

اساسات علم اصول فقہ

احمد فرید

۱۴۴۴ھ جری قمری / ۱۴۰۱ھ جری شمسی

فهرست

- تعريفات ۱
- اصول ۱
- اصول فقه ۱
- فرق میان علم اصول فقه و علم فقه ۳
- بعضی از فواید علم اصول ۴
- مصادر علم اصول فقه ۵
- طرق تألیف در علم اصول ۵
- علم و مراتب درک انسان ها ۶
- احکام شرعی ۸
- حکم شرعی ۱۱
- احکام تکلیفی ۱۳
- فرض و واجب ۱۵
- تقسیمات فرض و واجب ۲۰

۲۵.....	سنت
۳۳.....	حرام یا محرم
۳۷.....	إثم یا ذنب (گناه)
۳۸.....	مکروه
۳۹.....	مباح
۴۳.....	احکام وضعی
۴۳.....	سبب
۴۶.....	شرط
۵۰.....	مانع
۵۵.....	صحت
۵۵.....	فَسَاد و باطل
۵۷.....	حکمت
۵۸.....	اضطرار و ضرورت
۶۰.....	اداء
۶۰.....	إعادة
۶۰.....	قضاء

- ٦٠..... عزيمت
- ٦١..... رخصت
- ٦٢..... محكوم عليه و محكوم فيه
- ٦٢..... محكوم عليه يا شخص مكلف
- ٦٢..... موانع تكليف (مكلف بودن)
- ٦٣..... جهل
- ٦٥..... اكراه
- ٦٩..... خطأ
- ٦٩..... نسيان يا فراموشى
- ٧٠..... جنون
- ٧١..... محكوم فيه
- ٧٣..... أدلة الأحكام
- ٧٦..... قرآن كريم
- ٧٧..... حجت بودن قرآن
- ٧٩..... تفسير
- ٧٩..... اصول تفسير

۸۱.....	طریقه های تفسیر
۹۰.....	تفسیر بالمأثور
۹۱.....	اختلاف در تفسیر
۹۴.....	ترجمه قرآن کریم
۹۷.....	سنت
۹۸.....	انواع حدیث
۱۰۰.....	انواع احادیث از نظر صحت و ضعف
۱۰۶.....	عمل به خبر واحد (احادیث آحاد)
۱۰۹.....	سُنَّة التَّرْک
۱۱۵.....	اجماع
۱۱۶.....	اقسام اجماع
۱۱۷.....	شرایط اجماع
۱۱۸.....	تعداد مسائل اجماعی و خلاقی
۱۲۰.....	مآخذ جهت دریافت موارد اجماع
۱۲۱.....	قیاس
۱۲۴.....	شروط قیاس

- انواع قیاس ۱۲۵
- قیاس در عبادات ۱۳۰
- علل در قیاس و مباحث متعلق به آن ۱۳۱
- طرق دلالت کننده به علت ۱۳۲
- اصطلاحات مرتبط به مسالک علت ۱۳۶
- قواعد اصولی در تعلیل احکام شرعی ۱۴۰
- ادلة (دلیل های) مختلف فیها ۱۴۳
- شرعٌ مَن قَبْلَنَا (شریعت های ماقبل) ۱۴۳
- قول صحابی ۱۴۵
- الاستصحاب ۱۴۷
- سد الذرائع ۱۴۸
- المصالح المرُسَلَة یا الاستصلاح ۱۴۹
- استحسان ۱۵۳
- عُرْف ۱۵۵
- وضع لفظ برای معنی ۱۵۹
- امر ۱۶۰

- ۱۶۲..... نهی
- ۱۶۳..... عام
- ۱۶۸..... انواع عام
- ۱۷۳..... خاص
- ۱۷۸..... عطف خاص بر عام و عطف عام بر خاص
- ۱۸۰..... حمل نمودن عام بر خاص
- ۱۸۱..... مطلق
- ۱۸۳..... مَقَيَّد
- ۱۸۸..... مُجْمَل
- ۱۹۰..... مُبَيِّن
- ۱۹۳..... انواع لفظ از نظر استعمال آن در معنی
- ۱۹۳..... حقیقت
- ۱۹۵..... مجاز
- ۱۹۸..... صریح
- ۱۹۹..... کنایه
- ۲۰۰..... دلالت لفظ بر معنی

۲۰۰.....	تعریف و انواع دلالت
۲۰۶.....	ظاهر
۲۰۷.....	نص
۲۰۹.....	مُفسِّر
۲۱۱.....	مُحکَم
۲۱۲.....	مشترک
۲۱۲.....	مُؤَوَّل
۲۱۲.....	تأویل
۲۱۳.....	انواع تأویل از نظر صحت
۲۱۴.....	شروط تأویل
۲۱۵.....	متشابه
۲۱۸.....	کیفیت دلالت لفظ بر معنی
۲۱۸.....	طریقه احناف در تقسیم طرق دلالت لفظ بر معنی
۲۱۹.....	دلالت لفظ بر حکم نزد احناف
۲۲۳.....	حکم دلالت های چهارگانه و ترتیب آنها
۲۲۳.....	طریقه سایر علماء در تقسیم طرق دلالت لفظ بر معنی

- ۲۳۴..... مصطلحات معادل در دلالت ها نزد احناف و جمهور
- ۲۳۶..... نسخ
- ۲۳۷..... حالاتی که در آن نسخ نمی شود
- ۲۳۸..... شروط نسخ
- ۲۴۱..... وجوه نسخ در قرآن
- ۲۴۱..... معنی نسخ نزد متقدمین
- ۲۴۲..... تعداد آیات منسوخه
- ۲۴۳..... تعارض
- ۲۴۵..... شروط تعارض
- ۲۴۶..... حکم تعارض
- ۲۴۷..... طرق دفع تعارض ظاهری
- ۲۴۷..... طریقه احناف در دفع تعارض ظاهری
- ۲۴۸..... طریق جمهور در دفع تعارض
- ۲۵۰..... طریقه علمای علم حدیث در دفع تعارض ظاهری
- ۲۵۱..... تعارض در دو قیاس
- ۲۵۲..... شروط الترجیح

۲۵۲.....	ترتیب میان ادلة.....
۲۵۴.....	اجتهاد و تقلید.....
۲۵۴.....	اجتهاد.....
۲۵۵.....	شروط مجتهد.....
۲۶۰.....	جدا نمودن قسمت های اجتهاد.....
۲۶۱.....	درجات مجتهدین.....
۲۶۴.....	محل اجتهاد.....
۲۶۹.....	آنچه در آن اجتهاد نمی شود.....
۲۷۰.....	آنچه در آن اجتهاد جواز دارد.....
۲۷۱.....	طریقه اجتهاد.....
۲۷۵.....	فتوی.....
۲۸۱.....	تقلید.....
۲۸۱.....	تعریف.....
۲۸۴.....	حکم تقلید.....
۲۸۶.....	شروط جواز تقلید.....
۲۸۷.....	شروط مقلد.....

۲۹۶..... صرف مجتهد، در خطایش مأجور است، نه مقصر

۲۹۷..... تَمَذُّبُ

۳۰۰..... اختلاف در اجتهادات مجتهدین

۳۰۲..... لا إنكار في مسائل الاجتهاد

۳۱۱..... نمایه

۳۱۶..... مأخذ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا
وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ
لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
وَرَسُولُهُ. { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ
خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي
تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا } النساء: ۱.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ }
آل عمران: ۱۰۲ . { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ
لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا
عَظِيمًا } الأحزاب: ۷۰، ۷۱

اصول فقه عبارت از قواعد و دلیل های عام و کلی برای دانستن فقه
است. با علم اصول، در مورد کیفیت اخذ احکام شرعی از دلیل های
آن آگاهی حاصل می شود و طریقه های اجتهاد علماء و اسباب
اختلاف شان در جاهای مختلفی، دانسته می شود. با دانستن این
علم، می توان آنچه را از دین است از آنچه که در دین داخل شده،
تفکیک نمود.

از گذشته های دور به این طرف کتاب های زیادی در مورد اصول
فقه نگاشته شده که اکثریت آنها به زبان عربی و یا هم به طور
مفصل می باشند، که ممکن برای مبتدئین مشکل باشند.

این کتاب حاوی معلومات اساسی در مورد علم اصول بوده و به طور مختصر تحریر شده است. برای معلومات بیشتر به مراجع مفصل مراجعه شود. اکثراً از ذکر تاریخچه، معانی جذر کلمات و بحث تفصیلی در مورد آرای متفاوت، اجتناب شده است.

در این کتاب بعد از بیان این که حکم تنها از آن الله تعالی است، تعریف و انواع حکم شرعی شرح گردیده است، متعاقباً بیان شده است که چه کسانی مخاطب حکم اند، بعد از آن، دلیل های که احکام شرعی توسط آنها شناخته می شوند بیان شده است، سپس وضع لفظ برای معنی، انواع لفظ از نظر استعمال آن در معنی، دلالت لفظ بر معنی و کیفیت دلالت لفظ بر معنی توضیح گردیده است، به تعقیب آن نسخ و تعارض ظاهری شرح داده شده است و بالآخره در مورد اجتهاد و تقلید معلومات ارائه شده است.

رسول الله صلی الله علیه و سلم می فرماید: نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها، ثُمَّ بَلَغَهَا عَنِّي، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فُقَيْهِ، وَ رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَىٰ مِنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ (حدیث صحیح. ابن ماجه و أحمد و الترمذی)؛ شاداب نماید الله بنده ای را که سخن من را شنید و آنرا حفظ نمود سپس آنرا از من به دیگران رسانید، بسا حامل یا نقل دهنده فقه، خود فقیه نمی باشند و بسا حامل یا نقل دهنده فقه، آنرا به کسانی می رسانند که نسبت به آنان فقیه تر اند.

در مورد رسانیدن علم دین به سایرین علاوه از دیدگاه درستی که

مطابقت با حدیث فوق الذکر دارد، گاه گاهی به دیدگاه دو گروهی مواجه می شویم که دارای نظرات متفاوت و مخالف همدیگر اند: یکی کسانی که با فراگیری قسمتی از علوم و یا با حاصل نمودن معرفت از اساسات بخشی از علوم دینی، خود را مجتهد پنداشته و به فتویٰ و ابراز نظر می پردازند. دوم کسانی که برای حامل علم نیز داشتن شرایط اجتهاد و یا گواهینامه خاص را ضروری می دانند و به این ترتیب مانع رسانیدن علم دین به سایرین می شوند. یعنی کسانی را که می خواهند فقط فرا گرفته ها و آموخته های خود را به دیگران برسانند، مانع می شوند. آنان نمی دانند که این ممانعت شان در مخالفت صریح با حدیث مذکور قرار دارد. لذا لازم است تا از هر دو دیدگاه متذکره پرهیز نمود و میان اجتهاد و افتاء از یک طرف و تبلیغ و رسانیدن علم از طرف دیگر فرق قائل شد. البته که اجتهاد و افتاء بدون داشتن شرایط و مواصفات خاص، جواز ندارد. ولی برای رسانیدن بخشی از علمی آموخته شده، عالم بودن به درجه جید یا داشتن کدام گواهی نامه شرط نیست.

در تهیه این مختصر از منابع مختلف علم اصول یعنی کتب اصول متقدمین که به شیوه حنفی و شافعی می باشد و از کتب اصول متأخرین که هر دو طریقه را جمع نموده؛ استفاده گردیده است. هرگاه در جاهای اندکی، تفاوت نظر موجود بوده است، هر دو نظر بدون ارزیابی این که کدام راجح است و کدام مرجوح، و اکثراً بدون

ذکر دلایل طرفین، بیان شده است. نسخه های اولی کتاب چندین بار توسط تعدادی از علماء مطالعه شده و پیشنهادات شان در نظر گرفته شده است. از الله تعالی برای هر کسی که در این کار سهمیم شده است اجر و ثواب دنیوی و اخروی را می خواهیم.

لازم به یاد آوری می دانم که:

- این کتاب شامل مختصر اصول تفسیر نیز می باشد، هرچند اصول تفسیر اکثراً در کتب جداگانه نوشته شده است.
- بعد از مراجعه به مراجع تخریح احادیث، در این کتاب صرفاً احادیث صحیح و حسن نقل شده است.
- مراجع (اکثراً نام مؤلف با نام کتاب) با صفحه آنها، در متن کتاب به طور مختصر ذکر شده است، که در اخیر کتاب، هر مرجع به اساس نام مؤلف و به ترتیب الفبا به طور مفصل تر نگاشته شده است.

تعريفات

اصول

اصول، جمع اصل است. اصل در لغت آن است که سایر اشیاء روی آن بنا می شود (المرداوی. ۱۴۷/۱). در اصطلاح به معانی مختلف است:

به معنی دلیل، که در اصول فقه، مراد از آن، همین معنی است. برعلاوه به معنی قاعده مستمر، رُجْحَان (برتری و فزونی)، راجح (برتری داده شده) و مقیس علیه که در باب قیاس مقابل فرع قرار می گیرد؛ نیز می باشد (، ابن النجار . مختصر التحرير . ۳۹ / ۱ و الجامعة الاسلامیة. ۱). اصطلاحاً حسب استعمال آن در ساحات مختلف، معانی مختلفی دارد (الشوکانی. ارشاد الفحول. ۱۷/۱). پیشوند کلمه (اصول) به تعداد زیادی از علوم، اضافه می شود و هدف آن قواعد عام و کلی است که از آن ها برای فهم و مطالعه همان علوم استفاده می شود. از آن جمله می توان از اصول تفسیر، اصول حدیث و اصول فقه نام برد (الموسوعة الفقهیة. ۶۰/۵).

اصول فقه

اصول فقه عبارت از قواعدی است که توسط آن، علم فقه به طور صحیح دانسته می شود (التفتازانی. ۳۴ / ۱). یعنی اصول فقه

عبارت از قواعد و دليل‌های عام و كلي برای دانستن فقه می باشد (الجدیع. ۱۳). به عبارت دیگر، اصول فقه علمی است که دليل‌های كلي و عام فقه را بدون بحث تفصیلی شامل می شود. علاوه بر آن در این علم، طريق استفاده از دليل‌های مذکور و مشخصاتِ شخص استفاده کننده از آن (مجتهد)، نیز بحث می شود. پس به طور خلاصه گفته می شود که علم اصول فقه، علمی است که در آن از دليل‌های كلي (اجمالي) فقه، طريق استفاده از آن و صفت استفاده کننده آن بحث می شود (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر ۴۴/۱).

موضوع علم اصول فقه: موضوع علم اصول فقه دليل‌های كلي شرعی، و چگونگی استنباط احکام شرعی از دليل‌های مذکور می باشد (الموسوعة الفقيهية ۶۰-۵/۶۱).

برای دانستن تعريفات مذکور باید تعريف (اصول) و تعريف (فقه) را به طور جداگانه دانست: تعريف اصول در صفحه قبلی گذشت. اما فقه در اصطلاح، عبارت از علم به احکام شرعی با استدلال از طريق دليل‌های تفصیلی آن است (إرشاد الفحول. ۱۷) و یا عبارت از علم به احکام شرعی عملی است که از طريق دليل‌های تفصیلی (مفصل) آن، حاصل می شود (التفتازانی. ۱ / ۱۹، بدرالدین العینی. ۳۰ و مجلة الاحکام. م. ۱).

فرق میان علم اصول فقه و علم فقه

علم فقه مجموعه احکام شرعی ای است که به افعال بندگان در عبادات، معاملات، جنایات، روابط خانوادگی، روابط ذات البینی مسلمین، روابط بین مسلمین و غیر مسلمین، صلح، حرب و امثال آن، متعلق می باشد. یعنی علم فقه، حکم هر یک از افعال متذکره را به طور تفصیلی و جزء وار، شامل می شود. علم فقه، علم به دلیل شرعی را احتوا می کند. ولی در اصول فقه، احکام شرعی به طور اجمالی و کلی، نه به طور تفصیلی بیان می شود. علاوه بر آن در اصول فقه خصوصیات و طریق استنباط احکام، اوصاف شخص استنباط کننده، طرق دفع تعارض ظاهری و سایر مسائل ذیربط نیز بیان می شود (الاشقر. ۸). ادلة یا دلیل های تفصیلی عبارت از آن دلایلی اند که هر یک از آنها بر حکم مخصوص برای فعل مخصوص دلالت می نمایند (الصنهاجي. ۳۱)، و می توان با آنها حکم افعال مکلفین را به طور جداگانه دانست (الزحیلی محمد. ۲۱/۱). ولی ادلة یا دلیل های اجمالی عبارت از قواعد کلی اصولی می باشد. از سبب این که توسط یک دلیل اجمالی می توان تعداد زیادی از دلیل های تفصیلی را دانست، به آن ها دلیل های اجمالی یا کلی گفته می شود (الصنهاجي. ۳۱).

توضیح: در اصول فقه، قواعد کلی و اجمالی در مورد فرض، واجب، مستحب، مکروه و حرام موجود است که برای استنباط احکامی که

به طور تفصیلی در آیات شریف و احادیث بیان شده است، از آن ها استفاده می شود. طوری که در اصول فقه، دلیل به طور اجمالی یا کلی است، بدون این که در مورد هر یک از اعمال، به طور علیحده و مفصل بحث شود. ولی در فقه به اساس آیات شریف، و احادیث صحیح، به طور تفصیلی یعنی به طور جداگانه، یک یک بیان شده است.

بعضی از فواید علم اصول

دانستن علم اصول دارای فواید زیادی است که هرگاه با ایمان و اخلاص توأم باشد، سبب سعادت دارین می شود. بعضی از فواید علم اصول در این جا بیان می شود :

- دانستن تفسیر قرآن کریم و معانی احادیث شریف.
- فهمیدن احکام شرعی.
- دانستن کیفیت استخراج احکام شرعی و کیفیت اخذ احکام از دلیل های آن .
- دانستن احکام وقایع جدید.
- دانستن طریقه های اجتهاد علماء و مآخذ شان در احکام، و اسباب اختلاف شان در مسائل اجتهادی.
- کسی که به قواعد اصولی آگاهی حاصل نماید، می تواند دعوت به سوی الله تعالی را با روش های که طرف مقابل را قناعت داده بتواند، انجام دهد و توضیح دهد که حکم هر مسأله ای را در

زمان‌ها و مکان‌های مختلف الی قیام قیامت می‌توان از شریعت دریافت (النملة. الجامع. ۱۴ و جامعة المدينة العالمية. ۱۰-۱۱).

- کسی که اصول فقه را بداند، خواهد توانست تا دین را از آنچه که در دین داخل شده است، تفکیک نماید یعنی تفریق عبادت از بدعت برایش آسان خواهد شد.

مصادر علم اصول فقه

در اصول فقه، از قرآن کریم، سنت نبوی صلی الله علیه وسلم، اصول دین (معرفت الله تعالی و صفاتش و علم به صدق رسول الله صلی الله علیه و سلم)، لسان عربی، فقه (السلمی. ۲۱-۲۲)، آثار صحابه و تابعین، اجماع سلف صالح، فطرت سالم، عقل سلیم، اجتهادات و استنباطات اهل علم استفاده می‌شود (الجیزانی. ۲۲-۲۳).

طرق تألیف در علم اصول

اسلوب تألیف کتب در اصول فقه به سه نوع تقسیم شده است: طریقه احناف یا طریقه فقها: در این طریقه احکام فرعی فقهی در قواعد کلی جمع شده است. کتاب اصول الکرخی، الجصاص، السرخسی، الشاشی، البزدوی، المنار، تنقیح الفصول فی علم الأصول شامل همین طریقه می‌باشد.

طریقه شافعی یا طریقه جمهور: اکثریت مالکی، شافعی، حنبلی و معتزله کتب اصول را به همین شیوه تألیف شده اند از آن میان

می‌توان از الرسالة، البرهان و المستصفی نام برد. طریقه متأخرین: در این شیوه تألیف، از هر دو طریقه قبلی استفاده شده است. تعدادی از علمای اصول حنفی و شافعی کتب شان را به همین شیوه نوشته اند. بدیع النظام، تنقیح الأصول، التحریر، مسلم الثبوت، الموافقات از همین میان است. بعضی کتب جدید در اصول عبارت اند از إرشاد الفحول، تسهیل الوصول إلى علم الأصول، أصول الفقه از عبد الوهاب خلاف، الوسيط في أصول الفقه، و تعداد روز افزون سایر کتب اصول که اخیراً تألیف شده است (زحیلی محمد. ۱/ ۶۳-۷۵).

علم و مراتب درک انسان ها

علم عبارت از درک چیزی مطابق حقیقت آن است (الراغب)، و یا علم، اعتقاد محکم و ثابت است که مطابق واقعیت باشد (الموسوعة الفقهية. ۱۸/۱۹). درک انسان از نظر صحت آن به درجات ذیل می‌باشد (اللامشی. ۵۳ و ۷۰، المنياوي ۱۴۲ و ۱۴۳، الغزي. ۱۶۹):

- **یقین**: درک یک شیء به طور قطعی، به همان طوری که هست.
- **ظن**: به معنی خلاف یقین است و گاهی به معنی یقین آمده است و گاهی هم به معنی شک استعمال می‌شود (الموسوعة الفقهية ۱۷۸/۲۹). اصطلاحاً در اصول فقه، ظن عبارت از درک یک شیء با موجودیت احتمال ضعیف خلاف آن طوری که به یقین بسیار نزدیک بوده و احتمال صحیح بودن آن زیاد و امکان مخالف

آن اندک است. اتباع ظن گاهی حسن است و گاهی هم مذموم. اتباع ظن که مستند به علم باشد، اتباع علم گفته می شود نه اتباع ظن، زیرا برای ترجیح ظن بر ظن باید دلیلی موجود باشد (الجیزانی، ۷۸). پس ترجیح آن با علم و دلیل مستند می باشد یعنی رجحانش به اساس علم دانسته شده است. ظن غالب دارای دلیل های مقتضی به آن می باشد. هرگاه دانسته شود که ظن، از نوع ظن راجح (برتر) می باشد، قبول ظن مذکور، متابعت علم بوده و متابعت ظن نمی باشد، و الله أعلم. ولی پیروی از ظن که رجحان آن دانسته نشود، مذموم است. به عبارت دیگر در ظن راجح، عالم چیزی را که علم به اساس رجحان، موجب آن شده است، می داند؛ نه به اساس خود ظن، مگر این که رجحان آن معلوم شود (مجموع الفتاوی، ۱۲۰/۱۳).

- **شک**: مساوی بودن دو احتمال، یعنی تردید. ظن و شک نزد فقهاء به یک معنی بوده ولی در اصول فقه به همین معانی است که ذکر شد (الموسوعة الفقهية، ۱۷۸/۲۹ و الزحیلی محمد. القواعد، ۱۱۱/۱).
- **تَوْهْم**: درک چیزی به طوری که احتمالش بسیار کم باشد و احتمال ضدش قوی تر باشد.
- **جهل بسیط**: عدم آگاهی.
- **جهل مرکب**: ادراک یا برداشت خلاف واقعیت.

احکام شرعی

قبل از شناسایی احکام شرعی و دانستن چگونگی استنباط آنها، اول باید حاکم شناخته شود.

حکم تنها از آنِ الله جل جلاله است. الله تعالی می فرماید: {إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ} یوسف - ۴۰؛ حکم تنها از آنِ الله است.

پیامبر علیه الصلاة و السلام، مَبْلَغ و بیان کننده احکام است. {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} النحل - ۴۴؛ و فرود آوردیم به سوی تو کتاب را تا بیان کنی برای مردمان آنچه را که فرود آورده شد به سوی ایشان و تا که ایشان تفکر کنند. {وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} المائدة - ۴۹؛ و [ای پیامبر،] میان آنان بر اساس آنچه الله نازل کرده است حکم کن. {قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} یونس - ۱۶؛ بگو: اگر الله می خواست من آن را بر شما نمی خواندم، و نه (الله) شما را از آن آگاه می کرد، به راستی که پیش از این عمری را در میان شما گذرانده ام، آیا نمی اندیشید. {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا}. النساء - ۱۰۵؛ یقیناً (این) کتاب را بحق بر تو نازل کردیم. تا به آنچه الله به تو آموخته در میان

مردم داوری کنی، و مدافع (و حمایت کننده) خائنان مباش. وظیفه انبیاء علیهم السلام تبلیغ حکم الهی است. اجماع عبارت از اتفاق همه مجتهدین امت محمد صلی الله علیه وسلم بعد از فوت ایشان بالای یک امر شرعی است. استناد اجماع به نص و یا قیاس صحیح، یک امر حتمی و لازمی می باشد (الموسوعة الفقهية ۴۸/۲-۴۹).

مجتهدین حاکم نمی باشند. وظیفه مجتهدین شناخت و کشف احکام به اساس قواعد علم اصول است. هرگاه مجتهدی بر یک موضوع اجتهادی، حکمی را استنباط می نماید به این معنی نمی باشد که مجتهد حاکم است. بلکه به این معنی است که مجتهد خبر می دهد که به اساس استنباط و اجتهاد وی، حکم الله تعالی در همان مسأله اجتهادی، آن است. احکام شرعی به اساس سخنان علماء ثابت نمی شود مگر این که دلیلی ثابت کننده شرعی ارائه کنند (الاشقر. ۱۸). مراد از جملات (قول فلان امام در این مورد آن است) این می باشد که (فلان امام مجتهد بعد از اجتهاد روی این مسأله، از قرآن کریم و احادیث شریف، آن قول را به اساس برداشت یا استنباطش بیان کرده است)، نه این که فلان امام از نزد خود آن قول را گفته است.

عقل نیز حاکم نیست. یعنی عقل مصدر حکم شرعی نبوده بلکه ابزار بدست آوردن حکم است. ثواب و عقاب (کیفر) متعلق به حکم

شرعی است نه به حکم عقلی. البته برای استنباط احکام شرعی از عقل استفاده می‌شود، ولی حکم شرعی صرف و تنها با استفاده از عقل و دلیل عقلی، بدون استناد به قرآن و سنت، حاصل نمی‌شود (الاشقر. ۱۵). فرض، واجب، سنت حرام، مکروه، مباح، صحت، فساد، رخصت، عزیمت، ثواب و عقاب، صرف و تنها با استفاده مجرد از عقل ثابت شده نمی‌تواند. عقل، معیار و سبب (مناطق) مکلف بودن و وسیله فهم برای حکم الله تعالی است، ولی صادر کننده احکام شرعی نمی‌باشد (الجدید. ۷۱-۷۲).

قرآن و سنت، که به آنها گاهی وحی، نقل، نص و یا شرع نیز گفته می‌شود برای دلیل‌های متفق علیها، اصل و مرجع اند. همه دلیل‌ها به قرآن کریم ارجاع می‌شوند و قرآن بر حجت بودن سنت دلالت می‌نماید (الجیزانی ۷۰-۷۱). مرجع اجماع، قرآن و سنت بوده (امیر شاه الحنفی. ۲۵۴/۳ و ۲۳۰ و موقع الإسلام. ۸۵۲۲) و مرجع قیاس نیز نصوص شرعی است (الطوفی ۴۸۲/۱ و موقع الإسلام. ۸۵۲۲). سایر دلیل‌های غیر متفق علیها، دلائلی بر حکم الله تعالی اند یعنی توسط آنها می‌توان حکم الله جَلَّ جَلَالُهُ را دانست، ولی دلیل‌های مذکور به ذات خود موجب احکام نمی‌باشند (الاشقر. ۱۷).

حکم شرعی

حکم شرعی در اصطلاح: خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ بِالِاقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَوْ الْوَضْعِ.

حکم شرعی اصطلاحاً، عبارت از خطاب الله تعالی است که به طریق طلب نمودن و یا اختیار دادن و یا وضع علامات، به فعلِ شخصِ مکلف (یا افعال اشخاص مکلف) تعلق می‌گیرد (التفتازانی، ۲۱/۱-۲۲، الموسوعة الفقهية، ۶۵/۱۸ و النملة، المهدب، ۲۵/۱)

شرح تعریف: حکم شرعی، اصطلاحاً عبارت از خطاب الله تعالی است که یا به طریق طلب انجام دادن یک فعل، یا طلب ترک نمودن یک فعل، یا اختیار دادن در اجراء و یا ترک یک فعل، و یا هم با وضع علامات در مورد افعال و یا اوصاف آن؛ به افعال اشخاص مکلف تعلق می‌گیرد. مراد از خطاب الله تعالی، وحی یعنی قرآن و سنت می‌باشد که گاهی توسط اجماع و قیاسی که مبنی بر وحی باشد، بیان می‌شود (الجدیع، ۱۷، الزحیلی محمد، ۲۸۸ و السلمی، ۲۴-۲۵).

فعل در عرف به مقابل قول، اعتقاد و نیت است؛ ولی در اصطلاح علم اصول فقه، افعال، همه آنچه را که از قول یا فعل یا اعتقاد یا نیت یا تقریر و یا هم خودداری از یک عمل، از شخص مکلف صادر

گردد و در قدرت وی باشد، شامل می شود (الزحیلی محمد. ۲۸۹/۱ و الإسنوی. نه‌ایة. ۱۷ و البردیسسی. ۵۰)، توجه شود که خود داری از یک عمل، هم اصطلاحاً فعل است. لذا احکام شرعی به دو قسمت تقسیم می شود: تکلیفی و وضعی.

حکم تکلیفی

در حکم تکلیفی یا انجام دادن یک عمل و یا ترک یک عمل طلب شده، و یا هم به انجام و ترک یک عمل اختیار داده شده است (التفتازانی. ۲۳/۱).

بعضی از احکام تکلیفی: فرض بودن ادای نماز های پنجگانه یک حکم تکلیفی بوده که با اداء نمودن آن به فعل شخص مکلف تعلق می گیرد. حرام بودن ربا یا سود از جمله احکام تکلیفی است که با ترک و اجتناب آن، به افعال اشخاص مکلف تعلق دارد.

حکم وضعی

حکمی است که یک چیز را سبب یا شرط یا مانع برای یک چیز دیگر قرار داده است، یعنی این شارع است که یکی را سبب یا شرط یا مانع برای دیگری قرار داده است (زیدان. ۲۳). به عبارت دیگر، مراد از حکم وضعی، خطاب الله تعالی است که با سبب ساختن، یا شرط ساختن، یا مانع ساختن، یا صحیح ساختن، یا فاسد ساختن یا باطل ساختن چیزی تعلق دارد (الموسوعة الفقهية. ۶۵/۱۸).

بعضی از احکام وضعی : رسیدن مال به حد نصاب سبب فرض شدن زکات می شود، یعنی علامه ای است که از جانب الله تعالی برای فرض شدن زکات وضع شده است. بیع (خرید و فروش) سبب لازم شدن نقل ملکیت می شود (از ملکیت فروشنده به ملکیت خریدار می آید)، یعنی یک علامه ای است که از جانب الله تعالی برای لازم شدن ملکیت وضع شده است. الله تعالی، قتلِ عمد را سبب یا علامه برای قصاص، طهارت را یک علامه یا شرط برای صحتِ نماز، اختلافِ دین را یک مانع یا یک علامه برای منع میراث قرار داده است. آنچه از اسباب، شروط و موانع ذکر شد علاماتی اند که به آنها احکام وضعی گفته می شود. برای اثبات هر یک از احکام تکلیفی و یا وضعی باید دلیل شرعی موجود باشد.

احکام تکلیفی

قبلاً بیان شد که احکام شرعی به دو قسم اند: تکلیفی و وضعی. احکام تکلیفی دوباره به اقسام دیگری تقسیم شده اند. احکام تکلیفی نزد جمهور پنج است ولی در فقه حنفی هفت می باشد.

نزد احناف: فرض، واجب، سنت، مباح، مکروه تنزیهی، مکروه تحریمی و مُحَرَّم.

نزد جمهور : واجب - سنت (مَنْدُوب) - مباح - مکروه - مُحَرَّم .

تقسیم احکام شرعی نزد احناف (امیر پاد شاه. ۱۳۵/۲ و الزحیلی.

محمد. ۳۰۰/۱)

فرض، واجب، سنت (مؤکد و غیر مؤکد)	طلب اجرای فعل	احکام تکلیفی
حرام، مکروه تحریمی و مکروه تنزیهی	طلب ترک فعل	
مباح	اختیار به اجراء و یا ترک فعل	
سبب، شرط و مانع	احکام وضعی	
صحت، فساد و بطلان		

تقسیم احکام شرعی نزد سایر علمای علم اصول

واجب و سنت (مندوب)	طلب اجرای فعل	احکام تکلیفی
حرام و مکروه	طلب ترک فعل	
مباح	اختیار به اجراء و یا ترک فعل	
سبب، شرط و مانع	احکام وضعی	
صحت و فساد		

هرگاه خطاب، طلب انجام دادن فعل باشد، دو حالت دارد: یا حتمی و الزامی است که به آن فرض و یا واجب گفته می شود و یا

هم حتمی و الزامی نیست که عبارت از سنت یا مندوب است. هرگاه خطاب طلب ترک نمودن یک فعل باشد، باز هم دو حالت دارد، یا ترک فعل به طور حتمی و الزامی طلب شده که به آن حرام یا مُحَرَّم گفته می شود و یا هم ترک فعل، به طور غیر الزامی و غیر حتمی طلب شده که به آن مکروه گفته می شود. ولی هرگاه خطاب به طور اختیار دادن (تَخییر) به انجام دادن و یا ترک فعل باشد، به آن مباح گفته می شود. برای ثبوت احکام شرعی تکلیفی و یا وضعی باید دلیل های (ادلة) صحیح و صریح شرعی موجود باشد.

فرض و واجب

فرض و واجب نزد جمهور به یک معنی است اما در فقه حنفی میان این دو تفاوت است. یعنی فرض و واجب، هر دو امر حتمی شارع بوده ولی در ثبوت فرض، دلیل قطعی موجود است. منکر فرض کافر می شود (التفتازانی. ۲۴۷/۲-۲۴۸ و ابن الساعاتی. ۱۴۱). ارکان پنجگانه اسلام از جمله این فرائض است. واجب نزد احناف آن است که شارع، فعل آن را به طور جزم (حتمی) طلب نموده باشد اما دلیل آن ظنی الثبوت و یا ظنی الدلالة باشد (التفتازانی. ۲۴۷/۲ و الزحیلی محمد. ۱/۳۰۰). در ثبوت واجب نزد احناف، دلیل ظنی (ظن غالب) موجود است. منکر آنچه نزد احناف واجب

که شارع فعل آن را از شخص مکلف به طور حتمی طلب نموده باشد: هو ما طَلَبَ الشَّارِعُ فِعْلَهُ مِنَ الْمُكَلَّفِ طَلَبًا حَتْمًا (الزحیلی محمد. ۳۰۵/۱). برای کسی که آنرا بجا می آورد مدح و ثواب و برای کسی که با وجود قدرت به انجام آن، آنرا ترک می نماید نکوهش و عقاب (کیفر گناه) است (الجدیع . ۱۹).

یادداشت: فرض بودن و یا واجب بودن یک عمل صرف به اوامر وارد شده در قرآن کریم محدود نمی شود بلکه گاهی اوقات، بعضی از اعمال نظر به دلایل خاص توسط حدیث صحیح نیز فرض می باشد. تعداد رکعات نماز های پنجگانه از آن میان است. سایر اسمای واجب نزد جمهور: فرض، محتوم، مکتوب، فریضة، حتماً و لازماً (جامعة المدينة العالمية ۳۳). تفاوت واجب و فرض نزد جمهور و احناف قبلاً ذکر شد.

بعضی الفاظی که از آن ها فرض بودن یا واجب بودن ثابت می شود:
(الاشقر. ۲۵-۲۶):

- **فعل امر:** الله تعالى می فرماید: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) البقرة - ۱۱۰. که توسط این امر، فرض بودن نماز و زکات معلوم می شود.
- **فعل مضارع مقترن به لام امر:** الله تعالى می فرماید: {وَلِيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا} (النساء - ۹)؛ باید سخن سنجیده و درست بگویند.

- **به اسم فعل امر:** الله تعالى می فرماید: {كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ} (النساء ۲۴)؛ (احکامی است که) الله بر شما مقرر داشته است.

- **به لفظ کُتِبَ :** الله سبحانه و تعالی می فرماید: { كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ} (البقرة ۲۱۶)؛ فرض گردانیده شد بر شما قتال (جهاد در راه الله) در حالی که برای شما ناگوار است.

- **با ذکر وعید به ترک یک عمل:** الله تعالی می فرماید: {وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِنِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا} (الفتح - ۱۳)؛ و هر کس به الله و پیامبرش ایمان نیاورده است، (بداند که) برای کافران آتشی سوزان آماده کرده ایم.

- **بالبظ فَرَضَ :** در حدیث صحیح آمده است: (خمسُ صلواتٍ افترضهنَّ اللهُ عزَّ وجلَّ) ابو داود؛ الله عزوجل پنج نماز را فرض گردانیده است.

احکام فوق دلیل های برای ثبوت فرض بودن اعمال متذکره بود. البته (امر) همیشه برای فرض بودن و یا وجوب نیست. بلکه (امر) معانی متعددی دارد گاهی امر، برای اباحت است. الله تعالی می فرماید: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (المائدة: ۲)؛ و چون از احرام بیرون آمدید، پس شکار کنید. در این آیه شریفه، امر همراه با قرینه ای است که از آن اباحت استنباط می شود. این امر متعاقب

ممنوعیت شکار در حال إحرام است، که دوباره إباحت شکار را بعد از برآمدن از إحرام افاده می نماید. گاهی برای عاجز نمودن می باشد. امر در این آیه شریفه برای عاجز نمودن است: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ} البقرة- ۲۳؛ بیاورید سوره ای مثل آن. گاهی امر برای تهدید است، الله تعالی می فرماید: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (فصلت. ۴۰)؛ انجام دهید هرچه می خواهید.

یادداشت: کلمه واجب در حدیث، همیشه به معنی اصطلاحی فقهی (واجب) نمی باشد. در حدیث متفق علیه آمده است: (الْغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ)؛ غسل روز جمعه بالای هر شخص بالغ واجب است. به اتفاق مذاهب چهارگانه به اساس مراجعه با سایر احادیث صحیح، مراد از (واجب) در این حدیث، واجب اصطلاحی نبوده بلکه سنت مؤکد است برخلاف بعضی از ظاهریه که معتقد به فرض بودن آن اند (الجدید. ۲۵ و النووی. المجموع ۵۳۵/۴).

فرائض و واجبات دارای رتبه های متفاوت اند

درجه های فرائض و واجبات مختلف از هم متفاوت اند، یعنی بعضی از آنها نسبت به دیگری مؤکد تر اند. ایمان به الله و توحید، نسبت به سایر فرائض مؤکد تر است. توحید، اعتقاد به این است که الله تعالی در خلق، ملک و تدبیرش واحد بوده، تنها الله تعالی مستحق عبادت است و شریکی ندارد. هیچ نوع عبادت برای غیر الله صرف

نشود (انجام داده نشود). ایمان به این که الله تعالی داری اسماء و صفاتی است که مثل و شبیه ندارد (الشنقیطی. اذواء. ۱۷/۳، الجمهوره. معجم المصطلحات الشرعية). ایمان به صفاتی که الله سبحانه و تعالی توسط کلامش و یا توسط کلام رسولش علیه الصلاة و السلام، خودش را وصف نموده، کیفیت آنها به خود الله تعالی معلوم بوده و عقل بشر از درک آن عاجز است، البته بدون نفی و تحریف نمودن صفات مذکور (النملة . المذهب. ۲/ ۵۰۷، الموسوعة العقدية ۲/۴۴۶). بعد از توحید، درجه سایر فرائض و واجبات، متفاوت می باشد. حتی درجه یک فرض و یا واجب معین، در حالات مختلف متفاوت می باشد (الجیزانی ۳۱۰، الاشقر ۲۵). یعنی بعضی از واجبات، واجب تر می باشد (ابن عابدین ۶/۳۱۳).

تقسیمات فرض و واجب

۱- **نظر به فاعل آن** : به فرض عینی و کفائی، یا واجب عینی و کفائی، تقسیم شده است :

فرض عین آن است که انجام آن از هر یکی از افراد مکلف مطلوب باشد؛ ایمان، توحید، نماز های پنجگانه، صوم رمضان، صدق، نیکویی با والدین، هر یک از جمله فرض های عین است.

فرض کفایه آن است که هرگاه توسط بعضی از اشخاص مکلف انجام شود، کفایت می نماید. حفظ قرآن و احادیث، تحصیل علوم

قرآن، علم حدیث و علم اصول برای اقامه دین، علاوه بر تحصیل سایر علوم که قوام امور دنیا به آن مرتبط است از قبیل طب و حساب (النووی . المجموع . ۲۶/۱ و الموسوعة الفقهية الكويتية ۶/۱۳) وظایفی که برای انتظام حیات اجتماعی جامعه اسلامی حتمی است، إفتاء، قضاء، زراعت، صنعت و اداره، از جمله واجبات کفایی به شمار می آید. هرگاه این نوع واجبات توسط بعضی افراد عملی شود، وجوب آن از سایرین ساقط می شود. ولی هرگاه توسط هیچ کس عملی نشود، همه مسؤول خواهند بود. گاهی اوقات واجب کفایی به واجب عینی تبدیل می شود، مثلاً هرگاه در یک شهری به دو نفر قاضی ضرورت باشد و در آنجا ده نفر قاضی موجود باشد، قبول قضاء برای شان واجب کفایی است یعنی هرگاه دو نفر آن به قضاء بپردازد، مسؤولیت همه آنان رفع می شود ولی هرگاه صرف دو قاضی موجود باشد قبول قضاء برای هر دوی آنها واجب عینی می شود (الاشقر. ط. ۵. ۳۹). امر به معروف و نهی از منکر در بعضی از حالات فرض عین و در بعضی از حالات فرض کفایی است. یعنی هرگاه به یک معروفی امر نشود و یا از یک منکری نهی نشود مگر به فعل یک شخص معین، و یا هرگاه در یک جایی صرفاً یک شخص در همان مورد علم داشته باشد؛ مثلاً هرگاه در میان اعضای خانواده به منکری عمل شود و یا از اجرای معروفی کوتاهی شود امر به معروف و نهی از منکر بالای همان عضو خانواده که علم

داشته و توانایی تغییر را دارد، فرض عین می شود (النووی. شرح مسلم. ۲/۲۳ و الحقیل. ۶۴-۶۵). یعنی امر به معروف و نهی از منکر وقتی بالای شخص فرض عین می شود که به آن قادر باشد و کسی دیگری به آن اقدام نکند (الحسبة فی الإسلام ص ۳۷ نقلاً عن الحقیل. ۶۵).

۲- نظر به محدوده زمانی: فرض یا واجب به مُضَيِّق (تنگ و محدود) و مُوسَّع (فراخ) تقسیم شده است :

فرض یا واجب مُضَيِّق آن است که وقت معین شده آن ضیق بوده فقط برای همان عبادت می باشد و در آن وقت، همان عبادت به طور نفلی انجام شده نمی تواند. از آن میان: وقت صیام در ماه رمضان که تمام وقت را از طلوع فجر تا غروب آفتاب گرفته و وقت اضافی دیگری برای ادای صوم نفلی در ماه رمضان نمی ماند (الجامعة الإسلامية. ۳-۴).

فرض یا واجب مُوسَّع یا فراخ آن است که وقت آن ضیق نباشد و در زمان مذکور بتوان همان فعل را به طور نفلی نیز ادا کرد. وقت نماز های پنجگانه فرضی که می توان در وقت معینه آنها، نماز های نفلی را نیز ادا کرد، از این جمله است (الجامعة الإسلامية. ۳). مُوسَّع با مرور زمان به مُضَيِّق تبدیل می شود. یعنی هرگاه وقت یک نماز فرض به تأخیر مواجه شود در آخرین لحظات، صرف همان مقدار وقت خواهد ماند که همان نماز فرضی اداء شود.

۳- نظر به فعل: فرض یا واجب به دو قسم یعنی مُعَيَّن (تعیین

کرده شده) و مُخَيَّر (اختیاری) تقسیم شده است:

فرض یا واجب مُعَيَّن آن است که یک فعلِ مشخص، یعنی عینِ

فعل، طلب شده باشد و فعلی دیگری قایم مقام آن شده نمی‌تواند.

نماز، صوم و حج از جمله فرائض معین اند.

فرض یا واجب مُخَيَّر آن است که بجا آوردن یک عمل از میان انواع

محدود، کفایت می‌نماید. به اساس آیه ۸۹ سورة المائدة، نوع کفاره

قَسَمِيْ كِه منعقد شده باشد از جمله مُخَيَّر است، { لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ

بِاللَّعُو فِيْ اِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاِيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ

عَشْرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعَمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اِيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَقْتُمْ

وَاحْفَظْتُمْ اِيْمَانَكُمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيَاتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ }

(المائدة. ۸۹)؛ الله شما را بخاطر سوگندهای لغو (و بیهوده) تان

مؤاخذه نمی‌کند، ولی شما را بخاطر سوگندهایی که (از روی قصد)

محکم کرده‌اید؛ مؤاخذه می‌کند، پس کفاره آن اطعام ده مسکین

است از غذاهای متوسطی که به خانواده خود می‌خورانید، یا لباس

پوشانیدن آن‌ها، و یا آزاد کردن یک برده، پس اگر کسی (هیچ یک

از این‌ها را) نیابد، سه روز روزه بگیرد، این کفاره سوگندهای

شماست، هر گاه که سوگند یاد کردید (و به آن وفا نکردید) و

سوگندهای خود را حفظ کنید (و نشکنید) این چنین الله آیات خود

را برای شما بیان می‌کند، باشد که شکر گزارید.
اگر برای پرداخت کفاره قَسَم که منعقد شده هیچ یک را انجام نداد، گناهکار است.

۴- **نظر به حد و اندازه آن:** فرض یا واجب نظر به حد و اندازه آن به دو دسته تقسیم می‌شود. مقدر یا محدد (با اندازه معین) و غیر مقدر یا غیر محدد (با اندازه غیر معین).

فرض یا واجب مقدر یا محدد: که حد و اندازه آن تعیین شده است. مقدار زکات جمله فرض های مقدر یا محدد است.

فرض یا واجب غیر مقدر یا غیر محدد: که حد و اندازه آن معین نشده است. مقدار نفقه زوجه و یا اندازه احسان و تعاون به نیکوکاری، از آن میان اند که مقدار شان به ظرف و ادراک شخص مکلف یا عرف و یا فیصله قاضی بر می‌گردد (الجدیع . ۲۵-۲۸).

قواعد مربوط به واجب

مَا لَا يَتِمُّ الْوَأَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ (النملة . المهدب ۲۲۳)، آنچه که بدون آن واجب بجا نمی‌شود، خود آن واجب می‌باشد. در قاعده مذکور به قید (إِلَّا بِهِ) به معنی (مگر به آن)، دقت شود؛ به این معنی که اگر برای انجام دادن یک واجب، انجام چند بدیل موجود باشد، به مفهوم واجب شدن همه بدیل ها نیست.

ادای بعضی از واجبات بدون عمل دیگری همراهی آن و یا قبل از آن، امکان پذیر نیست، لذا در این حالات همان عمل دیگر نیز واجب

می باشد. الله تعالی حج را بالای کسی که استطاعت دارد فرض نموده است و حج بدون سفر به مکه امکان پذیر نیست، پس سفر به مکه برای ادای حج، فرض است. شروط صحت ادای نماز نیز فرض است، البته هرگاه شروط مذکور توسط شخص مکلف مقدور باشد. ولی هرگاه شروط مذکور توسط شخص مکلف، مقدور نباشد، از آن میان: دخول وقت نماز برای صحت نماز، تحت این قاعده نمی آید .

بعضاً با وصف مقدور بودن شرط، شخص به آن مکلف نیست؛ از آن میان: ملکیت نصاب، شرط وجوب زکات است، ولی بالای شخصی که مالش به حد نصاب نرسیده است، واجب نیست که خود را مالک نصاب بسازد تا زکات بالایش فرض شود (الاشقر. ۳۴ و ۳۳ و الجدیع. ۲۴) شروط وجوب شامل این قاعده نمی شود. به این ترتیب گفته می شود که:

مَا لَا يَتِمُّ الْوُجُوبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ غَيْرُ وَاجِبٍ ، (مَا لَا يَتِمُّ الْوُجُوبُ إِلَّا بِهِ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ) یعنی آنچه که بدون آن وجوب حاصل نشود مگر به آن، پس آن واجب نیست. یعنی میان حصول وجوب و حصول واجب فرق است که باید در نظر باشد (الجیزانی. ۲۹۸ و الزامل. ۱/ ۳۵۷).

سنت

سنت نزد فقهاء، علمای اصول و علمای حدیث تعاریفی مختلفی دارد، برای تفصیل به عنوان سنت در عنوان ادلة الاحکام در

صفحات بعدی مراجعه شود. در این جا تعریف سنت از نظر فقهاء بیان می شود:

تعریف سنت میان مذاهب مختلفه متفاوت است. سنت از نظر فقهای احناف، آن است که نبی صلی الله علیه و سلم به آن مواظبت نموده باشند و به جز از یک یا دو مرتبه آنرا ترک ننموده باشند (السمرقندی. ۱۴/۱). به تعریف دیگری نزد احناف، سنت آن است که نبی صلی الله علیه و سلم به آن مواظبت نموده باشند هر چند احياناً آنرا ترک نموده باشند (المیدانی. اللباب. ۷/۱).

تعریف سنت از نظر سایر علمای علم اصول: عبارت از طلب فعل است که حتمی و الزامی نباشد، و حکم سنت این است که بر انجام دهنده آن، ثواب و مدح است (خلاف. ۱۱۱، الجدید. ۲۸ و الاشقر. ۲۷). و به تعریف دیگری مشابه تعریف احناف است یعنی سنت آن است که رسول الله صلی الله علیه و سلم در امور دینی به آن مواظب نموده باشند و آن را جز یک یا دو بار ترک نکرده باشند (خلاف. ۱۱۱). سنت را به دو قسم تقسیم نموده اند: سنت مؤکد و سنت غیر مؤکد که به نام های مندوب و مستحب نیز یاد می شود. این که در بجا آوردن سنت مؤکد و غیر مؤکد ثواب می باشد، اتفاق است ولی در حکم ترک سنت مؤکد؛ نزد علماء تفصیلات است که در این کتاب نمی گنجد (ابن الهمام. فتح القدير. ۴۳۹/۱، ابن نجیم المصری. ۵۲/۲ و الجزیری. الفقه علی المذاهب الأربعة ۶۰/۱،

السمرقندی. ۱۰۹/۱ و عبد الرحمن. مجمع الأنهر. ۱۰۲/۱). ولی با وصف این که به جا آوردن سنت غیر مؤکد، ثواب دارد، در ترک آن گناه نیست (السرخسی. ۱۱۴/۱، امیر پادشاه ۲۱۳/۲ و الزحیلی. محمد. ۳۴۱/۱).

مَنْدُوبٌ نَزْدٌ غَيْرُ اِحْتِافٍ بِهٖ نَامِ هَآئِی سُنَّتٍ، مُسْتَحَبٌّ، تَطَوُّعٌ، نَفْلٌ، مُرَعَّبٌ فِيهِ وَ اِحْسَانٌ نِيزِ يَادُ مِی شُود (الموسوعة الفقهية. ۱۷۰/۴۰، الجيزانی. ۳۱۲، الزحیلی. الفقه الاسلامي ۶۸) و نزد بعضی از احناف فرقی میان مندوب، مستحب، نفل و تطوع موجود نیست (الزحیلی. الفقه الإسلامی. ۶۸). برای ثبوت سنت، مستحب یا مندوب نیز لازم است تا دلیل شرعی مستند به قرآن کریم یا حدیث شریف ارائه گردد. الله عزوجل می فرماید: {إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ} یوسف- ۴۰. یعنی حکم صرف آن الله است.

از میان اموری که به سنت یا مندوب دلالت می نماید (الاشقر. ۲۶):

- **ترغیب به انجام دادن یک فعل:** (خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ). صحیح البخاری؛ بهترین شما کسی است که قرآن را بیاموزد و بیاموزاند. { توضیح: یادگیری و آموزش، شامل آموزش لفظ و معنی می شود؛ کسی که قرآن را حفظ می کند و به مردم تلاوت آن را می آموزد، کسی که قرآن را می آموزد، کسی که به دیگران چگونگی تفسیر

قرآن و قواعد تفسیر آن را بیاموزد، از مصادیق تعلیم و آموزش می باشد (الجمهرة. الأحادیث النبویة عن فضل العناية بالقرآن. شرح حدیث مذکور).

- **ذکر ثواب:** (مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ مِثْلَهُ)؛ هرکسی مسجدی را برای الله بنا کند، الله برایش در جنت مثل آن را بنا می کند (حدیث صحیح مسلم).
- **خبر دادن از ثواب و اجر** (الجديع. ۲۹).
- **امر توأم با دلیلی که آنرا از وجوب برمی گرداند.**
- **فعل نبی صلی الله علیه و سلم بدون دلیلی بر وجوب آن:**
از آن میان: صوم روز دوشنبه و پنجشنبه .

سنت ها نیز دارای درجات متفاوت اند.

بعضی از آنها سنت مؤکد است. دو رکعت نماز سنت صبح از آن میان است. ولی بعضی از سایر نمازها و یا بعضی از سایر سنت ها، سنت غیر مؤکد می باشد.

سنت یا مندوب، به نفع شخص مکلف است (الجديع. ۳۳):
الله تعالی سنت ها یا مستحبات را رحمتی برای بندگانش ساخته است تا توسط آن به مقامات بلند تر برسند. در حدیث قدسی در صحیح البخاری آمده است که پیامبر علیه الصلاة والسلام از الله سبحانه و تعالی نقل می نماید: (وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ)؛ و همیشه بنده ام خود را با نوافل (زیادت های

طاعت) به من نزدیک می‌سازد تا این که عاقبت او را دوست می‌دارم.

مستحبات سبب تکمیل شدن عبادات فرضی می‌شوند که به طور ناقص انجام شده باشد. در حدیث صحیح ابو داود آمده است: **إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسِبُ النَّاسُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَعْمَالِهِمْ: الصَّلَاةُ. قَالَ: يَقُولُ رَبُّنَا جَلَّ وَعَزَّ لِمَلَأْتِكُنَّ -وهو أعلم-: أَنْظَرُوا فِي صَلَاةِ عَبْدِي، أَتَمَّهَا أَمْ نَقَصَهَا. فَإِنْ كَانَتْ تَامَةً كُتِبَتْ لَهُ تَامَةً، وَإِنْ كَانَ انْتَقَصَ مِنْهَا شَيْئًا، قَالَ: أَنْظَرُوا هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ؟ فَإِنْ كَانَ لَهُ تَطَوُّعٌ قَالَ: أَتَمُّوا لِعَبْدِي فَرِيضَتَهُ مِنْ تَطَوُّعِهِ، ثُمَّ تَوَخَّذُوا الْأَعْمَالَ عَلَى ذَاكُمْ؛** اولین چیزی که انسان‌ها در روز قیامت درباره‌ی آن مورد بازخواست قرار می‌گیرند، نماز است. فرمودند: پروردگارا جَلَّ جَلَّالُهُ خطاب به فرشتگان می‌فرماید (در حالی که خودش آگاه‌تر است): به نمازهای بنده ام نگاه کنید آیا آن‌ها را به طور کامل انجام داده است یا چیزی از آن کاسته است؟ پس اگر کامل باشد، برایش کامل نوشته می‌شود؛ اما اگر چیزی از آن کم باشد، می‌فرماید: نگاه کنید آیا بنده ام نماز تطوع (نفل) دارد، اگر دارد آن را جایگزین نمازهای فرضش کنید تا کامل شود. سپس اعمال، به همین ترتیب محاسبه می‌شود).

چون اعمال بنده از هر حیث استوار و مکمل نمی‌باشد لذا به سنن یا مندوبات یا مستحبات محتاج است و پیامبر علیه الصلاة والسلام

به مستحبات محافظت داشتند. پس انجام دادن سنن یا مندوبات عملی است نیکو.

بعضی از سنن، سنن کفایی اند.

بعضی از سنت ها نیز کفایی می باشند. سلام دادن و اعتکاف از جمله سنن کفایی اند (الاشقر. ۳۷).

هرگاه عملی داخل امر الله تعالی و امر رسولش علیه الصلاة و السلام باشد، شامل شرع می باشد ولو بعد از وفات پیامبر علیه الصلاة و السلام انجام شده باشد به شرطی که آن عمل از امر وی علیه الصلاة و السلام شناخته شود: جمع نمودن مصحف و جماعت در قیام رمضان، اگرچه عمر رضی الله تعالی عنه آنرا بدعت گفته که مراد از آن، معنی لغوی بدعت است نه بدعتی که در شرع ممنوع است (الفتاوی الکبری. ۲۵۳/۴-۲۵۴).

برای اثبات مستحب بودن یک عمل باید دلیل شرعی موجود باشد:

پیامبر علیه الصلاة و السلام می فرماید (مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ) حدیث مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ؛ کسی که در این امر ما (دین ما) چیزی را بیاورد که از آن نیست، مردود است. نوآوری در عبادات، بدعت می باشد زیرا عبادات صرف همان های اند که به دلیل شرعی ثبوت شده باشد (ابن حجر العسقلانی. فتح الباری. ۵۴/۳). بدعت عبارت از طریقه ای جدیدی است در دین، که مشابه شریعت به نظر می رسد و مقصد از آن مبالغه در

عبادت الله سبحانه و تعالی باشد (الشاطبی. الاعتصام. ۵۰/۱) . بدعت از یک دیدگاه دو قسم است: حقیقی و اضافی (الشاطبی . الاعتصام. ۱۴۱/۲ ، القحطانی . ۷۲۴/۲). بدعت حقیقی آن است که هیچ دلیلی شرعی بر آن دلالت نمی نماید؛ از آن میان، رهبانیت یا ترک دنیا و لذا ید حلال آن به قصد عبادت. بدعت اضافی آن است که دو جهت داشته، به نسبت یکی از جهت ها سنت می باشد زیرا به یک دلیلی مستند است، ولی به نسبت جهت دیگر، بدعت است؛ زیرا یا هیچ سندی ندارد و یا هم مستند به شبهه است (الشاطبی. الاعتصام. ۱۴۱/۲). از آن میان، خاص نمودن عبادات به زمان یا مکان یا کیفیت خاص یا متصل نمودن آن به یک عبادت مخصوص دیگر بدون دلیل شرعی. هر چند ذات اعمال مذکور به اعتبار ذات شان مشروع باشند ولی به اعتبار آنچه که بر عبادات مذکور واقع شده است بدعت به شمار می رود (الشاطبی . الاعتصام. ۱۴۱/۲ ، القحطانی. ۷۲۴/۲ و العتیبی. ۱۶۸/۱).

عمل صالح و شرایط قبول آن: عمل صالح وقتی قبول می شود که دو شرط در آن موجود باشد:

اول. اخلاص لله تعالی: یعنی خالص و صرف برای الله . الله تعالی می فرماید: { وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ } البینة. ۵؛ و آنان فرمان نیافتند جز اینکه الله را عبادت نمایند در حالی که دین خود را برای او خالص گردانند (و از شرک و عبادت

معبودان باطل) به توحید روی آورند.

دوم . متابعت رسول الله صلی الله علیه و سلم. یعنی تطابق آن عمل با قرآن و سنت. متابعت وقتی تحقق می یابد که عبادت در همه صفات خود چه در جنس، مقدار، کیفیت، زمان و مکان موافق به قرآن و سنت باشد.

برای قبول یک عمل، داشتن ایمان حتمی است: {وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا} الاسراء.

۹؛ و کسی که آخرت را بخواهد، و برای آن سعی و تلاش خود را بکند، در حالی که مؤمن باشد، پس اینان سعی (و تلاش) شان مشکور است. {وَلَقَدْ أَوْحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ}. الزمر. ۶۵؛ و به راستی که به تو و به کسانی که پیش از تو بودند، وحی شد که اگر شرک آوری، یقیناً اعمالت نابود می شود، و از زیان کاران خواهی بود.

در معرفت این که کدام عمل طاعت الله تعالی است، برای رأی مدخلی نیست، لذا اثبات اصل عبادت توسط رأی مجاز نمی باشد (السرخسی. اصول. ۱۲۲/۲). هرگاه کسانی یک عملی را عبادت بنامند که صرف به استناد رأی مجرد و هوی نفس باشد، از آن میان، قول غیر مستند اشخاص، یا هرگاه به استناد حکایات و خواب ها (رویاء) یا عادات بعضی از شهر ها باشد، آن عمل عبادت نبوده بلکه بدعت است (الجیزانی. قواعد. ۶۸).

حرام یا محرّم

تعریف حرام نزد احناف: آنچه که ترک آن حتمی طلب شده باشد و به دلیل قطعی الثبوت و قطعی الدلالة از قرآن یا از سنت و اجماع ثابت شده باشد، حرام است و منکر آن کافر می شود. هرگاه ترک به دلیل ظنی ثابت شده باشد به آن مکروه تحریمی گفته می شود و منکر آن کافر نمی شود (ابن امیر حاج. ۸۰/۲). مکروه تحریمی به حرام نزدیک تر است (ابن عابدین ۱۳۱/۱).

حرام نزد جمهور عبارت از آن است که شارع، ترک آن را به طور حتمی و الزامی طلب نموده باشد، ما طلب الشارع ترکه طلباً جازماً (الزحیلی و هبة. ۶۸) حکم آن این است که برای ترک کننده آن ثواب و برای فاعل آن عقاب (کیفر و مجازات) می باشد (الجدید. ۳۵). حرام به نام های معصیت، ذنب و اثم (گناه) نیز یاد می شود (الاشقر. ۲۶).

فرق میان احناف و جمهور در تعریف حرام، قطعی بودن و ظنی بودن دلیل است یعنی نزد جمهور، حرام به دلیل قطعی و ظنی ثابت می شود ولی نزد احناف، حرام صرف وقتی ثابت می شود که دلیل آن قطعی باشد.

بعضی از اسالیبی که تحریم را افاده می نماید (جامعة المدینة العالمية. ۸۶ و الجدید. ۳۵-۳۹ و الزحیلی محمد. ۳۵۲/۱):

- لفظ **تحريم و مشتقات آن**: الله تعالى می فرماید: { وَ أَحَلَّ اللَّهُ
الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا } البقرة-۲۷۵؛ در حالی که الله حلال نموده است
بیع (خرید و فروش) را و حرام نموده است ربا را .

- **صیغه نهی بدون قرینه ای که آنرا از تحريم بر گرداند**: الله تعالى
می فرماید: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ
عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ } النحل -۹۰ ؛ بدون شك، الله [شما
را] به عدالت و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد
و از فحشا و زشت کاری و سرکشی نهی می کند. او شما را پند
می دهد؛ باشد که پند گیرید.

- **ذکر عقوبت بر فعل آن** : الله تعالى می فرماید: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ
فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا } المائدة-۸ ؛ دست دزد مرد و دزد زن را قطع کنید.

- **نهی حلال بودن**: الله تعالى می فرماید: { فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ
مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ
يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ } البقرة- ۲۳۰؛ پس اگر (شوهر برای بار سوم) او را طلاق
داد، پس از آن (زن) برای او حلال نیست تا این که با شوهری غیر
از او ازدواج کند (و با او آمیزش جنسی نماید) پس اگر (شوهر
بعدی) او را طلاق داد، گناهی بر آن دو نیست که (با ازدواج مجدد)
به یکدیگر بازگردند، اگر آن دو پندارند که حدود الله را اقامة
می کنند، اینها حدود الله است که آنها را برای مردمی که

می دانند بیان می نماید.

- **فِعْلٍ مُضَارِعٍ مَقْتَرِنٍ بِالْاِ نَاهِيَةِ**: الله تعالى می فرماید: {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَاتِ الْاِسْرَاءِ. ۳۲؛ به زنا نزدیک نشوید.

- **بعضی از سایر اسالیب که تحریم را افاده می نماید**: لعن بر فعل آن، نفی ایمان از فاعل آن، وصف فاعل آن به نافرمانی از الله تعالى و نافرمانی از رسولش صلی الله علیه و سلم، وصف فعل به این صفت که الله تعالى به آن راضی نیست و آنرا دوست ندارد، طلب اجتناب، ترتیب عقوبت دنیوی و یا اخروی، تشبیه فاعل به چهارپایان یا شیاطین یا کفار یا خاسرین، وصف یک فعل به این که از جمله ذنوب است یا این که کبیره است و یا تسمیه یک فعل به چیزی دیگری که حرام بودن آن معلوم است.

یادداشت: در فقه حنفی، افعالی که ترک آن توسط شارع طلب شده به سه قسم تقسیم شده اند: اول محرماتی که دلیل قطعی بر منع آن موجود است. دوم مکروهات تحریمه که به دلیل ظنی (ظن غالب) ثابت شده باشد و آن عبارت از نوع دوم محرّمات در فقه حنفی است. سوم مکروه تنزیهی (ابن عابدین ۱/۱۳۱) که در فقه سایر مذاهب به آن مکروه می گویند (الاشقر. ۲۹ و الجدید ۴۲).

محرّمات دارای درجات متفاوت اند. بزرگترین آن شرک به الله تعالى است. زیرا بر اساس قرآن کریم ثابت است که شرک سبب هلاکت اعمال انسان می شود: {وَلَقَدْ اَوْحِيَ اِلَيْكَ وَاِلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ

أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلِتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ {الزمر. ۶۵}؛ و به راستی که به تو و به کسانی که پیش از تو بودند، وحی شد که اگر شرک آوری، یقیناً اعمالت (تباه و) نابود می‌شود، و از زیان کاران خواهی بود. شرک ضد توحید است. اصطلاحاً: أَنْ يَفْعَلَ لغيرِ اللَّهِ شيئاً يَخْتَصُّ بهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (الشوکانی. الفتح. ۱/۱۳۹). شریک نمودن مخلوق با الله تعالی در آنچه مخصوص برای الله سبحانه و تعالی است. یعنی انجام دادن یا صرف نمودن هر عملی که عبادت است، برای غیر الله. و یا نسبت دادن چیزی از رُبُوبیت (از آن میان خلق، رزق و تدبیر) به غیر الله، و یا الله تعالی را به صفتی از صفات مخلوقش وصف نمودن (تفسیر آلوسی سورة یونس ۳۱-۳۲، سورة الحج. ۷۳، تفسیر السعدی. تفسیر آیه ۱۵۱ الأنعام، تفسیر ابن عاشور تفسیر آیه ۸۲ الأنعام، الدهلوی اسمعیل. ۵۴، الشوکانی. الفتح. ۱/۱۳۹، الجمهرة. معجم المصطلحات الشرعیة و الموسوعة العقدية الشُّرْکُ - أَقسامُهُ وَوَسَائِلُهُ).

بعد از شرک، سایر گناهان که از نظر عقوبت دارای درجات متفاوت اند، قرار دارند.

هر آنچه که ترکِ حرام بدون آن امکان ندارد، پس آن واجب است.
از آن میان: هرگاه دو نوع گوشت یکی حلال و یکی حرام مخلوط شود، پس اجتناب از خوردن مخلوط آن، واجب است؛ زیرا در غیر آن امکان ندارد که صرف از گوشت حرام پرهیز شود (الاشقر. ۳۶).

وسيله محرم، محرم است، ولی این قاعده در بعضی حالات در موجودیت مصلحت راجحه، با ادلة شرعی استثناء می شوند (الزامل. ۴۱/۱). واضح است که در این مورد اجتهاد یک مجتهدی که شرایط اجتهاد نزدش موجود است، حتمی است تا حالات را دقیقاً بررسی نموده و فواید و اضرار هر دو جانب را با دلایل شرعی مطالعه کرده و در مورد فتوی دهد؛ شرایط مجتهد در بحث اجتهاد مطالعه شود. کفر، شرک، قتل ناحق از جمله آن محرماتی اند هیچ گاهی مباح نمی شوند، برای مطالعه مزید به مراجع مفصل مراجعه شود. بخش سد ذرائع در همین کتاب مطالعه شود.

إِثْمٌ يَأْتِيهِ الذَّنْبُ (گناه)

در اصطلاح اهل سنت، گناه عبارت از استحقاق عقوبت یعنی مستحق شدن کیفر است. ولی خَطِيئَةٌ گاهی به معنی گناه عمدی است که در آن حالت، مترادفِ إِثْمٌ می شود و گاهی هم بر غیر عمد اطلاق می شود که به این معنی مخالفِ إِثْمٌ یا گناه می شود. اموری که گناه یا إِثْمٌ به آن متعلق می شود عبارت اند از: ترک فرض عین، ترک فرض کفایه (هرگاه همه اشخاص آنرا ترک کند)، ترک واجب، ترک سنتی که از جمله شعائر دینی باشد، علاوه بر آن ترک نمودن سنت مؤکد به طور دوامدار (نظر به استنباط بعضی علماء)، انجام دادن حرام و مکروهات تحریمی (نه تنزیهی) (الموسوعة الفقهية. ۲۵۰/۱-۲۵۱).

گناهان کبیره

كُلُّ ذَنْبٍ أُطْلِقَ عَلَيْهِ بِنَصِّ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ إِجْمَاعٍ أَنَّهُ كَبِيرَةٌ أَوْ عَظِيمٌ أَوْ أُخْبِرَ فِيهِ بِشِدَّةِ الْعِقَابِ أَوْ عُلقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ أَوْ شُدِّدَ التَّكْيِيرُ عَلَيْهِ فَهُوَ كَبِيرَةٌ (ابن حجر العسقلانی. فتح الباری. ۱۲ / ۱۸۴). ابن حجر از امام قرطبی نقل می کند که گناه کبیره عبارت از گناهی است که در قرآن یا سنت یا اجماع به آن کبیره یا بزرگ اطلاق شده باشد و یا از شدت کیفر آن خبر داده شده باشد یا حد به آن تعلق گیرد یا سرزنش و توبیخ آن سخت باشد.

به تعریف دیگر : هرگناهی که در نص (قرآن و سنت) به آن کبیره و یا بزرگ گفته شده باشد و یا به عقاب اخروی وعید داده شده باشد یا به غضب و لعنت ختم شود یا حد به آن تعلق گیرد و یا به آن عذاب سخت (توبیخ) باشد یا فاعل آن به فسق وصف شده باشد، گناه کبیره است (الخمیس. ۴۴۹). برای تفصیل بیشتر در مورد گناهان صغیره و کبیره، به الموسوعة الفقهية مراجعه شود (الموسوعة الفقهية. ۱۸/۲۷).

مکروه

مکروه به معنی نا پسندیده و خلافِ رضا است. نزد فقهای احناف، به دو نوع یعنی مکروه تحریمی و مکروه تنزیهی می باشد. مکروه تحریمی نزد فقهای حنفی آن عملی است که ترک آن به طور حتمی (جزم) طلب شده است ولی دلیل آن ظنی (به گمان

غالب)، یعنی یا ظنی الثبوت و یا ظنی الدلالة بوده و به حرام نزدیکتر است، و دیگری مکروه تنزیهی می‌باشد که ترک آن اولی است. پس هرگاه احناف، مکروه گفتند باید به دلیل آن نظر شود، هرگاه دلیل آن نهی، ظنی بود، مکروه تحریمی است مگر این که نظر به دلیلی از تحریم گشتانده شود (از سبب صارف)، و هرگاه دلیل افاده کننده ترک، به طور غیر حتمی (غیر جازم) باشد مکروه تنزیهی است (ابن عابدین. ۶۳۹/۱ و ۱۳۱/۱ و ابن امیرحاج. ۸۰/۲ و الموسوعة الفقهیه ۲۲۲/۳۴).

مکروه در اصطلاح سایر علماء عبارت از عملی است که شارع، ترک آن را از شخص مکلف طلب نموده باشد ولی نه به طور حتمی و الزامی (الزحیلی وهبة الفقه الاسلامی. ۶۹، الجدید. ۴۲).

یادداشت

در بخش واجب یاد آوری شد که کلمه واجب در حدیث غسل روز جمعه به معنی واجب اصطلاحی نیست، لفظ مکروه نیز همیشه در نصوص به معنی مکروه اصطلاحی نبوده بلکه اکثراً به معنی حرام است (ابن النجار ۴۱۹/۱، الجدید ۴۲، المرادوی ۱۰۰۹/۳، ابن القیم. بدائع الفوائد. ۶/۴).

مباح

مباح آن است که در انجام دادن آن مدح و در ترک آن ذم یا نکوهش نیست (الشوکانی. إرشاد الفحول ۲۶/۱) مگر این که انجام و یا

ترک یک مباح به نیت صالح باشد، پس در آن حالت شخص مستحق ثواب می شود (الجدیع. ۴۶)، و یا برعکس، مثلاً ترک آن منجر به خطر هلاکت شود: ترک کلی خورد و نوش، سبب مواجه شدن شخص به هلاکت می شود، که در این حالت، ترک کلی غذا، از مباح بودن خارج شده و حرام می شود (الزحیلی وهبة. ۶۹).

طرق شناخت مباح: مباح از روی بعضی از الفاظی دلالت کننده به آن شناخته می شود، از آن میان: حلال شدن، رفع گناه، اجازه، عفو، اختیار داشتن (الجیزانی. ۳۱۴):

لفظ حلال: الله جَلَّ جَلَّ جَلَّ اللَّهُ می فرماید: {الْيَوْمَ أَحْلَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ} المائدة - ۵؛ امروز حلال شده است برای شما چیزهای پاکیزه و طعام کسانی که برای شان کتاب داده شده است (اهل کتاب) حلال است برای شما و طعام شما حلال است برای آنان.

رفع حرج یا اثم و یا جناح: الله تعالی می فرماید: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ} النور - ۲۹؛ و بر شما گناهی نیست که وارد خانه‌هایی غیر مسکونی بشوید، که در آن متاعی دارید، و الله می داند آنچه را آشکار می سازید و آنچه را پنهان می کنید.

صیغه امر بعد از منع برای فعلی که قبلاً مباح بود. الله تعالی می فرماید: { فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ

فَضِّلِ اللَّهَ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ { الجمعة- ۱۰ ؛ پس چون گزارده شود نماز، آنگاه پراکنده شوید در زمین و بجوید از فضل الله و ذکر کنید الله را بسیار، باشد که شما رستگار شوید. این امر بعد از منع خرید و فروش در وقت شنیدن اذان نماز جمعه و ایجاب سعی به سوی آن، آمده است که بعد از ادای نماز، خرید و فروش دوباره به حالت مباح باز گشت.

بعضاً مباح، از حیث اصل، واجب است. خوردن انواع طعام حلال، از نظر هر یک از انواع آنها مباح است. یعنی کسی می تواند نان خشک یا کدام غذای حلال معینی دیگر را بخورد یا نخورد و یا کدام نوشابه حلال معینی را بنوشد یا ننوشد ولی اصل خورد و نوش واجب است زیرا ترک کلی همه آنها منجر به هلاکت و قتل نفس می شود، لذا خوردن و نوشیدن برای شخص واجب است ولی در انتخاب نوع آن اختیار دارد (الاشقر. ۳۹).

مباح با نیت ها و حالات مختلف نظر به تعلق آن به غیرش، یا به مستحب یا به واجب و یا به مکروه و یا به محرّم تبدیل می شود (الجیزانی. ۲۹۹ و الاشقر. ص ۳۹). انجام دادن یک عمل مباح به نیت بجا آوردن عبادت، سبب مستحب یا مندوب شدن آن می شود، برعکس انجام دادن یک عمل مباح به نیت گناه، سبب حرام شدن آن مباح می شود. هرگاه هدف یک شخص از کسب مال، جلوگیری از دست تنگی و یا انفاق بالای اهلس باشد، عملش مباح است.

ولی هرگاه هدفش از کسب مال، تقویه و اجرای اعمال حرام باشد، حرام است. هرگاه یک مباح تنها راهی برای رسیدن به واجب شود آن مباح واجب می شود نظر به قاعده که قبلاً ذکر شد (الاشقر. ۳۹-۴۰، الجیزانی. ۲۹۹). و هرگاه یک مباح وسیله حرام باشد، حالات مختلف دارد، به عنوان سد ذرائع همین کتاب مراجعه شود.

اصل در اشیاء اباحت است. یعنی تا آن که دلیلی برای برگرداندن یک شی به طرف احکام تکلیفی غیر از مباح نیامده باشد، به حال اصلی اش یعنی مباح، باقی می ماند و به آن، واجب یا مستحب یا حرام و یا مکروه گفته نمی شود مگر این که دلیل شرعی بیاید که آنرا از اباحت به طرف حکمی دیگری ببرد (الجدید. ۴۸) یعنی هرگاه دلیلی بر واجب بودن یا مستحب بودن یا مکروه بودن و یا هم حرام بودن آن بیاید، از حالت اصلی (اباحت) خارج می شود. این اصل نزد جمهور علمای اصول و به یک قول نزد اکثر احناف و به قول دیگری نزد بعضی از احناف، موجود است (السرخسی. اصول. ۲۰/۲، السیوطی. الأشباه. ۶۰، الجصاص. ۸۶/۴، الزرکشی. المنثور. ۷۰/۲-۷۱، محمود البخاری. ۱۶۸/۲).

احکام وضعی

حکم وضعی متعلق است به قرار دادن یک چیز به حیث سبب یا شرط یا مانع برای چیز دیگری. موصوف شدن یک چیز به صحیح یا فاسد و یا باطل بودن، نیز متعلق به حکم وضعی می‌باشد (زیدان، ۲۳، الموسوعة الفهية ۶۵/۱۸، جامعة المدينة العالمية، ۲۷). احکام وضعی به إخبار یا خبر نمودن هم مسمى است (ابن النجار، ۱/۴۳۵). حتمی نیست که حکم وضعی از فعل شخص باشد، بلکه گاهی ممکن از فعل شخص باشد (از آن میان، تعدادی از شروط صحت عبادات) و گاهی هم ممکن است که از فعل شخص نباشد، از آن میان حلول ماه رمضان که سبب صوم است یک حکم وضعی بوده و خارج از قدرت و فعل شخص می‌باشد (السلمی، ۶۵-۶۷).

سبب

السَّبَبُ عِبَارَةٌ عَنْ وَصْفٍ ظَاهِرٍ مُنْضَبِطٍ دَلَّ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى كَوْنِهِ مُعَرَّفًا لِثُبُوتِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ (الطوفي، ۱/۴۳۳ و الموسوعة الفقهية ۱۴۵/۲۴). در علم اصول، سبب عبارت از وصف آشکاری است که با تغییر اشخاص، حالات و ظروف تغییر نمی‌کند؛ و دلیل شرعی (سمعی) بر معرف بودنش برای ثبوت یک حکم شرعی دلالت می‌نماید. پس باید دلیل شرعی دلالت کننده بر این که وصف

مذکور نشان دهنده یک حکم شرعی می باشد، موجود باشد، تا این که آن وصف، سبب حکم شرعی دانسته شود.

یا سبب عبارت از یک معنی آشکار، معلوم و محدود بوده که "علامه بودن" آن برای وجود حکم، با قرآن کریم و یا حدیث شریف ثابت شده است (الزحیلی محمد ۱/۳۹۱). پس سبب، یک علامه برای وجود حکم است، خواه عقل ما مناسبت ظاهری میان سبب و حکم را درک بتواند یا نتواند (الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی ۶۹).

علل شرعی، به طور مجازی بنام علت مسمی شده اند در حالی که در حقیقت عبارت از اشاره یا علامه ای برای حکم است نه این که خود موجب حکم شود، زیرا حکم صرف از آن الله است.

سایر تعاریف سبب: سبب، طریقی است برای یک شی با کار برد یک واسطه (الشاشی ۳۵۳). مثلاً برای رسیدن به یک شهر، راهی که به آن شهر منتهی شده است، سبب است ولی توسط پیمودن راه می توان به آن شهر رسید. و یا برای دسترسی به آب چاه، ریسمان، سبب است ولی به واسطه کشیدن ریسمان به طرف بالا می توان به آب دسترسی پیدا کرد (السمعانی التیمی. قواطع ۲/۲۷۲).

به تعریف دیگری، سبب آن است که از بودش، بودن لازم شود و از نبودش، نبودن لازم شود (از جهت ذات خودش). مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ الْوُجُودُ وَمِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ لِذَاتِهِ (الموسوعة الفقهية ۵/۲۶). با اضافه

نمودن (لذاته یعنی از جهت ذات خودش)، حالاتی که سبب با فقدان شرط و یا موجودیت مانع پیوست می شود، خارج می گردد، زیرا در حالات مذکور، عدم یا نبودن، لازم می شود به این معنی که با وصف موجودیت سبب، بودن یا وجود، لازم نمی شود و آن ناشی از خود سبب نیست بلکه ناشی از امر خارجی بوده که عبارت از است از همراه نبودن شرط با آن، و یا هم توأم بودن مانع با آن می باشد (المهذب ۱/۳۹۱-۳۹۲).

فرق میان علت و سبب : گاهی سبب به نام علت یاد می شود زیرا توسط آن می توان به معرفت حکم متوصل شد. درحالی که هر سبب علت نیست ولی هر علت سبب می باشد. همان طوری که هر علت دلیل است ولی هر دلیل علت نمی باشد (التمیمی ۲/۲۷۴).
علت و سبب، هر دو، علامه موجودیت حکم می باشد. اقوال مختلف در زمینه موجود است، بعضی ها می گویند که هر دو به یک معنی است و نزد بعضی، علت، نشانه ای است که مناسبتش با حکم، برای انسان معلوم است و سبب نشانه ای است که مناسبتش با حکم، برای انسان ظاهر نمی باشد. و بعضی هم می گویند که (سبب) مجموعه بزرگ و (علت) مجموعه کوچکتر می باشد. هرگاه مناسبت ظاهری میان علت و حکم موجود بود، به آن هم علت و هم سبب گفته می شود و هرگاه مناسبت، ظاهر نبود به آن سبب گفته می شود (جامعة المدینة العالمية. ۱۳۲).

علت و سبب در مرتب شدن مُسَبَّب و معلول مشترک اند ولی از دوناگاه با هم متفاوت اند. سبب آن است که یک شی معین در موجودیت آن حاصل می شود نه بواسطه آن، و علت آن است که شی معین به واسطه آن حاصل می گردد. معلول بدون مداخله واسطه، از علت خود متأثر می شود ولی سبب همراه با یک واسطه به حکم معین منجر می شود. ولی گاهی مراد از علت، سبب می باشد (الموسوعة الفقهية. ۳۰ / ۲۸۷-۲۸۶). جهت معلومات مفصل عنوان (تشریح سبب، شرط و مانع) در صفحات بعدی بعد از عنوان (مانع) دیده شود.

شرط

شرط آن است که وجود یک شیء متوقف بر وجود آن بوده و خارج از حقیقت آن شیء می باشد طوری که از وجود آن، وجود شی لازم نمی شود اما از نبودن آن، نبودن شی لازم می شود (المحلاوی ۲۵۶ نقلاً عن زیدان. ۵۲).

به عبارت دیگر شرط آن است که از نبودنش، نبودن و از بودنش، نه، بودن و نه هم نبودن (عدم) لازم می شود (از جهت ذات خودش). مَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ وُجُودٌ وَلَا عَدَمٌ لِذَاتِهِ (ابن النجار. شرح الكوكب المنير ۱/۴۵۲). با اضافه نمودن لفظ (لذاته به معنی از جهت ذات خودش) حالاتی که شرط با سبب پیوست شود و بودن لازم شود و یا حالاتی که شرط با مانع

پیوست شود و نبودن (عدم) لازم شود، خارج می شود. یعنی در این دو حالت گفته می شود که بودن و نبودن، ناشی از امر خارجی یعنی پیوست شدن سبب و یا مانع با شرط است، نه از خود شرط، (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۴۵۲/۱). جهت معلومات مفصل، عنوان (تشریح سبب، شرط و مانع) در صفحات بعدی بعد از عنوان (مانع) دیده شود.

اقسام شرط: شرط دارای اقسام لغوی، عقلی، عادی و شرعی است (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر ۴۵۵/۱).

شرط لغوی در زبان مروج است؛ مثلاً هرگاه پدری پسرش را بگوید: اگر درس خواندی جایزه ای برایت می دهم.

شرط لغوی که برای تعلیق یا ارتباط دادن چیزی، وضع می شود حیثیت سبب را دارد که از وجود آن وجود و از عدم آن، عدم حاصل می شود. کسانی که آن را به معنی شرطی که در مقابل سبب و مانع است، قرار می دهند اشتباه می نمایند (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر ۴۵۳/۱). مثلاً؛ هرگاه شخصی، عملی را برای طلاق شرط قرار دهد، شرط لغوی است ولی شبیه به سبب عمل می نماید؛ یعنی از وجود آن طلاق حاصل می شود و از عدم آن نمی شود.

شرط عقلی؛ مثلاً برای کسب علم، زنده بودن شرط است.

شرط عادی (عادت)؛ مثلاً برای روییدن نباتات، موجودیت آب شرط است.

شرط شرعی دو نوع است: شرط وجوب و شرط صحت.

شرط وجوب آن است که با موجودیت آن، انسان به یک فعل، مکلف می شود (النملة. المذهب. ۴۳۶/۱). گذشتن یک سال قمری بر مالی که به حد نصاب رسیده است، شرط وجوب زکات است.

شرط صحت، آن است که بدون آن، فعل، صحیح نمی شود؛ طهارت شرط صحت نماز است یعنی که بدون آن، نماز صحیح نمی شود ولی شرط وجوب نماز نمی باشد که از عدم آن، عدم وجوب نماز حاصل شود. همچنان ممکن طهارت موجود باشد و نظر به عدم موجودیت سایر ارکان و شروط، نماز صحیح نباشد (السلمی. ۵۸).

فرق دو شرط مذکور در این است که شرط وجوب، حکم وضعی می باشد اما شرط صحت حکم تکلیفی است (الجیزانی. ۳۲۲).

گذشتن یک سال قمری بر مالی که به حد نصاب رسیده است، شرط وجوب زکات است. این شرط خارج از قدرت انسان است. ولی طهارت از میان شرط های صحت نماز است و خارج از قدرت انسان نمی باشد (الجیزانی ۳۱۶، الجامعة الإسلامية. ۵۲) یعنی شرط وجوب، خطاب وضعی؛ و شرط صحت، خطاب تکلیفی می باشد. مگر گاهی اوقات شروط وجوب، از آن جایی که شروط وجوب اند، برای صحت واجب (یا فرض) شرط می باشند (الشنقیطی. مذکره. ۵۲) و گاهی نمی باشد: بلوغ، شرط وجوب صوم است ولی شرط صحت آن نیست یعنی صوم شخص نابالغ

صحیح است ولو هنوز شرط وجوب نزدش حاصل نشده یعنی بالغ نشده است.

شرط از نظر مصدر: شرط به اعتبار مصدر خود به دو نوع است: شرط شرعی و شرطی که از جانب عقد کنندگان گذاشته می شود. شرط شرعی از جانب شارع صادر شده است، که در فوق ذکر شد. اما شرطی که از طرف شخص مکلف صادر می شود، طوری است که خود شخص مکلف، یک شرط را معتبر می پندارد و تصرفات و یا معاملات خود را به آن معلق می نماید؛ شرط گذاشتن در خرید و فروش و یا در نکاح، از آن جمله است. ولی این شروط مقید به حدود شرعی می باشد (النملة. المهدب. ۱/ ۴۳۷). شرطی که توسط اشخاص مکلف گذاشته می شود باید موافق به حکم شرعی بوده و متفق با مقتضی عقد و تصرف باشد و هرگاه نباشد باطل می باشد؛ یعنی اگر زوج شرط بگذارد که بر زوجه اش انفاق نمی کند و یا هرگاه فروشنده شرط بگذارد که خریدار از متاع فروخته شده منفعت نگیرد، شرط باطل است (الزحیلی محمد. ۱/ ۴۰۹). شرطی که حلال را حرام نه نماید و حرام را حلال ننماید جایز می باشد. الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صُلْحًا حَرَمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا حدیث صحیح. أخرجه الترمذی واللفظ له؛ صلح میان مسلمانان جایز است مگر صلحی که حلال را حرام نماید و یا حرام را حلال

نماید (که در این حالت جایز نیست)، و مسلمانان بر شرط های شان هستند مگر شرطی که حلال را حرام نماید و یا حرام را حلال نماید (که در این حالت جایز نیست).

فرق میان شرط و رکن: شرط آن است که موجودیت یک شی بر آن متوقف بوده ولی خارج از حقیقت آن باشد از آن میان، طهارت شرط صحت نماز می باشد و خارج از آن است. رکن نزد احناف عبارت از آن است که موجودیت یک شی بر آن متوقف است و جزء حقیقت و یا ماهیت آن نیز است، رکوع در نماز، از آن میان است. ولی رکن نزد جمهور آن است که وجود شی اساساً به آن متوقف باشد ولو خارج از ماهیت آن باشد (الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی. ۶۹-۷۰). یا رکن یک شی عبارت از آن است که شی مذکور بدون آن، وجود نمی داشته باشد (الموسوعة الفقهية. ۱۰۹/۲۳).

مانع

المانع مَا يُلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ الْعَدَمُ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ وُجُودٌ، وَلَا عَدَمٌ لِدَاتِهِ (الطوفي. ۴۳۶/۱). یعنی مانع، در اصطلاح علم اصول، عبارت است از آنچه که از بودنش، نبودن لازم شود ولی از نبودش، نه، بودن و نه هم نبودن (عدم) لازم شود (از جهت ذات خودش). با اضافه نمودن لفظ (لذاته به معنی از جهت ذات خودش) حالاتی که نبودن مانع با سبب پیوست شود و موجودیت حکم لازم شود،

خارج می شود؛ زیرا بودن حکم از بودن سبب است نه از نبودن مانع.

و یا به عبارت دیگر، مانع عبارت از وصف ظاهری است که با تغییر افراد، حالات و ظروف تغییر نمی کند؛ و ثبوت حکم را در یک حالت خاص نفی می کند (الاشقر. ۴۳).

تشریح سبب، شرط و مانع: الله تعالی، غروب آفتاب را برای فرض شدن نماز مغرب سبب (یک علامه شناخت) ساخته است و یا ظاهر شدن هلال ماه رمضان را برای فرض شدن صوم رمضان علامه ساخته است، داشتن نصاب را برای فرض شدن زکات، و تلف نمودن مال را برای پرداخت ضمان (تاوان)، علامه ساخته است. لذا غروب آفتاب، ظاهر شدن هلال ماه رمضان، رسیدن مال به حد نصاب و تلف نمودن مال، هر یک به ترتیب سبب فرض شدن نماز مغرب، روزه رمضان، پرداخت زکات و پرداخت ضمان می باشد. این اسباب به ذات خود شان موجب احکام مذکور نمی شوند اما در شریعت، اسباب مذکور علاماتِ شناخت احکام مذکور می باشد (الاشقر. ط ۵. ۴۸).

با موجودیت اسباب و شروط در یک مورد خاص، حکم متعلق به آن ثابت می شود و با موجودیت موانع و یا با از میان رفتن اسباب و یا از میان رفتن شروط در یک مورد خاص، حکم در مورد آن ثابت نمی شود (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۱/۴۳۵). از آن میان،

برای فرض شدن زکات: سبب آن ملک نصاب است، شرط آن گذشتن یک سال قمری است. هرگاه شخص مالک نصاب باشد و یک سال قمری از آن سپری شده باشد، فرض بودن زکات بالایش تثبیت می شود زیرا سبب و شرط هر دو موجود است. ولی هرگاه مالک نصاب باشد اما یک سال قمری نگذشته باشد، شخص، مکلف به پرداخت زکات نیست زیرا با وصف موجودیت سبب، شرط موجود نیست.

برای توضیح بیشتر:

- قرابت یا نسب حقیقی (رحم) و یا نکاح صحیح از اسباب میراث است.
- فوت کسی که از وی میراث برده می شود، زنده بودن وارث در لحظه فوت کسی که از وی ارث برده می شود و دانستن جهت قرابت، از شرطهای آن است.
- اختلاف دین و قتل کسی که از وی میراث برده می شود توسط وارث، از موانع آن می باشد (الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی. ۱۰/۷۷۴-۷۷۱۰).

با دانستن سبب، شرط و مانع میراث، این احتمالات موجود است:

حالت اول: هرگاه قرابت و یا نکاح صحیح موجود باشد (سبب موجود می شود)؛ کسی که از وی میراث برده می شود، فوت نموده و وارث در هنگام فوت وی زنده باشد (شرط موجود می شود) و

هرگاه مانعی موجود نباشد، میراث تثبیت می شود.

حالت دوم : هرگاه قرابت یا نکاح صحیح موجود نباشد (سبب موجود نمی شود)؛ میراث تحقق پیدا نمی کند زیرا سبب موجود نیست.

حالت سوم : هرگاه قرابت و یا نکاح صحیح موجود باشد (سبب موجود می شود)؛ ولی شخص نیز قبل از فوت کسی که از وی میراث برده می شود، فوت نموده باشد (شرط موجود نمی شود) میراث تحقق یافته نمی تواند چون زنده بودن شخصی که میراث می برد، در لحظه فوت کسی که از وی میراث برده می شود، شرط است و در عدم موجودیت شرط، حکم تطبیق نمی شود ولو سایر موانع موجود نباشد.

حالت چهارم : هرگاه قرابت و یا نکاح صحیح موجود باشد (سبب موجود باشد)؛ کسی که از وی میراث برده می شود، فوت نموده و وارث زنده باشد (شرط موجود باشد) ، ولی یکی از موانع از آن میان، اختلاف دین موجود باشد، با وصف موجودیت سبب و شرط، چون مانع یعنی اختلاف دین موجود است، میراث تثبیت نمی شود.

یادداشت اول : ممکن "عدم موجودیت مانع" با شرط مورد التباس قرار گرفته و مغالطه شود. درحالی که شرط، یک وصف وجودی است اما "عدم موجودیت مانع" وصف عدمی می باشد (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۱/۴۶۱، الجیزانی. ۳۲۲). یعنی اختلاف

دین، مانع میراث بردن می شود. اگر کسی نزدش التباس واقع شود، (عدم موجودیت مانع) یعنی اختلاف نداشتن دین را با شرط اشتباه می گیرد. در حالی که شرط، یک وصف وجودی است، از آن میان، زنده بودن وارث در لحظه فوت مورث، یک شرط است و وصف وجودی دارد، ولی اختلاف دین مانع می باشد. مختلف نبودن دین، یعنی عدم موجودیت مانع، شرط شده نمی تواند چون وصف عدمی دارد در حالی که شرط باید وصف وجودی داشته باشد، بلکه (اختلاف دین) هرگاه موجود باشد، مانع ارث است.

یادداشت دوم: عقل انسان، گاهی اوقات مناسبت میان سبب و حکم را درک می کند، تلف نمودن مال که سبب ضمان می شود از آن میان است، ولی بعضی اوقات عقل انسان از درک مناسبت میان سبب و حکم عاجز می باشد، اوقات نماز یا وقت قربانی یا وقت حج از آن جمله است.

یادداشت سوم: در مانع وجود آن، در شرط عدم آن و در سبب وجود و عدم آن معتبر می باشد (جامعة المدینة العالمية. ۱۴۱).

برای اثبات سبب یا مانع یا شرط باید دلیل شرعی موجود باشد.

سبب، یک حکم شرعی است پس کسی که ادعای سبب بودن چیزی را بر یک حکم شرعی می نماید باید برای اثبات آن دلیل شرعی بیاورد. یعنی هر قولی که سبب بودن یا شرط بودن و یا هم مانع بودن را، برای یک واجب، یا مستحب، یا مکروه، و یا حرام، ادعا

می نماید، باید با دلیل شرعی توأم باشد (الاشقر. ۴۴).

صحت

الصَّحِيحُ مَا يَكُونُ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ وَوَصْفِهِ (التفتازانی. ۲/۲۴۶). صحیح آن است که در اصل و وصف خود مشروع باشد. و یا صحت، صفت فعلی است که موافق شرع بوده و از نظر موجودیت شروط و ارکان شرعی و نبودن موانع شرعی، معتبر باشد (النملة. المذهب. ۱/۴۰۴).

صحت در عبادات: آن است که مطابق شرع باشد یعنی که ارکان و شروط آن کامل بوده و موانع موجود نباشد. هرگاه صحت در عبادات موجود باشد، یعنی صحیح باشد، مکلفیت فاعل آن مرفوع می شود و دلیلی برای اعاده آن موجود نمی باشد.

صحت در معاملات: طوری است که عقد مخالف شرع نباشد، رکن و شرط آن معدوم نباشد و مانع موجود نباشد. هرگاه صحت در معاملات موجود باشد یعنی صحیح باشد، مقصود از عقد حاصل شده و اثر عقد بالای آن مترتب می گردد (الاشقر. ۴۶).

فَسَادٌ وَبَاطِلٌ

نزد احناف، فاسد آن است که صرف از نظر اصل خود مشروع بوده ولی از نظر وصف مشروع نمی باشد. باطل آن است که از نظر اصل و وصف خود مشروع نمی باشد (التفتازانی. ۲/۲۴۶).

فاسد نزد اصولین غیر حنفی آن است که رکنی از ارکانش و یا شرطی از شروطش موجود نباشد و یا هم مانعی از صحت آن موجود باشد (الاشقر. ۴۶).

فاسد و باطل نزد جمهور یکی بوده ولی در فقه حنفی متفاوت است، یعنی که باطل به معنی موجودیت خلل در رکنی از ارکان است و فاسد به معنی مخالف بودن فعل با شریعت در شرطی از شروط آن است. این اختلاف در تعریف فاسد و باطل میان فقه حنفی و جمهور، در معاملات است، اما در عبادات، در فقه حنفی، باطل و فاسد عین مفهوم را افاده می کند (الاشقر. ۴۶، الموسوعة الفقهية ۱۲۰/۲۲، الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی. ۷۰).

این مسأله مرتبط است به دو سؤال: اول آن که آیا نهی از یک عقد توسط شارع به معنی عدم اعتبار آن در احکام دنیوی توأم با گناه به فاعل آن است یا این که در احکام دنیوی معتبر بوده ولی برای فاعل، گناه به همراه دارد؟ جمهور می گویند: نهی شارع از عقد به معنی عدم اعتبار آن است یعنی در صورت وقوع، آثار شرعی بر آن مترتب نشده، برای فاعلش هم گناه به همراه دارد؛ ولی احناف می گویند که نهی (مذکور)، گناه به همراه دارد، اما موجب بطلان دایمی عقد نمی گردد.

سؤال دوم آن است که آیا نهی از یک عقد به خاطر وجود خلل در اصل آن، شبیه نهی از یک عقد به خاطر خلل در اوصاف آن است؟

یعنی: آیا نهی در این دو حالت، یکی است یا باهم فرق دارند؟ نظر به استنباط جمهور، نهی در هر دو حالت مساوی است و فرقی میان نهی از یک عقد به خاطر امری متصل به اصل و ارکان عقد و میان نهی از آن به خاطر امری متصل به اوصاف آن، وجود ندارد و در نتیجه، در هر دو حالت، عقد منهی عنه (نهی کرده شده) معتبر نبوده، آثارش بر آن مترتب نمی‌گردد؛ اما نظر به استنباط احناف: نهی اگر راجع به امری متصل به ارکان عقد باشد، این امر به معنی بطلان عقد و عدم اعتبار آن در صورت وقوع است، بیع مردار و بیع روی داده از جانب مجنون از آن جمله است، ولی اگر راجع به امری متصل به اوصاف عقد باشد، عقد فاسد است نه باطل و برخی از آثار بر آن مترتب می‌شود (زیدان، ۶۱).

برای اثبات فساد در افعال در عبادات و معاملات، حتمی است تا دلیل شرعی موجود باشد. یعنی هرگاه بطلان و یا فساد در یک عبادت و یا یک معامله ای که قبلاً نظر به دلیل شرعی منعقد شده باشد، ادعا شود، باید دلیل شرعی ارائه شود (السعیدان، ۸۸/۱).

اصطلاحات مرتبط

حکمت

مَا يَتَرْتَبُ عَلَى رَبِّ الْحُكْمِ بَعْلَتِهِ، أَوْ بِسَبَبِهِ مِنْ جَلْبٍ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضْرَةٍ، أَوْ تَقْلِيلِهَا، وَتَطَلُّقُ أَيْضًا عَلَى الْوَصْفِ الْمُنَاسِبِ لِشَرَعِ الْحُكْمِ (الموسوعة الفقهية، ۶۷/۱۸). حکمت آن است که از نگاه جلب

مصلحت یا دفعِ ضرر و یا تقلیلِ ضرر، در رابطه حکم با علت یا با سبب آن مترتب می شود. و یا به تعریف دیگر حکمت یک حکم، عبارت از مصلحتی است که بر فعل مطلوب، مترتب می شود (الاشقر. ۴۶). نزد تعداد کثیری از علماء، احکام مرتبط به اسباب است نه به حکمت های آنها (النملة. المذهب. ۱۱۷/۵).

اضطرار و ضرورت

ضرورت اسمی از اضطرار بوده و عبارت از حالتی است که انسان به حدی می رسد که هرگاه مرتکب عمل ممنوع نشود یا هلاک می شود و یا قریب به هلاکت می شود (الموسوعة الفقهية. ۳۲۰/۳۷) در این حالت بعضی از ممنوعات (محظورات) نه همه آنها، برایش مباح می شود (الحموي. ۲۷۱/۱، الزرکشی. المنثور. ۲ / ۳۱۹). یعنی وقوع شخص مکلف در یک حالت ناچاری و مجبوری که یک عمل ممنوع را انجام دهد و یا عمل مطلوب شرعی را ترک کند شبیه حالاتِ اکراه الملجئ، خوفِ هلاکت و یا دفع تجاوز بر ضرورات پنجگانه (الفتاوی الاقتصادية. ۱۶/۱). ضرورات پنجگانه تحت عنوان مصالح المرسله در همین کتاب توضیح شده است. در شریعت در حالت استثنائی اضطرار، حکم تکلیفی، رفع شده است. الله تعالی می فرماید: [وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ {الأنعام: ۹۱۱} ؛ حال آن که (الله) آنچه را بر شما حرام کرده، به روشنی بیان نموده است

مگر این که ناچار باشید . الله تعالی می فرماید: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** { النحل. ۱۱۵ ؛ الله، آنچه را بدون ذبح مرده است؛ و خون (ریخته شده) را؛ و خوک را؛ و آنچه را که ذبح کننده اش آن را برای غیر الله قربانی کرده است بر شما حرام گردانیده است. پس کسی که ناچار شود (یعنی در حالت اضطرار) در حالی که نه ستمکار باشد (خواستار خوردن آن برای لذت بردن نباشد) و نه از حد [ضرورت] تجاوز کند (و از آن‌ها بخورد) پس بی‌گمان الله آمرزندهٔ مهربان است.

قاعده فقهی (الضَّرُورَاتِ تَبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ)؛ یعنی ضرورات سبب مباح شدن ممنوعات می‌شود، به معنی مباح شدن همه محظورات (ممنوعات) نمی‌باشد. بعضی از محظورات هیچگاه مباح نمی‌شود، قتل ناحق از آن جمله است. باید محظورات به درجه کمتر از ضرورات باشد. ولی هرگاه محظورات به درجه بیشتر از ضرورات باشد، اجراء آن جواز نداشته و مباح نمی‌باشد؛ یعنی مجبور نمودن شخص توسط تهدید به قتل برای این که کسی دیگری را به ناحق بکشد، اکراه پنداشته نمی‌شود و قتل ناحق برای شخصی که مورد اکراه قرار گرفته است مباح نمی‌شود (أفندي. ۳۸/۱). اضطرار حق انسان دیگری را باطل نمی‌تواند مثلاً هرگاه شخصی از سبب گرسنگی به اضطرار واقع شود و طعام کسی دیگری را بخورد، ضامن

قیمت آن می باشد (مجله الاحکام. م ۳۷). تفصیلات در کتب مفصل مطالعه شود. این که چه وقت کدام محذور مباح می شود، ضرورت به اجتهاد مجتهد دارد. شرایط مجتهد در همین کتاب دیده شود. نزد تعداد کثیری از علماء، احکام مرتبط به اسباب است نه به حکمت های آنها (النملة. المهدب. ۱۷/۵ و التیمی. ۲۴۳/۲). از آن میان، إفتار در سفر منوط به علت آن یعنی سفر است نه مربوط حکمت آن یعنی دفع مشقت، کسی که در سفر غیر مشقت بار باشد، باز هم برایش إفتار جایز است (الاشقر. ۴۷).

اداء

انجام دادن یک عبادت در وقت معین شرعی آن، اداء گفته می شود.

إعاده

عبارت است از انجام دادن عبادت در وقت معین شرعی آن یک بار دیگر از سبب خلل در ادای آن در بار اول.

قضاء

عبارت است از انجام فعل عبادت بعد از وقت معین شرعی آن. در مورد وجوب قضاء عبادات که به طور عمدی یا قصدی ترک شده است به مراجع متعبر مفصل مراجعه شود.

عزیمت

حکمی است که به دلیل شرعی ثابت بوده و کدام دلیل معارض

قوی تر از آن موجود نباشد یعنی عاری از معارض راجح می باشد (الجامعة الإسلامية ۶/۱) و شامل واجب، سنت، محرم، مکروه و مباح می باشد. عمل به آنچه با دلیل شرعی ثابت شده است، حالت اصلی است. از آن میان، ادای نماز در وقتش عزیمت است، حرمت گوشت خودمرده عزیمت است (الجیزانی. ۳۲۷ و الجدید ۶۳).

رخصت

اصل در احکام تکلیفی عزیمت است ولی رخصت عبارت از خروج از اصل است به سبب عذر. رخصت تا زمانی که عذر باقی است ادامه دارد و با از میان رفتن عذر از میان می رود (الجدید ۶۳). تیمم مریض بنابر مرضش با وجود موجودیت آب تا زمانی ادامه خواهد داشت که شفا حاصل شود (الجامعة الإسلامية ۶/۱). یا رخصت عبارت از حکمی است که از سبب عذر، بر فعل وارد شده و در عزیمت، استثناء وارد می نماید؛ قصر نماز و افطار در رمضان هنگام سفر و یا افطار برای مریض از آن جمله است (الاشقر. ۴۸).

درجات در رخصت: استفاده از رخصت گاهی مباح، و گاهی هم مستحب یا مندوب و بعضاً واجب می شود و نظر به حالت فرق می کند (الاشقر. ۴۸). در حدیث صحیح ابن حبان آمده است (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ أَنْ تُؤْتِيَ رُخْصَهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتِيَ مَعْصِيَتَهُ)؛ یقیناً الله تعالی دوست دارد که به رخصت های او عمل شود همان طوری که نمی پسندد که به نافرمانی اش عمل شود.

محکوم علیه و محکوم فیه

محکوم علیه یا شخص مکلف

به کسی که حکم شرعی تعلق می گیرد، محکوم علیه یا شخص مکلف گفته می شود. شخص مکلف باید خطاب را بفهمد، عاقل و بالغ باشد (التفتازانی. ۳۱۲/۲ و الانصاری الکنوی ۱۱۴/۱ و ابن النجار . ۴۹۹/۱ و النملة. ۱،۳۲۳ و الزحیلی محمد. ۴۸۵/۱). در ایجاب زکات و حقوق مالی در مال صغیر، میان استنباطات احناف و جمهور تفاوت های موجود است. برداشت فقهای احناف در مورد ضامن بودن طفل یا مجنونی که سبب تلف نمودن مال کسی دیگری شود (مجله الأحکام. م. ۹۵۷-۹۶۰) و در پرداخت زکاتِ حاصلاتِ زمینِ مجنون و صغیر، با سایر فقها همسان است (الکاسانی. ۵۶/۲). در مورد زکاتِ مال صغیر نزد فقهای مذاهب، تفصیلات است (الکاسانی. ۴/۲)، برای مطالعه دلایل هر یک از طرفین به کتب مشرح مراجعه شود.

موانع تکلیف (مکلف بودن)

از عبدالله بن عباس رضی الله عنهما در حدیث صحیح در تخریج السیوطی، روایت است که رسول الله صلی الله علیه و سلم

فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»؛ النووي. حدیث حسن. یقیناً الله از (گناه ناشی از) خطأ (انجام دادن فعلی بدون قصد) و فراموشی امتم و آنچه به آن مجبور گردند، گذشته است یعنی آنها را عفو نموده است (ابن عبدالبر. الاستذکار. ۳۸۰/۴).

جهت معلومات مزید به مراجع مفصل مراجعه شود. بعضی از موانع تکلیف در این جا ذکر شده است :

جهل

جهل به معانی مختلف آمده است از قبیل عدم موجودیت علم و یا هم اعتقاد به خلاف یک چیز. جهل در احکام شرعی دارای تفصیلات بوده، یعنی هر نوع آن تفصیل خودش را دارد. بعضی ها، جهل را به طور مطلق در همه احوال بدون ضوابط آن، عذر می پندارند و بعضی دیگر بر عکس، اما از دیدگاه اهل سنت، بعضی از جهل ها عذر بوده و برخی دیگر عذر نمی باشد (الدرر السنیه. الموسوعة العقدية. ۳۰۷/۶). عذر به جهل یک امر نسبی است که با در نظر داشت مسأله، زمان، مکان و شخص مورد نظر فرق می کند. یعنی ممکن است که جهل در یک مورد خاص برای یک شخص معین عذر باشد و همان جهل برای شخص دیگری عذر نباشد؛ زیرا باید دانسته شود که شخص در کجا زندگی می کند؟ علم به چه حدی در آنجا رسیده و انتشار نموده است؟ شخص در

کدام زمان قرار دارد؟ آیا جدید الاسلام است؟ آیا در بادیه دور از علم و علماء بزرگ شده است؟ آیا برایش اقامه حجت شده است؟ علم و قدرت فهم وی در چه حدی بوده است؟ آیا برای درک مسأله مذکور، به نظر (تامل، تفکر، دقت) و استدلال نیاز است و یا نه؟ (المقدم، ۱۱/۲۵، القحطانی . عقیده المسلم. ۸۰۱/۲ و الدرر السنیة ۳۱۱/۶).

جهلی که شخص مکلف توانایی دفع نمودن آنرا دارد، عذر نمی باشد. الله تعالی، رسولانش علیهم الصلاة والسلام را مبعوث گردانیده، علم آموختن و عمل نمودن را واجب نموده است. حصول علم و دور نمودن جهل مطابق وسع و توانایی شخص، یک امر لازمی است. الله سبحانه و تعالی فرموده است: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (الانبیا ۷) ؛ اگر نمی دانید پس از اهل ذکر بپرسید.

ضابطه یا شرط عمومی که بر اساس آن، جهل عذر پنداشته می شود، آن است که معمولاً (عادتاً) شخص از اجتناب جهل مذکور معذور باشد، یعنی اجتناب از آن جهل، عادتاً مشکل باشد طوری که امکان دور نمودن جهل مذکور موجود نباشد (القرافی. الفروق. ۱۶۳/۲).

جهل از نظر ارتباط آن با بدیهات دین دو نوع است، یعنی یا مربوط به بدیهیات دین (المعلوم من الدین بالضرورة) می شود و یا

نمی‌شود (القحطانی . عقیده المسلم . ۸۰۱/۲). بدیهیات دین نیز نظر به تنوع مسائل، اشخاص، زمان و مکان متنوع بوده، وسعت و حدود عذر به جهل در بدیهیات دین، مستمر و ثابت نمی‌باشد بلکه ساحه و دایره آن تفصیلات دارد (معاش . ۵۰۰)، ثابت نبودن آن به این معنی است که نظر به اشخاص و مکان‌ها فرق می‌کند. مستمر نبودن آن چنین معنی دارد که برای شخص یا اشخاص معین و یا یک جای معین دوامدار نبوده بلکه به مرور زمان فرق می‌کند.

ولی هرگاه جهل متعلق به حقوق بندگان باشد، ضمان (تاوان) واجب می‌شود و جهل عذر پنداشته نمی‌شود (المنیاوی . ۲۳۰). مکلفیت بزرگی متوجه اهل علم و دعوتگران است تا مردم را از امور دین خصوصاً در امور اعتقادی آگاه نمایند؛ زیرا صلاح اعمال مربوط به صلاح عقیده است.

اکراه

به معنی خلاف رضا و محبت است. در اصطلاح عبارت است از الزام نمودن شخص دیگر به آنچه وی نمی‌خواهد (ابن حجر العسقلانی . فتح الباری ۳۱۱/۱۲). اکراه به دو نوع است یعنی الإكراه المُلجئ یا الإكراه التام، و الإكراه غیر ملجئ یا اکراه ناقص.

إكراه مُلجئ: اکراهی است که با تهدید به کشتن، یا اتلاف یک عضو از بدن، یا تهدید به تلف کردن همهٔ اموال فرد و یا هم تهدید

به قتل کسیکه برای فرد دارای اهمیت است (بنابر رأی تعدادی از علماء)، انجام می شود.

اکراه غیر ملجیء اکراهی است که تهدید به چیزی می شود که موجب اتلاف نفس یا یک عضو از بدن نمی شود، از قبیل زدن یا زندانی نمودن (زیدان. ۱۲۸-۱۲۹).

اکراه از دیدگاه اختیار به انجام عمل، به دو نوع تقسیم شده است یعنی اکراهی که برای شخص اکراه شونده اختیار انجام عمل می ماند و اکراهی که برای شخص اکراه شونده اختیار انجام عمل نمی ماند. مثلاً هرگاه شخصی برداشته شود و بالای کسی دیگری انداخته شود طوری که سبب مرگ شخص دومی گردد، برای شخص که انداخته شده است هیچ اختیاری موجود نیست و حیثیت یک آله را گرفته است. ولی هرگاه شخص به ضرری تهدید شود تا یک عملی را انجام دهد، در آن حالت نزدش اختیار باقی است (الاشقر. ۵۳). تفصیلات در مراجع مفصل، مطالعه شود.

شروط اکراه: ابن حجر برای اکراه چهار شرط را بر شمرده است (ابن حجر. فتح الباری ۳۱۱/۱۲):

- اکراه کننده بر عملی نمودن آنچه که تهدید می کند قادر باشد و کسی که تهدید شده است ولو با فرار، از دفع نمودن تهدید، عاجز باشد.
- وقوع تهدید در حالت امتناع مُکرَه (کسی که مورد اکراه

- قرار گرفته) به حد ظن غالب باشد.
- تهدید فوری باشد. یعنی اگر بگوید: (هرگاه این کار را نکنی فردا ترا خواهم زد) اکراه به شمار نمی رود و اما اگر زمان بسیار نزدیکی را تعیین نماید و یا عادتاً چنین بوده باشد که تهدید کننده به آنچه که تهدید نموده است، خلاف ورزی نکرده است، استثناء می باشد.
- از شخص مُکَرَه (کسی که مورد اکراه قرار گرفته است) چیزی ظاهر نشود که دلالت به اختیار داشتن وی نماید.
- حدود اکراه برای همه مردم مساوی نیست.** حدود اکراه با تغییر زمان و مکان فرق می کند و برای همه مردم یکسان نیست، بلکه حدود اکراه به اساس اختلاف حالات ذیل متفاوت است:
- اول حال شخص مُکَرَه** (که تحت اکراه قرار گرفته است): مردم نظر به طاقت، مقام و تحمل شان در مقابل اکراه متفاوت اند. ممکن آنچه برای یک شخص اکراه به شمار می رود برای کسی دیگری اکراه نباشد. از آن میان، اکراه عالم شبیه اکراه دیگران نیست. در حدیث صحیح آمده است: لا یمنَعَنَّ أَحَدُكُمْ مَخَافَةَ النَّاسِ أَنْ یَقُولَ بِحَقِّ إِذَا عَلِمَهُ. (ابن حجر العسقلانی: الأملیة المطلقة)، هرگاه کسی از شما حق را دانست، نباید ترس مردم، از گفتن حق مانع اش شود. هرگاه عالم از سبب خوف و اخذ رخصت، حق را بیان نکند ممکن بعضی مردم، گمراه شوند (الموسوعة العقدية ۶/۳۴۵).

إمام أحمد رحمه الله در این مورد گفته است: إِذَا أَجَابَ الْعَالَمُ تَقِيَّةً وَالْجَاهِلُ يَجْهَلُ فَمَتَى يَتَّبِعِينَ الْحَقَّ. یعنی هرگاه عالم از سبب خوف و اخذ رخصت، در جوابش (در سخنش) حق را بیان نکند [یعنی هرگاه برای محافظه نفس یا مال و یا آبروی خود چیزی را آشکار نماید که خلاف آن باشد که پنهان می دارد، و یا مدارا کند و تظاهر به چیزی کند که حقیقت نمی باشد (موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة. ۱/۱۵۴)] و جاهل هم در نادانی باشد، پس سخن حق چه وقت آشکار خواهد شد؟ (الجوزي. جمال الدين. ۱/۲۷۲).

دوم حال کسی که اکراه می نماید: میان کسانی که اکراه می نمایند تفاوت های موجود است. مثلاً میان کسی که در انفاذ آنچه تهدید نموده است عزم جدی دارد و میان کسی که صرف احتمال عملی نمودن تهدیدش موجود است، و میان کسی که بر عملی نمودن تهدیدش قدرت دارد و کسی که قدرت ندارد، تفاوت موجود است.

سوم چیزی که بالای آن اکراه واقع شده است. در این مورد تفاوت های زیادی است. اکراه بر بعضی از معاصی شبیه اکراه بر بعضی معاصی دیگر نیست و اکراه صرف بر قول، شبیه اکراه بر قول و فعل و یا صرف بر فعل نمی باشد (الموسوعة العقديّة. ۳۴۵). و ادار نمودن یک شخص با تهدید به قتل برای این که کسی دیگری را به ناحق بکشد اکراه پنداشته نمی شود و قتل ناحق برای شخصی که مورد اکراه قرار گرفته است مباح نمی شود (أفندي. ۳۸/۱).

خطأ

گاهی مراد از خطأ آن چیزی است که در مقابل صواب و درستی قرار دارد و گاهی مراد از آن چیزی است که در مقابل عمد قرار دارد، در بحث عوارض اهلیت نیز، همین معنی دوم مدنظر است. خطأ عبارت از سر زدن فعلی یا قولی از انسان برخلاف خواست و اراده‌ی خود او می باشد. خطأ، در حق الله، صلاحیت این را دارد که عذر به حساب آید (زیدان . ۱۰۸) و گناه ناشی از آن عفو می باشد (ابن عاشور تفسیر آیه ۵ سورة الاحزاب، الجدید ۹۷/۱)، یعنی گناه ناشی از خطأ (انجام دادن فعلی بدون قصد) عفو شده است، ولی سبب اسقاط ضمان آنچه تلف شده، دیات و هر آنچه به حقوق الناس تعلق دارد، نمی شود (الموسوعة الفقهية . ۱۳۵/۱۹ و ابن عبدالبر. الاستذکار. ۴/۳۸۰)، معلومات مزید در مراجع مفصل مطالعه شود.

نسیان یا فراموشی

در نسیان گناه نیست. ولی فراموشی سبب ساقط نمودن فعلی که شخص به آن مکلف است، نمی شود (الموسوعة الفقهية . ۲۶۷/۴۰). در احکام دنیا نیز، نسیان گاهی عذر مقبولی به حساب می آید و عبادت فرد بر اثر آن تباه نمی شود (الوجیز. ۹۹). هرگاه واجبی را در حالت فراموشی ترک نماید، برایش گناهی نیست ولی زمانی که به یادش می آید انجام فعل بر وی واجب است. در حدیث

صحیح البخاری آمده است که (مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا)؛ کسی که نمازی را فراموش کرد، پس زمانی که یادش آمد آن نماز را بخواند. در انجام دادن فعلی که از آن نهی شده و از باب اتلاف (تلف نمودن) نباشد، از سبب فراموشی، احکامی مختلفی توسط فقها استنباط شده است. گاهی چیزی بر وی نیست یکی از حالات مذکور آن است که کسی به فراموشی در روز رمضان چیزی بخورد یا بنوشد، در سایر موارد فراموشی در عبادات و معاملات، استنباطات مختلفی موجود است، به دلیل های تفصیلی آن مراجعه شود (الموسوعة الفقهية. ۲۷۸/۴۰). ولی هرگاه فراموشی در فعلی واقع شود که در آن اتلاف است، ضمان ساقط نمی شود و همین گونه در قتل و سایر جنایات که مربوط به حقوق مردم می شود (الموسوعة الفقهية. ۲۶۷/۴۰- ۲۸۰ و الوجيز. ۹۹).

جنون

جنون یا از بین رفتن عقل عذر است، زیرا عقل برای توجه به خطاب شرعی و فهمیدن آن شرط بوده و مناط مکلف بودن است. یعنی عقل شرط وجوب و شرط صحت می باشد. پس تا زمانی که شخص به عقل نیامده مکلف نمی باشد. احکام قول، فعل و ترک مجنون دارای تفصیلات است. خلاصه این که سخنان مجنون لغو است، به افعالش عقوبت اخروی نمی باشد ولی در حالت ضرر رسانیدن به غیر، تاوان از مالش و یا از عاقله اش (اقربا و عشیره) گرفته می شود.

اما آنچه از حقوق الله تعالی را ترک کرده است، مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد (السلمی. ۸۱/۱).

سایر موانع تکلیف: می‌توان از خواب، بی‌هوشی و سُکر نام برد که در این مورد میان فقهاء استنباطات مختلف و تفصیلات است و در این کتاب نمی‌گنجد (السمرقندی. ۱۸۹/۱ و السلمی. ۸۶).

یادداشت: حکم تکلیفی نظر به موجودیت و عدم موجودیت موانع تکلیف، بالای اشخاص مختلف، متفاوت است (الاشقر. ۶۸). ولی در حکم وضعی تفصیلات است؛ در حقوق الناس کسی که فعلی را انجام دهد که سبب ضمان یا تاوان شود، ملزم به پرداخت آن می‌باشد هرچند بالغ و عاقل باشد یا نه باشد (السلمی. ۶۷-۶۵)، عملش عمدی باشد یا غیر عمدی.

محکوم فیه

به آن (محکوم به) هم گفته می‌شود (امیر باشاه. ۱۸۵/۲). دو تعریف متفاوت از محکوم فیه موجود است: اول. عبارت از فعل مکلف است که خطاب شارع به آن تعلق می‌گیرد (التفتازانی. ۲/۲۹۹ و الزحیلی محمد. ۴۶۳/۱). دوم، محکوم فیه آن است که خطاب شارع به آن تعلق یافته است و اگر خطاب شارع یک حکم تکلیفی باشد، محکوم فیه، چیزی جز فعل نخواهد بود؛ اما در حکم وضعی، محکوم فیه گاهی فعل مکلف است (از آن میان: عقود و جرایم) و گاهی هم فعل مکلف نیست، بلکه به فعل او بر می‌گردد،

از آن میان : برآمدن هلال ماه رمضان که شارع آن را سبب وجوب روزه قرار داده است و روزه فعل مکلف است (زیدان. ۶۹).

فعل در عرف به مقابل قول، اعتقاد و نیت است؛ ولی در اصطلاح علم اصول فقه، افعال، همه آنچه را که از قول یا فعل یا اعتقاد یا نیت یا تقریر و یاهم خودداری از یک عمل، از شخص مکلف صادر گردد و در قدرت وی باشد، شامل می شود (الزحیلی محمد. ۲۸۹/۱، الإسنوی. نهاییه. ۱۷ و البردیسوی. ۵۰). فعل می تواند واجب (یا فرض) یا سنت (مندوب) یا مکروه یا حرام یا مباح باشد. امر {وَأَتُوا الزَّكَاةَ}، البقرة. ۴۳ «زکات بدهید». به یک فعلی مربوط به مکلف، یعنی پرداخت زکات تعلق یافته است. و نهی در {وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَا} الإسرائ: ۳۲، «به زنا نزدیک مشوید». تحریم مستفاد از این حکم (تحریم زنا) به یک فعلِ مربوط به مکلف یعنی زنا تعلق پیدا کرده و آن را حرام کرده است (زیدان. ۶۹). و یا هم محکوم فیه می تواند سبب یا مانع و یا شرط باشد. در حکم وضعی، محکوم فیه گاهی فعلِ مکلف است، و گاهی فعل مکلف نیست ولی به فعلش بر می گردد (زیدان. ۶۹). صحت، فساد، بطلان، عزیمت و رخصت، نیز اوصاف افعال مکلفین اند (الزحیلی محمد. ۴۶۵/۱).

أدلة الأحكام

احكام شرعی در صفحات قبلی مطالعه شد، برای دانستن احكام شرعی باید دلیل های که احكام شرعی توسط آنها شناخته می شود، دانسته شوند. در این جا أدلة الأحكام یعنی دلیل های احكام شرعی، بیان می شود.

ادلة جمع دلیل است. دلیل به معنی رهنما بوده که اسم فاعل آن (دال) می باشد و از جهت مبالغه به آن (دلیل) گفته می شود. دلیل به مصدر خود یعنی دلالت مسمی شده است و دلالت، آن است که می توان به واسطه اش به شناخت یک شی رسید (الراغب الأصفهانی. دل).

چهار دلیل شرعی که جمهور علماء بر آن اتفاق دارند، قرآن کریم، سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم، اجماع و قیاس اند. سایر ادلة یعنی استحسان، مصالِحُ الْمُرْسَلَةِ، عُرْف، مذهب صحابی، شَرَعٌ مَنْ قَبْلَنَا و سد ذرائع، از جمله دلیل های مختلف فیها اند (الشاشی. ۱۳ و الجیزانی ۹۹).

دلیل های شرعی یا نقلی اند و یا هم استنباطی می باشند:

دلیل های نقلی: کتاب الله، سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم، اجماع و شریعت قبل از ما، از این سبب نقلی گفته می شود که

این ادله به نقل راجع می شود.

دلیل های استنباط شده: عبارت از قیاس، مَصَالِحُ الْمُرْسَلَةِ، عرف و استصحاب است. هر چند عقل به طور مستقلانه عمل نمی کند ولی دلیل های مذکور به اساس نصوص با استفاده از نظر و رأی حاصل شده اند. این ها، دلائلی بر حکم الله تعالی بوده و خود به طور مستقل موجب حکم نمی باشد (الاشقر. ۱۷ الجدیع. ۱۰۷).

مرجع جمیع ادلة قرآن است: بیان شد عقل در اثبات احکام شرعی مستقل نیست. مرجع احکام، وحی است و آن عبارت از قرآن و سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم می باشد.

اجماع، بدون استدلال به قرآن و سنت، بنا نمی شود و قیاس نیز بدون دلیلی از قرآن و سنت به اتمام نمی رسد. استدلال به سایر دلیل ها نیز بدون استدلال به قرآن و سنت، صحیح نمی باشد، و از آنجایی که مرجع امر سنت، نیز قرآن می باشد، پس مرجع همه دلیل های احکام به قرآن بر می گردد (الجدیع. ۱۰۸-۱۰۷).

شاطبی رحمه الله تعالی گفته است: هر عالمی که در هر مسأله ای به قرآن مراجعه نماید، یک اصلی را برای مسأله مذکور می یابد (الشاطبی. الموفقات. ۱۸۹/۴).

امام شافعی رحمه الله گفته است: بدون شک هر واقعه ای که بر اهل دین واقع می شود، در قرآن مجید یک دلیل رهنمایی کننده برای آن واقعه موجود است (الشافعی. تفسیر سورة الشوری).

ابن کثیر به نقل از مجاهد نوشته است که قرآن، حکم هر حلال و هر حرام را بیان نموده است (تفسیر ابن کثیر). الله تعالی می‌فرماید: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ} النحل. ۸۹؛ و ما (این) کتاب را بر تو نازل کردیم، که بیانگر همه چیز، و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.

قرآن کریم یا با صراحت نص به حکم، یا با محول کردن به سنت نبوی علیه الصلاة والسلام، و یا هم با بیان قواعد کلی، اساسات، مقاصد عامه و اصول شریعت؛ بیانگر همه چیز است، گاهی احکام قرآن توسط اجماع و یا اجتهاد و قیاس (صحیح) استنباط می‌شود (الزحیلی وهبة. التفسیر الوسیط ۲/۱۲۹۳-۹۴).

الله تعالی در لفظ قلیل و واضح، معانی زیادی را جمع نموده است (تفسیر السعدی). عمومها، مطلقها و خصوص نصوص قرآن و سنت برای هر حادثه‌ای که بوقوع می‌پیوندد کافی است، برخی آن را می‌دانند و برخی هم نمی‌دانند (الشوکانی. ارشاد. ۲/۱۰۴ و محمد. تفسیر المنار. تفسیر سورة المائدة. آیه ۱۰۵. ۱۵۹/۷). کسی را که الله تعالی علم داده است، می‌تواند احکام وقایعی را که در زمانها و مکانهای مختلف به وقوع می‌پیوندد، از قرآن و سنت دریابد، زیرا احکام یا به طور عام و یا هم به طور تفصیلی بیان شده است و علماء به اساس استنباطاتشان از قرآن و سنت، قواعد

کلی را دریافته اند و از آن قواعد چندین قاعده فرعی دیگری استنباط گردیده است. پس حکم هر واقعه یا مستقیماً از قرآن و سنت دریافت می‌شود و یا هم به اساس یکی از قواعد کلی و یا قواعد فرعی مستنبطه از آن‌ها استنباط می‌شود. ولی کسی که خود نتواند حکم را دریابد واجب است تا از علمای ربانی (اهل ذکر) بپرسد. پرسش علمای مذکور یا مستقیماً به گونه رو در رو انجام می‌شود و یا هم با مراجعه به کتب آنها (الصنعانی. ۵۱).

حکم شرعی در مورد هر چیزی اول از کتاب الله تعالی و بعد از سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم اخذ می‌شود. یعنی عمل به رأی در حالی که امکان عمل به نص موجود باشد، جواز ندارد (الشاشی. ۳۰۰).

قرآن کریم

قرآن، کلام الله تعالی است که بر محمد صلی الله علیه و سلم نازل گردیده، معجزه (عاجز کننده) است در مصاحف نوشته شده، به طور متواتر نقل گردیده، تلاوتش عبادت است، با سورة الفاتحة آغاز شده و به سورة الناس ختم شده است (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۷/۲-۸، الزحیلی محمد. ۱/۴۷، الجیزانی. ۱۰۶). احکام قرآن به سه نوع است:

- احکام اعتقادی: شامل توحید و ایمان می‌باشد.

- **احکام اخلاقی سلوکی**: شامل احکام در موارد پاک نمودن نفس از اخلاق بد و آراستن نفس به اخلاق نیک می باشد.
- **احکام عملی**: این احکام در مجموع به دو صنف دیگر تقسیم شده است :

عبادات: احکامی را شامل می شود که در رابطه بنده با الله تعالی می باشد. نماز، زکات و حج از آن جمله است.
معاملات: احکامی را شامل می شود که متعلق به تنظیم روابط میان افراد و جوامع می شود. احکام نکاح و طلاق، خرید و فروش، قَسَم، حدود، قصاص و سیاست از این میان است (الجدیع. ۱۱۶).

حجت بودن قرآن

الله سبحانه و تعالی می فرماید: { وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ } . النحل. ۸۹؛ و روزی [را یاد کن] که از هر امتی، گواهی از خودشان بر آنان می‌گماریم [که به کفر و ایمان شان گواهی دهد] و تو را [ای محمد]، بر اینان گواه می‌گیریم؛ و ما این کتاب [قرآن] را بر تو نازل کردیم که روشنگر همه چیز است و برای مسلمانان، رهنمود و رحمت و بشارت است.

قرآن، تا قیامت، برای همه بشریت هدایت است. نصوص قرآن دلیل

های اند بر احکام الله تعالى و بیان آنچه الله جلّ جلاله از بندگانش می طلبد. بر این اتفاق است که نصوص قرآن برای بندگان حجت بوده، فرمانبرداری و متابعت از آیات (منسوخ نشده) قرآن به وجه که به آن دلالت دارد برای همه الزامی می باشد. در بعضی آیات، اجمال می باشد که توسط سنت و یا سایر دلیل ها بیان شده است، گاهی در آیات قرآن، عموم است که مراد از آن خصوص است و برای دانستن آن باید به سایر آیات و دلیل های معتبر مراجعه نمود (الاشقر. ط. ۵. ۷۹).

خصایص قرآن در دلالت احکام

اول. نصوص قرآن کریم، کلام الله تعالى است و عاری از عجز و تقصیر (کوتاهی) است (الاشقر. ط. ۵. ۷۹).

دوم. قرآن، قطعی الثبوت است یعنی به ما به طور متواتر نقل شده است. طوری که آنرا تعداد کثیری از تعداد کثیری نقل نموده اند.

سوم. در قرآن کریم اصول دین و معانی کلی شرعی بیان گردیده طوری که تعداد کثیری از احکام در لفظ کوتاه و قابل فهم جمع کرده شده است. الفاظ مذکور از جهت های متعدد به مراد و مقصود آیه دلالت می نماید، یعنی یا با الفاظ مباشر، توسط منطوق و مفهوم خود، یا توسط خصوص و عموم خود و یا توسط اشاره النص و یا دلاله الاقتضاء، احکام را بیان می نماید و یا هم با خبر دادن از

آنچه الله جَلَّ جَلَالُهُ آنرا می پسندد و به آن راضی است و یا این که آنرا نمی پسندد و فاعل آن عمل را نکوهش می نماید و یا هم با خبر دادن از مستحق شدن فاعلِ اعمال، به ثواب و یا عقاب (کیفر)، احکام را بیان می نماید. گاهی، احکام از قصص و اخبار دانسته می شوند. واضح است که نصوص قرآنی دارای بلند ترین درجه در استدلال است. بر مجتهد واجب است تا اولاً به قرآن کریم مراجعه نماید (الاشقر. ط. ۵. ۷۹-۸۱).

تفسیر

التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ. یعنی تفسیر در اصطلاح، علمی است که با آن کتاب الله تعالی که به نبی اش محمد صلی الله علیه و سلم نازل شده است، فهمیده می شود، و عبارت از بیان معانی و استخراج احکام و حکمت های قرآن است (الزرکشی. البرهان. ۱/ ۱۳).

یادداشت: اگر چه اصول تفسیر، جدا از کتب اصول فقه، در کتب جداگانه ای بیان شده است، ولی در این قسمت از کتاب بنا بر دلایلی، مباحثی از اصول تفسیر به طور مختصر بیان می شود.

اصول تفسیر

اصول تفسیر، قواعد کلی اند که از آن ها در فهم قرآن کریم و

شناخت تفسیر و معانی آن استفاده می شود (الموسوعة الفقهية. ۵/۶۱). تفسیر از دیدگاه های مختلف، اقسام متفاوت دارد. از نظر شیوه رسیدن به فهم آن به دو قسم تقسیم شده است: تفسیر بالمأثور و تفسیر بالرأی (الطیار. فصول. ۳۲). به قول ابن عباس رضی الله تعالی عنه تفسیر به چهار وجه می باشد (تفسیر الطبري ۷۰/۱):

وجه اول: آنچه را که عرب بر اساس لسان خود، می فهمند. این وجه شامل الفاظ قرآن و اسالیب خطابی اش می شود، زیرا که به لسان شان (عربی) و به طریقه های کلام شان نازل شده است.

وجه دوم: آنچه که هیچکس به نداستن آن معذور نمی باشد. این وجه شامل اصول عقائد، اوامر مربوط به توحید، اصول اخلاق، نواهی مربوط به شرک، امر به فرائض و نهی از محارم می شود. الله تعالی می فرماید: { فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ } محمد. ۱۹. ؛ پس (ای پیامبر) بدان که معبودی (به حق) جز الله نیست، {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} مزمل. ۲۰. و آیات مربوط به فرض بودن حج، و حرام بودن ربا، ظلم، دروغ و قتل ناحق از این میان اند.

وجه سوم: شامل آیاتی می شود که استنباط فواید و احکام آن توسط هر کسی امکان پذیر نیست. این وجه تفسیر از جمله فرائض کفایی است. کسی که تفسیر آیتی را ندانست باید از علمای که در آن علم دارند، بپرسد.

وجه چهارم: آنچه را که غیر از الله تعالی هیچ کسی نمی داند. وقت خروج دابة در آخر زمان و کیفیت آن و سایر غیبات از این میان می باشد (الطیاری. فصول. ۲۹-۳۱).

طریقه های تفسیر

تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با سنت، تفسیر قرآن با قول صحابی، تفسیر قرآن با قول تابعی، تفسیر قرآن با لسان عربی و تفسیر قرآن با رأی واجتهاد (الطیاری. فصول. ۳۶).

۱- تفسیر قرآن با قرآن: الله سبحانه تعالی قرآن را نازل نموده و به آن داناتر است. از میان آیات شریف که توسط خود قرآن تفسیر شده است: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} یونس - ۶۲؛ آگاه باش یقیناً بر اولیاء الله (دوستان الله) هیچ ترس نیست و نه ایشان اندوهگین شوند. (اولیاء الله) در آیه بعدی تفسیر شده است {الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ} یونس - ۶۳؛ آنانی که ایمان آوردند و تقوی می کردند. صفات متقیان در سایر آیات به تفصیل بیان شده است. تفسیر قرآن به قرآن شامل بیان مجمل، مقید نمودن مطلق، تخصیص عام، تفسیر یک آیه به آیه دیگر و سایر اقسام می باشد.

۲- تفسیر قرآن با سنت: الله تعالی می فرماید: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل - ۴۴]؛ و فرود آوردیم به سوی

تو ذکر (کتاب) را تا بیان کنی برای مردم آنچه را (شریعت را) که فرود آورده شد به سوی ایشان .

در صحیح بخاری آمده است : از عبد الله بن مسعود رضی الله عنه روایت است که گفت: وقتی این آیه نازل شد: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ} [الأنعام: ۸۲]؛ آنانی که ایمان آوردند و ایمان شان را با ظلم (شرک) نیامیختند، ایمنی از آن ها است و آن ها هدایت شده گان اند. برای صحابه سخت معلوم شد و گفتند یا رسول الله کدام ما بالای خود ظلم نکرده ایم؟ رسول الله صلی الله علیه و سلم گفت: لیسَ ذَلِكْ إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكَ أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لِقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ۱۳] این طور نیست، جز این نیست که آن (مراد از آن ظلم) شرک است آیا نشنیده اید آنچه را لقمان به پسرش در حالی که وی را پند می داد می گفت: {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} [لقمان: ۱۳] ای پسرک من به الله شرک نیآور، یقیناً شرک ظلم بزرگی است. از جمله آیات شریف که توسط حدیث تفسیر شده است: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ} یونس. ۲۶؛ آنان را که نیکوکاری کردند، حالت نیک باشد و زیادتی بر آن. پیامبر صلی الله علیه و سلم (زیادت) را به (نظر به

وجه الله تعالى) تفسیر نموده اند (تفسیر ابن کثیر و حدیث صحیح ابن ماجه به روایت ابن جریر و ابن اَبی حاتم).

۳- تفسیر قرآن با اقوال صحابه: صحابی کسی است که نبی صلی الله علیه و سلم را در حال که ایمان داشته باشد ملاقات نموده و با اسلام وفات نموده باشد (الموسوعة الفقهية. ۸۱/۳۴). صحابه رضی الله تعالی عنهم دارای منزلت خاصی اند. آنان شاهد نازل شدن قرآن بوده و اهل لسانی بودند که قرآن به آن لسان نازل شده است. آنان احوالی را که عرب در آن قرار داشتند، می دانستند، دارای نیت سلیم و فهم خوبی بودند. صحابه در تفسیر شان از قرآن کریم، سنت نبوی صلی الله علیه و سلم، لسان عربی، اهل کتاب و فهم و اجتهاد شان استفاده نموده اند (الطیار. فصول. ۴۶).

حکم تفسیر صحابی : تفسیر صحابی دارای اقسام مختلف بوده و هر کدام حکم متفاوت دارد: آن که حکم رفع را دارد شامل اسباب نزول و خبر دادن از آنچه که غیب است، می شود. در این حالت هرگاه سند خبر صحیح باشد، تفسیر قابل قبول بوده و حکم حدیث مرفوع را دارد. یعنی هرگاه سایر شرایط حدیث صحیح در آن موجود باشد، قابل قبول است زیرا در این موارد مجالی برای اجتهاد نیست. در این تقسیم آنچه که صحابه به آن اجماع دارند، داخل می شود، که اجماع خودش حجت است. بعضی از علماء شرط

دیگری را هم گذاشته اند یعنی که صحابی مفسر در تفسیر غیبیات، مشهور به اخذ از اسرائیلیات نباشد (الطیاری. فصول ۵۰، ابن حجر. النکت ۵۳۲/۲، ابن الصلاح. ۵۰). هرگاه صحابه برای تفسیر به لسان خود (عربی) مراجعه نموده باشند، چون قرآن کریم به زبان خودشان نازل شده و آنها نسبت به سایرین، داناترین مردم به زبان شان هستند، این تفسیر نیز مورد قبول است (الطیاری. فصول. ۵۰).

آنچه که در تفسیر از اهل کتاب گرفته اند، حکم اسرائیلیات را دارد. یعنی هرگاه از اسرائیلیات (آنچه که به اخبار نقل شده از یهودی و نصرانی منسوب می شود) در قرآن و سنت تأیید شده بود تأیید می شود و آنچه تکذیب شده بود تکذیب می شود و آنچه از آنها در قرآن و سنت نه تأیید شده بود و نه تکذیب شده بود، نه تأیید و نه تکذیب می شود و روایت آن مشکل ندارد.

آنچه که در آن اجتهاد نموده اند در آن تفصیل است (الطیاری. فصول. ۵۰):

- هرگاه اجتهاد شان به توافق رسیده باشد، قول شان حجت است
- هرگاه اجتهاد شان مختلف باشد، به اساس قواعد ترجیح، قول یکی از آنها ترجیح داده می شود.

- هرگاه تفسیر صرف از یکی از آنان ، وارد شده باشد و قول مخالف وی معلوم نشده باشد ، قبول آن اولی (بهتر) است، خصوصاً هرگاه قرائنی به همراه داشته باشد؛ هرگاه از مفسرین مشهور باشد، از آن میان: علی، ابن مسعود و ابن عباس رضی الله تعالی عنهم.

مشهورترین صحابه به تفسیر قرآن کریم : خلفای راشدین، عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عباس، ابن الزبیر، ابي بن کعب، زید بن ثابت، أبو موسی الأشعري و ام المؤمنین عائشة رضی الله تعالی عنهم (فهد الرومي. ۳۴) .

۴-تفسیر قرآن با اقوال تابعین: تابعی کسی است که در حالت اسلام با صحابه ملاقات نموده باشد و با اسلام فوت نموده باشد (الطحان. ۲۴۷) تابعین رحمهم الله تعالی در تفسیر شان از قرآن کریم، سنت نبوی، صحابه، لسان عربی، اهل کتاب و فهم و اجتهاد شان استفاده نموده اند (الطیار.فصول. ۵۲).

حکم تفسیر تابعی : تفسیر تابعی نیز دارای اقسام مختلف بوده و حکم هر کدام آن متفاوت است:

- هرگاه از یک تابعی در اسباب نزول یا غیبات خبری رسیده باشد، از جمله مراسیل تابعی است.

- هرگاه در تفسیر میان تابعین اجماع موجود باشد، آنچه بر آن اجماع نموده اند، حجت است .

- هرگاه در تفسیر به اهل کتاب مراجعه نموده باشند، حکم اسرائیلیات را دارد، که تفصیل آن در حکم تفسیر صحابی در صفحات قبلی گذشت .

- هرگاه در چیزی اختلاف نموده باشند به اساس قواعد ترجیح ، قول یکی از ایشان ترجیح داده می شود.

- هرگاه صرف از یک تابعی قولی رسیده باشد و قول مخالف آن معلوم نباشد، آن قول نسبت به قول کسانی که بعد از ایشان آمده اند، بهتر است (الطیاری. فصول. ۵۷).

بعضی از مفسرین مشهور از تابعین عبارت اند از : مجاهد، عكرمة، عطاء ابن ابي رباح، زيد بن أسلم، أبا العالية، قتادة، سعيد بن جبیر، طاوس بن كيسان، علقمة بن قيس، عامر الشعبي، مسروق بن الأجدع، عبدة بن عمرو، عبید بن نضيلة، الحسن البصری، الأسود بن یزید، أباعبدالرحمن السلمی ، قتادة بن دعامة و سعيد بن المسيب (الموسوعة القرآنية المتخصصة. ۲۶۹).

یادداشت پیرامون تفسیر صحابه و تابعین (الطیاری. فصول. ۵۸-۵۷):

- لازم است تا به صحت سند توجه شود که آیا قول منسوب به صحابه و یا تابعین، مستند به سند معتبر است و یا نه ؟ در غیر آن یک قول مجرد در تفسیر می باشد.

- لازم است تا طرق نقلِ تفسیر از صحابی و تابعی جمع شود تا هرگاه اختلافی باشد، در مورد تدقیق شود.

- هرگاه صحت سند دو قول مختلف از يك صحابی و یا يك تابعی به ملاحظه برسد و جمع میان شان امکان پذیر نباشد، حیثیت دو قول را دارد مگر این که صحابی و یا تابعی مذکور از یکی از دو قول خود رجوع کرده باشد.

- جمع نمودن روایت های صحابه و تابعین در تفسیر یک آیه در رسیدن به مقصود، بسیار مفید خواهد بود، لذا لازم است تا به جمع کردن روایات شان اهتمام شود.

- هر اختلاف، به معنی اختلاف واقعی نمی باشد و این موضوع در بحث اختلاف تنوع در تفسیر تفصیل داده شده است.

۵-تفسیر قرآن با لسان عربی : قرآن به لسان عربی نازل شده است. صحابه و تابعین با استفاده از لسان عربی، قرآن کریم را تفسیر می نمودند (الطیار.فصول.۵۹). صحابه در مورد جواز استفاده از لسان عربی (با شرائط آن) در تفسیر قرآن کریم، اجماع نموده اند (مقدمتان في علوم القرآن. ۲۰۱ نقلاً عن الطیار.فصول.۵۹). علماء بر کسی که قرآن را تفسیر می نماید و به لسان عربی عالم نیست، بسیار جدی عمل نموده اند. از امام مالك رحمه الله تعالی نقل شده است که گفته هرگاه کسی را برایم بیاورند که کلام الله را

درحالی تفسیر می نماید که لسان عربی را نمی داند؛ چنان
 جزایش دهم که برای دیگران عبرت شود (أخرجه الواحدی فی
 البسیط ۱ / ۲۱۹ نقلاً عن الطیار. فصول. ۵۹).

۶- تفسیر قرآن با اجتهاد و رأی : اجتهاد، رأی، استنباط و عقل نزد
 علمای علوم قرآن به معنی واحد است. گاه گاهی صحابه و تابعین
 هم از رأی استفاده می کرده اند، که آن رأی محمود بوده، زیرا بر
 اساس علم و غلبه ظن یا گمان غالب بوده است. ولی رأی مذموم
 آن است که به اساس هوای نفسانی باشد. بعضی از سلف از قول
 در تفسیر اجتناب می نمودند که غالباً سبب آن، ترس از قول بدون
 علم بر الله تعالی و وقوع در رأی مذموم بوده است. بعضی شان در
 تفسیر فقط همان چیزی را می گفتند که از گذشتگان شان برای
 شان رسیده بود و گفتن چیزی را که از گذشتگان شان برای شان
 نرسیده بود، نا پسند می دانستند.

برای تفسیر بالرأی دانستن لسان عربی ضروری است. علاوه بر آن
 لازم است تا مفسر، ناسخ، منسوخ، عام، تخصیص و سایر علوم
 را که برای دانستن هر آیه حتمی است، بداند. مفسرین بالرأی به
 تفسیر نبوی صلی الله علیه و سلم، اسباب نزول، تفسیر صحابه و
 تابعین نیاز دارند تا نشود که از تفسیر نبوی صلی الله علیه و سلم و

یا از اجماع اقوال صحابه و اجماع تابعین در تفسیر قرآن کریم خارج شوند (الطیار. فصول. ۶۵-۶۸).

تفاسیر مذموم آن است که کسی ألفاظ قرآن را بالای معنی که خود وی به آن اعتقاد دارد، حمل نماید.

شروط مفسر بالرأی (فهد الرومی. ۱۶۸):

اول- سلامت عقیده: زیرا کسی که عقیده منحرف داشته باشد و به یک رأی معین معتقد بوده باشد، کوشش می نماید تا ألفاظ قرآن را بر آن چیزی که خودش عقیده دارد حمل نماید .

دوم - عالم بودن به أصول الدین و آن عبارت از علم توحید است تا در آیات اسماء و صفات، اسماء و صفات الله تعالی را تحریف نکند، تغییر ندهد، نفی نکند و به چیزی تشبیه نکند.

سوم- عالم بودن به أصول التفسیر .

چهارم-عالم بودن به علم حدیث روایتاً (کیفیت اتصال سند و احوال راویان) و درایتاً (معنی و مفهوم الفاظ حدیث).

پنجم- از هوای نفس دور باشد: زیرا هوای نفس و تعصب سبب اصرار بالای یک نظر خاص شده و وی را از سایر اقوال ولو حق باشد، دور می کند.

ششم- عالم بودن به اصول الفقه: تا از آیات قرآن کریم استنباط نموده و به آنها استدلال نموده بتواند، یعنی اجمال و تبیین، عموم و خصوص، مطلق و مُقَيَّد و سایر اصول را بداند.

هفتم- عالم بودن به لسان عربی و علوم آن: یعنی نحو، صرف، اشتقاق، بلاغت (معانی، بیان و بدیع).

این است شرایط مفسر، تعداد زیادی از سلف صالح با تمکن ایمان در قلب های شان و با ترس شان از الله تعالی، از قول بدون علم در قرآن اجتناب نموده اند. هرگاه کسی را دیدی که بدون علم در قرآن چیزی می گوید پس بدان که از ایمان خود می کاهد، و الله المُستعان (فهد الرومی. ۱۶۹).

تفسیر بالمأثور

به اساس بعضی از کتب علوم القرآن، تفسیر بالمأثور شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت و تفسیر قرآن به اقوال صحابی می شود، بعضی ها اقوال تابعین را نیز شامل تفسیر بالمأثور می نمایند، ولی در شامل نمودن تفسیر تابعی اختلاف بوده و تفسیر تابعی به طور مطلق الزامی نمی باشد (فهد الرومی. ۱۵۱ و ۱۵۳، الطیار. فصول. ۷۳).

آنچه از صحابه روایت شده و حکم مرفوع را دارد (اسباب نزول و أمور غیبی)، و آن تفسیر که صحابه و یا تابعین به آن اجماع دارند

تفسیر بالمأثور پنداشته می شود. در غیر آن اقوال صحابه و یا تابعین در تفسیر، از میان تفسیر بالرأی است (الطیاری. فصول. ۷۴-۷۵).

احتیاط: نقل اقوال منسوب به صحابه بدون اسناد، سبب اختلاط صحیح با غیر صحیح می شود. لذا لازم است تا در این مورد محتاط بود و متوجه بود که نقل قول باید مستند به سندِ با اعتبار باشد. به این ترتیب تفاسیری که به تفاسیر مأثور مسمی اند به دو قسم می باشند: اول آنانی که دلیل و سند در مورد صحت و قبول تفسیر مذکور موجود است و دوم آن که دلیل بر صحیح بودن شان موجود نیست (فهد الرومی. ۱۵۲).

اختلاف در تفسیر

شامل اختلاف در لفظ بدون اختلاف در معنی، اختلاف در لفظ و معنی طوری که آیه به نسبت عدم موجودیت تضاد میان دو معنی احتمال داشتن هر دو را دارا می باشد، اختلاف در لفظ و معنی طوری که در آیه احتمال دو معنی که بین شان تضاد است، موجود نمی باشد (الطیاری. فصول. ۷۹).

اول. اختلاف در لفظ بدون اختلاف در معنی که این اختلاف سبب تغییر معنی آیه نمی شود: در تفسیر این آیه قرآن مجید: {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} الإسراء-۲۳؛ و پروردگارت فرمان داده است که جز او را عبادت نکنید. به اساس تفسیر البغوی، ابن عباس،

قتادة و الحسن، (وَ قَضَى) به معنی (وَأَمَرَ) یعنی (و امر نموده)، به اساس قول مجاهد، به معنی (وَأَوْصَى)، و به اساس قول الربیع بن انس، به معنی (وَأَوْجَبَ) یعنی (و واجب نموده) می باشد. ولی این تفسیر ها دارای معنی واحد و یا متقارب اند یعنی این اختلافات سبب تغییر معنی آیه نمی شود.

دوم. اختلاف در لفظ و معنی طوری که آیه به نسبت عدم موجودیت تضاد میان دو معنی، احتمال داشتن هر دو را دارا می باشد. لذا به دو معنی تفسیر شده می تواند. اختلاف تفسیر در لفظ و معنی در تفسیر این آیه قرآن کریم به ملاحظه می رسد: {وَكَأَسَا دِهَاقًا} النبأ. ۳۴؛ (و جام‌هایی لبریز و پیایی). به اساس تفسیر ابن کثیر، ابن عباس گفته است که (دهاقاً) به معنی (مملوءة متتابعة) یعنی لبریز و پی در پی، مجاهد گفته است به معنی (متتابعة) یعنی پی در پی می باشد و عکرمة گفته است به معنی (صافية) می باشد. میان این اقوال کدام منافاتی موجود نیست و احتمال همه این معانی در این آیه موجود است یعنی هریک از اقوال برای یک معنی است.

سوم. اختلاف در لفظ و معنی طوری که در آیه احتمال موجودیت دو معنی که بین شان تضاد است، نمی باشد. در این حالت معنی راجح نظر به دلالت سیاق و سایر دلالت ها ترجیح داده می شود (الطیار. فصول ۷۹ و أصول في التفسير. ۲۹).

اختلاف صحابه در تفسیر، به تعداد اندک بوده و قسمت اعظم آن که به طور مستند و صحیح نقل شده است از نوع اختلاف تنوع است نه اختلاف تضاد (مجموع الفتاوی. ۳۳۳/۱۳).

اختلاف تنوع و اختلاف تضاد

اختلاف تنوع: اختلاف تنوع در تفسیر دو نوع است:

- اول: یکی از اقوال به معنی قول دیگر است ولی به دو عبارت مختلف.
- دوم: دو قول، معانی متغایر داشته ولی متنافی نمی باشند، یعنی همدیگر را نفی نمی نماید. به اساس تفسیر البغوی در تفسیر قول او تعالی { اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ } الفاتحة: ۶، ابن مسعود رضی الله عنه گفته است مراد از الصراط المستقیم، قرآن کریم است و ابن عباس و جابر رضی الله عنهما می گویند که مراد از صراط المستقیم، اسلام می باشد. این دو قول باهم متفق اند زیرا دین اسلام عبارت از اتباع قرآن کریم است (مجموع الفتاوی. ۳۳۶/۱۳).

قاعده در اختلاف التنوع این است که اقوال وارده تا زمانی که مانعی در قبول همه آنها موجود نباشد؛ به طور تنوع (گوناگون) قبول می شود. و یا این که یکی از اقوال به طور راجحتر و اولی ترجیح داده می شود بدون ترک کلی قول دیگر، زیرا ممکن است از آن در جای دیگری استفاده شود (الطیاری. الإعجاز العلمي. ۲۶).

اختلاف التضاد: دو قول متنافی است که حمل معنی بر هر دو قول

ممکن نیست (الطيار . شرح مقدمة. ۷۶). قاعده در اختلاف التضاد این است که یکی از اقوال به طور معین ترجیح داده می شود زیرا گرفتن هر دو قول ممکن نمی باشد پس با استفاده از قواعد ترجیح، ترجیح لازم می شود و قول دوم ترک می گردد (الطيار . الإعجاز العلمي. ۲۶ و ۲۰۱ و عبیر. ۱۲۸).

کتاب های زیادی از تفسیر بالمأثور موجود است از آن جمله می توان از این تفاسیر نام برد: جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، الدر المنثور (تفسیر السیوطی)، أضواء البیان فی إيضاح القرآن بالقرآن یا تفسیر محمد الأمين الشنقيطي (فهد الرومي . دراسات. ۱۵۵-۱۵۸).

حکم تفسیر بالمأثور: هرگاه ادلة کافی بر صحت آن موجود باشد، قبول می شود و خروج از آن جواز ندارد (فهد الرومي. ۱۵۴).

ترجمه قرآن کریم

ترجمه لغتاً به معنی تعبیر کلام و بیان معنی آن به یک لسان دیگر است، (المصباح المنیر، ومختار الصحاح، ومتن اللغة مادة: "ترجم"، وکشاف القناع ۶ / ۳۵۲. نقلاً عن الموسوعة الفقهية. ۱۱ / ۱۶۶) و به دو قسم می باشد: اول ترجمه حرفی که آن عبارت است از نقل دادن از یک لسان به لسان دیگر با التزام یا در نظر داشت صورت لفظی کلمه یا ترتیب عبارت آن (الصحاح في اللغة والعلوم مادة: "ترجم" نقلاً عن الموسوعة الفقهية. ۱۱ / ۱۶۸) و دوم ترجمه معانی

کلام، که عبارت از تعبیر با الفاظ است یعنی معانی کلام را بیان می‌دارد و به منزله تفسیر می‌باشد (الموسوعة الفقهية. ۱۱/۱۶۸).

تعدادی از مردم غیر عرب که اسلام آورده بودند، در تعلیم لسان عربی کوشش نمودند تا حدی که بعضی شان به درجه استادی رسیدند ولی تعداد کثیری از ایشان به لسان عربی آشنا نبودند و به این ترتیب احتیاج به ترجمه معانی قرآن نشأت کرد.

بدیهی است که ترجمه حرفی لفظی (تحت اللفظی) قرآن کریم، کلمه به کلمه از لسان عربی به لسان دیگری طوری که مفردات ترجمه مقابل مفردات آن و اسلوب ترجمه مقابل اسلوب آن باشد، ناممکن است، هرچند مترجم دارای آگاهی و مهارت زیاد لسانی باشد. زیرا قرآن کریم نشانه صدق محمد علیه الصلاة والسلام است که از جانب رب العالمین فرستاده شده است و معجزه بیانی قرآن طوری است که فصیح‌ترین عرب هم نتوانستند و نمی‌توانند مثل آنرا بیاورند. لذا ترجمه حرفی یا کلمه به کلمه قرآن بعضی از خواص اسلوبی معجزه قرآن، نشانه‌های بلاغت رفیع آن و معانی مکمل کلمات قرآنی را بیان نموده نمی‌تواند و به این ترتیب از بیان جوانب مهم اعجاز قرآن عاجز می‌شود (الجرمی. ۹۰). نباید فراموش کرد که زبان عربی دارای خصوصیات مختص به خود است (الموسوعة الفقهية. ۱۱/۱۶۷) از آن میان اسلوب‌های ایضاح، اخفاء، ایجاز و اطناب و این که يك کلمه ممکن معانی مختلف داشته باشد. ولی

ترجمه تفسیری یا معنوی عبارت از شرح کلام و بیان معنی آن به لسان دیگر است بدون این که کلمه به کلمه باشد، و بدون این که جمیع معانی مراد از آن را بیان نماید. ترجمه تفسیری یا مفهومی قرآن کریم، تفسیر قرآن به زبان دیگری می باشد (۲۰- ۲۱ الذهبی).

شروط جواز ترجمه

اول: ترجمه من حیث بدیل قرآن قرار داده نشود. باید در یک جانب قرآن به لسان عربی، و در جانب دیگر ترجمه معانی آن نوشته شود. **دوم:** کسی که ترجمه می نماید باید معانی شرعی آنچه را که در قرآن کریم آمده است بداند، به معانی الفاظ هر دو لسان و به آنچه سیاق کلام مقتضی آن است، عالم باشد.

سوم: ترجمه صرف از مسلمانی که در دینش استقامت داشته باشد، پذیرفته می شود. مترجم باید دارای عقیده سالم باشد و متمایل به عقیده غیر صحیح نباشد زیرا در این حالت قرآن کریم را مطابق به هوی و میل خود تفسیر نموده و از معنی حقیقی آن دور می شود. **چهارم:** ترجمه باید بر شرایط تفسیر باشد، یعنی وقتی با اعتبار است که با استفاده از احادیث نبوی صلی الله علیه و سلم، علوم لسان عربی و اصول مقرر شرعی اسلامی انجام شود.

طوری که در ابتداء ادلة الاحکام ذکر شد، مرجع همه دلیل های شرعی قرآن کریم است. برای دانستن قرآن کریم، باید وضع لفظ برای معنی (امر، نهی، عام، خاص، مطلق، مبیّن)؛ دلالت لفظ بر

معنی (ظاهر، نص، مفسر، محکم، مؤول و متشابه)؛ نسخ، تعارض ظاهری و ترجیح، دانسته شود. معلومات مذکور در صفحات بعدی این کتاب بعد از ذکر سایر ادلة، بیان شده است.

سنت

سنت اصطلاحاً تعاریفی مختلفی دارد:

معنی سنت در متن حدیث: مراد از لفظ سنت، در متن حدیث به قول ابن حجر العسقلانی، طریقه یعنی راه و روش پیامبر صلی الله علیه و سلم است، نه آن سنتی که در مقابل فرض قرار دارد (العسقلانی. فتح الباری. ۱۰۵/۹).

معنی سنت نزد محدثین: سنت، نزد محدثین، به هر آنچه از قول، فعل، تقریر، صفت و سیرت نبی صلی الله علیه و سلم نقل شده باشد، اطلاق می شود. سنت در این تعریف، به (افاده نمودن حکم شرعی) منحصر و محدود نشده بلکه بر خلاف تعریف سنت که نزد علمای علم اصول است، وسیعتر می باشد. زیرا نزد علمای علم اصول، سنت با قید (افاده نمودن حکم شرعی) محدود شده است (النملة. المذهب. ۶۳۶/۲).

معنی سنت نزد علمای علم اصول: سنت در اصطلاح علم اصول عبارت است از هر آنچه از قول، فعل و تقریر که از نبی صلی الله علیه و سلم صادر شده باشد (خلاف ۳۶) و مخصوص احکام

شرعی باشد (۶۳۴/۲ النملة)؛ بعضی از علمای علم اصول قید (غیر از قرآن) را در تعریف مذکور علاوه نموده اند (۵۳۴/۲ النملة و زیدان. ۱۵۷). یعنی در اصطلاح علم اصول، به غیر از قرآن هر فعل، قول و تقریری که از پیامبر علیه الصلاة والسلام، صادر شده باشد، سنت می باشد.

سنت تقریری عبارت است از نقل نمودن سکوت پیامبر صلی الله علیه و سلم از سخنی که در حضور شان گفته شده و یا عملی که در حضور شان انجام شده و یا آنچه را که ایشان دانسته اند و از آن انکار ننموده اند (السلمی ۱۰۴/۱).

معنی سنت نزد فقهاء: تعریف سنت در فقه، متفاوت است، طوری که در عنوان احکام شرعی، در صفحات قبلی همین کتاب ذکر شد.

سنت گاهی در مقابل بدعت نیز استعمال می شود (الشوکانی. إرشاد. ۹۵/۱).

انواع حدیث

این بحث مربوط علم حدیث است. ولی در این جا مختصراً بیان می شود.

اصول حدیث بنام های علوم الحدیث و مصطلح الحدیث، درایة الحدیث و علم الإسناد نیز یاد می شود، عبارت از مجموعه قواعد عام است که توسط آن حدیث صحیح و ضعیف و سایر معلومات

معرفت احوال سند و متن، لفظ و معنی، کیفیت اخذ و کتابت حدیث شناخته می شود (الموسوعة الفقهية. ۵/۶۱). احادیث از نظر صحت و ضعف به حدیث صحیح، حسن و ضعیف، و از نگاه طریق رسیدنش به ما و از نظر تعداد راویان به حدیث متواتر و حدیث آحاد (نزد احناف حدیث متواتر، مشهور و آحاد) تقسیم شده است.

انواع احادیث از نظر طرق رسیدن شان به ما

حدیث متواتر: ما رَوَاهُ عَدَدٌ كَثِيرٌ، تُحِيلُ الْعَادَةُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ. حدیث متواتر نقل تعداد زیادی از راویان است که توافق شان روی اخبار تقلبی و کذب عقلاً گمان برده نمی شود و غیر ممکن است. این شرایط باید در سراسر سلسله راویان برآورده شود و علاوه بر آن، باید روایت مبتنی بر حواس باشد یعنی مستند انتهای آن، امری مشاهده شده و یا شنیده شده باشد، طوری که راویان بگویند شنیدیم یا دیدیم یا لمس کردیم. نه این که صرف به عقل ثابت باشد. اخبار متواتر، بیانگر علم یقینی است (الطحان. ۲۳-۲۴ و العسقلانی. نزهة النظر. ۴۳). خبر متواتر نیاز به تایید سند ندارد زیرا به عنوان علم یقینی پذیرفته شده است.

حدیث آحاد: آن است که معیارهای متواتر را ندارد (العسقلانی. نزهة النظر. ۵۱، الطحان. ۲۷). احادیث آحاد توسط علمای علم حدیث مورد تدقیق قرار گرفته است. برای تدقیق کافی است که صحت آن

فقط تا به مصنفی که حدیث را در کتاب های خود ثبت کرده اند، تایید شود، زیرا تصانیف مذکور در طول قرن ها توسط تعداد زیادی از افراد به طور کتبی و یا در حافظه حفظ شده اند. یعنی احادیث مذکور بعد از مصنف به این سو به طور متواتر نقل شده است.

حدیث مشهور (نزد احناف): آن است که در طبقه صحابه از جمله آحاد بوده سپس انتشار نموده، طوری که کسانی آنرا نقل نموده اند که توافق شان بر کذب گمان برده نمی شود و آنان بعد از صحابه رضی الله تعالی عنهم اند. پس اخبار نزد احناف به سه قسم اند: متواتر، مشهور و آحاد (التمیمی ۳۹۶، جامعة المدينة العالمية. الدفاع ۲۲۸/۱، الخضیر ۹/۳).

انواع احادیث از نظر صحت و ضعف

حدیث صحیح: فَهُوَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ، وَلَا يَكُونُ شَاذًا، وَلَا مُعَلَّلًا. حدیث صحیح عبارت است از حدیثی مُسْنَدِ که از طریق یک شخص عادل و با حافظه قوی به یک شخص عادل و با حافظه قوی دیگری تا اخیر آن به طور متصل و پیهم بدون شذوذ و علت انتقال می یابد (ابن الصلاح ۱۱-۱۲).

شرح تعریف: شذوذ آن است که حدیثی روایت شده توسط شخص ثقه در مخالفت با حدیثی که راویان آن ثقه تر است، قرار گیرد. علت به معنی سببی غامض و مخفی است که صحت حدیث را صدمه

می زند در حالی که ظاهراً سالم به نظر می رسد (طحان. ۴۳-۴۴). علت توسط علمای متخصص علم حدیث کشف می شود. پس حدیث صحیح آن است که سلسله راویان، متصل یا با هم پیوسته باشد، هر یک از روایت کننده گان اشخاص عادل و با حافظه قوی باشد، حدیث در مخالفت با حدیثی که راویان آن ثقه تر است نباشد (شاذ نباشد) و عاری از سبب مخفی باشد که صحت حدیث را صدمه می زند (عاری از علت باشد).

حدیث حسن: شرایط حدیث صحیح را دارا است صرف حافظه راوی در حفظ حدیث در مقایسه با راویان حدیث صحیح درجه کمتری دارد (النووی مقدمة. ۲۵).

حدیث ضعیف: آن است که نه معیارهای حدیث صحیح و نه معیارهای حدیث حسن را دارد و خود دارای چندین نوع است (النووی. مقدمة. ۲۶).

حدیث ضعیف حجت نیست.

علماء در مورد حدیث ضعیف، نظرات مختلفی ناشی از استنباطات خود دارند. بعضی می گویند در هیچ حالتی به حدیث ضعیف عمل نمی شود. تعدادی می گویند به آن عمل می شود. بعضی هم می گویند که در فضائل اعمال، به طور مشروط به حدیث ضعیف عمل می شود (القاسمی. ۱۱۳). ابن حجر العسقلانی برای عمل به حدیث ضعیف آنهم در فضائل اعمال سه شرط را گذاشته است که

عبارت اند از (العسقلاني. التلخيص الحبير. ۱/۱۱):

- اول، حدیث بسیار ضعیف نباشد یعنی در روایان، کذاب، متهم به کذب و کسی که غلطی فاحش دارد، نباشد.
 - دوم، تحت یک اصل عام مندرج باشد یعنی طوری نباشد که اصلاً هیچ اصلی نداشته باشد.
 - سوم، حین عمل به آن، به ثبوت آن اعتقاد نشود تا از نسبت دادن چیزی به رسول الله صلی الله علیه و سلم که ایشان آن را نگفته اند، جلوگیری شود (المدابع. ۹۵).
- علاوه بر آن بیان کننده حدیث ضعیف باید ضعف آن را بیان نماید تا مورد، سوء تفاهم و غلط فهمی واقع نشود.
- علماء در مورد حدیث ضعیف در فضائل اعمال به این نظر اند: معنی عمل به حدیث ضعیف، این نیست که در حدیثی که به آن احتجاج نمی شود، استحباب ثابت می گردد. زیرا استحباب حکم شرعی بوده و بدون دلیل شرعی ثبوت نمی شود. کسی که بدون دلیل شرعی، از الله تعالی خبر می دهد که او تعالی عملی را دوست دارد، در حقیقت چیزی را در دین داخل نموده است که الله جَلَّ جَلَالُهُ به آن اجازه نداده است. بلکه مراد علماء از جایز بودن مشروط احادیث ضعیف، در انجام دادن عملی است که قبلاً به نص به اثبات رسیده که الله تعالی آن را می پسندد، یعنی در فضل بعضی اعمال مستحب، و اجتناب از عملی است که قبلاً به نص یا

اجماع به اثبات رسیده که الله تعالی آن عمل را نمی پسندد. روایت احادیث مذکور به شرط که از موضوعی بودن آن اطلاع نداشته باشیم، جواز دارد. حاصل آن که در این باب، روایت در ترغیب و ترهیب جواز دارد ولی در استحباب جواز ندارد. هرگاه در احادیث ضعیف، مقدار و یا حد تعیین شده باشد، جواز ندارد (از آن جمله: معین نمودن یک نماز در یک وقت معین بدون نماز های که اوقات آن با احادیث صحیح تعیین شده است، یا قرائت معین یا به صفت معین که با دلیل شرعی اثبات نشده باشد). مقادیر ثواب و عقاب نیز موقوف به دلیل شرعی یعنی قرآن و حدیث صحیح می باشد. کسانی که می گویند که به احادیث ضعیف در فضائل اعمال عمل می شود به این معنی است که عمل به آن، عمل به آن اعمال صالحه ای است که این حدیث ضعیف در مورد فضائل آنها آمده است و یاهم اجتناب از آن اعمال بدی است که حدیث ضعیف، ناپسند بودن آن را بیان نموده است (مجموع الفتاوی. ملخصاً. ۶۷-۶۵/۱۸).

بعضی از محدثین از جمله بخاری، مسلم (القاسمی. ۱۱۳) و ابوبکر بن العربی به این نظر اند که عمل به حدیث ضعیف به طور مطلق جواز ندارد (الزرکشی. النکت. ۳۱۰/۲). ابن حزم گفته است که هرگاه یک حدیث از طریقی ثبوت شود که در آن یک شخص متهم به کذب یا غفلت و یا مجهول الحال باشد، ما به آن استدلال

نمی‌کنیم، آنرا تصدیق نمی‌کنیم و از آن نمی‌گیریم (الخضر. ۱۷۰/۴).

هرگاه حدیث ضعیفی در جایی ذکر می‌شود باید ضعف آن نیز یادآوری شود. زیرا عوام مسلمین اکثراً، در این مورد معلومات ندارند، و بدون توجه به صحت و ضعف حدیث، آنرا می‌پذیرند. با تأسف تعدادی از افراد از روی غفلت و سهل انگاری به این بهانه که روایت حدیث ضعیف در فضائل اعمال جواز دارد، حتی همان سه شرط را هم در نظر نمی‌گیرند.

در اخیر، این بحث را با بیان حدیث متواتری خاتمه می‌دهیم: مَنْ يَقْلُ عَلَيَّ مَالَهُمْ أَقْلُ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. رواه البخاري؛ هر کسی بر من چیزی بگوید که من آنرا نگفته‌ام پس جایگاه اش را از آتش بگیرد.

حجت سنت

سنت، حجت و مصدر تشریح در افاده احکام دین اسلام است. میان اولین‌های این امت تا کسانی که بعد از ایشان آمده‌اند اتفاق است که وحی (قرآن و سنت) نسبت به رأی ترجیح داده می‌شود (الجدیع. ۱۴۰). دلیل‌های زیادی بر حجت بودن سنت موجود است :

آیات شریف: { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ } النجم -۴؛ (پیامبر علیه الصلاة والسلام) از روی هوی (خواهش نفس) خود سخن

نمی گوید. { مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ } النساء . ۸۰ ؛ هر کسی که رسول را اطاعت کرد، پس به تحقیق الله را اطاعت کرد. { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ } النحل ۴۴ ؛ و فرود آوردیم به سوی تو ذکر (کتاب) را تا برای مردم آنچه را که به سوی ایشان فرود آورده شده است، بیان کنی. { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا } النساء - ۶۵ ؛ پس قسم به پروردگار تو که ایشان ایمان نمی آورند مگر این که به اختلافات خود ترا حاکم و داور کنند، سپس از داوری تو در دلهای خویش هیچ ناراحتی احساس نکنند و کاملاً تسلیم باشند .

احادیث شریف : [أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوْشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَىٰ أُرَيْكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَ مَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ]. سنن أبي داود. حدیث صحیح؛ بدانید که به من قرآن و مثل قرآن باهم داده شده، بدانید نزدیک باشد که شخصی با شکم سیر درحالی که به تخت خود تکیه زده باشد بگوید بر شما لازم است آنچه در این قرآن است، پس آنچه را که از حلال در آن یافتید حلال بدانیدش و آنچه از حرام در آن یافتید حرامش بدانید.

افعال نبی کریم صلی الله علیه و سلم به سه قسم است:

- اول افعالی که خاصیت بشری است: ایستادن، نشستن،

- خوابیدن، غذا خوردن .
- دوم افعالی که خاص متعلق به خود ایشان است نه به دیگران (وجوب تهجد و تحریم اخذ زکات، از آن میان است)
- سوم افعالی که برای تشریح یا بیان نمودن شریعت از ایشان صادر شده است (الجیزانی. ۱۲۸).

انواع احکام وارد شده در سنت

- احکام تأکید کننده بر احکام قرآن .
- احکام بیان کننده احکام مجمل.
- احکام ابتداءً : حرام بودن نکاح همزمان با زن و خاله اش یا عمه اش .

عمل به خبر واحد (احادیث آحاد)

برای قبول و عمل به خبر واحد دو قسم شرط است یکی متفق علیها و دوم شروطی که بالای آنها اختلاف است .
شروط متفق علیها عبارت اند از اسلام ، بلوغ ، عقل ، ضبط (حافظه) و عدالت راوی (إرشاد الفحول. ۵۰، اللمع. ۴۳، المستصفی ۱۵۵/۱ نقلاً الزحیلی محمد. ۲۱۳/۱).

شروط مختلف فیها در میان مذاهب، متفاوت است :
از مذهب حنفی برای عمل به حدیث آحاد سه شرط نقل شده است:
راوی به خلاف آنچه روایت کرده است عمل نکرده باشد؛ حدیث در

مورد اموری که وقوع آن زیاد است (عموم البلوی) نباشد؛ و اگر حدیث توسط راوی غیر فقیه روایت شده باشد، خلاف قیاس و اصول شرعی نباشد (امیر شاه. تیسیر التحریر. ۳/ ۱۱۲، منهج الوصول. ۶۹، أصول الفقه، أبو زهرة. ۱۰۴، الإحكام، الآمدي. ۸۴/۲، الوسيط في أصول الفقه الإسلامي. ۲۵، أصول الفقه الإسلامي، شعبان. ۶۹. نقلًا عن الزحيلي. محمد. ۱/ ۲۱۴-۲۱۵). ولی علی قاری و سایرین از امام ابوحنیفة رحمه الله تعالی نقل می کنند که گفته است: به الله قسم که بر ما دروغ و افترا بسته است کسی که می گوید که ما قیاس را بر نص مقدم می نماییم، آیا بعد از نص احتیاجی به قیاس است!! (الملا القاري. شرح مسند ۴/۱، الخميس ۴۸/۱، البهنساوي. ۱/ ۱۷۸ و عبد الوهاب علی. المدخل ۹۲). در مورد عموم البلوی (اموری که زیاد واقع می شود) نیز گفته شده که آنچه از امام در مورد عدم قبول خبر واحد در عموم البلوی آمده، در واقع ممکن امام نظر به دلایل دیگری به آن عمل نکرده باشد، از آن میان، نرسیدن حدیث برایش یا عدم ثبوت آن و یا موجودیت یک دلیلی قوی دیگری. درحالی که احناف در سایر مسایل عموم البلوی به احادیث آحاد عمل نموده اند (المقدسي. روضة الناظر ۱/ ۳۶۹ و الجيزاني ۱۴۵ - ۱۴۶). گفته شده که نسبت دادن این قول به امام و صاحبین صحت ندارد (مختصر الصواعق ۶۰۷ نقلًا الجيزاني ۱۴۵ و ۱۴۶) و در روضة الناظر،

مواردی که نزد احناف در عموم البلوی به احادیث آحاد عمل می‌شود نیز یاد آوری شده که وجوب نماز وتر و دو بار گفتن الفاظ اقامه در نماز از آن میان است (المقدسی. روضة الناظر ۱/۳۶۹). اکثر احناف می‌گویند که در عموم البلوی، باید حدیث شایع و منتشر می‌بود و نقل کنندگان حدیث مذکور زیاد می‌بود و به روایت واحد متوقف نمی‌شد، یعنی به یک روایت محدود نمی‌ماند (المقدسی. روضة الناظر ۱/۳۶۸-۳۶۹)، ولی اکثر سایر علماء خبر واحد را در عموم البلوی قبول می‌کنند (امیر شاه. تیسیر التحرير ۳/۱۱۲، ابن امیر حاج. التقرير والتحبير ۲/۲۹۶، النملة ۲/۸۰۲-۸۰۳).

شروط مذهب مالکی: حدیث مخالف عمل اهل مدینه نباشد، زیرا عمل اهل مدینه خبر متواتر است و نسبت به خبر واحد مقدم است. شروط مذهب شافعی: همان شرایط متفق علیه است با تفاوت اندک یعنی راوی در دین خود ثقة باشد و به صدق در حدیثش معروف باشد، عاقل باشد و آنچه را روایت می‌نماید فهمیده باشد، ضابط (با حافظه) باشد، حدیث مخالف حدیث روایت شده توسط علمای علم حدیث نباشد، سند حدیث صحیح و متصل باشد. نزد شافعی به حدیث مرسل (که در آخر سندش بعد از تابعی، یعنی صحابی ذکر نشده باشد) بدون شرط عمل نمی‌شود. شروط مذهب حنابله: همان شروط شافعی است با بعضی اختلاف

از جمله قبول حدیث مرسل در مذهب حنبلی و تقدیم حدیث ضعیف بر قیاس (الزحیلی محمد. ۱/۲۱۵-۲۱۶).
جمهور می گویند که خبر واحد قابل قبول است زیرا از صحابه و تابعین و از امامان بعد از آنان عمل به احادیث صحیح آحاد بدون شرط و تفریق ثابت است (الرسالة ۱۹ ، جامع بیان العلم وفضله.
۱۹۱/۲، ۱۹۰، ۱۴۸، و مختصر الصواعق. ۵۰۲-۵۰۹ نقلاً عن الجیزانی ۱۴۵ و ۱۴۶). در مورد عمل به احادیث آحاد به شرط صحیح بودن آن، در کتاب الوجیز بحث مفصلی نگاشته شده است که ترجمه فارسی آن نیز موجود است، برای تفصیل مزید به آن مراجعه شود (زیدان . ۱۷۳).

سُنَّةُ التَّرْكِ

تعریف سنت در صفحات گذشته بیان شد و ترک قرار ذیل تعریف می شود :

ترک عبارت از انجام ندادن فعلی است که قدرت انجام دادنش (نزد شخص) موجود باشد. ولی هرگاه قدرت انجام دادنش (نزد کسی) موجود نباشد، به آن ترک گفته نمی شود (الجیزانی . سنة الترك.
۲۳). به همین دلیل گفته نمی شود که فلان شخص پریدن را ترک کرد زیرا پریدن برای وی مقدور نیست. سُنَّةُ التَّرْكِ در استنباط احکام زیادی از مسائل معاصر، اثر واضحی دارد (الجیزانی . سنة الترك. ۱۰۲).

بیان سنت ترک در متون متقدمین : در تعداد قابل ملاحظه از متون متقدمین به سنت ترک اشاره گردیده است (الجیزانی. ۷۴-۷۶) از آن جمله :

ترک یک عمل از جانب نبی صلی الله علیه و سلم در جمیع عمر شان و ترک سلف صالح در زمان شان نصی برای ترک است (الشاطبی الاعتصام ۲/۲۸۸). ابن خزیمه یک باب مستقلی را در کتاب صحیح اش آورده و در آن ذکر نموده که ترک نماز (نفلی) در عیدگاه قبل و بعد از ادای نماز های عیدین اقتداء به پیامبر صلی الله علیه و سلم بوده و سنت است یعنی نماز نفلی در آن مواقع ترک می شود (۳۴۵/۲ - صحیح ابن خزیمه - باب ترك الصلاة في المصلی قبل العیدین وبعدها اقتداء بالنبي واستئنا به).. در انجام دادن افعال مسنون، متابعت است در ترک آن افعالی که ترک شده، نیز متابعت می باشد (الزرکشی. البحر ۶/۴۱). مفاهیم فوق الذکر به الفاظ مختلف از ابن النجار و از شوکانی نقل شده است (ابن النجار. ۲/۱۶۵ و الشوکانی. ارشاد. ۱/۱۱۹) یعنی انجام دادن فعلی که پیامبر علیه الصلاة و السلام انجام داده اند سنت است، ترک نمودن فعلی که پیامبر علیه الصلاة و السلام آنرا ترک نموده، نیز سنت است.

ترك نمودن یک فعل توسط رسول الله صلی الله علیه و سلم عبارت از انجام ندادن فعلی است که برای شان کوناً مقدور بوده ولی با

آنهم آنرا انجام نداده اند (الإتربي . ۵۰۴/۱) که به دو نوع می باشد:

اول- ترك وجودی: عبارت از خود داری یا دست برداشتن پیامبر علیه الصلاة و السلام از چیزی است که نزد شان موجود بوده است. یعنی گمان می رفته که ایشان آن عمل را انجام بدهند و یا آن قول را بگویند ولی از انجام دادن آن فعل و یا گفتن آن قول امتناع نموده اند. اذان نگفتن در نماز های عیدین از این نوع ترک است. به این نوع ترک، نزد جمهور علمای اصول، فعل گفته می شود.

دوم - ترک عدمی: ترک عدمی محض آن است که پیامبر علیه الصلاة و السلام، آن را از سبب عدم موجودیتش، ترک نموده باشد. پس این ترک صرف در بخش عبادات دلیل شده می تواند و در بخش عادات دلیل شده نمی تواند، از آن میان: سوار نشدن شان بر وسایط نقلیه امروزی از قبیل موتر و طیاره و یا نخوردن گوشت حیواناتی که در مناطق سردسیر بوده است. بنابر آن اگر کسی از سوار شدن بر وسایط متذکره به این دلیل امتناع ورزد که پیامبر علیه الصلاة و السلام این کاری را نکرده است، دلیل وی موجه نمی باشد. ولی هر آنچه را که پیامبر علیه الصلاة و السلام، مشروعیت عبادت بودن آن را بیان نکرده است، مشروع نیست. زیرا در عبادات باید دلیل شرعی بر مشروع بودنش موجود باشد (الاشقر. أفعالُ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۴۷/۲ و الواضح. ۱۰۳).

هرگاه سبب ترک نمودن فعلی توسط پیامبر علیه الصلاة و السلام معلوم شود، حکم آن نیز معلوم می شود:

در عبادات: رسول الله صلی الله علیه و سلم، جماعت قیام رمضان را ترک نمودند بعداً سبب آن معلوم شد که عبارت بود از ترس این که نشود این عمل بالای امت فرض شود. لذا امروز سبب ترک (خوف از فرض شدن قیام بر همه امت) با وفات پیامبر علیه الصلاة و السلام، باقی نماند. و به اساس استنباط علماء قیام اللیل در رمضان سنت است.

در عادات: امتناع ورزیدن پیامبر علیه الصلاة و السلام از خوردن گوشت سوسمار به دلیل این که از خوردنش خوششان نیامد و نخوردند، بیانگر تحریم گوشت سوسمار نمی باشد.

هرگاه رسول الله صلی الله علیه و سلم بین بعضی از عبادات فرق نموده باشد یعنی در تعدادی از آنها بر بعضی از اشیاء مواظبت نموده باشد و در بعضی دیگر، اشیای مذکور را ترک نموده باشد پس ترک شان به معنی دلیل منصوصی است که آن عمل نباید انجام شود، از آن میان: در حضور پیامبر صلی الله علیه و سلم در نمازهای پنجگانه اذان گفته می شد ولی در نمازهای عید، خسوف و استسقاء اذان گفته نمی شد. بنابر آن فقهاء اجماع نموده اند که در نماز عید، اذان و اقامة گفته نمی شود (النووي شرح صحيح مسلم ۱۸۹/۶). رسول الله علیه الصلاة و السلام، اذان را

در نماز های فوق الذکر ترک نمودند بنا بر آن، ترک نمودن اذان در نماز های مذکور برای ما نیز سنت است (ابن تیمیة. اقتضاء الصراط المستقیم. ۱۰۳/۲).

اسباب ترك

- ترك يك فعل مستحب از خوف این که بر امت فرض شود: ترك جماعت در قیام اللیل رمضان از آن میان است.

- ترك يك عمل مستحب از خوف این که بعضی ها ممکن آنرا واجب بدانند و یا ترك يك فعل مباح تا نشود آنرا مستحب یا واجب بدانند: پیامبر علیه الصلاة والسلام برای هر نماز استحباباً وضوء می نمودند ولی به روایت صحیح مسلم در روز فتح مکه همه نماز ها را عمداً با یک وضوء اداء نمودند. یعنی وضوء نمودن برای هر نماز را درحالی که وضوء داشتند، ترك کردند و معلوم شد که در حالت وضوء داشتن، وضوء نمودن برای هر نماز واجب نمی باشد.

- ترك از سبب مشقتی که ممکن بر امت از اثر اقتداء به آن فعل حاصل می شد (ولو استحباباً): ترك الرَّمَل در چهار شوط اخیر طواف. [الرَّمَل: راه رفتن سریع (الموسوعة الفقهية ۱۴۹/۲۳)؛ شوط: یک بار دور زدن اطراف کعبه شریفه از حجر أسود تا حجر أسود (المعانی)].

- ترك یک شیء مطلوب از خوف وقوع یک مفسدة بزرگتر نسبت به مصلحت مطلوب مذکور: پیامبر علیه الصلاة والسلام در جواب

سؤال عائشة أم المؤمنين رضی الله عنها در مورد کعبه فرمودند: **وَلَوْلَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكَرَ قُلُوبُهُمْ، أَنْ أُدْخَلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ، وَأَنْ أُصِقَ بَابُهُ بِالْأَرْضِ** «اگر قومت تازه مسلمان نبودند و بيم آن نمی رفت که قلوب شان این کار را نپسندند، الجدر (حطيم) را جزء بنای بیت الله، قرار می دادم و دروازه کعبه را نیز هم سطح زمین، می کردم. حدیث صحیح بخاری. - ترک از سبب کراهیت طبع (الاشقر. افعال الرسول صلی الله علیه وسلم. ۵۸- ۶۱ الشاطبي الموافقات. ۴/۴۲۸).

طریق حصول معلومات در مورد صحت احادیث از طریق شبکه انترنیت:

با استفاده از شبکه جهانی انترنیت از طریق صفحات <https://dorar.net/hadith> و <http://hdith.com> و یاهم (توجه شود که در آدرس مذکور میان h و d حرفی دیگری نوشته نشده) می توان با ادخال چند کلمه ای از یک حدیث، آرای علمای علم حدیث را در مورد چگونگی صحت آن دریافت. صفحات مذکور، صرف منحصر به نظر یک عالم علم حدیث نبوده بلکه در آن، نظرات علمای متعددی از علم حدیث در مورد صحت یک حدیث بیان شده است.

اجماع

هُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ. اجماع، اتفاق مجتهدين امت محمد صلی الله علیه و سلم است بعد از وفات شان در عصری از عصر ها روی امری از امور (الشوکانی. ارشاد. ۱۹۳/۱). یا اجماع عبارت از اجتماع جمیع آرای اهل اجماع بالای حکمی از امور دین است (السمرقندی. میزان. ۴۹۰).

اجماع حجت است، نظر به این قول الله تعالی: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا} النساء - ۱۱۵ ؛ و کسی که پس از آن که هدایت (راه حق) برایش روشن شد؛ با پیامبر مخالفت کند، و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند، ما او را به آنچه پیروی کرده؛ وا گذاریم، و او را به جهنم در افکنیم ، و جهنم سرانجام بدی است. این یک امر لازمی و حتمی است تا اجماع با سندی از نص (قرآن و سنت) و دلیلی از نص یا قیاس صحیح مستند باشد (الموسوعة. ۴۹/۲ ، النملة. المذهب. ۹۰۲). امت اسلامی بر حکمی اتفاق نمی کنند مگر این که دارای مأخذ و سندی باشد که سبب اجتماع آنها شود (الأمدي. ۲۶۱/۱) و اجماعی موجود نمی باشد مگر این که مستند شرعی داشته باشد (آل سارح. ۲۲۴).

اجماع، دلیل تبعی قرآن و سنت بوده، همراه با قرآن و سنت به حجت بودنش اتفاق است (الجديع . ۲۲۴).

اقسام إجماع

اجماع به اعتبار ذات خود به انواع ذیل است:

إجماع قولی: اجماع صریح است و آن عبارت از اتفاق قول همه بر یک حکم می باشد، طوری که همه بگویند: این حلال است و یا این حرام است. اجماع صریح حجت قاطع است.

إجماع سکوتی: آن است که بعضی از اهل اجتهاد سخنی را بگویند و آن سخن در میان مجتهدین همان عصر انتشار یابد ولی از آنها نه تصریحی بر قول مذکور آشکار شود و نه هم انکاری (الموسوعة الفقهية ۱۴۵/۲۵). اجماع استقرائی نیز شبیه آن است، یعنی هرگاه اقوال علماء در یک مسأله مورد استقراء قرار گیرد و قول مخالف آن دریافت نشود، به آن اجماع استقرائی گفته می شود. در مورد حجت بودن اجماع سکوتی اختلاف نظر است. نزد بعضی حجت قاطع بوده، نزد بعضی حجت به شمار نمی رود و نزد بعضی حجت ظنی است (مجموع الفتاوی. ۲۶۷/۱۹ و الجیزانی. ۱۵۷).

اجماع به اعتبار قوت آن دو نوع است: قطعی و ظنی

اجماع قطعی آن است که دارای این اوصاف باشد (النملة. المذهب. ۹۱۷/۲):

- دارای همه شروط متفق علیه و مختلف فیه اجماع باشد.

- هر یک از مجتهدین بر حکم مسأله صراحت داده باشند یا بعضی شان صراحت داده باشند و بعضی دیگر مطابق همان قول صراحت داده شده، عمل نموده باشند.
- همان قول و همان تصریح برای ما به طور متواتر نقل شده باشد.

هر گاه سه شرط فوق تحقق یابد، اجماع قطعی است در غیر آن اجماع ظنی بشمار می رود.

اجماع ظنی آن است که یکی از شرط های قبل الذکر در آن نباشد (النملة. المذهب. ۹۱۷/۲).

شرایط اجماع

شرایط زیادی در مورد اجماع ذکر شده است که بعضی از آنها متفق علیه است و در مورد تعداد دیگری آنها اختلاف رأی موجود است. بعضی از شرایط مهم اجماع این ها اند :

- اول:** در تعارض با قرآن و سنت و اجماع قبلی قرار نداشته باشد.
- دوم:** اجماع باید به اساس یک اصل شرعی از قرآن کریم و یا سنت پیامبر علیه الصلاة والسلام مستند باشد. ابن حزم تأکید می کند که اجماعی وجود ندارد مگر این که به اساس نص باشد.
- سوم:** تعدادی (کافی) از مجتهدین در یک عصر واحد موجود باشند که از سازش و تبانی به دروغ، در امان باشند.
- چهارم:** میان مجتهدین اتفاق نظر باشد (الزحیلی محمد. ۲۳۴/۱).

یادداشت: اتفاق مجتهدین باید در لحظهٔ اجتماع آنان بر حکم مسأله محقق شود، پس انقراض عصر شرط نیست، یعنی شرط نیست مجتهدانی که اجماع نموده اند در حالی بمیرند که بر همان رأی خود باشند. بنابر این، نه رجوع برخی از آن‌ها از رأی شان و نه ظهور مجتهدی دیگر که در وقت اجماع موجود نبوده و مخالف حکم مجتهدان اجماع کننده باشد، اشکالی بر اجماع وارد نمی‌کند (زیدان، ۱۷۸-۱۷۹).

تعداد مسائل اجماعی و خلافتی

مسائلی که روی آن اجماع و یا اتفاق است به مراتب بیشتر از مسائل خلافتی می‌باشد - با وصف آن که این موضوع در ابتداء برای تعدادی از خوانندگان قابل سؤال خواهد بود، ولی بعد از مطالعه این بخش، سؤال شان حل خواهد شد. **إن شاء الله - :**

هر چند از **إسفرایینی** در قرن پنجم هجری نقل قول شده که مسائل اجماعی بیشتر از بیست هزار می‌باشد، ولی در قرن نهم هجری، **ابن الهمام** نوشته که مسائل اجماع بیشتر از بیست هزار است و مسائل مذکور دارای فروعی می‌باشد که بالای آن‌ها اتفاق است که بیشتر از صد هزار مسأله فرعی از مسائل اجماعی صادر شده است. از این میان تقریباً هزار مسألهٔ اجتهادی و خلافتی، باقی می‌ماند (**ابن امیر حاج. التقرير و التحبیر . ۸۳/۳**).

مسائل خلافی اجتهادی هر چند از نظر تعداد در کتب فقهی بیشتر به نظر می رسد (خصوصاً بعضی کسانی که بیشتر کتب فقهی را مطالعه نموده اند ممکن بپندارند که گویا مسائل خلافی بیشتر از مسائل اتفاقی است) مگر در واقع از حیث تطبیق و نیازمندی مردم به آنها، بسیار اندک می باشد. مسائل متداول و منتشر که مردم به آنها نیاز دارند، با نصوص قرآن کریم، احادیث، اجماع و قیاس جلی معلوم می باشد.

بسا اوقات ممکن است از یک مفتی ده ها و یا صد ها مسأله پرسیده شود که حتی هیچ مسأله ای خلافی در آن نباشد. وقتی که می گوئیم: اکثر مسائل قطعی اند، منظور از آن، مسائل کثیرالوقوع، متداول و شایعی است که مردم اکثراً به آن نیاز دارند و مسائل مذکور متناسب به اعمال بندگان و کثرت انواع شان زیاد است. در واقع مسائل اتفاقی بیشتر از آن است که مردم در مورد آنها با جزئیات و شرح و بسط آگاهی حاصل نمایند یعنی افعال بندگان و احکام مربوط به آن بسیار زیاد بوده که مردم شمار آن را نمی دانند (ابن تیمیة. الاستقامة. ۵۰/۱-۶۰. و الدرر السنية. التعليق. باختصار).

سعدی أبو جیب در کتاب موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي از میان مسائل اجماع به تعداد ۹۵۸۸ مسأله را مورد بحث قرار داده است. از این میان، اجماع مسلمین را در ۶۵۴ مسأله، اجماع

صحابه را در ۲۱۰ مسأله، اجماع اهل العلم را در ۱۵۵۰ مسأله، اجماع وارد شده به طور مطلق را در ۴۴۶۸ مسأله، قول صحابی را که صحابه دیگر مخالف آن نبوده در ۵۴۸ مسأله و نفی خلاف به قول عالم و یا نفی معلومات در مورد خلاف را در ۱۱۴۸ مسأله یادآور شده است. وی نگاشته است که تعداد مذکور به نصف تعداد مسائل اجماعی که اسفرايينی گفته است، نمی رسد (ابوجیب. ۳۷ و ۳۸).

مآخذ جهت دریافت موارد اجماع

مواردی که روی آن اجماع قطعی یا ظنی موجود است بسیار زیاد بوده و در کتب مختلفه دریافت شده می تواند از جمله می توان از این منابع نام برد: الاجماع لابن المنذر، المغنی لابن قدامة، مراتب الاجماع لابن حزم، فتح الباری لابن حجر، بدائع الصنائع للكاساني، مجموع الفتاوی لابن تیمیة، المحلی لابن حزم، المجموع للنووی، فتح القدير لابن الهمام، البحر الرائق لابن نجيم (القحطانی. موسوعة. ۸/۱). کتاب موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي که توسط مجموعه از مصنفین در یازده جلد در مورد مسائل که روی آن اجماع واقع شده و کتاب موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (با عنوان مشابه) که توسط سعدي أبو جيب تصنيف شده است، منابع خوبی برای دریافت موارد اجماع به شمار می رود.

قیاس

إِلْحَاقُ فَرْعٍ بِأَصْلِ فِي الْحُكْمِ لِعَلَّةِ جَامِعَةٍ بَيْنَهُمَا . یعنی قیاس در اصطلاح عبارت از پیوست نمودن فرع به اصل است در حکم، از جهت علت مشترکی که بین آنها موجود است (الموسوعة الفقهية. ۱۹/۱۲ و الغزي. الموسوعة. ۸/۹۰۳).

قیاس اصطلاحاً عبارت است از حمل نمودن حکم یک مسأله ای که در قرآن و سنت دریافت می شود بر مسأله ای دیگری که حکم آن از قرآن و سنت دریافت نشده است، بر اساس علت مشترکی بین آنها، طوری که علت مشترک مذکور، علت حکم باشد. یعنی هرگاه مجتهد، حکم یک مسأله ای را در قرآن و سنت دریافت نتواند ولی حکم مسأله ای دیگری را همراه با علت حکم مذکور، در قرآن و سنت دریابد، طوری که علت مذکور در هر دو مسأله موجود باشد، بعد حکم مسأله دریافت شده را به مسأله ای که حکمش برای وی معلوم نیست حمل نماید، گفته می شود که مجتهد قیاس نموده است.

مسأله ای که حکم آن و علت حکم آن در قرآن و سنت دریافت شده است را، اصل می گویند. مسأله ای که حکم آن از قرآن و سنت دریافت نشده بود، فرع نامیده می شود. وصف یا معنی را که مناط حکم می باشد، علت می گویند.

قیاس، دلیلی اجتهادی تبعی است که به اساس قرآن و سنت

مستند می باشد و به قول راجح ، حجت می باشد (الجدیع . ۲۲۴).

فرع را مَقِيسُ یا (قیاس کرده شده) می گویند.

اصل را مَقِيسٌ عَلَیْهِ (قیاس کرده شده بر آن) می گویند.

حکم: عبارت است از آنچه دلیل شرعی اقتضایش را می نماید؛

یعنی وجوب، تحریم ، صحت ، فساد، بطلان.

علت: وَصْفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ دَلُّ الدَّلِيلُ عَلٰی كَوْنِهِ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ.

(السلمی . ۱۴۶ ، المیناوی . التمهید . ۱۰۱). عبارت از یک معنی و

یا یک وصف آشکاری است که با اختلاف افراد، زمان و مکان تغییر

نمی کند و یک دلیل شرعی بر مناط (سبب) بودن صفت مذکور

برای حکم؛ دلالت می نماید.

شرح تعریف: تعداد زیادی از علمای اصول و فقها کلمه (معنی) را

بر (علة) اطلاق می نمایند. مراد از وصف ظاهری این است که

وصف مذکور پوشیده نباشد بلکه نمایان و آشکار باشد.

مراد از وصف منضبط این است که در افراد، حالات و ظروف مختلف

(در اوقات و یا جاهای مختلف) تغییر نکند (المیناوی . التمهید .

۱۰۱ و الخادمی . ۱۹).

به عبارت دیگر، دلیل معتبری موجود باشد تا نشان دهد که وصف

مذکور، علت حکم است، یعنی حکم، به همین وصف مرتبط

می باشد. هرگاه وصف مذکور موجود باشد، حکم در همان مورد

ثابت شود و هرگاه موجود نباشد، آن حکم در همان مورد ثابت

نشود (المنياوي. المعتصر. ۲۱۲).

در کلیات، جمهور علماء بر إثبات قیاس و استدلال به آن، اتفاق دارند و آن را از جمله ادلة متفق علیها آورده اند. در مورد حجیت قیاس سه نظر موجود است: دو نظر به دو طرف متضاد و یک نظر وسطی (الجوزیه. اعلام. ۱۵۳/۱، الجیزانی. ۱۸۵). یک طرف اصلاً منکر قیاس است، و طرف دیگر در آن اسراف می نماید طوری که حتی در مواردی که نص موجود است هم قیاس می نمایند، طرف وسطی آنانی اند که نه اصل قیاس را رد می نمایند و نه هم قیاس را به طور مطلق یعنی بدون قید و شرط ثابت می نمایند، بلکه قیاس را به طور مشروط، با ضوابط آتی، قبول داشته به آن استدلال می نمایند:

اول: هرگاه مجتهد حکم مسأله مورد نظر، را در نص دریافت نتواند. زیرا موجودیت نص، قیاس را ساقط می نماید، پس باید غرض دریافت مسأله، قبل از اجرای قیاس، نصوص جستجو شود.

دوم: قیاس باید از یک شخصی که شرایط اجتهاد نزدش موجود باشد، صادر شده باشد. شرایط مجتهد در فصل اجتهاد همین کتاب دیده شود.

سوم: قیاس به ذات خودش صحیح باشد یعنی شرایط قیاس را تکمیل کرده باشد.

با تکمیل این ضوابط، قیاس مورد قبول می باشد، ولی قیاسی که

با شرایط و ضوابط مذکور توأم نباشد، قیاس باطل است (الجیزانی. ۱۸۵ - ۱۸۷).

شروط قیاس

قیاس دارای شروط زیادی است (الجیزانی. ۱۹۳ - ۱۹۴)، در این جا به طور مختصر چند شرط ذکر می شود:

اول. قیاس در تقابل با قرآن و یا سنت و یا اجماع قرار نداشته باشد (الخصاص الفصول. ۱۰۵/۴، الشاشی. ۳۱۴ و السمرقندی. ۶۴۱).

دوم. حکم بالای اصل به اساس قرآن و یا سنت ثابت باشد. ولی در این که حکم بالای اصل توسط اجماع ثابت شده باشد، میان علمای اصول اختلاف است. ولی هرگاه حکم بالای اصل، نیز به اساس قیاس باشد، در آن حالت قیاس صحیح نیست. لازم است تا قیاس بالای اصل اولی اجراء شود (زیدان. ۱۹۷)، زیرا قیاس بالای فرع که خودش به اساس قیاس بالای اصل اولی استوار بوده است، یعنی فرع را أصل قرار دادن صحیح نیست.

سوم. علت برای حکم اصل، معلوم باشد تا امکان جمع بین اصل و فرع حاصل شود.

چهارم. باید يك علتی دارای معنی مناسب برای حکم، موجود باشد که اعتبار آن از قواعد شرعی دانسته شود. از آن جمله، إسکار یا مستی برای خمر. ولی علت پنداشتن معنی غیر مناسب یا اوصاف طردی، صحیح نمی باشد، از قبیل رنگ خمر (خلاف. ۷۰) و یا طویل

و کوتاه بودن و یا سیاه و سفید بودن (الجمهرة. الوصف الطردی).
پنجم. علتی که در اصل موجود است، در فرع نیز موجود باشد.
ششم. برای فرع حکمی منصوص دریافت نشود. زیرا هرگاه برای
فرع حکمی دریافت شود، قیاس صحیح نیست (الشاشی. ۳۱۴ و
زیدان. ۲۰۰).

هفتم. حکم اصل مبتنی بر علتی باشد که توسط عقل درک شده
بتواند (زیدان. ۱۹۷ و السلمی. ۱۵۳/۱-۱۵۴).

هرگاه عقل آن را در نیابد، حمل حکم از اصل به فرع امکان پذیر
نمی باشد لذا قیاس در آن امکان ندارد. اوقات نماز ها و تعداد
رکعات از میان حالاتی است که عقل علتش را درک نمی تواند لذا
در آن قیاس نمی شود (الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۳۰۱/۳ و
النمله. المذهب. ۱۹۷۷/۵).

انواع قیاس

قیاس از دیدگاه های مختلف به انواع متعدد تقسیم شده است: یک
نوع آن قیاس علت می باشد و خود شامل قیاس جلی و خفی
می شود (الزرکشی. البحر ۴۸/۷):

قیاس جلی: آن است که علت مشترکه آن با نصوص یا اجماع ثابت
باشد و یا اینکه با جدا نمودن فارق در اصل و فرع، قطعی باشد.
این نوع قیاس متفق علیه و قطعی بوده و قوی ترین قیاس
است (الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۲۲۳/۳، الجیزانی. ۱۸۶).

قیاس جلی نزد احناف، آن قیاس آشکار است که به سبب آشکار بودن علت در آن، فهم آن آسان است (الزحیلی وهبة. الوجیز. ۸۵). قیاس جلی که علت مشترکه با اجماع ثابت است: نهی قضاوت قاضی در حالیکه شدیداً گرسنه باشد، و یا شدیداً به ادرار نمودن ضرورت داشته باشد، به اساس نهی قضاوت قاضی در حالی که غضب باشد، قیاس شده است. نهی قضاوت در حالت غضب با حدیث، ثابت بوده و علت مشترکه (تشویش فکر و انشغال قلب) با اجماع ثابت است. و این علت در هر دو حالت یعنی در حالت غضب و در حالت گرسنگی و ترس شدید و حالتی که شدیداً به ادرار نمودن ضرورت داشته باشد، موجود می باشد (النملة. المهدب. ۱۰۰۸/۳).

قیاس جلی که با جدا نمودن فارق انجام شده است: تحریم تلف نمودن مال یتیم توسط پوشیدن لباس های یتیم است که بر تحریم تلف نمودن مال یتیم توسط خوردن آن قیاس شده است. هر چند خوردن و پوشیدن دو وصف متفاوت اند ولی این تفاوت، لغو می شود، زیرا در هر دو حالت تلف نمودن مال یتیم است و حرام بودن خوردن مال یتیم به اساس آیه قرآن کریم ثابت شده است (الجیزانی. ۱۸۱).

قیاس خفی آن است که علت مشترکه از طریق استنباط دریافت شده باشد (الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۲۲۳/۳) یعنی علت آن

در نصوص دریافت نشده باشد و با جدا نمودن فارق، قطعی نباشد (الجیزانی. ۱۸۱). بعضی از علماء، قیاس خفی را قیاس الشبه گفته اند (المقدسی. روضة الناظر. ۷۷/۲). نزد احناف قیاس خفی عبارت از قیاس ادنی است که همان استحسان می باشد (الزحیلی وهبة. الوجیز. ۸۴ و ۸۵).

سایر انواع قیاس

قیاس الشَّبه

الحاق یا پیوست نمودن فرع که بین دو اصل متردد است به یکی از اصل ها که شبیه تر به فرع باشد (ج ۳- ص ۴۲۴ - کتاب شرح مختصر الروضة). نزد تعدادی از علماء، قیاس الشَّبه آن است که فرع به اساس کثرت مشابهت های که با اصل دارد، به اصل ملحق می شود، بدون اعتقاد به علت بودن اوصاف مشابه میان اصل و فرع. در قبول این نوع قیاس نزد علماء اختلاف است (الجوینی. ۲۳۵/۳-۲۳۶، الجدید. ۱۹۰ و الموسوعة الفقهية. ۲۸۹/۴).

تعدادی از علماء استدلال می نمایند که چون این نوع قیاس در قرآن کریم نکوهش شده است لذا باطل است. از میان این قیاس ها که در قرآن کریم نکوهش شده است: استدلال مشرکین به قیاس نمودن ربا (سود) با بیع (خرید و فروش) به مجرد الشبه الصوری (شبهت شکلی)، استدلال مشرکین در مقابل نوح علیه السلام که گفتند {مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا} هود. ۲۷. ؛ ما تو را جز

بشری مثل خودمان نمی‌بینیم. یعنی کفار مذکور به مجرد صورت آدمی و تشابه و تماثل استدلال نمودند که نوح علیه السلام هم بشر است و آنها هم بشر اند و چون آنها رسول نیستند، پس از رسول بودن نوح علیه السلام نیز انکار نمودند و استدلال کردند که چگونه بدون آنها به طرف وی وحی کرده می‌شود، یعنی انکار کردند از این که الله سبحانه و تعالی، بشری را به رسالت برگزیند (ابن قیم الجوزیه ج ۲- ۲۶۸- ۲۷۰ و إعلام. تفسیر الطبری).

تعداد کثیری از احناف قیاس شبة را حجت نمی‌دانند (السمعانی. قواطع ۱۶۵/۲).

بعضی از علماء قیاس الشبّه را بخشی از قیاس دلالت می‌پندارند (السلمی. ۱۷۲/۱).

قیاس عکس

اثبات نقیض حکم اصل در فرع از سبب افتراق شان در علت حکم است (التلمسانی. ۷۳۱ و النملة. ۴/ ۱۸۳۲).

فارق

فارق اسم فاعل است از فرق.

قیاس مع الفارق

قیاس مع الفارق آن است که میان اصل و فرع فرقی موجود باشد که مانع قیاس شود (قلعجی. ۳۴۴).

یعنی باید علت در اصل و فرع موجود باشد، هرگاه آن طور نباشد،

قیاس مع الفارق است (زیدان. ۲۰۱). قیاس مع الفارق باطل بوده و به آن استدلال نمی شود (الشوکانی. الفتح. ۵۷۱/۱۱). آشکار شدن فارق یا إِبْدَاءُ الْفَاقِقِ یا إِبْدَاءُ الْخُصُوصِيَّةِ نشاندهندهٔ عیب در علت پنداشتن می باشد (الموسوعة الفقهية. ۶/۱۸۶-۷)

فرق (در قیاس)، عبارت از آشکار شدن وصفی است در اصل، که به طور مستقل برای علت بودن مناسب باشد و یا جزء علت باشد، ولی در فرع موجود نباشد (الشوکانی. إرشاد. ۱۵۷/۲ و الزرکشی. البحر. ۳۷۸/۷).

یادداشت : گاهی، در قیاس، عدم تأثیر تفاوت میان اصل و فرع بیان می شود، پس حکم در آنچه که میان اصل و فرع مشترک است ثابت می شود (الموسوعة الفقهية. ۶/۱۸۶) یعنی در این حالت یک وصفی که در فرع موجود است، جدا شده (الموسوعة الفقهية. ۶/۱۸۷) و بیان می شود که آن وصف مانع قیاس نمی شود.

یکی از آن حالات، تحریم تلف نمودن مال یتیم از سبب پوشیدن لباس های یتیم است که بر تحریم تلف نمودن مال یتیم با خوردن آن قیاس شده است. هرچند خوردن و پوشیدن دو وصف متفاوت اند ولی این تفاوت در حکم تأثیر ندارد، زیرا در هر دو حالت، تلف نمودن مال یتیم موجود است و حرام بودن خوردن مال یتیم به اساس آیه قرآن کریم ثابت شده است (المنیای. ۵۲۰). پس تلف نمودن لباس یتیم با استعمال و پوشیدن آن به خوردن مال یتیم

قیاس شده زیرا آنچه مشترک است تلف نمودن مال است، چه با پوشیدن و استعمال لباس باشد و چه با خوردن مال.

هرگاه سبب موجود نشود، حکم نیز در همان مورد موجود نمی‌شود:

سبب یا علت فرض شدن زکات، رسیدن مال به حد نصاب است ولی هرگاه مال (قبل از تکمیل شدن یک سال قمری) از حد نصاب کمتر شود، چون علت یا سبب حکم زکات از میان می‌رود، لذا حکم زکات بالایش ثابت نمی‌شود (الغزی. الموسوعة القواعد. ۱۹۵/۳).

قیاس در عبادات

علماء در این اختلاف ندارند که عبادات ابتداءً با قیاس اثبات نمی‌شود، عبادات زایده بر عباداتی که در نصوص آمده است صحیح نمی‌باشد و کیفیت خاص برای عبادات با قیاس ثابت نمی‌شود، ولی روی قیاس در مورد آن احکامی مربوط به عبادات، که در نصوص دریافت نشده است باهم اختلاف دارند، تعدادی آنرا جایز می‌دانند و تعدادی هم ناجایز. ولی این اختلاف، اختلاف لفظی است (النملة. المهدب. ۱۹۴۷/۳، المنیاوی. ۵۱۳). اما در این مورد که یک عبادت ابتداءً به اساس قیاس ثابت نمی‌شود و یا یک کیفیت خاص بر ادای یک عبادت از روی قیاس ثابت شده نمی‌تواند، اختلاف نیست.

الله سبحانه با کلام خود و سنت رسولش صلی الله علیه و سلم جمیع آنچه به آن امر شده، جمیع آنچه از آن نهی شده، جمیع آنچه را حلال گردانیده، جمیع آنچه را حرام گردانیده و جمیع آنچه را مورد عفو قرار داده، بیان نموده است. و به این ترتیب دین اسلام دین کامل است. الله تعالی می فرماید: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي} المائدة: ۳ ؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم.

علل در قیاس و مباحث متعلق به آن

علل شرعی، به طور مجازی و اتساعاً به نام علت مسمی شده است. علت اصطلاحاً در علم اصول، عبارت از اشاره یا علامه ای برای حکم است، نه این که به ذات خود موجب حکم باشد، زیرا حکم صرف از جانب الله تعالی است.

علت بنام مناط حکم نیز یاد می شود، (الآمدي. ۳۰۲/۳) و مناط هم عبارت از علت است که مجازاً به این نام مسمی شده است (الشوکانی. ارشاد الفحول. ۱۴۱/۲). طوفی در شرح مختصر الروضة نگاشته است: گفتن (نماز فرض شد زیرا آفتاب زوال نمود یا صوم فرض شد زیرا هلال رمضان ظاهر شد) مناسب نمی باشد، هرچند این الفاظ در عرف، گفتار صحیح است لکن از جهت استدلال، نه از جهت تعلیل. یعنی زوال آفتاب و برآمدن هلال رمضان دلیل های برای فرض شدن نماز و صوم است (الطوفی).

شرح مختصر الروضة. (۳۱۷/۳).

علت، گاهی به نام های سبب، اُمارة، داعی، مُستَدعی، بَاعِث، حامل، دلیل، مُقْتَضِي، مُوجِب، علامه، مُعَرَّف و مُؤَثِّر نیز یاد می شود (الشوکانی. ارشاد الفحول. ۱۱۰/۲ و المرادوی. ۷ / ۳۱۸۵ و المنیاوی. ۴۸۴).

طرق دلالت کننده به علت

برای قیاس، صرف موجودیت یک وصفِ مشترک در اصل و فرع کافی نمی باشد، بلکه لازم است تا یک دلیلی از نص یا اجماع و یا هم استنباط، برای اعتبار علت بودنِ وصف، موجود باشد. پس باید طرق دلالت کننده به علت، که به نام مسالک علت نیز یاد می شود، بیان شود (الشوکانی. ارشاد الفحول. ۱۱۶/۲). مراد از مسالک العلة یا طرق دلالت کننده به علت، طرق اثباتِ علت است که به علت بودن یک وصف دلالت می نماید. طرق اثباتِ علت، نص، اجماع و استنباط بوده که نص و اجماع را مسالک نقلی و استنباط را مسلک عقلی نیز می گویند.

- **مسلک اول:** نص است که یا صریحاً و یا هم از طریق اشاره به علت بودن دلالت می نماید.

- **مسلک دوم:** اجماع است. طوری که هرگاه امت بر علت بودن یک حکم اجماع نموده باشد. اجماع بر این که صغیر بودن علتِ ولایتِ ولیِ صغیر بر مال وی می باشد، یکی از حالات مذکور است.

- **مسلك سوم:** استنباط است، که خود دارای سه نوع می باشد :

اول. سَبَر و تقسیم: تقسیم عبارت از حصر یا محدود نمودن اوصاف است. با کار برد طریقه مذکور، همه اوصاف احتمالی که ممکن علت باشند، محدود و جمع آوری می شود. سَبَر به معنی آزمایش کردن است و عبارت است از جدا نمودن اوصافی که به علت مناسبت ندارد، از اوصافی که با علت مناسبت دارد، از میان تمام اوصاف جمع شده. هرگاه سَبَر و تقسیم قطعی باشد، علت نیز قطعی خواهد بود و هرگاه ظنی باشد، علت نیز ظنی خواهد بود. (الجیزانی. ۲۰۲-۲۰۳). به عبارت دیگر، تقسیم عبارت از حصر یا محدود نمودن اوصاف محتمله برای علت بودن است طوری که گفته شود: یا این وصف و یا آن وصف، علت می باشد. سَبَر اصطلاحاً به معنی آزمایش نمودن مناسبت و عدم مناسبت یک وصف برای علت بودن است. مراد از این طریقه، آن است که اوصاف احتمالی ممکنه برای علت بودن در اصل، محدود می شود، بعداً آن اوصافی که با علت بودن مناسبت ندارند نظر به دلیل، معین می شود و در اخیر آنچه که باقی مانده است به حیث علت، تعیین می شود.

هرگاه مجتهد برای دریافت یک علت، تمام اوصافی را که ممکن علت حکم باشند، جمع آوری نماید و از استنباطِ علتِ احتمالی اضافی دیگری عاجز شود، به آن (تقسیم) می گویند. بعد از آن

مجتهد به سبر و آزمایش اوصاف جمع آوری شده می پردازد. طوری که با نظر و تفکر به اوصاف جمع آوری شده، اوصافی را که با علت مناسبند ندارند، معین می نماید تا آن که به وصفی برسد که امکان علت بودن آن موجود باشد و نتواند عدم مناسبیت آنرا با علت دریابد. این طریقه را سبر می گویند (النملة. المهدب. ۲۰۶۷/۵-۲۰۶۸).
دوم. دوران (دوران وجودی و عدمی): بنام الطرد و العکس نیز یاد می شود. مراد از این مسلک، اقتران (نزدیکی یا پیوستگی) حکم با موجودیت و عدم موجودیت یک وصف است، و یک دلیلی دلالت کننده بر این است که وصف مذکور علت حکم می باشد. ولی صرفاً اقتران حکم، تنها با موجودیت وصف، و یا تنها با عدم موجودیت وصف، کافی نمی باشد (الشنقیطی. مذکره ۳۱۱ و الجیزانی. ۲۰۳). پس دوران اصطلاحاً به معنی آن است که حکم در موجودیت وصف، دریافت شود و در عدم موجودیت وصف، دریافت نشود. جمهور علماء به این نظر اند که دوران، به شرط موجودیت مناسب وصف برای علت بودن و ظهور مناسب مذکور، و به شرط نبودن دلیلی گواه بر عدم علت بودن وصف و عدم موجودیت مانع، افاده کننده ظنی علت بودن است.

به این ترتیب علماء اتفاق دارند که طریقه دوران، برای اثبات علت، طریقه مستقل نبوده بلکه باید مناسب و سایر شرایط آن موجود باشد تا به علت بودن دلالت نماید. اختلاف علماء در این مورد

اختلاف لفظی است (النملة. المذهب. ملخصاً ۵/۸۹-۲۰۹۳).
سوم. مناسبت و الاخالة : مسلک مناسبت عبارت از تعیین علت در اصل به مجرد ظاهر شدن مناسبت از خود وصف می باشد (الأصفهانی. محمود. ۳/۱۱۰). مراد از مناسبت، این است که حکم، مقترن (نزدیک یا پیوسته) با وصفی باشد که حکم با آن تعلق دارد، و وصف مذکور بنابر مشتمل بودن بر یک مصلحت معتبر، علت همان حکم پنداشته شود. وصفی که برای علت بودن مناسبت دارد، در ربط احکام به آن، به چهار نوع تقسیم شده است: مؤثر، ملائم، غریب و مرسل.

یعنی یا این که دلیل شرعی به مناسبت وصف با حکم، دلالت می نماید، و یا این که دلیل شرعی بر عدم مناسبت آن به حکم دلالت می کند، و یا این که دلیل شرعی نه به مناسبت آن و نه هم به عدم مناسبت آن دلالت می نماید. آن که دلیل شرعی بر مناسبت وصف به حکم، دلالت می نماید دو باره به دو قسم یعنی مؤثر و ملائم تقسیم شده اند.

مؤثر آن است که دلیل شرعی بر مناسبت عین وصف به عین حکم دلالت می کند (علت صغیر بودن، برای ولایت ولی صغیر بر مال وی). وصف مؤثر به این دلیل بنام مؤثر یاد می شود که تاثیر آن عیناً و جنساً در حکم، ظاهر گردیده است (الجیزانی. ۲۰۴-۲۰۵).
[عین شی یعنی خود شی. جنس به انواع مختلفه دلالت می کند

و تفاوتی فاحشی میان افرادش به نسبت فردی که مقصود از آن است، نمی باشد. جنس نسبت به نوع اعم است (مجله الاحکام .م ۱۴۰، المعانی و الجمهرة) [

ملائم آن است که دلیل شرعی بر مناسبت جنس وصف به عنوان علتی برای عین حکم یا بر مناسبت عین وصف به عنوان علتی برای جنس حکم یا مناسبت جنس وصف به عنوان علتی برای جنس حکم دلالت نماید (زیدان. ۲۱۱ و الجیزانی. ۲۰۴-۲۰۵).

آن که دلیل شرعی بر عدم مناسبت وصف در حکم دلالت نماید به نام غریب یاد می شود.

و آن که دلیل خاصی بر مناسبت و عدم مناسبت آن دریافت نشود به نام مرسل یا المصلحة المُرسلة یاد می شود.

اصطلاحات مرتبط به مسالك علت

تنقیح المناط

تنقیح مناط، اجتهاد برای حصول مناطی (علتی) است که شارع، حکم را به آن ربط داده است، یعنی توسط تنقیح المناط، اوصاف مناسب به حکم از میان سایر اوصاف جدا می شود (المرداوی. ۳۳۳۳/۷). به بیان دیگر تنقیح مناط عبارت از جدا نمودن علت از سایر اوصاف متعلقه به آن است که در علت بودن دخیل نمی باشد (جدیع. ۱۸۷). تنقیح مناط نزد احناف بنام استدلال یاد می شود (الموسوعة الفقهية. ۱۸۶/۶-۱۸۷).

تخریح المناط

عبارت از دریافت علت توسط فقیه با تفکر و تدبیر از طریق سبر و تقسیم است، و زمانی کار گرفته می شود که دلیلی برای علت بودن آن دریافت نشود (جدیع. ۱۸۷). یا عبارت از تفکر و تدبیر و اجتهاد است برای اثبات علت یک حکم است هرگاه علت مذکور در نص یا اجماع، دریافت نشود (الموسوعة الفقهية. ۴۰/۱۱ و الأمدي. ۳۰۳/۳).

تحقیق المناط

عبارت از تفکر و تدبیر فقیه است در تحقق و یا عدم تحقق علت در فرع (جدیع. ۱۸۷-۱۸۸). یا تحقیق مناط عبارت از اثبات علت حکم در فرع می باشد (الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۲۳۶/۳).

شرح تحقیق مناط ، تنقیح مناط و تخریح مناط :

در تحقیق مناط، قبلاً با نص یا اجماع معلوم شده است که یک وصف خاص، علت حکم اصل می باشد. ولی مجتهد برای تحقق و تأکید موجودیت وصف مذکور در فرع، طوری که بتواند حکم اصل را به فرع ملحق کند، می پردازد. لذا وظیفه مجتهد در آن سهل است زیرا علت اصل موجود می باشد و مجتهد صرفاً بر تأکید موجودیت علت در فرع، از اجتهاد کار می گیرد. یعنی مجتهد در این جا برای دریافت علت اجتهاد نمی نماید زیرا علت اصل قبلاً با نص و یا اجماع معلوم می باشد.

در تنقیح مناط، مجتهد، علت را در نصوص صریحاً دریافت نموده نمی تواند، لذا برای تعیین علت حکم در اصل و آشکار نمودن آن از میان سایر اوصاف متعلقه (که علت نمی باشد) با شیوه های مختلف، اجتهاد می نماید. متعاقباً با استفاده از تحقیق مناط، به تحقق علت در فرع می پردازد طوری که بیان آن قبلاً گذشت. پس وظیفه مجتهد در این جا نسبتاً مشکلتر است. زیرا یک بار برای ابراز و تعیین علت و بار دوم برای تحقق آن در فرع، اجتهاد می نماید. یعنی به نظر مجتهد، حکم به تعدادی از اوصاف (به شمول علت و اوصاف دیگر) مرتبط معلوم می شود، لذا مجتهد برای نمایان کردن (ابراز) و تعیین علت؛ و جدا نمودن سایر اوصاف که علت نیست، سعی به خرج می دهد.

در تخریج مناط، حکم شارع در محل حکم، توسط نص معلوم است ولی علت یا مناط آن نه صراحتاً دریافت می شود و نه اشارتاً. پس مجتهد برای استنباط و دریافت علت حکم در اصل، اجتهاد می نماید و آنرا تخریج مناط می گویند. در تخریج مناط وظیفه مجتهد نسبت به دو نوع قبل الذکر مشکلتر است. مجتهد در این حالت با کار برد یکی از طریقه های اثبات علت از قبیل مناسبت یا دوران یا سبر و تقسیم، علت حکم را استنباط می نماید و به همین سبب این طریقه را تخریج مناط می نامند. متعاقباً با کار برد تحقیق مناط به تأکد و تحقق وجود همان علت در فرع می پردازد.

علماء در مورد تخریج مناط، نظر به کثرت وظایف مجتهد در این طریقه و استفاده از تعداد زیادی از ظنون در آن، اختلاف نظر دارند (النملة. المذهب. ۲۰۸۶۴/۵-۲۰۸۶-۲۰۸۶). .

فرق میان بیان نمودن عدم تأثیر تفاوت و سبر و تقسیم: سبر و تقسیم عبارت از حصر یا محدود نمودن اوصاف موجود در اصل، و جدا نمودن اوصافی می باشد که برای علت بودن مناسبت ندارد، طوری که قسمت باقی مانده برای علت بودن معین می شود. بیان نمودن عدم تأثیر تفاوت، به سبر نزدیک است مگر این که در سبر همه اوصاف، بدون یک وصف جدا می شود ولی در بیان نمودن عدم تأثیر تفاوت، یک وصف جدا می شود و علت از میان اوصاف باقی مانده تعیین می شود. اوصاف باقی مانده، در فرع موجود می باشد و لازم است تا اوصاف مذکور مشتمل بر علت باشد (الموسوعة الفقهية. ۱۸۷/۶).

فرق میان بیان نمودن عدم تأثیر تفاوت و تنقیح المناط: در بیان نمودن عدم تأثیر تفاوت بر حکم، فقط یک وصفی که فرع موجود می باشد، جدا می شود بر خلاف تنقیح المناط، که در آن وصف موجود در اصل جدا می شود. علاوه بر آن، در بیان نمودن عدم تأثیر تفاوت بر حکم، علت تعیین نمی شود، ولی در تنقیح المناط، برای تعیین علت، در وصف باقی مانده اجتهاد می شود (الموسوعة الفقهية. ۱۸۷/۶).

قواعد أصولی در تعلیل احکام شرعی

برای علت شمردن احکام لازم است تا یک تعداد قواعد در نظر باشد:

قاعده اول: ابتداء، علل احکام در نصوص جستجو می شود. علتی که از نصوص دریافت شده باشد بر علتی که از طریق استنباط حاصل می شود، مقدم می باشد (نعمان عبدالله).

قاعده دوم: هر تعلیل (علت دانستن) که در تقابل با نص قرار می گیرد، به اتفاق علماء باطل می باشد (السرخسی). اصول (۱۶۱/۲).

قاعده سوم: تعلیل یا علت پنداشتن که با اجماع متعارض باشد، قبول نمی شود و باطل است (السرخسی). اصول (۱۴۶/۲).

قاعده چهارم: تعلیل احکام با مصالح سه گانه یعنی ضروریات، حاجیات و تحسینیات مرتبط باشد.

قاعده پنجم: حین تعلیل به مصالح و مفسد، نباید از مصالح ایمانی غافل شد. الله تعالی می فرماید: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ} المائدة- ۹۱؛ همانا شیطان می خواهد با شراب و قمار در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند و شما را از یاد الله و از نماز باز دارد؛ پس آیا شما خودداری خواهید کرد. در این آیه شریفه به مفسد دنیوی (عداوت و کینه) و مفسد دینی (باز

داشتن از یاد الله و از نماز) شراب و قمار اشاره شده است که باید هر دو ذکر شود.

تعدادی از مردمان در معرفتِ مصالح و منفعتِ قلب ها و نفس ها، که الله تعالی و رسولش صلی الله علیه و سلم آنها را می پسندند، آنچه که از حقایق ایمان برای قلب ها و نفس ها مفید اند، و از معرفتِ مفسد قلب ها و نفس ها و آنچه که از غفلت و شهوت برای قلب ها و نفس ها مضر اند، کوتاه نظری می کنند. شماری از آنها در تعدادی از احکام، از میان مصالح و مفسدات صرف به مصالح و مفسدات مالی و بدنی می نگرند (مجموع الفتاوی ملخصاً ۲۳۳/۳۲)، که نباید چنین بکنند

قاعده ششم: احکام به مصالح خیالی (متوهم) و بیهوده (ملغاة) تعلیل نشود.

قاعده هفتم: احکام به علل قاصره یعنی علل محدود، ناتوان و ناکافی تعلیل نشود. از آن جمله: بعضی کسانی که در مورد تعلیل منع زنان از ولایت عامه می گویند که علت آن، حمل گرفتن و ولادت زنان است که بالای امور دولت داری توسط زن تاثیر گذار است. ولی این یک تعلیل قاصره است. زیرا آن عده زنانی که ولو حمل نگیرند و ولادت ننمایند باز هم نمی توانند متولی ولایت عامه شوند. حمل گرفتن و ولادت حکمتی از حکمتهای این حکم است. نزد تعداد کثیری از علماء، احکام مرتبط به اسباب است نه به حکمت

های آنها (النملة. المذهب. ۱۱۷/۵).

هرگاه حکم شرعی با علل کامل و منضبط تعلیل شود، سبب تعظیم احکام شرعی می شود ولی تعلیل با علل قاصره، سبب طعنه زنی، شک و شبهه خواهد شد.

قاعده هشتم: بین تعلیل احکام عبادات و تعلیل احکام معاملات باید فرق شود.

بعضی افراد برای صیام، علت های را از گونه فواید اجتماعی و صحتی یاد آوری نموده و از هدف و مصلحت بزرگ آن یعنی تقوی پیشه کردن، که در قول الله تعالی است، غافل می شوند: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } البقرة- ۱۸۳؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! روزه بر شما فرض شده است همان گونه که بر کسانی که پیش از شما بودند؛ فرض شده بود، تا پرهیزگار شوید. در التفسیر المیسر آمده است: پس با طاعت الله تعالی و تنها الله تعالی را عبادت نمودن، میان خود و معاصی، سپری برای وقایه بسازید.

کسانی اند که در فواید نماز، زکات و حج (یا سایر عبادات) از معنی تعبدی، اخلاص و فرمانبرداری از رب العالمین، تجاوز می نمایند. در حالی که به این ایمان داریم که الله تعالی حکیم است و در همه آنچه که مشروع گردانیده، حکمت ها و مصالح موجود است لیکن حکمت عام در عبادت، فروتنی و فرمانبرداری

از اوامر الله تعالى، و تواضع و خضوع برای وی سبحانه و تعالی می‌باشد. یعنی اصل در تعلیلِ عبادت، طاعت، فرمانبرداری و تسلیم به الله تعالی است. غیر از جلبِ مصلحتِ ثواب و دور نمودن مفسدهٔ نافرمانی، جلب سایر مصلحت‌ها و دور نمودن سایر مفسده‌ها، صرف در بخشی از آنچه که در شریعت آمده است برای ما ظاهر می‌شود، ولی در بخش دیگری ظاهر نمی‌شود. حاصل آن که ثواب در فرمانبرداری و طاعات است (نعمان عبدالله).

ادلة (دلیل‌های) مختلف فیها

شَرْعٌ مِّن قَبْلِنَا (شریعت‌های ماقبل)

عبارت از احکامی است که الله تعالی برای امم سابقه به زبان پیامبران شان علیهم السلام شریعت قرار داده بود.

شرائع قبل از ما، دلیل تبعی قرآن و سنت است، زیرا معرفت به آن از همین دو طریق حاصل می‌شود (الجدیع . ۲۲۴).

احکام شرائع قبل از ما، به چند دسته اند :

اول: احکامی که برای امم قبل از ما بود و در قرآن و سنت برای مسلمانان نیز شامل شریعت گردید که توحید از میان آن احکام است. این نوع احکام بدون شک حجت می‌باشند و مسلمین به عملی نمودن آن‌ها مکلف اند (الجدیع . ۱۶۷). یعنی آنچه در

شریعت ما از انبیاء علیهم السلام در مورد عقائد و اصول دین نقل شده است، حجت متفق علیها است (الاشقر. ط. ۵. ۱۴۰).

دوم: احکامی که برای امم قبل از ما بود ولی قرآن و سنت منسوخ بودن آنها را در اسلام، بیان نموده است. این احکام برای ما مشروع نمی باشد، و در این موضوع، اختلافی وجود ندارد.

سوم: احکامی که منسوب به امتهای ما قبل ما است ولی از آنها در قرآن و سنت یاد آوری نشده است. این نوع نیز شامل شریعت ما نمی باشد و در این موضوع اختلاف نیست .

چهارم : احکامی که شامل شریعت امم گذشته بوده و در قرآن و سنت از آن یاد شده است ولی نسخ آن دانسته نمی شود و علاوه بر آن امری مبنی بر عمل به آن وارد نشده است: برداشت و نظر علماء در مورد این احکام متفاوت می باشد. جمهور علماء به این نظر اند که احکام مذکور شامل شریعت ما نیز می باشد (الجذیع. ۱۶۷- ۱۶۹). یعنی هر آنچه از امور دینی منسوب به ملل انبیاء گذشته علیهم السلام که در قرآن و سنت ذکر شده است و از آنها انکار نشده و یا تغییر داده نشده، نزد جمهور فقهاء حجت است (الاشقر. ط. ۵. ۱۴۱).

قول صحابی

صحابی کسی است که رسول الله صلی الله علیه وسلم را در حالی که به ایشان ایمان داشته ملاقات نموده باشد و در حال اسلام فوت نموده باشد (الموسوعة. ۸۱/۳۴). قول صحابی عبارت است از قولی که از یکی از صحابه رسول الله صلی الله علیه وسلم نقل شده باشد ولی آن قول را به ایشان نسبت نداده باشد و آن قول، حکم رفع را نیز نداشته باشد (الموسوعة. ۸۱/۳۴-۸۲). مذهب صحابی دلیلی از ادلة احکام نبوده ولی برای فهم ادلة احکام از آن استفاده می شود (الجديع . ۲۲۵).

قول صحابی عبارت از هر آنچه از فتوی یا قضاء یا عمل یا رأی یا مذهب در حادثه ای که در مورد آن حکمی در قرآن و سنت دریافت نشود و بالایش اجماع حاصل نشده باشد؛ توسط یکی از اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم برای ما نقل شده است، می باشد (النملة المهذب . ۳۸۰/۱).

مرتبه و حجت بودن قول صحابی دارای انواع مختلف است :

- هرگاه صحابه روی یک مسأله اتفاق نموده باشند، اتفاق شان، اجماع قولی بوده و حجت به شمار می رود (الاشقر. ط. ۵. ۱۳۴).

هرگاه قول صحابی میان سایر صحابه انتشار نموده باشد و کسی آنرا انکار نکرده باشد، اجماع سکوتی است (الجیزانی. ۲۱۶ و الاشقر. ط. ۵. ۱۳۴).

- هرگاه قول صحابی ناشی از رأی و اجتهاد نبوده باشد، یعنی قول شان به یک دلیل شرعی استناد داشته باشد و صرف ناشی از عقل مجرد نباشد، به اتفاق علماء قول شان حجت است (الزحیلی محمد. ۱/ ۲۷۱-۲۷۲). یعنی قول صحابی، در جای که مجالی برای رأی و اجتهاد نباشد، حکم حدیث مرفوع را داشته (به شرط آن که دانسته نشود که وی آن سخن را از اسرائیلیات گرفته است) ولی از باب روایة بالمعنی می باشد لذا نباید گفته شود که این قول رسول الله صلی الله علیه و سلم است (الجیزانی . ۲۲۲).

- هرگاه قول صحابی مخالف قول صحابی دیگری باشد، اکثر علماء به این نظر اند که قول یکی از آن ها با استفاده از یک دلیل اختیار می شود (الجیزانی . ۲۱۶). و تعدادی از علمای علم اصول می گویند که خروج از قول آنها یعنی قبول قول دیگری و یا هم احداث قول جدید جواز ندارد (الاشقر. ۱۳۵).

- هرگاه قول صحابی به اساس رأی بوده باشد، مخالف قرآن و سنت نباشد، معلوم نباشد که رأی وی به سایر صحابه رسیده است یا نه و مخالفت سایر صحابه معلوم نباشد، علماء در این مورد نظرات متفاوت دارند. جمهور فقهاء به این رأی اند که هرگاه قول صحابی با قرآن، سنت و اجماع خلاف نداشته باشد، حجت است (الاشقر. ط. ۵. ۱۳۳ و ۱۳۵). لازم است تا به صحت سند توجه شود و باید قول منسوب به صحابه مستند به سند معتبر و صحیح باشد.

الاستصحاب

إِسْتِدَامَةُ إِبْطَاتِ مَا كَانَ ثَابِتًا أَوْ نَفِيٍّ مَا كَانَ مُنْفِيًّا [حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى تَغْيِيرِ الْحَالَةِ]. یعنی استصحاب عبارت است از دوام اثبات آنچه که ثابت است و یا نفی آنچه که نفی شده است [تا این که دلیلی برای تغییر آن حالت بیاید] (النملة. المذهب ۹۵۹/۳ و الموسوعة الفقهية . ۳۰۲/۴).

استصحاب دلیلی از ادلة احکام نمی باشد ولی عبارت از ادامه عمل به دلیلی می باشد که قبلاً موجود بوده است (الجديع . ۲۲۵). استصحاب دارای انواع مختلف است (الاشقر. ۱۲۳-۱۲۴، النملة. المذهب ۹۵۹/۳-۹۶۱ و الجديع. ۲۲۰-۲۲۲):

البراءة الأصلية: بنام های استصحاب العدم الاصلی و استصحاب النفی الاصلی نیز یاد می شود. از آن میان می توان از این ها یاد آور شد: براءت ذمه از فرض بودن نماز ششم در یک شبانه روز و یا براءت ذمه از قرض دار بودن مدعی علیه از قرض مگر این که با حجت صحیحی (اقرار یا بینة یا شواهد) ثابت شود.

استصحاب دلیل الشرع تا زمانی که ناقلی بیاید: که خود دو نوع می باشد: استصحاب عموم نص مگر این که تخصیص وارد شود. و استصحاب عمل به نص مگر این که ناسخ وارد شود.

استصحاب ثبوت مگر این که چیزی وارد شود که آنرا از حالتش برگرداند: یکی از حالات متذکره آن است که ادای دین بر ذمه

شخصِ قرضدار باقی می ماند تا زمانی که آنرا بپردازد یا شرعاً ثبوت نماید که آنرا پرداخته است و یا صاحب قرض وی را ببخشد.

سد الذرائع

ذرائع جمع ذریعه است و عبارت از هر آنچه وسیله ای و یا طریقی برای یک چیزی دیگری می شود، می باشد. ذرائع، در اصطلاح به همه وسایل مباحی که منجر به توصل به مفسده می شود و یا نمی شود، ولی غالباً منجر به مفسده می شود، اطلاق می گردد. طوری که مفسده آن نسبت به مصلحت آن بیشتر باشد (النملة. المذهب. ۱۰۱۶/۳). از آنجایی که لفظ "ذریعه" غالباً برای وسیله که به مفسده منجر می شود، اطلاق می گردد؛ در سدّ الذرائع، مراد از ذرائع همان معنی اصطلاحی آن است (الجدید. ۲۰۴).

این که یک چیزی به حرام منجر می شود چند حالت دارد: دیده می شود که به طور قطعی به حرام منجر می شود یا نه؟ هرگاه به طور قطعی منجر به حرام شود، از باب "مَا لَا خَلَاصَ مِنَ الْحَرَامِ إِلَّا بِاجْتِنَابِهِ فَعَلُهُ حَرَامٌ" می باشد یعنی آنچه که بدون اجتناب آن، از حرام خلاصی حاصل نمی شود، انجام دادن آن حرام است. ولی آنچه به طور قطعی به حرام منجر نمی شود سه قسم اند یا غالباً به چیزی ممنوع (محظور) می انجامد یا غالباً به چیزی ممنوع نمی انجامد و یا هم احتمال هر دو مساوی است که به ذرائع مسمی اند (الشوکانی. إرشاد الفحول ۱۹۴/۲).

ذرائع سه نوع اند اول آن ذرائعی که در مسدود نمودن شان اتفاق است از آن جمله، حفر چاه در راه مسلمانان، دوم ذرائعی که در مسدود نکردن شان اتفاق است، از آن جمله زراعت انگور (از ترس این که برای تولید خمر استعمال شود) و سوم ذرائعی که در مسدود نمودن و نمودن شان اختلاف است (الشاطبی.الموافقات. ۱۳۱/۳، الطوفی. ۲۱۲/۳-۲۱۳).

المصالح المرسلة یا الاستصلاح

مصلحة بمعنی صلاح است و مُرسلة به معنی مطلقه یا بدون قید، یعنی اعتبار و الغای آن در شرع قید نشده است (النملة. المذهب. ۱۰۰۳/۳-۱۰۰۴). المصلحة المرسلة دلیلی اجتهادی تبعی است که بر اساس سکوت نص بر ابطالش، بناء می شود، و به قول راجح حجت می باشد (الجدیع . ۲۲۴).

مصلحت به اساس اعتبارش در شرع، سه قسم است :
اول. مصلحتی که در شرع معتبر است، و برای طلب آن دلیل های شرعی ، موجود است.

دوم. آنچه از جهت جانب مرجوح یا به اعتبار نظر قاصر بندگان، مصلحت به نظر بیاید ولی از جانب شرع ملغاء می باشد. عبارت از آن است که با دلیل شرعی نهی یا منع شده است.

سوم. مصلحتی که مجتهد در قرآن یا سنت یا اجماع یا قیاس، دلیل خاصی را برای اعتبار و یا الغای آن یافته نمی تواند؛ ولی بدون دلیل

کلی دلالت کننده بر آن نمی باشد؛ بنام مصلحة المرسله مسمى می باشد. هرگاه مجتهد به حادثه ای مواجه شد که در شرع حکمی را در مورد آن دریافت نکرد ولی امر مناسبی را برای حکم دریافت کرد طوری که ضرری را دفع می کرد و یا سبب نفعی می شد، به آن امر مناسب، مصلحة مرسله گفته می شود (النملة. المهذب. ۱۰۰۳/۳-۱۰۰۴). «شریعت، همه اش مصلحت است؛ یا دفع و طرد مفاسد است و یا جلب و جذب مصالح (قواعد الأحكام، عز بن عبدالسلام. ۹/۱ نقلاً عن زیدان. ۲۴۶).

مصالح به اساس اهمیت شان به سه نوع اند :

ضروریات پنجگانه : عبارت از اموری است که موجودیت شان برای مصالح دین و دنیا حتمی می باشد. طوری که در فقدان آنها مصالح دنیوی به استقامت خویش جاری نمی شود بلکه منجر به فساد و هرج و مرج و از دست دادن حیات شده، و در آخرت سبب زیان و از دست دادن نجات و خوشی (نعیم) خواهد شد. ضروریات به ترتیب عبارت از حفظ دین، نفس، عقل، نسب و مال اند. گاهی لفظ نسل در عوض لفظ نسب ذکر شده است (الموسوعة الفقیهه. ۲۰۷/۲۸).

حاجیات : از حاجت گرفته شده و عبارت است از هر آن چه از حیث گشودگی امور و رفع تنگی (ضیقی) به آن نیاز است. هرگاه مراعات نشود غالباً سبب حرج و مشقت خواهد شد، ولی به حد ضرورت نمی رسد. یعنی عدم موجودیت آن منجر به فساد در مصالح عامه

نمی شود (الموسوعة الفقهية. ۱۰/۲۲۵). از آن میان در عبادات، جهت دفع حرج، رخصت‌ها تشریح شده‌اند و شارع برای مسافر و مریض مباح کرده که افطار کنند و به مریض اجازه داده که نشسته نماز بخواند و در معاملات، سلم، استصناع، اجاره‌ها و مزارعه را تشریح کرده است (زیدان. ۳۷۸).

تحسینیات: انجام آنچه مناسب عادات نیک است. به حد حاجت و ضرورت نبوده و لیکن در محل تحسین، تیسیر (سهولت) و رعایت راه و روش خوب در عادات و معاملات قرار دارد (الموسوعة الفقهية. ۱۰/۲۲۴ و ۲۸/۲۱۱) و اگر فوت شوند، نظام زندگی مختل نمی‌شود و مردم دچار مشقت و سختی نمی‌گردند، لکن زندگی آنان در راهی خلاف مقتضای مروت (مجموعه‌ی صفات شایسته) و مکارم اخلاق و فطرت سلیم می‌افتد (زیدان. ۳۸۸ ملخصاً).

تمسک مجتهد بر مصالح از نوع حاجیات و تحسینیات، جایز نمی‌باشد مگر به دلیل شرعی (النملة . المذهب. ۳/۱۰۷).

ترتیب مصالح: تفاوت درجات انواع مصالح واضح است، طوری که اول ضروریات بعد حاجیات و متعاقباً تحسینیات می‌باشد. مراعات این ترتیب برای فقیه دارای اهمیت است طوری که به ضرورات پنجگانه اولویت داده می‌شود بعد به حاجیات و متعاقباً تحسینیات. درجات ضرورات نیز متفاوت است. پس حفظ دین مقدم تر است بر حفظ نفس و مال. این درجات به اساس اعتباراتی

که از احکام اکراه و حالت ضرورت درک می شود، متفاوت می باشد. در این ارتباط، قواعد زیادی فقهی موجود است.

حجت بودن مصالح مرسله: آن مصالح که اعتبار آن در شرع ثابت است، اتفاقاً حجت است. مصالح که الغای آن در شرع ثابت است، اتفاقاً حجت نمی باشد. تمسک به مصالح که مربوط حاجیات و تحسینیات می شوند، غرض اثبات حکم شرعی مجاز نیست مگر این که با دلیل و اصلی شرعی از اصول معتبر، مستند باشد.

ولی در حجت بودن مصالح مرسله در سایر حالات، یعنی در حالاتی که مجتهد چیزی را مصلحت بداند و دلیل شرعی بر اعتبار و الغای آن دریافت نشود، میان علماء اختلاف رأی است. تعداد کثیری از علمای اصول با موجودیت شروط آتی، مصلحت مرسله را حجت می دانند (النملة . المهدب. ۳/ ۱۰۰۷ و ۳/ ۱۰۰۹-۱۰۱۰):

شرط اول: مصلحت مرسله از جمله ضروریات پنجگانه قبل الذکر باشد که به حصول منفعت از آن جزم (تأکید) باشد.

شرط دوم: فایده مصلحت، کلی و عام برای جمیع مسلمین باشد. شرط سوم: مصلحت با شرع موافقت داشته باشد و در شریعت ناآشنا نباشد. در مخالفت با اصلی از اصول شرع نباشد و منافی دلیلی از ادلة الاحکام شرعی نباشد.

شرط چهارم: مصلحت مرسله قطعی باشد یعنی موجودیتش با قطعیت ثابت باشد و در آن اختلاف نباشد.

استحسان

استحسان به معانی مختلف اطلاق می شود: استحسان عبارت از عدول از نظائر یک حکم به یک حکم دیگری به اساس دلیل خاص شرعی است (ابن النجار. شرح کوکب. ۴/ ۴۳۱ و الجیزانی. ۲۳۰). ولی آن چه را که مجتهد با عقل خود، یعنی بدون استناد به دلیل های معتبر شرعی، حسن بیندارد؛ معنی باطل استحسان می باشد، که در بطلان تعریف مذکور اتفاق است. لذا از آنجایی که لفظ استحسان از میان الفاظ مجمل است، پس حکم به صحت و بطلان آن به طور مطلق یعنی بدون قید و شرط، درست نمی باشد. یعنی کسانی که از اهل علم، استحسان را صحیح می دانند و به آن عمل می کنند، مراد شان از معنی صحیح استحسان است و آنانی که استحسان را انکار می نمایند، مراد شان از معنی باطل استحسان می باشد (الجیزانی. ۲۳۰).

استحسان عبارت از عدول نمودن از يك حکم به حکم دیگر برای تحقق یک مصلحت، به سبب دلیل دیگری شرعی که مقتضی آن است، می باشد. این عدول به اساس رأی و هوای مجتهد نبوده بلکه به اساس دلیلی می باشد که مقتضی آن عدول است؛ دفع مشقت، یکی از آن دلایل است (الاشقر. ط ۵. ۱۴۴).

بیان شد که استحسان به این معنی نیست که عقل مجتهد هر آنچه را حسن بیندارند به آن حکم می نماید. اگر مجتهد بدون نظر

به ادلة شرعی، به اساس عقل خود حکم نماید، با عامی و اطفال فرقی ندارد چون در هر دو حالت بدون نظر به ادلة شرعی، صرف و تنها از عقل کار گرفته می شود (ملخصاً عن النملة. المهذب. ۹۹۸/۳).

از کرخی نقل شده است که استحسان عبارت از ترک یک حکم و اخذ حکمی دیگری است که 'أولی' تر از آن می باشد ولی هرگاه حکم دیگری دریافت نشود، حکم اول ثابت می باشد.

با تتبع و استقراء از آثار، تعریفات و تفسیرات احناف ثابت می شود که احناف، استحسان را به معنی (آنچه که عقل مجتهد حسن بدانند)، تعریف نمی نمایند و آنها قایل به این اند که استحسان عبارت از عدول نمودن از حکم به حکم دیگری از جهت دلیل قوی تر است. و این تعریفی است که جمهور نیز آنرا انکار نمی نمایند، لذا خلاف در این مسأله خلاف لفظی می باشد (النملة. المهذب. ۱۰۰۰/۳-۱۰۰۲).

مثالی از استحسان که در کتاب (الاصل) در فقه احناف آمده این است که شخص معتکفی که با اکراه از مسجد خارج می شود و به مسجد دیگری می رود، اعتکافش فاسد نمی شود، در حالی که بنابه اساس قیاس اعتکافش فاسد می گردد ولی از آنجایی که اکراه در این جا افاده کننده آن است که شخص مذکور معذور می باشد زیرا توانایی مقاومت با اکراه کننده را ندارد، و استنباط می شود

که اعتکافش فاسد نمی شود (الشیبانی. الاصل. ۱/۲۲۱-۲۲۲).

عُرف

عُرف عبارت از عادت جاری میان مردم است. هرگاه عرف مخالف قرآن و سنت نباشد یعنی در شریعت باطل نشده باشد، معتبر می باشد (الاشقر. ط. ۵. ۱۵۳).

عرف دلیلی از ادلة الاحکام نمی باشد ولی اصلی است که برای تطبیق ادلة الاحکام مراعات می شود (الجدیع . ۲۲۴). هرگاه عرف و عادت موافق دلیل شرعی باشد، مراعات و تطبیق می گردد زیرا در حقیقت عمل به دلیل شرعی است نه به عرف (الغزی. ۲۸۲).
عرف نظر به اعتبارش در شرع به دو قسم است :

عرف صحیح: عبارت از عادت است که مردم با آن تعارف دارند بدون این که حلال را حرام نماید یا حرام را حلال نماید. تعارف مردم به این که زوجه به خانه شوهر نمی رود مگر این که قسمتی از مهرش را بگیرد و یا این که مهر را به دو قسمت مقدم و مؤخر تقسیم نموده اند، از آن میان است.

عرف فاسد: عادت است که تعدادی از مردم با آن تعارف دارند ولی حرام را حلال می نماید و حلال را حرام می نماید. سودخواری، اختلاط زن و مرد در محافل (وهبة. اصول . ۸۳۰/۲) و یا اسراف در مراسم عروسی و یا تدویر محافل خاص عزا داری بدون دلیل شرعی، از جمله عرف های فاسد اند.

هیچ عرفی برای اثبات عبادتی که در نص نیست، دلیل شده نمی‌تواند و آن، عرف فاسد است. زیرا عبادات صرف با دلیلی از قرآن و سنت ثابت می‌شود نه به عرف و عادات (الجدیع. ۲۱۲). رسول الله صلی الله علیه و سلم فرموده اند: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» متفقٌ علیه؛ کسی که در این امر ما "دین ما" چیزی را بیاورد که از آن نیست مردود است. یعنی عرف، دلیلی برای معین نمودن سبب، جنس، مقدار و کیفیت عبادت و یا مرتبط نمودن یک عبادت به زمان و مکان خاص؛ شده نمی‌تواند.

حجت بودن عرف: تعداد کثیری از علماء عرف را با موجودیت شرایط معین، حجت می‌دانند و شرایط مذکور عبارت اند از (النملة. المذهب. ۳/ ۱۰۲۱-۱۰۲۲ و زیدان. ۲۶۳):

شرط اول: عرف خلاف شرع نباشد.

شرط دوم: عرف باید همگانی (عام) و یا اکثری (اغلبی) باشد. عرف میان اهل عرف شایع باشد و یا در اندک موارد تخلف داشته باشد. شرط سوم: عرف در زمان انعقاد عقد، موجود باشد یعنی متروک نباشد.

شرط چهارم: عرف الزامی باشد، یعنی از نظر مردم، عمل کردن به مقتضای آن (تقاضا شده آن یا درخواست شده آن) حتمی باشد.

شرط پنجم: عرف معارض چیزی صریحی نباشد، یعنی کدام صراحتی معارض عرف موجود نباشد. مثلاً به اساس عرف، ختم

وقت کار ساعت چهار عصر است. ولی اگر در وقت استخدام بین کارگر و کسی که وی را به کار گماشته است صراحتاً وقت ختم کار ساعت دو بعد از ظهر و یا ساعت شش شام تعیین شده باشد، به آنچه که به آن صراحت داده شده عمل می شود، نه به عرف. از آنجایی که عرف ها با تغییر زمان، تغییر می کند، احکامی که مبنی بر عرف است نیز نظر به زمان تغییر می نماید (وهبة . اصول . ۸۳۵).

خلاصه قول در مورد حجیت (حجت بودن) ادلة ذکر شده :

- قرآن کریم و سنت نبوی صلی الله علیه و سلم، دلیل های مستقل بوده و به حجت بودن آنها اتفاق است .
- اجماع، دلیل تبعی قرآن و سنت بوده، همراه با قرآن و سنت به حجت بودنش اتفاق است.
- شرائع قبل از ما، دلیل تبعی قرآن و سنت است، زیرا معرفت به آن از همین دو طریق حاصل می شود.
- قیاس، دلیل اجتهادی تبعی است که به اساس قرآن و سنت مستند می باشد و به قول راجح ، حجت می باشد.
- المصلحة المرسلة دلیلی اجتهادی تبعی است دلیلی اجتهادی تبعی است و بر اساس این که بطلانش در نص دریافت شده نمی تواند، بناء می شود، و به قول راجح

حجت می باشد..

- عرف، دلیلی از ادلة احکام نمی باشد ولی اصلی است که برای تطبیق ادلة الاحکام مراعات می شود.
- مذهب صحابی دلیلی از ادلة احکام نبوده ولی برای فهم ادلة احکام از آن استفاده می شود.
- استصحاب دلیلی از ادلة احکام نمی باشد ولی عبارت از ادامه عمل به دلیلی می باشد که قبلاً موجود بوده است (الجدیع . ۲۲۴-۲۲۵).

وضع لفظ برای معنی

برای دانستن احکام شرعی، لازم است تا ادلة الاحکام دانسته شود و برای دانستن ادلة الاحکام، به دانستن زبان عربی ضرورت است. در اصول فقه از لسان عربی استفاده می شود یعنی برای استدلال به قرآن کریم، سنت، اجماع و قیاس، دانستن لسان عربی ضروری می باشد (المرداوی. ۱/۲۸۰).

الله تعالی می فرماید : {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} یوسف- ۲ . ؛ ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم ، {وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ} النحل- ۱۰۳ ، این [قرآن]، به زبان عربی روشن است.

پس استدلال به قرآن و سنت، بر معرفتِ طرقِ افهام و فهمِ لسان عربی استوار است. این دانش از طریق آشنایی با طرق کاربرد الفاظ برای معانی خاص توسط اهل زبان عربی حاصل می شود. زیرا قرآن کریم به زبان شان نازل شده است و رسول الله صلی الله علیه و سلم به آن زبان صحبت نموده است (المنیاوی . المعتصر . ۲۴۴). در این جا اول وضع لفظ برای معنی، بعد انواع لفظ نظر به استعمال آن در معنی، سپس دلالت لفظ بر معنی و بالاخره کیفیت دلالت لفظ برای معنی بیان شده است.

مراد از وضع لفظ

وضع لفظ، به مفهوم وضع لفظ در برابر معنی آن می باشد. وضع در لغت به معنی گذاشتن است و در اصطلاح عبارت از تخصیص یک شی به شی دیگر است طوری که هرگاه شی اول اطلاق شود، شی دوم، فهمیده می شود، مراد از اطلاق لفظ، استعمال لفظ با اراده معنی آن می باشد (النملة. المذهب. ۱۰۶۱/۳ - ۱۰۶۳).

امر

الأمرُ للوجوبِ حتَّى يُصَرَّفَ عَنْهُ بِقَرِينَةٍ (ابن قدامة. ۵۵۲/۱) امیر پادشاه. ۳۴۳/۱، الزحیلی محمد. ۲۳/۲). صیغه امر در قرآن و سنت، دلالت بر وجوب می نماید مگر این که همراه با قرآینی باشد که آنرا از وجوب برگرداند، زیرا صیغه امر همیشه به معنی وجوب نیست گاهی فعل امر به معنی اباحت، عاجز نمودن و سایر معانی نیز آمده است. صیغه های امر و سایر الفاظی که از آن، امر افاده می شود، در عناوین واجب و مستحب قبلاً ذکر شد. ولی گاهی فعل امر به معنی اباحت، عاجز نمودن و سایر معانی آمده است که بعضی از آن ها بیان می شود :

برای اباحت: در این آیه شریفه امر برای اباحت است: { وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا } (المائدة: ۲) ؛ و چون از احرام بیرون آمدید، پس شکار کنید. امر همراه با قرینه ای است که از آن اباحت استنباط

می‌شود. این امر متعاقب ممنوعیت شکار در حال إحرام است که دوباره إباحث شکار را بعد از برآمدن از إحرام افاده می‌نماید.
برای عاجز نمودن: در این آیه شریفه امر برای عاجز نمودن است (التفسیر البغوي): {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ} (البقرة ۲۳)؛ بیاورید سوره ای مثل آن.

برای تهدید: در این آیه شریفه امر برای تهدید است: {فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ} الزمر-۱۵؛ پس شما غیر از او (الله)، هر چه را می‌خواهید عبادت کنید. بگو: «زیانکاران کسانی هستند که خود و خانواده‌هایشان را در روز قیامت به زیان انداختند. آگاه باشید که این، همان زیان آشکار است. (التفسیر المیسر و التفسیر البغوي).

هرگاه صیغه امر عاری از قرینه ای باشد که آنرا به سایر معانی ببرد، به وجوب دلالت می‌نماید. الله تعالی می‌فرماید: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} البقرة - ۱۱۰. این امر در قرآن کریم، عاری از قرینه ای است که آنرا به سایر معانی ببرد پس با این امر، فرض بودن نماز و زکات معلوم می‌شود. بعضی از سایر اوامر که صرف به وجوب دلالت می‌نمایند در بحث فرض و واجب بیان شد.

نهی

نهی در لغت، به معنی منع است. صیغه نهی در چند معنی به کار رفته است، از جمله: تحریم، کراهت، مأیوس کردن، ارشاد و غیر آن‌ها. از سبب تفاوت معانی که نهی در آن‌ها استعمال می‌شود، علماء در مورد معنی حقیقی نهی در حالتی که بدون از قراین باشد، باهم اختلاف نظر دارند. نظر اول این است که نهی بر کراهت دلالت دارد و فقط در موجودیت قراین است که بر دیگر معانی دلالت می‌کند. نظر دوم آن است که نهی، بین کراهت و تحریم مشترک می‌باشد و با قرینه به یکی از دو معنی حمل می‌شود. ولی جمهور معتقدند که نهی اگر از قراین مجرد شود، فقط تحریم از آن فهمیده می‌شود نه چیز دیگر (زیدان. ۳۰۹-۳۱۱ ملخصاً و السلمی ۲۷۳ الزرکشی ۳/۳۶۵-۳۶۶). یعنی نهی فاقد از قرینه ای که آن را از تحریم برگرداند، افاده کننده تحریم است. النَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ حَتَّى يُصْرَفَ عَنْهُ بِقَرِينَةٍ. (الجدیع . ۲۵۳ و الزرکشی . البحر ۳/۳۶۳).

ممکن گاهی، لفظ (نهی) نظر به دلیل شرعی، به غیر از تحریم به سایر معانی دلالت نماید (المنیاوی . المعتصر . ۸۹).

برای معلومات بیشتر به عنوان (حرام) در بحث احکام در صفحات قبلی این کتاب مراجعه شود .

نهی از چیزی، مقتضی خودداری فوری از آن، و به طور دوامدار می‌باشد مگر این که قرینه‌ای به خلاف آن بیاید (السلمی. ۱/۲۷۵)،

یعنی هرگاه نظر به قرینه دانسته شود که نهی برای یک وقت معین است و یا مقید با یک صف و یا شرط است، نهی را از فوریت و دوام بر می گرداند، نهی از صوم یوم النحر یعنی روز اول عید اضحی و یا نهی زنان از نماز در زمان حیض از میان آن نهی ها است، زیرا دارای قرینه ای است که نهی را محدود به زمان معینی می نماید (الزحیلی محمد. ۳۳/۲).

عام

تعریفات متعددی در مورد عام موجود است از آن جمله بعضی از آنها در این جا بیان می شود :

الْعَامُ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعاً مِنَ الْأَفْرَادِ. عام لفظی است که جمعی از افراد را شامل می شود (الشاشی. ۱۷). به تعریف دیگر، عام لفظ مستغرقی است که بدون حصر، همه مواردی را که معنی اش بر آن ها مناسب می باشد (صدق می کند) ، شامل می شود (الزرکشی ۵/۴). به این ترتیب لفظی که صرف در بر گیرنده فردی (معین و یا غیر معین) باشد، و یا در برگیرنده جمیع افراد ولی به طور محصور باشد (مانند صد و یا هزار شخص و غیره) از تعریف عام خارج می شود . عام، لفظی است که جمعی از اسماء را شامل می شود خواه لفظی باشد (زیدها)، یا معنوی باشد : (مَنْ) به معنی هرکه، یا (ما) به معنی هرچه (السرخسی. ۱۲۵/۱).

به عبارت دیگر، عام، لفظی است که در لغت با وضع واحد وضع شده تا بر همه مواردی که معنی اش بر آن ها صدق می کند شامل شود، بدون این که محصور یا محدود به یک عدد معین باشد، اگرچه در خارج و در عالم واقع محصور باشد، مانند علمای شهر (زیدان. ۳۱۴). یعنی هر چند علمای شهر نسبت به همه علمای جهان محصور اند ولی باز هم چون لفظ علمای شهر در برگزیده همه علمای شهر می شود لفظ مذکور برای همین تعداد از افراد، لفظ عام پنداشته می شود یعنی به یک باره گی شامل همه علمای شهر می شود.

هرگاه گفته شود همه شاگردان مکتب، لفظ (همه) به یک باره گی همه شاگردان را شامل می شود، و لفظ مذکور عام است اما هرگاه گفته شود شاگردی یا ده شاگرد یا دو صد شاگرد، عام نیست زیرا با یک عدد محصور شد و همه شاگردان مکتب را به یک باره گی شامل نمی شود.

صیغه های عام

الفاظی که خود به عموم دلالت می نماید : کُل، جمیع، أجمعین، عامه، کافه، قاطبه (المنیاوی. المعتصر. ۹۵-۱۰۰).

کلمه (کُل) در این آیه قرآن کریم افاده کننده عام است: **إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** العنکبوت - ۶۲ ؛ بدون شک الله به هر چیزی دانا است.

اسمای شرطیه (المنیاوی. المعتصر. ۹۶): مَن، ما، اَيْنَ. اسمای شرطیه مذکور افاده کننده عام است: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ} فصلت- ۴۶ و الجاثية ۱۵؛ هر کس که کار شایسته‌ای انجام دهد، پس برای خود اوست. در این آیه شریفه (مَنْ) به معنی هرکس، افاده کننده عام است.

الله تعالی می فرماید: {أَيُّمَّا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ} النساء: ۷۸.؛ هر کجا باشید، مرگ شما را در می یابد. (أَيُّمَّا) به معنی (هرجایی که) می باشد و افاده کننده عام است.

اسمای سؤالیه به استثنای (همزه) و (هل): یعنی مَنْ - ما - متی - این - کم - کیف - أي (المنیاوی . المعتصر . ۹۶). در این آیه شریفه کلمه (مَنْ) به معنی چه کسی، افاده کننده عام است: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ} الملك- ۳۰.؛ (ای پیامبر) بگو: به من خبر دهید اگر آب شما (در زمین) فرو رود، پس چه کسی می تواند برای شما آب روان (که حصول آن آسان باشد) بیاورد. یعنی به طور عام هیچ کسی غیر از الله تعالی قادر نیست که آب روان و گوارا را بیاورد.

اسمای موصوله (ما، الذي، التي، الذين...): در این آیه قرآن کریم کلمه (مَا) که یکی از اسمای موصوله است افاده کننده عام می باشد: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} النساء - ۱۳۲؛ و آنچه در آسمان ها و زمین است، از آن الله است. کلمه (مَا) یکی از

اسمای موصوله بوده افاده کننده عام می باشد، یعنی هر آنچه در آسمان ها و زمین است از الله تعالی است.

نکره در سیاق نهی و نفی: کلمه توحید "لا اله الا الله" به این مفهوم که "نیست هیچ معبود (برحق) غیر از الله". کلمه (اله) به طور نکره همراه با جمله نافیه افاده کننده عام است یعنی غیر از الله تعالی، هیچ کسی و هیچ چیزی، معبود برحق نیست. الله سبحانه و تعالی می فرماید: {وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} النساء: ۳۶ ؛ و الله را عبادت کنید و چیزی را با او شریک نگردانید. کلمه (شَيْئًا) به طور نکره بوده همراه با نهی، افاده کننده آن است که به طور عام هیچ چیزی را با الله تعالی شریک نکنید.

معرف با اضافه. الله تعالی می فرماید: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ}. النساء-۱ ؛ الله درباره فرزندان تان به شما سفارش می کند. اولاد با اضافه شدن به ضمیر (کم) افاده کننده عام است.

معرف با الف و لام استغراقی. { وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا } النساء-۲۸. به این مفهوم که انسان ضعیف و ناتوان آفریده شده است. یعنی به طور عام همه انسان ها ضعیف آفریده شده، زیرا کلمه انسان با الف و لام استغراقی آمده است و افاده کننده عام می باشد.

یادداشت

الف لام دو نوع است:

یکی برای تعریف جنس که الفلام جنس گفته می شود و دیگری

برای تعریف حصه ای یا قسمتی از جنس که معهود (عهد کرده شده یا شناخته شده) است و به آن الف لام عهده گفته می شود.

الف لام جنس یا برای استغراق است یا برای بیان حقیقت جنس. الف لام استغراقی یا جهت استغراق افراد جنس است که تمام افراد جنس را شامل می شود (افاده کننده عام است)، و یاهم برای استغراق همه خصایص جنس است. ولی آن نوع الف لام جنس که برای بیان حقیقت است بنام "لَامُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَاهِيَةِ" مسمی می باشد و شامل هریک از افراد آن نمی شود (افاده کننده عام نمی باشد). مثلاً وقتی می گوییم الرَّجُلُ أَصْبَرُ مِنَ الْمَرْأَةِ یعنی مرد نسبت به زن با صبر تر است، مراد از جنس مردان و زنان اند نه فرد فرد آنان، ممکن تعدادی از زنان از بعضی از مردان بیشتر با صبر باشند. پس در این جا الف لام برای تعریف حقیقت آن است بدون این که همه افراد جنس را شامل شود.

الف لام عهدی مربوط به معهود (عهد کرده شده یا شناخته شده) می شود که خود سه نوع است یعنی ذکری، حضوری و ذهنی. (الغلابینی. ۱۴۷-۱۴۸).

عمل به عام

هرگاه لفظ عام در نص شرعی بیاید و دلیلی برای تخصیص آن اقامه نشود، لفظ عام به عموم آن حمل می شود و حکم به جمیع افراد آن به ثابت می گردد (خلاف ۱۶۰) تخصیص یا خاص نمودن عام

بدون دلیل صحیح جواز ندارد. عام به عمومش باقی می ماند مگر این که دلیل صحیحی بر تخصیص آن بیاید (الزحیلی محمد. ۵۲/۲) علماء بر این قاعده اتفاق نظر دارند(خلاف. ۱۸۳ الجدید. ۲۶۹) ولی در قطعی بودن و یا ظنی بودن قاعده مذکور اختلاف دارند (الجدید. ۲۶۹).

انواع عام

عام از نظر دلالت خود به سه نوع است (الزحیلی محمد. ۵۷/۲-۵۸ و جدیع. ۲۶۵-۲۶۶):

۱- عامی که به طور قطعی بر عموم دلالت دارد:

صیغه عام با موجودیت دلیلی که احتمال تخصیص را منتفی می نماید به طور قطعی به عموم دلالت می نماید. عام در این آیه شریفه به طور قطعی به عموم دلالت می نماید: { وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ } هود-۶؛ و هیچ جنبنده ای در زمین نیست؛ مگر این که روزی اش بر (عهد) الله است، و (او) قرار گاه و مکان دفنش را می داند، همه این ها در کتابی روشن (ثبت) است. در این آیه شریفه احتمال تخصیص منتفی است یعنی احتمال این موجود نیست که جنبنده ای در زمین باشد که زرق آن بر عهد الله نباشد. لذا لفظ عام مذکور به طور قطعی بر عموم دلالت دارد.

۲- عامی که به طور قطعی مراد از آن خصوص است: عبارت از آن لفظ عام است که با یک دلیلی دلالت کننده بر این که مراد از آن بعضی افراد عام است نه همه آن، مقترن باشد (جدیع. ۲۶۶، السلمی. ۲۹۷). الله تعالی می فرماید: {الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ} آل عمران- ۱۷۳؛ کسانی که مردم به آنان گفتند: مردم (مشرکان مکه) برای (جنگ با) شما گرد آمده‌اند، پس از آن‌ها بترسید، (این سخن) بر ایمان‌شان افزوده و گفتند: الله ما را بس است، و بهترین حامی است. در این آیه شریفه مراد از لفظ عام (الناس) یا مردم، خاص است یعنی بعضی از مردم.

۳- عام مخصوص یا عام مطلق: عبارت از لفظ عامی است که امکان تخصیص آن موجود است. به عبارت دیگر لفظ عامی است که مراد از آن عموم است ولی تخصیص در آن داخل شده می تواند (السلمی. ۲۹۷ و جدیع ۲۶۶).

فرق میان عام که مراد از آن خصوص است و عام مخصوص: هرگاه مراد از لفظ بیان شده، بعضی افراد معین باشد، عبارت از عامی است که مراد از آن خصوص است، ولی وقتی مراد این باشد که بعضی افراد از حکم جدا شود، عبارت از عام مخصوص است. عام که مراد از آن خصوص است، با دلیل معنوی که اراده از جمیع را مانع شود و بعضی افراد آن را معین نماید، دانسته می شود. ولی

برای دانستن عام مخصوص غالباً به تخصیص لفظ (از آن جمله به شرط و استثناء و غایه) نیاز است (الشوکانی. ارشاد. ۱/۳۴۸).

عام مطلق و عام نسبی اضافی: عام، به عام مطلق و عام نسبی اضافی تقسیم شده است. عام مطلق، عامی است که از آن عامتری دیگری نیست. عام نسبی اضافی، عامی است که نسبت به آنچه شاملش می شود، عام است و نسبت به آنچه خود شامل آن می شود، خاص می باشد (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۳/۱۰۵ و الجیزانی. ۴۱۳): لفظ (نباتات) که نسبت به لفظ (درخت) عام است یعنی (نباتات) شامل درختان و سایر گیاهان می شود، ولی لفظ (نباتات) نسبت به لفظ (موجودات)، خاص است زیرا لفظ (موجودات)، شامل همه موجودات به شمول نباتات می شود.

اعتبار به عموم لفظ می باشد نه به خصوص سبب (الزرکشی. ۴/۲۶۹، النملة. ۴/۱۵۳۳ و الرازی. المحصول. ۳/ و ۱۲۵): آیات قرآن مجید یا ابتداءً یعنی بدون این که جواب به سؤالی باشد یا بدون این که در مورد یک سببی باشد نازل شده اند و یا هم در مقابل سؤالی و یا در مورد یک سبب معین، نازل شده اند، احادیث نیز یا ابتداءً یعنی بدون این که جواب به سؤالی باشد یا بدون این که در مورد یک سببی، باشد وارد شده اند و یا هم در مقابل سؤالی و یا در مورد یک سبب معین، وارد شده اند (الاشقر. ۱۴۶). قاعده این است که اعتبار به عموم لفظ است نه به خصوص سبب مگر این که

دلیل شرعی بیاید که آن حکم را خاص به همان سبب نماید. یعنی سیاق و قراین بر خاص بودن دلالت نماید، لازم است تا میان دلالت سیاق و قراین دلالت کننده بر تخصیص عام و بر مراد متکلم، از یک جانب و میان مجرد ورود عام بر سبب فرق قایل شد، زیرا مجرد ورود عام بر سبب مقتضی تخصیص آن نمی باشد. ولی سیاق و قراین، بر مراد کلام دلالت نموده و رهنمای می باشد بر بیان مجملات و معین نمودن احتمالات (ابن دقیق العید. ۲/ ۲۱).

پس هرگاه واقعه ای در زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم اتفاق افتاده باشد و یا از ایشان در باره چیزی سؤال شده باشد، و آن واقعه یا آن سؤال، سبب نزول آیه قرآن کریم یا سبب ورود حدیث شریف باشد، و در آیه قرآن کریم و یا حدیث شریف، لفظ عام را بیابیم، اعتبار به عموم لفظ می باشد نه به خصوص سبب، مگر این که دلیلی بیاید مبنی بر خاص بودن آن حکم. الله تعالی فرموده است: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا} النساء- ۵۸؛ الله به شما فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبان شان بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید. الله شما را به امری نیک پند می دهد. به راستی که الله شنوای بیناست. در تفاسیر متعددی {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} را با مسترد نمودن کلید بیت الله توسط

پیامبر صلی الله علیه و سلم به عثمان بن طلحة که کلید را از وی گرفته بودند، مرتبط می دانند. در تفسیر ابن کثیر آمده است: این که این آیه در این موضوع نازل شده است از مشهورات است. هرگاه این طور باشد یا نه باشد، حکم این آیه عام است. یعنی امانات به طور عام باید به اهل شان مسترد شود و این حکم، برای مسترد نمودن کلید بیت الله، خاص نمی باشد.

تعدادی از احکام قرآن کریم که در موارد خاصی نازل شده و یا تعدادی از احادیث شریف که در موارد خاصی وارد شده است، حکم آنها عام است.

هرگاه يك حکم در یک سبب معین آمده باشد، اعتبار آن برای همه بوده و عام است و به سبب خاص آن مخصص نمی شود مگر این که دلیل صحیحی بیاید یعنی سیاق و قراین بر خاص بودن دلالت نماید (ابن دقیق العید. ۲/ ۲۱): در حدیث صحیحی متَّفَقٌ علیه آمده است که رسول الله صلی الله علیه و سلم در یکی از سفرها دید که گروهی از مردم ازدحام نموده و شخصی را زیر سایه گرفته اند. پرسید: «مَا هَذَا؟»: «قضیه چیست؟» گفتند: روزه دار است. رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمود: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ؛ روزه گرفتن در سفر، عمل نیک محسوب نمی شود. پس این عام برای کسانی که حال شان مشابه حال آن مرد باشد، یعنی برای هرکسی که روزه گرفتن در سفر برایش پر مشقت باشد، خاص است.

دلیل تخصیص آن، حدیث بخاری و مسلم است که رسول الله صلی الله علیه و سلم در سفر، روزه می گرفتند. و این واضح است که رسول الله صلی الله علیه و سلم کاری نمی کردند که عمل نیک محسوب نشود. یعنی اگر نهی روزه گرفتن در هر سفر به طور عام می بود، پیامبر صلی الله علیه و سلم نیز در سفر روزه نمی گرفتند. در حدیث دیگر بخاری آمده است که حمزه بن عمرو اسلمی که زیاد روزه می گرفت، از رسول الله صلی الله علیه و سلم پرسید: آیا در سفر روزه بگیریم؟ رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمود: **إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ؛** اگر خواستی روزه بگیر و اگر نخواستی نگیر. این دو حدیث اخیر الذکر دلیل است بر خاص بودن آن حدیث اول یعنی این قول که (روزه گرفتن در سفر، عمل نیکی محسوب نمی شود) خاص برای کسانی می شود که حال شان مطابق حال آن کسی است که در سفر با وصف مشقت، روزه گرفته بود (النووی. ۲۳۳/۷).

خاص

الخاص: لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ (الشاشی. ۱۳). خاص، لفظی است که تنها برای یک معنی معلوم و یا (اسمی است که تنها برای) یک مسمای معلوم به طور انفرادی وضع شده است (السرخسی. اصول. ۱۲۵/۱). و یا خاص، لفظی

است که برای یک معنی واحد به طور انفرادی و یا برای تعداد کثیری که محصور باشد، وضع شده است (الصاعدي ۶۱).

تخصیص: تخصیص ضد تعمیم است. فالتَّخْصِیْصُ فِي الْاِصْطِلَاحِ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰی بَعْضِ اَفْرَادِهِ بِدَلِیْلِ یَدُلُّ عَلٰی ذٰلِكَ. یعنی تخصیص عبارت از قصر (حصر، منحصر) نمودن عام است بر بعضی از افرادش به اساس دلیلی که به قصر (منحصر نمودن عام) دلالت نماید (الشنقیطی. مذكرة ۲۶۲) مراد از قصرِ عام (منحصر نمودن عام)، قصرِ حکم (منحصر نمودن حکم) آن است، اگرچه لفظ عام بر عموم خود باقی باشد لیکن لفظاً نه حکماً (النملة ۱۵۹۵/۴).

یاد آوری بعضی از افراد عام که موافق حکم عام باشند، نزد اکثر علماء تخصیص نمی باشد (الزرکشی. محیط. ۳۰۰/۴ و الشوکانی ۳۳۶/۱ و امیر حاج. ۲۷۵/۱) یعنی دیده می شود که آیا حکم افراد ذکر شده مطابق حکم عام است یا نه. هرگاه مطابق حکم عام بود، تخصیص نمی باشد. رسول الله صلی الله علیه وسلم فرمودند: لَا صَلَاةَ بِحَضْرَةِ الطَّعَامِ، وَلَا هُوَ يُدَافِعُهُ الْأَخْبَثَانِ؛ به هنگامی که غذا آماده و حاضر است یا وقتی که ادرار و مدفوع بر انسان فشار می آورد (انسان تنگ و وضوست)، نمازی نیست. صحیح مسلم. و در حدیث صحیح البخاری آمده است: إِذَا قُدِّمَ الْعِشَاءُ، فَأَبْدُوْا بِهِ قَبْلَ أَنْ تَصَلُّوْا صَلَاةَ الْمَغْرِبِ، وَلَا تَعْجَلُوْا عَنْ عَشَائِكُمْ. صحیح البخاری؛ هرگاه غذای شام پیش کرده شد پس قبل از نماز مغرب به آن آغاز کنید.

در حدیث اول، طعام به طور عام ذکر شده که شامل غذای هر وقت می شود ولی در حدیث دوم غذای شام تذکار یافته است ولی حکم در مورد هر دو یکی است. علماء به این استنباط اند که ذکر غذای شام تخصیص دهنده حکم عام (طعام) که در حدیث اول آمده نمی باشد، زیرا غذای شام جزء از طعام است و حکم یکی است زیرا ذکر بعضی از افراد عام که موافق حکم عام باشند، (نزد اکثر علماء) تخصیص نمی باشد (الصنعانی. سبل السلام. ۲۲۱/۱).

دلیل تخصیص: دلیل تخصیص دو نوع می باشد یکی متصل و دیگری منفصل.

الف. مخصّص متصل (تخصیص کننده پیوسته) که با آنچه در کلام است پیوست می باشد

شامل اقسام مختلف است :

اول- استثناء : یعنی اخراج بعضی افراد عام توسط (إلا) و یا یکی از اخوات آن. تخصیص با (إلا) در سورة العصر: {وَالْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ} العصر ۱-۳ ؛ سوگند به عصر که انسان در زیان است مگر کسانی که ایمان آورده اند و کارهای شایسته انجام داده اند، و یک دیگر را به حق سفارش نموده، و یک دیگر را به صبر سفارش کرده اند. لفظ (الانسان)، عام است یعنی همه انسان ها را افاده می کند ولی با (إلا) به مفهوم (مگر) استثناء شده است. یعنی از

میان همه انسان ها، کسانی که ایمان آوردند و نیکوکاری کردند و یک دیگر را به حق سفارش نموده‌اند و به صبر توصیه کرده‌اند، استثناء شد ولی باقیمانده همه در زیان اند .

دوم- شرط: در این جا مراد از شرط، تعلیق چیزی است به چیزی دیگری وجوداً و عدماً با لفظ *إِنْ* (اگر) و یا *إِذَا* (اگر)، متی (هرگاه) و *أَيْنَ* (جایی که). یعنی هرگاه شرط موجود بود حکم در همان مورد ثابت می شود هرگاه نبود، نمی شود. شرط دو نوع می باشد: متقدم و متأخر (المنیاوی. ۲۶۳). شرط متقدم در این آیه شریفه آمده است: *{فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ}* التوبة. ۵؛ پس اگر (از شرک) توبه کنند و نماز را اداء کنند و زکات بدهند، پس راه را بر آنها باز کنید. در این آیه شریفه حکم عام (*فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ*) به مفهوم (راه را بر آنها باز کنید) با شرط متقدم (*فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ*) ؛ پس اگر [از شرک] توبه کنند و نماز را اداء کنند و زکات بدهند) تخصیص یافته است.

در این آیه قرآن کریم، شرط متأخر آمده است: *{وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وُلْدٌ}* النساء ۱۲ . به این مفهوم که : و برای شما نصف ترکه همسران تان است، اگر آن ها فرزندی نداشته باشند. در این آیه شریفه حکم عام (نصف ترکه همسران) ، با شرط (فرزند نداشتن آنان) مخصّص شده است .

سوم صفت: که شامل نعت ، بدل و حال می شود . الله تعالی

می‌فرماید: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} آل‌عمران-۹۷؛ و برای الله، حج خانه (کعبه) بر مردم (فرض) است، کسانی که توانایی رفتن به سوی آن را دارند. حکم فرض بودن حج با شرط (مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) یعنی برای کسانی توانایی رفتن به سوی آن را دارد، خاص شده است.

ب. مخصّص منفصل: انواع متعددی دارد. یکی از آنها تخصیص قرآن به سنت است. در مورد سهم اولاد در میراث در قرآن کریم به طور عام آمده است: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ} النساء-۱۱ به این مفهوم: الله درباره فرزندان تان به شما سفارش می‌کند، سهم پسر، مثل سهم دو دختر است. و علاوه بر آن سهم سایر وارثین نیز در قرآن کریم ذکر شده است که به طور عام می‌باشد. ولی نظر به حدیث صحیح متفق علیه از اسامة بن زید رضی الله عنهما روایت است که رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمودند: «لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ»؛ نه مسلمان از کافر ارث می‌برد و نه کافر از مسلمان. پس حکم میراث که به طور عام بیان شده بود، با این حدیث صحیح، خاص می‌شود، یعنی اختلاف دین مانع میراث می‌شود.

در قرآن کریم به پرداخت زکات حاصلات زمین امر شده است، اندازه زکات حاصلات زمینی که توسط باران و چشمه‌ها آبیاری شده است، در احادیث صحیح، به اندازه عشر یعنی یک دهم بیان

شده است. ولی به اساس حدیث مسلم در کمتر از پنج وَسَق، صدقه (زکات) نیست: لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ. حدیث اولی عام است که همه حاصلات کم و زیاد را احتوا می نماید و در حدیث دوم، خاص شده است. نظر به استنباط جمهور و صاحبین به خاص عمل می شود (الزحیلی وهبة. ۳/۳۹۰) یعنی هرگاه حاصلات کمتر از پنج وَسَق (۳۰۰ صاع) بود، وجوب زکات حاصل زمین رفع می شود.

در مورد تخصیص عام توسط حس و عقل، نظرات متفاوتی در کتب اصول موجود است که نقل همه آن ها درین مختصر نمی گنجد. راجح این است که موارد مذکور تخصیص نبوده بلکه از باب (العام الذي أريد به الخصوص) یعنی از باب عامی می باشد که مراد آن خصوص است (المنياوي ۱۳۳). به این معنی که عقل آن را تخصیص نمی کند، بلکه عقل عدم دخول آنرا در لفظ عام اقتضا می نماید (ابن النجار. شرح الكوكب المنير. ۳/۲۸۰).

عقل مخصّص یا تخصیص کننده نمی باشد، چیزی را که عقل بر عدم دخول آن در لفظ دلالت می کند، پس حاجتی به تخصیص آن نیست (السلمي ۳۴۸).

عطف خاص بر عام و عطف عام بر خاص

گاهی در کلام، عام و خاص یک بر دیگر عطف می شود.

عطف خاص بر عام

برای آگاه کردن در مورد اهمیت خاص است، حتی ممکن طوری به نظر بیاید که گویا خاص از جنس عام نمی باشد ولی آن طور نیست. این نوع عطف به نام تجرید هم مسمی شده است، یعنی خاص از جمع عام جدا شده و منفردانه ذکر می شود. الله تعالی می فرماید: {وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ} البقرة. ۲۳۱؛ و نعمت الله را بر خود و آنچه را که از کتاب (قرآن) و حکمت بر شما نازل کرده و شما را با آن پند می دهد، به یاد بیاورید. در این آیه شریفه، (الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ) که خاص است بر (نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) که عام است، عطف شده است. زیرا قرآن و حکمت شامل نعمت های الهی است. {وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ} الأعراف. ۱۷۰؛ و کسانی که به کتاب (کتاب الله) تمسک می جویند، و نماز می گزارند، به راستی ما اجر مُصْلِحِينَ را ضایع نخواهیم کرد. در این آیه شریفه (إِقَامَةُ الصَّلَاةِ) که خاص است بر (الْتِمَسْكَ بِالْكِتَابِ) که عام است عطف شده است. زیرا تمسک بر کتاب شامل إقامة الصلاة هم است.

عطف عام بر خاص: فایده آن تعمیم است. در این آیه شریفه عطف عام بر خاص است: {رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا}. نوح. ۲۸؛

پروردگارا مرا و پدر و مادرم را و هر آن کس که با ایمان وارد خانه من شود، و (تمام) مردان مؤمن و زنان مؤمن را بیامرز و ستمکاران [کافران] را جز هلاکت [و نابودی] میفرای. (التفسیر المیسر و القرطبی) در این آیه شریفه، (وللمؤمنین والمؤمنات) که عام است بر (لی ولوالدی) که خاص است عطف شده است (الأبیاری). ۲۴۱/۲ و السبت. ۱۵).

حمل نمودن عام بر خاص

در این مورد میان دیدگاه احناف و جمهور اختلاف است (السمرقندی. ۳۲۴ و زیدان. ۳۳۱).

احناف بر این نظر اند که اگر دلیلی بر تخصیص عام دلالت نکرد، دلالت عام بر عموم به صورت قطعی باقی می ماند اما اگر تخصیص یابد، دلالت آن بر افراد باقی مانده اش ظنی خواهد بود. و جمهور می گویند: دلالت کردن عام بر شمول همه ی افراد خودش، چه قبل از تخصیص و چه بعد از آن، دلالت ظنی است نه قطعی. اختلاف در مورد قطعی یا ظنی بودن دلالت عام، سبب اختلاف آنان در دو امر شده است:

اول در تخصیص عام قرآن با خاص خبر واحد که احناف قایل به عدم جواز آن و جمهور قایل به جواز آن می باشند.

و دوم در حمل عام بر خاص، که نزد احناف از نظر معلوم بودن و عدم معلوم بودن فاصله زمانی میان عام و خاص، حالات مختلف

دارد ولی نزد جمهور چون خاص قطعی است و عام ظنی، عام بر خاص حمل می شود (زیدان. ۳۳۱-۳۳۴ ملخصاً) برای مطالعه مفصل به کتب مربوط منجمله الوجیز تألیف زیدان که به فارسی هم ترجمه شده مراجعه شود.

مطلق

مطلق در لغت، از (اطلاق) به معنی ارسال گرفته شده یعنی ارسال کرده شده، و بدون کدام قید (المنیاوی. ۳۰۱). اصطلاحاً لفظی است که بدون کدام وصف زائد بر یک حقیقت دلالت می نماید. **الدَّالُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ وَصْفٍ زَائِدٍ عَلَيْهَا. أَوْ هُوَ: مَا دَلَّ عَلَى الْمَاهِيَةِ بِلاَ قَيْدٍ** (السلمی. ۳۶۷ و الموسوعة الفقهية. ۱۶۲/۵). به عبارت دیگر، مطلق لفظی است که بر فرد یا افراد غیر معین دلالت می نماید: لفظ (مرد) برای یک مرد غیر معین و یا (مردان) برای مردان غیر معین دلالت می نماید (جدیع. ۲۳۳). پس لفظ (مرد)، بر هر مرد از هر دین و هر قوم و منطقه ای که باشد و هر وصفی که داشته باشد، بدون قید، اطلاق شده است.

یادداشت: مطلق در زبان فارسی علاوه از معنی بدون قید و شرط، به معنی قاطع، حتمی، جزمی، قطعی نیز استعمال می شود (المعانی)، ولی معنی اصطلاحی آن همان است که بیان شد.

فرق مطلق و عام: عموم عام شمولی است ولی عموم مطلق بدلی می باشد. شمولی بودن عموم در عام به این معنی است که به یک باره گی بر همه افراد آن حکم می شود. در حالی که عموم مطلق بدلی است و به يك باره گی بر یک فرد یا افرادی پراکنده (شائع) از میان افراد به طریق بدل (عوض) حکم می شود (الشوکانی. ارشاد. ۲۹۰/۱-۲۹۱ ، خلاف. ۱۸۲، زیدان. ۳۱۵). یعنی در مطلق به یک باره گی همه افراد شامل نمی شود. مثلاً در یک مکتب، لفظ (همهء متعلمین)، عام است و عموم آن شمولی می باشد یعنی تک تک متعلمین را شامل می شود. ولی الفاظ (یک متعلم) و یا (چند متعلم) مطلق اند و عموم آنها بدلی است هر چند همهء متعلمین در آن لفظ شرکت دارند، اما به یک باره گی همهء متعلمین را شامل نمی شود بلکه به یک باره گی یک و یا چند متعلم را، از میان همهء متعلمین شامل می شود.

حکم مطلق: هرگاه لفظ مطلق به طور مطلق بیاید، به اطلاقش حکم می شود مگر این که دلیلی شرعی برای مقید نمودنش وارد شده باشد (مجله الاحکام. م ۶۴ و الجدید. ۲۳۳). مقید نمودن آنچه را الله تعالی و رسول اش صلی الله علیه و سلم به طور مطلق امر نموده است، بدون دلیل شرعی جواز ندارد. زیرا اصل شرع، قید ها، اسباب، شرط ها و موانع شرعی از جانب الله تعالی می باشد.

ما بندگان او هستیم حق نداریم آنچه را الله تعالی مقید نموده مطلق بسازیم، و یا آنچه را مطلق نموده مقید بسازیم و یا آنچه را خاص نموده عام بسازیم، و یا آنچه را عام نموده خاص بسازیم. پس همان طوری که در نصوص آمده است مطابق آن عمل می نماییم. در قرآن مجید، برای حکم قضای صوم رمضان به طور مطلق آمده است: {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} البقرة. ۱۸۵؛ پس (باید به تعداد روزهای که افطار کرده) روزهای دیگر را (روزه بگیرد). لذا کدام قیدی بر نوع صوم قضایی نیامده؛ یعنی قید نشده است که قضایی این روزها را متواتر به جا آورد یا با فاصله. پس امر به همان طور مطلق می ماند یعنی شخص، هر ترتیبی که بخواهد (متواتر یا بافاصله) صوم قضایی را به جا می آورد، و قید یا وصفی بر آن اضافه نمی شود. بعد از رسول الله صلی الله علیه و سلم کسی حق ندارد که در احکام متعلق به وضوء، نماز، حج و سایر عبادات، معاملات و عقوبات که به طور مطلق آمده باشد، قیدی را به فکر و رأی خود اضافه نماید.

مَقِيدٌ

"مَا تَنَاولَ مُعِينًا أَوْ مَوْصُوفًا بِزَائِدٍ أَيْ بِوَصْفٍ زَائِدٍ "عَلَى حَقِيقَةِ جِنْسِهِ"
(ابن نجار. ۳۹۳/۳، الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۵۳۱/۲ و

السلمی (۳۶۷). یعنی لفظی است که یا معین شده می باشد و یا با یک وصف زائد بر حقیقت جنس اش موصوف شده است. پس مقید دو نوع است یکی معین و دوم غیر معینی که موصوف به یک وصف زائد بر معنی حقیقی اش باشد. به عبارت دیگر، مقید شامل یک حقیقت معین و یا غیر معینی است که به یک امر زائد موصوف شده باشد (المقدسی. روضة الناظر ۱۰۲/۲). مثلاً؛ هرگاه گفته شود یک مرد فقیر یا مردان مریض. کلمات یک مرد و مردان هر دو مطلق اند ولی با اضافه شدن اوصاف فقیر و یا مریض، مقید شدند. کلمه (وَصِيَّةٌ) در آیه ۱۲ سورة النساء، به طور مطلق ذکر شده است: *إِٰمِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ* {النساء-۱۲}؛ پس از انجام وصیتی که به آن سفارش شده و بعد از ادای دین. ولی در حدیث متفق علیه از سعد بن ابی وقاص رضی الله عنه روایت است که گفته است: سال حجة الوداع به شدت بیمار شدم. رسول الله صلی الله علیه و سلم به عیادتّم آمد. عرض کردم: ای رسول الله، طوری که می بینید، به شدت بیمارم؛ من ثروت زیادی دارم و جز دخترم، وارث دیگری ندارم. آیا می توانم دو سوم ثروتم را صدقه دهم؟ رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمود: «نه». گفتم: ای رسول الله، نصف ثروتم را چطور؟ فرمود: «نه». گفتم: آیا یک سوم آن را بدهم؟ فرمود یک سوم زیاد است؛ اگر پس از خود وارثانت را ثروتمند بگذاری، بهتر است از این که آنها را نیازمند رها نمایی تا دست گدایی پیش مردم

دراز داشته باشند. و چیزی برای خشنودی الله انفاق نمی کنی، مگر این که اجر آن را خواهی یافت؛ حتی لقمه ای که در دهان همسرت می گذاری. در این حدیث شریف اندازه (اعظمی) وصیت به یک سوم مال قید شده است و کلمه وصیة که مطلق آمده بود، مقید شده است (الجدیع. ۲۳۳-۲۳۴).

اجتماع مطلق و مقید در یک لفظ

گاهی اوقات ممکن اطلاق و تقیید به اعتبار دو جهت باهم در یک لفظ واحد جمع شود، طوری که لفظ از یک جهت، مطلق و جهت دیگری مقید باشد (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۳/۳۹۳). مثلاً لفظ (انسان جوان)، به اعتبار همه انسانها مقید است یعنی افراد مسن و اطفال را شامل نمی شود؛ ولی به اعتبار سایر اوصاف مانند سکونت، جنسیت، شغل، صحت و غیره مطلق است یعنی همه افراد جوان شهری و دهاتی، زن و مرد، شاغل و بیکار و مریض و صحتمند را شامل می شود.

حمل مطلق بر مقید: مطلق به طور مشروط بر مقید حمل می شود: یعنی هرگاه مقید با دلیل صحیح ثابت باشد و لفظ مقید پیوست باشد، به قید عمل می شود. ولی هرگاه قید به طور منفصل بیاید در آن چهار حالت است:

اول. یکی بودن حکم و سبب: در این حالت مطلق بر مقید حمل می شود (الزحیلی محمد. ۲/۴۳، الجدیع. ۲۳۵ و زیدان. ۲۹۶).

کلمه (دَم) در یک آیه قرآن کریم به طور مطلق آمده ولی در آیه دیگری به طور مقید یعنی (دَمًا مَسْفُوحًا؛ خون ریخته شده، جاری و روان) آمده است. چون حکم و سبب یکی است، مطلق بر مقید حمل می شود. الله تعالی می فرماید: {إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} النحل. ۱۱۵؛ الله، آنچه را بدون ذبح مرده است؛ و خون (ریخته شده) را؛ و خوک را؛ و آنچه را که ذبح کننده اش آن را برای غیر الله قربانی کرده است بر شما حرام گردانیده است. پس کسی که ناچار شود (یعنی در حالت اضطرار) در حالی که نه ستمکار باشد (خواستار خوردن آن برای لذت بردن نباشد) و نه از حد [ضرورت] تجاوز کند (و از آن‌ها بخورد) پس بی گمان الله آمرزنده مهربان است.

و در آیه دیگر آمده است: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} الأنعام. ۱۴۵؛ بگو: «در آنچه بر من وحی شده است، [چیز] حرامی را که خوردن آن بر خورنده‌ای حرام باشد؛ نمی‌یابم، بجز این که مردار باشد یا خون ریخته شده یا گوشت خوک که پلید است، یا [حیوانی که در کشتنش] نافرمانی [الله] شده، [هنگام ذبح] نام غیر الله بر آن برده شده باشد، اما کسی که [به خوردن

آن‌ها] ناچار گردد، در حالی که نه ستمکار باشد (خواستار خوردن آن برای لذت بردن نباشد) و نه از حد [ضرورت] تجاوز کند [گناهی بر وی نیست] بی گمان پروردگارت آمرزندهٔ مهربان است. در آیهٔ اولی کلمه (دَم) به معنی خون به طور مطلق آمده ولی در آیهٔ دومی به طور مَقَيَّدٌ یعنی (دَمًا مَسْفُوحًا) به مفهوم (خون ریخته شده، جاری و روان) آمده است. در هر دو آیه، حکم (حرام بودن خون) و سبب (بیان خوردنی های حرام) یکی است. پس مطلق بر مَقَيَّدٌ حمل می شود یعنی خون مسفوح (ریخته شده، جاری و روان) حرام است ولی خونی که در کَبِد (جگر) و طحال است و یا خون باقیماند در بین گوشت شامل آن نیست.

دوم اختلاف در سبب و حکم: در این حالت مطلق بر مَقَيَّدٌ حمل نمی شود (الزحیلی محمد. ۴۴/۲، زیدان. ۲۹۶-۲۹۷). در این آیه شریفه لفظ (الاییدی) به طور مطلق آمده است: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} المائدة: ۳۸؛ دست مرد دزد و زن دزد را به سزای عملی که مرتکب شده‌اند؛ به عنوان یک عقوبتی از جانب الله؛ قطع کنید، و الله نیرومند حکیم است. و در این آیه شریفه لفظ (الاییدی) مَقَيَّدٌ آمده است: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} المائدة: ۶؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون به نماز برخاستید؛ پس روی های تان و دست‌هایتان را تا آرنج

بشوید. لفظ (الاییدی) در آیه اولی مطلق و در آیه دومی مقید است، ولی حکم در آیه اولی وجوب قطع دست و سبب آن سرقت است اما حکم در آیه دومی، وجوب شستن دست ها بوده و سبب آن برخاستن برای نماز است. لذا حمل مطلق بر مقید، صحیح نمی باشد، یعنی دست دزد تا آرنج قطع نمی شود، چون سبب و حکم مختلف است (الجدیع. ۲۳۶). بلکه به استناد حدیث صحیح، دست دزد (هرگاه به نصاب سرقت رسیده باشد) از مچ دست قطع می شود (زیدان. ۲۹۷).

سوم یکی بودن سبب و اختلاف در حکم: یعنی سبب در مطلق و مقید یکی باشد ولی حکم در مطلق و مقید مختلف باشد. در این حالت اکثر علماء اتفاق دارند که مطلق بر مقید حمل نمی شود، و در هرکدام شان به طور جداگانه عمل می شود مگر این که دلیلی شرعی دریافت شود یعنی هرگاه یک حدیث صحیح دریافت شود (الزحیلی محمد. ۴۵/۲) در آن حالت به حدیث عمل می شود.

چهارم یکی بودن حکم و اختلاف در سبب: در استنباط علماء در این مورد دو قول است یکی بر حمل و دیگری بر عدم حمل (الزحیلی محمد. ۴۶/۲، الجدیع ۲۳۸) به مراجع مربوط مراجعه شود.

مُجْمَل

عبارت است از آنچه که احتمال دو یا بیشتر از دو معنی را به طور

مساوی داشته باشد چه مفرد باشد یا مرکب (الزاهدی. ۱۵).

حکم مُجْمَل : تا زمانی که مراد از آن بیان نشده است، در مورد آن توقف می شود. یعنی عمل به هیچ یک از احتمالات آن جواز ندارد مگر به دلیلی صحیح خارج از آن لفظ. زیرا لفظ مجمل به مراد آن دلالت نمی نماید، پس برای دانستن آن احتیاج به بیان است (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۳/۴۱۴ و الجیزانی. ۳۹۶).

دانستن مراد از الفاظ شرعی (از آن میان: الصَّلَاةِ، الزَّكَاةِ، الصَّوْمِ والحجِّ)، به تفسیر قرآن و سنت وابسته است، زیرا مراد از آنها معنی لغوی آنها نمی باشد و راهی برای دانستن آنها غیر از بیان خود قرآن و سنت موجود نیست. پس گفته می شود که لفظ (الصلاة) در قرآن کریم مجمل است و مراد آن بدون بیان رسول الله صلی الله علیه و سلم دانسته نمی شود (الجدیع. ۳۰۶) ولی زمانی که لفظ مجمل، بیان و واضح گردید، اجمال آن رفع می شود.

لفظ مجمل توسط معین نمودن یا توضیح صفت و یا توضیح مقدار آن بیان می شود. الفاظ متذکره توسط سنت نبوی صلی الله علیه و سلم بیان شده است؛ از جمله، کیفیت، صفات و تعداد نمازها، اندازه زکات و این که از کدام مالها زکات پرداخته شود و یا کیفیت اجرای حج.

الله تعالی فرموده است: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} النحل- ۴۴ ؛ و ما قرآن را بر تو نازل کردیم

تا برای مردم آنچه را که برای شان نازل شده است روشن سازی؛ باشد که بیان‌دیشند. و رسول الله صلی الله علیه و سلم الفاظ و معانی قرآن کریم را برای مردم بیان نموده و برای امتش همه شریعتش را با قول یا فعل یا هر دو بیان نموده که چیزی را ترک نه نموده است. بعد از آن که احکام و تفصیل الفاظ الصلاة، الزکاة، الصیام، الحج، الجهاد، البیع، النکاح، و سایر الفاظ، بیان گردید و دانسته شد، مُبَيَّنَّ شد و احتیاجی به بیان آن نمانده است (التیمی. ۳۷). پیامبر علیه صلاة و السلام می فرماید: «وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» به این مفهوم که: و آن گونه نماز بگزارید که می بینید من نماز می گزارم. حدیث صحیح بخاری.

مُبَيَّنَّ

الْمُبَيَّنَّ مَا نَصَّ عَلَى مَعْنَى مُعَيَّنٍ مِنْ غَيْرِ إِبْهَامٍ. یعنی مُبَيَّنَّ عبارت از آن است که معنی معینی را بدون ابهام، آشکار (واضح) می نماید (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۴۳۷).

رسول الله صلی الله علیه و سلم جمیع شریعت اش را بیان نموده است.

{ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ }
المائدة - ۶۷ ؛ ای پیامبر آنچه از طرف پروردگارت برتو نازل شده

است، (به مردم) برسان، و اگر (این کار را) نکنی، رسالت او را نرسانده‌ای، و الله تو را از مردم حفظ می‌کند، همانا الله گروه کافران را هدایت نمی‌کند.

پیامبر علیه الصلاة والسلام حتی در رسانیدن يك کلمه هم کوتاهی نکرده اند که از این حدیث شریف معلوم می‌شود: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَخْطُبُ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَقَالَ أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا مُقْبِلًا غَيْرَ مُدْبِرٍ كَفَرَ اللَّهُ عَنِّي سَيِّئَاتِي؟ قَالَ: «نَعَمْ» ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً فَقَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ أَنْفًا؟» فَقَالَ الرَّجُلُ: هَا أَنَا ذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «مَا قُلْتَ؟» قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا مُقْبِلًا غَيْرَ مُدْبِرٍ أَكْفَرَ اللَّهُ عَنِّي سَيِّئَاتِي قَالَ: «نَعَمْ إِلَّا الدَّيْنَ سَأَرْتَنِي بِهِ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْفًا»

النسائي: حدیث حسن صحیح؛ در حالی که پیامبر صلی الله علیه و سلم بر منبر در حال خطبه بودند، مردی نزد شان آمد و گفت: آیا هرگاه در راه الله بجنگم در حالی که صابر بوده امیدوار اجر و ثواب باشم و رو به طرف دشمن باشم و پشت نگردانم، سبب کفاره گناهانم می‌شود، فرمودند بلی، بعد برای مدتی ساکت ماندند، بعد گفتند کجاست کسی که همین حالا سؤال را پرسیده بود. آن شخص گفت: منم، فرمود چه گفتی، گفت هرگاه در راه الله کشته شوم در حالی که صابر بوده و امیدوار اجر و ثواب باشم و رو به طرف دشمن باشم و پشت نگردانم، آیا الله گناهانم را می‌پوشاند،

فرمودند بلی، مگر دین را، همین اکنون جبریل برآیم گفت. کلمات (إِلَّا الدِّينَ) را که جبریل علیه السلام برای شان گفت، و تخصیص کننده سخن اول شان بود، بدون معطلی برای سؤال کننده رسانیدند تا جواب اول شان تکمیل شود، و منتظر وقت دیگری یا مجلسی دیگری نماندند، یعنی هرگاه حاجت به بیان می‌بود، بیان را ترک نمی‌کردند. در شریعت همه آنچه که انسان به دانستن آن نیاز دارد بیان شده است ولی فهم انسان‌ها در درک آن متفاوت است.

انواع لفظ از نظر استعمال آن در معنی

تحت عنوان انواع لفظ از نظر استعمال آن در معنی؛ حقیقت، مجاز، صریح و کنایه بحث شده است. اصل آن است که لفظ به حقیقت معنایش دلالت دارد ولی گاهی برای آن معنی به کار می‌رود که لفظ برای آن وضع نشده است، و به آن مجاز گفته می‌شود. گاهی هم لفظ به اسلوب صریح به معنی دلالت می‌نماید و زمانی هم به طور کنایه (الزحیلی ۱۲/۲).

حقیقت

الحقیقة: اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ لَهُ. حقیقت، لفظ مستعملی است برای آن چه برایش وضع شده است (الشوکانی. ارشاد. ۶۳/۱) یعنی لفظی است که در معنی که برایش وضع شده، استعمال می‌شود. به عباره دیگر لفظی است که در جای اصلی خویش استعمال شده باشد (النملة. المهدب. ۱۴۷/۳) مانند اطلاق (شیر) به حیوان درنده. حقیقت به سه قسم می‌باشد: شرعی، عرفی و لغوی یا زبانی (المرداوی. التحبیر. ۳۸۹):

حقیقت شرعی: لفظ و یا اسم مستعملی است در آنچه برایش در شرع وضع شده است (الزرکشی. البحر ۱۳/۳) معنی لغوی

ایمان، الصلاة و الصوم بالترتیب تصدیق، دعا و خودداری است، ولی در شرع برای هرکدام آنها تعاریف خاصی موجود است (الرازی. ۳۱۰/۱). لفظ الصلاة که در زبان به معنی دعا است، در شرع به معنی اقوال و افعال مخصوص است که با تکبیر آغاز و با تسلیم ختم می شود (الطوفی. ۱۲۹/۱).

حقیقت لغوی: لفظ مستعملی است در آنچه برایش در زبان وضع شده است (آمدی. ۲۷/۱) مانند دریا، کوه، خاک.

حقیقت عرفی: لفظ مستعملی است در آنچه برایش در عرف وضع شده است. حقیقت عرفی می تواند عام باشد و یا خاص باشد. هرگاه لفظ، صرفاً توسط تعدادی معینی از افراد یک فن استعمال شود، حقیقت عرفی خاص است که بنام اصطلاح یا مُصطَلَح نیز یاد می شود (المرداوی. التخبیر. ۳۸۹-۳۹۰) مانند مصطلحات علوم مختلفه که معانی اصطلاحی آنها با معانی لغوی شان متفاوت است. ولی حقیقت عرفی عام: مانند (سیم) که در زبان فارسی به معنی نقره است که در عرف عام به معنی یک رشته فلزی می باشد.

ترتیب حقایق

اصل آن است که برای هر لفظ که در قرآن کریم و سنت استعمال شده است معنی شرعی اش گرفته شود، مگر به دلالت شریعت که هرگاه مراد، معنی دیگری باشد (الجدیع. ۲۸۶). هرگاه به مراد الفاظ قرآن و حدیث، از طریق رسول الله صلی الله علیه و سلم،

معرفت حاصل شده باشد، به اقوال اهل زبان و سایرین استدلال نمی شود (مجموع الفتاوی. ۲۸۶/۳). هرگاه لفظی از نص بین حقیقت شرعی و حقیقت لغوی قرار گیرد نظر اکثریت علماء به این است که لفظ بر حقیقت شرعی حمل می شود (الشنقیطی ۲۳۹/۲). هرگاه لفظی بین حقیقت عرفی و لغوی قرار گیرد، تعدادی از علمای اصول به این نظر اند که اولاً به حقیقت عرفی نزد اهل همان عرف و بعد به حقیقت لغوی حمل می شود (الزحیلی محمد. ۱۴/۲، العسقلانی. انتقاض. ۱۶۳/۱). نظر دیگر آن است که لفظ لغوی بر عرفی مقدم تر است. قول سوم آن است که هیچکدام از معانی عرفی و لغوی بر یک دیگر مقدم نمی شود، و لفظ، از نظر هر دو احتمال، مجمل می ماند و برای بیان مقصود از آنها، به نیت صاحب کلام و یا دلیل خارجی احتیاج است (الشنقیطی ۱۹۵/۶ و ۱۳۲/۷).

مجاز

مجاز در لسان، از جواز به معنی عبور و انتقال از جایی به جای دیگری، گرفته شده است. پس مجاز، لفظی عبور کننده از یک شی به شی دیگر است که به جسم منتقل شده از جایی به جایی دیگر، تشبیه شده است (النملة. المذهب. ۱۱۶۱/۳). اما مجاز در اصطلاح، لفظ مستعملی است که نظر به یک ارتباط (علاقه) همراه با قرینه ای که بر عدم اراده معنی اصلی اش دلالت نمایند، در غیر

موضع اش استعمال شده باشد (الهاشمی ۲۵۱).
و یا به عبارات دیگر: لفظ مستعملی است که به اساس یک رابطه
ای، در غیر معنی اصلی اش، استعمال می شود. موجودیت یک
رابطه یا یک علاقه، شرط اساسی مجاز است (النملة. المهذب
۱۶۱/۳). مجاز لفظ مستعملی است که در غیر جای اصلی خویش
استعمال شود، طوری که استعمال آن به وجه صحیح باشد (ابن
قدامة. ۲۰۶/۱).

قرینه (در مجاز) عبارت از علامت و نشانه ای است که صلاحیت
دلالت بر عدم معنی حقیقی لفظ از جانب صاحب کلام و دلالت
این که او فقط معنی مجازی را اراده کرده است، دارد
(زیدان. ۳۴۴). قرینه می تواند لفظی و یا حالی باشد. قرینه در
مجاز و کنایه، موجود است ولی قرینه در مجاز منع کننده بوده و در
کنایه منع کننده نیست (الهاشمی ۲۵۱). پس موجودیت علاقه یا
ارتباط میان معنی حقیقی و مجازی برای تعبیر آن، ضروری است.
مجاز به دو نوع می باشد: عقلی و لغوی.

مجاز عقلی به نام مجاز حکمی، و اسناد مجازی هم یاد می شود
(عتیق. ۱۴۳/۱) و عبارت است از اسناد فعل (و یا آنچه به معنی
فعل است: اسم فاعل یا اسم مفعول یا مصدر) به غیر فاعل حقیقی
آن (موسوعة المفاهیم الإسلامیة العامة. ص ۵۷۹). یعنی هرگاه تجوز
در اسناد باشد، مجاز عقلی است (الشنقیطی. مذکره ۷۳) و آن از

سبب یک علاقه ای همراه با یک قرینه ای منع کننده از چنین إسناد است (الهاشمی. ۲۵۵). مثال مجاز عقلی: وقتی یک شخص مسلمان می گوید (بهار گیاهان و سبزیجات را رویانید)، مجاز عقلی است، چون تجوز در إسناد واقع شده، یعنی إسناد رویانیدن به بهار، به طور مجاز است. در حالی که در حقیقت، الله تعالی گیاهان و سبزیجات را رویانیده است (الشنقیطی. مذکره ۷۳). و هرگاه گفته شود که (فلان امیر، فلان شهر را بنا کرد) مجاز عقلی است (الحرابی. ۷۲) در واقع امیر خودش مستقیماً شهر را بنا کرده نمی تواند بلکه با امر نمودن و توظیف اشخاص برای بنای شهر، سبب بنا شده می تواند. چون تجوز در اسناد فعل است لذا مجاز عقلی می باشد.

مجاز لغوی به دو نوع است: استعاره و مرسل. علاقه در استعاره از نوع مشابهت بوده و در مرسل، از نوع غیر مشابهت است و به این سبب مرسل گفته شده که به علاقه^۴ مشابهت مقید نبوده بلکه دارای علاقات جداگانه می باشد (عتیق ۱/۱۴۳). یعنی علاقه (ارتباط) در مجاز لغوی، یا مشابهت است یا نیست: هرگاه مشابهت باشد به آن استعاره گفته می شود مانند اطلاق شیر به مرد شجاع از سبب مشابهت به شجاعت. هرگاه علاقه، غیر مشابهت باشد، مجاز مرسل نامیده می شود. مثال مجاز مُرسل: هرگاه مواشی روی چمن چرا نمایند و گفته شود که: (مواشی روی باران چرا می کنند)

مجاز مرسل است، زیرا عوض کلمه چمن باران آمده است و مراد از باران، چمن است زیرا علاقه ای میان سبب (باران) و مسبب (چمن) موجود است. هرگاه مجاز به طور مطلق اطلاق شود، به مجاز لغوی برگردانده می شود. مجاز لغوی یا در کلمات است که به آن مجاز مفرد گفته می شود (مجاز مفرد مرسل و مجاز مفرد با استعاره) و یا در کلام است که به آن مجاز مرکب گفته می شود (مجاز مرکب مرسل و مجاز مرکب با استعاره)، سایر انواع مجاز نیز موجود است (الهاشمی، ۲۵۲-۲۵۱).

حمل لفظ بر مجاز جواز ندارد مگر نظر به دلیل صحیح (ابن قدامة، ۲۰۶/۱). برای مجاز پنداشتن باید دلیل صحیحی که اراده از معنی حقیقی لفظ را منع کند (قرینه) و یک علاقه (ارتباط) مناسب بین معنی حقیقی و مجازی موجود باشد (الهاشمی، ۲۵۱).
الأصل في الكلام الحقيقة (مجلة الاحكام، م ۱۲) اصل در کلام، حقیقت است، یعنی راجح در کلام حمل آن بر حقیقت است، نه بر مجاز (زیدان، ۴).

صریح

صریح لفظی است که مراد از آن، به علت کثرت استعمالش در آن معنی و مراد، کاملاً روشن است، خواه این معنی حقیقی باشد و خواه مجازی (زیدان، ۳۴۸) پس صریح لفظی است که مراد آن به مجرد نطق درک می شود (الموسوعة، ۱۳۵/۳۵).

کنایه

کنایه لفظی است که مراد از آن معنی دیگری بغیر از معنی که لفظ مذکور برای آن گذاشته شده است؛ باشد. ولی امکان اراده معنی اصلی آن نیز موجود باشد (الهاشمی. ۲۸۷). قرینه در مجاز منع کننده بوده و در کنایه منع کننده نیست (الهاشمی ۲۵۱).
مثال: وقتی گفته شود که (فلان شخص سینه فراخ دارد) معمولاً مراد از آن حوصله مندی و بردباری آن شخص می باشد ولی در عین حال امکان معنی اصلی آن نیز موجود است طوری که ممکن شخص مذکور واقعاً دارای صدر عریض باشد (الحربی. ۷۴).

دلالت لفظ بر معنی

تعریف و انواع دلالت

تعریف دلالت: ما يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ الشَّيْءِ. یعنی دلالت آن است که به واسطه اش معرفت شی دیگری حاصل می شود، طوری که حرکت نمودن انسان، به زنده بودنش دلالت می نماید. دلالت کننده را "الدَّالُّ" یعنی رهنما می گویند و از بهر مبالغه "الدلیل" گفته می شود. دلالت مصدر دلیل بوده، الدَّالُّ و دلیل به مصدر خود یعنی دلالت مسمی شده است (الراغب الأصفهانی). به عباره دیگر دلالت عبارت از بودن یک شی در یک حالتی است که از دانستن آن، علم به شی دیگری لازم می شود. شی اولی، الدال یعنی رهنما و دومی، المدلول نامیده می شود (النملة . المذهب. ۱۰۵۵/۳). در مثال فوق حرکت نمودن انسان (الدَّالُّ) است به زنده بودن وی که (مدلول) است.

انواع: دلالت یا لفظی است یا غیر لفظی و هرکدام از این ها به دلالت های عقلی (عقل عبارت از ابزار تمییز و ادراک است)، طبیعی و وضعی تقسیم شده اند. دلالت ها یا مقصود دلالت کننده اند (دلالت اختیاری) و یا مقصود دلالت کننده نمی باشند. هرگاه دلالت، مقصود دلالت کننده باشد عبارت از دلالت وضعی است.

هرگاه مقصود دلالت کننده نباشد دو حالت دارد، یا امکان مخالفت آن موجود است یا نیست. هرگاه امکان مخالفت آن باشد دلالت طبیعی است و هرگاه امکان مخالفت آن نباشد دلالت عقلی می باشد. پس شش نوع دلالت موجود است (النملة. المهذب. ۱۳/ ۱۰۵۶-۵۷):

- دلالت عقلی غیر لفظی: دلالت عالم بر این که عالم خلق شده است و خالق دارد، یک دلالت عقلی غیر لفظی است. دلالت دود بر آتش، یک دلالت عقلی غیر لفظی است.
- دلالت عقلی لفظی: شنیدن کلام از یک انسان، دلالت بر زنده بودن صاحب کلام دارد.
- دلالت طبیعی غیر لفظی: رنگ پریدن چهره شخص که (غالباً) دلالت به ترس می نماید (النملة. المهذب. ۱۳/ ۱۰۵۷) و یا اعراض یک مرض که دلالت به همان مرض می کند.
- دلالت طبیعی لفظی: لفظ (أخ) که بر درد دلالت دارد و یا صدای سرفه که بر مشکلی در صدر (ویا در گلو) سرفه کننده دلالت دارد (الزحیلی محمد. ۱۳۷/۲)
- دلالت وضعی غیر لفظی: دلالت خطوط و اشارات (در ریاضی) و یا دلالت نقشه جغرافیه بر شهرها.
- دلالت وضعی لفظی، که بر موجودیت لفظ و وضع آن

مستند می باشد. یعنی وضع لفظ در برابر معنی آن است
(النملة. المذهب. ۳ / ۱۰۵۷).

وضع، در لغت به معنی گذاشتن بوده و در اصطلاح عبارت از تخصیص یک شی به شی دیگر است، طوری که هرگاه شی اول اطلاق شود، شی دوم از آن فهمیده می شود، مراد از اطلاق لفظ، استعمال لفظ، با اراده معنی آن می باشد.

دلالت لفظی وضعی: بودن یک لفظ به طوری که هرگاه اطلاق شود، معنی آن توسط کسی که به وضع آن لفظ آگاهی دارد، فهمیده شود. دلالت های لفظی وضعی، برای کسب علوم مفید بوده و یک وسیله مهم در تعاملات میان مردم می باشند (النملة. المذهب. ۳ / ۱۰۶۱-۶۵).

دلالت وضعی همان دلالتی است که مقصد علماء می باشد. یعنی عبارت است از وضع لفظ برای معنی در لسان یا در اصطلاح. دلالت وضعی لفظی بر معنی سه نوع است (الزحیلی محمد. ۱۳۷/۲):

دلالت مطابقت: عبارت از دلالت لفظ بر تمام معنی است که برای آن وضع شده است. به این سبب به این نام مسمی شده است که لفظ بر معنی آن مطابقت دارد، طوری که لفظ (بیع) بر ایجاب و قبول میان خریدار و فروشنده دلالت دارد. یعنی وقتی گفته شد که بیع یا خرید و فروش انجام شد دلالت می کند که ایجاب و قبول از

جانب خریدار و فروشنده اجراء شده است. و یا دلالت لفظ الرجل به يك انسان مذکر که کاملاً تطابق دارد، دلالت مطابقت است (الجیزانی، ۴۴۶)

دلالت تضمن: عبارت از دلالت لفظ بر یک جزء معنی آن است که برایش وضع شده است. مثلاً هرگاه گفته شود که خانه فروریخت و مراد از آن، فروریختن سقف خانه باشد، دلالت تضمن است. یعنی فروریختن سقف خانه جزء فروریختن خانه می باشد.

دلالت التزام: عبارت از دلالت لفظ بر معنی است که در ذهن برایش لازمی می باشد (الزحیلی محمد، ۱۳۷/۲). به عبارت دیگر دلالت التزام عبارت از دلالت لفظ بر چیزی است که خارج از مسمای آن بوده ولیکن برایش لازم می باشد (مرداوی ۳۱۹/۱). مانند دلالت لفظ شیر (الاسد) بر شجاعت. شجاعت معنی لازم است که از لفظ شیر جدا نمی شود (الزحیلی محمد، ۱۳۷/۲).

توضیح بیشتر: لفظ (البیت) یعنی خانه از طریق مطابقت به طور کامل به خانه دلالت دارد، ولی از طریق تضمن به سقف خانه دلالت می کند چون خانه شامل سقف و دیوارها است یعنی سقف جزء خانه است و اما لفظ (سقف) از طریق التزام به دیوار دلالت دارد طوری که سقف، دیوار نیست و نه هم این لفظ برایش وضع شده است لذا دلالت مطابقت ندارد و از جانب دیگر دیوار جزء سقف نیست پس دلالت تضمن هم ندارد چون دیوار جزء آن نیست. اما

دیوار شبیه رفیقِ لازمِ خارج از ذات سقف است که از آن جدایی ندارد پس دلالت سقف بر دیوار به شیوه دیگری می باشد که آن دلالت التزام است (الغزالی. محک. ۲۰۷).

الفاظ از نظر دلالت بر معنی: به دو قسمت تقسیم شده اند: اول آن که خود لفظ برای قرائت کننده و یا شنونده به مراد آن دلالت می نماید و دوم آن که دلالت آن به امر خارج از آن لفظ، مرتبط می باشد (الزحیلی محمد. ۸۴/۲). ولی تأویل بعضی الفاظ قابل تأویل، باید به اساس دلیل صحیح باشد در غیر آن، تأویل آن صحیح نمی باشد (الزحیلی محمد. ۸۵/۲، الجدید. ۲۹۳)

تقسیمات الفاظی که خود لفظ برای قرائت کننده و یا شنونده به مراد آن دلالت می نماید، نزد احناف و جمهور متفاوت است. نزد احناف چهار قسم است: ظاهر، نص، مفسّر، و مُحکّم، که واضح ترین آنها مُحکّم است، بعد مفسّر، بعد نص و بعد ظاهر. به این ترتیب در حالت تعارض ظاهری نزد مجتهد، نص بر ظاهر ترجیح داده می شود، و مفسّر بر هر دو، و بالآخره مُحکّم بر همه آنها ترجیح داده می شود (النسفی. ۷ و الزحیلی محمد. ۸۵/۲). نزد سایر علماء، لفظ از نظر دلالت به معنی، دو قسم است: ظاهر و نص. در حالت تعارض ظاهری نزد شان، نص بر ظاهر، و ظاهر بر مؤول ترجیح داده می شود (البسام التمیمی. ۴۱/۱) نزد جمهور، فرق اساسی میان ظاهر و نص، قبول و عدم قبول احتمال (معنی

دیگری) می باشد. یعنی ظاهر آن است که احتمال معنی دیگری را قبول می نماید و دلالت آن ظنی می شود، ولی نص آن است که احتمال معنی دیگری را قبول نمی کند و دلالت آن به درجه قطعی می رسد. پس (ظاهر) نزد جمهور معادل (ظاهر) و (نص) نزد احناف بوده، و (نص) در نزد جمهور معادل (مُفسِّر) و (مُحَكِّم) نزد احناف می باشد (الزحیلی محمد. ۹۶/۲).

احتمالات وارده از این نگاه نزد احناف سه عدد است:

- احتمال لفظ دیگری غیر لفظی که از آن آشکار است،
- احتمال تخصیص
- احتمال نسخ.

هرگاه هر سه احتمال موجود بود به آن (ظاهر) گفته می شود، اگر هیچ یک از احتمالات سه گانه مذکور موجود نبود به آن (مُحَكِّم) گفته می شود (دکوری ۳۴۱).

نزد سایر علماء	نزد احناف
ظاهر	ظاهر
ظاهر	نص
نص	مُفسِّر
نص	مُحَكِّم

معادلت الفاظ مذکور نزد احناف و سایر علماء

ظاهر

اسمٌ لكلامٍ ظَهَرَ المُرادُ به لِلسَّامِعِ بِصِيغَتِهِ. یعنی ظاهر، اسمی برای کلام است که مراد آن برای شنونده، به وسیله صیغه آن آشکار می‌شود (النسفی. المنار. ۷). [بدون نیاز به طلب و تأمل، به شرط این که شنونده از اهل همان لسان باشد (الموسوعة الفقهية. ۱۵۳/۲۹].

و یا ظاهر، لفظی است که خودش به معنی راجح دلالت می‌نماید، هرچند احتمال غیر آن موجود باشد. به عبارت دیگر، ظاهر، لفظی است که احتمال دو و یا بیشتر از دو معنی را داشته باشد (الجیزانی. ۳۸). و یاهم لفظ ظاهر آن است که با وضع اصلی و یا عرفی به یک معنی دلالت دارد و احتمال معنی دیگری مرجوح باشد (الآمدی. الاحکام. ۳، ۵۲).

الله تعالی می‌فرماید: [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا] البقرة-۲۷۵، و الله بیع (خرید و فروش) را حلال و ربا را حرام کرده است. که این آیه ظاهر است در حلال کردن بیع و تحریم ربا، زیرا این معنی همان معنی ظاهری از دو کلمه‌ی « أَحَلَّ » و « حَرَّمَ » است (زیدان. ۳۵۰).

حکم ظاهر

عمل به همان چیزی که از آن ظاهر می‌شود واجب است (النسفی. المنار. ۷). مگر این که دلیلی (شرعی) بیاید که

مقتضی عمل به غیر ظاهر باشد (خلاف ۱۶۳). اگر ظاهر عام باشد قابلیت تخصیص را دارد و اگر مطلق باشد قابلیت تقييد را دارد. علاوه بر آن احتمال نسخ آن در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و سلم یعنی در زمان تشریح، موجود است (الجدیع ۲۹۴). ظاهر نزد جمهور، لفظی است که بر معنی حاصله از صیغه خودش، به قسم ظنی راجح، در ذهن دلالت نماید، ولی احتمال تأویل در آن موجود است. (ظاهر) نزد جمهور، شامل لفظ (ظاهر) و لفظ (نص) به تعریفی که نزد احناف دارند، می شود (الزحیلی محمد ۹۶/۲).

برای این که لفظ ظاهر، به معنی غیر ظاهری اش تأویل شود لازم است تا با قرینه قابل قبول همراه باشد و لفظ به معنای صرف شود که نظر به دلیل احتمال آن را داشته باشد. ولی هرگاه تأویل بنابر دلیل شرعی نباشد بلکه به اساس هوی و اغراض و یا تقویه آرای بعضی افراد باشد، تأویل باطل می باشد (الزحیلی محمد ۱۰۰/۲).

نص

نص نزد احناف:

وضاحت نص نسبت به ظاهر بیشتر است. نص آن است که توسط صیغه خودش، أصالتاً از سیاق اش به معنی مقصود از آن دلالت نموده، احتمال تأویل و تخصیص آن موجود بوده، ولی این

احتمالات نسبت به ظاهر کمتر است. و در زمان حیات پیامبر علیه الصلاة والسلام، یعنی در زمان تشریح، احتمال نسخ را دارد. عمل به نص، واجب است مگر این که دلیلی بیاید که آن را تأویل نماید. (النسفی. المنار. ۷، الجصاص. الفصول. ۱/ ۵۹ نقلاً عن الزحیلی محمد. ۸۸/۲).

الله تعالی می فرماید: [وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا] النساء- ۳؛ و اگر ترسیدید که در حق دختران یتیم نتوانید عدالت را رعایت کنید، (از ازدواج با آنها صرف نظر کنید و) با زنانی (دیگر) که مورد پسند شماست دو دو، و سه سه، چهار چهار، ازدواج کنید. پس اگر بیم دارید که نتوانید عدالت کنید، به یک (زن) یا به آنچه (از کنیزان) که مالک آنها هستید (اکتفا نمایید) این (کار) نزدیک تر است به این که ستم نکنید. این آیه شریفه نص است در اباحت تعدد زوجات و محدود نمودن آن به چهار (الزحیلی محمد. ۸۸/۲).

نص نزد جمهور: لفظی است که بر معنی خویش دلالت نموده، احتمال تأویل در آن موجود نیست، دلالتش بر معنی آن قطعی می باشد و اصلاً بر غیر آن دلالت نمی نماید. به این ترتیب لفظ (نص) نزد جمهور معادل لفظ (مفسر) نزد احناف است. عمل به آنچه نص به آن دلالت می نماید واجب است، از آن عدول نمی شود

مگر به نسخ، و زمان نسخ بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و سلم به پایان رسیده است (الزحیلی محمد. ۹۸/۲).

یادداشت : لفظ نص به دو معنی اطلاق می شود : یکی در علم اصول که تعریفش گذشت. دوم به آیات قرآن کریم و احادیث شریف هم اطلاق می شود (الزحیلی محمد. ۸۸/۲، الزحیلی وهبة. اصول. ۱/ ۳۲۰)، و یا هم گاهی به قرآن کریم، احادیث شریف و اجماع نیز اطلاق می شود (طویلة. ۲۷۲).

فرق بین ظاهر و نص نظر به تعریف احناف (زیدان. ۳۵۳)

۱. دلالت نص بر معنی خود واضح تر از دلالت ظاهر بر معنی خودش است.
۲. معنی نص مقصود اصلی از سیاق کلام است، اما معنی ظاهر، مقصود تبعی سیاق کلام است نه معنی اصلی آن.
۳. احتمال تأویل نص بعیدتر از احتمال تأویل ظاهر است.
۴. اگر نص و ظاهر باهم تعارض یابند، نص بر ظاهر ترجیح داده می شود.

مُفسِّر

مُفسِّر آن است که وضاحت آن نسبت به نص بیشتر بوده و احتمال تأویل در آن نیست. احتمال نسخ آن در عهد پیامبر علیه الصلاة و السلام موجود است (النسفی. المنار ۷). به عباره دیگر لفظی است که خودش به معنی مفصل با تفصیل کامل دلالت می نماید و

احتمال تأویل آن موجود نیست. به این ترتیب هر لفظ مجملی که توسط قرآن و یا سنت تفسیر شده است، اجمال آن رفع شده است و مُفَسِّر (یعنی تفسیر کرده شده) می باشد. پس احتمال تأویل آن به معنی غیر از آنچه تفسیر شده است، وجود ندارد. عمل نمودن به آن، به همان وجه که تفصیل آن آمده است، واجب است. هرگاه مُفَسِّر از جمله احکامی باشد که نسخ به آن وارد شده، صرف در عهد رسول الله صلی الله علیه و سلم قابل نسخ می باشد (الجدیع. ۲۹۷-۲۹۸). الله تعالی می فرماید: **أَوْاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** البقرة - ۱۱۰. به این مفهوم: و نماز بگزارید و زکات را ادا کنید، و هر کار نیکی را که برای خود از پیش می فرستید، آن را نزد الله خواهید یافت، یقیناً الله به آنچه می کنید بینا است.

نماز گزاردن، در احادیث شریف به تفصیل بیان شده است (صفت نماز و احکام آن)، ادای زکات با تفصیل این که به کدام اشخاص داده شود و ثواب ادای آن و عقاب یا سزای اداء نکردن آن، در آیه های دیگر قرآن کریم و سایر تفصیلات آن در سنت تشریح شده است. پس این الفاظ مُفَسِّر بوده و مجالی به تأویل الفاظ (الصَّلَاةَ و الزَّكَاةَ) نمانده است.

فرق میان مُؤَوَّل و مُفَسِّر: بعضی از علماء میان این دو لفظ فرق قایل شده اند. هر چند هر دوی آن مراد نص را بیان می نماید ولی

مفسّر به استناد قرآن و سنت بوده یعنی با دلیل قطعی تفسیر می‌شود اما مؤول با اجتهاد یعنی دلیل غیر قطعی بیان می‌شود (الجذیع. ۲۹۹، دکوری. ۲۳۷).

مُحَكَّم

محکم نزد احناف : الْمُحَكَّمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ. یعنی مُحَكَّم آن است که مراد آن طوری محکم شده باشد که احتمال نسخ و تبدیل در آن نباشد (النسفی. المنار. ۷). یعنی عبارت از لفظی است که به صیغه خودش به معنی اش دلالت واضح و قطعی داشته و احتمال تأویل، تخصیص و نسخ در آن موجود نباشد (السرخسی. اصول. ۱۵ و الزحیلی محمد. ۹۲/۲).
نصوص عقائد، ایمان و توحید شامل مُحَكَّم می‌باشد که تبدیل و تغییر را در آن امکان ندارد، سایر نصوصی که به نیکویی با والدین، صلہ رحم و عدل امر می‌کند و یا از ظلم نهی می‌کند، و یا هم قواعد عامه شرعی، از آن میان اعتبار امور به مقاصد آنها، رفع حرج، منع ضرر، نیز از جمله محکم است.

حکم مُحَكَّم : مُحَكَّم، قطعی الدلالة بوده و عمل به آنچه مُحَكَّم به آن دلالت می‌نماید، واجب می‌باشد (النسفی. المنار. ۷).
مُحَكَّم نزد جمهور : لفظی است که به معنی اش دلالت واضح دارد خواه دلالت آن ظنی باشد یا قطعی (الزحیلی محمد. ۳۲۷/۱).

مشترک

مشترک، لفظی است که افرادی با تعاریف مختلف (مختلف الحدود) را بر سبیلِ بَدَل شامل می‌شود (النسفی. المنار. ۷). یا به تعبیر دیگر: مشترک لفظی است که با وضع‌های متعدد برای دو یا چند معنی وضع شده است یعنی برای هر یک از معانی خود با یک وضعِ جداگانه وضع شده است. از جمله الفاظ مشترک لفظ "عین" و لفظ "مولی" است: لفظ «عین» برای چندین معنای چشم، چشمه‌ی آب، جاسوس و کالای تجاری، و لفظ "مولی" برای آزاد کننده‌ی برده و برده‌ی آزاد شده وضع شده اند (زیدان. ۳۳۷) علاوئاً به معنی مالک، متابعت کننده، برده، آزاد شده، آزاد کننده، انعام کننده، دوست دار، رفیق، هم پیمان نیز می‌باشد (المعانی).

مُؤَوَّل

تأویل

در لغت به معنی برداشت، تفسیر، توضیح و معنی کردن است. در فقه، تأویل عبارت از گشتاندن لفظ از معنی ظاهری اش به یک معنی دیگری است که احتمال آن نظر به یک دلیل موجود باشد. تأویل صحیح آن است که لفظ بر غیر مدلول ظاهریش حمل شود با احتمال وجود آن معنی غیر ظاهری در لفظ و بودن دلیلی که

حمل این لفظ بر آن معنی غیر ظاهر را تقویت می کند (زیدان. ۳۵۳، ابن قدامة. ۵۰۸/۱ و السلمی و ۳۹۲) ولی هرگاه دلیل ضعیف باشد و قوتِ صرف لفظ از ظاهرش را نداشته باشد، تأویل فاسد گفته می شود (السلمی ۳۹۲).

مُؤَوَّل: مؤوَل لفظی است که از ظاهرش نظر به یک دلیل گشتانده شده باشد، هرگاه دلیل مذکور قوی باشد و مقتضی رجحان چیزی باشد که مرجوح بود، تأویل صحیح است در غیر آن باطل می باشد (السلمی ۳۹۲). و یا به آنچه از لفظ مشترک، بعضی از وجوه آن با رأی غالب ترجیح داده شده باشد، مُؤَوَّل گفته می شود (الנסفی المنار. ۷).

انواع تأویل: تقییدِ مطلق، تخصیصِ عام و گشتاندن آن از عموم، (الزحیلی محمد. ۹۹/۲).

انواع تأویل از نظر صحت

به طور عموم به دو صنف تقسیم می شود یکی تأویل صحیح و دوم تأویل فاسد.

تأویل صحیح یا معتبر: آن است که دلیل صحیح یعنی دلیلی شرعی بر آن دلالت می نماید. [وَأَسْأَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا] یوسف- ۸۲؛ و از قریه ای که در آن بودیم و از کاروانی که با آن آمدیم بپرس. در این آیه شریفه (الْقَرْيَةَ) به (اهل یا مردم

قریه) تأویل شده است (الجذیع. ۲۹۶) که تأویل صحیح است. **تأویل فاسد:** آن است که دلیل صحیح بر آن دلالت نمی نماید. تأویل نمودن صفات رب العالمین تبارک و تعالی بدون دلیل شرعی از آن میان است: نباید (یَدَ الله) به قدرت الله تعالی تأویل شود (متن الفقه الاکبر. القول فی الصفات). در حالی که اسما و صفات رب العالمین که در قرآن و سنت آمده، ثابت است، ولی کیفیت آن به خود الله سبحانه و تعالی معلوم است.

هرگاه تأویل به اساس دلیل صحیح و شرعی بنا نشده باشد یعنی هرگاه بنابر خواهشات نفسانی، اغراض و یا غالب نمودن رأی بعضی از اشخاص باشد، تأویل فاسد است. هرگاه تأویل، مخالف نص صریح باشد و یا هرگاه احتمال آن تأویل در لفظ نباشد، نیز تأویل باطل است (الزحیلی. محمد. ۱۰۱/۲).

شروط تأویل

اول - لفظ که تأویل می شود باید قابل تأویل باشد. الفاظ قابل تأویل نزد احناف عبارت از ظاهر و نص است ولی مُفَسَّر و مُحَكَّم قابل تأویل نمی باشد. اما نزد جمهور، ظاهر قابل تأویل بوده ولی نص (با تعریف آن نزد جمهور)، قابل تأویل نمی باشد، چون مُفَسَّر و مُحَكَّم با تعریفی که نزد علمای حنفی دارند، عبارت از نص، با تعریفی است که نزد سایر علماء دارد.

دوم - لازم است تا تأویل به یک دلیلی صحیح مستند باشد که به گشتاندن لفظ از معنی ظاهری اش به معنی دیگر دلالت نماید. زیرا اصل، عمل به ظاهر است، مگر این که دلیل صحیحی بیاید که معنی آنرا برگرداند. پس اصل در عام، عموم است، مگر این که دلیل صحیحی بیاید که آنرا به بعضی افرادش خاص کند، اصل در مطلق، اطلاق است مگر این که دلیل صحیحی بیاید که آنرا مقید کند. یعنی برای تأویل نمودن، موجودیت دلیلی صحیح حتمی است.

سوم - در لفظی که تأویل می شود احتمال معنی لفظی که به آن تأویل شده است موجود باشد.

چهارم - نزد شخصی که تأویل می نماید اهلیت کافی اجتهاد موجود باشد (الزحیلی محمد. ۱۰۲/۲-۱۰۴). شرایط مجتهد در عنوان اجتهاد در همین کتاب دیده شود.

متشابه

متشابه عبارت از آن است که الله تعالی آن را به علم خود خاص نموده و تفسیر نموده است: کیفیات صفات الله جَلَّ جَلَّاهُ، حقایق که در روز قیامت به وقوع می رسد، کیفیت وزن اعمال و نصب صراط و عبور از آن، به علم الله تعالی خاص شده و برای ما تفسیر نشده است (الشوکانی .ارشاد ۱/۹۰، الشنقیتی .مذکره ۷۶ و السلمی ۳۹۷/۱). تعاریفی دیگری از متشابه نیز موجود می باشد

(الشوکانی .ارشاد ۱/۹۰) ولی باید به خاطر داشت که الفاظ متشابه با مفهوم و معنی فوق الذکر در آیات احکام و احادیث احکام موجود نمی باشد.

طریقه عامه اهل سنت و جماعت در مورد متشابه، اعتقاد به آن همان طوری که آمده است، و امتناع از تأویل الفاظ آن می باشد. الله تعالی خودش به مراد آن دانا است. این طریقه، در اعتقاد، طریقه سالم تر است (الزحیلی محمد ۲/۱۱۷-۱۱۹).

معنی الفاظِ نصوصی که در صفات ذاتی و فعلی الله سبحانه و تعالی آمده است به زبان عربی بوده و درک می شود ولی کیفیت آنها درک نمی شود. الله تعالی می فرماید: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ } الشوری- ۱۱ ؛ هیچ چیز مثل او نیست، و او شنوای بیناست.

تمثیل (تشبیه نمودن)، تحریف و نفی نمودن در اسماء و صفات الله سبحانه و تعالی جواز ندارد، کیفیت آن ها به خود الله سبحانه تعالی معلوم بوده و عقل بشر از درک آن عاجز است (النملة . المهدب. ۲/ ۵۰۷، الجیزانی ۳۲۸. و الموسوعة العقدية ۲/۴۴۶). از امام ابوحنیفه رحمة الله علیه نقل شده است که الله تعالی به صفات مخلوقات وصف نه شود. هیچ چیزی از مخلوقات به او شباهت ندارد. و نه او به چیزی از مخلوقاتش شبیه است، همیشه بوده و تا ابد با اسماء و صفات ذاتی و فعلی اش خواهد بود.

آنچه الله جل جلاله در قرآن از وجه، ید و نفس خود یاد نموده است، صفات او تعالی است ولی کیفیت آن صفات را ما نمی دانیم. گفته نشود که یدالله، نعمت یا قدرت او است زیرا که در این قول، صفت الله جل جلاله نفی می شود. غضب و رضایش از جمله صفات او تعالی است که کیفیت آن ها توسط عقل بشر درک شده نمی تواند (متن الفقه الاکبر).

کیفیت دلالت لفظ بر معنی

علمای اصول فقه، در وضع قواعد برای کیفیت دلالت لفظ بر معنی به دو نظر می‌باشند: طریقه احناف و طریقه جمهور. ولی اکثراً اختلافات مذکور، از نوع لفظی و اصطلاحی است (الزحیلی محمد، ۱۳۶/۲).

طریقه احناف در تقسیم طرق دلالت لفظ بر معنی

علمای حنفی، طرق دلالت لفظ بر حکم را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، و دلالة النص، و دلالة الاقتضاء (النسفی، ۲) مراد از نص در این جا لفظی است که از آن معنی فهمیده می‌شود خواه ظاهر باشد یا نص یا مُفسَّر یا مُحکم (الزحیلی وهبة، اصول، ۳۴۸/۱). دلالت لفظ بر حکم یا با خود لفظ ثابت می‌شود و یا این که با خود لفظ ثابت نمی‌شود. دلالتی که با خود لفظ ثابت می‌شود یا مقصود از لفظ است که به آن عبارة النص می‌گویند و یا این که، فقط به طریق التزام به معنی اشاره می‌کند که آن (إشارة) است و به آن إشارة النص یا دلالة الإشارة می‌گویند.

ولی هرگاه دلالت با خود لفظ ثابت نشود، نیز دو حالت است: یا

این که مفهوم آن به اساس لسان دانسته می شود که به آن دلالة النص گفته می شود و یا این که مفهوم آن از شرع دانسته می شود، که به آن دلالة الاقتضاء گفته می شود (التفتازانی. التلویح ۱/ ۲۴۸ الزحیلی محمد. ۲/ ۱۳۶، الزحیلی وهبة. اصول. ۱/ ۳۴۸) احکام ثابت شده از دلالت های فوق به ظاهر نص ثابت می شوند، نه به اساس قیاس و رأی .

دلالت لفظ بر حکم نزد احناف

۱ - دلالت لفظی که با خود لفظ، دلالتش بر حکم دانسته می شود:
- مقصود از لفظ است: عبارة النص .

- به طریق التزام به معنی اشاره می کند: اشارة النص.

۲ - دلالت لفظی که با خود لفظ، دلالتش بر حکم دانسته نمی شود:
- مفهوم آن از شرع دانسته می شود: دلالة الاقتضاء.

- مفهوم آن به اساس لسان دانسته می شود: دلالة النص.

عبارة النص: دلالت لفظ بر معنی است که از خود صیغه اش معلوم می شود. قال الله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} البقرة: ۲۷۵؛ در حالی که الله، داد و ستد را حلال و ربا را حرام نموده است. از الفاظ آیه شریفه، حکم حلال بودن داد و ستد و حرام بودن ربا معلوم می شود (الجدید ۳۱۲).

اشارة النص: آن است که صیغه و عبارت نص به طریق التزام به معنی اشاره می کند، یعنی معنی که نص با عبارت خود بر آن

دلالت می کند، مستلزم معنای است که به آن اشاره دارد. پس دلالت لفظ بر آن به طریق اشاره است نه با عبارت (زیدان. ۳۶۷).
 الله تعالی می فرماید: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} البقرة: ۲۳۳ ؛ و مادران (باید) فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند (این دستور) برای کسی است که بخواهد دوران شیر خواری را تکمیل کند. و بر آن کسی که فرزند برای او متولد شده (پدر)، خوراک و پوشاک آنان (مادران) به طور شایسته لازم است. از این آیه شریفه معلوم می شود که مراد از (کسی که فرزند برای او متولد شده)، پدر می باشد.

الله تعالی می فرماید: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} النحل- ۴۳ ؛ پس اگر نمی دانید، از اهل ذکر بپرسید. حکم آیه شریفه عام است در هر مسأله ای از مسائل دینی که هرگاه نزد انسان علم آن نباشد از علمای راسخ در علم که آن مسأله را می دانند، بپرسد (التفسیر المیسر). از عبارت این آیه شریفه، معلوم می شود که در حالت ندانستن، واجب است تا از اهل الذکر (علمای راسخ در علم) پرسیده شود. پرسیدن سؤال از آن ها، وجوب موجودیت علمای راسخ در علم را می نماید تا از آن ها پرسیده شود. پس موجودیت علمای راسخ در علم (اهل الذکر) واجب است. این معنی به طریق اشاره النص فهمیده می شود

یعنی آیه شریفه اشارتاً به آن دلالت می نماید (زیدان ۳۶۹ ،
الجدیع. ۳۱۳)

دلالة النص: در این نوع دلالت، حکم از معنی نص گرفته می شود،
نه از لفظ آن و اکثر علماء آنرا (فحوی الخطاب) می گویند
(الخن. ۱۳۳). و یا دلالة النص عبارت از دلالت لفظ است بر ثبوت
حکم ذکر شده در نص (منطوق) بر آنچه که در نص ذکر نشده
است (مسکوت عنه) از اثر اشتراک آنها در علتِ حکمی که فهم آن
از طریق لسان ممکن می باشد. علت مذکور به مجرد دانستن لسان
درک می شود و بر بحث و اجتهاد متوقف نمی باشد. می تواند بر
مسکوت عنه ای که حکم آن نسبت به منطوق اولی باشد و یا
مساوی به آن باشد، دلالت نماید (الجدیع. ۳۱۴).

دلالة النص الأولی: قوله تعالی در باره والدین {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ
وَلَا تَنْهَرُهُمَا} الإسراء: ۲۳ ؛ به آن‌ها (کلمه) أُفِّ نگو، و بر (سر) آن‌ها
فریاد نزن. آیه شریفه با عبارت صریح بر تحریم أُف کشیدن بالای
والدین دلالت می نماید، و از طریق دلالة النص بر تحریم حبس و
یا لت وکوب والدین دلالت می نماید زیرا شدت آزار در آن‌ها بیشتر
است. معنی لغوی آن در ذهن می آید که نهی از (أف کشیدن)،
نهی از اذیت های شدید تر والدین، را نیز شامل است. این معنی
برای هر کسی که به لسان آشنایی داشته باشد، واضح است.

دلالة النص المساوی: قول الله تعالی در رعایت مال یتیمان و

تحدیر از خوردن مال آنها به ناحق: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا} النساء: ۱۰؛ بی‌گمان کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتش را در شکم خود (فرو می‌برند) می‌خورند، و به زودی به آتشی برافروخته درآیند. آیه شریفه با عبارت خود، دلالت به تحریم خوردنِ ظالمانه مال یتیمان دارد، ولی از طریق دلالة النص، تحریم سوختاندن و تلف نمودن مال یتیمان نیز معلوم می‌شود، زیرا در هر دو حالت یعنی در خوردن ظالمانه و تلف نمودن و یا سوختاندن مال یتیمان، علت حکم مساوی است (الزحیلی محمد. ۱۴۴/۲).

دلالتی که از طریق اولویت باشد، فحوی الخطاب است، و دلالتی که از طریق مساوات باشد لحن الخطاب می‌باشد (الجذیع. ۳۱۶). **دلالة الاقتضاء:** عبارت از معنای است که بدون تقدیر آن یعنی بدون این که مقدر باشد، دلالت کلام، دانسته نمی‌شود (الجذیع. ۳۱۶). و یا عبارت از دلالت کلام به مسکوت عنه (ذکر نشده در نص) است، زیرا لفظ در آن مُقَدَّر می‌باشد (الزحیلی محمد. ۱۴۵/۲). [مُقَدَّر آن است که لفظاً بیان نشده ولی معنی اش موجود است] در این آیه قرآن کریم، (الْقَرْيَةَ) به (اهل قریه) تفسیر شده است:

{وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ} يوسف. ۸۲؛ و از قریه که در آن بودیم، و از کاروانی که با آن بودیم

بپرس، و بدون شک ما راستگو هستیم. مراد از (قریه) از اهل قریه است (تفاسیر القرطبی، الطبری و الوسیط لطنطاوی و الغزی. الموسوعة القواعد. ۸/۸۹۳).

حکم دلالت های چهارگانه و ترتیب آنها

دلالت های چهارگانه مذکور نزد احناف، به طور قطع و یقین به حکم شرعی دلالت می نماید مگر این که چیزی دریافت شود که آن را به طرف ظن صرف نماید، از آن میان، تخصیص و یا تأویل. دلالتِ عبارة النص نسبت به سایر دلالت ها قوی تر است، سپس إشارة النص، بعد از آن دلالة النص، و بعد از آن دلالة الاقتضاء (الزحیلی محمد. ۲/۱۴۷، الزحیلی وهبة. أصول ۱/۳۵۷).

طریقه سایر علماء در تقسیم طرق دلالت لفظ بر معنی

تقسیمات نزد سایر علماء، به اساس ارتباط دلالت به لفظ صریح و چیزی که در مورد آن نطق شده است (محل نطق)، و به اساس عدم ارتباط دلالت به لفظ صریح و عدم نطق می باشد. دلالت لفظ به دو قسم تقسیم شده است: منطوق و مفهوم (الزحیلی محمد. ۲/۱۴۸ و مابعد).

یعنی گاهی اوقات معانی الفاظ از طریق نطق، با صراحت حاصل می شود، و گاهی هم به طور تلویحی، که به اولی منطوق، و به دومی مفهوم گفته می شود (الشوکانی. إرشاد الفحول. ۲/۳۵).

اول. منطوق

منطوق در لغت به معنی نطق کرده شده است. اصطلاحاً، دلالت منطوق عبارت از دلالت لفظ بر حکمی است که در کلام به آن نطق شده است و اکثریت احکام شرعی که به طور مباشر از قرآن و سنت گرفته می شود، از طریق دلالت منطوق است. منطوق به نام دلالت لفظی هم یاد می شود و معادل دلالة العبارة، دلالة الإشارة و دلالة الاقتضاء نزد احناف است (الزحیلی محمد. ۱۴۸/۲).

الله تعالی می فرماید: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} البقرة: ۲۷۵، که آیه شریفه به جواز خرید و فروش و به تحریم ربا دلالت دارد. و آیه شریفه {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا} الإسراء: ۲۳، به نهی و تحریم اف کشیدن دلالت دارد. و این قول پیامبر صلی الله علیه وسلم (لا تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا) صحیح مسلم، به تحریم نکاح همزمان با زن و عمه زن و تحریم همزمان نکاح زن و خاله زن، دلالت دارد.

انواع منطوق: دو نوع است، یکی صریح و دیگر غیر صریح.

منطوق صریح: آن است که لفظ به آن با مطابقت و یا تضمن دلالت می نماید (الزحیلی وهبة. اصول. ۳۶۰). به عباره دیگر منطوق صریح آن است که لفظ برای معنای گذاشته شده باشد که دلالت آن بر معنای مذکور صریح می باشد، چه دلالت با مطابقت کامل باشد یا با تضمن که به جزء از معنی دلالت کند و چه لفظ حقیقت

باشد یا مجاز (الزحیلی محمد. ۱۴۹/۲-۱۵۰).
منطوق غیر صریح : عبارت از آن معنی است که از لفظ فهمیده می شود، یعنی دلالت آن با التزام است و به نام دلالة التزام یاد می شود (الزحیلی محمد. ۱۴۹/۲-۱۵۰). لفظ منطوق غیر صریح به غیر از یکی از دو دلالت (مطابقت و تضمن) دلالت می نماید (الزحیلی وهبة. اصول. ۳۶۰)، در منطوق غیر صریح، لفظ از طریق التزام به حکم دلالت دارد زیرا لفظ مستلزم همان معنی و حکم می باشد، پس حکم در آن از سبب معنای که لفظ برای آن گذاشته شده است، لازم می شود (النملة. ۱۷۲۲/۴-۱۷۲۳).
منطوق غیر صریح به انواع دلالة التنبيه، دلالة الاقتضاء و دلالة الاشارة تقسیم شده است (الزحیلی وهبة. اصول. ۳۶۰)

دوم. مفهوم

آن است که لفظ بر حکم چیزی که در کلام به آن نطق نشده است، دلالت می نماید (الزحیلی وهبة. الاصول ۳۶۱. الزحیلی محمد. ۱۵۳/۲).

انواع مفهوم

دو نوع می باشد : مفهوم الموافقه و مفهوم المخالفة.
مفهوم الموافقة: آن است که حکم مسکوت عنه مطابق حکم منطوق باشد (الجیزانی. ۴۵۰). به عبارت دیگر مفهوم الموافقة عبارت از دلالت لفظ است بر ثبوت حکم منطوق برای مسکوت عنه، از سبب

اشتراک شان در علت حکم که از طریق لغت (زبان) فهمیده شده باشد نه از طریق بحث و اجتهاد. خواه نفی باشد یا اثبات. این دلالت نزد احناف بنام دلالة النص مسمی است (الزحیلی محمد. ۱۵۴/۲).

هرگاه حکم در علت مسکوت عنه نسبت به علت منطوق، اولی باشد، مفهوم به نام فَحْوَى الخطاب یاد می شود: تحریم لت و کوب والدین که از این آیت شریف معلوم می شود: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} الإسراء: ۲۳. هرگاه حکم علت در مسکوت عنه مساوی به حکم منطوق باشد بنام لَحْن الخطاب یاد می شود، خوردن ظالمانه مال یتیمان که در قرآن کریم آمده و منطوق است، و تلف نمودن مال شان که مسکوت عنه می باشد.

مفهوم المخالفة: آن است که حکم مسکوت عنه مخالف حکم منطوق باشد (الجیزانی. ۴۵۴). پس برای مسکوت عنه نقیض حکم منطوق ثابت می شود (الشوکانی. إرشاد. ۳۸/۲). تعریف دقیق تر آن این است: مفهوم المخالفة دلالت لفظ است بر نفی حکم ثابت شده بر منطوق، از مسکوت عنه، از سبب انتقای قیدی از قیود منطوق. مفهوم المخالفة بنام دلیل الخطاب مسمی است زیرا دلیل آن از جنس خطاب است و یا این که خطاب به آن دلالت می نماید (الزحیلی محمد. ۱۵۴/۲).

مفهوم المخالفة دارای انواع زیاد است: مفهوم الصفة، مفهوم الغایة،

مفهوم الشرط، مفهوم العدد، مفهوم الحصر، مفهوم اللقب.

اول مفهوم الصفة: عبارت از دلالت لفظ مقید به صفتی است بر نقیض حکم مذکور برای مسکوت عنه ای که وصف متذکره از آن منتفی شود. در حدیث شریف که توسط ابو داود با إسناد حسن روایت شده، آمده است: **لِيَّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ.** به اساس مفهوم این حدیث شریف هرگاه ثروتمندی در پرداخت قرض تأخیر نماید، برای صاحب حق جواز است که از وی شکایت نماید و یا بگوید که وی به من ظلم نمود و عقوبت یا تعزیر وی مباح می باشد. ولی از طریق مفهوم المخالفة هرگاه شخص مدیون، ثروتمند نباشد برای صاحب حق جواز ندارد که از وی شکایت نماید یا بگوید که وی به من ظلم نمود، علاوه بر آن تعزیر وی جواز ندارد (الآمدی). ۷۳/۳ و زیدان. (۳۷۶). یعنی هرگاه صفت ثروتمندی نزد شخص مدیون موجود نباشد، آن حکم بالایش تطبیق نمی شود. در حجت بودن مفهوم المخالفة نظرات متفاوتی نزد علماء موجود است و نزد قایلین به آن نیز، مفهوم المخالفة بدون قید و شرط قابل قبول نیست. عناوین آرای فقها و شرایط قبول مفهوم المخالفة در صفحات بعدی دیده شود.

دوم مفهوم الشرط: هرگاه در لفظ افاده کننده حکم، یک شرطی معلق شود که با انتفای آن شرط بر نقیض حکم مذکور به مسکوت عنه (چیزی که ذکر نشده) دلالت شود، مفهوم الشرط گفته

می‌شود. مراد از شرط در این جا شرط لغوی است.
 الله تعالی می‌فرماید: {وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا} النساء. ۴؛ و مهریه زنان را به عنوان هدیه (و فریضه‌ای الهی) با طیب خاطر به آنان بدهید، پس اگر آنان چیزی از آن را با رضایت خاطر به شما بخشیدند، آن را حلال و گوارا بخورید. از طریق مفهوم المخالفة این معنی گرفته می‌شود که هرگاه زنان رضایت نداشتند، خوردن مهریه آنان حرام است (الزحیلی محمد. ۱۵۹/۲). در حجت بودن مفهوم المخالفة نظرات متفاوتی نزد علماء موجود است و نزد قایلین به آن نیز مفهوم المخالفة بدون قید و شرط قابل قبول نیست عناوین آرای فقها و شرایط قبول مفهوم المخالفة در صفحات بعدی دیده شود.

سوم مفهوم الغایة: دلالت لفظ است بر حکم قید شده به یک غایت (انتها و آخر)، طوری که بعد از ختم آن غایت (انتها)، نقیض حکم ثبوت شود. الله تعالی می‌فرماید: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} البقرة. ۱۸۷؛ و بخورید و بیاشامید، تا رشته سپید صبح از رشته سیاه (شب) برای شما آشکار شود. آیه شریفه به اباحت خورد و نوش در شب صیام تا فجر دلالت دارد ولی از طریق مفهوم المخالفة به این دلالت دارد که بعد از غایت مذکور یعنی بعد از طلوع فجر، خورد و نوش حرام است (الزحیلی محمد ۱۶۰/۲). در حجت بودن مفهوم المخالفة نظرات

متفاوتی نزد علماء موجود است و نزد قایلین به آن نیز مفهوم المخالفة بدون قید و شرط قابل قبول نیست عناوین آرای فقها و شرایط قبول مفهوم المخالفة در صفحات بعدی دیده شود.

چهارم مفهوم العدد: هرگاه دلالت نص بر حکمی باشد که با عددِ مخصوص قید شده باشد، از طریق مفهوم المخالفة با انتفای قید مذکور، مخالف آن حکم، برای مسکوت عنه (ذکر نشده) حاصل می شود ولی به شرطی که قصد عددِ مذکور تکثیر و مبالغه نباشد؛ مانند هزار بار یا هفتاد بار که در زبان عربی به قصد مبالغه استعمال می شود؛ مثل قول کسی که بگوید: هزار بار آمدم و ترا نیافتم (الزحیلی محمد. ۱۶۲/۲ و النملة. ۱۷۸۶/۴) که در این دو حالت، قصد مبالغه است. در حجت بودن مفهوم عدد نظرات متفاوتی نزد علماء موجود است و نزد قایلین به آن، نیز مفهوم المخالفة بدون قید و شرط قابل قبول نیست. عناوین آرای فقها و شرایط قبول مفهوم المخالفة در صفحات بعدی دیده شود.

پنجم مفهوم اللقب: تخصیص اسم است به حکم (الجیزانی. ۴۵۵) و نزد اکثریت حجت به شمار نمی رود (الاشقر. ۱۸۰). مثلاً جمله (سعید آمد) دلالتی برای آمدن و یا نیامدن کسی دیگری غیر از سعید نمی کند، یعنی دلالت نمی کند که مثلاً احمد آمد و یا نیامد. یا در جمله (احمد ذکی است) به این مفهوم نیست که کسی دیگری غیر از احمد ذکی نیست.

ششم مفهوم الحصر: عبارت از ثبوت نقیض حکم محصور برای غیر محصور است. حصر با "إنما" می شود (الزحیلی محمد. ۱۶۳/۲).
مذاهب فقهاء در مورد مفهوم المخالفة: نزد یک تعداد علمای شافعی، مالکی و حنبلی، مفهوم المخالفة یکی از دلالت ها به شمار می رود ولی بعضی شان به استدلال با بعضی انواع مفهوم المخالفة موافق نیستند. علمای احناف مفهوم المخالفة را از استدلالات قابل قبول نمی دانند (الزحیلی محمد. ۱۵۵/۲)، ولی متأخرین شان استدلال به مفهوم المخالفة را فقط در کلام شارع، قابل قبول ندانسته اما در کلام مردم، عقد ها و شرط های شان و در عرف و عادت شان، قایل به دلالت مفهوم المخالفة می باشند (الشوکانی. ارشاد الفحول. ۳۹/۲، الخن. ۷۴).

قایلین احتجاج به مفهوم المخالفة، نیز احتجاج بدون قید شرط را به مفهوم المخالفة نمی پذیرند، بلکه یک تعداد شروط و قید ها را برای آن آورده اند (الزحیلی محمد. ۱۶۴/۲).

شرایط قبول مفهوم المخالفة

جمهور که قایل به احتجاج به مفهوم المخالفة اند، شرایطی را برای قبول آن وضع نموده اند. این شرایط، سبب تقلیل موارد عمل به مفهوم المخالفة می شود که به این ترتیب به آرای مخالفین نزدیک تر می شوند. بعضی از شرایط قبول مفهوم المخالفة عبارت اند از:

- لازم است که کدام دلیل خاصی بر مسکوت عنه (چیزی که در نص ذکر نشده است) دلالت نکند. هرگاه دلیل خاصی در آن مورد موجود باشد به اساس همان دلیل عمل می شود. الله تعالی می فرماید: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا} النساء. ۱۰۱ ؛ و چون در زمین سفر کنید، گناهی بر شما نیست که نماز را کوتاه (= قصر) کنید، اگر ترسیدید که کافران به شما زیانی برسانند، زیرا کافران، برای شما دشمن آشکاری هستند. در این آیه شریفه به مفهوم المخالفة عمل نمی شود یعنی در حالت امن و عدم ترس نیز در سفر نماز قصر می شود. دلیل آن حدیث صحیح مسلم است: وقتی عمر رضی الله تعالی عنه در مورد قصر نماز در سفر در حالت امن از پیامبر علیه الصلاة والسلام پرسید، برایش گفتند: صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ؛ صدقه ای است که الله برای تان داده است پس صدقه اش را قبول کنید.
- مفهوم المخالفة با آنچه که راجح تر است در تعارض قرار نگیرد، یعنی در تعارض با دلالة النص و یا سایر دلالت های قوی تر و یا در تعارض با قیاس جلی قرار نگیرد. در غیر آن

به دلالت های قوی تر عمل می شود.

- این که قید منطوق (آنچه که ذکر شده است) از مخرج غالب نباشد یعنی اکثری نباشد به عبارت دیگر بنابر عادت و عرف غالب ذکر نشده باشد. که در این حالات، مفهوم المخالفة حجتی برای وجوب عمل به آن نمی باشد (موسی احمد محمد. ۲۶۷۵). به این معنی که قید اکثری مطابق به غالب احوال مردم حجتی برای مفهوم المخالفة نمی باشد (النملة. المذهب. ۳۰۲ / ۴ و الزحیلی. محمد. ۱۶۵/۲ و الحفناوی. ۳۰۳). در صحیح البخاری آمده است: إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ، فَأَمْسُوا إِلَى الصَّلَاةِ وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ، وَلَا تُسْرِعُوا، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتِمُوا؛ وقتی که إقامة را شنیدید به سوی نماز حرکت کنید، بر شما لازم است آرامش و وقار را حفظ نمایید، و سرعت نکنید، هر مقداری که به امام رسیدید، آن مقدار را با او بخوانید و (بعد از سلام امام)؛ باقی مانده نماز را تکمیل کنید. در این حدیث، شنیدن إقامة، شرطی است که از مخرج غالب می باشد زیرا غالباً در زمان شنیدن إقامة، برای ترس از دست رفتن تکبیر و یا رکعت، عجله می شود. لذا برداشت نمی شود که هرگاه إقامة شنیده نشد، حکم حفظ آرامش و وقار در راه رفتن به مسجد و

نهی سرعت نیز موجود نیست (موسی محمد احمد. ۲۶۹۲) [یادداشت: سعی که در {فَأَسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ} در سورة الجمعة آمده است به معنی، رفتن بدون افراط در سرعت و با وقار و آرامش، سعی به قلب و عمل، مبادرت و اهتمام تفسیر شده است (تفاسیر الالوسی، البغوی، السعدی، المیسر، الطنطاوی)]

برای مطالعه سایر شرط ها به مراجع مفصل مراجعه شود.
علمای اصول روی دو موضوع در احتجاج به مفهوم المخالفة اتفاق نظر دارند:

- به استثنای یک عدهٔ قلیل همه اتفاق دارند که به مفهوم اللقب، نه در نصوص شرعی احتجاج می شود و نه در کلام مردم.
- همه اتفاق دارند که در غیر نصوص شرعی، در کلام مردم به مفهوم المخالفة احتجاج می شود.
- شروطی که توسط قایلین به مفهوم المخالفة برای صحت احتجاج به آن، وضع شده و ذکر حالاتی که در آن احتجاج نمی شود، نظرات آنها را با مخالفین احتجاج به مفهوم المخالفة نزدیک تر می نماید. به این ترتیب نکات اختلافی محدود می شود .

میان علمای اصول در احتجاج به مفهوم المخالفة، به استثنای

حالت ذکر شده فوق، اختلاف موجود است. جمهور علمای اصول، احتجاج به مفهوم المخالفة را هنگام قید به شرط، صفت، عدد، غایت (انتها و آخر) و حصر می پذیرند.

احناف و آنانی که با ایشان موافق اند، احتجاج به مفهوم المخالفة را قبول ندارند و می گویند که نص شرعی فقط به حکم منطوق یا ذکر شده اش دلالت دارد و بس (الزحیلی محمد. ۱۶۸/۲). برای مطالعه دلایل هر دو طرف به مراجع مفصل مراجعه شود.

یادداشت: اینکه احناف احتجاج به مفهوم المخالفة را نمی پذیرند، به این معنی نیست که آن ها همه احکام دریافت شده از طریق مفهوم المخالفة را نمی پذیرند، بلکه آنها احکام مذکور را از سایر طرق استنباط می نمایند. احناف گفته اند که هرگاه حکمی منطوق، از مسکوت عنه منتفی شود، به اساس دلیل دیگری می باشد، نه به اساس مفهوم المخالفة (الخن. ۱۷۴-۱۷۵).

مصطلحات معادل در دلالت ها نزد احناف و جمهور

دلالة المنطوق نزد جمهور، شامل دلالة العبارة، دلالة الإشارة و دلالة الاقتضاء نزد احناف می شود. اکثریت احکام که مستقیماً از قرآن و سنت گرفته می شود از همین طریق است. مفهوم الموافقة معادل دلالة النص نزد احناف است ولی مفهوم المخالفة صرفاً نزد جمهور، دلالت به شمار می رود و نزد احناف از جمله دلالت ها به شمار نمی رود (الزحیلی محمد. ۱۰۸/۲ و الخن. ۱۴۵).

ترتیب دلالت ها

عبارة النص (منطوق صریح)، دلالت قوی بوده، متعاقباً اشاره النص، بعد از آن دلالة النص و بعد هم دلالة الاقتضاء. در حالت بروز تعارض ظاهری، از دلالت های فوق به ترتیبی که ذکر شد، استفاده می شود (الزحیلی محمد. ۱۴۷/۲).

نسخ

تعريفات متعددی برای نسخ موجود است ولی مشهورترین، این ها اند: رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ مُتَأَخَّرٍ (الشاطبي). موافقات ۳/۳۴۱ و الشوكاني. ارشاد. ۱/۵۲) یعنی رفع حکم شرعی توسط دلیل شرعی متأخر. ولی در تعریف دیگری، کلمه (لفظ) نیز در آن افزوده شده است: رَفْعُ حُكْمٍ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ أَوْ لَفْظِهِ بِدَلِيلٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ. یعنی نسخ عبارت از برداشتن حکم دلیل شرعی و یا برداشتن لفظ آن توسط یک دلیلی از قرآن یا سنت است.

ولی تعریف آن نزد متقدمین یعنی سلف وسیعتر است. به این مفهوم که علاوه از آنچه در تعریف متأخرین آمد، شامل تخصیص عام، تقييد مطلق و تبیین مجمل نیز می شود (الجيزاني. ۲۵۴، الجديع. ۳۶۸).

اجماع و قیاس ناسخ بوده نمی توانند. زیرا زمان نسخ، زمان حیات پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم است و بعد از وفات شان که وحی قطع شده است دیگر امکان نسخ موجود نیست. نزد جمهور علماء، اجماع نیز منسوخ شده نمی تواند، زیرا اجماع بعد از زمان تشریح می باشد لذا وحی بعد از اجماع نمی آید که آن را منسوخ

نماید، و اجماع با اجماع دیگری و یا هم با قیاس منسوخ نمی شود (النملة. المذهب. ۶۱۰/۲-۶۱۱). اجماع، نص را نسخ کرده نمی تواند، زیرا اجماع باید مستند به دلیل باشد و دلیل یا قیاس است یا نص. نسخ با قیاس جایز نیست، و نسخی که بالای آن اجماع است، مستند به نص می باشد، که در این حالت، ناسخ عبارت از نص می باشد نه اجماع (الآمدي. ۱۶۱/۳) یعنی نسخ به نصی مربوط می شود که بالای ناسخ بودن آن اجماع است، نه مربوط به خود اجماع.

اجماع (به ذات خود) نه ناسخ شده می تواند و نه هم منسوخ می شود، الإِجْمَاعَ لَا يُنْسَخُ وَلَا يُنْسَخُ بِهِ (الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۳۳۰/۲).

حالاتی که در آن نسخ نمی شود: نسخ در این حالات ممتنع است (النملة. المذهب. ۵۵۴/۲ و الجیزانی. ۲۵۷)

- اخباری که از اسماء و صفات الله تعالی وارد شده، اخبار گذشته و آینده، اخبار جنت و جهنم از اخباری است که نسخ در آن ممتنع می باشد. بلکه محل نسخ، نصوصی است که در مورد احکام می باشد.
- احکامی که در هر زمان و مکان، مصلحت اند یعنی توحید، اصول ایمان، اصول عبادات، مکارم اخلاق (صدق و عفاف).

- احکامی که در نهی اعمالی آمده که در هر زمان و مکان قبیح است. از آن میان، نهی از کفر، شرک، بداخلاقی، کذب، فجور، بخل و جبن.
- احکامی که نسخ آن در عصر رسالت به ثبوت نرسیده باشد، نسخ نمی شود، زیرا نسخ بدون وحی امکان ندارد و وحی بعد از وفات رسول الله صلی الله علیه و سلم قطع شده است.

شروط نسخ

- مهمترین شروط نسخ این ها اند (النملة. المهدب. ۵۳۹/۲) :
- **شرط اول** : هر چند اکثر احناف می گویند که اباحت اصلی با شرع ثابت می باشد، لذا نهی حالات مذکور نیز نسخ گفته می شود ولی نزد تعدادی از علماء حکم منسوخ، قبل از منسوخ شدنش، باید با قرآن و یا سنت ثابت بوده باشد. یعنی حکمی که به دلیل عقلی بنا بوده باشد و یا افعال که در همان زمان، عرف مردم بوده است از آن میان نوشیدن خمر در اوایل اسلام است که بعداً نهی شده است، نزد تعدادی از فقهاء نسخ گفته نمی شود. زیرا افعال مذکور به خطاب متقدم شرعی ثابت نیست (الزحیلی محمد. ۲۳۹/۲).
 - **شرط دوم** : حکم منسوخ باید مطلق بوده باشد یعنی برای

مدتی معلوم، محدود نشده باشد.

- **شرط سوم:** ناسخ باید قرآن و سنت باشد تا حکم قبلی را رفع نماید.

- **شرط چهارم:** ناسخ باید از منسوخ منفصل بوده و بعد از آن باشد، زیرا ممکن یک نص با نصی دیگری طوری همزمان (مقترن) باشد که نص دومی بیان کننده شرط، استثناء یا غایت (انتها) باشد. در این حالات نسخ گفته نمی شود (النملة. المذهب. ۵۳۹/۲)

طرق شناخت نسخ: علم به متأخر بودن ناسخ از سه طریق امکان دارد:

اول: از طریق خود نص: ناسخ و منسوخ در این حدیث به ملاحظه می‌رسد: **نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا** . به روایت صحیح مسلم. به این مفهوم که شما را از بازدید نمودن قبرها نهی کرده بودم حالا از آنها بازدید کنید. از حدیث شریف معلوم می شود که حکم اولی بازدید از قبور را نهی می کرد و در حکم بعدی، حکم نهی بازدید از قبور، برطرف گردید، یعنی منسوخ شد [البته زیارت قبور به معنی بازدید است، در احادیث صحیح ثابت است، بازدید قبرها، مرگ را بیاد می آورد (فَإِنَّهَا تُدَكِّرُ الْمَوْتَ. صحیح مسلم) و با استناد از احادیث صحیح، بازدید کننده برای خود و به سایر مسلمین و اهل قبور مسلمین دعا می نماید: **السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنْ**

المُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّا، إِنَّ شَاءَ اللَّهُ لِلَّاحِقُونَ، أَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا
وَلَكُمْ الْعَافِيَةَ. صحیح مسلم؛ السلام علیکم اهل دیار مؤمنین و
مسلمین و ما إِنَّ شَاءَ اللَّهُ به شما پیوست شدنی هستیم، از الله
برای خود ما و برای شما عافیت طلب می نمایم.]

دوم: از طریق انعقاد اجماع در مورد تعیین نص متأخر و متقدم.
سوم: از طریق نقل صحیح از صحابه که یکی از نص ها نسبت به
نص دیگری متقدم بوده است ولی قول صحابی که این ناسخ است
و آن منسوخ، دلیلی برای نسخ نیست زیرا ممکن این قول ناشی از
اجتهاد وی بوده باشد (و دیگر این که نسخ نزد آن ها تعریف
وسیعتری دارد که قبلاً بیان آن گذشت).

متقدم بودن یک نص نسبت به دیگری به ترتیب مصحف، دلیلی
برای نسخ نیست زیرا ترتیب مصحف به ترتیب نزول نمی باشد،
اجتهاد مجتهد بدون سند و تفسیر مفسر بدون دلیل، نیز دلیلی
برای نسخ نمی باشد (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۵۶۸/۳،
۵۳، الزرقانی. ۲۰۹/۲-۲۱۰). برای هیچ کسی جواز ندارد که کتاب
الله را تفسیر نماید مگر بعد از آن که ناسخ و منسوخ را بداند
(السیوطی. الإیتقان. ۶۶/۳). قول عوام مفسرین و اجتهاد
مجتهدین، در مورد نسخ، بدون نقل صحیح و معارضه واضح قبول
نمی شود. زیرا نسخ متضمن رفع یک حکم و اثبات حکم دیگری
است که در عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم واقع شده است.

در نسخ، نقل و تاریخ معتبر می باشد نه رأی و اجتهاد (السیوطی .
الإتقان . ۸۱/۳).

وجوه نسخ در قرآن

- نسخ آیه بدون نسخ حکم آن: آیه الرَّجْمِ، که تلاوتش منسوخ و حکمش باقی است.
- نسخ حکم آیه بدون نسخ تلاوت آن. این نوع بیشترین آیات منسوخ را تشکیل می دهد.
- نسخ تلاوة و حکم آیه (الشنقیطی . مذکره . ۸۴ و ابن قدامة . روضة . ۲۳۰/۱).

معنی نسخ نزد متقدمین

آنچه از کلام متقدمین معلوم می شود، نسخ، نزد آن ها عام تر از معنی نسخ نزد علمای اصول است. آنان تقییدِ مطلق، تخصیصِ عام و بیانِ مجمل را نیز، رفع یک حکم شرعی به دلیل حکم شرعی متاخر، نسخ، پنداشته اند (الشاطبی . الموافقات . ۳/۳۴۴). از کلام صحابه و تابعین رضی الله تعالی عنهم اجمعین واضح می شود که آنها کلمه (النسخ) را به معنی لغوی آن که عبارت از برداشتن یا دور نمودن است، استعمال نموده اند، نه به معنی مصطلح خاص که نزد علمای علم اصول موجود است. یعنی معنی نسخ نزد آنها وسیع تر است که شامل دور نمودن بعضی احکام یک آیه شریفه توسط آیه شریفه دیگری یا رفع شرائع سابقه و بعضی موارد دیگر

می شود. لذا باب نسخ نزد شان وسیع بوده است و تعداد زیادی از آیات کریمه را منسوخ گفته اند.

پس وقتی صحابه در تفسیر یک آیه شریفه گفته اند که این آیه منسوخ است، باید متوجه این نکته بود که تعریف آنان از نسخ، با تعریف متأخرین متفاوت است.

تعداد آیات منسوخه

تعداد آیات منسوخه نظر به تعریف صحابه رضی الله تعالی عنهم اجمعین و سایر متقدمین که تقييدِ مطلق، تخصیصِ عام، بیان مجمل و بعضی حالات دیگر را نیز نسخ حساب نموده اند، بیشتر می شود، ولی تعداد آیات منسوخ به تعریف نسخ نزد علمای اصول، به اساس قول سیوطی بیست آیه می باشد (السیوطی. الاتقان. ۷۷/۳).

تعارض

التعارض: تَقَابُلُ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ. یعنی تعارض عبارت از تقابل (رویاریوی) دو دلیل است طوری که مانع یک دیگر باشند و یا با همدیگر مخالف باشند (الشوکانی. إرشاد. ۲/۲۵۸).

تعارض به این معنی خود، به طور حقیقی اش در ادلة شرعی موجود نمی باشد ولی ممکن در نظر مجتهد به ملاحظه برسد (الشاطبی. ۳۴۲/۵)، زیرا مجتهد معصوم نبوده بلکه امکان خطاء، کوتاهی در فهم و بی خبری از بعضی ادلة نزدش موجود است (الجديع. ۳۵۰). پس موجودیت تعارض به معنی حقیقی آن میان ادلة شرعی ناممکن و مستحیل است ولی مراد از تعارض در اصول فقه، تعارض ظاهری و بر حسب آنچه در ذهن انسان خطور می نماید، می باشد. در حدیث صحیح به روایت امام احمد آمده است: إِذَا مَشِيخَةٌ مِنْ صَحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جُلُوسٌ عِنْدَ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِهِ، فَكَرِهْنَا أَنْ نُفَرِّقَ بَيْنَهُمْ، فَجَلَسْنَا حَجْرَةً، إِذْ ذَكَرُوا آيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، فَتَمَارَوْا فِيهَا، حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُغَضَّبًا، قَدْ احْمَرَّ وَجْهُهُ، يَرْمِيهِمْ بِالتُّرَابِ، وَيَقُولُ: مَهْلًا يَا قَوْمَ، بِهَذَا أَهْلِكْتِ الْأُمَّمُ مِنْ قَبْلِكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ،

وَضَرِبَهُمُ الْكُتُبَ بَعْضَهَا بِبَعْضٍ، إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بل يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ (أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَهَ (٨٥) بِنَحْوِهِ مُخْتَصِرًا، وَأَحْمَدُ (٦٧٠٢) وَاللَّفْظُ لَهُ). مفهوم حدیث این است: از عمرو بن شعیب از پدرش از جدش روایت است که بزرگانی از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و سلم نزد دروازه ای از دروازه هایش نشسته بودند، ما ناپسند دانستیم که ایشان را از همدیگر متفرق نمایم. پس در ناحیه ای نشستیم هنگامی که آنان آیتی از قرآن را ذکر نموده پس در آن به مجادله پرداختند تا این که آواز شان بلند شد، پس رسول الله صلی الله علیه و سلم در حالی که چهره شان از غضب سرخ شده بود خارج شد بر سوی آنها خاک انداخت و فرمود: (مَهْلًا يَا قَوْمَ) عجله نکنید ای قوم به همین سبب امت های قبل از شما هلاک شدند، به سبب اختلاف شان بالای پیامبران شان و به سبب اینکه بعضی از قسمت های کتب را در مقابل بعضی قسمت های دیگر کتب در (تضاد) قرار می دادند؛ یقیناً قرآن (طوری) نازل نشده است که بعضی بخش های آن بعضی بخش های دیگرش را تکذیب نماید بلکه بعضی بخش های آن بعضی بخش های دیگرش را تصدیق می کند، پس آنچه را از قرآن دانستید به آن عمل کنید و آنچه را از قرآن ندانستید به عالم آن (عالم قرآن) برگردانید. و در حدیث دیگری آمده است: الْمِرَاءُ فِي الْقُرْآنِ كُفْرًا. احمد، النَّسَائِي وَ

ابن حبان. حدیث صحیح، جدال و ستیزه در قرآن کفر است.

شروط تعارض

تعارض میان دو دلیل قطعی واقع نمی شود، زیرا اجتماع نقیضین محال است. علاوهً میان دلیل قطعی و ظنی تعارض گفته نمی شود زیرا در این حالت به قطعی عمل می شود طوری که ظن یقین را بر طرف نمی تواند (الكفاية" (٤٧٤) ، و"روضة الناظر" (٤٥٧/٢) ، و"درء التعارض" (٧٩/١) ، و"الصواعق" (٧٩٧/٣) ، و"شرح الكوكب المنير" (٦٠٧/٤ و ٦٠٨ نقلاً عن الجيزاني ٢٧١) بلکه تعارض میان دو دلیل ظنی واقع می شود. ("الكفاية" (٤٧٤) ، و"شرح الكوكب المنير" (٦١٦/٤) ، و"مذكرة الشنقيطي" (٣١٦) نقلاً عن الجيزاني (٢٧١)

شروط تعارض در کتب متعددی به تفصیل ذکر شده است، جهت مطالعه مزید به مراجع مفصل مراجعه شود. از میان شروط تعارض می توان از منسوخ نبودن و یکی بودن از نظر موضوع و محل یاد آوری نمود. زیرا در حالتی که نسخ (به دلیل نص) ثابت شود تعارض موجود نمی باشد (الزحیلی محمد ٢/٤٠٨-٤١٠).

قبلاً ذکر شد که مراد از تعارض، تعارض ظاهری میان جمع ادلة است. هرگاه شروط تعارض موجود بود، ترجیح میان آنان لازم می شود، ولی در حالت عدم موجودیت شروط تعارض، تعارض رفع گردیده و موجود نمی باشد. پس در حالت عدم موجودیت تعارض،

ضرورتی برای ترجیح هم موجود نمی باشد. یعنی هرگاه حکم از نظر موضوع و یا از نظر محل متفاوت باشد، تعارض گفته نمی شود و یا هرگاه یک حکم با حکم دیگر با دلیل صحیح منسوخ باشد، تعارض واقع نمی شود و ضرورتی برای ترجیح به میان نمی آید.

حکم تعارض

هرگاه در نظر مجتهد تعارضی میان ادلة به ملاحظه رسید، باید که به بحث و مطالعه بپردازد تا آنرا رفع نماید، البته با در نظر داشت این که تعارض ظاهری ناشی قصور ذهن مجتهد است نه ناشی از ادلة شرعی به سبب این که ادلة از هر نوع عیب پاک است. (الجدیع. ۱/۳۵۱). تعارض میان ادلة شرعی موجود نیست، زیرا از جانب الله تعالی می باشد که حکیم و علیم است (الزحیلی. ۲/۴۱۰)

هرگاه تعارض ظاهری به ملاحظه برسد پس یکی از آن دو، به اساس اصول متفق علیه و یا به اساس اصولی که در هر مذهب مقرر است، برگزیده می شود (الزحیلی محمد. ۲/۴۱۰). ولی باید به خاطر داشت که ترجیح، فرع تعارض است (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۴/۶۱۶) یعنی ترجیح صرف در موجودیت تعارض مورد بحث قرار می گیرد، هرگاه تعارض نفی شد، بحث ترجیح نیز به میان نمی آید.

طرق دفع تعارض ظاهری

علماء در دفع تعارض اتفاق دارند ولی در طریقه وصول به این هدف نظرات متفاوتی دارند .

طریقه احناف در دفع تعارض ظاهری

در حالت تعارض ظاهری میان دو نص، مجتهد مراحل چهارگانه را طی می نماید:

اول نسخ - البته با در نظر داشت شروط تعارض (الزحیلی محمد. ۴۱۱/۲). هرگاه نسخ به دلیل شرعی ثابت نشود، نباید از نسخ نصوص شرعی سخن گفت بلکه با استفاده از اشارات شرعی به طرق جمع بین آنها پرداخته شود (الکنوی. ۱۹۳ نقلاً عن النهم).

دوم ترجیح - با استفاده از اجتهاد و با نظر داشت ترجیح دهندگان، یکی از نصوص ترجیح داده می شود. در نزد احناف ترجیح نسبت به جمع میان دو نص مقدم پنداشته می شود.

سوم جمع و توفیق - در این طریقه مجتهد سعی می کند تا میان دو نص توفیق بیابد و طوری شود که به هر دو نص عمل شود نه این که به یکی عمل و به دیگری عمل نشود. در این حالت از تنويع (تصنيف یا گوناگون نمودن) در جمع دو عام، تقیید در جمع دو مطلق، تبعیض در جمع دو خاص و تخصیص در جمع عام و خاص استفاده می شود.

چهارم - در حالتی که مجتهد از طرق فوق به نتیجه نرسد به

استدلال به سایر دلایل مراجعه می نماید. یعنی هرگاه در نظر مجتهد در مفهوم دو آیه قرآن کریم تعارض ظاهری به نظر آمد و با استفاده از سه طریق فوق ، به نتیجه نرسید ، برای دانستن حکم، به سنت مراجعه می نماید و هرگاه در فهم دو حدیث که در نظرش تعارض ظاهری به ملاحظه رسید و از طرق فوق الذکر به نتیجه نرسید، به قول صحابی و یا قیاس مراجعه می نماید (الزحیلی محمد. ۴۱۱/۲-۴۱۵).

طریق جمهور در دفع تعارض

نزد جمهور در حالت تعارض ظاهری میان دو نص، نیز چهار طریق موجود است ولی با سلسله مراتب مختلف (الزحیلی محمد. ۴۱۶/۲):

اول - جمع میان دو نص: هرگاه دو نص ظاهراً تعارض داشته باشند، قبل از ترجیح یکی از آن ها، میان دو نص جمع می شود یعنی کوشش می شود تا به هر دو نص عمل شود به شرطی که از نظر شرع قابل قبول باشد. امکان جمع بین دو دلیل و عمل به هر دوی آنها به طریقه های مختلف امکان پذیر است، از آن میان: هرگاه یکی از آن ها عام و دیگری خاص باشد، یا یکی مطلق و دیگری مقید باشد. به همین ترتیب در بعضی حالات، جمع بین دو دلیل و عمل به آن ها با تبعیض (تقسیم نمودن)، امکان پذیر است.

دوم ترجیح بین دو دلیل - هرگاه جمع بین دو دلیل امکان پذیر نبود، یکی از دلیل ها با استفاده از ترجیح دهنده گان، توسط اجتهاد، ترجیح داده می شود.

سوم نسخ - هرگاه جمع میان دو دلیل و ترجیح یکی از آن ها امکان نداشت، مجتهد از نسخ استفاده می نماید البته به شرطی که مدلول آن ها (آنچه که به آن دلالت شده است) قابل نسخ باشد و متقدم بودن و متأخر بودن آن ها معلوم باشد. ولی هرگاه نسخ به دلیل نص ثابت شده باشد، بحث تعارض اصلاً به میان نمی آید. باید به خاطر داشت آنچه از کلام متقدمین معلوم می شود، نسخ نزد آن ها عام تر از معنی نسخ نزد علمای علم اصول است (الشاطبی. الموافقات. ۳/۳۴۴). غرض معلومات مزید به عنوان نسخ در همین کتاب مراجعه شود.

چهارم - هرگاه امکان دفع تعارض به طرق مختلفه متذکره، موجود نبود، مجتهد به بحث و جستجوی دلیلی دیگر می پردازد (الزحیلی محمد. ۴۰۸/۲-۴۱۹) و گفته شده که در حالت ظهور تعارض ظاهری نزد مجتهد و عدم امکان ترجیح، لازم است توقف شود (الدمشقی. ۲/۵۳) و این نظر مطابق نظر اکثریت علمای حنفی و شافعی می باشد (الطوفی. شرح مختصر الروضة. ۳/۶۱۷، المقدسی. روضة الناظر ۲/۳۶۶).

طریقه علمای علم حدیث در دفع تعارض ظاهری

اول جمع، دوم نسخ، سوم ترجیح و چهارم توقف (ابن حجر العسقلانی. نزہة النظر. ۷۹، السوسوة. ۱۱۴)

در دفع تعارض ظاهری میان دو حدیث هشت طریقه ذکر شده است: جمع با تخصیص العموم، جمع با تقييد المطلق، جمع با حمل الوجوب على الندب، جمع با حمل التحريم على الكراهة، جمع با حمل الحقيقة على المجاز، جمع با اختلاف الحال، جمع با الأخذ بالزيادة، جمع با جواز الأخذ بأحد الأمرين (السوسوة. ۱۹۳) جهت تفصیل به مراجع مفصل مراجعه شود.

دلایل احناف در تقدیم ترجیح نسبت به جمع و توفیق: عقلاً عمل به راجح نسبت به جمع و توفیق، بهتر است. دلیل مرجوح در حالت معارضه با راجح، حجت بوده نمی تواند و دلیل معتبری مبنی بر جمع بین دلیل مرجوح و راجح باقی نمی ماند. لذا فقهای احناف ترجیح را بر جمع و توفیق مقدم می دانند.

دلیل جمهور در مقدم دانستن جمع و توفیق بر ترجیح: عمل به دو دلیل نسبت به عمل به یکی از آن ها و اهمال (ترک یا گذاشتن) دیگری، بهتر است. از آنجایی که اصل در دو دلیل اعمال هر دو است و هرگاه جمع ممکن باشد تعارض ظاهری نیز از میان می رود و این عمل عبارت می شود از مراد هر دو نص، زیرا در حقیقت میان آن دو تعارضی موجود نمی باشد.

یادداشت اول: هرگاه نسخ به نص (قرآن و سنت) ثابت باشد، پس نسخ مذکور بر سایر روش ها مقدم پنداشته می شود. ولی آنچه که جمهور علماء جمع را بر نسخ مقدم دانسته اند، مرادشان از نسخ غیر قطعی (احتمالی) بوده است یعنی نسخی که به اساس تاریخ بوده، نه نسخی که به اساس نص بوده است (النهام، الإسنوی. التمهید. ۵۰۶، السوسوة. ۱۲۱).

هرگاه ترجیح برای مجتهد ناممکن شد و چیزی برایش ظاهر نشد، توقف می نماید تا زمانی که دلیل برایش معلوم شود. در مورد عدم توانایی مجتهد در ترجیح، اقوال متعدد و دلایل مختلف ارائه شده است (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۱۲ / ۶۱۲ - ۶۱۳، الجدیع. ۱۹۷). و الله أعلم. برای تفصیل به کتب مأخذ مفصل مراجعه شود.

ترجیح دادن یکی از دلیل های که ظاهراً متعارض معلوم می شود، بدون ارائه دلیل و به اساس خواست و خواهش نفس جواز ندارد (الجیزانی. ۲۷۴).

تعارض در دو قیاس

در این حالت ممکن تعارض، تعارض حقیقی باشد یعنی یکی از قیاس ها غیر صحیح باشد، که در این حالت به قیاس صحیح عمل می شود. و در غیر آن مجتهد میان آن دو، از ترجیح استفاده می نماید، از آن میان، ترجیح دادن علتی که توسط نص دانسته

شده است (علة منصوطة) نسبت به علتی که از طریق استنباط حاصل شده است (علة مُسْتَنْبِطَة). ساحه ترجیح و یا توفیق نزد اصولین وسیع است (خلاف . ۲۱۶ ، الزحیلی محمد. ۴۱۹/۲).

شروط الترجیح

شروط ترجیح تقریباً همه شروط تعارض را احتوا می کند ولی علاوه بر آن، شروط دیگری نیز برای ترجیح موجود است که باید از طرف مجتهد در نظر گرفته شود. شروط مذکور بعضاً میان مذاهب و علماء متفاوت می باشد. بعضی از شروط ترجیح قرار آتی است :

عدم امکان جمع بین الدلیلین: این شرط نزد جمهور است و دلیل شان این است که عمل نمودن به هر دو بهتر است از این که یکی آن ترک شود. ولی احناف این شرط را قبول ندارند .

عدم النسخ: هرگاه نسخ واقع شده باشد به ناسخ عمل شده و برای ترجیح مجالی نمی ماند .

ترتیب میان ادلة

نزد احناف در حالت تعارض ظاهری، نص بر ظاهر ترجیح داده می شود، مُفسَّر بر هر دو، و بالاخره مُحکَم بر هر سه آن ها ترجیح داده می شود (النسفی. المنار. ۷). ولی نزد سایر علماء چون تقسیم الفاظ نظر به دلالت شان متفاوت است (تقسیمات مذکور در صفحات قبلی دیده شود) در حالت تعارض ظاهری نزد مجتهد، نص

بر ظاهر، و ظاهر بر مؤول ترجیح داده می شود. نزد جمهور، منطوق بر مفهوم مخالفة مقدم است و عام محفوظ یعنی عامی که در آن تخصیص داخل نشده است و بر عامش باقی است، بر عام غیر محفوظ یعنی عامی که در آن تخصیص داخل شده است، مقدم است (الطوفی ۷۰۶/۳ و السلمی ۳۱۹/۱ و ۴۳۸).

نص بر قیاس مقدم است: نص بر قیاس مقدم بوده و اصطلاح ترجیح در این جا به کار برده نمی شود. لذا "تقدیم نص بر قیاس" گفته می شود، نه ترجیح آن (الموسوعة الفقهية. ۹۹/۲۲).

اصول امام ابوحنيفة رحمه الله تعالى تقدیم نص بر قیاس بوده است ولی بعضی ها گمان کرده اند که گویا وی قیاس را بر نص مقدم دانسته اند (عبد الوهاب علی. المدخل ۹۲). علی قاری و سایرین از امام نقل می کنند که گفته است: به الله قسم که بر ما دروغ بسته و افترا نموده است کسی که می گوید ما قیاس را بر نص مقدم می نماییم، آیا بعد از نص احتیاجی به قیاس است! (الملا القاري. شرح مسند ۴/۱، الخميس ۴۸/۱، البهنساوي. ۱۷۸/۱ و عبدالوهاب. المدخل ۹۲).

اجتهاد و تقلید

اجتهاد

اجتهاد از جهد گرفته شده است. جهد (به فتح جیم) به معنی مشقت و مبالغه و غایت (انتهای و آخر) است و جهد (به ضم جیم) به معنی وسع و طاقت می باشد. اجتهاد در لغت به معنی به کار بردن کامل وسع است. یعنی به کار بردن کامل آنچه در توانایی است، غرض حصول یک امر سخت و دشوار (النملة. ۲۳۱۷/۵).

ولی در اصطلاح: *بَدُلُ الْوُسْعِ فِي نَيْلِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ، بِطَرِيقِ الْإِسْتِنْبَاطِ (الشوکانی. ارشاد. ۲۰۵/۲)*. اجتهاد عبارت از به خرج دادن نیرو، و کوشیدن نهایی از طریق استنباط برای رسیدن به حکم شرعی عملی، می باشد. به عبارت دیگر، اجتهاد عبارت از صرف توان و نیروی یک فقیه است برای حصول یک حکم شرعی ظنی (ظن در این جا به معنی گمان غالب است).

اجتهاد به کوشیدن نهایی فقیه از طریق استنباط به اساس دلیل های شرعی، برای طلب علم به احکام شرعی، نیز اطلاق شده است.

از این تعریف، صفت اجتهاد با قید های ذیل واضح می شود:

اول - مجتهد تا آخرین حد توانش کوشش بخرج دهد.

دوم - مجتهدی که بذل مساعی می نماید، فقیه باشد و توانایی استفاده از حکم را داشته باشد.

سوم - هدف از اجتهاد، رسیدن به احکام شرعی عملی باشد.

چهارم - مجتهد از طریق تحقیق، تفکر و تدبر به یک نتیجه برسد.

پنجم - تفکر و تدبر در ادلة شرعی باشد.

یعنی به کسی که مسائل متون فقهی را حفظ می نماید و یا مسائل را از مفتی می آموزد و یا آن ها را از کتاب نقل می کند، مجتهد یا مفتی گفته نمی شود (ابن عابدین. الدر المختار وحاشیة ۶۹ و الجدید. ۳۷۵). معرفت حکم شرعی از دلیل قطعی آن نیز اجتهاد نامیده نمی شود (موسوعه الفقهیة. ۳۱۶/۱). حفظ نمودن متون فقه و یا نصوص شرعی که به صراحت به حکم دلالت می نماید، با قید (طریق استنباط) از تعریف اجتهاد خارج می شود (السلمی. ۴۴۸) یعنی به آن اجتهاد گفته نمی شود.

شروط مجتهد

در تعیین شروط مجتهد، میان علمای علم اصول تفاوت آراء موجود است، طوری که بعضی از آنان از تشدد کار گرفته و شروطی را وضع کرده اند که به جزء از چهار امام و تعداد قلیلی، کسی دیگری را نمی توان مجتهد گفت. برعکس بعضی شان از تساهل زیادی کار

گرفته اند (النعمی. ۱۶۳. الاشقر. ۲۰۰). شروط آتی از شرط های مجتهد می باشد:

اول - اسلام : یعنی کافر و مرتد نباشد.

دوم- عقل : مجنون نباشد.

سوم - بلوغ

چهارم - عدالت: تعریفات اصطلاحی مختلفی از عدالت ارائه شده است، از آن میان: کسی که از گناهان کبیره اجتناب کند، فرایض را اداء نماید و حسناتش نسبت به سیئاتش بیشتر باشد عدل (عادل) است (الکاسانی، ۶/ ۲۶۸ و الموسوعة الفقهية ۱۱۴/۳۲) و یا کسی که از گناهان کبیره و از اصرار بر گناهان صغیره اجتناب می کند عدل (عادل) است (الموسوعة الفقهية ۳۲/). ولی باید به خاطر داشت که مردم از نظر عدالت یکسان نمی باشند بلکه از یک دیگر مختلف بوده و نابرابر اند (الشاطبی. ۱۳/۵).

عدالت، برای قبول فتوای مجتهد شرط است زیرا قول فاسق در شرع قبول نمی شود، عدالت مجتهد برای مجتهد بودنش شرط نیست زیرا درک احکام و استفاده از دلیل ها برای عدل (عادل) و فاسق امکان پذیر است ولی عدالت برای قبول فتاوی مجتهد و اخبار وی از حکم الله عزوجل، شرط می باشد (الطوفی. ۵۸۸/۳، السلمی. ۴۵۴ و النملة. ۲۳۲۶/۵). یعنی عدالت برای صحت

اجتهادش شرط نیست زیرا ممکن فاسق نیز دارای توانایی اجتهاد باشد بلکه عدالت، شرط قبول فتوایش می باشد زیرا قول فاسق در دیانات قبول نمی شود. پس اجتهادش برای شخص خودش می باشد، یعنی اگر سایر شرایط اجتهاد نزدش موجود باشد، باید خودش به اجتهادش عمل نماید (امیر پادشاه. ۱۸۳ / ۴ و النملة. ۲۳۲۶/۵). هرگاه مجتهدی که عدل نباشد دلیلش را آشکار نماید و دلیلش برای احتجاج درست باشد آیا به قولش عمل می شود؟ اگر برای شخصی فتوای مجتهد غیر عدل می رسد و صحت دلیل ارائه شده را با وجه دلالت آن بر حکم بداند و درک نماید، پس به آن عمل می نماید. در این حالت عملش بر اساس دلیل صحیحی است که برایش ظاهر شده است، نه بر اساس اجتهاد آن مجتهد. ولی هرگاه شخص، صحت دلیل ارائه شده را نداند و درک نکند به فتوی مجتهد غیر عدل عمل نمی شود (النملة. ۲۳۲۶/۵).

پنجم - به نصوص قرآن و سنت، آگاه باشد. ولی برای مجتهد شرط نیست که به جمیع نصوص کتاب و سنت عالم باشد، زیرا می دانیم که صحابه و آنانی که بعد از ایشان بودند، با وصف این که به جمیع نصوص علم نداشتند اجتهاد می نمودند (الجصاص. الفصول. ۲۷۴/۴). ولی برای مجتهد بهتر آن است که قرآن کریم و

تعدادی زیادی از احادیث را حفظ داشته باشد. بهتر است مجتهد قرآن کریم را حفظ داشته باشد ولی شرط نیست، زیرا مطلوب آن است که به آیه دلالت کننده به حکم، آگاهی داشته باشد (الجدیع. ۳۸۵). شرط نیست که همه احادیث را حفظ نماید ولی باید همه احادیث را مطالعه نموده باشد و در وقت ضرورت، بتواند احادیث مذکور را به آسانی بیابد. برای این منظور، علم و مهارت بحث و جستجو باید نزد مجتهد موجود باشد. طوری که ترتیبات خاصی برای سهولت در جستجو در عصر حاضر (از طریق کامپیوتر) موجود است (الاشقر. ۲۵۸).

ششم - به لسان عربی بلد باشد (الشاطبی. الموافقات. ۵/۵۲۵-۵۳ و الموسوعة الفقهية. ۳۶/۳۰)، طوری که به معانی الفاظ و عبارات (مفردات) معرفت اجمالی داشته باشد. یعنی بتواند از کلام، ترکیب و دلالت های آن معنی صحیحی را دریابد. لازم است تا در صرف، نحو و بلاغت معرفت کافی داشته و دارای مَلَکَه (استعداد خاص عقلی) در دانستن نحو و صرف و بلاغت باشد. بر علاوه، جهت دانستن تفصیلات مسائل، امکان مراجعه به کتب تفصیلی نزدش موجود باشد.

هفتم - علم اصول فقه را بداند. طوری که به مدارک (ادلة) احکام شرعی، اقسام آنها، طرق دلالت ها بر مدلولاتش، مراتب و شروط معتبر آنها علم داشته باشد (الآمدی. ۱۶۴/۴).

هشتم - با ناسخ و منسوخ آیات و احادیث معرفت داشته باشد تا از حکم نمودن به منسوخ جلوگیری شود. برای معرفت ناسخ و منسوخ ضرور نیست که آنها را حفظ داشته باشد، بلکه دسترسی اش به کتب با اعتبار کافی است تا عند الموضع به آنها مراجعه نماید (الاشقر. ۲۵۷-۲۵۹، الجدیع. ۳۸۱)

نهم - به اجماع مجتهدین قبلی عالم باشد. لازم نیست تا جمیع مواقع اجماع را حفظ نماید بلکه در هر مسأله ای که فتوی می دهد باید بداند که فتوایش مخالف اجماع نمی باشد (النملة. ۲۴/۲۳) یعنی از اجماع خارج نشود.

دهم - دارای استعداد ذهنی و مهارتی باشد تا بتواند از علوم مختلفه ای که احکام از آن ها استنباط می شود؛ استفاده نماید. قابلیت یا استعداد ذهنی و تفکر، یک تحفه ای از جانب الله تعالی است که برای هر کسی که بخواهد بخشش می نماید و عادتاً نزد هر فردی دریافت نمی شود (الاشقر. ۲۶۰، الجدیع. ۳۸۱).

به استثنای علمی که بدون دانستن آن، وصف اجتهاد حاصل نمی شود، دانستن سایر علوم برای مجتهد لازم نمی باشد (الشاطبی. الموافقات. ۴۵/۵). دانستن سایر علوم خارج از علوم شرعی از قبیل طب، مهندسی، زراعت و صنعت شرط نیست. درحالات ضرورت به معلومات در ساحات مذکور، کافی است تا مجتهد، از اهل آن علوم طالب معلومات شود (الجدیع. ۳۸۸).

شرط نیست که به جمیع احکام مسائل و مدارک (ادلة) آنها عالم باشد زیرا این از وسع بشر خارج است (الآمدی ۱۶۴/۴). پس اجتهاد توسط کسی می شود که شرایط اجتهاد نزدش موجود باشد، نه توسط هر شخص.

جدا نمودن قسمت های اجتهاد

در مورد این که آیا اجتهاد، تجزیه پذیر است یا نه؛ یعنی آیا می شود که کسی در بعضی از قسمت ها مجتهد باشد و در بعضی از آن ها مجتهد نباشد، نزد علماء دو قول است. قول اول قایل بر جواز آن بوده و قول دوم بیان کننده عدم جواز آن می باشد (الشوکانی. ارشاد الفحول. ۲۱۶/۲، الزحیلی محمد. ۳۱۵/۲). کسی می تواند در یک باب معینی از ابواب فقه، متخصص باشد. ولی باید دارای فهم کلی و عام در سایر ابواب فقه نیز باشد، زیرا بعضی از ابواب فقه برای دانستن بعضی از سایر ابواب مفید می باشد (الاشقر. ۱۹۹-۲۰۰). اجتهاد انقسام پذیر بوده (الجوزیة. اعلام. ۱۲۹/۶) و جایز است که یک عالم (تنها) در بعضی از احکام به رتبه اجتهاد برسد (الغزالی ۳۴۵). یعنی برای اجتهاد در حکم بعضی از مسائل، آگاه بودن به آنچه که به مسأله مذکور تعلق دارد کافی می باشد (الآمدی ۱۶۴/۴). ابن عابدین این صنف مجتهدین را به نام مجتهد فی حکم دون حکم یاد نموده است (ابن عابدین. ۳۶۵/۵).

هرگاه نزد مجتهد فرصت کافی برای اجتهاد موجود نباشد مجتهد دیگری را تقلید نماید. ولی اگر کسی با وصف قادر بودن به اجتهاد و امکان وصول به حقیقت، بدون این که برایش کدام سختی یا ضیقی باشد، تقلید نماید، خطاء می کند، و هرگاه با وصف ظهور راجح و مرجوح، غیر از قول یک مجتهد معین قول دیگری را نپذیرد، خود را از خیر کثیر محروم می نماید. زیرا امکان خطاء نزد هر مجتهد موجود است، و هرگاه سایرین را نیز به عمل خود دعوت نماید، به این معنی خواهد بود که عقل های دیگران را، تعطیل نموده و میان کتاب الله و سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم و میان ایشان حایل واقع می شود (الاشقر. ۲۰۴- ۲۰۵).

شرط نیست که مفتی به همه مسائل پاسخ داده بتواند، روایت شده که از امام مالک رحمه الله تعالی در مورد چهل مسأله ای که از وی پرسیده شده بود، در جواب سی و شش مسأله آن گفته است: نمی دانم (الغزالی ۳۴۵ و الأمدی. ۴ / ۱۶۴).

درجات مجتهدین

اجتهاد دارای مرتبه های مختلفی است و میان کسی که مرتبه پایین اجتهاد را دارد و در مورد بعضی از ترجیحات می داند و میان کسی که به درجه های بلند و به باریکی های (دقائق) استنباط رسیده است، فرق است (الخصاص. الفصول ۴ / ۲۸۲). علمای

اصول مرتبه های مجتهد را به اشکال مختلف بیان نموده اند به اساس یکی از تصانیف، مجتهد یا مستقل است (که اصول و قواعد خاص خود را دارد) یا غیر مستقل. غیر مستقل در بعضی از کتب به درجه های مختلف دیگری تقسیم شده است (الزحیلی محمد. ۲۹۴) از سیوطی نقل شده که اجتهاد مطلق دو نوع است یکی مستقل و دیگری غیر مستقل.

مستقل آن است که در قواعد خودش مستقل است یعنی فقه را بر اساس قواعد خودش، استنباط می کند. هر مجتهد مستقل، مجتهد مطلق است ولی هر مجتهد مطلق، مستقل نیست. از ابن منیر نقل شده کسانی که شروط اجتهاد را دارند مجتهد ملتمزم اند یعنی مذهبی جدیدی را بنا نمی کنند طوری که برای فروع آن قواعدی باشد که با اسالیب متقدمین تباین داشته باشد. مجتهد غیر مستقل آن است که شروطی که برای مجتهد مستقل است نزدش موجود بوده ولی وی برای خودش اصولی را بنا نمی کند، بلکه از طریقه امامی از امامان مذاهب، در اجتهاد استفاده می کند (القرافی. ۱۲۱/۲-۱۲۰ و الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی. ۶۳/۱-۶۴).

قرار تصنیف دیگری، فقهاء نزد جمهور به شش صنف و در تصنیفی که ابن عابدین نقل نموده، به هفت صنف تصنیف شده اند. جمهور صرف طبقه اخیر را مقلد گفته ولی در تصنیف که توسط ابن عابدین

نقل شده است، بعد از سه طبقه اول سایرین، مقلد نامیده شده اند (الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی. ملخصاً ۶۳/۱-۶۴ و ابن عابدین . الدر المختار و حاشیة ابن عابدین . ۷۷/۱ ملخصاً).

اکثر مقلدین میان مجتهد مستقل و سایر مجتهدین فرق قایل نمی‌شوند و همه آنها را از یک نوع واحد می‌پندارند، که صحیح نیست (آل معمر ۱۰۱). در این مورد اجماع ائمه حنفی نقل شده است که حکمی را که مجتهد با اجتهاد دریابد، در مورد خود وی، حکم شرعی است پس آنرا به قول هیچ کسی دیگری ترک ننماید (مسلم الثبوت ۲ / ۳۹۲، و ۳۹۳ نقلاً عن الموسوعة الفقهية ۱۶۳/۱۳ و زیدان. ۴۱۵). کسانی که قایل به تجزیه پذیری اجتهاد اند، بر این نظر اند که: مجتهد مطلق باید در مسائلی که حکم شرعی برای وی معلوم نمی‌شود، تقلید نماید. پس آن شخص در بعضی مسائل مجتهد و در بعضی دیگر مقلد است (مسلم الثبوت ۲ / ۴۰۲. نقلاً ۱۶۳/۱۳ الموسوعة)

در تصنیف دیگری، اجتهاد از نگاه این که مجتهد در همه آنچه در آن اجتهاد می‌شود، اجتهاد می‌نماید و یا این که صرف در بعضی از آنها اجتهاد می‌نماید، به دو قسم تقسیم شده است: یکی مطلق و دیگری مجتهد در بعضی مسائل. مجتهد مطلق آن است که در همه آنچه در آن اجتهاد می‌شود، اجتهاد می‌کند و مجتهد در بعضی مسائل، آن است که در همه آنچه که در آن اجتهاد می‌شود

به درجه اجتهاد نرسیده و صرف در تعدادی از آنچه که در آن اجتهاد می شود، اجتهاد می کند. یعنی هرچند در یک مسأله معین به رتبه اجتهاد رسیده ولی در همه آنچه در آن اجتهاد می شود به درجه اجتهاد نرسیده است (الجیزانی ۴۶۶).

مجتهد ترجیح آنست که می تواند میان قول امام مذهب و قول دیگری، و یا میان قول امام و شاگردانش و سایر امامان ترجیح دهد (الزحیلی وهبة. الفقه الاسلامی. ۶۳/۱).

محل اجتهاد

قبل از مطالعه این مطلب لازم است تا انواع نصوص از نظر ثبوت و دلالت دانسته شود:

هر یک از نصوص یا این که قطعی الثبوت است یا ظنی الثبوت می باشد و هر یک از آنها یا قطعی الدلالة است یا ظنی الدلالة.

قطعی الثبوت: به این معنی است که در ثبوت نص، یقین و قطعیت باشد. قرآن کریم و احادیث متواتر قطعی الثبوت اند.

ظنی الثبوت: آن احادیث آحاد است که به طور ظنی یعنی به گمان غالب ثبوت شده اند. احادیث آحاد نزد بعضی از علماء ظنی الثبوت می باشد اما نزد بعضی دیگر، نظر به قراینی که بر صدق آن دلالت نماید، قطعی الثبوت پنداشته می شود، حدیث (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)، از آن میان است، طوری که امت مسلمه آن را قبول نموده اند. نزد علمای اخیر الذکر روایت امامانی که بر

عدالت، ثقه بودن و دقیق بودن شان، اتفاق باشد و یا کسی آن را انکار نکرده باشد، نیز قطعی پنداشته می شود (المقدسی. روضة الناظر ۳۰۴/۱). علمای حنفی، شافعی و حنبلی رحمهم الله تعالی بر این نظر اند که هرگاه خبر واحدی را امت با تصدیق و عمل به آن، قبول نموده باشند، افاده کنندۀ علم می باشد (ابن النجار. شرح الکوکب المنیر. ۳۴۹/۲-۳۵۰). احادیث آحاد که به طریق ظن (گمان غالب) ثابت شده اند محل اجتهاد می باشند، نزد بعضی از علماء ممکن یک حدیث و حکم وارد در آن ثابت باشد (که حکم قطعی الثبوت را دارد) ولی نزد بعضی دیگر ممکن یک حدیث ثابت نباشد و این محل اجتهاد است و منجر به اختلافات میان مجتهدین می شود.

قطعی الدلالة به این معنی است که دلالت نص بر معنی، قطعی بوده و احتمال معنی دیگری را ندارد.

ظنی الدلالة آن است که احتمال بیشتر از یک معنی در نص موجود باشد. و آن عبارت از محل اجتهاد است تا در آن تحقیق شود که معنی مراد نص و قوت دلالت بر معنی دریافت گردد. هرگاه نص، عام یا مطلق باشد هر کدام ممکن دارای معانی متعدد باشد، و یا دلالت لفظ ممکن از طریق عبارت یا اشاره و یا غیر از آن ها باشد (که بیان شان گذشت)، با وصف آن که عام، در اصل بر عمومش باقی می ماند، ولی ممکن در جایی با تخصیص مخصّص شود،

مطلق در اصل به اطلاقش باقی می ماند ولی در جایی ممکن مقیّد شود، امر وارد شده در نص، در اصل افاده کننده وجوب است ولی گاهی مراد از آن، ندب و یا اباحت (مباح بودن) می باشد، و یا سایر مباحث دلالت ها. لذا در این نصوص اجتهاد می شود تا معنی نص در یافت شود (الزحیلی محمد. ۳۱۴/۲).

ظن به معنی ظن غالب یا نزدیک به یقین است. برای معلومات بیشتر به عنوان علم و مراتب درک انسانها در اوایل همین کتاب مراجعه شود.

انواع نصوص از نظر ثبوت و دلالت

نصوص از نظر ثبوت و دلالت	
قطعی الثبوت	قطعی الدلالة
	ظنی الدلالة
ظنی الثبوت	قطعی الدلالة
	ظنی الدلالة

نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة: عبارت از نصوصی است که ثبوت آن قطعی باشد و در عین زمان قطعی الدلالة نیز باشد یعنی دارای معنی واحد بوده و احتمال معنی دیگری در آن موجود نباشد. این آیه قرآن مجید از نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة است: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ} النساء. ۱۲؛

و برای شما نصف ترکه همسران تان است، اگر آن‌ها فرزند نداشته باشند. چون قرآن کریم، قطعی الثبوت است و مفهوم این آیه شریفه نیز دارای مفهوم واحد بوده پس قطعی الدلالة نیز است.

نصوصی که بر فرض بودن نماز، زکات و حج، فرض بودن پنج وقت نماز، وقت و مدت صیام، و نصوصی که بر حرام بودن شرک، قتل ناحق، شربِ خمر و زنا دلالت می نمایند، از میان سایر نصوصِ قطعی الثبوت و قطعی الدلالة اند.

نصوص قطعی الثبوت و ظنی الدلالة: عبارت از نصوصی اند که ثبوت آن قطعی بوده ولی ظنی الدلالة می باشد، یعنی دارای معنی اند که در عین زمان احتمال معنی دیگری را نیز دارا می باشند. نصوص قطعی الثبوت، شامل متون قرآن مجید و احادیث متواتر است. اگر دلالت آن ظنی باشد یعنی بیش تر از یک معنی از نص برداشت شود محل اجتهاد است. در این حالت برای دانستن معنی مراد از نص و قوت دلالت بر معنی، از آن میان، برای دانستن عام بودن یا مطلق بودن نص، اجتهاد می شود. ممکن دلالت لفظ به طریق عبارة النص یا إشارة النص، یا منطوق، یا مفهوم و یا به طریق سایر دلالت ها باشد. ممکن عام به عمومش باقی بماند و یا هم به نسبت اختلاف برداشت و فهم مجتهدین در تخصیصش، مخصّص شود؛ امر وارد شده در نص قطعی، در اصل به وجوب دلالت دارد لکن ممکن مراد از آن استحباب و یا اباحت یا غیر از این ها باشد،

و سایر دلالت ها. اختلاف در مقدار مسح سر در وضوء از همین میان است (الزحیلی. محمد. ۳۱۴/۲) {وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} المائدة. ۶؛ و سرهای تان را مسح کنید. همه فقها اجماع کرده اند که مسح رأس رکنی از وضوء است ولی روی مقدار آن استنباطات مختلف دارند، طوری که بعضی ها مسح همه سر را و بعضی ها مسح ربع رأس را و بعضی مسح کمترین مقدار رأس را که به آن مسح اطلاق شود، استنباط نموده اند (ملخصاً عن تفسیر القرطبی).
ظنی الثبوت و قطعی الدلالة: هرگاه دلالت احادیثِ آحاد، قطعی باشد، یعنی صرف یک معنی معین داشته باشد و احتمال معانی دیگری را نداشته باشد، ظنی الثبوت و قطعی الدلالة پنداشته می شود البته نزد کسانی که اخبار آحاد را به طور مطلق ظنی الثبوت می دانند یا نزد کسانی که در حالت عدم موجودیت قراین، اخبار آحاد را ظنی الثبوت می دانند. زیرا معنی که از حکم حاصل می شود قطعی بوده ولی درجه ثبوت خود حدیث، کمتر از قطعی یا یقینی می باشد، یعنی به اساس گمان غالب یا ظن غالب ثبوت شده که بسیار نزدیک به یقین است ولی قطعی نمی باشد (دکوری. ۱۳۷).

ظنی الثبوت و ظنی الدلالة: تعدادی از احادیثِ ظنی الثبوت از نوع ظنی الدلالة است و احتمال داشتن بیشتر از یک معنی را دارد، هرگاه علماء در صحت ثبوت آن اتفاق نمایند، در متن و مضمون آن

اجتهاد می نمایند.

ممکن حدیث نزد مجتهدین ثابت باشد ولی در عموم و خصوص آن و یا در نوع دلالت آن، اختلاف نظر داشته باشند. گاهی اوقات به سایر ادلة شرعی و قواعد لسان عربی مراجعه می نمایند تا یک معنی را نسبت به معنی دیگر ترجیح دهند.

آنچه در آن اجتهاد نمی شود

هرگاه نص از جمله قطعی الثبوت و قطعی الدلالة باشد، جایی برای اجتهاد در آن نیست و قاعده (لَا مَسَاعَ لِلْإِجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ: در مورد نص صریح اجتهاد را مجالی نیست) در این مورد کاملاً تطابق دارد. نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة شامل احکام در اعتقاد، توحید، ایمان، عبادات و یا سایر احکام عملی می باشد که در حکم آن اتفاق است، و اختلافی در مورد آنها در میان امت موجود نیست.

فرض بودن توحید، نماز های پنجگانه، صیام، زکات، حج و جهاد — حرام بودن شرک، سرقت و زنا، و اندازه عقوبات آنها با نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة واضح است. اجتهاد در نصوص قطعی الثبوت و قطعی الدلالة و در آنچه که در موردش اجماع شده است، جواز نداشته و صحیح نیست (الزحیلی محمد. ۳۱۱/۲).

آنچه در آن اجتهاد جواز دارد

احکامی که در آن اجتهاد جواز دارد، شامل دو بخش عمده می شود:

اول: آنچه حکم آن در نص دریافت نشود و در مورد آن ها اجماع موجود نباشد، محل اجتهاد است و این باب وسیعی است که تا قیام قیامت در مورد قضایای جدید ادامه خواهد یافت.

دوم: آنچه در مورد آن، نص موجود است ولی نص، قطعی الثبوت و یا قطعی الدلالة نیست (الزحیلی محمد. ۳۱۳/۲):

نصوص قطعی الثبوت و ظنی الدلالة: آیات قران کریم و احادیث متواتر، قطعی الثبوت اند ولی یک تعداد شان ظنی الدلالة اند یعنی که احتمال بیشتر از یک معنی از یک نص موجود است ، لذا این جا، محل اجتهاد است تا مراد از نص و قوت دلالت آن بر معنی دانسته شود . هرگاه نص عام یا مطلق باشد هر کدام آن ها ممکن به معانی مختلف دلالت داشته باشد و یا ممکن دلالت لفظ به طریق عبارت یا اشارت و یا سایر انواع دلالت ها که بیان آن گذشت، باشد. و یا امری که در نص قطعی آمده است در اصل به وجوب دلالت دارد لیکن ممکن مراد از آن ندب (سنت یا تطوع) و یا هم اباحت (مباح بودن) باشد.

نصوص ظنی الثبوت و قطعی الدلالة، و نصوص ظنی الثبوت و ظنی الدلالة: احادیث آحاد، ممکن دلالت قطعی بر یک حکم داشته باشند یعنی هرگاه در خبر واحدی از پیامبر صلی الله علیه و سلم خبری نقل شده باشد که صرف به یک معنی واحد دلالت داشته باشد ولی از طریق تواتر نقل نشده باشد. لذا مجتهد به بحث سند و حالت راویان آن از جهت عدالت و ضبط آنان، می پردازد تا صحت حدیث برایش معلوم شود (النملة . المذهب. ۵/۲۳۲) و احادیثی که ظنی الدلالة اند یعنی احتمال بیشتر از یک معنی در آنها موجود باشد، نیز محل اجتهاد می باشند.

آنچه در آن اجتهاد نمی شود	قطعی الثبوت و قطعی الدلالة
آنچه در آن اجتهاد می شود	قطعی الثبوت و ظنی الدلالة ظنی الثبوت و قطعی الدلالة ظنی الثبوت و ظنی الدلالة مسائل جدیدی که واقع می شود و حکمی در مورد آن در قرآن و سنت و اجماع دریافت نه شود.

طریقه اجتهاد

هرگاه نزد مجتهد مسأله ای پیش می آید، برای دریافت حکم آن، این مراحل را در نظر می گیرد (زحیلی محمد. ۲/۳۳۳):

- اول به نصوص قطعی رجوع می نماید. هرگاه حکم مسأله

- را به دلالت قطعی دریافت نمود، به آن ملتزم مانده و به آن فتوی می دهد. اجتهاد در آن جایز نیست .
- هرگاه نص قطعی باشد ولی دلالت آن ظنی باشد و متقدمین در آن اجتهاد نموده باشند و بر حکمی اتفاق نموده باشند، اجماع شمرده شده، مجتهد به آن عمل می نماید و به همان فتوی می دهد.
 - هرگاه آرای متفاوتی دریافت شود، ولی رأی صحابه موجود باشد، به قول صحابی عمل می شود. هرگاه در اقوال صحابه هم اختلاف باشد، نظر به دلیل شرعی به یکی از اقوال صحابه عمل می شود.
 - در نصوص قطعی الثبوت و ظنی الدلالة و در هر یک از نصوص ظنی الثبوت چه قطعی الدلالة باشد یا ظنی الدلالة ، شبیه طریقه فوق عمل می شود.
 - هرگاه حکم یک مسأله در نص دریافت نشود، ولی متقدمین در آن مورد اجتهاد نموده باشند و به یک رأی اجماع نموده باشند به آن عمل می شود (الزحیلی محمد. ۳۳۳/۲-۳۳۴). هرگاه در رأی صحابه هم اختلاف باشد برای کسانی که بعد از ایشان است، جواز ندارد تا قول سومی را احداث نمایند یعنی نباید از قول صحابه خارج شد بلکه قول یکی از ایشان نظر به دلیل شرعی

ترجیح داده می شود (الجیزانی، ۱۷۴، الزحیلی محمد،
۳۳۳/۲-۳۳۴).

- در غیر این حالت ها، محل اجتهاد است (زحیلی محمد،
۳۳۳/۲).

مجتهد برای دریافت حکم الله تعالی، با اخلاص و بدون تعصب و
تقصیر، سعی و کوشش به خرج می دهد و بر وی است تا به حکم
دریافت شده التزام و عمل نموده، و به آنچه که دریافت شده است فتوی
دهد (الزحیلی محمد، ۳۳۳/۲-۳۳۴).

هرگاه نص از میان نصوص ظنی الثبوت باشد، لازم است تا مجتهد
سعی و تلاش خود را بخرج دهد تا نقل خبر از رسول الله صلی
الله علیه و سلم نزدش ثابت شود و از شبهه در بنای احکام بر
احادیث ضعیف جلوگیری نماید. پس نباید قبل از علم آوری از
صحت حدیث، حکمی را به آن بنا نماید (الجذیع، ۳۸۰) علاوه بر
آن از منسوخ بودن و تعارض ظاهری آن نیز علم حاصل نماید.

یادداشت اول: الأصل هو البقاء علی الأصل حتی یرد الناقل. یعنی
اصل، بقاء بر اصل است تا این که ناقلی بیاید. هر آنچه بر اساس
ادله شرعی نزد علماء ثابت شده است، ادامه داشته و به آن احتجاج
می شود تا زمانی که دلیل شرعی مستقلی بیاید که به سبب آن،
از اصل، به آن دلیل انتقال شود. هرگاه دلیل شرعی وارد شد،
صرف در همان مسأله معین، از حکم اصل، به چیزی دیگری که

دلیل شرعی بر آن دلالت می نماید، انتقال می کنیم، نه در سایر مسائل. بلکه در سائر مسائل به حکم اصل باقی می مانیم مگر این که دلیل شرعی بیاید. از آنجایی که اصل، بقاء بر اصل است، دلیل شرعی از کسی مطالبه می شود که ادعای خلاف اصل را می نماید، نه از کسی که بر اصل ثابت است (السعیدان. ۴۰/۱-۴۱). قاعده این است که هرگاه یک عبادت به دلیل شرعی منعقد شده باشد، باطل نمی شود مگر به دلیل شرعی که بطلانش را ثبوت کند. لذا کسی که یک عبادت را با دلیل شرعی انجام داده باشد، عبادت اش منعقد شده یعنی انجام یافته است، هرگاه کسی دیگری ادعای بطلان آن عبادت را می کند باید دلیل شرعی را بیاورد که بر بطلان آن دلالت دارد (السعیدان. ۸۸/۱). و یا هرگاه کسی عملی را عبادت می پندارد، برای اثبات عبادت بودن آن عمل، از وی دلیل مطالبه می شود نه از کسی که از وی دلیل طلب می کند.

در این کتاب و در سایر کتاب های اصول، تعداد زیادی از اصل ها آمده است، از آن میان: اصل در عام، عموم است، مگر این که دلیل صحیحی بیاید که آنرا به بعضی افرادش خاص کند. اصل در مطلق، اطلاق است مگر این که دلیل صحیحی بیاید که آنرا مقید کند.

یادداشت دوم: تَوْهُم (خیال) اعتبار ندارد. حکم شرعی با استناد از وهم یا خیال (گمان مرجوح) ثابت نمی شود (الموسوعة الفقهية. ۱۸۵/۲۶-۱۸۶).

یادداشت سوم: أَقْوَالُ أَهْلِ الْعِلْمِ يُحْتَجُّ لَهَا بِالْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ لَا يُحْتَجُّ بِهَا عَلَى الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ (البدر. ۵۳۳، المصري. ۲۱۹، العاصمي ۱۵/۱) برای اقوال علماء توسط ادلة شرعی استدلال (احتجاج) می شود ولی توسط اقوال علماء بر علیه ادلة شرعی استدلال (احتجاج) نمی شود. این مقوله نزد علماء مشهور است.

فتوی

فتوی: آشکار نمودن حکم شرعی است برای کسی که از آن حکم پرسیده است (الموسوعة الفقهية. ۲۸۳/۳۳).

قَضَاء: عبارت از فیصله قاضی است بین دو خصم. و یا قضاء عبارت از فیصله خصومات و قطع منازعات به وجه خاص می باشد (الموسوعة الفقهية. ۲۸۳/۳۳). در فتوی، الزام نیست ولی در حکم قضایی الزام است.

فرق میان اجتهاد و إفتاء: اول این که إفتاء شامل هر آنچه به دلیل قطعی و یا به دلیل ظنی دانسته شده باشد، می شود، ولی اجتهاد شامل آنچه به دلیل قطعی دانسته شده باشد، نمی شود (مسلم الثبوت في أصول الفقه ۲ / ۳۶۲، والإحكام للقرافي ص ۱۹۵. نقلاً عن الموسوعة الفقهية. ۲۱/۳۲)، ثانیاً اجتهاد به مجرد حصول حکم برای مجتهد، تمام می شود ولی إفتاء با رسانیدن آن به پرسنده، تمام می شود (الموسوعة الفقهية. ۲۱/۳۲).

فرق بین مفتی و مجتهد: نزد اکثر علماء، فرقی میان مفتی و

مجتهد نیست، یعنی مفتی عبارت از همان مجتهد است (ابن الصلاح. أدب المفتي. ۲۷، الشوكاني. ارشاد الفحول. ۲/۲۴۰، ابن الهمام. ۲۵۶/۷). رأی علمای اصول بر این است که مفتی همان مجتهد است. شخص غیر مجتهد که اقوال مجتهدین را حفظ می‌نماید مفتی نمی‌باشد، بلکه هرگاه چیزی را از وی می‌پرسند باید قول مجتهد را به طور حکایت بیان نماید (ابن عابدین. الدر المختار وحاشية ۶۹/۱). وقتی گفته می‌شود مفتی عبارت از مجتهد است مراد این است که غیر مجتهد، مفتی نمی‌باشد ولی به معنی مساوی بودن مفهوم اجتهاد و مفهوم إفتاء نیست (الموسوعة الفقهية ۲۱/۳۲-۲۲) فرق میان این دو مفهوم در عنوان قبلی دیده شود. علمای متقدمین، اسم فقیه را بر مجتهد اطلاق می‌نمودند و آنها را مفتی نیز خطاب می‌کردند. وضع در سه قرن اول همین طور بود. ولی بعد از آن میان تعریف مجتهد، مفتی، فقیه و عالم، تفاوت به ملاحظه رسید ولیکن هنوز هم این اسماء یکی به جای دیگری استعمال می‌شوند (الزحیلی محمد. ۲/۲۹۶).

شرایط مفتی : عبارت اند از:

- اسلام: یعنی کافر و مرتد نباشد.
- بلوغ
- عدالت: یعنی که فتوای فاسق قبول نمی‌شود ولی باید خودش به فتوایش عمل کند. علاوتاً برای مفتی شرط است تا بیدار و

هوشیار بوده و قوه حفظ و ضبط داشته باشد. فتوای کسی که غفلت و سهوش بیشتر است قبول نمی شود و باید اهل اجتهاد باشد. در مورد این که هرگاه یک شخص عامی مسأله ای یا مسائلی را با دلیل آن دانست به آن فتویٰ بدهد یا نه، سه قول است یکی آنکه نباید به آن فتویٰ دهد و کسی دیگری نباید تقلیدش را کند، قول دوم بر آن است که جواز دارد و قول سوم این است که هرگاه دلیل نقلی باشد برایش جواز دارد و هرگاه قیاسی باشد جواز ندارد. عالمی که به درجه اجتهاد نرسیده است از جمله عامی می باشد و تقلیدش جواز ندارد (النووی. روضة الطالبین. ۱۱۰/۹۹).

فتوای مقلد: در این مورد اقوال مختلف است (إعلام الموقعین ۱ / ۴۶. نقلًا عن الموسوعة الفقهية ۲۸/۳۲) ابن عابدین از ابن الهمام نقل نموده که گفته است: رأی علمای علم اصول بر این است که مفتی عبارت از مجتهد است، پس غیر مجتهد که اقوال مجتهدین را حفظ نموده است مفتی نمی باشد و باید هنگامی که از وی در مورد مسأله ای می پرسند جواب آن را از قول مجتهد به طور حکایت ارائه نماید (یعنی بگوید که استنباط یا برداشت فلان مجتهد در فلان مسأله این است) آنچه که در زمان ما از فتویٰ موجود است، در حقیقت فتویٰ نمی باشد، بلکه نقلِ کلامِ مفتی است که پرسنده (مستفتی) به آن عمل می کند. بر وی است تا آن کلام را به طریق حکایت بیان نماید و طوری بیان نکند که گویا کلام خود مقلد است

(حاشیه ابن عابدین ۱ / ۱۶۹ نقلاً عن الموسوعة ۲۸/۳۲). فتوای مقلد، به معنی حقیقی فتوی نبوده (ابن الصلاح والمجموع للنووی. نقلاً عن الموسوعة ۲۸/۳۲) بلکه مجازاً به نام فتوی مسمی شده است و این در زمان ما از سبب قلت مجتهدین، جواز دارد. صاحب تنویر الابصار گفته است که اجتهاد در فتوی شرط اولویت است. نزد ابن عابدین همین است که هرگاه مجتهدی موجود باشد، اولویت آن است که پرسنده به مجتهد رهنمایی و فرستاده شود (ابن عابدین ۴۴ / ۳۰۵ نقلاً عن الموسوعة ۲۸/۳۲). ابن دَقِيقِ الْعِيدِ گفته است که متوقف نمودن فتوی تا اینکه مجتهدی دریافت گردد، یا منجر به سختی و حرج بزرگ و یا هم منجر به رها نمودن مردم به هر آنچه دل شان می خواهد بکنند، خواهد شد (امیر حاج ۳/۳۴۸).

فتوای بدون علم : فتوی بدون علم حرام است زیرا به معنی دروغ بستن به الله تعالی و رسولش صلی الله علیه و سلم می باشد و از جمله گناهان کبیره است. الله عز وجل می فرماید: { قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } الأعراف. ۳۳؛ بگو: «پروردگارم زشتکاری‌ها را چه آشکار [باشد] و چه پنهان و گناه و سرکشی ناحق را حرام نموده است و این که کسی [یا چیزی] را شریک الله بدانید که دلیلی بر [حقانیت] آن نازل

نکرده است و این که چیزی را که نمی‌دانید به الله نسبت دهید. فتویٰ گرفتن به جز از کسی که علم و تقوی داشته باشد از کسی دیگری جایز نیست (الفتاوی الکبری ۵/۵۵۶). برای ولی الامر لازم است تا مفتیانی را که علم ندارند و یا مجهول الحال اند، منع کند (ابن نجار . مختصر ۴/۵۴۴). از أبو حنیفة و ابویوسف رحمهما الله تعالی نقل شده است که برای کسی حلال نیست که از سخن ما بگوید مگر آن که بداند که ما آن سخن را از کجا گفته ایم (الموسوعة الفقهية ۱۳/۱۶۱)

طلب دلیل از مفتی: برای عامی جایز است تا دلیل را از مفتی بپرسد (از روی احتیاط برای خودش)، هرگاه دلیل قطعی باشد لازم است تا عالم، دلیل را برای سؤال کننده بیان کند، زیرا پرسنده، آن را فهمیده می‌تواند، ولی هرگاه دلیل قطعی نباشد (ظنی باشد)، برای فهمیدن آن به اجتهاد نیاز باشد یعنی فهم پرسنده عامی در درک دلیل قاصر باشد، بیان دلیل لازم نمی‌باشد (السمعانی التمیمی قواطع الأدلة: ۲/۳۵۷، الموسوعة الفقهية ۳۲/۴۹ و الزرکشی. البحر ۸/۳۶۴).

فرق میان افتاء و قضاء: قضاء شبیه فتویٰ است ولی میان این دو فرق‌های است: فتویٰ عبارت از خبر دادن از یک حکم شرعی می‌باشد در حالی که قضاء انشای حکم است بین دو شخص متخاصم. در فتویٰ بر مستفتی یا کسی دیگر الزام نمی‌باشد هرگاه

فتویٰ را صواب دید به آن عمل می نماید و هرگاه خواست به مفتی دیگری مراجعه می نماید، ولی در حکم قضایی الزام می باشد زیرا قاضی به منظور قطع و ختم خصومات میان دو طرف گماشته شده است. قاضی به آنچه ظاهر است فیصله می نماید اما فتوای مفتی به دیانت مربوط است (الموسوعة الفقهية. ۲۰/۳۲-۲۱) یعنی قضاء به حسب دلیل های ظاهری بوده و دیانت به حسب آنچه است که پرسنده آشکار می نماید و صحت و سقم آن برای مفتی معلوم نمی شود ولی نزد الله تعالی بر آن محاسبه می شود. دیانت عبارت از آنچه میان انسان و پروردگارش است، می باشد (قلعجی. ۲۱۲ و المعانی). دیگر آنکه حکم قاضی، خاص است یعنی حکم وی به غیر از محکوم علیه و محکوم له (کسی که برایش حکم صادر شده است)، کسی دیگری را شامل نمی شود. ولی فتوای مفتی، عام بوده هم به مستفتی و هم به غیر از وی تعلق می گیرد (یعنی کسانی که در عین موقعیت قرار داشته باشند). پس قاضی بر یک شخص معین فیصله می کند ولی مفتی فتوای عام و کلی صادر می نماید یعنی طوری که بگوید کسی که فلان عملی را انجام دهد بر وی این حکم است و کسی که آن سخنی را بگوید، این حکم بالایش لازم می شود (الموسوعة الفقهية. ۲۰/۳۲-۲۱).

تقلید

تعریف

تقلید در لغت به معنی گذاشتن چیزی در گردن است طوری که گردن را احاطه نماید (ابن النجار ۴/۵۲۹ و الطوفی ۳/۶۵۰) و در اصطلاح دارای تعاریف مختلفی است که می توان آن را به دو دسته تقسیم نمود.

قسم اول:

- قَبُولُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ، یعنی تقلید، قبول قول کسی دیگری (یا عمل کردن به قول کسی دیگری) است بدون کدام حجتی. تعدادی زیادی از علمای اصول از جمله غزالی، شوکانی، ابن قدامة، الأمدی، الشیرازی و امیر حاج به همین تعریف نزدیک اند (السلمی / ۴۷۶، الشوکانی. ارشاد. ۲/۲۳۹ امیر پادشاه ۴/۲۴۲ الامدی. احکام ۴/۲۲۱، الشیرازی. ۱۲۵. و امیر حاج. ۳/۳۴۰ ابن قدامة. ۲/۳۸۱. الغزالی. المستصفی. ۳۷۱).

از این تعریف معلوم نمی شود که مراد از (مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ یعنی بدون کدام حجت) چیست؟ آیا مقصد از آن، این است که حجتی یا دلیلی برای قبول نمودن آن قول، نیست، و یا این که خود قول بدون کدام حجتی (دلیلی) است؟ (السلمی. ۴۷۶) یعنی یک قول بدون دلیل است.

هرگاه مراد از آن، این باشد که حجتی برای قبول کردن آن قول نیست، پس نظر به این تعریف، عمل نمودن عامی به قول مفتی، با وصفی که به آن (در عرف عام) تقلید گفته می شود، تقلید نمی باشد، زیرا بالای عامی به دلیل آیت قرآن کریم واجب است تا در آنچه نمی داند از عالم بپرسد {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} النحل. ۴۳. پس با این تعریف یعنی قبول قولی که حجتی یا دلیلی برای قبول آن موجود نباشد، تقلید (جایزی) شرع موجود نیست (امیر پادشاه ۲۴۱/۴-۲۴۲، ابن امیر حاج. ۳/ ۳۴۰ و السلمی. ۴۷۶).

ولی هرگاه مراد از تعریف این باشد که تقلید، قبول قولی است که حجتی برای خود آن قول نیست یعنی قول مذکور سخنی بدون دلیل است، پس در آن حالت، قولی را که مقلد بداند که سخن مذکور عاری از دلیل است، به اتفاق علما جواز ندارد (السلمی. ۴۷۶).

قسم دوم :

- دبوسی و سمرقندی تعاریف مشابهی را نگاشته اند (الدبوسی. ۳۸۸) سمرقندی نقل می کند: تقلید آن است که شخصی، کس دیگری را به اساس حسن ظنی که به وی دارد و به اساس این که وی در علم و ورع (دوری جستن از گناه) مشهور است، به گمان این که وی حقیقت را دریافته است و از اهل نظر و

استدلال می‌باشد، پیروی نماید و رأی وی را نظر به رأی خود مقدم بداند (السمرقندی. میزان. ۶۷۵).

تعریف ذیل را نیز می‌توان در میان تعاریفات قسم دوم آورد: تقلید، قبول سخن کسی است که نمی‌دانی وی این سخن را از کجا گفته است (الزرکشی. البحر. ۳۱۶/۸) یعنی دانسته نمی‌شود که این سخن را از قرآن مجید یا از سنت نبوی صلی الله علیه و سلم و یا از قیاس گرفته است (الزرکشی. البحر. ۳۱۶/۸ و القفال الشاشی نقلاً عن الشوکانی. ارشاد. ۲۳۹/۲ و السلمی. ۴۷۷).

در تعاریفات قسم دوم هرگاه کسی که دلیل مسأله را بداند ولی قادر به دفع شبهه از آن دلیل نباشد و جواب ادله قول دیگر (مخالف) را نداند، باز هم نزد اکثر علمای علم اصول و فقهاء به وی مقلد گفته می‌شود. پس لازم است تا قیدی دیگر به تعریف علاوه شود یعنی گفته شود "بدون دانستن رجحان (برتری) دلیل آن" تا این که برای کسانی که ولو دلیل را می‌دانند ولی رجحان آن را نمی‌دانند، مقلد خطاب شود (السلمی. ۴۷۶).

ولی در نظر باشد که در اصطلاحات، مناقشه و مباحثه جا ندارد، مقوله فلا مُشاحَة فی الاِصطِلاح، معروف است (امیر پادشاه. ۲۴۱/۴-۲۴۲ و ابن امیر حاج. ۳/۳۴۰).

حکم تقلید

از آنجایی که تعریف های مختلفی برای تقلید ارائه شده است، برداشت های متفاوتی در مورد تقلید به ملاحظه می رسد و اقوال علمای علم اصول در این مورد غالباً ناشی از عدم اتفاق شان بالای تعریف تقلید می باشد (السلمی. ۴۷۸).

جمهور علماء با استدلال به قول الله جَلَّ جَلَالُهُ که می فرماید: **إِفْأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**{النحل: ۴۳}؛ در این اختلاف ندارند که عوام از علمای شان تقلید نمایند، (ابن عبدالبر. ۹۸۹/۲ و الزرکشی. البحر . ۳۳۲/۸ الشنقیطی. اضاء. ۳۱۲/۷)، ولی هرگاه ، حکم یک مسأله برای مجتهد پس از اجتهادش معلوم شود، و وی به عوض آن حکم، اجتهاد مجتهد دیگری را تقلید نماید، تقلید وی ناجایز است (الشنقیطی. ۳۰۶/۷-۳۰۷ و زیدان ۴۱۵). جصاص به نقل از امام محمد و سمرقندی نگاشته است که تقلید در امور شرعی برای اهل اجتهاد جواز ندارد (الجصاص. الفصول ۳/۳۶۲ و السمرقندی. میزان. ۶۷۶).

آنانی که به تجزیه اجتهاد قایل اند، برای مجتهد مطلق نیز در مسائلی که حکم شرعی برای وی معلوم نمی شود، تقلید را واجب می دانند پس آن شخص در بعضی مسائل مجتهد و در بعضی دیگر مقلد است (مسلم الثبوت ۲ / ۴۰۲. نقلاً عن الموسوعة الفقهية ۱۳/۱۶۳). اجتهاد تجزیه پذیر بوده و اعتبار به قادر بودن و عاجز

بودن شخص به اجتهاد است، یعنی ممکن یک شخص در بعضی مسائل از اجتهاد عاجز باشد ولی در بعضی مسائل قادر به اجتهاد باشد، اما کسی قادر به اجتهاد شده نمی تواند مگر با حصول علمیه که برای دانستن مسأله مفید است. وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ . جمهور امت نه مطلقاً (بدون قید و شرط) اجتهاد را جایز می دانند و نه هم مطلقاً (بدون قید و شرط) تقلید را، بلکه هر دو را در بعضی موارد جایز و در بعضی موارد ناجایز می دانند. یعنی به این معنی نیست که اجتهاد را بالای هر فرد واجب، و تقلید را حرام بدانند، و این گونه هم نیست که تقلید را بالای هر فرد واجب و اجتهاد را حرام بدانند. بلکه برای کسی که قادر به اجتهاد است، اجتهاد جایز می باشد و برای کسی که از اجتهاد عاجز است، تقلید جایز می باشد (مجموع الفتاوی . ۲۰۳/۲۰-۲۰۴).

در هر حکمی که دلیل اش از کتاب الله و سنت رسولش صلی الله علیه و سلم و یا اجماع ظاهر شود، تقلید جواز ندارد. نصوص قرآن کریم و سنت بر هر مجتهد حاکم است پس هیچ مجتهد حق مخالفت با آن را ندارد. در آنچه نصی از قرآن مجید و سنت بدون این که منسوخ باشد و بدون تعارض ظاهری به آن دلالت می نماید، نه اجتهاد است و نه تقلید. اجتهاد و تقلید صرف در جایی است که محل اجتهاد باشد و اما در آنچه مخالف نص (صریح) باشد، اجتهاد باطل است (الشنقیطی . أضواء البیان ۷ / ۳۵۱). به عباره دیگر در

هر حکم شرعی که در آن دلیل قطعی موجود است یعنی در آنچه از قرآن و سنت معلوم و واضح شود، اجتهاد نمی شود (الشاطبی. الموافقات. ۱۱۵/۵) و جای برای تقلید نیست (آل معمر. ۳۷).

شروط جواز تقلید

هرگاه مقلد از معرفت حکم الله تعالی و رسولش صلی الله علیه وسلم نا آگاه و عاجز باشد، تقلید می نماید و یا هرگاه کسی که قادر به اجتهاد است، از اجتهاد عاجز شود، چون عاجز می شود و خوب اجتهاد از وی ساقط شده و تقلید می نماید، یعنی بنابر ضیقی وقت و یا ناتوانی در مقایسه أدلة و یا بنابر معلوم نشدن دلیل برایش (الغزالی. المستصفی ۳۶۸-۶۹، السلمی. ۴۸۵، الجیزانی. ۴۹۱).

الله سبحانه و تعالی بدن های انسان ها و قوت ذهن های شان را متفاوت خلق نموده است. الله تعالی می دانست که حوادث مختلفی در هر زمان بر مردمان نازل می شود، پس آیا بالای هر یک از ایشان فرض نموده است تا حکم حوادث مذکور را خود شان از ادله شرعی با شرایط و لوازم آن دریابند؟ (أضواء البیان ۳۲۰/۷).

اما تقلید برای مجتهدِ قادر بر اجتهاد جواز ندارد این قول از امام ابو یوسف و امام محمد رحمهما الله تعالی نیز نقل شده است، همان قولِ راجح است (الجصاص. الفصول ۲۸۳/۴، زیدان. ۴۱۹).

ولی هرگاه کسی دیگری، مسأله ای را از وی می پرسد و وی نظر

به ضیقی وقت و یا ناتوانی در مقایسه أدلة به یک حالت خاص مواجه باشد و یا بنابر معلوم نشدن دلیل برایش، یا این که سؤال کننده را به مفتی رهنمایی می نماید و یا هم فتوای مجتهد را به طریق نقل بیان می کند (السلمی. ۴۸۶) طوری که در مورد فتوای مقلد بیان شد (ابن عابدین ۱ / ۶۹، و ۳۰۵/۴۴ والمجموع. ۱۴۵/۱. نقلاً عن الموسوعة ۲۸/۳۲).

در مورد تقلید مجتهد سایر نظرات نیز موجود است، جهت تفصیلات به مآخذ مفصل مراجعه شود.

شروط مقلد

- مقلد باید بداند که صرف به این سبب از امامش متابعت می کند که وی مُبَلِّغ دین و شریعت الله تعالی می باشد. زیرا طاعت مطلق و عام صرف از الله تعالی و رسولش صلی الله علیه و سلم است (مجموع الفتاوی ۸/۲۰، ۹، ۱۷، الجیزانی. ۴۹۷).
- منسوب بودن به یک مذهب نباید منجر به تعصب، تفرق (از هم پاشیدن) و فتنه ها شود.
- هرگاه نزد عامی، توانایی تمییز (تشخیص و تفکیک نمودن) میان علماء موجود باشد، باید در انتخاب کسی را که تقلید می نماید اجتهاد نماید (در این جا اجتهاد به معنی اصطلاحی آن نیست)، یعنی میان افراد تمییز نموده سعی

و جستجو نمایند تا عالمترین و با تقوی ترین عالم را برای پرسیدن سؤال دریابد، مجتهد نیز در کوشش دریافت قوی ترین دلیل متعارض، اجتهاد می نماید (الخصاص. الفصول ۲۸۳/۴ و السلمی. ۴۸۶)

- تمسک به اقوال مجتهدین نباید سبب اعراض، عدم انتفاع و احساس بی نیازی از وحی (قرآن و سنت) شود.
- مقلد یک مذهب نباید بپندارد که همه مردم باید از همان یک امام مشخص متابعت نمایند و یا این که از میان سایر مجتهدین صرف قول يك مجتهد خاص، صحیح و درست است (الجیزانی. ۴۹۶).
- تقلید سبب استدلال به احادیث ضعیف و آرای غیر صحیح، و ترک احادیث صحیح نشود.
- مقلد نباید بپندارد که هر قول مجتهدی که از آن تقلید می نماید بدون ذکر دلیل صحیح، (همیشه) صحیح می باشد، بلکه قول رسول الله صلی الله علیه و سلم همیشه صحیح می باشد.

تقلید در عقائد

در این مورد اقوال مختلفی است: نزد جمهور علمای علم اصول، تقلید در ایمان به الله تعالی، توحید و معرفت صدق رسول الله صلی الله علیه و سلم، جواز ندارد. حتمی است تا در عقائد، نظر

صحیح، تفکر و تدبیر با معرفت ادله آنها، موجود باشد، تا برای شخص سبب علم و حصول اطمینان قلبی شود (الموسوعة الفقهية ۱۶۰/۱۳).

به قول جمهور علماء، مذاهب و امامان، تقلید در آنچه از بدیهیات دین محسوب می شود و در اصول عامه از آن میان در اخلاق و اصول شرعی مجاز نیست (الزحیلی محمد. ۳۶۱/۲). شوکانی نیز این نظر را نقل کرده است (الشوکانی. ارشاد. ۲۴۱/۲) و آمدی با وصف نقل بعضی از نظرات متفاوت، همین نظر یعنی عدم جواز تقلید در مسائل اصولی متعلق به اعتقاد به وجود الله تعالی را پسندیده است (الآمدی. ۲۲۳/۴).

تقلید مذموم یا ناجایز

تقلید ناجایز و مذموم دارای انواع متعدد است که بعضی از انواع آن در این جا بیان می شود (ابن أبي العز. ۲۳، ابن القيم. اعلام. ۱۸۷ و ۴۴۷/۳، الزحیلی محمد. ۳۶۸، الشنیقطنی. أضواء البیان ۳۰۷/۷، الجیزانی. ۴۹۲):

- مراجعه نکردن به آنچه الله تعالی نازل نموده است (با وصف توانایی اش در فهم قرآن و سنت)، از سبب اکتفا به قول یک مجتهد.

- تقلید بعد از قیام حجت، و آشکار شدن دلیلی گواه بر این که مقلد در خطأ است .

- هرگاه مجتهد بعد از آشکار شدن یک حکم در نتیجه اجتهادش، مجتهد دیگری را بر خلاف آنچه برایش ظاهر شده است، تقلید نماید.

- هرگاه برایش معلوم شود که دلیل شرعی مخالف یک قول است، ولی باز هم به همان قول عمل کند و یا این که قادر به استنباط و فهم دلیل شرعی باشد و عمل نکند

- تقلید کسی که مقلد نداند که وی اهل اجتهاد است.

- تقلید کسانی که به اساس منافع و هوای شخصی خود، (بزعم خود شان) فتوی می دهند .

اطاعت اولی الامر (علماء یا امرا) به طور مشروط است نه مطلق :

الله تعالی می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا النساء. ۵۹؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید الله را، و اطاعت کنید پیامبر را، و صاحبان امر تان را، و اگر در چیزی اختلاف کردید، آن را به الله و پیامبر باز گردانید؛ اگر به الله و روز قیامت ایمان دارید، این بهتر و خوش فرجام‌تر است. در تفسیر این آیه شریفه مراد از اولی الامر، علماء و امراء گفته شده است (ابن کثیر، ابن عاشور) و ابن عاشور در تفسیر این آیه شریفه از مجاهد نقل کرده است که هرگاه علماء میان شان تنازع نمایند باید به کتاب الله و سنت

رسولش صلی الله علیه و سلم مراجعه نمایند. ولی باید دانست که طاعت اولی الامر چه امرای مسلمین باشند چه علماء، بدون قید و شرط و به طور مطلق نمی باشد. در حدیث صحیح البخاری آمده است: لا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ؛ در معصیت طاعتی نیست، جز این نیست که طاعت در معروف (امور پسندیده شرعی) است (تفاسیر ابن کثیر، قرطبی و بغوی دیده شود). یعنی در آنچه خلاف قرآن و سنت باشد (البته هرگاه در مورد علم حاصل شود)، از اولی الامر چه امرای مسلمین یا علماء باشد، طاعت نمی شود (الشنقیطی. اضواء ۳۲۸/۷).

یادداشتی پیرامون اتباع و فرق میان اتباع و تقلید

اتباع و تقلید دو اصطلاحی است که گاهگاهی سبب مناقشات می شود. نظرات علماء در قبال اصطلاحات فوق، به دو دسته تقسیم شده است. یعنی آنانی که قایل به تفریق میان اتباع و تقلید اند، و کسانی که قایل به عدم تفریق میان این دو اصطلاح می باشند. بعضی از اقوال هر دو دسته از علماء در این جا نقل می شود:

اقوال در مورد تفریق اتباع و تقلید: مرتبه اتباع برای کسی است که به درجه اجتهاد نرسیده باشد (المنیاوی ۶۲۲). ابن اَبی العز الحنفی رحمه الله تعالی نگاشته است: هرگاه کسی قول یک مجتهدی را در چیزی که به نظرش با دلیل شرعی موافق باشد، پیروی نماید، تقلید گفته نمی شود، بلکه آن شخص مُتَبِعِ دَلِيلِ

است، مگر این که وی نیتِ تقلید مجتهد را داشته باشد، نه نیت متابعتِ دلیل را، زیرا اعمال به نیت ها متعلق می باشد (ابن اَبی العز. ۲۳).

اقوال در مورد عدم تفریق میان اتباع و تقلید: تعدادی از علمای علم اصول، بین تقلید و اتباع فرقی قایل نیستند؛ بلکه بعضی شان تقلید را اتباع تعریف نموده اند (الجوینی. ۴۲۵/۳، السمرقندی. ۱/ ۶۷۶). از نگاه معنی لغوی (لسانی) اتباع و تقلید به معنی واحد اند. اتباع، عام است و تقلید جزء از اجزای آن می باشد. اتباع همه آنچه را که متابعت می شود شامل می باشد، یعنی کلمه اتباع برای متابعت قرآن مجید، متابعت سنت، متابعت قول صحابی، متابعت اجماع، متابعت مجتهد، متابعت مقلد، متابعت آباء و اجداد و دیگران اطلاق شده می تواند. ولی هرگاه قولی که اتباع می شود حجت باشد، اتباع قول مذکور، تقلید گفته نمی شود (المنیاوی. الشرح الكبير. ۶۲۴ و ۶۲۸).

قبلاً بیان شد که در اصطلاحات، مناقشه و مباحثه جا ندارد، لا مُشاحَة فِي الْإِصْطِلَاحِ .

هرچند بعضی علماء پیروی عامی از عالم را اتباع می گویند نه تقلید ولی صواب آنست که عمل مذکور تقلید (محمود) مشروع گفته شود (الشنیقطنی. أضواء البیان ۳۰۷/۷). معلوم می شود که بعضی علماء (هرچند اکثر شان صراحت نداده اند) تقلید را به دو

قسمت یعنی تقلید محمود یا پسندیده و تقلید مذموم یا ناپسند تقسیم نموده اند (الموردی ۵۲/۲، الجوزیه. اعلام. ۱۲۹/۲-۱۳۰، ابن ابي العز ۲۲۳). (۲۲۳).

عالمی که به درجه اجتهاد نرسیده است

علوم به دو قسم تقسیم شده است: قسم اول که در معرفتش، همه افراد مشترک اند و آن عبارت از (المعلوم من الدين بالضرورة) یا بدیهیات دین است که شامل متواترات می شود، و در آن مجالی برای اجتهاد و تقلید نیست. ایمان به وحدانیت الله تعالی، صدق رسولش علیه الصلاة و السلام، تعداد رکعات نماز و حرام بودن زنا از بدیهیات دین است که برای فهمیدن آن برای عامی کدام مشقتی نیست. قسم دوم آن است که معرفتش مختص می باشد و مردم از این نگاه به سه دسته تقسیم می شوند: مجتهد، عامی و عالمی که به درجه اجتهاد نرسیده است. تعدادی از علماء، شخص مکلف به احکام شرعی را به سه صنف تقسیم نموده اند: اول مجتهد، دوم مقلد، و سوم آنانی که به حد اجتهاد نرسیده اند ولی دلیل و موقع دلیل را می دانند و می توانند یک دلیل را ترجیح دهند (الشاطبی. الاعتصام . ۸۵۸/۲-۸۵۹). احکام مجتهد و عامی قبلاً ذکر شد. ولی عالمی که بعضی از علوم معتبر را فرا گرفته ولی به درجه اجتهاد نرسیده است نزد زرکشی، مختار این است که آنها مجتهدین ملتزم اند یعنی مذهب (جدیدی) را احداث نمی نمایند زیرا احداث

مذهب زاید طوری که برای فروع آن اصول باشد و قواعد آن با سایر قواعد متقدمین در تباین باشد، از امکان بعید به نظر می‌رسد (الزركشى .البحر ۸/۳۳۲-۳۳۴ و خلاصه آن: امیر حاج ۳/۳۴۵).

قبلاً بیان شد که انواع و احکام مجتهدین مختلف است، حالات مقلدین نیز از همدیگر متفاوت بوده و دارای طبقات متفاوت می‌باشند. بعضی از افراد دارای درایت در بعضی ادله اند و به یکی از صنف‌های مجتهدین نزدیک می‌باشند و بعضی دیگر بر احکام شرعی معرفت کمتر دارند (المنیاوی. ۶۲۷).

تعدادی از مردم فکر می‌کنند که تفکر به ادله کار دشوار است و غیر از مجتهد مطلق کسی دیگری توان آنرا ندارد (آل معمر. ۸۹) ولی عالمی که به درجه اجتهاد نرسیده است باید مطابق امر الله تعالی که بندگان را مطابق استطاعت شان به تقوی امر نموده است {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} التغبین ۱۶؛ عمل نماید. پس بر بندگان واجب است تا جهت معرفت اوامر و نواهی الله تعالی تا حد توان کوشش بخرج دهند و بعد به طاعت الله جل جلاله ملتزم باشند. الله تعالی بندگان را اضافه تر از توان شان مکلف نموده است بلکه بر کسی که قادر بر نظر و استدلال باشد واجب است تا در معرفت حق مطابق توان و طاقتش کوشش نماید ولی در آنچه برایش آشکار نشد، معذور می‌باشد. تقلید نمودن با وصف داشتن قدرت بر استدلال و جستجوی دلیل، مذموم است (آل معمر. ۳۹).

عالم متفقه که از معرفت (بعضی از احکام) عاجز است از دو حالت خالی نمی باشد: اول این که حجت را می داند و حقیقتی برایش از طریق شنیدن یا قرائت یا مذاکره معلوم می شود که خلاف یک مجتهد معین است، هرگاه بعد از ظهور حجت، تقلید همان مجتهد معین را می نماید به اتفاق علماء این عملش حرام است. حالت دوم، حجت را می داند ولی معرفت دلیل راجح را نمی داند زیرا مسأله از میان مسائل اجتهادی است که ضرورت به نظر و اهلیت دارد و وی قاصر است، پس برای وی تقلید است. قصور متفقه در نظر بر مسأله، به دو قسم می باشد: اول این که متفقه خود کوتاهی نموده است یعنی از تعلیم دوری نموده است و این مذموم بوده و وی معذور نمی باشد. این سهل انگاری و تفریط سببی از اسباب قلت مجتهدین در بعضی از زمانه ها شده است. حالت دوم آن است که متفقه کوتاهی نکرده است، و بنابر ضرورت به تقلید، معذور می باشد زیرا انتخابی دیگری ندارد (آل معمر. ۴۳ حاشیه).

کسانی که اضطراراً تقلید می نمایند عبارت اند از:

- کسی که اصلاً برایش قدرت فهم (در مسأله) موجود نمی باشد،
- کسی که قدرت فهم دارد ولی موانعی خارج از توانایی اش، مانع تعلم شده است،
- کسی که در جریان تعلیم است ولی به طور تدریجی می آموزد و نمی تواند همه آنچه را احتیاج دارد در یک وقت فرا گیرد.

- کسی که شخص دیگری را نیافته است که از وی علم بیاموزد. ولی کسی که قادر به علم آموختن است و در آموختن علم کوتاهی کرده، در تقصیرش معذور نیست (شنقیطی أضواء البیان ۷ / - ۳۵۷۳۵۶).

طوری که قبلاً بیان شد در آنچه که نصی از قرآن مجید و سنت بدون تعارض ظاهری به آن دلالت می نماید، نه اجتهاد است و نه تقلید (الشنقیطی. أضواء البیان ۷ / ۳۵۱). یعنی در هر حکم شرعی که در آن دلیل قطعی موجود است اجتهاد نمی شود (الشاطبی. الموافقات. ۵/ ۱۱۵).

صرف مجتهد، در خطایش مأجور است، نه مقصر

این استدلال که چون مجتهد معذور است و به اجر اجتهادش می رسد، کسانی که با وصف معلوم شدن حق در یک مورد، همان خطای مجتهد را متابعت می نمایند نیز معذور اند، صحیح نیست. زیرا مجتهد، اجتهاد و تلاش نموده است تا حقیقت را از قرآن کریم و سنت و اقوال و فتاویٰ صحابه دریابد. و این فرق بزرگی است میان آنان و میان کسانی که تَعَلُّم یا آموختن امر و نهی الله سبحانه و تعالی را در روشنی وحی (قرآن و سنت) ترک می نماید. حاصل آن که برای اعراض کننده از کتاب الله و سنت رسولش، یعنی تقصیر کننده در آموختن علم، اجر و ثوابی که برای آن مجتهد است، برای وی نیست، زیرا مجتهد از کتاب الله تعالی و سنت رسولش

علیه الصلاة و السلام اعراض نکرده است و چیزی را نسبت به آن دو مقدم نکرده است و در آموختن دین کوتاهی نکرده است ولی استدلال کننده‌گان به متابعت از خطای یک مجتهد (بعد از این که خطاً برایش واضح شد)، نظر کردن به قرآن و سنت را ترک کردند و از آموختن آنها با وصف سهل و آسان بودن اعراض کلی کردند (الشنقیطی. اضواء ۳۴۳/۷-۳۴۵ و الجیزانی ۵۰۱ و الجوزیة ۱۳۸/۲ و ۱۴۵/۲).

تمذهب

مذهب در لغت عبارت از طریقه و راه و روش است و در اصطلاح عبارت از مجموعه آراء و افکاری می باشد که انسان پیرامون حیات علمی و عملی اش در اعتقاد یا نظام و یا راه و روش به آن معتقد است. دین دارای مفهوم وسیع تر از مذهب می باشد (العقل. ۱۰). مذهب اصطلاحاً به معنی طریقه معین در استنباط احکام شرعی عملی از دلیل های تفصیلی آن است. مذاهب فقهی عبارت از اختلاف در طریقه استنباط احکام شرعی اند. ولی آن دسته از اختلافات در عقیده که سبب خروج از اسلام نمی شود فرقی یا فرقه ها نامیده می شود و آن اختلافاتی که سبب خروج از اسلام می شود عبارت از ادیان است (المعانی).

مذاهب نه تجزیه‌ی اسلام هستند و نه ادیانی که اسلام را نسخ نمایند، بلکه این‌ها فقط روش‌ها و وجوهی در تفسیر و فهم شریعت

بوده، روزه‌هایی برای نگرستن به اسلام و روش‌هایی در بحث و تحقیق و فهم و اسلوب‌های علمی در استنباط هستند و قصد همه‌ی آن‌ها هم شناخت احکام نازل‌شده‌ی الله تعالی و شرع اوست (زیدان، ۴۲۲).

التزام به یک مذهب معین، نباید سبب شود تا دشمنی و دوستی به اساس آن بنا نهاده شده و منجر به خروج از جماعت مسلمین و تفریق وحدت شان شود. منازعه روی بعضی احکام، اهل ایمان را از حقیقت ایمان خارج نمی‌نماید. تنازع میان اصحاب رضی الله تعالی عنهم در تعدادی از مسائل موجود بوده ولی آنها را از حقیقت ایمان خارج نکرده بود (الجیزانی، ۴۹۶). مجتهدین با هر درجه تقوی که باشند با وصف تقوی، علم و جایگاه خاصی که دارند معصوم نمی‌باشند. مجتهد گاهی به نتیجه درست (صواب) می‌رسد و گاهی هم خطاً می‌کند (السرخسی المبسوط، ۷۶/۱۶ و الجصاص ۴۴۷/۵، البایرتی، العنایة شرح الهدایة، ۳۴۸/۷). جمهور علماء جواز تمذهب را فرعی از جواز تقلید دانسته، لذا آن را جایز می‌دانند (السلمی، ۴۸۳/۱).

موقف ما در برابر امامان چهار مذهب رحمهم الله تعالی توأم با موالات، محبت و به خوبی یاد کردن شان است و در مسائلی که به اجتهاد نیاز است باید به اجتهاد شان نظر شود (الشنقیطی، اضاءة، ۳۵۷/۷) اختلاف در فهم و استنباط امری

عادی است، زیرا عقل‌ها و احساسات و فهم‌ها قطعاً باهم اختلاف دارند و به همین دلیل هم، در استنباط و فهم نیز حتماً باهم اختلاف می‌یابند (زیدان، ۴۲۳).

اقوال احناف در تمذهب: ما بر این تأکید نمی‌کنیم که مذهب ما حتماً، صواب است و مذهب مخالف ما (مخالف در مسائل اجتهادی) حتماً خطاء است. حکم الله تعالی در هر مسأله یکی بوده و طلب آن واجب است. پس کسی که آن را دریافت مصیب است و کسی که حکم صحیح را دریافت نکرد خطاء کرده است (ابن عابدین، الدر المختار وحاشیة ابن عابدین ۴۸/۱) ولی کسی که (با وصف اجتهاد) حقیقت را نیافته نیز به اساس حدیث صحیح مأجور است. مردم در قرن اول و دوم، هرگاه واقعه نادری بوقوع می‌پیوست از هر مفتی که می‌یافتند، فتویٰ می‌گرفتند. ابن‌الهمام در کتاب التحریر آورده است: مردم بدون التزام به یک مفتی واحد گاهی از یکی فتوای می‌گرفتند و گاهی از دیگری (امیر شاه، تیسیر التحریر، ۲۵۳/۴). در مورد این که، آیا برای کسی که به یک مذهب معین التزام نمود، الزامی است که در هر مسأله، غیر از آن مذهب معین، مذهب دیگری را تقلید نکند؟ دو نظر است. برای تفصیل به الدر المختار و حاشیة ابن عابدین ۴۸/۱-۴۹، ابن نجیم، البحر الرائق ۶/۲۸۹، ابن امیر حاج، التقرير و التحبیر، ۳/۳۵۰، امیر شاه، تیسیر التحریر، ۲۵۳/۴ و ابن ابي العز الحنفی، التنبيه ۲/۵۴۲،

مراجعه شود.

اختلاف در اجتهادات مجتهدین

ممکن يك شخص غير متخصص با دیدن این اختلافات (اجتهادی) که میان مذاهب و یا در بین خود یک مذهب است، متعجب شود. ولی این اختلافات صرف در فروع و اجتهادات عملی فقهی است نه در اصول و اعتقادات. این اختلافات به سبب طبعیت زبان عربی و الفاظ آن است که احیاناً دارای بیشتر از یک معنی محدود بوده و یا به سبب روایت حدیث و طریق وصول آن به مجتهد است از نظر قوت و ضعف (سند)، و یا هم به سبب با اعتبار دانستن بعضی از مصادر تشریحی است (مصادر تشریحی غیر متفق علیها) و یا به نسبت مراعات مصالح و حاجات و عرف های نو ظهور می باشد. منبع این اختلافات، تفاوت افکار و عقل های بشری در فهم نصوص، استنباط احکام و ادراک شریعت و علل احکام شرعی می باشد. اختلافات اجتهادی منافی وحدت مصدر تشریحی نیست و بیانگر تناقض در خود شرع نمی باشد بلکه ناشی از عجز انسان است. نبی صلی الله علیه وسلم فرموده اند: « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ؛ متفق علیه. اگر حاکم حکمی را صادر کند پس اجتهاد کند و به رأی صحیح دست یابد، دو اجر می برد و اگر به خطا رفت، برایش یک اجر است.

اما در ادله^۲ قطعی که به نسبت قطعیت ثبوت و قطعیت دلالت به حکم دلالت می نماید برای اختلاف مجالی نیست.

مهمترین اسباب اختلاف فقهاء در استنباط احکام شرعی از ادله ظنی عبارت اند از (وهبة الزحيلي. الفقه الإسلامي - ۸۳ - ۸۷ ملخصاً):

اول اختلاف در معانی الفاظ عربی: از آن میان، تردد میان عموم و خصوص، تردد میان اطلاق و تقييد، لفظ مشترک، حمل امر به وجوب یا به استحباب، حمل نهی بر تحریم یا برکراهیت .

دوم اختلاف روایت: دارای اسباب مختلف است: رسیدن و نرسیدن یک حدیث به مجتهد، رسیدن حدیث به یک مجتهد به طریق ضعف و رسیدن آن برای دیگری به طریق صحیح، یا رسیدن از طریق واحد، یا این که یک مجتهد در راویان بعضی از احادیث ضعف را مشاهده نموده به آن استدلال نمی نماید، یا مشاهده مانعی برای قبول یک روایت، که این ها ناشی از اختلاف در طریق تعدیل و ترجیح می باشد، یا این که حدیث به یکی از مجتهدین به طریق متفق علیه رسیده است، یا یک مجتهد برای حدیث شروطی را گذاشته است که دیگران نگذاشته اند .

سوم اختلاف در قبول مصادر: اختلاف در قبول نمودن بعضی ادله (غیر متفق علیها) از آن میان استحسان، مصالح مرسله، استصحاب، قول صحابی، سد ذرائع .

چهارم اختلاف در قواعد اصولی: از آن میان قبول و حجت بودن عام مخصوص، حجت بودن مفهوم.

پنجم اجتهاد با قیاس: که اسباب وسیعی از اختلاف است. هر یک از اجزای قیاس یعنی اصل، شرط، علت، شروط علت و مسالک آن، تحقق موجودیت علت در فرع (تحقیق مناط) از میان اسباب اختلاف در قیاس است.

ششم تعارض ظاهری و ترجیح: که بحث تفصیلی آن در عنوان تعارض و ترجیح در همین کتاب گذشت.

لا إنکار فی مسائل الاجتهاد

در مسائل اجتهاد انکار نیست. انکار دارای معانی متعدد است ولی مراد از انکار در این قاعده، تغییر دادن منکر است (تاج العروس) و منکر در شرع عبارت است از هر آنچه در شرع ناپسندیده بوده، نهی و نکوهش شده و اهل آن نیز نکوهش شده باشد و در آن همه معاصی و بدعت ها داخل است که در مقدمه آن شرک به الله عزوجل (شرک در الوهیت یا در ربوبیت و یا در اسماء و صفات) قرار دارد (الراجحی. ۸).

معنی این قاعده طوری است که در مسائل اجتهادی، گاه گاهی اختلاف نظر واقع می شود ولی اختلافات مذکور منکر پنداشته نشده، از فاعل آن دوری گزیده نمی شود و نظر شخصی بر شخص دیگری تحمیل نمی شود. اما لازم است تا میان (مسائل الاجتهاد)

و (مسائل الخلاف) فرق قایل شد. نزد بعضی ها التباس واقع می‌شود و می‌پندارند که مسائل خلاف عبارت از همان مسائل اجتهادی است، لذا می‌گویند که در مسائل خلاف انکار نیست. در حالی که این صحیح نمی‌باشد زیرا بعضی از خلاف‌ها منکر اند که باید انکار شوند یعنی آنچه مخالف نص باشد، انکار می‌شود. ولی در فروع (مسائل اجتهادی) میان سلف خلاف موجود بوده است و هیچکس بر دیگری که مجتهد بوده باشد انکار نکرده است (الزرکشی. المنثور. ۱۹۰). مراد از عبارت (لا إنکارَ فی مسائل الخلاف) در کلام بعضی از علماء، مسائلی است که خلاف در آن‌ها جایز و معتبر است (شرح النووی. ۲/۲۳) یعنی مراد شان از خلاف در مسائل اجتهادی می‌باشد نه خلافتی که مخالف قرآن و سنت باشد. معیار امر به معروف و نهی از منکر، قرآن و سنت است و هرگاه کسی چیزی را بگوید که خلاف قرآن و سنت باشد قولش منکر است باید اول بر آن قول انکار شود و ثانیاً به کسی که به آن عمل می‌کند (الشوکانی. السیل الجرار. ۹۸۴) هرگاه ثابت شود که یک اختلاف خودش منکر است پس انکار هر منکر واجب بوده لذا اختلاف مذکور نیز انکار می‌شود (الشوکانی. الفتح الربانی. ۵/۲۱۴۸).

خلاف در فروع میان صحابه رضی الله تعالی عنهم و تابعین و بعد از آنان موجود بود، باید کسی بر دیگری که مخالف نظر اش است

اعتراض نکند مگر این که نظر مخالفش در مخالفت با نص یا اجماع و یا هم قیاس جلی قرار گیرد و الله أعلم (النووی. شرح. ۲۴/۲). بر کسی که در مسائل اجتهادی به قول بعضی از علماء عمل می‌نماید، إنکار نمی‌شود یعنی عملش منکر پنداشته نمی‌شود و از وی دوری جسته نمی‌شود. همین گونه هرگاه در مسأله ای (اجتهادی) دو قول موجود باشد بر کسی که به یکی از دو قول عمل می‌کند إنکار نمی‌شود در این حالت هرگاه برای انسان رجحان یکی از دو قول معلوم شد به آن عمل کند و در غیر آن علمای را تقلید نماید که در بیان قول راجح مورد اعتبار هستند. والله أعلم. مسائل اجتهادی (خلاف در اجتهاد) با دست إنکار (منع) نمی‌شوند و هیچ کسی حق ندارد تا مردم را به پیروی خود در مسائل اجتهادی ملزم نماید ولی در مورد مسائل مذکور توسط دلایل علمی گفتگو می‌شود، برای کسی که صحت یکی از دو قول معلوم شد آن را قبول نماید و بر کسی که قول دیگری را تقلید می‌کند إنکار نمی‌شود (مجموع الفتاوی ۲۰۷/۲۰ و ۸۰/۳۰). فهم مردم به نصوص، متفاوت است (الجیزانی. ۱۹۳). مسائل نص، قطع و اجماع چندین مراتبه بیشتر از مسائل اجتهاد و خلاف بوده و بیشتر از آنچه می‌باشد که مردم در موردش معلومات مفصل دارند. برای معلومات بیشتر به عنوان اجماع در همین کتاب مراجعه شود.

تعصب

تعصب به معنی نپذیرفتن حق علی الرغم آشکار شدن دلیل، از سبب تمایل بیش از حد، پیوند و گرایش شخصی است (المعانی). تعصب نزد اهل حکمت معاصر، عبارت از زیاده روی شخص است در اعتقاد به صحیح بودن اندیشه اش و مبالغه در نپذیرفتن مخالفین اندیشه اش حتی طوری که این اغراق و زیاده روی سبب تحمیل نمودن اندیشه اش بالای مردم و منع نمودن آنها از اظهار نظر شان، شود (أدیب إسحاق و الافغانی. أضواء علی التعصب. ۱۳). تعدادی زیاد از علماء منجمله علمای اصول حنفی، سرخسی و سمرقندی نوشته اند "المجتهد یخطئ ویصیب." یعنی مجتهد گاه خطأ می نماید و گاهی به صواب می رسد (السرخسی. ۹۱/۲، السمرقندی. میزان ۷۰۲/۱). غیر از پیامبران که معصوم اند، صحت سخن انسان دیگری به اساس فضیلت (برتری) گوینده آن معلوم نمی شود بلکه به اساس دلالت دلیل بر سخن معلوم می شود: أَنَّ الْقَوْلَ لَا يَصِحُّ لِفَضْلِ قَائِلِهِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ بِدَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ (ابن عبدالبر. جامع بیان العلم. ۹۹۴ / ۲). این سخن ابن عبدالبر را تعدادی زیادی از علماء نقل نموده اند. از مجاهد رحمه الله تعالی روایت شده است که بعد از رسول الله صلی الله علیه و سلم هیچ کسی نیست مگر این که قولش یا قبول یا ترک می شود (ابن عبد البر. ۹۲۶/۲). از ابن عباس رضی الله تعالی عنه به

حواله طبرانی نیز مقوله ای به همین مفهوم روایت شده است (الهیثمی، ۱/۱۷۹) افعال و اقوال سایر اشخاص به قرآن مجید و حدیث رجعت داده می شود هرگاه مطابقت داشت قبول می شود و هرگاه با دلیلی صحیح معلوم شد که مطابقت ندارد، رد می شود. برای کسی جواز ندارد که بدون دلیل، قولی را بر قول دیگری ترجیح دهد.... الله تعالی قوت ذهن مردم را متفاوت خلق نموده است.... کسی که غیر از قول و حجت یک عالم، قول و حجت عالم دیگری را نمی داند از جمله عوام مقلدین است و از زمره علمایی که قولی را ترجیح می دهند و قولی را نادرست می دانند، نمی باشد. الله تعالی ما و برادران ما را به آنچه که دوست دارد و به آن راضی است هدایت نماید. **وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ** (مجموع الفتاوی، ۳۵/۲۳۳). از امام شافعی رحمه الله تعالی نقل شده است مسلمین به این اجماع دارند که کسی که برایش سنت رسول الله صلی الله علیه و سلم آشکار شود، نباید آنرا به قول هیچ یک از مردم ترک نماید (ابن ابی العز. اتباع ۲۴) اما باید دانست که آشکار شدن سنت به این مفهوم است که شخص بداند که حدیث مذکور از نظر سند و متن صحیح بوده، معانی کلمات آن را به طور صحیح بداند، علم حاصل کند که حدیث منسوخ نمی باشد و بداند که حکم آن عام است یا مخصص شده، در حالات تعارض ظاهری به طرق ترجیح بلد باشد و در مورد دلالت لفظ به معنی و طرق دلالت ها و سایر

معلومات مرتبط علم داشته باشد. هرگاه در مورد عمل به یک حدیث نزد مجتهدین دو رأی یا بیشتر از آن موجود باشد، آرای آنها را با استدلال شان بداند، لذا غرض این علم آوری به علمای که به علم و تقوی^۱ مشهور اند و یا به کتاب های شان مراجعه شود.

در صحیح البخاری کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة، باب قول الله تعالی: **وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** [الشوری: ۳۸]، نگاشته شده است: بعد از نبی صلی الله علیه و سلم، ائمه در امور مباح با اشخاص امین از اهل علم مشوره می نمودند ولی هرگاه مسأله ای در کتاب و سنت واضحاً دریافت می شد، به قول کسی اعتنا نمی نمودند (صحیح البخاری. ۱۱۲/۹) وقتی برای صحابه کرام قولی از پیامبر علیه الصلاة و السلام می رسید رأی خود را در مقابل آن ترک می نمودند، وقتی ابوبکر صدیق رضی الله تعالی عنه، از دو صحابه شنید که پیامبر علیه الصلاة و السلام به مادر کلان به اندازه یک ششم میراث را داد، آنرا پذیرفت (حدیث صحیح ابو داود). وقتی معاویه با ابن عباس رضی الله عنهما طواف کعبه شریفه را انجام می دادند، معاویه رضی الله تعالی عنه همه رکن ها را استلام کرد [استلام حجر أسود: لمس نمودن و بوسیدن آن (المعانی)]، ابن عباس برایش گفت چرا این دو رکن را (نیز) استلام کردی؟ در حالی که پیامبر علیه الصلاة و السلام آنها را استلام نمی نمود. معاویه گفت چیزی از خانه کعبه نیست که ترک شود. ابن عباس

برایش این آیه قران کریم را تلاوت نمود: **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** {الأحزاب ۲۱}؛ بی تردید، در [رفتار و گفتار] رسول الله، سرمشق نیکویی برایتان است. پس معاویه گفت: راست گفتمی. وقتی که به معاویه دلیل معلوم شد از رأی خود گذشت. شأن مؤمن همین است یعنی وقتی حق برایش معلوم شد هرچند مخالف رأی وی باشد، رأی خود را ترک نموده و حق را متابعت می نماید، رجوع به حق یک فضیلت است (الساعاتی. ۴۱/۱۲). لذا معلوم می شود که برای خلفای راشدین و صحابه رضی الله تعالی عنهم با وصف تلاش و کوشش شان برای جمع و حفظ حدیث، همه احادیث نرسیده بود. پس واضح است که مجتهد نیز مستثنی نمی باشد یعنی ممکن بعضی از احادیث برای یک مجتهد نرسیده باشد در حالیکه احادیث مذکور توسط راویان عادل نقل شده و نزد کسی یا کسانی دیگری ثابت باشد. ولی مجتهد مذکور در ترک آن حدیث معذور می باشد زیرا با وصف سعی و تلاشی که کرده است از بعضی احادیث بی اطلاع مانده است لذا برای وی اجر اجتهادش موجود است و برای خطایش معذور می باشد.

اسباب ممکنه تعصب

- عدم اطلاع شخص متعصب از اجتهاد سایرین (الشاطبی. المواقفات. ۱۳۱/۳). یعنی شخص متعصب قولی را که امامان مذاهب فقهی به آن اتفاق دارند (إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي) به

این معنی که هرگاه صحت حدیثی معلوم شد، همان مذهب من است، در نظر نمی‌گیرد (جامعه المدینه العالمیه. الدخیل فی التفسیر. ۳۳۵).

- عدم آگاهی از موجودیت مسائل اجتهادی که علماء در آن اختلاف رأی دارند. در حالی که در واقعیت، مسائل اجتهادی موجود بوده و منکر پنداشته نمی‌شود.

- غلو در اشخاص: آن است که کسی بیش از حد شرعی تعظیم شود. پیامبر صلی الله علیه وسلم از غلو در توصیف خود شان منع می‌فرماید: «لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، إِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ» صحیح البخاری؛ در ستایش من افراط نکنید آن گونه که نصاری در باره ی عیسی ابن مریم افراط کردند. من فقط بنده ای الله هستم. پس بگویید: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ (بنده ی الله و فرستاده ی او).

غلو در حق صالحین آن است که کسی ایشان را از سهو و خطأ مصون بداند. در حالی که به این اتفاق است که غیر از پیامبران علیهم السلام کسی معصوم نمی‌باشد.

یادداشت: رد تعصب به معنی عدم جواز تمذهب نمی‌باشد. بلکه جمهور علماء جواز تمذهب را فرعی از جواز تقلید دانسته، لذا آن را جایز می‌دانند (السلمی. ۴۸۳/۱).

هرگاه کسی به این معترف باشد که امکان خطاء نزد خودش،

استادش و سایر علماء موجود است، ان شاء الله از تعصب، کینه، ستیزه‌گری و مناقشات بی‌مورد امتناع خواهد کرد.

مجتهدین همه به این معترف اند که آنها به جمیع نصوص وحی محیط نبوده اند. کثرت علم عالم مستلزم اطلاع اش به جمیع نصوص نمی باشد. به عبارت دیگر عالمترین مجتهد هم به همه آنچه به پیامبر علیه الصلاة و السلام نازل شده است، محیط نبوده است. ممکن مجتهدی در هزار مسأله علم داشته باشد و کسی دیگری صرف در صد مسأله، طوری که صد مسأله شخص دوم بعضی مسائلی را شامل شود که شامل هزار مسأله آن مجتهد اولی نشود. بعد از پیامبر علیه الصلاة و السلام، فضیلت یک انسان معیاری برای صحت قولش نمی باشد بلکه صحت قولش از روی دلیلی که قولش به آن استناد می نماید، دانسته می شود.

بر مسلمین فرض است که در مشاجرات فی مابین شان، به حکم الله تعالی و رسول الله صلی الله علیه و سلم کاملاً تسلیم شوند.

الله تعالی می فرماید: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} النساء: ۶۵؛ نه، سوگند به پروردگارت که آن‌ها ایمان نمی آورند، مگر این که در اختلافات خویش تو را داور قرار دهند، و سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند.

نمايه

اجماع، ۱۱۵	اجتهاد، ۲۵۴	إثم، ۳۷
اجماع قطعی، ۱۱۶	اجماع ظنی، ۱۱۷	إجماع سكوئی:، ۱۱۶
احكام تكلیفی، ۱۳	احكام وضعی، ۴۳	إجماع قولی، ۱۱۶
اداء، ۶۰	اختلاف در اجتهادات مجتهدین، ۳۰۰	احكام شرعی، ۸
أدلة الأحكام، ۷۳	أدلة (دلیل های) مختلف فیها، ۱۴۳	أدلة، ۷۳
استعاره، ۱۹۷	استحسان، ۱۵۳	استثناء، ۱۷۵
اصول تفسیر، ۷۹	اصول، ۱	اشارة النص، ۲۱۹
إعاده، ۶۰	اضطرار، ۵۸	اصول فقه، ۱
إكراه مُلجئ، ۶۵	اكراه، ۶۵	اكراه غير ملجئ، ۶۶
الاستصلاح، ۱۴۹	الاستصحاب، ۱۴۷	الاخالة، ۱۳۵
الدال، ۲۰۰	التعارض، ۲۴۳	البراءة الأصلية، ۱۴۷
امر، ۱۶۰	المصالح المُرسلة، ۱۴۹	الدلیل، ۲۰۰
باطل، ۵۶	انواع عام، ۱۶۸	انواع حدیث، ۹۸
تأویل صحیح، ۲۱۳	تأویل، ۲۱۲	بدعت، ۳۰
تحقیق المناط، ۱۳۷	تحسينيات، ۱۵۱	تأویل فاسد، ۲۱۴
ترجمه قرآن کریم، ۹۴	تخصیص، ۱۷۴	تخریج المناط، ۱۳۷
تعداد مسائل اجماعی و خلافی، ۱۱۸	تعداد آیات منسوخة، ۲۴۲	ترجیح، ۲۴۷

تفسیر قرآن با قرآن، ۸۱	تفسیر قرآن به اقوال تابعین، ۸۵	تفسیر بالمأثور، ۹۰
تفسیر قرآن با لسان عربی، ۸۷	تفسیر قرآن با سنت، ۸۱	تفسیر قرآن با اقوال صحابه، ۸۳
تقلید، ۲۸۱	تفسیر قرآن با اجتهاد و رأی، ۸۸	تفسیر، ۷۹
تکلیف، ۶۳	تقلید در عقائد، ۲۸۸	تقلید مذموم، ۲۸۹
تنوع، ۲۴۷	تنقیح المناط، ۱۳۶	تمّذهّب، ۲۹۷
جمع و توفیق، ۲۴۷	تَوْهْم، ۷	توحید، ۱۹
جهل بسیط، ۷	جهل، ۶۳	جنون، ۷۰
حدیث حسن، ۱۰۱	حدیث احاد، ۹۹	جهل مرکب، ۷
حدیث متواتر، ۹۹	حدیث ضعیف، ۱۰۱	حدیث صحیح، ۱۰۰
حقیقت، ۱۹۳	حرام، ۳۳	حدیث مشهور (نزد احناف):، ۱۰۰
حقیقت لغوی، ۱۹۴	حقیقت عُرفی، ۱۹۴	حقیقت شرعی، ۱۹۳
حکمت، ۵۷	حکم شرعی، ۱۱	حکم تکلیفی، ۱۲
خاص، ۱۷۳	حکم وضعی، ۱۲	حکم تقلید، ۲۸۴
دلالة النص، ۲۲۱	دلالة الاقتضاء، ۲۲۲	درجات مجتهدین، ۲۶۱
دلالت تضمن، ۲۰۳	دلالت التزام، ۲۰۳	دلالت، ۲۰۰
دلالت وضعی، ۲۰۲	دلالت مطابقت، ۲۰۲	دلالت طبیعی، ۲۰۱
ذَنْبٌ، ۳۷	دوران، ۱۳۴	دلیل، ۷۳
سبب، ۴۳	رکن، ۵۰	رخصت، ۶۱
سُنَّةُ التَّرْكِ، ۱۰۹	سد الذرائع، ۱۴۸	سبر و تقسیم، ۱۳۹

سنت، ۹۷، ۲۵	سنت نزد علمای علم	سنت نزد محدثین،
اصول، ۹۷	۹۷	
شرایط مفتی، ۲۷۶	شرط، ۴۶	شَرَعُ مَنْ قَبْلَنَا، ۱۴۳
شرک، ۳۶	شروط الترجیح، ۲۵۲	شروط جواز تقلید،
		۲۸۶
شروط مجتهد، ۲۵۵	شروط مقلد، ۲۸۷	شریعت های ماقبل،
		۱۴۳
شک، ۷	صحت، ۵۵	صحت در عبادات،
		۵۵
صحت در معاملات، :	صریح، ۱۹۸	ضروریات پنجگانه،
۵۵		۱۵۰
ظاهر، ۲۰۶	ظن، ۶	ظنی الثبوت، ۲۶۴
ظنی الدلالة، ۲۶۵	عام، ۱۶۳	عام مخصوص، ۱۶۹
عام مطلق، ۱۶۹،	عام نسبی، ۱۷۰	عامی که قطعاً بر
۱۷۰		عموم دلالت دارد،
		۱۶۸
عامی که قطعاً مراد از	عبارة النص، ۲۱۹	عُرف، ۱۵۵
آن خصوص است،		
۱۶۹		
عرف صحیح، ۱۵۵	عرف فاسد، ۱۵۵	عزیمت، ۶۰
عطف خاص بر عام،	عطف عام بر خاص،	علت، ۴۵، ۱۲۲
۱۷۸	۱۷۸	
علم، ۶	فتوی، ۲۷۵	فتوی بدون علم، ۲۷۸
فتوی مقلد، ۲۷۷	فرض، ۱۵	فرض عین، ۲۰

فرض كفايه، ۲۰	فرض يا واجب مَوْسَع،	فرض يا واجب غير
۲۲	مقدَّر يا غير محدَّد،	۲۴
فرض يا واجب مُخَيَّر،	فرض يا واجب مُعَيَّن،	فرض يا واجب مقدَّر يا
۲۳	محدَّد:، ۲۴	۲۴
فَسَاد، ۵۵	قرآن كريم، ۷۶	قضاء، ۶۰
قَضَاء، ۲۷۵	قطعى الثبوت، ۲۶۴	قطعى الدلالة، ۲۶۵
قول صحابى، ۱۴۵	قياس در عبادات،	قياس، ۱۲۱
	۱۳۰	
قياس الشَّبه، ۱۲۷	قياس جلى، ۱۲۵	قياس خفى، ۱۲۶
قياس عكس، ۱۲۸	قياس مع الفارق،	كنايه، ۱۹۹
	۱۲۸	
گناه، ۳۷	گناهان كبيره، ۳۸	لا إنكار في مسائل
		الاجتهاد، ۳۰۲
مانع، ۵۰	مباح، ۳۹	مُبَيَّن، ۱۹۰
متشابه، ۲۱۵	مجاز، ۱۹۵	مجاز عقلى، ۱۹۶
مجاز لغوى، ۱۹۷	مجاز مرسل، ۱۹۷	مُجْمَل، ۱۸۸
محرم، ۳۳	مُحَكَّم، ۲۱۱	محكوم عليه، ۶۲
محكوم فيه، ۷۱	محل اجتهاد، ۲۶۴	مخصَّص متصل، ۱۷۵
مدلول، ۲۰۰	مذهب، ۲۹۷	مشترك، ۲۱۲
مطلق، ۱۸۱	مفتى، ۲۷۵	مفسر، ۲۰۹
مفهوم، ۲۲۵	مفهوم الحصر، ۲۳۰	مفهوم الشرط، ۲۲۷
مفهوم الصفة، ۲۲۷	مفهوم العدد، ۲۲۹	مفهوم الغايه، ۲۲۸
مفهوم اللقب، ۲۲۹	مفهوم المخالفة، ۲۲۶	مفهوم الموافقة، ۲۲۵

مکلف، ۶۲	مکروه، ۳۸	مَقَيَّد، ۱۸۳
موانع تکلیف، ۶۲	منطوق، ۲۲۴	مناسبت و الاخالة، ۱۳۵
نسیان فراموشی، ۶۹	نسخ، ۲۳۶	مُؤَوَّل، ۲۱۲
واجب، ۱۵	نهی، ۱۶۲	نص، ۲۰۷
یقین، ۶	وضع لفظ، ۱۶۰	واجب مُضَيَّق، ۲۲

مآخذ

- ١ ابن الساعاتي مظفر الدين. بديع النظام (أو: نهاية الوصول إلى علم الأصول) المحقق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي (جامعة أم القرى): ١٤٠٥ هـ
- ٢ ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح. أدب المقتني والمستفتي. المحقق: د. موفق عبد الله عبد القادر. مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الثانية - ١٤٢٣ هـ.
- ٣ ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمر، تقي الدين المعروف بابن الصلاح. معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح (المحقق: نور الدين عتر): دار الفكر- سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت. : ١٤٠٦ هـ
- ٤ ابن القيم الجوزية. محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١١ هـ.
- ٥ ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. بدائع الفوائد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان .
- ٦ ابن النجار. تقي الدين المعروف بابن النجار. شرح الكوكب المنير. المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد: مكتبة العبيكان ١٤١٨ هـ
- ٧ ابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد. فتح القدير. دار الفكر.
- ٨ ابن أبي العز الحنفي. الاتباع. المحقق: محمد عطا الله حنيف - عاصم بن عبد الله القريوتي. عالم الكتب - لبنان، ١٤٠٥ هـ .
- ٩ ابن أبي العز الحنفي. التنبيه على مشكلات الهداية. تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاكر - أنور صالح أبو زيد . الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: مكتبة الرشد .

- ١٠ ابن أمير حاج أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد. التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام. دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- ١١ ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس أحمد. الفتاوى الكبرى لابن تيمية. دار الكتب العلمية. ١٤٠٨هـ.
- ١٢ ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. المحقق: ناصر عبد الكريم العقل: دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة: السابعة، ١٤١٩هـ.
- ١٣ ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس. الاستقامة. المحقق: محمد رشاد سالم : جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة. ١٤٠٣هـ.
- ١٤ ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس مجموع الفتاوى. المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية،: ١٤١٦هـ.
- ١٥ ابن دقيق العيد. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. مطبعة السنة المحمدية. بدون تاريخ
- ١٦ ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي. رد المختار على الدر المختار: دار الفكر-بيروت: ١٤١٢هـ
- ١٧ ابن قدامة المقدسي. أبو محمد موفق الدين عبد الله. روضة الناظر وجنة المناظر. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ.
- ١٨ ابن عبد البر القرطبي. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. دار ابن الجوزي، ، ١٤١٤هـ

- ١٩ ابن عبد البر القرطبي .أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر .
الاستذكار. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. دار الكتب
العلمية - بيروت ، ١٤٢١ هـ
- ٢٠ ابن نجيم المصري. زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق شرح
كنز الدقائق وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي
الطوري وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين: دار الكتاب الإسلامي.
- ٢١ الأشقر. محمد سليمان. الواضح في اصول الفقه للمبتدئين الأشقر. طبع
٥. دار النفائس و دار السلام . ١٤٢٥ هـ.
- ٢٢ الأشقر. محمد سليمان. الواضح في اصول الفقه للمبتدئين. الصفاة.
١٤٠٤
- ٢٣ الإتربي محمد صلاح محمد التروك النبوية «تأصيلا وتطبيقا»: قطر .،
١٤٣٣ هـ .
- ٢٤ الإنسوي . عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول :
دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان. ١٤٢٠ هـ
- ٢٥ الإنسوي .عبد الرحيم بن الحسن بن علي. التمهيد في تخريج الفروع على
الأصول . المحقق: محمد حسن هيتو . مؤسسة الرسالة - بيروت ، ١٤٠٠
- ٢٦ الأبياري إبراهيم بن إسماعيل. الموسوعة القرآنية: مؤسسة سجل العرب
الطبعة: ١٤٠٥ هـ
- ٢٧ الأثري عبد الله بن عبد الحميد . الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند
أهل السنة والجماعة. مراجعة وتقديم: عبد الرحمن بن صالح. مدار الوطن
للنشر، الرياض ،، ١٤٢٤ هـ
- ٢٨ الأشقر. محمد بن سليمان بن عبد الله. أفعالُ الرُّسُولِ صلى الله عليه
وسلم و دَلَالَتُهَا عَلَى الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر
والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ
- ٢٩ الأصفهاني .الراغب. المفردات في غريب القرآن المحقق: صفوان عدنان
الداودي : دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت.

- ٣٠ الأصفهاني ، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب . المحقق: محمد مظهر بقا .دار المدني، ١٤٠٦هـ .
- ٣١ الآمدي .أبو الحسن. الإحكام في أصول الأحكام الآمدي. المحقق: عبد الرزاق عفيفي . المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق .
- ٣٢ البابرتي . محمد بن محمد بن محمود، الرومي. العناية شرح الهداية : دار الفكر .
- ٣٣ البدر عبد الرزاق بن عبد المحسن. زيادة الإيمان ونقصانه وحكم الاستثناء فيه: مكتبة دار القلم والكتاب، الرياض، ١٤١٦هـ .
- ٣٤ البرديسي محمد زكريا . اصول الفقه . دارالثقافة للنشر و التوزيع . القاهرة.
- ٣٥ البسام التميمي أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن . توضيح الأحكام من بلوغ المرام مكتبة الأسد، مكة المكرمة الطبعة: الخامسة، ١٤٢٣هـ.
- ٣٦ البعلي .ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس. المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل المحقق: د. محمد مظهربقا: جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة.
- ٣٧ البهنساوي سالم .السنة المفترى عليها: دار الوفاء، القاهرة، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٤٠٩هـ
- ٣٨ التفتازاني .سعد الدين مسعود بن عمر. شرح التلويح على التوضيح. مكتبة صبيح بمصر.
- ٣٩ التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني . مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول .المحقق: محمد علي فركوس .: المكتبة المكية - مكة المكرمة، مؤسسة الريان - بيروت (لبنان). ١٤١٩هـ
- ٤٠ التميمي .أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن توضيح الأحكام من بلوغ المرام .مكتبة الأسد، مكة المكرمة الطبعة: الخامسة، ١٤٢٣هـ .

- ٤١ الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية. مذكرة أصول الفقه. : موقع الجامعة على الإنترنت [الكتاب مرقم آليا]
- ٤٢ الجديع. عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب. تيسير علم أصول الفقه: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٨ هـ.
- ٤٣ الجرمي. إبراهيم محمد. معجم علوم القرآن: دار القلم دمشق. ١٤٢٢ هـ
- ٤٤ الجزيري. عبد الرحمن بن محمد عوض الفقه على المذاهب الأربعة. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. ١٤٢٤ هـ .
- ٤٥ الجصاص ، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. شرح مختصر الطحاوي. المحقق: عصمت الله عنايت الله محمد - سائد بكداش - محمد عبيد الله خان - زينب محمد حسن فلاتة. دار البشائر الإسلامية - و دارالسراج. ١٤٣١ هـ .
- ٤٦ الجصاص. أحمد بن علي أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. الكويت. ١٤١٤ هـ .
- ٤٧ "الجمهرة . الأحاديث النبوية عن فضل العناية بالقرآن :
"https://islamic-content.com/hadeeths/ ٢٥١"
- ٤٨ الجوزي .جمال الدين. ٢٧٢/١ زاد المسير في علم التفسير. المحقق: عبدالرزاق المهدي: دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٢٢ .
- ٤٩ الجويني .عبد الملك بن عبد الله ، الملقب بإمام الحرمين. التلخيص في أصول الفقه .المحقق: عبد الله جولم النبالي و بشير أحمد العمري . دار البشائر الإسلامية - بيروت. ٤٢٥/٣
- ٥٠ الجيزاني . محمد ابن حسين. معالم اصول الفقه عند اهل السنة و الجماعة. دار الجوزي.
- ٥١ الجيزاني. سنة الترك. ٢٣ سنة الترك ودلالاتها على الأحكام الشرعية: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني: دار ابن الجوزي ، ١٤٣١ .
- ٥٢ الحربي عبد العزيز. البلاغة الميسرة .دار ابن حزم عام. بيروت. الطبعة الثانية. ١٤٣٢ .

- ٥٣ الحفناوي ، محمد إبراهيم. دراسات أصولية في القرآن الكريم. مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية. القاهرة. ١٤٢٢ هـ .
- ٥٤ الحكمي حافظ بن أحمد بن علي. أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة سؤال وجواب في العقيدة (الكتاب نشر - أيضا - بعنوان: ٢٠٠ سؤال وجواب في العقيدة الاسلامية)تحقيق: حازم القاضي.١٤٢٢هـ .
- ٥٥ الخادمي. نور الدين بن مختار .علم المقاصد الشرعية: مكتبة العبيكان ١٤٢١هـ .
- ٥٦ الخضر. محمد حسين.موسوعة الأعمال الكاملة .جمعها وضبطها: المحامي علي الحسيني. دار النوادر، سوريا ١٤٣١ .
- ٥٧ الخطيب البغدادي. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي. الفقيه و المتفقه. المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي: دار ابن الجوزي - الطبعة: الثانية، ١٤٢١
- ٥٨ الخميس. محمد بن عبد الرحمن. أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة. دارالصميعي.
- ٥٩ الخن .مصطفى سعيد. اثر الاختلاف فى قواعد الاصولية فى اختلاف الفقهاء. الطبعة الثالثة. مؤسسة الرسالة بيروت .
- ٦٠ الدبوسي. أبو زيد عبد الله. تقويم الأدلة في أصول الفقه المحقق: خليل محيي الدين الميس. دار الكتب العلمية. ١٤٢١هـ
- ٦١ الدرر السنية . الموسوعة العقدية.المكتبة الشاملة الحديثة
- ٦٢ الدرر السنية. التعليق على كلام ... رقم السؤال ٣٣٣٨١٧ .
<https://dorar.top/ar/answers/٣٣٣٨١٧>
- ٦٣ الدمشقي .أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة، ١٤١٤ هـ .

- ٦٤ الدهلوي . إسماعيل بن عبد الغني بن ولي الله بن عبد الرحيم العمري . رسالة التوحيد المسمى بـ تقوية الإيمان . نقلها للعربية وقدم لها: أبو الحسن علي الحسيني الندوي . اعتنى بها: سيد عبد الماجد الغوري . دمشق، سورية الطبعة: الأولى
- ٦٥ الراجحي . عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن . القول البين الأظهر في الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف . المكتبة الشاملة
- ٦٦ الرازي . أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي . المحصول . دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني . مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ .
- ٦٧ الرومي . فهد بن عبد الرحمن بن سليمان . دراسات في علوم القرآن الكريم . الطبعة: الثانية عشرة ١٤٢٤ هـ .
- ٦٨ الزرقاني . محمد عبد العظيم . مناهل العرفان في علوم القرآن . مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه
- ٦٩ الزامل . عبد المحسن . شرح القواعد السعديه . دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، الرياض
- ٧٠ الزاهدي . حافظ ثناء الله . تلخيص الأصول . مركز المخطوطات والاثار والوثائق - الكويت الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ .
- ٧١ الزحيلي محمد . القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة دار الفكر - دمشق، ١٤٢٧
- ٧٢ الزحيلي . محمد مصطفى . الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٤٢٧ هـ
- ٧٣ الزحيلي . وهبة . الفقه الإسلامي وأدلته . دار الفكر - سورية - دمشق
- ٧٤ الزحيلي . وهبة . الوجيز في أصول الفقه . دار الفكر . دمشق . ١٤١٩ .
- ٧٥ الزحيلي . وهبة . علم أصول الفقه الاسلامي . دار الفكر . ١٤٠٦ .

- ٧٦ الزركشي . أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر . البرهان في علوم القرآن . المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ١٣٧٦ هـ -
- ٧٧ الزركشي . أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر . المنثور في القواعد الفقهية الكويت، ١٤٠٥ هـ .
- ٧٨ الزركشي . النكت على مقدمة ابن الصلاح . أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله . المحقق: زين العابدين بن محمد بلا فريج : الرياض ، ١٤١٩ هـ
- ٧٩ الساعاتي أحمد عبد الرحمن البنا . الفتح الرباني . الطبعة القديمة . ٤١/١٢
- ٨٠ السبت خالد بن عثمان . مختصر في قواعد التفسير: دار ابن القيم- دار ابن عفان ١٤٢٦ هـ .
- ٨١ السرخسي . محمد بن أحمد . أصول السرخسي . دار المعرفة - بيروت .
- ٨٢ السرخسي ، محمد بن أحمد بن أبي سهل . المبسوط . دار المعرفة - بيروت . ١٤١٤ هـ .
- ٨٣ السعيدان . وليد بن راشد . تلقيح الأفهام العلية بشرح القواعد الفقهية . راجعه وعلق عليه: سلمان بن فهد العودة [الكتاب مرقم آليا] المكتبة الشاملة الحديثة . ٤٠-٤١ .
- ٨٤ السلمي . عياض بن نامي بن عوض . أصول الفقه الذي لا يسعُ الفقيه جَهْلُهُ . دار التدمرية ، الرياض . ١٤٢٦
- ٨٥ السمرقندي محمد بن أحمد . تحفة الفقهاء: دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤١٤ هـ .
- ٨٦ السمرقندي . محمد بن أحمد . ميزان الأصول في نتائج العقول . حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: الدكتور محمد زكي عبد البر . مطابع الدوحة الحديثة ، قطر ١٤٠٤ هـ .

- ٨٧ السمعاني التميمي .أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروري.قواطع الأدلة في الأصول. المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل . دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ١٤١٨ هـ.
- ٨٨ السوسوة . عبد المجيد محمد إسماعيل.منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي. دار النفائس، عمّان، ١٤١٨ هـ .
- ٨٩ السيوطي .عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. الإِتقان في علوم القرآن. محمد أبو الفضل إبراهيم.: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: ١٣٩٤ هـ
- ٩٠ السيوطي. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ .
- ٩١ الشاشي .نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق.أصول الشاشي. دار الكتاب العربي - بيروت .
- ٩٢ الشاطبي. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير. الاعتصام .تحقيق: سليم بن عيد الهلالي: دار ابن عفان. ١٤١٢ هـ .
- ٩٣ الشاطبي. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الموافقات. المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان . ١٤١٧ هـ.
- ٩٤ الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس. تفسير الإمام الشافعي. جمع وتحقيق ودراسة: أحمد بن مصطفى الفرّان. دار التدمرية : ١٤٢٧
- ٩٥ الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني . مذكرة في أصول الفقه .مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة الطبعة: الخامسة
- ٩٦ الشنقيطي .محمد الأمين.أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن . دار الفكر بيروت - لبنان ١٤١٥ هـ
- ٩٧ الشوكاني .محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني. حققه ورتبه: أبو مصعب «محمد صبحي» بن حسن

- حلاق: مكتبة الجيل الجديد، صنعاء. الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول .
- ٩٨ الشوكاني. محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني. تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين . دار القلم - بيروت .
- ٩٩ الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. دار ابن حزم
- ١٠٠ الشيباني أبو عبد الله محمد بن الحسن . الأصل . تحقيق ودراسة: محمد بوبنوكالن: دار ابن حزم، بيروت - ١٤٣٣ هـ
- ١٠١ الشيرازي .أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. اللمع في أصول الفقه: دار الكتب العلمية الطبعة: الطبعة الثانية - ١٤٢٤ هـ .
- ١٠٢ الصابوني محمد علي. صفوة التفاسير: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ١٤١٧ هـ
- ١٠٣ الصاعدي، حمد بن حمدي. المطلق والمقيد . عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ، ١٤٢٣ هـ .
- ١٠٤ الصنعاني محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. سبل السلام: دار الحديث .
- ١٠٥ الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني. رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٥ هـ
- ١٠٦ الصنهاجي، عبد الحميد محمد بن باديس . مبادئ الأصول. المحقق: عمار الطالبي : الشركة الوطنية للكتاب .
- ١٠٧ الطبري، أبو جعفر محمد ابن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي .دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢ هـ
- ١٠٨ الطحان، أبو حفص محمود بن أحمد بن محمود طحان . تيسير مصطلح الحديث. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة: العاشرة ١٤٢٥ هـ.

- ١٠٩ الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. المستصفى . تحقيق: محمد عبد السلام. دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ .
- ١١٠ الطوفى. سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفى الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين. شرح مختصر الروضة. المحقق : عبد الله بن عبد المحسن التركي: مؤسسة الرسالة ١٤٠٧ هـ.
- ١١١ الطيار. مساعد بن سليمان بن ناصر. الإعجاز العلمي إلى أين؟ مقالات تقييمية للإعجاز العلمي. دار ابن الجوزي الطبعة: الثانية، ١٤٣٣ هـ
- ١١٢ الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر. فصول في أصول التفسير. تقديم: محمد بن صالح الفوزان .: دار ابن الجوزي الطبعة: الثانية، ١٤٢٣ هـ .
- ١١٣ الطيَّار. بن سُلَيْمَان بن نَاصِر. شرح مقدمة في أصول التفسير. دار ابن الجوزي الطبعة: الثانية، ١٤٢٨ هـ
- ١١٤ العاصمي النجدي عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع. الأولى - ١٣٩٧ هـ.
- ١١٥ العتيبي، أبو محمد عبد الله الروقي. نتاج الفكر في أحكام الذكر . دار التدمرية، الرياض ، ١٤٣٥ هـ .
- العثيمين. محمد بن صالح بن محمد. أصول في التفسير. المكتبة الإسلامية ١٤٢٢ هـ
- ١١٦ العدوى. محمد احمد. اصول فى البدع و السنن . المكتب الاسلامى . طبع ١٤٠٦.٤ . بيروت . دمشق .
- ١١٧ العسقلاني . أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. النكت على كتاب ابن الصلاح. المحقق: ربيع بن هادي عمير المدخلي : عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.
- ١١٨ العسقلاني أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: دار الكتب العلمية. ١٤١٩ هـ.
- ١١٩ العسقلاني. أحمد بن علي بن حجر. شرح صحيح البخاري. فتح الباري. دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ .

- ١٢٠ العسقلاني. أحمد بن علي ابن حجر. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. حققه على نسخته مقروءة على المؤلف وعلق عليه: نور الدين عتر. مطبعة الصباح، دمشق الطبعة: الثالثة، ١٤٢١
- ١٢١ العسقلاني. أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. انتقاض الاعتراض في الرد على العيني في شرح البخاري المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي - صبحي بن جاسم السامرائي: مكتبة الرشد، الرياض - ١٤١٣ هـ
- ١٢٢ العسقلاني. ابن حجر أحمد بن علي. شرح نخبة الفكر. الشارح: عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن بن حمد الخضير.
- ١٢٣ العقل ناصر و ناصر القفاري. الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة: دار الصمعي. ١٤١٣.
- ١٢٤ الغزالي أبو حامد محمد. محك النظر. المحقق: أحمد فريد الزبيدي. دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٢٥ الغزي. محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث. مُوسُوعَةُ الْقَوَاعِدِ الْفِقْهِيَّةِ. مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ.
- ١٢٦ الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو أبي الحارث: كتاب الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. بيروت.
- ١٢٧ الغلابيني مصطفى بن محمد سليم. جامع الدروس العربية. المكتبة العصرية، بيروت الطبعة: الثامنة والعشرون، ١٤١٤ هـ-
- ١٢٨ الفتاوى الاقتصادية - اضطرار - المكتبة الشاملة الحديثة.
- ١٢٩ الفقه الأكبر. مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهاء الأيسر والأبسط والأكبر. مكتبة الفرقان - الإمارات العربية. ١٤١٩ هـ.
- ١٣٠ القاسمي. محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان.
- ١٣١ القحطاني. سعيد بن علي بن وهف. عقيدة المسلم في ضوء الكتاب والسنة - المفهوم، والفضائل، والمعنى، والمقتضى، والأركان، والشروط، والنواقص، والنواقض. مطبعة سفير.

- ١٣٢ القحطاني، اسامة ابن سعيد موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي : دار
الفضيلة . الرياض . ١٤٣٤ هـ
- ١٣٣ القرافي . الفروق للقرافي . عالم الكتب . بدون تاريخ . المكتبة الشاملة
- ١٣٤ الكاساني . أبو بكر بن مسعود بن أحمد . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع :
دار الكتب العلمية الطبعة : الثانية ، ١٤٠٦ هـ
- ١٣٥ الكنوي . الاجوبة الفاضلة للكنوي . ١٩٣ نقلًا عن النهام .
- ١٣٦ اللامشي ، محمود ابن زيد . تحقيق محمد العزازي كتاب اللامشي في
اصول الفقه دار العلميه بيروت
- ١٣٧ الماوردي . أبو الحسن علي بن محمد ، الشهير بالماوردي . الحاوي الكبير
شرح مختصر المزني . الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد
الموجود . دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤١٩ .
- ١٣٨ المرادوي . علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان . التخبير شرح التحرير
في أصول الفقه . المحقق . عبد الرحمن الجبرين ، . عوض القرني ، . أحمد
السراج . مكتبة الرشد - السعودية / الرياض ، ١٤٢١ هـ .
- ١٣٩ المصري . محمد بن حسين بن يعقوب . منطلقات طالب العلم . المكتبة
الإسلامية ، القاهرة ، ١٤٢٢ هـ
- ١٤٠ المقدم محمد أحمد إسماعيل . سلسلة الإيمان والكفر . مصدر الكتاب :
دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية .
- ١٤١ الملا الهروي القاري علي . شرح مسند أبي حنيفة . المحقق : خليل
الميس : دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٤٠٥ هـ .
- ١٤٢ الملا على قارى . شرح نخبه الفكر في مصطلحات أهل الأثر المؤلف :
المحقق : قدم له : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، حققه وعلق عليه : محمد نزار
تميم وهيثم نزار تميم . دار الأرقم - لبنان / بيروت .
- ١٤٣ المنياوي . أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف .
التمهيد - شرح مختصر الأصول من علم الأصول . مصر . ١٤٣٢ هـ .

- ١٤٤ المنيأوي. أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف. البدعة الشرعية. المكتبة الشاملة، مصر الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ.
- ١٤٥ المنيأوي. أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف. المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول. المكتبة الشاملة، مصر الطبعة: الثانية، ١٤٣٢ هـ
- ١٤٦ المنيأوي، محمود بن محمد بن مصطفى: الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول. المكتبة الشاملة
- ١٤٧ الموسوعة العقدية إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف علوي بن عبدالقادر السقاف: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net تم تحميله ربيع الأول ١٤٣٣ هـ
- ١٤٨ الموسوعة الفقهية الكويتية. عدد الأجزاء: ٤٥ جزءا الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ) ..الأجزاء ١ - ٢٣: الطبعة الثانية، دارالسلاسل - الكويت. الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر. الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانيةز
- ١٤٩ الموسوعة القرآنية المتخصصة، تأليف: مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين مصر. ١٤٢٣ هـ - ٢٦٩
- ١٥٠ الميداني عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي. اللباب في شرح الكتاب حقه، وفصله، وضبطه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد: المكتبة العلمية، بيروت.
- ١٥١ النسفى. المنار فى اصول الفقه. صحاف سرويلى. در سعادت. ١٣٢٦
- ١٥٢ النعيم. عبير بنت عبد الله. تقديم: فهد بن عبد الرحمن الرومي. قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور فى تفسيره التحرير والتنوير - دراسة تأصيلية تطبيقية. دار التدمرية، الرياض، ١٤٣٦ هـ. ١٢٨
- ١٥٣ النعيمى. قاسم. شرح ورقات جوينى. دارالكتاب العلميه بيروت.
- ١٥٤ النملة. عبد الكريم بن علي بن محمد. المَهْدَبُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارِنِ: مكتبة الرشد - الرياض. ١٤٢٠ هـ.

- ١٥٥ النملة. عبد الكريم. جامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب
الراجح: مكتبة الرشد - الرياض ، ١٤٢٠ هـ
- ١٥٦ النهام .صالح سالم.مذاهب العلماء في طرق التخلص من تعارض الأدلة.
الوعي الإسلامي، المجلد/العدد: السنة ٥١، العدد ٥٨٥، الكويت .
- ١٥٧ النووي. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب
(مع تكملة السبكي والمطيعي): دار الفكر .
- ١٥٨ النووي . مقدمة النووي فى علوم الحديث رتبها سعد الدين محمد الكبي.
المكتب الاسلامى ، ١٤١٧ .
- ١٥٩ النووي . الفتح المبين بشرح الأربعين للإمام النووي.أحمد بن الهيثمي
وعليه حاشية حسن بن علي المدابع . دارالكتب العلمية بيروت .
- ١٦٠ الهاشمي. أحمد بن إبراهيم بن مصطفى.جواهر البلاغة في المعاني
والبيان والبديع. ضبط وتدقيق وتوثيق:يوسف الصميلي : المكتبة
العصرية، بيروت .
- ١٦١ الهيثمي .أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. مجمع
الزوائد ومنبع الفوائد. المحقق: حسام الدين القدسي .مكتبة القدسي،
القاهرة ١٤١٤ هـ
- ١٦٢ أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي. غمز
عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر. دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ .
- ١٦٣ أديب إسحاق و الأفغانى .أضواء على التعصب.. دار امواج. بيروت.
- ١٦٤ أفندي ، علي حيدر خواجه أمين. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام.
تعريب: فهمي الحسيني: دار الجيل . ١٤١١ هـ
- ١٦٥ أمير شاه الحنفي محمد أمين بن محمود البخاري . تيسير التحرير.
مصطفى البابي الحلبي - مصر (١٣٥١ هـ -) وصورته: دار الكتب العلمية
- بيروت (١٤٠٣ هـ -)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧ هـ .
- ١٦٦ آل سارح سعيد بن ناصر. القواعد المتفق عليها بين المذاهب الاربعة فى
الكتاب والسنة والاجماع و الادلة المختلف فيها. جامعة ام القرى. ١٤٣٧ .

- ١٦٧ آل معمر حمد بن ناصر بن عثمان. حكم التقليد تحقيق وتعليق: عبد العزيز بن عدنان العيدان: ركائز للنشر والتوزيع ١٤٣٩ هـ
- ١٦٨ بدر الدين العيني . منحة السلوك . المحقق: أحمد عبد الرزاق الكبيسي - قطر . ١٤٢٨ هـ
- ١٦٩ تاج العروس من جواهر القاموس المؤلف: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الزبيدي
- ١٧٠ جامعة المدينة العالمية. الدخيل في التفسير المرحلة: ماجستير : جامعة المدينة العالمية.
- ١٧١ جامعة المدينة العالمية. دفاع عن السنة. مناهج جامعة المدينة العالمية
- ١٧٢ جامعة المدينة العالمية. أصول فقه-١. كتاب المادة .
- ١٧٣ خلاف . عبد الوهاب. علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع. مطبعة المدني.
- ١٧٤ خلاف . عبد الوهاب. علم أصول الفقه. مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم) الطبعة : عن الطبعة الثامنة لدار القلم .
- ١٧٥ دكوري . محمد دمبي. القطعية من الأدلة الأربعة. عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ .
- ١٧٦ زيدان . عبد الكريم . الوجيز في أصول الفقه ترجمه فارسى. ترجمه فرزاد پارسا. نسخه دیجيتال. كتابخانه قلم . ١٤٣٨ هـ.
- ١٧٧ سعدي أبو جيب. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامى. دار الفكر المعاصر. الطبعة الرابعة. دمشق. ١٤٣٢ .
- ١٧٨ طويلة . عبد الوهاب عبد السلام. اثر الغة في اختلاف المجتهدين. دارالسلام. الطبعة الثانية. ١٤٢٠ هـ .
- ١٧٩ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر : دار إحياء التراث العربي
- ١٨٠ عبد الوهاب على جمعة محمد . المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية: دار السلام - القاهرة. ١٤٢٢ هـ

- ١٨١ عتر. نور الدين. منهج النقد في علوم الحديث. دار الفكر، دمشق، ١٤٠١هـ
- ١٨٢ عتيق. عبد العزيز - كتاب علم البيان. دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان
- ١٨٣ فقه المعاملات المؤلف: مجموعة من المؤلفين موسوعة فقه المعاملات. المكتبة الشاملة الحديثة.
- ١٨٤ فهد الرومي. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. دراسات في علوم القرآن الكريم. ١٤٢٤هـ. المكتبة الشاملة الحديثة.
- ١٨٥ قاموس المعاني. عربي - فارسي
- ١٨٦ قلعجي محمد رواس - حامد صادق قنيبي. معجم لغة الفقهاء: دار النفاثس. للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ
- ١٨٧ مجلة الأحكام العدلية
- ١٨٨ محمد رشيد. تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار). الهيئة المصرية للكتاب
- ١٨٩ معاش. عبد الرزاق طاهر أحمد. الجهل بمسائل الاعتقاد وحكمه. دار الوطن للنشر. الرياض. ١٤١٧.
- ١٩٠ موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر / عويسيان التميمي البصري [الكتاب مرقم ألبا]
- ١٩١ موسي أحمد محمد عزب. إهمال مفهوم المخالفة لخروج المنطوق مخرج الغالب. ٢٦٧٥. مجلة كلية الشريعة والقانون. جامعة الأزهر. المجلد ١٧.
- ١٩٢ موقع الإسلام سؤال وجواب بإشراف محمد صالح المنجد - نبذة عن القياس والرد على منكريه من الظاهرية - المكتبة الشاملة الحديثة. ١٤٣٠.