بحبل آل الرسول و ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱) نویسنده فقه الشیعه لاحکام الشریعه و المختصر الاحمدی فی الفقه المحمدی و شیخ صدوق ابو جعفر بن بابویه نویسنده من لایحضره الفقیه و نیز



برخی از عالمان و مجتهدان متأخر مانند شهید ثانی (م ۹۹۶)<sup>۱</sup> و ... به حلیت ذبایح اهل کتاب قائل شده‌اند.

ولی عمانی حکم را تعمیم نداده، بلکه آن را مختص به یهود و نصارا دانسته است و نیز شیخ صدوق حکم را مختص دانسته است به صورتی که بر ذبیحه هنگام ذبح تسمیه شنیده شده باشد، ولی میان زرتشتی، یهودی و مسیحی فرقی نگذاشته است.

و نیز طباطبائی (م ۱۳۳۱) متمایل به نظریه شیخ صدوق شده است.<sup>۲</sup> زیرا وی پس از آن‌که نظر شهید ثانی را در اعتبار شنیدن تسمیه از اهل کتاب، در حلیت ذبح بیان می‌کند - چون وی قائل به حلیت ذبایح اهل کتاب به گونه مطلق است - می‌نویسد: اگر سخن وی درست باشد و به ادله حرمت به وسیله شهرت معتقد نبود، هر آینه اخذ به روایاتی که شنیدن تسمیه را در حلیت اعتبار کرده، در کمال قوت است؛ زیرا می‌توان به وسیله آنها میان اخبار دال بر حلیت و اخبار دال بر حرمت جمع کرد، به حمل دسته اول بر مواردی که تسمیه را از اهل کتاب در وقت ذبح شنیده باشد و حمل دسته دوم بر مواردی که تسمیه را از او در وقت ذبح شنیده باشد...<sup>۳</sup>

اجماع در صورتی اعتبار دارد که مدرکی و یا محتمل المدرکی نباشد؛ زیرا هرگاه اجماعی بر اساس مدرک خاصی صورت گرفته باشد، اجماع دلیل مجزا و مستقلاً به شمار نمی‌رود و اعتبار به خود آن مدرک است و ادعای اجماع در این مسئله یا

۱. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۸۶.

۳. ریاض المسائل، ج ۲، ص ۱۷۱.



قطعاً مدرکی است و یا دست کم محتمل المدرکی و ممکن است مدرک آن ادله‌ای باشد که خواهد آمد.

به هر حال، با وجود این مخالفان، در حکم به حرمت ذبایح اهل کتاب، چگونه می‌توان بر آن دعوای اجماع کرد؟ به ویژه بنا بر مبنای لطفی، حدسی، تقریری و کشف از دلیل معتبر که براساس این طریقه‌ها و راه‌ها اجماع را اعتبار کرده‌اند.

ثانیاً، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم اجماع در صورتی معتبر است که مدرکی و یا محتمل المدرکی نباشد.

ثالثاً، بر فرض که مدرکی و یا محتمل المدرکی نباشد و تعبّدی باشد، در بحث‌های اصولی ثابت شد که اجماع از نگاه ما حجّیت و اعتبار ذاتی ندارد و فی‌نفسه دلیل جداگانه‌ای در برابر کتاب و سنّت محسوب نمی‌شود، بلکه تا زمانی اعتبار دارد که کاشف از رأی معصوم باشد.

فقیهان ما شیوه‌هایی را در طول تاریخ برای کشف آن از رأی معصوم معین کرده‌اند، مانند دخولی و یا تضمّنی مرحوم سیّد مرتضی، صاحب ناصریات و انتظار، لطفی شیخ طوسی، تقریری ابوالصالح حلبی، حدسی شیخ اعظم انصاری، کشف از دلیل معتبر میرزای نائینی و کشف از سیره اصحاب ائمه در مسائل متلقاة آیه‌الله بروجردی.

ولی نگارنده در بحث‌های خود قاطعانه همه این راه‌ها را برای کشف آن از قول معصوم علیه‌السلام پس از تقریب و شرح آنها مورد نقد و اشکال قرار داده است، می‌توانید برای آگاهی کامل از آنها به کتاب نگارنده (منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی) مراجعه کنید.

### مسئله شهرت

بارها گفته‌ایم، شهرت و حتی اجماع را پس از پیدایش اجتهاد به گونه عملی به



وسیله شیخ طوسی در مسائل اجتهادی و غیر متلقاة، همانند آیه الله بروجردی، فاقد اعتبار می دانیم. و اما اجماع و حتی شهرت پیش از پیدایش اجتهاد در مسائل متلقاة را، اگرچه مرحوم بروجردی و غیر او، آن را معتبر می دانند، ما این نظریه را در بحث های اصولی خویش، صغریاً و کبریاً مورد نقد قرار داده، گفته ایم:

اولاً، تحصیل شهرت بسیار مشکل است؛ زیرا فقیهان به چند نفری که دارای کتاب بوده اند منحصر نبوده اند.

ثانیاً، بر فرض که تحصیل شهرت ممکن باشد و به دست آید، یکی از مبانی فقهی اجتهادی به حساب نمی آید و تنها در موردی اعتبار دارد که موجب اطمینان به حکم شده باشد، که در این صورت اعتبار به اطمینان است، نه به شهرت. شرح این مطلب از حوصله این نوشتار خارج است.<sup>۱</sup>

## ۲. اخبار

دومین دلیل بر حرمت ذبایح اهل کتاب اخبار است که به جاست بیان شوند و از آن جمله است:

۱. خبر محمد بن سنان از اسماعیل بن جابر که می گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود:

لَا تَأْكُلُ ذَبَائِحَهُمْ وَلَا تَأْكُلُ فِي أَيْسِهِمْ؛<sup>۲</sup>

ذبایح آنها را نخورید و در ظرف های آنها نیز غذا نخورید.

۲. خبر ابی المعزا از سماعه از امام موسی بن جعفر علیه السلام که می گوید: از ذبیحه یهودی و نصرانی از او پرسیدم، فرمود:

۱. ر.ک: نگارنده، منابع اجتهاد، بخش اجماع.

۲. اصول کافی، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۱۳ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۵۵، ح ۱۱.



لَا تَقْرُبُوهَا؛<sup>۱</sup>

نزدیک آن مشو.<sup>۲</sup>

۳. خبر محمد بن عذافر که می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم:

رَجُلٌ يَجْلِبُ الْعَنَمَ مِنَ الْجَبَلِ يَكُونُ فِيهَا الْأَجِيرُ الْمَجُوسِيُّ وَالنَّضْرَانِيُّ فَتَقَعُ  
الْعَارِضَةُ<sup>۳</sup> فَيَأْتِي بِهَا مَمْلَحَةً فَقَالَ: لَا تَأْكُلْهَا؛<sup>۴</sup>

مردی است که گوسفندان را از کوه می‌آورد، چوپانش زرتشتی و نصرانی است  
حادثه‌ای رخ می‌دهد و گوسفند را ذبح کرده نمک می‌زند و می‌آورد، آیا می‌توان  
از آن استفاده کرد؟ حضرت فرمود: آن را مخور.

۴. حسین احمدی از امام صادق علیه السلام روایت کرد که شخصی از وی پرسید:

أَضَلَّكَ اللَّهُ إِنَّ لَنَا جَارًا قِصَابًا فَيَجِيئُنِي يَهُودِيٌّ فَيَذْبَحُ لَهُ حَتَّى يَشْتَرِي مِنْهُ الْيَهُودُ؟  
فَقَالَ: لَا تَأْكُلُ مِنْ ذَبِيحَةٍ وَلَا تُشْتَرِ مِنْهُ؛<sup>۵</sup>

خداوند تو را اصلاح کند، در همسایگی ما قصابی است که برای ذبح، یهودی را  
می‌آورد، به انگیزه این‌که یهودیان از او گوشت بخرند، حضرت فرمود: از ذبیحه  
او مخور و از او نخر.

۵. خبر محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام که می‌گوید:

سَأَلْتُهُ عَنِ النَّضْرِيِّ الْعَرَبِ أَتُوكَلُّ ذَبَائِحَهُمْ؟ فَقَالَ: كَانَ عَلَيَّ علیه السلام يَنْهَى عَنِ

۱. در حاشیه خطی تهذیب و استبصار، «لاتقربنها» نقل شده است.

۲. استبصار، ج ۴، ص ۸۱، ح ۲۹۹؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۳، ح ۲۶۶ و اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۹، ح ۵.

۳. «العارضه = الدابة يصيبها كسر او مرض فتذبح» (صحاح اللغة، ج ۳، ص ۱۰۸۶).

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۵۱، ح ۸ و تهذیب، ج ۳، ص ۲۳۳، ح ۶۰۳.

۵. استبصار، ج ۴، ص ۸۴؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۸؛ تهذیب، ج ۹، ص ۲۸۳ و وسائل الشیعه،

ج ۲۵، ص ۵۲، ح ۱.





ذَبَائِحِهِمْ وَعَنْ صَيِّدِهِمْ وَمَنَّا كَحَتِّهِمْ؛<sup>۱</sup>

از او دربارهٔ نصارای عرب پرسیدم که آیا می‌توان از ذبایح آنها خورد؟ حضرت فرمود: علی علیه السلام از ذبایح، شکار و ازدواج با آنها نهی می‌کرد.

۶. خبر زید شحام که می‌گوید:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ ذَبِيحَةِ الذَّمِّيِّ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلُهُ إِنْ سَمِعَى وَإِنْ لَمْ يُسَمَّ؛<sup>۲</sup>  
از امام صادق علیه السلام از ذبیحهٔ اهل کتاب پرسش شد، فرمود: از آن نخور، چه آن‌که بر آن نام خدا را برده باشد و چه آن‌که نبرده باشد.

۷. خبر حنان بن سدید که می‌گوید: من و پدرم خدمت امام صادق علیه السلام رسیدیم و به او عرض کردیم:

إِنَّ لَنَا خَلَطًا مِنَ النَّصَارَى وَإِنَّا نَأْتِيهِمْ فَيَذُبُونَنَا الدُّجَاجَ وَالْفَرَاحَ وَالْجَدَّ  
أَفْتَأُكُلُهَا فَقَالَ: لَا تَأْكُلُوا وَلَا تَقْرَبُواهَا فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ عَلَى ذَبَائِحِهِمْ مَا أُحِبُّ لَكُمْ  
أَكْلَهَا؛

ما با نصرانی‌ها رفت و آمد داریم و پیش آنها می‌رویم و برای مان مرغ، جوجه و بزغاله ذبح می‌کنند آیا از آنها بخوریم؟ حضرت فرمود: از آنها نخورید و نزدیک آنها نشوید، زیرا آنان بر ذبایح خودشان چیزی را می‌گویند که برای تان خوردن آنها را دوست ندارم.

۸. خبر ابن ابی عمیر که می‌گوید: ابن ابی یعفور و معلی بن خنیس در زمان اباعبدالله علیه السلام در نیل بودند و در حلّیت و حرمت ذبایح اهل کتاب اختلاف کردند، معلی از ذبایح آنها خورد و ابن ابی یعفور از ذبایح آنها نخورد. زمانی که خدمت امام صادق علیه السلام رسیدند، ماجرا را به وی گزارش دادند، «فَرَضِي بِفِعْلِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورَ وَ خَطَاً

۱. استبصار، ج ۴، ص ۸۳؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۹، ح ۴ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۵۴، ح ۶.

۲. اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۸، ح ۱ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۵۴، ح ۵.



الْمُعَلَّى فِي أَكْلِهِ إِثْمًا؛ از کار ابن ابی‌یعفور راضی و خشنود و معلی را که از ذبایح آنها خورد مورد تخطئه قرار داد.»

### نقد اخبار

اولاً، اخبار مذکور اخبار آحادند و در برابر ادله‌ای که برای قول به حلیت ذبایح اهل کتاب بیان شدند، تاب مقاومت ندارند؛ زیرا در آنها آیه مبارک ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ وجود دارد.

ثانیاً، مبتلا به معارض با اخباری است که نص خود آنهاست.

ثالثاً، مخالف با مقتضای آیه ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامَكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ است که نص در حلیت طعام آنهاست. چه حبوبات و غذاهایی که نیاز به پختن و مباشرت انسان در آماده‌سازی آنها دارد و چه غیر آنها. هیچ‌گاه نمی‌توان به واسطه ظهور اخبار آحاد مبتلا به معارض قوی‌تر، از نص آیه‌ای از آیات رفع ید کرد.

### ۳. برخی آیات

سومین دلیل بر حرمت ذبایح اهل کتاب، آیه مبارک ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾<sup>۱</sup> است.

این دلیل نیز اشکال دارد؛ زیرا:

اولاً، جمله «وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» بر جمله «لَا تَأْكُلُوا» عطف نشده است. چون عطف جمله خبری بر انشاء، که نهی از خوردن باشد، نادرست است؛ مانند «اضْرِبْ وَ زَيْدٌ فَائِمٌ». چنین عطفی در کلام فصحای عرب اشتباه است، چه رسد به کلام الهی. بنابراین، «واو» در جمله «وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ» حالیه است نه عاطفه و معنای آن این است: نخورید از

۱. انعام (۶) آیه ۱۲۱.



آن چه نام خدا بر آن برده نشده است، در حالی که آن فسق باشد.  
در آیه ۱۴۵ سوره انعام از جمله چیزهایی که خوردن آنها حرام است و اطلاق فسق بر آنها شده است «أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» است، یعنی آن چه برای غیر خدا و به نام غیر او یعنی برای بت ها ذکر شود.

در آیه یاد شده خداوند فرمود:

﴿قُلْ لَا أُجِدُّ فِيهَا أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْنَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

این آیه ناظر است به قضیه خارجی زمان جاهلیت؛ چون آنان را عادت بر این بود که گاو یا گوسفند و یا شتر را به سنگ هایی که نزدیک بت کده منصوب شده بود ذبح می کردند و گویا این مدعا آیه سوم از سوره مائده است که در آن جمله ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ﴾ آمده و بر آن اطلاق فسق گردید.

خداوند در آیه مذکور فرمود:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ<sup>۱</sup> وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُؤَوَّدَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ<sup>۲</sup> وَ أَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾؛<sup>۳</sup>

۱. اهلال به معنای بلند کردن صداست، ولی مقصود از «أَهْلِيَ لِّغَيْرِ اللَّهِ» آن ذبحی است که به نام غیر خداوند انجام می پذیرد.

۲. صاحب التسهیل لعلوم التنزیل می نویسد: نصب، جمع نصاب است و آن عبارت از سنگی است که مردمان زمان جاهلیت در برابر آن سر تعظیم فرود می آوردند و برای آن گوسفندان قربانی می کردند و آن سنگ ها با بتان و اصنام فرق دارند؛ زیرا بتان دارای صورتند، ولی سنگ ها دارای صورت نمی باشند.

۳. مائده (۵) آیه ۳.



حرام شد بر شما مردار، خون، گوشت خوک و حیوانی که غیر نام خدا ذبح شود و حیوان خفه شده و به زجر کشته شده و به پرت شدن و به شاخ حیوان دیگری مرده و باقی مانده صید حیوان درنده، مگر آن که پیش از مردن، سر آن بریده و تذکیه نماید و حیوانی که روی بت‌ها یا در برابر آنها به قصد آنها ذبح شود و نیز قسمت کردن گوشت حیوان به وسیلهٔ چوب‌های بخت‌آزمایی، تمام این کارها فسق و گناه است.<sup>۱</sup>

به هر حال، این سیره ناپسند کم‌کم گسترش پیدا کرد و قربانی برای بت‌ها به قربانی برای رجال مورد نظر آنان تبدیل شد و نشانه امتیاز و ایجاد اختلاف میان طبقات گردید. پس ممکن است گفته شود: اسلام که از خوردن ذبایح آن نهی نموده، بدین جهت بوده است که به نام بتان و برای آنها ذبح می‌کردند و این موجب فسق بوده، پس علت نهی این بوده است نه چیز دیگر.

مگر آن که گفته شود: آیه دارای دو جنبه است؛ نفی و اثبات جنبهٔ نفی آن عبارت است از: قربانی برای نصب و بتان و اثبات آن عبارت است از: اعتبار گفتن بسم‌الله در زمان ذبح برای حلیت آن ذبیحه.

ثانیاً، بعضی از اخبار گذشته می‌نمایند که آنان اسم خدا را یاد می‌کردند؛ زیرا در خبر عبدالملک بن عمرو که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ ذبح نصارا پرسید، حضرت پاسخ داد: مانعی ندارد. سپس می‌گوید: به او گفتم: نصارا بر ذبایح خویش نام مسیح می‌آورند، حضرت فرمود: از مسیح ارادهٔ خدا را دارند.<sup>۲</sup>

۱. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیهٔ سی‌ام سورهٔ حج ﴿...وَاجْتَنِبُوا تَوْلَا الزُّورِ﴾؛ قول زور را به سخن مشرکان در هنگام قربانی در کنار بت‌ها معنا کرده و عادت آنان بر این جاری بود که در موقع ذبح، تسمیهٔ آنها به اسم بتان بود (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۷۲).

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲، ح ۳۵؛ تهذیب، ج ۹، ص ۶۸، ح ۲۹۱ و استبصار، ج ۴، ص ۸۵،



در خبر ابوبصیر آمده که از او پرسیدم: اگر چه مسیح در وقت ذبح نامیده شود؟ فرمود: اگر چه وی نامیده شود، زیرا از آن اراده خدا می شود.<sup>۱</sup>

حنان در ذیل روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل کرده، می گوید: از نصرانی پرسیدم، در وقت ذبح حیوان چه می گویند؟ گفت: ما اسم مسیح را می گوئیم.

ثالثاً، حکم در آیه اختصاص به صورتی پیدا می کند که از روی علم در وقت ذبح بسم الله نگوید و اما اگر از روی ندانستن و یا فراموشی آن را نگوید، ذبیحه حرام نمی شود؛ چون در این صورت ترک بسم الله باعث فسق و معصیت نیست، تا حکم به حرام بودن آن شود. بعضی از روایات هم همین گفتار را تأیید می کند.

محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسیدم که حیوانی را ذبح کرده، ولی نام خدا را بر آن نبرده است، حضرت فرمود: اگر آن را فراموش کرده هنگامی که یادش بیاید، نام او را ببرد و بگوید: به نام خدا بر اوّل و آخر آن.<sup>۲</sup>

در روایت دیگر در پاسخ او فرمود: از آن بخور اگر متهم نباشد و ذبح کردن را نیکو بداند.<sup>۳</sup>

از این حدیث استفاده می شود که تسمیه شرط واقعی برای حلیت ذبیحه نیست؛ زیرا اگر شرط واقعی بود، با نبودن آن نباید فرقی میان تعمد و فراموشی باشد و در هر صورت می بایست حکم به حرام بودن ذبیحه ای که دارای شرط نباشد می شد.

۱. تهذیب، ج ۹، ص ۶۹، ح ۲۹۲؛ استبصار، ج ۴، ص ۸۵، ح ۳۲۴ و وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۶۲،

ح ۳۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۳۰، ح ۴ و اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۳، ح ۴.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۹، ح ۳؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۳، ح ۲ و تهذیب، ج ۹، ص ۵۹،

ح ۲۵۱.



البته در روایتی از محمد بن مسلم، فراموش کننده بسم الله مقید به مسلمان شده است. او می گوید: از امام باقر علیه السلام از مردی که ذبح کرد ولی بسم الله را نگفت پرسیدم، حضرت در پاسخ فرمود: اگر فراموش کننده مسلمان باشد مانعی ندارد.<sup>۱</sup> تنها فرق میان ذبیحه مسلمان و اهل کتاب در این است که در طریق احراز شرایط ذبح آن که آنها را در حلیت ذبیحه اعتبار کرده نمی تواند فعل ذابح کتابی را بر صحت حمل نماید؛ ولی می تواند فعل ذابح مسلمان را بر آن حمل کند و تنها راه احراز شرایط در ذبیحه اهل کتاب به شنیدن تسمیه و یا شهادت مسلمان بر وقوع آن و یا اخبار شخص مورد اطمینان است.

در خبر هشام آمد که از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدند:

إِنَّ نَاسًا مِنَ الْبَادِيَةِ يَأْتُونَنَا بِلَحْمَةٍ وَلَا يُذَرِّي أَسْمُوا اللَّهَ عَلَيْهَا أَمْ لَا؟ فَقَالَ: سُمُّوا  
اللَّهِ عَلَيْهَا ثُمَّ كُلُّوْهَا؛<sup>۲</sup>

مردمی از بادیه برای ما گوشت می آورند و نمی دانیم اسم خدا را بر آن برده اند یا خیر. حضرت فرمود: بر آن بسم الله بگویید و سپس بخورید.

رابعاً، حکم اختصاص پیدا می کند به موردی که اهل کتاب بسم الله نگوید و اما اگر آن را بگوید، چنانچه معروف است که در وقت ذبح یهود نیز مسیحیانی که با مسلمانان در بلدی زندگی می کنند، مانند لبنان که بسم الله می گویند، در این صورت نیز مانعی از خوردن طعام آنها در بین باقی نمی ماند. پس این دلیل منع از حرام بودن ذبایح اهل کتاب، اخص از مدعاست.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۹، ح ۲؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۳، ح ۲ و تهذیب، ج ۹، ص ۶۰۹،

ح ۲۵۲.

۲. بدایة المجتهد، ج ۱۴، ص ۴۴۸.



#### ۴. عدم رعایت شرط قبله

چهارمین دلیل بر حرمت ذبایح اهل کتاب رعایت نکردن شرط قبله نزد اهل کتاب در وقت ذبح حیوان است.

این دلیل نیز نقدپذیر است؛ زیرا:

اولاً، از بعض روایات استفاده می‌شود که قبله شرط واقعی برای حلیت ذبایح نیست و ترک آن در صورتی که به غیر علم و تعمّد باشد، باعث حرمت ذبیحه نمی‌گردد.

محمّد بن مسلم از امام صادق علیه السلام از ذبیحه‌ای که به جهت غیر قبله ذبح شده است پرسید، حضرت در پاسخ به او فرمود: «كُلُّ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَتَعَمَّدْهُ؛ بخور مانعی در میان نیست تا زمانی که تعمّدی در ذبح آن برخلاف قبله در میان نباشد»<sup>۱</sup>، به همین سند صدوق نیز در کتابش نقل کرده است<sup>۲</sup> و می‌گوید: از امام باقر علیه السلام درباره شخصی که حیوانی را ذبح کرد، ولی نمی‌دانست که باید آن را رو به قبله قرار دهد و سپس آن را ذبح کند، پرسیدم، حضرت فرمود: از آن بخور...<sup>۳</sup> در مرسل دعائم درباره کسی که به سوی غیر قبله گوسفندی را ذبح کند، نقل شده که فرمود:

إِنْ كَانَ خَطَأً أَوْ نِسِيٍّ أَوْ جَهْلٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ تَوَكَّلْ ذَبِيحَتَهُ؛<sup>۴</sup>

اگر از روی خطا یا فراموشی و یا جهل بود چیزی بر او نیست و از ذبیحه خورده می‌شود.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۸، ح ۴ و اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۳، ح ۴.

۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۱، ح ۹۷۷.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۷، ح ۲؛ اصول کافی، ج ۶، ص ۲۳۳، ح ۱ و تهذیب، ج ۹، ص ۶۰، ح ۲۵۳.

۴. مستدرک، باب ۱۲ از ابواب ذبح، ح ۲.



و کسی که معتقد به وجوب استقبال نیست (همان گونه که شهید ثانی قائل است) در معنای جاهل است، پس ذبیحه وی بر کسی که معتقد به وجود استقبال است حرام نیست.<sup>۱</sup> به دلیل عدم صدق تعمد ذبح حیوان به غیر قبله که موضوع حرمت در نصوص است.

ثانیاً، بر فرض که قبله شرط واقعی برای حلیت ذبیحه باشد، دلیل حرمت ذبایح اهل کتاب اخص از مدّعاست؛ زیرا آن اختصاص پیدا می کند به موردی که مقادیم حیوان رو به قبله نباشد. اما اگر رو به قبله باشد، از این جهت اشکال پیش نمی آید.

### ۵. بریده نشدن چهار رگ بزرگ گردن

پنجمین دلیل بر حرمت ذبایح اهل کتاب این است که ذبیحه آنان، فاقد شرط فری اوداج اربعه (بریده شدن چهار رگ بزرگ گردن) است که از شرایط کیفیت ذبح است و اعتبار این شرط مشهور، بلکه ادّعی اجماع بر آن شده است.

پاسخ: این دلیل نیز قابل خدشه است؛ زیرا:

اولاً، امکان این قول وجود دارد که قطع حلقوم حیوان و خارج شدن خون از آن در تحقق شرط کفایت نماید. به این دلیل که شحام می گوید:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَتِهِ سِكِّينٌ أَيَذْبَحُ بِقَصْبِهِ؟ قَالَ: إِذْبَحُ  
بِالْحَجَرِ وَبِالْعَظْمِ وَبِالْقَصْبَةِ وَبِالْعُودِ إِذَا لَمْ تُصَبِّبِ الْحَدِيدَةَ إِذَا قَطَعَ الْخَلْقُومَ وَ  
خَرَجَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ بِهِ؛<sup>۲</sup>

از امام صادق عليه السلام در مورد مردی که کاردی برای ذبح در دسترس نداشت،

۱. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۶.

۲. وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ذبح، ح ۳.





پرسیدم: آیا با نی می‌تواند ذبح کند؟ حضرت فرمود: هرگاه آهن در دست‌رس نباشد با سنگ، استخوان، نی و چوب ذبح کن، هنگامی که گلو بریده شود و خون بریزد اشکالی ندارد.

شاید بدین جهت باشد که مرحوم ابن جنید استاد شیخ مفید (م ۳۸۱) از جهت صدق عنوان ذبح، به قطع حلقوم حیوان و جریان خون آن بسنده کرده است و نیز شاید بدین جهت باشد، ظاهر کلام شیخ طوسی و تمایل شهید دوم<sup>۱</sup> و طباطبائی<sup>۲</sup>. ثانیاً، در حدیث حسن عبدالرحمان بن الحجاج، اگرچه امام ابو ابراهیم رضی الله عنه در مفروض پرسش پیش فرمود: «إِذَا فُرِيَ الْأَوْذَاجُ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ»<sup>۳</sup> در آن به اوداج اربعه تصریح نشده است و بر فرض که فری اوداج به دلیل انصراف یا غلبه مراد باشد، بسنده کردن به کمتر از آن همان‌گونه که شهید ثانی می‌گوید اشکال ندارد؛ زیرا حدیث صحیح که دال بر کفایت بریدن حلقوم است با روایت دال بر اعتبار قطع اوداج اربعه متنافی نیست، مگر از نظر مفهوم که بسیاری آن را معتبر نمی‌دانند. ولی به نظر آنانی که مفهوم را معتبر می‌دانند مورد اشکال است؛ زیرا می‌تواند با منطوق معارض باشد، پس مطلق صدق عنوان ذبح در حلیت آن کفایت نمی‌کند. ثالثاً، همان‌گونه که شهید ثانی می‌نویسد:<sup>۴</sup> فری اوداج اربعه (بریدن رگ‌های چهارگانه) قطع آنها را رأساً اقتضا ندارد که مشهور آن را معتبر می‌دانند؛ زیرا فری به معنای شق است، اگرچه منقطع نشود.

۱. مسالك الافهام فی شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۶.

۲. ریاض المسائل، ج ۲، ص ۲۷۲.

۳. وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب ذبح، ح ۱.

۴. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۲۶.



هروی در حدیث ابن عباس می‌گوید: «كُلُّ مَا أفرى الأوداج شَقَّها و أخرجَ ما فيها مِن الدَّمِ»<sup>۱</sup>.

در ادامه شهید می‌گوید: دلیلی بر اعتبار قطع اوداج اربعه نداریم، مگر شهرت... و در صورتی که به دورایت مذکور عمل شود می‌توان تنها به قطع حلقوم و یا فری اوداج اربعه بسنده کرد، اگرچه مستوعب نباشد و فقط خون از آنها خارج شود. به این جهت دلیل پنجم را نقد کردیم که بگوییم: مقصود از فری همان‌گونه که عرفی است، قطع است نه شق. از این رو، کسی حتی عمانی این را قائل نشده است. رابعاً، بنا بر اعتبار فری اوداج اربعه به عنوان شرط واقعی برای حلیت ذبایح اهل کتاب در صورتی می‌توان به حرمت ذبایح آنها حکم نمود که آن را در وقت رعایت نکنند و اما اگر آن و شرایط دیگر را رعایت کنند، چنانچه در برخی از بلاد مانند لبنان، بنا به نقل برخی از مؤلفین، به انگیزه این که مسلمانان از آنها گوشت خریداری نمایند، نمی‌توان به حرمت ذبایح آنها به گونه مطلق حکم کرد.

### ۶. سیره مستمره میان مسلمانان

ششمین دلیل بر اجتناب از ذبایح اهل کتاب، سیره مستمره میان مسلمانان است.

پاسخ: این مطلب نیز قابل نقد است؛ زیرا:

اولاً، سیره در صورتی معتبر است که کاشف از سیره اصحاب فتاوا باشد که پس از پیدایش اجتهاد به وسیله شیخ طوسی پدید آمدند و سیره اصحاب فتاوا، کاشف از سیره متقدمان باشد که پیش از پیدایش اجتهاد می‌زیستند و سیره متقدمان، کاشف از سیره اصحاب امامان و اصحاب امامان کاشف از سیره خود امامان باشد.

۱. بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۲۸۲.



ثبوت سیره بدین‌گونه روشن نیست و ممکن است معروفیت حرمت ذبایح اهل کتاب و ارتکاب آن در اذهان اهل شریعت از عصر رسول خدا ﷺ و اصحاب پیامبر و تابعین به دلیل فتوای فقیهان بوده باشد و چون فتوای فقیهان مستند به روایاتی است که بیان شد، عمل و فتوای آنان برای ما کاشف از سیره مستمره نیست و دلیل دیگری در برابر روایات به شمار نمی‌رود. بنابراین، سیره متشرعه چون عادت است، کاشف قطعی از حکم نیست.

ثانیاً، در صورتی که از راه آیات و اخبار، اثبات حکم شود نوبت به این دلیل نمی‌رسد.

#### ۷. اصالة عدم التذکيه

هفتمین دلیل بر حرمت ذبایح اهل کتاب، اصالة عدم التذکيه است که به مقتضای آن حکم به حرمت ذبیحه آنها می‌شود.

این دلیل نیز مورد نقد است؛ زیرا تا زمانی که دلیل اجتهادی از کتاب و سنت درباره حکم ذبیحه اهل کتاب وجود دارد، نوبت به اصل فقاهتی در اثبات و یا نفی حکمی نمی‌رسد، به دلیل حکومت آن بر اصل فقاهتی که در نتیجه آن موضوع اصل که شک است، به لسان تعبّد از بین می‌رود.

#### نتیجه استدلال‌ها و نقدها

از آن‌چه بیان شد روشن می‌شود اخبار دال بر حرمت ذبایح اهل کتاب با اشکال‌هایی روبه‌رویند که توانایی معارضه با اخبار دال بر حرمت ذبایح آنان را ندارند؛ زیرا دلالت ادله حرمت ذبایح آنها، همانند آیات قرآنی به گونه نص است. برخلاف دلالت اخبار حرمت ذبایح آنها که از باب ظهور است. از این رو، نمی‌توانند با اخبار حرمت ذبایح اهل کتاب معارضه نمایند و بر فرض که معارضه میان آنها در



مرحله ظاهر باشد، مقتضای جمع میان آنها به گونه اول (جمع دلالی) این بود که از ظاهر اخبار ناهیه و مانعه، به قرینه نص اخبار جواز، رفع ید شود و به نص اخبار ناهیه که دال بر کراهت است، اخذ شود. پس به مقتضای این جمع، حکم به کراهت خوردن از ذبایح آنها می شود نه حرمت، همان گونه که شهید دوم این را در مسالك قائل شد.

و اما اقتضای جمع میان اخبار به گونه مردم (جمع حکمی) این بود که به قرینه اخباری که حلیت ذبیحه اهل کتاب را منوط به گفتن بسم الله می کند، اخبار ناهیه و دال بر حرمت ذبایح اهل کتاب به آن صورتی حمل شود که بسم الله را نگوید و اخبار جواز و دال بر حلیت ذبایح آنها، به آن صورتی حمل شود که بسم الله را بگوید و یا از او شنیده شده باشد.

به هر حال، با وجود امکان دو جمع دلالی و حکمی یاد شده میان اخبار، معارضه ای میان آنها باقی نمی ماند و بر فرض که معارضه میان آنها را بپذیریم و قائل شویم که اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب، توانایی بر اثبات آن را به گونه مطلق ندارند، می توان گفت: توانایی بر اثبات آن را به گونه مقید دارند و آن در صورتی است که اهل کتاب شرایط شرعی را در وقت ذبح رعایت کنند؛ زیرا تنها اهل کتاب بودن آنها (به دلیل اخبار) مانع از حلیت ذبیحه آنها نیست، البته مشرک و یا ملحد بودن مانع از آن است.

### نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت درباره ذبایح اهل کتاب

در کتاب های فقهی اهل سنت نقل شد که حنفیان می گویند:

ذبیحه اهل کتاب چه یهودی و چه نصرانی حلیت دارد. به شرط این که آن را به نام غیر خدا مانند مسیح، عزیر و صلیب ذبح نکند و می گویند: در نصارا فرقی نیست در این که از قوم عرب باشند و یا از تغلبی یا فرنگی و ارمنی.



مالکیان می‌گویند:

ذبیحه آنها حلال است، در صورتی که به نام غیر خدا ذبح نشود و دیگر آن‌که حیوان از ماکول اللحم باشد، ولی شکار سبب جراحی که اهل کتاب بر حیوان وارد ساخت حلال نمی‌شود.

شافعیان می‌گویند:

ذبیحه آنان حلال است چه نام خدا را در وقت ذبح ببرند و چه نبرند؛ ولی نباید نام غیر خدا را در آن وقت بر او ببرند، ولی آنان اصل نام خدا را در وقت ذبح مستحب می‌دانند.

حنبلیان می‌گویند:

یادکردن نام خدا در وقت ذبح در حلیت ذبیحه کتابی شرط است. ولیکن فتاوی‌ای نظر همه فقیهان مذاهب اسلامی در این عصر حلیت ذبایح اهل کتاب است.

### چند مطلب

۱. اسلام از نگاه ما یکی از شرایط حلیت ذبیحه نیست. برخی از فقیهان و مجتهدان بزرگ پیشین نیز دارای این نظریه بوده‌اند. از این رو، خوردن مسلمان از ذبیحه اهل کتاب را به گونه مطلق یا با تحقق شرایط در وقت ذبح جایز دانسته‌اند، تنها تفاوت میان ذبیحه مسلمان و اهل کتاب در این است که در طریق احراز شرایط ذبح، آن‌که آنها را در حلیت ذبیحه اعتبار کرده، نمی‌تواند فعل ذابح کتابی را حمل بر صحت نماید؛ ولی می‌تواند فعل ذابح مسلمان را حمل بر آن نماید و تنها راه احراز شرایط در ذبیحه اهل کتاب به شنیدن تسمیه و یا شهادت مسلمان بر وقوع آن و یا اخبار شخص مورد اطمینان است.

۲. یادکردن نام خدا بر ذبیحه کفایت می‌کند، اگرچه به صورت بسم الله نباشد، بلکه به صورت **اللَّهُ أَكْبَرُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ سُبْحَانَ اللَّهِ** و مانند اینها باشد.



محمد بن مسلم از امام علیه السلام پرسید: «ذَبِيحٌ فَسَبِيحٌ أَوْ كَبِيرٌ أَوْ هَلَلٌ أَوْ حَمْدَ اللَّهِ» حضرت فرمود: «هُذَا كُلُّهُ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَ لَا بُأْسَ بِهِ»<sup>۱</sup> بلکه از نگاه ما تنها لفظ الله نیز به دلیل صدق ذکر اسم خدا بر ذبیحه، همان‌گونه که علامه در قواعد و شهید دوم در مسالك قائل شده‌اند کفایت می‌کند و ذبیحه آن حلال است.

۳. ذبیحه شخص لال به شرطی که در وقت ذبح با حرکت زبان یا اشاره تسمیه را نشان دهد حلال است.

۴. یک بسم الله گفتن بر مرغانی که در وقت ذبح کنار هم قرار می‌گیرند و به وسیله برزنده برقی ذبح می‌شوند کفایت می‌کند؛ چون به نظر عرف اقتران تسمیه ذابح بر آنها صدق می‌کند.

۵. امروزه در بیشتر مذاهب و فرقه‌های مسیحیان، احکام خاصی برای ذبح قائل نیستند، تنها بنا بر معروف قبطی‌ها که در مشرق زمین زندگی می‌کنند احکامی را برای آن قائلند.

از حضرت مسیح علیه السلام در کتاب‌های شان نصّ روشنی درباره احکام ذبایح نقل نشده است، تنها در انجیلی که امروزه متداول است درباره خون مطالبی وجود دارد. از جمله این‌که بقا و حیات انسان منوط به خون بوده و سبب موت و نابودی وی، از بین رفتن خون است و حرمت خوردن خون و نیز خوردن گوشت در روز جمعه و شنبه و اوقات روزه، مگر برای کارگران، مسافران، پیران، کودکان و مادران آنها که برای آنها حلال دانسته شده است.

۶. یهودیان برای حلیت ذبیحه شروطی را قائل شده‌اند که عبارتند از:

(الف) یهودی بودن ذابح؛

(ب) التزام ذابح به دین؛

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۳۱، باب ۱۶ از ابواب ذبایح، ح ۱.



پ) آگاهی کامل از احکام ذابح؛

ت) حمد و ستایش کردن ذابح از خداوند به شکل خاص و نیز شکرکردن خدا در ضمن کلماتی؛

ث) ذبیحه از حیوانات حلال گوشت مانند گاو و گوسفند باشد؛

ج) برای کم کردن درد و رنج ذبیحه وسیله برنده بسیار تیز باشد؛

چ) قطع رگ‌های چهارگانه،

در دین یهود شخصی که ذبح را متصدی می‌شود باید از سوی خاخام‌ها، مأذون باشد و زمانی به اذن آنان دست می‌یابد که از عهده امتحان برآمده باشد و طریقه ذبح در کتاب تلمود که کتاب سنت موسی است، بیان شده و در توراتی که امروزه متداول است نیز مسائلی در این باره وجود دارد؛ از جمله منع خوردن گوشت حیوانی که به مرگ خود مرده باشد.

۷. طریقه‌های جدیدی که در ذبح حیوان پدید آمد؛ مثلاً به انگیزه کم کردن درد و رنج ذبح، گلوله‌ای در سر حیوان شلیک می‌کنند یا آن‌که با جریان الکتریکی مورد هدف قرار می‌گیرد و یا در معرض گاز قرار داده می‌شود و با این راه‌ها حیوان احساس خود را از دست می‌دهد و سپس در حالتی که هنوز زنده است گلوی حیوان (رگ‌های چهارگانه) بریده می‌شود و سپس ذبیحه را آویزان می‌کنند تا خون در درون آن بیشتر بیرون بریزد و بعد از این مرحله حیوان را به قطعات کوچک تقسیم کرده و در یخچال‌های مخصوص یا دمای زیر صفر به مدت ۲۴ یا ۴۸ ساعت گذارده و سرانجام برای مصرف عرضه می‌شود.





## تئوری طهارت ذاتی مطلق انسان (کافر کتابی، مشرک، ملحد و...) بر اساس عناصر اصلی استنباط با شیوه نوین اجتهادی

به جاست پیش از ورود در اصل موضوع، مطلبی را که مرتبط با آن است به عنوان مقدمه یادآور شویم.

هر مکتبی اصولاً بیانگر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و ضد ارزش‌هاست که آنها را بر اساس ملاک‌های ثابت و استواری معرّفی کرده و از پیروان خویش می‌خواهد که در راه کسب ارزش‌ها تلاش کنند و از ارتکاب ضد ارزش‌ها و آلوده شدن به آنها پرهیز نمایند. مکتب‌های اعتقادی، اخلاقی، الهی و مادی، در اصل این جهت با هم مشترکند و تمایز آنها در ملاک‌های ثابت و استواری است که آن را محور جداسازی ارزش‌ها از ضد ارزش‌ها معرّفی کرده‌اند.

ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها در مکتب‌های عقیدتی بر دو گونه‌اند:

۱. آنچه به احکام تکلیفی و اخلاقی فرد مربوط می‌شود و وظیفه عملی او را مشخص می‌کند عبارت است از: باید‌ها و نباید‌هایی که یک مکتب ارائه می‌دهد.
۲. آنچه به قوانین وضعی مربوط می‌شود و در مرحله نخست بیانگر اموری است که وجود و عدم مکلفان در آنها تأثیر ندارد، ولی در نهایت بخشی از صغریات قضایای تکلیفی را فراهم می‌سازد؛ مانند طهارت آب، زمین و... و یا حلّیت همه



خوردنی‌ها جز آن‌چه استثنا شده و یا نجاست خون، شراب و ... که قراردادی شرعی و مکتبی است، چه در خارج مورد ابتلای مکلفی قرار گیرد یا نگیرد، ولی هرگاه مورد ابتلا قرار گیرد این نجاست وضعی، برخی احکام تکلیفی، مانند حرمت خوردن و آشامیدن یا وجوب اجتناب و ... را به دنبال دارد.

در نظر هر مکتب، عمل بر طریق ارزش‌ها و کسب آنها موجب فضیلت و شرافت و طهارت روح یا جسم آدمی است. از سوی دیگر، ارتکاب ضد ارزش‌ها، باعث رذالت، پستی، خبثت و نجاست روحی و جسمی کسانی است که به ضد ارزش‌ها آلوده شده‌اند.

این‌گونه باور در هر مکتب عقیدتی و اخلاقی جاری است و چه بسا از مقدمات وجودی آن به شمار می‌رود. در مکتب اسلام نیز چنین باوری مطرح بوده و هست و در یک نگرش کلی می‌توان آن را چنین بیان داشت: ایمان به خدا و رسالت رسول اکرم ﷺ و آن‌چه از لوازم قطعی آن دو است، موجب فضیلت، شرف و مستلزم طهارت روح و جسم است. از سوی دیگر، کفر، شرک، الحاد، ارتکاب خبثت، رذایل اخلاقی و آلودگی به نجاست‌های مادی، عامل خبثت و نجاست روحی و جسمی انسان است.

صریح‌ترین آیات در قرآن درباره موضوع یاد شده چنین است که می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ  
غَائِمِهِمْ هَذَا﴾؛<sup>۱</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! حق این است که مشرکان نجسند، پس به مسجد الحرام نزدیک نشوند.

در این آیه شریف مشرکان به دلیل شرکشان در مقام پرستش بت‌های خود که



مستلزم انکار ارزش‌های عقیدتی و عملی اسلام و گرایش به ضد ارزش‌هاست، نجس معرفی شده‌اند.

پس سخن اساسی در این است که منظور از نجاست مشرکان چیست؟ آیا منظور آلودگی و خبثات روحی و فکری و عقیدتی آنان است؟ یا افزون بر آن، نجاست ظاهر و بدن آنها نیز مورد نظر است و در صورتی که آلودگی فکری و نیز نجاست ظاهری و بدنی مشرکان مورد نظر باشد، آیا این نجاست به دلیل عدم پرهیز آنان از نجاست‌هایی چون خون، بول، شراب و... است؟ یا منشأ آن نجاست ذاتی مشرکان می‌باشد، همانند سگ و خوک که ذاتاً نجسند؟

پرسش دیگر این که اگر منظور آیه، نجاست ذاتی مشرکان است، آیا این حکم در مورد اهل کتاب (زرتشت، یهود و نصارا) و ملحدان (ماده‌گرایان) نیز جاری است؟ این گفتار در پی این است که به پرسش‌های یاد شده پاسخی تحقیقی و مستدل و مبتنی بر اجتهاد در منابع فقه اسلامی بدهد. امروزه به دلیل زندگی اجتماعی مسلمانان در ممالک مختلف دنیا و نیز روابط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشورهای اسلامی با بلاد دیگر و ابهام‌ها و مشکلات جدی و عمیقی که گاه در این زمینه رخ می‌نماید مقتضی است موضوع یاد شده به گونه‌ای جدی و اجتهادی - نه به سبک اجتهاد تقلیدی، بلکه به شیوه «اجتهاد پویای سنتی» - مورد شناسایی و تبیین قرار گیرد.<sup>۱</sup>

## طهارت ذاتی مطلق انسان

اکنون که زمینه اصلی و خاستگاه نظریه طهارت یا عدم طهارت ذاتی اهل کتاب، مشرکان و ملحدان به طور خلاصه دانسته شد، بحث را در سه قسمت پی می‌گیریم:

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۶۹، ح ۵۳ و اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸.



## ۱. طهارت ذاتی اهل کتاب

اهل کتاب یعنی کسانی که به یکی از کتاب‌های آسمانی جز قرآن ایمان دارند، ولی با آمدن شریعت اسلام به دین مبین اسلام نگرویده و هم‌چنان بر دین گذشته خویش باقی مانده‌اند.

این گروه به لحاظ انکار قرآن و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کافر نامیده می‌شوند و اصولاً معنای لغوی کافر همان انکار و سر باز زدن است که در اصطلاح بر اهل کتاب اطلاق شده است.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

كُلُّ شَيْءٍ يَجْزِيهِ الْإِنْكَارُ وَالْجُحُودُ فَهُوَ الْكُفْرُ.<sup>۱</sup>

در بیان قرآن نیز کافر بر همه کسانی که رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، قرآن و حقایق دینی چون معاد، میزان و ... را انکار کنند، اطلاق شده است، چه به کتاب آسمانی دیگری پای بند باشند و چه بت پرست و ماده‌گرا باشند؛ ولی قرآن در کنار واژه کفر، واژه شرک را مطرح کرده که تنها شامل بت پرستان می‌شود. از این رو، می‌توان گفت: شرک اخصّ از کفر است و به این دلیل باید موضوع کفر و طهارت ذاتی اهل کتاب (زرتشت، یهود و نصارا) جدای از موضوع شرک (بت پرستی) و الحاد (ماده‌گرایی) و نظریه طهارت ذاتی یا نجاست آنان بحث شود.

نخست به موضوع طهارت اهل کتاب می‌پردازیم. بدان جهت که داخل در عنوان کافرند و کفر به لحاظ تاریخی بر شرک تقدّم زمانی دارد، همان‌گونه که شرک بر الحاد تقدّم دارد.

ابن صدقه می‌گوید:

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۸۷.



سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ سُئِلَ عَنِ الْكُفْرِ وَ الشُّرْكِ أَيُّهُمَا أَقْدَمُ؟ قَالَ: الْكُفْرُ أَقْدَمُ، وَ ذَلِكَ أَنَّ إِبْلِيسَ أَوَّلَ مَنْ كَفَرَ، وَ كَانَ كُفْرُهُ غَيْرَ شِرْكِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَدْعُ إِلَى عِبَادَةِ غَيْرِ اللَّهِ، وَ إِنَّمَا دَعَا إِلَى ذَلِكَ بَعْدُ فَأَشْرَكَ؛<sup>۱</sup>

مسی بن بکر می گوید:

سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام الْكُفْرُ أَقْدَمُ أَوْ الشُّرْكَ؟ قَالَ: الْكُفْرُ وَ هُوَ الْجُحُودُ؛<sup>۲</sup>

از ابو الحسن عليه السلام پرسیدم: کفر اقدم است یا شرک؟ در پاسخ فرمود: کفر که همان جحود و انکار است.

### تعیین مصادیق اهل کتاب

پیش از بررسی آرا و ادله، ضروری است که مصادیق اهل کتاب تعیین شود؛ زیرا یهود و نصارا، بدون شک از مصادیق اهل کتابند؛ ولی در مورد زرتشتیان اختلاف نظر وجود دارد که آیا آنان، کتاب آسمانی داشته‌اند یا خیر؟ علاوه بر سنت در آیات بسیاری، از یهودیان و مسیحیان به عنوان اهل کتاب یاد شده است؛ از جمله آیه:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَ الْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>۳</sup>

چرا شما اهل کتاب درباره ابراهیم محاجه و ستیزه می‌کنید در حالی که پس از او مسیحی بلکه مسلمانی پاک و خداپرست بود.

و نیز آیه:

۱. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۹۶.

۲. اصول کافی، ج ۳، ص ۳۸۵.

۳. آل عمران (۲) آیه ۶۵.



﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ  
إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾<sup>۱</sup>.

در مورد زرتشتیان اختلاف نظر وجود دارد که آیا اینان کتاب آسمانی داشته‌اند یا خیر؟ منشأ این اختلاف، مبهم بودن تاریخ، کتاب و این دین و بنا به نقل محققان و دانشیان، بسیاری از کتاب‌های مذهبی زرتشتیان، هم چون، اوستا، بر اثر جنگ‌ها و حوادث از بین رفت و پس از سال‌های متمادی در زمان ساسانیان، کتاب اوستا را براساس نقل روحانیان زرتشتی، از نو تألیف کرده‌اند. بار دیگر بخشی از آن در حمله مسلمانان به ایران، از بین رفت و بار دیگر در زمان خلافت هارون کتاب‌های دینی گردآوری شد.

در قرآن و احادیث نیز از ایشان نام برده شده است:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَادُوا وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصَارَىٰ وَ الْمَجُوسَ وَ الَّذِينَ  
أَشْرَكُوا...﴾<sup>۲</sup>

در این آیه همان‌گونه که می‌بینید، زرتشتیان در ردیف یهودی و نصارا قرار گرفته و با حرف «واو» و کلمه «الذین» همانند یهود و نصارا از مشرکان جدا شده و این گویای این است که آنان از اهل کتاب می‌باشند.

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَجُوسِ: أَكَانَ لَهُمْ نَبِيٌّ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، أَمَا بَلَغَكَ كِتَابُ  
رَسُولِ اللَّهِ عَلَىٰ أَهْلِ مَكَّةَ: أَنْ أُسْلِمُوا وَ إِلَّا نَابَذْتُكُمْ بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ فَكَتَبُوا إِلَيَّ  
النَّبِيِّ أَنْ خُذْ مِنَّا الْجَزْيَةَ وَ دَعْنَا عَلَىٰ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ، فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ: إِنِّي لَسْتُ أَخْذُ  
الْجَزْيَةَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَكَتَبُوا إِلَيْهِ ... زَعَمْتَ أَنَّكَ لَا تَأْخُذُ الْجَزْيَةَ إِلَّا مِنْ  
أَهْلِ الْكِتَابِ، ثُمَّ أَخَذَتْ مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّ الْمَجُوسَ

۱. مائده (۵) آیه ۶۸.

۲. حج (۲۲) آیه ۱۷.



كَانَ لَهُمْ نَبِيٌّ فَقَتَلُوهُ وَ كِتَابٌ أَحْرَقُوهُ أَنَاهُمْ نَبِيَّهُمْ بِكِتَابٍ فِي إِثْنِي عَشَرَ أَلْفٍ جِلْدٍ  
تُور؛<sup>۱</sup>

از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: آیا زرتشتیان پیامبری داشتند؟ در پاسخ فرمود: آری، آیا خبرنامه رسول خدا صلی الله علیه و آله به اهل مکه به تو نرسیده که در آن نامه نوشت اسلام آورید و گرنه در جنگ با خدا قرار می‌گیرید و آنان در پاسخ نامه رسول خدا صلی الله علیه و آله نوشتند، از ما جزیه بگیر و ما را به خود واگذار که بت‌ها را پرستش کنیم. پیامبر برای آنان نوشت من جزیه نمی‌پذیرم، مگر از اهل کتاب، آنها در پاسخ نامه رسول خدا صلی الله علیه و آله نوشتند: گمان بردی که جزیه نمی‌گیری مگر از اهل کتاب با آن‌که از زرتشتیان هجر جزیه گرفتی. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ نامه آنها فرمود: برای زرتشتیان پیامبری بود که او را کشتند و کتاب او را سوزاندند، پیامبرشان کتابی برای آنها آورد که در دوازده هزار پوست گاو قرار داشت.

از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود:

سُئُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَ كَانَ لَهُمْ نَبِيٌّ اسْمُهُ دَامَاسِبٌ، فَقَتَلُوهُ وَ كِتَابٌ يُقَالُ  
لَهُ: جَامَاسِبٌ، كَانَ يَقَعُ فِي إِثْنِي عَشَرَ أَلْفٍ جِلْدٍ تُورٍ، فَأَحْرَقُوهُ؛<sup>۲</sup>

با آنها معامله اهل کتاب نمایید، اینان پیامبری به نام داماسب داشتند که او را کشتند و دارای کتابی به نام جاماسب که در دوازده هزار پوست گاو قرار می‌گرفت و آن را سوزانیدند.

از امیر مؤمنان علی علیه السلام روایت شده که فرمود:

زرتشتیان در زمینه جزیه، در حکم یهود و نصاری هستند و آنان در گذشته دارای کتاب بوده‌اند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۶.

۲. همان، ج ۱۱، «کتاب الجهاد»، ص ۹۸.



و نیز غیر اینها از روایات دیگر.<sup>۱</sup>

همه این منابع به اهل کتاب بودن زرتشتیان اشاره دارند؛ زیرا رسول خدا ﷺ از مشرکان جزیه و مالیات نمی پذیرفت و آنان را میان پذیرش اسلام و جنگ مخیر می کرد؛ ولی روایات فراوانی داریم که رسول خدا ﷺ از زرتشتیان جزیه گرفت، به دلیل این که آنان دارای کتاب آسمانی و پیامبر بوده اند.

این که کتاب آنان چه بوده و پیامبر ایشان در چه زمانی مبعوث شده و زرتشت پیامبر بود یا حکیم یا فیلسوف؟ بحثی خارج از مجال و نظرگاه ماست. مهم این است که پیامبر اکرم ﷺ با آنها هم چون اهل کتاب رفتار کرده و فرمود:

سُوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ.<sup>۲</sup>

به هر حال، از مجموع روایت ها، چه آنهایی که ذکر شد و چه آنهایی که ذکر نشد، به دست می آید که زرتشتیان از اهل کتابند و بر فرض که از نظر سند یا دلالت، مورد نقد و اشکال قرار گیرند، دارای احکام اهل کتابند و نویسندگان ملل و نحل و بیشتر مفسران قرآن کریم نیز بر این اعتقادند.

زرتشت (زردهشت یا زراتشتر یا زرداستر) ایرانی بود که بیش از هزار سال پیش از میلاد حضرت مسیح ادعای پیامبری کرد و مردم را از خرافات آیین مغان و اعتقادات شرک آمیز منع کرد و آنان را به سوی خدای هستی (اهورا مزدا) دعوت کرد. ظهور او پیش از داریوش هخامنشی بود و پس از کوشش فراوان سه اصل «پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک» را شعار خویش قرار داد و آیین خود را بر اساس آنها گسترش داد. دین زرتشت حدود هزار سال در ایران پیرو داشت و کتاب اوستا مورد استفاده آنان بود.

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: صدوق، توحید، ص ۳۰۶، حژ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، باب ۴۹ از ابواب جهاد عدو، ح ۹؛ بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۸۸؛ فروع کافی و من لا یحضره الفقیه.

۲. بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۳۸۹ و المحلی، ج ۱، ص ۱۲۹.





دوره انحطاط زرتشت با حکومت اشکانیان آغاز شد، ولی اردشیر بابکان در سال ۲۲۶ میلادی دین زرتشت را احیا کرد و اوستا را به فارسی ترجمه کرد و نام زند بر آن نهاد. موبدان در دولت ساسانیان، نقش دوم را پس از شاه ایفا می‌کردند.

برخی عقاید زرتشت عبارتند از:

۱. همه خوبی‌ها آفریده اهورا مزداست؛
۲. همه بدی‌ها آفریده اهریمن است؛
۳. مبارزه میان خیر و شر و حق و باطل همیشه وجود داشته و دارد، ولی پیروزی با خوبی‌هاست؛
۴. انسان، آزاد آفریده شده است و باید با پیروی از مبدأ خوبی‌ها سعادت بیابد؛
۵. خوشی‌ها و سعادت در دنیا از آرمان‌های انسان است؛
۶. زن همانند مرد دارای شخصیت و احترام است؛
۷. آتش سمبل روشنی و پاکی است؛ به همین سبب، مقدس است و باید برافروخته بماند؛
۸. زندگی انسان معادی دارد که اهورامزدا عادلانه پاداش نیکان و مجازات بدان را خواهد داد؛
۹. زرتشت پیامبری است که از سوی خدای هستی به سوی همه انسان‌ها فرستاده شده است.

### آرای فقیهان مذاهب اسلامی درباره اهل کتاب

فقیهان اهل سنت مانند حنفیان، مالکیان، شافعیان، حنبلیان، ظاهریان، لیثیان، ثوریان، اوزاعیان و دیگر مذاهب منقرض شده، در مورد طهارت ذاتی اهل کتاب اتفاق نظر دارند و در میان ایشان تنها ابن حزم ظاهری (پیشوای دوم مذهب



ظاهری) حکم به نجاست مطلق کافر کرده که شامل اهل کتاب نیز می‌شود.<sup>۱</sup>  
 فقیهان امامیه، در زمینه طهارت و عدم طهارت ذاتی اهل کتاب دارای دو  
 نظریه‌اند:

۱. برخی به عدم طهارت ذاتی آنان قائلند که البته این نظریه معروف و مشهور  
 است.

۲. گروهی به طهارت ذاتی اهل کتاب قائلند که نظریه‌ای غیر مشهور است.

اکنون به جاست بحث را در پنج بخش دنبال کنیم:

الف) ادله قائلان به عدم طهارت ذاتی اهل کتاب؛

ب) قائلان به طهارت ذاتی اهل کتاب؛

ج) ادله قائلان به طهارت ذاتی اهل کتاب؛

د) مقتضای جمع میان اخبار و نتیجه‌گیری نهایی بحث از دیدگاه نگارنده؛

ه) طرح اشکال‌هایی که به نظریه طهارت ذاتی شده است و پاسخ به آنها.

## الف) ادله قائلان به عدم طهارت ذاتی اهل کتاب

### دلیل اول، اجماع

این دلیل را بسیاری از فقیهان و اصولیان از متقدمان، متأخران و متأخری  
 المتأخران یادآور شده‌اند که از آن جمله دو فقیه بزرگ سید مرتضی و شیخ طوسی  
 را می‌توان نام برد و کسانی چون استاد کل، وحید بهبهانی این حکم را از ضروریات  
 مذهب دانسته و صاحب جواهر آن را نیکو شمرده و شهید ثانی آن را مشهور میان  
 اصحاب دانسته است.

۱. المحلی، ج ۱، ص ۱۲۹.



### نقد استدلال به اجماع

تمسک به اجماع در این مسئله صحیح نیست؛ زیرا:  
اولاً، در مسئله‌ای که گروهی از فقیهان متقدم و متأخر امامیه، دارای نظریه دیگری هستند، ادعای اجماع قابل پذیرش نیست.

ثانیاً، در مباحث اصولی به اثبات رسیده که اجماع در صورتی حجت است که مستلزم علم به صدور حکم از معصوم علیه السلام شود و مدرکی نباشد؛ زیرا هرگاه اجماعی بر اساس مدرک خاصی صورت گرفته باشد، اجماع دلیل مجزایی به شمار نمی‌رود و تمام اعتنا به خود آن مدرک است و ادعای اجماع در مسئله عدم طهارت کتابی قطعاً مدرکی است و یا دست کم محتمل المدرکی است و مدرک آن ممکن است ادله‌ای باشد که خواهد آمد.

### دلیل دوم، قرآن

خداوند می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾<sup>۱</sup>

استدلال‌کنندگان به این آیه ادعا کرده‌اند که واژه مشرک در آیات و روایات شامل همه کافران، بت پرستان و غیر آنها (زرتشتی، یهودی، مسیحی و ...) می‌شود؛ زیرا بت پرستان در مقام عبادت، بتان را شریک قرار می‌دهند و مجوسیان (زرتشتیان) نیز به دو خدا (خدای نور و ظلمت) معتقدند و یهودیان هم عزیر را و مسیحیان نیز مسیح را فرزندان خدا می‌دانند. خداوند پس از نقل عقیده آنان فرمود:

۱. توبه (۹) آیه ۲۸.



﴿تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾<sup>۱</sup> \*﴿سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾<sup>۲</sup>.

### نقد استدلال به قرآن

اولاً، روشن نیست که منظور از کلمه «نجس» در آیه، معنای اصطلاحی، اعتباری و شرعی آن است یا معنای لغوی آن؟ و این نجاست روحی است یا بدنی؟ شرح این مطلب به گونه مفصل در بخش دوم بحث که بحث از طهارت ذاتی مشرکان و ملحدان است، خواهد آمد و در آن جا روشن می شود که منظور از کلمه نجس، معنای لغوی آن است.

ثانیاً، واژه مشرک شامل اهل کتاب نمی شود؛ زیرا مشرک در اصطلاح قرآن به معنای بت پرست است که در مقام عبادت، برای خدا شریک قائل است، نه به معنای شرک در مقام ذاتی و یا شرک به نوعی از اعتبار و یا مطلق کافر و روی گردان از شریعت اسلام. هر اندیشوری که در آیات قرآن تدبّر کند و شیوه آن را به گونه کامل بررسی نماید، این معنا برایش ثابت می شود.

دلیل این مدعا این است که قرآن در برخی آیات میان مشرکان و اهل کتاب فرق گذارده و آنان را در کنار هم و منفرد از یک دیگر ذکر کرده است و مشرکان را به اهل کتاب عطف کرده، که این اقتضای مغایرت آنها را با هم دارد، به جاست برای نمونه برخی از آنها را در این جا یادآور شویم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>۳</sup>.

﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ

الْبَيِّنَةُ﴾<sup>۴</sup>.

۱. نمل (۲۷) آیه ۶۳.

۲. یونس (۱۰) آیه ۱۸.

۳. بینه (۹۸) آیه ۶.

۴. همان آیه ۱.



﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾<sup>۱</sup>  
 ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ  
 مِنْ رَبِّكُمْ﴾<sup>۲</sup>  
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ  
 أَشْرَكُوا﴾<sup>۳</sup>  
 ﴿وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذْيًّا  
 كَثِيرًا﴾<sup>۴</sup>

ثالثاً، افزون بر آیات در بسیاری از روایات، موضوع شرک، جدای از موضوع اهل کتاب دانسته شده است؛ از جمله این خبرها، خبر و ثنا است که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

كِرَّةٌ سُوْرٌ وَكِدِ الرَّنَا وَ الْيَهُودِيَّ وَ النَّصْرَانِيَّ وَ الْمُشْرِكِ.<sup>۵</sup>

و نیز روایاتی که پیش تر یادآور شدیم در زمینه سبقت کفر بر شرک به لحاظ زمانی، که مجموع این روایت‌ها نشان‌دهنده دوگانگی شرک و مطلق کفر است. رابعاً، ادله‌ای در اختیار است که نشان می‌دهد در برخی از احکام، میان کافران کتابی و مشرکان تفاوت وجود دارد و این تفاوت در حکم، نشان‌دهنده اختلاف در موضوع است.

از جمله فرق‌های حکمی آن دو چنین است:

۱. مائده (۵) آیه ۸۲.

۲. بقره (۲) آیه ۱۰۵.

۳. حج (۲۲) آیه ۱۷.

۴. آل عمران (۳) آیه ۱۸۶.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۳ از ابواب استنار.



۱. پذیرش جزیه و مالیات از کافران کتابی و عدم پذیرش آن از مشرکان. خداوند در قرآن کریم فرمود:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ ذَاغِرُونَ﴾<sup>۱</sup>

کارزار کنید با آنان که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی آورند و آنچه خدا و رسول حرام دانسته اند آنها حرام نمی دانند و دین حق را نمی پذیرند تا آنکه اهل کتاب جزیه را به دست خودشان با خواری بپردازند.

۲. جلوگیری از سکونت مشرکان در سرزمین های اسلامی و آزادی سکونت اهل کتاب در کشورهای اسلامی، البته در صورتی که به برخی امور اخلاقی و احکام حکومتی از جمله جزیه گردن نهند.

۳. ممنوعیت ازدواج با زن مشرک - چه دایم و چه موقت - که در این مورد همه فقیهان مذاهب اسلامی اتفاق نظر دارند، در حالی که فقیهان امامیه ازدواج موقت با اهل کتاب را جایز شمرده و در مورد ازدواج دایم با آنان برخی قائل به جواز مطلق و گروهی قائل به عدم جواز مطلق و عده ای قائل به تفصیل شده و گفته اند: هرگاه دسترسی به زن مؤمن نباشد، ازدواج دایم با اهل کتاب جایز است و اگر دسترسی باشد، جایز نیست. آیه الله بروجردی، آیه الله خوئی و نگارنده در زمینه ازدواج دایم با اهل کتاب، به جواز مطلق قائلند که اثبات آن نیاز به مجال دیگری دارد.

۴. ممنوعیت انتخاب دایه مشرک برای شیر دادن به فرزندان مسلمانان و عدم ممنوعیت آن از اهل کتاب.

۱. توبه (۹) آیه ۲۹.



۵. ممنوعیت تغسیل مؤمن به وسیله فرد مشرک مطلقاً و جواز آن به وسیله اهل کتاب در صورتی که مماثل مؤمن یافت نشود.
۶. مسؤل سپاه اسلام نمی تواند با مشرکان شرط کند که آنان پذیرایی از سپاه اسلام را عهده دار شوند، ولی این شرط با اهل کتاب جایز است.

### اطلاق واژه مشرک بر اهل کتاب

این که در برخی آیات دیده می شود واژه مشرک بر اهل کتاب اطلاق شده، مانند این آیه:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَرَبِيٌّ ابْنُ اللَّهِ وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَاتْلُهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤفَكُونَ﴾<sup>۱</sup>

یهودیان گفتند: عزیر پسر خداست و مسیحیان گفتند: مسیح پسر خداست. این سخنی است که با زبان خود می گویند و همانند گفتار کافران پیشین است، خداوند آنان را کشت، چگونه باز خواهند گشت؟

این اطلاق، حقیقی نیست و در آن نوعی معنای اعتباری در نظر گرفته شده است؛ زیرا اصولاً شرک در لسان قرآن و روایات، دارای اتصالات گوناگونی است که برخی از آنها در مورد عمل فرد مسلمان نیز فرض شده است؛ مانند این آیه:

﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾<sup>۲</sup>

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می فرماید:

هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ: لَوْلَا فَلَانٌ لَهَلَكْتُ، وَ لَوْلَا فَلَانٌ لَأَصْبَحْتُ كَذَا وَ كَذَا، وَ لَوْلَا فَلَانٌ لَضَاعَ عِيَالِي، أَلَا تَرَى إِنَّهُ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ شَرِيكًا فِي مُلْكِهِ بَرزقِهِ، وَ يَدْفَعُ عَنْهُ؟

۱. توبه (۹) آیه ۳۰.

۲. یوسف (۱۲) آیه ۱۰۶.



راوی می‌گوید:

قُلْتُ: فَيَقُولُ لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ مَنَّ عَلَيَّ يَفْلَانٍ لَهَلَكْتُ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ.<sup>۱</sup>

و نیز در روایت دیگری امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

يُطِيعُ الشَّيْطَانَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ فَيُشْرِكُ.<sup>۲</sup>

و امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

شِرْكُ طَاعَةٍ وَ لَيْسَ شِرْكُ عِبَادَةٍ.<sup>۳</sup>

شرک گاهی در مقابل کفر مطرح می‌شود که در این صورت به معنای بت پرستی و پرستش غیر خداست، ولی گاهی در برابر کفر نیامده، که می‌تواند به معنای دیگری مانند آنچه در روایت‌های مذکور و دیگر روایات ذکر شده، باشد. این بحث در قسمت دوم که بحث از طهارت ذاتی مشرکان و ملحدان است، به صورت مفصل‌تری خواهد آمد.

### سخن راوندی و فخر رازی

راوندی در اثبات مشرک بودن اهل کتاب می‌گوید:

عطف مشرکان در آیات بر اهل کتاب برای تفخیم و تأکید است - نه برای تغایر و دوگانگی - همان‌گونه که در آیه «فِيهِمَا فَآكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُثْمَانٌ»<sup>۴</sup> بیان شده، دو میوه خرما و انار بر فاکهه عطف شده‌اند.

فخر رازی<sup>۵</sup> می‌گوید: این استدلال (مغایرت معطوف و معطوف علیه) مشکل

۱. بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۰.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۹۷.

۳. همان.

۴. رحمن (۵۵) آیه ۶۸.

۵. فقه القرآن، ج ۲، ص ۷۸.





است، به دلیل این آیه:

﴿وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ﴾؛<sup>۱</sup>  
و آن هنگام که از پیامبران و از تو و از نوح پیمان گرفتیم.

و این آیه:

﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيْلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ  
لِلْكَافِرِينَ﴾؛<sup>۲</sup>

هر که دشمن خدا و فرشتگان و پیامبرانش و جبرائیل و میکائیل باشد، خدا هم دشمن کافران است.

در آیه اول؛ «منک و من نوح» عطف به نبیین شده است، در حالی که حضرت محمد ﷺ و نوح عليه السلام از انبیایند. در آیه دوم، جبرائیل و میکائیل که از ملائکه اند، به آنها عطف شده اند و این نوع عطف، مستلزم مغایرت نیست. اگر اشکال شود که عطف در دو آیه اخیر، ذکر خاص بعد از عام است، برای رساندن عظمت و شأن معطوف در آن صفت مذکور، در پاسخ باید گفت: در آیاتی که مشرک بر اهل کتاب عطف شده دارای همین خصوصیت است و خصوصیت ذکر مشرکان بعد از اهل کتاب بیانگر نهایت درجه کفر آنهاست.<sup>۳</sup>

### نقد سخن فخر رازی

نقد سخن فخر رازی روشن است؛ زیرا:

اولاً، با توجه به آیاتی که اهل کتاب را با مشرکان ذکر کرده است، به ویژه این آیه

۱. احزاب (۳۳) آیه ۷.

۲. بقره (۲) آیه ۹۸.

۳. تفسیر کبیر، ج ۶، ص ۶۰.



که می فرماید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّضَارِيَّ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ  
أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾<sup>۱</sup>

خدا میان آنان که به او ایمان آورده و آنان که کیش یهودی و صابئی و مسیحی و زرتشتی را برگزیده و آنان که مشرک شده‌اند، در روز قیامت جدایی می افکند.

مقابله مشرکان با اهل کتاب کاملاً روشن است؛ زیرا آیه مذکور مسلمانان، یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و مشرکان را به سه دسته تقسیم کرده که با آوردن کلمه «الذین» به گونه مکرر مشخص می شود که، دسته اول مسلمانان، دسته دوم یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان و دسته سوم مشرکانند.

ثانیاً، لفظ مشرک وقتی که به گونه مطلق ذکر می شود کتابی را شامل نمی شود مگر با قرینه‌ای دال بر شمول عنوان مشرک بر کتابی و ذکر آن برای تأکید و اهمیت در میان باشد؛ ولی با نبودن قرینه نمی توان این شمول را قائل شد و اصولاً قاعده بر این است که عطف، مستلزم مغایرت معطوف از معطوف علیه است مگر با وجود دلیل خاص و یا قرینه‌ای.<sup>۲</sup>

آیاتی که فخر رازی برای خود شاهد آورده از مواردی است که قرینه دارد؛ زیرا جبرائیل و میکائیل از جنس ملائکه و رسول خدا، نوح، ابراهیم و ... از انبیایند. پس، از موارد ذکر خاص بعد از عام می شود و اما آیاتی که ما یادآور شدیم در اثبات مغایرت میان عنوان مشرک با کتابی این گونه نیست. بر این اساس، قیاس آیات مشتمل بر عطف مشرکان به اهل کتاب با آیات مشتمل بر ذکر خاص بعد از عام، قیاسی است مع الفارق که فارق آن، وجود قرینه در آیات اخیر است و بر فرض که

۱. حج (۲۲) آیه ۱۷.

۲. علامه جصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۱۶.



شک کنیم که آیا عطفِ لفظ مشرکان بر اهل کتاب در آیات پیشین، دلالت بر مغایرت می‌کند یا نه؟ اصل بر مغایرت است. پس مراد از شرک در آیات، شرک در مقام عبادت است نه شرک در مقام ذات و حکم مذکور در آیه، مخصوص به اهل شرک در مقام عبادت است.

از این رو، مقدّس اردبیلی بر این باور است که مشرک از نظر لغت و عرف شامل اهل کتاب نمی‌شود و کسی که خدا را به وحدانیت قائل است، ولی بر این باور باشد که او را فرزندی است ملازمت با مشرک بودن حقیقی او نیست.<sup>۱</sup> علامه طباطبائی در تفسیر گران‌مایه خویش<sup>۲</sup> می‌نویسد: شرک از حیث ظهور و خفا همانند کفر دارای مراتب گوناگونی است.

شرک ظاهر: آن است که کسی قائل به تعدّد خدا و پرستش مخلوق و یا شفیع قرار دادن او شود.

شرک خفی: برای کسی که نبوّت خاصّه را انکار کند و یا قائل شود که عزیر (یا مسیح) پسر خدا و یا ما فرزندان و یا دوستان خداییم.

شرک خفی‌تر: عبارت است از: قائل شدن به استقلال وسایل و اسباب در تأثیر پدیدار شدن وقایع و حوادث.

شرک بالاتر: شرکی است که جز اهل اخلاص از آن رهایی ندارند و آن عبارت است از: غافل شدن از خدا و توجّه به غیر او. همه اینها شرک است، ولی اطلاق فعل غیر از اطلاق وصف است؛ یعنی گفتن این‌که فلانی شرک ورزید، غیر از گفتن این است که فلانی مشرک است. چنان‌که کفر ورزیدن بر ترک فرایض اطلاق

۱. زیادة البیان، ص ۵۲۹.

۲. المیزان، ج ۲، ص ۲۱۱.



می شود؛ اما بر تارکِ آن، کافر اطلاق نمی شود. خداوند فرمود:

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾<sup>۱</sup>

بر تارک حج، کافر اطلاق نمی شود، بلکه بر او اطلاق فاسق می شود.

زیرا به یکی از فرایض الهی کفر ورزید و اگر بر وی کافر اطلاق شود، کافر حج بر وی اطلاق می شود، نه کافر مطلق. روشن است که توصیف و نام‌گذاری دارای حکمی است و اسناد فعل دارای حکمی دیگر. افزون بر این که اطلاق عنوان مشرک بر اهل کتاب روشن نیست. به هر حال، عنوان کافر بلکه اطلاق لفظ مشرکان در جایی است که روشن است منظور آنان غیر اهل کتاب است.

برای نمونه، خداوند در آیاتی از قرآن فرموده است:

﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾<sup>۲</sup>

﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾<sup>۳</sup>

﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ﴾<sup>۴</sup>

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾<sup>۵</sup>

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾<sup>۶</sup>

۱. آل عمران (۳) آیه ۹۷.

۲. بینه (۹۸) آیه ۱.

۳. توبه (۹) آیه ۲۸.

۴. همان، آیه ۷.

۵. همان، آیه ۳۶.

۶. همان، آیه ۵.



أَمَا فِي آيَةٍ:

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>۱</sup>.

منظور از مشرکان، یهود و نصارا نیستند تا تعریضی بر آنها باشد، بلکه منظور غیر آنان است و آیه ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>۲</sup> دلیل بر همین معناست؛ زیرا در این آیه ابراهیم را به اعتدال توصیف و به تسلیم در برابر خداوند معرّفی کرده و این که او مانند مشرکان و بت پرستان برای خدا شریک قرار نداده و نیز در آیات دیگری که لفظ مشرک در آنها به کار رفته است؛ مانند آیه ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾<sup>۳</sup> و آیه ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ و آیه ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾<sup>۴</sup> و آیه ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾<sup>۵</sup> اگرچه در این آیات لفظ مشرک وجود دارد، منظور از آن غیر اهل ایمان نیست؛ زیرا بر برخی از اهل ایمان نیز این عنوان اطلاق شده است و تنها بر اولیا و مقربان درگاه خداوند اطلاق نشده است.

### دلیل سوم، احادیث

#### حدیث اول

اعرج از امام صادق علیه السلام درباره نیم خورده یهودی و نصارا پرسید: «أَيُؤْكَلُ مِنْهُ أَوْ

۱. بقره (۲) آیه ۱۳۵.

۲. آل عمران (۳) آیه ۶۷.

۳. یوسف (۱۲) آیه ۱۰۶.

۴. فصلت (۴۱) آیه های ۷-۸.

۵. نحل (۱۶) آیه ۱۰۰.



يُشْرَبُ؟ قَالَ: لَا»<sup>۱</sup>.

حدیث یاد شده دارای سند قوی نیست؛ زیرا در بردارنده اعرج است که وی توثیق نشده است؛ ولی دیگر راویان در سلسله حدیث، موثقند و در مجموع می‌توان حدیث را موثق دانست یا به دلیل این‌که صفوان به سند صحیح از اعراج نقل حدیث کرده و یا به لحاظ یکی بودن اعرج با سعید بن عبدالرحمان اعرج که صریحاً مورد توثیق نجاشی قرار گرفته است.

شیخ طوسی در فهرست تنها نام سعید بن عبدالرحمان اعرج را آورده و طریق خود را به او و به صفوان بن یحیی رسانده است. اگر دو فرد به نام اعرج وجود داشت، می‌بایست شیخ هر دو را نام می‌برد. افزون بر این‌که طریق شیخ و نجاشی به صفوان منتهی می‌شود و کسی که صفوان از او به عنوان سعید نقل حدیث کرده به ظاهر در این دو طریق یکی بوده است.

اما از نظر دلالت باید گفت: آنچه مورد پرستش قرار گرفته، ممکن است حکم وضعی - یعنی طهارت و عدم طهارت کتابی - باشد و نیز ممکن است حکم تکلیفی، یعنی جواز استفاده از نیم خورده کتابی و عدم جواز آن باشد، که در ظاهر «لا» بیان‌گر حکم تکلیفی است نه وضعی؛ زیرا کلمه «لا» نهی است و در بحث اصول گفته شد که نهی ظهور در حرمت دارد، ولی به هر حال، این حکم تکلیفی است به ارتکاز عمومی ملازم با عدم طهارت است.

#### نقد استدلال به حدث اول

اولاً، ممکن است که نهی از نیم خورده کافر به دلیل نقص آن به لحاظ امر معنوی

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۳ از ابواب اسنار، ح ۱ و ج ۲، باب ۱۴ از ابواب نجاسات، ح ۸ و ج ۱۶، باب

۵۴ از ابواب اطعمه محرّمه، ح ۱.



باشد، مانند نهی از نیم‌خورده و لد الزنا، جنب و حیض. پس، نهی از نیم‌خورده آنان گویای عدم طهارت ذاتی آنان نیست.

ثانیاً، احتمال دارد که نهی از نیم‌خورده کتابی به دلیل عدم طهارت عارضی آنان به سبب عدم اجتناب از نجاسات و محرّمات باشد، نه به دلیل عدم طهارت ذاتی آنان.

ثالثاً، اگرچه «لا» نهی است و نهی ظهور در منع و حرمت تکلیفی دارد، این در صورتی است که قراین و ادله‌ای بر جواز خوردن نیم‌خورده آنان وجود نداشته باشد وگرنه وجود آن قراین و ادله سبب می‌شود که نهی، یا حمل بر موارد خاص بشود، مانند مواردی که کتابی به نجاست عارضی مبتلاست و خود را تطهیر نکرده و یا حمل بر کراهت بشود، مانند نهی از نیم‌خورده و لد الزنا، حیض و جنب. ما در این مورد روایاتی داریم که نص بر جواز هم‌غذا شدن با اهل کتاب است و بر اساس قانون حکومت نصّ ظاهر باید کلمه «لا» که ظهور در حرمت دارد حمل بر کراهت شود (به شرحی که در بخش چهارم می‌آید).

با این توصیف، مجالی برای تمسک به ظهور نهی در حرمت و نیز اعتنا به ارتکاز عمومی و تمسک به آن باقی نمی‌ماند؛ زیرا ارتکاز عمومی بر ملازمه میان حرمت اکل و عدم طهارت کتابی در صورتی دارای ارزش و اعتبار است که احتمال‌های یاد شده مطرح نباشند و یا رد شده باشند و حال این‌که در موضوع مورد بحث احتمالات مذکور قوی است - چنان‌که خواهد آمد - و از حدّ احتمال به مرحله علم و یقین رسیده است.

### حدیث دوم

صحیح محمد بن مسلم، از امام صادق علیه السلام در مورد استفاده از ظرف‌های اهل ذمه و زرتشتی پرسیده شد، امام علیه السلام فرمود:



لَا تَأْكُلُوا مِنْ آيَاتِهِمْ وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبَخُونَ وَلَا فِي آيَاتِهِمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ  
فِيهَا الْخَمْرُ؛<sup>۱</sup>

نه در ظرف‌های آنان چیزی بخورید و نه از غذاهایی که آنان می‌پزند و نه در ظرف‌هایی که شراب می‌نوشند.

استدلال کنندگان به این حدیث بر عدم طهارت ذاتی اهل کتاب گفته‌اند؛ نهی امام علیه السلام از نوشیدن و خوردن و استفاده از ظرف‌های اهل کتاب، دلالت بر حرمت می‌کند و در نتیجه دلیل بر عدم طهارت ذاتی آنان است؛ مانند بیانی که در تقریب استدلال به حدیث نخست ذکر شد.

#### نقد استدلال به حدیث دوم

این حدیث ویژگی دیگری دارد که سبب می‌شود نه تنها دلالت بر عدم طهارت ذاتی اهل کتاب نداشته باشد، بلکه خود یکی از ادله طهارت ذاتی ایشان به شمار رود.

زیرا در بخش آخر حدیث، استفاده از ظرف‌هایی نهی شده که اهل کتاب در آن شراب نوشیدند و ذکر این قید خود نشان‌دهنده این است که علت نهی، قید یادشده است و هرگاه آن قید نباشد، حکم حرمت نیز نخواهد بود. این سخن با قول به طهارت ذاتی اهل کتاب و عدم طهارت عارضی آنان تلازم دارد.

نظیر همین نکته درباره عبارت «وَلَا مِنْ طَعَامِهِمُ الَّذِي يَطْبَخُونَ» نیز وجود دارد؛ زیرا امام علیه السلام از مطلق غذاهای اهل کتاب نهی نفرموده، بلکه از غذایی نهی کرده که تنها به وسیله اهل کتاب طبخ شده و مسلمان‌ها به دلیل دستورهای شرعی از آن

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب ۵۴ از ابواب اطعمه محرمه، ح ۳ و ج ۱، باب ۱۴ و ۷۲ از ابواب نجاسات،





پرهیز می‌کنند؛ مانند گوشت خوک و غذاهایی که از میته و دیگر محرّمات درست شده باشد. بنابراین، اگر منظور حضرت، مطلق غذاهای ایشان بود، می‌بایست قید «الَّذِي يَطْبَخُونَ» را نمی‌آورد و یا زاید شمرده شود و یا توضیحی غیر ضروری به حساب آید، که همه این احتمال‌ها خلاف ظاهر است.

### حدیث سوم

صحیح محمد بن مسلم، که می‌گوید: از امام ابو جعفر علیه السلام در مورد مصافحه با زرتشتیان پرسیدم، امام علیه السلام فرمود:

يَغْسِلُ يَدَهُ وَلَا يَتَوَضَّأُ<sup>۱</sup>

نحوه استدلال به این حدیث چنین است که شستن دست به دلیل مصافحه با زرتشتیان وجهی ندارد، مگر عدم طهارت آنان.

### نقد استدلال به حدیث سوم

اولاً، باید حدیث را به صورتی حمل کرد که دست مسلمان یا زرتشتی رطوبت داشته باشد، وگرنه چیز پاک و خشک اگر به عین نجسی که خشک شده باشد تماس پیدا کند، موجب نجس شدن چیز پاک نمی‌شود؛ «كُلُّ يَابِسٍ رَكِيٌّ»<sup>۲</sup> بنابراین، اگر شستن دست را به جهت عدم طهارت جسمی بدانیم، باید آن را به صورت وجود رطوبت منحصر کنیم؛ ولی اگر علت شستن دست را قذارت روحی و معنوی از نوع قذارت جنابت و حیض بگیریم، حدیث نیاز به قید ندارد؛ مانند این که امام علیه السلام فرموده باشد: زدودن برخی از قذارت‌ها نیاز به غسل دارد؛ مانند قذارت جنابت، حیض و مسّ میّت، و برخی فقط نیاز به وضو دارد؛ مانند قذارت بول، خون و ... و

۱. همان، ج ۲، باب ۱۴ از ابواب نجاسات، ح ۳.

۲. همان، ج ۱، باب ۳۱ از ابواب خلوه، ح ۵.



برخی فقط نیاز به شستن دارد؛ مانند قذارت مصافحه با غیر مسلمان یا تماس بدن با یکی از نجاسات.

آن چه احتمال اخیر را تقویت می‌کند، عبارت «وَأَلَّا يَتَوَضَّأُ» است؛ زیرا پرسش‌کننده گمان می‌کرده که رفع قذارت مصافحه با زرتشتی نیاز به وضو دارد و امام علیه السلام می‌فرماید: خیر نیاز به وضو ندارد. بدیهی است که در رفع نجاسات ظاهری، احتمال ضرورت وضو نمی‌رود و اگر پرسش‌کننده احتمال داده، به دلیل قذارت روحی زرتشتی بوده نه قذارت ظاهری و جسمی او و چه بسا روایت خالد قلانسی که به امام صادق علیه السلام می‌گوید:

أَتَى الدِّمِّيَّ فَيُصَافِحُنِي؟ قَالَ: إِمْسَحُهَا بِالتُّرَابِ وَبِالْحَائِطِ، قُلْتُ: فَالتَّاصِبُ؟ قَالَ: اِغْسِلْهَا.<sup>۱</sup>

مؤید حمل یاد شده باشد؛ زیرا از این حدیث دانسته می‌شود که هر چه کفر و عداوت با مذهب شدت داشته باشد؛ قذارت هم بیشتر خواهد بود و این سخن فرض ندارد مگر در قذارت روحی و خباثت معنوی.

ثانیاً، ممکن است منظور امام علیه السلام از «يَغْسِلُ يَدَهُ» استجاب شستن دست باشد نه وجوب آن، به خصوص قراینی هست که این امر در همه موارد وجوب ندارد.

ثالثاً، استدلال به این حدیث بر عدم طهارت ذاتی زرتشتی، در صورتی تمام است که امر به شستن به دلیل قذارت و نجاست ذاتی آنان تلقی شود و این امر به صورت قطعی احراز گردد. حال آن‌که احتمال می‌رود علت شستن دست، عدم طهارت عارضی زرتشتیان است، نه عدم طهارت ذاتی آنها.

اما کلمه «إِمْسَحُهَا» در روایت خالد قلانسی، باید حمل بر استجاب شود؛ زیرا

۱. همان، ج ۲، باب ۱۴ از ابواب نجاسات، ح ۴.



حمل آن بر صورتی که دست کافر ذمی رطوبت داشته، حمل بر مورد نادر است، مگر آن که گفته شود: ذیل آن (قُلْتُ: فَالْناصِبُ؟ قَالَ: اِغْسِلْهَا) با صدر آن (امسُخْهَا بِالنَّوَابِ) منافات دارد؛ زیرا صدر آن دلالت بر طهارت دست کافر ذمی و ذیل آن دلالت بر نجاست ناصبی دارد و حمل آن بر صورت عدم رطوبت دست نسبت به صدر و رطوبت آن نسبت به ذیل نمی‌شود؛ زیرا وحدت سیاق گویای یکی بودن صدر و ذیل از این جهت می‌باشد، ولی با این وصف کلمه «اغسِلْهَا» که ظهور در وجوب دارد، حمل بر استحباب می‌شود برای اتفاق اصحاب بر عدم وجوب آن.

#### حدیث چهارم

روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که آن حضرت در پاسخ سؤال از مصافحه با یهودی و نصرانی فرمود: از ورای ثياب اشکالی ندارد و فرمود:

فَإِنْ ضَافَحَكَ بِيَدِهِ فَاغْسِلْ يَدَكَ.<sup>۱</sup>

نحوه دلالت این حدیث بر عدم طهارت ذاتی اهل کتاب همانند حدیث‌های پیشین است با این فرق که از نظر سند در بردارنده وهیب بن حفص در طریق کلینی و قاسم در طریق شیخ است و هر یک از این دو، حکم غیر موثوق را دارند.

#### نقد استدلال به حدیث چهارم

در این جا نیز همان اشکال‌ها بر استدلال‌های قبلی جاری است؛ زیرا: اولاً، در مصافحه اگر هر دو دست خشک باشد، موجب سرایت نجاست نمی‌شود.

ثانیاً، امر به شستن ممکن است به دلیل عدم طهارت عارضی باشد.



ثالثاً، ممکن است امر به شستن تنزیهی باشد نه به جهت عدم طهارت.  
 رابعاً، ممکن است امر در این حدیث را، حمل بر استحباب کنیم به دلیل روایات  
 دیگری که نجاست ذاتی را از کافر نفی می‌کند یا با آن ملازمه دارد.  
 اگر کسی بخواهد این حدیث را بر موردی حمل کند که رطوبتی در میان باشد،  
 مستلزم حمل بر مورد نادر است و خلاف ظاهر می‌باشد؛ زیرا غالب موارد،  
 مصافحه، بدون رطوبت صورت می‌گیرد.

### حدیث پنجم

خبر علی بن جعفر از امام موسی بن جعفر علیه السلام که می‌گوید:

سَأَلْتُ عَنْ مُوَآكَلَةِ الْمَجُوسِيِّ فِي قِصْعَةٍ وَاحِدَةٍ؛ وَ أَزَقْدُ مَعَهُ عَلِيٌّ فِرَاشٍ وَاحِدٍ وَ  
 أَصَافِحُهُ؟ قَالَ: لَا؛<sup>۱</sup>

از حضرت در مورد هم‌غذا شدن با زرتشتی در یک ظرف و خوابیدن در یک  
 رخت‌خواب و مصافحه با او پرسیدم، حضرت در پاسخ فرمود: خیر، جایز  
 نیست.

تقریب استدلال چنین است که «لا» لفظ نهی است و نهی ظاهر در حرمت  
 می‌باشد و حرمت در این موارد، ملازمه با عدم طهارت زرتشتی دارد.

### نقد استدلال به حدیث پنجم

ممکن است نهی را حمل بر کراهت کنیم؛ زیرا:  
 اولاً، به دلیل وجود روایاتی که مضمون آنها با عدم طهارت ذاتی نمی‌سازد و  
 چون این روایات، نص در طهارت ذاتی کفار کتابی دارد، از ظهور لفظ نهی مذکور  
 صرف نظر می‌کنیم و بر کراهت حمل می‌کنیم، بنابراین قانون «حمل ظاهر بر نص» که



در تمام ابواب فقه جریان دارد و این مطلب در بخش سوم خواهد آمد. ثانیاً، به دلیل خود این حدیث که می‌گوید: خوابیدن با آنها در یک رخت خواب جایز نیست و حال این که موضوع یاد شده حرام نیست، پس به قرینه وحدت سیاق باید نهی یاد شده برکراحت حمل شود. بدیهی است که اصل هم غذا شدن با ایشان در غذاهایی که خشک است و متنجس نمی‌شود نیز حرام نخواهد بود. افزون بر این ایرادها و احتمال‌ها که کار استناد به این حدیث را مشکل می‌سازد، برخی از نقدهای پیشین نیز در آن راه می‌یابد.

#### حدیث ششم

۶. روایت عبدالله بن یحیی کاهلی از امام صادق علیه السلام که می‌گوید:

سَأَلْتُ عَنْ قَوْمٍ مُسْلِمِينَ، يَأْكُلُونَ وَ حَضَرَهُمْ رَجُلٌ مَجُوسِيٌّ أَيْدَعُونَهُ إِلَى طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ: أَمَا أَنَا فَلَا أُوَاكِلُ الْمَجُوسِيَّ وَ أَكْرَهُ أَنْ أُحْرَمَ عَلَيْكُمْ شَيْئاً تَضَعُونَهُ فِي بِلَادِكُمْ؛<sup>۱</sup>

از امام پرسیدم: گروهی از مسلمانان مشغول خوردن غذا هستند در این هنگام شخصی زرتشتی نزد آنها می‌رسد، آیا می‌توانند او را به خوردن طعام دعوت کنند؟ حضرت فرمود: من با زرتشتی هم غذا نمی‌شوم و کراحت دارم حرام کنم چیزی را که با دست خود در بلادتان درست کردید.

#### نقد استدلال به حدیث ششم

اولاً، هم غذا نشدن امام علیه السلام با زرتشتی دلیل بر حرمت هم غذایی با آنان و تلازم با عدم طهارت آنان ندارد؛ زیرا احتمال دارد که ترک هم غذایی امام علیه السلام با آنان به دلیل کراحت یا عوامل دیگر بوده است.



ثانیاً، اگر فرض شود هم غذا نشدن حضرت دلیل بر حرمت و ملازم با عدم طهارت است، ممکن است عدم طهارت عارضی مورد نظر بوده است و نه عدم طهارت ذاتی.

ثالثاً، عبارت «و أكره إن أحرم عليكم» قرینه نیرومندی است بر این که اجتناب حضرت از هم غذا نشدن با زرتشتی به جهت حرمت نبوده؛ زیرا اگر هم غذایی حرام بود، حکم حرمت هم چنان که شامل امام علیه السلام شده شامل همه مسلمانان می بوده و دلیلی نداشت که حضرت بفرماید: من بر شما حرام نمی کنم. مگر این که گفته شود: عدم حرمت هم غذایی بر دیگران از باب تقیّه بوده، زیرا آنان ناچار بوده اند که با زرتشتیان هم غذا شوند.

ولی این سخن اولاً، دلیل ندارد و ثانیاً، اگر مورد سؤال از موارد وجوب تقیّه بود، تعبیر «اکره» تناسب نداشت و حضرت باید می فرمود: چون شما در حال تقیّه هستید حکم حرمت، شامل شما نمی شود و ثالثاً، اگر فرض کنیم ثابت شود که مورد از موارد وجوب تقیّه بوده است، تقیّه و هم غذا شدن با زرتشتیان منافاتی با وجوب شستن دست ها و دهان پس از خوردن غذا نداشت؛ یعنی تقیّه، حکم تکلیفی را برمی دارد، ولی حکم وضعی بر جای خود هم چنان باقی است و حضرت سخنی از آن به میان نیاورده است.

#### حدیث هفتم

۷. روایت هارون خارجه از امام صادق علیه السلام که می گوید:

سَأَلْتُ إِيَّيْ أَخَالِطُ الْمُجُوسَ نَأْكُلُ مِنْ طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ: لَا؛

راوی می گوید: از امام پرسیدم: من با زرتشتیان آمیزش و رفت و آمد دارم، آیا می توانم از غذاهای آنها بخورم؟ حضرت در پاسخ فرمود: خیر.



نظیر همین روایت، روایت عبص است که می‌گوید:

سَأَلْتُ عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمَجُوسِيِّ أَفَأَكُلُ مِنْ طَعَامِهِمْ؟ قَالَ: لَا؛  
از حضرت درباره هم غذا شدن با یهودی، مسیحی و زرتشتی پرسیدم که آیا از  
طعام آنان بخورم؟ حضرت فرمود: خیر.

### نقد استدلال به حدیث هفتم

چگونگی استدلال به این دو حدیث بر عدم طهارت کتابی و نیز اشکال‌های وارد بر استدلال یاد شده، از مطالب پیشین روشن است. افزون بر این همان‌گونه که دیده می‌شود جایز نبودن هم غذا شدن با آنان، به طعام آنها اختصاص داده شده و این گویای این است که سبب حرمت همان چیزهای حرام و نجسی است که در غذاهای آنها وجود دارد؛ مانند گوشت خوک، مردار و مانند اینها. پس نمی‌توانیم آن را دلیل بر عدم طهارت ذاتی آنها بگیریم.

### حدیث هشتم

روایت علی بن جعفر از موسی بن جعفر رضی الله عنه که می‌گوید:

سَأَلْتُ عَنْ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ يُدْخِلُ يَدَهُ فِي الْمَاءِ أَيْتَوَضَّأُ مِنْهُ لِلصَّلَاةِ؟ قَالَ: لَا،  
إِلَّا أَنْ يَضْطَرَّ إِلَيْهِ؛<sup>۱</sup>

از حضرت در مورد وضو گرفتن با آبی که یهودی و نصرانی دستش را در آن داخل کرده، پرسیدم. حضرت در پاسخ فرمود: خیر، مگر هنگام اضطرار.

در تقریب استدلال به این روایت گفته شده است که متبادر عرفی نهی از وضو، با آن آبی است که یهودی و نصرانی در آن دست فرو برده‌اند و این گویای عدم طهارت ذاتی آنهاست و اما جواز وضو با آن آب در حال اضطرار، بر مورد تقیه حمل می‌شود.

۱. همان، ج ۱، باب ۱۴ از ابواب نجاسات.



### نقد استدلال به حدیث هشتم

افزون بر اشکال‌های عامی که بر بیشتر استدلال‌های پیشین وارد شد، این حدیث دارای ویژگی‌ای است که استدلال به آن را مشکل‌تر می‌سازد؛ زیرا امام علیه السلام گرچه نخست فرمود: وضو نگیر، سپس فرمود: اگر ناچار شدی می‌توانی وضو بگیری.

مستدل این استثنا را بر تقیّه حمل کرده است، با این‌که بر مدّعی خویش دلیلی ندارد و سخن حضرت شامل هر نوع اضطراری مانند تقیّه یا فقدان آب مورد نیاز می‌شود و تا زمانی که دلیل قانع‌کننده‌ای بر تقیّه آورده نشود، اطلاق به حال خود باقی است. افزون بر این‌که تقیّه حکم تکلیفی را بر می‌دارد و چنان‌چه آن آب در حقیقت نجس شده باشد، تقیّه، حکم وضعی یعنی نجاست را رفع نمی‌کند و شستن موضع نجس شده هرگاه ممکن شود واجب است. حال اگر اضطرار را مطلق دانستیم، عبارت «إِلَّا أَنْ يَضْطَرَّ إِلَيْهِ» قرینه می‌شود بر این‌که نهی دلیل بر حرمت نیست و اگر هم دلیل بر حرمت باشد، به جهت عدم طهارت جسمی اهل کتاب نیست.

### حدیث نهم

صحیح علی بن جعفر، از موسی بن جعفر علیه السلام که می‌گوید:

سُئِلَ عَنْ فِرَاشِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّضْرَانِيِّ يَنَامُ عَلَيْهِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ وَلَا يُصَلِّي فِي ثِيَابِهِمَا؟ وَقَالَ: لَا يَأْكُلُ الْمُسْلِمُ مَعَ الْمَجُوسِيِّ فِي قَضَعَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَا يُقْعِدُهُ عَلَى فِرَاشِهِ، وَلَا مَسْجِدِهِ، وَلَا يُضَافِحُهُ، قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى ثَوْبًا مِنَ السُّوقِ لِلْبَيْسِ، لَا يَذْرِي لِمَنْ كَانَ هَلْ تَصَلَحُ الصَّلَاةُ فِيهِ؟ قَالَ: إِنْ اشْتَرَاهُ مِنْ





مُسْلِمٌ فَلْيُصَلِّ فِيهِ، وَإِنْ اشْتَرَاهُ مِنْ نَصْرَانِيٍّ فَلَا يُصَلِّ فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ؛<sup>۱</sup>

راوی دربارهٔ فرشی که یهودی و نصرانی بر آن می‌خوانند از حضرت پرسید، حضرت فرمود: مانعی ندارد، ولی با لباس آنها نماز نخواند و نیز فرمود: مسلمان با زرتشتی در یک ظرف چیزی نخورد و بر فرش او ننشیند و با او مصافحه نکند. راوی گفت: از حضرت دربارهٔ مردی که لباسی را از بازار خریده و نمی‌داند مال چه کسی است، پرسیدم: آیا می‌توان در آن نماز خواند؟ حضرت فرمود: اگر از مسلمان خریداری کند، اشکال ندارد و اگر از نصرانی خریده تا زمانی که آن را نشسته با آن نماز نخواند.

در تقریب استدلال به این حدیث نیز گفته‌اند: نهی از هم‌غذایی با زرتشتی در یک ظرف و نهی از نماز در لباسی که از غیر مسلمان خریداری شده، ملازمهٔ عرفی با عدم طهارت ذاتی اهل کتاب دارد.

#### نقد استدلال به حدیث نهم

اولاً، اگر نهی دال بر حرمت هم باشد ملازمه با عدم طهارت ذاتی اهل کتاب ندارد، بلکه ممکن است ناشی از عدم طهارت عارضی آنان باشد.

ثانیاً، در این روایت موارد دیگری چون دست دادن و نشستن بر فرش، نهی شده که در صورت خشک بودن آن دو، موجب نجاست نمی‌شود و حرمت اصل آن اعمال، ثابت نشده است.

ثالثاً، اگرچه ظاهر نهی، حرمت است و از آن به ملازمه، عدم طهارت کتابی ثابت می‌شود، نمی‌تواند عدم طهارت ذاتی را اثبات کند؛ زیرا معارض با صحیح عبدالله بن سنان است که می‌گوید:

۱. همان، ج ۲، باب ۱۴ از ابواب نجاسات.



سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ أَنَا حَاضِرٌ: إِنِّي أُعْبِرُ الدَّمِيَّ تَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ، وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخَنْزِيرِ فَيُرَدُّ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: صَلِّ فِيهِ، وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ؛ فَإِنَّكَ أَعَزَّتَهُ إِبَاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنُ أَنَّهُ نَجَسَةٌ؛<sup>۱</sup>

شخصی از اباعبدالله علیه السلام پرسید: من پیراهن خود را به کافر ذمی عاریه دادم و می‌دانم او شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد، آیا پیش از نماز باید آن را بشویم؟ حضرت فرمود: در آن نماز بخوان و لازم نیست آن را بدین جهت بشویی؛ زیرا تو پیراهن را پاک به او دادی و یقین نداری که او آن را نجس کرده باشد.

براین اساس، مطابقت صناعت فقهی، باید از ظاهر امر در روایت پیش که وجوب شستن آن پیراهن است رفع ید شود و بر استحباب حمل کنیم؛ زیرا خبر عبدالله بن سنان نص در عدم وجوب غسل آن است و آن خبر ظاهر در وجوب بر اساس قانون حمل ظاهر بر نص، بر استحباب حمل می‌گردد.

### نتیجه استدلال‌ها و نقدها

از مجموع استدلال‌هایی که معتقدان به عدم طهارت ذاتی اهل کتاب داشتند و اشکال‌هایی که بر آنان وارد ساختیم، این نتیجه گرفته می‌شود که ادله آنان قدرت اثبات نجاست ذاتی اهل کتاب را ندارد و بیش از کراهت یا حرمت به دلیل عدم طهارت عارضی را ثابت نمی‌کند.

باتوجه به این اشکال‌هاست که گروه دیگری از فقیهان امامیه قائل به طهارت ذاتی اهل کتاب شده‌اند، به خصوص که آنان در زمینه طهارت ذاتی به ادله محکم‌تر

۱. همان، باب ۷۴ از ابواب نجاسات.



و روشن تری دست یافته و بدان استناد جسته‌اند که اکنون متذکر آن موارد خواهیم شد.

## ب) قائلان به طهارت ذاتی اهل کتاب

فقیهان امامیه که قائل به طهارت ذاتی اهل کتاب هستند، عبارتند از:

۱. ابن ابی عقیل عمانی (م حدود ۳۲۹) که بنیان‌گذار بحث‌های اجتهادی به صورت علمی، است.<sup>۱</sup> باید یادآور شویم که وی موضوع یاد شده را تحت عنوان طهارت یا عدم طهارت ذاتی اهل کتاب، مورد بررسی قرار نداده، بلکه او در مسئله نیم خورده اهل کتاب قائل به طهارت آنان شده و گفته است: مسلمان می‌تواند از باقی مانده آبی که اهل کتاب از آن آشامیده بیاشامد و این نظریه مبتنی بر طهارت ذاتی اهل کتاب است؛ زیرا هرگاه اهل کتاب ذاتاً نجس باشند، نیم خورده آنان که آب قلیل است قهراً نجس خواهد بود؛ مگر این که گفته شود: حکم او مبتنی بر عدم انفعال آب قلیل به مجرد ملاقات با نجاست است، چون نخستین کسی که در میان فقیهان قائل به این نظریه شد او بوده است؛ ولی این در صورتی پذیرفته است که بگوییم: سؤر (نیم خورده) اختصاص به آب مطلق دارد و شامل غذا یا آب مضاف نمی‌شود. در حالی که سؤر شامل هر نیم خورده‌ای می‌شود، چه آب قلیل مطلق چه آب مضاف و چه دیگر غذاها. بنابراین، دلالت سخن ابن ابی عقیل بر طهارت ذاتی کتابی - به دلالت التزامی - بی اشکال خواهد بود.

۲. ابوعلی ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱) در المختصر الاحمدی فی الفقه المحمدی

گفته است:

وَلَوْ تَجَنَّبَ مَنْ أَكَلَ مَا صَنَعَهُ أَهْلُ الْكِتَابِ مِنْ ذُبَائِحِهِمْ وَ فِي آيَاتِهِمْ، وَ كُلُّ مَا صَنَعَ فِي أَوَانِي مُسْتَحَلِّي الْمَيْتَةِ وَ مُؤَاكَلَتِهِمْ مَا لَمْ يَتَمَيَّنْ طَهَارَةً أَوْانِيهِمْ وَ أَيْدِيهِمْ،

۱. به جز مواردی که در متن مشخص شده، همه تاریخ‌ها به هجری قمری‌اند.



كَانَ أَحْوَطَ؛

(خلاصه بیان ایشان این است که) اگر کسی یقین به طهارت ظرف‌ها و دست‌های اهل کتاب پیدا نکند، هم غذا نشدن با آنها احوط است (و ضمیر در کلمه «أیدیهم» به همه موارد ذکر شده باز می‌گردد و اختصاصی به معتقدان به حلیت میته ندارد).

در این صورت کلام ابن جنید به روشنی دلالت بر نجس نبودن ذاتی اهل کتاب خواهد داشت؛ چراکه اگر معتقد به نجاست ذاتی آنها بود، جایی برای عبارت «مألم یتیقن طهارة أوانیهم و أیدیهم» نمی‌ماند؛ زیرا یقین به طهارت دست‌های اهل کتاب در صورتی میسر است که آنها ذاتاً نجس نباشند.

۳. شیخ مفید (م ۴۱۳) در رساله غرویه به کراهت نیم‌خورده یهودی و نصرانی حکم کرده است و این حکم مستلزم عدم نجاست ذاتی اهل کتاب است؛ زیرا اگر اهل کتاب ذاتاً نجس باشند، بی شک نیم‌خورده آنها که با بدنشان تماس پیدا کرده، نجس خواهد بود و نیم‌خورده آنان نیز بر مسلمانان حرام می‌شد و حکم به کراهت نیم‌خورده آنها نشانه قول به عدم نجاست ذاتی اهل کتاب است؛ مگر این که ادعا شود منظور شیخ مفید از کراهت، همان حرمت است نه معنای اصطلاحی آن، ولی این ادعا خلاف ظاهر است و نیاز به دلیل دارد.

۴. شیخ الطائفه طوسی (م ۴۶۰) در نهاییه می‌گوید:

وَ يَكْرَهُ أَنْ يَدْعُوا الْإِنْسَانَ أَحَدًا مِنَ الْكُفَّارِ إِلَى طَعَامِهِ فَيَأْكُلَ مَعَهُ وَإِنْ دَعَا  
فَلْيَأْمُرْ بِغَسْلِ يَدَيْهِ ثُمَّ يَأْكُلْ مَعَهُ إِنْ شَاءَ؛

برای انسان کراهت دارد که یکی از کافران را به غذای خویش دعوت کند و با او غذا بخورد، اگر کافری را به خوردن غذا دعوت کرد، نخست از او بخواد که دست‌هایش را بشوید و سپس اگر بخواد با وی هم غذا شود.

این گفتار بیان‌کننده آن است که شیخ طوسی قائل به نجاست ذاتی اهل کتاب نبوده، وگرنه شستن را باعث طهارت دست کافر نمی‌شمرد.



برخی مانند علامه حلی در توجیه نظریه شیخ گفته است که این سخن را شیخ طوسی از روی باور نقل نکرده، بلکه به عنوان یکی از نظریات اظهار شده از سوی دیگران آورده است و برخی دیگر چون محقق حلی در نکت النهایه گفته است: سخن شیخ بر صورت ضرورت و اضطرار حمل می‌شود و یا بر صورتی که مسلمان بخواهد با کافری هم سفر شود، نه هم غذا. یا گفته شده است که شیخ در نهایه بنایش بر ذکر متن روایات بوده نه ذکر فتاوی قطعاً خویش؛ بدین جهت نمی‌توان سخن فوق را فتوا و اعتقاد او تلقی کرد.

ولی هیچ‌یک از توجیه‌های یاد شده پذیرفتنی نیست؛ زیرا توجیه نخست، خلاف ظاهر است و مدعی دوم، شاهی ندارد و اعتذار سوم مشکلی را حل نمی‌کند. اگرچه بنای شیخ در نهایه بر نقل متن احادیث است، ولی نه هر حدیثی، بلکه شیخ در نهایه روایت‌هایی را ذکر کرده که بر طبق آنها فتوا داده است. البته شیخ طوسی در جای دیگر می‌گوید:

وَلَا يَجُوزُ مُوَآكَلَةُ الْكُفَّارِ عَلَى اخْتِلَافِ مِلَلِهِمْ. وَلَا إِسْتِعْمَالُ أَوَانِهِمْ إِلَّا بَعْدَ غَسَلِهَا بِالْمَاءِ، وَكُلِّ طَعَامٍ تَوَلَّاهُ بَعْضُ الْكُفَّارِ بِأَيْدِيهِمْ، وَبِأَشْرُوهُ يَنْفُسِهِمْ لَمْ يَجْزُ أَكْلُهُ؛ لِأَنَّهُمْ أَنْجَاسٌ يُنَجِّسُ بِمُبَاشَرَتِهِمْ إِثَاءً؛

هم غذا شدن با مطلق کفار جایز نیست، هم چنان‌که استعمال ظرف‌های آنان پیش از شستن جایز نمی‌باشد و هر غذایی که کافران در تهیه آن مباشرت کنند، خوردن آن جایز نیست، زیرا آنان نجسند و غذا با مباشرت آنان نجس می‌شود.

ممکن است کسی توهم کند که این سخن شیخ با سخن پیشین او منافات دارد، ولی حق این است که منافاتی میان دو سخن نیست؛ زیرا سخن نخستین، دال بر نجس نبودن ذاتی کفار است و سخن دوم، نظر به نجاست ظاهری و عارضی آنها دارد و این دو حکم باهم تنافی ندارند.

۵. سید محمد عاملی (م ۱۰۰۹) در مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام.



۶. محمدباقر سبزواری در کفایة الاحکام، ص ۱۲، مبحث طهارت. او اخبار طهارت ذاتی را در محلّ یاد شده معتبر دانسته و اخبار عدم طهارت ذاتی را مورد نقد و اشکال قرار داده است.
۷. مقدّس اردبیلی (م ۹۹۳) در شرح الارشاد.
۸. شیخ حسن، صاحب معالم (م ۱۰۱۱) بر اساس آنچه از ایشان نقل شده است.
۹. ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۰) در وافی.
۱۰. شیخ علی عاملی، در توفیق السائل علی دلائل المسائل.
۱۱. حاج آقارضا همدانی (م ۱۳۲۲) در طهارت، ص ۵۶۲، اخبار طهارت را به گونه کامل مورد تأیید قرار داده است.
۱۲. آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹) در اللمعات النيرة فی شرح تکملة التبصره.
۱۳. سیّد عبدالحسین شرف الدین در تحفة الاصحاب فی حکم اهل الکتاب.
۱۴. سیّد محسن امین (م حدود ۱۳۷۱) در الدر الثمین.
۱۵. شیخ محمدرضا آل یاسین، در بلغة الراغبین.
۱۶. ابو عبدالله زنجانی (م ۱۳۶۰) در کتابی که به منظور اثبات طهارت اهل کتاب، به همین نام تدوین کرده است.
۱۷. شیخ یوسف حائری شاهرودی، در مدارک العروة الوثقی.
۱۸. شیخ الشریعه اصفهانی، او معتقد است: هرگاه برای غسل دادن مرده زن مسلمانی فرد مماتل و یا محرمی یافت نشود، جایز است زن نصرانی او را غسل دهد که این رأی چنانکه پیش تر نیز به مانند آن اشارت رفت، مستلزم قول به طهارت ذاتی اهل کتاب است. کسانی که این مسئله را در غسل دادن پذیرفته‌اند، ولی در باب طهارت و عدم طهارت ذاتی اهل کتاب، حکم به عدم طهارت ذاتی کرده‌اند، مرتکب تناقض گویی شده‌اند.



۱۹. سید محمد تقی آل بحرالعلوم، که در پاسخ به استفتای شیخ رئوف مبارک از ایشان به گونه صریح حکم به طهارت اهل کتاب کرده است.

۲۰. شیخ محمد صالح جزایری، در رساله خطی.

۲۱. سید محسن موسوی، در البیان فی الحجّة والبرهان.

۲۲. سید محسن طباطبائی حکیم (م ۱۳۹۰) که در پاسخ به استفتای کاظم جبار عدوه درباره حکم طهارت و عدم طهارت اهل کتاب نوشته است: کتابی طاهر است در صورتی که از آن چه در نزد ما پاک نیست مانند بول، خون، شراب و ... اجتناب ورزد. هرگاه از این نجاست پاک باشد، نیم خورده او پاک و خوردن طعام و آشامیدن آب از ظرف او جایز است.

ما متن این پرسش و پاسخ را در کتاب طهارة الکتابی درج کرده ایم. او نیز در رساله عملیه منهاج الصالحین (چاپ اخیر) فتوا بر طهارت ذاتی اهل کتاب را بیان کرده است.

۲۳. سید محمد باقر صدر در رساله عملیه خویش قول به طهارت کتابی را برگزیده است.

۲۴. آیه الله خوئی نخست اخبار دال بر طهارت ذاتی را تقویت کرده، ولی در نتیجه گیری بحث، اظهار داشته است که چون بزرگانی از متقدمان و متأخران قول طهارت کتابی را نپذیرفته اند، چاره ای جز احتیاط لزومی نیست.<sup>۱</sup>

این در حالی است که ایشان در مبانی اصولی خویش معتقد است: عمل مشهور، خبر ضعیف را منجبر نمی کند و اعراض مشهور، خبر صحیح را منکسر نمی سازد.<sup>۲</sup>

۱. التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۳.

۲. برخی از فقیهان بزرگ مانند شهید ثانی و سید محمد عاملی، صاحب مدارک دارای این نظریه بوده اند و نگارنده نیز این نظریه را به گونه کامل پذیرفته و در ابحاث علوم حدیث که اخیراً به صورت جزوه ها تکثیر و



اعتقاد به چنین مبنایی مستلزم آن بود که ایشان به اخبار دال بر طهارت کتابی فتوا می داد و به دلیل اعراض گروهی از اصحاب، راه احتیاط را پیشنهاد نمی کرد.

نگارنده این سخن را حضوری به ایشان یادآور شد، ولی ایشان در پاسخ اظهار داشت: موضوع اگرچه چنین است، مخالفت مشهور در چنین مقامی (مقام فتوا) مشکل است و احتیاط راه نجات است.<sup>۱</sup>

نتیجه سخن بالا این است که اگرچه اهل کتاب از نظر ادله نظری، ذاتاً پاک است، بر اساس ملاک های عملی بنابر احتیاط نجس است. این سخن اعترافی است به این که حکم به نجاست ذاتی کتابی از باب احتیاط، عمل بدون دلیل از عناصر خاص استنباط است.

البته این بدان معنا نیست که احتیاط بی مورد بوده و هیچ گونه منشایی نداشته باشد، بلکه می تواند منشأ دیگری چون شرایط زمانی، مکانی، عوامل محیطی و اجتماعی را دارا باشد.

## پ) ادله قائلان به طهارت ذاتی اهل کتاب

### دلیل اول، قرآن

خداوند می فرماید:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ

لَهُمْ﴾؛<sup>۲</sup>

پخش شده با ادله و براهین ثابت کرده ایم.

۱. این مطلب را در طهارة الکتابی یادآور شدیم و حتی بیان یاد شده مورد مطالعه ایشان قرار گرفت.

۲. مائده (۵) آیه ۵.





امروز هرچه پاکیزه هست برای شما حلال شد و طعام کسانی که دارای کتابند برای شما حلال و طعام شما نیز برای آنها حلال است.

طعام واژه‌ای است که شامل غذا و خوراکی می‌شود؛ چه حبوبات و غذاهایی که نیاز به پختن و مباشرت انسان در آماده سازی آنها دارد و چه آنهایی که در آماده سازی آن به انسان نیازی نیست و گویای این نظر کتاب‌های دانشیان لغت و برخی آیات و فهم عرف از واژه طعام است.

### نظر دانشیان لغت

بیشتر دانشیان لغت از واژه طعامی که در کلماتشان مورد استفاده قرار گرفته است معنای عام آن را اراده کرده‌اند؛ از جمله آنها ابواسماعیل ثعالبی می‌گوید: «السخینه طعام»<sup>۱</sup> و این در حالی است که سخینه نوعی غذاست که از آرد، روغن و خرما تهیه می‌شود و می‌گوید:

إِنَّ الرِّبِيكَةَ طَعَامٌ.<sup>۲</sup>

ابن فارس می‌گوید:

الطَّعَامُ الْبُرُّ وَ مَا يُؤْكَلُ؛<sup>۳</sup>

گندم و آن چه خورده می‌شود طعام است.

علامه طریحی می‌گوید:

الطَّعَامُ مَا يُؤْكَلُ وَ رَبَّنَا خُصَّ بِالْبُرِّ؛<sup>۴</sup>

چیزی که خورده می‌شود طعام است و چه بسا در گندم هم مورد استعمال قرار گرفت.

۱. قفه اللغه، ص ۱۷۰.

۲. همان.

۳. معجم مقاییس اللغه، ج ۳، ص ۴۱۰.

۴. مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۰۵.



ابن منظور مصری می گوید:

الطَّعَامُ اسْمٌ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا يُؤْكَلُ، فَلَانَ قَلَّ طَعَامُهُ أَيِ أَكَلَهُ؛<sup>۱</sup>

طعام اسمی است که همه خوردنی‌ها را شامل است و بر کسی که کم غذا بخورد

گفته می شود: فلانی کم غذا خورده است.

اسماعیل بن حماد بن جوهری می نویسد:

الطَّعَامُ مَا يُؤْكَلُ، وَرُبَّمَا خُصَّ بِالطَّعَامِ الْبُرُؤُ<sup>۲</sup>

ابن اثیر می گوید:

الطَّعَامُ غَامٌّ فِي كُلِّ مَا يُفْتَنُ مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.<sup>۳</sup>

احمد مغربی می گوید:

الطَّعْمَةُ يَقَعُ عَلَى كُلِّ مَا يُسَاغُ حَتَّى الْمَاءِ.<sup>۴</sup>

راغب اصفهانی می گوید:

الطَّعَامُ تَنَاوُلُ الْعَدَاءِ، وَ يُسَمَّى مَا يُتَنَاوَلُ مِنْهُ طَعْمٌ وَ طَعَامٌ.<sup>۵</sup>

سعید خوری شرتونی لبنانی می نویسد:

طَاعَمَهُ: أَكَلَ مَعَهُ.<sup>۶</sup> الطَّعَامُ ذَائِقَةٌ لِيَعْرِفَ طَعْمَهُ؛<sup>۷</sup>

غذا را چشید تا این که طعم او را بشناسد.

۱. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۴۷۹.

۲. صحاح اللغة، ج ۵، ص ۱۹۷۴.

۳. نه‌ایة فی غریب الحدیث والائر، ج ۳، ص ۱۲۶.

۴. مصباح المنیر، مادة «طعم»، ج ۲، ص ۲۳.

۵. مفردات، ص ۳۰۴.

۶. اقرب الموارد، ج ۱، ص ۲۷۶.

۷. همان.



## مفهوم طعام در قرآن

واژه طعام در بیش از بیست آیه قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته که مقصود از آن همان معنای عام طعام، که خوردنی است، می باشد. به جاست برخی از آنها را ارائه دهیم:

۱. ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ ۱ عَلٰی نَفْسِهِ﴾؛<sup>۲</sup>  
برای بنی اسرائیل همه خوراکی ها حلال بوده مگر آنچه را که اسرائیل (یعقوب) بر خود حرام کرده باشد.

طبرسی در ذیل این آیه در تفسیر طعام می گوید: «كُلُّ الطَّعَامِ» یعنی همه خوردنی ها، اما مقصود از آن طعامی که یعقوب بر خود حرام کرده است در میان عالمان و اهل تحقیق اختلاف نظر وجود دارد، برخی می گویند: مقصود از آن عروق و گوشت شتر بوده و برخی دیگر بر این نظرند که گوشت جزور بوده و بعضی گفته اند که مقصود از آن کبد، کلیه ها و پیی بوده است.  
در تفسیر این آیه آمده است: یعقوب را دردی در رگ های او پدید آمد (عرقه) و نذر کرد که گوشت نخورد.

۲. ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهِ مَشْكِنًا وَ يَتِيمًا وَ اَسِيرًا﴾؛<sup>۳</sup>

و به [یاس] دوستی [خدا]، بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می دادند.

۳. ﴿اَجَلٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَ لِلسَّيِّارَةِ﴾؛<sup>۴</sup>

بر شما حلال شد صید دریا و طعام آن تا شما و کاروانیان به آن بهره مند شوید.

۱. کلمه اسراء در لغت عبری یعنی بنده، ثیل یعنی خدا، اسرائیل یعنی عبدالله و مراد از او یعقوب است.

۲. آل عمران (۳) آیه ۹۳.

۳. انسان (۷۶) آیه ۸.

۴. مائده (۵) آیه ۹۶.



۴. ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾؛<sup>۱</sup>

مسیح پسر مریم پیامبری بیش نبود که پیش از او نیز پیامبرانی آمده‌اند و مادرش هم زنی راست‌گو و با ایمان بود و هر دو غذا تناول می‌کردند.

۵. ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾؛<sup>۲</sup>

ما پیغمبران را بدون بدن دنیوی قرار نداده‌ایم تا به غذا و طعام نیاز نداشته باشند و در دنیا همیشه زنده بمانند.

۶. ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلِ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾؛<sup>۳</sup>

و کافران گفتند: چرا این رسول غذا می‌خورد و در بازار راه می‌رود و چرا فرشته‌ای دیدنی بر او فرود نمی‌آید تا گواه راستی او باشد؟

۷. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِلَيْهِ وَ لَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا﴾؛<sup>۴</sup>

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! داخل خانه‌های پیامبر نشوید مگر آن‌که به شما اجازه داده شود و بر سفره طعامش دعوت کند، در آن حال هم نباید زودتر از وقت آمده و به ظرف‌های غذا چشم انتظار گشایید، بلکه موقعی که دعوت شده‌اید بیایید و چون غذا خوردید زود پراکنده شوید.

۱. همان، آیه ۷۵.

۲. انبیاء (۲۱) آیه ۸.

۳. فرقان (۲۵) آیه ۷.

۴. احزاب (۳۳) آیه ۵۳.

۸. ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾<sup>۱</sup>

انسان باید به غذایش نظر کند.

مقصود از طعام در این آیه هر آن چه از غذاهای لذیذ است که انسان آن را می خورد و قوت و توان بدنش می سازد.<sup>۲</sup>

۹. ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾\* ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾<sup>۳</sup>

بخورید از پاکیزه‌هایی که ما به شما روزی کردیم. ای بنی اسرائیل! به یاد آورید وقتی را که به موسی گفتید که ما بر یک نوع طعام صبر نخواهیم کرد، از خدای خود بخواه تا برای ما از زمین نباتاتی مانند خیار، سیر، عدس و پیاز بربویاند.

طبرسی می نویسد: طعام چیزی است که انسان به وسیله آن تغذیه می کند.<sup>۴</sup>

۱۰. ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ... فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْتَنَّهْ﴾<sup>۵</sup>

یا مانند آن کسی که بر روستایی عبور کرد ... پس بنگر به غذا و نوشیدنی‌ات که فاسد نشده باشد.

طبرسی در ذیل این آیه می گوید: گفته شده که غذای او شیر، انجیر و انگور بوده است.<sup>۶</sup>

۱. عبس (۸۰) آیه ۲۴.

۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۴۰.

۳. بقره (۲) آیه‌های ۵۷ و ۶۱.

۴. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۳۲.

۵. بقره (۲) آیه ۲۵۹.

۶. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۴۰.



آیات دیگری نیز هست که نشان می‌دهند مقصود از طعام، مفهوم آن است نه خصوص گندم یا حبوب. بنابراین، در آیه پنجم سوره مائده که دلیل اوّل قائلان به طهارت ذاتی کتابی است و واژه طعام در آن به کار رفته و قرینه‌ای بر اراده معنای خاص از آن نشده، باید طبق اعم اغلب به همان معنای عام حمل شود.

### مفهوم طعام در عرف عرب

عرف عرب از لفظ طعام معنای عام آن را که خوردنی است در همه زمان‌ها (چه در زمان تشریح و عصر صحابه و چه در زمان تابعین و تابعان تابعین) فهمیده و می‌فهمند. در زمان حاضر نیز شاهدیم که اگر کسی در میان مردم عرب، شخصی را به طعام دعوت کند، همان معنای عام را از آن می‌فهمد.

ابن اثیر در نهایه از خلیل نقل کرد که معنای غالب لفظ طعام در کلام عرب، فقط گندم است. این گفتار خلیل، بسیار شگفت‌آور است؛ زیرا مقصود وی از عرب و کلام عرب، روشن نیست. ما در قرآن، که به لغت عرب است، می‌بینیم لفظ طعام در معنای عام آن (خوردنی) استعمال شده و اگر مقصود خلیل از عرب، عالمان لغت عرب است در عبارات‌های متعددی از کتاب‌های آنها که نقل شد، روشن شد که آنان به تعمیم معنای لفظ طعام معتقدند و اگر مقصودشان فهم عرفی از واژه طعام به معنای خاص آن که گندم است باشد، می‌بینیم که در نزد مردم نیز چنین نیست. و نیز عجیب است از صاحب تهذیب که فیومی در مصباح المنیر از او نقل کرده است که هرگاه اهل حجاز لفظ طعام را به کار می‌بردند مقصودشان فقط گندم بوده است.

اکنون باید دید مقصود وی از اهل حجاز چه کسانی‌اند؟ اگر مقصود او از اهل حجاز، اهل لغت قرآن - که آیات آن بر طبق لغت آنها نازل شده است - باشد، دیده شد این مقصود وی را گواه نمی‌باشد؛ زیرا در بیشتر آیاتی که واژه طعام در آنها به کار رفته مقصود از آن همان معنای عام که خوردنی می‌باشد، بوده است و همه می‌دانیم



که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام اهل حجاز بوده‌اند و احادیث آن بزرگواران خود سند گویایی بر نحوه استعمال لفظ طعام از سوی آنان است. با بررسی ای که در احادیث آنها می‌شود می‌بینیم بیش از صد مورد لفظ طعام در معنای عام به کار رفته و تنها در چند مورد به معنای خاص آمده است.

### طعام به معنای خاص

برخی از فقیهان لفظ طعام را در آیه **﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلُّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلُّ لَهُمْ﴾**<sup>۱</sup> به معنای حبوبات گرفته‌اند و خواسته‌اند از استدلال به این آیه بر طهارت اهل کتاب مانع شوند؛ ولی این نظریه به دلیل معنای لغوی و عرفی و آیات قرآنی قابل اعتنا نیست. به علاوه اگر منظور از طعام، حبوبات بود اشکال‌هایی پیش می‌آید که عبارتند از:

۱. لغویت حلیت حبوباتی که معمولاً پاک و نجس نیستند و بدین جهت داخل در مفهوم طیبیات و پاکیزه‌ها - که در صدر همین آیه حلیت آنها تشریح شده - هستند، **﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ طَيِّبَاتٌ...﴾**. بنابراین، حلال شمردن مجدد آنها لغو خواهد بود.

۲. مفاد **﴿طَعَامُكُمْ حَلُّ لَهُمْ﴾** این نیست که فقط حبوبات مسلمانان برای کافران کتابی حلال است و غذای پخته شده و دیگر اموال مسلمانان برای آنان حرام باشد؛ بلکه مقصود از طعام در آیه مفهوم عام آن است و وحدت سیاق در این آیه **﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلُّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلُّ لَهُمْ﴾** اقتضا می‌کند که واژه طعام در هر دو قسمت دارای یک مفهوم باشد:

۳. اگر مقصود از واژه طعام معنای خاص آن باشد یعنی حبوبات، و چون آن نجس ناشدنی است، چنین حکمی نباید به اهل کتاب اختصاص داشته باشد، بلکه باید شامل مشرکان هم بشود؛ زیرا گندم و دیگر حبوبات که اغلب نجس نمی‌شوند،

۱. مائده (۵) آیه ۵.



با تماس با مشرکان نیز نجس نمی شوند و برای استفاده مسلمانان بلامانع است. سخن کوتاه اگر منظور از طعام حبوبات بود فرقی میان اهل کتاب و مشرکان وجود نداشت؛ چرا که از مشرکان نیز می توان حبوبات را خریداری کرد. بنابراین، تخصیص موضوع به اهل کتاب باید نظر به غیر حبوبات داشته باشد.

### دلایل معتقدان به معنای خاص برای طعام

آنان ایشان برای ادعای خود به وجوهی تمسک جسته اند که عبارتند از:

#### وجه اول: دعوی انصراف طعام به حبوبات

پاسخ وجه اول:

اولاً، چنین انصرافی در میان نیست.

ثانیاً، اگر انصرافی باشد اعتبار ندارد؛ زیرا انصرافی معتبر است که به منزله قید یادشده مذکور در کلام باشد؛ به گونه ای که اگر تصریح به خروج منصرف عنه - که اطعمه غیر حبوبات است - از تحت اطلاق شود، توضیح واضح است و انصراف ادعا شده این گونه نمی باشد.

#### وجه دوم: کلام برخی از لغت شناسان درباره معنای طعام

به جاست برخی از آنها را در این جا ارائه دهیم.

۱. ناصر مطرزی می گوید:

الطَّعَامُ اسْمٌ لِمَا يُؤْكَلُ وَ قَدْ غَلَبَ عَلَى الْبُرِّ؛<sup>۱</sup>

طعام اسم است برای چیزی که خورده می شود، ولی به گونه غالب برگندم

اطلاق می شود.





۲. ابن اثیر از قول خلیل می‌گوید:

إِنَّ الْغَالِبَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ؛ إِنَّ الطَّعَامَ هُوَ الْبُرُّ خَاصَّةً؛<sup>۱</sup>  
غالباً در کلام عرب، طعام به معنای گندم است.

۳. جوهری در صحاح اللغه می‌گوید:

إِنَّ الطَّعَامَ الْبُرُّ خَاصَّةً.

پاسخ وجه دوم: این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا:

اولاً، بیشتر اهل لغت واژه طعام را در معنای عام آن مورد استعمال قرار داده‌اند. ثانیاً، اطلاق طعام برگندم در آن عصر از برخی اهل لغت بدین جهت بوده است که شایع‌ترین مصادیق طعام به شمار می‌رفته، نه آن‌که دارای خصوصیت موضوعی بوده است.

#### وجه سوم: برخی از روایات،

به جاست برخی از آنها را در این جا ارائه دهیم.

روایت اول: ابوالجارود می‌گوید:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ قَالَ: الْخُبُوبُ وَالْبُقُولُ؛<sup>۲</sup>

از ابو جعفر ع درباره طعام پرسیدم، حضرت فرمود: حبوبات و سبزی‌ها.

اشکال به روایت اول: این روایت دارای اشکال‌هایی است؛ زیرا:

اولاً، از نظر سند ضعیف است و مشمول ادله اعتبار نیست.

ثانیاً، حلیت حبوبات و بقول مختص به اهل کتاب نیست؛ چون حبوبات و سبزی‌های همه اصناف کفار حلال است.

۱. نهایه، ج ۳، ص ۱۲۷.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، باب ۵۱، ص ۴۶۹، ح ۳.



بنابراین، تخصیص حلیت به اهل کتاب در قرآن کریم لغو می‌شود و ظاهر این است که خوراکی‌ها را با دست درست می‌کنند و کلمه نجس در آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ به معنای نجاست اصطلاحی نیست به بیانی که می‌آید.

روایت دوم: ابوسعید می‌گوید:

كُنَّا نُخْرِجُ صَدَقَةَ الْفِطْرَةِ عَلَىٰ عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ!

ما در زمان رسول خدا ﷺ صدقه فطره را یک صاع از طعام (گندم) یا یک صاع از شعیر (جو) خارج می‌کردیم.

اشکال به روایت دوم: در این روایت از طعام، معنای خاص آن، که گندم است، اراده شده است. با استعمال لفظ طعام در خصوص گندم در این حدیث - آن هم به سبب وجود قرینه‌ای که در آن موجود بوده است - نمی‌توان مقصود از آن را در همه موارد، به معنای خاص آن که گندم است قرار داد.

روایت سوم: هشام بن سالم می‌گوید:

عَنْهُ فِي قَوْلِ اللَّهِ: ﴿وَطَعَامٌ...﴾ قَالَ: الْعَدَسُ وَالْحُنْطُ وَغَيْرُ ذَلِكَ؛<sup>۱</sup>

هشام که از امام صادق علیه السلام درباره کلمه طعام در آیه پرسید، حضرت فرمود: عدس، نخود و غیر آن.

اشکال به روایت سوم: این روایت نیز مورد نقد قرار گرفت؛ زیرا متن آن مضطرب است و جمله نقل شده در آن، با جمله نقل شده در آیه مطابقت ندارد.

روایت چهارم: قتیبه در حدیث صحیحی می‌گوید:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا

۱. حدائق، ج ۵، ص ۱۷۱.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۴، باب ۵۱، ص ۴۶۹، ح ۵.



الْكِتَابِ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ، قَالَ: كَانَ أَبِي يَقُولُ: إِنَّمَا هِيَ الْخُبُوبُ وَ  
أَشْبَاهُهَا؛<sup>۱</sup>

از امام صادق علیه السلام دربارهٔ طعام در آیه پرسیدم، او فرمود: پدرم می گفت: طعام عبارت است از: حبوبات و آنچه با آنها شباهت دارد.

اشکال به روایت چهارم: این حدیث اگرچه از نظر سند تمام است، با توجه به موازینی که در فقه اجتهادی معین شده، باید از واژهٔ طعام و مشتقات آن که در بیش از ۲۵ آیه و بیش از صد حدیث<sup>۲</sup> و نیز در کلام بیش از ده نفر از دانشیان لغت به معنای عام آمده است صرف نظر کنیم و به معنای خاصی که در بعضی از اخبار آحاد مبتلا به معارض آمده، بسنده نماییم.

عده‌ای از فقیهان برای اختصاص لفظ طعام در آیه به معنای خاص آن که گندم است به این احادیث استدلال کرده‌اند، که از جمله آنها صاحب جواهر،<sup>۳</sup> مقدس اردبیلی<sup>۴</sup> و شیخ یوسف بحرانی<sup>۵</sup> می‌باشند.

### دلیل دوم، احادیث

بسیاری از احادیث بر طهارت ذاتی اهل کتاب دلالت دارند. فقیهان بزرگی که به نجاست آنها فتوا داده‌اند، اعتراف دارند که این دسته از حدیث‌ها، از حدیث‌هایی که بر نجاست آنها دلالت دارند، هم خیلی بیشترند و هم از نظر دلالت روشن‌تر و نیز از نظر سند بهترند. به جاست برخی از آنها را بیان کنیم.

۱. همان.

۲. همان، ابواب اطعمه و اشربه.

۳. جواهر الکلام، ج ۶، ص ۴۴.

۴. مجمع الفایده و البرهان، ج ۱، ص ۳۲۲.

۵. حدائق، ج ۵، ص ۱۷۱.



حدیث اول: عیص در حدیث صحیحی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

سَأَلْتُ عَنْ مُوَآكَلَةِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّضْرَانِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ مِنْ طَعَامِكَ وَتَوْضَأًا فَلَا بَأْسَ؛<sup>۱</sup>

از هم غذا شدن با یهودی، مسیحی و زرتشتی پرسیدم، حضرت فرمود: اگر طعام مال تو باشد و او دست هایش را بشوید مانعی نیست.

تقریب استدلال چنین است، امام علیه السلام در این حدیث به هم غذا شدن مسلمان با کتابی، اجازه فرموده و این اجازه کاشف از طهارت ذاتی اهل کتاب است؛ ولی امام علیه السلام فرموده: کتابی باید پیش از آغاز به غذا دست هایش را بشوید، که این سخن با طهارت ذاتی اهل کتاب منافات دارد و می‌فهماند که اگر کتابی، نجس باشد به سبب نجاست عارضی اوست که با شستن پاک می‌شود.

اشکال به حدیث اول: برخی بر این تقریب اشکال کرده، گفته‌اند: هم غذا شدن با اهل کتاب دارای دو عنوان است:

الف) خود عنوان هم‌غذایی با آنان که نوعی مودّت و نزدیکی را لازم دارد.

ب) هم‌غذایی به عنوان این‌که مستلزم نجس شدن غذای مورد استفاده می‌شود و ممکن است تجویز امام علیه السلام نظر به عنوان اول داشته باشد؛ یعنی امام علیه السلام خواسته است با این تجویز بفهماند که خود هم غذا شدن حرمت ندارد، ولی این‌که آیا هم غذا شدن مستلزم نجس شدن غذا و ممنوعیت استفاده از آن برای مسلمان می‌شود یا خیر؟ مورد بیان قرار نگرفته و روایت از این جهت ساکت است.

پاسخ به اشکال: در ردّ این شبهه کافی است که به متن حدیث مراجعه شود؛ زیرا حضرت می‌فرماید: اگر کافر دست هایش را بشوید و غذا از خود مسلمان باشد هم‌غذایی با او اشکالی ندارد. بدیهی است که شستن دست‌های کافر و بودن غذا از

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب ۲۳ از ابواب اطعمه محرّمه.



مسلمان، دخالتی در عنوان «هم غذایی و هیئت اجتماعی مسلمان و کافر» ندارد، بلکه دقیقاً نظر به عنوان طهارت و نجاست غذای مشترک دارد. خلاصه این که حدیث افزون بر جواز هم غذایی، جواز خوردن و به تبع آن پاکی کتابی را اثبات می کند.

یادآوری این نکته لازم است که حدیث یاد شده به دو عبارت نقل شده است: یک عبارت همان است که آوردیم و آن را کلینی در اصول کافی و حرّ عاملی در وسائل الشیعه نقل کرده اند. عبارت دیگر را شیخ طوسی در تهذیب و صدوق در من لا یحضره الفقیه نقل کرده اند که چنین است:

سَأَلْتُهُ عَنْ مُوَآكَلَةِ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ قَالَ: إِنْ كَانَ مِنْ طَعَامِكَ فَلَا بَأْسَ، وَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ مُوَآكَلَةِ الْمَجُوسِيِّ؟ فَقَالَ: إِذَا تَوَضَّأَ فَلَا بَأْسَ.

این عبارت با عبارات‌های گذشته فرقی دارد که به ظاهر موجب تعارض آن دو می شود؛ زیرا در این نقل بر خلاف نقل پیشین میان یهودی و مسیحی با زرتشتی فرق گذاشته است و هم غذایی با یهودی و مسیحی را مطلق تجویز کرده و در خصوص زرتشتیان شستن را شرط شمرده است، در حالی که نقل پیشین در مورد هر سه شستن را شرط می دانست.

ولی باید گفت که اگرچه ابتدا چنین تعارضی به ذهن می رسد، پس از تأمل روشن می شود که به دلیل عدم فرق بین یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان از جهت کتابی بودن یا از جهت اشتراکشان در احکام اهل کتاب، حکم شستن شامل هر سه می شود و به یهود و نصارا نیز سرایت می کند، بنابراین، دو متن یکی می شود.

ممکن است که شستن دست زرتشتی در نقل دوم بر استحباب حمل شود، به قرینه اشتراک زرتشتی با یهودی و مسیحی در حکم و عدم ذکر شستن در آن دو دیگر.



حدیث دوم: عمار سباطی در روایت مؤتقی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَتَوَضَّأُ مِنْ كُوْزٍ أَوْ إِنَاءٍ غَيْرِهِ إِذَا شَرِبَ مِنْهُ عَلَى أَنَّهُ يَهُودِيٌّ؟  
فَقَالَ: نَعَمْ، فَقُلْتُ: مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ الَّذِي يَشْرَبُ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ؛<sup>۱</sup>

از حضرت پرسیدم: آیا جایز است با آبی که از آن یهودی آشامیده است وضو گرفت؟ حضرت فرمود: بله، عرض کردم: با همان آبی که او آشامیده است؟ فرمود: بله.

در این حدیث امام علیه السلام اجازه فرموده است که مسلمان از آب نیم‌خورده یهودی وضو بسازد و اگر یهودی دارای نجاست ذاتی بود، قهراً نیم‌خورده او در کوزه یا ظرف به جهت ملاقات نجس می‌شد و وضو گرفتن با آن آب نجس صحیح نبود و امام علیه السلام تجویز نمی‌کرد. بنابراین، تجویز امام علیه السلام، مستلزم حکم به طهارت ذاتی اهل کتاب است.

اشکال به حدیث دوم: برخی بر استدلال به این حدیث اشکال کرده، گفته‌اند: جواز وضو مستلزم عدم نجاست اهل کتاب نیست؛ زیرا ممکن است که اهل کتاب نجس باشند، ولی ما در بحث آب قلیل گفتیم که آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، منفعل نمی‌شود و کسب نجاست نمی‌کند. هرگاه مبنای ما این باشد، جواز وضو با نیم‌خورده کافر را اثبات می‌کند؛ چون آب قلیل با ملاقات با کافر نجس نشده است، ولی اثبات نمی‌کند که خود کافر هم نجس نیست.

پاسخ به اشکال: اگر پرسش در زمینه حکم آب قلیل بود، ممکن بود سخن اشکال‌کننده درست باشد، ولی روشن است که موضوع مورد سؤال طهارت و عدم طهارت یهودی است و پاسخ، نظر به این پرسش دارد. اگر فرض کنیم که روایت قابلیت استنتاج هر دو حکم را دارا باشد - یعنی حکم عدم نجاست آب قلیل به صرف

۱. همان، ج ۱، باب ۳ از ابواب استنار.



ملاقات با نجاست و حکم عدم نجاست کتابی - با ادله‌ای که در زمینه آب قلیل داریم و ثابت می‌کند که آب قلیل به صرف ملاقات با نجاست منفعّل می‌شود و از سوی دیگر، فرقی در انفعال آب قلیل میان انواع نجاسات نیست، ناچاریم که از استنتاج مورد نظر ناقد چشم‌پوشیم و تنها از روایت نتیجه بگیریم که اهل کتاب دارای نجاست ذاتی نیستند.

اشکال دیگر به حدیث دوم: ممکن است گفته شود که اهل کتاب فاقد طهارتند و امام علیه السلام در این حدیث فرموده: وضو یا نیم‌خورده آنان جایز است، بلکه سائل می‌گوید: «علیُّ اَنَّهُ يَهُودِيٌّ»؛ یعنی احتمال می‌رود که یهودی باشد و امام علیه السلام در مورد احتمال فرموده است: وضو گرفتن اشکالی ندارد.

پاسخ به اشکال: این اشکال نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا از حدیث و نیز عبارت «علیُّ اَنَّهُ يَهُودِيٌّ» موضوع تردید و احتمال دانسته نمی‌شود، بلکه عبارت بیان‌کننده فرض مسئله به صورتی قطعی است؛ مانند این که سائل از امام علیه السلام پرسیده باشد: اگر فرض کنیم فردی که قطعاً یهودی است از ظرفی آب خورده، آیا مسلمان می‌تواند با آن وضو بسازد؟ و امام علیه السلام فرموده باشد: بله.

حدیث سوم: اسماعیل بن جابر می‌گوید:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي طَعَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ قَالَ: لَا تَأْكُلُهُ، ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا تَأْكُلُهُ، ثُمَّ سَكَتَ هُنَيْئَةً، ثُمَّ قَالَ: لَا تَأْكُلُهُ وَلَا تَتْرُكُهُ تَقُولُ: إِنَّهُ حَرَامٌ وَ لَكِنْ تَتْرُكُهُ (تَنْزِهَاً مِنْهُ خ ل) عَنْهُ إِنَّ فِي آيَتِهِمُ الْحَمْرَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ.<sup>۱</sup>

دلالت این حدیث بر طهارت اهل کتاب روشن است؛ زیرا در این روایت نهی تنزیهی از طعام آنان برای این تعلیل شده که در ظرف‌های آنان شراب و گوشت خوک قرار می‌گیرد و از این رو، تعلیل نشده که آنان با رطوبت بدن با آن طعام

۱. همان، ج ۱۶، باب ۵۴ از ابواب اطعمه محرّمه.



برخورد می‌کنند، پس این خود دلیل بر طهارت ذاتی آنهاست.

حدیث چهارم: ابراهیم بن ابی محمود از امام رضا علیه السلام پرسید:

سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَيْطِ وَالْقَصَارِ يَكُونُ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ يَتَوَلَّى وَلَا يَتَوَضَّأُ مَا تَقُولُ فِي عَمَلِهِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ؛<sup>۱</sup>

به امام رضا علیه السلام عرض کردم: خیط و رخت شویی است یهودی یا نصرانی و شما می‌دانی که آنها بول می‌کنند و خود را نمی‌شویند؟ چه می‌فرمایید؟ حضرت در پاسخ فرمود: مانعی نیست.

بیان استدلال چنین است که خیط در طول دوختن لباس به طور قهری نخ را تر کرده یا با دست مرطوب به کار می‌پردازد و اگر در مورد خیط چنین نباشد شکی نیست که شوینده لباس (قصار)، لباس‌ها را با دست می‌شوید و آن را می‌فشرد. با این حال امام علیه السلام فرموده است: اگر خیط و قصار از اهل کتاب باشند اشکالی ندارد. این سخن با طهارت ذاتی آنها ملازمه دارد، چرا که اگر ایشان نجس بودند مسلمان نمی‌توانست لباس خود را برای شست و شو به آنها بسپارد.

حدیث پنجم: زکریا بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام پرسید:

إِنِّي رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَإِنِّي أَسَلَمْتُ وَ بَقِيَ أَهْلِي كُلُّهُمْ عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وَ أَنَا مَعَهُمْ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ لَمْ أَفَارِقْهُمْ بَعْدُ، فَأَكُلُ مِنْ طَعَامِهِمْ؟ فَقَالَ لِي: يَا كَلْبُونَ الْخِنْزِيرِ؟ فَقُلْتُ: لَا، وَلَكِنَّهُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ، فَقَالَ لِي: كُلْ مَعَهُمْ وَ اشْرَبْ؛<sup>۲</sup>

در این حدیث امام علیه السلام می‌پرسد: آیا آنان از گوشت خوک استفاده می‌کنند؟ آن مرد می‌گوید: خیر. امام علیه السلام می‌فرماید: پس هم غذا شدن با آنها اشکالی ندارد. این نشان می‌دهد که نجاست اهل کتاب ذاتی نیست و عارضی است.

۱. تهذیب، ج ۲، ص ۱۱۵.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب ۲۴ از ابواب اطعمه محرّمه.





اشکال به حدیث پنجم: استدلال به این حدیث اشکال دارد و آن این‌که از ظاهر حدیث چنین بر می‌آید که استفاده کتابی از شراب، مانع هم‌غذایی با او نیست و می‌توان از ظرف‌های آنان نوشید، ولی اگر گوشت خوک استفاده کنند نمی‌توان با آنها هم‌غذا شد. معنای این سخن فرق‌گذاردن میان گوشت خوک و شراب است در حالی که این دو با هم فرقی ندارند و چون حدیث، خلاف یک اصل مسلم است؛ از این رو، نمی‌توان به آن تکیه کرد.

پاسخ به اشکال: درست است که میان گوشت خوک و شراب در نجاست فرقی نیست، ولی محتمل است که در آن عصر و محیط خاص که پرسش‌گر زندگی می‌کرده، اهل کتاب در ظرف‌های مخصوصی شراب می‌نوشیدند که با دیگر ظرف‌ها مخلوط نبوده، ولی گوشت خوک را در ظرف‌های عادی می‌پخته‌اند. بدین جهت، نوشیدن شراب موجب نجاست دیگر ظرف‌ها نمی‌شده و بر این اساس میان آن دو فرق‌گذارده شده است.

اشکال دیگر به حدیث پنجم: اگر گفته شود که جدا بودن ظرف‌های شراب مشکل را حل نمی‌کند، زیرا دست و دهان شراب‌خوار بر اثر ملاقات با شراب نجس می‌شود و هم‌نجاست عارضی، دست کم سبب عدم جواز هم‌غذایی با آنها خواهد بود، پس باز هم وجهی برای جواز هم‌غذایی باقی نمی‌ماند و حدیث از این حیث مورد شبهه قرار می‌گیرد و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

پاسخ به اشکال: اولاً، اهل کتاب بالأخره روزی یک مرتبه هم که شده خود را می‌شویند و همین امر موجب رفع نجاست عارضی آنها می‌شود. ثانیاً، ممکن است در این حدیث اصل جواز هم‌غذایی مورد نظر بوده و شرط آن‌که در برخی روایات دیگر نیز مورد تصریح قرار گرفته که عبارت است از: شستن دست‌ها و ... بعداً ذکر گردیده است.



ثالثاً، ممکن است کسی بگوید که آشامیدن شراب حرام است، ولی خود شراب نجس نیست، همان طور که برخی از فقیهان مانند ابن بابویه و مقدّس اردبیلی به این نظریه قائل شده‌اند.

حدیث ششم: ابراهیم بن ابی محمود در حدیث صحیحی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند:

الْجَارِيَةُ النَّصْرَانِيَّةُ تَخْدُمُكَ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا نَصْرَانِيَّةٌ لَا تَتَوَضَّأُ وَ لَا تَغْتَسِلُ مِنْ جَنَابَةٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ، تَغْسِلُ يَدَيْهَا؛<sup>۱</sup>

جاریه نصرانی برای تو خدمت می‌کند و می‌دانی که او نصرانی است و دست‌های خود را نمی‌شوید و از جنابت غسل نمی‌کند، حضرت فرمود: مانعی نیست دست‌های خود را می‌شوید.

امام علیه السلام در این حدیث می‌فرماید: اگر نصرانی دست هایش را بشوید مانعی ندارد که خدمت‌کار مسلمان باشد و مسلمان از خدمات مختلف او که قهراً گاه با دست صورت می‌گیرد، مانند پختن غذا، شستن ظرف و ... استفاده کند و این نیست مگر به جهت عدم نجاست ذاتی اهل کتاب.

این‌گونه حدیث‌ها قرینه بسیار نیرومندی است بر طهارت ذاتی و عدم طهارت عارضی اهل کتاب و قرینه‌ای است که منظور احادیث نهی از هم‌غذایی به طور مطلق را روشن می‌سازد.

حدیث هفتم: محمد بن مسلم در حدیث صحیحی نقل می‌کند:

سَأَلْتُهُ عَنْ آتِيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ فَقَالَ: لَا تَأْكُلُ فِي آيِسِهِمْ إِذَا كَانُوا يَأْكُلُونَ فِيهِ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ؛<sup>۲</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۱۴، از ابواب نجاسات، ح ۱۱.

۲. همان، ج ۱۶، باب ۲۴، از ابواب اطعمه محرّمه.



از ظرف‌های اهل کتاب پرسیدم، حضرت فرمود: در ظرف‌هایی که آنان مردار، خون و گوشت خوک می‌خورند، چیزی نخورید.

دلالت این روایت بر طهارت ذاتی اهل کتاب روشن است و نیازی به بیان ندارد. حدیث هشتم: زید بن علی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

أَتَى رَسُولُ اللَّهِ نَفْرًا فَقَالُوا: اِمْرَأَةٌ تُؤْفِقُتْ مَعَنَا وَ لَيْسَ مَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ؟ فَقَالَ: كَيْفَ صَنَعْتُمْ؟ فَقَالُوا: صَبَبْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ صَبًّا فَقَالَ: أَمَا وَجَدْتُمْ اِمْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ تُسَلِّسُهَا؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: أَفَلَا يَمَّمُوها؟<sup>۱</sup>

عده‌ای نزد رسول خدا آمدند و گفتند: زنی که همراه ما بود از دنیا رفت در حالی که همراه با او محرمی نبود، پس پیامبر فرمود چگونه عمل کردید؟ گفتند بر او آب ریختم. پیامبر فرمود: آیا زنی از اهل کتاب نیافتید که او را غسل دهد گفتند: خیر، پیامبر فرمود: آیا او را تیمم ندادید؟

از این حدیث استفاده می‌شود که هرگاه زن مسلمانی بمیرد و مرد محرم یا زن مسلمان دیگری در آن جا حاضر نباشد تا او را غسل بدهد، می‌توان از زنان اهل کتاب برای غسل دادن او استفاده کرد.

بدیهی است که چنین امری مستلزم مس بدن میّت است و ملاقات بدن کتابی با آب غسل است که اگر کتابی نجس می‌بود، غسل دادن او درست نبود و آن حضرت حکم به جواز آن نمی‌فرمود. پس حکم به جواز غسل دادن مستلزم حکم به طهارت ذاتی اهل کتاب است.

اشکال به حدیث هشتم: در استدلال به این حدیث اشکال کرده‌اند که جواز غسل دادن بدن مرده، مستلزم طهارت ذاتی اهل کتاب نیست؛ زیرا ممکن است

۱. همان، ج ۲، باب ۱۹ از ابواب غسل میّت، ح ۲.



جواز غسل دادن مربوط به صورتی باشد که غسل دادن نیاز به مسّ بدن میّت نداشته باشد و یا غسل به وسیله آب کر صورت گیرد و یا اصولاً گفته شود که در صورت اضطرار، غسل با آب نجس اشکالی ندارد.

پاسخ اشکال: ردّ این اشکال روشن است؛ زیرا همه این احتمال‌ها بعید است و مانع اطلاق و ظهور روایت نمی‌شود.

حدیث نهم: در کتاب‌های حدیثی روایات متعدّدی آمده است که غسل دادن زن یا مرد مسلمان به دست زن یا مرد نصرانی را جایز شمرده است البته به این شرط که زن یا مرد نصرانی پیش از غسل دادن، دست‌های خود را بشویند. این دسته از روایات نشان دهنده طهارت ذاتی و عدم طهارت عارضی اهل کتاب است؛ زیرا نجاست ذاتی با شستن رفع نمی‌شود، ولی نجاست عارضی را با شستن می‌توان مرتفع ساخت.

از جمله این روایات، روایت عمّار بن موسی از امام صادق علیه السلام است که می‌گوید:

فَإِنْ مَاتَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَ لَيْسَ مَعَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ وَ لَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ مِنْ دَوِي قَرَابَتِهِ  
وَ مَعَهُ رِجَالٌ نَصَارِيٌّ وَ نِسَاءٌ مُسْلِمَاتٌ لَيْسَ بَيْنَهُنَّ قَرَابَةٌ؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ  
النَّصَارِيُّ ثُمَّ يُعَسِّلُونَهُ، فَقَدْ اضْطَرَّ؟

اگر مرد مسلمانی فوت کند و مرد مسلمان و زن مسلمان محرمی که او را غسل بدهد نباشد، ولی مردان نصرانی و زنان مسلمان نامحرم باشند، تکلیف غسل او چیست؟ حضرت فرمود: نصرانی بعد از آن‌که خود را شست او را غسل دهد، چون اضطرار است مانع ندارد.

وَ عَنِ امْرَأَةِ الْمُسْلِمَةِ تَمُوتُ وَ لَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ، وَ لَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ مِنْ دَوِي قَرَابَتِهَا وَ مَعَهَا نَصْرَانِيَّةٌ وَ رِجَالٌ مُسْلِمُونَ وَ لَيْسَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُمْ قَرَابَةٌ؟ قَالَ: تَغْتَسِلُ

النَّصْرَانِيَّةُ ثُمَّ تَغَسَّلُهَا؛<sup>۱</sup>

اگر برای غسل دادن میت زن مسلمان، زن و یا مرد مسلمان محرم نباشد و زن نصرانی و مرد مسلمان نامحرم باشند تکلیف چیست؟ حضرت فرمود: زن نصرانی دست هایش را بشوید و سپس او را غسل دهید.

روایات ده گانه یاد شده روایاتی است که به شکل مستقیم طهارت ذاتی اهل کتاب را ثابت می‌کنند، ولی در کنار این روایات، روایت‌هایی داریم که می‌توان حکم یاد شده را از آنها به دست آورد.

الف) روایاتی که در باب دایه گرفتن و شیردادن بچه مسلمان به وسیله زن کتابی است؛ مانند:

۱. روایت محمد بن مسلم که از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند:

لَبِنُ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْمَجُوسِيَّةِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ وَدِّ الرَّنَاءِ؛<sup>۲</sup>

شیر زن یهودی و نصرانی و زرتشتی نزد من محبوب تر است از شیر بچه‌ای که از زنا به عمل آمده است.

۲. روایت علی بن جعفر که می‌گوید: از موسی بن جعفر علیه السلام پرسیدم:

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ هَلْ يَضِلُّحُ لَهُ أَنْ يَسْتَرْضِعَ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ وَهُنَّ يَشْرَبْنَ الْخَمْرَ؟ قَالَ: إِمْتَعُوهُنَّ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ مَا أَرْضَعْنَ لَكُمْ؛<sup>۳</sup>

می‌گوید: از امام موسی بن جعفر علیه السلام پرسیدم: آیا می‌توان زن یهودی و نصرانی را که شراب می‌نوشد برای شیردادن بچه خود انتخاب کرد؟ حضرت فرمود: تا زمانی که فرزندان شما را شیر می‌دهد وی را از نوشیدن شراب منع کنید.

۱. همان، ج ۲، باب ۱۹ از ابواب غسل میت، ح ۱.

۲. همان، ج ۱۴، باب ۷۶ از ابواب احکام الاولاد، ح ۲.

۳. همان، ح ۷.



۳. روایت حلبی که می‌گوید:

سَأَلْتُ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ دَفَعَ وَدَّ إِلَى ظَنَرٍ يَهُودِيَّةٍ أَوْ نَصْرَانِيَّةٍ أَوْ مَجُوسِيَّةٍ تُوَضَّعُ فِي بَيْتِهَا أَوْ تُوَضَّعُ فِي بَيْتَيْهِ؟ قَالَ: تُوَضَّعُ لَكَ الْيَهُودِيَّةُ وَالنَّصْرَانِيَّةُ فِي بَيْتِكَ وَتَمْنَعُهَا مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ. وَ مَا لَا يَحِلُّ، مِثْلُ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَ لَا يَذْهَبُنَ بِوَلَدِكَ إِلَى بِيُوتِهِنَّ؛<sup>۱</sup>

(ب) روایاتی که در زمینه جواز تزویج با زنان اهل کتاب وارد شده است؛ مانند:

۱. روایت محمد بن مسلم که می‌گوید از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم:

سَأَلْتُهُ عَنْ نِكَاحِ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ كَانَتْ تَحْتَ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ يَهُودِيَّةً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ.<sup>۲</sup>

۲. روایت صحیح معاویه بن وهب که می‌گوید:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ فِي رَجُلٍ الْمُؤْمِنِ يَتَزَوَّجُ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ؟ فَقَالَ: إِذَا أَصَابَ الْمُسْلِمَةَ فَمَا يَضْنَعُ بِالْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ؟ فَقُلْتُ لَهُ: يَكُونُ لَهُ فِيهَا الْهُوَى؟ قَالَ: إِنْ فَعَلَ فَلَيْمَنَعُهَا مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ وَ أَكْلِ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ.<sup>۳</sup>

فقیهان امامیه در خصوص ازدواج موقت مردان مسلمان با زنان اهل کتاب اتفاق

نظر دارند، ولی در عقد دائم با آنان اختلاف نظر دارند:

قول اول: جواز مطلق؛

قول دوم: عدم جواز مطلق؛

قول سوم: تفصیل میان جایی که ازدواج با زن مسلمان امکان دارد و جایی که

امکان ندارد، عدم جواز در صورت اول و جواز در صورت دوم.

۱. همان، ح ۶.

۲. همان، ح ۱۴، باب ۵ از ابواب ما یحرم بالکفر و نحوه، ح ۴.

۳. همان، ح ۱.



البته ما در بحث‌های خود جواز آن را به گونه‌ی مطلق قائل شده‌ایم و مسئله را در جای خودش مورد تحقیق قرار داده‌ایم.

پ) روایاتی که در زمینه‌ی مهمانی سپاهیان مسلمان به وسیله‌ی اهل کتاب وارد شده، در این روایات آمده است که هرگاه سپاهیان مسلمان از منطقه‌ی اهل کتاب عبور کنند، جایز است که اهل کتاب از آنان پذیرایی کنند. از این اخبار چنین استفاده می‌شود که اهل کتاب ذاتاً پاکند، زیرا پذیرایی غالباً مستلزم تماس بدن اهل کتاب با نان و غذا و نوشیدنی‌هایی است که در اختیار سپاه اسلام قرار می‌گیرد و اگر آنان دارای نجاست ذاتی بودند، استفاده از نان و غذا و نوشیدنی‌هایی که نیاز به دخالت دست و ظرف اهل کتاب دارد جایز نبود. در حالی که روایات مذکور به طور مطلق میهمان شدن سپاه اسلام را بر اهل کتاب جایز شمرده و فرقی میان غذاها نگذارده است. این‌گونه روایات در سنن بیهقی<sup>۱</sup> آمده است و همین قول در فتوای فقیهان شهرت دارد. فقیه بزرگ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر می‌گوید: این همان شرطی است که پیامبر ﷺ با اهل کتاب داشته است و من در قول به جواز این امر مخالفی نمی‌بینم، چنان‌که علامه در منتهی نیز چنین گفته و در تذکره ادعای اجماع کرده است و اجماع بعد از اصل و عمومات حجّت است.

علامه در منتهی این واقعه تاریخی را نقل کرده که رسول خدا ﷺ بر گروهی از اهل کتاب - که سی صد نفر بودند - مقرر کرد که هر سال سی صد دینار بپردازند و هرگاه مسلمانان از آن خطه عبور کنند سه روز از او پذیرایی کنند و بر نصارای نجران شرط کرد که فرستادگانش را بیش از بیست شب و یا کمتر پذیرایی کنند و ...

ت) دسته دیگری از روایات که برای اثبات طهارت ذاتی اهل کتاب استیناس شده، روایاتی است که دلالت بر صحّت نماز در لباسی که فرد ذمی به طور عاریه از

۱. بیهقی، سنن، ج ۹، ص ۱۹۶.



مسلمان گرفته و بدون این که آن را شسته باشد به مسلمان بازگردانده است. نمونه‌ای از این روایات را از عبدالله بن سنان و معاویه بن عمّار و معلی بن خنیس پیش‌تر یادآور شده‌ایم.

البته این‌گونه روایات شاید به تنهایی قدرت اثبات طهارت ذاتی اهل کتاب را نداشته باشد؛ زیرا احتمال می‌رود که فرد کتابی لباس را نپوشیده باشد و ما شک داشته باشیم که اصولاً آن را نجس کرده یا خیر؟ که استصحاب طهارت مشکل را حل می‌کند و بر فرض هم یقین داشته باشیم که او لباس را پوشیده، پوشیدن لباس همواره مستلزم رطوبت و نجس شدن آن نیست.

### ت) مقتضای جمع میان اخبار و نتیجه بحث

همان‌گونه که ملاحظه شد، اخبار و ادله در زمینه طهارت ذاتی و عدم طهارت ذاتی اهل کتاب دارای دو بیان به ظاهر متفاوت و متعارض است.

ولی چنان‌که به تفصیل یاد شد، اخبار طهارت ذاتی از جهت سند و دلالت دارای قوت بیشتر و از جهت تعدّد فزون‌تر است و بر اخبار مورد استناد برای عدم طهارت ذاتی برتری می‌یابد و اخبار طهارت، روایات معارض خود را از میدان استناد و اعتماد بیرون می‌راند. در نتیجه مجالی برای استناد و استشهاد بدان روایات نمی‌ماند.

ولی به هر حال، یک نظریه فقهی می‌طلبد که ما نتیجه بحث را بر فرض تعارض دو دسته اخبار و ادله بررسی می‌کنیم؟. زیرا ممکن است فقهی به جهت مبانی اصولی یا رجالی و یا فقهی، به تعارض این دو دسته اخبار منتهی شود و نتواند به لحاظ سند یا دلالت و یا تعداد، یک دسته را بر دسته دیگر ترجیح دهد. در چنین صورتی باید دید مرجع چه چیزی خواهد بود؟

در فرض تعارض دو دلیل، نخست باید بر طبق موازین فقهی میان دلالت آن دو





جمع کرد؛ یعنی چنان حکم کرد که نه دلیل دسته اول به کلی انکار شود و نه دلیل دسته دوم. شیوه جمع میان دو دلیل متعارض را در بحث مربوطه باید جست و ما آن را یاد آور شده ایم که اگر جمع موضوعی (اطلاق و تقیید، عام و خاص و مجمل و مبین) ممکن است، بر جمع دلالی (حمل ظاهر بر نص و حمل ظاهر بر اظهر) مقدم است و هرگاه جمع موضوعی ممکن نباشد، آنگاه نوبت به جمع دلالی و حکمی می‌رسد.

در موضوع مورد بحث، جمع دلالی و جمع حکمی راه دارد که به شرح زیر بیان می‌شود.

### جمع دلالی میان اخبار

تقریر اول: در جمع دلالی میان دو دسته روایات یاد شده گفته‌اند: اخبار دسته اول مشتمل بر نهی است؛ مانند مَوْتَفَهُ سَعِيدٌ اَعْرَجٌ که امام علیه السلام فرمود: «لا» و این گونه نهی ظهور در حرمت دارد و حرمت عرفاً با عدم طهارت ملازمه دارد. از سوی دیگر، اخبار دسته دوم نص در طهارت است؛ مانند حدیث صحیح اسماعیل بن جابر که می‌گوید:

وَلَا تَتْرُكُهُ تَقُولُ إِنَّهُ سَرَامٌ وَلَكِنْ تَتْرُكُهُ تَنْتَرَهُ عَنْهُ.

بنابراین، حکم عدم طهارت ذاتی اهل کتاب مبتنی بر ظهورات است و حکم طهارت ذاتی اهل کتاب مبتنی بر نص؛ و به مقتضای قانون حمل ظاهر بر نص باید ظاهراً اخبار دسته اول را بر نص دسته دوم اخبار، حمل کنیم و حمل ظاهر بر نص موجب می‌شود که نهی را در اخبار دسته اول بر کراهت حمل کنیم نه بر حرمت و این چنین تعارض از میان برداشته می‌شود؛ زیرا کراهت هم‌غذایی، با جواز هم‌غذایی قابل جمع است و کراهت و جواز هم‌غذایی با پاکی ذاتی اهل کتاب سازگار می‌باشد. این حمل و جمع در همه ابواب فقهی نزد محققان و اندیشوران



رایج است، بر این اساس تعارض و تنافی اخبار مرتفع می‌شود.   
 تقریر دوم: در جمع حکمی میان روایات این‌گونه است که بگوییم: در دسته‌ای از   
 اخبار دال بر جواز هم‌گذاری این شرط ذکر شده بود که اول باید کتابی دست‌هایش   
 را بشوید و بعد مسلمان با او هم غذا شود؛ مانند حدیث صحیح ابراهیم بن ابی   
 محمود که می‌گوید: امام علیه السلام فرمود: «لَا بَأْسَ تَغْسِلَ يَدَيْهَا».

به قرینه این روایات می‌توان گفت که نهی در اخبار دسته اول باید بر صورتی   
 حمل شود که کتابی دست‌هایش را نشسته است و جواز هم‌گذاری در اخبار دسته   
 دوم حمل شود بر صورتی که کتابی دست‌هایش را شسته است که نتیجه این قول   
 پاکی ذاتی اهل کتاب و عدم پاکی عارضی آنهاست.

نتیجه جمع این است که هم‌گذاری و مساوره با آنها جایز می‌شود، ولی نه به گونه   
 مطلق بلکه در صورتی که دست‌هایشان را بشویند و این‌گونه جمع نیز در ابواب فقه   
 مورد پذیرش همه محققان است. بنابر هر دو تقریر، جمع موضوع پاکی ذاتی اهل   
 کتاب ثابت می‌شود.

### ث) اشکال‌های نظریه طهارت ذاتی اهل کتاب

برخی از فقیهان و محققان بر تقریرهای یاد شده و اصولاً جمع میان اخبار دال بر   
 پاکی و اخبار دال بر عدم پاکی مناقشاتی دارند که اگر آن مناقشات نقد نشود بحث   
 حاضر کامل نمی‌شود و بدین جهت برای آنها بخش مستقلی در نظر گرفته‌ایم که به   
 شرح زیر بیان می‌شود:

#### اشکال اول

گفته شده است که مورد یاد شده جای جمع میان اخبار متعارض نیست؛ زیرا   
 اخبار دال بر پاکی ذاتی کتابی معارض با کتاب (قرآن) است و هر خبری که معارض



قرآن باشد، از بین می‌رود. از این رو، اخبار عدم پاکی بدون معارض باقی می‌ماند و با ظاهر کتاب موافق است و موافقت با ظاهر کتاب خود یکی از مرجحات می‌باشد، که در بحث‌های اصولی به این مطالب اشاره شده است.

### پاسخ اشکال

اولاً، مورد اختلاف است که کلمه «نجس» در آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ به معنای اصطلاحی و شرعی آن باشد و احتمال دارد که نجاست روحی و باطنی و فکری مشرکان مورد نظر بوده و به فرض که نجاست ظاهری منظور باشد، ممکن است نجاست عارضی باشد و نه ذاتی.

ثانیاً، در آیه مذکور واژه «مشرک» آمده و مشرک غیر از مطلق کافر است، چنان‌که در آغاز همین بحث بدان اشاره کردیم.

در نتیجه، این احتمال‌ها سبب می‌شود که تعارضی میان آیه و اخبار پاکی ثابت نشود و اخبار پاکی هم چنان در میدان تعارض با اخبار عدم پاکی پایداری کند و باقی بماند.

### اشکال دوم

یکی از مرجحات در باب تعارض دو خبر این است که خبر موافق رأی عامه کنار نهاده می‌شود و خبر معارض آن مورد عمل قرار می‌گیرد. چون در موضوع مورد بحث اخبار دال بر پاکی ذاتی - که موافق قول عامه است - طرح می‌شود، با طرح آن نوبت به جمع میان دو دسته روایات متعارض نمی‌رسد و تنها اخبار دال بر عدم پاکی اهل کتاب مورد عمل قرار می‌گیرد.

این اشکال را شیخ یوسف بحرینی مطرح کرده است.<sup>۱</sup>



### پاسخ اشکال

چنان‌که گفته شد در باب ترجیح خبر موافق عامّه طرح می‌شود؛ ولی به کارگیری این علاج و دیگر علاج‌ها دارای رتبه است و در صورتی می‌توان به علاج مرتبه متأخر پرداخت که علاج مرتبه پیشین میسر نباشد.

بر این اساس، در جای خود به اثبات رسیده است که هرگاه جمع موضوعی میان دو خبر ممکن باشد، نوبت به طرح مسئله تعارض نمی‌رسد؛ زیرا با جمع موضوعی تعارض بدوی ظاهری و توهمی از میان برداشته می‌شود و هرگاه جمع موضوعی امکان نداشت، باید به جمع حکمی پرداخت که البته جمع حکمی هم به شکلی تعارض را بر طرف می‌سازد. اگر جمع حکمی هم ممکن نبود و تعارض تثبیت شد، یکی از راه‌های علاج تعارض مسئله، طرح خبر موافق رأی عامّه است. بنابراین، با امکان جمع حکمی میان اخبار، نوبت به علاج یاد شده نمی‌رسد و همان‌گونه که گفته شد، در موضوع مورد بحث، جمع حکمی امکان دارد و بر این اساس، اخبار موافق با نظریه عامّه مورد طرح قرار نمی‌گیرد؛ چون طرح آنها در جایی است که هیچ راهی برای جمع میان اخبار متعارض در میان نباشد و در آخرین مرحله نوبت به آن می‌رسد.

### اشکال سوم

اخبار دالّ بر طهارت اهل کتاب از باب تقیّه صادر شده و برای این گفته به خبر ذکریا استشهاد شده است؛ زیرا در آن، میان شراب و خوک فرق گذاشته شده است. در حکم به جواز هم غذا شدن با اهل کتاب در اوّلی بدون دومی - و این تفاوت، قرینه است بر این‌که اخبار پاکی از باب تقیّه صادر شده است؛ زیرا اگر این‌گونه نبود این تفصیل، جایی نداشت و از این رو، اخبار پاکی، قدرت معارضه با اخبار دالّ بر



عدم پاکی کتابی را ندارند و وظیفه ما تنها اخذ به اخبار دال بر عدم پاکی است.

### پاسخ اشکال

اولاً، حمل همه اخبار دال بر پاکی کتابی بر تقیّه بعید به نظر می‌رسد. ثانیاً، تازمانی که میان دو خبر متعارض، جمع عرفی ممکن باشد، نوبت به علاج تعارض از راه حمل بر تقیّه نمی‌رسد؛ زیرا این حمل در صورتی جا دارد که راهی برای جمع نباشد و حمل بر تقیّه آخرین چیزی است که فقیه در مقام عمل باید به آن تمسک جوید.

### اشکال چهارم

اخبار دال بر پاکی، ناظر به مورد عسر و حرج است و مطلق نیست. از این رو، حکم اولی در مورد اهل کتاب، عدم پاکی است و تنها این حکم در مورد عسر و حرج برداشته می‌شود. به هر حال، اخبار دال بر پاکی به گونه مطلق مورد عمل قرار نمی‌گیرد و تعارضی میان آن و روایات عدم پاکی نخواهد بود.

### پاسخ اشکال

اولاً، حمل اخبار پاکی بر صورت عسر و حرج، که عنوان ثانوی است، خلاف ظاهر است.

ثانیاً، اثبات آن نیاز به دلیل قاطع دارد و به صرف احتمال پذیرفته نیست.

### اشکال پنجم

برخی گفته‌اند که فقیهان بر عدم پاکی کتابی اتفاق نظر دارند و این اتفاق به معنای این است که آنها به روایات پاکی عمل نکرده‌اند و عمل نکردن آنان هم دلیلی جز وجود خلل در سند و یا متن آنها ندارد؛ چرا که به یقین فقیهان از وجود این‌گونه



حدیث‌ها آگاهی داشته‌اند و با این حال، به آنها تمسک نجسته‌اند و با ظهوری که اخبار در پاکی اهل کتاب دارد نمی‌توان مدعی شد که فقیهان از آن اخبار استظهار عدم پاکی کرده‌اند. نمی‌توان مدعی شد که فقیهان دو دسته اخبار را متعارض یافته و اخبار عدم پاکی را بر اخبار پاکی ترجیح داده‌اند؛ زیرا ترجیح یکی از طرفین در باب تعارض زمانی صورت می‌گیرد که جمع عرفی میسر نباشد، حال آن‌که در موضوع مورد بحث جمع عرفی ممکن بوده و هست.

در نتیجه چاره‌ای نیست جز این که گفته شود: اتفاق اصحاب بر عدم پاکی به دلیل خللی در سند و یا متن اخبار پاکی به نظر آنان بوده است و به هر حال، پاکی از درجه حجیت ساقط خواهد بود.

### پاسخ اشکال

اولاً، بعید به نظر می‌رسد که اصحاب، اخبار پاکی را دارای خلل سندی یا متنی تلقی کرده باشند؛ چرا که در کلمات ایشان هرگز به این نکته اشاره نشده است. شیخ طوسی، که خود از قدمای اصحاب است، اخبار پاکی را به خلل در سند یا شذوذ و یا اشکال‌های دیگر نسبت نمی‌دهد و این در حالی است که شیخ طوسی اخباری را که دلالت بر جواز وضو با گلاب دارد و شیخ صدوق بر طبق آنها عمل کرده به خلل نسبت داده است.

ثانیاً، برخی از مضمون‌های حدیث‌های دال بر پاکی، مورد استناد اصحاب قرار گرفته و بدان فتوا داده‌اند. شیخ طوسی در نه‌ایه می‌گوید: کراهت دارد که مسلمان، کافری را برای هم‌غذا شدن با او دعوت کند و هرگاه چنین کرد از او بخواهد که نخست دست‌هایش را بشوید. این فتوای شیخ مبتنی بر روایت عیص است که پیش‌تر هم نقل شد. اگرچه از آن روایت استظهار پاکی نکرده و آن را حمل بر فرض عدم رطوبت نموده است، این بیان می‌رساند که شیخ، سند روایت عیص را



مخدوش نمی دانسته، همان‌گونه که او به برخی از اخبار برای اثبات عدم پاکی اهل کتاب استناد کرده است و آن در مورد حدیث صحیح علی بن جعفر است که درباره آب حمام وارد شده است. او از امام موسی علیه السلام درباره غسل مسلمان در حمام با نصرانی پرسید، حضرت در پاسخ فرمود:

إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ نَصْرَانِيٌّ اِعْتَسَلَ بِغَيْرِ مَاءِ الْحَمَّامِ إِلَّا أَنْ يَغْتَسِلَ وَحْدَهُ عَلَى الْخَوْضِ  
فَيَغْسِلُهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ.<sup>۱</sup>

ولی برخی از اندیشوران به وسیله این روایت به پاکی اهل کتاب استدلال کرده‌اند. با این حساب، نمی‌توانیم بگوییم که اعراض اصحاب از اخبار پاکی بر مبنای خلل در سند آنها بوده است؛ زیرا اگر بر این اساس باشد استناد آنان به اخبار مذکور در هیچ امری صحیح نبوده است و حال آن‌که می‌بینیم برخی از متقدمان به منظور دیگری جز پاکی اهل کتاب، به بعض اخبار پاکی تمسک جسته‌اند.

این در صورتی است که اعراض اصحاب را به دلیل خلل در سند اخبار بدانیم و اما اگر اعراض آنها را از باب وجود خلل در متن آنها بدانیم این نیز قابل خدشه و مناقشه است.

اولاً، ممکن است اعراض آنها از اخبار پاکی به دلیل عناصر و قراین اجتهادی و حدسی باشد و نه قراین حسی؛ از این رو، بدین جهت اعراض آنان برای ما اعتبار نخواهد داشت و کاسر روایات طهارت نخواهد بود.

ثانیاً، همان‌گونه که صاحب مدارک الاحکام و شهید دوم<sup>۲</sup> بیان داشته‌اند اعراض اصحاب، کاسر خبر صحیح نیست؛ چنان‌که عمل آنان نیز، جابر خبر ضعیف نمی‌باشد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۱۴ از ابواب نجاسات.

۲. درایه، ص ۲۷.



ثالثاً، بر فرض که بپذیریم اعراض اصحاب، کاسر خبر است، ولی مناط در آن اعراض همه فقیهان پیشین از خبر است و در مسئله مورد بحث، اعراض همه فقیهان پیشین از اخبار پاکی، ثابت نیست؛ چون برخی از آنان مانند ابن ابی عقیل، ابن جنید و شیخ طوسی، همان‌گونه که در مقدمه بحث اشاره شد، به روایات مذکور عمل کردند، و مطابق آنها بر پاکی ذاتی اهل کتاب فتوا صادر داده‌اند.

رابعاً، فقیهان متقدم در حجّیت و اعتبار خبر واحد اختلاف دارند؛ برخی از آنان مانند سیّد مرتضی که خبر واحد را به گونه مطلق معتبر نمی‌داند و حتی بعضی تعبّد به آن را محال دانسته‌اند. بر این اساس، اعراض آنان از خبر صحیح السند، باعث وهن و منکسر شدن آن نمی‌شود؛ چون اعراض آنها از اخبار آحاد بدین جهت بوده است که متواتر نبوده و ما تواتر را در حجّیت شرط نمی‌دانیم و از این رو، می‌توانیم به آنها عمل کنیم. دلیل عمده آنان بر نجاست یهود، نصارا و مطلق کفار به آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» بوده است.

خامساً، اعراض فقیهان متقدم از خبر، به مجرد فتوا ندادن به مضمون آن ثابت نمی‌شود، بلکه بستگی دارد بر استفاده آنان از همین معنایی که ما استفاده کرده‌ایم و بر نبودن معارضی برای آنها و احراز اینها مشکل است.

سادساً، بر فرض که تحقق آن را بپذیریم، در پاسخ می‌گوییم: اگر اعراض اصحاب موجب علم به خلل شود جای بحث نمی‌ماند؛ زیرا حجّیت علم، ذاتی است؛ ولی فرض این است که اعراض اصحاب در نهایت موجب ظنّ به خلل می‌شود و اعراض اصحاب، یک اماره ظنی خواهد بود، ولی دلیل بر اعتبار چنین اماره ظنی در دست نیست. «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً».

اما اشکال به این‌که ادلّه حجّیت خبر واحد شامل خبری که مورد اعراض اصحاب قرار گرفته، نمی‌شود و مقتضای اصل، عدم حجّیت آن می‌باشد، پذیرفته





نیست؛ زیرا فرموده خدا: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَأَسِقُ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، اعتبار را به صورت عدالت راوی می‌داند. پس هرگاه عادل خبر داد آن معتبر است<sup>۱</sup> و نیز اخباری که امامان در آنها اهل تعلم را به ثقات از صحابه و یاران خودشان ارجاع می‌دهند، صراحت دارند در معلق شدن حجیت خبر بر وثوق به راوی و هم چنین بنای عقلا.

### سخن شیخ انصاری

شیخ انصاری می‌گوید: اخبار پاکی اگر چه ظهور در پاک بودن کتابی دارد، ظهور این دسته روایات در پاکی بیش از ظهور اخبار دیگر در عدم طهارت است. ولی دو چیز مانع از اخذ به روایات پاکی است:

۱. اعراض مشهور از اخبار پاکی؛

۲. نقل اجماع‌های منقول و ارتکاز نجاست اهل کتاب در ذهن اهل شریعت،

بلکه سیره قطعی که کاشف از رأی معصوم است.

### اشکال به سخن شیخ انصاری

موضوع اعراض به تفصیل بررسی شد و اما اجماع منقول، چنان‌که بیان داشته‌ایم<sup>۲</sup>، اجماع محصل تا زمانی که سبب یقین به رأی معصوم نشود فاقد حجیت است، تا چه رسد به اجماع منقول.

پس از بررسی روشن شد که چنین سیره‌ای در عصر امامان علیهم‌السلام ثابت نیست و این سیره متأخر از عصر معصوم است و آن‌چه نشان می‌دهد این‌که چنین سیره و

---

۱. تفصیل این بحث از حوصله این نوشتار خارج است و ما این بحث را به گونه مفصل در اباحت «علوم حدیث» بیان داشته‌ایم که به صورت جزوه‌های درسی منتشر شده است، علاقه‌مندان می‌توانند به آنها رجوع کنند.

۲. نگارنده، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب.



ارتکازی در ذهن اصحاب ائمه و دیگر مسلمانان هم عصر معصوم نبوده و در هیچ روایتی سؤال از نجاست ذاتی آنان نشده، بلکه همواره سؤال از هم غذایی و اموری بوده است که می‌تواند منشأ سؤال آنان شبهه نجاست عارضی اهل کتاب باشد، نه احتمال نجاست ذاتی. از جمله آن روایات است:

۱. صحیح ابراهیم بن ابی محمود<sup>۱</sup> که در آن آمده است:  
 وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا نَضْرَائِيَّةٌ لَا تَتَوَضَّأُ وَلَا تَغْتَسِلُ مِنْ جِنَابَةٍ.

و یا آمده است:

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ يَبُولُ وَلَا يَتَوَضَّأُ.

دلالت می‌کند بر این که در اذهان اهل شریعت و اصحاب ائمه پاک‌ی اهل کتاب مرتکز بوده است، نه عدم پاک‌ی آنان. از این رو، از هم غذایی با آنان سؤال می‌کرده‌اند و این مقدار شبهه در ذهن اهل شریعت ناشی از عدم اجتناب اهل کتاب از محرّمات و نجاسات بوده است که منتهی به نجاسات عارضی اهل کتاب می‌باشد.

۲. روایت محمد بن عبدالله جعفر حمیری است. او در عصر غیبت، نامه‌ای به امام زمان (عج) نوشته که در آن درباره حکم نماز در پیراهنی که از زرتشتی گرفته شده می‌گوید: سبب اشکال این است که آنان گوشت مردار می‌خورند و بعد از جنابت غسل نمی‌کنند. از این عبارت ظاهر می‌شود که احتمال نجاست ذاتی زرتشتیان در ذهن آنان نبوده است.

۳. صحیح معاویه که در آن آمده است:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الثِّيَابِ السَّارِيَةِ يَعْمَلُهَا الْمُجُوسُ وَ هُمْ أَجْنَابٌ (أَجْنَابٌ) وَ هُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ وَ نَسَاؤُهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ، أَلَيْسَ هَا وَ لَا أُغْسِلُهَا وَ أَصْلِي فِيهِ؟  
 قَالَ: نَعَمْ.<sup>۲</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۱۴ و باب ۵۴ از ابواب نجاسات، ح ۲ و ۱۱.

۲. همان، باب ۷۳ از ابواب نجاسات، ح ۱ و ۷.



در این حدیث نیز عبارت «وَهُمْ أَجْنَابٌ (أَجْنَابٌ) وَ هُمْ يَشْرِبُونَ الْخَمْرَ» گویای ارتکاز ذهنی اهل شریعت نسبت به طهارت ذاتی اهل کتاب و عدم طهارت عارضی آنان است.

۴. روایت ابو جمیله که در آن آمده است:

سَأَلَهُ عَنْ ثَوْبِ الْمَجُوسِيِّ: أَلَيْسَ وَ أَصْلِي فِيهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: يَشْرِبُونَ الْخَمْرَ، قَالَ: نَعَمْ، نَحْنُ نَشْتَرِي الثِّيَابَ الشَّابِرِيَّةَ فَتَلْبَسُهَا وَ لَا نَغْسِلُهَا.<sup>۱</sup>

۵. صحیح عبدالله بن سنان که در آن آمده است:

سَأَلَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَنَا خَاضِرٌ: إِنِّي أُعْبِرُ الدَّمِيَّ نُوبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرِبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصْلِيَ فِيهِ؟ فَقَالَ: صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ؛ فَإِنَّكَ أَعَزَّتْهُ إِبَاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ، فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسَهُ.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که در همه احادیث مشاهده می‌شود، همواره شبهه نجاست به دلیل شرب خمر و عدم اجتناب از نجاست دانسته شده و در هیچ یک از روایات احتمال نجاست اهل کتاب، لباس، غذا و عرق آنان به جهت نجاست ذاتی مطرح نشده است و این خود بهترین قرینه بر عدم ارتکاز نجاست ذاتی اهل کتاب در ذهن اهل شریعت معاصر معصومان علیهم‌السلام می‌باشد.

پس معروفیت عدم طهارت ذاتی اهل کتاب و ارتکاز آن در ذهن اهل شریعت پس از عصر معصومان به دلیل فتوای فقیهان بوده است و چون فتوای فقیهان، مستند به آیات و روایاتی است که آنها را یادآور شدیم، عمل و فتوای آنان برای ما کاشف از سیره مستمره نیست و حجّت و دلیل دیگری در قبال آیه و روایات به

۱. همان.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲، باب ۷۴ از ابواب نجاسات، ح ۱.



شمار نمی‌رود. بنابراین، سیره متشرّعه چون حادث است، کاشف قطعی از حکم نمی‌باشد.

### تثبیت نظریه طهارت ذاتی

از آن‌چه آورده‌ایم دانسته شد که اخبار دالّ بر پاکی ذاتی اهل کتاب از جهت سند و دلالت معتبر و حجّت است و جمع میان آنها و اخبار عدم طهارت مستلزم قول به این است که اخبار عدم پاکی نظر به تنوّه و کراهت دارد. به ویژه این‌که برخی از روایات صراحت در نهی تنزیهی داشت که از نظر قواعد و موازین اصولی وجود چنین روایاتی خود می‌تواند شاهد درستی برای جمع یاد شده تلقی شود و یا مستلزم آن است که اخبار عدم پاکی را بر مواردی که اهل کتاب خود را از طهارت عارضی پاک نکرده باشند حمل کنیم.

نتیجه هر دو این خواهد بود که اهل کتاب چنان‌چه از نجاسات (یعنی آن‌چه در نزد مسلمان‌ها نجس است؛ مانند خون، بول، مردار، سگ، خوک، شراب و...) اجتناب کنند، پاکند و هم‌غذایی با ایشان جایز است و این نظریه با در نظر قرار دادن موازین فقه اجتهادی از واضحات است و ما در آن تردیدی نداریم.

### تتمیم بحث

اکنون که پاکی ذاتی اهل کتاب ثابت شد، فروعی بر آن مترتب است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. هرگاه مسلمان با فرد کتابی روبه‌رو شود و نداند که او از نجاسات دوری کرده یا خیر آیا حکم شرعی او، پاکی است یا خیر؟ در پاسخ می‌گوییم: پاک است، مگر زمانی که پاک نبودن آن ثابت شود؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ» و این حکم شامل همه اشیا می‌شود؛ مانند انسان، جماد، مسلمان، کافر، کتابی و ....



۲. فرع دیگر این است که اگر کافری در نزد مسلمان حضور داشت و او یقین به پاک نبودن کافر پیدا کرد و سپس کافر از نزد مسلمان خارج شد و پس از مدتی بازگشت، آیا غیبت کافر در این مدت، باعث پاکی او می شود؟ همان گونه که غیبت مسلمان را موجب پاکی وی می دانیم یا خیر؟

پاسخ این است که حکم مذکور (پاک شدن مسلمان پس از غیبت)، ویژه مسلمان است؛ زیرا در لسان ادله، واژه مسلمان آمده است و بدین جهت حکم مذکور شامل کافر نمی شود.

## ۲. طهارت ذاتی مشرکان و بت پرستان

پیش از طرح موضوع بحث، لازم است مقدمه ای را ارائه کنیم:

بحث پیش درباره طهارت ذاتی اهل کتاب بود و اکنون در ادامه بررسی تئوری پاکی ذاتی مطلق انسان به موضوع پاکی ذاتی مشرکان و ملحدان می پردازیم.

چنانچه در گذشته یاد آور شدیم، برخی از مسائل مورد ابتلای جامعه اسلامی آن چنانکه می بایست، مورد بررسی قرار نگرفته و یا در بررسی مستندات، واقعیت های موجود در خارج لحاظ نشده و یا زمینه برای بازنگری و بررسی بیشتر وجود داشته، اما امر به احتیاط و انهداده شده است. با این که چنین احکام و احتیاط هایی، اگرچه در برخی از شرایط و جوامع چندان مشکل آفرین نیستند، در شرایط و جوامع دیگر می تواند طاقت فرسا و غیر قابل تحمل و مستلزم عسر و حرج باشد.

بدیهی است که هیچگاه دشواری یا عدم دشواری رعایت یک حکم، نمی تواند حکم واقعی الهی را تغییر دهد. البته ملاک تشخیص احکام الهی آسانی و سختی آن نیست و شناخت احکام الهی، منابع، اصول و ضوابطی دارد که باید به دقت مورد جست و جوی مجتهد قرار گیرد و بر اساس آن حکم خداوند شناسایی شود.



ولی موضوع اساسی این است که در برخی موارد، سهل پنداشتن یک موضوع سبب عدم فحص و استدلال کافی و موجب پای بندی مجتهد به احتیاط می شود و یا ذهنیت داشتن مجتهد درباره آن موضوع سبب می گردد که برخی از جوانب مسئله مجهول بماند.

این گونه مسائل از عواملی است که می طلبد فقیه پس از درک اهمیت و واقعیت موضوع، در رأی و نظر خود بازنگری کند.

موضوع «پاکی ذاتی اهل کتاب» و نیز «پاکی ذاتی مشرکان» و به تعبیر دیگر «پاکی ذاتی مطلق انسان» را می توان از مصادیق سخن فوق به شمار آورد؛ زیرا هرگاه فقیه در جامعه اسلامی زندگی کند به گونه ای که هرگز با اهل کتاب و یا مشرکان معاشرت و سروکار نداشته باشد، مسئله طهارت یا عدم پاکی ذاتی آنان چندان موضوعیت ندارد و ذهن او به راحتی آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» را بر نجاست ذاتی آنان حمل می کند. در حالی که اگر همین فقیه ناچار شود سالیانی دراز در کشورهای غیراسلامی زندگی کند، وقتی به آیه مذکور می رسد، سعی می کند معنای دقیق نجس بودن مشرکان را بر اساس همه ادله و قراین بازشناسد؛ چرا که نظریه پاکی و نجاست برای او امری سرنوشت ساز است.

بنابراین، آنچه ما در این تحقیق می طلبیم، توجیه و تفسیر منابع شرعی بر اساس بینش و تفکر شخصی خود نیست؛ بلکه منظور، بررسی منابع شرعی بر اساس موازن علمی، به دور از هرگونه ذهنیت، پیش داوری و سهل انگاری است.

امروزه که بحمدالله زمینه برای بیان مسائل اجتهادی و اجرای احکام اسلامی فراهم آمده، بر فقیهان لازم است که احکام الهی را آن چنان که از منابع شرعی می یابند بدون هیچ گونه وحشتی از فقه نمایان و مقدس مآبان بی مایه، اظهار دارند و



از اظهار نظر کردن به غیر از نظریات فقیهان متقدم و متأخر و متأخری المتأخرین بیم نداشته باشند.

### تئوری طهارت ذاتی مشرکان<sup>۱</sup>

چنان که در نوشتار پیشین یاد آور شدیم کفر از نظر زمانی بر شرک تقدم داشته و شرک نیز بر الحاد و ماده گرایی مقدم بوده است. بر این اساس، ما نخست تئوری طهارت ذاتی کفار کتابی (زرتشتی، یهودی و مسیحی) را طرح کردیم و اکنون به بررسی تئوری طهارت ذاتی مشرکان (بت پرستان) و سپس ملحدان (ماده گرایان) خواهیم پرداخت.

پیش از آغاز بحث به دو موضوع به عنوان مقدمه اشاره می‌کنیم:

۱. معنای مشرک در اصطلاح قرآنی؛
۲. کسانی که لفظ مشرک به آنان اطلاق شده است.

#### مشرک در اصطلاح قرآن

در اصطلاح قرآن مشرک کسی است که در مقام عبادت و پرستش، بتان را مورد عبادت قرار دهد. آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ»<sup>۲</sup> به همین معنا نظر دارد.

مشرک بت را آفریننده خود نمی‌داند، بلکه بت را در پرستش، شریک خدا می‌شناسد و به تعبیر قرآن، مشرکان پرستش بت‌ها را عامل تقرب بیشتر به خدا

---

۱. شرک از نظر لغت به معنای شریک قرار دادن است (راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۵۹). اما در اصطلاح دینی یعنی شریک قرار دادن برای خدا در مقام پرستش. پس شرک در برابر یکتاپرستی است و موحد به کسی گویند که به خدای یگانه ایمان داشته و او را پرستد و چیزی را با او شریک قرار ندهد.

۲. توبه (۹) آیه ۲۸.



می دانسته و می گفتند:

﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾؛<sup>۱</sup>

ما بتان را مورد نمی پرستیم مگر آن که ما را به خدا نزدیک سازد.

نیز معتقد بودند که بت‌ها شفیعان آنان در نزد خدایند. چنان‌که در این باره

خداوند فرمود:

﴿ وَ يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاءُنَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾؛<sup>۲</sup>

انان چیزی را می پرستند که سود و زیانی ندارد و می گویند: آنها نزد خداوند شفیع ما می شوند.

در صورتی که شفاعت به خداوند اختصاص دارد. چنان‌که در این باره خداوند

فرموده است:

﴿ قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾؛<sup>۳</sup>

بدون اجازه خداوند هیچ‌کس نمی تواند شفاعت کند.

و نیز در آیه دیگر فرموده است:

﴿ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ﴾.<sup>۴</sup>

و نیز فرموده است:

﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَ هُمْ مِنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾.<sup>۵</sup>

۱. زمر (۳۹) آیه ۳.

۲. یونس (۱۰) آیه ۱۸.

۳. زمر (۳۹) آیه ۴۴.

۴. یونس (۱۰) آیه ۳.

۵. انبیاء (۲۱) آیه ۲۸.





نوع دیگر شرک که قرآن بدان نظر داشته و مورد نهی قرار داده، این است که گروهی از اهل ادیان پیشین، پیامبران خود را در حدّ خدایی پنداشته و آنان را به جای خدا ستایش و پرستش می‌کرده‌اند، که خداوند در ردّ این بینش فرموده است:

﴿مَا كَانَ لِإِبْرَاهِيمَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾<sup>۱</sup>

سزاوار نیست بشری را که خداوند به او کتاب و حکم پیامبری داده مردم را به بندگی خود دعوت کند نه به بندگی خدا.

و در ردّ پرهیز دادن مسلمانان از آنچه پیروان ادیان پیشین بدان گرفتار آمده‌اند فرموده است:

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾<sup>۲</sup>

ای پیامبر! بگو به مردم من همانند شما بشری هستم؛ ولی به من وحی می‌شود و بدانید خدای شما یکی است، پس هر که امید دارد خدای خود را ملاقات کند باید عمل صالح انجام دهد و در مقام پرستش برای خدا شریک قرار ندهد.

و نیز فرموده:

﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَا سَتَكْتُرُتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>۳</sup>

بگو: مالک سود و زبانی نمی‌باشم مگر آنچه خداوند بخواهد. من اگر دانا به غیب و چیزهای پنهانی بودم، هر آینه چیزهای خوب و خیر را زیاد می‌کردم و به

۱. آل عمران (۳) آیه ۷۹.

۲. کهف (۱۸) آیه ۱۱۰.

۳. اعراف (۷) آیه ۱۸۸.



من بدی نمی‌رسید. من انذارکننده و بشارت دهنده‌ام بر گروهی که به خدا ایمان آورده‌اند.

### انگیزه اعراب در شرک و پرستش بت‌ها

انگیزه اعراب در روی آوردن به شرک و پرستش بتان همان چیزی است که قرآن از زبان مشرکان در توجیه عبادتشان نسبت به بت‌ها یاد کرده است: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾<sup>۱</sup> و این همان دلیلی است که برخی از بت پرستان نیز کارهای خود را بدان وسیله توجیه می‌کردند و می‌گفتند: وجود بت در پیش روی شخص پرستنده به تمرکز فکری او کمک می‌کند تا در نتیجه به خدا نزدیک شود.

ولی این توجیه، باطل است؛ چون وجود بت در برابر شخصی که در نیایش و نماز است، فکر او را از خدا منحرف کرده و به چیز محدود و بی ارزش وابسته می‌کند و اساساً تقرب به خدا تنها به وسیله توجّه به خدا با نفی هر چه غیر اوست به دست می‌آید و نباید در عبودیت واسطه باشد.

### مبارزه اسلام با شرک

اسلام در آغاز پیدایش تلاش اصلی خود را صرف مبارزه با شرک کرده و انگیزه‌اش این بود که انسان را از خضوع در برابر آنچه خود ساخته و یا آفریده که محدود، متغیّر و فانی است، نجات دهد و او خدایی را بپرستد که ماورای اوست و آن موجودی است که دوام و استقرار دارد و او خدای یکتاست. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا



نُشْرِكْ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا أَوْ بَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ؛<sup>۱</sup>

بگو: ای اهل کتاب! بیاید از آن چیزی که اتفاق نظر داریم پیروی کنیم و پرستش نکنیم مگر خدا را و برای او چیزی را شریک قرار ندهیم.

### آنان که مشرک نامیده شده‌اند

تردیدی نیست که بت پرستان هرگاه برای تقرب به خدا یا شفاعت نزد او و خلاصه با اعتقاد به وجود خدا بت را پرستند مشرک نامیده می‌شوند و مشمول آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾<sup>۲</sup> هستند؛ ولی ما در متون اسلامی مواردی را می‌یابیم با آن‌که مشرکند، مصداق آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ نیستند. آن موارد عبارتند از:

۱. ثنویه، کسانی‌اند که برای ذات باری شریک فائلند؛ یعنی معتقدند که جهان دارای دو خداست؛ خدای نور و خدای ظلمت، خدای خیر و خدای شر، اهریمن و یزدان. ثنویه، گروهی از زرتشتیانند که در زمان‌های پیشین این باور را داشتند؛ ولی در این زمان دارای چنین عقیده‌ای نیستند.

۲. نصارا، کسانی‌اند که جوهر ربوبی را مشتمل بر سه اقنوم می‌دانند؛ وجود، حیات و علم - یا به تعبیر دیگر اب، ابن و روح القدس - و در توضیح این مطلب چنین می‌گویند: جوهر، همان قائم به خویش است و اقنوم صفت آن می‌باشند. سپس می‌گویند: کلمه اقنوم علم است با جسد مسیح یگانه و متحد شده و در پوشش ناسوت و مادیت مسیح به طریق امتزاج و اختلاط درآمده است؛ ولی در تفسیر اتحاد کلمه با جسد مسیح - همان گونه که در بیان اصول مشترک گذشت - آرای گوناگونی است:

الف) اتحادی به مانند اتحاد شراب با آب در فرقه ملطانیه.

۱. آل عمران (۳) آیه ۶۴.

۲. توبه (۹) آیه ۲۸.



ب) اتحاد به طریق اشراق چنانچه خورشید از روزنه بر جسم بلورین می تابد و این تفسیر فرقه نستوریه است.

پ) اتحاد به طریق استحاله کلمه به گوشت و خون به گونه ای که خدا در نزد آنان از طریق این استحاله به مسیح تبدیل یافت و این دیدگاه فرقه یعقوبیه است.

ت) اتحاد عبارت است از: ظهور لاهوت در مادیت و ناسوت، چنانکه فرشته به صورت بشر ظاهر می شود.

ث) اتحاد کلمه با جسد مسیح که عبارت است از: ترکیب لاهوت به ناسوت به مانند ترکیب روح و بدن.

ج) اتحاد این است که کلمه به عنوان اقنوم علم در جسد مسیح حلول و سرایت می کند، به گونه ای که به دلیل این سرایت از آن جسد خوارق عادات صادر می شود و گاهی کلمه از جسد مفارقت می کند و جسد بدون کلمه در معرض آلام قرار می گیرد.

۳. اشاعره، کسانی اند که قائلند: صفات خدا زاید بر ذات اوست، اگرچه آن صفات قائم به ذات باری است.

۴. کرامیه، کسانی اند که بر این باورند: خداوند متصف به صفات موجود و حادث است.

۵. مفوضه، کسانی اند که می گویند: خداوند امور را به خود انسان وانهاد و خود هیچ گونه دخالتی ندارد.

در روایتی امام علی بن موسی علیه السلام می فرماید:

الْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّوْحِيدِ مُشْرِكٌ.

۶. خوارج، کسانی اند که علی بن ابی طالب علیه السلام را کافر شمردند. در روایت از

ابو جعفر علیه السلام نقل شده که فرمود: «کسی که از خوارج است، مشرک است».



۷. نسبت دهندگان نقص به خدا، کسانی اند که در افعال خداوند نسبت نقص داده‌اند.

۸. ریاکنندگان در مقام عمل، امام صادق علیه السلام در روایت یزید بن خلیفه می‌فرماید: «كُلُّ رِيَاءٍ شُرْكَ».

پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

قَالَ اللهُ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا اشْرَكَ فِيهِ غَيْرِي فَهُوَ لَهُ وَ اَنَا مِنْهُ بَرِيءٌ وَ اَنَا اَعْنِي  
الْاَعْنِيَاءُ عَنِ الشُّرْكِ».

شذاذ بن اوس می‌گوید: دیدم پیامبر گریه می‌کند، عرض کردم برای چه می‌گریید؟ حضرت فرمود:

إِنِّي تَخَوَّفْتُ عَلَى أُمَّتِي الشُّرْكَ أَمَا إِنَّهُمْ لَا يَعْبُدُونَ صَنَمًا وَ لَا شَمْسًا وَ لَا قَمَرًا وَ  
لَا حَجْرًا وَ لَكِنَّهُمْ يُرَاؤُونَ بِأَعْمَالِهِمْ.

در تفسیر آیه «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَخَذُ» از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

الرَّجُلُ يَعْمَلُ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ لَا يَطْلُبُ بِهِ وَجْهَ اللهِ إِنَّمَا يَطْلُبُ تَرْكِيَةَ النَّاسِ،  
يَشْتَهِي أَنْ يُسْمِعَ بِهِ النَّاسَ فَهَذَا الَّذِي اشْرَكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ.

۹. پیروی کنندگان از شیطان، در ذیل آیه «وَ مَا يَوْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ» ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود:

يُطِيعُ الشَّيْطَانَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ فَيُشْرِكُ.

و در روایت ضریس فرمود:

شُرْكَ طَاعَةٍ وَ لَيْسَ شُرْكَ عِبَادَةٍ.

همین شرک منظور است. شرک در آیه «وَ اتَّخَذُوا اٰخْبَارَهُمْ وَ رُءُوسَهُمْ اَزْبَابًا مِنْ دُونِ  
اللهِ وَ الْمَسِيحِ بَنِ مَرْيَمَ وَ مَا امْرُؤًا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اِلٰهًا وَّاحِدًا اِلَّا اِلٰهَ الْاَلٰهِيْنَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ».



ابن عباس می گوید:

لَمْ يَأْمُرُوهُمْ بِغَيْرِ الرُّهْبَانِ وَالْأَخْبَارِ أَنْ يَسْجُدُوا لَهُمْ وَ لَكِنْ أَمَرُوهُمْ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ  
فَأَطَاعُوهُمْ فَسَمَّا هُمْ اللَّهُ بِذَلِكَ أَرْبَابًا.

از این روایت و روایاتی مانند این استفاده می شود آنان که رهبان و احبار را ارباب برگزیده اند، معصیت خدا را کرده اند و معنای روایات این نیست که آنان احبار و رهبان را خدای آسمان و زمین دانسته اند.

جز اینها موارد دیگری نیز هست که مشرک بر گروه هایی اطلاق شده، در حالی که آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» شامل آنها نمی شود، ولی ما به جهت اختصار به همین مقدار بسنده می کنیم.

### دیدگاه فقیهان مذاهب اسلامی درباره طهارت ذاتی مشرکان

عالمان اهل سنت در مسئله طهارت ذاتی مشرکان دو نظریه دارند؛ گروهی می گویند: مشرکان طهارت ذاتی دارند و برخی می گویند: مشرکان نجاست ذاتی دارند؛ که البته این گروه، اندکند.

#### الف) قائلان به نجاست ذاتی مشرکان

۱. ابو الولید محمد بن رشد قرطبی اندلسی مالکی، در مسئله اسنار (نیم خورده ها) می گوید:

و لَعَلَّ الْأَرْجِحَ أَنْ يُسْتَثْنَى مِنْ طَهَارَةِ أَسْنَارِ الْخَيْوَانِ، الْكَلْبُ، الْخِنْزِيرُ وَ الْمُشْرِكُ؛  
لِصِحَّةِ الْأَثَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْكَلْبِ، وَ لِأَنَّ ظَاهَرَ الْكِتَابِ أَوْلَى أَنْ يُتَّبَعَ فِي الْقَوْلِ  
بِنَجَاسَةِ عَيْنِ الْخِنْزِيرِ وَ الْمُشْرِكِ مِنَ الْقِيَاسِ؛<sup>۱</sup>

شاید بهتر آن باشد پس مانده غذای حیوانات، سگ، خوک و مشرک از حکم کلی

۱. بدایة المجتهد، ج ۱، ص ۳۰.



طهارت استثنا شود، به دلیل صحیح بودن احادیثی است که دربارهٔ سگ وارد شده و نیز شایسته است که از ظاهر کتاب خدا در نجاست خوک و مشرک پیروی کنیم.

۲. امام فخر رازی می‌گوید:

إِعْلَمَنَّ أَنَّ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ) يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِمْ أَتَجَاسًا، فَلَا يُرْجَعُ إِلَّا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ؛<sup>۱</sup>

ظاهر قرآن، گویای این است که آنان نجسند و از آن نمی‌توان چشم پوشی کرد مگر به دلیل جداگانه.

۳. ابن حزم اندلسی، پیشوای دوم مذهب ظاهری می‌گوید:

وَلَا عَجَبَ فِي الدُّنْيَا أَعْجَبُ مِمَّنْ يَقُولُ فِي مَنْ نَصَّ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُمْ نَجَسٌ، إِنَّهُمْ طَاهِرُونَ؛<sup>۲</sup>

در جهان سخنی عجیب‌تر از این نیست که کسی دربارهٔ گروهی به طهارت حکم کند که پروردگار در کتابش به نجاست آنان تصریح کرده است.

۴. محمد بن علی شوکانی گفته است که مالک بن انس اصبحی، پیشوای مذهب مالکی قائلان به نجاست ذاتی مشرکان است و قول ایشان را در کتابش<sup>۳</sup> ذکر کرده است و این در حالی است که با بررسی انجام شده در کتاب‌های فقهی مذهب مالک به دست می‌آید که این نسبت دادن درست نیست.

۵. شوکانی این نظریه را به محمد بن ادریس شافعی نیز نسبت داده است، ولی با بررسی در کتاب‌های فقهی مذهب شافعی به دست می‌آید که این نسبت دادن

۱. فخر رازی، تفسیر، ج ۱۴، ص ۲۵، چاپ جدید.

۲. المحلی، ج ۱، ص ۱۲۹.

۳. نیل الاوطار، ج ۱، ص ۸۶.



درست نیست و همه فقیهان شافعی مذهب، به طهارت مشرکان قائلند.

### ب) قائلان به طهارت ذاتی مشرکان

بیشتر فقیهان اهل سنت، به طهارت ذاتی مشرکان قائلند و فرقی میان بت پرستان و دیگر کافران قائل نشده‌اند.

علاءالدین کاشانی می‌گوید:

سُوْرُ الطَّاهِرِ الْمُتَّفَقِ عَلَى طَهَارَتِهِ سُوْرُ الْآدَمِيِّ بِكُلِّ خَالٍ مُسْلِمًا كَانَ أَوْ مُشْرِكًا.<sup>۱</sup>

البته کلام مذکور در صورتی مفید مقصود است که نیم‌خورده به آب مطلق اختصاص نداشته باشد، وگرنه سخن بالا در پاکی مشرکان صراحت نخواهد داشت؛ زیرا در خصوص آب مطلق برخی قائلند که آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، منفعّل نمی‌شود.

از اندیشورانی که به پاکی ذاتی مشرکان قائلند، می‌توان این افراد را نام برد:

۱. ابن نجیم حنفی،<sup>۲</sup>
۲. حجاوی حنبلی،<sup>۳</sup>
۳. ابو حامد محمد غزالی،<sup>۴</sup>
۴. ابن حجر عسقلانی،<sup>۵</sup>

۱. بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع، ج ۱، ص ۶۳.

۲. البحر الرائق فی شرح کنزالدقائق، ج ۱، ص ۱۲۶.

۳. اقناع، ج ۱، ص ۷۴.

۴. وجیز، ج ۱، ص ۴.

۵. فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۶۹.





۵. بدرالدین عینی،<sup>۱</sup> می گوید:

الْأَدَمِيُّ الْحَيُّ لَيْسَ بِنَجَسٍ الْعَيْنِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ.

۶. علامه عبدالرحمان الجزیری می گوید:

وَلِأَشْيَاءِ الطَّاهِرَةِ كَثِيرَةٌ مِنْهَا: الْإِنْسَانُ، سِوَاهُ كَانَ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ أَمَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فَالْمُرَادُ بِهِ النَّجَاسَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ الَّتِي حَكَّمَ بِهَا الشَّارِعُ وَ لَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ ذَاتَ الْمُشْرِكِ نَجِيسَةٌ كِنَجَاسَةِ الْخِنْزِيرِ.<sup>۲</sup>

۷. علامه حصنی دمشقی می گوید:

آدمی از نجاست مردار استثنا شده است؛ زیرا بنا بر نظریه راجح آدمی به سبب مردن نجس نمی شود چه مسلمان باشد و چه کافر؛ زیرا خداوند می فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ و لازمه تکریم آدمیان حکم به عدم نجاست آنان پس از مرگ است.<sup>۳</sup>

۸. علامه آلوسی می گوید:

بیشتر فقیهان می گویند که مشرکان ذاتاً پاکند و استدلال کرده اند که اگر نجاست مشرکان ذاتی بود، ایمان نمی توانست مطهر آن باشد، چرا که نجاست ذاتی تنها از راه استحاله تغییرپذیر است.<sup>۴</sup>

۹. احمد شاشی قفال.<sup>۵</sup>

۱. عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری، ج ۲، ص ۶۰.

۲. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۱۰.

۳. کفایة الاخیار، ج ۱، ص ۴۲.

۴. تفسیر روح المعانی، ج ۱۰، ص ۶۸.

۵. حلایة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء، ج ۱، ص ۱۲۴.



نمونه‌هایی از فقیهان اهل سنت که به طهارت مشرکان تصریح کرده‌اند عبارتند از: شرف الدین نووی،<sup>۱</sup> خطیب شریانی،<sup>۲</sup> شمس الدین رحلی،<sup>۳</sup> شیخ سلیمان جمل،<sup>۴</sup> بیهقی،<sup>۵</sup> ابو اسحاق محمد شیرازی،<sup>۶</sup> محی الدین نووی،<sup>۷</sup> سید بکری،<sup>۸</sup> ماوردی،<sup>۹</sup> ابن عابدین،<sup>۱۰</sup> نظام<sup>۱۱</sup> و سرخسی حنفی.<sup>۱۲</sup>

بعضی از فقیهان اهل سنت که نجاسات را در کتاب‌های شان بیان کرده‌اند، ولی از مشرک، نامی به میان نیاورده‌اند عبارتند از:

داماد افندی،<sup>۱۳</sup> زهری غراوی شافعی،<sup>۱۴</sup> ابن جزی مالکی،<sup>۱۵</sup> و سید.<sup>۱۶</sup>

۱. المنهاج، که متن شرح مغنی المحتاج است، ج ۱، ص ۷۸.
۲. مغنی المحتاج الی معرفة الفاظ المنهاج، ج ۱، ص ۷۸.
۳. نهاية المحتاج، ج ۱، ص ۲۳۸.
۴. حاشیه شرح المنهاج، ج ۱، ص ۱۷۳.
۵. معرفة السنن و الآثار، ج ۱، ص ۱۷۳.
۶. المهذب، ج ۱، ص ۱۲.
۷. المجموع فی شرح المهذب، ج ۱، ص ۲۶۴.
۸. اعانة الطالبین، ج ۱، ص ۸۷.
۹. الحاوی الكبير، ج ۱، ص ۸۷.
۱۰. رد المحتار علی الدر المختار، ج ۱، ص ۱۴۸.
۱۱. الفتاوی الهندیه، ج ۱، ص ۱۸ و ۲۳.
۱۲. المبسوط، ج ۱، ص ۴۷.
۱۳. مجمع الانهر، ص ۵۴.
۱۴. السراج الوهاج علی متن المنهاج، ص ۲۲.
۱۵. القوانین الفقهیه، ص ۳۴.
۱۶. فقه السنه، ج ۱، ص ۲۲ و ۲۷.



### دیدگاه فقیهان شیعه درباره طهارت ذاتی مشرکان

همه فقیهان شیعه می‌گویند: مشرکان، نجاست ذاتی دارند.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، میان فقیهان اهل سنت اتفاق نظر وجود دارد که اهل کتاب نجاست ذاتی دارند؛ ولی فقیهان شیعه در این مسئله دو نظریه دارند. و اما درباره نجاست ذاتی مشرکان، قضیه برعکس است؛ یعنی فقیهان شیعه بر نجاست ذاتی آنان نظری یک‌سان دارند؛ ولی فقیهان اهل سنت دو نظریه گوناگون دارند.

### ادله قائلان به عدم طهارت ذاتی مشرکان

قائلان به نجاست ذاتی مشرکان به ادله‌ای تمسک جسته‌اند که به اختصار می‌آوریم:

۱. اجماع، آنان معتقدند: در مورد نجاست ذاتی اهل کتاب اجماع وجود دارد. این دلیل قابل نقض است؛ زیرا گرچه به ظاهر اتفاق نظر فقیهان شیعه شکل اجماع دارد، در بینش امامیه اجماع آن‌گاه حجّت است که تعبّدی باشد، نه مدرکی و اجماع یاد شده، به آیه شریفه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ مستند است. در چنین مواردی حجّیت و اعتبار، از آن مدرک است، نه اجماع مستند به آن. در میان اهل سنت چنان‌که دانسته شد هرگز چنین اجماعی محقق نیست، بلکه بیشتر آنان به طهارت ذاتی مشرکان حکم کرده‌اند.

۲. آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾<sup>۱</sup> مشرکان نجسند و نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند.

۱. توبه (۹) آیه ۲۸.



پیش از مناقشه در استدلال به آیه مبارک بر نجاست ذاتی مشرکان به جاست مطالبی را بیان کنیم:

مطلب اول: در نخستین منبع احکام شرعی (قرآن) کلمه نَجِس (با کسر جیم) نیامده، بلکه نَجَس (بفتح جیم) به کار رفته است؛ در این باره بحثی است که بیان می شود.

مطلب دوم: در قرآن کریم کلمه «رِجْس» درباره موضوعاتی به کار گرفته شده که عبارتند از:

۱. آیه های ۹۰ و ۹۱ سوره مائده:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿۹۰﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُتَّقُونَ ﴿۹۱﴾﴾

۲. آیه ۱۲۵ سوره انعام:

﴿... يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

۳. آیه ۹۵ سوره توبه:

﴿... فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَا هُمْ بِجَزَاءٍ بِنَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾

۴. آیه ۱۲۵ سوره توبه:

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾

۵. آیه ۱۴۵ سوره انعام:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِينَا أَوْحَىٰ إِلَيَّ مَحْرَمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْنَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ...﴾



۶. آیه ۱۰۰ سوره یونس:

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾.

۷. آیه ۳۰ سوره حج:

﴿... فَاجْتَنِبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ...﴾.

۸. آیه ۳۳ سوره احزاب:

﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾.

این که کلمه رجس در آیات به معنای پلیدی است نه نجاست، شرح آن در مطلب چهارم می آید.

مطلب سوم: در سوره مائده کلمه «رِجْسٍ» بر چیزهای گوناگونی اطلاق شده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ \* إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾.<sup>۱</sup>

ای کسانی که ایمان آورده اید! جز این نیست که شرب خمر و قمار و پرستش بت‌ها و تفأل به چوب تاس، پلیدی است از عمل شیطان، پس از آن دوری کنید، شاید رستگار شوید. و جز این نیست که شیطان می‌خواهد به شراب و قمار در میان شما دشمنی و کینه افکند و از یاد خدا بازتان دارد، پس آیا شما دست از این کار بر می‌دارید؟

#### نکته

در این جا می‌توان گفت که احکام الهی از حلال و حرام و غیر آن در موضوعات،



بر ذات اشیا حمل نمی‌شود، بلکه آن بر چیزهایی که با آنها مناسبت دارد، حمل می‌شود؛ برای نمونه، این که در قرآن کریم آمده: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾؛ (مردار بر شما حرام است) مقصود این است که خوردن گوشت آن، بر شما حرام است و یا در آیه دیگری که آمده: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امْتِهَاتِكُمْ﴾؛ (مادرانتان بر شما حرام است) مقصود این است که نکاح با آنها بر شما حرام است.

ولی در این موارد به دلیل روشن بودن مقصود، «مضاف» حذف می‌شود و «مضاف الیه» جانشین آن می‌گردد. در فارسی نیز چنین است؛ در آن جا که گفته می‌شود: گوشت خوک، خمر و دزدی حرام است، لازم نمی‌بینند که بگویند خوردن گوشت خوک، آشامیدن شراب، مداخله در مال دزدی حرام است. و شخص فصیح، کلمه‌ای که لازم نباشد، هرگز در گفتار خود نمی‌آورد. قرآن که فصیح‌ترین کلمات است، به طریق اولی، کلمه‌ای که لازم نباشد، آن را ذکر نمی‌کند. بنابراین آیه ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾، دلالت بر نجاست ذاتی آن، ندارد. پس حمل «رِجْسُ» بر ذات خمر، ناتمام است و مقصود از آیه، پلیدی آشامیدن خمر است، نه نجاست عین آن. پس نمی‌توان این آیه را دلیل بر نجاست خمر، شمرد. چنان‌که در مورد انصاب و ازلام هم کسی نگفته است که بت‌ها و چوب‌های قمار و فال نجسند، و همان‌طور که در این جا مراد پرستش انصاب و به کاربردن ازلام است، در «خمر» نیز مراد آشامیدن خمر است، که مجموع این اعمال، پلید و «رِجْس» است.

مطلب چهارم: کلمه رِجْس در لغت به معنای قذارت آمده است: ابن اثیر در نهایه کلمه رِجْس در حدیث نبوی «أَعُوذُ بِكَ مِنَ الرَّجْسِ النَّجِسِ» را به معنای قذارت دانسته و می‌گوید: گاهی از حرام، فعل قبیح، عذاب، لعنت و کفر به رِجْس تعبیر می‌شود، ولی می‌گوید: مراد از رِجْس در حدیث همان معنای اول که قذارت است می‌باشد. فرّاء می‌گوید: هرگاه کلمه رِجْس با کلمه نجس ذکر نشود باید به حرف نون و جیم



آن فتحه داد و هرگاه کلمه نجس با کلمه رجس ذکر شود به جیم نجس باید کسره داد و از این مطلب است حدیث «نَهَى أَنْ يَسْتَجِي بِرُؤْتِهِ» و گفت: آن رجس است؛ یعنی قدر.

در المنجد آمده است: رَجَسَ يَرْجَسُ وَ عَمَلَ عَمَلًا قَبِيحًا فَهُوَ رَجَسٌ أَيْ عَمَلَ قَبِيحٌ ... بعد می گوید: الرُّجْسُ الْقَدْرُ.

در شرح قاموس می گوید: نَجَسَ كَفَرَ وَ كَتَفَ وَ عَضَدَ پلید و ناپاک است. مطلب پنجم: در قرآن کریم کلمه خبیث در ضمن آیاتی درباره بعضی از موضوعات به کار گرفته شده است؛ از جمله:

۱. آیه ۵۸ سوره اعراف:

﴿... وَ الَّذِي خَبَثَ لَ يُخْرِجُ إِلَّا تَكْدًا﴾.

۲. آیه ۱۰۰ سوره مائده:

﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَ الطَّيِّبُ...﴾.

۳. آیه ۲۶۷ سوره بقره:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ﴾.

۴. آیه ۳۷ سوره انفال:

﴿... لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...﴾.

۵. آیه ۲۶ سوره ابراهیم:

﴿وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ...﴾.

۶. آیه ۱۷۹ سوره آل عمران:

﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾.



۷. آیه ۲۶ سوره نور:

﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ ...﴾

۸. آیه ۲ سوره نساء:

﴿... وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَيْثَ بِالطَّبِيبِ﴾

کلمه «خبیث» در این آیات مانند کلمه «رجس» در آیات پیش است و آن به معنای نجاست اصطلاحی، که مشمول احکام خاصی است، نیست؛ بلکه به معنای پلیدی است. با این حال، نمی‌توان این آیات و آیات گذشته را که در آنها کلمه «رجس» آمده، به معنای نجاست اصطلاحی، که مشمول احکام خاصی است، دانست؛ زیرا به معنای پلیدی آمده و آنچه از آیات به دست می‌آید این است که دین مقدس اسلام پلیدی را از هر نوع که باشد، زشت شمرده و دوری از آن را لازم دانسته است. پس زمینه‌ای است برای مطرح کردن آنها در خصوص موضوع بحث (نجاست و یا طهارت ذاتی مشرکان و غیر آنها) و نجاست کافران به وسیله آنها ثابت می‌شود و تنها آیه‌ای که درباره کافران بحث می‌کند، آیه‌ای است که کلمه نجس در آن ذکر شده و آن، همین آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾<sup>۱</sup> است. بیشتر فقیهان آیه یادشده را دلیلی بر نجاست کافران اعم از کتابی، مشرکان و ملحدان قرار داده‌اند؛ ولی استناد به آیه برای اثبات نجاست ذاتی مشرکان و غیر آنها از کافران قابل اشکال است؛ زیرا:

اولاً، کلمه «نَجَسٌ» در آیه به فتح جیم آمده که مصدر است و اسم مصدر آن «نجاست» می‌باشد و در جای خود اثبات شده است که حمل مصدر بر ذات نیاز به تقدیر گرفتن «ذو» دارد. بنابراین، معنای آیه چنین است: مشرکان دارای نجاستند و چنین عبارتی با نجاست عارضی مشرکان - به سبب مباشرت آنان با شراب، خوک و ... - نیز سازگار است.

۱. توبه (۹) آیه ۲۸.





البتّه احتمال دیگری نیز در مورد کلمه «نجس» هست و آن این‌که از باب مبالغه باشد، مانند «زَيْدٌ عَدْلٌ» که به معنای شدّت عدالت زید است. و در آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» منظور بیان شدن نجاست مشرکان باشد که البتّه بنابراین احتمال، آیه دلالت بر نجاست ذاتی مشرکان خواهد داشت.

همان‌گونه که اگر لفظ «نَجِسٌ» را به کسر جیم بخوانیم و آن را وصف برای ذات بگیریم، باز هم نجاست ذاتی مشرکان اثبات می‌شود. گرچه وصف گرفتن آن، دارای مشکلات فنی و ادبی است، زیرا لزوم مطابقت وصف و موصوف در افراد و جمع بودن، منافات دارد و چنان‌چه بخواهیم وصف را جمع در تقدیر بگیریم، تقدیر گرفتن خلاف اصل است.

به هر حال، با وجود این احتمال‌ها، که در عرض هم خودنمایی می‌کنند، آیه دارای دلالت قطعی بر مراد نیست. از این رو، نمی‌توان نجاست ذاتی مشرکان را نتیجه گرفت.

عبدالرحمان جزیری گفته است: در لغت، بر هر چیزی که دارای قذارت و پلیدی باشد چه حسی و چه معنوی، نجاست اطلاق می‌شود.<sup>۱</sup> ابن منظور مصری در لسان‌العرب درباره نجس گفته است: پلیدی و قذر هر چیزی را چه انسان و چه غیر انسان نجس می‌گویند.

ثانیاً، اگر نجاست مشرکان از نوع پلیدی روحی دانسته شود با سیاق آیه مناسب‌تر است؛ چرا که پس از طرح نجاست مشرکان، خداوند از داخل شدن ایشان به مسجد الحرام نهی فرموده است و این سخن بیان‌گر پلیدی شرک و مبعوضیّت آنان در پیشگاه خداوند است؛ زیرا اگر منظور، نجاست ظاهری آنان بود، میان مسجد الحرام و دیگر مساجد فرقی گذارده نمی‌شد، افزون بر این‌که داخل

۱. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۱.



کردن شیء نجس در مسجد الحرام اشکال ندارد، مگر به گونه‌ای که مستلزم هتک حرمت باشد.

بنابراین، قرینه‌های بالا تأیید می‌کند که منظور از نجاست مشرکان، قذارت معنوی و پلیدی عقیده و شرک آنان باشد، چه این که منع از دخول جُنُب و حیاض در مساجد نیز بدین لحاظ صورت گرفته است و می‌توان گفت: منع کردن خداوند از مشرکان در نزدیک شدن به مسجد الحرام برای این بوده که ریاست بر مسجد الحرام پیش از اسلام به دست آنها بوده و در آن بتان (۳۶۰ بت) را قرار داده و آنها را می‌پرستیدند، ولی پس از فتح مکه و پیروزی اسلام بر کفر و قطع دست مشرکان از امور مسجد از سوی خداوند زمانی نهی صادر شد که مشرکان حق نزدیک شدن به مسجد را ندارند تا چه رسد به داخل شدن آنها در مسجد و زمام امور آن را در اختیار خود قرار دادن.

گذشته از قراین فوق ممکن است ادعا شود که کلمه «نجس» در آیه باید بر معنای لغوی آن حمل شود که همان پلیدی و قذارت است - نه معنای شرعی و اعتباری آن؛ زیرا نجس به معنای مصطلح فقهی و شرعی، معنای مستحدثی است و اختصاص آن به این معنا از قرن‌های سوم و چهارم پدید آمد و در قرن اول و دوم به ویژه در عصر تشریح نبوده و نوعاً در معنای لغوی خود که پلیدی است به کار رفته است.

محقق همدانی این قول را پذیرفته و گفته است: کلمه نجس به معنای اصطلاحی و فقهی در زمان نزول آیه نبوده و این معنا برای آن در زمان‌های بعدی پدید آمد. کلمه نجس در آیه مانند کلمه رجس در آیات دیگر است که درباره قمار، انصاب، ازلام مورد استعمال قرار گرفت.

پس در هر موردی از نصوص که به کار رود باید بر معنای لغوی آن حمل شود



مگر آن‌که قرینه‌ای خاص در میان باشد که از آن اراده مفهوم فقهی شده باشد و بنابراین احتمال نیز نجاست ذاتی مشرکان ثابت نخواهد شد.<sup>۱</sup>

### حمل واژه نجس بر معنای لغوی یا شرعی

همان‌گونه که گفته شد یکی از گذرگاه‌های بحث - چه برای اثبات کنندگان نجاست ذاتی مشرکان و چه برای منکران آن - تعیین معنای لغوی یا اصطلاحی شرعی کلمه «نجس» است.

زیرا هرگاه معنای لغوی منظور باشد، نظریه عدم نجاست ذاتی تقویت خواهد شد و چنان‌چه معنای اصطلاحی شرعی آن منظور باشد، نظریه نجاست ذاتی مشرکان تثبیت می‌شود.

ریشه این تردید ناشی از این است که آیا در زمان نزول این آیه، معنای اصطلاحی و اعتباری شرعی برای واژه «نجس» در ذهن اهل شریعت ثابت بوده است یا این اصطلاح در مراحل بعد تثبیت شده است؟ و بنابراین، کلمه نجس در آیه به همان معنای لغوی آمده است؟

این امر سبب شده که مدعیان نجاست ذاتی مشرکان سعی خویش را در استقرار و اثبات معنای اصطلاحی هنگام نزول آیه مبذول دارند و از سوی دیگر، منکران نجاست ذاتی تلاش خود را در رد آن به کار گیرند.

### دلایل حمل بر معنای اصطلاحی شرعی

۱. گفته‌اند که واژه نجس باید بر معنای اعتباری شرعی حمل شود؛ زیرا در زمان نزول آیه، این معنا در اذهان اهل شریعت مستقر بوده است.

---

۱. ممکن است در رد نجاست ذاتی مشرکان گفته شود که در آیه، کلمه مشرک نظر به مشرکان مکه دارد. از این رو، شامل دیگر مشرکان نمی‌شود؛ ولی این سخن پذیرفته نیست، زیرا مورد مخصوصی نمی‌باشد.



این دلیل قابل خدشه است؛ زیرا مصادره به مطلوب است و اصل اثبات استقرار معنای شرعی هنگام نزول آیه مورد تردید است و نیاز به اثبات دارد.

۲. گفته‌اند که آیه مذکور در سوره توبه، به سال نهم پس از هجرت نازل شده و بی تردید تا این زمان تعدادی از نجاسات اصطلاحی و اعتباری تشریح شده بود و این امر خود می‌رساند که ذهن اهل شریعت با معنای شرعی و اعتباری واژه «نجس» آشنا بوده و هنگام نزول آیه هیچ مشکلی برای حمل آن بر معنای شرعی وجود نداشته است.

سپس استدلال کنندگان فوق برای اثبات این امر که پیش از نزول آیه به معنای اصطلاحی و شرعی واژه مذکور بارها و بارها مورد استفاده اهل شریعت قرار گرفته و بارها لفظ را در آن معنا به کار برده‌اند، شواهد و مواردی را آورده‌اند که مناسب است در این جا برخی از آنها را یادآور شویم:

الف) این مسلم است که تدریجی نازل شدن احکام شرعی بر پیامبر ﷺ برای مصلحت مردم بود که آنان را آماده پذیرش کنند و بدین جهت تأخیر بیان نجاسات معنا نداشت؛ چون پرهیز برخی از آنها موافق با طبایع عقلا بوده، پس برای تأخیر آنها موجبی نبوده است.

در روایات نقل شده است: هنگامی که رسول خدا ﷺ به مدینه رفت، در میان مردم آن جا استنجای با آب و سنگ امری متعارف بود و می‌گویند: براء بن معرور انصاری، نخستین مسلمانی بود که با آب استنجا کرد و آیه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»<sup>۱</sup> در حق او نازل شده است.

ب) اشاره به نجاست در برخی احادیث که پیش از هجرت از پیامبر ﷺ صادر شده است؛ زیرا در آنها میان امت اسلامی و امت‌های پیشین که مقصر بوده‌اند،

۱. توبه (۹) آیه ۲۲۲.



مقارنه شده در هنگامی که بول به بدن و یا لباس آنها اصابت می‌کرد و تکالیف آنها مشکل بوده است؛ ولی درباره این امت این‌گونه قرار داده نشده، و تنها آب را برای آنها مطهر و پاک‌کننده قرار داده است.

پ) روایاتی که می‌گویند: پیامبر ﷺ، امام حسن علیاً یا امام حسین علیاً را در دامن خود می‌نشانند و گاهی روی دامن پیامبر بول می‌کردند و پیامبر در این هنگام آن موضع را با آب می‌شست.

البته وجوه دیگری نیز موجود است که ما برای پرهیز از طولانی شدن مطلب، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. به هر حال، از این وجوه برای انسان اطمینان پیدا می‌شود که تشریح نجاست پیش از نزول آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجس﴾ بوده است.

ولی با همه این گفتارها وجه مذکور ناتمام است؛ زیرا شواهد مذکور به هر اندازه هم که زیاد باشند نمی‌توانند ثابت کنند که در زمان نزول آیه، معنای لغوی واژه «نجس» مهجور بوده و تنها معنای شرعی آن به ذهن می‌آمده است. بر فرض که وجود معنای شرعی را پیش از نزول آیه بپذیریم، باز هم دو شادوش معنای لغوی حضور داشته و تعیین هر یک نیازمند قرینه است و هرگاه قرینه بر اراده هیچ یک نباشد، استدلال به آیه امکان نخواهد داشت.

افزون بر این که پس از تتبع در عناصر خاص استنباط، این امر به روشنی دانسته می‌شود که لفظ نجاست در لسان شریعت اختصاص به قذارت شرعی نیافته، بلکه در معنای لغوی آن نیز به کار می‌رفته است. اصولاً در حدیث‌های منقول از رسول خدا ﷺ چه از طریق شیعه و چه از طریق اهل سنت، یا کلمه نجاست در معنای اصطلاحی آن به کار نرفته و یا در موارد اندک و انگشت شماری به کار رفته است. تا آن جا که برخی از اندیشوران گفته‌اند: تعبیر به لفظ نجس در احادیث رسول خدا ﷺ دیده نشده است مگر در دو روایت؛ یکی در روایت «إِنَّ الْهَرَّةَ لَيْسَ



بِنَجْسٍ» و دیگری در مورد مردی که در حال جنابت با رسول خدا ﷺ روبه رو شد و حیا کرد و بی درنگ غسل کرد و از ایشان معذرت خواست، پیامبر ﷺ فرمود: سبحان الله، مؤمن نجس نمی شود. در تفسیر فخر رازی<sup>۱</sup> نیز مانند مطلب بالا آمده که رسول خدا ﷺ فرمود:

الْمُؤْمِنُ لَا يَنْجُسُ حَيًّا وَ مَيِّتًا.

به هر حال، این عبارت می‌رساند که لفظ نجس در عبارت شارع به ندرت دارای معنای اصطلاحی شرعی بوده است. بنابراین، هنگام نزول آیه، معنای اصطلاحی شرعی مستقر نبوده و آیه باید بر معنای لغوی حمل شود.

۳. گفته‌اند که کلام شارع همواره باید بر معنایی حمل شود که با مقام شاریت و مولوئیت وی تناسب داشته باشد و چون معنای اصطلاحی شرعی، با مقام مولوئیت و قانون‌گذاری شارع تناسب دارد، باید واژه نجس را در آیه مذکور بر معنای شرعی حمل کرد نه معنای لغوی؛ زیرا حمل بر معنای لغوی مستلزم خروج از ظهور حالی است.

این وجه نیز نقد پذیر است؛ زیرا:

اولاً، اثبات این ظهور حالی در قرآن مشکل است؛ چرا که قرآن کتابی جامع، تربیتی و قانونی است و جامعیت آن مانع از محدود کردن آن به ظهور حالی است. ثانیاً، در آیه شریفه، ذکر نجاست مشرکان علت حکم شرعی به عدم جواز دخول مشرکان در مسجد الحرام معرفی شده است و همین امر مناسب مقام مولوئیت است، چه نجاست به معنای لغوی آن باشد و چه به معنای اصطلاحی شرعی آن. ۴. گفته‌اند که منظور از نجاست مشرکان یا قذارت اعتباری و اصطلاحی است و یا قذارت معنوی.

۱. فخر رازی، تفسیر، ج ۱۴، ص ۲۵.



قذارت اعتباری و اصطلاحی نمی‌تواند مراد باشد، به دلیل این‌که مشرکان از داخل شدن در مسجد الحرام منع شده‌اند و حال آن‌که وارد نمودن قذارت اصطلاحی در مسجد الحرام، تا زمانی که هتک حرمت به شمار نیاید حرام نیست. پس نجاست مشرکان، همان قذارت معنوی و ذاتی است.

اشکال‌هایی که بر این بیان وارد می‌شود عبارتند از:

اولاً، نجاست مشرکان را چه از نوع نجاست عارضی و ظاهری بدانیم و چه از نوع نجاست ذاتی، اشکال یاد شده به شکل یک‌سان قابل طرح است؛ زیرا اگر دلیل ممنوعیت ورود مشرکان به مسجد الحرام نجاست ذاتی اصطلاحی آنان باشد، باز هم مستلزم قول به حرمت وارد کردن اشیای نجس به مسجد الحرام است، اگرچه مستلزم سرایت و هتک حرمت نباشد، در حالی که هیچ‌کس قائل به این سخن نیست؛ زیرا فقیهان معتقدند: داخل کردن چیز نجس در مسجد اگر مستلزم سرایت یا هتک نباشد، اشکالی ندارد. راه حلّ مشکل یاد شده این است که نجاست مشرکان، نجاست روحی و معنوی شناخته شود.

ثانیاً، کلمه «إِنَّمَا» در آیه مفید حصر است و حصر با نجاست معنوی و روحی مشرکان تناسب دارد نه با نجاست بدن ایشان؛ چه این‌که به جز مشرکان گروه‌های دیگر نیز گاهی گرفتار نجاست عارضی می‌شوند.

۵. گفته‌اند: استناد به اطلاق واژه نجس در مواردی صحیح است که فرد مردّد، یکی از افراد موضوع قضیه به شمار آید در حالی که قذارت روحی و قذارت جسمی حقیقتاً واحد نیست و اراده کردن هر یک نیاز به لحاظ جداگانه دارد. اطلاق، مستلزم نفی قید زاید است، نه مستلزم وسعت بخشیدن به دایره لحاظ و وارد کردن حیثیات مختلف در زیر پوشش یک عنوان.

وسعت بخشیدن به دایره مراد و مفهوم از عهده اطلاق بیرون است و نیاز به



قرینه خاص دارد. بنابراین، واژه نجس نسبت به قذارت معنوی و جسمی اطلاق ندارد و فقط شامل یکی از آن دو می‌باشد و چنان‌که تبیین شد، مراد از نجاست مشرکان، قذارت معنوی و فکری آنان است، نه قذارت جسمی و ذاتی ایشان. مورّخان نقل کرده‌اند که ارتش اسلام در غزوات مانند حنین، خیبر، تبوک، فتح مکه و ... پس از پیروز شدن بر مشرکان از طعام آنها می‌خوردند و بر آنان شرط می‌کردند هر مسلمانی که از منطقه آنان بگذرد او را میهمانی کنند.

#### نکته

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بر فرض کسی آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» را دلیل بر نجاست ذاتی مشرکان بدانند، حکم نجاست ذاتی، تنها شامل بت پرستان قریش خواهد بود و گروه‌های دیگری که در روایات یا آیات دیگر به نوعی واژه شرک در مورد آنان به کار رفته است (مانند یهود، نصارا، مفضّسه، اشاعره، کرامیه و ریاکاران) مشمول حکم نخواهند بود؛ زیرا آنان نه به قداست کعبه اعتراف داشته‌اند و نه به حضور در مسجد الحرام. بدین جهت نیازی نبود که از نزدیک شدن به مسجد الحرام منع شوند و بدین طریق کشف می‌شود آنهایی که از نزدیک شدن به مسجد الحرام منع شده‌اند تا در آن رفت و آمد نداشته باشند، مشرکانند نه غیر آنها مانند یهود، نصارا و ...

این آیه بیش از مشرکان (بت پرست) را در بر نمی‌گیرد و استناد به آیه برای سرایت حکم به همه گروه‌هایی که به لحاظی مشرک نامیده شده‌اند، استناد به دلیلی است که اخصّ از مدّعا می‌باشد.

به هر حال، منظور اصلی در طهارت ذاتی مشرکان، تا این‌جا ایفا گردید، ولی تکمیل بحث مستلزم آن است که حتّی بنا بر فرض نجاست ذاتی مشرکان، توضیح دهیم که واژه مشرک شامل زرتشتی، یهودی و مسیحی نمی‌شود.





### تمایز یهود از مشرکان

عالمان و صاحب نظران ملل و نحل، یهودیان را در شمار مشرکان نیاورده‌اند. ابن حزم ظاهری، می‌گوید: یهودیان در ایمان به برخی از انبیا از ما مفارقت جسته‌اند.<sup>۱</sup>

البته گروهی از یهود که صدوقه نامیده می‌شوند، قائل شده‌اند که عزیر، فرزند خداست و شاید همین گروه، مورد نظر آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» بوده باشند. در تفسیر منتقیات الدرر<sup>۲</sup> از ابن عباس نقل شده که گروهی از یهود مانند سلام بن مشکم، نعمان بن ارنی و مالک بن صیف نزد رسول خدا ﷺ آمدند و گفتند: ما چگونه به تو ایمان آوریم با این‌که تو قبله ما را ترک گفتی و عزیر را فرزند خدا نمی‌دانی! در این هنگام بود که آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» نازل شد.

هم‌چنین از ابن عباس می‌گوید: زمانی که یهود به غیر حق عمل کردند خداوند تورات را از سینه‌های ایشان برد. در این هنگام عزیر به درگاه ربوبی تصریح کرده و خداوند جبرائیل را بر او نازل کرد و تورات را به قلب او بازگرداند تا قومش را انداز دهد.

چون یهود صدق و راستی او را یافتند، گفتند: این فضل و کرامت عزیر از آن جهت است که او فرزند خدا می‌باشد. به هر حال، سخن یهود در مورد عزیر سبب مشرک دانستن ایشان نمی‌شود؛ زیرا آنان منظورشان از «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» این بود که عزیر مظهر قدرت خدا و مورد رأفت اوست. نظیر آن‌چه در مورد برخی اولیای خدا

۱. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۱، ص ۹۸.

۲. تفسیر منتقیات الدرر، ج ۵، ص ۱۲۹.



می‌گوییم؛ مانند **يُدُّ اللهُ، عَيْنُ اللهِ النَّاطِرَةُ وَ يَدُ الْبَاسِطَةِ**. و اما اطلاق مشرک بر ایشان در آیه یاد شده، نوعی اعتبار است، نه اطلاق حقیقی.

### تمایز نصارا از مشرکان

نصارا دارای طوایف مختلفی‌اند؛ گروهی قائل به تثلیث، و گروهی منکر آنند. ابن حزم ظاهری می‌گوید: منکران تثلیث در جهت اقرار به خدا و وحدانیت او با ما همراهند و از موحدان به شمار می‌آیند و آنان از پیروان بوس، شمشاطی، مقدنیوس و آریوس بوده‌اند و شاید نظر قرآن به آنها باشد که می‌فرماید:

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ \* يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ﴾<sup>۱</sup>

و اما قائلان به تثلیث که به وجود، علم و حیات یا به تعبیر دیگر اب، ابن و روح القدس معتقدند، نیز مرادشان از تثلیث، تعدد ذات واجب الوجود نیست، بلکه واجب الوجود را همان «اب» می‌دانند، ولی مسیح و روح القدس را مرتبه ظهور تجلی ذات یا صفات می‌شمرند و یا نظر به تقرب ایشان به پروردگار دارند.

بنابراین، جوهر، قائم به ذات و اقنوم‌ها، صفتند و می‌توان گفت که جوهر، قائم به ذات همان خدا و اقنوم‌های سه‌گانه که وجود، علم و حیاتند، مظاهر ذات خدایند.

اما گفتارشان در مورد «مسیح ابن الله» سخنی است مانند گفتار یهود در مورد عزیر. به هر حال، اگر منظورشان از فرزندی مسیح برای خدا یک عنوان تشریفاتی باشد و او را متّصف به صفات باری ندانند و مورد پرستش و عبادت قرار ندهند، مشرک نخواهند بود و چنانچه متّصف بدانند و پرستش هم بکنند، اگرچه در حقیقت

۱. آل عمران (۳) آیه‌های ۱۱۳ - ۱۱۴.



مشرك خواهند بود، باز هم آیه **﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾** بر آنان منطبق نمی شود، به دلیل این که در لسان قرآن عنوان اهل کتاب در برابر عنوان مشرك قرار دارد. در اصطلاح قرآنی، مشرك بر پرستش گران اصنام و اوئان اطلاق شده نه بر هر کسی که به شکلی و لحاظی غیر خدا را در کنار خدا قرار دهد.

شرك در مقام ذات مستلزم كفر است همان گونه که خداوند می فرماید:

**﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾**<sup>۱</sup>.

بنابراین، نسبت شرك به نصارا در برخی آیات، نوعی اعتبار است، نه مشرك اصطلاحی.

### تمایز زرتشتیان از مشركان

در مورد زرتشتیان دو نظریه وجود دارد؛ برخی ایشان را آتش پرست می دانند و می گویند که در مقام عبادت، آتش را می پرستند و چون قائل به خدای خیر و خدای شرند، هم در مقام عبادت مشرکند و هم در مقام ذات.

گروهی دیگر بر این عقیده اند که عبادت زرتشتیان در برابر آتش به معنای پرستش آتش نیست، بلکه آتش در نظر آنان حقیقتی مقدس و مظهر قدرت الهی است، همان گونه که همه امت ها در فرهنگ اعتقادی خویش مقدساتی را قائلند. بنابراین، آفریدگار واحد را می پرستند و در مقام عبودیت مشرك نیستند.

اما در مقام ذات نیز ممکن است مشرك شمرده نشوند؛ زیرا منظور ایشان از خدای خیر و خدای شر، وجود دو آفریدگار نیست، بلکه منظورشان وجود دو

۱. مائده (۵) آیه ۷۲.



نیروی خیر و شر، نیروی حق و باطل در صحنه زندگی بشر باشد که یکی منشأ خیر و هدایت و پاکی و دیگری منشأ شر و ضلالت و ناپاکی است و با این حال، معتقد باشند که آفریدگار هستی در ورای این دو دارای وجود واحد است.

### خلاصه سخن

در برخی از آیات که بر اهل کتاب مشرک اطلاق شده، نمی شود آنان را مشرک به معنای اصطلاحی در قلمرو ملل و نحل که عبارت از بت پرستی است، دانست؛ زیرا شرک یک معنای عمومی است که ذات حق بر کسانی که در نمازشان ریا نمایند اطلاق کرده است و کلمه شرک مانند کلمه کفر است که دارای مفهوم عمومی است که بر پوشانیدن هر حقی و یا انجام ندادن واجبی اطلاق می شود و حتی اگر در عبادت خداوند، کوچک ترین هوای نفسانی اش را دخالت دهد، به او مشرک اطلاق می شود؛ مانند آیه های «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا» \* «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ». <sup>۱</sup> در این دو آیه از هوای نفسانی، خدا تعریف شده است با این که مشرک به معنای اصطلاحی آن، بر آنان اطلاق نمی شود. پس منظور از شرک و مشرک که در بعضی آیات بر اهل کتاب اطلاق شده است، <sup>۲</sup> شرک به معنای اصطلاحی آن نیست و روشن ترین دلیل همان آیاتی است که مشرکان اصطلاحی یعنی بت پرستان را در برابر اهل کتاب قرار دادند که آنها بیان شدند.

### ۳. طهارت ذاتی ملحدان و ماده گرایان

در کنار بحث پاکی ذاتی مشرکان، بدیهی است که بحثی هم به عنوان بررسی

۱. فرقان (۲۵) آیه ۴۳.

۲. جاثیه (۴۵) آیه ۲۳.

۳. توبه (۹) آیه های ۳۰ - ۳۱.



پاکی یا نجاست ذاتی ملحدان باید گشوده شود؛ زیرا ملحدان گرچه از نظر آلودگی عقیدتی و فکری همانند مشرکان، بلکه به یقین بدترند، از جهت نوع آلودگی از یک دیگر متمایزند؛ چه این که مشرک بت را می پرستد، ولی ملحد پای بند به چیزی نیست و مادّه را عامل تحوّلات هستی می داند و بس.

### نظریه فقیهان امامیه

فقیهان امامیه هم چنان که به نجاست ذاتی مشرکان قائل بودند درباره ملحدان و مادّه گرایان نیز معتقدند که آنان دارای نجاست ذاتی اند.

### نظریه فقیهان اهل سنت

بنا به قول علامه آلوسی<sup>۱</sup> بیشتر فقیهان اهل سنت به طهارت ذاتی ملحدان قائلند. بدرالدین عینی می گوید: «الْأَدَمِيُّ الْحَيُّ لَيْسَ بِنَجِسٍ الْعَيْنِ»<sup>۲</sup> و در دیر می گوید: هر موجود زنده ای حتی سگ و خوک پاک است<sup>۳</sup> و ابن قدامه می گوید: نظر همه عالمان مذهب حنبلی این است که انسان چه زنده و چه مرده پاک است، اما احتمال داده شده است که انسان کافر وقتی بمیرد نجس می شود.<sup>۴</sup>

### ادله عدم طهارت ذاتی ملحدان

برای اثبات نجاست ذاتی ملحدان به ادله ای تمسک شده است که در زیر به آنها اشاره می شود، از آن جمله است:

۱. تفسیر روح المعانی، جزء ۱۱، ص ۶۸.

۲. عمدة القاری، ج ۲، ص ۶۰.

۳. الشرح الصغیر علی اقرب المسالك الی مذهب امام مالک، ج ۱، ص ۴۲.

۴. مغنی، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۲.



۱. اجماع، قائلان به عدم طهارت ذاتی ملحدان ادّعا می‌کنند که این مسئله اجماعی است.

این دلیل چنان که پیش‌تر نیز گفتیم قابل‌خداشه است به دلیل مدرکی بودن و یا دست‌کم احتمال مدرکی بودن آن که به هر حال، اجماع را از حجّیت و اعتبار ساقط می‌کند.

۲. آیه ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، زیرا اگر مشرکان، که به هر حال وجود آفریدگار را به شکلی پذیرفته‌اند، نجس باشند و بگویند: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾<sup>۱</sup> پس ملحدان که به اصل وجود آفریدگار کفر ورزیده‌اند، پلیدترند و به طریق اولی نجس خواهند بود. این وجه نیز قابل‌نقد است، زیرا:

اولاً، اولویت ملحدان، امری مشکوک و در نهایت ظنی است و «الظَّنُّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» و آن‌چه برای استدلال کارساز است اثبات اولویت قطعی می‌باشد.

ثانیاً، بر فرض که اولویت قطعی پذیرفته شود، ما در بخش طهارت ذاتی مشرکان به تفصیل بیان داشتیم که منظور از نجاست مشرکان، پلیدی فکر و عقیده آنان است نه نجاست بدن و جسم ایشان. بنابراین، در مورد ملحدان نیز آیه چیزی بیشتر از نجاست فکری و روحی را اثبات نمی‌کند.

تنها مسئله قابل‌تأمل در خصوص ملحدان و ماده‌گرایان این است که گفته شود: عدم طهارت ذاتی ملحدان از ضروریات دین است که البته این مسئله نیازمند بحثی دیگر است.

در پایان شایان یادآوری است کسی که منکر دین اسلام باشد به یقین کافر است؛ چه این‌که دین دیگری را پذیرفته باشد - مانند زرتشت، یهود و مسیح - و یا دین



دیگری را نپذیرفته و مشرک باشد یا ملحد و مادّی.

بنابراین، احکامی که به عنوان کافر تعلق گرفته است، شامل همه آنان که اسلام را منکرند می‌شود و اما احکامی که تنها به یکی از عنوان‌های بالا تعلق گرفته، مخصوص همان عنوان است و تسری از آن نیاز به دلیل دارد.

بر این اساس، ما دلیل معتبر در منابع اجتهاد و عناصر خاص استنباط و پایه‌های شناخت احکام موضوعات که دلالت بر نجاست همه کافران داشته باشد، نداریم و آیه «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» که درباره کافر مشرک وارد شده است، توضیح دادیم که دلالت آن بر نجاست ذاتی حتی در مورد مشرک محرز نیست.

### یادآوری‌ها

در مبانی فقهی اسلام اصل اولی در اشیا، طهارت است. معنای طهارت و پاکی اشیا از نظر حکم این است که اگر فقیهی نتوانست حکم موضوعی را از نظر طهارت و نجاست از ادله و عناصر استنباطی به دست آورد آن چیز محکوم به طهارت است و در این باره مضمون برخی از ادله به گونه مستقیم گویای آن است؛ مانند «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدِرٌ» هر چیزی پاک است مگر زمانی که بدانی آن پلید و نجس است.

و مضمون برخی دیگر از ادله به طور غیر مستقیم طهارت اشیا را ثابت می‌کند؛ مانند «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» هر چیز از قید و بند حکمی آزاد است مگر آن که درباره آن منع وارد شود.

بنابراین، اگر فقیه پس از بررسی ادله دال بر طهارت ذاتی توانست طهارت ذاتی آنها را ثابت کند، در این صورت، به طهارت آنها حکم می‌کند و اگر از راه ادله دال بر نجاست ذاتی آنها نتوانست، نجاست ذاتی آنها را ثابت کند، در این صورت، به ناپاکی آنها حکم می‌کند.



و اگر پس از بررسی نتوانست از راه آنها پاکی و یا ناپاکی آنها را ثابت کند با نظر به ادله‌ای که بیان شد می‌تواند به طهارت ذاتی آنها حکم کند. در این اصل، میان فقیهان امامیه و مذاهب اهل سنت (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و اباضی و...) اختلافی نیست.



## موسیقی غنایی

### مقدمه

تردیدی نیست تحوّل زمان و شرایط آن، باعث پیدایش علوم جدید و پیشرفت و گسترش آنها شده است. هم‌چنین آشکار است علمی که در بستر زمان پدید آمده‌اند، سبب پیدایش موضوعات گوناگون در همه عرصه‌های جامعه شده‌اند؛ ولی برخی از آنها مانند علم موسیقی، شیمی، فیزیک، ریاضی، محیط زیست و پزشکی، همانند کارخانه‌های تولیدی در پدیدار ساختن موضوعات، دارای نقش بیشتری بوده‌اند. باید اذعان داشت این موضوعاتی که از راه دانش، تکنولوژی و فن‌آوری پدید آمده، وظیفه مهمی را بر عهده دانشوران حوزه اجتهادی و استنباطی قرار می‌دهد.

اینان باید پاسخ‌گوی آنها براساس عناصر اصلی اجتهاد در مقام استنباط باشند، همان‌گونه که باید در برابر موضوعاتی که از راه شرع، لغت، عرف، تحوّل زمان و شرایط آن از راه غیر علوم جدید پدید می‌آید نیز پاسخ‌گو بمانند و این مسئولیت خطیر را به فرجام رسانند.

و چون در حوزه اجتهادی، شناخت موضوع پیش از شناخت حکم، جنبه محوری دارد و تا مجتهد موضوع را شناسایی نکند، زمینه‌ای برای اجتهاد وی



براساس مبانی استنباطی پیدا نمی‌شود؛ از این رو، بر اوست که این موضوعات را بشناسد و این امر از دوراه امکان پذیر است: یا خود از علوم جدید آگاه باشد و یا اگر از آنها آگاهی ندارد، از کارشناسان یاری گیرد تا موضوع را بشناسد. با این حساب، جایگاه علوم جدید به ویژه علم هنر، موسیقی، شیمی و ... که موضوع سازند، در حوزه اجتهادی روشن می‌شود.

به هر حال، موضوع غنا از آن چه بیان شد مستثنا نیست. از این رو، بر مجتهد است که آن و نیز موضوعات دیگر را در مقام استنباط حکم شرعی از راه مبانی شرعی مشخص کند و در صورتی که نتوانست از راه آنها مشخص کند باید به کمک کارشناسان موضوع شناس، مشخص کند تا بتواند حکم شرعی آنها را از مبانی بیان کند.

بر همگان روشن است که موسیقی غنایی از موضوعاتی است که ماهیت و ویژگی‌های آن به گونه روشن در طول تاریخ از سوی صاحب نظران ما شناسایی نشده و بدین جهت است که می‌بینیم:

اولاً، درباره آن آرای گوناگونی ارائه شده است؛ مانند این که گفته‌اند: موسیقی غنایی فی نفسه حرام است، اگرچه مقرون به حرام نباشد. این نظریه را بیشتر فقیهان شیعی، حنفی و حنبلی گفته‌اند. عالمان شیعی که این نظریه را گفته‌اند عبارتند از: شیخ طوسی<sup>۱</sup>، محقق سبزواری<sup>۲</sup>، فیض کاشانی<sup>۳</sup>، شیخ انصاری<sup>۴</sup>، و کاشف الغطاء<sup>۵</sup>.

۱. نهاییه، ص ۳۹۴.

۲. کفایة الاحکام، ص ۸۵.

۳. وافی، ج ۳، ص ۳۵.

۴. مکاسب، ص ۳۵.

۵. رساله پرسش و پاسخ، ص ۱۱۶.



و از عالمان اهل سنت کسانی که به این نظریه را قائلند عبارتند از: محمد ابن ادریس شافعی، ابن حزم ظاهری<sup>۱</sup>، محمد غزالی<sup>۲</sup> و احمد به محمد اصفهانی<sup>۳</sup>. و یا این نظریه که می‌گوید: است. موسیقی غنایی فی نفسه، حلال است، ولی چون خالی از لهو نیست، حرام است.

ثانیاً، در هیچ یک از آرای بیان شده درباره موسیقی غنایی، ماهیت آن به گونه روشن و خالی از هرگونه ابهام برای مردم در کتاب‌های فقهی بیان نشده است. ثالثاً، راه‌هایی را که برای مشخص شدن آن پیمودند تمام آن نقدپذیر و قابل اشکالند. به هر حال، حدود ۹۵ درصد از فقیهان برای مشخص شدن غنا به تعریف‌هایی که دانشیان لغت برای آن ذکر کرده و حدود پنج درصد از فقیهان برای مشخص شدن آن به عرف رجوع کرده‌اند. ما ۲۵ تعریفی که لغت‌شناسان برای مشخص شدن آن ذکر کرده‌اند و نیز آرای پنج درصد از فقیهانی که از راه عرف می‌کوشند غنا را مشخص کنند، بررسی‌ایم و همه را مورد نقد و اشکال قرار داده‌ایم. از نظر ما نه تنها از راه لغت و عرف، موضوع غنا مشخص نشده، بلکه ابهام آن افزون هم شد. گویای این نظریه ما کتاب هشت گفتار پیرامون حقیقت موسیقی غنایی و روش‌های کلی استنباط و مقالات در مجله الثقافة الاسلامیه است.

### نکته

با این‌که موسیقی غنایی را فی نفسه حلال دانسته است، آن را حرام شمرده است؛ زیرا بر این باور است که حرمت آن برای این است که خالی از لهو نیست نه از

۱. المحلی، ج ۵، ص ۶۰.

۲. احیای العلوم، ج ۲، ص ۳۲۶.

۳. طبقات الخطباء و طبقات البلغاء، ج ۱، ص ۳۵.



حیث ذات آن؛ ولی او کارشناس این موضوع نیست.

از این رو، موضوع را با هنرمند موضوع شناس در میان گذاشتیم، و بر ما روشن شد که لهو، جزء لاینفک موسیقی غنایی نیست و ممکن است آن به گونه لهوی باشد و ممکن است به گونه غیرلهوی. پس موسیقی غنایی از نظر کارشناس دارای دو موضوع و دو حکم است: بسیط و مرگب.

بسیط، غنای به معنای لغوی است که عبارت از آواز نیکو و مقرون به اشعاری است که دارای مفاهیم عالی اخلاقی، اجتماعی، دینی، عرفانی، فرهنگی و تربیتی است، و مرگب، غنایی است که در شرع دارای حکم خاص است و آن عبارت است از: آوازی لهو و مقرون به اشعاری که دارای کلمات زشت و ناپسند باشد. غنای به معنای اول حلال و به معنای دوم، حرام است.

به جاست برای نمونه مسئله دیگری از مسائلی را که موضوع آنها باید برای مجتهد در مقام استنباط، حکم شرعی آنها به کمک کارشناسان علوم جدید شناخته شود، ارائه دهیم. درباره مسئله الكل تاکنون به سبب روشن نبودن موضوع، ویژگی‌ها و اقسام آن، هرگاه مورد پرسش قرار می‌گرفتیم، مانند دیگران به گونه کلی می‌گفتیم: الكل اگر صنعتی باشد پاک است و اگر صنعتی نباشد نجس است؛ ولی با در نظر داشتن مبانی شناخت و فرمان آنها، پرسش را برای آگاهی از ماهیت الكل و اقسام آن امری ضروری دانستیم. در مبانی شناخت بر پرسیدن چیزهایی که انسان نمی‌داند تأکید شده است چنان‌که در نخستین منبع شناخت که قرآن کریم است، آیاتی چند در این زمینه وارد شده است؛ از آن جمله است: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». و در دومین پایه شناخت که احادیث رسول خدا و اوصیای اوست نیز با عبارت‌های گوناگون بر آن تأکید شده است؛ از آن جمله است: حدیث «إِنَّمَا يُهْلِكُ النَّاسَ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ وَ لَا يَسْعُ النَّاسُ حَتَّى يَسْأَلُوا».



و در شعر شاعر که می‌گوید:

بپرس آن‌چه ندانی که ذلّ پرسیدن      دلیل راه تو باشد به عزّ دانایی

\*\*\*

به دانش کوش تا دنیات بخشد      تو اسما خوان تا معنات بخشد

\*\*\*

هر که در او جوهر دانایی است      در همه کارش توانایی است

\*\*\*

ما اگر علم و هنر می‌داشتیم      کوه را از جای بر می‌داشتیم

\*\*\*

یک دو بیتی وقت مردن گفت، افلاطون و مُرد

حیف دانا مُردن و صد حیف نادان زیستن

\*\*\*

امید عافیت آن‌گه بود موافق عقل      که نبض را به طبیعت شناس بنمایی  
بلی، از راه پرسش می‌توان دانایی به دست آورد و مشکلات را از هر نوع که باشد  
حل کرد.

از ابن‌ادریس، بزرگ فقیه امامیه و غزالی، عالم شافعی مذهب پرسیدند: چگونه  
شما به این مقام در علوم رسیدید؟ در پاسخ گفتند: «تنها عامل این بود: آن‌چه را که  
ندانستم از پرسیدن آن‌نگ نداشتیم».

به هر حال، ما برای مشخص شدن موضوع و ویژگی‌های آن تصمیم گرفتیم از  
کارشناس علم شیمی بپرسیم تا آن را برای ما مشخص کند. از این رو، با دانشمند  
محترم آقای دکتر بلورچیان تبریزی مطلب را در میان گذاشتیم. او هم با تواضع  
خاصی که دارد، همه ویژگی‌ها و اقسام الکل را بیان کرد و ما نیز با کمال اطمینان  
احکام آنها را به گونه‌ای روشن برای پرسندگان بیان کرده و در رساله منتشر نمودیم.



باری، این استاد علم شیمی موجب گره‌گشایی در بیان حکم این مسئله شد و به ویژه مورد توجه پژوهش‌گران قرار گرفت. این می‌تواند نمونه‌ای از همکاری علمی مجتهد حوزه علوم دینی و دانشور حوزه علوم جدید باشد.

در این زمان، برای شناخت موضوعاتی که از راه علوم جدید پدید آمده و در فقه اجتهادی مطرح نبوده روش بسیار خوبی در جامعه رایج شده است و آن برگزاری همایش‌های علمی است که برای متخصصان و صاحب‌نظران است و هر یک از آنان بر اساس تخصصی که دارند ماهیت و ویژگی‌های آنها را در نوشته‌های تخصصی خویش تبیین می‌کنند و اهل فقاہت هم به کار فقهی خویش که همان به کارگیری اجتهاد در عناصر اصلی آن است احکام شرعی آنها را استخراج و بیان می‌کنند. برای نمونه، در علم پزشکی با تعریفی که متخصص از بی‌هوشی، سکتۀ مغزی، ایست قلبی، پیوند اعضا و... ارائه می‌دهد و موضوع آن را مشخص می‌کند، مشکل مجتهد را در مقام استنباط که بر اثر عدم شناخت موضوع دارد حل می‌کند.

### بررسی موسیقی غنایی

در بررسی مسئله موسیقی غنایی براساس ادله با شیوۀ نوین اجتهادی عنوان‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. حکم موسیقی غنایی از نگاه فقیهان مذاهب اسلامی؛
۲. تنافی نداشتن نظریات فقیهان درباره غنا؛
۳. دلیل‌های قائلان بر حرمت فی نفسہ غنا؛
۴. دلیل‌های قائلان بر حلیت فی نفسہ غنا؛
۵. عوامل و اسباب ترجیح اخبار منع از غنا، اخبار جواز و نقد آنها؛
۶. راه‌های مشخص کردن غنای حرام: الف) لغت؛ ب) عرف؛ پ) کتاب و سنت.



۷. تعیین دقیق غنای حرام؛

۸. آیا غنا از مقوله کلام است یا کیفیت عارض بر صدا؟؛

۹. حکم موارد مشکوک؛

۱۰. مواردی که از حرمت غنا استثنا شده است:

الف) غنا در عروسی‌ها؛

ب) حُدی ابل (آواز ساریبان که سیر شتران را منظم می‌کند)؛

۱۱. حکم مزد زنان آوازخوان در عروسی‌ها.

پیش از پرداختن به عنوان‌های یاد شده به جاست مطلبی را به صورت مقدمه ارائه دهیم.

موسیقی<sup>۱</sup> غنایی از موضوعاتی است که در زمان‌های پیشین به گونه کامل حدود آن، به طور دقیق بررسی نشده و به صورت روشن و خالی از هرگونه ابهام، برای دیگران تبیین نشده است. این عدم تبیین، عللی دارد که به جاست آنها را به گونه خلاصه بیان کنیم:

### عوامل عدم تبیین موضوع غنا

۱. آمیختگی و مقرون بودن بعضی از آوازاها در مجالس و کباباره‌های زمان امویان و عباسیان به امور حرام؛ از جمله اجتماع مردان و زنان، بدون مراعات موازین اسلامی، رقص زنان در میان آنان، می‌گساری، هرزگی و ... برای مسلمانان متعهد کافی بود که از آن پرهیز کنند و بدین جهت نیازی به تبیین کامل حدود آن نبوده است.

---

۱. موسیقار، بر آوازخوان و موسیقات، بر آلات موسیقی و غنا، بر الحان ترکیب یافته و لحن، بر نغمه‌های بیابنی و نغمه‌ها، بر صداها می‌آهنگ می‌شود (اخوان الصفا، رسائل، ج ۱، ص ۸۸).



۲. سروکار نداشتن نوع مردم به موضوع خوانندگی و کم تأثیر بودن آن در جامعه؛ زیرا تا زمانی که رادیو، تلویزیون و دیگر وسایل صوتی اختراع نشده بود، موضوع آوازاها، سرودها و شعرها تا این پایه بر فرهنگ، روحیه و اخلاق مردم نفوذ و تأثیر نداشت. بدین جهت، ضرورت مشخص شدن موضوع و حدود آن به وسیله عالمان هنر و تبیین دقیق احکام و حدود موسیقی غنایی برای حوزه استنباطی به اندازه کنونی برای عالمان احساس نمی شد؛ از این رو، آنها که از مفهوم و حدود آن آگاهی داشتند، به صورت مشروط و مبسوط تدوین نکرده‌اند؛ ولی امروزه که موسیقی با فرهنگ و روحیه مردم ارتباط تنگاتنگ پیدا کرده، ضرورت مشخص شدن حدود آن، برای اهل استنباط به شدت احساس می شود. از این رو، فقیهان این موضوع و موضوعات دیگر را برای شناسایی دقیق تر مباحث آن به هنرمندان متخصص و آگاه نیز مطرح کرده‌اند تا پس از مشخص شدن موضوع، حکم واقعی آن را براساس ادله معتبر بیان کنند، البته این کار به وسیله مجتهدانی که به واقعیت‌های اجتماعی و عینیت‌های خارج و شرایط زمان و رابطه هنر با زندگی انسان (اخلاقیات، فرهنگ و اعتقادات) آگاهی دارند انجام می پذیرد نه به وسیله آنهایی که به ستیز با هر پدیده نو و کار هنری و هر دانش سودبخش برمی خیزند.

۳. شیوه اصولی اخباری‌گری و یا احتیاطی برخی از فقیهان در مقام بیان احکام موضوعات (که با شرایط زمانشان منافاتی نداشت) سبب شد که آرا و نظریات کارشناسی دقیق و علمی در شناخت موضوعات که تحوّل زمان و شرایط آن در تحوّل ویژگی‌های داخلی و خارجی آنها دارای تأثیرند و نیز حوادث واقعه، براساس منابع معتبر و به دور از عامل ذهنی و خارجی مورد بررسی قرار نگیرد و حتی با تحوّل زمان و شرایط آن، از تجدید نظر فقهی و بازنگری در ادله موضوعات نیز خودداری شد.





موسیقی غنایی از مصادیق بارز این سخن است؛ زیرا فقیهی که خود، کارشناس نیست و یا از نظر فرد متخصص بهره نمی‌برد و در مقام استنباط دارای شیوه اخباری و یا احتیاطی است، این مسئله برای وی اهمیّت چندانی ندارد. از این رو، بدون کارشناسی و بررسی موضوع و مجموع ادلّه، اخباری را که دالّ بر حرمت و عدم جواز غنا به گونه مطلق است و حتّی معارض قوی و دلیل مقید دارد اخذ کرده و طبق آنها، حکم را بر هر صدای نیکو و پسندیده‌ای مترتب می‌کند. در حالی که اگر فقیه، از این شیوه که در هیچ زمان جز در این اواخر معمول و متداول نبوده دست بردارد و مجموع اخبار و ادلّه را درباره این مسئله بررسی، بازنگری و کارشناسی کند، تلاش خواهد کرد، موسیقی غنایی را براساس روش‌های علمی و با بررسی همه اخبار و توجه به شرایط زمان صدور آنها (که در اواخر ایّام امویان و در زمان عبّاسیان بوده) و دیگر قوانین باز شناسد، و سپس احکام آن را بر صدا و آوازی که در شرع، غنای حرام به شمار می‌آید، مترتب نماید.

### احساس مسئولیت برای تجدیدنظر

به هر حال، عالمان و فقیهان، در این زمان که شرایط تحوّل یافته است، احساس مسئولیت کرده‌اند که موضوعات مورد ابتلا اعمّ از موسیقی غنایی و ... را، براساس منابع معتبر شرعی و شرایط دیگر مورد تجدیدنظر و بررسی قرار دهند. البتّه نه همه عالمان، بلکه اندیشوران و فقیهانی واقع‌گرا و عالمانی که به واقعیت‌های اجتماعی، عینیت‌های خارج، شرایط زمان و رابطه هنر با زندگی انسان (و اخلاقیات، فرهنگ و اعتقادات) آگاهی دارند، و با حربۀ «حرام است» و یا «احتیاط واجب، ترک آن است» (در مواردی که دلیل معتبری بر آن نباشد) به ستیز با هر پدیده نو و کار هنری و دانش سودبخش، برنمی‌خیزند. امروزه که چهره زندگی عوض شده و رویدادهای نو به نورو به فزونی است، بر فقیه لازم است که:



اولاً، این موضوع را از زاویه‌های گوناگون مورد بررسی قرار دهد؛ مانند لغت که برخی از فقیهان و بلکه بیشتر آنها حکم آن را براساس معنای لغوی بیان کرده‌اند. اهل لغت تعریف‌های گوناگونی برای مشخص کردن غنای حرام بیان کرده‌اند که هر یک آنها با یک‌دیگر مغایرت دارند؛ مانند رفع الصوت، ترجیع الصوت، صوت لهوی، لعب، طرب، حزن، سرور، کلام باطل، قول زور، و ...

و نیز از زاویه عرف که بعضی از فقیهان، حکم آن را براساس عرف بیان کرده‌اند و نیز از زاویه کتاب خدا و سنت رسول و اوصیای او. ما غنای حرام را از راه آنها مشخص کرده‌ایم و از راه لغت و عرف را ناتمام دانسته‌ایم که دلایل آن بیان می‌شود. پس بر فقیه است که موسیقی غنایی حرام را از راه ادله معتبر مشخص کند.

ثانیاً، ادله آن را بررسی کند و ببیند، آیا حرام بودن آن به گونه عام است یا،

خاص؟

البته تجدید نظرها براساس ادله با شیوه نوین اجتهادی نه با شیوه تقلیدی و مصطلح و روشن شدن آنچه بیان شد، ممکن است به مذاق جمودگرایان و سطحی‌نگران ناخوش آیند باشد؛ ولی نباید در برابر آنها درنگ کرد و اجتهاد فقهی را در قالب سنت‌های پیشین استمرار داد. باید با شجاعت کوشید و آن را مطابق با شرایط زمان و با تغییرات روز و براساس منابع شرعی، با رویدادها هم‌گام نمود.

### مقصود ما از تحقیق درباره غنا

مقصود ما از تحقیق فقهی درباره موسیقی غنایی، این نیست که مبانی و منابع شرعی را براساس تفکر شخصی خویش یا عوامل ذهنی و یا خارجی توجیه و تفسیر کنیم؛ زیرا چنین توجیه و تفسیری هیچ‌گونه ارزش شرعی ندارد. تحقیق در صورتی ارزش مند است که شرایط زیر را دارا باشد:



اولاً، با شیوه نوین اجتهادی و براساس مبانی شرعی پدید آید، نه با شیوه اجتهادی اصولی احتیاطی و یا اخباری.

ثانیاً، دیدگاه نظریه پرداز از راه غیر مبانی شرعی جهت نگرفته باشد. پس باید بررسی ادله درباره حکم هر موضوع براساس موازین علمی - اجتهادی و به دور از هرگونه ذهنیت، پیش داوری و آسیب پذیری از عوامل ذهنی، خارجی و سهل انگاری در امان باشد.

امروزه که - بحمدالله - در کشور ما زمینه خوبی برای بیان نظریه های جدید اجتهادی، در حوزه های علمی و اجرای احکام اسلامی، فراهم آمده، بر فقیهان لازم است:

اولاً، موضوعات احکام را به وسیله کارشناسی خود یا افراد متخصص در هر رشته ای، مشخص کنند؛ زیرا اگر فقیه موضوع را نشناسد، نمی تواند حکم آن را بیان کند. پس باید موضوع شناسی، پیش از حکم شناسی انجام شود. از این رو، معتقدیم که یکی از شرایط مرجع تقلید، آشنایی وی با مسائل روز است.

ثانیاً، احکام موضوعات الهی را آن چنان که از منابع معتبر شرعی، مانند کتاب خدا و سنت رسول او می یابند، بیان کنند و از اظهار نظر برخلاف آرای متقدمان و متأخران و متأخری المتأخرین، بیم و ترس نداشته باشند؛ زیرا نظر پیشینیان، درباره موضوعات و مسائل یا مطابق شرایط زمان خودشان بوده که در صورت تحوّل آن شرایط، تبعاً براساس منابع، به رأی دیگری معتقد می شده اند، و یا آن که برداشتی از منابع معتبر شرعی درباره آنها بوده است؛ اما امروز اگر مجتهدی با استفاده از منابع استنباط، به نظر و حکم دیگری خلاف نظر پیشینیان - به دلیل تحوّل موضوع از نظر ویژگی های درونی و یا بیرونی که تحوّل زمان در تحوّل آنها دارای تأثیر است و یا به دلیل بازنگری در ادله برداشت دیگری از آنها دست یافت، نمی تواند حکم را



مانند آنها بیان کند. به خصوص در مواردی که پژوهش کارشناسانه نیز نظر او را تأیید کند.

### بررسی مسئله غنا بر اساس مبانی معتبر

سعی ما بر این است که موضوع موسیقی غنایی را از نگاه لغت، عرف، قرآن کریم، احادیث و موضوع شناس مورد بررسی دقیق و کارشناسانه قرار دهیم و بر اساس ادله اجتهادی، نظر و فتوای خود را قاطعانه اظهار کنیم.

مسلمانان آگاه و روش ضمیر جهان، بسیار مشتاقند که دستورهای اسلامی را آن گونه که خدا و رسول او فرموده‌اند، بفهمند و عمل کنند، نه آن گونه که سلیقه‌ها، ذوق‌ها یا شیوه‌های اصولی احتیاطی و اخباری‌گری برخی، در مقام بیان احکام، اقتضا می‌کند. همان گونه که بارها در مصاحبه‌ها، مقاله‌ها و تألیفات خود گفته‌ایم، اگر حقایق به گونه مؤجّه و مستدل، مطابق شرایط زمان و بر اساس منابع و مبانی معتبر شرعی بیان شود، مسلمانان می‌پذیرند و بر طبق آن عمل می‌کنند.

پیش از آغاز بحث غنا به جاست امور مرتبط با آن را به گونه خلاصه و فشرده یادآور شویم:

الف) موسیقی غنایی یک پدیده انسانی است؛

ب) زمان پیدایش موسیقی غنایی؛

پ) پدیدآورندگان موسیقی و بیان انگیزه آنها؛

ت) نخستین شاعر و شعری که با آهنگ غنایی خوانده شد؛

ث) فرق میان غنا و سماع؛

ج) فرق میان غنا و موسیقی؛

چ) نبودن لفظ موسیقی غنایی در مبانی اسلامی؛

ح) مقرون نبودن موسیقی غنایی با کلام و آلات در بدو پیدایش.



### الف) پدیدهٔ انسانی بودن موسیقی غنایی

موسیقی غنایی، آوازهای پسندیده و نواهای ملکوتی پدیده‌ای انسانی است و پیشینهٔ آن تقریباً به آغاز تمدن بشری باز می‌گردد. این پدیده، در همهٔ جوامع در بزم‌ها، شادی‌ها، مجالس لهو و فساد و گاهی هم در مراسم سوگ و اندوه مورد استفاده قرار می‌گرفت و پیروان همهٔ ادیان در تحسین آن، در صورتی که لهوی و مشتمل بر سخن باطل نباشد، شرکت دارند. در جهان، مردمی که از آواز پسندیده بی‌بهره باشند، وجود ندارد، و این بدین جهت است که موسیقی غنایی حلال و مباح و صداها نیکو و پسندیده از ویژگی‌های سرشت بشری است. روشن است که انسان دارای حواس گوناگون است. و هر حسی لذت‌ها و خوش‌آیندهای ویژهٔ خود را دارد:

چشم: از منظره‌های زیبا و جالب از هر نوع باشد لذت می‌برد.

شامه: از بوی خوش و خوب لذت می‌برد.

لامسه: از چیزهای لطیف لذت می‌برد.

شنوایی: از صداها دل‌نشین و روح‌بخش لذت می‌برد. گفتنی است از بعضی

صداها نیکو بیشتر لذت می‌برد و از بعضی دیگر کمتر.

حنجرهٔ انسان‌ها از حیث آواز و پرداختن آن اختلاف دارند. از این رو، برخی از

صداها تأثیر بیشتری در شنوایی دارند و بعضی دیگر کمتر. در این میان، چون

صدای زن غالباً از لطافت و ظرافت بیشتری برخوردار است؛ از این رو، جذابیت

بیشتری دارد و از همهٔ صداها و آوازا مؤثرتر است.

### ب) زمان پیدایش موسیقی غنایی

زمان پیدایش موسیقی غنایی را نمی‌توان به طور دقیق تعیین کرد، اما می‌توان



گفت که موسیقی غنایی یک هنر است و از وقتی که انسان به جهان هستی پانهاد، هنر هم به وجود آمد. هیچ‌گاه هنر از انسان و انسان از هنر جدا نبوده است. شاید نخستین باری که انسان می‌خواست روی حرفش تأکید کند، صدایش را بالا برد و چون دید بالا بردن صدا، تأثیر بیشتری در شنونده دارد، به اهمیت آن پی برد. این‌جا بود که به هنر پناه برد، شعر سرود، نقاشی کشید و خط نوشت. پس موسیقی غنایی پیش از اسلام وجود داشته و در طول زمان به وسیله هنرمندان مطابق شرایط زمان، کیفیت گوناگونی پیدا کرده است.

### پ) پدیدآورندگان موسیقی غنایی و انگیزه آنها

بنا به نقل اخوان الصفا<sup>۱</sup> این فن (موسیقی غنایی) و فنون دیگر را حکیمان الهی به حکمت و درایت خود پدید آوردند و سپس آن را به دیگران آموختند و بعد هم برای جهانیان به میراث گذاشتند.

گویند: فیثاغورث، فیلسوف و ریاضی‌دان نامی، بر طبق مکاشفه‌ای به چگونگی موسیقی افلاک آسمانی آشنا شد و بر طبق آن، موسیقی زمینی را به وجود آورد. انگیزه پدیدآورندگان موسیقی غنایی این بوده است: زمانی که حکمای الهی این پدیده را به وجود آوردند، مردم به ستاره‌شناسی گرایش داشتند و بر این باور بودند که ستارگان در حوادث جهان، خوبی‌ها، بدی‌ها، سعادت‌ها و شقاوت‌ها دخالت دارند. از راه ستاره‌شناسی این مسئله شایع شد که هر سال وقایع بدی در انتظار آنهاست. به این جهت، از کارهای روزمره دل‌سرد شدند و دست از کار کشیده و زندگانی آنان رو به اختلال رفت. از این رو، برای سرگرم کردن و برطرف کردن یأس و

۱. اخوان الصفا، رسائل، ج ۱، ص ۱۸۲.



ناامیدی از آنها حکمای الهی این فن را به وجود آوردند، تا با به کارگیری آن، مردم را سرگرم و از آن چه فکرشان را مشغول کرده، منصرف کنند.

### متحول شدن موسیقی غنایی

این پدیده در طول زمان دست‌خوش تحولات کمی و کیفی قرار گرفت و چون مردمان اغراض گوناگون داشتند، هر یک از موسیقی به سود خود بهره برد و در نتیجه موسیقی غنایی گوناگونی پدید آمد. برخی آن را در فرح و شادی و برخی دیگر در غم و حزن و اندوه و دسته سوم در مراکز عبادت به کار می‌گرفتند و الهیون، پیش از اسلام آن را در معبدها و مراکز هیاکل به کار می‌گرفتند. گفتنی است با این‌که منظور حکمای الهی از پدید آوردن این فن و هنر چیزی جز صلاح و اصلاح مردم نبوده، ولی این وسیله در طول زمان مورد سوء استفاده پادشاهان و اشراف قرار گرفت و آن را در مسیر فساد و افساد قرار داده و از مسیر تکامل خارج کردند.<sup>۱</sup>

فیثاغورث حکیم می‌نویسد: هنگام تاج‌گذاری داریوش ۳۶۰ زن آواز خوان به شمار روزهای سال (به عنوان جمع هم‌خوان) روانه مرکز و همگی با آهنگ غنایی هم‌آواز شدند.<sup>۲</sup>

همین شیوه در ایران باستان هنگام نشست‌ها و جشن و سرور رایج بود. در زمان ساسانیان هر روز خوانندگان و نوازندگان، دور معبد آتش گرد می‌آمدند و سرودهایی را که از اوستا برمی‌گزیدند با آهنگ و نغمه غنایی لهوی می‌خواندند. اوج موسیقی غنایی در زمان خسرو پرویز بود؛ بنا به گفته تاریخ نگاران، زمانی که خسرو پرویز به شکار می‌رفت دو هزار خواننده و نوازنده او را همراهی می‌کردند.

۱. مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۹۲ و ترجمه تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. سفرنامه ری، ترجمه یوسف اعتصامی، ص ۳۷.



شاهان ساسانی گاه برای نواختن یک قطعه کوتاه پول‌های زیادی می‌دادند.<sup>۱</sup>  
شاعران فارسی زبان، مانند فردوسی و نظامی در شعرهایشان از موسیقی زمان  
آنها یاد کرده‌اند. فردوسی خواندن و نوازندگی «بارید» نوازنده معروف دربار شاه  
ساسانی را به نظم درآورده، می‌گوید: وی با آواز و نوازش چنگ خود چنان هوش از  
کف شاه می‌برد که هرگاه عزم نوشیدن شراب می‌کرد، پیاله از دست او می‌افتاد.<sup>۲</sup>

### مانع شدن اسلام از گسترش موسیقی غنایی حرام

با پدیدار شدن اسلام و مخالفت آن با موسیقی غنایی متداول میان اهل گناه، که  
وسیله فساد و انحراف جامعه بود، این نوع موسیقی از گسترش و پیشرفت باز ایستاد  
و در قوس نزول قرار گرفت. تنها موسیقی غنایی پسندیده در غالب اشعاری که  
دارای مضمون پسندیده بود، در مجالس عروسی و آواز شتریانان برای تنظیم سیر  
شتران، رجز خوانی‌ها و نوحه سرایی‌ها حفظ شد، و قسم ناپسند آن رو به رکود  
رفت. کم‌کم موسیقی در مسیر مطلوب و پسندیده خود قرار گرفت؛ یعنی جامع  
ارزش‌ها و جنبه‌های مثبت و مانع از ضد ارزش‌ها و جنبه‌های منفی گردید. با پدید  
آمدن شیوه نوین که براساس غرض صحیح و متمایز از الحان اهل فسوق و  
شیوه‌های باطل انجام می‌شد، مردم مسلمان از آن استقبال کردند و گرایش مردم به  
سوی موسیقی غنایی فاسد و مفسد و سرودهای مشتمل بر الفاظ باطل و  
آهنگ‌های مهیج شهوانی سد شد؛ ولی با روی کار آمدن امویان بار دیگر جایگاه  
ناپسندی یافت و با آمیخته شدن آن به امور حرام و معاصی، روح مردم دین‌دار از آن  
متنفر شده است.

۱. عقد الفرید، ج ۶، ص ۴۶.

۲. مجله بررسی‌های تاریخی، سال ۳، اردیبهشت ۱۳۴۱.





### برخاش ابن عباس به یزید

ابن عباس یزید را که بیشتر وقت‌ها با زنان خواننده و رقاص سپری می‌کرد نکوهش کرد. زنان خواننده که بیشتر از کنیزان بوده‌اند، نشست‌های بزم و می‌گساری امویان را رونق می‌بخشیدند و هر روز در مکان ویژه به اجرای برنامه می‌پرداختند، ولی با روی کار آمدن عباسیان، موسیقی غنایی مبتذل به طور گسترده رواج پیدا کرد. موسیقی دانان هر یک با لحن‌ها (ملودی) و آهنگ (نُت‌ها) و مقامات ایقاعی (ریتمیک) گوناگونی به اجرای موسیقی می‌پرداختند و با خوانندگی و رقص، مجالس آنها را گرم می‌کردند<sup>۱</sup> و با موسیقی غنایی در مجالس بزم و می‌گساری و اجتماع مردان فاسد و زنان رقصنده و برپا نمودن لیالی حمراء (شب‌های قرمز) (کاباره‌ها) فساد و افساد را به اوج رساندند و مردم دین‌دار را بیشتر متنفر کردند. شیوه ناپسند آنها در امر موسیقی غنایی تا پیش از پدیدار شدن نظام اسلامی استمرار داشت؛ ولی با پیدایش حکومت اسلامی روش ناپسند آن دوباره در قوس نزولی قرار گرفت و در مدت بسیار کمی جایگاه شایسته خود را یافت و در مسیر مطلوب و تکامل قرار گرفت و مفاهیم بلند دینی، مذهبی، اخلاقی، عرفانی، اجتماعی، تربیتی و فرهنگی را دارا شد.

### ت) نخستین شاعر و شعری که با آهنگ غنایی خوانده شد

نخستین کسی که در مدینه منوره، اشعار را با آهنگ غنایی لهوی و باطل و با وسیله موسیقی (طبل) خواند، عیسی فرزند عبدالله کنیه اش ابوالمنعم و لقب او طویس بود.

۱. اغانی، ج ۱۸، ص ۳۰ و تاریخ موسیقی خاور زمین، ص ۱۸۴.



او در فنّ موسیقی غنایی و دف زدن از مشهورترین افراد عصر خویش بود و افزون بر این در علم تاریخ و نسب‌شناسی کم‌نظیر بود. وی به سال یازدهم هجری در مدینه منوره به دنیا آمد و در آن شهر مقدّس نشو و نما یافت و تا دوران مروان بن حکم در آن جا می‌زیست و سپس به سویدا، که شهری است در شمال مدینه، هجرت کرد، و در آن جا به زندگی خود ادامه داد تا آن که در سال ۹۲ هجری درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد.<sup>۱</sup> نخستین شعری که پس از پدید آمدن اسلام با آهنگ غنایی خوانده شد این شعر بود:

قَد بَرَانِي الشُّوقَ حَتَّى      كِدْتُ مِنْ وَجْدِي أَذُوبُ

اشتیاق مرا بسیار زار و نزار و نحیف کرد تا آن جا که نزدیک بود ذوب شوم و از میانبروم.

### ث) فرق میان غنا و سماع

سماع، به هر صدای زیبا و نیکویی گفته می‌شود که موجب لذت حسّ شنوایی شود. از این رو، لفظ سماع بر غنا و لفظ غنا بر سماع اطلاق می‌شود. نکته‌ای که در خور یادآوری است این که برخی ها لفظ سماع را به جای لفظ غنا و لفظ غنا را به جای سماع به کار برده‌اند و حتی جوهری هم آن را از اقسام سماع به شمار آورده است.<sup>۲</sup>

شیخ اعظم انصاری، نظریّه او را نیکو دانسته و گفته است که این تفسیر نزد اهل

۱. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۴۰۰؛ ابوالفرج اصفهانی، اغانی، ج ۴، ص ۲۱۹ و ابن عبدربه، عقد الفرید.

۲. صحاح اللغه، ج ۶، ص ۲۴۴۹.



عرف هم معروف است، ولی در عین حال اصطلاح سماع با ملحوظ داشتن حالت شنونده غنا وضع شده، ولی غنا از ناحیه مُعَنَى (آواز خوان) است و سماع (شنونده) همان گوش سپارنده به غناست. از این رو، سماع و غنا اگرچه از نظر مفهوم بر حسب وضع لغت با هم تفاوت دارند، از حیث مصداق خارجی با هم متحدند. به همین دلیل است که ابن منظور مصری می‌گوید: «المُسَمَّعَةُ الْمُغَنِّيَّةُ، شنواننده همان خواننده آواز است».

### ج) فرق بین غنا و موسیقی

تفاوت میان دو عنوان یاد شده از دیدگان عالمان پیشین نه در مفهوم است و نه در مصداق و هر دو دارای یک معنایند. غنا، لفظ عربی است و موسیقی، لفظ یونانی و بر این معنا اخوان الصفا تصریح کرده است:

المُوسِيقِيُّ هُوَ الْغِنَاءُ وَ الْغِنَاءُ هُوَ الْمُوسِيقِيُّ؛<sup>۱</sup>

موسیقی همان غنا و غنا همان موسیقی است.

پس هیچ تفاوتی در میان نیست، ولی عالمان عصر حاضر، لفظ موسیقی را به معنای صدای ابزار و آلات طرب استعمال می‌کنند که اخصّ از مفهوم لفظ غناست؛ در معجم الوسیط نیز همین بیان شده است.

ولی اگر بخواهیم این دو عنوان را از نظر نسبت‌های چهارگانه در علم منطق بسنجیم، میان آنها عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر غنایی موسیقی است، ولی هر موسیقی‌ای غنا نمی‌باشد.

لکن در معجم الوسیط آمده: موسیقی، لفظ یونانی است و بر فنون و آوازهای گوناگون و انواع آلات طرب اطلاق می‌شود. علم موسیقی، علمی است که در آن از

۱. اخوان الصفا، رسائل، ج ۱، ص ۸۸.



اصول آهنگ‌ها و نغمه‌ها بحث می‌شود و این‌که اجزای آن چگونه با هم ترکیب و هم‌آهنگی و مناسبت پیدا می‌کنند و یا برعکس در چه حالتی با هم تناسب و هم‌آهنگی پیدا نمی‌کنند. نیز احوال زمان‌هایی که میان اجزای نغمه‌ها و آهنگ‌ها جدایی می‌اندازد مورد بررسی قرار می‌گیرد، تا بدین وسیله دانسته شود که الحان چگونه با هم ترکیب می‌یابند.

موسیقار بر کسی اطلاق می‌شود که تخصص و حرفه او موسیقی است.

عَلَمَةُ دَهخدا در لغت نامه در حرف «میم» می‌گوید:

موسیقی، علمی است که به واسطه آن احوال نغمه‌ها و زمان‌های آن شناخته می‌شود و مشتمل بر دو فن است:

۱. شناخت این‌که نغمه‌ها چگونه با هم هم‌آهنگی پیدا می‌کنند و برعکس. این بخش فن الحان (آوازاها) نامیده می‌شود.

۲. شناخت اوزان زمان‌هایی که میان اجزای آواز فاصله می‌شود و آن فن ایقاع نامیده می‌شود.

### چ) نبودن لفظ موسیقی غنایی در مبانی اسلامی

لفظ موسیقی در مبانی اسلامی و کلمات فقیهان پیشین وارد نشده است. لفظ موسیقی معرب از لفظ یونانی است. بلی، لفظ معارف در برخی حدیث‌های اسلامی وارد شده است که مقصود از آن آلات و ابزار طرب است.

### ح) مقرون نبودن موسیقی غنایی با کلام و آلات در بدو پیدایش

موسیقی غنایی در بدو پیدایش به ابزار و آلات مقرون نبود، ولی چون پدیدآوردگان، دیدند که آنها در پرداختن و جا انداختن آوازاها تأثیر و نیکوتر شدن آن نقش مهمی دارند؛ از این رو، کلام و ابزار را با آن ضمیمه کردند. تأثیر و دخالت



ابزار و آلات در آوازه‌ها، تا به آن اندازه شد که بدون اقتران به آنها غنا از فنون به شمار نمی‌آید.

### بحث اصلی (بررسی موسیقی غنایی)

اکنون نوبت بحث اصلی و اساسی است که به جاست ابعاد آن به شرح زیر بیان شود:

#### ۱. حکم موسیقی غنایی از نگاه عالمان مذاهب اسلامی و غیر آنها

فقیهان و عالمان مذاهب اسلامی درباره موسیقی غنایی آرا و نظریات گوناگونی دارند که برخی از آنها را که اهمیت ویژه‌ای دارند، ارائه می‌دهیم:

##### الف) حرمت فی نفسه غنا

غنای فی نفسه حرام است، اگرچه به معاصی و امور حرام مقرون نشود. این نظریه را بیشتر فقیهان شیعه، ابو حنفیه، پیشوای مذهب حنفی، مالک بن انس اصبحی، پیشوای مذهب مالکی، احمد بن حنبل شیبانی، پیشوای مذهب حنبلی و ابوالفرج ابن جوزی (م ۵۹۷) در کتاب تلبیس ابلیس<sup>۱</sup> برگزیده‌اند.

##### ب) حلال و مباح بودن فی نفسه غنا

غنای تا زمانی فی نفسه حلال است که به معاصی و امور حرام مقرون نشود. فقیه بزرگ شیخ طوسی رحمته الله علیه<sup>۲</sup>، فقیه بزرگوار محقق سبزواری (م ۱۰۹۰)<sup>۳</sup>، و ملا محسن

۱. تلبیس ابلیس، ص ۲۲۸.

۲. شیخ طوسی، استبصار، ج ۳، ص ۶۲.

۳. محقق سبزواری، کفایة الاحکام، ص ۸۵.



فیض کاشانی (م ۱۰۹۱)<sup>۱</sup> و شیخ اعظم انصاری<sup>۲</sup> این نظریه را برگزیده‌اند. شیخ انصاری در این مسئله چهار عنوان را مطرح کرد: لهو الحدیث، قول زور، باطل و لغو. سپس در ادامه بحث فرمود: مستفاد از ادله این است که اگر یکی از عنوان‌های یاد شده بر موردی صدق کند، حکم به حرمت آن می‌شود، اگرچه موسیقی غنایی نباشد و اگر صدق نکند حکم به حرمت آن نمی‌شود، اگرچه موسیقی غنایی باشد.

این کلام وی نشان دهنده این است که غنا را ذاتاً و فی نفسه حرام نمی‌داند. آری، او در آخر بحث می‌گوید: غنا بدون یکی از عنوان‌های یاد شده به ویژه لهو الحدیث، در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. پس به نظر او در هر موردی که عنوان غنا صدق کند، عنوان لهو نیز صادق است، هر چند که از نظر مفهومی با هم متغایرنند و این تشخیص موضوعی اوست، در اصل مسئله قائل به عدم حرمت ذاتی غناست. از این رو، اگر فقیهی براساس کارشناسی، تحقق غنا را بدون یکی از عنوان‌های گذشته در خارج ثابت کند، آن از نظر شیخ نیز، مباح و حلال خواهد بود.<sup>۳</sup>

### نظریه کاشف الغطاء درباره غنا

امام شیخ محمد حسین کاشف الغطاء حتی غنای مقرون به آلات طرب را هم فی نفسه حرام نمی‌داند؛ زیرا می‌فرماید:

الْغِنَاءُ سِوَاءَ رَاقَتِنَهُ أَلَاتُ الطَّرْبِ (الموسیقی) أَمْ لَا مُبَاحٌ مَا لَمْ يَسْتَخِفَّ السَّامِعُ إِلَى

۱. فیض کاشانی، وافی، ج ۳، ص ۳۵.

۲. مرتضی انصاری، مکاسب، ص ۳۷.

۳. به نظر ما این نظر شیخ که می‌گوید: لهو از غنا جدا نیست، دارای اشکال است و شرح آن در بخش پنجم می‌آید.



حَدِّ يَخْرُجُ مَعَهُ مِنَ الْكَمَالِ، فَهُوَ إِذْ ذَاكَ غَيْرُ مَشْرُوعٍ؛<sup>۱</sup>

غنا چه آن‌که با آلات و ابزار طرب مقرون باشد و چه نباشد، مباح است، تا زمانی که خفت و سبکی و سرور که در شنونده به وسیله آن به دست می‌آید به آن مقدار نباشد که وی را از حال طبیعی خارج و موجب زوال عقل او گردد، و اگر این‌گونه باشد حرام خواهد بود.

### نظریه شلتوت درباره غنا

شیخ برجسته دانشگاه الازهر، شیخ محمود شلتوت می‌نویسد:

فقیهان در مباح بودن موسیقی غنایی در مواردی که شوق را برای جهاد در راه خدا و حج خانه خدا برمی‌انگیزاند، و نیز در افراح و شادی‌ها مانند عروسی‌ها و آمدن غایب و روزهای عید و مانند اینها، اتفاق نظر دارند.<sup>۲</sup>

در ادامه سخن می‌گوید:

حدیث‌هایی که بر حرمت موسیقی غنایی دلالت دارند و قائلان به تحریم به آنها استناد می‌کنند، به فرض صحت باید تقیید شوند به آن‌جایی که غنا مقرون با لهو، فسق و فجور می‌شود و در غیر این صورت، نه شنیدنش حرام است و نه یاد گرفتنش و سپس در ادامه کلامش می‌گوید: بیشتر فقیهان این را پذیرفته‌اند.

### دیدگاه جزیری درباره غنا

استاد عبدالرحمان جزیری حنفی، در الفقه علی المذاهب الاربعه می‌گوید:

موسیقی غنایی که عبارت از گرداندن صدا با آهنگ در گلوست، مباح و اشکالی در آن نیست؛ ولی گاهی به چیزی مقرون می‌شود که آن را مکروه و یا حرام

۱. محمد حسین کاشف الغطاء، رساله پرسش و پاسخ، ص ۱۱۶.

۲. الفتاوی الواضحه، ص ۴۱۳.



می‌کند (پس سبب اشکال خود موسیقی غنایی نیست، بلکه آن چیزهایی است که گاهی با آن مقرون می‌شوند).

### نظریه صاحب فتح القدير درباره غنا

در فتح القدير نیز نزدیک به همین مضمون آمده، سپس می‌گوید:

ابوحنیفه که غنا را مکروه می‌دانست و سماع را از گناهان می‌شمرد منظورش غنا از نوع حرام بود.<sup>۱</sup>

### دیدگاه صاحب کتاب الدراسات الاسلامیه

وی می‌گوید:

مقتضای اصل شرعی در هر چیز و هر عملی و هر عینی، مباح بودن آنهاست و این قاعده اصولی مسلمی است که همه فقیهان زمان صحابه و تابعین آن را به انگیزه آسان‌گیری بر مردم و دوری از شدت و سخت‌گیری پذیرفته‌اند. قول به مباح و حلال بودن شنیدن غنا، آلات و ابزار لهوی در صورتی که به قصد لهو، لغو و اغرای به معصیت، منکر، اختلاط میان زنان و مردان و غالب شدن شهوت و لذت بر شنوندگان نباشد، از این قاعده استفاده می‌شود.

اولاً، حدیث‌هایی که درباره غنا روایت شده، دارای اشکال است.

ثانیاً، سماعی که شنونده را به منکر نمی‌خواند، رقت قلب و شوق الی الله را برمی‌انگیزد و نگرانی و اندوه‌ها را تهییج می‌نماید و گاهی بیماری‌های عصبی و یا نفسی را درمان می‌کند و از چیزهایی است که به قلب در حالات عادی از غم و

۱. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۴۲.





غصه و کدورت‌ها و خستگی‌ها آرامش می‌بخشد.<sup>۱</sup> گروهی از صحابه و تابعین آن را مباح دانسته‌اند ...

در ادامه می‌گوید:

غزالی گفت: بر تحریم سماع نه نصّ دلالت دارد و نه قیاس. فاکهانی گفته است: نمی‌دانم که در کتاب خدا و سنت حدیث صحیحی را که دلالت بر تحریم ملامهی داشته باشد وجود دارد یا ندارد؟ و تنها ظواهر عموماتی در بین است که از آنها حرمت استفاده می‌شود، نه ادله قطعی.<sup>۲</sup>

### دیدگاه ابن حزم ظاهری درباره غنا

ابن حزم ظاهری، پیشوای ظاهری مذهب ان می‌گوید:

اگر کسی موسیقی غنا یا غیر آن را وسیله معصیت قرار دهد، فاسق است و اگر آن را وسیله آرامش و آمادگی روح برای اطاعت از خدا و نشاط بر انجام کارهای خوب قرار دهد، اهل اطاعت و احسان و کار او حق محسوب می‌شود نه باطل و کسی که آن را نه وسیله اطاعت و نه وسیله معصیت و نافرمانی قرار دهد، کار او لغو محسوب می‌شود، گرچه بخشیده می‌شود!<sup>۳</sup>

### دیدگاه گروهی از عالمان درباره غنا

محمد بن ادریس شافعی، پیشوای شافعی مذهب ان، ابوطالب مکی،<sup>۴</sup> علامه عبدالغنی نابلسی، صاحب ایضاح الدلالات فی سماع الآلات، شهاب الدین عمر

۱. المستطرف، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. الدراسات الاسلامیه، ص ۵۹.

۳. ابن حزم ظاهری، محلی، ج ۵، ص ۶۰.

۴. قوت القلوب، ج ۳، ص ۹۰.



سهروردی، صاحب عوازف المعارف، ابن قیسرانی، صاحب السماع، ابن حجر هیثمی، صاحب کف الرعاع عن محرّمات اللّهُ و السماع، ابو حامد محمد غزالی،<sup>۱</sup> ابن خلدون، در مقدّمه تاریخ، ابن عبدالرّه، در العقد الفرید، نویری، در نهایت الارب، احمد بن محمد اصفهانی، صاحب طبقات الخطباء و طبقات البلغاء، محمد بن احمد ابشیهی مصری،<sup>۲</sup> احمد بن یحی راوندی و ابن بطلان بغدادی، صاحب تقویم الصحه موسیقی غنایی را فی نفسه مباح دانسته‌اند.

### فراتر نهادن گام در مسئله غنا

اصفهانی، ابشیهی و راوندی در حکم غنا گامی فراتر از مباح و حلال بودن نهاده‌اند. به جاست در این جا نظر آنان بیان شود:

اصفهانی بر این باور است که غنا پدیده‌ای مقدّس و واجب الاحترام است. (اصفهانی، ابشیهی و راوندی اگرچه غنا را مهم شمرده‌اند، باید دانست مقصود آنان غنای لهوی مقرون با کلمات زشت و باطل نیست؛ زیرا آن از نظر همگان باطل و حرام است، بلکه مقصودشان صدای نیکو و پسندیده و مقرون با کلمات دارای مضامین عالی و مفاهیم سازنده است که انسان را به یاد خدا می‌اندازد. بلی، اگر مقصود غنای لهوی باشد و یا دارای کلمات باطل باشد، بی تردید حرام است) و در این باره وی یک رباعی سروده است:

حُكْمُ الْغِنَاءِ تَسْمَعُ و مُدَامُ	مَا لِلْغِنَاءِ مَعَ الْحَدِيثِ نِظَامُ
لَوْ أَنَّنِي قَاضٍ قَضَيْتُ قَضِيَّةً	إِنْ الْحَدِيثَ مَعَ الْغِنَاءِ حَرَامُ <sup>۳</sup>

۱. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۳۲۶.

۲. المستطرف، ج ۲، ص ۳۱۵.

۳. احمد قیش، مجمع الحکم و الامثال، ص ۳۹۳.



حکم غنا به معنای شنیدن با جان و دل است و آن عبارت است از: گوش فرادادن با توجه کامل و دقیق، نه معنای شنیدن با گوش ظاهری و مدام؛ یعنی گوش دادنی که شادی بخش و نشاط آور باشد. غنا و کلام از دو مقوله است. از این رو، آنها دارای نظام واحدی نیستند. اگر من قاضی بودم، هر آینه به حرمت سخن گفتن، هنگامی که موسیقی غنایی آغاز می شود، حکم می دادم.

### دیدگاه ابشیهی درباره غنا

احمد بن محمد ابوالفتح ابشیهی مصری بر این باور است که موسیقی غنایی فوایدی دارد. وی در این باره می گوید:

موسیقی و نغمه ها، نیروی شنوایی، بوستان جان، بهار دل، جولانگاه آرزوها، مایه تسلّی دل های آزاده، توشه سواران و سبب انس انسان های وارسته است ... و همه اینها از آن روست که صدای خوش و نیکو در قلب، موقعیت بزرگ دارد و نیز از آن روست که تمام پیوندهای جان را به خود متوجه ساخته و در اختیار می گیرد.

آن گاه می گوید:

طبیعیان بر این عقیده اند که صدای خوش و زیبا در پیکر آدمی، همانند خون در رگ ها، روان است و خون را پاکیزه، جان را بالیده، دل را آرام و اندیشه را آسوده می گرداند ... از این رو، آنها معتقدند که کودک را پس از گریه، نباید خوابانید، مگر آن که او را اندکی شادمان کنند.

سپس می گوید:

فیلسوفان بر این باورند که نغمه ها، آهنگ ها و نواها، بخشی از نطق آدمی است که در درون او مانده و نطق و زبان، توانایی اظهار و بیرون راندن مفاهیم درونی را نداشته، پس ناگزیر به وسیله الحان، آهنگ ها و نغمه های موسیقی، براساس



ترجیح نه تقطیع، نطق باقی مانده را از درون خود اظهار می‌دارند و هنگامی که امر درونی از راه نواها و آهنگ‌ها آشکار شد، نفس بدان عشق و جان به سوی آن اشتیاق پیدا می‌کند.

سپس می‌افزاید:

آیا نمی‌بینی اهل عمل را هنگامی که از سستی و آزرده‌گی در خود، بیمناک می‌شوند، به الحان مُترنم شده و نفوس آنها به سوی الحان و آهنگ‌ها می‌آساید؟ همگان صدای خود را دوست می‌دارند و از آن شاد می‌شوند.

پس از آن می‌گوید:

از موسیقی و الحان خوش، می‌توان برای رسیدن به خیر دنیا و آخرت کمک گرفت؛ از آن جمله، سوق دادن انسان به مکارم اخلاق، مانند کارهای شایسته و پسندیده، صلۀ رحم، ندامت از بدی‌ها، ترک گناهان و گریه بر آنها. رهبانان، نواها، نغمه‌ها و آهنگ‌هایی دارند که به وسیلۀ آنها، خدا را تمجید نموده و بر خطاهای شان گریه می‌کنند و یادآور نعمت‌های خداوند در آخرت می‌شوند و از کارهای زشت پشیمان می‌شوند.

بعد می‌گوید:

در فضیلت موسیقی غنایی همین بس، لذتی که از گوش دادن آن برای آدمی به دست می‌آید، هیچ رنجی را برای او به دنبال ندارد؛ ولی لذت‌هایی که از غیر آن، مانند خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، پوشیدنی‌ها و مانند آن به دست می‌آید، بدن وی را دچار تعب و رنج می‌نماید.<sup>۱</sup>

### دیدگاه راوندی دربارهٔ سماع

راوندی سماع را واجب دانسته است. احمد قیش از وی نقل کرده که گفت:

۱. المستطرف، ج ۲، ص ۳۱۵.



اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي السَّمَاعِ، فَأَبَاحَهُ قَوْمٌ، وَحَظَرَهُ آخَرُونَ وَ أَنَا أُخَالِفُ الطَّرِيقَيْنِ،  
فَأَقُولُ هُوَ وَاجِبٌ؛

مردم درباره سماع اختلاف کردند؛ دسته‌ای آن را مباح و دسته دیگری آن را حرام دانسته‌اند، من با هر دو نظریه مخالف و به وجوب آن قائلم.

### نظریه ابن بطلان بغدادی درباره غنا

ابن بطلان بغدادی نیز افزون بر این که غنا را مباح دانسته، می‌گوید:  
موسیقی غنایی برای بیماران و آنچه به نفس انسان تعلق دارد، شفا بخش است.

### پ) مکروه بودن غنا

این نظریه فقیهان بصره و کوفه به گونه عموم است. تنها عبدالله بن حسن حنبلی  
قائل به اباحت غنا شده است.<sup>۱</sup>

### نظریه افلاطون درباره غنا

احمد قیش از افلاطون می‌کند:

مَنْ حَزَنَ فَلْيَسْمَعْ الْأَصْوَاتِ الْحَسَنَةَ فَإِنَّ النَّفْسَ إِذَا حَزِنَتْ حَمَدَ نُورِهَا، فَإِذَا  
سَمِعَتْ مَا يُطْرِئُهَا وَيُسِرُّهَا، اِسْتَعَلَّ مِنْهَا مَا حَمَدَ.<sup>۲</sup>

کسی که اندوهناک شود، پس باید به صداهای خوب گوش دهد؛ زیرا نفس هرگاه  
دچار اندوه شود، نورش خاموش خواهد شد و اگر بشنود چیزی که او را به طرب  
آورد، وی روشن می‌شود.

### ت) حلال بودن غنای لغوی و حرام بودن غنای شرعی

از نظر ما غنا به معنای لغوی، که عبارت است از: آوازه‌های نیکو و پسندیده و

۱. ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۲۲۸.

۲. احمد قیش، ربیع الابرار، ص ۵۵۹.



دارای اشعار با مفاهیم عالی و مضامین مفید در بُعد اخلاقی، اجتماعی، عرفانی، فرهنگی و تربیتی، حلال و مباح است و از نظر ادله شرعی بی اشکال می باشد. و اما غنای به معنای شرعی که عبارت است از: آوازهای لهوی، مانند الحان اهل فسق و فجور و آهنگ‌های مهیج شهوانی و دارای کلمات زشت، حرام است<sup>۱</sup> و این بدین جهت است:

غنایی که موضوع حکم حرمت در مبانی و مواد اصلی و عناصر استنباطی است، غنای به معنای شرعی می باشد، نه به معنای لغوی. دلیل این مطلب، در قسمت‌های بعدی تحت عنوان راه‌های مشخص کردن غنای حرام است، می آید.

## ۲. تعارض نداشتن دیدگاه‌های فقیهان درباره غنا

در میان نظریات و آرای فقیهان درباره غنا تنافی و تعارضی نیست؛ زیرا نظریات آنان قابل جمعند به این بیان که مقصود آنانی که به حرام بودن فی نفسه غنا قائلند، غنای به معنای شرعی است؛ یعنی آوازهای لهوی و آوازهایی که مقرون به اشعاری است که دارای کلمات باطل است، نه مطلق غنا. هم چنین مقصود آنانی که غنا را فی نفسه حلال و مباح می دانند غنای به معنای لغوی است؛ یعنی آوازهای نیکو و مقرون با اشعاری که دارای مفاهیم عالی و مضامین مفید است نه مطلق غنا. پس آن غنایی که حرام است، همه فقیهان حرام می دانند و آن غنایی که حلال و مباح است، همه فقیهان آن را حلال می دانند.

## یادآوری

برخی بر اثر کج فهمی یا نفهمی یا اغراض شخصی و یا آلت دست قرار گرفتن، به

۱. این تقسیم، بر اساس کتاب، سنت و جمع میان ادله است که در مبحث راه‌های مشخص کردن غنا بحث آن می آید.



نگارنده نسبت داده‌اند که به گونه کلی غنا را حلال دانسته‌ایم با این‌که بحث‌های ما در مقاله‌ها و مصاحبه‌ها هیچ‌گاه درباره اصل کلی غنا نبوده است، بلکه درباره اقسام و یا مصادیق آن بوده است و ما در بحث‌های خود با توجه به مجموع ادله، غنای لهوی و دارای کلمات باطل را حرام و غنای نیکو و زیبا و دارای کلمات مفید را حلال و مباح دانسته، و این نظریه‌ای است که همه فقیهان، بدان معتقدند.

بلی، در برخی از مصادیق غنا که مفهوم، کلی است در میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا ممکن است برخی از فقیهان مصداقی را از غنای لهوی و بعضی دیگر آن را از مصداق‌های غیر لهوی بدانند و این اختلاف در مصادیق، در بیشتر مفاهیم کلی وجود دارد و اختصاص به برخی از مصادیق ندارد.

اگرچه بیشتر موسیقی غنایی که در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران اجرا می‌شود بی‌اشکال است؛ زیرا براساس غرض صحیح و متمایز از الحان اهل فسوق و سرودهای آن دارای مفاهیم بلند عرفانی، اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی و تربیتی است، ولی در بعضی از آنها شبهه وجود دارد. از این رو، سبب اختلاف اهل نظر شده است؛ فقیهی آن را از نوع غنای به معنای شرعی می‌بیند. از این رو، به حرمت آن حکم می‌کند و فقیهی دیگر آن را از نوع غنای به معنای لغوی می‌بیند. از این رو، به مباح و حلال بودن آن حکم می‌نماید. در این مورد هر فقیهی باید مطابق نظر و برداشت خود عمل کند و هیچ‌گاه بی‌دلیل نمی‌تواند نظر خود را بر فقیه دیگر تحمیل کند.

به هر حال، ما چون این موارد شبهه را از مصادیق غنای به معنای لغوی می‌دانیم؛ از این رو، به مباح بودن آنها حکم می‌کنیم و حتی در صورت شک که آیا از مصادیق غنای به معنای لغوی است یا غنای به معنای شرعی که موضوع حکم حرام است، به مقتضای دلیل برائت، به مباح بودن آنها حکم می‌کنیم.



در شبهات مصداقیه - همان گونه که شرح آن در عنوان شماره نهم که حکم موارد مشکوک در آن بیان می شود می آید - همه مجتهدان اصولی و حتی اخباری ها براءت را جاری و به مقتضای آن، به حلال بودن آنها حکم می کنند.

روایاتی از پیامبر نقل شده که به همین قسم از غنا نظر دارد:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ؛<sup>۱</sup>

از ما (زمره مسلمانان) نیست، آن کسی که قرآن را با لحن غنا و موسیقی اش نخواند.

و فرمود:

تَعْتَوُا بِالْقُرْآنِ، فَمَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ، فَلَيْسَ مِنَّا؛<sup>۲</sup>

قرآن را با آهنگ نیکو و غنا بخوانید و هر کس این را رعایت نکند، از ما نیست.

### نکته هایی درباره قرآن کریم

#### الف) خواندن قرآن با آهنگ خوش

در اسلام بر خواندن قرآن با آهنگ خوش، دل نشین، روح بخش و حزین، مطابق نغمه ها و الحان صحیح و پسندیده عرب تأکید شده و از سوی رسول خدا و امامان علیهم السلام، بدان توصیه گردیده و از قاری خواسته اند که نکته های ظریف، مانند کشیدن صدا، ترجیع و ... را رعایت کند. بسیاری از مشرکان، اهل کتاب و کافران، تنها با شنیدن آهنگ روح بخش و جان فزای قرآن ایمان آوردند. بسیاری از مردم مدینه، با شنیدن صدای مصعب، مسلمان شدند.

به جاست برخی از حدیث هایی که درباره خواندن قرآن با صدای خوش و زیبا

۱. بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۲. همان.





وارد شده، در این جا یادآور شویم:

ابوبصیر از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود:

رَجَّعُ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ، وَيُرْجَعُ فِيهِ  
تَرْجِيعاً؛<sup>۱</sup>

قرآن را با ترجیع صوت بخوان؛ زیرا خداوند صدای زیبایی را که در آن ترجیع  
باشد، دوست دارد.

این روایت از نظر سند و دلالت خدشه بردار نیست.

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده است:

لِكُلِّ شَيْءٍ حُلِيَّةٌ وَحُلِيَّةُ الْقُرْآنِ الصَّوْتُ الْحَسَنُ؛<sup>۲</sup>

هر چیز دارای زینتی است و زینت قرآن صدای زیباست.

براء بن عازب، از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود:

زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ؛<sup>۳</sup>

قرآن را با صدای خویش زینت دهید.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتاً بِالْقُرْآنِ، وَكَانَ السَّقَاوُونَ يَمْؤُونَ

فَيَقْفُونَ بِنَابِهِ وَيَسْتَمِعُونَ قِرَاءَتَهُ، وَكَانَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتاً؛<sup>۴</sup>

امام سجاد علیه السلام در خواندن قرآن، خوش صداترین مردم بود؛ به گونه ای که

سقاهاهی کسب و کارشان را فراموش کرده بودند، در کنار خانه حضرت

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۵.

۲. همان.

۳. بحارالانوار، ج ۹، ص ۱۹۱، ح ۲.

۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۶.



می ایستادند و به قرائت آن حضرت گوش می دادند و صدای ابوجعفر از صدای همه مردم نیکوتر بوده است.

در روایت دیگر در مصدر مذکور آمده است:

كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، فَوَيْمًا مَرَّ بِهِ الْمَاءُ فَصَعِقَ مِنْ حُسْنِ صَوْتِهِ؛<sup>۱</sup>

وقتی که امام سجاده علیه السلام قرآن می خواند، چه بسا افرادی که از آن جا می گذشتند، آن چنان مسحور قرائت آن حضرت می شدند که از خود بی خود می گشتند.

#### ب) روش امامان در قرائت قرآن

روش امامان علیهم السلام در قرائت قرآن به همین گونه بوده است که صدای خود را می کشیدند و نیکو ادا می کردند، به گونه ای که زیباترین صداها تلقی می شد.

معاویة بن عمّار می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

الرَّجُلُ لَا يَرَى أَنَّهُ صَنَعَ شَيْئاً فِي الدُّعَاءِ وَفِي الْقِرَاءَةِ حَتَّى يَوْفَعَ صَوْتَهُ؟ فَقَالَ:  
لَا بَأْسَ بِهِ، إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليه السلام كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتاً بِالْقُرْآنِ، فَكَانَ يَوْفَعُ  
صَوْتَهُ حَتَّى يُسْمِعَهُ أَهْلَ الدَّارِ؛<sup>۲</sup>

نظر شما درباره فلان مردی که بر این باور است: اگر در دعا و قرائت قرآن صدایش را نکشد و اوج ندهد، مانند کسی است که کاری انجام نداده و چیزی را نخوانده، چیست؟ امام علیه السلام فرمود: اشکال ندارد؛ زیرا علی بن الحسین علیه السلام در قرائت قرآن، خوش صداترین مردم بود و صدایش را به گونه ای بلند می کرد که صدای او به گوش اهل خانه برسد.

۱. همان.

۲. همان.



درباره امامان دیگر نیز چنین روایاتی نقل شده است.

### پ) عوامل مؤثر در ساختار سحرانگیز قرآن

عواملی که باعث تأثیر و ساختار سحرانگیز قرآن شده عبارتند از: سبک، نظم و آهنگ.

۱. سبک: شکل‌گیری کلام را بر عهده دارد. قرآن کریم دارای این ویژگی است؛ زیرا هم از وزن شعر و هم از نوای سجع بهره گرفته، ولی با این حال، نه این است و نه آن.

۲. نظم: پیوند کلام و واژه‌ها در ردیف یک‌دیگر و متناسب با هم را عهده‌دار است.  
۳. آهنگ: آوای سخن است که از سبک و نظم به وجود می‌آید. از این رو، اگر خواننده از عوامل و اسباب یاد شده آگاهی داشته باشد و آنها را در موقع خواندن رعایت کند، تأثیر آن بر شنونده آشکار می‌شود.

قاریان مصری پیش از آن که در مراکز قرآنی پذیرفته شوند، باید دارای لیسانس از دارالفنون باشند، تا ضمن آشنایی با انواع نغمه‌ها و آهنگ‌ها بتوانند آن را با زیباترین آهنگ‌ها قرائت کنند. فراگیری فنون موسیقی، مقدمه‌ای برای فراگیری خواندن گونه‌های مختلف قرآن است. پس نباید قرآن را با آهنگ‌های ناپسند و ناموزون بخوانیم و این معجزه الهی را با شیوه‌های تقلیدی و ناپسند عرضه کنیم.

### ۳. ادلة قائلان به حرمت غنا

کسانی که نفس غنا را حرام شمرده‌اند، برای اثبات نظریه خویش، به اجماع، آیات و اخبار تمسک کرده‌اند.

#### دلیل اول، اجماع

علامة بزرگ آیه‌الله سیدعلی حائری، می‌گوید:



همان‌گونه که برخی از فقیهان گفته‌اند، علمای اسلام بر حرمت غنا، اجماع دارند و این اجماع دارای ارزش و اعتبار است.<sup>۱</sup>

علامه ملا احمد نراقی می‌نویسد:

با عدم خلاف، بلکه نقل اجمالی که بر حرمت غنا شده است، شاید بتوان گفت که حرمت غنا به سرحد استفاضه رسیده است؛ بلکه می‌توان گفت که حرمت غنا به گونه‌ای قطعی است و حرمت آن از ضروریات دین به شمار می‌آید.<sup>۲</sup>

محمدحسن نجفی می‌گوید:

من در مسئله مخالفی ندیدم، بلکه هر دو قسم اجماع (منقول و محصل) در آن وجود دارد. از این رو، ممکن است ادعا شود که حرام بودن غنا، از ضروریات مذهب است.<sup>۳</sup>

### نقد دلیل اجماع

اجماعی که در این زمینه مورد استناد قرار گرفته، قابل رد است؛ زیرا: اولاً، با وجود آرای گوناگون و افرادی که نفس غنا را حرام ندانسته‌اند، چگونه می‌توان ادعا کرد که همه عالمان بر حرمت غنا اجماع و اتفاق دارند؟ ثانیاً، در مباحث اصولی اثبات شده است که اجماع تعبدی، دارای حجیت و اعتبار است؛ و حجیت اجماع، از خود اجماع نیست؛ بلکه از آن مدرک است، البته در صورتی که مدرک آن تمام باشد. اما اجماع مدرکی، حجیت و اعتبار ندارد. در بحث غنا مستند فقیهان آیات و روایات است و بر ما لازم است که به جای

۱. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲. مستند الشیعه، ج ۲، ص ۳۴۰.

۳. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۴.



استناد جستن به اتفاق و اجماع علما، به مستند آنان رجوع کنیم و ببینیم که آیا برداشت اجتهادی آنان، از روایات درست بوده یا خیر؟ در صورتی که صحّت دریافت و استناد و اعتبار مستند آنان، برای ما ثابت شد، در حقیقت خود ما نیز نظریّه حرمت را - بدون مراجعه به اجماع - پذیرفته‌ایم. در صورتی که برداشت آنان از جهت مستند یا ادراک مفهوم مستند، مورد خدشه قرار گرفته، جایی برای اعتماد به نظریّه آنان باقی نخواهد ماند.

ثالثاً، ملاک حجّیت اجماع تعبّدی، از نظر اندیشوران شیعه، کاشفیّت از رأی معصوم است نه خود اجماع. در این گونه موارد، روشن نیست که اجماع دارای کاشفیّت و اعتبار باشد.

ما همه راه‌ها و شیوه‌هایی را که فقیهان برای کشف اجماع تعبّدی، از قول معصوم علیه السلام گفته‌اند (دخولی و یا تضمّنی سیّد مرتضی، لطفی شیخ طوسی، تقریری ابوالصلاح حلبی، التزامی شیخ انصاری، کشف از دلیل معتبر میرزای نائینی و کشف از اصول متلقّاة بروجردی)، در بحث‌های اصولی یادآور شده‌ایم و یکایک آنها را مورد نقد و اشکال قرار داده‌ایم که شرح و بیان آنها از حوصله این بحث خارج است.<sup>۱</sup>

### دلیل دوم، آیات

آیاتی که در زمینه اثبات حرمت غنا مورد استفاده قرار گرفته، عبارت است از:

۱. ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾<sup>۲</sup>

از سخن زور دوری گزینید.

۱. برای آگاهی بیشتر از آنها، ر.ک: نگارنده، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی و منابع اجتهاد از منظر فقیهان.

۲. حج (۲۲) آیه ۳۱.



استناد به این آیه، مبتنی است بر تطبیق «قول الزور» بر غنا و این امری است که نیاز به دلیل و اثبات دارد.

۲. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾<sup>۱</sup>

بعضی از مردم گفتار لاهو را می‌خرند تا مردم را بدون علم از راه خدا گمراه نمایند و راه خدا را لوث کنند. آنان عذاب خفت‌آوری را دارند.

استناد به این آیه نیز مبتنی است بر تطبیق «لهو الحدیث» بر غنا و این نیاز به اثبات دارد.

۳. ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾<sup>۲</sup>

استناد به این آیه نیز، در صورتی تمام خواهد بود که عنوان لغو بر غنا تطبیق کند و این تطبیق نیاز به اثبات دارد.

۴. ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾<sup>۳</sup>

کسانی که گواهی به ناحق ندهند.

برای استناد به این آیه نیز، باید اثبات کرد که «زور» بر غنا صدق می‌کند.<sup>۴</sup> آیاتی که در زمینه غنا مورد استناد قرار گرفته است، هیچ‌کدام در بردارنده واژه غنا نیست و به صراحت درباره غنا نظر نداده است؛ بلکه در بردارنده عناوین عامی است که امکان تطبیق آن بر گونه‌هایی از غناست؛ مانند آن‌جا که غنا در بردارنده سخن باطل، بیهوده و گمراه‌کننده باشد و یا نفس غنا، به صورت یک عمل باطل،

۱. لقمان (۳۱) آیه ۶.

۲. مؤمنون (۲۳) آیه ۱۳.

۳. فرقان (۲۵) آیه ۷۲.

۴. معنای زور، لغو و لاهو در تحت عنوان معنای غنا در کتاب و سنت می‌آید.



زور، لهو و لغو درآمده باشد که عنوان قول زور، سخن بیهوده، لهو، لغو و زور بر آن صدق می‌کند، ولی از ظاهر و منطوق این آیات، بدون استفاده از روایات نمی‌توان حرمت مطلق آوازه‌ها را استفاده کرد.

عمده‌ترین وجه استناد به این آیات برای غنا، روایاتی است که در تفسیر آنها وارد شده است. پس باید دید که روایات در زمینه غنا دارای چه بیانی است.

### دلیل سوم، احادیث

برخی از روایاتی که به موضوع حرمت غنا پرداخته‌اند عبارتند از:

۱. ابوبصیر در تفسیر آیه **﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾** از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که

فرمود:

**هُوَ الْغِنَاءُ؛<sup>۱</sup>**

قول زور همان غناست.

این روایت مشمول ادله اعتبار نمی‌باشد؛ چون از نظر سند ضعیف است؛ زیرا دَرَسْتُ، که ثقه نیست، از جمله راویان آن است.

۲. زید شحام به نقل از امام صادق علیه السلام می‌گوید:

منظور از قول زور در آیه شریفه **﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾**<sup>۲</sup> غناست.<sup>۳</sup>

این روایت نیز نقدپذیر است؛ زیرا برخی از راویان آن نامعلومند. از این رو، مشمول ادله اعتبار نیست.

۳. و شّا به نقل از حضرت رضا علیه السلام می‌گوید:

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۳.

۲. حج (۲۲) آیه ۳۰.

۳. وسائل الشیعه، ج، ص ۳۳، باب ۹۹ از ابواب ما یکتسب به، ح ۲ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۵، ح ۲.



امام صادق علیه السلام در زمینه حرمت غنا به آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ

الْحَدِيثِ﴾<sup>۱</sup> تمسک جسته است.<sup>۲</sup>

این روایت به غنای لهوی نظر دارد نه مطلق غنا.

۴. مهران بن محمد می گوید:<sup>۳</sup> از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود:

الْغِنَاءُ مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن

سَبِيلِ اللَّهِ﴾.<sup>۴</sup>

این روایت نیز از نظر سند ضعیف است؛ زیرا در سلسله راویان آن مهران بن

محمد وجود دارد.

۵. در تفسیر علی بن ابراهیم قمی از امام علیه السلام نقل می کند:

﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ بر غنا تطبیق شده است.<sup>۵</sup>

۶. ابوالصباح به نقل از امام صادق علیه السلام می گوید:

در آیه ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾،<sup>۶</sup> کلمه زور را به غنا تفسیر می فرمود.<sup>۷</sup>

این روایت از نظر سند تمام است؛ ولی برخی در دلالت آن مناقشه کرده اند؛ زیرا

در آن از غنا منع نشده است، چرا که دلالت دارد بر این که اهل ایمان نباید در مجلس

زور و ظلم حضور داشته باشند.

۱. لقمان (۳۱) آیه ۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۶، ح ۱۱ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۲، ح ۸.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۵، ح ۷ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۱، ح ۵.

۴. لقمان (۳۱) آیه ۶.

۵. تفسیر قمی، ص ۴۴۴.

۶. فرقان (۲۵) آیه ۷۲.

۷. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۴، ح ۳ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۱، ح ۶.





۷. ابو الربیع شامی می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام درباره شطرنج و نرد پرسیدم، حضرت فرمود: «لَا تَقْرُبُوهُمَا؛ نزدیک آن دو نشوید». سپس درباره غنا پرسیدم، فرمود: «لَا خَيْرَ فِيهِ لَا تَقْرِبُهُ؛ خیری در آن نیست، نزدیک آن مشو».<sup>۱</sup>

این روایت چون از نظر سند ضعیف است، مشمول ادله اعتبار نیست.

۸. یونس می‌گوید:

از خراسانی - یعنی امام رضا علیه السلام - درباره غنا پرسیدم و گفتم که عباسی می‌گوید: شما غنا را جایز می‌دانید! حضرت فرمود: عباسی دروغ گفته است، من هرگز چنین نگفتم. او حکم غنا را از من پرسید و من به او گفتم: «إِنَّ رَجُلًا أَثَى أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام؛ مردی نزد امام صادق علیه السلام آمد و از غنا پرسید، امام صادق علیه السلام به او فرمود: هنگامی که خداوند حق و باطل را جدا ساخت، غنا در کدام جبهه حضور داشت؟ مرد گفت: در جبهه باطل. امام صادق علیه السلام فرمود: پس تو خود حکم غنا را دانستی و در حقیقت از پاسخ بی‌نیازی؛ زیرا باطل ممنوع است».<sup>۲</sup>

این روایت به غنای شرعی که موضوع حکم است نظر دارد و با مقصود ما از حرام که غنای به معنای شرعی است نه غنای به معنای لغوی، منافات ندارد.

۹. محمد بن عمرو بن حزم می‌گوید:

خدمت اباعبدالله علیه السلام رسیدم، آن حضرت فرمود: از غنا بپرهیزید، از سخن زور بپرهیزید. هم‌چنان این عبارات را تکرار فرمود که مجلس بر من تنگ آمد و دانستم که مقصود حضرت من هستم.<sup>۳</sup>

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۲۰، ح ۱۰ و معانی الاخبار، ص ۲۲۴، ح ۱.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۶، ح ۱۳ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۵، ح ۲۵.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۹، ح ۲۴.



ظاهر کلام امام علیه السلام این را می‌رساند که قول زور یا با واژه غنا مرادف است و یا آن که واژه غنا از مصادیق قول زور می‌باشد.

بعضی گفته‌اند: ظاهراً از عنوان زور قول باطل فهمیده می‌شود... و هر باطلی هم حرام نیست.<sup>۱</sup>

۱۰. محمد بن ابی عباد می‌گوید: از حضرت رضا درباره سماع - غنا - پرسیدم، حضرت فرمود:

لَأَهْلِ الْحِجَازِ (العراق خ ل) فِيهِ رَأْيٌ وَهُوَ فِي حَيْزِ الْبَاطِلِ وَاللَّهْوِ، أَمَا سَمِعْتَ  
اللهَ عَزَّ وَجَلَّ، يَقُولُ: ﴿وَإِذَا مَرَّوْا بِاللَّغْوِ مَرَّوْا كِرَامًا﴾؛<sup>۲</sup>

اهل حجاز غنا را حلال می‌دانند، ولی این رأی باطل است. آیا شنیدی کلام خدا را که فرمود: هنگامی که بر لغو گذر می‌کنند، از آن رو بر می‌گردانند؟<sup>۳</sup>

این روایت مطلق است و با روایاتی که دالّ است بر این که اگر غنا مقرون به امور حرام نباشد، مانعی ندارد، مقید می‌شود.

۱۱. زید شحام به نقل از امام صادق علیه السلام می‌گوید:

بَيْتُ الْغِنَاءِ لَا تُؤْمَنُ فِيهِ الْفَجِيعَةُ، وَلَا تُجَابُ فِيهِ الدَّعْوَةُ، وَلَا يَدْخُلُهُ الْمَلِكُ؛<sup>۴</sup>  
خانه‌ای که در آن غنا باشد، ایمن از فجایع نیست و دعاها به اجابت نمی‌رسد و فرشتگان در آن وارد نمی‌شوند.

این روایت و روایاتی که بعدها می‌آید دلالت بر حرمت غنا ندارند، چون دربردارنده نهی نیستند، بلکه به پی آمدهای زیان‌بار غنا توجه می‌دهند و بر فرض

۱. مکاسب محترمه، ج ۱، ص ۲۰۳.

۲. فرقان (۲۵) آیه ۷۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۸، ح ۱۹ و عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۸، ح ۵.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۳، ح ۱ و اصول کافی، ج ۵، ص ۳۰۷.



چشم‌پوشی از این جهت، از نظر سند نیز ضعیفند.

۱۲. حسن بن هارون از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

الْغِنَاءُ يُورِثُ النَّفَاقَ وَ يُعَقِّبُ الْفَقْرَ؛<sup>۱</sup>

غنا باعث نفاق می‌شود و فقر را به دنبال دارد.

این روایت و روایات بعدی به غنای لهوی نظر دارند.

۱۳. ابن مسعود از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند:

الْغِنَاءُ يُنْبِثُ النَّفَاقَ فِي الْقَلْبِ كَمَا يُنْبِثُ الْمَاءُ الثَّنْبَاتَ؛<sup>۲</sup>

غنا باعث رویش نفاق در دل‌هاست همان‌گونه که آب، مایه رویش گیاهان است.

۱۴. ابو اسامه از امام صادق نقل می‌کند:

الْغِنَاءُ عُشُّ النَّفَاقِ؛<sup>۳</sup>

غنا لانه نفاق است.

۱۵. حسن بن هارون به نقل از امام صادق می‌گوید:

الْغِنَاءُ مَجْلِسٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِهِ؛<sup>۴</sup>

مجلس غنا، مجلسی است که خداوند به اهل آن نظر نمی‌کند.

و در روایتی دیگر، درباره غنا فرمود:

وَلَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ اللَّهِ مُعْرِضِينَ عَنْ أَهْلِهَا؛<sup>۵</sup>

در خانه‌ای که خداوند از اهل آن اعراض دارد وارد نشوید.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۷، ح ۱۶ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۳، ح ۱۶.

۲. بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۲۲۳.

۳. همان، ص ۲۲۷.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۷، ح ۱۶ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۳، ح ۱۶.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۶، ح ۱۲ و اصول کافی، ج ۶، ص ۴۳۵، ح ۲۵.



نیز در حدیث دیگری در همین زمینه فرمود:

شَرُّ الْأَصْوَاتِ الْغِنَاءُ؛<sup>۱</sup>

بدترین صداها، غناست.

۱۶. امام محمد باقر علیه السلام فرمود:

وَ الْغِنَاءُ أَشْرُّ مَا خَلَقَ اللَّهُ؛<sup>۲</sup>

غنا بدترین آفریده خداست.

۱۷. نیز امام محمد باقر فرمود:

لَا يَجِلُّ بَيْعُ الْغِنَاءِ، وَلَا شِرَاؤُهُ، وَ اسْتِمَاعُهُ نِفَاقٌ، وَ تَعْلِيمُهَا كُفْرٌ؛<sup>۳</sup>

خرید و فروش غنا حلال نیست. استماع آن نفاق و تعلیم آن کفر است.

این حدیث دال بر مبعوضیت غنا از نظر شرع است، ولی جزء عمومات و اطلاقات باب غناست که ابایی از تخصیص و یا تقیید ندارد، مگر این که کسی مدعی شود که سنخ این عموم و اطلاق به قرینه داخلی از تخصیص و تقلید امتناع دارد. به هر حال، آن چه باعث ناتمام بودن آن است، ضعف سندی است.

۱۸. شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: من همسایگانی دارم که کنیزان خواننده همیشه مشغول خواندن و تار زدن می باشند و صدای آن از توالت شنیده می شود و من برای شنیدن آن آوازه نشستن را طول می دهم، آیا این کار برای من جایز است؟ حضرت فرمود: «خیر، جایز نیست». سپس آن شخص گفت: به خدا قسم، من برای شنیدن آواز به آن جانمی روم، بلکه تنها برای قضای حاجت می روم، ولی گوش هایم ساز و آواز را می شنود، حضرت فرمود: آیا نشنیده ای قول خداوند را که فرمود:

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۰۹، ح ۲۲ و المقنع، ص ۱۵۴.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۸.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۰۹.



﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾<sup>۱</sup>

گوش، چشم و دل همگی در پیشگاه خدا مورد سؤال قرار می‌گیرند.

۱۹. ابن مسعود می‌گوید:

هُوَ وَاللَّهِ الْغِنَاءُ<sup>۲</sup>؛

به خدا سوگند، لهو حدیث، همان غناست.

۲۰. در وصایای رسول خدا ﷺ به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است، که سه چیز مایه

قساوت قلب است:

إِسْتِمَاعُ اللَّهْوِ، وَ طَلَبُ الصَّيْدِ، وَ إِثْنَانُ بَابِ السُّلْطَانِ<sup>۳</sup>؛

شنیدن لهو و در جست‌وجوی صید بودن و رفتن به درگاه سلطان.

### نتیجه‌گیری از روایات

همان‌گونه که یادآور شدیم، صریح‌ترین عبارت‌ها در مورد ممنوعیت غنا، در روایات وجود دارد و استفاده از آیات مورد استناد نیز تا اندازه‌ی زیادی متکی بر روایاتی است که در تفسیر آنها وارد شده است.

عمده‌ترین روایاتی که در زمینه حرمت غنا مورد استفاده قرار گرفته است، همان روایاتی است که آوردیم. روایات دیگری هم وجود دارد که هر کدام با بیانی، مسئله غنا را مورد رد و انکار قرار داده‌اند که در این نوشته از آوردن یکایک آنها بی‌نیاز هستیم و از همین مقدار احادیث، می‌توانیم نتیجه مورد نظر را به دست آوریم.

### نقد استدلال اخبار دال بر حرمت مطلق غنا

استدلال کردن به روایاتی که مطلقاً غنا را حرام می‌شمارند، اشکال دارد؛ زیرا:

۱. بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۲۴۶.

۲. بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۲۲۳.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۱۴، ح ۸ و من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۶۵ و ۸۲۴.



اولاً، بیشتر اینها از نظر سندی ضعیفند و تنها برخی مانند حدیث ششم - ابوالصباح - از نظر سند صحیح و بی تردید قابل اعتماد است و این هم با توجه به اخباری که غنا را فی نفسه مباح و حلال دانسته حمل بر غنای باطل می‌شود.

ثانیاً، بر فرض صحیح بودن این روایات از نظر سند و نیز دلالت بر حرمت، باز هم اشکال دارند؛ زیرا گروهی بر این باورند که آن روایات دلالت بر حرمت غنا دارند، نه دلالت بر حرمت شنیدن. به ویژه برخی از آنها مانند حدیث هفتم؛ زیرا ظاهراً نهی از نزدیک شدن به غنا و شطرنج و نرد (مانند نهی در «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى»<sup>۱</sup>) است که نهی از فعل و عمل است نه نهی از شنیدن. مگر آن که میان این دو، دعوای ملازمه شود؛ ولی آنان این گونه ملازمه‌ها را نادرست می‌دانند.

با این حال، در مجموع، تواتر اجمالی و معنوی این روایات، برای محقق موضوع غنا، این یقین را می‌آورد که غنا از نظر اسلام نکوهیده و مورد نهی معصومان قرار گرفته است. اگرچه مفهوم و مصداق غنا، در هیچ کدام از آیات و روایات به روشنی تبیین نشده است و مهم‌ترین کار در بحث غنا همین است که مصداق غنای حرام و آوازی که در لسان روایات، ممنوع شمرده شده است، شناخته شود و همه‌ایهام‌ها از این ناحیه نشئت گرفته است.

### نقد کلام محقق اردبیلی

محقق اردبیلی در شرح ارشاد<sup>۱</sup> گفته است: «روایتی را ندیدم که به گونه صریح بر حرمت غنا دلالت داشته باشد.» اگر منظور ایشان این باشد که هیچ روایتی به گونه صریح موضوع و مصداق غنا را توضیح نداده است، سخن ایشان درست است؛ ولی اگر منظور ایشان این باشد، که در هیچ روایت صحیح و قابل اعتمادی، موضوع

۱. شرح ارشاد، کتاب متاجر، قسمت چهارم.



غنا هر چند به شکل کلی حرام دانسته نشده است، سخن ایشان قابل پذیرش نیست و روایت ابوالصباح نقض بیان مذکور خواهد بود. صاحب جواهر<sup>۱</sup> و صاحب ایضاح الفوائد<sup>۲</sup> در روایات دالّ بر حرام بودن غنا ادّعی تواتر نموده‌اند.

این‌که برخی گمان کرده‌اند، آیات مورد استناد در غنا، در برخی از روایات به غیر از غنا تفسیر شده است و این موجب تعارض میان دو دسته از روایات می‌شود و مانع از استناد می‌گردد، گمانی نارواست؛ چراکه عنوان «قول زور»، «لَهُوَ الْحَدِيثُ» و «لغو» عامّ است و مانعی ندارد که یک روایت بر برخی از مصادیق و در روایتی دیگر بر دسته دیگری از مصادیقش حمل شده باشد.

همان‌گونه که گفتیم اصل حرمت غنا، اجمالاً از این روایات استفاده می‌شود. ولی این‌که غنای حرام چیست؟ آیا از مقوله کلام است یا از مقوله کیفیت عارض بر صوت؟ و شامل تغنی می‌شود یا استماع غنا را نیز در برمی‌گیرد؟ و این‌که آیا موضوع حرام در غنا آواز تنهاست و یا مقرون با چیز دیگر، به گونه لهو و یا کلام باطل؟ موضوعاتی است که باید مورد بحث و کاوش قرار گیرد؛ زیرا هیچ‌کدام از این پرسش‌های اصولی و مهم، به گونه صریح و جامع، در متن احادیث مطرح نشده است.

#### ۴. دلایل قائلان بر حرمت غنا

فقیهانی که بر حرمت ذاتی غنا قائلند، به روایاتی تمسک جسته‌اند؛ از آن جمله است:

۱. در قرب الاسناد علی بن جعفر از برادرش نقل می‌کند که گفت:

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۹.

۲. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۵.



سَأَلْتُهُ عَنِ الْغِنَاءِ هَلْ يَصْلَحُ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ؛<sup>۱</sup>

از غنا و آواز در عید فطر و عید قربان و شادی‌ها، پرسیدم، امام فرمود: تا زمانی که به گناه نینجامد مانعی ندارد.

۲. اعمش از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که وی ملامی را از گناهان بزرگ برشمرد، چنان که فرمود:

وَالْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ كَالْغِنَاءِ وَضُوبِ الْأَوْثَارِ؛<sup>۲</sup>

زیرا ملامی انسان را از یاد خدا باز می‌دارد؛ مانند غنا و زدن تار.

در این روایت، حرمت ملامی معلق شده بر وصف که عبارت باشد منع از یاد خدا. در جای خود ثابت شده اگر حکمی معلق بر وصفی شد، مشعر به علیت آن وصف برای آن حکم است. پس حرمت غنا برای این است که انسان را از یاد خدا باز می‌دارد. بنابراین، اگر به گونه‌ای باشد که انسان را از یاد خدا باز ندارد، حرام نخواهد بود.

۳. امام زین العابدین علیه السلام در پاسخ مردی که پرسیده بود: می‌خواهم جاریه‌ای خریداری کنم که آوازخوان است، حضرت فرمود:

لَا بَأْسَ إِشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ؛<sup>۳</sup>

مانعی ندارد، برایت می‌خواند و تو را به یاد بهشت می‌اندازد.

مرحوم صدوق این روایت را می‌آورد، ولی چون ایشان از کسانی است که به حرام بودن ذاتی غنا قائل است، بدین جهت این حدیث را توجیه کرده است بدون

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۲، ح ۵ و قرب الاسناد، ص ۱۲۱.

۲. بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۲۲۹.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۳، باب ۱۶، ج ۲ و من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲، ح ۱۳۹.





این که سندی برای توجیه خود ارائه داده باشد.

۴. روایاتی که به گونه مطلق خرید و فروش جاریه آواز خوان (مغنیه) را جایز می‌داند؛ از آن جمله است:

دینوری می‌گوید: به امام هشتم علیه السلام عرض کردم:

... فَأَشْتَرِي الْمَغْنِيَّةَ أَوْ الْجَارِيَةَ تُحْسِنُ أَنْ تُغْنِي، أُرِيدُ الرُّزْقَ لَا سِوَى ذَلِكَ؟  
قَالَ عليه السلام: اشترِ وبع؛<sup>۱</sup>

من کنیز آوازخوان یا خوش‌خوان می‌خرم و می‌خواهم از این راه ارتزاق کنم، و منظور دیگری ندارم. امام علیه السلام فرمود: خریداری کن و بفروش.

این روایت به مقتضای اطلاقی که دارد، شامل آن صورتی می‌شود که مقداری از ثمن در مقابل آوازخوانی کنیز قرار گیرد. بنابراین، با علم به این که زیادتی ارزش او تنها به واسطه خوش‌آوازی اوست به خوبی دلیل می‌شود که غنا فی‌نفسه حلال است، تا زمانی که همراه با امور حرام نباشد. اخباری که از خرید و فروش آنها منع می‌کند، به مواردی حمل می‌شود که غنای خوانندگان مقرون با لهو و کلمات باطل باشد و با این قصد آنها را خریداری کنند.

۵. بسیاری از روایاتی که در دعائم الاسلام نقل شده است<sup>۲</sup> ما برای پرهیز از طولانی شدن این نوشتار از درج آنها خودداری می‌کنیم.

۶. روایاتی که غنا در عروسی‌ها را جایز شمرده و در بحث‌های آتی، تحت عنوان «مستثنیات غنای حرام» می‌آید. این استثنا بدین جهت است که آن براساس لهو، لغو و زور نیست، بلکه براساس امر معقول و شادمانی است. پس غنا، فی‌نفسه حرام نیست، مگر در صورتی که مقرون به لهو و فساد باشد. این دسته از اخبار با دسته

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۳، باب ۱۶، ح ۲.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۸.



دیگری از اخبار که قائلان به حرمت غنا فی نفسه، به آنها تمسک می‌کنند معارض است.

### نظر عاملی و ابن جوزی و شهید ثانی بحرانی درباره اخبار

عاملی، صاحب مفتاح الکرامه اخبار متعارض را احصا کرده، مدرک مباح بودن غنا فی نفسه را دوازده خبر، و مدرک حرام بودن غنا فی نفسه را ۲۵ خبر دانسته است.

ابن جوزی، صاحب تلیس ابلیس، اخبار متعارض را از مصادر حدیثی اهل سنت پیش از مقداری که صاحب مفتاح الکرامه از طرف مصادر شیعه ذکر کرده، دانسته است.

به هر حال، شهید ثانی در مسالك درباره اختلاف اخبار می‌گوید:

در هر دو دسته از آنها صحیح داریم و باید میان آنها جمع کرد.

شیخ یوسف بحرانی، صاحب حقائق، هر دو دسته از اخبار را مفصل نقل کرده است؛ اخباری که دلالت بر حرمت غنا فی نفسه دارد، اخذ کرده و به اخباری که دلالت بر مباح بودن غنا فی نفسه دارد، پاسخ گفته است.

ابن جوزی، در تلیس ابلیس از اهل سنت نیز هر دو دسته از اخبار را ذکر کرده، ولی خود به حرمت غنا فی نفسه قائل شده است.

### ۵. عوامل ترجیح اخبار منع از غنا بر اخبار جواز و نقد آنها

برای ترجیح اخبار منع از غنا بر اخبار جواز به وجوهی تمسک بسته‌اند؛ از جمله:

#### وجه اول و نقد آن

۱. معارض بودن اخباری که بر مباح بودن غنا فی نفسه دلالت دارد، با روایاتی



که به صریح و ظاهر دال بر حرمت غناست و قائلان به تحریم به آنها استناد کرده‌اند. این وجه نقد پذیر است و نمی‌توان آن را دلیل بر ترجیح اخبار منع، بر اخبار جواز دانست؛ زیرا:

اولاً، بیشتر روایاتی که دال بر منع از غناست به غنای متعارف و متداول دوران امویان و عباسیان که در مجالس بزم و می‌گساری با رقص زنان همراه بود نظر دارند؛ زیرا «ال» در «الغنا» «ال» عهد است؛ یعنی آن غنای متداول و متعارف نزد اهل گناه که در لیالی حمراء (شرب‌های سرخ) بوده است.

بدین جهت، موسیقی مفید و دارای مضامین اخلاقی و دور از ارتکاب گناه را، نمی‌توان از راه اخبار منع، محکوم به حرمت دانست.

مرحوم نراقی کاشانی، محقق سبزواری و شیخ محمدحسین کاشف الغطاء دارای این نظریه‌اند.

ثانیاً، با صرف نظر از مطلب فوق، باید اخبار منع به دلیل اخبار مقید و مشروط، تقیید و مشروط شوند به آن‌جایی که غنا مقرون به لهو، فسق و فجور باشد، نه آن‌جایی که مقرون به آن نباشد؛ زیرا مقتضای بعضی روایات این است: تا زمانی که موسیقی غنایی به صورت لهو نباشد، مانعی ندارد و ترجیح دسته اول بر دسته دوم همان‌گونه که در اخبار متعارض در بحث‌های اصولی گفته‌ایم، در صورتی است که میان آنها جمع موضوعی، اطلاق و تقیید، عام و خاص، مجمل و مبین و یا به تعبیر دیگر، جمع دلالی عرفی (حمل ظاهر بر نص) و نیز جمع حکمی (تفکیک مورد اخبار متعارض از راه دلالی) وجود نداشته باشد. در حالی که در بحث فعلی میان آنها جمع موضوعی وجود دارد؛ زیرا اخباری که دلالت بر حرمت غنا فی نفسه دارد، یا عام است و یا مطلق و اخباری که دلالت دارند بر مباح و حلال بودن غنا فی نفسه، یا خاص می‌باشند و یا مقید. روشن است که میان عام و خاص مطلق و مقید



تعارضی وجود دارد؛ زیرا خاص، قرینه بر عدم اراده عموم از لفظ عام و عدم اراده اطلاق از لفظ مطلق است، و بر فرض که این جمع، مورد پذیرش قرار نگیرد، جمع دلالتی میان آنها وجود دارد؛ چون اخباری که موسیقی غنایی را به گونه عام مورد نهی و منع قرار داده است، ظهور در حرمت دارد و اخباری که دلالت بر جواز آن دارد، در صورتی که مقرون با معاصی نباشد، نص در جواز است و به قرینه اینها از ظهور دسته اول رفع ید می شود و بر کراهت حمل می گردد.

### وجه دوم و نقد آن

۲. اخبار دال بر منع غنا از اخبار جواز و ترخیص بیشتر است. این دلیل نیز باعث ترجیح اخبار منع را اخبار ترخیص نمی شود؛ زیرا: اولاً، تعداد اخبار ترخیص و جواز کم نیست. ثانیاً، این ترجیح برخلاف مقررات و ضوابط اصولی است؛ زیرا هیچ یک از فقیهان کثرت یک دسته از اخبار بر دسته دیگر را از مرجحات نشمرده اند.

### وجه سوم و نقد آن

۳. قول به اباحت موسیقی غنایی، در صورتی که مقرون با لهو نباشد، با کتاب خدا مخالف است. این دلیل نیز نقد پذیر است؛ زیرا در قرآن درباره آن تصریح نشده است. تنها آیه هایی که مشتمل بر لهو، لغو و قول زور است، دلالت بر حرمت آنها دارد و این در حکم به حرام بودن آن به گونه مطلق کفایت ندارد.

### وجه چهارم و نقد آن

۴. موافقت اهل سنت با اخباری که غنا را فی نفسه مباح می دانند. این دلیل نیز قابل نقد است؛ زیرا:



اولاً، مشهور میان آنها حرمت غناست. همه حنبلیان، حنفیان و مالکیان آن را حرام می‌دانند.

ثانیاً، حمل بر تقیّه در صورتی است که میان اخبار، وجه جمعی نباشد، ولی در صورتی که میان اخبار دالّ بر حرمت غنا و دالّ بر جواز آن جمعی وجود داشته باشد زمینه‌ای برای حمل اخبار دالّ بر حرمت غنا بر حلیت غنا فی نفسه بر تقیّه باقی نمی‌ماند و چون در میان اخبار مورد بحث، جمع موضوعی و هم جمع دلّالی وجود دارد؛ از این رو، حمل کردن اخبار دالّ بر جواز را بر تقیّه، معنا ندارد.

### وجه پنجم و نقد آن

۵. تواتر اخباری که دلالت بر حرمت غنا دارد، نه غیر آنها.

این دلیل نیز ناتمام است؛ زیرا:

اولاً، بیشتر آنها تضعیف شده‌اند حتی بعضی‌ها مانند محقق اردبیلی ادّعا کرده است که خبر صحیح در این باره نداریم.

ثانیاً، تعداد روایات دالّ بر حرمت غنا فی نفسه، کم نمی‌باشند.

### سخن کوتاه

می‌توان گفت که اصلاً میان دو دسته اخبار یاد شده معارضه‌ای نیست؛ زیرا هر کدام از آنها نظر به مورد خاص دارد: دسته اول به موردی که موسیقی غنایی به امور معاصی و حرام مقرون شود؛ و دسته دوم به موردی که مقرون به آنها نشود، پس تعارضی میان آنها نیست.

### نظریه شیخ انصاری و نقد آن

نظریه شیخ اعظم انصاری را در بحث از حکم موسیقی غنایی از نظر عالمان مذاهب اسلامی بیان کرده‌ایم. او بر این نظریه بود که غنا فی نفسه حرام نیست، ولی



چون جدا و منفک از لهُو نمی‌باشد، بدین جهت حرام است.

ولی به نظر ما این گفته شیخ اشکال دارد؛ زیرا تصادق همیشگی غنا با لهُو و تفکیک ناپذیری آن دو از یک دیگر امری است که وی گمان برده است. او اگرچه در فهم مسائل استنباط شرعی بر اساس کتاب و سنت فقیه کم نظیری بوده، آیا می‌توان گفت، در فهم مسائل عرفی و موضوعاتی که کاملاً از محیط کارشناسی امثال او به دور بوده است، هم دارای چنین ویژگی بوده است؟ پس گفته شیخ انصاری بر این که غنا در خارج از لهُو تفکیک نمی‌پذیرد، مورد پذیرش ما نیست؛ زیرا:

اولاً، نه سندی دارد و نه قول اهل خبره صحّت آن را تأیید می‌کند، بلکه اهل فن بر عکس نظر وی گواهی می‌دهند.

ثانیاً، منابع و پایه‌های شناخت معارف اسلامی از کتاب و سنت که در بحث‌های آینده، بیان می‌شوند<sup>۱</sup> دلیلند بر این که باید میان غنای لهُوی و غیر لهُوی در حکم، تفاوت قائل شد به این که حکم به حرمت، به اولی و حکم به مباح بودن، به دومی تعلق دارد.

ثالثاً، استثنا شدن برخی از انواع غنا از شمول حکم حرام، مانند غنا در عروسی‌ها و حُدی ابل، گویای این است که غنا بر دو قسم است؛ لهُوی و غیر لهُوی و این استثنا در حقیقت حاکی از این معناست که حکم مربوط به برخی از انواع مستثنا منه است، نه همه آنها.

رابعاً، احادیثی که در بحث‌های آینده می‌آید دلالت دارد بر جواز تغنی در قرائت قرآن و این جواز را گاهی با تعبیر زیبا ساختن صدا و گاهی با ترجیع در صدا و گاهی با تعبیر تغنی به قرآن متذکر شده‌اند.

۱. صحیح علی بن جعفر، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۲ و موثق ابو بصیر، همان و روایت صدوق، همان.



## ۶. راه‌های مشخص شدن غنای حرام

پیش از بیان نظریه خود درباره حکم موسیقی غنایی، به جاست دو مطلب را بیان کنیم:

الف) مفهوم و مصداق آن را از راه‌هایی که امکان دارد، معلوم کنیم؛ زیرا تا مفهوم و مصداق آن روشن نشود، هرگز فقیه نمی‌تواند حکم شرعی را به صراحت بیان کند. (چون تبیین احکام منوط به شناخت مفهومی و مصداقی موضوعات است) و شاید مهم‌ترین مشکل بر سر راه شناخت حکم غنا به طور مشخص، تعیین مفهوم و مصداق آن است.

ب) اگر معنا و مفهوم لفظی نامشخص باشد، باید پیش از هر چیز برای مشخص کردن آن به کتاب خدا و سنت رسول او مراجعه کرد و اگر از این راه روشن نشد، باید به لغت مراجعه کرد. ما لفظ غنا را از این قانون مستثنا نمی‌دانیم، ولی بیشتر عالمان اسلامی این قانون را در لفظ غنا رعایت نکرده و خواسته‌اند پیش از مراجعه به کتاب خدا، سنت رسول و عرف، از راه لغت، معنا و مفهوم غنای حرام را شناسایی کنند، و در این باره به پژوهش لغوی و شناسایی آن روی آورده‌اند.

ولی به نظر ما، همه آن تعریف‌هایی که اهل لغت برای غنا ارائه کرده‌اند، مشکلی را حل نکرده، بلکه بعضی از آنها ابهام بیشتری برای آن به وجود آورده است. تعریف یک واژه، برای مشخص کردن مفهوم آن واژه است، نه مبهم‌تر کردن آن. هیچ یک از تعریف‌هایی را که آنان ارائه داده‌اند، فنی، دقیق، منطقی و مفید به شمار نمی‌آیند؛ زیرا نمی‌توان از مجموع آنها شناختی جامع و مانع از مفهوم آن به دست آورد. مُعرّف در تعریف باید:

أولاً، أجليّ از مُعرّف باشد.



ثانیاً، باید جامع افراد و مانع از اغیار باشد و هیچ یک از آنها دارای چنین ویژگی نیستند و نیز به نظر ما راه عرف برای مشخص کردن غنا ناتمام است؛ زیرا از این راه نیز تعریف جامع و مانعی به دست نمی آید. از این رو، باید به راه های دیگر برای مشخص کردن معنا و مفهوم غنا مراجعه شود. مهم ترین مشکل بر سر راه شناخت حکم آن، تعیین مفهوم مصداق آن است؛ زیرا اهل لغت، مفهوم روشن و جامعی در آثار خود عرضه نکرده اند و برای اثبات این گفتار به جاست سخنان آنان را درباره مفهوم غنا یادآور شویم:

#### الف) تعریف های اهل لغت

اهل لغت تعریف های گوناگونی از غنا ارائه کرده اند که به شرح زیر می آید:

#### تعریف های دسته اول

۱. غنا، یعنی صوت؛ «الْغِنَاءُ الصَّوْتُ».

این تعریف را احمد فیومی آورده است.<sup>۱</sup>

۲. غنا از جنس صوت است؛ «الْغِنَاءُ مِنَ الصَّوْتِ».

این تعریف را صاحب معجم مقاییس اللغه ارائه داده است.<sup>۲</sup>

#### نقد تعریف های دسته اول

این تعریف برای غنا قابل پذیرش نیست؛ زیرا همان گونه که می بینید، پرسش هایی را به وجود آورده است. تعریف یک واژه، برای مشخص کردن مفهوم آن واژه است نه مبهم تر کردن آن.

۱. مصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۵.

۲. معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۳۹۸.





این که دانشی معروف، احمد فیومی می گوید: غنا، صوت است، آیا منظورش از صوت، هر صدایی است که از دهان خارج می شود؟ در این صورت، حرف زدن و خمیازه کشیدن نیز حرام خواهد بود، و این قابل پذیرش نیست و یا منظورش از صوت، صدایی است که غنا باشد، در این صورت، تعریف مستلزم دور صریح خواهد بود؛ زیرا در معرّف، از خودِ واژه شناخته نشده و مبهم معرّف، استفاده شده است. این تعریف تنها به کار کسی می آید که گمان می کرده است غنا از مقوله فلز یا چوب است و ما به او می فهمانیم، خیر، غنا، از مقوله صوت است.

به هر حال، این تعریف نمی تواند یک تعریف فنی، دقیق، منطقی، روشن گر، جامع و مانع به شمار آید.

ولی بعید است که نظر احمد فیومی و صاحب معجم مقاییس اللغه مطلق صدایی باشد که از حلق خارج و شامل تمام گفتارهای انسان بشود، بلکه محتمل است که مقصود آنان صدای خوشی باشد که مفهوم صوت گویای آن است و یا آن که منظورشان صدای مطربی که شخص را از خود بی خود نماید.

### تعریف های دسته دوم

۳. بلند کردن صدا؛ «رَفَعُ الصَّوْتِ».

۴. کش دادن صدا؛ «مَدَّ الصَّوْتِ».

این تعریف را شیخ اعظم انصاری به بعضی از بزرگان اهل لغت نسبت داده است.

۵. غنا، صوت طرب آورنده است؛ «الْغِنَاءُ الصَّوْتُ الْمُطْرِبُ».

این تعریف به ابن منظور مصری منسوب است<sup>۱</sup> و همو در بخش دیگر می گوید:

۱. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۳۶.



- هر کس صدای خود را بلند کند عرب به آن صدا غنا می‌گوید.<sup>۱</sup>
- فخرالدین طریحی قید مطرب بودن را در تحقق غنا شرط نمی‌داند. وی می‌گوید: غنا، صدایی است که ترجیح شادی آفرین و طرب‌انگیز را در برگیرد یا صدایی که عرف آن را غنا بداند اگرچه طرب آور نباشد.<sup>۲</sup>
- این تعریف طرب و شادی آور برای غنا به ابن‌ادریس در سرائر و فخر المتحققین در ایضاح منسوب گردیده است.
۶. هر صدای زیبا و نیکو؛ «حُسْنُ الصَّوْتِ».
- محقق سبزواری در کفایة الاحکام این معنا را برگزیده است. از فحوای کلام عارف بزرگ، فیض کاشانی هم همین تعریف استفاده می‌شود.
۷. غنا از جنس صوتی است که کشیده، نیکو و غلطانده شود؛ «الْغِنَاءُ مِنَ الصَّوْتِ مَا مَدَّ وَ حَسَنَ وَ رُجَّعَ».
- این تعریف را علامه فیروزآبادی در کتاب قاموس ذکر کرده است.<sup>۳</sup>
۸. زیبا ساختن و نازک گردانیدن صدا؛ «تَحْسِينُ الصَّوْتِ وَ تَرْفِيقُهُ».
- این معنا را ابن‌اثیر در نهایه<sup>۴</sup> از محمد بن ادریس شافعی، پیشوای مذهب شافعی نقل کرده است.
۹. زیبا ساختن صدا به شکلی که سبب تغییر حال و تأثیر در عواطف شود؛ «وَ تَحْسِينُ الصَّوْتِ وَ التَّرْتُّمُ بِهِ».
۱۰. کشیدن صدا و پیاپی نمودن آن؛ «مَدُّ الصَّوْتِ وَ مُوَالَاةُهُ».

۱. همان.

۲. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۳۵.

۳. قاموس اللغه، ماده غنی و طرب.

۴. ابن‌اثیر، نهایه، ج ۳، ص ۳۹۱.



- این تعریف را ابن منظور مصری در لسان العرب و ابن اثیر در نهایه آورده‌اند.<sup>۱</sup>
۱۱. گرداندن صدا در حلق با نغمه‌ها و لحن‌ها؛ «تَزْدِيدُ الصَّوْتِ بِالْأَلْحَانِ».
- این معنا را عبدالرحمان جزیری<sup>۲</sup> یادآور شده است.
۱۲. کشیدن آواز با حرکات و نیکو برآوردن و زمزمه با کلام موزون و یا غیر موزون؛ چه آلات موسیقی با آن همراه باشد و چه نباشد.
- این تعریف از کتاب معجم الوسیط نقل شده است.
۱۳. اوج دادن صدا و ایجاد موالات و پیایی در آن.
- این معنا را ابن اثیر در نهایه یادآور شده است.
۱۴. «غِنَاءٌ» با کسر، یعنی سماع؛ «الْغِنَاءُ - بِالْكَسْرِ - مِنَ السَّمَاعِ».
- این تعریف را جوهری بیان کرده است.<sup>۳</sup> و گفته است: «الْمُسَمَّعَةُ الْمَغْنِيَّةُ؛ سماع‌کننده، یعنی غناکننده».<sup>۴</sup>

#### نقد تعریف‌های دسته دوم

تعریف‌های گوناگونی که اهل لغت و فقیهان در دسته دوم از تعریف‌ها ارائه کرده‌اند، تفاوت‌ها و ابهام‌های زیادی دارد و نمی‌تواند موضوع حکم شرعی را مشخص کند. اگر این تعریف‌ها در مقام بیان معنای عرفی و لغوی باشند، روشن است که در عرف مردم به هر صدای زیبا و نیکویی و به هر بلند نمودن صدا و کشیدن صوت و نازک کردن صدا، و پیایی قرار دادن، غنا گفته نمی‌شود؛ بلکه در بسیاری از موارد بلند کردن صدا و پیایی قرار دادن آن، بسیار مستهجن و چندان آور

۱. همان، ج ۳، ص ۳۹۱.

۲. الفقه علی المذاهب الاربعه، ص ۴۲۱.

۳. صحاح اللغه، ج ۶، ص ۲۴۴۹.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۲۳۱.



است و به آنها غنا اطلاق نمی شود.

اگر تعریف‌های مذکور در مقام بیان ماهیت غنا و فرق گذاردن آن با دیگر ماهیت‌ها مانند نور جسم و... باشد، باز هم یک تعریف منطقی، دقیق، علمی و فنی نخواهد بود، و تنها شرح اسم و شرح لفظ به شمار خواهد آمد. در تعریف منطقی باید شرط جامعیت و گویاتر بودن معرّف رعایت شده باشد و این شرط‌ها در تعریف‌های یاد شده محقق نیست.

هیچ‌کدام از تعریف‌ها، توان تعیین موضوع و مفهوم غنای حرام را ندارند و براساس هیچ‌یک از آنها نمی توان حکم به حرمت کرد؛ چراکه خواندن قرآن و مراثی با صدای خوش و بلند نه تنها منع نشده، بلکه در مورد قرآن توصیه نیز شده است که قرآن را با صوت نیکو و خوش قرائت کنید.

امام چهارم علی بن الحسین علیه السلام چنان با نیکی و زیبایی قرآن را تلاوت می فرمود که هر کس صدای او را می شنید، فریفته می شد و بی اختیار به لحن و قرائت آن حضرت گوش می داد. پس مطلق صدای نیک و زیبا در فقه اسلامی از مصادیق غنای حرام نیست.

### تعریف‌های دسته سوم

۱۵. آوازی که مشتمل بر ترجیع باشد؛ «الصَّوْتُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى التَّرْجِيعِ». ترجیع، بازگردانیدن صدا در حلق و کوتاه و بلند کردن آن را گویند.

این تعریف از قواعد علامه نقل شده است.

ابن اثیر در نهاییه می گوید: نزدیک ساختن و پیاپی درآوردن تعداد حرکت‌های صدا را ترجیع گویند.

در توصیف قرائت رسول خدا صلی الله علیه و آله در روز فتح مکه وارد شده که در قرائتش ترجیع ایجاد می کرد؛ «إِنَّهُ كَانَ يُرْجِعُ» و ترجیع، غلطاندن صدا به هنگام قرائت در



گلوست. و از همین باب است غلطاندن صدا در گلو در وقت اذان گفتن. ابن مغفل در این زمینه می‌گوید: در صدای پیامبر ﷺ در زمان قرائت در آن روز کش و قوس صدا پدید می‌آمد حالتی مانند آء آء آء. این حالت تنها در آن روز از وی دیده شد؛ زیرا در آن روز بر شتری سوار بود و حرکت آن حیوان در صدای رسول خدا ﷺ کش و قوس پدید می‌آورد که باعث ترجیع در صدای او می‌شد. ابن منظور مصری در لسان العرب می‌گوید: ترجیع، یعنی غلطاندن صدا در گلو به هنگام قرائت قرآن یا اذان یا غنا یا سرود و یا غیر آن.

در المعجم الوسیط آمده است: ترجیع عبارت است از: غلطاندن صدا در گلو و کشیدن آن با حرکات.

۱۶. آوازی که طرب‌آور و تغییر دهنده حالات و عواطف انسان باشد؛ «الْغِنَاءُ مِنَ الصَّوْتِ مَا طُرِبَ بِهِ».

این تعریف را علامه فیروزآبادی در قاموس اللغه، ج ۴، ص ۳۷۱ در ماده «غنی» و نیز در المنجد یاد آور شده‌اند.

علامه اسماعیل جوهری در صحاح اللغه، ذیل ماده «طرب» می‌گوید: مراد از تطرب، کشیدن و زیبا نمودن صداست.

احمد فیومی در مصباح المنیر می‌گوید: «طُرِبَ فِي صَوْتِهِ: مَدَّهُ وَ رَجَعَهُ؛ یعنی صدایش را کشید و در گلو بازگردانید.» در معنای طرب این بیان‌ها آمده است:  
الف) مجرّد خوش حالی لَدَّتْ بَخْش؛

ب) پیدایش حالتی روحی که انسان بر اثر آن تعادل طبیعی را از دست بدهد؛

پ) پدید آمدن حالتی که انسان به هیجان و شهوت برانگیخته شود؛

ت) به وجود آمدن حالتی که انسان توازن خویش را از کف بدهد، چه از ناحیه

حزن و چه از ناحیه شادی.



این نظریه را ابن قتیبه و زمخشری در اساس البلاغه مطرح کرده‌اند. شبیه همین مضمون را علامه اسماعیل جوهری در صحاح اللغه آورده است و گویا شاعر هم از شعر زیر همین معنا را اراده کرده است؛ آن‌جا که از پیرمردی، سبکی‌ای سر زده، چنین سرود:<sup>۱</sup>

أَطْرِباً وَ أَنْتَ قُنْسَرِيٌّ      وَ الدَّهْرُ بِالإِنْسَانِ دَوَّارِيٌّ

آیا طرب می‌کنی و حال آن‌که تو پیرمردی و روزگار نسبت به انسان حالی به حالی شونده است.

اگر منظور از آن تنها حزن و خوش حالی معمولی بود، از پیرمرد جای شگفتی نبوده است.

و در همین معنا نابغه جعدی می‌گوید:

وَ أَرَانِي طَرْباً فِي إِثْرِهِمْ      طَرَبَ الْوَالِهِ أَوْ كَالْمُخْتَبِلِ

ابن منظور مصری در لسان العرب می‌گوید:

منظور از تطریب در صوت، زیبا و دل‌کش ساختن و نیکوکردن آن است، به گونه‌ای که باعث طرب شود و مقصود از طرب، طنین آوازی است که نفسی را از شدت سرور یا سختی اندوه تحت تأثیر قرار می‌دهد و بیشتر موارد در شادمانی هاست و این حالت نفسانی نزد آنان وجد یا شوق کامل خوانده می‌شود. همان‌گونه که ابن سبیده آن را قائل است.

اسماعیل بن حماد جوهری در صحاح اللغه می‌گوید: طرب، هیجان روحی است که به واسطه حزن و اندوه یا سرور و شادمانی به انسان دست می‌دهد و تطریب در صدا، به معنا کشیدن صدا با حرکات و زیبا ساختن آن است.

۱. از قصیده عجاج (عبدالله بن روبه تمیمی).



ابن فارس می‌گوید: در صوتش طرب ایجاد کرد؛ یعنی آن را با کش و قوس برآورد.

ابن منظور مصری می‌گوید: تطرب صدا به معنای کش و قوس دادن و زیبا ساختن آن است و تطرب در قرائت به معنای کشیدن صدا با زیر و بم و به وجود آوردن ترجیع در آن است.

جوهری،<sup>۱</sup> و زمخشری،<sup>۲</sup> فیروزآبادی،<sup>۳</sup> طریحی،<sup>۴</sup> و احمد فیومی<sup>۵</sup> در تعریف طرب گفته‌اند: طرب آن حالت خفت، سبکی و تأثیر شدید و زیادی است که در اثر شادی بسیار و یا اندوه فراوان به انسان دست می‌دهد.

#### نکته

منظور از طرب، طرب بالقوه است نه طرب بالفعل؛ زیرا اگر طرب بالفعل باشد، چه بسیار آوازه‌هایی که بنا به دلایلی طرب آور نیستند و حال آن‌که یقین در مواردی که به گونه لهو و دارای الفاظ باطل است، از مصادیق بارز غنا محسوب می‌شوند. چنان‌چه استاد کل، شیخ اعظم انصاری، می‌گوید: مراد از مطرب آن است که اجمالاً نسبت به شخص خواننده یا شنونده مطرب باشد. یا آن‌که در صورت نبودن مانع شأنیت برای اطراب را داشته باشد.<sup>۶</sup>

محقق کرکی می‌نویسد: هر جا صوتی کشیده شود و در آن غلطاندن صدا باشد،

۱. صحاح اللغه، ماده «طرب»

۲. اساس البلاغه، ص ۲۷۷.

۳. قاموس المحيط، ج ۱، ص ۱۰۱.

۴. مجمع البحرين، ج ۲، ص ۱۰۹.

۵. مصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۹.

۶. مرتضی انصاری، مکاسب، ص ۳۷.



به گونه‌ای که اقتضای طرب انگیزی را دارا باشد، در این صورت، غنای لهوی محسوب می‌شود.<sup>۱</sup>

### سخن کوتاه

آن چه که از کلام دانشیان به دست می‌آید، این است که طرب یک حالت سبکی خاص است که در اثر گوش کردن به یک قطعه آواز لهوی یا موسیقی سازی بر انسان عارض می‌شود به گونه‌ای که شنونده اعتدالش را از دست می‌دهد؛ مانند افرادی سست که از شخصیت واقعی خود دور می‌گردند. پس مطلق طرب و خوش آمدن از چیزی برای انسان حرام نیست، بلکه آن طربی برای او حرام است که باعث شود که کنترلش را از دست بدهد.

۱۷. آوازی که در گلو بازگردانده شود و حالت را تغییر دهد؛ «الصَّوْتُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى التَّرْجِيعِ الْمُطْرَبِ».<sup>۲</sup> این معنا را علامه طریحی، احمد فیومی، محقق کرکی و نراقی نقل کرده‌اند و گفته شده است که مشهور میان فقیهان این معناست.

۱۸. کشیدن صدا و بازگردانیدن حلق به گونه‌ای که حالت انسان را تغییر دهد و او را از حالی به حالی کند؛ «الْغِنَاءُ مَدَّ الصَّوْتِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى التَّرْجِيعِ الْمُطْرَبِ».<sup>۳</sup> این نظریه را محقق حلّی یادآور شده است. هم‌چنین علامه در کتاب‌هایش<sup>۴</sup>، شهید اول<sup>۵</sup> و شهید ثانی<sup>۶</sup> همین معنا را ذکر کرده‌اند.

۱. جامع المقاصد، ج ۵، ص ۲۳.

۲. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۲۱.

۳. شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۲۸.

۴. تحریر، ج ۲، ص ۲۰۹ و ارشاد، ج ۲، ص ۱۵۶.

۵. دروس، ص ۱۹۰.

۶. شرح لمعه، ج ۳، ص ۲۱۲ و مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۱۶۵.





۱۹. کش دادن و یا بلند کردن صدا چه دارای بازگردانیدن در گلو باشد و چه نباشد؛ «مَدَّ الصَّوْتِ أَوْ رَفَعَهُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى التَّرْجِيعِ أَوْ بِدُونِهِ».

۲۰. آوازی که در گلو بازگردانده و باعث تغییر حالت شود و یا آن که دارای یکی از این دو صفت باشد؛ «الصَّوْتُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى التَّرْجِيعِ، وَالْإِطْرَابِ أَوْ أَحَدِهِمَا».

۲۱. کش دادن صدا و بازگردانیدن آن در حلق به گونه‌ای که برای انسان طرب‌آور باشد و یا آن که در عرف غنا بنامند، اگرچه طرب‌انگیز نباشد؛ «مَدَّ الصَّوْتِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى التَّرْجِيعِ الْمَطْرَبِ أَوْ مَا يُسَمَّى فِي الْعُرْفِ غِنَاءً وَإِنْ لَمْ يُطْرَبْ».

این معنا را شهید دوم (م ۹۶۶) برگزیده است.<sup>۱</sup> طباطبائی<sup>۲</sup> و شیخ یوسف<sup>۳</sup> نیز همین تعریف را اختیار کرده‌اند.

۲۲. غنا ترجیع صوت و کشیدن آن است؛ «تَرْجِيعُ الصَّوْتِ وَ مَدُّهُ».

این نظریه را علامه در قواعد ذکر کرده است.<sup>۴</sup>

### نقد دسته سوم تعریف‌ها

در این دسته از تعریف‌ها تعبیر «ترجیع و اطراب» افزوده شده است، ولی با این حال، هنوز بیان‌گر معنای غنا نیست؛ چه بسا کلامی دارای ترجیع و اطراب نباشد و با این حال به گونه‌ای دارای آثار منفی و نامطلوب باشد که از نظر شرع، غنا و حرام به حساب آید؛ مانند الحان و نغمه‌های اهل گناه و عصیان. و چه بسا کلامی دارای ترجیع و اطراب باشد، با این حال از غنای حرام نباشد، مانند خواندن مدّاحان در ولادت امامان.

۱. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۲.

۲. همان.

۳. حدائق، ج ۱۸، ص ۱۰۱.

۴. قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۶.



نقصان این تعریف‌ها، وقتی ظاهر می‌شود که با تعریف‌های دیگری که هم اکنون می‌آوریم مقایسه شود.

در احادیثی که در مصادر حدیثی ما آمده، به ترجیح که عبارت از غلطاندن صدا در گلو، که به اصطلاح امروز چهچه است، امر شده است.

از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده که فرمود:

رَجَّعْ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ؛<sup>۱</sup>

صدای تان را به هنگام قرائت قرآن ترجیح دهید، زیرا خدا صدای نیکو را دوست دارد.

چرا می‌فرماید: صدایت را ترجیح بده؟ (یعنی در گلویت بغلطان) چون صدا نیکو می‌شود.

درباره صدای مطرب باید گفت: هیچ‌گاه در معنا به معنای شادی نبوده و نخواهد بود.

باید دانست هرگاه صدایی بر مبنای فقه اجتهادی، غنا به شمار آید، چه شادی آور و خوش آیند باشد و چه غمناک و ناخوش آیند حرام است. پس غنای حرام به معنای شادی نیست. این صحیح نیست که بگوییم گوش دادن به هر صدایی که انسان از آن خوشش بیاید حرام است.

از این روست که ما بارها گفته‌ایم (چه در مصاحبه‌ها و چه در مقاله‌ها) شنیدن آهنگ‌هایی، مانند موسیقی غنایی کلاسیکی که احساس خوش آیندی در انسان پدیدار می‌سازند، در رفع خستگی و آرامش اعصاب مؤثرند و بدین منظور به آنها گوش می‌دهد، هیچ‌گونه اشکالی ندارد.

امام خمینی - رحمه الله علیه - در تعریف غنا در مکاسب محرّمه فرمود:



إِنَّهُ صَوْتُ الْإِنْسَانِ الَّذِي لَهُ رُقَىٰ، وَ حُسْنُ ذَاتِيَّ وَ لَوْ فِي الْجُمْلَةِ، وَ لَهُ شَأْنِيَّةٌ إِيجَادِ  
الطَّرْبِ بِتَنَاسُهِهِ لِمَتَعَارَفِ النَّاسِ؛<sup>۱</sup>

غنا صدای انسانی است که دارای نازکی و نیکویی ذاتی گرچه فی الجمله باشد و نیز برای متعارف مردم برای پدیداری طرب به خاطر مناسبتش با آن شأنیت داشته باشد.

و نیز چنین فرمود:

وَ لَيْسَ هُوَ مُجَرَّدُ تَحْسِينِ الصَّوْتِ، بَلْ هُوَ مَدَّةٌ وَ تَرْجِيحُهُ بِكَيْفِيَّةٍ خَاصَّةٍ، مُطَرِبَةٌ  
تُنَاسِبُ مَجَالِسَ اللَّهْوِ وَ مَخَافِلَ الطَّرْبِ وَ آلَاتِ اللَّهْوِ وَ الْمَلَاهِي؛<sup>۲</sup>

غنا تنها صدای نیکو نیست، بلکه کشیدن صدا و غلظاندن آن در گلو به کیفیت خاص طرب آور که مناسب با مجالس لهو و محفل های طرب و آلات لهو و ملاهی دارد، باشد.

و نیز در سال ۱۳۶۷ در پاسخ به استفتای یکی از مسئولان وزارت ارشاد فرمود: «موسیقی مطرب حرام است، صداهای مشکوک، که مطرب بودن آنها مشخص نیست، مانعی ندارند» اگرچه در کلام ایشان کلمه مطرب آمده، اما بر این باوریم که نظریه ایشان نیز همین است که صرف خشنود شدن از موسیقی، دلیل بر حرام بودن آن نیست. من بعید می دانم که ایشان، شنیدن صدای خوش را حرام دانسته باشند. ایشان در پاسخ به پرسش های بعدی در همان تاریخ، ملاک تشخیص صدای مطرب و مشکوک را عرف دانستند، با توجه به این که عرف، در طول زمان تغییر می کند، و هم چنین در مکان های جغرافیایی حکم حرام و حلال بودن موسیقی هم براساس عرف تغییر خواهد کرد. از این رو، بارها گفته ایم که اگر حکمی بر عرف

۱. مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۹۷.



مبتنی باشد، در صورت تغییر عرف، حکم آن هم تغییر می‌کند؛ چون تابع موضوع است. وقتی موضوع عرف باشد و حکم به آن بستگی داشته باشد با تغییر آن، حکم نیز تغییر می‌کند.

مثلاً در زمان پیغمبر در مراسم ازدواج ملاک رضایت دختر، سکوت او بود، اما اکنون عرف تغییر کرده است و دختر حتماً باید بگوید: بله، در موقعیت کنونی سکوت دختر دلیل بر اذن او نیست و اگر دختر به هنگام انجام آداب عقد، سکوت کند به معنای مخالفت اوست.

#### تعریف‌های دسته چهارم

۲۳. آواز موزون (ریتیمیک) که در بردارنده مفهومی باشد و قلب را تحت تأثیر قرار دهد؛ «الصَّوْتُ الْمَوْزُونُ الْمَفْهُمُ الْمَحْرُكُ لِلْقَلْبِ».

این تعریف را اندیشور بزرگ شافعی، ابو حامد محمد غزالی برگزیده است.<sup>۱</sup> این تعریف نیز نقد پذیر است؛ زیرا بسیاری از شعرها که دارای مضمون صحیح و مفید و قلب را تحت تأثیر قرار می‌دهد، غنا محسوب نمی‌شود.

۲۴. سرود. این معنا را ملا احمد نراقی به برخی از اهل لغت منسوب دانسته است.

۲۵. خوانندگی و تغنی.

این تعریف لفظی نیز در مستند نقل شده است.

اشکال این دو تعریف روشن است و نیازی به بیان ندارد.

۲۶. تصنیف.

این معنا به فارسیان نسبت داده شده و همان کیفیت است که اراذل و اوباش می‌خوانند.

۱. غزالی، احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۶۸.



### نقد تعریف‌های دسته چهارم

این تعریف نیز قابل نقد است؛ چه، هرگز غنا با تصنیف مترادف و مساوی نبوده، مگر آن‌که در بعضی موارد، عنوان غنا بر آن منطبق گردد. چنان‌که این تعبیر به ترانه نیز معنا شده و آن عبارت است از شعری که با آهنگ موسیقی خوانده می‌شود.<sup>۱</sup>

۲۷. دو بیتی.

این معنا را فقیه بزرگ، ملا احمد نراقی از صحاح اللغه جوهری نقل کرده و به نوعی از موسیقی ایرانی نسبت داده شده است.

اشکال این معنا نیز روشن است؛ زیرا:

اولاً، دو بیتی با غنا مساوی نیست؛ چون این امکان وجود دارد که صدایی غنا باشد، ولی دو بیتی نباشد.

ثانیاً، مقصود از دو بیتی وزن تازه‌ای است که شاعر معروف ایرانی، جعفر بن محمد سمرقندی (متوفای حدود ۳۳۰ هـ) معروف به رودکی اختراع کرده است و اهل فن، پس از وی در آن تفنن به خرج داده و انواع آن را از چهار هزار هم گذرانده‌اند؛ چنان‌که شاعران عرب نیز از آنان پیروی کرده‌اند. از این رو، دو بیتی یکی از اوزان شعری است که ممکن است مطابق با طریقه غنایی باشد و ممکن است نباشد.

### ۲۸. ترانه.

این تعریف نیز کافی نیست؛ زیرا ترانه به معنای رباعی و یا دو بیتی هم آمده است. از این رو، ممکن است میان ترانه و دو بیتی تفاوتی نباشد.

۱. ر.ک: محمد معین، فرهنگ فارسی.



به هر حال، ترانه به معنای نغمه و آهنگ و نیز به معنای یک قسم از تصنیف آمده است.<sup>۱</sup>

۲۹. آوازی که در گلو بازگردانده شود، آن گونه که در نزد اهل گناه و انسان‌های فاسد متعارف و معمول است.

این تعریف را شیخ اعظم، انصاری برگزیده و در این عصر مورد قبول کسانی است که غنا را از مقوله کیفیت عارض به صدا می‌دانند.

۳۰. آوازی که در گلو بازگردانده شود و لهو به شمار آید و مشتمل بر الفاظ و تعابیری باشد که قول زور و سخن باطل، بر آن اطلاق شود.

این نظر نیز مورد پذیرش کسانی است که غنا را از مقوله کلام دانسته‌اند.

۳۱. زیبایی ذاتی آواز.

این تعریف نیز ناتمام است؛ زیرا زیبایی صدا و آواز مانند زیبایی صورت و اخلاق از مواهب الهی است که در سخنان اندیشوران مذهبی و غیر مذهبی مورد مدح قرار گرفته است.

۳۲. آوازی که باعث تغییر حال و هیجان حیوانی و سبب خارج شدن انسان از حالت طبیعی شود.

این تعریف نیز قابل نقد و اشکال است؛ زیرا الحان اهل گناه را که به یقین غناست، شامل نمی‌شود.

۳۳. آوازی که مقرون به حرام باشد؛ مانند این که در مجالس شراب‌خواری و رقص خوانده شود.

این تعریف را فیض کاشانی و محقق سبزواری اختیار کرده‌اند.

و نیز جز اینها از معانی دیگری که ارباب لغت برای غنا ذکر کرده‌اند که نیازی به

۱. علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه؛ محمد معین فرهنگ فارسی.



بیان آنها نیست، و روشن شد که هیچ‌کدام از تعریف‌های یاد شده توان تعیین مفهوم غنای حرام را ندارد و براساس هیچ‌یک از آنها نمی‌توان حکم به حرمت کرد. از این رو، لازم است برای تشخیص مفهوم و معنای غنا و تحصیل شناختی جامع و مانع از آن متوجه راه دیگر شویم.

### (ب) شناخت غنا از راه عرف

به جاست عرف را که راه شناخت غناست، کمی مورد بررسی قرار دهیم و بدین جهت از بیان مقدمه‌ای درباره مفهوم عرف ناگزیریم. تردیدی نیست در این‌که عرف مرجع تشخیص برخی از احکام بوده است. فقیهان و اندیشوران اهل سنت به ویژه ابوحنیفه عرف را به عنوان یکی از منابع شناخت معارف اسلامی مطرح و احکام اجتهادی بسیاری را به آن مبتنی کرده است و برای حجیت و اعتبار آن به وجوهی تمسک جسته است:

### اول، آیات

از آن جمله است:

۱. ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛<sup>۱</sup>

بر والد است که هزینه زندگی و پوشاک زن را به گونه معروف (یعنی مورد رضایت شرع) تأمین کند.

با این معنا استدلال به آیه و آیه‌های آتی بر اعتبار عرف ناتمام است.

۲. ﴿وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛<sup>۲</sup>

با زنان به نیکی رفتار کنید نه به بدی، (به معروف نه به منکر).

۱. بقره (۲) آیه ۲۳۳.

۲. نساء (۴) آیه ۱۹.



۳. ﴿وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَىٰ الْمُقْتَرِ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>۱</sup>

به زنان از زندگی بهره رسانید، بر آن‌که دارد بر حسب دارایی و بر آن‌که ندارد بر حسب توانایی.

این بهره رسانی باید به نحو معروف باشد نه منکر؛ زیرا ممکن است کل هزینه زن را مرد تأمین بکند، ولی به گونه معروف نباشد؛ مانند آن موردی که بر زن منت بگذارد.

۴. ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾<sup>۲</sup>

دوم، اخبار

از آن جمله است:

۱. اهل تاریخ نقل کرده‌اند: زوجه ابوسفیان خدمت پیامبر ﷺ رفت و از شوهرش شکایت کرد که هزینه زندگی من و فرزندانم را تأمین نمی‌کند. حضرت در پاسخ وی فرمود:

خُذِي مَالَهُ سِرًّا مَا يَكْفِيكَ وَبَنِيكَ؛<sup>۳</sup>

از مال شوهرت در پنهانی به مقداری که متعارف باشد و تو و فرزندان را کافی باشد بگیر.

۲. در روایتی از ناقة البراء ابن عازب نقل شده گفت:

دَخَلْتُ حَائِطًا فَأَفْسَدْتُهُ، فَسَأَلَ النَّبِيُّ عَنِ الْعَادَةِ السَّائِدَةِ فِي حِفْظِ الْبَسَاتِينِ؟ فَقِيلَ

۱. بقره (۲) آیه ۲۳۶.

۲. اعراف (۷) آیه ۱۹۹.

۳. نشریه الأمان، ش ۱۶۴.





لَهُ: إِنَّ عَلَىٰ أَهْلِ الْبَنَاتِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَ عَلَىٰ أَهْلِ الْمَوَاشِي حِفْظَهَا بِاللَّيْلِ،  
فَقَضَىٰ رَسُولُ اللَّهِ بِذَلِكَ؛ إِعْتِبَارًا بِالْعُرْفِ وَالْعَادَةِ؛<sup>۱</sup>

داخل باغی شدم، باغ را خراب کردم. پیامبر از عادت و عرف مردم در نگه‌داری  
باغ‌ها پرسید، به او گفته شد که عرف جاری این است که صاحبان باغ‌ها باید در  
شب از باغ‌ها حراست کنند و صاحبان مواشی باید در روز از آنها حراست نمایند  
و بر طبق عادت جاری پیامبر قضاوت نمود.

۳. در روایتی نقل شد:

أَنَّ النَّبِيَّ رَدَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ جَهْشٍ فِي بَيْتَانِ مَدَّةِ الْحَيْضِ إِلَىٰ عَادَةِ النِّسَاءِ؛<sup>۲</sup>

پیامبر فاطمه دختر جهش را در معین شدن مدّت حیضش به عادت زنان ارجاع  
داده است.

۴. شریح قاضی در زمان عمر بن خطاب به مناسبتی به ریسندگان گفت:

سُنَّتْ شَمَا مِیَانِ خُودَتَانِ مَعْتَبَرِ اسْت. <sup>۳</sup>

۵. شهید اوّل می‌گوید:

نَفَقَةُ زَوْجَةٍ دَرِ هَرِّ زَمَانِي مُتَنَاسِبٌ بِا عُرْفِ وَ عَادَتِ هِمَانِ زَمَانِ مَعِينِ مِي شُود؛  
زیرا در شرع اسلام میزان مشخصی برای آن در نظر گرفته نشده است.<sup>۴</sup>

اما در بعضی روایات عباراتی آمده که مشعر به تحدید مقدار آن است، آنها ناظر  
به مقدار متعارف زمان صدور آنهاست. پس بیان‌گری یک حکم کلی نمی‌باشد و نیز  
علّت تقدیم قول زوج بر قول زوجه در روایت در آن جا که پس از هم‌بستر شدن

۱. همان.

۲. همان.

۳. علامه بدرالدین، عمدة القاری شرح صحیح بخاری.

۴. القواعد، ج ۱، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.



اختلاف کنند، در قبض مهریه همان عادت است که در زمان صدور روایات بوده است که مهریه را پیش از هم‌بستر شدن پرداخت می‌کردند؛ ولی در زمان ماکه چنین عرفی وجود ندارد باید قول زوج مقدم شود.

### شرایط اعتبار عرف

برای اعتبار عرف حدود و شرایطی را یادآور شده‌اند:

۱. استمرار آن از زمان رسول خدا تا این زمان؛

۲. شیوع آن در تمام بلاد؛

۳. عدم مخالفت آن با نص.

پس در صورتی که استمرار آن احراز نشود، یا در تمام بلاد شیوع نداشته و یا مخالفت با نص داشته باشد، برای آن عرف، اعتباری قائل نیستند.

ابن قیم جوزی می‌گوید: اگر شخصی از غیر منطقه زندگی تو بیاید و از تو استفتا کند، مطابق عرف بلد خود، او را پاسخ مده و از عرف بلد وی به او پاسخ ده...<sup>۱</sup> و نیز نباید مطابق آنچه در کتاب‌های آن‌چنانی نقل شد، فتوا دهد. هرگاه کسی مطابق آنها فتوا دهد با وجود اختلاف عرف، عادت، احوال و زمان‌های مردم، او گمراه و گمراه‌کننده است.

عرف و عادت در زندگی انسان‌ها وجود داشته و همیشه محیط، ملیت و تقلید از نیاکان در تکوین آن نقش داشته‌اند که با دگرگونی شرایط زمان و مکان به گونه‌های مختلفی تغییر می‌یافته است.

### دیدگاه فقیهان شیعه درباره عرف

از نظر فقیهان شیعه، عرف دلیل مستقلی در برابر کتاب، سنت، اجماع و عقل

۱. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۸۹.



محسوب نمی‌شود، بلکه اعتبار آن منوط به کاشفیت از امضای شارع است که در این صورت در سنت داخل می‌شود.<sup>۱</sup>

ولی باید نسبت عرف و عادت، اگرچه به عنوان منبع و پایه شناخت، در برابر کتاب و سنت مورد پذیرش ما نیست، ولی در امور زیر کاربرد دارد:

الف) کشف مقصود گوینده؛

ب) کشف حکم شرعی؛

پ) تشخیص و یا تنقیح صغریات برای موضوعات احکام کلی.

تحدید موضوع‌های احکام، مانند تحدید فقیر (کسی که هزینه زندگی یک سال خود را ندارد) که شارع آن را موضوع برای جواز دادن زکات به او قرار داده است و تعیین هزینه سال به عرف باید مراجعه شود در این جهت به اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها و اشخاص مختلف توجه می‌شود.

### محل اصلی بحث

اکنون به موضوع اصلی بحث، یعنی تشخیص غنا به وسیله عرف باز می‌گردیم. برخی از عالمان خواسته‌اند از راه عرف، غنای حرام را مشخص کنند؛ از آن جمله صاحب جواهر است.

او در کتاب گران قدرش می‌نویسد:

الْغِنَاءُ كَيْفِيَّةٌ خَاصَّةٌ مَوْكُولَةٌ إِلَى الْعُرْفِ؛<sup>۲</sup>

غنا عبارت است از آواز با کیفیت خاصی که مشخص شدن آن به عرف موكول شده است.

۱. دلایل قائلان به اعتبار عرف را به گونه مفصل در کتاب خود (منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی) ارائه داده‌ایم و آنها را نقد کرده‌ایم. برای آگاهی از ابعاد این مسئله به کتاب یاد شده مراجعه کنید.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۶.



محقق اردبیلی می‌نویسد:

... آنچه عرف غنا بداند حرام است گرچه مطرب‌انگیز و دارای ترجیح نباشد.<sup>۱</sup>  
و نیز شهید ثانی،<sup>۲</sup> شیخ یوسف بحرانی،<sup>۳</sup> و فاضل مقداد<sup>۴</sup> این نظریه را مطرح کرده‌اند.

### نبودن امکان برای مشخص کردن غنا از راه عرف

گفتنی است از راه عرف نمی‌توان یک معنای مشخص و امر ثابتی را درباره غنا ارائه داد؛ زیرا، غنا در عرف خاص مطرح است و همواره با تغییر شرایط زمانی، جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی، و احوالی انسان‌ها متغیر می‌شود، همین باعث این شد که فقیهان در مفهوم آن اختلاف داشته باشند؛ چون تلقی آنها از غنا تحت تأثیر تلقی عرف در هر زمانی از مفهوم آن بوده است. از این رو، نمی‌توان تعریفی جامع و مانع از راه عرف و برای غنا ارائه کرد؛ چون مفهوم غنا با تحوّل زمان و مکان و احوال انسان‌ها متحوّل می‌شود.

و صاحب جواهر بر این اعتقاد است که عرف مختلف و مشتبه است. از این رو، نمی‌توان آن را ملاک تشخیص حرمت قرار داد و از این رو، به نظر ما از این راه نیز (همانند راه لغت) نمی‌توان آن را مشخص کرد؛ زیرا می‌بینید که عرف یک بلد در آن اختلاف دارند، تا چه رسد به عرف بلاد. دیده می‌شود آواز و لحنی نزد بعضی غنا و آواز حرام و نزد بعضی دیگر آواز مباح و حلال به حساب می‌آید. آوازی برای یک

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۵۷.

۲. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۳۲۳.

۳. حدائق، ج ۱۸، ص ۱۰۱.

۴. التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۱۱.



قوم و ملت‌ی طرب‌انگیز و هیجان‌انگیز و برای قوم و ملت دیگری مکروه و ناپسند است.

سخن کوتاه آن‌که موضوع غنا، چنان‌که محققان و پژوهش‌گران گفته‌اند، از نگاه عرف و عادت یک موضوع ثابت نیست و در تعیین آن اختلاف بسیاری وجود دارد. از این رو، نتوانسته‌اند شناخت جامع و مانعی از راه آن به دست آورند. پس لازم است برای تشخیص معنای غنا، به کتاب و سنت رسول خدا ﷺ روی آوریم.

### ج) معنای غنا در کتاب و سنت

مفهوم موسیقی غنایی را می‌توان از راه مبانی فقه اجتهادی که کتاب و سنت است، مشخص کرد؛ زیرا امام صادق «لغو» در آیه «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ»<sup>۱</sup> و «لهو» در آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ»<sup>۲</sup> و قول «زور» در آیه «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»<sup>۳</sup> بر غنا تطبیق کرده است.<sup>۴</sup>

### معنای کلمه لغو

لغو بر کار و یا سخن بیهوده که دارای فایده‌ای نباشد اطلاق می‌شود. ابن منظور مصری این معنا را برای کلمه، لغو یادآور شد.<sup>۵</sup> و نیز به معنای باطل، قبیح، زشت و کذب نیز اطلاق شده است.

در کتاب‌های عالمان اهل لغت، کلمه لغو دارای معانی زیر است:

۱. مؤمنون (۲۳) آیه ۳.
۲. لقمان (۳۱) آیه ۶.
۳. حج (۲۲) آیه ۳۰.
۴. وسائل الشعیبه، ج ۱۷، ص ۳۰۳، ح ۲ و ج ۲۹، ص ۲۱۲، ح ۲۱ و ص ۱۲۲، ح ۵.
۵. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۳۴۷.



الف) باطل؛ این معنا را برای لغو، ابن منظور مصری،<sup>۱</sup> و علامه مرتضی زبیدی در تاج العروس (ماده لغو) یاد آور شده، و این فرموده خدا را ﴿وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾<sup>۲</sup> به همین معنا تفسیر کرده است.

ب) چیزی که مفید نباشد؛

پ) ترک چیزی؛ «لغیت هذا؛ این را ترک نمودم».

ت) سخن گفتن بدون فکر و اندیشه؛

ث) ابطال چیزی؛ «لَغَيْتَ ذَلِكَ الشَّيْءَ؛ آن چیز را باطل نمودم».

### معنای کلمه لهو

علامه طباطبائی می نویسد:

کلمه لهو به معنای هر چیزی است که انسان را از امور مهم باز دارد. و لهو الحدیث آن سخنی است که انسان را از حق و حقیقت منحرف کند و به خود مشغول سازد؛ مانند حکایت‌های خرافی و داستان‌هایی که انسان را منحرف و فاسد می‌کند و یا از قبیل سرگرمی به شعر و موسیقی و نی و دیگر آلات لهو است که همه اینها از مصادیق لهو الحدیث به حساب می‌آیند...<sup>۳</sup>

مرحوم طبرسی می گوید:

بیشتر اهل تفسیر بر این اعتقادند که مقصود از لهو الحدیث در این جا غناست.<sup>۴</sup>

ابن منظور مصری می گوید:

لهو، یعنی کار عبث و بیهوده؛ یعنی غفلت و فراموشی از یاد حق.

۱. همان، ص ۲۹۹.

۲. فرقان (۲۵)، آیه ۷۲.

۳. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۰۹ - ۲۱۰.

۴. مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۱۳.



در سوره انبیاء آمده:

﴿لَا هَيْبَةَ قُلُوبُهُمْ﴾<sup>۱</sup>

دل‌های‌شان از یاد خدا غافل و به امور باطل مشغول گشته است.

در سوره منافقون آمده:

﴿لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>۲</sup>

اموال و فرزندان، شما را از یاد خدا غافل نکند.

درباره لهو، امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود:

كُلُّ لَهْوٍ اَلْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ اِلَّا فِي ثَلَاثٍ: فِي تَاذِيْبِهِ اَلْفَرَسِ، وَ رَمِيْهِ عَنِ قَوْسِيْهِ، وَ مُلَاعَبَتِيْهِ اِمْرَاَتَهُ فَاِنَّهِنَّ حَقٌّ؛<sup>۳</sup>

هر لهوی که مؤمن انجام دهد باطل است، مگر در سه چیز: دست‌آموز کردن اسب، تیراندازی و شوخی با همسر؛ زیرا اینها لهو حق است نه باطل؛ ولی بدون تردید حق بودن لهو، به این سه صورت اختصاص ندارد؛ بلکه هر چیزی که در آن غرض عقلانی باشد حق است و از لهو محسوب نمی‌شود.

### معنای کلمه زور

عَلَامَه طِبَاطِبَائِيٍّ مِي نُويسِد:

واژه زور به معنای انحراف از حق است و بدین جهت بر دروغ، زور اطلاق

می‌شود و نیز هر سخن باطل دیگری را زور می‌نامند.<sup>۴</sup>

عَلَامَه طَبْرِسِيٍّ مِي نُويسِد:

۱. انبیاء (۲۱) آیه ۳.

۲. منافقون (۶۳) آیه ۹.

۳. بحارالانوار، ج ۶۴، ص ۲۱۶، ح ۳۰ و اصول کافی، ج ۵، ص ۵۰، ح ۱۳.

۴. المیزان، ج ۱۴، ص ۳۷۱ یا ج ۱۸، ص ۳۴۵.



اصحاب ما روایت کرده‌اند که غنا هر سخن لهوی داخل در قول زور است.<sup>۱</sup>  
 برخی این واژه را به معنای شرک دانسته‌اند و برخی دیگر به معنای دروغ. بعضی  
 مقصود از آن را معبد یهودیان و مسیحیان دانسته‌اند.  
 مجاهد گوید:

زور غناست و از امام محمد باقر و امام صادق علیهما السلام نیز چنین نقل شده است.  
 اصل زور به معنای تزویر و جلوه دادن باطل به صورت حق است.<sup>۲</sup>

### تعیین قسم غنایی که موضوع حکم حرمت است

براساس مبانی فقه اجتهادی مذکور، موسیقی غنایی که موضوع برای حرمت  
 قرار داده شده، به معنای شرعی آن می‌باشد که مرکب است از آواز به گونه‌ی لهو و لغو  
 (اگر از مقوله‌ی کیف مسموع باشد) و آواز باطل (اگر از مقوله‌ی کلام باشد)، نه به معنای  
 لغوی آن، که بسیط و عبارت از آواز پسندیده از دیدگاه شرع است. بدین جهت برای  
 تعیین آن، نیازی به مراجعه به کتاب‌های عالمان لغت و عرف نیست؛ زیرا از راه  
 مبانی فقه اجتهادی می‌توان به روشنی موسیقی غنایی حرام را مشخص کنیم. از این  
 روست که ما نظر عالمان و فقیهانی را که در صدد بودند براساس گفته‌های دانشوران  
 اهل لغت و یا عرف، آن را مشخص و تعیین کنند، ناتمام و نقدپذیر دانسته‌ایم.

### پی‌آمد عدم تفکیک میان معنای لغوی و شرعی

عدم دقت کافی محققان و صاحب‌نظران در تفکیک میان این دو معنای لغوی و  
 شرعی و بعضی امور دیگر، موجب شد که اختلاف در کلمات آنان، در تعریف این  
 واژه پدیدار شود و مفهومی به این روشنی، از معضلت‌ترین موضوعات استنباطی به

۱. مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۸۱.

۲. همان.





شمار آید؛ به حدّی که تبدیل به یک ضرب‌المثل در مورد اجمال مفاهیم الفاظ شد. وقتی مفهوم کلمه‌ای روشن نباشد، می‌گویند: مفهوم این واژه مانند مفهوم واژه غنا مجمل است؛ ولی با تفکیک معنای لغوی غنا از معنای شرعی آن که موضوع حرمت است، اشکال‌ها و ابهام‌هایی که در تعریف اهل لغت و اهل استنباط، برای این واژه بود، به طور کامل برطرف می‌شود.

### نتیجه گفته‌ها

از آن چه تاکنون گفتیم، این نکته به دست می‌آید که مفهوم اصطلاحی غنا در شریعت اسلام، که موضوع حرمت قرار داده شده است، با مفهوم لغوی و عرفی آن فرق می‌کند. چنان که یادآور شدیم، اهل لغت، مطلق صدای بلند، صدای زیبا، کش دادن صدا، ترجیع صدا، گردانیدن صدا در حلق، پیاپی گردانیدن صدا را غنا می‌نامند؛ ولی براساس دلایلی که آوردیم، کلمه غنا که موضوع حرمت است، در مفهوم اخصّ به کار رفته است؛ زیرا از یک سو در روایات، صدای زیبا و قرائت حسن و حتّی ترجیع مدح شده و از سوی دیگر، غنا را حرام شمرده است و این دلیل بر اخص بودن غنای حرام شرعی، از غنای به معنای لغوی است.

### غنای حرام و حلال

افزون بر این روایات حرمت غنا و استدلال به آیات بر حرمت قول زور، لهو و لغو، به صراحت می‌رساند که ملاک حرمت غنا از نظر اسلام، منطبق شدن یکی از عناوین مذکور است بر آن. بنابراین، اگر غنا را به معنای لغوی آن بگیریم، غنا بر دو قسم خواهد بود:

۱. غنایی که از نظر شرع حرام است و آن در جایی است که به گونه لهو، لغو و کلمات و الفاظ آن باطل و قول زور باشد.



۲. غنایی که از نظر شرع حرام نیست و آن مطلق آواز است. شاید کسانی که نفس غنا را حرام ندانسته‌اند، بلکه حرمت آن را معلول عوارضی خارجی شمرده‌اند معنای لغوی غنا را در نظر داشته‌اند.

اما اگر غنا را به معنای فقهی، روایی و شرعی آن بگیریم، در این صورت غنا دارای دو صورت و دو نوع نیست؛ بلکه غنا به طور مطلق حرام خواهد بود و شاید کسانی که نفس غنا را حرام دانسته‌اند غنا را به معنای اصطلاحی و روایی آن گرفته‌اند.

#### متعارض نبودن معنای لغوی و شرعی

میان معنای لغوی و اصطلاحی غنا تعارضی نیست؛ زیرا معنای لغوی عام است و آن هر آوازی است و معنای اصطلاحی شرعی آواز خاصی است؛ یعنی آوازی که لهو و یا کلمات آن باطل و لهو باشد و در حقیقت شرع مفهوم تازه‌ای را با جعل معنای جدیدی برای غنا در نظر نگرفته است، بلکه موضوع حرمت را بیان داشته است و این امر سرانجام، به عنوان یک مفهوم جدید تلقی شده است. شارع پس از افزودن قیدی بر غنا به معنای لغوی، آن را موضوع حرام قرار داده است.

اگر میان معنای لغوی و عرفی غنا با مفهوم اصطلاحی شرعی آن به درستی تمییز داده نشود، خلط میان آن دو، می‌تواند ابهام‌ها و مشکلات فراوانی را در پی داشته باشد. همان‌طور که بسیاری از ابهام‌ها و سردرگمی‌ها که در این زمینه برای برخی از متشرعان و متفکّهان کم‌ادراک و غیر متتبّع به وجود آمده، معلول همین موضوع است. اگر اینان مجموع روایات صوت، قرائت و غنا را ببینند و موارد مدح و ذمّ را با یک‌دیگر بسنجند و توجّه داشته باشند که روایات معصومان در عصری صادر شده است که غنا عملاً در دستگاه سلاطین و اشراف و اهل فسق همراه با لهو، لغو و گناه بوده است و بیان امامان در حرمت غنا توجّه به مصادیق خارجی آن داشته است -



نه معنای لغوی غنا - همان‌طور که از استدلال‌های نهفته در خود روایات پیداست، هرگونه ابهام رفع خواهد شد و مجبور نخواهند بود که قرائت قرآن یا مدیحه سرایی و مرثیه خوانی برای اهل بیت اطهار و یا مارش‌های نظامی و سرودهای جنگی زمان خود رسول خدا و یا سرودهای مفید و یا خواندن زنان خواننده در عروسی‌ها را با تکلف و استثنا از (غنا) خارج سازند، و خواهند دانست که همه این موارد چون لغو، لهو و زور نیستند، موضوعاً از غنا بیرونند، نه این‌که غنای شرعی باشند و حرمت آنها از موارد مذکور استثنا شده باشد.

#### ناتمام بودن کلام اردبیلی و سبزواری

کلام محقق اردبیلی که در کتاب گران قدرش (شرح ارشاد) می‌گوید: مرثیه خوانی بر امام حسین علیه السلام از غنای حرام استثنا شده است، نیز سخن محقق سبزواری صاحب کفایة الاحکام که خواندن قرآن را با آواز خوب از حرمت غنا استثنا نموده است، پذیرفته نیست؛ زیرا خروج آنها از موضوع غنا از باب تخصّص است، نه تخصیص. آنها موضوعاً غنا نمی‌باشند و بر پایه لهو و لغو نیستند. از این رو، نیازی نیست که برای جایز بودن غنا و صدای نیکو در مرثیه خوانی و یا خواندن قرآن به ادله ذیل استناد جسته شود.

#### بیان دلایل بر جواز غنا در مرثیه خوانی

۱. نبودن دلیل بر حرمت غنا و آواز نیکو و زیبا.
۲. کمک نمودن غنا بر گریه برای امام حسین علیه السلام که از نظر شرع دارای ثواب است.
۳. متعارف بودن خواندن به گونه غنایی در مرثیه خوانی از زمان مشایخ تاکنون و دیده نشدن انکاری از فقیهان.



۴. عموم ادله مرثیه خوانی.

۵. نبودن علت حرمت غنا، که طرب و شادی است در مرثیه خوانی؛ زیرا مرثیه خوانی باعث حزن، غم و اندوه است نه شادی و طرب. این دلایل برای اثبات جواز غنا در مرثیه خوانی نقدپذیر و قابل اشکال است. اگر نگوئیم مرثیه خوانی از غنا موضوعاً خارج است، این امکان نیست که حکم غنای در آن را از حکم اصل غنا خارج بدانیم.

### نقد دلایل مذکور

#### نقد دلیل اول

اطلاق ادله غنا شامل مرثیه خوانی نیز می شود و انصراف از آن ندارد و بر فرض که انصراف داشته باشد بدوی است و انصرافات بدویّه همان گونه بارها در بحث های اصولی خود گفته ایم اعتباری ندارد.

#### نقد دلیل دوم

غنا هیچ گاه عامل کمک کننده برگریه بر امام حسین علیه السلام نمی شود؛ زیرا غنایی که باعث طرب و شادی است، با مرثیه خوانی که باعث غم و حزن و اندوه و گریه می شود، جمع نمی گردد.

#### نقد دلیل سوم

اولاً، با وجود دلیل قطعی بر حرمت غنا به صرف متعارف بودن آن در مرثیه خوانی، هیچ گاه نمی توان دلیلی بر جواز غنا دانست. ثانیاً، در بسیاری از مرثیه خوانی ها و نوحه سرایی ها، تحقق غنا مشکوک بوده، از این رو، حکم به حرمت نداده اند نه آن که موضوع حکم به حرمت که غناست محرز بوده و با این حال حکم به حرمت آن نکرده اند.



### نقد دلیل چهارم

میان ادلّه حرمت غنا و ادلّه استحباب مرثیه خوانی، ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا ادلّه اوّل بر ادلّه دوم حکومت دارد و بدین سبب دایره ادلّه دوم تضییق و مختص می‌شود به آن‌جایی که به شکل غنا نباشد. در بحث‌های اصولی، مفصل گفته‌ایم که دلیل حاکم، همیشه ناظر به موضوع حکم دلیل محکوم است، ولی آن را از بین نمی‌برد و تنها در بعضی موارد آن را تضییق می‌کند، و در بعضی موارد دیگر آن را توسعه می‌دهد، و در این جا به گونه اوّل است شرح و تفصیل این مطلب و بیان فرق بین دلیل حاکم و وارد بر تخصیص و تخصّص از حوصله این نوشتار خارج است.<sup>۱</sup>

### نقد دلیل پنجم

نبودن سبب تحریم غنا که طرب و شادی است در مرثیه خوانی و نوحه سرایی، نظریّه ما را تأیید می‌کند، نه نظریّه مخالف را؛ زیرا دلیل است بر این که غنا موضوعاً از مرثیّه خارج است نه تنها از نظر حکم.

براساس نقدهای یاد شده، بر دلایل استثنای غنا در مرثیه خوانی و قرائت قرآن، از حکم حرمت غنا، نمی‌توانیم این استثنا را بپذیریم. در صورتی می‌توانیم قائل به جواز شویم که موضوعاً آنها را از خارج بدانیم. همان‌گونه که این استثنا، غنا را از حرام در مراسم عروسی حُدی ابل از این باب قائل شده‌ایم، و موضوعاً غنای در آنها را از غنای حرام خارج دانسته‌ایم که شرح آن می‌آید.

۱. برای آگاهی کامل از مسئله ورود و حکومت تخصیص و تخصّص، می‌توانید به کتاب ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب از نگارنده مراجعه کنید.



## ۷. تعیین دقیق غنای حرام

در اصطلاح فقه اسلامی و عناصر خاصه استنباط (آیات و روایات) آن غنا و آوازی حرام است که یکی از شرایط زیر را دارا باشد:

۱. غنا و آوازی که به گونه لهو، لغو زور و باطل که با مجالس لهو مناسبت دارد؛ یعنی خود آواز به گونه ای باشد که دارای ارزش صحیح و آثار مفید نباشد. چه چنین آوازی همراه با قول و کلامی باشد یا نباشد و چه آن کلام هم لهو، لغو و باطل باشد یا نباشد؛ مانند کلمات قرآن و حدیث.

۲. غنا و آوازی که در بردارنده الفاظ و مطالب و مفاهیم لهو، لغو و باطل باشد. چه خود آواز به شکل آواز اهل فسوق باشد یا نباشد؛ یعنی ممکن است سرودهای شهوانی و الفاظ مفاهیم پست، با یک صدای معمولی و صوت متوسط و حتی صدای خشن و نازیبایی خوانده شود و با این حال، حرام باشد؛ زیرا محتوا و مفاهیم ممنوع است.

۳. غنا و آوازی که دارای لحن اهل فسوق و گناه باشد. معمولاً اهل گناه و معصیت، دارای الحان و شیوه‌های خاصی در خواندن سرودها، اشعار و حتی نوازندگی هستند. استفاده از شیوه‌ها، الحان و آوازهای خاص اهل گناه، غنا و حرام به شمار می‌آید. اگرچه معمولاً الحان اهل فسوق، لهو، لغو و باطل است، ولی این تعبیر دارای ویژگی خاصی است حتی در صورتی که نفس لحن، لهو نباشد، اگر از الحان اهل فسوق به شمار آید، حرام خواهد بود. این موضوع نظیر تشبّه به کافران است.

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل فرموده است:



اقْرَؤُوا الْقُرْآنَ بِاللَّحْنِ الْعَرَبِيِّ وَأَصْوَاتِهَا وَإِيَّاكُمْ وَلُحُونَ أَهْلِ الْفُسُوقِ وَأَهْلِ  
الْكِبَائِرِ...<sup>۱</sup>

قرآن را با لحن عرب و صداهای آن بخوانید و بپرهیزید از لحن اهل گناه.

لحن اهل گناه همان است که امام صادق علیه السلام فرمود:

وَاللَّهُ مَا سَمِعْتُهُ أُذُنَايَ قَطُّ؛

به خدا قسم، هرگز گوش‌های من استماع نکرده است آن را.

۴. صدا و آوازی که انسان را از یاد خدا دور بدارد. اعمش از امام نقل می‌کند که

آن حضرت درباره یکی از گناهان بزرگ (ملاهی) فرمود:

وَالْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ كَالْغِنَاءِ وَصَوْبِ الْأَوْثَانِ.<sup>۲</sup>

در این روایت حرمت (ملاهی) بر وصف معلق شده است «صَدَّ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ» (منع از یاد خدا) و در جای خود ثابت شده است که هرگاه حکمی بر وصفی معلق شود، مشعر به علیت آن وصف، برای آن حکم است؛ یعنی علت حرمت ملاهی به طور کلی و نیز غنا برای این است که انسان را از یاد خدا باز می‌دارد. بنابراین، هرگاه غنا و دیگر آهنگ‌ها و موسیقی‌ها مانع از یاد خدا نباشد، بلکه انسان را به یاد خدا بیندازد حرام نیست و از غنا محسوب نمی‌شود.

برخی از عالمان و عارفانی که در جامعه اهل سنت و شیعه، صوت و صدای زیبا را حلال دانسته‌اند، بر این عقیده بوده‌اند که صدای زیبا انسان را به یاد خدا می‌اندازد.

ما بارها گفته‌ایم آوازهایی که براساس غرض صحیح و دارای سبک و شیوه متقن و متمایز از الحان اهل فسوق و شیوه‌های لهو و باطل باشند و مفاهیم بلند اخلاقی،

۱. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۲۱۰، باب ۲۴، ح ۱.

۲. بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۲۲۹.



عرفانی، مذهبی، دینی، اجتماعی، فرهنگی و تربیتی را در برداشته و روح جامع را برای تخلُّق به اخلاق پسندیده و نیکی‌ها آماده‌کنند و مفاهیم مذهبی و عقیدتی را با لطافت در قلب‌ها جای دهند، و روحیهٔ مقاومت و مبارزه با دشمنان وطن و مذهب را تقویت نمایند و جلو تمایل و گرایش نسل‌ها را به سوی آوازه‌های فاسد و مفسد و آهنگ‌های مهیج شهوانی سد کنند، هیچ‌گونه اشکال شرعی به همراه ندارد؛ بلکه بسیار خوب و پسندیده است.

### موسیقی غنایی کلاسیک

بعضی از انواع موسیقی مانند موسیقی کلاسیک که در انسان احساس خوش آیندی را پدیدار می‌سازند و در آرامش اعصاب مؤثر می‌باشند و تنها بدین منظور به آنها گوش فرا داده می‌شوند نه به قصد طرب و لهو از نظر ما همان‌گونه که در ذیل دسته سوم از تعریف‌های غنا گفته‌ایم هیچ‌گونه اشکالی ندارد. مرحوم آیه‌الله خوئی نیز دارای همین نظریه بوده است.<sup>۱</sup>

### اشکال

اگر اشکال شود که لفظ غنا در روایات به معنای عرفی و لغوی آن آمده است و در عرف و لغت<sup>۲</sup> غنا به هر آواز زیبا و صدایی گفته می‌شود و به هر آهنگ و نوای خاص و طرب‌آور و مهیج و دل‌پسند اطلاق می‌شود و روایات این گونه آوازه‌ها را به طور کلی «زور» دانسته، چه دارای نصایح و مفاهیم عالی باشند یا نباشد. در پاسخ باید گفت: در منابع و مبانی اسلامی، صدای خوش و زیبا و نیکو مورد

۱. منیة السائل، ص ۱۷۹.

۲. ر.ک: زبیدی، تاج العروس؛ ابن کثیر، نهایه؛ جوهری، صحاح اللغه؛ احمد قیومی، مصباح المنیر؛ ابن منظور مصری، لسان العرب؛ فیروزآبادی، قاموس اللغه و طریحی، مجمع البحرین.





مدح و ستایش قرار گرفته و از صداها و آهنگ‌های لهوی و مقرون با کلمات باطل مذمّت و نکوهش شده است.

### نمونه‌ای از احادیث که صدای زیبا را مورد مدح قرار داده

به جاست برای نمونه برخی از حدیث‌هایی را که درباره مدح صدای خوش و زیباست یادآور شویم:

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرد که فرمود:

إِنَّ مِنْ أَجْمَلِ الْجَمَالِ الشَّعْرَ الْحَسَنَ وَ نِعْمَةَ الصَّوْتِ الْحَسَنِ؛<sup>۱</sup>

از زیباترین زیبایی‌ها، موی نیکو، آهنگ و آواز زیباست.

امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود:

لَمْ يُعْطَ أُمَّتِي أَقْلٌ مِنْ ثَلَاثٍ: الْجَمَالِ، وَ الصَّوْتِ الْحَسَنِ، وَ الْحِفْظِ؛<sup>۲</sup>

به امت من کمتر از سه چیز عطا نشده است: زیبایی، صدای نیکو و قدرت حفظ.

امام صادق علیه السلام روزی ابوهارون مکفوف را، که خواننده بود، دید. از او پرسید: سرود تازه داری؟ پاسخ داد: آری، فرمود: برایم بخوان. ابوهارون شعری را به طور عادی برای امام خواند. حضرت فرمود: همان گونه که برای مردم می‌خوانی، - با آواز - بخوان. او با آواز خواند و حضرت هم خوششان آمد.<sup>۳</sup>

اساساً این‌که انسان از شعری خوشش بیاید یا از شنیدن آوازی محفوظ شود، در اسلام حرام نیست. به هر حال سرود، او درباره امام حسین علیه السلام بود که با صدای نیکو برای حضرت خواند.

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۱۵.

۲. همان، ح ۷.

۳. ابن قولویه، کامل، ص ۳۳، البته اشعار ابوهارون مربوط به امام حسین علیه السلام بوده است.



در برخی از احادیث، که بیان شد، آمده است: خداوند صدای نیکو را دوست دارد. صدای نیکو و زیبا از مواهب الهی است.

در دومین منبع و پایه شناخت آمده است:

مَا بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا إِلَّا أَنَّهُ حَسَنُ الصَّوْتِ؛

هیچ پیامبری را خداوند مبعوث نکرد جز آن که دارای صدای نیکو بوده است.

رسول خدا ﷺ فرمود:

رَجَّعَ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ؛

در وقت خواندن قرآن صدایت را در گلو بغلطان، زیرا خداوند صدای نیکو را دوست دارد.

نیز فرمود:

زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِالصَّوْتِ الْحَسَنِ؛

قرآن را با صدای نیکو زینت دهید.

سعدی می‌گوید:

گر تو قرآن بدین نمط خوانی، ببری رونق مسلمانی

رسول خدا ﷺ فرمود:

إِنَّ مِنْ أَجْمَلِ الْجَمَالِ الشَّعْرَ الْحَسَنَ، وَ نِعْمَةَ الصَّوْتِ الْحَسَنِ؛

زیباترین زیبایی‌ها موی نیکو و آهنگ صدای نیکوست.

برخی از صاحب‌نظران برای موسیقی‌غنائی حلال و صدای زیبا فوایدی را ذکر کرده‌اند؛ از آن جمله است محمد بن احمد ابشیهی مصری. او در المستطرف می‌گوید:

موسیقی و نغمه‌ها، نیروی شنوایی، بوستان جان، بهار دل، جولان‌گه آرزوها،

مایه تسلی دل‌های آزرده و شادی روح‌های پژمرده، آرامش روح‌های آزرده، توشه



سواران و سبب انس انسان‌های وارسته است و همهٔ اینها از آن روست که صدای نیکو در قلب موقعیت بزرگ دارد و تمام پیوندهای جان را به خود متوجه ساخته و در اختیار می‌گیرد.

وی سپس فوایدی را که طبیبان و فیلسوفان برای موسیقی غنایی گفته‌اند آنها را بیان می‌کند که نیاز به ذکر آنها نیست. قبش از راوندی نقل می‌کند که گفته است:

مردم دربارهٔ سماع اختلاف کرده‌اند؛ دسته‌ای آن را مباح و دستهٔ دیگری آن را حرام دانسته‌اند. ما با هر دو نظریه مخالفیم و به وجوب آن قائلیم.<sup>۱</sup> وی هم چنین از افلاطون نقل می‌کند که گفت:

کسی که اندوهناک و غمگین شود بر اوست که به صداهای نیکو و خوش گوش دهد؛ زیرا نفس هرگاه دچار اندوه شود نورش خاموش خواهد شد و اگر چیزی را بشنود که او را به طرب آورد نور وی روشن خواهد شد.

ابن بطلان بغدادی می‌گوید:

آن برای بیماران و آنچه که به نفس تعلق دارد شفابخش است.

نکته‌ای که به جاست یادآوری کنیم این است که همه می‌گویند: میان آرای فقیهان در موسیقی غنایی اختلاف وجود دارد؛ برخی می‌گویند: حلال و بعضی می‌گویند: حرام و بعضی می‌گویند: مکروه است؛ ولی ما با کارشناسی‌ای که روی ادلهٔ انجام داده‌ایم هیچ‌گونه اختلافی میان آنها ندیدیم؛ زیرا آنان که می‌گویند: حرام است، در صورتی است که به گونهٔ لهوی باشد، اگرچه آواز به گونهٔ غنایی نباشد. و آنها که می‌گویند: حلال است، در صورتی است که به گونهٔ لهوی نباشد، اگر چه صدا به گونهٔ غنایی باشد. با این حساب، هیچ‌گونه اختلافی میان آنها دیده نمی‌شود.



### تأثیر صدای حضرت داوود علیه السلام

مورخان نوشته‌اند: معجزه حضرت داوود علیه السلام همان صدای روح افزای او بوده است.

ابوالفتح احمد بن محمد ابشیهی مصری می‌نویسد:

حضرت داوود علیه السلام در روزهای هفته، یک روز به صحرای بیت المقدس برای خواندن می‌رفت و مردم در آن صحرای عریض و طویل در روز معین به دور او گرد می‌آمدند. او زبور را با صدای جالب و آهنگ دل‌نشین می‌خواند که وحش و پرندگان، برای شنیدن آن به دور او همانند انسان‌ها گرد می‌آمدند و همه مجذوب می‌شدند و تحت تأثیر شدید قرار می‌گرفتند، و خود حضرت نیز، تحت تأثیر نغمه‌هایش قرار می‌گرفت و حالت معنوی خاصی در اثنای خواندن برایش پدید می‌آمد که اعتدال پیکرش را از دست می‌داد. به گونه‌ای که حاضران گمان می‌بردند که پیوندهای پیکر او از هم گسسته می‌شوند در آن هنگام دو کتیز وی که نیرومند و قوی بودند، پیکر او را با قوت نگاه می‌داشتند، مبادا اعضای بدنش از هم جدا گردد.<sup>۱</sup>

ابن ابی الحدید درباره صدای زیبا و جالب او می‌نویسد:

به حضرت داوود، نغمه خوش، زیبا و دل‌پذیر عنایت شده بود به گونه‌ای که پرندگان در هنگام خواندن وی به دورش جمع می‌شدند و حیوانات بیابان به او نزدیک می‌شدند و به حضور مردم توجه نداشتند.<sup>۲</sup>

حضرت امیر علیه السلام وی را قاری اهل بهشت معرفی کرده است.<sup>۳</sup>

۱. المستطرف، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۳۱.

۳. نهج البلاغه (صبحی صالح) خطبه ۱۶۱.



## یادآوری

آوازهای نیکو نه تنها شنیدنش هیچ گونه اشکالی ندارد، بلکه خوب و پسندیده نیز است، ولی باید توجه داشت که بیان این مطلب سبب تجزّی افراد ناآگاه نشود و گمان نکنند که آوازاها و آهنگ‌هایی که به گونه لهو، لغو و فسادانگیزی ساخته شده و می‌شود و حرام است و یا آوازاها و آهنگ‌هایی که به وسیله عناصر فاسد و فاسق به صورت مخفی سروده و نواخته شده است و هم‌چنین برخی از آوازاها و آهنگ‌های رادیوهای خارجی که به شکل لهو است، نیز بدون اشکال است. بلکه اصولاً مصداق اصلی غنا که در مبانی اسلام حرام شده است، همین آوازاها و آهنگ‌هایی است که به منظور فساد و فسادانگیزی و تهییج شهوت و به هدر دادن وقت‌ها و نیروها و انحراف عواطف و تشویش اعصاب و تخدیر قوای نسل‌ها و به ویژه جوانان، به وسیله عناصر ناصالح و خوش‌گذران و شهوات‌ران تهیه می‌شود و از طریق نوارهای کاست و ویدئو و شبکه‌های رادیویی بیگانه در اختیار جوانان مسلمان قرار می‌گیرد.

### ۸. غنا از مقوله کلام است یا کیفیت عارض بر صدا؟

برخی به استناد روایاتی که (قول زور) و (لهو حدیث) را به غنا تفسیر کرده‌اند،<sup>۱</sup> قائل شده‌اند که غنا از مقوله کلام و گفتار است؛ یعنی آنچه حقیقتاً باعث حرمت غناست، آن کلمات لغو، لهو و باطل است که به وسیله آواز اظهار می‌شود، و گرنه آهنگ به خودی خود حرمت ندارد. بنابراین نظریه، موضوع حرام در مسئله مورد

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۳، ح ۲ و ص ۳۰۶، ح ۱۱.



بحث مرگب از دو چیز است: ۱. آواز؛ ۲. کلمات و الفاظ باطل و بیهوده. نتیجه این قول این است که اگر مطالب مفید و آموزنده و سازنده‌ای از طریق آواز و با آهنگ زیبا خوانده شود، غنا نیست و حرام نخواهد بود، بلکه اگر صرف آواز باشد و کلام لهو و لغوی در آن نباشد از نظر شرع، غنا به شمار نمی‌آید. روایت دیگری که در تأیید این نظریه که غنا از مقوله کلام است، آورده شده است، روایت حماد بن عیسی است که می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: گفتن «احسنت» و آفرین به کسی که غنا می‌خواند، آن، خود غناست.<sup>۱</sup> بنابراین، حدیث امام صادق علیه السلام، بر سخن ناروا (تأیید کردن عمل حرام) هر چند به صورت آواز ادا نشود، اطلاق غنا کرده است. و برای تأیید این نظریه به حدیث مرسلی از امام چهارم علی بن الحسین علیه السلام استناد شده است:

لَا بَأْسَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَدَكَّرْتَكَ الْجَنَّةَ؛<sup>۲</sup>

خریدن آن برای تو مانعی ندارد، چون تو را به یاد بهشت می‌اندازد. (امام در پاسخ کسی که درباره کنیز خواننده پرسیده بود، پاسخ یاد شده را فرمود). از این راه کشف می‌شود که غنای حرام، مختص آن جایی است که مشتمل بر کلمات لهو و باطل باشد. برخی دیگر غنا را از مقوله کیفیت و آهنگ عارضی به صورت دانسته‌اند و ملاک حرمتش را آهنگ بودن، کش دادن صدا و گردانیدن آن در حلق به گونه لهو و باطل

۱. معانی الاخبار، ص ۳۴۹.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۴ و وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۸۶، باب ۱۶ از ابواب ما یکتسب به،



دانسته‌اند. بنابراین نظریه نیز، موضوع حرام مرگب از دو چیز است:

۱. آواز؛

۲. خواندن به گونه لهو.

آنان به دو دلیل تمسک جسته‌اند:

دلیل اول، آواز لغو و لهو هر چند که در بردارنده مفاهیم باطل و الفاظ گناه‌آلود هم نباشد، باز مصداق زور است. و آیه «الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ»<sup>۱</sup> شامل آن می‌شود. بنابراین نظریه نیز، هر آوازی، غنای حرام نخواهد بود؛ زیرا دلیل و مستند قائلان به این نظریه، آیه‌ای است که می‌گوید: «زور» حرام و موضوع است، به ضمیمه روایتی که یکی از مصداق زور را غنا می‌داند. به این جهت، شرط حرمت هر آوازی تطبیق عنوان «زور» و لهو بر آن است. پس هرگاه آوازی چه به لحاظ نفس آهنگش و چه به لحاظ محتوا و الفاظ و مفاهیمش، دارای ارزش عقلائی و برای جامعه مفید باشد و عناوین لغو، لهو و زور<sup>۲</sup> بر آن صدق نکند، حرام نخواهد بود. از نظر شرع بر آن، غنایی که موضوع حرمت قرار داده شده است، اطلاق نخواهد شد.

دلیل دوم، ابن فصال می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

بعضی گمان برده‌اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله اجازه داده، گفته شود: «جِئْنَاكُمْ جِئْنَاكُمْ حَيُّونَا حَيُّونَا نُخَيِّبُكُمْ»، در پاسخ فرمود: دروغ نگویند؛<sup>۳</sup> زیرا سبب تکذیب امام علیه السلام اجازه رسول خدا صلی الله علیه و آله را به آنها از گفتن جمله مذکور از باب لهو و باطل نیست؛ زیرا آن جمله دارای کلمات باطل و لهو نیست؛ بلکه به سبب آهنگ خاصی است که در وقت ادا در آنها به کار گرفته می‌شود. پس براساس این دو دلیل غنا از مقوله صوت و آواز به گونه لهوی حساب می‌آید، نه از مقوله کلام.

۱. فرقان (۲۵) آیه ۷۲.

۲. معانی الفاظ مذکور در تعیین معانی غنا از راه کتاب و سنت بیان شد.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۲۸، باب ۹۹ از ابواب ما یکتسب به، ح ۱۵.



به هر حال، از نظر علمی، فرقی میان این دو نظریه - نظریه ای که غنا را از مقوله کیفیت عارض بر صدا و یا از مقوله کلام می داند، نیست؛ زیرا در هر دو صورت از نظر شرع غنای حرام در موردی است که عنوان لهو، لغو و زور بر آن تطبیق کند و در موردی که تطبیق نکنند، از نظر شرع غنای حرام به حساب نمی آید.

### نظریه آیه الله خوئی، امام خمینی و شیخ انصاری

#### دیدگاه آیه الله خوئی رحمته الله علیه

آیه الله خوئی می گوید:

تحقق و صدق خارجی غنا به دو امر منوط است:

۱. بودن کلام و ماده آواز باطل و لهوی.
  ۲. اشمال هیئت و صورت صدا بر ترجیع و چهجه و کش و قوس صدا، و در صورتی که یکی از دو امر یاد شده در میان نباشد غنا محقق نمی شود. از این روست که زیبا و نیکو ساختن صدا در قرائت قرآن و نیز صدا و آوازی را که نزد اهل منبر متعارف است که مطالب خود را بالحنی که دارای ترجیع است می خوانند غنا صدق نمی کند ... او در مقام استثنای آوازهای مراثنی می گوید آنها از تعریف غنا خروج موضوعی دارند نه حکمی و از باب تخصّص محسوب می شود نه از باب تخصیص؛ زیرا ماده آواز در مراثنی، لهوی و باطل نیست.<sup>۱</sup>
- ولی این نظریه نقدپذیر و قابل اشکال است؛ زیرا ماده و کلام آواز در تحقق و صدق غنا مدخلیت ندارد. فقیهان و دانشیان لغت متفقند بر این که غنا از مقوله کیفیت عارض بر صداست اعم از این که تنها با صوت باشد و یا با آوای ساز و چه آن که با آلات موسیقی همراه باشد و چه آن که نباشد.

۱. محاضرات فی الفقه، ص ۲۳۸.



**دیدگاه امام خمینی علیه السلام**

امام خمینی مادّه و کلام آواز را در تحقّق و صدق مفهوم غنا دخیل نمی داند. از این رو، معتقد است:

در تحقّق غنا تفاوتی نیست که کلام آواز باطل یا حق یا حکمت یا قرآن یا مرثیه باشد؛ زیرا غنا در شرع حقیقت شرعی ندارد تا دخالت مادّه و کلام آواز در مفهوم و تحقّق آن مفروض باشد.

سپس در ادامه می گوید:

این که گفته می شود: غنا از حیث مفهوم با قول زور متفاوت است، ولی تعبداً در آن داخل است، سخنی بسیار عجیب است.<sup>۱</sup>

**دیدگاه شیخ انصاری علیه السلام**

از صدر کلام شیخ انصاری استفاده می شود که کلام باطل را در تحقّق پدیده غنا دخیل می داند. وی می گوید:

فَيَخْتَصُّ الْعِنَاءُ الْمُحَرَّمُ بِمَا كَانَ مُشْتَبِلاً عَلَى الْكَلَامِ الْبَاطِلِ، فَلَا يُدُلُّ عَلَى نَفْسِ الْكَيْفِيَّةِ وَ هُوَ لَمْ يَكُنْ فِي كَلَامِ الْبَاطِلِ.<sup>۲</sup>

از این عبارت استفاده می شود که تحقّق پدیده غنا منوط به آن آوازی است که با کلام باطل مقرون باشد. پس اگر کلام باطل با آن مقرون نباشد و تنها تغنی باشد، حرام نیست.

و اما از ذیل کلام او استفاده می شود که غنا از مقوله کیف مسموع عارض بر

۱. مکاسب محرّمه، ج ۱، ص ۲۰۳.

۲. شیخ انصاری، مکاسب، ج ۲، ص ۱۰، چاپ جدید.



صداست و کلام، در تحقق آن دخالت ندارد. زیرا می‌گوید:

و بِالْجُنَلَةِ فَكُلُّ صَوْتٍ يُعَدُّ فِي نَفْسِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْكَلَامِ الْمَتَّصَاتِ بِهِ لَهْوًا وَ  
بَاطِلًا فَهُوَ حَرَامٌ؛<sup>۱</sup>

هر صوتی که لهو و باطل باشد، حرام است. چه آن‌که با آن کلام لهوی و باطل  
مقرون باشد و چه آن‌که مقرون نباشد.

از این عبارت او استفاده می‌شود که کلام و لفظ را در تحقق مفهوم غنا، دخیل  
نمی‌داند.

#### ۹. حکم موارد مشکوک

در تکمیل این بحث ضروری است به حکم موارد مشکوک نیز اشاره کنیم. در  
برخی موارد، انسان نمی‌تواند غنا بودن و یا غنا نبودن آواز و سرودی را به طور قطع  
مشخص کند. در چنین مواردی، حکم شرع چیست؟ آیا می‌توان بدان پرداخت و  
آن را شنید یا خیر؟

#### بیان حکم در شبهه‌های موضوعی

در مواردی که شبهه موضوعی و مصداقی باشد، چون موضوع حرمت غنا و آواز  
در آنها محرز نیست، بدین جهت از نظر شرع اندیشوران مذاهب اسلامی شنیدن آن  
اشکال ندارد؛ زیرا مشمول قاعده حلیت و براءت است.

#### توضیح گفتار

حکم حرمت، هرگاه مربوط به موضوعی باشد که در تحقق آن تردید شود، شک  
این چینی در فرض مسئله، بازگشت به این دارد که حکم متوجه به مکلف شده



است یا نه؟ پس در این صورت، شک در اصلِ تحققِ تکلیف است و همهٔ اندیشوران اصولی گفته‌اند: در مواردی که شک در اصلِ تحققِ تکلیف باشد، به وسیلهٔ اصلِ برائت دفع می‌شود، در فرض مسئله، چون غنا و آوازی که موضوع حرمت است محرز و ثابت نیست؛ از این رو، به وسیلهٔ اصلِ برائت می‌گوییم: شنیدن آن اشکال ندارد.

### بیان حکم در شبهه‌های مفهومی

اما در مواردی که شبههٔ مفهومی باشد، حکم در مسئلهٔ غنا نیز چنین است؛ زیرا در مباحث اصولی، ما و همهٔ صاحب‌نظران و اندیشوران گفته‌اند: هرگاه موضوع حکم حرام، دارای مفهومی قدر متیقن باشد در مورد متیقن، حکم به حرمت و در غیر آن، حکم به حلیت می‌شود. در مورد غنای حرام که قدر متیقن وجود دارد، مانند ترانه‌های شهوت‌انگیز و بی‌محتوا و باطل در غیر آن حکم به حلیت می‌شود. بنابراین، همهٔ موارد مشکوک آن حلال خواهد بود.

### توضیح شبههٔ مصداقی و مفهومی

مناسب است در این جا شبههٔ مصداقی و مفهومی را شرح دهیم: شبههٔ مصداقی و موضوعی، در موردی است که مفهوم کلمه‌ای روشن؛ ولی مصداقی از مصادیق آن مورد شبهه باشد؛ مانند کلمهٔ عالم، فاضل، متقی و ...

این کلمات و الفاظ از نظر مفهوم روشن می‌باشند، ولی ممکن است در مورد شخصی شک شود که او از مصادیق آن مفهوم هست یا خیر؟ هم‌چنین آب مطلق که از نظر مفهوم روشن است، ولی گاهی در مورد آبی که مثلاً گل آلود شده، شک می‌شود که آیا از مصادیق آب مطلق هست یا خیر؟ و نیز آب مضاف نیز از نظر مفهوم روشن است، ولی گاهی در مورد یک آب که مثلاً صاف است، شک می‌شود که آیا از مصادیق آب مضاف هست یا خیر؟



این شبهه را اندیشوران اصولی، شبهه مصداقی نامیده‌اند. شبهه مفهومی در مورد کلمه‌ای است که مفهوم آن روشن نباشد؛ مانند کلمه مغرب که مفهومی روشن نیست آیا مقصود از آن، غروب خورشید و پنهان شدن از انظار است و یا برطرف شدن آن سرخی‌ای که در افق مشرق بعد از پنهان شدن خورشید پدیدار می‌شود؟ نیز کلمه صعید که روشن نیست، مفهوم آن مطلق روی زمین است و یا خاک خالص؟

به هر حال، در مورد بحث فعلی که شک و شبهه در تحقق موضوع غنای حرام است، چه شبهه موضوعی و مصداقی باشد و چه مفهومی، حکم به حرمت آن غنا و آواز می‌شود.

### ۱۰. آوازهایی که از حرمت غنا استثناء شده است

از فقیهان شیعه، کسانی که به تحریم غنای فی نفسه قائل شده‌اند، برخی از موارد را استثناء کرده و جایز شمرده‌اند:

#### الف) غنا در عروسی‌ها

علامه حلی،<sup>۱</sup> محقق،<sup>۲</sup> شیخ طوسی،<sup>۳</sup> شهید اول،<sup>۴</sup> شهید دوم،<sup>۵</sup> و مقدس اردبیلی<sup>۶</sup> غنا را در عروسی‌ها استثناء نموده‌اند.

۱. تذکره الفقهاء، ص ۵۸۲ و قواعد الاحکام، ص ۱۲۰.

۲. مختصر النافع، ص ۱۹۶.

۳. نهایه، ص ۳۶۷.

۴. دروس، ص ۳۲۷.

۵. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۱۲۹.

۶. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۵۹.



شیخ اعظم انصاری<sup>۱</sup> و امام خمینی نیز غنا و آواز زنان آوازخوان را در عروسی‌ها حلال دانسته‌اند، در صورتی که با حرام دیگری مقرون نگردد.<sup>۲</sup>

صاحب جواهر استثنای غنا را در عروسی‌ها پذیرفته است، ولی می‌نویسد: سزاوار است که آوازخوان زن باشد نه مرد...<sup>۳</sup>

آیه الله خوئی نیز غنا و آواز را برای زنان و مردان در عروسی‌ها مباح شمرده در صورتی که به حرام دیگری مقرون نشود.<sup>۴</sup>

شیخ طوسی،<sup>۵</sup> علامه حلی،<sup>۶</sup> شهید اول<sup>۷</sup> و شهید ثانی<sup>۸</sup> غنای غیر مقرون به حرام را جایز شمرده‌اند.

فقیهان اهل سنت افزون بر مورد یاد شده، برخی موارد دیگر را مانند غنای حاجیان و حماسه‌های مهیج و تغنی به اشعار متره‌دان (این‌گونه اشعار را زهدیات می‌گویند) و نشیده‌های اعراب اگرچه با دف همراه باشد، استثنا کرده‌اند.<sup>۹</sup>

### حدیث‌هایی که غنا را در عروسی‌ها حلال دانسته‌اند

احادیثی درباره استثنای غنا در عروسی‌ها روایت شده است؛ از آن جمله:

۱. شیخ انصاری، مکاسب محرّمه.
۲. امام خمینی، مکاسب محرّمه، ج ۱، ص ۲۳۲.
۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۹.
۴. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۳۱۴.
۵. نهایی، ص ۳۶۷.
۶. تذکرة الفقهاء، ص ۵۸۲ و قواعد الاحکام، ص ۱۲۰.
۷. دروس، ص ۳۶۷.
۸. مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۲۹.
۹. ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۲۲۸.



۱. حمیری، از علی بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر، نقل کرده که گفت: از او درباره غنا در عیدهای فطر و قربان و ایام جشن و سرور پرسیدم، حضرت فرمود:

لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَعْصِ بِهِ<sup>۱</sup>

اشکالی ندارد تا زمانی که با آن معصیت نشود.

صاحب جواهر این روایت را حمل بر تقیه یا در خصوص عروسی در اعیاد مذکور و یا خوانندگی اشعار دانسته‌اند؛<sup>۲</sup> ولی این حمل مورد نقد و اشکال است؛ زیرا:

اولاً، مذاهب دیگر غنا را حلال نمی‌دانند، مگر شافعیان.

ثانیاً، غنای مورد نظر روایت، غنای به معنای شرعی که موضوع حرام است نیست، چون براساس لهُو نمی‌باشد؛ بلکه براساس شادی است که مانعی ندارد.

۲. راوندی در نوادر، از موسی بن جعفر رضی الله عنه و او از پدرانش نقل کرد: انصار به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفتند: ما زمان زفاف زنان چه بگوییم؟ حضرت در پاسخ آنها فرمود:

أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ حَيْرُنَا نُحْيِيكُمْ لَوْ لَا الذَّهَبُ الْخُمْرَاءُ مَا حَلَّتْ فَتَاتُنَا بِوَادِئِكُمْ<sup>۳</sup>

ما نزد شما آمدیم، ما آمدیم پیش شما، به ما شادباش بگویید ما هم به شما شادباش می‌گوییم اگر طلای سرخ شما نبود (عروس) دختران نوجوان ما به کوی شما نمی‌آمدند.

### اشعار صفتیه در مراسم عروسی حضرت خدیجه

صفتیه دختر عبدالمطلب و بعضی از زنان بنی هاشم و همسران پیامبر در مجالس

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۲ و قرب الاستاد، ص ۱۲۱.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۵.

۳. بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۴۰، ح ۱۶.



عروسی حضرت خدیجه علیها السلام و حضرت فاطمه علیها السلام سرود زمزمه می کردند.  
به جاست برخی از اشعاری را که صفیه به هنگام رفتن حضرت خدیجه به خانه  
رسول خدا صلی الله علیه و آله زمزمه کرد در این جا یاد آور شویم:

جاء السُّرورُ مَعَ الفَرَحِ	وَمَضَى التُّحُوسُ مَعَ التَّرَحِ
أَنْوَارُ نُفَاقٍ أَقْبَلَتْ	وَالْحَالُ فِيهَا قَدْ نَجَحَ
لَوْ أَنَّ يُوَزْنَ أَحْمَدُ	بِالْخَلْقِ كَلُّهُمْ رَجَحَ
بِخَدِيجَةَ نَبَتِ الْكَمَالِ	وَبَحَرَ نَائِلِهَا صَفَحَ <sup>۱</sup>

سرور با خوش حالی آمد و زمان نحوست و اندوه گذشت.

نورهای ما روی آورد و در این حال، ما کام یاب شدیم.

هرگاه احمد با همه انسان ها سنجیده شود بر همه برتری دارد.

به وسیله خدیجه کمال روید و در پای کرم خدیجه دامن گسترده.

#### اشعار امّ سلمه در مراسم عروسی حضرت فاطمه

امّ سلمه همسر پیامبر نیز در مجلس عروسی حضرت فاطمه علیها السلام سرودی را  
زمزمه کرد که عبارت است از:

سِرْنَ بِعَوْنِ اللَّهِ جَارَاتِي	وَأَشْكُرْنَهُ فِي كُلِّ حَالٍ
وَأَذْكُرْنَ مَا أَنْعَمَ رَبُّ الْعَالِي	مِنْ كَشْفِ مَكْرُوهِ وَ آفَاتِ
فَقَدْ هَدَانَا بَعْدَ كُفْرٍ وَ قَدْ	أَنْعَسْنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ
وَ سِرْنَ مَعَ خَيْرِ النِّسَاءِ الْوَرَى	تُفَدِي بِعَمَّاتٍ وَ خَالَاتِ
يَا بِنْتَ مَنْ فَضَّلَهُ ذَوِي الْعَالِي	بِالْوَحْيِ مِنْهُ وَ الرِّسَالَاتِ <sup>۲</sup>

۱. همان، ج ۱۶، ص ۷۵.

۲. بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۴۰، ح ۱۶.



ای همسایگان من! به یاری خداوند به همراه فاطمه کنید و در همه حالات خدا را شکرگزار باشید.

نعمت‌های پروردگار را به یاد داشته باشید و شکر آنها را که خداوند از هر بدی و آفت محفوظ داشته به‌جا آورید.

خداوند ما را پس از کفر هدایت کرد و پروردگار آسمان‌ها به حیات ما زندگی و نشاط داد.

به همراه بهترین زنان جهان حرکت کنید که همه عمّه‌ها و خاله‌ها به فدای او باد.

ای دختر کسی که خداوند وی را به خاطر وحی و رسالت بر همه عالمیان برتری داده است.

و نیز بعضی دیگر از همسران پیامبر اشعاری در مجلس عروسی خواندند.

معاذه مادر سعد بن معاذ به همین مضمون اشعاری خواند.<sup>۱</sup>

پیامبر به اسما که یکی از خوانندگان در عروسی‌ها بود فرمود: شعر شما نباید دارای مضمون باطل باشد.

پیامبر در وقت رفتن حضرت فاطمه علیها السلام به خانه حضرت امیر، به دختران عبدالمطلب و زنان مهاجر و انصار دستور داد به همراه حضرت فاطمه علیها السلام حرکت کنند:

وَأَنْ يَفْرَحْنَ، وَيَرْجُزْنَ، وَيُكَبِّرْنَ، وَيَحْمِدْنَ، وَلَا يَقُلْنَ مَا لَا يَرْضَى اللَّهُ؛<sup>۲</sup>

خوش حالی کنند، سرود بخوانند، تکبیر بگویند، سخنی که خلاف رضایت خداوند باشد بر زبان جاری نکنند.

۱. بحارالانوار، ج ۴۳، ص ۱۱۵.

۲. همان، ص ۱۱۶.





سرور و خوش حالی، سرود و اشعار، در عروسی ها در همه جوامع معمول بوده، ولی از خواندن اشعار مبتذل و فسادانگیز باید پرهیز شود.

### مطلوب بودن ولیمه و پُر سر و صدایی در عروسی

آن چه از عناصر استنباطی استفاده می شود، این است که عروسی باید پر سر و صدا و نیز دارای ولیمه باشد.

شیخ طوسی و بیهقی نقل می کنند:

إِجْتَاَزَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي عَقْدِ سَمِعَ صَوْتًا قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: عَلِيٌّ بْنُ هَبَّارٍ أَعْرَسَ بِأَهْلِهِ، فَقَالَ: هَذَا حَسَنٌ لِلنِّكَاحِ لِلسَّفَاحِ، ثُمَّ قَالَ: أَشِيدُوا بِالنِّكَاحِ وَأَعْلِنُوهُ بَيْنَكُمْ وَ اضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالْذَّفِّ، فَجَزَتِ السُّنَّةُ فِي النِّكَاحِ بِذَلِكَ؛<sup>۱</sup>

پیامبر از کوچه ای می گذشت. صدایی شنید، پرسید: چه خبر است؟ گفتند: علی بن هبار عروسی دارد. حضرت فرمود: این سر و صدا برای ازدواج نیکوست، نه برای زنا. سپس فرمود: ازدواج را آشکار نمایید و میان خودتان آن را اعلام کنید و حتماً در آن دف بزنید. سپس سنت ازدواج بر آن جریان پیدا کرد.

شیخ صدوق نیز به اسناد خود از صنعی بن عبدالرحمان بن محمد، علی بن هبار روایتی نقل کرد که دال بر جواز دف زدن در شادمانی هاست.<sup>۲</sup>

### نظریه صاحب جواهر

صاحب جواهر در بحث از اشهاد در وقت مراسم عقد که آیا آن واجب است و یا مستحب؟ استحباب را برمی گزیند. سپس می گوید: بلکه به مقتضای ظاهر حدیث

۱. همان، ص ۱۱۵؛ ابوالفتوح، تفسیر، ج ۸، ص ۳۱۰ و بیهقی، سنن، ج ۷، ص ۲۹۰.

۲. امالی، ج ۲، ص ۱۳۲ (چاپ نجف) و چاپ مؤسسه بعثت، ص ۵۱۹.



اعلان عروسی، مستحب است؛ زیرا از اشهاد رساتر است و بر این نظریه خود به جمله «أَعْلِنُوهُ بَيْنَكُمْ» که در روایت مذکور آمده، تمسک می جوید.<sup>۱</sup>

### دو نکته

۱. روایت مذکور از طریق خاص است نه از طریق غیر آنها.
۲. صاحب جواهر از باب تسامح در ادله سنن که مستفاد از اخبار (من بلغ) است حتی افزون بر جواز به دلیل روایت یاد شده حکم بر استحباب اعلان کرده است که نگارنده این استحباب را قبول ندارد؛ زیرا ما در بحث های اصولی خود گفته ایم که مفاد قاعده تسامح، در ادله سنن که مستفاد از اخبار (من بلغ) است، حکم اصولی نیست که با آن، خبر ضعیف، قوی شود. حکم فقهی هم نیست که با آن استحباب چیزی ثابت گردد؛ بلکه مفاد آن حاصل شدن ثواب است در برابر انقیاد مکلف که به مجرد این که فلان شیء ممکن است مطلوب مولا باشد، آن را انجام دهد.

### نظر قاضی نعمان مصری

قاضی نعمان مصری با اسناد خود از امام جعفر صادق علیه السلام روایت می کند که امام

فرمود:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِبَنِي زُرَيْقٍ، فَسَمِعَ عَزْفًا. فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! نَكَحَ فُلَانٌ فَقَالَ: كَمَلْ دِبْنَهُ، هَذَا النُّكَاحُ لَا السَّفَاحَ، وَ لَا يَكُونُ نِكَاحٌ فِي السَّرِّ حَتَّى يُرَى دُخَانٌ أَوْ يَسْمَعَ جِشَّ دَفٍّ، وَقَالَ: الْفَرْقُ مَا بَيْنَ النُّكَاحِ وَ السَّفَاحِ، ضَرْبُ الدَّفِّ؛<sup>۲</sup>

۱. جواهر الكلام، ج ۲۹، ص ۴۱.

۲. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۵.



پیامبر از قوم بنی زریق عبور کرد نغمه سازی را شنید، پرسید: این جا چه خبر است؟ گفتند: فلانی ازدواج کرده، حضرت فرمود: دین او کامل شد. این زنا نیست، بلکه نکاح است، نکاح (به گونه مطلوب) در پنهانی و بدون اعلان (در میان مردم) نمی باشد؛ بلکه نکاح (به گونه مطلوب) آن است که صدای نواخته شدن دف به گوش برسد و یا دودی برخیزد، آن که نکاح را از زنا جدا می کند، دف است.

بنابراین، ما کف زدن<sup>۱</sup> مردان و زنان در عروسی ها را نیز بلامانع، بلکه کار خوبی دانسته ایم؛ زیرا اعلان عروسی در میان مردم از هر چیزی که مقرون با حرام نباشد در روایات مورد تأکید قرار گرفته است؛ «أَغْلِيثُوهُ بَيْنَكُمْ» و کف زدن نیز از اموری است که باعث اعلان عروسی می شود. از این رو، گرداندن عروس و داماد با ماشین، در خیابان های شهر در صورتی که موازین اسلامی رعایت شود، هیچ گونه اشکالی ندارد؛ زیرا این راه خود بهترین روش برای اعلان می باشد که در احادیث به آن دستور داده شده است.

### کلام ترمذی در سنن

ترمذی در سنن خود از رسول خدا ﷺ نقل می کند که فرمود:

۱. هم چنین کف زدن، تشویق و تقدیر از کسانی که سرود، اشعار و یا سخنرانی جالب و گیرایی را در جلساتی مانند سمینارها، کنگره ها و کنفرانس ها ایراد می کنند نیز بی اشکال، بلکه بسیار نیکو و پسندیده می دانیم. باید دانست کف زدن مورد نکوهش قرار گرفت که به عنوان عبادت انجام گیرد؛ مانند کف زدن مشرکان در جوار خانه خدا، که خداوند در این باره فرمود: ﴿وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَ تَضْيِئَةٌ﴾؛ نبوده است صلوات آنها در جوار خانه خدا، مگر سوت کشیدن و کف زدن. نه کف زدن که برای تشویق یا اظهار سرور و خوش حالی در مناسبات فرح و شادی انجام می شود.



فَضْلُ مَا بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، الْدَّفُّ وَالصَّوْتُ فِي النِّكَاحِ؛<sup>۱</sup>

آن چه در مراسم عروسی حلال را از حرام جدا می کند، دایره و صداست.

نظریه شهید ثانی درباره غنا در عروسی ها

شهید ثانی در باب نکاح بر استحباب اعلان عروسی، به حدیثی که در دعائم الاسلام نقل شده، استدلال کرد. با این که عمل مشهور را بر طبق خبر ضعیف، باعث از بین رفتن ضعف آن نمی داند. او نقل کرد که پیامبر ازدواج بدون اعلان و بدون دایره را مکروه می دانست.<sup>۲</sup> حتی وی شعری را که در عروسی خوانده می شود، تعیین کرد:

أَتَيْنَاكُمْ أَعْنَاكُمْ      فَحَيُّونَا نُحَيِّكُمْ

آمدیم شما را کمک کنیم، به ما شادباش بگویید، ما هم به شما شادباش می گوئیم.

هم چنین صاحب جواهر نیز در مسئله غنا در کتاب مکاسب محرّمه از کتاب تجارت این مطلب را یاد آور شده است.<sup>۳</sup>

از جمله اخباری که برخی فقیهان به آن تمسک جسته اند بر این که شادمانی در مناسبات فرح و شادی مانعی ندارد، روایتی است که از امام صادق ع نقل شد، که فرمود:

إِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ مِنَ الرُّنَجِ وَ هُمْ يَضْرِبُونَ بِطُبُولِهِمْ وَيُعْتُونَ، فَلَمَّا رَأَوْهُ، سَكَتُوا. فَقَالَ: خُدُوا يَا بَنِي أَرْفَدَةَ (جَنَسٌ مِنَ الْحَبَشِ يَرْقُصُونَ) فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ لِيَعْلَمَ

۱. ترمذی، سنن، ص ۳۰۷، ح ۴.

۲. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، باب نکاح و مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۲۸۸.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۹.



الْيَهُودُ أَنْ فِي دِينِنَا فُسْحَةٌ؛<sup>۱</sup>

پیامبر به قومی از سیاه‌پوستان گذر کرد، هنگامی که آنها بر طبل‌های‌شان می‌زدند و آواز می‌خواندند وقتی حضرت را دیدند، ساکت شدند. حضرت فرمود: ای بنی ارفده (نژادی که حبشی‌های خواننده و رقاص) به کاری که مشغول می‌باشید ادامه دهید تا یهودیان بدانند که در دین ما فراخی و شادمانی وجود دارد.

### استحباب ولیمه در عروسی

به جاست در مراسم عروسی ولیمه‌ای در کار باشد. افزون بر روایت یاد شده، از امام باقر علیه السلام نقل شد که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ إِهْرَاقَ الدَّمِ وَإِطْعَامَ الطَّعَامِ؛<sup>۲</sup>

خداوند ریختن خون (گوسفند) و طعام دادن را دوست می‌دارد.

و فرمود:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِطْعَامَ الطَّعَامِ وَإِرَاقَةَ الدَّمَاءِ؛<sup>۳</sup>

خداوند غذا دادن و خون ریختن را دوست می‌دارد.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برای حضرت فاطمه علیها السلام گوسفند ذبح کرد و فرمود:

إِنَّ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ الْإِطْعَامَ عِنْدَ التَّزْوِيجِ؛<sup>۴</sup>

از سنت‌های پیامبران طعام و غذا دادن در وقت عروسی است.

امام محمد باقر علیه السلام فرمود:

۱. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۲۰۵.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۵۵۷.

۳. همان.

۴. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۹۵.



الْوَلِيمَةُ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ مَكْرَمَةً وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ رِيَاءً وَ سُعَةً؛<sup>۱</sup>

سور دادن یک روز و یا دو روز مطلوب و نشانه کرامت است و اما سه روز حالت ریا و خودنمایی پیدا می کند.

### زمان زفاف و عروسی

درباره زمان عروسی و زفاف روایاتی وارد شده است که به جاست برخی از آنها را ارائه دهیم:

۱. از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده است که فرمود:

إِذَا طَلَبْتُمْ الْحَوَائِجَ فَأَطْلُبُوهَا بِالنَّهَارِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَيَاءَ فِي الْعَيَّتَيْنِ، وَإِذَا تَزَوَّجْتُمْ فَتَزَوَّجُوا بِاللَّيْلِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا؛<sup>۲</sup>

هرگاه حاجت ها و نیازها خود را طلب می کنید در روز آنها را پی گیری نمایید؛ زیرا خداوند حیا را در دو چشم (انسان) قرار داده است و هرگاه خواستید ازدواج کنید در شب انجام دهید؛ زیرا خدا شب را وسیله آرامش قرار داده است.

۲. از امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا، وَمِنَ الشَّنَةِ التَّزْوِيجُ بِاللَّيْلِ، وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ؛<sup>۳</sup>

خداوند شب را وسیله آرامش قرار داده، ازدواج در شب و اطعام از سنت است.

۳. از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است که فرمود:

زُفُّوا عَرَائِسَكُمْ لَيْلًا وَ أَطْعَمُوا ضُحَى؛<sup>۴</sup>

زفاف عروسانتان را در شب، و لیمه و سور را در روز قرار دهید.

۱. همان، ج ۱۰۰، ص ۲۷۶.

۲. همان، ج ۲۳، ص ۲۷۳ و ۲۷۸.

۳. همان، ص ۲۷۸ و عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۷۰.

۴. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۵۴.



در برخی از روایات شادباش و نثار هم ذکر شده است.<sup>۱</sup>

### ب) حدی ابل<sup>۲</sup>

پیش از بررسی دلایل استنای غنای حدی ابل از موسیقی غنایی حرام، مناسب است که زمان پیدایش آن بیان شود.

### تاریخچه غنای حدی ابل

تاریخچه غنای حدی ابل به پیش از پیدایش اسلام باز می‌گردد. نخستین کسی که برای پدید آمدن آن نقش داشت، مضر بن نزار بن معد بن عدنان، که از اجداد رسول خداست، بود.

در این باره به جاست روایتی را که احمد ابشیهی از سول خدا ﷺ نقل کرده بیان کنیم.<sup>۳</sup>

رسول خدا ﷺ به برخی از یاران خود فرمود: آیا می‌دانید از چه زمانی غنای حدی ابل پدید آمد؟ در پاسخ گفتند: پدر و مادر ما فدای تو باد! ما زمان پیدایش آن را نمی‌دانیم. سپس حضرت فرمود: زمان پیدایش آن زمان مضر بن نزار بود. شرح این گفتار این گونه گزارش شد که مضر روزی از منزل خود برای یافتن مال

۱. همان.

۲. حدی ابل صدای مخصوصی است که ساربان برای سیر شتران به گونه خاصی در حلقوم بازگردانیده می‌شود که در نتیجه آن شتران از نشاط خاصی در هنگام سیر برخوردار می‌شوند (ابن اثیر، نهاییه، ج ۱، ص ۳۵۵). و بعضی سوق شتر را با هر صوتی خواه غنا باشد یا نباشد خدا خوانده‌اند و بعضی دیگر مانند صاحب قاموس مطلق سوق شتر را از راه صدا خدا و دسته سومی خدا را مشترک بین مطلق سوق و سوق با غنا دانسته‌اند.

۳. احمد ابشیهی مصری، المستطرف، باب ۶۸ بخش صوت حسن، ص ۳۱۵.



خود خارج شد (و گذارش به محلّ شتران افتاد) دید غلامش شتران را پراکنده نموده (و هر یک به جایی رفته‌اند) در این هنگام عصبانی شد و عصایی که در دست داشت، به دست او زد، در نتیجه آن صدای غلام به گریه و شیون بلند شد. با صدای بلند در بیابان می‌گریست و می‌دوید و می‌گفت: آی دستم. شتران که صدای گریه و شیون او را شنیدند، تحت تأثیر قرار گرفتند و از این رو، همه آنها با عطوفت به او نگاه کردند چون مضر تأثیر صدای گریه خاصّ غلام را، در شتران شاهد بود، گفت: اگر کلامی براساس این صدا تنظیم شود هر آینه نگاه و توجه شتران را به خود جلب و سیر شتران منظم خواهد بود و این عملی شد و غنای حدایی پدید آمد. پس مضر بن نزار، نخستین کسی است که موسیقی غنایی حدایی را به وجود آورد.

#### حکایت از گلستان سعدی

وقتی در سفر حجاز، جماعتی از جوانان صاحب‌دل، هم‌دم من بودند و هم‌قدم، وقت‌ها زمزمه‌ای بکردندی و بیتی محققانه بگفتندی و عابدی در سبیل منکر حال درویشان و بی‌خبر از درد ایشان. برسیدیم به نخله بنی هلال. کودکی سیاه از حیّ عرب به درآمده و آوازی برآورد که مرغ از هوا درآورد. اشتر عابد را دیدم که به رقص اندر آمد و عابد را بینداخت و راه بیابان گرفت. گفتم: ای شیخ! در حیوانی اثر کرد و در تو اثر نمی‌کند!

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری؟

تو خود چه آدمی‌ای کز عشق بی‌خبری

اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب

گر ذوق نیست تو را کز طبع جانوری<sup>۱</sup>

۱. سعدی، گلستان، حکایت ۲۶.





### استثنای حُدی ابل از غنای حرام

معروف میان فقیهان این است که حُدی ابل از حکم غنا استثنا شده است. از معروفان است: محقق حلّی،<sup>۱</sup> محقق کرکی،<sup>۲</sup> شهید دوم،<sup>۳</sup> نراقی کاشانی،<sup>۴</sup> اردبیلی،<sup>۵</sup> عاملی،<sup>۶</sup> سبزواری،<sup>۷</sup> محمدحسن نجفی<sup>۸</sup> و مجلسی اوّل در کتاب حج، استثنای حُدی را از غنای حرام، به بیشتر فقیهان نسبت داده است.

### رواج حُدی ابل در زمان رسول خدا

حُدی ابل در زمان رسول خدا ﷺ رواج داشته و به نقل ابن منظور مصری اختصاص به شتریانان نداشته، بلکه عرب‌ها در هنگامی که فراغت داشتند بدان زمزمه می‌کردند، ولی هنگامی که قرآن فرود آمد رسول خدا ﷺ دوست‌تر می‌داشت که جای تغنی به گونه رُکبانی (آوازهای متداول و رایج عرب) به قرائت قرآن بپردازند؛<sup>۹</sup> ولی درباره چگونگی زمزمه به قرآن دستور جدیدی نداده و یا گونه خاصی را پیشنهاد نکرده است.

۱. شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۱۲۴.

۲. جامع المقاصد، ج ۵، ص ۲۴.

۳. مسالك الانهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۱۲۹ و شرح لمعه، ج ۳، ص ۲۱۳.

۴. مستند الشیعه، ج ۲، ص ۳۴۳.

۵. شرح ارشاد، متاجر.

۶. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۵۳.

۷. کفایة الاحکام، مقصد دوم کتاب تجارت.

۸. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۱.

۹. لسان العرب، ج ۱، ص ۱۳۵.



اما روایتی که می‌گوید: پیامبر به عبدالله بن رواحه، که بسیار خوش آواز بود، فرمود: «حَرَّكَ بِالْقَوْمِ، فَأَنْدَفَعَ يَزْتَجِرُ وَكَانَ يُجِيدُ الْجِدَاءَ»، دلیل بر استثنای حُدی ابل از حرمت غنا نمی‌شود؛ زیرا:  
اولاً، از نظر سند ضعیف است.

ثانیاً، از نظر دلالت رجز خواندن غیر از حُدی ابل است.  
اما روایتی از سنن بیهقی روایت شده که حُدا جایز است،<sup>۱</sup> نیز مانند دلیل پیش قابل نقد است:

اولاً، از نظر سند.  
ثانیاً، از نظر دلالت، زیرا دلالت ندارد حُدی ابلی را که پیامبر تجویز کرده است، به گونه غنا بوده است.

ولی آن چه مقصود را درباره حُدی ابل آسان می‌کند این است که غنا به معنای شرعی، موضوع حکم شرعی است نه غنا به معنای لغوی. غنای ساریان برای منظم کردن سیر شتران از غنای به معنای لغوی است. از این رو، حرام نیست.<sup>۲</sup>

#### نکته

کسی که مطلب فوق را دریابد، هیچ‌گاه مجبور نخواهد بود، خواندن به گونه غنایی در عروسی‌ها و حُدی ابل را با تکلف و استثنا از غنای حرام خارج سازد، و می‌داند که غنا در عروسی‌ها و حُدی ابل چون لهو، لغو و زور نیست، موضوعاً از غنای حرام خارج است. از این رو، ما کلام ملاً احمد مقدّس اردبیلی را در شرح ارشاد و مرحوم محقق سبزواری در کفایة الاحکام در این که غنا در مرثیه خوانی و در

۱. بیهقی، سنن، ج ۱۰، ص ۲۲۷.

۲. تفصیل این مطلب در زیر عنوان معنای غنا در کتاب و سنت گذشت.



قرائت قرآن و عروسی‌ها را از حیث حکم نه از حیث موضوع از ادله حرام استثنا دانسته‌اند، مورد نقد و اشکال قرار داده‌ایم و بیان آن به گونه مفصل در ذیل تعیین معنای غنا از راه کتاب و سنت گذشت.

### ۱.۱. حکم مزد زنان خواننده در عروسی‌ها

مزدی که زنان خواننده در عروسی‌ها می‌گیرند، هیچ گونه اشکالی ندارد.

به جاست برخی از روایات را در این زمینه بیان کنیم:

۱. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَرْتُلُّ الْعَرَائِسَ، لَيْسَ بِهَ بَأْسٍ، لَيْسَتْ بِأَلَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا  
الرِّجَالُ؛<sup>۱</sup>

مزدی که به زن خواننده در عروسی‌ها داده می‌شود، اشکال ندارد؛ زیرا در عروسی‌ها فقط زنان حضور دارند و مردان حاضر نیستند.

۲. در روایت دیگر فرمود:

الْمُغَنِّيَةُ الَّتِي تَرْتُلُّ الْعَرَائِسَ لَا بَأْسَ بِكَسْبِهَا؛<sup>۲</sup>

منعی نیست از کسب زنی که در عروسی‌ها می‌خواند.

۳. در روایت سوم در پاسخ کسی که از کسب زنان خواننده پرسیده بود، فرمود:

برای خانم‌های خواننده که دعوت به عروسی می‌شوند، مانعی نیست.<sup>۳</sup>

از روایات یاد شده به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که خواندن زن خواننده برای زنان در مجالس عروسی اشکال ندارد و به تبع آن درآمدی هم که از این راه کسب می‌شود حلال است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۱، باب ۱۵، ح ۳.

۲. همان، ج ۲.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۲۰، باب ۱۵، ح ۱.



### حکم رقص زنان برای زنان و مردان برای مردان در مراسم عروسی

رقص زنان، در مجالس زنانه و رقص مردان در جمع مردان در مراسم عروسی و دیگر محافل شادی بخش، فی نفسه هیچ گونه اشکالی ندارد؛ چون مبتنی بر شادی و سرور است، نه بر اساس لغو و باطل.<sup>۱</sup>

### حکم خواندن زنان و مردان با هم

خواندن زنان و مردان با هم (آن گونه که در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران معمول و متداول است) و از آن تعبیر به گروه کر و گروه هم خوان می شود، از نظر ما اشکال ندارد. آیه الله خوئی رحمته الله علیه نیز بر همین نظریه بود.<sup>۲</sup>

### نکته

اگر گوش سپردن به آهنگ حلال با ارتکاب فعل حرام همراه شود، به واسطه تقارن با امور حرام، حرام است؛ مانند آن که موسیقی در مجلسی نواخته شود که زنان و مردان بدون رعایت حدود شرعی، در آن حضور یابند یا حاضران در میهمانی به همراه نواختن موسیقی به می‌گساری پردازند. در این صورت، اساساً شرکت در چنین جلسه‌ای اشکال دارد و در نتیجه گوش دادن به موسیقی نیز در چنین مجلسی مجاز نیست و بدین جهت عالم بزرگ امام محمد حسین کاشف الغطاء رحمته الله علیه و فیض کاشانی و محقق بزرگ سبزواری، گفته‌اند: غنا فی نفسه حلال است و می‌توان گفت: غنایی که در زمان صدور روایات حرام شد، آن غنایی

۱. مرحوم آیه الله خوئی نیز بر همین نظریه بود (ر.ک: مثیة السائل، ص ۱۸۰، چاپ سوم، آذر ۱۳۷۰).

۲. همان.



بود که برای اجتماع زن و مرد در مجلس شراب، رقص و... که دارای مفاسد بود وسیله قرار می‌گرفت؛ اما اگر موسیقی هدف باشد، نه وسیله، چنان‌که در این زمان در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران معمول است، دارای حکم مذکور نمی‌باشد. پس این‌طور نیست که هر صدایی و آوازی حرام باشد، چنان‌که بعضی گمان کرده‌اند.

قدر متیقن از غنا و آواز حرامی که در روایات آمده است: موسیقی و آوازی است که در زمان امویان و عباسیان، متداول بوده است که در آن آواها، زن و مرد به لهو و بازی‌گری، خوش‌گذرانی و شهوت‌رانی می‌پرداخته‌اند و در مجلس آنان شراب و سخنان گناه‌آلود و لغو و بیهوده و مناظر شهوت‌انگیز بوده است.

علت حرام دانستن بسیاری از آوازه‌های نیکو و بعضی چیزهای دیگر بدون دلیل، برداشت‌های غلط (برخی از مقدّس نمایان بی‌سواد و بی‌ادراک و یا آنهایی که برای جلب رضایت عوام پوستینی وارونه بر قامت رسای اسلام می‌پوشانند که طبایع سالم را از آن متنفر می‌کند) از روح شریعت و مبانی دین مبین است.

### نمونه‌ای در این زمینه

روزی در مجلسی که به مناسبت ولادت باسعادت حضرت رضا علیه السلام تشکیل شده بود و خود در آن شرکت داشتم، دیدم مدّاحی اشعاری را با صدای بسیار جالب می‌خواند. به طوری که همه شنوندگان مجلس را مجذوب و به عظمت و بزرگی آن حضرت متوجّه ساخته بود. در این میان شخصی که من خوب از حدود معلومات او آگاهی داشتم، با صدای بلند گفت: آقا ساکت! این غناست! مگر نمی‌دانی غنا حرام است. من تعجب کردم که چگونه او بدون آگاهی از منابع احکام و پایه‌های شناخت و بدون احراز موضوع، صدای مدّاح خوش‌خوان را از مصادیق غنای حرام دانسته و بلافاصله حکم به حرمت آن نموده است؟ با آن‌که آن صدا غنا



به معنای شرعی آن، که موضوع برای حرام است، نبود؛ چون نه الفاظ و مواد آن آواز، قول زور و لهو بود و نه صدای او به شکل لهو و الهان اهل فسوق و نغمه‌های اهل عصیان و نه باعث فساد بود.

باید دانست همان گونه که حرام خدا را نمی‌توان حلال کرد، حلال خدا را نیز نمی‌توان حرام کرد. در حدیث آمده است:

الْمُحْرَمُ خَلَالَ اللَّهِ كَالْمُسْتَحِلِّ حَرَامُ اللَّهِ؛<sup>۱</sup>

آن که حلال خدا را حرام کند همانند کسی است که حرام خدا را حلال نماید.

پس وظیفه ما این است آن چه در شریعت حرام به حساب آمد آن را حرام و آن چه حلال دانسته شد آن را حلال بدانیم و اما در شبهات مصداقی که از مصداقی حرام بودن آنها مورد شک و شبهه است همان گونه که بر مباحث گذشته گفته ایم باید بر طبق موازین فقه اجتهادی حکم به حلال و مباح آنها شود.

برای نمونه، غنا و آوازی که موضوع برای حرمت است آن آوازی است که به گونه لهوی و دارای الفاظ باطل باشد، پس اگر در غنا و آوازی شک شود که دارای ویژگی‌های یاد شده هست (تا حکم به حرمت آن شود) یا دارای آن ویژگی‌ها نیست (تا حکم به مباح و حلال بودن آن شود) چون در آن موضوع حرمت محرز نیست، باید با اجرای اصل برائت، شنیدن آن آواز را بی‌اشکال دانست.

## حکم آلات موسیقی غنایی

درباره این مسئله عنوان‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. حرام نبودن استعمال و صداهای آلات موسیقی فی‌نفسه؛

۲. حکم خرید و فروش آلات و ابزار موسیقی؛

۳. حکم نشان دادن ابزار موسیقی در موقع اجرای برنامه؛

۱. ابن قیسرانی، تذکرة الموضوعات، ص ۱۱۷ و تاریخ کبیر، ج ۶، ص ۳۴.



۴. تلاش مسئولان صدا و سیما در به کارگیری آلات موسیقی در سرودهای مفید؛
۵. بیان مراحل سه گانه شکل‌گیری مفید برنامه‌های صدا و سیما؛
۶. توصیه نگارنده درباره بهتر شدن برنامه‌های صدا و سیما.

### ۱. حرام نبودن استعمال و صداهای آلات موسیقی فی‌نفسه

استعمال صدای آلات و ابزاری که هنرمندان برای پرداختن و تنظیم سرودهای مفید در بعد اخلاقی، اجتماعی، علمی، فرهنگی و مذهبی حلال به کار می‌گیرند، بی‌اشکال است؛ چون در این صورت معنون به آلات مشترک می‌شوند، که هرگاه برای تنظیم و جا انداختن و پرداختن سرودهای مفید به کار گرفته شوند حلال، و هرگاه در سرودهای لهوی و بی‌فایده به کار گرفته شوند، حرام خواهند بود.

به هر حال، صدای آلات موسیقی و استعمال آنها فی‌نفسه حرام نیست. در صورتی حکم به حرمت استعمال آنها می‌شود که به یکی از عنوان‌های لهو، لغو و باطل، معنون و یا مقرون گردد.

این حکم اختصاص به آلات لهو ندارد، بلکه تعمیم دارد و شامل صدای انسان و غیر او نیز می‌شود.

### نظر شیخ انصاری در مکاسب

شیخ انصاری احرمت به کارگیری آنها را از این حیث می‌داند که از آلات لهو محسوبند، نه از جهت ذات آلت و استعمال آن. از این رو، وی و دیگر فقیهان پیشین، باب خاصی برای آنها قرار نداده و بحث از آنها را در ضمن مبحث غنا و ملامی مطرح کرده‌اند. این خود نمایان‌گر آن است که استعمال آنها فی‌نفسه حرام نمی‌باشد.



## ۲. حکم خرید و فروش آلات موسیقی

اما درباره حکم خرید و فروش آلات موسیقی و ابزار موسیقی باید گفت: چون آنها در جمهوری اسلامی ایران، معنون به عنوان آلات مشترک می‌شوند، خرید و فروش آنها مانند بقیه آلات مشترک بی‌اشکال است.

فقیهان پیشین که این را جایز ندانسته‌اند، بدین جهت بود که آلات موسیقی غنایی در گذشته تنها در لهویات و لغویات و معاصی به کار گرفته می‌شد و ممحّض در این بوده است و دارای منفعت حلال نبوده‌اند و اما امروزه که در غیر لهو استعمال می‌شود و برای تنظیم و پرداختن سرودهای دارای مضامین مفید، اخلاقی، اجتماعی، دینی، مذهبی و... به کار گرفته می‌شود، می‌توانیم به جواز آن قائل شویم؛ زیرا با تحوّل ویژگی‌های آنها، حکم آنها نیز متحوّل می‌شود.

شیخ اعظم انصاری که خرید و فروش آنها را حرام می‌دانست، بدین جهت بود که آنها را از اقسام «مَا لَا يُقْصَدُ مِنْ وُجُودِهِ عَلَى نَحْوِهِ الْخَاصُّ إِلَّا الْحَرَامُ» محسوب داشته است و در آن زمان مورد استفاده حلال و مباح قرار نمی‌گرفتند ما هم در این زمان که دارای منفعت حلال شده و چنین نیست که برای غیر حرام به کار گرفته نشود، از آلات مشترک محسوب می‌شوند، خرید و فروش آنها بی‌اشکال می‌گردد.

### کلام شیخ انصاری در مکاسب

شیخ اعظم انصاری می‌فرماید: آلات و اعیانی که مورد خرید و فروش واقع می‌شوند از سه قسم خارج نیستند:

۱. ممحّض در حرام و فساد؛
۲. ممحّض در حلال و صلاح؛
۳. ممزوج (مشترک): هم وسیله حلال و صلاح و هم وسیله حرام و فساد.





در قسم اول، خرید و فروش آن باطل و حرام است؛ زیرا دارای شرایط صحّت بیع که از جمله آنها نبودن مبیع از چیزهایی که باعث تقرّب به غیر خدا و سبب فساد شود و دارا نبودن منفعت حلال. از این رو، اکل مال در برابر آن، یعنی عوض در برابر آن و معوض اکل مال، باطل به حساب می آید.

در قسم دوم، خرید و فروش آن صحیح و حلال است؛ به دلیل نبودن علل بطلان و فساد در آن.

در قسم سوم، خرید و فروش آن به قصد منفعت حلال صحیح و خالی از اشکال است؛ زیرا با وجود منفعت در مبیع اکل مال، در برابر آن اکل مال به باطل به حساب نمی آید.

شیخ انصاری حتّی درباره صلیب و بت می گوید: اقوا آن است که اگر دارای منفعت حلال باشند، جواز خرید و فروش آنها به قصد منفعت، حلال است؛ چرا که از آلات مشترک در فرض مزبور به حساب می آید.

به جاست عین عبارت شیخ اعظم انصاری را بیان کنیم:

او در بحث از خرید و فروش هیاکل عبادت، مانند صلیب و صنم پس از آن که دلایل حرمت خرید و فروش آنها را بیان می کند، می فرماید:

نَعَمْ، لَوْ فُرِضَ هَيْئَةٌ خَاصَّةٌ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ هَيْكَلِ الْعِبَادَةِ وَ آلَةٍ أُخْرَى لِعَمَلٍ مُحَلَّلٍ بِحَيْثُ لَا تُعَدُّ مَنَفَعَةً نَادِرَةً فَالْأَقْوَى جَوَازُ الْبَيْعِ بِقَصْدِ تِلْكَ الْمَنَفَعَةِ الْمُحَلَّلَةِ كَمَا  
إِعْتَرَفَ بِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ<sup>۱</sup>.

این نظریه شامل همه کارهای هنری مانند مجسمه، فیلم های سینمایی، سریال های تلویزیونی، آلات و ابزار موسیقی و آلات قمار (مانند شطرنج، پاسور و ...) می شود.

۱.. مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۱۲۲.



امروزه در مجسمه سازی اصلاً مفاسدی را که در زمان‌های پیشین دارا بود از آن جمله مورد پرستش قرار گرفتن و طلب حاجت از آن و قصد تشبّه به خالق و ... وجود ندارد، بلکه تنها به عنوان فنّ هنر و یادآور بزرگان و آثار آنهاست.

و اما آلات موسیقی در زمان‌های پیشین نوعاً در جا انداختن و پرداختن سرودهایی که دارای مضمون باطل و خلاف موازین اخلاقی و ... به کار گرفته می‌شد، ولی امروزه که برای جا انداختن و پرداختن سرودهایی را که دارای مضمون پسندیده در بعد دینی، مذهبی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و ... می‌باشد به کار گرفته می‌شوند نمی‌توان حکم به حرمت آن کرد. به دلیل تحوّل ویژگی‌های موضوع و همین ملاک در فیلم‌های سینمایی و سریال‌های تلویزیونی نیز وجود دارد.

و اما آلات شطرنج معمولاً برای قمار و برد و باخت به کار گرفته می‌شد و بدین جهت خرید و فروش آنها حرام بوده است، ولی امروزه چنانچه برای تقویت بنیه ریاضی یا ورزش فکری یا سرگرمی مورد استفاده قرار گیرد خرید و فروش آن حلال می‌شود. اگرچه در چنین شرایطی باز در برد و باخت به کار رود بار دیگر حرمت در جای خود باقی خواهد ماند.

ما بر این باوریم: هر حکمی در شرع اسلام برای هر موضوعی، بر اساس ملاکی ثابت است و تا زمانی که آن موضوع وجود داشته باشد و تحوّل در اصل آن و یا ویژگی‌های داخلی و خارجی آن (در نتیجه تحوّل زمان) پدید نیامده باشد، آن حکم از هر نوع و قسمی که باشد برای آن ثابت و قابل تغییر نمی‌باشد؛ ولی اگر تحوّل در خود آن و یا ویژگی‌های درونی و بیرونی آن پدید آمده باشد، باید حکم آن تغییر پذیرد؛ زیرا بقای حکم بدون موضوع امکان ندارد، همان گونه که عرض بدون مغروض و معلول بدون علّت امکان وجود آن نیست و حکم دیگری به مقتضای اصل دیگر شرعی بر آن قرار می‌گیرد و روشن است که این حکم جدید برای موضوع اول نیست تا این که گفته شود: حکمی که در شرع برای آن معین شده، تغییر



یافته است، بلکه برای موضوع جدیدی می باشد که در نتیجه تحوّل زمان پدید آمده است. از این رو، منافاتی با «حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ حَرَامٌ مُّحَمَّدٌ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» ندارد و در صورتی با آن منافات دارد که بدون تحوّل اصل موضوع و یا ویژگی های آن حکم دیگری بر آن بار شود.

### ۳. نشان دادن ابزار موسیقی در موقع اجرای برنامه

در پاسخ به این که چرا هنوز به طور رسمی از نشان دادن آلات موسیقی با تحوّلی که در آنها از نظر ویژگی ها در نتیجه تحوّل زمان پدید آمده است پرهیز می شود؟ و آیا نشان دادن آلات موسیقی با تحوّلی که پیدا کردند اشکال شرعی دارد یا نه، باید گفت نشان دادن آلات موسیقی در موقع اجرای برنامه از سوی هنرمندان، در زمان های گذشته که مورد منع و اشکال بود بدین جهت بود که آنها از آلات ممخّص در لهُو و فساد بوده اند؛ زیرا در سرودهای لهُوی و دارای الفاظ و مضمون باطل به کار گرفته می شد و این کار آنان حرام بود و بدین جهت نشان دادن آنها نیز دارای اشکال بوده است.

اما پس از پدیداری نظام اسلامی آن آلات ممخّص در لهُو و فساد نمی باشند و از آلات مشترک به شمار می آیند؛ زیرا در سرودهایی به کار گرفته می شوند که دارای مضمون عالی در بعد دینی، مذهبی، اخلاقی، علمی، فرهنگی، عرفانی و اجتماعی هستند و این کار آنها حرام نمی باشد و بدین جهت نشان دادن آنها نباید مورد منع و اشکال شرعی قرار گیرد.

این تحوّل حکم آلات موسیقی در این زمان در نتیجه تحوّل ویژگی های کاربردی آنهاست که از راه تحوّل زمان و شرایط آن برای آنها پدید آمده است، مانند حکم خرید و فروش خون که حرام بود، ولی در نتیجه تحوّل زمان و تحوّل ویژگی های آن جایز شد، زیرا فقیهان صدها سال به دلیل نداشتن خون منفعت و مالیت را به حرمت خرید و فروش آن قائل بودند؛ زیرا از شرایط صحّت بیع این است که بیع



دارای منفعت باشد و چون در آن زمان‌ها دارای منفعت نبود. از این رو، حکم به حرمت خرید و فروش آن شد، اما با تحوّل زمان و پیدایش وسایل و ابزار پزشکی که دارای منفعت و مالیت گردید و با تزریق آن به بیمار او را از خطر مرگ نجات می‌دهند به واسطه آن ویژگی که در نتیجه تحوّل زمان برایش پیدا شد، همه فقیهان به جواز خرید و فروش آن قائل شده‌اند.

پس اشکال عالمان بزرگ در زمان‌های گذشته بر به کارگیری آلات موسیقی بدین جهت بود که هنرمندان آنها را تنها در لهو و لعب و جا انداختن و پرداختن سرودهای باطل مورد استفاده قرار می‌دادند و اختصاص به آن می‌دادند، ولی امروزه چنین نیست.

مرحوم آیه‌الله کاشف الغطاء می‌گوید:

الْمُوسِيقِيُّ الْغِنَائِيُّ وَ لَوْ كَانَتْ مَقْرُونَةً بِالْآلَاتِ، حَلَالٌ مَا لَمْ يَسْتَخِفَّ السَّمِيعُ إِلَى  
حَدِّ يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِعْتِدَالِ؛

موسیقی غنایی اگرچه مقرون به آلات باشد، در صورتی که آن را از حدّ اعتدال خارج نکند حلال است.

با توجه به نیاز انسان به شادی در زندگی همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد هیچ‌کس نمی‌تواند مطلق طرب و شادی را از نظر شرع حرام اعلام کند؛ زیرا نفس شادی و طرب برای انسان حرام نیست و تنها در صورتی می‌توان آن را حرام دانست که شادی و طرب به سبب شنیدن سرودهای مقرون با آلات، به گونه‌ای باشد که شنونده نتواند خود را کنترل کند و اعتدالش را از دست بدهد. در این صورت است که می‌توان به حرام بودن آن حکم کرد و البته بعید می‌دانم در شنونده آواز هنرمندان دارای چنین تأثیری باشد.

#### ۴. تلاش صدا و سیما در به کارگیری آلات موسیقی در سرودهای مباح

در این‌که مسئولان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران تمام سعی و کوشش



خود را مبذول داشته و می‌دارند که آلات و ابزار موسیقی را در تنظیم و جا انداختن صداهای حلال و سرودهای مفید و مناسب به کار گیرند جای هیچ‌گونه تردیدی نیست؛ زیرا همه شاهد این می‌باشیم و در این‌که با سعی و تلاش زیاد مسئولان صدا و سیما جمهوری اسلامی و همه دست اندرکاران، این نهاد در مسیر و هدف اصلی خود قرار گرفته است، جای تردیدی نیست، و هم‌چنین برنامه‌هایی که تاکنون ارائه داده‌اند تا حدودی مفید و از اهمیت ویژه برخوردار بوده است؛ یعنی جامع ارزش‌ها و جنبه‌های منفی نیز بوده است بدین جهت، صدا و سیما قالب مطلوبی را در همه ابعاد پیدا کرده است و اگر کسی برنامه‌های کنونی را با برنامه‌های پیش از انقلاب مقایسه کند برایش روشن می‌شود که بیش از حد تصور در بعد کمی و کیفی متحوّل شده است گفته ما را بی‌تردید تصدیق خواهد کرد.

### نتایجی که از تحوّل برنامه‌های صدا و سیما به دست آمد

با متحوّل شدن برنامه‌های صدا و سیما در بعد کمی و کیفی تایج خوبی به دست آمد که عبارتند از:

۱. تقویت شدن برنامه‌های دینی، مذهبی، علمی و فرهنگی؛
۲. جای‌گزین شدن فرهنگ اسلامی و ایرانی در بیشتر کارهای هنری به جای فرهنگ‌های بیگانه؛
۳. ارج نهادن به نوپردازان متعهد؛
۴. پدیدار شدن نیروهای متخصص و با ذوق و خلاق در نتیجه تشویق‌ها؛
۵. اهمیت دادن بیشتر به کیفیت برنامه‌ها؛
۶. تقویت شدن برنامه‌های طنز و نشاط‌آور و برای نوجوانان و جوانان و...

### ۵. مراحل سه‌گانه تحقق برنامه‌های صدا و سیما

شکل‌گیری مطلوب و مفید برنامه‌های صدا و سیما در بعد کمی و کیفی از سوی



دست اندرکاران دوراندیش و ژرف‌نگر و خوش ذوق به تدریج، در سه مرحله انجام پذیرفت که این تکامل مرحله‌ای نمایان‌گر درایت و تدبیر صحیح آنان است. آن مراحل عبارتند از:

مرحله اول: کاهش نکته‌های منفی برنامه‌های صدا و سیما در مقطع زمانی پیش از انقلاب و افزایش نکته‌های مثبت آن که در گذشته داشته است.

مرحله دوم: غلبه جنبه‌های مثبت برنامه‌ها بر جنبه‌های منفی آن.

مرحله سوم: حذف بیشتر جنبه‌های منفی، البته با توفیقی که در این مرحله به دست آمد، درصدد گام نهادن به مرحله چهارم است و آن عبارت است از: حذف یک‌سره و نهایی جنبه‌های منفی و عرضه کامل برنامه‌ها در شکل ایده‌آل و مطلوب اسلامی است.

#### فیلم می‌تواند برای جامعه فرهنگ‌ساز باشد

سینما، تلویزیون و فیلم‌ها از وسایل و ابزار فرهنگ‌ساز و مفید برای جامعه‌اند و هیچ‌گاه نمی‌توان آنها را دست‌کم گرفت. تلویزیون و سینما در جهاتی با هم اشتراک دارند، از جمله این که هر دو وسیله‌ای برای تفریح و پرکردن اوقات فراغت افراد جامعه و سرگرمی آنها هستند و وسیله‌ای برای به تصویر کشیدن مسائل فرهنگی مردم می‌باشند و در این جهت تأثیر و نقش به‌سزایی در جامعه دارند. از این رو، باید کوشید فیلم‌هایی که به مردم ارائه می‌شوند در بعد اخلاقی و اجتماعی هر چه بیشتر آموزنده و در خدمت صلاح آنها و جامعه باشند. ما اذعان داریم بر این که مسئولان امور سینما درباره تحقق این منظور تلاش کرده و می‌کنند و اگر کسی برنامه‌های کنونی سینماها را با برنامه‌های پیشین آنها مقایسه کند، برایش آشکار می‌شود که تحوّل در بعد کمی و کیفی در آنها پدید آمده و این نمایان‌گر آن است که مسئولان امور سینما احساس مسئولیت دارند؛ اما با این حال، مردم متدین



می‌خواهند که بیشتر از گذشته برای بهتر و مفیدتر شدن برنامه‌های آنها کوشش کنند و آنچه برای جامعه صلاح و اصلاح است ارائه دهند و از ارائه فیلم‌های تکراری و بی‌خاصیت و بدون فایده پرهیز کنند و این منظور، به وسیله هنرمندان آگاه و کاردان حاصل می‌شود.

### ۶. توصیه درباره بهتر شدن برنامه‌ها

توصیه نگارنده برای بهتر شدن برنامه‌های صدا و سیما این است که افراد لایق و دارای استعداد و خوش قریحه و متخصص که شناخت بیشتری در برنامه‌ها دارند به کارگمارده و میدان خلاقیت و ابتکار را برای آنها باز کند تا هر چه جالب‌تر، جاذب‌تر و مفیدتر آنها را ارائه دهند.

به هر حال، باید در ابداع و نوآوری (چه در بعد محتوایی و چه در بعد کیفی و اجرایی) تلاش کرد و کوشید که برنامه در شرایط کنونی، برای مردم بیشتر از آنچه هست آرمان‌گرا باشد؛ یعنی طرح‌های آموزنده و الگوهای پرمحتوا و نمایش‌های پرجاذبه و برنامه‌های دل‌گرم‌کننده تدارک ببینند. بکوشند خود را در این سمت قرار دهند و از برنامه‌های تکراری و ملال‌آور خودداری کنند و از الگوهای کهنه و نوجوانان) از گرایش به هنرهای مبتذل و فساد برانگیز، مصون بمانند.

اگر برنامه‌های صدا و سیما جاذبه خود را از دست بدهد، یا اصلاً دارای جاذبه نباشد، قهراً افراد جامعه - به ویژه جوانان - به الگوهای تباه‌کننده و مخرب کشیده می‌شوند. چنان‌که در کشورهای رو به رشد به چشم می‌خورد، بر این اساس آنان دارای مسئولیت بزرگی هستند و باید با سعی و تلاش خود بکوشند تا بتوانند از عهده مسئولیتی که دارند به خوبی برآیند.

