فصلنامه علمی ـ اطلاع‌رسانی صحف، مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) **ارومیه**

سال اول، شماره اول، زمستان ۱۴۰۱

صاحب‌امتیاز: مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه

مدیرمسئول: حجت الاسلام و المسلمین محمدباقر حسن زاده (مدیرمدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه)

سردبیر: حجت الاسلام و المسلمین حسین امیری (معاون پژوهش مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه)

هیئت تحریریه و اساتید راهنما: حجج الاسلام: رضا شیری، سید رضی قریشی

همکاران این شماره: حجت الاسلام رضا شیری، آقایان: سید عرفان معروف نیا، امیرحسین شرف‌نیا، امیر محمد صفری، علی صفری، محمدرضا فرج پور

طراح جلد: حمیدرضا حمزه پور

صفحه‌آرایی و ویراستار: زهره صالحی فرد

چاپ و صحافی: انتشارات طاها نگار ـ ۳۲۲۴۸۸۰۱ـ۰۴۴

نشانی: ارومیه، خیابان گلدیس، جنب دفتر امام جمعه، مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی)

کد پستی: ۵۷۱۴۸۸۰۰۰۲

تلفن ثابت: ۳۲۳۸۶۷۰۰ـ۰۴۴

تلفن همراه: ۰۹۱۰۹۶۷۹۲۴۶ (سردبیر)

فهرست مطالب

عنوان **صفحه**

جواز استفاده از پساب‌های بازیافت شده ۹
کلیات مهاجرت از نظر شرع و برخی از فقهای شیعه ۴۳
حکم ساخت و بازسازی عبادتکده غیرمسلمین در کشور اسلامی از منظر فقه امامیه ۵۷
رویکردها و دیدگاه‌های امام خمینی ﷺ در رابطه با استعمار ۶۹
بررسی مقاله حقوق معنوی آثار در فضای مجازی اثر عبد الحلیم عوض الحلی ۸۳
مؤسس و مؤلف علم اصول فقه از منظر تشیع و تسنن ۹۳

راهنمای نگارش مقالات فصلنامه صحف

از پژوهشگران و نویسندگان عزیز خواهشمند است به‌منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقالات، نکات مندرج در ذیل را رعایت کنند:

۱ـ مقاله ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ ارسال نشده باشد.

۲ـ مقاله فرستاده‌شده تحقیقی و مستند باشد.

۳ـ متن مقاله به زبان فارسی و یا عربی باشد.

۴ـ متن مقاله تایپ‌شده در نرم‌افزار word 2013

۴ـ۱ـ اندازه کاغذ = عرض: ۱۸۲ میلی‌متر، طول: ۲۵۷ میلی‌متر

۴ـ۲ـ حاشیه = بالا ۳/۲ میلی‌متر، پایین ۲/۷ میلی‌متر، راست و چپ= ۲/۵ میلی‌متر

۴ـ۳ـ قلم متن فارسی و عربی «XB Niloofar» اندازه ۱۲ و متن انگلیسی Times New Romanاندازه ۱۱

۴ـ۴ـ تورفتگی: متن ۰/۵ میلی‌متر، فاصله خطوط single

۴ـ۵ـ پاورقی: فارسی و عربی با فونت XB Niloofar اندازه ۱۰ و انگلیسی با فونت Times New Romanاندازه ۸

۴ـ۶ـ عنوان مقاله به‌صورت وسط‌چین با فونت XB Niloofar اندازه ۱۵ بولد و سایر عناوین بدون تورفتگی متنی و به‌صورت راست‌چین با فونت XB Niloofar اندازه ۱۴ بولد تنظیم گردد.

۵ـ حجم مقاله (با در نظر گرفتن حاشیه‌ها از چهار طرف) از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۶ـ مشخصات کامل نویسنده، نویسندگان به همراه نشانی کامل، شماره تماس و درجه علمی در موقع ارسال فایل مقاله ذکر شود.

۷ـ مقالات چاپ‌شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسنده و نویسندگان آن‌هاست.

۸ـ در این فصلنامه، اولویت با مقالاتی است که دریکی از رشته‌های ادبیات، فقه، اصول فقه، کلام و فلسفه، تفسیر و علوم قرآنی و معارف اسلامی نوشته‌شده باشد.

۹ــ فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات را دارد.

۱۰ــ مقالات دریافتی توسط داوران بررسی و بعد از تائید نهایی، برای چاپ آماده می‌گردد.

۱۱ــ فصلنامه حداکثر تا یک ماه بعد از دریافت مقاله، نتیجه اولیه را به نویسنده اطلاع می‌دهد.

شیوه‌نامه

الف) عنوان مقاله

ناظر به موضوع تحقیق باشد و به‌صورت کوتاه و رسا درج گردد.

ب) مشخصات نویسنده

نام و نام خانوادگی نویسنده، نویسندگان یک سطر پایین‌تر از عنوان مقاله در سمت چپ و رتبه علمی و نام دانشگاه نیز به‌صورت پاورقی در پایین صفحه ذکر شود.

ج) چکیده

حداکثر ۱۵۰ کلمه به زبان فارسی یا عربی به‌گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه بحث باشد.

د) واژگان کلیدی

حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا کند و کار جستجوی الکتریکی را آسان سازد.

ه) مقدمه

به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن‌ها با موضوع نوشتار به‌صورت واضح اشاره کند.

و) بدنه اصلی مقاله

۱ــ بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا و درعین‌حال پیوسته بوده، به‌گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد.

۲ــ هر دسته از موضوعات مرتبط، در ذیل یک عنوان خاص قرار گیرد.

۳ــ هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی‌تر قرار گیرد، به‌نوعی که مجموعه مقاله از یک فرم منسجم برخوردار بوده و تقدم و تأخر مطالب در آن رعایت شده باشد.

۴ــ معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین صفحه به‌صورت پاورقی درج گردد.

۵ــ در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب گیومه («») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۶ــ هر مطلب نقل‌شده باشد باید به منبعی ارجاع داده شود.

۷ــ ارجاعات به‌صورت درون‌متنی باشد؛ به این صورت که در پایان هر نقل‌قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع موردنظر در داخل پرانتز و عیناً بدین‌صورت ذکر شود: نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه، مانند: (حسینی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۹).

۷ــ۱ درصورتی‌که نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد، باید نام او هم ذکر شود.

۷ــ۲ درصورتی‌که از نویسنده موردنظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشرشده و در مقاله است با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار، میان دو اثر تفکیک صورت گیرد.

۷ــ۳ اگر از نویسنده بیشتر از یک اثر ذکرشده است استناد به منبع مزبور بدین‌صورت باشد (نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره صفحه).

۷ــ۴ درصورتی‌که به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده‌شده است به این صورت به آن دو اشاره گردد (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه، نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)

۷ــ۵ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفرند، فقط نام خانوادگی یک نفر درج شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره گردد.

ز) نتیجه

قریب ۱۰۰ــ۲۰۰ کلمه، شامل جمع‌بندی و خلاصه‌ای از مهم‌ترین مسائلی باشد که نویسنده آن‌ها را در مقاله‌اش به‌طور مستند، شرح و بسط داده است.

ح) فهرست منابع

کتب و مقالاتی که نویسنده در مقاله‌اش به آن‌ها استناد نمود یا از آن‌ها مطلبی نقل کرده است در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه، براساس نام خانوادگی به ترتیب حروف الفبا بدین‌صورت تنظیم گردد:

۱ـ کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، سال انتشار.

۲ـ مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار.

۳ـ پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، «عنوان پایان‌نامه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دکتری، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع.

۴ـ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله» نشانی اینترنتی.

۵ـ منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا موسسه، نام آن ذکر شود و در غیر این صورت، ذکر نشانی بانام اثر آغاز گردد.

۶ـ عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ [بی‌جا] (بدون محل نشر)، [بی‌نا] (بدون ناشر)، [بی‌تا] (بدون تاریخ) استفاده شود.

توصیه‌های حجت الاسلام و المسلمین آقای قریشی نماینده محترم ولی فقیه، برای مدیران، اساتید و طلاب حوزه‌های علمیه

۱ـ **تزکیه و تربیت:** اولویت همه در حوزه‌های علمیه باید مساله تزکیه و تربیت باشد و برنامه‌ها به سمت افزایش معنویت و خداترسی طلاب سوق داده شود؛ حتی باید درس‌ها و آموزش‌ها هم باید وجهه معنوی داشته باشد. مشکلات حوزه‌ها از همین بحث تزکیه و تربیت نشات می‌گیرد؛ برای اجرایی شدن این برنامه و جهت‌گذاری، همه باید تغییر و تهذیب را از خود شروع کنند. در مراسمی که برای شهید باکری برگزار شده بود مداح محترم برنامه را دیدم که قبل از شروع برنامه در اتاقی نشسته و برای خودش می‌خواند و گریه می‌کرد. خداوند متعال می‌فرماید: «تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ».

۲ـ **علم آموزی**: این امر بسیار مهم است. حوزه‌های علمیه باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی کنند که همیشه از لحاظ علمی در جنبه‌های مختلف و متناسب با نیازهای جامعه رشد علمی داشته باشند.

۳ـ **انقلابی بودن:** طلاب باید انقلابی و وفادار به نظام تربیت شوند و آشنایی کامل با مبانی انقلاب آشنایی داشته باشند. از سوی دیگر طلاب و عالمانی به جامعه معرفی شوند که هیچ انحرافی نسبت به انقلاب و نظام نداشته باشند.

ما باید طلبه‌ای معنوی، درس‌خوان و انقلابی تربیت کنیم.

جواز استفاده از پساب‌های بازیافت شده

حجت الاسلام رضا شیری

چکیده

نویسنده این مقاله تلاش دارد با بررسی عناوین دخیل در جواز تصرف در آب‌های بازیافت شده موقف شارع را در آن‌ها کشف کند. با توجه به نوع تصرف انجام شده، مجموعاً باید پنج گزاره اثبات شود: مباح باشد، استعمال آن ضرر قابل توجه نداشته باشد، پاک باشد، مطلق باشد و قبلاً در طهارت خبثی و طهارت از حدث اکبر استعمال نشده باشد. برآیند بررسی موارد فوق جواز استفاده از آب بازیافتی در تصرفات غیر مشروط به طهارت در صورت نبودن خوف ضرر عقلائی است؛ اما طبق روش فعلی بازیافت فاضلاب، شرط یا شرایط لازم برای استفاده از آب تصفیه شده در استعمالات مشروط به طهارت همانند: شرب و وضو و غسل فراهم نیست و استفاده مزبور جایز نمی‌باشد. لیکن نویسنده برای حل این مشکل راه‌حل‌هایی را پیشنهاد داده است.

کلیدواژگان: استحاله، بازیافت فاضلاب، پساب، آب اصلاحی، زوال اوصاف نجاست

مقدمه و طرح مسئله

از جمله موضوعات نوپدید که در سال‌های اخیر پیش آمده و مورد اهتمام و توجه زیاد کشورهای مختلف قرار گرفته است بازیافت فاضلاب می‌باشد. دولت‌های گوناگون به جهت جبران کمبود منابع آب و کاستن از برداشت بی‌رویه منابع زیرزمینی و همچنین به خاطر مشکلات فراوان زیست‌محیطی دفع فاضلاب‌ها به این فکر افتاده‌اند که آب‌هایی که یک بار مورد استفاده قرار گرفته‌اند، دوباره به چرخه مصرف برگردانند و برای مصارف گوناگون خانگی و صنعتی از آن استفاده نمایند. گویا کشورها در این زمینه توفیقات زیادی نیز پیدا کرده‌اند و به ادعای خودشان توانسته‌اند با صرف هزینه‌های زیاد آب بازیافتی را به صورت قابل قبولی بهداشتی و مجاز برای شرب کرده و به تعبیری آن را تبدیل به «آب اصلاحی» نمایند.

«آب اصلاح شده یا بازیافتی برای ایمنی و قابلیت اطمینان به شدت مهندسی شده است به طوری که کیفیت این نوع آب بسیار قابل پیشگویی‌تر از منابع آبی روزمینی و زیرزمینی می‌باشد. آب بازیافتی هنگامی‌که به طور مناسبی مورد استفاده قرار گیرد ایمن در نظر گرفته می‌شود. آب اصلاح شده به منظور استفاده در شارژ سفره‌های آبی یا افزایش آب‌های سطحی پیش از میکس شدن با آب طبیعی و تحت بازیابی طبیعی قرار گرفتن، به مقدار کافی و قابل اطمینانی واکنش و عملیات آزمایشگاهی دریافت می‌کند. مقداری از این آب نهایتاً قسمتی از آب آشامیدنی می‌شود. تحقیقی در زمینه کیفیت آب در سال ۲۰۰۹ منتشر گردید که تفاوت‌های کیفیت آب را در آب‌های بازیافتی/اصلاح شده، آب‌های سطحی و زیرزمینی مقایسه کرده بود. نتایج حاکی از آن بود که آب اصلاح شده یا بازیافتی، آب‌های سطحی و زیرزمینی با توجه به ترکیباتشان بیشتر شبیه هم می‌باشند تا متفاوت. محققان ۲۴۴ ترکیب که معمولاً در آب پیدا می‌شوند را مورد آزمایش قرار دادند. پس از آزمایش کشف شد که بسیاری از ترکیبات در قسمت‌های محدوده در هر بیلیون و تریلیون بودند».[۱]

آن‌ها معتقدند که آب اصلاح شده از نظر علمی کاملاً بهداشتی بوده و می‌توان از آن برای شرب نیز استفاده کرد؛ لیکن به دلیل احتمال وجود عوامل بیماری‌زای ناشناخته و میکرب‌های غیر قابل تشخیص که قابل شناسایی با دستگاه‌ها نیستند یا به دلیل خطاهای انسانی و صنعتی مثل خرابی دستگاه‌ها یا رسوب گرفتن فیلترها در پروسه تصفیه آب، بسیاری از کشورها هنوز متقاعد به استفاده از آن برای شرب نشده‌اند اما برای مصارف غیر شرب مانند «**شستن**

[۱]. آب اصلاح شده/ https://fa.wikipedia.org/wiki

ماشین‌ها، سیفون توالت‌ها، آب خنک‌کننده برای نیروگاه‌ها، میکس بتون، دریاچه‌های مصنوعی، آبیاری زمین‌های گلف و پارک‌های عمومی»[۱] مورد استفاده قرار می‌گیرد. حتی برای مصارف کشاورزی مانند: آبیاری محصولات کشاورزی و احیای گیاهان و بهبود رشد آن‌ها نیز به‌کار گرفته شده و به صورت غیرمستقیم مورد استفاده انسان‌ها قرار می‌گیرد.

دیر یا زود ممکن است در اثر پیشرفت علوم، انسان‌ها به این اطمینان برسند که از آب‌های بازیافت شده برای شرب نیز استفاده کنند، با این اوصاف سؤالی که متوجه دانشمندان دینی می‌شود این است که از نظر شرع استفاده مجدد از این آب جایز است یا نه؟ آیا می‌توان از این آب برای آبیاری محصولات کشاورزی و دام‌ها یا حتی برای شرب و پختن غذا و وضو و غسل استفاده نمود؟

نویسنده برای پاسخ دادن به سؤال فوق، در نظر دارد ابتدا حکم شرعی نوشیدن آن و هم‌چنین حکم وضو گرفتن و غسل کردن با آن را بررسی نماید که از نظر شرع مقدس اسلام آیا این نوع تصرفات مجاز هستند یا نه؟ بعد از بررسی این موضوع به بررسی استفاده‌های دیگر آن مثل آبیاری محصولات کشاورزی یا کاربردهای صنعتی و دیگر کاربردهای آن خواهد پرداخت. لذا باید بحث را در دو مقام مطرح نمود:

مقام اول: جواز استفاده از آب بازیافت شده برای شرب و وضو و غسل.

مقام دوم: جواز استفاده از آب بازیافت شده برای تصرفات دیگر.

قبل از بیان حکم شرعی در ابتدا باید روش علمی بازیافت فاضلاب را بیان کرد و سپس در پرتو آن، حکم شرعی مسئله را بررسی نمود.

روش بازیافت فاضلاب

برای بازیافت فاضلاب و از بین بردن آلودگی‌های آن مراحل گوناگونی انجام می‌گیرد که البته با پیشرفت علم روش‌های جدیدتری نیز اضافه شده است که در این روش‌ها گندزدایی از فاضلاب با درجه خلوص بالاتری انجام می‌شود؛ ولی ظاهراً اصول کلّی حاکم بر بازیافت به شرح زیر است:

مرحله اول غربالگیری و تصفیه مقدماتی است. در این مرحله مواد جامد بزرگ شناور در

---

[۱]. همان.

آب جداسازی می‌شود.

مرحله دوم، تصفیه بیولوژیکی و ثانویه است. در این مرحله با استفاده از باکتری‌های موجود در فاضلاب و هم‌چنین تزریق مواد خاصی به آن، ضمن تسریع در پاکسازی فاضلاب برخی از آلودگی‌های آن نیز از بین برده می‌شود.

مرحله سوم تصفیه پیشرفته یا تصفیه ثالث است که آخرین مرحله بازیافت می‌باشد. در این مرحله آب‌های حاصل شده از مراحل قبل، از فیلترهای مخصوصی که روز به روز کار آن‌ها دقیق‌تر و اطمینان‌بخش‌تر می‌شود عبور داده شده و خروجی آن، آب زلال، سالم، بدون بو، بدون رنگ و بدون آلودگی‌های قبلی می‌باشد. در ادامه نیز این آب‌ها به وسیله کلر ضدعفونی شده و محصول نهایی تولید می‌شود.[۱]

باری، روش کلی که برای تصفیه فاضلاب به کار گرفته می‌شود، شیوه فوق است به این معنا که عمده تلاش دانشمندان و متخصصین این عرصه، مصروف به پاکسازی آلودگی‌های موجود در آن است و روز به روز با روش‌های پیچیده‌تری این پاکسازی بهتر و دقیق‌تر انجام می‌شود ولیکن در خود آب هیچ‌گونه تبدیل و تغییری ایجاد نمی‌شود. این‌گونه نیست که مثلاً آب را تبدیل به بخار کنند و با روش‌هایی، میکرب‌ها و عوامل بیماری‌زای آن را از بین برده و سپس آن را تبدیل به آب نمایند. بلکه همان آبِ آلوده وارد شده در مراحل تصفیه را پاک کرده و در نهایت آن را سالم و بدون آلودگی می‌نمایند.

با توجه به روشی که برای بازیافت فاضلاب گفته شد، حکم شرعی شرب این آب و وضو و غسل کردن با آن و هم‌چنین تصرفات دیگر آن، طیّ دو مقام بررسی می‌گردد.

مقام اول: بررسی جواز استفاده از آب بازیافت شده برای شرب و وضو و غسل

برای تحقیق این مسئله در ابتدا باید دید که از نظر اسلام برای نوشیدنی‌ها و هم‌چنین برای آبی که در وضو و غسل استفاده می‌شود چه شرایط و ضوابطی لازم است و سپس بررسی کرد که آیا این شرایط در آب‌های اصلاحی و بازیافت شده وجود دارد یا نه؟

در چنین آبی باید چند شرط موجود باشد. برخی از این شروط هم در شرب آب شرط است و هم در وضو گرفتن و غسل نمودن با آن. لیکن برخی دیگر از این شروط مختص به وضو و غسل کردن است. این شروط به ترتیب زیر هستند:

---

[۱]. آب اصلاح شده/ https://fa.wikipedia.org/wiki. با تلخیص

۱ـ آب باید مباح باشد.

۲ـ باید پاک باشد.

۳ـ استفاده از آن ضرر قابل توجه برای بدن نداشته باشد.

این شروط هم در شرب معتبر است و هم در وضو و غسل. دو شرط دیگر مختص به وضو و غسل است:

۴ـ آب باید مطلق باشد و مضاف نباشد.

۵ـ آب باید مستعمل در رفع خبث نشده باشد و هم‌چنین طبق نظر برخی از فقها مستعمل در رفع حدث اکبر نیز نشده باشد (العروة الوثقی (للسید الیزدي)؛ ج ۱، ص ۲۳۱ و ج ۱، ص ۴۶).[۱]

حال باید بررسی کنیم این شروط در آب‌های اصلاح شده متوفر است یا نه؟

بررسی تحقق شرط مباح بودن

شرط اول مباح بودن آب است به این معنا که آب باید متعلق حق غیر نبوده و غصبی نباشد. البته باید توجه داشت که این شرط در شرب و وضو و غسل به خصوص این عناوین معتبر نشده است بلکه از باب این‌که مطلق تصرف در متعلق حق غیر جایز نیست، شرب و وضو و غسل کردن با آن نیز جایز نمی‌باشد. به هر روی، برای این‌که ببینیم این شرط در مورد آب اصلاح شده موجود است یا نه باید دید که رابطه حقوقی اشخاص با آب، قبل از این‌که به فاضلاب تبدیل شود چگونه بوده است؟

اگر بگوییم که مشترکین آب، مالک آب نمی‌شوند بلکه در ازاء پرداخت مبلغی صرفاً حق انتفاع و استفاده از آن را دارا می‌باشند و آب همچنان به ملک دولت یا شخص حقیقی که آن را حیازت کرده باقی است. در این صورت پر واضح است که فاضلاب متعلق حق مشترکین آب نبوده و از جهت آن‌ها مباح تلقی می‌شود. بله، اگر آب توسط شرکت‌های خصوصی در اختیار مشترکین قرار گرفته باشد و شرکت خصوصی دیگری بخواهد آن را تصفیه نماید در

---

[۱]. وی می‌نویسد: «الشرط السادس (للوضوء) أن لا یکون ماء الوضوء مستعملا في رفع الخبث و لو کان طاهرا مثل ماء الاستنجاء مع الشرائط المتقدمة و لا فرق بین الوضوء الواجب و المستحب علی الأقوی حتی مثل وضوء الحائض و أما المستعمل في رفع الحدث الأصغر فلا إشکال في جواز التوضؤ منه و الأقوی جوازه من المستعمل في رفع الحدث الأکبر و إن کان الأحوط ترکه مع وجود ماء آخر».

این صورت فاضلاب متعلق حق غیر (شرکتی که آن را در اختیار مشترکین گذاشته) بوده و باید رضای او احراز شود هم توسط شرکت تصفیه‌کننده و هم توسط اشخاصی که قرار است این آب را بعد از تصفیه شدن استفاده نمایند. مگر این‌که احراز شود که شرکت اولیه از این آب که اینک به فاضلاب تبدیل شده است اعراض نموده و بدین ترتیب از مباحات اولیه محسوب شده است. یا این‌که احراز شود که این آب در حکم تألف بوده و مالیّت خود را از دست داده و عرفاً تألف شده است. ظاهراً چنین ادعایی قابل احراز است و آب مزبور، هم مورد اعراض است و هم در حکم تلف محسوب می‌شود؛ و مجرد این‌که می‌توان این آب را تصفیه نمود و مورد استفاده ثانویه قرار داد دلیل نمی‌شود که در حکم تلف محسوب نشود. مثل این‌که حیوانی یا انسانی غذای متعلق به غیر را مصرف نماید و در ادامه تبدیل به عذره و فضولات شود. در اینجا درست است که فضولات و عذره از همان غذای متعلق به غیر تشکیل شده است و می‌توان از آن به عنوان کود استفاده نمود؛ ولی چون عرفاً در حکم تلف است لذا عذره و فضولات، متعلق حق غیر نیست و ضمان غذای این شخص از مثل به قیمت مبدّل می‌شود. در اینجا نیز این‌گونه است، وقتی که آب استفاده شده و مبدّل به فاضلاب شده است، درست است که می‌توان آن را دوباره به چرخه مصرف برگرداند لیکن عرفاً این آب تلف شده و از متعلق حق غیر بودن خارج شده است. منبّه روشن آن تبدیل شدن ضمان این آب از مثل به قیمت است چرا که می‌دانیم که با وجود عین، ضمان از مثل به قیمت مبدل نمی‌شود و چون در اینجا ضمان از مثل به قیمت تغییر پیدا می‌کند روشن می‌شود که فاضلاب متعلق حق غیر نیست و مباح می‌باشد. حتی در حکم تلف بودن مانحن فیه نسبت به مثال عذره و فضولات از وضوح بیشتری نیز برخوردار است؛ زیرا تبدیل فاضلاب به آب اصلاح شده کار پیچیده و بسیار هزینه‌بر است و از عهده اشخاص متعارف خارج می‌باشد، برخلاف تولید کود از فضولات که کار سهل و آسانی است.

به هر حال اگر در حکم تلف بودن فاضلاب مناقشه کنیم، دست کم اعراض مالک از آن، محرز است و به استناد آن می‌توان آن را جزء مباحات اولیه دانست.

باری، این وجوه در صورتی بود که بگوییم مشترکین آب، مالک آب مصرفی نمی‌شوند؛ اما اگر بگوییم که مشترکین آب، مالک آب می‌شوند و دولت یا شخص حقیقی آب را حیازت کرده و با صرف هزینه‌هایی آن را به آب شرب تبدیل کرده و سپس به مشترکین خود تملیک نموده است؛ در این صورت درست است که آب مصرفی از ملک مالک اولیه خارج شده و به ملک مشترکین داخل شده است یا حتی ممکن است مشترکی آب مصرفی خود را از راه حفر چاه به دست آورده باشد که بی‌تردید ملک او است، اما چون آب مستعمل، عرفاً تألف

محسوب شده و به صورت طبیعی مورد اعراض مالک نیز قرار می‌گیرد لذا از متعلق حق غیر بودن خارج می‌شود و دولت یا اشخاص حقیقی که درصدد تصفیه آن هستند می‌توانند بدون کسب رضایت از مشترکین، آن را تصفیه نموده و دوباره به آنان واگذار نمایند. مخصوصاً که امکان این‌که هر مشترکی فاضلاب خود را تصفیه نماید وجود ندارد لذا به صورت طبیعی هر کسی نسبت به فاضلاب خودش اعراض نموده و فاضلاب او در حکم تلف محسوب می‌شود. البته بهتر این است که مالک اولیه آب در هنگام واگذاری آن به مشترکین به نحو شرط نتیجه، شرط نماید که آب ریخته شده به فاضلاب از حق آن‌ها خارج باشد تا از این حیث هیچ دغدغه‌ای نباشد.[1] و هم‌چنین طبق صورت اول نیز بهتر است که تصفیه‌کننده فاضلاب از مالک اولیه آب کسب رضایت کند.

بررسی شرط ضرر قابل توجه نداشتن آب

نسبت به وضو و غسل روشن است که چنین شرطی محرز است و مجرد تماس دادن چنین آبی با سر و صورت و بدن ضرر قابل توجهی ندارد. حتی ممکن است گفته شود که وضو گرفتن با فاضلاب قبل از این‌که تصفیه نیز شده باشد ضرر قابل توجهی ندارد. بله، ممکن است به خاطر اشمئزاز طبع انسان، برای شخصی مورد حرج باشد و به خاطر آن، وظیفه وی از وضو به تیمم منتقل شود؛ لیکن از حیث ضرر، وجود چنین ضرری یا احتمال وجود آن به

[1]. گفتنی است که بین فقهاء درباره «شرط نتیجه» و موارد صحت و بطلان آن در عقود گوناگون گفتگوست. ظاهراً مانحن فیه از مواردی است که می‌توان شرط نتیجه را در آن‌ها نافذ دانست. مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، ج ۶، ص ۵۸ در این باره می‌نویسد: «و إن أُرید (باشتراط الغایة) حصول الغایة بنفس الاشتراط، فإن دلّ الدلیل الشرعي علی عدم تحقّق تلك الغایة إلّا بسببها الشرعيّ الخاصّ کالزوجیة، و الطلاق، و العبودیّة، و الانعتاق، و کون المرهون مبیعاً عند انقضاء الأجل، و نحو ذلك کان الشرط فاسداً؛ لمخالفته للکتاب و السنّة. کما أنّه لو دلّ الدلیل علی کفایة الشرط فیه کالوکالة، و الوصایة، و کون مال العبد و حمل الجاریة و ثمر الشجرة ملکاً للمشتري فلا إشکال؛ و أمّا لو لم یدلّ دلیلٌ علی أحد الوجهین، کما لو شرط في البیع کون مالٍ خاصٍّ غیر تابعٍ لأحد العوضین کالأمثلة المذکورة ملکاً لأحدهما، أو صدقةً، أو کون العبد الفلاني حرّا، و نحو ذلك، ففي صحّة هذا الشرط إشکالٌ: من أصالة عدم تحقّق تلك الغایة إلّا بما عُلم کونه سبباً لها، ...؛ و من أنّ الوفاء لا یختصّ بفعل ما شرط بل یشمل ترتّب الآثار علیه، نظیر الوفاء بالعقد؛ و یشهد له تمسّك الامام علیه السلام بهذا العموم في موارد کلّها من هذا القبیل، کعدم الخیار للمکاتبة التي أعانها ولد زوجها علی أداء مال الکتابة مشترطاً علیها عدم الخیار علی زوجها بعد الانعتاق، مضافاً إلی کفایة دلیل الوفاء بالعقود في ذلك بعد صیرورة الشرط جزءاً للعقد؛ و أمّا توقّف الملك و شبهه علی أسبابٍ خاصّةٍ فهي دعوی غیر مسموعةٍ مع وجود أفرادٍ اتّفق علی صحّتها، کما في حمل الجاریة و مال العبد و غیرهما. و دعوی: تسویغ ذلك لکونها توابع للمبیع، مدفوعةٌ؛ لعدم صلاحیّة ذلك للفرق، ...و کیف کان، فالأقوی صحّة اشتراط الغایات التي لم یُعلم من الشارع إناطتها بأسبابٍ خاصّة، کما یصحّ نذر مثل هذه الغایات، بأن ینذر کون المال صدقةً، أو الشاة أُضحیةً، أو کون هذا المال لزید».

نحوی که موجب خوف عقلائی شود ثابت نیست و از این حیث، وضو و غسل واجد شرط می‌باشد. ولی به هر حال اگر گفته شود که وضو گرفتن با فاضلاب و لو در صورت مداومت و تکرار آن ضرر عقلائی دارد لیکن وضو گرفتن از آب اصلاح شده قطعاً این‌گونه نیست و ضرر قابل توجهی که منشأ خوف عقلاء باشد در این‌گونه موارد وجود ندارد مخصوصاً که به گفته دانشمندان مربوطه، آب اصلاح شده سالم و بهداشتی است.

اما نسبت به شرب آب اصلاح شده، مسئله به این واضحی نیست. ظاهراً در وضعیت کنونی کشور ما و شاید کشورهای دیگر که آب‌های اصلاح شده در آن‌ها رایج نیست و خود دانشمندان نیز به اطمینان لازم نرسیده و احتمال وجود عوامل بیماری‌زای ناشناخته را دور از ذهن نمی‌دانند، سیره و مشی عملی عقلاء بر اعتناء به احتمال ضرر و در پی آن اجتناب از این آب‌هاست. لذا انصاف این است که در مورد شرب، احتمال ضرر معتنابه که منشأ خوف عقلائی شود وجود دارد و باید از شرب این آب اجتناب نمود. مضاف بر این‌که می‌توان با دلیل حرمت اکل و شرب خبائث[1] و استصحاب موضوعی خبیث بودن آن به حرمت نوشیدن آن حکم نمود. مگر این‌که گفته شود آب اصلاح شده که کاملاً زلال و بی‌رنگ و بی‌بو است عرفاً از خبائث محسوب نمی‌شود.

بررسی شرط مطلق بودن آب

همان‌طور که در اول بحث گفته شد این شرط در صحت وضو و غسل معتبر است و در جواز شرب چنین شرطی لازم نیست. این شرط بی‌اشکال محقق است و حسب تصریح و شهادت دانشمندان، آب حاصل شده کاملاً زلال و بی‌رنگ است و هیچ اثری از آلودگی‌های قبلی در آن به چشم دیده نمی‌شود لذا عرفاً آب مزبور مطلق بوده و مضاف نیست.

بررسی شرط طهارت آب

این شرط[2] مهم‌ترین و پربحث‌ترین شرط در بین شروط ذکر شده می‌باشد. سؤالی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که آیا با عملیات بازیافت فاضلاب که شرح آن گذشت، آب مزبور پاک می‌شود یا نه؟ ناگفته پیداست که این بحث در جایی مطرح است که فاضلاب مزبور سابقاً به صورت یقینی متنجس شده باشد مثل فاضلاب‌های خانگی که مسلماً نجس

---

[1] . اگر با توجه به ادله‌ای مانند: وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (سوره اعراف، آیه: ۱۵۷) به حرمت مطلق خبائث قائل شویم.

[2] . و هم‌چنین است شرط عدم استعمال آن در تطهیر خبثی و تطهیر از حدث اکبر.

می‌باشند؛ اما در مورد فاضلاب‌هایی که نجس نیستند یا نجاست آن‌ها مشکوک است مثل فاضلاب‌های صنعتی در این صورت بحث فعلی قابل طرح نیست و به استناد استصحاب طهارت یا قاعده طهارت می‌توان به طهارت ظاهری این آب حکم نمود و آب مزبور را واجد شرط طهارت قلمداد کرد.

به هر روی، قبل از ورود در پاسخ به سؤال فوق به نظر می‌رسد ابتداءً باید روشن شود که حقیقت طهارت و نجاست شرعی چیست؟ آیا آن‌ها امر تعبدی و اعتباری هستند یا امر تکوینی و واقعی؟ به تعبیر دیگر آیا طهارت و نجاست همان نظافت و کثافت است با این تفاوت که نظافت و کثافت بودن آن‌ها را شارع با حکم به طهارت و نجاست به اطلاع مردم رسانده است؟ یا این‌که باب طهارت و نجاست ارتباطی به نظافت و کثافت ندارد و ممکن است چیزی نظیف و پاکیزه باشد ولی در عین حال به خاطر جهات و اغراضی نجس شده باشد و هم‌چنین ممکن است چیزی کثیف و آلوده باشد ولی به جهت مراعات مسائلی نجس نباشد؟

دانشمندان فقه و اصول معتقدند که طهارت و نجاست باب مستقلی از نظافت و کثافت است و این دو ارتباطی به هم ندارند. آری، ممکن است که حکم به نجاست یک شیئی مقرون به آلوده بودن و کثیف بودن آن شئ باشد لیکن روشن نیست که وجه حکم به نجاست آن شیء، همان کثافت و آلوده بودن آن است. مثلاً درباره کلب و خنزیر و منیّ چه بسا گفته شود که آن‌ها آلوده و کثیف هستند ولی قطعی نیست که وجه حکم به نجاست آن‌ها آلوده بودن آن‌ها به کثافات است، شاید ملاک حکم به نجاست، شدت اهتمام شارع به لزوم اجتناب مسلمانان از آن‌هاست. این ادعا در مورد خمر و کافر روشن‌تر است؛ زیرا واضح است که خمر آلودگی و کثافت واقعی ندارد، یا کافر این‌گونه نیست که به خاطر این‌که لفظ شهادتین را به زبان نیاورده است از آلودگی جسمی برخوردار شده که با هیچ چیزی قابل تطهیر نیست. بلکه شاید شارع به جهت تأکید بر شدت اجتناب از شرب خمر و اختلاط با کفّار به نجاست آن‌ها حکم نموده است. منبّه روشن این مدعا حکم به نجاست ولد کافر است؛ زیرا ولد کافر در طهارت و نجاست تابع والدش است. مادامی که والد کافر است او نیز نجس می‌باشد و اگر مسلمان شود او نیز به تبع پدرش برخوردار از طهارت می‌گردد. واضح است که مجرد تلفظ پدر به شهادتین و عدم تلفظ او تأثیری در آلودگی و نظافت جسمی فرزند نخواهد داشت. تفاوت کیفیّت تطهیر نجاسات نیز منبّه دیگری است بر این‌که وجه طهارت و نجاست، آلودگی واقعی شیء نیست؛ زیرا در رفع آلودگی یک شیء چه تفاوتی بین آب کرّ و قلیل وجود دارد؟ چرا در تطهیر با آب قلیل تعدد شرط است ولی در آب کرّ در بسیاری از موارد تعدّد شرط نیست؟ اگر چیزی با متنجس شده به خون ملاقات کند، در تطهیر آن با آب کرّ یک مرتبه شستن کافی

است، ولی در تطهیر با آب قلیل دو مرتبه لازم است و غساله آن نیز نجس است. اگر مبنای نجاست شرعی را، آلودگی و استقذار عرفی بدانیم این تفاوت گذاری بر چه مبنا و معیاری است؟ اصلاً برای رفع آلودگی چه نیازی به آب است و چرا باید منحصراً آب مطهّر باشد؟ حکم به طهارت مشکوک النجاسة چگونه قابل توجیه است؟ چرا باید با چیزی که به احتمال زیاد آلوده است معامله طهارت کرد؟ مطهّریّت تبعیت چگونه قابل ارزیابی است؟ از سوی دیگر چرا به طهارت چیزی‌هایی که استقذار عرفی دارند مانند آب دهان و خلط بینی حکم شده است؟ (فوائد الاصول؛ ج ۴؛ ص ۴۰۱، مصباح الأصول (طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي)، ج ۲، ص ۱۰۰، منتقى الأصول؛ ج ۶؛ ص ۱۵۰، كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط ـ الحديثة)، ج ۳، ص ۱۴، كتاب الطهارة (للسيد مصطفى الخميني)، ج ۲، ص ۲۸۵).

این چراها و چراهای دیگر از این دست، فقها عظام را به باور رسانده است که طهارت و نجاست امر اعتباری شرعی است و ارتباطی به نظافت و کثافت ندارد هر چند که درباره آن‌ها تعبیر «نظیف» و «قذر» به کار رفته باشد (تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۸۴، باب تطهیر الثیاب و غیرها من النجاسات، حدیث ۱۱۹)[۱].

از اینجا روشن می‌شود که مجرد سالم بودن آب اصلاحی و مبرّا بودن فاضلاب تصفیه شده از آلودگی‌ها دلیل بر طهارت آن به حساب نمی‌آید؛ زیرا همان‌طور که گفته شد ممکن است چیزی نظیف و پاکیزه باشد اما به نجاست آن نیز حکم شده باشد. مثل نجاست کافر یا خمر یا هر نجاستی که با آب قلیل فقط یک مرتبه شسته شده است. از این رو برای حکم به طهارت آن باید مطهّراتی را که شارع رافع نجاست اعتباری خودش قرار داده است ملاحظه نمود و بررسی کرد که آیا این مطهّرات در مورد آب اصلاحی وجود دارد یا نه؟ و به مجرد سالم بودن آن (در صورتی که بپذیریم واقعاً سالم است) نمی‌توان به طهارت آن حکم نمود.

با ملاحظه نمودن مطهّرات فقهی، می‌بینیم برای حصول طهارت در آب‌های اصلاح شده منحصراً راه‌های زیر قابل تصور است که برخی از آن‌ها مطهّر داخلی و برخی دیگر مطهّر خارجی هستند:

مطهّر خارجی: همانند قرار دادن آب‌های مزبور در معرض آب باران[۲] یا اتصال آن‌ها به آب

---

[۱]. حدیث:۱۱۹. « **كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ**»

[۲]. اگر کارخانجات تصفیه فاضلاب در جایی ساخته شوند که باران زیادی در آن‌ها می‌بارد، قرار دادن این آب‌ها در مقابل باران روش خوبی برای طهارت آن‌ها می‌باشد.

رودخانه‌ها، دریاها و چاه‌ها و امثال آن‌هاست. به این معنا که یک مرحله به مراحل بازیافت فاضلاب اضافه شود و آن این‌که بعد از زلال شدن آب اصلاحی و حصول رنگ طبیعی، آن‌ها را به آب کرّ پاک مثل آب‌های طبیعی که پشت سدّها جمع‌آوری شده‌اند متصل نموده[۱] تا از این طریق پاک شوند.

مطهّر داخی: مانند استحاله آب‌های اصلاح شده است. به این کیفیت که در شیوه بازیافت فاضلاب که الآن رایج است تغییراتی ایجاد شود و بعد از تبدیل نمودن فاضلاب‌ها به آب مطلق آن‌ها را تبدیل به بخار نمایند و سپس دوباره به آب تبدیل کنند. در این صورت چون تبدیل شدن آب به بخار و میعان آن طبق نظر بسیاری از فقهاء مصداق استحاله مطهّر است (بزرگانی مانند: مانند کاشف اللثام در کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام؛ ج ۱، ص ۴۶۲، نراقی اول در لوامع الأحکام في فقه شریعة الإسلام؛ ص ۲۰۷، محقق حکیم در مستمسك العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱۶، مرحوم خویی در موسوعة الإمام الخوئي، ج۴، ص ۱۶۷، آیت الله بهجت در وسیلة النجاة (للبهجة)، ص ۱۶۳ و محقق تبریزی در تنقیح مباني العروة ــ کتاب الطهارة، ج۳، ص ۳۳۶ و برخی دیگر از فقهاء عظام)؛ لذا آب در این مرحله طهارت شرعی پیدا می‌کند و می‌توان از آن برای شرب یا وضو و غسل استفاده نمود. لیکن همان‌طور که گفته شد در روش‌های فعلی بازیافت، پساب‌ها را به آب کرّ یا آب جاری یا آب باران متصل نمی‌کنند و هم‌چنین در مراحل بازیافت استحاله‌ای نیز رخ نمی‌دهد فلذا نمی‌توان طهارت آب‌های اصلاحی را اثبات نمود. بلکه مقتضای اطلاق تنجیس نجاسات (تهذیب الأحکام؛ ج ۱، ص ۴۱۸، باب المیاه و أحکامها، حدیث ۴۱)[۲] و یا استصحاب بقاء نجاست، نجس بودن آن‌هاست.

آری، راه دیگری برای اثبات طهارت آب‌های اصلاحی وجود دارد که اگر اثبات شود راه بسیار خوبی برای طهارت آن‌هاست. لکن این راه مورد مخالفت مشهور فقهاء امامیه قرار گرفته ولی دانشمندان فعلی اهل سنت بر اساس آن به طهارت پساب‌های تصفیه شده حکم

---

[۱] . البته طبق نظر برخی از فقهاء مجرد اتصال آنها به آب کرّ کافی نیست و باید با آب کرّ ممزوج نیز بشوند.

[۲] . حدیث ۴۱. «**وَ سَأَلَ عَمَّارُ بْنُ مُوسَى السَّابَاطِيُّ- أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ فِي إِنَائِهِ فَأْرَةً وَ قَدْ تَوَضَّأَ مِنْ ذَلِكَ الْإِنَاءِ مِرَاراً وَ غَسَلَ مِنْهُ ثِيَابَهُ وَ اغْتَسَلَ مِنْهُ وَ قَدْ كَانَتِ الْفَأْرَةُ مُنْسَلِخَةً فَقَالَ إِنْ كَانَ رَآهَا فِي الْإِنَاءِ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ أَوْ يَتَوَضَّأَ أَوْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ ثُمَّ فَعَلَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا رَآهَا فِي الْإِنَاءِ فَعَلَيْهِ أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَغْسِلَ كُلَّ مَا أَصَابَهُ ذَلِكَ الْمَاءُ وَ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ...**»

نکته قابل توجه این است که اطلاق مزبور در تنجیس آب‌های قلیل ثابت است اما در وجود آن در آب کر تأمل وجود دارد که در ادامه روشن خواهد شد.

نموده‌اند. این راه زوال اوصاف نجاست است. آن‌ها بر این باورند که اگر بو، رنگ، یا مزه آب کرّ به هر دلیلی از بین برود، آن آب پاک می‌شود. اعم از این‌که این اوصاف با اتصال و امتزاج به آب معتصم از بین برود یا به خودی خود و در اثر مرور زمان از بین برود یا در اثر واکنش‌های شیمیایی و میکرب‌زدایی این کار انجام شود؛ در همه این حالات آب مزبور پاک می‌شود. بر این اساس، آن‌ها به طهارت فاضلاب‌هایی که با روش‌های جدید اوصاف ثلاثه نجس را از بین می‌برند، فتوا داده‌اند.

در این زمینه استفتائی به هیئت کبار علماء در حجاز که متشکل از شانزده نفر از دانشمندان آن‌جاست واصل شده است. در این استفتاء از آن‌ها درباره طهارت و نجاست فاضلاب‌های تصفیه شده سؤال شده که در پاسخ چنین آمده است:

«بناءً علی ما ذکره اهل العلم من أنّ الماء الکثیر المتغیّر بنجاسة یطهر اذا زال تغیّره بنفسه او باضافة ماء طهور الیه او زال تغیّره بطول مکث او تأثیر الشمس و مرور الریاح علیه او نحو ذلک لزوال الحکم بزوال علته؛ و حیث إنّ المیاه المتنجسة یمکن التخلص من نجاستها بعدة وسائل و حیث إن تنقیتها و تخلیصها مما طرأ علیها من النجاسات بواسطة الطرق الفنیة الحدیثة لاعمال التنقیة یعتبر من احسن وسائل الترشیح و التطهیر حیث یبذل الکثیر من الاسباب المادیة لتخلیص هذه المیاة من النجاسات کما یشهد بذلک و یقرّره الخبراء المتخصصون بذلک مما لایتطرق الشک الیهم فی عملهم و خبرتهم و تجاربهم؛ لذلک فإنّ المجلس یری طهارتها بعد تنقیتها النقیّة الکاملة بحیث تعود الی خلقته الاولی لایری فیها تغیر بنجاسة فی طعم و لا لون و لاریح و یجوز استعمالها فی ازالة الاخباث و الاحداث و تحصل الطهارة بها منها کما یجوز شربها الا اذا کانت هناک اضرار صحیّة تنشأ عن استعمالها فیمتنع ذلک محافظةً علی النفس و تفادیاً للضرر لا لنجاستها» (مجله البحوث الاسلامیه، ذوالقعدة ۱۴۰۶ شماره ۱۷، مقاله «بحث الهیئة حکم استحالة النجس الی طاهر»).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود اهل سنت بر اساس این مبنا قائل به طهارت پساب‌ها شده‌اند؛ اما سؤال مهم این است که اعتبار این مبنا در سنجه فقه امامیه به چه میزان است؟ آیا مورد قبول آن‌هاست یا نه؟

ظاهراً در آب قلیل اجماع وجود دارد که زوال تغیّر موجب طهارت نیست؛ و احتمال مطهّریّت تغیر بنفسه فقط در آب کر مطرح است. گویا اهل سنت نیز در این قول با فقه اهل‌بیت همراه بوده و آن‌ها هم معتقد به بقاء نجاست آب قلیل حتی بعد از زوال تغیّر هستند.

دلیل این مسئله علاوه بر اجماعاتی[۱] که ادعا شده است روشن است؛ زیرا وجه نجاست آب قلیل تغیّر آن نیست بلکه مجرد ملاقات است چه در آب تغیّری رخ بدهد و چه رخ ندهد و از آن‌جا که تحقق ملاقات امر آنی بوده و قابلیت بقاء ندارد و ترتب نجاست مادام وجود ملاقات فقهیاً محتمل نیست لذا بی‌تردید حکم جعل شده بر اساس آن مطلق بوده و بعد از ملاقات نیز برقرار است.

اما در مورد آب کرّ از آن‌جا که به مجرد ملاقات نجس نمی‌شود و نجاست آن منوط به تغیر یکی از اوصاف ثلاثه است، اجماعی در مسئله وجود ندارد؛ چون تغیّر از اموری است که از نظر عرف و نصوص شرعی احتمال دخالت آن هم در ظرف حدوث و هم در ظرف حدوث و بقاء محتمل است لذا اختلافاتی در مسئله دیده می‌شود. حتی از تعبیر صاحب مدارک استفاده می‌شود که تعداد معتنا بهی از فقهاء قائل به طهارت هستند. ایشان قول به نجاست کرّ متغیر بنفسه را اشهر القولین می‌شمارد که ظاهر در این است که این قول مخالفین قابل توجهی دارد. لیکن همان‌طور که برخی نیز فرموده‌اند غیر از یحیی بن سعید حلی که صراحتاً قول به طهارت را مطرح کرده است قول صریحی در مسئله یافت نشده است (الجامع للشرائع، ص ۱۸)[۲]. بله برخی از فقهاء همانند علامه در نهایه و وحید بهبهانی در حاشیه مدارک طهارت را محتمل دانسته‌اند (مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط ـ الحديثة)، ج ۱، ص ۴۱۵).

به هر روی، مشهور فقهاء قائل به نجاست هستند؛ و ادعای شهرت در کلمات غیر واحدی از فقهاء از جمله علامه در منتهی (منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج ۱، ص ۶۴)[۳] و محقق سبزواری در ذخیره (ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، ج ۱، ص ۱۲۳)[۴] و محقق حکیم

---

[۱]. کتاب الطهارة، للشیخ الانصاری، ج۱،ص ۱۷۸، مستمسك العروة الوثقی؛ ج ۱، ص ۱۲۹. از عبارت شیخ طوسی نیز ممکن است این اجماع استفاده شود. وی در مبسوط ج ۱، ص ۶ می‌نگارد: «**إن ارتفع التغيير عنها (المياه الكثيرة) من قبل نفسها أو تراب تحصل فيها أو بالرياح التي تصفقها أو بجسم طاهر يحصل فيها لم نحكم بطهارته لأنه لا دليل على ذلك و نجاستها معلومة**». تعبیر به «لم نحکم» مشعر یا ظاهر در این است که این مسأله متفق علیه است.

[۲]. وی می‌نویسد: «**و يطهر بزوالها بالماء أو الهواء أو التراب، أو من قبل نفسه، فان زالت النجاسة بمسك أو كافور لم يطهر، لأنهما ساتران لا مزيلان**».

[۳]. «**و لو زال التّغيّر من قبل نفسه أو بملاقاة أجسام طاهرة غير الماء أو بتصفيق الرّياح، المشهور انّه لا يطهر**»

[۴]. «**المشهور أنه لا يطهر بزوال التغير من قبل نفسه أو بتصفيق الرياح أو وقوع أجسام طاهرة عليه و ذهب يحيى بن سعيد صاحب الجامع إلى أنه يطهر بذلك و احتمل ذلك المصنف في النهاية**».

در مستمک (مستمسك العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲۹) و غیر آن‌ها مطرح شده است. کسانی چند از فقهاء بدون این‌که شهرت را در مسئله ادعا کنند تغیّر بنفسه را مطهّر ندانسته‌اند. همانند: شیخ طوسی در مبسوط (المبسوط، ج ۱، ص ۶. البته با قطع نظر از استظهاری که قبلاً مطرح شد.)، ابن برّاج در المهذب (المهذب (لابن البراج)، ج ۱، ص ۲۳)، ابن ادریس در سرائر (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ۱، ص ۶۲)، محقق حلی در شرایع (شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۵)، علامه در تحریر (تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط ـ الحديثة)، ج ۱، ص ۴۷) و بسیاری دیگر از فقهاء (الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۲۴۶، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط ـ الحديثة)، ج ۱، ص ۴۱۵. مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۱۲۴). لیکن چون تعبدی بودن اجماعات ذکر شده دست کم محرز نیست و شهرت فتوایی نیز اعتبار لازم را ندارد و هم‌چنین به خاطر این‌که پذیرش طهارت کرّ متغیر بنفسه یکی از آسان‌ترین راه‌ها برای تصفیه فاضلاب است، بایسته است که ادله این طریق به صورت مبسوط مورد کنکاش قرار بگیرد.

تحقیق در مسئله می‌طلبد که بحث در دو مقام مطرح شود: از نظر ادله فقاهتی و از نظر ادله اجتهادی.

مقام اول ادله فقاهتی

از منظر اصول عملیه می‌توان با تمسک به استصحابِ نجاستِ ثابتهِ قبل از تغیّر، حکم بعد از زوال تغیر را به دست آورد و نجاست ظاهری آن را اثبات نمود؛ زیرا به ارتکاز عرفی، موضوع نجاست در آب متغیّر ذات الماء است و تغیّر مأخوذ در خطابات شرعیه حتی اگر به صورت وصف لحاظ شود نه شرط[1]، صرفاً منشأ عروض نجاست بر ذات الماء است نه احد اجزاء عرفی موضوع. در این بیان تفاوتی وجود ندارد که نحوه دخالت تغیر در نجاست همیشگی و در ظرف حدوث و بقاء باشد یا فقط در ظرف حدوث باشد که تحقیق در این مسئله در بحث‌های بعدی روشن می‌شود؛ چون هر کدام باشد، به تفاهم عرفی موضوع و معروض نجاست ذات الماء نه چیز دیگر.

به هر روی ارکان استصحاب تمام است و از این جهت اشکالی به جریان استصحاب وارد نیست. بله، ممکن است تصور شود که استصحاب مزبور از موارد شک در مقتضی است نه شک در رافع و کسانی همانند مرحوم شیخ انصاری که استصحاب را در شک در مقتضی

[1]. یعنی گفته شود: «الماء المتغيّر نجس». نه این‌که گفته شود: «الماء اذا تغيّر نجس».

جاری نمی‌دانند باید از این استصحاب رفع ید کنند؛ زیرا برگشت شک در بقاء نجاست به این است که نمی‌دانیم اقتضاء و قابلیت بقاء نجاست مجعوله چه مقدار است مقیّد به تغیّر بنفسه است یا نه؟ ولی این سخن درست نیست زیرا بالوجدان می‌دانیم که نجاست مجعوله قابلیت بقاء الی زمان عروض المطهّر را دارد لیکن سخن در این است که آیا تغیّر بنفسه مزیل آن است یا نه؛ بنابراین جریان استصحاب از این جهت بلامانع است و خود شیخ انصاری نیز استصحاب نجاست را جاری کرده است (كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)، ج ۱، ص ۱۷۸).

لیکن باید پذیرفت که جریان این استصحاب مبنی بر پذیرش جریان استصحاب در شبهات حکمیه کلیّه است که مشهور اصولیون ادله جریان را کافی می‌دانند. برخلاف بزرگانی همانند محقق خویی، محقق تبریزی، آیت‌الله شبیری زنجانی و برخی دیگر که مفاد ادله را وافی به اعتبار این نوع از استصحاب نمی‌دانند (موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ۲، ص ۸۳؛ تنقيح مباني العروة ـ كتاب الطهارة؛ ج ۱، ص ۲۶۱؛ کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۳، ص ۹۵۹، کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۵، ص ۱۵۶۰). طبیعتاً این بزرگان باید سراغ قاعده طهارت بروند که با وجود استصحاب مجالی برای جریان آن‌ها وجود نداشت و بر اساس آن طهارت ظاهریه را پذیرا باشند. محقق خویی در این باره می‌نویسد:

«بناء على ما سلكناه من المنع عن جريان الاستصحاب في الأحكام فالاستصحاب ساقط لا محالة و نأخذ بالمقدار المتيقن من الحكم بالنجاسة و هو زمان بقاء التغيّر بحاله و نرجع فيما زاد عليه إلى قاعدة الطهارة في كل من الكر و القليل» (موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ۲، ص ۸۳).

محقق تبریزی نیز همین بیان را تکرار می‌کند[1]. از این بیانات روشن می‌شود که آن‌ها جریان قاعده طهارت را در مانحن فیه که جزء شبهات حکمیه است قبول داشته و آن را منحصر به شبهات موضوعیه ندانسته‌اند (بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص ۱۹۷)؛ و هم‌چنین اطلاق فی نفسه قاعده طهارت را نسبت به مسبوق النجاسه قبول کرده و از این جهت هم در جریان قاعده طهارت مناقشه نکرده‌اند.[2]

---

[1]. وی می‌نویسد: « **التمسك به مبني على اعتباره في الشبهات الحكمية بمعنى عدم معارضته مع استصحاب عدم جعل النجاسة للماء حال زوال تغيره و إلّا يرجع إلى قاعدة الطهارة**».

[2]. مرحوم شهید صدر معتقد است قاعده طهارت فی حد نفسه مجمل بوده و شامل مسبوق النجاسة نمی شود هرچند که استصحاب جاری نباشد. منتها چون ایشان جریان استصحاب را در شبهات حکمیه قبول دارد لذا جریان استصحاب از نظر ایشان بلامانع است. رجوع شود به بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص ۳۱۴.

نتیجه این‌که مقتضای استصحاب در مانحن فیه (بنا بر جریان آن در شبهات حکمیه) دلیل تامّی است و در صورت قصور اثباتی ادله اجتهادیه می‌توان به آن رجوع کرد.

مقام دوم: ادله اجتهادی

در این مقام سعی نویسنده بر آن است که صرفاً به بیان ادله طهارت بسنده کند و از ذکر ادله نجاست صرف‌نظر نماید؛ زیرا همان‌طور که در مقام سابق گفته شد مقتضای قاعده اولیه نجاست «**آب کرّ متغیّر بنفسه**» است و مادامی که طهارت اثبات نشود باید به نجاست آن معترف شد.

برای اثبات طهارت به وجوهی از ادله استدلال شده است:

دلیل اول:

قال النبیّ: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ كُرّاً لَمْ يَحْمِلْ خَبَثاً»

هرگاه آب به اندازه کر برسد نجاست را برنمی‌دارد.

تقریب استدلال

روشن‌ترین دلیل بر این مدعا این روایت است. تقریب دلالت این روایت به مطهّریّت تغیّر بنفسه به این شرح است: ظاهر «لم یحمل خبثاً» این است که آب کر قابلیت حمل و اتصاف به نجاست را ندارد و راه نجس شدن آن منسد است؛ یعنی ویژگی آب کر این است که با نجاست جمع نمی‌شود و آن را از خودش دور می‌کند. اطلاق «لم یحمل» در کنار عمومیت مستفاد از نکره در سیاق نفی بودن «خبثاً» باعث می‌شود که عدم حمل نجاست در آب کر، شامل هرگونه نجاستی در هر حالی می‌شود اعم از دفع نجاست موجود و منع از عروض نجاست لاحق. لکن این عمومیت قابل تخصیص است و به وسیله ادله انفعال آب کرّ در صورت تغیّر اوصاف ثلاثة به وسیله نجاست لاحقه، از این عمومیت در زمان تغیر رفع ید کرده و به نجس شدن آب کر حین التغیّر به سبب ملاقات با نجس لاحق قائل می‌شویم. منتها چون این ادله اطلاق نداشته و بعد از زوال تغیّر را شامل نمی‌شود فلذا عمومیت عام بعد از زمان تخصیص محکّم بوده و بر اساس آن باید به طهارت در این زمان حکم کرد.

به این استدلال ممکن است مناقشاتی ذکر شود.

مناقشه اول: اشکال سندی

روایت مرسله بوده و در کتب حدیثی نقل نشده است لذا صلاحیت استدلال را فاقد است.

ممکن است از این اشکال پاسخ داده شود که: درست است که این روایت در کتب حدیثی متقدم امامیه[۱] نقل نشده است، لیکن در کتب فقهی گوناگونی گزارش شده است. سید مرتضی در انتصار (الانتصار في انفرادات الإمامية، ص ۸۵) و ناصریات (المسائل الناصريات، ص ۴۱) این روایت را از کتب عامه از پیامبر اکرم نقل می‌کند. بعد از ایشان شیخ طوسی در خلاف آن را به اسناد جزمی به اهل‌بیت علیهم‌السلام نسبت می‌دهد (الخلاف؛ ج ۱، ص ۱۷۴)[۲]. بعد از شیخ طوسی و به تبع آن قاضی ابن براج هم این سخن را تکرار می‌کند (المهذب (لابن البراج)؛ ج ۱، ص ۲۳). حتی ابن ادریس تصریح می‌کند که این روایت اجماعی است و موافق و مخالف آن را نقل کرده است (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ۱، ص ۶۳)[۳]. بر این اساس می‌توان از باب اسناد جزمی شیخ طوسی و ابن برّاج و هم‌چنین بر اساس شهادت ابن ادریس بر اجماعی بودن نقل آن توسط مؤالف و مخالف سند روایت را تصحیح کرد؛ زیرا شهادت ابن ادریس اگر نتواند اجماعی بودن نقل را اثبات کند دست کم می‌تواند شهرت روایی آن را ثابت نماید و با توجه به این‌که ابن ادریس از کسانی است که اخبار آحاد را حجت نمی‌داند ولی به این روایت عمل کرده و بر اساس آن فتوا نیز داده است[۴] لذا انسان مطمئن می‌شود که این روایت معتبر می‌باشد. علاوه بر این‌که مضمون این روایت در کتب عامه نیز نقل شده که می‌تواند مؤیّدی بر حجیّت سند این روایت تلقی شود (سنن بیهقی، ج ۱، ص۲۶۰. «اذا كان الماء قُلتين لم يحمل الخبث». رجوع شود به: تذكرة الفقهاء (ط ـ الحديثة)، ج ۱، ص ۲۱).

این بیان نهایت تلاشی است که برای تصحیح سند این روایت می‌توان انجام داد لیکن هیچ‌کدام از این وجوه نمی‌تواند دلیلی بر اعتبار سند روایت باشد؛ زیرا اولاً دلیلی بر مرسلات جزمیه وجود ندارد به ویژه اگر این اسناد جزمی در کتب فقهی باشد. ثانیاً سخن ابن ادریس

---

[۱]. این روایت در عوالئ اللئالی نقل شده است که از کتب متأخر می‌باشد و از اعتبار لازم برخوردار نیست. عوالي اللئالي العزيزية؛ ج ۱، ص ۷۶.

[۲]. «قولهم عليهم السلام: إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا».

[۳]. «فمن ذلك قول الرسول صلّى اللّه عليه و آله المجمع عليه عند المخالف و المؤلف: إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا».

[۴]. ایشان در بحث «الماء المتمم كراً» به این روایت عمل کرده است.

مبنی بر اجماعی بودن نقل آن بسیار مستبعد است چون اگر نقل آن اجماعی باشد عادتاً باید حداقل در یک یا چندی از کتب حدیثی به صورت مسند نقل شود در حالی که در هیچ‌کدام از آن‌ها حتی به صورت مرسل نیز نقل نشده است. از این رو انسان یقین می‌کند که ایشان سهو کرده و به اشتباه افتاده است. ثالثاً. سخن ابن ادریس و هم‌چنین شیخ طوسی معارض است با سخن محقق آن‌جا که در رد اعتبار این روایت می‌نویسد:

«كتب الحديث عن الأئمة عليهم السّلام خالية عنه أصلا و أما «المخالفون» فلم أعرف به عاملا سوى من يحكي عن «ابن حي» و هو زيدي منقطع المذهب، و ما رأيت أعجب ممن يدعي إجماع المخالف و المؤالف فيما لا يوجد الا نادرا، فاذا الرواية ساقطة.» (المعتبر في شرح المختصر، ج ۱، ص ۵۳. ر.ک: الرسائل التسع (للمحقق الحلي)؛ ص ۶۸).

رابعاً. علی فرض اگر روایت صحیح السند بوده و موافق و مخالف آن را نقل کرده باشد باز از اعتبار ساقط است زیرا معرض عنه مشهور است و با این‌که روایت در مرأی و مسمع آن‌ها بوده است به روایت عمل نکرده‌اند.

خلاصه این‌که این روایت از نظر سندی مخدوش است و قابلیت استدلال را ندارد. لیکن چون برخی از اعلام قائل به اعتبار سندی روایت هستند لذا به بررسی دلالت آن نیز می‌پردازیم (المعالم المأثورة، ج ۱، ص ۸۳).

مناقشه دوم:

محال است که «لم یحمل» که اطلاق داشته و شامل دفع نجاست حاصله و منع از نجاست عارضه بشود؛ زیرا لازمه اطلاق مزبور، اجتماع لحاظین در «الماء اذا بلغ قدر کر» است؛ زیرا موضوع دفع نجاست، آب نجس است و موضوع منع از نجاست آب پاک است. از این رو اگر «لم یحمل» اطلاق داشته باشد لازمه‌اش لحاظ آب پاک و آب نجس در یک استعمال است که ممتنع می‌باشد (مستمسك العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۷۳).

پاسخ:

اطلاق «لم یحمل» به دفع و منع بلامانع است چون شمولیت «لم یحمل» به دفع و منع از باب اراده جامع دفع و منع است نه اراده خصوص دفع و منع تا گفته شود که لازمه دو تشریع[1]،

[1]. یعنی: عدم بقاء نجاست ثابته و عدم اتصاف به نجاست لاحقه.

اجتماع لحاظین در آب پاک و آب نجس است. بلکه همان‌طور که در تقریب استدلال بیان شد معنای «لم یحمل» عدم اتصاف آب کر به نجاست است که این معنا جامع بین دفع و منع است؛ زیرا همان‌طور که متنجس شدن آب کرّ مصداق اتصاف به خبث است، متنجس باقی ماندن آب کرّ هم مصداق اتصاف به خبث است و عدم اتصاف به خبث هر دو را توأمان نفی می‌کند. به عنوان مثال وقتی که گفته شود: اسب، سوار را بر خود نمی‌پذیرد معنایش این نیست که به اراده استعمالی دو معنا اراده شده است: اسب اجازه سوار شدن را نمی‌دهد، اسب، سوار خود را بر زمین می‌زند. بلکه معنایش معنای جامعی است و آن این‌که حیوان سواری نمی‌دهد اعم از این‌که سوار خود را بر زمین بزند یا این‌که اجازه سوار شدن ندهد؛ بنابراین اطلاق مزبور مستحیل نیست.

مناقشه سوم:

اگر چه بپذیریم اطلاق «لم یحمل» به دفع و منع محذور عقلی ندارید لیکن خلاف ظاهر است؛ چون ظاهر «لم یحمل» و لو به مدد روایات دیگر این است که آب کرّ نجاست لاحقه را نمی‌پذیرد و متنجس نمی‌شود. مثلاً وقتی که گفته می‌شود «زید لایحمل الذلة» معنایش این است که زید ذلت را از ابتدا نمی‌پذیرد و زیر بار آن نمی‌رود. در واقع این روایت درصدد بیان فرق بین آب کر و آب قلیل است که آب قلیل با ملاقات با نجس متنجس می‌شود ولی آب کرّ این‌گونه نیست. نه این‌که معنایش این است که نجاست حاصل شده را هم از خودش دور می‌کند و آن را می‌اندازد و الا اگر مقصود این معنا بود بهتر بود که تعبیر روایت این‌گونه باشد: «اذا بلغ الماء النجس کراً لم یحمل خبثاً». در واقع مضمون این روایت، مطابق با مضمون روایات متعددی است که گفته شده است: «**إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ.**» (وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۱۵۸؛ باب عدم نجاسة الکر من الماء الراکد بملاقاة النجاسة بدون التغییر، حدیث ۱)، «**إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَكْثَرَ مِنْ رَاوِيَةٍ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ**» (وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۱۴۰؛ باب نجاسة الماء بتغیر طعمه أو لونه أو ریحه بالنجاسة حدیث: ۸)، «**إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ**» (وسائل الشیعة؛ ج ۱، ص ۱۶۶، باب مقدار الکر بالاشبار، حدیث ۸).

مؤید دیگر این ظهور عرفی تصریح لغویّون است. در مصباح المنیر در ذیل روایت «اذا بلغ الماء قدر قلتین لم یحمل» می‌نویسد: «مَعْنَاهُ لَمْ يَقْبَلْ حَمْلَ الْخَبَثِ لأَنَّهُ يُقَالُ فُلَانٌ لَا يَحْمِلُ الضَّيْمَ أَيْ يَأْنَفُهُ و يَدْفَعُهُ عَنْ نَفْسِهِ و يُؤَيِّدُهُ‌الرِّوَايَةُ الْأُخْرَى لِأَبِي دَاوُدَ (لَمْ يَنْجُس)» (المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج ۲، ص ۱۵۲).

پاسخ:

به نظر می‌رسد این اشکال قابل جواب است زیرا «لم یحمل» اطلاق دارد و دلیلی برای رفع ید از آن وجود ندارد و همان‌طور که در مناقشه قبل هم بیان شد ظهور عرفی نیز مساعد با اطلاق است و بعید نیست که در مثال «لایحمل الذلة» و «لایحمل الضیم» هم گفته شود که آن‌ها نیز اطلاق داشته و شامل دفع و منع هم می‌شوند. روایات ذکر شده نیز نمی‌تواند دلیل بر تقیید شود چون که بین لسان «لم ینجّسه» و «لم یحمل الخبث» بالوجدان تفاوت وجود دارد.

از این بیان روشن می‌شود که ادعای اجمال نیز در معنای روایت صحیح نیست و روایت ظاهر در اطلاق بوده و از این حیث مناقشه‌ای به آن وارد نیست.

مناقشه چهارم:

علی فرض که اطلاق و عمومیت روایت به دفع و منع پذیرفته شود لیکن این اطلاق مقیّد و مخصّص دارد و به ملاحظه آن‌ها باید از اطلاق روایت دست برداشت و آن را به منع حمل نمود.

توضیح این‌که: در تقریب استدلال به روایت گفته شد که اطلاق این روایت با ادله‌ای که دلالت بر متنجس شدن آب کر در صورت تغیر اوصاف ثلاثه آن با نجس لاحق تخصیص خورده است ولی چون این ادله اطلاق ندارد و شامل بعد از تغیر نمی‌شود لذا باید به عموم «اذا بلغ الماء کراً لم یحمل خبثاً» رجوع کرد و نجاست را اثبات نمود. در حالی که این سخن درست نیست و ادله انفعال آب کرّ اطلاق داشته و شامل نجاست بعد از زوال تغیّر هم می‌شود؛ و چون رابطه این دو دلیل عام و خاص است، همان‌طور که خاص در اصل دلالت بر عام مقدم است اطلاق خاص هم بر اطلاق عام مقدم است و بر اساس آن باید به نجاست آب کرّ مادامی که متصل به معتصم نشده قائل شد.

مثلاً در صحیحه حریز چنین آمده است: «**إِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ- فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ.**[1] همان‌طور که ملاحظه می‌شود جزاء شرط یعنی «فلا توضأ منه و لا تشرب»

---

[1]. متن و سند کامل روایت به این شرح است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدِ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْجِيفَةِ- فَتَوَضَّأْ مِنَ الْمَاءِ وَ اشْرَبْ- فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ- فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ».

اطلاق دارد و شامل بعد از زوال تغیّر هم می‌شود.

همین اطلاق در صحیحه ابی خالد القماط هم آمده است:

«أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي الْمَاءِ يَمُرُّ بِهِ الرَّجُلُ وَ هُوَ نَقِيعٌ ـ فِيهِ الْمَيْتَةُ وَ الْجِيفَةُ ـ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنْ كَانَ الْمَاءُ قَدْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ ـ فَلَا تَشْرَبْ وَ لَا تَتَوَضَّأْ مِنْهُ ـ وَ إِنْ لَمْ يَتَغَيَّرْ رِيحُهُ وَ طَعْمُهُ فَاشْرَبْ وَ تَوَضَّأْ».

بنابراین اطلاق این روایات، روایت «اذا بلغ الماء کراً فلا یحمل خبثاً» را تقیید می‌زند و بعد از زوال تغیّر باید به این اطلاقات رجوع کرد و نجاست آب را اثبات نمود.

این بیان مورد پسند محقق خویی و محقق تبریزی قرار گرفته (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲، ص ۸۶؛ تنقيح مباني العروة ـ كتاب الطهارة، ج ۱، ص ۲۶۲) و بر اساس این دلیل به نجاست متغیر بنفسه فتوا داده‌اند.

پاسخ:

به نظر می‌رسد این وجه هم قابل جواب است و همان‌طور که شهید صدر نیز فرموده است (بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص ۳۱۴) از روایات ذکر شده، نجاست مطلقه استفاده نمی‌شود. توضیح این سخن در دلیل سوم ذکر خواهد شد. بر این اساس باید به قدر متیقن این روایات اکتفا کرد که زمان تغیر است و بعد از زمان تغیّر باید بر اساس روایت «اذا بلغ الماء کراً فلا یحمل خبثاً» ـ در صورت صحت سند آن ـ به طهارت آن‌ها حکم کرد.

خلاصه دلیل اول: از مجموع مناقشات و پاسخ‌هایی که بیان شد به دست می‌آید که تنها اشکال وارد به روایت «اذا بلغ الماء کراً فلا یحمل خبثاً» اشکال سندی است و اشکالات دلالی به آن وارد نیست.

دلیل دوم:

دلیل دوم بر طهارت آب کرّی که اوصاف ثلاثه آن بنفسه از بین رفته است صحیحه اسماعیل بن بزیع است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: مَاءُ الْبِئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ ـ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ ـ فَيُنْزَحُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ ـ وَ يَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً (وسائل الشيعة؛ ج ۱، ص ۱۴۱؛ باب نجاسة الماء بتغير

طعمه أو لونه أو ریحه بالنجاسة).

تقریب استدلال به این روایت متوقف بر چند مقدمه است:

مقدمه اول:

فاسد شدن آب چاه چون از شارع بما هو شارع صادر شده است به معنای نجس شدن آن است. در نتیجه مفاد صدر روایت (**مَاءُ الْبِئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ- إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ**) نجاست آب چاه در صورت تغییر یافتن بو و طعم آن است.

مقدمه دوم:

«فینزح» جمله خبریه در مقام انشاء بوده و به معنای «فلینزح» است؛ و لکن این امر حکم تکلیفی نیست بلکه ارشاد به نجاست آب چاه بوده و به جهت بیان راهکاری برای تطهیر نجاست ذکر شده است.

مقدمه سوم:

«حتی» تعلیلیه بوده نه انتهاء غایت و بیانگر علت مطهّریّت تغیّر بو و طعم است. مثل این‌که گفته شود: «اسلم حتی تدخل الجنة».

مقدمه چهارم:

جمله تعلیلیه «حتی یذهب الریح و یطیب طعمه» بیانگر مطهّریّت تغیّر در مطلق آب است نه خصوص آب چاه؛ زیرا ضمیر «طعمه» به مطلق آب برمی‌گردد نه آب چاه. مؤیّدش این است که «الریح» گفته شده است نه «ریحه»؛ بنابراین مفاد تعلیل این است که نزح در آب چاه مطهّر است چون باعث از بین رفتن بو و طعم آب می‌شود.

مقدمه پنجم:

«لانّ له مادّة» که در ذیل روایت ذکر شده است به ابتدای روایت (ماء البئر واسع لا یفسده شیئ) ناظر است نه جمله تعلیلیه. در نتیجه روایت مشتمل بر دو حکم و دو تعلیل است. حکم اول عدم نجاست آب چاه در صورت ملاقات با نجس است که با جمله «لانّ له مادة» تعلیل شده است. حکم دوم مطهّریت نزح است که با «حتی یذهب الریح و یطیب طعمه» تعلیل شده است.

بار کنار هم قرار دادن این مقدمات مفاد روایت این‌گونه می‌شود:

آب چاه آب وسیعی است و چون دارای ماده است با ملاقات با نجس متنجس نمی‌شود مگر این‌که بو یا طعم آن تغییر بیابد که در این صورت به خاطر از بین رفتن بو و برگشتن طعم آب، باید نزح شود تا آب پاک گردد.

نتیجه این معنا مطهّریّت زوال تغیّر بنفسه است.

به این تقریب مناقشات متعددی ذکر شده یا قابل ذکر است که صرفاً به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

اشکال اول ناظر به مقدمه سوم استدلال است که «حتی» را تعلیلیه دانسته بود. در حالی که این احتمال خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا ظاهر «حتی» انتهاء غایت است نه تعلیل. در نتیجه این جمله بیانگر مقدار نزح است نه علت آن و دلالت می‌کند که برای حصول طهارت باید تا از بین رفتن بو و طعم نزح شود. لذا این روایت ارتباطی به محل بحث ندارد.

اشکال دوم ناظر به مقدمه چهارم است: اگر بپذیریم که «تعلیلیه» است اما مفاد تعلیل مطهّریّت ذهاب تغیر در آب چاه است نه هر آبی؛ زیرا ظاهر ضمیر «طعمه» این است که به آب مقیّد راجع است نه آب مطلق؛ و «یذهب الریح» هم در قوه «یذهب ریحه» است و الف لام عوض از مضاف الیه می‌باشد. دست کم اطلاق ندارد و قدر متیقن آن آب چاه است. با توجه به این مطلب چون خود آب چاه در جمله تعلیلیه ذکر شده است، عمومیّت مستفاد از جمله تعلیلیه نیز باید در ضمن آب چاه معنا گردد نه مطلق آب. از این رو عمومیت تعلیل این‌گونه می‌شود: اگر آب چاه نجس شد ذهاب ریح و طعم در آب چاه مطهّر است هر چند که به غیر نزح حاصل شود. نه این‌که ذهاب ریح و طعم در همه آب‌ها اعم از آب چاه و آب کر مطهّر است.

اشکال سوم: ناظر به مقدمه پنجم بوده و رجوع «لانّ له مادة» را به صدر روایت منکر است. بر طبق این اشکال، اگر چه مقدمه سوم و چهارم را بپذیریم و حتی را تعلیل به مطلق آب بدانیم باز نمی‌توانیم به این روایت بر مدعای خود استدلال کنیم؛ زیرا رجوع «لانّ له ماده» به صدر روایت ثابت نیست بلکه ظاهر یا محتمل است که به «حتی یذهب الریح و یطیب طعمه» راجع باشد که در این صورت بیانگر علت مطهّریت ذهاب ریح و طعم است؛ یعنی روایت مشتمل بر دو علت طولی برای یک حکم است: راه تطهیر نزح است، دلیل مطهّریّت نزح زوال تغیّر است و دلیل مطهّریت زوال تغیر وجود ماده است؛ بنابراین دست کم احتمال مدخلیت وجود ماده در مطهریت تغیر محتمل است فلذا عمومیتی نسبت به آب‌هایی که دارای ماده نیستند ندارد. مؤید این‌که تعلیل به ذیل روایت راجع است نه صدر آن، این است که در

نقل دیگر از اسماعیل بن بزیع، فقط صدر روایت نقل شده و ذیل آن نقل نشده است.

عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: مَاءُ الْبِئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ (وسائل الشيعة، ج ۱، ص ۱۴۰).

با توجه به اتحاد سند تا خود امام معصوم و اتحاد الفاظ آن، دو روایت بودن آن بسیار بعید است. با توجه به این مطلب روشن می‌شود که فهم اسماعیل بن بزیع از این روایت این بوده است که تعلیل «لانّ له مادة» به صدر روایت راجع نیست و الا دلیلی نداشت که ایشان در هنگام نقل صدر روایت دلیل آن را ذکر نکند. از این رو از نظر ایشان هم «لانّ له مادة» تعلیل برای ذیل بوده است که حکم آخری است و چون ایشان درصدد نقل آن حکم نبوده است آن را ذکر ننموده است.

خلاصه این‌که از مجموع این مناقشات استفاده می‌شود که صحیحه اسماعیل بن بزیع دلالتی بر مطهّریّت زوال بنفسه تغیر در آب کر ندارد؛ اما آیا سؤال مهم این است که آیا می‌توان از این روایت نجاست آب کرّ را در صورت زوال بنفسه تغییر استفاده کرد؟ به نظر می‌رسد بتوان آن را استفاده نمود زیرا همان‌طور که گفته شد ظاهر حتی انتهاء غایت بوده و «لانّ له مادة» نیز به همان راجع است. بر این اساس مفاد صدر و ذیل روایت این می‌شود که اگر آب چاه نجس شود و بو و طعم آن تغییر یابد تنها راه تطهیر آن این است که به وسیله نزح، آب‌های درون زمین که در واقع ماده آب داخل چاه می‌باشند جایگزین آب‌های تغییر یافته شده و در اثر این امتزاج باعث زوال بو و طعم آن بشوند؛ بنابراین بعید نیست که با تمسک به اطلاق مقامی این روایت با توجه به تعلیل ذیل، بقاء نجاست را در آب چاه مادامی که ممتزج به آب داخل زمین نشده است ثابت نمود و به الغاء خصوصیت همین حکم را در آب کر جاری دانست.

دلیل سوم:

دلیل سوم بر طهارت آب متغیّر بنفسه، بیانی است که در کلمات بیشتر اعلام ذکر شده و مورد بررسی قرار گرفته است (مستمسك العروة الوثقى؛ ج ۱، ص ۱۲۹، مهذب الأحكام (للسبزواري)، ج ۱، ص ۱۵۶، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲، ص ۸۴). بیان مدنظر این است که مستفاد از نصوص شرعی این است که موضوع نجاست، تغیّر آب کرّ است که باعث می‌شود حکم به نجاست هم در ظرف حدوث و هم در ظرف بقاء منوط به تغیّر باشد. همانند همه موضوعات و احکام، مثلاً وقتی که گفته می‌شود خمر حرام است معنایش این است که

حرمت خمر حدوثاً و بقاءً تابع وجود عنوان خمر است و اگر عنوان خمر زائل شود حرمت نیز زائل خواهد بود. در مانحن فیه نیز این‌گونه است و موضوع نجاست، «الماء المتغیّر» است از این رو با زوال عنوان تغیّر باید نجاست نیز مرتفع بشود.

بیشتر اعلام این دلیل را نپذیرفته و در اشکال به آن فرموده‌اند که این سخن ادعای بدون دلیل است و از نصوص استفاده نمی‌شود که موضوع نجاست، «الماء المتغیّر» است بلکه آنچه که از ظاهر نصوص استفاده می‌شود این است تغیّر شرط نجاست است. به این معنا که اگر آب متغیر شود نجس می‌گردد اما این‌که تغیر موضوع آن است و حکم تابع آن بوده و با زوال تغیر نجاست نیز از بین می‌رود از نصوص استفاده نمی‌شود. بلکه اطلاق ادله نجاست تغیر این است که بعد از زوال تغیر هم نجس می‌باشد (مستمسك العروة الوثقى؛ ج ۱، ص ۱۲۹، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲، ص ۸۵، تنقيح مباني العروة ـ كتاب الطهارة، ج ۱، ص ۲۶۳، مهذب الأحكام (للسبزواري)، ج ۱، ص ۱۵۶).

لیکن به نظر می‌رسد حق با شهید صدر است و عرف از «اذا تغیّر الماء یتنجس» نمی‌فهمد که تغیر فقط در حدوث نجاست نقش داشته و در بقاء آن بی‌تأثیر است بلکه کلام مجمل بوده و هر دو معنا به یک اندازه از عبارت محتمل است. خلاصه توضیح ایشان به این شرح است:

قیودی که در خطابات اخذ می‌شود دو نوع است گاهی قیود به شکل وصف اخذ می‌شود و گاهی به شکل شرط. اگر به شکل وصف اخذ شود مثل این‌که گفته شود «الماء المتغیّر نجس» ظاهر اولیه این خطاب این است که وصف مزبور دخیل در موضوع حکم بوده و حکم حدوثاً و بقاء تابع وصف است؛ و اگر به نحو شرط و جزا اخذ شود مثل این‌که گفته شود: «الماء اذا تغیّر نجس» ظاهر اولیه شرط این است که فقط در حدوث جزا مؤثر است اما در بقاء جزاء تأثیری ندارد و با تمسک به اطلاق جزا می‌توان در صورت نبودن شرط هم وجود جزا را محقق دانست. منتها این ظهورِ فی حد نفسه، در اثر مناسبات ارتکازی که قرائن لبی کلام است دست خوش تغییر می‌شود. به این صورت که اگر مناسبات ارتکازی به مرتبه قرینه لبیّه متصله برسد، باعث از بین رفتن ظهور اولیه کلام شده و ظهور آن را بر طبق این قرینه تغییر می‌دهد؛ و اگر فاقد این مرتبه از قرینیت باشند صرفاً باعث اجمال خطاب شده و ظهور اولیه را از بین می‌برند.

بر این اساس، برای وصول به ظهورات کلام باید علاوه بر مقتضای اولیه آن، مناسبات ارتکازی را نیز در نظر گرفت. مثلاً اگر مولا بگوید «اذا اصبح شخص عالماً فأكرمه» درست

است که ظاهر اولیه آن اطلاق جزا و وجوب اکرام حتی بعد از زوال علم است؛ لیکن عرف از این خطاب همان مطلبی را می‌فهمد که از «اکرم العالم» می‌فهمیده است؛ زیرا عرف بر اثر مناسبات ارتکازیی بین حکم و موضوع، از خطاب مذکور چنین برداشت می‌کند که فعلیت علم مناط تام وجوب اکرام است و با از بین رفتن علم وجوب اکرام نیز از بین می‌رود.

گاهی نیز برعکس است؛ یعنی قید به صورت وصف اخذ شده ولی عرف ظهور آن را مانند شرط می‌داند. مثلاً مولا گفته است «اکرم الشخص المُکرِم لک» که مقتضای جمود بر ظاهر لفظ این است که وجوب اکرام فقط در صورت اتصاف شخص به مکرم بالفعل است و بعد از انتها اکرام، این حکم منتفی است؛ لیکن مناسبات حکم و موضوع و ارتکازی بودن «جزاء الاحسان بالاحسان» باعث می‌شود که گفته شود مکرم بودن به نحو حدوثی قید حکم بوده و بعد از بین رفتن آن هم حکم برقرار است.

همین مناسبات حکم و موضوع و تصرف در ظهور اولیه خطابات در باب طهارت و نجاست نیز مشاهده می‌شود: مثلاً وقتی که گفته می‌شود: «المایع اذا کان بولاً فهو نجس» مناسبات حکم و موضوع اجازه نمی‌دهد که به اطلاق جزا تمسک شده و گفته شود که بعد از زوال بولیّت هم نجاست باقی است؛ زیرا عرف بول بودن را مناط حدوث و بقاء نجاست می‌داند. از سوی دیگر اگر گفته شود: «ملاقی البول نجس» عرف از این خطاب اطلاق نجاست را فهمیده و ملاقات را صرفاً علت حدوث نجاست می‌بیند نه بقاء آن؛ زیرا از نظر عرف ملاقات نسبت به نجاست حیث تعلیلی بوده نه تقییدی و بر اساس این قرینه ارتکازی، خطاب را معنا می‌کند.

همین بیانات در مورد تغیّر نیز صادق است. فارغ از این‌که تغیّر در خطابات نه نحو شرط اخذ شده است یا وصف باید بررسی نمود که مناسبات حکم و موضوع درباره آن چیست آیا عرف از «الماء اذا تغیّر یتنجس» همان «الماء المتغیّر یتنجس» را می‌فهمد و اطلاقی برای آن قائل نیست یا این‌گونه نیست و برای جزا اطلاق قائل است؟ (بحوث في شرح العروة الوثقی، ج ۱، صص ۳۱۶ـ۳۱۴).

به نظر نویسنده عرف کلام را مجمل می‌بیند و در فهم کلام گوینده مردد می‌شود که مقصود او کدام است؟ از یک سو مناسبت بین تنجس و تغیر بو و مزه آب را می‌بیند که باعث می‌شود نجاست مجعوله مادام التغیر باشد از سوی دیگر آن را با آب قلیل مقایسه می‌کند که زوال تغیّر در از بین رفتن نجاست نقشی ندارد. به هر حال اطلاق کلام ثابت نیست و از ظهور قوی برخوردار نمی‌باشد.

از این بیان روشن می‌شود که تمسک به اطلاق خطاباتی همانند: «**إِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ ـ فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ**».[۱] نیز صحیح نیست و این خطابات نمی‌تواند نجاست را بعد از زوال اوصاف اثبات کند.

در نتیجه اگر کسی دلالت صحیحه اسماعیل بن بزیع را بر بقاء نجاست کافی بداند با رجوع به آن می‌تواند نجاست را اثبات کند در غیر این صورت باید به اصول عملیه رجوع کند که گفتیم مقتضای استصحاب نیز بقاء نجاست است.

از این رو این راه نیز نمی‌تواند به عنوان طریقی برای تطهیر پساب‌های تصفیه شده تلقی شود و نجاست آن‌ها همچنان باقی است.

بنابراین طبق روش فعلی بازیافت فاضلاب، آب‌های اصلاحی پاک نیستند و استفاده از آن‌ها برای شرب جایز نیست[۲] و وضو و غسل با آن‌ها باطل است. طبق فحص نگارنده همه کسانی که متعرض این مسئله شده‌اند به عدم طهارت و بقاء نجاست آب‌های اصلاح شده فتوا داده یا دست کم احتیاط کرده‌اند؛ مانند آیات عظام: امام خمینی، بهجت، صافی گلپایگانی، فاضل لنکرانی، مکارم شیرازی (استفتاءات (امام خمینی)، ج ۱، ص ۱۱۷؛ استفتاءات (بهجت)؛ ج ۱، ص ۵۷؛ جامع الأحکام (صافی)؛ ج ۱، ص ۲۹؛ جامع المسائل (فارسی ـ فاضل)؛ ج۲، ص ۷۲؛ استفتاءات جدید (مکارم)؛ ج ۱، ص ۲۷ و ج ۳، ص ۲۱).

بررسی شرط عدم استعمال آب وضو در رفع خبث و رفع حدث اکبر

همان‌طور که گفته شد نتیجه بررسی شروط گذشته، نجاست آب اصلاحی و در پی آن عدم جواز استعمال آن‌ها در شرب و وضو و غسل است و با توجه به آن دیگری نیازی به بررسی شرط فعلی نیست و وضو و غسل باطل خواهد بود. لیکن برای تکمیل بحث بهتر است تحقق و عدم تحقق این شرط نیز بررسی شود.

نویسنده در بررسی این شرط، اصل شرطیت فوق را مفروض تلقی می‌کند و بدون این‌که

---

[۱]. متن و سند کامل روایت به این شرح است: «**مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدِ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ عَلَى رِيحِ الْجِيفَةِ ـ فَتَوَضَّأْ مِنَ الْمَاءِ وَ اشْرَبْ ـ فَإِذَا تَغَيَّرَ الْمَاءُ وَ تَغَيَّرَ الطَّعْمُ ـ فَلَا تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبْ**».

[۲]. علاوه بر نجاست، ضرری بودن استعمال آن‌ها وجه دیگری بر عدم جواز شرب می‌باشد که قبلاً بیان شد.

از صحت و سقم آن بحثی به میان آورد، می‌پذیرد که یکی از شروط صحت وضو و غسل این است که آب مزبور قبلاً در رفع خبث یا رفع حدث اکبر استفاده نشده باشد[۱]. آنچه که نویسنده در اینجا درصدد بررسی است این است که با فرض اعتبار این شرط، آیا در مانحن فیه شرط فوق تحقق یافته است یا نه؟

به نظر می‌رسد چنین شرطی در فاضلاب‌های خانگی که عبارت از فاضلاب دستشویی‌ها، حمّام‌ها و آشپزخانه‌ها می‌باشد محقق نیست؛ زیرا وقتی که این نوع فاضلاب‌ها در یک جا مجتمع می‌شوند، انسان دست کم علم اجمالی کثیر در کثیر پیدا می‌کند که در مجموعه این آب‌ها آب‌هایی هستند که در طهارت خبثی و در طهارت از حدث اکبر استعمال شده‌اند و این علم اجمالی منجّز است و باید از همه اطراف آن اجتناب کرد فلذا در وضو و غسل نمی‌توان به هیچ یک از اطراف این آب اکتفاء نمود.

به تعبیر دیگر: برای صحت وضو و غسل در هر آبی باید احراز نمود که شرط صحت وضو و غسل در آن آب موجود است و چون در اینجا چنین شرطی محرز نیست و شاید از آب‌هایی باشد که در طهارت خبثی و حدثی استعمال شده‌اند لذا صحت وضو و غسل و حصول طهارت حدثی مشکوک بوده و استصحاب بقاء حدث محکّم می‌باشد.

اشکال: ممکن است گفته شود که می‌توان استصحاب عدم استعمال این آب در طهارت خبثی و حدثی را جاری کرده و تحقق شرط را احراز نمود به این بیان که گفته شود: قبل از فاضلاب شدن و استفاده کردن از همین آبی که الآن می‌خواهیم با آن وضو بگیریم، آب مزبور در طهارت خبثی و حدث اکبر استعمال نشده بود، بعد از فاضلاب شدن شک داریم که در طهارت خبثی و حدث اکبر استعمال شد یا نه؟ استصحاب عدم می‌گوید: این آب همچنان در طهارت خبثی و حدث اکبر استعمال نشده است. با توجه به این استصحاب، شرط صحت وضو و غسل که عدم استعمال آن در طهارت خبثی و حدث اکبر است حاصل شده و باید وضو و غسل صحیح باشد.

پاسخ: این استصحاب مبتلا به معارض است و ساقط می‌باشد؛ زیرا این استصحاب، در همه آب‌های تصفیه شده جاری شده و عدم استعمال آن‌ها در طهارت خبثی و حدث اکبر را اثبات می‌کند لیکن چون جریان این استصحاب‌ها خلاف علم اجمالی است و ترجیح بلا مرجح نیز قبیح است؛ لذا هیچ کدام از این اصول جاری نشده و به خاطر تعارض تساقط

---

[۱]. زیرا بررسی شرط مزبور ارتباطی به موضوع بحث ندارد و طبیعةً جایگاه بحث آن این‌جا نیست.

می‌کنند. در واقع استصحاب مزبور، همان اصل نافی است که در اطراف علم اجمالی مجال جریان دارد ولی محققین علم اصول متّفقاً معتقدند که اصول مرخّصه در اطراف علم اجمالی جاری نیستند. لکن قائلین به اقتضاء علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه معتقدند (أجود التقریرات، ج ۲، ص ۲۴۲، مصباح الأصول (طبع موسسة إحیاء آثار السید الخوئي)، ج ۱، ص ۴۰۷) موضوع جریان این اصول موجود است لیکن به خاطر تعارض و تساقط جاری نیستند و قائلین به علیّت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه نیز معتقدند به خاطر عدم وجود موضوع اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نیستند (نهایة الأفکار، ج ۳، ص ۳۰۷).

بنابراین این شرط نیز در فاضلاب‌های خانگی محقّق نیست و باید این مشکل را به مشکلات دیگر فاضلاب‌های خانگی در شرب و وضو و غسل اضافه نمود. بله، در فاضلاب‌های صنعتی این مشکل وجود ندارد؛ زیرا در این نوع فاضلاب‌ها علم اجمالی به استعمال آن‌ها در رفع خبث و حدث اکبر شکل نمی‌گیرد و صرفاً احتمال استعمال آن‌ها در این امور وجود دارد که با استصحاب عدم می‌توان این احتمال را نفی نمود و شرط مزبور را محقق دانست.

مقام دوم: بررسی جواز استفاده از آب بازیافت شده در تصرفات دیگر

مقصود از تصرفات دیگر، تصرفات در غیر باب شرب و وضو و غسل است؛ مانند آبیاری محصولات کشاورزی و میوه‌ها و سبزیجات، آبیاری پارک‌ها و درختان، نوشاندن آن‌ها به حیوانات، استفاده از آن‌ها در صنعت و موارد دیگر از این دست که طهارت آب در آن‌ها شرط نیست.

در این موارد ظاهراً استفاده از آب‌های اصلاحی منع شرعی ندارد؛ زیرا درست است که آب به نجاست خودش باقی است و از این جهت باید از آن‌ها اجتناب کرد و در مواردی مانند شستن لباس نماز و فرش مساجد استفاده نکرد ولی در کاربردهای ذکر شده طهارت آب شرط نیست و دلیلی بر حرمت نوشاندن نجس به حیوانات وجود ندارد. فقط در مورد محصولات کشاورزی که به مصرف انسان می‌رسد و هم‌چنین حیواناتی که از گوشت و شیر آن‌ها استفاده می‌شود، ممکن است از باب خوف ضرر عقلائی، مصرف نمودن این محصولات را مجاز ندانست. یا اگر هم به وجود یا احتمال وجود این مقدار از ضرر مطمئن نشویم، دست کم آبیاری این محصولات با آب بازیافتی به عنوان عیبی در این محصولات محسوب می‌شود و در هنگام فروش آن‌ها باید به اطلاع خریدار برسد و در غیر این صورت

حق خیار برای مشتری ثابت می‌باشد.

نتیجه‌گیری

استفاده از آب‌های اصلاح شده در استعمالاتی که متوقف بر طهارت شرعی آب نبوده بلامانع است مگر در جاهایی که خوف عقلائی ضرر قابل توجه باشد؛ اما در استعمالاتی که متوقف بر طهارت شرعی است، با توجه به روش‌های فعلی بازیافت فاضلاب که آن را استحاله نمی‌کنند یا با آب کر یا باران متصل یا ممزوج نمی‌کنند، لذا استفاده از آب‌های اصلاح شده در این تصرفات جایز نیست.

منابع

* قرآن کریم

۱ـ آملی، میرزا هاشم، المعالم المأثوره، قم، اول، ۱۴۰۶ هـ. ق.

۲ـ احسائی، ابی جمهور، عوالئ اللئالی، دار سید الشهداء، قم، اول، ۱۴۰۵ هـ. ق.

۳ـ اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام، تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ. ق.

۴ـ انصاری، مرتضی، کتاب الطهارة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم، چاپ اول، ۱۴۱۵ هـ. ق.

۵ـ بحرانی، یوسف؛ ایروانی، محمد تقی و مقرم، سید عبدالرزاق، الحدائق الناضره، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۰۵ هـ. ق.

۶ـ بهجت، محمد تقی، استفتائات، قم، دفتر حضرت آیت‌الله بهجت، چاپ اول، ۱۴۲۸ هـ. ق.

۷ـ بهجت، محمد تقی، وسیلة النجاة، قم، انتشارات شفق، چاپ دوم، ۱۴۲۳ هـ. ق.

۸ـ تبریزی، جواد، تنقیح مبانی العروة، قم، دار الصدیقة الشهیدة، چاپ اول،۱۴۲۶ هـ. ق.

۹ـ تحریر الاحکام الشرعیه، حسن بن یوسف حلی، ابراهیم بهادری، موسسه امام صادق، قم، اول، ۱۴۲۰ هـ. ق.

۱۰ـ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، موسسه آل البیت، قم، اول، ۱۴۰۹ هـ. ق.

۱۱ـ حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر، چاپ اول، ۱۴۱۶ هـ. ق.

۱۲ـ حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، موسسه آل البیت، قم، اول، بی تا.

۱۳ـ حلی، محمد بن ادریس، السرائر، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم دوم، ۱۴۱۰ هـ. ق.

۱۴ـ حلی، یحیی بن سعید، الجامع، تصحیح جمعی از محققین زیر نظر آیت‌الله سبحانی، موسسه سید الشهداء، چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ. ق.

۱۵ـ خمینی، روح اللّه، استفتائات، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۲ هـ. ق.

۱۶ـ خمینی، روح اللّه، کتاب الطهارة، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا،

۱۷ـ خمینی، مصطفی، کتاب الطهارة، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.

۱۸ـ خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ. ق.

۱۹ـ خویی، ابوالقاسم، موسوعة الامام الخویی، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی، چاپ اول، ۱۴۲۲ هـ. ق.

۲۰ـ روحانی، محمد، منتقی الاصول، قم، دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ۱۴۱۳ هـ. ق.

۲۱ـ زنجانی، موسی شبیری، کتاب نکاح، موسسه رای پرداز، قم، اول، ۱۴۱۹ هـ. ق.

۲۲ـ سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام، موسسه المنار، قم، چهارم، ۱۴۱۳ هـ. ق.

۲۳ـ سبزواری، محمد باقر، ذخیرة المعاد، موسسه آل البیت، اول،۱۲۴۷ هـ. ش.

۲۴ـ شریف مرتضی، علی، الانتصار، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول،۱۴۱۵ هـ. ق.

۲۵ـ صافی گلپایگانی، لطف اللّه، جامع الاحکام، قم، انتشارات حضرت معصومه، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ هـ. ق.

۲۶ـ صدر، محمد باقر؛ هاشمی، سید محمود، بحوث فی شرح العروة الوثقی، مجمع الشهید آیت الصدر العلمی، قم، ۱۴۰۸ هـ. ق.

۲۷ـ طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ هـ. ق.

۲۸ـ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۰۷ هـ. ق.

۲۹ـ طوسی، محمد بن حسن، مبسوط، تصحیح سید محمد تقی کشفی، المکتبه المرتضویه،

تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ هـ. ش.

۳۰ـ عاملی، سید جواد، مفتاح الکرامة، تصحیح محمد باقر خالصی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۱۹ هـ. ق.

۳۱ـ عبدالعزیز بن براج، المهذب، جمعی از مصححین تحت اشراف جعفر سبحانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۰۶ هـ. ق.

۳۲ـ عراقی، آقا ضیاء، نهایة الافکار، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ هـ. ق.

۳۳ـ فیومی، احمد، المصباح المنیر، منشورات دار الرضی، قم، اول، بی تا.

۳۴ـ کاظم یزدی، سید محمد، العروة الوثقی، بیروت، انتشارات موسسه الاعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ. ق.

۳۵ـ لنکرانی، محمد فاضل، جامع المسائل، قم، انتشارات امیر قلم، چاپ یازدهم، بی تا.

۳۶ـ مجله البحوث الاسلامیه، شماره ۱۷، مقاله «بحث الهیئة حکم استحالة النجس الی طاهر»، ذوالقعدة ۱۴۰۶ هـ. ق.

۳۷ـ محقق حلی، نجم الدین، المعتبر، موسسه سید الشهداء، قم، اول، ۱۴۰۷ هـ. ق.

۳۸ـ محقق حلی، نجم الدین، شرایع الاسلام، عبدالحسین محمد علی بقال، موسسه اسماعیلان، قم، دوم، ۱۴۰۸ هـ. ق.

۳۹ـ مرتضی، علی شریف، المسائل الناصریات، مرکز پژوهش و تحقیقات علمی، رابطة الثقافه و العلاقات الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۷ هـ. ق.

۴۰ـ مکارم شیرازی، ناصر، استفتائات، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۴۲۷ هـ. ق.

۴۱ـ منتهی المطلب، حسن بن یوسف حلی، تصحیح بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی، مجمع البحوث الاسلامیه، اول، ۱۴۱۲ هـ. ق.

۴۲ـ نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات، قم، مطبعه عرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲ هـ. ش.

۴۳ـ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ هـ. ش.

۴۴ـ نراقی، مهدی، لوامع الاحکام، قم، بی جا، چاپ اول، بی تا.

۴۵ـ همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، موسسه الجعفریه لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، قم، اول، ۱۴۱۶ هـ. ق.

۴۶ـ آب اصلاح شده/ https://fa.wikipedia.org/wiki.

کلیات مهاجرت از نظر شرع و برخی از فقهای شیعه

سید عرفان معروف نیا[۱]

چکیده

هجرت از موضوعات مهم و جدّی زندگی بشر امروزی است. این مسئله هرچند در قدیم نیز عاملی مهم در رقم زدن به تحولات در دو بُعد زندگی فردی و اجتماعی بشر بوده است، ولی امروزه دامنه‌ای وسیع‌تر، جایگاهی تأثیرگذارتر و نقشی سرنوشت‌سازتر در زندگی بشر را مختص خود کرده است. لذا، نباید از کنار این مسئله حساس و سرنوشت‌ساز بی‌تفاوت بگذریم، به ویژه آنکه مهاجرت در شرایط جدید اجتماعی دلایل مهمی را تجربه کرده است؛ دلایلی از قبیل بروز و ظهور آن در انواع متعددی هم‌چون: مهاجرت تجاری، مهاجرت تخصصی و مهارتی، مهاجرت انسانی، مهاجرت به شهر، مهاجرت خویشاوندی و...

هم‌چنین از قبیل برخوردار شدن مهاجرت از بازتاب‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در سطح داخلی و بین‌المللی و همین‌طور گره خوردن مقولات مهمی هم‌چون فرار مغزها و یا مسئله اقلیت‌های مسلمان به آن. این مقاله صرفاً در پی آن است تا دو قاعده فقهی مهم در مسئله هجرت را مورد بررسی قرار دهد. با این بررسی، انعطاف و قابلیت فقه در قبال مقوله مهاجرت و در عین حال هدفمند بودن آن آشکار می‌گردد.

این دو، قاعده عبارت است از: الف) واجب بودن هجرت از بلاد کفر ب) حرمت هجرت به بلاد کفر

این مقاله در محورهای ذیل به بررسی ابعاد بحث درباره این دو قاعده می‌پردازد:

۱ـ قاعده (واجب بودن هجرت از بلاد کفر)، دلیل و مدلول آن. ۲ـ قاعده (حرمت تعرّب بعد از هجرت)، یا همان (حرمت هجرت به بلاد کفر) دلیل و مدلول آن. ۳ـ مروری بر پاره‌ای از نتایج بحث.

کلید واژگان: مهاجرت، شرع، فقها

---

[۱]. طلبه پایه ۵ مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه

مفاهیم

۱ ـ مهاجرت: جلای وطن، رحلت، کوچ، ترک محل زندگی.

۲ ـ شرع: آیین، دین، شریعت

به این معنا، مجموعه قوانین که از طرف شارع وضع شده برای بهتر زیستن انسان‌ها.

۳ـ فقها: جمع فقیه

فقیه کسی است که در مورد احکام دین تحقیق کرده و به احکام دین مسلط می‌باشد.

مقدمه

محور نخست: قاعده (واجب بودن هجرت از بلاد کفر)، دلیل و محتوای آن

فقها دلیل قاعده وجوب هجرت از بلاد کفر را از ادله‌ای، استنباط نموده‌اند:

الف) آیه شریفه: إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُواْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهُ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانَ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوّاً غَفُوراً (سوره نساء، آیات ۹۷ ـ ۹۹).

شیخ طوسی درباره این آیه می‌گوید: خدای تعالی با این سخن: (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهُ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا)، هجرت را واجب فرمود (المبسوط فی فقه الامیه، ج ۲، ص ۳).

علاّمه حلّی نیز با اشاره به این آیه می‌گوید: خدای تعالی در کتاب خویش، مهاجرت از سرزمین شرک را واجب کرده است (تذکرة الفقهاء، ج ۹، ص ۱۰).

محقق قمی نیز در این باره می‌گوید: (تأکیدی که در این آیه وجود دارد، در دیگر موارد نیست. از این رو، ترک این وجوب (هجرت) از کبایر موبقه است) (جامع الشتات، ج ۱، ص ۳۷۱).

حجت‌الاسلام قرائتی در تفسیر خویش چنین نقل کرده که:

هجرت از محیط کفر واجب و سیاهیِ لشکر کفّار شدن حرام است. «كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ ... أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً»، یکی از درمان‌های استضعاف فکری و عقیدتی است. «كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ ... أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا»

می‌توانید، محیط را تغییر دهید، وگرنه از آن‌جا هجرت کنید تا مؤاخذه نشوید. «أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها»

توجیه گناه پذیرفته نمی‌شود. كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ ...

محیط و جوّ اکثریّت بر انسان مؤثر است، لذا انسان باید با هجرت، فشار محیط را در هم بشکند. «فَتُهاجِرُوا»

اصل، خداپرستی است نه وطن‌پرستی. «أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا»

ب) کلام خدای متعال: «یا عبادی الذین آمنوا انّ أرضی واسعة فایّای فاعبدون» (عنکبوت، آیه ۵۶).

به عقیده صاحب جواهر در صورتی می‌توان وجوب هجرت را از این آیه شریفه استفاده کرد که آیه اشاره به مهاجرت از مکانی داشته باشد که عبادت و بندگی در آن مقدور نیست.

ج) آیه شریفه: «و من یخرج من بیته مهاجراً الی اللّه ورسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی اللّه».

د) این سخن خداوند تعالی: «والذین هاجروا فی سبیل اللّه ثم قتلوا أو ماتوا لیرزقنهم اللّه رزقاً حسناً وانّ اللّه لهو خیر الرازقین».

هـ) کلام ذات ربوبی که: «والذین هاجروا فی سبیل اللّه من بعدما ظلموا لنبوئنهم فی الدنیا حسنة ولأجر الآخرة اکبر لو کانوا یعلمون الذین صبروا وعلی ربهم یتوکلون».

و) روایاتی از پیامبر اسلام که بر (طلب) مهاجرت دلالت دارند؛ از جمله این روایت

من فرّ بدینه من أرض إلی أرض وان کان شبراً من الأرض استوجب الجنة وکان رفیق ابیه ابراهیم ونبیّه محمد ﷺ.

صاحب جواهر بر این باور است که وجوب هجرت با این روایات با ضمیمه کردن این نکته به دست می‌آید که اصل در (طلب) وجوب باشد.

در جایی دیگر ضمن آنکه می‌نویسد: (پیامبر اکرم ﷺ هجرت را واجب کرده است)، می‌گوید: وقوع (ایجاب هجرت) از ناحیه حضرت امری آشکار است؛ یعنی بر آن خدشه‌ای وارد نیست. مدلول قاعده روشن است که مهاجرت به طور مطلق واجب نیست؛ بلکه با فراهم آمدن عناصری در آن واجب می‌گردد؛ عدم وجوب هجرت به شکل مطلق و توقف وجوب بر

فراهم آمدن مجموعه‌ای از عناصر سبب شده است تا فقیهان هجرت را به سه قسم تقسیم کنند. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: مردم سه دسته‌اند: بر بعضی هجرت مستحب است و واجب نیست؛ بر پاره‌ای از آن‌ها، نه مستحب است و نه واجب و بر دسته‌ای هجرت واجب است. باید دید که موضوع قاعده (وجوب هجرت) از چه عناصری تشکیل شده است؟ به نظر می‌رسد عناصر زیر باید فراهم آید تا وجوب هجرت شکل گیرد: عنصر نخست: قدرت بر هجرت. شیخ طوسی می‌گوید: (بر کسی هجرت لازم و واجب است که قادر بر مهاجرت باشد ...).

صاحب جواهر در این زمینه می‌گوید: (مهاجرت تنها، زمانی واجب است که قدرت بر آن وجود داشته باشد و این مسئله مورد اختلاف نیست).

صاحب جواهر برای اثبات اعتبار این قید (قدرت) به ظاهر آیه استدلال می‌کند: إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُواْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهُ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِك مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُوْلَئِك عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوّاً غَفُوراً. وی سپس می‌گوید: این ظهور با دلیل (نفی حرج) و ادلّه دیگر از عقل و نقل قابل تأیید است. عنصر دوم: شهری که هجرت از آن انجام می‌گیرد، از بلاد شرک باشد. از کلمات پاره‌ای از فقیهان چنین به دست می‌آید که این عنصر از عناصر قوام دهنده وجوب هجرت است. هجرت واجب در نگاه این گروه هنگامی است که از بلاد شرک به سرزمین‌های اسلامی انجام بپذیرد. صاحب جواهر از همین دسته است؛ چه آن‌که گفته است: مهاجرت از سرزمین شرک واجب است)؛ در حالی که برخی دیگر همانند شیخ طوسی سخن خود را درباره هجرت و مبدأ آن مطلق ارائه کرده‌اند. پاره‌ای دیگر از فقها آن را منحصر به منطقه شرک نمی‌دانند؛ بلکه تصریح دارند که گاهی ممکن است مهاجرت از غیر بلاد شرک باشد. حقیقت این است که هجرت تنها منحصر به خروج از ناحیه شرک به سوی غیر آن نیست؛ بلکه ملاک آن است که شخص در یک منطقه معین قادر بر حفظ دین خویش نباشد؛ اگرچه آن‌جا سرزمین اسلامی باشد. عنصر سوم: هجرت به سوی سرزمین اسلامی انجام گیرد. برخی این عنصر را نیز معتبر دانسته و تصور کرده‌اند که مهاجرت تنها در موردی معنا می‌یابد که شخص با هدف حفظ دین خویش به نواحی اسلامی مسافرت کند؛ در صورتی که مدلول قاعده (وجوب هجرت)، اختصاص ندارد به مهاجرت به سرزمین اسلامی یا مکانی که در آن اسلام وجود دارد؛ بلکه گاهی هجرت در قالب سفر به سرزمین غیراسلامی تحقّق می‌یابد؛ بنابراین مقصد در هجرت اسلامی همان‌گونه که گاه کشوری اسلامی است، گاهی نیز منطقه‌ای

غیراسلامی است؛ اگرچه مبدأ آن مهاجرت از یک سرزمین اسلامی باشد. چنان‌چه مبنایی غیر از این برگزینیم، نخواهیم توانست دو هجرت قطعی را که انجام گرفته‌اند، توجیه نماییم: یکی هجرت رسول اکرم ﷺ است (زیرا یثرب در آن هنگام سرزمینی اسلامی نبود و مهاجرت پیامبر اکرم ﷺ بود که آن‌جا را به کشوری اسلامی بدل کرد)؛ و دوم هجرت جعفر طیّار و همراهان او به حبشه است. عنصر چهارم: مقدور نبودنِ اظهار دین. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: آن‌که مهاجرت بر او لازم و واجب است، کسی است که قادر بر اظهار دین خویش میان مردم نباشد. بر چنین شخصی لازم است که هجرت کند؛ چنان‌که در آیه شریفه می‌فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُواْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهُ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا). طبق دلالت این آیه بر مستضعفی که قادر بر اظهار دین خود نیست، هجرت واجب است، با این دلیل که مهاجرت بر شخص غیر مستضعف لازم نیست. آن‌گاه شخص غیر قادر بر هجرت را با این استثنا: (إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَيَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ) خارج می‌کند. مرحوم صاحب جواهر می‌گوید: مهاجرت از سرزمین شرک بر کسی که از اظهار شعار اسلام چون اذان، صلات، صوم و جز آن ناتوان است، واجب است. این امور، از آن رو شعار نامیده شده‌اند که علامت و نشانه اسلام‌اند؛ یا ممکن است معنای دیگر شعار (لباس متصل به بدن) مورد نظر باشد و این احکام را که ملحق و پیوسته به دین‌اند، بر سبیل استعاره شعار بنامیم.

در این مسئله از میان فقهایی که بدان پرداخته‌اند همچون فاضل، شهیدین و جز آن‌ها، دیدگاه مخالفی نیافتم. در حقیقت، عدم قدرت بر اظهار دین، تنها عامل در وجوب مهاجرت نیست؛ بلکه امور دیگری وجود دارد که ممکن است در شرایطی خاص سبب وجوب هجرت بر دسته‌ای از مردم شود. از این رو، بر مفتی لازم است در صدور فتوا درباره مهاجرت، این امور را مدنظر قرار دهد. اگر به موضوع اقلیت‌های مسلمان در کشورهای اسلامی توجه کنیم، درمی‌یابیم که چگونه اموری خاص می‌توانند سبب وجوب مهاجرت شوند. واقعیت این است که زندگی اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیراسلامی مسئله‌ای عارضی و ناپایدار نیست؛ بلکه به لحاظ ریشه داشتن در اعماق جوامع جدید، رویدادی همیشگی و رو به رشد است که دربردارنده عناصری چند است؛ عناصری هم‌چون: حق شهروندی بسیاری از آن‌ها (در چارچوب معیارهای قانونی از قبیل ازدواج، ولادت در آن کشورها و یا به لحاظ مدت اقامت و... ، داشتن این احساس که کشورهای محل اقامت، وطن آنان است و... . از این واقعیت به دست می‌آید که اوضاع و شرایط مربوط به موضوع مهمی هم‌چون (اقلیت‌های مسلمان) گاه

مهاجرت به کشورهای غیراسلامی را واجب می‌گرداند؛ اوضاع و شرایطی از قبیل: ـ تقویت هویت اسلامی مسلمانانی که در جوامع غربی و حکومت‌های غیراسلامی به سر می‌برند؛ ـ اعطای کمک‌های مالی به دانشجویان مسلمان در دانشگاه‌های کشورهای غیراسلامی؛ ـ مشارکت در گفت‌وگوی سازنده میان پیروان و دانشمندان دیگر ادیان الهی؛ ـ ساخت مساجد و ایجاد مراکز خیریه؛ هم‌چون مراکز پزشکی و...؛ ـ استفاده از فرصت‌های حرکت جهانی‌شدن در کشورهای غربی در جهت مصالح اسلام.

محور دوم: قاعده (حرمت تعرّب بعد از هجرت)

۱ ـ دلیل قاعده روایاتی وجود دارد که می‌توان این قاعده را از آن‌ها استنباط کرد: یک. ابن محبوب می‌گوید: من و شماری از اصحاب به جناب ابوالحسن علیه‌السلام نامه نوشتیم و ضمن آن از تعداد و ماهیت کبایر سؤال کردیم؛ حضرت در پاسخ نوشت: کبایر؛ آن‌که از ارتکاب هر آن‌چه خداوند برای انجامش کیفر دوزخ را تعیین نموده است دوری کند، اگر مؤمن باشد، خداوند گناهان او را می‌بخشاید. هفت عملی که آتش در پی دارد، عبارت است از: قتل نفس محترم، عقوق والدین، اکل ربا، تعرّب پس از هجرت، قذف محصنات، اکل مال یتیم و فرار از جنگ.

۲ ـ ابو بصیر می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام شنیدم که فرمود: کبایر هفت چیز است: قتل نفس به عمد، شرک به خدای بزرگ، قذف محصنه، اکل ربا پس از بیّنه، فرار از نبرد، تعرّب پس از هجرت، عقوق والدین و اکل مال یتیم به ظلم و فرمود: تعرّب و شرک در حکم یکدیگرند.

۳ ـ محمد بن مسلم از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: کبایر هفت عمل است: قتل مؤمن از روی عمد، قذف محصنه، فرار از نبرد، تعرّب پس از هجرت، اکل مال یتیم به ظلم، اکل ربا پس از بیّنه و هر آن‌چه خداوند بر ارتکاب آن وعده به آتش داده است.

۴ ـ عبید بن زراره می‌گوید: از ابو عبدالله علیه‌السلام درباره کبایر پرسیدیم. حضرت فرمود: در کتاب علی علیه‌السلام هفت چیز است: کفر به خداوند، قتل نفس، عقوق والدین، اکل ربا پس از بیّنه، اکل مال یتیم به ظلم، فرار از جنگ و تعرّب پس از هجرت. راوی می‌پرسد: این (تعرّب پس از هجرت) بزرگ‌ترین گناه است؟ حضرت می‌فرماید: آری.

۵ ـ امام رضا علیه‌السلام در استدلال بر حرمت تعرّب پس از هجرت می‌فرماید: (زیرا خوف آن

هست که (متعرّب) علم و یقین را ترک کند و یاور جاهلان شود و بر این امر اصرار ورزند).

۱ـ کلمه (اعرابی)؛ یعنی آن‌که از اعراب است و ساکن بادیه. مطابق این معنا (تعرّب) به مفهوم عزیمت شخص به مناطقی است که اعراب در آن ساکن‌اند.

۲ـ مأخوذ از اعرابی و به معنای ساکن بادیه باشد؛ اگر چه عرب نباشد، بدین ترتیب، تعرُّب به معنای ترک مدینه و رفتن به بادیه است. شهید در حاشیة الارشاد و محقق اردبیلی همین معنا را برگزیده‌اند.

۳ـ اقتباس از کلمه اعرابی و به معنای کسی باشد که ارزش‌ها و محاسن اسلام و احکام تفصیلی آن را نمی‌شناسد؛ بلکه پایبند به اخلاق اعراب بدوی است که بر پایه مسامحات بنا شده است. بسیاری از فقها چون مرحوم حکیم همین فرض را اختیار نموده‌اند. وی در این زمینه می‌گوید: (اعرابی) اگر چه به ساکن بادیه تفسیر شده است، اما معنای آن انصراف دارد بر شخصی که دارای اخلاق دینی اعراب است که بر پایه مسامحات بنیاد شده است.

مرحوم خویی هم اعرابی را به معنای شخص ساکن بادیه نمی‌داند. شاید این عدم پذیرش از سوی او به معنای رد دو فرض نخست و گزینش فرض سوم باشد.

باورمندانِ فرض سوم در تفسیر تعرّب دیدگاه جداگانه‌ای دارند: برخی بر آن‌اند که مقصود از تعرّب، عزیمت به مکانی است که فضای غیراسلامی بر آن حاکم است و التزام به ارزش‌های اسلامی و دستیابی به معارف الهی و احکام شرعی در آن میسور و مقدور نیست. از این دسته محقق خویی است؛ آن‌جا که تعرّب را به معنای (انتقال به بلاد کفر) می داند. بعضی دیگر معتقدند تعرّب بدین معناست که انسان به تحصیل علم بپردازد و آن گاه آن را رها کند.

سؤال دوم: مقصود از کلمه پس از تعرّب یعنی کلمه هجرت چیست؟

در پاسخ بدین پرسش دو گرایش وجود دارد: گرایش نخست: آن‌که مقصود از هجرت، هجرت غیر مکانی باشد با تمرکز بر معنای تعرّب که پس از آن حاصل می‌شود؛ یعنی ترک تحصیل علم یا ترک التزام به امر دینی. می‌توان اخباریان را متمایل به این گرایش دانست؛ زیرا آن‌ها تعرّب پس از هجرت را این‌گونه تبیین کرده‌اند: ترک تحصیل علم دین پس از اشتغال به آن یا ترک پایبندی به امر دینی بعد از حصول شناخت. یکی از اخباریان می‌گوید: (تعرّب پس از هجرت در زمان ما بدین معناست که انسان به تحصیل علم بپردازد، سپس آن را رها سازد).

صاحب وافی نیز می‌گوید: (بعید نیست عنوان تعرّب را به کسانی تعمیم دهیم که آداب و سنن شرع را می‌آموزند، آن‌گاه آن‌ها را به کناری می‌نهند، از آن روی می‌گردانند و بدان عمل

نمی‌کنند).

این دسته برای اثبات گرایش خویش، به حدیثی از امام صادق علیه‌السلام در معانی الاخبار استناد می‌کنند که فرمود: متعرّب پس از هجرت کسی است که این امر را بعد از شناخت آن ترک کند.

شایان ذکر است: صاحبان این تفکر را می‌توان در زمره قائلان فرض سوم از تفسیر تعرّب به شمار آورد که پیش از این بدان اشاره رفت. به عقیده اینان معنای تعرّب وابسته به آن است که (اعرابی) را فردی بدانیم که محاسن اسلام و تفصیل احکام آن را نمی‌شناسد؛ بلکه دارای خوی اعراب بدوی است که بر پایه مسامحات شکل گرفته است.

گرایش دوم: آنکه مقصود از واژه هجرت را ـ که در روایت آمده ـ هجرت مکانی بدانیم. صاحبان این گرایش دو گروه‌اند:

گروه نخست: آن‌ها که معتقدند مقصود از هجرت در روایت، هجرت نبوی است. بر این مبنا، روایت درصدد بیان این مطلب است که پس از هجرت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، تعرّب بر مسلمان جایز نیست در این صورت، تعرّب یا به این معناست که به بادیه از این نظر که جایگاه اعراب است، برود، یا به بادیه به طور مطلق (عرب در آن‌جا باشد یا نباشد) برود و یا به منطقه‌ای برود که در آن فرصت دست‌یابی به معرفت دینی و پایبندی به آن نیست؛ البته به تناسب اختلاف‌نظری که درباره معنای تعرّب گذشت.

گروه دوم: کسانی که بر آن‌اند مقصود از هجرت، هجرت شخص مهاجر است، نه هجرت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله؛ بنابراین روایت بیانگر آن است که هجرت از مناطق اسلامی برای کسی که به این بلاد وارد شده، جایز نیست. این، نظر صاحب مجمع البحرین است؛ آن‌جا که می‌گوید: تعرّب پس از هجرت به معنای پیوستن به بلاد کفر و اقامت در آن‌جا پس از مهاجرت از این مناطق به سرزمین‌های اسلامی است و هرکه بدون عذر، پس از هجرت به بلاد اسلامی به جایگاه پیشین برگردد، مرتد محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد مرحوم خویی به این دیدگاه متمایل است. وی می‌گوید: تعرّب بعد از مهاجرت، یعنی اعراض از زمین مسلمانان، پس از هجرت به سوی آن‌ها و بازگشت به بلاد کفار.

سؤال: کدام گرایش درست است؟

اینک باید ببینیم که کدام یک از این دو گرایش صحیح است.

می‌توان گرایش دوم را صحیح شمرد؛ زیرا کلمه هجرت به رغم این‌که در پاره‌ای روایات به معنای هجرت معنوی است، اما در روایت مورد بحث، بر این معنا قابل حمل نیست و این به دو علت است:

۱ ـ اصل و قاعده آن است که واژه هجرت در هر مورد که به طور مطلق و خالی از قرینه ذکر شده باشد، بر معنای هجرت مکانی حمل شود و نسبت دادن آن به هجرت معنوی نیازمند قرینه و اعمال هزینه است.

۲ ـ با صرف‌نظر از اصل مورد اشاره، قرینه‌ای وجود دارد که دلالت می‌کند هجرت در این‌جا در معنای هجرت مکانی به کار رفته است و آن قرینه، نزدیکی واژه هجرت با کلمه تعرّب در روایت پیش گفته است. این قرینه بودن به این لحاظ است که تعرّب پس از هجرت در روایت، از گناهان کبیره شمرده شده است و روشن است که آن‌چه می‌تواند در زمره این گناهان قرار گیرد، وارد شدن و سکونت در اماکن فاسد و غیراسلامی است؛ اما اعمالی نظیر ترک تحصیل علم نمی‌تواند از این قبیل باشد و معقول نیست مرتکب این امر را مرتکب گناه کبیره بدانیم؛ از این‌سو که دانش‌اندوزی از واجبات کفایی است و با قیام عده‌ای به این کار از دیگران ساقط می‌شود.

اما تعرّب به معنای عملی است که انسان را در معرض دور شدن از دین قرار می‌دهد و این عمل گاهاً در مهاجرت بروز پیدا می‌کند ولی این بروز و ظهور در پی مهاجرت به دارالکفر است و یا پس از مهاجرت به مناطق مسلمان‌نشینی که پر از فسق و فجور است، جلوه می‌کند. از این رو، چنان‌چه مسلمانی بداند که با هجرت به مکان دیگر، بر دین خود بیمناک می‌شود ـ زیرا مجالی برای کسب معرفت دینی نیست ـ و زمینه وقوع در انحراف وجود دارد، به مقتضای قاعده، رفتن به آن‌جا بر او جایز نیست. ما معتقدیم این دلالت، برای قاعده موردنظر ثابت است؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، کلمه تعرّب اگر چه در روایت به معنای فراتر از تعرّبِ مکانی است، اما از آن‌جا که این لفظ در اصل، برای امر مکانی وضع شده است، استعمال آن در روایت در معنای اعم با این‌که معقول و موجّه است باید با معنای اصلی (معنای مکانی) متناسب باشد و روشن است ویژگی بادیه که تحقق تعرّب بسته به رفتن به آن‌جاست، آن است که از نظر فرهنگی فرصت تکامل شخص در بادیه فراهم نیست.

ممکن است در این‌جا پرسش دیگری مطرح شود و آن این‌که: اگر قیام شخص برای تبلیغ دین، حفظ جان و یا تلاش او برای نجات از ستم وابسته به سفر به خارج بلاد اسلامی و

سکونت در آن‌جا باشد و از سوی دیگر، همین شخص در درون کشور اسلامی باقی بماند و بدین‌وسیله قادر به کسب معرفتِ دینی افزون‌تر و یا ابراز بیشتر شعائر دینی شود، آیا چنین نقل و انتقالی به ویژه با نظر به ملاک تعرّب (هر عملی که منجر به دوری از معرفت دین و شعائر آن شود، تعرّب محسوب می‌گردد)، تعرّب پس از هجرت است؟

در پاسخ باید گفت: هر دور شدنی از معرفت دینی یا شعائر دین، تعرّب بعد از هجرت نیست؛ بلکه تعرّب، دور شدن از اصل و اساس معرفت دینی یا مقدار لازم از آن است؛ بنابراین اگر در سفر به منطقه کفر یا فسق، از تحصیل اصل معرفت یا مقدار لازم از آن ناتوان باشد، چنین سفری تعرّب محسوب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

۱ ـ قاعده وجوب هجرت، موضوع قاعده حرمت تعرّب را محقق می‌سازد؛ آن‌چه اصل و زیربنا تلقی می‌شود، قاعده وجوب هجرت است، نه قاعده حرمت تعرّب؛ زیرا قاعده دوم (حرمة التعرّب) برای محافظت از نتایجی که هجرت آن را محقق ساخته، پایه‌گذاری شده است؛ به‌گونه‌ای که این قاعده مانع از ارتکاب عاملی (تعرّب) است که آثار معنوی، فکری و مادیِ برجای مانده از هجرت را از میان می‌برد. بر این اساس، دو قاعده در عرض یکدیگر نیستند؛ بلکه قاعده حرمت تعرّب در طول قاعده دیگر است. به دیگر سخن، قاعده وجوب هجرت، موضوع قاعده حرمت تعرّب را محقّق می‌کند. با توجه به این نسبت، ناگزیر و پیش از هر چیز می‌باید دایره هجرتِ واجب را مشخص و مصادیق آن را تعیین کنیم. هرگاه موردی را به مثابه مصداقی برای هجرت بیابیم، نمی‌توانیم به استناد قاعده تعرّب آن را نفی کنیم؛ زیرا تعرّب به معنای عدول از چیزی است که مصداق هجرت است و نیز به معنای دست کشیدن از نتایجی است که بر هجرت مترتب است.

۲ ـ گاهی هجرت با سفر به کشوری غیراسلامی حاصل می‌شود و همان‌طور که مقصد در هجرت اسلامی بلاد اسلامی است، گاهی ممکن است مقصد این هجرت که کشوری اسلامی بوده است، منطقه‌ای غیراسلامی باشد.

۳ ـ قاعده (حرمت تعرّب بعد از هجرت) بر حرمت هر عملی که انسان را در معرض دور شدن از دین قرار می‌دهد، دلالت دارد. با این نگاه، چنان‌چه مسلمانی بداند در فرض هجرت به یک مکان، بر دین خویش بیمناک می‌شود، از این نظر که مجال کسب معرفت دینی برایش فراهم نیست و یا فرصت و زمینه وقوع در انحراف مهیاست، به مقتضای این قاعده، عزیمت

به چنین مکانی بر او شرعاً جایز نیست.

۴ـ هر مهاجرتی به بلاد کفر، تعرّب پس از هجرت نیست؛ همان‌گونه که هر ماندن در بلاد اسلامی هم عدم تعرّب نیست.

۵ـ گاهی مهاجرت به کشورهای غیراسلامی واجب است. تقویتِ هویتِ اسلامیِ اقلیت‌هایِ مسلمان و اعطای کمک‌های مالی به آن‌ها، مشارکت در گفت‌وگوی سازنده با پیروان و عالمان سایر ادیان الهی، ساخت مساجد، ایجاد مراکز خیریه و استفاده از فرصت جهانی‌شدن در کشورهای غربی در جهت مصالح اسلام و ... همه و همه سبب می‌شود تا هجرت بر کسانی که توان انجام چنین کارهایی را دارند، واجب شود.

عوامل چندی، ازجمله محیط، در تربیت و شخصیت انسان تأثیرگذار هستند. به علت نقش محیط در تربیت، انسان به زندگی جمعی گرایش دارد؛ چه آنکه استعدادهای نهفته و بالقوه‌ای دارد که در پرتو زندگی جمعی به فعلیت می‌رسد و نیازهایی دارد که در جمع دست‌یافتنی است (مطهری، ص ۱۲۲).

از سویی، اموری نظیر زبان، دین، مذهب، آداب و رسوم نیز که از امور تأثیرگذار بر شخصیت انسان هستند، غالباً از سوی محیط بر انسان تحمیل می‌شوند؛ بنابراین، می‌توان گفت: محیط، تأثیر بسزایی در شکوفایی استعدادهای انسان و شکل‌گیری شخصیت او دارد (همان، ص ۳۷).

بر اساس بیان استاد مطهری انسان باید در محیط خود دقت نظر به خرج دهد و در صورتی که دید از محیط آسیب می‌خورد محیط خود را تغییر دهد.

منابع

* قرآن کریم

۱ـ بروجردی سید حسین، جامع الاحادیث شیعه، ج ۱۴.

۲ـ جزایری، سید عبدالله، المخلوط، ج ۳

۳ـ حلی، حسن، تذکره الفقهاء، ج ۹.

۴ـ خویی، ابوالقاسم، کتاب الصلاه، ج ۵.

۵ـ شامی عاملی، علی، اروضه البهیمه فی شرح لمعه الدمشقیه، ج ۲، چاپ کنگرخ باب جهاد.

۶ـ شامی عاملی، علی، حاشیه الارشاد، ج ۱.

۷ـ طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۲.

۸ـ عاملی، محمدحسن، الزبده الفقیه، ج ۳.

۹ـ فحص حسینی، سید عبدالله، جواهر الفقیه فی شرح الروضه البهیمه، ج ۲.

۱۰ـ مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۳.

۱۱ـ میرزای قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، ج ۱.

۱۲ـ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۱.

۱۳ـ وجدانی فخر، قدرت الله، جواهر الفخریه فی شرح الروضه البهیمه، ج ۳.

حکم ساخت و بازسازی عبادتکده غیرمسلمین در کشور اسلامی از منظر فقه امامیه

امیرحسین شرف‌نیا[۱]

استاد راهنما: حجت‌الاسلام شیری

چکیده

هدف این نوشته آن است که با پرداختن بر نظرات فقهای امامیه ونیز قیودی که هرکدام ممکن است در حکم بر جواز یا عدم جواز ساخت و بازسازی عبادتکده‌ها منجر شود؛ به بررسی ادلّه هر کدام از فتوا اشاره کند و در ضمن ذکر این موارد به اشکالاتی که می‌تواند متوجه این اقوال باشد بپردازد و در این امر از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است؛ و با توجه به مطالبی که به دست آمد؛ می‌توان بیان نمود که مسئله را باید از چهار منظر بررسی کنیم:

۱ ـ اگر زمین کفار قهراً به دست آمده باشد؛ ساخت هیچ عبادتگاهی اعم از کنیسه و یا معبد و یا بیعه و یا صومعه و یا آتشکده و غیر این موارد جایز نمی‌باشد، یا بخاطر این‌که خانه‌های گمراهی‌اند و یا چون مصداق اعانه براثم می‌شود و روایتی از نبی اکرم که با جرح بر تمامی ادله‌های مطرح شده بیان نمودیم که حکم این دسته به مصلحت حاکم اسلامی وابسته است تا این‌که چگونه با اهل ذمه عهد ببندد.

۲ ـ اگر زمین به دست آمده با صلح، قبلاً مال مسلمین باشد به هیچ وجهی جواز ساخت و یا اقرار عبادتگاه‌ها داده نمی‌شود.

۳ـ اگر زمین به دست آمده از راه صلح، قبلاً مال کفار بوده باشد؛ در این مورد بیان می‌شود که هرگونه که می‌خواهند، می‌توانند در محدوده خود به ساخت و بازسازی عبادتگاه‌های خود مشغول شوند و در حکم تجدید بنای این موارد در زمین مسلمین (زمانی که خراب یا به دست اهلشان منهدم شوند.) شیخ طوسی به‌رغم حکم بر جواز تردید کرده ولی صاحب جواهر حکم بر عدم جواز در خاک مسلمین داده است.

۴ ـ اگر شهری باشد که به دست مسلمین ساخته شده باشد مانند بغداد: در این مورد هم

---

[۱]. طلبه پایه ۵ مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه

نمی‌توانند هیچ عبادتگاهی در ارض مسلمین بسازند.

در تمامی مواردی که جایز نیست ساخت و بازسازی، به حکم حاکم باید تخریب شوند و ایضاً در تمامی مواردی که حکم ساخت جایز است می‌توانند ترمیم بنا کنند و در این موارد حکم اجیر شدن مسلمان برای این امور، کراهت می‌باشد.

و در آخر، اگر اهل عبادتگاهی از بین بروند، می‌توان بنا را به مسجد تبدیل کرد و وسایل معبد را در مسجد استفاده نمود.

کلید واژگان: اهل کتاب، اهل ذمة، دارالسلام، دارالحرب، کنیسه، معبد، بیعه، صومعه، آتشکده

مقدمه

از جمله حقوق و نیازهای انسانی افراد، حق برخورداری از تأسیس عبادتگاه و عبادت در آن مکان به مناسبت دین و عقیده هر فرد، در جوامع بشری می‌باشد.

و از آن‌جا که طبق آموزه‌های دین اسلام اهل کتابی که تحت ذمة این دین می‌باشند برای ساخت و بازسازی عبادتگاه‌هایشان، دارای احکامی از سوی اسلام می‌باشند که ساخت و بازسازی آزادانه را از آنان دارای شرایطی می‌کند.

هدف این نوشته آن است که با پرداختن بر نظرات فقهای امامیّه و نیز قیودی که هر کدام ممکن است در حکم بر جواز یا عدم جواز ساخت و بازسازی عبادتکده‌ها منجر شود؛ به بررسی ادلّه هر کدام از فتاوا اشاره کند و در ضمن ذکر این موارد به اشکالاتی که می‌تواند متوجه این اقوال باشد بپردازد.

در این مجموعه از مراجعه به کتب فقهی و روایی متعدد ناگزیر خواهیم بود و در کنار پرداختن به مسئله اصلی به این‌که حکم تجدید بنا ونیز حکم اجیر شدن برای انجام این کارها از سوی مسلمین، پرداخت خواهیم کرد.

با توجه بر این‌که تا به حال این نظرات و فتاوا به صورت یک نوشته منضبط و مبوّب در یکجا جمع نشده بود و برای یافتن این نظرات باید به کتب فقهی و روایی متعددی رجوع می‌شد و از آن‌جا که تا به حال بر این مهم در عرصه پژوهش و تحقیق پرداخت نشده بود، بر آن شدیم که با پرداختن بر این مهم ضمن متکلف شدن بر کار آسان‌سازی کار محققان و دانش‌پژوهان، بیان کنیم که دین اسلام به کلی کل اهل ذمة را از ساخت عبادتگاه‌هایشان منع نکرده و با قیودی جواز این کار را برایشان صادر کرده است.

قابل بیان است که متن حاضر از نوع مقالات علمی پژوهشی بوده و از روش کتابخانه‌ای در پروژه استفاده شده است.

کلیات و مفاهیم

از آن‌جا که منبع و منشأ مسئله از دین اسلام سرچشمه می‌گیرد و حدوداً بسیاری از معارف اسلام به زبان عربی به نگارش درآمده؛ در ابتدا به تبیین کلماتی که در کتب عربی استفاده شده و مقارن آن کلمات به زبان فارسی در این مقاله استفاده شده می‌پردازیم:

معادل کلمه کشور اسلامی در زبان عربی دارالاسلام می‌باشد (فرهنگ فقه مطابق مذهب

اهل‌بیت علیهم‌السلام، ج ۳، ص ۵۶۸) کلمه دار در لغت به جایی گفته می‌شود که برگشت تمام حرکات و مسیرهای انسان به آن‌جا ختم شود (المنجد فی اللغه)؛ که در اصطلاح عامیانه عرب به منزل اطلاق می‌شود.

دارالاسلام در اصطلاح فقها به جایی گفته می‌شود که حکم دین اسلام در آن نافذ و جاری است (الدروس الشرعیه، ج ۳، ص ۷۸). برخی قدما برای دارالاسلام سه مصداق ذکر کرده‌اند:

۱ ـ جایی که در اسلام بناشده و مشرکان به آن‌جا راه نیافته‌اند (مانند بغداد و بصره).

۲ ـ شهری که در دست کافران بوده، اما به تصرف مسلمین درآمده.

۳ ـ جایی که برای مسلمانان بوده ولی به دست کافران افتاده است (المبسوط، ج ۳، ص ۳۴۳). درحالی که برخی فقط دو مورد نخست را معتبر شمرده‌اند (تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۲۷۵).

پس بنابه آن‌چه گفته شد: دارالاسلام به جایی گفته می‌شود که تحت ید مسلمین بوده و حکم اسلام در آن نافذ است. هرچند مسلمانان در آن‌جا زندگی نکنند.

دارالحرب هم در اصطلاح فقها به مکانی گفته می‌شود که در آن‌جا احکام کفّار نافذ است؛ پس در آن‌جا مسلمانی زندگی نمی‌کند مگراندک (الدروس الشرعیه، ج ۳، ص ۷۸، مسالک الافهام، ج ۱۲، ص ۴۷۶؛ جواهرالکلام، ج ۳۸، ص ۱۸۵).

معادل (غیرمسلمین) را می‌توان به تمام پیروان ادیان دیگر اطلاق کرد، ولی با استفاده از مضامین دین اسلام از آن‌جا که غیرمسلمین فقط زمانی قادر به ساخت و بازسازی عبادتکده‌های خود هستند که از اهل ذمة باشند، پس ما فقط به تعریف کلمه اهل الذمة اکتفا می‌کنیم:

ذمة در اصطلاح لغویون یعنی: عهد، امان، حرمت؛ و به اهل ذمة اهل عهد و امان گفته می‌شود، چون داخل در عهد مسلمین و امان مسلمین می‌شوند (نگاه کنید به اصحاح ص ۱۹۲۶ و مجمع البحرین، ص ۶۴۵).

برای عبارت (عبادتکده) هم معانی متعددی می‌توان به اعتبار تعدد ادیان و مکان‌ها در نظر گرفت که از جمله آن‌ها:

۱ ـ کنیسه: که به معبد یهود، نصاری، کفار اطلاق می‌شود و بنابه قولی به محل نماز

یهودیان گفته می‌شود (اصطلاحات فقهی، حسین مروّج، ص ۴۲۳).

۲ـ معبد: پرستشکده، عبادت جای، نمازخانه، پرستش جای (یادداشت به خط مرحوم دهخدا).

۳ـ بیعة: در بیشتر کتب لغت، بیعة به پرستشگاه ترسایان یا کلیسا معنا شده است؛ هرچند آن را عبادتگاه یهودیان هم گفته‌اند (دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، ص ۲۴۸).

۴ـ بیت النار: به آتشکده مجوسیان در لغت عرب بیت النار گفته می‌شود.

۵ـ صومعة: مفرد صوامع، در قرآن جمع به‌کار رفته، مکانی به سربلند و باریک که ترسایان مسیحی در آن‌جا عبادت می‌کنند (لسان العرب، واژه صمع). به علت شباهت این مکان به مناره در اسلام برخی روایت‌ها و فقها از این عبارت برای مناره استفاده کرده‌اند (الکافی، ج ۴، ص ۵۱۹).

۶ـ کلیسا: به محل عبادت مسیحیان اطلاق می‌شود؛ که در کلام عرب همان معنای کنیسه را می‌دهد.

عبادتکده اهل ذمة

احکام عبادتکده‌های اهل ذمة به انحاء مختلف طریق فتح سرزمینشان بستگی دارد؛ بستگی بر این‌که زمین آن‌ها با جنگ و غلبه بر آن‌ها به دست مسلمین افتاده است، یا از طریق صلح با آن‌ها به دست آمده و آن‌هم قبل از صلح زمین مسلمین بوده و یا زمین کفّار؟ وگاهاً احکام متعلق به زمین‌هایی می‌شود که از اول به دست مسلمین ساخته شده است.

و حال به تبیین احکام این ۴ حالت می‌پردازیم:

حالت اول:

(زمانی که زمین کفّار، قهراً به دست آمده): در این صورت ساخت هیچ عبادتکده‌ای اعم از کنیسه، بیعة، صومعة، آتشکده و غیر این‌ها جایز نمی‌باشد (الشرائع، ج ۱، ص ۳۳۱)؛ زیرا این موارد از جمله خانه‌های گمراه‌کننده می‌باشد و عبادات اهل ذمة در آن‌جا باطل است و شاید با اجازه به ساخت آن مصداق اعانة بر اثم به وجود آید.

حال اگر بدون اجازه دست به ساخت این بناها بزنند بر والی و حاکم آن دیار از بین بردن این بناها واجب است (جواهرالکلام، ج ۲۱، صص ۲۸۱ ـ ۲۸۰). درحالی‌که مشهور بر جواز

ابقاء هرچه قبل از فتح بوده، می‌باشند (مسالک الافهام، ج ۳، ص ۷۸). البته اگر مسلمین در هنگام فتح منهدمشان نکرده باشند (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۸۲). به خاطر قول رسول‌اللّه ﷺ: «کلّ مصر کانت العجم مصّرته ففتحه اللّه علی العرب فنزلوا علی حکمهم فللعجم ما فی عهدهم وعلی العرب ان یوفوا لهم بذلک»(الخراج، ص ۱۴۹) یعنی: «هر مکانی که عجم در آن‌جا زندگی می‌کند و خدا آن مکان را برای عرب من فتح کرده است؛ پس آن‌ها را با احکامشان رها کنید و برای عجم است هرچه در عقیده‌شان است و عرب هم باید طبق آن عهد با آنان برخورد کند». در این مورد جناب شیخ طوسی مخالفت کرده و منع از ابقاء آن‌چه قبل از فتح بوده، کرده است (المبسوط، ج ۱، ص ۵۹۳). شاید حکم شیخ من باب اعانه بر اثم بوده باشد. ولی علّامه حلّی در مسئله تردید کرده است (التّذکرة، ج ۹، ص ۳۴۱).

ممکن است در پاسخ ادّعاهای بیان شده بگوییم که بسیار مشکل است که مجرّد عدم منع کفار از عبادتکده‌شان مصداق اعانة بر اثم باشد علاوه بر این‌که بنابر بعض متأخرین اصلاً حرمت اعانه بر اثم احراز نشده است و معلوم نیست حرام باشد یا نه؛ و این‌که این مکان‌ها از خانه‌های گمراهان می‌باشد و عباداتشان در آن‌جا باطل است، نه عقلا و نه شرعاً و نه عرفا ربطی بر اجازه دادن ما بر ساخت و یا ابقاء این مکان‌ها ندارد؛ و روایتی که بیان شد ضعیف السند می‌باشد و از طرق ما وارد نشده و این‌که در روایت بین عرب و عجم فرقی گذاشته است بوی مخالفت با روح قرآن و سنت را می‌دهد.

بلکه فراتر از این را می‌توان گفت و آن این‌که: وقتی ما می‌بینیم که شارع می‌داند آن‌ها شعائرشان را در خانه‌هایشان اقامه خواهند کرد، ولی با این‌همه به آنان اجازه داده که بر آئین خود باشند و از آن طرف در حالت سوم خواهد آمد که حاکم هر آن‌چه در دستان اهل ذمة می‌باشد را حکم بر این می‌کند که برای خودشان است با این‌که می‌داند برخی از آن‌ها در اسلام حرام‌اند.

از همه این‌ها درمی‌یابیم که در این حالت، حاکم باید عن مصلحة عمل کند (موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ۱۹، ص ۸۱).

حالت دوم

(زمانی که زمین را با صلح به دست آورده‌ایم و در زمان قبل زمین برای مسلمین بود): حکم در این صورت مانند حالت اول می‌باشد، پس جایز نیست که عبادتگاهی بسازند بعد از آن‌که زمین مال مسلمین شد (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۸۳). ولی جایز می‌باشد که امام با

توجه به مصلحتی که موجود است با آنان برای احداث عبادتکده مصالحه کند (همان).

حالت سوم

(زمانی که زمین را با صلح به دست بیاوریم درحالی‌که در زمان قبل زمین برای کفار بوده): در این حالت جایز است که آن‌ها در کنیسه‌ها و آتشکده‌ها و بیعه‌ها و صومعه‌های خود بمانند و هر گونه که می‌خواهند اقدام بر ساخت این موارد بکنند و حتی می‌توانند اظهار بر خمر و خنا زیر و زدن ناقوس‌هایشان کنند؛ البته نه اگر در اول عقد صلحشان از موارد مذکور نهی شده باشد (تحریرالوسیلة، ج ۲، ص ۴۵۴)؛ و در این موارد اشکال و خلافی نمی‌باشد (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۸۳).

اما آن‌چه که خراب شود از عبادتکده در حالی‌که جایز بود استدامه‌اش و یا اهلش خراب کنند آن‌چه را که جایز نبود تجدیدش، بعضی قائل بر جواز اعاده‌اند (الشرائع، ج ۱، ص ۳۳۱، المختلف، ج ۴، ص ۴۵۶، اللایضاح، ج ۱، ص ۳۹۰) و بعضی نیز قائل برآنند که جایز نیست اعاده بنا اگر در زمین مسلمین باشد ولی اگر در زمین خودشان باشد مانعی ندارد (نقل‌شده در الشرائع، ج ۱، ص ۳۳۱)؛ علی‌رغم این‌که شیخ طوسی جواز را تقویت نموده (المبسوط، ج ۲، ص ۴۶) ولی از دو جهت در حکم تردید کرده است:

۱ـ جهت اول: این‌که مستند جواز شامل اعاده بنا نباشد و صادق در استمرار قرار بنا نباشد و از آن طرف داخل در ادله منع ساخت عبادتکده باشد که در روایت نبوی ﷺ آمده است: «لاتُبنی الکنیسة في الإسلام» یعنی: کنیسه در اسلام بنا نمی‌شود (المغنی (ابن قدامة)، ج ۱۰، ص ۶۱۲، نگاه کنید به کنزالعمال، ج ۱، ص ۳۱۶).

۲ـ جهت دوم: این‌که اعاده بنای آن با احداث فرقی ندارد و اعاده بنا همان استدامه‌ای است برای احداث که در این صورت حکم جواز شامل این هم می‌شود.

ولی محقق نجفی (صاحب جواهر) میل بر این پیدا کرده است که جواز تجدید بنا نیاز به حکم دیگری دارد و از حکم جواز بر اعاده بنا نمی‌توان تجویز تجدید بنا را به دست آورد. پس بر طبق حکم صاحب جواهر اگر زمین مال کفار بود جواز تجدید بنا موجود است ولی در ارض مسلمین حق تجدید بنای عبادتکده را ندارند (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۸۴).

حالت چهارم

(شهرهایی که مسلمین آن‌ها را ساخته‌اند، مانند: کوفه و بغداد و بصره): ساخت هیچ‌گونه عبادتکده‌ای در این موارد جایز نیست (السرائر، ج ۱، ص ۴۷۵، جواهرالکلام، ج ۲۱، ص

۲۸۱، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۴۵۴) بدون خلافی در مسئله (المنتهی، ج ۲، ص ۹۷۲) بلکه در مسئله ادعای اجماع شده (التحریر، ج ۲، ص ۲۱۴). به خاطر روایت نبوی ﷺ که فرمودند: «أیّما مصر مصرّته العرب فلیس للعجم أن یبنوا فیه بیعة و لا یضربوا فیه ناقوساً و لا یشربوا فیه خمراً و لا یتّخذوا فیه خنزیراً» (نگاه کنید به السنن الکبری (بیهقی) ج ۹، ص ۲۰۲) یعنی: هر مکانی که عرب آن‌جا را برای زندگی انتخاب کند پس هیچ عجمی نمی‌تواند در آن شروع به احداث بیعة کند و یا ناقوس بزند و یا شرب خمر کند و یا در آن مکان خوک شکار کند.

البته آن کنیسه‌هایی که قبل از احداث آن شهر بنا شده بود جایز است استدامه‌شان مانند کنیسه روم در بغداد که قبل از آن شهر در آن‌جا بوده است (المنتهی، ج ۲، ص ۹۷۲).

قابل ذکر است که روایت مذکور ضعیف است (بنابر آن‌چه که گفته شد) اما اگر اجماع اثبات شود نافذ است و الّا اشکالاتی که در حالت اول ذکر شد قابل تکرّر می‌باشد.

ترمیم معابد و کنائس

در هر مکانی که جایز قرار داشتن بناء اهل ذمة در آن، جایز است که ترمیم و اصلاح بنای آن‌ها (المختصرالنافع، ص ۱۳۵، القواعد، ج ۱، ص ۵۱۴، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۶۱، کشف الغطا، ج ۴، ص ۳۶۱، الریاض، ج ۷، ص ۴۸۵) بدون خلافی بین فقها (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۲۸۳) بلکه ادعا شده اتفاق بر جواز (التذکرة، ج ۹، ص ۳۴۳، المنتهی، ج ۱۵، ص ۱۰۸) و استناد حکم اضافه بر اتفاق، اصل وعدم دلیل بر منع ومقتضی بودن عقد صلح بر این است (الریاض، ج ۷، ص ۴۸۵، مهذب الاحکام، ج ۱۵، صص ۱۸۹ـ۱۸۸).

اجیر شدن برای ترمیم و بازسازی و ساخت عبادتکده‌ها

مشهور این است که مکروه است مسلمانی اجیر شود برای ترمیم و بازسازی و ساخت معابد و کنیسه‌ها ولی حرام نیست (الشرائع، ج ۱، ص ۳۳۵، التحریر، ج ۲، ص ۲۲۸، القواعد، ج ۱، ص ۵۱۴، کشف الغطا، ج ۴، ص ۳۶۱، مهذب الاحکام، ج ۱۵، ص ۱۹۷) بلکه محقق نجفی در این مورد بیان کرده: که خلافی در این باره نیافتم (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۳۲۲)؛ و قول بهتر این است که حکم بر کراهت را به تمامی کارهایشان تسرّی دهیم (مهذب الاحکام، ج ۱۵، ص ۱۹۷) و وجه در کراهت شاید این است که هرچند کار حرامی نیست اما مرجوح می‌باشد (جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۳۲۲، مهذب الاحکام، ج ۱۵، ص

.(۱۹۷

تغییر بیعه‌ها و کنیسه‌ها

جایز است از بین بردن و تغییر عبادتگاه‌های محترم اهل ذمة (آن‌ها که اسلام حکم به بقاء آن‌ها داده است) البته با شرط این‌که اهل آن عبادتکده دیگر وجود نداشته باشد و یا در دارالحرب باشد (التحریر، ج ۱، ص ۳۲۶، نگاه کنید به النهایة، ص ۱۰۹، الجامع للشرائع ۱۰۲، جواهرالکلام، ۱۴، ص ۱۲۴) تا از وسایلشان در مساجد استفاده شود (همان)؛ و یا این‌که تبدیل بر مسجد شوند (کشف اللثام، ج ۳، ص ۳۳۹)؛ و در تغییر کفایت می‌شود بر آن‌چه که این مکان‌ها را تبدیل به مسجد کند؛ مانند ساخت محراب (کشف اللثام، ج ۳، ص ۳۳۹) ولی اگر در آن‌جا اهل ذمة باقی‌مانده باشد در هرحال جایز نیست تغییر و تخریب این بناها (التذکرة، ج ۲، ص ۴۳۰).

وقف بر معابد اهل ذمة

خلافی در عدم جواز وقف بر معابد اهل ذمة نیست (المبسوط، ج ۳، ص ۱۱۵، الشرائع، ج ۲، ص ۲۱۴، الارشاد، ج ۱، ص ۴۵۱) بلکه بر این ادعای اجماع شده است (الغنیة، صص ۲۹۷ـ۲۹۸)؛ اما در این‌که خودشان می‌توانند چیزی به معابد و کنیسه‌هایشان چیزی وقف کنند، خلافی نیست (المقتصر، ص۲۱۰).

وصیت اهل ذمة بر ساخت و یا بازسازی عبادتکده‌هایشان

اگر ذمّی وصیت کند به ساخت کنیسة و یا بیعة و یا اجیر گرفتن برای خدمت در این مکان‌ها و یا وصیت کند بر خرید چراغی و یا دادن زمینی برای عبادتکده؛ این وصیت نافذ نیست (از باب اعانة براثم بودن) لکن در این باب می‌توان اشکالاتی را که در حالت اول از معابد اهل ذمة بیان کردیم؛ مطرح کرد.

نتیجه‌گیری

اگر زمین کفار قهراً به دست آمده باشد؛ ساخت هیچ عبادتگاهی جایز نمی‌باشد ولی اگر زمین به دست آمده با صلح، قبلاً مال مسلمین باشد به هیچ وجهی جواز ساخت و یا اقرار عبادتگاه‌ها داده نمی‌شود و اگر هم زمین به دست آمده از راه صلح، قبلاً مال کفار بوده باشد؛ در این مورد گفته می‌شود که هرگونه که می‌خواهند، می‌توانند در محدوده خود به ساخت و

بازسازی عبادتگاه‌های خود مشغول شوند و در آخر اگر شهری باشد که به دست مسلمین ساخته شده باشد مانند بغداد: در این مورد هم نمی‌توانند هیچ عبادتگاهی در ارض مسلمین بسازند. در تمامی مواردی که جایز نیست ساخت و بازسازی، به حکم حاکم باید تخریب شوند و ایضاً در تمامی مواردی که حکم ساخت جایز است می‌توانند ترمیم بنا کنند و در این موارد حکم اجیر شدن مسلمان برای این امور، کراهت می‌باشد. اگر اهل عبادتگاهی از بین بروند، می‌توان بنا را به مسجد تبدیل کرد و وسایل معبد را در مسجد استفاده نمود.

منابع

۱- ابن باقر، محمدحسن (صاحب جواهر)، جواهرالکلام، موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، ۱۴۲۱ هـ. ق.

۲- ابن حسن، ابوجعفرمحمد (شیخ طوسی)، المبسوط فی فقه الامامیة، مکتبةالمرتضویة، ۱۳۸۷ هـ. ق.

۳- ابن حسن، جعفر (محقق حلی)، المختصرالنافع فی فقه الامامیة، مطبوعات دینی، ۱۳۷۶ هـ. ش.

۴- ابن حسن، جعفر (محقق حلی)، شَرایعُ الاسلام فی مسائل الحَلال و الحَرام، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ هـ. ق.

۵- ابن حسن، محمد (فاضل هندی)، کشف اللثام عن قواعدالاحکام، جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم (موسسة النشر الاسلامي).

۶- ابن حسن، محمد (فخرالمحققین)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ هـ. ق.

۷- ابن حسین، علی (محقق کرکی)، جامع المقاصد فی شرح اشکالات القواعد، موسسه آل البیت علیهم‌السلام لاحیاءالتراث، ۱۴۱۴ هـ. ق.

۸- ابن خضر، جعفر (کاشف الغطاء)، کشف الغطاء عن مبهمات شریعةالغراء، مهدوی

۹- ابن علی، زین الدین (شهید ثانی)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، موسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ هـ. ق.

۱۰ ـ ابن مکی،محمد (شهید اول)، موسوعة الشهیدالاول، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزةالعلمیه، ۱۴۳۰ هـ. ق.

۱۱- ابن یوسف، حسن (علامه حلّی)، تذکرة الفقهاء، موسسه آل البیت علیهم‌السلام لاحیاءالتراث، ۱۴۱۴ هـ. ق.

۱۲- خمینی، روح‌اللّه، تحریرالوسیلة، موسسه تنظیم و نشر آثارالامام الخمینی (قدس سره)، ۱۳۹۲ هـ. ش.

۱۳- طبرسی، فضل ابن حسن، المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف، آستانة الرضویة المقدسة مجمع البحوث الاسلامیة،۱٤۱۰ هـ. ق.

۱۴- مروج، حسین، اصطلاحات فقهی، بخشایش، ۱۳۷۹ هـ. ش.
۱۵- هاشمی شاهرودی، محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، ۱۳۸۲ هـ. ش.

رویکردها و دیدگاه‌های امام خمینی ﷺ در رابطه با استعمار

امیر محمد صفری[۱]

استاد راهنما: حجت‌الاسلام سید رضی قریشی

چکیده

با وجود دشمنی آشکار امام ﷺ با آمریکا، آن‌چه در سخنان انقلابی ایشان جلب توجه می‌کند، دعوت به مبارزه با هر دو مظهر «شرق» و «غرب» است و کمتر اتفاق افتاده که ایشان واژه‌ی غرب را به تنهایی در سخنان خود، پیرامون استعمار بکار برده باشند.

هر کس به سخنان امام خمینی ﷺ در باب یافتن مصداق برای استعمار و تعمیم آن به شرق و غرب توجه کند، درمی‌یابد که امام با طرح این موضوع، هدف بلندی را دنبال می‌کند. به نظر ایشان، استعمار به یک یا چند حکومت خلاصه نمی‌شود، بلکه عبارت است از یک اندیشه بیمار که کامیابی خود را در تصرف و غارت جان و مال دیگر ملت‌ها می‌داند. پس باملاحظه‌ی ماهیت استعمار، اهداف استعمار، ترفندهای استعمار و آثار آن از دیدگاه امام ﷺ، بیشتر با مواضع امام در این مورد آشنا خواهیم شد.

کلیدواژگان: استعمار، مواضع امام خمینی، ترفندهای استعمار، اهداف استعمار، آثار استعمار

---

[۱]. طلبه پایه ۳ مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه

مقدمه

آشنایی با مواضع سیاسی امام ﷺ و این‌که امام ﷺ بخصوص در مقابل استعمارگران غرب و شرق چگونه موضع‌گیری می‌کردند یکی از مهم‌ترین مسائلی است که نیروهای انقلابی باید آن‌ها را دریابند و مهم‌تر از آن انتقال این افکار و رویکردهای امام در مقابل بیگانه، به سایر افراد و اقشار جامعه و حتی جوامع دیگر است تا برای بصیرت افزایی دلباختگان غرب و شرق قدمی را نهاده باشد و وجهه استعمار هر نوعی که باشد کاملاً مشخص شود.

این مقاله سعی دارد تا با تبیین مواضع امام ﷺ و دیدگاه‌های امام درباره «اهداف استعمار» «ترفندهای استعمار» و «آثار استعمار»، دلیل اضمحلال و فروپاشی ملت‌ها و اقوام گوناگون را به خاطر دلباختگی و پذیرفتن استعمار، روشن سازد تا با بهره‌گیری از این موارد، مسائل مهم «غرب‌زدگی»، «نفوذ» و «خود تحریمی» تا اندازه‌ای آشکار شود، چون سرانجام این موارد، استعمار و خودباختگی است.

مسئله استعمارستیزی نشأت گرفته از قیام امام خمینی ﷺ است همان‌طور که در بقیه ملت‌ها هم این مسئله جریان پیدا کرده است و دنباله‌ی انقلاب امام ﷺ، بیداری اسلامی سایر کشورها را به ارمغان آمده است. چون امام ﷺ با این تفکر که نتیجه‌اش انقلاب مقدس اسلامی بود، معادله قوا را به لحاظ سیاسی تغییر داد و به جایی رسید که وقتی امروزه راجع به صف‌بندی‌های جهانی بحث می‌شود، یک طرف را تفکر لیبرال سرمایه‌داری غرب به رهبری آمریکا و طرف دیگر را جبهه اسلام‌گرایی به رهبری ایران، بحث می‌کنند و این حاصل مبارزه با استعمار است.

در رابطه با مواضع امام خمینی و روش‌های مبارزاتی امام ﷺ کتاب‌ها و مقاله‌هایی هم نوشته شده است از جمله یکی از مهم‌ترین این کتاب‌ها صحیفه نور ۲۰ جلدی امام ﷺ که منبع مهمی برای این مقاله شناخته شده و کتاب مواضع امام خمینی اثر محمدرضا اکبری، پابه‌پای آفتاب اثر امیررضا ستوده و... و هم‌چنین نشریه‌ها مازیار اثر باقر پرهام و سایر نشریه‌ها نوشته شده‌اند تا به اندازه‌ای جلوه‌ی مبارزاتی امام ﷺ را برای مخاطبین روشن سازند اما این مقاله سعی دارد تا مواضع امام ﷺ در مقابل استعمار به‌صورت منسجم ارائه دهد.

نوع ساختار مقاله و روش بحث در این مقاله به‌صورت «کتابخانه‌ای» است و نگارنده با استفاده از منابع کتابخانه‌ای سعی دارد تا گامی در روشنگری جلوه‌ی مبارزاتی امام ﷺ در برابر

استعمار بردارد.

مفهوم شناسی

مفهوم استعمار

استعمار واژه ایست عربی که در لغت به معنای «آباد کردن» و «زندگانی دادن» است (المنجد، معلوف، ج ۱، ص ۲۶۹).

ممکن است ابهامی وجود داشته باشد و آن این است که چطور استعمارگری امروزی با معنا و مفهوم آن مغایرت دارد؟ جواب این است که دشمنان منافع کشورهای ضعیف، نام استعمار را برای نفوذ خود برگزیدند تا مردم، آن‌ها را «آبادکننده» و «حیات‌بخش» بدانند، اما این نام دقیقاً برخلاف ماهیت و حرکت‌های تخریبی و قتل و غارت استعمارگران است. پس کلمه استعمار امروز به معنای لغوی آن استعمار نمی‌شود بلکه به معنای سیاسی آن مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن «استعمار» و «چپاول» و کوبیدن ملت‌ها و فرهنگ آن‌هاست.

ماهیت استعمار

کاربرد سیاسی اصطلاح استعمار به طور خاص متوجه شیوه‌های رفتار کشورهای قدرتمند از نظر سیاسی نظیر کشورهای اروپایی با سرزمین‌های مستعمراتی است (نشریه مازیار، باقر پرهام، ص ۵۷). استعمارگری بیشتر کار کشورهایی است که امپراطوری دریایی و ناپیوستگی خاک آن‌ها مانع تشکیل یک واحد سیاسی یکپارچه مانند امپراطوری‌های زمینی می‌شود (نشریه مازیار، باقر پرهام، ص ۵۷).

مفهوم استعمار امروزه با مفهوم «امپریالیسم» پیوستگی کامل یافته و استعمار اساساً عمل قدرت‌های امپریالیستی شناخته می‌شود، یعنی قدرتی که می‌خواهد از مرزهای ملی و قومی خود تجاوز کند و سرزمین‌ها و ملت‌ها و اقوام دیگر را زیر تسلط خود درآورد و گرچه استعمار پیشینه کهن دارد، اما تاریخِ مفهوم جدید آن از قرن‌های شانزدهم و هفدهم آغاز می‌شود.

اهداف استعمار از دیدگاه امام خمینی ﷺ

۱ ـ عقب نگه‌داشتن کشورها

امام خمینی ﷺ در این باره می‌فرمایند: «آن‌چه دو ابر قدرت جهان [آمریکا و شوروی سابق] و قدرت‌های تابع این قدرت‌ها با هم اتفاق دارند و هیچ‌گاه از این اتفاق دست‌بردار

نیستند – عقب نگه‌داشتن کشورهای جهان سوم، خصوصاً کشورهای پهناور و غنی اسلامی در ابعاد فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و نظامی است و تحصیل جهات استعماری در تمام امور مذکور است» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۹، ص ۲۰۳).

۲ـ نابودی قدرت‌های دینی و ملی

یکی دیگر از ترفندهای استعمار، سرکوبی هر قدرتی است که مانع نفوذ و استثمار آن‌ها بشود. استعمارگران به هر قیمت اگر چه به بهای فلج کردن یک ملت بیانجامد آن‌ها را منکوب می‌کنند تا کسی جلوی راه آن‌ها نباشد. سر مبارزه‌ی آن‌ها با اسلام، روحانیت، به فساد کشیدن جوان‌ها، اشاعه اعتیاد و افساد در دانشگاه‌ها همین است. امام خمینی ﷺ در این باره می‌فرمایند: «این‌ها می‌خواستند که هر قوه‌ای که احتمال بدهند که در مقابل اجانب و ارباب‌ها می‌ایستد و هر فکری را که احتمال بدهند که این فکر در مقابل آن‌هاست، اگر بتوانند فکر را از آن‌ها بگیرند. فکر را چطور بگیرند؟ با اعتیاد به مشروبات، با اعتیاد به هروئین و امثال این مخدرات که فکر انسان را می‌گیرد، انسان را از میان تهی می‌کند و مراکز فحشایی که سرتاسر مملکت بود، مراکز فسادی که سرتاسر مملکت بوده، خوب، این هم جوان‌ها را مشغول می‌کرد به امور شهوانی که به‌کلی افکار را از دستشان می‌گرفت. این یک برنامه‌ای بود که روی یک حساب دقیق این کارها انجام می‌گرفت» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۷، ص ۲۷۰).

۳ـ اشغال مراکز فرهنگی

امام خمینی ﷺ در این باره می‌فرمایند: «همه می‌دانیم که سرنوشت یک کشور و یک ملت و یک نظام، بعد از توده‌های مردم در دست طبقه تحصیل کرده است و هدف بزرگ استعمار نو، به دست گرفتن مراکز این قشر است» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۷، ص ۳۶). اشغال مراکز فرهنگی یک کشور مثل مدارس و دانشگاه‌ها به معنای فتح آن کشور است و استعمار بیشتر تلاش را در تسخیر این دژها انجام می‌دهد و ما هم باید بیشترین تلاش را در دفاع از این دژها متمرکز کنیم.

۴ـ استحاله فکری

این از اهداف بسیار خطرناک دشمن است که اگر تحقق یابد، مملکت استعمار زده را جزئی از کشور استعمارگر می‌کند؛ زیرا افرادی که استحاله فکری می‌شوند از خود فکری ندارند بلکه دیگر مغز غربی است و برای غربی‌ها می‌اندیشد، رو به سوی آن‌ها دارد، منافع

آن‌ها را تأمین می‌کند، خود را از آن‌ها می‌داند و به همه این شرمندگی‌ها هم افتخار می‌کند. امام ﷺ می‌فرمایند: «در مقابل انبیاء این ابر قدرت‌هایی که می‌خواستند همه چیز ما را ببرند و ما صدایمان در نیاید و نفهمیم که دارند می‌برند، ندانیم که دارند ما را لخت می‌کنند، این‌ها آمدند نقشه‌ها کشیدند، یکی از نقشه‌های بزرگ آن‌ها این است که مغزهای ما را از مان بدزدند و به جای او یک مغز فرنگی بگذارند که ما را همچو فرنگی درست کنند که افکار ما افکار این بشود که هر چه داریم از آن‌جاست، استقلال فکری را از ما بدزدند، دزدیدند استقلال مغزی ما را، دزدیدند. ما الآن همچو تعلق به غرب و به این قدرت‌های بزرگ پیدا کردیم و همچو مغزهای ما متوجه به غرب است که وقتی در کارخانه‌های خودمان یک فاستونی را درست کنند به اسم انگلیسی می‌خواهند آبش کنند، به طور لاتین آن‌جا می‌نویسند و بعد هم می‌گویند فاستونی انگلیسی با این‌که فاستونی مال خودمان، مال اصفهان است لکن به اسم انگلیسی است» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۰، ص ۲۷۶).

پس استحاله فکری کلید فتح کشورهاست و مطمئن‌ترین راه دست‌یابی به منابع آن‌ها بشمار می‌رود زیرا با این استحاله کمترین اصطکاکی پیش نخواهد آمد و در حقیقت دشمن به کشور خود آمده است. افراد استحاله شده که روشنفکران غرب‌زده مصداق تمام‌عیار آن هستند خود را جزئی از غرب می‌دانند که باید از کل تبعیت کند. کشوری در برابر دشمن سینه سپر می‌کند که هویت مستقلی برای خود قائل باشد، اما کشوری که هویت خود را در بازار فروش هویت به حراج گذارده باشد نه تنها سینه سپر نمی‌کند بلکه خود را پلی جهت عبور دشمن جهت تاخت و تاز به منابع ملی، فرهنگ و تمام حیثیت و شرف کشور خود می‌سازد و از کار خود هم خشنود است. «از نشانه‌های افراد استحاله شده استعمال کلمات لاتینی، گرفتن ژست و ادای حرکات و اطوار غربی و مصرف مصنوعات غرب است و همواره سعی در ناچیز بودن خود و همه چیز بودن غرب دارند» (مواضع امام خمینی ﷺ، اکبری، ج اول، ص ۱۰۳).

۵ـ تضعیف اسلام

استعمارگران فهمیده‌اند که مانع اصلی آن‌ها فرهنگ اسلامی است. امام خمینی ﷺ در این مورد می‌فرمایند «دشمنِ اصلی ابر قدرت‌ها، اسلام است» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۳، ص ۱۶۸).

از این رو به تضعیف و مبارزه با اسلام پرداخته و می‌پردازند. چون بنا به نظر شهید مطهری

ﷺ، انتقاداتی که فرهنگ مادی محض اروپا وارد می‌شود بر فرهنگ و قوانین اسلام نمی‌خورد و چون که یک فرد مسلمان زندگی‌اش مبتنی بر عقایدی است که بر روح و جان او نشسته است، چون این عقاید برگرفته از وحی است که بر جان رهبرش نشسته است به خاطر همین حاضر است جان خود را پای عقاید خودش فدا کند. به خاطر همین مسئله است که اسلام و مسلمان در هر چه اظهارنظر و پیشنهاد برای بشریت بدهد چون از منشأ بی‌نهایت تغذیه می‌شود در نتیجه در روح و جان انسان‌ها می‌نشیند و دشمن درصدد تضعیف همین مسئله درآمده است.

امام ﷺ می‌فرمایند: «دست استعمار در ممالک اسلامی، یکی از فعالیت را که می‌کند این است که اسلام را به یک طریقت عقب‌افتاده کهنه شده معرفی می‌کند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱، ص ۹۰).

کهنه شدن اسلام مسئله‌ای است که استعمارگران و عمال بی‌وطن آن‌ها همواره مطرح می‌کنند غافل از آن‌که این حربه در ملت ایران تأثیر ندارد زیرا مردم می‌دانند که اسلام دین فطرت است و قوانین فطری بشر هرگز کهنه شدنی نیست چه این‌که امور فطری فرازمانی و فرامکانی است. اسلام همان‌گونه که خداوند فرموده است راه است، سبیل اللّه است و راه در راه نیست که بخواهد عوض شود و تغییر یابد؛ بنابراین فرهنگ چیزی نیست که کهنه گردد، کهنگی در دین راه ندارد. فرهنگ و مکتب، حق و باطل دارند؛ و البته حق به معنای نو و باطل به معنای کهنه نیست. بت‌پرستی نو باشد یا کهنه، باطل است و خداپرستی نو باشد یا کهنه، حق است. «مسئله کهنگی دین یک مسئله علمی نیست بلکه یک شیطنت استعماری و فریبکاری فرهنگی است. استعمار که نمی‌تواند نظر به باطل بودن دین اسلام دهد، آن را کهنه معرفی می‌کند تا به شکلی موجه مردم را از اسلام دور سازد و آن‌ها را استثمار کند» (مواضع امام خمینی ﷺ، اکبری، ج ۱، ص ۸۹).

ترفندهای استعمار از دیدگاه امام خمینی ﷺ

۱ـ ایجاد فتنه و فساد

امام خمینی ﷺ در این باره فرمودند: «آمریکا آن‌قدر در لبنان فساد کرد و عمال آمریکا که صهیونیسم هم از آن‌هاست و فرانسه هم باید که از آن‌ها حساب بکنیم، این‌ها به عنوان این‌که ما می‌خواهیم صلح را در منطقه نگه داریم، آمدند و ببینید چقدر فساد وارد کرده‌اند به این

منطقه، از آن طرف هم آمریکا در هر نقطه‌ای که دستش برسد می‌گوید ما برای صلح می‌خواهیم برویم، لیکن فساد می‌کند. نمی‌دانم این مثل را شما شنیده‌اند یک بچه، پسر کوچکی بود که نفر آدم کریه‌المنظر که صورتش جوری بود که بچه‌ها از او می‌ترسیدند، او بغلش گرفته بود و او از ترس همین آدم گریه می‌کرد، این می‌گفت نترس من این‌جا هستم، یک کسی به او گفت که آقا این از شما می‌ترسد، تو این را زمین بگذار آرام می‌شود. حالا این‌ها، قدرت‌های بزرگ آمده در افغانستان می‌گوید: «نترسید ما این‌جاییم، در لبنان هم نترسید، ما این‌جا هستیم، خب این مردم از شما می‌ترسند، خب شما بروید کنار مردم آرام می‌گیرند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۸، ص ۱۷۵).

۲ـ غوغا سالاری

غوغا سالاری یعنی، حکومت عوام زورمند [اوباش] و رهبری جاهلین جامعه است. در این زمان، پست‌های مهم حکومتی و کارهای اداره کشور به دست عوام و علی‌الخصوص، اوباش زورمند می‌افتد. امام ﷺ در رابطه با غوغاسالاری چنین می‌گوید: «اصل بنای استعمار از اول این بوده است که با هیاهو کارش را پیش ببرد. مثلاً فرض کنید یک مسئله‌ای در مجلس سابق واقع شد، در زمانی که مرحوم مدرس هم در آن مجلس بودند، یک قضیه‌ای واقع می‌شد، آن‌ها یک مسئله‌ای را از ایران می‌خواستند، می‌آمدند اگر ایران یک دستی می‌کرد، یک کشتی از انگلستان می‌آمد در نزدیک‌های دریاهای ما، همین اسباب این می‌شد که این‌ها عقب‌نشینی می‌کردند. از این رو روسیه یک وقت یک اولتیماتومی داده بود و ارتشش هم شروع کرده بود به آمدن و در خور آن‌ها هم این را گفتند، یک چیزی را از مجلس می‌خواستند، هیچ‌کس جرئت نمی‌کرد صحبت کند، مرحوم مدرس رفت گفت: «حالا که ما باید از بین برویم، چرا با دست خودمان از بین برویم. بگذار آن‌ها از بین ببرند، این را دیگران هم قبول کردند و رأی برخلاف دادند و هیچی هم نشد، این‌ها همیشه بنایشان این است که با هیاهو و جنجال یا خودشان یا به دست نوکرانشان هیاهو کنند، جنجال بکنند که ما را عقب بنشانند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۸، ص ۲۵۴).

۳ـ ترور شخصیت‌ها

جنگ روانی و ترور شخصیت، تلاش برای لکه‌دار شدن شهرت یک فرد است. این عمل شامل اشاعه موارد گمراه‌کننده و اغراق‌آمیز یا دست‌کاری در حقایق به جهت ارائه تصویر نادرست از فرد مورد هدف است.

ترور شخصیت نوعی از افترا است که می‌تواند علاوه بر فرد، خانواده و اطرافیان او را نیز شامل شود. این مورد پیشینه‌ای تاریخی دارد و در طول تاریخ از آن به عنوان جایگزینی برای حذف فیزیکی افراد به کار گرفته شده است.

امام خمینی ﷺ درباره‌ی ترور شخصیت می‌فرمایند: «امروز نیز هم‌چون گذشته، شکارچیان استعمار در سرتاسر جهان از مصر و پاکستان و افغانستان و عراق و حجاز و ایران و اراضی اشغالی به سراغ شیردلان روحانیت مخالف شرق و غرب و متکی به اصول ناب اسلام محمدی ﷺ رفته‌اند و از این پس نیز جهان اسلام هر از چند گاه شاهد انفجار خشم جهان‌خواران علیه یک روحانی پاک باخته است» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۲۱، ص ۹۰).

۴ـ اشاعه‌ی فساد و فحشاء

یکی از ترفندهای مهم و مؤثر استعمار، اشاعه‌ی فساد و فحشاء در ممالک مورد طمع آن‌هاست، زیرا با این کار به راحتی ملت‌ها تسلیم می‌گردند. چه این‌که در اندلس تجربه گردید و مسلمانان را که فاتح اندلس شده بودند به فساد کشیدند و آن‌گاه آن‌ها را بیرون راندند و الآن اسپانیا یک کشور غیراسلامی است امام ﷺ درباره این ترفند استعمار می‌فرماید:

«یک باب هم باب این فسادهایی است که پیش آورده‌اند این هم یک مسئله‌ای نیست که خیال شود از باب اتفاق حاصل شده تمام این مراکزی که برای فحشاء و خوش‌گذرانی درست کردند همین‌طوری درست شده است. در مجلاتشان، در رسانه‌های گروهی چه سعی و چه بصری تبلیغات کردند و کلاً در خدمت این‌ها بودند، رادیو و تلویزیونشان مشغول بود که این جوان‌ها را از بازار، از بیابان که مشغول خدمت بودند، از ادارات به آن مراکز بکشانند از دانشگاهی یک موجود فاسد بسازند، از اداری یک موجود فاسد درست کنند و...، مسئله این نبود مسئله این بود که شما را از آن قوه‌ی فعاله که خدا در شما ایجاد کرده است و در مغز و بدن شما به ودیعت گزارده است تهی کنند و یک موجود عیاش که (غیر از این‌که) بنشیند بخند دو مشروب بخورد، بسازند تا مبادا یک وقت در فکر این بیفتند که نفت را بگیرند. این‌ها همه نقشه‌ای است که ذخایر ما را ببرند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۱، ص ۱۱۹).

۵ـ ایجاد ترس

ابر قدرت‌ها سعی می‌کنند کار خود را با ایجاد رعب و ترس کاذب در دل حکومت‌ها و مردم پیش برند. آن‌قدر در دل مردم ترس ایجاد می‌کنند تا کسی کمترین حرکت و یا سخنی بر

علیه آن‌ها نداشته باشند. امام ﷺ این معنی را برای مردم تفهیم نمود و فرمود: «قدرت‌های بزرگ از باب این‌که دایره سلطه‌شان زیاد بود، به همه کشورها، این‌طور مسائل را با حکومت‌های آن‌ها و با ملت‌های دیگر باز تبلیغ می‌کردند و ایجاد خوف و رعب می‌کردند و در همه کشورها این‌طور وانمود می‌کردند که اگر یک کشوری یک کلمه برخلاف انگلستان بگوید، دولت را چه خواهند کرد و مملکت را خواهند گرفت و خواهند چه و چه کرد، این یک حیله‌ای بود که از سال‌های طولانی این‌ها برای پیشرفت مقاصد خودشان این حیله را به کار برده بودند و ملت‌ها هم باورشان شده بود و دولت‌های کوچک هم نسبت به آن بزرگ‌ها باورشان آمده بودند که اگر یک کلمه خلاف فلان دولت بگویند، این‌ها ساقط خواهند شد و از بین خواهند رفت و آن‌ها هجوم خواهند کرد و لهذا در بعضی از اوقات که در چندین سال پیش از این یک اولتیماتومی به ایران می‌دادند مثلاً با همان لفظی که آن‌ها، تشری که آن‌ها می‌زدند، هر امری را که می‌خواستند، به مجلس و دولت تحمیل می‌کردند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱۱، صص ۱۴۰ و ۱۴۱).

آثار استعمار از دیدگاه امام ﷺ

۱ـ وابستگی

حضرت امام در نهضت و انقلابشان همیشه اتکایشان بر ملت مستضعف و توده‌های محروم بوده است و در واقع این درس بود که امام راحل از مکتب اسلام و قرآن گرفته بود؛ یعنی باید به خود بباورانیم که اگر یک ملت بخواهد بدون وابستگی‌ها زندگی کند می‌تواند و قدرتمندان جهان نمی‌توانند خلاف ایده آن‌ها را تحمیل کنند و ادامه می‌دهند. امام ﷺ می‌فرمایند: «درصد هستند که حکومت‌ها را گوش و چشم‌بسته و دربست به خدمت خود گمارند و ملت‌ها را به دست آنان مصرفی بار بیاورند و از رشد انسانی و ابتکار صنعتی کشورهای مظلوم با حیله‌ها و توطئه‌های شیطانی جلوگیری کنند و وابستگی هر چه بیشتر و اتکا به غرب و شرق را روزافزون کنند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۲، ص ۳۰۲).

۲ـ آزادی مبتذل

استعمارگران در ارتباط با حرکت‌های سالم و سازنده سیاسی، اجتماعی و دینی، اختناق ایجاد می‌کنند و در ارتباط با مفاسد آزادی می‌دهند. امام ﷺ می‌فرمایند:

«این دمکرات مآب‌ها که می‌گویند باید آزاد باشد، به هیچ وجه نباید جلوی هیچ چیز را

گرفت، این‌ها الهام می‌گیرند از ابر قدرت‌ها، آن‌ها می‌خواهند ما را غارت کنند و جوان‌های ما بی‌تفاوت باشند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۸، ص ۲۷۱).

ترویج فرهنگ مبتذل از ترفندهای مهم استعمارگران است. آن‌ها سعی می‌کند مشروب خانه‌ها، کاباره‌ها، قمارخانه‌ها، مراکز فحشاء، پارک‌های آلوده، فیلم‌ها و سینماهای فتنه‌انگیز، اختلاط و روابط نامشروع زن و مرد و بی‌حجابی و جو تحریک را گسترش دهند تا هر جوانی حداقل در یکی از آن موارد گرفتار شود و تباه شود.

۳ـ ایجاد خودباختگی

گروهی از غرب‌زدگان برای جلب نظر مخاطبان خود، آرامی غریبان را نقل می‌کنند و در آثار قلمی این نوع افراد کمتر از دانشمندان اسلامی یاد شده است. افرادی که دچار خود یاختگی شده‌اند سعی می‌کنند با لباس و مسکن و ارزش‌های غربی.

شخصیتی کاذب برای خود بسازند و چون جاذبه تجملات محدود و متغیر است استعمارگران می‌توانند هر روز آنان را به شکلی درآورند. آن‌ها در اثر خودباختگی قدرت تشخیص زیبایی را نیز از دست داده‌اند و منتظرند تا ببینند ژورنالیست‌های بیگانه و سوداگران غرب برایشان چه عرضه می‌کنند آن‌چه را که آنان زیبا بدانند اینان نیز زیبا می‌دانند و آن‌چه را که آن‌ها زشت بدانند این‌ها نیز زشت می‌دانند. استعمارگران تلاش می‌کنند خود اصلی مردم را از آن‌ها بگیرند تا به‌راحتی آنان را استثمار و استعمار کنند.

امام ﷺ در مورد خودباختگی چنین می‌فرمایند:

«یک راه دیگر هم قضیه تبلیغات دامنه‌داری برای ترقیاتی که در غرب هست که جوان‌های ما را غرب‌زده کنند، اعتماد به کشور خودشان را از آن‌ها بگیرند، این‌ها دیگر اتکا به خودشان نداشته باشند، هر صحبتی که می‌شود، صحبت از غرب بیاید، خیابان‌ها را به اسم آن‌ها اسم‌گذاری کنند، میدان‌ها و مراکز علم را هم‌چنین کنند. جوری تربیت کنند این ملت را که خودش را ببازد و خودش را از دست بدهد، به جای آن یک آدم غربی بنشیند» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۸، ص ۱۲۲).

ارائه اسلام بدلی

یکی دیگر از آثار استعمار که البته از مصادیق تهاجم فرهنگی به حساب می‌آید، ارائه اسلام بدلی است در این‌جا، استعمار نمی‌گوید مسلمان نباشید که با برخی از موضع‌گیری‌های مردمی

روبرو شود بلکه می‌گوید این‌گونه مسلمان باشید که دین‌داری آن‌ها ضرری را متوجه منافع استعماری آن‌ها نکند، مردم مشغول امور زائد و تشریفاتی به نام اسلام شوند و به اسلام خود هم قانع و راضی باشند، دشمن هم کار خودش را انجام بدهد. امام ﷺ در این باره می‌فرماید: «کارشناسان استعمار با کمال تزویر و حیله، با اسم اسلام دولتی و شرق‌شناسی، پرده‌های ضخیمی بر چهره نورانی اسلام کشیده و اسلام را با معماری‌ها و نقاشی‌ها، ابنیه عالی و هنرهای زیبا معرفی نموده و حکومت‌های جائرانه ضد اسلام اموی و عباسی و عثمانی را به اسم خلافت اسلامی به جامعه‌ها تحویل دادند و چهره واقعی اسلام را در پشت این پرده‌ها پنهان نگه داشته به طوری که امروز مشکل است ما بتوانیم حکومت اسلام و تشکیلات اساسی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آن را بر جوامع بشری حتی مسلمین بفهمانیم» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۱، ص ۱۵۲).

بنابراین امروزه بیش از هر چیز به تجملات، معماری‌ها، نقاشی‌ها، لوسترها و اشیاء لوکس می‌اندیشند و در نتیجه ظرافت‌های هنری جای ظرافت‌های معنوی و حماسی را گرفته است. در دیدگاه امام ﷺ این خود نوعی استعمار است. لذا می‌فرمایند: «پیامبر اسلام نیازی به مساجد اشرافی و مناره‌های تزئیناتی ندارد، پیامبر ﷺ دنبال مجد و عظمت پیروان خود بوده است» (صحیفه نور، امام خمینی ﷺ، ج ۲۰، ص ۲۳۱).

نتیجه‌گیری

با استفاده از بیانات امام راحل و بررسی مواضع ایشان درمی‌یابیم که استعمار، امپریالیسم و سلطه گری از گذشته دور تاکنون نشان داده‌اند که هزاران چهره آشکار و نهان دارند که همچون تارهای عنکبوت بر تمام جوانب زندگی جوامع تحت سلطه تنیده شده‌اند. این چهره‌ها در بیشتر موارد، با ظاهر بشر دولتی، صلح‌طلبی، آزادی‌گرایی، ترویج عمران و آبادی و مانند آن به‌صورت دام‌های خطرناک، فرا راه ملت‌ها گسترده شده‌اند و روشن است که با آگاهی از این ظاهرفریبی‌ها، می‌توان صید این دام‌ها نشد و با پیگیری سیاست‌های مدبرانه و آینده‌نگرانه داخلی و خارجی، می‌توان مانع تحقق اهداف سلطه‌جویانه استعمارگران شد.

منابع

۱ـ المنجد في اللغة، بیروت، چاپ ۱۳۹۰ هـ. ش.

۲ـ امام خمینی ﷺ، مواضع، قم، مرکز فرهنگی اندیشه، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۸ هـ. ش.

۳ـ امام خمینی ﷺ ، صحیفه نور، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ پنجم، ۱۳۸۹ هـ. ش.

۴ـ نشریه مازیار، پرهام، دوره (۱)، پاییز ۱۳۹۴ هـ. ش.

بررسی مقاله حقوق معنوی آثار در فضای مجازی اثر عبد الحلیم عوض الحلی

علی صفری [۱]

استاد راهنما: استاد شیری

چکیده

از مباحثی که در زمان پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام مطرح نبوده و بعد از ایشان با گسترش فناوری‌ها بخصوص ایجاد صنعت چاپ در دنیا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، مسئله حق چاپ و نشر تألیفات ناشرین و تولید کنندگان محتوا بوده است، هم‌چنین پس از صنعت چاپ با پدید آمدن صنعت رایانه و فناوری‌های دیجیتال و پیشرفت چشمگیر این صنعت بحث در مورد این مسئله به شدت مورد نیاز واقع می‌شود که آیا با خرید محصول، خریدار می‌تواند با ابزاری که در دست دارد آن محصول را مورد تکثیر قرار دهد یا خیر؟ و در صورت امکان جلب رضایت صاحب اصلی اثر لازم است یا خیر؟ در این مقاله که برگرفته شده از مقاله آقای عبدالحلیم عوض الحلی که در شماره ۴۷ مجله فقه اهل بیت علیهم‌السلام مورد چاپ قرار گرفته آرای مخالف و موافق حق چاپ و نشر طرح و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلید واژگان: مخالفین، موافقین حق نشر، چاپ

---

[۱]. طلبه پایه ۵ مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه

مقدمه

بحث در مورد این است که آیا تحقیق و پژوهش و یا چاپ محصولی حق مالکیت معنوی را به شخص تولیدکننده یا ناشر اختصاص می‌دهد یا خیر؟

دو سؤال مطرح می‌شود که آیا منع از تکثیر و یا نشر آثار حق تولیدکننده است یا خیر؟ و منشأ این حق چیست؟ و این‌که در صورت قبول وجود حق، آیا این حق مورد قبول شرع مقدس اسلام می‌باشد یا خیر؟

تولیدکننده محصول در این بخش می‌تواند دارای سه حالت باشد، اولاً این‌که عبارت «حق نشر محفوظ است» را در محصول خود درج کرده ثانیاً این‌که عبارتی مبنی بر حفظ حق نشر و چاپ درج نکرده است و ثالثاً اجازه نشر را داده است، که مورد بررسی ما در حالت‌های اول و دوم می‌باشد.

در صورت قبول حق چاپ و نشر و محترم بودن از طرف شارع مقدس سؤالاتی مطرح می‌شوند:

۱- تا چه زمانی این حق استمرار دارد؟
۲- آیا این حق مادامی برای تولیدکننده وجود دارد که اثر را منتشر نکرده و تحت سلطه اوست؟ یا تا زمانی که اثر را برای بار اول منتشر کرده است؟
۳- آیا این حق پس از مرگ تولیدکننده اثر یا ناشر از بین می‌رود یا به ارث می‌رود؟
۴- آیا می‌تواند این حق را خرید و فروش کند یا نه؟

هدف از بحث در مورد منع چاپ و نشر این است که این امر گاهی به خاطر انحصار فواید مادی و معنوی محصول است چون تولیدکننده و ناشر محصول خواهان تمام فواید محصول خود هستند و گاهی به خاطر دسترسی و بازبینی و ویرایش اثر قبل از چاپ‌های بعدی اثر است.

حقوق بر دو نوع است، اولاً حقوق شرعی و ثانیاً حقوق عرفی، حقوق شرعی به حقوقی گفته می‌شود که شارع مقدس اسلام آن را وضع و تأسیس کرده است و نیز حقوق عرفی، حقوقی هستند که عرف آن‌ها را قبول کرده است و امکان دارد که شرع هم آن‌ها را قبول کرده باشد و یا مورد قبول واقع نشده باشد مقصود این‌که حق نشر از نظر حقوق عرفی مورد تأیید شارع است یا خیر.

در این‌که تشخیص موضوعات احکام بر عهده عرف است تردیدی وجود ندارد، برای مثال هنگامی‌که شارع مقدس عبارت «خون نجس است» را می‌آورد تشخیص مصادیق خون بر عهده عرف است نه عقل، موضوع در این مثال نجاست است که عنوان برای خون است و مصداق آن چیزی است که عرف به آن خون می‌گویند.

حال که عرف وظیفه‌دار تشخیص موضوعات احکام و هم‌چنین تطبیق موضوعات بر مصادیق و نیز تشخیص مصادیق واقعی آن‌ها شد، باید خاطر نشان شد که هر عرفی نمی‌تواند این وظیفه را به انجام برساند مگر این‌که عرف دقیق باشد نه عرفی که در مسائل با تسامح برخورد و اعلام نظر می‌کند؛ در این زمینه در کتاب مصباح الفقیه آمده است: «أنّ المرجع في تشخيص الموضوعات التي ليس لها حقيقة شرعيّة هو الصدق العرفي»(مصباح الفقیه، جزء ۱ ، ص ۲۶۸) قطعاً مرجع مشخص‌کننده در موضوعاتی که برای آن‌ها حقیقت شرعیه‌ای وجود ندارد صدق عرفی است.

سؤالی که پیش می‌آید این است که اگر در مسئله‌ای صدق عرفی ممکن نباشد، حکم مسئله به چه نحوی خواهد بود در این باره از شیخ همدانی آمده است که «لو اختفى الصدق العرفي بحيث حصل الشكّ في اندراج هذا الفرد تحت المطلق أو المضاف يجب الرجوع حينئذ في تشخيصه إلى ما يقتضيه الأصل الموضوعي إن أمكن تعيين أحد الموضوعين بالأصل» (مصباح الفقیه، جزء ۱ ، ص ۲۶۸) ؛ هم‌چنین شیخ در ادامه در طی مثالی این مطلب را شرح داده است که اگر در اضافه شدن شیئی مثل خاک به آب شک کنیم که آیا اضافه شده است یا نه طبق قاعده استصحاب به حالت سابقه رجوع می‌کنیم چون قاعده استصحاب بر سایر قواعد حکومت دارد.

هم‌چنین راه دیگری برای به دست آوردن حکم وجود دارد و عبارت است از رجوع به اهل خبره، علما در این مورد آورده‌اند که در صورتی که علم و یا حتی شک به حکم چیزی نداشته باشیم به ظن حاصله مراجعه می‌کنیم و فرقی در این نیست که ظن در مفهوم موضوعات باشد و یا در مصداق آن‌ها باشد.

در این زمینه روایت عمار ساباتی از امام صادق علیه‌السلام را داریم که حضرت فرموده‌اند: «اگر محل سنگ عقیق را نشناسی کافی است که نشانه آن را از مردم آن ناحیه و اعراب سؤال کنی.» (من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۸۵) عبارت «کافی است» در روایت نشان‌دهنده این موضوع می‌باشد که ظن حاصله در اجرای احکام کافی است در صورتی که تحصیل علم و یقین در مورد حکم وجود نداشته باشد.

حال باید با موضوعات آشنا شویم، موضوعات بر دو قسم هستند: صرف و استنباطی؛ موضوعات صرفه موضوعاتی هستند که مکلف باید آن‌ها را تشخیص دهد مثل این‌که آیا این مایع خمر است یا نه؟ اما موضوعات استنباطی، موضوعاتی هستند که باید فقیه در مورد آن‌ها نظر بدهد مثل این‌که فقیه نظر دهد که صوت مطرب جزو غنا است یا نه.

موضوعات استنباطی خود نیز بر دو بخش هستند که: اول این‌که با اختلاف زمان و مکان عوض نمی‌شوند مثل غنا. دومین بخش موضوعات استنباطی بدین شرح است که با تغییر عواملی، تغییر پیدا می‌کنند و تشخیص آن‌ها نیازمند اجتهاد فقیه است.

ادله مخالفین حق نشر

۱ـ مؤلف و ناشر حقی برای منع خریدار محصول از چاپ و نشر ندارند چون با اقدام خود مبنی بر فروش محصول آن را از مالکیت خود خارج کرده‌اند و بنابراین اگر در محصول خود هر نوع عبارتی مبنی بر منع از چاپ و نشر آن بکار ببرند ترتیب اثر داده نمی‌شود.

۲ـ بر اساس اصالت العدم اگر شک کنیم که ناشر یا تولیدکننده محصول حق نشر یا چاپ دارد، یا نه تا خریدار محصول را از چاپ و نشر منع کند حقی برایش جاری نمی‌شود.

۳ـ برخی نیز با استناد به آیه ۱۵۹ سوره بقره «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» که به صورت صریح کتمان و انحصار علوم را حرام می‌کند قائل به چنین حقی نیستند، ایشان در پاسخ افرادی که اشکال به این‌که منظور از علوم در آیه شریفه، علوم دینی است، گفته‌اند که اطلاق آیه دلالت بر این دارد که منظور خداوند از علم هر علمی است که مورد رضایت و خشنودی خدا می‌باشد لذا از این جهت هر شخصی که علمی را در اختیار دارد و برای آن حق انحصاری قائل می‌شود و آن را برای سود مادی خود کتمان می‌کند شامل حرمت الهی می‌شود؛ در جواب این استدلال هم بیان شده که چنین شخصی علم را کتمان نمی‌کند بلکه وی نشر علم را انجام داده و علم را در زمینه تخصصی گسترش داده و مسئله حق چاپ و نشر مربوط به هزینه تحقیق و تولید می‌باشد و منافاتی با نشر علم ندارد.

۴ـ برخی نیز با استناد به قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» بر این باور هستند که وقتی شخصی محصولی را خریداری می‌کند می‌تواند هر عملی را روی آن محصول اعمال کند مثلاً آن را بخواند، هبه کند، بفروشد، تکثیر کند و غیره.

به عبارت دیگر هنگامی که محصولی خریداری می‌شود، خریدار صاحب با پرداخت مبلغ

محصول صاحب تمام محصول می‌شود و هیچ نفعی برای تولیدکننده باقی نمی‌ماند، حال اگر گفته شود که بنابر قاعده استصحاب اگر شک کنیم که حق چاپ قبلاً برای تولیدکننده بوده و بعد از خرید باقی‌مانده است یا خیر و استحصاب وجود حق کنیم باید پاسخ داد که قطعاً این حق هم از بین رفته است زیرا این حق تا زمانی بود که بیع اتفاق نیفتاده بود و اکنون در ملکیت خریدار می‌باشد و قاعده تسلیط جاری می‌شود، هم‌چنین باید افزود که قاعده استصحاب هنگامی جریان پیدا می‌کند که یقین سابق داشته باشیم و شکی لاحق شود ولی در چنین موردی شکی لاحق نشده است بلکه یقین داریم که حق از بین رفته است.

۵ـ گروه دیگری از استدلال کنندگان به عدم حق نشر گفته‌اند که چنین حقی اجحاف و ظلم به خریدار است، چون مشتری مالی در قبال محصول می‌دهد پس آزادانه می‌تواند در محصول هرگونه دخل و تصرفی داشته باشد، مثل این‌گونه افراد مانند اشخاصی است که در مسافرت‌ها و مکان‌های گوناگون چیزی را مشاهده می‌کنند حال اگر ایشان با تقلید از آن چیزی که مشاهده کرده‌اند، همان را تولید کنند آیا سزاوار توبیخ و اعمال حقوق نشر و چاپ می‌باشند؟

ادله موافقین حق نشر

۱ ـ قطعاً سخن موافقین حق چاپ و نشر از حقوق عرفیه و عقلائیه‌ای است که در عصر جدید و جوامع جدید بشری با رشد و پیشرفت فناوری‌ها به دست آمده است و هر چیزی که از نظر عقلاء محترم باشد از نظر شارع محترم دین اسلام نیز محترم است، پس در نتیجه تولیدکننده محصول حق دارد از چاپ و نشر محصول خود دفاع کند و عرف در اینجا در قالب موضوع کلی قائل به این است که تمامی حقوق چاپ و نشر در نزد شریعت اسلام محترم است.

۲ ـ خریدار در هنگام بیع، شروطی را قبول می‌کند در ضمن بیع با این شرح که تنها در استفاده شخصی محصول حق تصرف دارد و حق چاپ و نشر و تکثیر آثار را ندارد و خریدار این شرط ضمنی را با اقدام به خرید محصول قبول می‌کند.

۳ـ شارع مقدس دین اسلام توجه بسیاری به امر حق الناس و حرمت تصرف بدون اجازه در اموال غیر را دارد و محصولی که تولید می‌شود جزو اموال ناشر و مؤلف است.

۴ ـ قطعاً شخصی که محصولی را خریداری می‌کند، در آن فناوری و خلاقیت‌هایی بکار رفته است که حق چاپ و نشر آن را ندارد، همان‌گونه که در بین اهل خبره آن فناوری متعارف

است و در صورت استفاده از آن، از صاحب آن فناوری یا خلاقیت اجازه می‌گیرند و این اجازه به خاطر مسئله حق چاپ و نشر است چون خریدار فقط محصول را خریداری کرده است و بهای فناوری و خلاقیت محصول را نپرداخته است.

به عبارت دیگر مشتری با خرید محصول عمل مکانیکی و مادی آن را مالک می‌شود و این مالکیت با پرداخت بهای محصول حاصل می‌شود اما عمل فکری و معنوی محصول را مالک نمی‌شود در واقع مالکیت فکری و معنوی اثر مبنی بر عقد دیگری است، پس خریدار حق تصرف و چاپ و نشر را نخواهد داشت.

۶ـ حق اختصاص

حق اختصاص از مواردی است که قائلین به حق چاپ و نشر اثر به آن استدلال می‌کنند و منظور از آن این است که ناشر و مؤلف محصول حق دارند که محصول خود را به هر تعداد که خواستند تکثیر کنند، منع تکثیر کنند و یا این حق را واگذار کنند.

۷ـ الحق لمن سبق

از جمله قواعد فقهیه قاعده «الحق لمن سبق» می‌باشد که به قاعده سبق هم معروف است و ادله روایی بسیاری برای آن آمده است به عنوان مثال روایتی از امام علی علیه‌السلام نقل شده است که می‌فرمایند:

«وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ :قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام سُوقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ- فَمَنْ سَبَقَ إِلَى مَكَانٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ إِلَى اللَّيْلِ- وَ كَانَ لَا يَأْخُذُ عَلَى بُيُوتِ السُّوقِ كِرَاءً» (وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۵۴۲).

حضرت می‌فرمایند: دست‌فروشی که زودتر از دیگران در جایی بساط خود را پهن کرد، نسبت به دیگران اولویت دارد و کسی حق ندارد جای او را بگیرد. مسجد هم همین‌طور است، یعنی اگر کسی در جایی نشست دیگران حق ندارند جای او را بگیرد. عبارت إِلَى اللَّيْلِ نیز از این جهت است که چون در آن زمان دست فروشی تا شب ادامه داشت و شب بساط را جمع می‌کردند، لذا حضرت فرمود تا آخرین لحظه شب که در آنجا هستند نسبت به دیگران اولویت باقی است؛ یعنی این اولویت محدود به یک یا دو ساعت نیست، حال شخصی که با تلاش و خلاقیت خود محصولی را به فروش می‌رساند حق دارد در تمامی شئون آن تصرف داشته

باشد و این تصرف در نزد شارع مورد احترام است.

۸ــ از مواردی که می‌توان از آن حق چاپ و نشر را ثابت کرد شبهه و احتیاط در مورد محصول است خصوصاً محصولی که در آن مؤلف و یا ناشر عبارت «حق چاپ و نشر محفوظ است» را قید کرده باشد.

۹ــ هم‌چنین از مواردی که از طریق آن استدلال به حق چاپ و نشر می‌شود آیه شریفه «لَاتَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ» از سوره هود می‌باشد که هیچ کسی حق ندارد از حاصل تلاش فکری دیگران که حق ناشر و مؤلف می‌باشد قصور و بخس کند.

در ادامه به بررسی بعضی از آثاری که در صورت به رسمیت شناختن حق چاپ و نشر پدید می‌آید می‌پردازیم:

۱ــ ارث حق نشر و چاپ

در صورتی که تولیدکننده محصول در زمانی که در قید حیات است حق حفظ و نشر محصول را داشته باشد در هنگام فوت این حق به وراث او منتقل می‌شود چون این حق مالی است و در نزد عرف محترم شمرده می‌شود. در نتیجه در صورت فوت صاحب حق به وراث، ارث می‌رسد.

۲ــ معامله حق نشر و چاپ

از آن‌جایی که محصول تولیدکننده عملی قابل خرید و فروش می‌باشد طبیعتاً حقوق ناشی از آن نیز قابل خرید و فروش می‌باشد، از این رو بحث در این مورد شکل می‌گیرد که آیا حق نشر و چاپ مبیع واقع می‌شود یا خیر؟

ظاهر چنین است که نمی‌توان چنین حقی را مورد معامله قرار داد چون مورد معامله باید عین باشد یعنی در خارج متعین و مشخص باشد.

منابع

* قرآن کریم

۱ ـ ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۳، موسسه نشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ هـ. ق.

۲ ـ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، موسسه آل البیت، قم، اول، ۱۴۰۹ هـ. ق.

۳ـ همدانی، رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، جزء ۱، موسسه نشر الاسلامی، قم، ۱۳۷۶ هـ. ش.

مؤسس و مؤلف علم اصول فقه از منظر تشیع و تسنن

محمدرضا فرج پور[۱]

استاد راهنما: حجت‌الاسلام سید رضی قریشی

چکیده

علم اصول، دانشی است برای استنباط احکام که اهمیت خاصی دارد. این علم در طول تاریخ مورد توجه شیعه و اهل سنّت بوده و آثار عمیق و ارزشمندی در این زمینه به نگارش درآمده است. در شیعه اخباری‌ها در مقام انکار و بی‌فایده بودن این علم برآمده و آن را مخالف با مبانی مذهب دانسته‌اند. برای آن‌که اجمالی از نظریات شیعه (اصولی‌ها و اَخباری‌ها) و اهل سنت را در علم اصول به دست آوریم، به اختصار دیدگاه آنان را در این باره بررسی می‌کنیم تا اطلاعاتی را در جهت فراگیری رؤوس ثمانیه علم اصول فقه قبل از ورود و فراگیری آن بدست آورده باشیم.

کلید واژگان: مؤسس، مؤلف، اصول فقه، شیعه، اهل سنّت، اَهل حدیث (اخباری)

[۱]. طلبه پایه ۵ مدرسه علمیه امام خامنه‌ای (مدظله العالی) ارومیه Mohammadrezafarajpour3@gmail.com

مقدمه

دانش اصول، یکی از ابزارهای کارآمد برای استنباط احکام است که تاکنون آثار فراوانی درباره آن نگارش شده و بحث‌های گوناگون و پردامنه‌ای در خصوص آن، صورت گرفته است. از مباحث مهم در فلسفه‌ی علم اصول این است که: در روزگار امامان معصوم علیهم‌السلام علم اصول چگونه بوده است؟ و اصلاً مؤسس و اولین مؤلف آن چی کسی می‌باشد؟

مقاله حاضر با طرح این سؤالات، بر آن است که اولین اندیشه‌های اصولی را در میان امامان معصوم علیهم‌السلام و اصحابشان می‌توان دید: از امام علی علیه‌السلام تا امامان بعدی به ویژه امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام که در فضایی مدرسه‌ای و علمی به اندیشه‌ها و قاعده‌های اصولی پرداختند. این پژوهش در جهت اثبات و تبیین نقش امامان علیهم‌السلام در زمینه اصول فقه، در ۳ بخش به صورت پژوهشی و کتابخانه‌ای شرح و توضیح شده است.

اصول فقه نزد شیعه

الف) دیدگاه اصولیان

شیعه در طول حیات خود با اهتمام شدید به اصول فقه آن را مقدمه فقه و ابزاری مهم در استنباط صحیح احکام شرعی ضروری می‌دانسته است تا جایی که آن را منطق استنباط نامیده‌اند (محمد باقر صدر، المعالم الجدیده، ص۱۳)؛ بدین معنا که فقیه در استنباط احکام شرعی از منابع نیازمند اصول و قواعدی است که اصول فقه عهده‌دار بیان آن است و بدون آن استنباط احکام کامل و تمام نیست.

محقق خراسانی بعد از نقل تعریف مشهور از علم اصول فقه (هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه الفرعیه) می‌گوید: بهتر است اصول فقه را چنین تعریف کنیم، اصول فقه صناعتی است که به وسیله آن قواعدی که ممکن است در راه استنباط احکام قرار گیرد، شناخته می‌شود و یا سرانجام در مقام عمل به آن‌ها تمسک می‌شود (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۹:(انه صناعت یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق الاستنباط الاحکام او التی ینتهی الیها فی مقام العمل)).

از تعبیر صناعت در تعریف اصول فقه استفاده می‌شود اصول فقه فن و وسیله‌ای برای رسیدن به هدف دیگر است (مطهری مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، اصول فقه و فقه، ص ۱۷)؛ به تعبیر دیگر اصول فقه (ما به ینظر) و علم آلی است نه (ما فیه ینظر) بنابراین

هر جا فقه است ناگزیر قواعد و روشی برای استنباط وجود خواهد داشت و آن علم اصول فقه است.

۱ـ پیدایش علم اصول

در نظر شیعه مسائل این علم ریشه در عصر ائمه علیهم‌السلام دارد و آنان به خصوص امام باقر و امام صادق علیهماالسلام اصول و شیوه‌های بهره‌وری از قرآن و سنت را تعلیم داده‌اند بدین‌صورت که ائمه علیهم‌السلام با املای قواعد و کلیات علم اصول به شاگردان خود زمینه را برای پیدایش چنین علمی فراهم نموده‌اند بنابراین می‌توان آن‌ها را واضع و مؤسس علم اصول دانست؛ چنان‌که برخی از کتب‌های تدوین شده در عصر ائمه علیهم‌السلام درباره بعضی از مسائل علم اصول عبارت است از:

الف) کتاب الالفاظ و کتاب الاخبار کیف تصح، تألیف هشام بن حکم از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام متوفای ۱۷۹ یا ۱۹۹ قمری (نجاشی، رجال، ص۴۳۳ و ابن ندیم، فهرست، ص ۲۴۹).

ب) کتاب اختلاف الحدیث و مسائله عن ابی الحسن موسی بن جعفر علیهماالسلام تألیف یونس بن عبدالرحمن، از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهماالسلام متوفای ۱۸۳ قمری (شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۸۱).

ج) کتاب اختلاف الحدیث، تألیف محمد بن أبی عمیر، از اصحاب امام کاظم علیه‌السلام متوفای ۲۱۷ قمری (نجاشی، همان، ص۳۲۷).

د) کتاب الناسخ و المنسوخ، تألیف دارم بن قصیبة، از اصحاب امام رضا علیه‌السلام (همان، ص۱۶۲).

ر) کتاب الالفاظ و کتاب ما اتفق لفظه و اختلف معناه، تألیف یعقوب بن سکیت، از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهماالسلام متوفای ۲۴۴ قمری (همان، ص ۴۴۹).

ز) رساله فی اجتماع الامر و النهی، تألیف فضل بن شاذان، از اصحاب امام جواد علیه‌السلام (سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص۲۹۱).

در عصر غیبت صغرای امام زمان علیه‌السلام نیز می‌توان به برخی از کتاب‌های تدوین شده در این زمینه اشاره کرد، مانند:

الف) کتاب‌های الخصوص و العموم، الاسماء و الاحکام، النقض علی عیسی بن أبان فی الإجتهاد (نجاشی، همان، ص۳۲) نقض اجتهاد الرأی علی ابن راوندی (سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۳، ص۱۵۴) و إبطال القیاس (علامه امینی، الذریعه، ج ۱، ص۶۹) تألیف اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل نوبختی (متوفای ۲۶۰ قمری).

ب) کتاب الخصوص و العموم و کتاب فی خبر الواحد و العملُ به، تألیف حسن بن موسی ابومحمد نوبختی (نجاشی، همان، ص۶۳).

ج) کتاب الناسخ و المنسوخ، تألیف علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (همان، ص۲۶۰)؛

د) کتاب‌های القیاس و الحدیثین المختلفین، تألیف عبداللّه بن جعفر الحِمیری (همان، ص۲۲۰) و...

کتاب‌های یاد شده، گرچه در دسترس نیست و نمی‌توان به محتوای آن‌ها به دقت پی برد (که آیا واقعاً جزء کتاب‌های اصولی امروزین است یا این‌که باید آن‌ها را در شمار کتاب‌هایی با موضوعات علوم دیگر مانند: حدیث، کلام و ... به حساب آورد)، لیکن با توجه به عناوین آن‌ها و بهره‌وری اصحاب از ائمه علیهم‌السلام در تمام رشته‌ها و تداخل رشته‌های علوم اسلامی در یکدیگر می‌توان این کتاب‌ها را در بردارنده مسائل اصولی حتی یک مسئله، نه مجموع آن‌ها دانست، هرچند کتاب اصولی صِرف نباشد، پس می‌توان آن‌ها را از منابع نخستین و از سرچشمه‌های علم اصول دانست.

با شروع دوران غیبت کبرای امام زمان علیه‌السلام همین روند ادامه داشت و تک‌نگاری‌ها در زمینه مسائل علم اصول نوشته می‌شد که از آن جمله است:

۱ ـ الناسخ و المنسوخ و الاصول تألیف محمد بن عباس معروف به ابن حجّام (زنده در سال ۳۲۸ قمری) (سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۱۶، ص ۱۹۸).

۲ ـ الردّ علی أصحاب الاجتهاد فی الاحکام و الرسالة فی تحقیق الدلالة تألیف علی بن احمد ابوالقاسم کوفی (متوفای ۳۵۲ قمری) (نجاشی، همان، ص۲۶۵).

۳ـ فی ابطال القیاس، تألیف ابومنصور الصرام (متوفای حدود ۳۷۰ قمری) (سید ابوالقاسم خوئی، همان، ج ۲۲، ص ۵۸)؛

۴ـ الحدیثین المختلفین، تألیف محمد بن احمد بن داوود قمی (متوفی ۳۶۸ قمری) (نجاشی، همان، ص ۳۸۴).

۵ـ کشف التمویه والإلباس علی أغمار الشیعة فی أمر القیاس، تالیف محمد بن احمد بن جنید (متوفای ۳۸۱ قمری) (همان، ص ۳۸۵ و امینی (علامه)، همان، ج ۲، ص ۲۲).

با عنایت به توضیحات فوق علمای بعدی تلاش فراوانی در جهت استخراج قواعد و کلیات اصول فقه و تدوین آن به صورت جامع و مستقل کرده‌اند.

آن‌چه از تاریخ علم اصول به دست می‌آید، نخستین کسی که در این زمینه دست به تألیف تقریباً جامع و مستقل زد، محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ قمری) است که الرسالة الاصولیة یا التذکرة باصول الفقه (نجاشی، همان، ص ۳۹۹) را نگاشته است؛ این رساله در کتاب کنز الفوائد ابوالفتح محمد بن علی کراجکی چاپ شده (کنز الفوائد، ج ۲، صص ۳۰ـ۱۵) و در دسترس می‌باشد.

پس از شیخ مفید، سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ق) الذریعه الی اصول الشریعه و سپس شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق) عده الاصول را نوشته‌اند در ادوار بعدی تدوین کتاب‌های اصولی ادامه یافت به گونه‌ای که شاهد مجموعه کتاب‌های ارزشمند و ذخایر گران‌بهایی در این علم هستیم، با مقایسه کتاب‌های نخستین و کتاب‌های عصر حاضر می‌توان گفت علم اصول ابتدا دایره محدودی داشت و به تدریج نفوذ و گسترش فوق‌العاده یا به طوری که اکنون در حوزه‌های علمیه عده‌ای معتقد به حذف برخی از مسائل آن از متون درسی و عده‌ای دیگر معتقد به نقصان و کمبودهایی در این علم هستند؛ اینان می‌گویند: باید تجدیدنظر کلی در علم اصول صورت بگیرد چراکه با رشد علم فقه نیازهای تازه‌ای برای اصول پیدا می‌شود و چنین نیست مباحث اصولی برای همه دوره‌ها ثابت باشد پس تنقیح و تهذیب و تحول در علم اصول امری ضروری است (کتاب شناسی اصول فقه شیعه، مقدمه ای در تنقیح و تهذیب علم اصول، ص۲۲۰).

ادوار فقه شیعه

برای فقه امامیه نه دوره ترسیم شده که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱ـ دوره تفسیر و تبیین که از رحلت پیامبر ﷺ آغاز شده و تا پایان غیبت صغری ادامه یافته است؛ در این دوره اگر چه باب اجتهاد در میان اهل سنت گشوده شد؛ ولی شیعیان با

وجود ائمه معصومین علیهم‌السلام نیازی به اجتهاد نمی‌دیدند، در این دوره از امامان علیهم‌السلام نمی‌توان به فقیه تعبیر کرد، زیرا آنان در واقع مفسران شریعت می‌باشند نه یک مجتهد و فقیه صرف، البته در میان شاگردان آن‌ها مخصوصاً شاگردان صادقین علیهم‌السلام افرادی بودند که با وجود نقل احادیث، از قدرت استنباط احکام نیز برخوردار بودند که از آن‌ها به عنوان فقهای این دوره یاد می‌شود.

۲ــ دوره دوم، دوره محدثان نام دارد که از حدود غیبت کبری؛ یعنی اواسط نیمه اول قرن چهارم تا نیمه اول قرن پنجم را در برگرفته است، بزرگان این دوره غالباً در دو شهر مذهبی قم و ری زندگی می‌کرده‌اند، علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یعقوب کلینی، جعفر بن محمد بن قولویه و علی بن حسین بن موسی بن بابویه و پسرش، فقهای این دوره می‌باشند.

۳ــ دوره سوم، عصر آغاز اجتهاد است، این دوره هم مقارن دوره قبل بوده و از آغاز غیبت کبری توسط ابن عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی شروع شده و حدود یک قرن و نیم ادامه یافت، غیر از این دو نفر ابن قولویه، شیخ مفید و سید مرتضی نیز از فقهای این دوره هستند.

۴ــ چهارمین دوره فقه شیعه را عصر کمال و اطلاق اجتهاد نامیده‌اند؛ این دوره نیز به نوعی با دوره قبلی در هم می‌باشند، سر سلسله این دوره، شیخ طوسی است که معاصر سید مرتضی و شیخ مفید بوده و به همین جهت این دوره را می‌توان امتداد دوره سابق به شمار آورد، تأثیرات بی‌نظیر شیخ طوسی در فقه شیعه در همین دوره معنا پیدا کرد که در موردش مطالب بسیاری گفته شده است.

۵ــ دوره پنجم، عصر تقلید نام دارد و علتش تأثیر عظمت شیخ طوسی می‌باشد، طبرسی، ابو الفتوح رازی، قطب الدین راوندی، احمد بن علی طبرسی، سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی، عماد طوسی، منتجب الدین، قطب الدین و ابن شهر آشوب نیز از فقهای این دوره به شمار می‌روند.

۶ــ عصر نهضت مجدد مجتهدان، نامی است که بر اساس شرایط دوره ششم فقه شیعه بر آن گذاشته شده و محرک و عامل اصلی این نهضت نیز ابن ادریس حلی می‌باشد که با نوشتن کتاب سرائر و نقد غالب نظریات شیخ، باعث شکست این رکود گردید؛ سید بن طاووس، محقق حلی، علامه حلی و پسرش، شهید اول، محقق کرکی، شهید ثانی و شیخ بهایی از فقهای این دوره می‌باشند.

۷ـ دوره هفتم را عصر پیدایش مذهب اخباریان نامیده‌اند؛ محمدامین استرآبادی از محدثان و محققان شیعه است که در واقع عامل ترویج مذهب اخباری گری در میان شیعیان می‌باشد. مولی صالح مازندرانی، فیض کاشانی، محقق سبزواری، حر عاملی و علامه مجلسی از دیگر فقهای دوره مذکور می‌باشند.

۸ـ دوره هشتم، عصر جدید استنباط است که به وسیله وحید بهبهانی بنیان گذارده شد و توسط شاگردانش تکمیل گردید، اینان با ایستادگی در مقابل اخباریان، به فقه شیعه نفسی تازه بخشیدند.

۹ـ دوره نهم که منتهی به زمان حاضر می‌گردد، در واقع دنباله دوره هشتم بوده و توسط شیخ انصاری شکوفایی خاصی پیدا کرد (تاریخ فقه و فقها، ابوالقاسم گرجی، ج ۱، ص ۱۱۷).

ب) دیدگاه اخباریان

بررسی دیدگاه اخباری‌ها از این نظر اهمیت دارد که اندیشه و روش‌های خود را منسوب به ائمه می‌دانند و آنان را پدیدآورنده این مکتب معرفی می‌کنند؛ چنانکه شیخ حر عاملی می‌نویسد: (ان رئیس الاخباریین هو النبی صلی الله علیه و آله ثم الائمه علیهم السلام) (حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۴۴۶) از سوی دیگر با تمسک به روایات اهل بیت علیهم السلام به مخالفت و مبارزه جدی با علم اصول برخاسته و علم اصول را ناشی از مذهب اهل سنت دانسته و پیروان این علم را منحرف می‌شمارند؛ بنیان‌گذار مکتب اخباری گری میرزا محمدامین استرآبادی متوفای ۱۰۲۱ قمری است که در زمان او اخباری گری به اوج و ترقی خود رسید و علم اصول کنار گذاشته شد، وی با تألیف الفوائد المدنیة به صورت جدی با مجتهدان و مؤلفان علم اصول مخالفت کرد و اعلام کرد، آنچه از مسائل اصول فقه از روایات ائمه اطهار علیهم السلام استفاده می‌شود، معتبر و بقیه مطالب انحرافی و حرام است به طور کلی دیدگاه اخباری‌ها به علم اصول فقه منفی است و این نزد آنان هیچ جایگاهی ندارد[1].

پیدایش علم اصول

اخباری‌ها معتقدند علم اصول در میان شیعه پس از غیبت امام زمان علیه السلام پدید آمده، یاران

[1] . این مطلب با مراجعه به الفوائد المدنیه به خوبی بدست می‌آید.

و شاگردان ائمه علیهم‌السلام بی‌نیاز از علم اصول بودند و این علم سابقه تاریخی در عصر ائمه علیهم‌السلام ندارد، هم‌چنین آنان معتقدند: قدمای اصحاب امامیه اهل روایت بودند و کسانی که بعد از آن‌ها آمدند از مسائل اصولی و اجتهاد اطلاعی نداشتند و تنها طبق روایات عمل می‌کردند (مانند آن‌چه مرحوم صدوق گفته است که آنچه از روایات در این کتاب جمع کردم به آن فتوا دادم (من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص۳ و مقدمه محمدامین استرآبادی، الفوائدالمدنیه، ص ۴۰)).

استرآبادی می‌نویسد علم اصول فقه مبتنی بر افکار عقلی متداول بین عامه است و اولین کسانی که از طریقه اصحاب ائمه علیهم‌السلام غفلت کرده و بر اصول فقه اعتماد کردند (محمد بن احمد بن جنید) و (حسن بن علی بن ابی عقیل عمانی) بودند پس از آن به خاطر حسن ظن شیخ مفید بر تألیفات این دو و تبعیت سید مرتضی و شیخ طوسی از آن سبب گردید تا روش آنان بین متأخرین رواج پیدا کند (محمدامین استرآبادی، همان، ص۳۰).

بنابراین پیدایش اصول فقه در بین اصحاب ائمه علیهم‌السلام بر اثر غفلت و اثرپذیری از روش اهل سنت در استنباط احکام صورت گرفت و رفته رفته گسترش یافت تا این‌که علامه حلی در آثار خود به اکثر قواعد اصولی عامه ملتزم گردید و دیگران نیز از آنان تبعیت کردند، نتیجه این کار تقسیم عالمان شیعه به دو دسته اخباری و اصولی شد در حالی که همه آنان شیوه اخباری داشتند.

در حقیقت به نظر اخباری‌ها مهم‌ترین پیامد توجه به علم اصول کنار زدن اخبار اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ که بر اثر غفلت و تأثیرپذیری بعضی از علمای شیعه از اهل سنت به وجود آمده است (همان، ص۴۳).

اخباری‌ها در بیان علت و توضیح تعریف بعضی از علمای شیعه در زمینه‌ی علم اصول می‌گویند: از آن‌جا که برخی از علمای شیعه با اهل سنت مراودت داشتند و آن‌ها معمولاً بر علمای شیعه طعنه می‌زدند که شما اصول فقه مدوّن ندارید، بعضی تحت‌تأثیر این‌گونه سخنان مشغول تدوین علم اصول شدند (همان، ص ۲۹).

حسین بن شهاب‌الدین کرکی می‌نویسد:

تدوین کتاب‌های اصولی از سوی علمای شیعه ابتدا فقط به عنوان الزام خصم بوده (شهاب الدین کرکی، هدایه الابرار، ص ۱۸۸) که در اثر گذشت زمان و فراوانی تصنیف در این زمینه و اختلاط اصطلاحات فریقین موجب اشتباه گردید، عده‌ای خیال کردند، این قواعد

اصولی مورد قبول عالمان امامیه است، در حالی که آن‌ها این اصول را قبول نداشتند (فیض کاشانی، سفینه النجاه، صص ۱۱ ـ ۹) و اگر افرادی مانند شیخ طوسی و سید مرتضی کتابی در این زمینه تدوین کردند، به خاطر رعایت اصول اهل سنت بوده نه این‌که در مقام اثبات این قاعده‌ها و مسائل اصولی باشند (حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۲۳۵).

۲ ـ اصول فقه در نزد اهل سنت

علم اصول نزد اهل سنت از جایگاه رفیعی برخوردار است و از همان ابتدا، بعد از رحلت پیامبر ﷺ خود را شدیداً نیازمند علم اصول می‌دیدند، چرا که با کنار زدن ائمه علیهم‌السلام تنها مرجع پاسخ‌گویی احکام و وظایف شرعی مردم کتاب و سنت بود و با پیدایش مسائل و فروعات جدید، در استنباط احکام از این منابع دچار مشکل شدند؛ بنابراین به (اجتهاد به رأی، قیاس، استحسان، اجماع و...) روی آوردند و چون خود این اصول، منضبط و روشن نبوده، حدود و ثغور آن نیاز به بحث و بررسی دقیق داشت، به تدریج به فکر تدوین قواعد و قوانین کلی برآمدند تا همه بتوانند بر طبق آن استنباط و اجتهاد کنند و همین امر زمینه تدوین علم اصول را فراهم آورد.

پیدایش علم اصول فقه نزد اهل سنت

اکثر اهل سنت بر این مسئله اتفاق نظر دارند که از چهار پیشوای اهل سنت فقط محمدبن ادریس شافعی دارای اصول مدوّن بوده است و او نخستین کسی است که اصول فقه را تدوین کرد و کتابی به نام الرساله نگاشت؛ برخی از محققان اهل سنت مانند ابن خلدون، صاحب کشف الظنون، جلال الدین سیوطی در الوسائل الی معرفة الاوایل و... همین نظریه را دارند.

سیوطی می‌نویسد: «اوّل کسی که در اصول فقه کتابی تصنیف کرد، به اتفاق همه (شافعی) بوده است»؛ وی در الرساله از نصوص کتاب خدا، سنّت، ناسخ و المنسوخ، شرایط حدیث منقول به خبر واحد، اجماع، اجتهاد، استحسان، قیاس و ... بحث کرده است (جلال الدین السیوطی، الوسائل الی معرفه الاوایل، ص ۱۱۷).

در مقابل این دیدگاه، برخی ادعا می‌کنند: اولین کسی که به تألیف علم اصول پرداخت، علامه (ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم) بود که در سال ۱۸۲ق وفات یافت، درحالی‌که وفات شافعی در سال ۲۰۴ق بوده است؛ ابوالعباس، احمد بن محمد بن ابی بکر (۶۰۸ ـ ۶۸۱ ق) معروف به ابن خلّکان در وفیات الأعیان می‌نویسد: ابو یوسف نخستین کسی است که در

اصول فقه مطابق مذهب استادش ابوحنیفه کتابی نوشت (ابن خلّکان، وفیات الأعیان، ج ۵، ص ۲۲۴).

برخی دیگر احتمال داده‌اند که (محمد بن حسن شیبانی) در تألیف علم اصول بر شافعی پیشی داشته، زیرا وفات او در سال ۱۸۲ یا ۱۸۹ بوده است.

پیدایش علم اصول

دوره صادقین علیهما السلام که مصادف زوال خلافت بنی‌امیه و احکام پایه‌های خلافت بنی‌عباس یک فرصت استثنایی برای امام محمدباقر و امام جعفر صادق علیهما السلام آمد، تا با تشکیل جلسات درس تربیت شاگردان برجسته میدان وسیعی را برای علوم اسلامی باز نمایند و رشته‌های مختلف علوم اسلامی را به وجود آورند، از این رو اگر ما صادقین علیهما السلام را مؤسس و منشاء پیدایش علم اصول معرفی کنیم سخن گزافی نیست، القای قواعد و اصول، آموزش استنباط صحیح، تشویق و ترغیب اجتهاد و... شاهد این مدعا است.

سید حسن صدر می‌نویسد:

بدان نخستین کسی که اصول فقه را بنیان نهاد و درهای آن را گشود و مسائل گوناگون آن را هم از هم جدا کرد، امام ابوجعفر محمدباقر علیه السلام بود و سپس فرزندش امام ابوعبدالله جعفر صادق علیه السلام که به اصحاب و شاگردان خود قواعد آن را املاء کردند و اصحاب ایشان در پرتو این تعلیمات با فراهم آوردن مسائل آن به ترتیب و دسته‌بندی ابواب و فصول آن پرداختند و آن را به تألیف درآوردند (حسن صدر، تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام، ص۳۱۰).

بدیهی است که عصر صادقین علیهما السلام عصر شکوفایی و درخشش فقه بود، هر روز روایات بسیاری از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل و بحث می‌شد؛ پرسش از فلسفه احکام، کیفیت استنباط حکم از آیات و روایات و وجود اندیشه‌های مخالف سبب می‌شد تا صادقین علیهما السلام شیوه صحیح استنباط را، برای شاگردان خاص تعلیم دهند و حدود و ثغور مدارک و منابع احکام را مشخص نمایند و با القای قواعد و اصول کلی اندیشه و تفکر اجتهادی را در جامعه بارور نمایند؛ با بررسی‌های انجام شده می‌بینیم بسیاری از فواید و مباحث مهمی مانند استصحاب، احتیاط، برائت، مباحث حجیت و عمل به خبر ثقه، ترجیح در روایات متعارض و ... که امروز در علم اصول مطرح است، برگرفته از روایات این دو امام است؛ از سوی دیگر

ائمه علیهم‌السلام می‌دانستند که دانش فقه و استدلال آن مبتنی بر اصول است و هر کجا فقه مطرح است ناگزیر روش و قواعد استنباط نیز مطرح می‌شود، از این رو در تقویت پایه‌های اجتهاد کوشیدند و مجتهدانی هم‌چون: زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر، أبان بن تغلب و ... پرورش دادند که در عصر خود نظیر نداشتند، بنابراین چگونه می‌توان پذیرفت که ائمه علیهم‌السلام به فقه توجه داشتند، ولی به اصول و قواعدی که فقه بر آن مبتنی است اعتنایی نداشتند؟!

افزون بر این کسانی که بعداً به عنوان مؤسس و پایه‌گذار علم اصول مطرح شدند، مانند: امام شافعی و ابو یوسف (هم‌چنان که گذشت) از شاگردان بدون واسطه یا باواسطه صادقین علیهماالسلام بودند و از خرمن پرفیض آنان بهره بردند و به اعتراف خودشان آنچه دارند از صادقین علیهماالسلام آموخته بودند (اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۵۸).

اسد حیدر بعد از آن‌که امام محمدباقر علیه‌السلام را به عنوان مؤسس علم اصول معرفی می‌کند و می‌گوید: این‌که شافعی را واضع علم اصول بدانیم در حقیقت ظلم و خارج شدن از حدود انصاف است (همان، ج ۲، ص۵۵۱)، برای این‌که قبل از او امام باقر علیه‌السلام اصول و قواعد این علم را املاء کرد و هشام بن حکم متوفای ۱۷۹ قمری نیز کتابی تحت عنوان الفاظ تدوین نموده است که حاصل تلمّذ از محضر حضرت صادق علیه‌السلام بوده است.

شافعی متوفی ۲۰۴ قمری چندین سال بعد با تلمّذ از شاگردان امام صادق مانند: مالک بن انس (محمد ابوزهره، الشافعی حیاته و عصره، ص۸۵)، سفیان بن عیینه، ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی ابواسحاق مدنی، ابراهیم بن انصاری، عبدالوهاب بن عبدالمجید بن صلت و ... (اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۴ـ۳، ص۱۹۲) نتوانست کتابی در علم اصول بنویسد؛ بنابراین با توجه به شواهد و قرائن شافعی واضع علم اصول نبوده و الا قبل از شافعی بسیاری از مسائل علم اصول همراه فقه وجود داشته است؛ بلی، او از جمله کسانی است که در زمینه علم اصول تدوینی داشته و آن رساله اکنون در اختیار است.

هر چند شاگردان ائمه علیهم‌السلام آن‌چه را که از ائمه علیهم‌السلام می‌آموختند، به صورت حدیث نقل می‌کردند، لیکن به تدریج بر اثر گسترش مذاهب فقهی، روش‌های اجتهادی، پیدایش حوادث و وقایع جدید و...این احادیث در مباحثه‌ها و مناظره بحث و بررسی شده و از آن‌ها مجموعه قواعد و اصول اجتهادی استخراج گردید.

در حقیقت نیاز جامعه علمی آن روز و احادیثی که از ائمه علیهم‌السلام در فقه و اصول صادرشده

بود، سبب گردید که عده‌ای از شاگردان ائمه علیهم‌السلام دست به تألیف و تصنیف در موضوعات اصولی بزنند که اسامی برخی از آنان گذشت. آن‌گاه مشاهیر دیگری مانند نوبختی‌ها و ابن جنید و ابن عقیل و... با داشتن تفکر اجتهادی کتاب‌هایی در زمینه علم اصول تألیف کردند و بدین‌صورت این علم در میان شیعه تثبیت شد و گسترش یافت.

اعتراف به موقعیت علمی صادقین علیهماالسلام

در دوره ضعف و تزلزل حکومت بنی‌امیه و آغاز حکومت و قدرت بنی‌العباس فرصت مناسبی برای امام باقر و امام صادق علیهماالسلام پیش آمد تا با تشکیل حوزه درس در رشته‌های گوناگون علوم اسلامی، زمینه شکوفایی فقه آل محمد علیهم‌السلام را فراهم نمایند و علوم مختلفی همچون: تفسیر، قرائت، حدیث، فقه، اصول، کلام، طب، فلسفه، نجوم، ریاضیات و... را رونق داده و شور و شوق علمی بی‌سابقه‌ای در جامعه آن روز پدید آورند. به طوری که در آن زمان همه مردم خود را نیازمند علوم آل محمد علیهم‌السلام دیده و صادقین علیهماالسلام تنها مرجع و منبع در تبیین و تشریع احکام دین بودند.

برای درک گوشه‌ای از عظمت علمی صادقیت کافی است بدانیم:

۱ـ بیش‌ترین احادیث چهار کتاب معتبر شیعه: کافی، من لایحضر الفقیه، تهذیب و استبصار از این دو امام همام است.

۲ـ افراد برجسته‌ای همچون هشام، أبان بن تغلب، محمد بن مسلم، زراره بن اعین، جابر بن یزید جعفی، حمران بن شیبانی، مفضل بن عمر جعفی، ابوبصیر، برید عجلی، حماد و... از تربیت‌یافتگان مکتب صادقین علیهماالسلام هستند که در نوع خود کم‌نظیر یا بی‌نظیر می‌باشند.

۳ـ پیشوایان مشهور اهل سنت بدون واسطه یا با واسطه شاگردان این دو امام بودند؛ ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰ق) شاگرد امام باقر و امام صادق علیهماالسلام بود و او دو سال شاگردی امام صادق علیه‌السلام را پایه علوم و دانش خود معرفی می‌کند:

«لولا السنتان لهلک النعمان» (اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۵۸) اگر آن دو سال نبود نعمان (ابوحنیفه نعمان بن ثابت) هلاک می‌شد.

و نیز می‌گوید:

«و اللّه ما رأیت أفقه من جعفر بن محمد» (محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیاته و عصره،

ص۷۲) من فقیه‌تر از امام جعفر بن محمد ندیدم.

استاد محمد ابوزهره می‌نویسد: ابوحنیفه از امام باقر و امام صادق علیهما السلام بهره‌های علمی فراوان برد و این دو امام جزء اساتید او بودند؛ آنگاه داستان ملاقات ابوحنیفه با امام باقر علیه السلام را در مدینه ذکر می‌کند که حضرت در مذاکره با او از عمل به قیاس نهی نمود و در ارتباط علمی ابوحنیفه با امام صادق علیه السلام داستانی را از وی ابوحنیفه نقل می‌کند:

روزی طبق سفارش منصور چهل مسئله مهم فقهی آماده کردم تا در جلسه‌ای با حضور شخص خلیفه مطرح گردد؛ هنگامی‌که در حضور خلیفه با امام جعفر بن محمد روبرو شدم و پرسش‌ها مطرح گردید، حضرت پاسخ‌ها و موارد اختلاف اقوال را چنان بیان کردند که همگان به دانش و آگاهی برتر او در موارد اختلاف آرا اعتراف کردند (همان، صص۷۲ـ ۷۱).

مالک بن انس متوفای ۱۷۹ق یکی دیگر از پیشوایان اهل سنت نیز از شاگردان امام صادق علیه السلام بود؛ ابوزهره در بیان اساتید مالک می‌نویسد: مالک از هرکسی که امین، وَرع، متقی و نافذ بود، علم می‌آموخت، از این رو نزد امام صادق علیه السلام تلمذ نمود، با این‌که از نظر روش و طریق استنباط احکام با یکدیگر اختلاف داشتند (محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیاته و عصره، ص ۸۵).

آن‌گاه از مالک نقل می‌کند که گفت:

«لقد کتب ابی جعفر بن محمد و کان کثیر المزاح و التبسّم، فاذا ذکر عنده النبی صلی الله علیه و آله اخضرّ و اصفرّ، فما کنت أراه إلّا علی ثلاث خصال: إمّا مصلّیاً و إمّا صائماً و إمّا یقرأ القرآن و ما رأیته قط یحدّث عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله إلّا علی الطهاره و لا یتکلّم فیما لا یعنیه ...» (همان ص ۸۵) من در محضر امام جعفر بن محمد تلمّذ نمودم. او شخصیت خوش برخوردی بود و هنگامی‌که در نزد وی از پیامبر صلی الله علیه و آله یاد می‌شد، رخسارش دگرگون می‌گشت و مدتی که با بودم او را در یکی از این سه حالت دیدم: یا نماز می‌گذارد یا روزه‌دار بود یا مشغول قرائت قرآن، هیچ‌گاه حدیثی از پیامبر بدون طهارت نقل نمی‌کرد و هرگز سخن بی‌معنا نمی‌گفت و من بهتر و شایسته‌تر از او از نظر علم و عبادت ندیده‌ام.

شافعی، محمد بن ادریس متوفای (۲۰۰ق)، یکی از پیشوایان بزرگ اهل سنت است که شاگرد با واسطه امام صادق علیه السلام می‌باشد، زیرا که او علم فقه را از مالک بن انس آموخت و

مالک از شاگردان آن حضرت بود (محمد ابوزهره، الشافعی حیاته و عصره، ص۴۱).

احمد بن محمد بن حنبل (متوفای ۴۲۱ ق)، پیشوای حنبلی‌ها نیز از شاگردان با واسطه امام صادق علیه‌السلام است، چون او از شاگردان شافعی و ابویوسف قاضی بوده که هر دو از امام صادق علیه‌السلام استفاده علمی کردند.

۴ـ عده زیادی درباره عظمت علمی صادقین علیهماالسلام سخن گفته‌اند. حسن بن وشّاء یکی از متکلمان معروف اسلامی می‌گوید: در مسجد کوفه بیش از نه صد تن از اساتید دیدم که همگی می‌گفتند: «جعفر بن محمد به ما حدیث و روایت نمودند» (سید محسن امین، المجالس السنیه، ج ۵، ص ۴۶۸).

دکتر حامد حنفی، استاد ادبیات عرب در دانشکده زبان‌های خارجی قاهره در پیش گفتار کتاب الامام الصادق و المذاهب الاربعه می‌نویسد: تصور می‌کنم که امام صادق علیه‌السلام از پیش روان مبتکر و نوآور علوم اسلامی و از نخستین متفکران متعهد و مسئول است که همواره مورد توجه دانشمندان شیعه و تسنن بوده است (اسد حیدر، همان، ص۵۳).

۳ـ مصادیق وجود مسائل و قواعد علم اصول در زمان حضور ائمه علیهم‌السلام

۱ـ ارجاع به راویان حدیث

یکی از ادله علم اصول روایاتی است که در آن ائمه علیهم‌السلام مردم را به «راویان احادیث» ارجاع داده‌اند؛ یکی از آن‌ها توقیع امام زمان علیه‌السلام به محمد بن عثمان عمری است که حضرت پس از جواب چند مسئله فرمودند: «و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فانهم حجتی علیکم و أنا حجه اللّه» (حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱، حدیث ۹) و اما درباره‌ی مسائل و حوادث نوظهوری که پیش می‌آید به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خداوند هستم.

منظور از حوادث واقعه مسائلی است که برای مردم اتفاق می‌افتد، حکم آن‌ها را نمی‌دانند و ناچارند به کسانی مراجعه نمایند که احکام را از منابع معتبر استنباط می‌نمایند؛ مقصود از راویان حدیث فقهایی هستند که خاص را از عام، محکم را از متشابه و صحیح را از سقیم تشخیص می‌دهند و هم‌چنین توانایی جدا کردن صریح از دخیل را دارند، اما فقیه به معنای فقط ناقل حدیث که تنها الفاظ حدیث را حفظ کرده ولی معنای آن را نمی‌فهمد و قدرت

استنباط ندارد، چیزی جز جمود بر لفظ نیست.

در حدیث دیگری عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: دو مردی که درباره دین یا ارث نزاع دارن، آیا حلال است که به جهت محاکمه نزد سلطان (جور) یا قاضی منصوب او بروند؟ فرمود: هرکس برای محاکمه، پیش آنان برود چه حق چه باطل به سوی طاغوت رفته و آن‌چه در اثر حکم طاغوت به او می‌رسد حرام است اگر چه حق او باشد، زیرا با حکم طاغوت به دست آورده است، در حالی که خداوند فرموده امر او را کنید. عمر بن حنظله می‌گوید: عرض کردم پس چکار کنند؟ فرمود:

«ینظران من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا، فلیرضوا به حکماً فانّی قد جعلته علیکم حاکماً، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانّما استخفّ بحکم اللّه و علینا ردَّ، و الرادّ علینا رادّ علی اللّه، و هو علی حد الشرک باللّه» (همان، ص ۹۸، حدیث ۱)؛ در این‌گونه موارد نظر کننده در میان شما (شیعیان) به کسی که حدیث ما را بازگو می‌کند و در حلال و حرام ما نظر دارد و احکام ما را می‌شناسد پس او را حکم قرار دهند و به حکمش راضی شوند، زیرا من او را بر شما حاکم قرار دادم، زمانی که حکم ما را بیان کرد، اگر کسی از او نپذیرد حکم خدا را سبک شمرده و بی آن بی‌اعتنایی کرده است و کسی که حکم ما را رد کند، حکم خدا را برگردانده و مشترک شده است.

هرچند این حدیث در مورد قضاوت وارد شده است، در آن معیارهایی ذکر شده که فقط قائل انطباق بر کسی که به مرتبه اجتهاد رسیده باشد، از این رو فقها قضاوت را از شئون فقاهت و اجتهاد شمرده‌اند. به علاوه این‌که از صدر و ذیل آن به دست می‌آید که موضوع، پرسش حکم کلی بوده و امام علیه‌السلام تکلیف کلی را بیان کرده‌اند که همان رجوع به فقها و مجتهدان است.

همان‌گونه که اشاره شد مراد از «روایت حدیث» مجرد منقل حدیث نیست، بلکه کنایه از آگاهی از حدیث معتبر و مستند به معصوم است؛ یعنی راوی باید اطمینان به انتساب روایت به معصوم پیدا کند و این متوقف بر فهم و رجال حدیث و درایه حدیث است.

هم‌چنین جمله (نظر فی حلالنا و حرامنا) اشاره به داشتن قوه استنباط و آگاهی کامل بر معارف دین است به طوری که حلال و حرام را از منابع به دست آورد و جمله (عرف احکامنا) اشاره به این است که فقیه باید تمام جهات حکم را بشناسد که این ویژگی‌ها جز بر مجتهدان قابل انطباق نیست.

در مشهور ابی خدیجه حضرت فرمود:

«اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیاً» (همان، ص۱۰۰، حدیث ۶)؛ فردی را که حلال و حرام ما را می‌شناسد بین خودتان حاکم قرار بدهید، زیرا من او را برای قضاوت تعیین کرده‌ام.

این تعبیر نیز به خوبی دلالت بر اجتهاد می‌کند، زیرا معرفت احکام و شناخت حلال و حرام زمانی ممکن است که انسان بر اساس موازین و قواعد اجتهاد به روایات نظر کرده، حکم الهی را استخراج و استنباط کند.

۲ـ ارجاع مردم به افراد خاص

یکی دیگر از ادلّه اجتهاد و ادلّه فقاهت روایاتی است که در آن ائمه علیهم‌السلام شیعیان را که امکان دسترسی به آن بزرگواران را نداشتند، به افرادی که مشی اجتهادی داشتند، ارجاع می‌دادند:

الف) عبداللّه بن ابی یعفور می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: هرگاه مسئله‌ای پیش می‌آید نمی‌توانم خدمت شما برسم، از طرفی شیعیان در مسائل شرعی به من مراجعه می‌کنند ولی پاسخ همه سؤالات را نزد خود نمی‌یابم؟ حضرت فرمود:

«ما یمنعک من محمد بن مسلم الثقی؟ فانّه سمع من أبی و کان عنده وجیهاً» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۵، حدیث ۲۳) چرا پیش محمد بن مسلم نمی‌روی او از پدرم احادیث فراوانی شنیده و نزد آن حضرت آبرومند بود.

ب) شعیب عقر قوفی می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: گاه نیاز داریم از چیزهایی سؤال کنیم، از چه کسی بپرسیم؟ حضرت فرمودند: به اسدی (ابا بصیر) مراجعه کنید (همان، ص۱۰۳، حدیث ۱۵).

ج) عبدالعزیز بن مهتدی می‌گوید به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: برای من ممکن نیست که هر وقت خواستم به دیدار شما بیایم پس از چه کسی معارف دینی‌ام را فراگیرم؟ حضرت فرمود: از یونس بن عبدالرحمان بگیر (همان، ص ۱۰۷، حدیث ۳۴).

در روایت دیگر عبدالعزیز بن مهتدی و حسن بن علی بن یقطین از امام رضا علیه‌السلام می‌پرسند: نمی‌توانیم همیشه خدمت شما برسیم و از مسائلی که به آن احتیاج داریم از شما

بپرسیم آیا یونس بن عبدالرحمان مورد اطمینان و ثقه است تا معالم دین خود را از او بگیریم؟ حضرت فرمودند: بلی (همان، ص ۱۰۷، حدیث ۳۵).

د) علی بن مسیب همدانی می‌گوید: به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم در ناحیه‌ای که من زندگی می‌کنم دور است و همیشه نمی‌توانم خدمت شما برسم، پس از چه کسی معالم دین خود را بگیرم؟ حضرت فرمود: از زکریا بن آدم قمی که او بر دین و دنیا امین است (همان، ص ۱۰۶، حدیث ۲۷).

ه) احمد بن اسحاق می‌گوید: امام هادی علیه‌السلام در پاسخ پرسش من که از آن حضرت پرسیدم با که سر و کار داشته باشم، از چه کسی معالم دین خود را بگیرم و سخن چه کسی را بپذیرم؟ فرمود: «العمري ثقتي فما أدى اليك فعني يؤدى، و ما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون» (همان، ص ۱۰۰) عمری (عثمان بن سعید عمری) مورد اعتماد من است و هرچه او می‌گوید و به من نسبت می‌دهد، از جانب من می‌گوید، پس او را اطاعت کن و حرفش را بشنو زیرا او ثقه و امین است.

هم‌چنین در حدیث دیگر احمد بن اسحاق می‌گوید: از ابا محمد امام حسن عسکری علیه‌السلام مثل سؤال فوق را پرسیدم، حضرت فرمودند: «العمری و ابنه ثقتان، فما أديا اليك عني فعني يؤديان، و ما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان؛ (همان، ص ۹۹، ذیل حدیث ۴) عمری و پسرش هر دو ثقه‌اند، آن‌چه آن‌ها ادا می‌کنند از جانب من است و آن‌چه می‌گویند از جانب من می‌گویند، حرف آن‌ها را گوش کن و از آن‌ها اطاعت کن، چون هر دو ثقه و امین‌اند».

و) یونس بن یعقوب می‌گوید: «کنا عند ابی عبدالله علیه‌السلام فقال: اما لکم من مفزع؟ اما لکم من مستراح تستریحون الیه و ما یمنعکم من حارث بن مغیرة البصری؛ (حسین طباطبایی بروجردی، جامع الاحادیث الشیعه، ج ۱، ص ۵۱) نزد امام صادق علیه‌السلام بودیم حضرت فرمودند: چرا به کسی که برای برطرف کردن تمام احتیاج‌های شما در نظر گرفته شده مراجعه نمی‌کنید، چرا به حارث بن مغیره مراجعه نمی‌کنید؟».

ز) در روایت ابی حماد آمده است که امام علیه‌السلام دستور دادند: «اذا اشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فسل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني» (همان، ص ۱۰۳).

روشن است افرادی مانند: ابو بصیر، محمد بن مسلم، یونس بن عبدالرحمان، زکریا بن

آدم، عثمان بن سعید و محمد بن عثمان و ... فقط راوی حدیث نبودند بلکه مجتهدانی بودند که طبق اصولی که از ائمه در اختیار داشتند، فتوا می‌دادند و امامان نیز با ارجاع مردم به آنان، قول و فتوای آنان را تأیید می‌کردند؛ ارجاع شیعیان به اشخاص معین به اعتبار صرف نقل حدیث نبوده بلکه به این اعتبار بوده که آن‌ها فقیهانی هستند که احکام را از روی ادله استنباط می‌کنند و اعتماد بر آن‌ها به خاطر اجتهاد است نه به خاطر اکتفاء به نص، چراکه این اشخاص اولاً: حدیث‌شناس بودند و اصول و مبانی ائمه علیهم‌السلام را می‌شناختند و ثانیاً: در مقام پاسخگویی، روایات را بررسی و تعارض و اختلاف روایات را برطرف کرده، آن‌گاه حکم را بیان می‌کردند.

نمونه‌هایی از اجتهاد شاگردان ائمه علیهم‌السلام

صدور فتواهایی بر اساس اجتهاد از سوی برخی از فقیهان دوره‌ی ائمه علیهم‌السلام و تقریر یا اصلاح عمل آنان از سوی ائمه علیهم‌السلام بهترین دلیل بر وجود اجتهاد و لوازم آنکه مهم‌ترین آنان بیان باشد از اصول فقه در عصر ائمه علیهم‌السلام است.

الف) اجتهاد زراره: بین زراره و برادرش حمران که یکی از فقهای بزرگ عصر ائمه علیهم‌السلام بوده در مسئله اقتدا به مخالفان در نماز جمعه بحث شد؛ حمران حدیثی را از امام صادق علیه‌السلام نقل نمود: «ان في كتاب علي علیه‌السلام إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم» زراره با قاطعیت این حدیث را رد و حمل بر تقیه نمود، برادرش در پاسخ گفت: امام صادق علیه‌السلام این حدیث را قبل از آنکه از او سؤال شود، مطرح فرمود، بنابراین وجهی برای تقیه وجود ندارد؛ به علاوه حضرت به کتاب علی علیه‌السلام استناد نمودند و اگر این حکم به خاطر تقیه است، استناد به کتاب علی علیه‌السلام صحیح نیست چون نسبت دروغ خواهد بود، زراره این پاسخ را نپذیرفت و استدلال نمود: «بأنهم اعداء اللّه تعالي لايقتدي بهم» و بر حرف خود اصرار نمود تا این‌که به محضر حضرت شرفیاب شدند و ماجرا را بازگو نمودند.

حضرت فرمودند: حدیث علی علیه‌السلام چنین است: «أذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم، و لا تقومن من مقعدك حتي تصلي ركعتين آخرين» (محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۲۵۳).

بدیهی است کاری که فقها تحت عنوان اجتهاد انجام می‌دهند چیزی جز امثال این‌گونه

موارد نیست.

در مورد دیگر از زراره نقل شده که در مسئله ازدواج با زن کافر تردید داشت و امام امر به ازدواج با زنان مستضعف کفار نمود، زراره در مقام احتجاج بر حضرت برآمد و به آیه «هو الذي خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن» استدلال نمود، که مردم یا مؤمن‌اند یا کافر. ازدواج با مؤمن حلال و ازدواج با کافر حرام می‌باشد. امام جواب داد: بین این دو گروه، گروه سومی وجود دارد و آن مستضعفان (بلهاء) می‌باشند و به دلیل آیات دیگر(تغابن (۶۴)، آیه ۲) (مانند اعراف (۷) آیه ۴۶ و توبه (۹) آیات ۶۰ و ۱۰۲).

روشن است احتجاج و مجادله زراره از باب انکار و اعتراض بر امام نبوده، بلکه به جهت تفقه در حکم و یادگیری شیوه اجتهاد بوده است، برای این‌که زراره تسلیم محض حضرت بود و پاسخ امام علیه‌السلام نیز ترغیب، تعلیم و تمرین بر اجتهاد بوده است. نمونه‌های فراوانی از اجتهاد زراره در کتاب‌های فقهی و روایی نقل شده تا جایی که فقها فتوای زراره را بر بعضی از اخبار مقدم می‌دارند (فیض کاشانی، وافی، باب میراث الابوین و حر عاملی، همان، ج ۱۷، ص۴۵۵) و این بیانگر عظمت اجتهادی زراره و امثال وی می‌باشد. چه این‌که امام صادق علیه‌السلام درباره آن‌ها فرمود:

«ما أجد أحدا أحيى ذكرنا و أحاديث أبي إلا زرارة و أبا بصير ليث المرادى و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية العجلي، لولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين، و أمناء أبي علي حلال اللّه و حرامه» (محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، ص ۱۳۶).

و نیز فرمود:

«اربعة نجباء أمناء اللّه علي حلاله و حرامه، لولا هؤلاء انقطعت أثار النبوة و اندرست» (همان، ص۱۷۰).

ب) فتوای حسن بن جهم: گاه ائمه علیهم‌السلام از شاگردانشان می‌خواستند تا در مورد مسئله‌ای فتوا بدهند تا بدین طریق میزان قدرت اجتهاد و استنباط آنان را تفهیم کنند. حسن بن جهم می‌گوید امام رضا علیه‌السلام به من فرمود:

«يا أبا محمد ما تقول في رجل يتزوج نصرانية علي مسلمة، قلت: جعلت فداك و ما قولي بين يديك! قال: لتقولن، فان ذلك تعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزويج نصرانية علي مسلمة و

لا غير مسلمة. قال و لم؟ قلت: لقول الله عزوجل: (ولا تنكحوا المشركات حتي يؤمن) قال: فما تقول في هذه الايه: (و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم)؟ قلت: فقوله: (و لا تنكحوا المشركات) نسخت هذه الاية، فتبسم ثم سكت» (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۵۷، حدیث ۶).

در این روایت امام از حسن بن جهم خواست تا رأی و اجتهاد خود را در این مسئله بیان کند و برای رأی خود استدلال نماید. او برای رعایت ادب امتناع ورزید و سپس به امر حضرت فتوای خود را بازگو نمود. حضرت با او گفتگو و احتجاج کرد و او آیه «و لا تنکحوا المشرکات ...» را خواند و حضرت نظر او را درباره‌ی آیه «و المحصنات من المومنات» جویا شد. او نیز پاسخ داد: این آیه به وسیله‌ی آیه «ولا تنکحوا المشرکات ...» نسخ شده. حضرت پاسخ او تقریر نمود و تبسمی کرد.

در صحت استدلال حسن بن جهم و وجه تبسم حضرت گفته شده است: وجه تبسم حضرت ممکن است اشاره به این جهت باشد که آیه «و المحصنات من الذین ...» در سوره مائده و آیه «لاتنکحوا المشترکات» در سوره بقره است و سوره مائده بعد از سوره بقره نازل شد، در این صورت چگونه می‌تواند با آیه‌ای که قبلاً نازل شده نسخ شده باشد؟ وجه تبسم حضرت نیز آن بوده که او بین عام و خاص و ناسخ و منسوخ فرق نگذاشته و این دو آیه عام و خاص هستند نه ناسخ و منسوخ.

به هر حال ظاهر عمل حضرت تحسین شیوه اجتهاد حسن بن جهم است.

ج) فتوای فضل بن شاذان: کلینی در کتاب کافی درباره سه طلاقه نمودن زن در یک مجلس و بیرون رفتن زن یا بیرون کردن زن در ایام عده بحث مفصلی را از چند تن از دانشمندان شیعی از جمله فتواهای فضل بن شاذان نقل نموده که بیانگر وجود اجتهاد و لوازم آن در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام است. ابوعبید اشکال کرد که در آیات قرآن بطلان طلاق غیر (عده‌ای) ذکر نشده، تنها طلاق عده‌ای معصیت است.

هم‌چنان که در مسئله خروج زن از خانه در زمان عده اتفاق‌نظر است که: با وجود معصیت کار بودنش، ایامی که از خانه خارج شده جزء عده بشمار می‌آید و طلاق در ایام حیض نیز همین حکم را دارد، فضل در پاسخ او گفت:

(أما قوله عزوجل لما جعل الطلاق للعدة لم يخبرنا أن من طلق لغير العدة كان الطلاق عنه ساقطا، فليعلم أن مثل هذا انما هو تعلق بالسراب، انما يقال لهم: إن امر الله بالشيء هو

نهي عن خلافه ...) (محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۶، ص۹۳، باب (الفرق بین من طلق علی غیر السنه و ...)).

فضل با استناد به قاعده‌ی (امر به شیء مقتضی نهی از ضد) گفت: در قرآن همین‌که برای طلاق، عده در نظر گرفته‌شده می‌فهمیم طلاق بدون عده باطل است و این مطلب را با بیان چند مثال روشن می‌کند و سپس به تفاوت بین مسئله طلاق و خروج زن در ایام عادت پرداخته و می‌گوید: عده از شرایط صحت طلاق است چون تنها به خاطر طلاق لازم شده است، اما حرمت خروج زن در ایام عده مربوط به طلاق نیست بلکه قبل از طلاق و بعد از آن نیز این امر حرام است.

وی سپس خروج زن در ایام عده را شبیه مسئله نماز در زمین غصبی یا نماز با لباس غصبی می‌داند که نهی از غصبی بودن منافاتی با صحت نماز ندارد و به صحت نماز در دار غصبی حکم می‌کند: (انما القیاس الخروج و الاخراج کرجل دخل دار قوم بغیر اذنهم فصلی فیها، فهو عاص فی دخوله الدار و صلاته جائزة، لان ذلک لیس من شرایط الصلاة، لانه منهی عن ذلک صلی او لم یصل ...) این مسئله از مثال‌های معروف باب اجتماع امر و نهی در علم اصول است (العلامه محمدرضا المظفر(تعلیفه عباس علی الزارعی السبزواری).اصول فقه فی مباحث الالفاظ و الملازمات العقلیه و مباحث الحجه و الاصول العملیه، ص۳۲۰، باب اجتماع الامر و النهی).

نهی از فتوای بدون علم

در روایات متعدد ائمه علیهم‌السلام از فتوای به غیر علم نهی نموده‌اند. این روایات از نظر منطوق دلالت بر اجتهاد ندارند و ناظر به نفی اجتهاد به رأی‌اند، لیکن مفهوم آن‌ها جواز اجتهاد و فتوا از منابع معتبر است مانند صحیحه ابی عبیده از امام باقر علیه‌السلام (من أفتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکة الرحمة و ملائکة العذاب، و ألحقه وزر من عمل بفتیاه) (حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹، حدیث ۱) هر کس بدون علم و هدایت از خداوند فتوا دهد، فرشتگان رحمت و عذاب او را لعنت کنند و گناه آنان که طبق فتوای او عمل کردند، بر عهده اوست.

هم‌چنین از مفهوم روایاتی که از اجتهاد به رأی نهی می‌کنند، می‌توان بر جواز اجتهاد از منابع معتبر استدلال کرد: حسین بن روح از ابی محمد علیه‌السلام درباره‌ی کتاب‌های بنی فضال پرسید. حضرت فرمودند: (خذوا بما رووا و ذروا بما رأوا؛ (همان، ص۱۰۳، حدیث ۱۴) آن

چرا که از ما روایت کرده بگیرید و آن چرا که از رای خود بیان کرده رها سازید).

از این بیان امام استفاده می‌شود که در زمان آنان اجتهاد وجود داشته و عده‌ای هم فتوا می‌دادند، ولی چون اجتهاد و استنباط تعدادی از آن‌ها مطابق با موازین شرعی نبوده، پیروان خود را از عمل به اجتهاد آنان منع می‌کردند.

نتیجه‌گیری

با بیان دیدگاه‌های مختلف در زمینه فوق چنین به دست آمد که اولاً آن‌که مبدأ قواعد اصولی ائمه علیهم‌السلام می‌باشند و مدعیان تأسیس به اعتراف تاریخ و روایات و بعضاً به نقل از خودشان پرورش‌یافتگان با واسطه یا بی‌واسطه‌ی حضرات معصومین علیهم‌السلام بوده‌اند اما در زمینه‌ی تألیف نیز با بررسی تاریخی بدین دست می‌یابیم که هرچند بنابر اقوالی اولین کتاب مفصل اصولی توسط اهل سنت و شافعی تألیف شده این به دلیل نیاز آنان برای تفقه بوده اما در طول سالیان قبل از شافعی. تألیفات متعدد از سوی اصحاب ائمه علیهم‌السلام در موضوعات گوناگون اصولی به مناسبت به رشته تحریر در آمده است و به دلیل حضور حضرات معصومین علیهم‌السلام در میان مردم و امکان رجوع به آن‌ها و عدم نیاز فقها به کتب مفصل اصولی به نوشتن آن بهای کافی داده نشده است همچنان که با شروع دوران غیبت کبری با انبوه تألیفات و شکوفایی اصول فقه در نزد فقهای شیعه مواجه می‌شویم چنان‌چه که اسد حیدر در کتاب الشافعی حیاته و عصره بعد از آن‌که امام محمدباقر علیه‌السلام را به عنوان مؤسس علم اصول معرفی می‌کند و می‌گوید: این‌که شافعی را واضع علم اصول بدانیم در حقیقت ظلم و خارج شدن از حدود انصاف است.

منابع

* قرآن الکریم

۱- آخوند خراسانی، کفایه الاصول.
۲- ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها.
۳- اسد حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه.
۴- سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال الحدیث.
۵- سید مرتضی، الذریعه الی اصول الشریعه.
۶- شیخ جعفر سبحانی تبریزی، الوسیط فی اصول الفقه.
۷- علامه سید حسن صدر، الشیعه و فنون الاسلام.
۸- علامه سید حسن صدر، تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام.
۹- محمد ابوزهره، ابوحنیفه حیاته و عصره.
۱۰- محمد ابوزهره، الشافعی حیاته و عصره.
۱۱- محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیه.
۱۲- محمد بن حسن طوسی، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی).
۱۳- محمد بن حسن طوسی، العده فی اصول الفقه.
۱۴- محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام.
۱۵- محمد بن یعقوب کلینی، کافی.
۱۶- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی.
۱۷- نرم افزار جامع اصول فقه. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.