

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره پانزدهم، شماره دوم، و دوره شانزدهم، شماره اول،
بهار و پائیز ۱۳۷۹، (پیاپی ۳۰ و ۳۱)

نگاهی به ابن زهره و نظرات فقهی او

دکتر سید مهدی انجوی نژاد*
دانشگاه شیراز

چکیده

سالهایی از عمرم را در پی شناخت ابن زهره و کتاب فقهی او صرف کرده‌ام، اگر چه در جهت رعایت موازین مقاله پژوهشی نکات زیادی از مطلب را جا گذاشتم، با امید به مفید بودن این مختصر برای دیگران، شرح حالی کوتاه همراه با پاره ای از نظرات فقهی او در قالب مقاله‌ای ارائه می‌گردد:

ابن زهره از اعیان امام صادق (ع) می‌باشد که در سال ۵۱۱ هجری متولد شده و در سال ۵۸۵ هجری در دامنه کوه جوشن، به خاک سپرده شد. او در معاصر جد خود و بزرگانی از قبیل شیخ طوسی کسب فیض کرد و شاگردان بزرگواری چون ابن ادریس را به جهان تحویل داد.

حدود بیست کتاب از آثار گرانبهای او بر جای مانده که مشهورترین آنها در فقه، کتاب "غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع" است. این کتاب برجستگیها و ویژگیهای خاصی دارد که به برخی از آنها در این مقاله اشاره شده است؛ از جمله:

۱- غنیة النزوع، مجموعه کاملی از تمام مباحث فقهی است که به سبک قدما تهیه شده است.

۲- مؤلف برای اثبات مباحث به ترتیب از: کتاب، سنت، اجماع و اتفاق کل دلیل آورده است.

۳- این کتاب یک دوره فقه مقارن است که پس از ذکر موارد اتفاق و اختلاف بین شیعه و سنی، و ایراد ادله مخالفین، در مقام پاسخگویی به اجماع امامیه و قرآن و روایاتی که از طرف اهل سنت رسیده، استناد کرده است.

۴- مسأله حجیت خبر واحد را بارها با قاطعیت مردود دانسته است که احتمالاً متأثر از جنبه‌های سیاسی و موقعیتهای زمانی وی است.

واژه های کلیدی: ۱- ابن زهره ۲- غنیة النزوع ۳- فروع فقه (عبادات، معاملات، احکام)

۱. مقدمه

پس از حمد و ثنای پروردگار عالم و درود و ستایش بر آخرین پیامبرش، از درگاه ایزد منان آرزوی خدمت می‌کنم.

در این مقاله با یاری خداوند، در ابتدا شرح حال مختصری از ابن زهره آورده می‌شود، سپس بخش فقهی کتاب "غنیة النزوع"، که از آثار بدیع و پر محتوای اوست، نقد و بررسی خواهد شد.

۲. نام و نسبت ابن زهره

نامش حمزه و لقبش عزالدین و کنیه اش ابوالمکارم و به شریف طاهر مشهور است. سلسله نسبت وی که با سیزده واسطه به حضرت امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) می‌رسد، بر اساس آنچه بر روی سنگ قبرش حک شده چنین است: عزالدین، ابوالمکارم، حمزه بن ابی سالم، علی ابن ابی الحسن، زهره بن ابی المواهب، علی بن سالم، محمدبن ابی ابراهیم، محمد البحرانی، ابن احمد الحجازی ابن محمدبن حسین بن ابی محمد، اسحق المؤمن بن الامام جعفرالصادق بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب مشهور به شریف طاهر، این شجره نامه با آنچه که در کتاب مجمع الآداب و معجم الالقب آمده تطابق دارد. (امین، سید محسن، ۹۴۲: ۱۴۰۳)

۲.۱. تاریخ تولد و وفات و محل دفن ابن زهره

ابن زهره در ماه مبارک رمضان سال ۵۱۱ هـ.ق. متولد شد و در ماه رجب سال ۵۸۵ هـ.ق. در حلب، وفات یافت. آرامگاه خانوادگی او در دامنه کوه جوشن نزدیک مشهد السقط محسن بن حسین بن علی (ع) واقع شده و تاریخ وفات و نسب او بر روی قبرش نوشته شده است. (امین،

۲۹۴: ۱۴۰۳ و قمی، ج ۱: ۲۹۴، ۱۳۵۰، مدرس، ج ۵: ۳۶۰، ۱۳۴۶)

۲.۲. استادان ابن زهره

ابوالمکارم از پدرش و جماعتی دیگر من جمله از سید جلیل و عالم بزرگ، ابومنصور محمدبن الحسن منصور نقاش و از ابی‌علی شیخ الطایفه (شیخ طوسی) و شیخ فقیه ابی عبدالله الحسین بن طاهر بن حسین بن شیخ ابوالفتوح نقل روایت کرده است. (قمی، ج: ۵، ۵۷۳: ۱۳۵۰)

۲.۳. برخی از شاگردان ابن زهره

ابن زهره انسانهای بزرگی را پرورش داد، از جمله: شاذان بن جبرئیل، شیخ محمدبن ادریس، شیخ معین‌الدین مصری و پسر برادرش - سید بزرگوار - و عالم جلیل‌القدر ابوحامد نجم‌الاسلام محمدبن ابی‌القاسم عبدالله علی‌بن زهره - و صاحب کتاب آلابیعین فی حقوق الاخوان - (قمی، ج: ۱، ۲۹۴: ۱۳۵۰)

۲.۴. آثار و تألیفات ابن زهره

ابن زهره تصنیفات زیادی دارد، برخی از آنها عبارتند از: ۱- مسألة علی المنجمین ۲- مسألة فی ان نظر الکامل العقل علی انفرادہ کاف فی تحصیل المعارف العقلیه ۳- مسألة فی الرؤیة و اعتقاد الامامیه و مخالفیهم ممن ینسب الی السنه و الجماعه ۴- مسألة فی کونه تعالی جباراً (حیاً) ۵- مسألة الشافیة فی رد من زعم ان النظر علی انفراد غیرکاف فی تحصیل المعرفه به تعالی ۶- الجواب من الکلام الوارد من ناحیه الجبل ۷- مسألة فی نیة الوضوء عندالمضمضه و الاستنشاق ۸- الاعتراض علی الکلام الوارد من حمص ۹- النکت فی النحو ۱۰- مسألة فی تحریم الفقاع ۱۱- غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع ۱۲- نقض شبه الفلاسفه ۱۳- مسألة فی رد علی من ذهب الی ان الوجوب و القبح لایعلمان الا سمعاً ۱۴- مسألة فی رد علی من قال فی الدین بالقیاس ۱۵- جواب المسائل الواردة من بغداد ۱۶- مسألة فی اباحه نکاح المتعه ۱۷- الجواب عما ذکره مطران نصیبین ۱۸- جواب الکتاب الوارد من حمص رواها عنه ابن اخیه السید محیی الدین محمد و غیره ۱۹- قبس الانوار فی نصره العترة الاخیار (امین، ۲۵۰: ۱۴۰۳، ابن شهرآشوب، ۱۳۸۵) و اما در ادامه این مقاله با یکی از آثار فقهی برجسته ایشان بیشتر آشنا می‌شویم.

۳. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع

بر اساس آنچه که از کتب تراجم و اعلام به دست می‌آید، نام اصلی کتاب "غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع" می‌باشد ولی در بین فقهاء به کتاب "غنیة" مشهور می‌باشد.

۱. ۳. محتویات کتاب "غنیة"

همان طوری که از عنوان کتاب نیز فهمیده می‌شود، این کتاب آخرین تلاشی است که برای فهم اصول و فروع دین به کار رفته است ولی باید دید که مراد از علم اصول در این عنوان چه چیز است؟! با توجه به کتابی که در ضمن مجموعه جوامع الفقهیه وجود دارد، غنیة تنها دو قسمت دارد، یکی اصول فقه و دیگری فروع فقه، به نظر می‌رسد که مراد از اصول، همانا اصول فقه باشد، بدین علت است که بعضی از بزرگان اعتقاد دارند، که غنیة از دو کتاب تشکیل شده است. ولی از طرفی می‌بینیم که نسخه خطی غنیة از سه کتاب اصول دین، اصول فقه و فروع فقه تشکیل شده است.^۱ لذا محتمل است که مراد سید از علم اصول، اعم از اصول دین و اصول فقه بوده باشد.

۲. ۳. خصوصیات کتاب فقه از غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع

۱. ۲. ۳. این کتاب، مجموعه کاملی از تمام مباحث فقهی است که به سبک قدما نوشته شده و مؤلف به ترتیب با باب طهارت اثرش را آغاز کرده و با مبحث قضا و شهادت آن را به پایان رسانیده است. جز آن که مبحث امر به معروف و نهی از منکر را در کتاب فقه خود نیاورده و از مباحث اصول اعتقادات وابسته به مبحث امامت منظور داشته و در کتاب اصول دین مطرح کرده است.

۲. ۲. ۳. مؤلف هیچ حکمی را بدون اشاره به ادله فقهیه آن، مطرح نکرده است.

۳. ۲. ۳. دلایل مطرح شده در این کتاب به ترتیب عبارت است از: الف: اجماع امامیه، که تحت عناوین اجماع امامیه، اجماع ما، اجماع الفرقة، اجماع فرقه محقه، اکثریت قریب به اتفاق مطالب اجماع را در بر دارد و می‌توان گفت که این کتاب پر اجماع‌ترین کتب فقهیه است و ابن‌زهره در رأس فقهایی قرار دارد که به اجماع امامیه متوسل شده و با نام ابن‌زهره، اجماع به ذهن متبادر و تداعی می‌شود، ولی اینگونه استدلال آیا تنها جنبه استدلال فقهی داشته و با وجود هزارها روایت معتبر و احادیثی که از طریق اهل بیت رسیده به این دلیل اکتفا کرده؟! و یا اینکه این عنوان سپری در مقابل مسائل و مصائبی بوده که بر جوامع شیعی آن زمان حاکم بوده است؟! اینها مسائلی است که باید مورد بحث قرار گیرد.

ب: مسأله اتفاق کل را به لحاظ اهمیتی که طسرف مخالف بر آن معتقد بوده و حتی در بعضی از مسایل با تکیه به اتفاق کل و اجماع، از قول صریح رسول الله (ص) نیز صرف نظر کرده‌اند، بسیار مورد اهتمام قرار دارد که این مسأله نیز اکثریت قریب به اتفاق احکام را در بر می‌گیرد و با این تکیه کلام که: "چون آنچه که ما گفتیم قدر متقین و جامعی است که کل علما بر آن اتفاق نظر داشته‌اند و مخالفی بر آن نیست، ولی قول اهل سنت مجمع علیه و متفق علیه کل نیست، نظرات خود را محکم و استوار دانسته است.

ج: نظر به اهمیتی که اهل سنت و شیعه برای ظواهر قرآن قایل هستند، بارها به آیات قرآن در مسائلی که قرآن با صراحت و یا ظهور بر حکمی دلالت داشته، استناد جسته است.

۳.۲.۴. مؤلف مسأله فقه مقارن را در رأس اهداف خود قرار داده است. به نظر می‌رسد این فقه را در مقابل گفته‌های اهل سنت مطرح کرده و تمام مسایلی که مورد اتفاق و اختلاف شیعه و سنی را متذکر شده و ضمن ایراد ادله مخالف، در مقام پاسخگویی به ادله آنان، با توسل به روایاتی که از طریق اهل سنت رسیده، استناد کرده است و تنها در موارد بسیار معدودی با استناد از اجماع فرقه امامیه و با استدلال از آیات قرآن و دلایل ادبی و خدشه در روایان احادیث مورد استناد مخالف، به آنان پاسخ داده و به هیچ موردی بر نخوردم که از روایاتی که از طریق شیعه رسیده باشد، استناد کند.

۳.۲.۵. هیچ حکمی را بدون دلیل نیاورده و بعد از ذکر مسأله یا مسایلی که با هم مرتبط بوده‌اند، به ذکر دلایل آنها پرداخته است.

۳.۲.۶. در مسائلی که مورد اتفاق کل بوده با ذکر همین نکته، از آن مطلب گذشته و صرف اتفاق را بر مبنای اهل سنت کافی دانسته ولی در مسائلی که بین شیعه و سنی اختلاف نظر است با دقت در آن غور کرده و به طرح ادله طرفین بطور مبسوط پرداخته و با استناد از دلائل مورد قبول مخالف، به ادله آنان پاسخهای مناسب داده است.

۳.۲.۷. مسأله عمل به خبر واحد را بارها قاطعاً مردود دانسته است البته در اینگونه برخوردها به نظر می‌رسد، جنبه‌های سیاسی و موقعیت زمانی نیز دخالت داشته است.

اگر چه در نقد و بررسی این کتاب از این زهره مشکلاتی در راه است، اما می‌توان محورهای مهم این کتاب را چنین مختصر کرد:

مؤلف در ابتدای بحث طهارت، دو مسأله را طرح کرده است: یکی تکلیف سمعی و دیگری آن که ارکان عبادات را پنج چیز شمرده است، اگر چه برای تعریف تکلیف سمعی و عقلی مستندی نیافتیم، ولی آنچه از کتب قدما و شیخ طوسی و ابن زهره منجمله گفتار شیخ در مبحث استصحاب الحال عدة الاصول، به دست می‌آید این است که: تکلیف سمعی در مقابل تکلیف عقلی است. و تکلیف سمعی ظاهراً تکلیفی است که به آیات و روایات مستند باشد؛ که زکات و روزه و حج و جهاد، از این دسته هستند. این نوع تکالیف را که از ارکان عبادات است، فروع دین نیز نامیده‌اند.

در باب طهارت: از حدث و خبث مسائل، نواقض وضو و غسل موارد اختلاف را بنحو مستدلی مطرح کرده است.

در باب مطهرات: مسأله شرط مطلق بودن آب را برای پاک کننده بودن، بررسی کرده و در وضو ضمن بحث عمیقی موارد چهارگانه اختلافی بین شیعه و سنی را با استناد به آیه مبارکه: یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الى المرافق و امسحوا برؤسکم و ارجلکم الى الکعبین. (مسح کنید قسمتی از سر و قسمتی از پاهایتان را تا برآمدگی بر روی پاها) (مائده ۵ و ۶)، یادآور شده است.

در این آیه خداوند دستور مسح سر را صادر فرموده و مسح پا را نیز به وسیله حرف عطف (و) واجب کرده است و چون جمله "و ارجلکم الى الکعبین" عطف به "برؤسکم" است باید همان طوری که مسح سر را واجب دانستیم، مسح پاها که عطف بر آن است نیز واجب باشد.

این مسأله عیناً در باره شستن دستها در وضو وجود دارد که چون "ایدیکم" عطف بر "و وجوهکم" است و در آیه گفته شده "صورتهايتان را بشوید" و با اضافه کردن یک حرف (واو) که عاطفه است، حکم وجوب شستن دستها نیز مسلم شده است.

لذا مسح پاها نیز چون عطف به مسح سر است، واجب می باشد خواه آن که ما کلمه ارجل را با نصب بخوانیم و بگوییم "ارجلکم" و یا جر بدهیم و بگوییم: "و ارجلکم". چون در هر دو حالت چاره ای نیست جز آن که عطف بر "برؤسکم" بدانیم.

اما فقهای اهل سنت بدون رعایت انصاف و حقیقت اعراب جر در "و ارجلکم" را بر اثر مجاورت گرفته و گفته اند: ارجلکم در اصل منصوب است. همان طوری که عرب می گوید "جر ضب خرب": لانه خراب سوسمار که خرب به علت مجاورت با "ضب" که مجرور است اعراب جر گرفته در حالی که در اصل چون صفت برای جحر است باید مرفوع باشد.

جواب این است که: اولاً دانشمندان از علمای صرف و نحو یا ادیبان، اصولاً اعراب بر اثر مجاورت را نپذیرفته اند (چون بر خلاف فصاحت است) و این جمله یاد شده را تأویل کرده، گفته اند که در اصل: "ضب خرب جحر" بوده است. مثل جمله: "مررت برجل حسن وجه" که حسن وجه صفت برای رجل است و معنی این می شود: سوسماری که لانه اش خراب است. ثانیاً: کسانی که اعراب به مجاورت را پذیرفته اند، قول شاذونادر است که نمی توان هیچ جمله ای را بر آن قیاس کرد (چون ضعیف و بر خلاف فصاحت است)، بنابراین کتاب خدا را نمی توان بر چنین ضابطه ضعیفی قیاس کرد. ثالثاً: بر فرض صحت قیاس، اینگونه قیاس جایز نیست چون قیاس مع الفارق است و در جحر ضب خرب واو عطف ندارد و جایی برای اعراب به مجاورت نیست. رابعاً: اعراب به مجاورت در جایی است که راه حل دیگری وجود نداشته باشد چنانکه در جمله "جحر ضب خرب"، چاره ای نیست چون خرب نمی تواند صفت برای

ضرب باشد ولی در مورد "و ارجلکم" ما گرفتار این مشکل نیستیم و مجبور به اعراب مجاورت نیستیم و راه برای عطف کردن باقی است چون در آیه دو حالت قابل تصور می‌شود یکی آن که اعراب مجاورت به او داده شود و پاها شسته شود، دوم آن که اعراب به عطف داده شود و به پا مسح کشیده شود و هر دو راه ممکن است پس نمی‌توان اعراب بر اثر مجاورت داد چون باز اشتباه و ابهام باقی است، و احتمال دیگر منتفی نمی‌شود.

اما اگر ارجلکم با نصب خوانده شود، عطف است بر محل رؤسکم که مفعول "و امسحوا" است و منصوب می‌باشد.

دلایل: ۱- همه علمای نحو اتفاق نظر دارند که اگر عمل را به نزدیکترین عامل نسبت بدهیم، بهتر است تا عاملی که دور باشد. (و فعل و امسحوا نزدیکتر است تا فعل فاغسلوا).

کما اینکه در جمله "ضربت زیداً و اکرمت بکراً و عمرواً" اگر عمرو عطف بر بکر باشد و مشمول اکرام باشد که عامل نزدیکتر است، بهتر از آن است که عطف بر زید شود و مضروب باشد و در جمله "اکرمت و اکرمنی، عبدالله"، عمل را به نزدیکترین فعل نسبت بدهیم، بهتر است تا دورترین فعل. در قرآن کریم نیز آمده است: "قال أتونی افرغ علیه قطراً". یعنی: گفت بیاورید نزد من تا بر آن مس گداخته بریزم (کهف ۱۸ / ۹۶). و آیه مبارکه: "فیعول: هاؤم اقرؤا کتابیه". یعنی: بیایید نامه مرا بخوانید (الحاقه ۶۹ / ۱۹). و آیه مبارکه: "و انهم ظنوا کما ظننتم ان لن یبعث الله احداً". یعنی: آنها مانند شما انسانها گروهی کافر شده، گمان کردند که خداوند احدی را در روز قیامت زنده نخواهد کرد (جن ۷۲ / ۷).

در آیه اول قطراً "مفعول است" برای افرغ و در آیه دوم کتابیه مفعول است برای فعل اقرؤا و در آیه سوم احداً مفعول است برای فعل "لن یبعث" یعنی در این سه آیه، عمل به نزدیکترین عامل نسبت داده شده است.

بنابراین اگر ارجلکم را مجرور بخوانیم، دلالت بر وجوب مسح پاها دارد و اگر آن را منصوب بخوانیم جز وجوب مسح کردن پاها، راهی دیگر باقی نمی‌ماند. چون از نظر وجوب مطابقت در حکم خواندن یک آیه با دو حرف عطف، به منزله این است که دو آیه خوانده شده است.

۲- دلیل ما علیه اهل سنت روایتی است که از طریق آنها رسیده است (قشیری، ج: ۱، ۱۵۷:

۱۳۴۹).

۳- از حضرت علی (ع) روایت شده است که فرمود: "مانزل القرآن الا بالمسح" یعنی: قرآن

جز مسح را نازل نکرده است (مقدسی، ۱۳۴۸).

۴- ابن عباس وقتی که نحوه وضو گرفتن پیامبر (ص) را تشریح کند، روایت کرده که: پیامبر (ص)، در وضو پاهایشان را مسح می‌کردند (مقدس، ۱۳۴۸).

۵- ابن عباس می‌گوید: وضو دو شستن و دو مسح کردن دارد (مقدس، ۱۳۴۸).

نماز مسافر: در بحث نماز مسافر می‌گویند: بدون شک هر سفری که باعث سقوط روزه شود همان سفر باعث قصر نماز نیز می‌گردد، وقتی که معیار چنین کسی که قصد سفر به مسافتی که ما گفتیم (دو برید یا هشت فرسخ) کرده باشد، مسافر گفته می‌شود ولی اگر کمتر از این حد سفر کند به او مسافر گفته نمی‌شود. چون ما تنها در جایی از ظاهر آیه^۲ عدول کردیم (مثل سفر معصیت و دائم السفر...) که دلایل قطعی مثل اجماع امامیه داشتیم ولی در غیر موارد اجماعی، از ظاهر آیه عدول نمی‌کنیم، و هر نوع مسافر دیگری را که مشمول آیه دانستیم، معتقد به قصر نماز او هستیم. اگر کسی ایراد بگیرد و بگوید: وجوب قصر با ظاهر آیه مبارکه قرآن که می‌فرماید: *وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جَنَاحُ اَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* یعنی: هنگامی که در سفر باشید بر شما باکی نیست که نماز را کوتاه کنید (نساء ۱۰۱ / ۴) (چهار رکعت را دو رکعت بخوانید)، منافات دارد چون آنچه از این آیه استفاده می‌شود این است که: قصر در نماز جایز است نه واجب.

جواب می‌دهیم: قصری که در این آیه ذکر شده، منظور قصر در رکعات نماز نیست، بلکه قصر در اعمال نماز مانند اشاره و غیره است. چون خدای تعالی قصر در نماز را معلق بر ترس دانسته چون در دنباله آیه می‌فرماید: *اَنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتَنَكُمْ الَّذِيْنَ كَفَرُوا* (نساء ۱۰۱ / ۴) یعنی اگر می‌ترسید که کافران شما را به رنج و هلاکت اندازند و الا در مورد خوف هیچ کس تردیدی ندارد و اتفاقاً است که شرط قصر در رکعات مشروط به وجود ترس نیست، و ترس تنها مجوز قصر در افعال نماز است. و در مقابل اهل سنت که نمازهای آیات و نذر را واجب نمی‌دانند با استناد به روایتی که از طریق آنان رسیده،^۳ (سجستانی، ج: ۱، ۲۶۸: ۱۳۲۵ و دارمی، ج: ۲، ۱۸۴: ۱۳۴۹) ادعای خود را ثابت می‌کنند. و در افعال نماز، مسأله قرائت را با استناد به اجماع امامیه و طریقه احتیاط و ظهور آیه قرآن^۴ و روایتی که از طریق آنان رسیده (قشیری، ج: ۱، ۱۷۰: ۱۳۴۹)، وجوب قرائت فاتحه الکتاب را در نماز به اثبات می‌رسانند.

درباره زکات: با استدلال به اجماع و قرآن^۵ و اصل برائت و روایتی که از طریق اهل سنت رسیده (دارمی، ج: ۱، ۳۸۳: ۱۳۴۹)، زکات را فقط در نه مورد واجب می‌داند، اما اهل سنت با توسل به آیه مبارکه: *وَ اتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ* (انعام ۱۴۱ / ۶) می‌گویند: زکات در تمامی چیزهایی که از زمین می‌روید غیر از چهار موردی که ذکر شده هم واجب است.

سید در پاسخ می‌گوید: اولاً تمسک به این آیه صحیح نیست، چون معلوم نیست که مراد از پرداخت حق، زکات باشد، چون احتمال دارد که منظور آیه، این باشد که هنگام درو محصول اگر فقیری از مزرعه می‌گذرد، مقدار کمی هم بعنوان تبرع به فقیر بدهید، چون کسی نمی‌تواند منکر شود که حق اعم از واجب و مستحب است و شامل هر دو نوع حق می‌شود. ثانیاً روایتی است که از طریق آنان رسیده که مردی به پیامبر (ص) عرض کرد: یا رسول الله آیا در شتر من غیر از زکات حقی دیگر هست؟ پیامبر (ص) فرمود: نعم! تحمل علیها و تسقی من لبنها (سجستانی، ج: ۱، ۳۸۷: ۱۳۲۲) یعنی: بله بر شتر سوار می‌شوی و از شیر شتر می‌آشامی. ثالثاً: چهار دلیل نظر ما را که می‌گوییم مراد از آیه «و اتوا حقه یوم حصاده» یعنی «حق فقیر را هنگام درو بدهید» (انعام/۱۴۱) حق مستحب است، تأیید می‌کند:

۱- روایتی که ذکر شد. (دارمی، ج: ۱، ۳۸۳: ۱۳۴۹) ۲- جمله بعدی آیه مذکور که پس از جمله «و اتوا حقه یوم حصاده» می‌فرماید: «و لا تسرفوا» ولی اسراف نکنید (انعام / ۶ / ۱۴۱). اگر مراد از حق، حق واجب باشد که کلمه اسراف معنایی ندارد و چون مقدار واجب از زکات واجب تعیین شده و دقیق است، پس اگر مقدار تعیین شده از شرع را بپردازند، اسراف معنی نمی‌دهد و نهی از اسراف زاید است. ۳- مقدار واجب در هنگام درو کردن، پرداخت نمی‌شود بلکه پس از انجام درو و پاک کردن پرداخت می‌شود چون زکات در زمانی است که قابلیت کیل کردن را پیدا کرده باشد و محصول در زمان درو، قابل وزن کردن نیست. ۴- در روایت است که پیامبر (ص) درو کردن در شب را نهی فرموده است که مسلماً علت نهی آن است که درو کردن در شب برای محروم کردن فقرا و مساکین بوده است و پیامبر (ص)، از محروم کردن فقرا نهی فرموده است. اما تمسک اهل سنت به آیه مبارکه قرآنی که می‌فرماید: «و أنفقوا من طیبات ما کسبتم و مما أخرجنا لکم من الارض» یعنی: ای اهل ایمان انفاق کنید از بهترین آنچه به دست آورده‌اید و از آنچه برای شما از زمین می‌رویانیم (بقره ۲ / ۲۶۷). می‌گویند: بر اساس این آیه، زکات مال التجاره را در هر چه از زمین می‌روید، واجب می‌دانند.

جواب می‌دهیم: این آیه نیز نمی‌تواند وجوب زکات را در مال التجاره و آنچه را از زمین می‌رویانند ثابت کند. چون: نه تنها معلوم نیست که مراد از انفاق تنها زکات واجب باشد، بلکه اگر انفاق بنحو مطلق ذکر شود، تنها زکات غیر واجب است و ما این آیه را بوسیله دلیل تخصیص می‌زنیم (دلایلی که تنها شامل نه مورد است).

در بحث روزه: در مسائل رؤیت هلال و روزه یوم الشک و نیت روزه و کفاره روزه، وجوب روزه اعتکاف که بین امامیه و اهل سنت اختلاف است، نخست به آیات قرآن (بقره ۲ / ۸۰، ۱۵۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۳۲ و مائده ۵ / ۹۵ و یونس ۱۰ / ۵ و یوسف ۱۲ / ۱۰ و حج ۲۲ / ۷۸) و سپس

به روایاتی که از طریق اهل سنت رسیده استناد شده (دارمی، ج: ۲ و ۳، ۱۳۴۹ و قزوینی، ج: ۱، ۳۰-۵۲۹، ۵۳۴، ۵۴۳، ۱۳۷۳ و سجستانی، ج: ۱، ۷-۵۴۶ و ۶-۵۷۵، ۱۳۲۶ و نووی، ج: ۶، ۳۳۰، ۳۸۳، ۴۰۴ - ۴۰۳: بی تا)، آنگاه طبق معمول با جمله اختصاصی ایشان که عبارت است از اجماع امامیه و رعایت اصل احتیاط، استدلال خود را به انجام رسانده است؛ چه آن که پذیرش گفتار اهل سنت در زمانی که فقهاء امامیه اجماع بر خلاف نظریه اهل سنت دارند، از موجبات قطعی رعایت اصل احتیاط است و حکم بر براءت با وجود اجماع امامیه معنی نمی‌دهد؛ چون قائلین به براءت معتقدند که اگر از طرف شرع دلیل بر وجود حکمی نرسیده باشد براءت بر احتیاط مقدم است ولی اگر دلیلی به مانند اجماع وجود نداشته باشد، هرگز طرفداران اصل براءت راضی به اجرای اصل براءت نمی‌باشند.

در بحث خمس: به موارد اختلاف شیعه و سنی از قبیل اموالی که خمس بر آنها واجب است و شرایط وجوب خمس را مطرح کرده و پس از ذکر دلیل قرآنی خمس^۷، و روایاتی که از طریق اهل سنت رسیده است (دارمی، ج: ۱، ۳۹۵؛ ۱۳۴۹ و شربینی، ج: ۱، ۲۹۵ و ۳۹۶؛ ۱۳۷۴).^۸ به اجماع فرقه امامیه و طریق احتیاط استناد کرده و معتقد است که اهل سنت به علت وجود اجماع امامیه نخواهند توانست با اصل براءت از طریق احتیاط خارج شوند، چون عقاید امامیه در تمامی موارد موافق با اصل احتیاط است و امامیه بر آنها اجماع دارند بناچار باید شرائط و مشخصات خمس را تمامی مسلمانان رعایت نمایند.

در مبحث حج: فروعات زیادی مطرح شده و مهمترین مسائل اختلافی بین امامیه و اهل سنت که شرائط وجوب حج، وجوب تلبیه و تروک احرام، وجوب طواف نساء، وجوب وقوف در عرفه، وجوب حلق و جواز حج استیجاری، را به آیات قرآن (بقره ۱۹۶ / ۲ و آل عمران ۹۷ / ۳ و مائده ۹۴ / ۵، ۹۵ و حج ۲۷ / ۲۲، ۲۹، ۷۸ و نور ۲۴ / ۳۲ و نساء ۴ / ۳، ۲۵ و ۹۲) و روایاتی که از طریق اهل سنت رسیده (قزوینی، ج: ۲، ۹۶۹، ۹۷۵؛ ۱۳۷۳ و دارمی، ج: ۲ و ۳۱ و ۶۴ و ۱۷۱؛ ۱۳۴۹ و سجستانی، ج: ۱، ۶۴، ۴۰۴، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۷؛ ۱۳۲۲) و مرغینانی، ج: ۱، ۱۴۶ و ۱۶۴؛ ۱۳۴۹ و نووی، بی تا) و اجماع و طریق احتیاط، استناد کرده است.

در بحث بیع: ۱- به دلیل اجماع امامیه و روایتی که نقل کرده (شربینی، ج: ۲، ۱۵؛ ۱۳۷۴)، بیع فضولی را حتی با اجازه بعدی مالک صحیح نمی‌داند و معتقد است که صحت بیع، حکم شرعی است و دلیلی بر صحت بیع فضولی از شرع نرسیده است. ۲- خرید و فروش کودک و مجنون را به دلیل اجماع و عدم وجود دلیل شرعی، و حدیث رفع (نووی، ج: ۹، ۱۵۵: بی تا) صحیح نمی‌داند. ۳- در شرائط بیع گوید: شرایطی که ممکن است در عقد بیع آید اقسامی دارد: شرائطی که فاسد بوده و عقد بیع را هم فاسد می‌کند به مانند: فروش رطب بشرط خرما شدن و فروش غوره، به شرط انگور شدن، فروش زراعت بشرط آن که خوشه نشینند، فروش روغن بشرط آن که در سال آینده از درختی مخصوص به دست آید.

در این مسأله اختلافی نیست که چنین معاملاتی باطل است چون فروشنده قادر به تسلیم آنها نیست و یکی از شرایط صحت معامله قدرت بر تسلیم است. اما بعضی از شرایط صحیح است و آن بر دو گونه است:

نوع اول شرایطی که بر صحت آن اتفاق نظر است، مثل شرایطی که موافق با مقتضای عقد است و یا بر مصلحت طرفین معامله است، مثل شرط: قبض، جواز انتفاع، مدت، خیار، رهن.

نوع دوم شرایطی که در آنها اختلاف نظر است و آن شرایطی که امکان تسلیمش برای طرفین ممکن باشد، مثل این که کسی پیراهنی را بخرد به شرط این که فروشنده چیزی دیگر را هم به او بفروشد و یا از او بخرد. یا این که فروشنده شرط کند اگر در وقت معینی بهای آن را به مشتری باز گرداند، متاع را از مشتری باز پس گیرد. دلیل بر صحت عقد در این موارد: اجماع امامیه، ظواهر قرآن، احل الله البیع و حرم الربوا (بقره ۲ / ۲۷۵) و آیه "تجارة عن تراض" (نساء ۴ / ۲۹)، اصل صحت معامله، دلیل ما علیه اهل سنت، روایتی است که از طریق آنان رسیده، که پیامبر (ص) فرمود: "المؤمنون عند شروطهم" (نووی، ج: ۹ و ۳۷۶: بی تا). یعنی: مؤمنان بشرطهای خود عمل می‌کنند. دلیل دیگر فرمایش حضرت آنجا که فرموده‌اند: الشرط جایز بین المسلمین مالم يمنع عنه الكتاب و لاسنة (نووی، ج: ۹، ۲۲۴: بی تا)، یعنی تا زمانی که کتاب و سنت مانع نباشد شرط در بین مسلمین جایز است.

بعضی از شرایط به عقیده تمام فقها فاسد است. ولی در این که مفسد عقد باشد یا نباشد، اختلاف نظر است دلیل ما بر این که شرط فاسد است ولی مفسد عقد نیست، اجماع امامیه، ظاهر آیات قرآنی (احل الله البیع (بقره ۲ / ۲۷۵) و تجارة عن تراض) (نساء ۴ / ۲۹)، می‌باشد.

در مبحث رهن: نظر خاص سید این است که در رهن، صرف عقد باعث لزوم رهن نمی‌شود، بلکه موجب اصلی لزوم رهن، مسأله قبض و اقباض است و تا قبض صورت نگرفته، رهن لازم الاجراء نیست و می‌گوید: بعضی از فقهای امامیه گفته‌اند با اجرای صیغه ایجاب و قبول عقد، رهن لازم می‌گردد.

دلیل: آیه مبارکه اوفوا بالعقود (مائده ۵ / ۱)، یعنی به عقدهای خود وفا کنید. اوفوا صیغه امر است و امر دلالت بر وجوب می‌کند و اجرای صیغه ایجاب و قبول در عقد رهن است، پس وفای به آن واجب است.

اما قول اول (رهن با قبض لازم می‌شود)، ظاهراً از مذهب امامیه است و این همان عقیده‌ای است که اجماع بر آن تعلق گرفته است، و مخالفت بعضی از فقها در صورتی که حسب و نسب آنها معلوم است، در اجماع خللی پیش نمی‌آورد. چون حجیت اجماع به علت دخول قول امام در اقوال است نه به خاطر اجماع فقها که گفته شود فقها اتفاق ندارند. به همین دلیل است که

در این مسأله به اجماع تمسک جستند، هر چند که در این مسأله بعضی از علمای ما اختلاف نظر دارند، این مسأله مورد توجه است.

اما آیه مبارکه اوفوا بالعقود (مائده ۵ / ۱) که مورد استناد نظر مخالف بود، اشکالی ندارد که به علت وجود دلیل از ظاهر عموم آیه صرف نظر شود و عموم آیه را دلیل لزوم قبض تخصیص می‌زند ولی دائمی بودن قبض، شرط در رهن نیست. به دلیل: ۱- اجماع امامیه. ۲- آیه مبارکه "فرهان مقبوضه" (بقره ۲ / ۲۸۳) خداوند تعالی قبض را شرط کرده و استدامه قبض را شرط ندانسته است. ۳- دلیل ما علیه اهل سنت روایتی است که از طریق آنها از پیامبر (ص) رسیده که فرمود: "الرهن مجلوب و مرکوب" (قزوینی، ج: ۳، ۸۱۶: ۱۳۷۲) یعنی رهن جلب شده و سوار شده است. (شاید کنایه از این باشد که با رهن دادن عین مورد رهن در اختیار رهن گیرنده قرار می‌گیرد) در رهن جایز نیست که رهن گذار هرگونه تصرفی که می‌خواهد در مال انجام دهد، حق ندارد کارهایی را که حق مرتهن را باطل کند انجام دهد پس نمی‌تواند مورد رهن را بفروشد و یا ببخشد و یا به رهن دیگری قرار دهد و اگر چنین تصرفاتی را در ملک انجام دهد، باطل است و باعث فسخ رهن نمی‌گردد. چون رهن در دست رهن گیرنده امانت است ابن‌زهره می‌نویسد: "رهن در دست مرتهن امانت است و اگر در دست مرتهن از بین رفت، بدون این که مرتهن تفریط و بی احتیاطی کرده باشد، بر ضرر راهن است و با از بین رفتن رهن، چیزی از بدهی راهن کم نمی‌شود."

دلیل این مسأله را یکی اجماع امامیه می‌داند و دیگر روایتی است که از طریق آنان رسیده که پیامبر (ص) فرمود: "لا یفلق المرتهن الرهن من صاحبه الذی رهنه، له غنمه و علیه غرمه". یعنی مرتهن جلوی مالکیت رهن را از راهن نگرفته است، هر چه بر او زیاد شود و یا هر چه از او کم شود از مال راهن است. چون مراد از غنم زیاده و مراد از غرم نقصان و تلف است و این که فقها گفته‌اند، مراد از غنم نفقه و مخارج است با آنچه ما گفتیم منافات ندارد بنابراین لفظ غنم بر هر دو معنی حمل می‌شود. و نیز مراد از جمله "الرهن من صاحبه" این است که رهن به ضمانت صاحب ملک است و معنای جمله پیامبر (ص) که فرمود: لا یفلق، یعنی مرتهن رهن را از بین نمی‌برد.

در بحث افلاس می‌گوید: پس از این که اعسار مفلس با بینه ثابت شد و یا حاکم، مفلس بودن او را تصدیق کرد، اگر طلبکاران درخواست بازداشت او را کردند بر حاکم واجب نیست که او را حبس کند و واجب است که حاکم او را از تصرف در اموالش منع کند و او را وادار کند تا مالی را به دست آورد. ابن زهره دلیل این مسأله را چنین بیان می‌کند: ۱- اجماع امامیه. ۲- آیه مبارکه: "و ان كان ذوعسره فنظرة الی میسرّة" (بقره ۲ / ۲۸۰)، یعنی اگر بدهکار در تنگدستی است، باید به او مهلت داد تا گشایشی در کار او پیدا شود، آن گاه بدهی خود را بپردازد. ۳- دلیل ما علیه اهل سنت روایتی است که از طریق آنان رسیده که پیامبر (ص) به

طلبکاران شخصی که میوه‌هایی که خریده بود فاسد شده بودند، فرمود: "خذا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلک" (شربینی، ج: ۲، ۱۲۶: ۱۳۷۶). یعنی هر چه می‌باید بگیرید و جز آن چیزها حقی دیگر ندارید.

پیامبر(ص) در موضوع الزام بدهکار چیزی نگفت. طلبکاران حق ندارند که مفلس را مجبور کنند تا خود را اجیر سازد و کار کند تا بدهی آنان را بپردازد و به دلیلی که در مسأله اول گفتیم. (پیامبر فرمود: به غیر از چیزهای موجود حقی ندارید). این مسأله مانند همان مسأله سابق است، ولی اگر مفلس خود را قادر می‌بیند که کار کند و دیون خود را ادا کند بر او واجب است موانع را بر طرف سازد تا زودتر براثت ذمه پیدا کند.

بر حاکم واجب است که مفلس را به دیگران بشناساند تا با او معامله نکنند مگر کسی که راضی است که علیه او اقامه دعوا نکند. به دلیل: اجماع امامیه. در بحث حجر پس از آنکه محجور را بر دو نوع تقسیم کرده، یکی گروهی که از مازاد از دو سوم ترکه برای وصیت ممنوع هستند و وصیت آنها در مازاد الزام آور نیست. دوم کسانی که حق هیچگونه تصرفات مالی را ندارند و در نوع دوم سه گروه را شامل دانسته: کودک نابالغ، دیوانه و سفیه و از کودک نابالغ تنها با وجود دو علت: رسیدن به سن بلوغ و رشد رفع حجر می‌شود و معتقد است که رشد با دو چیز ثابت می‌شود. یکی این که صلاح خود را از ضررش تشخیص دهد و دوم این که در دین خود عادل باشد و می‌نویسد: اگر یکی از این دو کم باشد حجر او استمرار دارد تا زمانی که هر دو مورد، حاصل شود.

ابن زهره دلیل این امر را چنین بیان می‌کند: ۱- اجماع امامیه. ۲- آیه مبارکه: "و لا تؤتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاماً" (نساء ۴ / ۵)، یعنی اموالتان را که خداوند بر شما باعث قوام، قرار داده، به نادانان ندهید. و آدم فاسق سفیه است. ۳- آیه مبارکه: "فان انستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم" (نساء ۴ / ۶)، یعنی اگر احساس کردید که آنان رشد یافته اند اموالشان را بدهید. پس در این آیه، رشد شرط شده است و کسی که عادل نباشد او را غی توصیف کرده‌اند و کسی که او را به غی موصوف سازند، نمی‌توان او را رشید نامید، چون دو صفت رشد و غی در مقابل هم هستند و با هم منافات دارند. ۴- اگر طبق شرایطی که ما گفتیم عمل شود و در صورت وجود تمام شرایط، تمام فقها اتفاق نظر دارند که جایز است اموال آنها را به خودشان بدهند ولی در صورتی که تمام شرایط موجود نبود، دلیلی بر جواز نیست. (چون همه فقها با هم اتفاق نظر ندارند) و اگر حجر بر طرف شد، آن گاه که شخص، مبذر و ضایع کننده اموال خود گردید به دلیل اجماع امامیه مبذر سفیه است و رشید نیست، بدون هیچگونه اختلافی اعاده حجر بر او واجب است. و اگر چه نظر سید درباره رشد بر خلاف نظر مشهور است و نامأنوس به نظر می‌رسد، ولی شیخ طوسی و راوندی و فخرالاسلام، عدالت را برای اثبات رشد لازم دانسته‌اند (نجفی، ج: ۳۶، ۵۰: ۱۳۷۸) و حتی بعضی از روایات، صریحاً شرباخوار را سفیه معرفی کرده

است (سجستانی، ج: ۱، ۲۶۸: ۱۳۲۵)، ولی با توجه به این که سفاقت از مسائلی است که عرف باید برای آن تعیین حدود کند و در محدوده قدرت عقل است و عرف عقلاً برای ثبوت رشد، عدالت را لازم نمی‌داند و چه بسا افراد فاسق و حتی کافر هستند که در امور مالی و اقتصادی به مراتب از بسیاری از مسلمانان عادل، بالاترند و عرف آنان را عاقل و هوشمند می‌شناسد، مثلاً در زمانی که مدیریت یک کارگاه کوچک برای بسیاری مشکل است این فرد فاسق و کافر کارخانه‌های بسیار بزرگ را براحتی اداره می‌کند بنابراین نمی‌توانیم مسائل اقتصادی و عبادی را به مسأله رشد و سفاقت، مرتبط بدانیم و عدالت هرگز در ماهیت رشد دلالتی ندارد؛ چه آن که بسیاری از دنیا پرستان که در امور مالی در تمام جهان بعنوان کارشناس اقتصادی مطرح می‌باشند.

در مبحث صلح: تنها شرط لازم را حلال نشدن حرام و حرام نشدن حلال را در صلح، ملاک قرار داده و می‌گوید: و صلح جایز است به دلیل: ۱- اجماع. ۲- آیه مبارکه: "و الصلح خیر" (نساء ۴ / ۱۲۸). خداوند در این آیه فرقی بین انواع صلح نگذاشته و هر نوع را خیر دانسته است. ۳- دلیل ما علیه اهل سنت روایتی است که از طریق آنان رسیده که پیامبر(ص) فرمود: "والصلح جائز بین المسلمین الا ما احل حراماً و حرم حلالاً. صلح جز در مواردی که حلالی حرام و یا حرامی حلال شود در بین مسلمانان جایز است (قزوینی، ج: ۲، ۷۸۸: ۱۳۷۲ و حر عاملی، ج: ۳، ۱۶۴: ۱۳۷۶).

در مضاربه می‌گوید: سرمایه باید درهم و دینارهای معلوم باشد که به عامل تحویل گردد، بنابراین مضاربه با پول سیاه و شمش طلا و نقره جایز نیست و نیز مضاربه با متاعهای غیر نقدینه و آنچه در آن کیل و وزن نیست، صحیح نمی‌باشد. اگر چه صاحب جواهر ادعا می‌کند: که مخالفی در این شرط ندیده‌ام (نجفی، ج: ۲۶، ۳۶: ۱۳۷۸). ولی امام خمینی (ره) با تأیید این مطالب، معتقد است که در زمانهای حاضر مضاربه با اوراق نقدی و پولهای رایجی که در این زمان وجود دارد، و طلا و نقره هم جایز است. (موسوی خمینی، ج: ۱، ۹-۶۰۸: ۱۳۹۰).

در بحث وکالت: به وکیل اجازه نمی‌دهد که خود وکیلی انتخاب کند، مگر آن که در وکالت نامه او چنین اختیاری تصریح شده باشد و نیز در وکالت در عقد نکاح به مسلمانان اجازه نمی‌دهد که زن مشرکه‌ای را به عقد کافری در آورد و بر عکس نظر اهل سنت وکالت از حاضر را نیز جایز می‌دانسته و نیازی به رضایت طرف مخالف ندارد و برای اثبات نظر خود به دلالتی استناد کرده است، از جمله: اجماع امامیه، عمومیت داشتن اخباری که در جواز وکالت وارد شده و اصل جواز وکالت و نبودن دلیلی شرعی بر عدم جواز.

در غصب: در مورد زیاده عینی که با کار غاصب نباشد در صورت تلف، غاصب را ضامن نمی‌داند و اگر زیادی در اثر بالا رفتن قیمت بازار باشد در صورت تلف بدلیل اصل برائت، غاصب

را ضامن نمی‌داند و اما زیادی که بر اثر کار غاصب باشد غاصب در زیادی قیمت با مالک شریک است و اگر دانه‌ای را غصب کند و یا تخم مرغی را غصب کرده باشد و آن دانه را بکارد و یا تخم مرغ را در زیر بال مرغی قرار دهد و دانه بروید و یا تخم جوجه شود از آن مالک است چون غاصب باعث تغییر ماهیت شده و چیزی بر آن نیفزوده است. ولی بعضی از فقها می‌گویند: در این صورت چون عین اولیه، تلف شده و جوجه و یا زراعت به دست آمده است، از آن غاصب است و امام خمینی (ره) نظر سید را پذیرفته ولی اضافه می‌کند اگر حیوان نری را غصب کرد و بر ماده نزدیک کند، بچه به دست آمده از آن مالک حیوان ماده است. اگر چه خود او غاصب باشد. (موسوی خمینی، ج: ۱، ۹-۶۰۸: ۱۳۹۰) و اگر که دانه از آن غاصب باشد و زمین را غصب کرده، دانه را بکارد محصول به دست آمده، مال غاصب است و بر غاصب واجب است که اجاره زمین را به مالک بدهد و چون غاصب از آن زمین استفاده کرده ضامن منفعت زمین است و اگر در زمین نقصی هم وارد کرده، باید جبران کند. گفته سید علاوه بر آن که با اصول و قواعد امامیه هماهنگ است، با روایتی که از امام صادق (ع) رسیده نیز تناسب دارد. وقتی از آن حضرت در مورد غصب زمین و کاشتن دانه از طرف غاصب سؤال شد، فرمودند: «لزارع زرعه و لصاحب الارض کرا ارضه» زراعت از آن زارع است ولی مالک زمین اجاره زمین را اخذ می‌کند. (حر عاملی، ج: ۱۷، ۳۱۰: ۱۳۷۶).

در بحث وقف: در سه مورد: وقف در منقول، در ملک مشاع و وقف بر اولاد که مورد اختلاف اهل سنت است، با استناد به اجماع امامیه در روایاتی که از پیامبر (ص) درباره وقف حیوان آبکش (ابن قدامه، ج: ۶، ۳۶: ۱۳۸۸)^۹ وقف مشاع (ابن قدامه، قبل و قزوینی، ج: ۱، ۸۰۱: ۱۳۷۲) وارد شده استناد کرده، و در مورد اولاد دختری نیز به آیه قرآن^{۱۰} استناد کرده که با وجود این که حضرت عیسی (ع) از اولاد دختری حضرت آدم (ع) است حضرت عیسی (ع) را از فرزندان حضرت ابراهیم (ع) قرار داده و روایتی که از پیامبر (ص) رسیده که فرمود: این دو فرزندان حسن و حسین، سرور اهل بهشت هستند (هندی، ج: ۱۳، ۹۶: ۱۴۰۵) استفاده کرده است.

در لقطه: (پیدا شده)، گرفتن شتری را که گم شده است به دلیل روایاتی (ابن قدامه، ج: ۶، ۸۷: ۱۳۸۸ و قزوینی، ج: ۲، ۸-۷۳۷: ۱۳۷۲) حرام دانسته و برداشتن بقیه چیزها را، مکروه می‌داند مگر اینکه آن چیز در حرم باشد که مسلماً در این مکان بر داشتن همه چیزها حرام است.

در بحث ارث: مهمترین مسأله مورد اختلاف، عول و تعصیب و موانع ارث است. در مورد عول می‌گوید: اگر وارث متوفی پدر و مادر و زن و یا شوهر و اولاد باشند در این صورت سهم ابوی که هر کدام یک ششم است پرداخت می‌شود و سهم ادنای زن و یا شوهر را از اصل مال می‌پردازند و بقیه مال از آن اولاد است: فرقی نمی‌کند که اولاد میت یکی باشد یا بیشتر، زن

باشد یا مرد، اگر باقیمانده مال به اندازه پرداخت سهام مفروض یک دختر که نصف است و یا چند دختر که دو سوم است نباشد، به سهام پدر و مادر و یا زن و یا شوهر نقصی وارد نمی‌شود و نقص از سهام دختر و یا دختران خواهد بود.

این همان مسأله عول است که اهل سنت معتقدند که در مسائل عول هم نقص بر تمام سهام وارد می‌شود (یعنی اگر سهام موجود بیش از مال میت باشد، مثل مسأله‌ای که گذشت نقص وارده به نسبت بین تمام سهام زن یا شوهر و ابوین و اولاد وارد می‌شود) اهل سنت این مسأله را به مسأله کسی که بمیرد و بدهیهایش بیش از اموالی است که باقیمانده، تشبیه کرده‌اند که در اینصورت نقص و کمبود موجود، در بین تمام طلبکاران تقسیم می‌کنند و اموال موجود را به نسبت مطالباتشان پرداخت می‌نمایند، وراثت میت هم از سهام مفروضه آنان در صورتی که بیش از اموال میت باشد، باید مال و نقص را هر دو به نسبت سهام بین آنان تقسیم کند.

دلیل ما علیه اهل سنت: ۱- اجماع امامیه. ۲- در این که نقص بر اموال دختران وارد است، اتفاق نظر بین فقهای عامه و خاصه است و بین طرفین قدر متیقن است. ولی در باره نقص در مال غیر از اولاد اتفاق نظری وجود ندارد و اجماع بر صحت نقص در مال غیر اولاد در بین نیست و چون دلیل نداریم واجب است بر اصلی که مقتضای ظاهر قرآن است باقی باشیم و نقصی بر سهام دیگران وارد نسازیم. ۳- وارد کردن نقص بر تمامی صاحبان سهام باعث می‌شود که ظواهر زیادی از قرآن را تخصیص بزنیم و از معنای حقیقی به معانی مجازی عدول کنیم، ولی اگر نقص را بر یکی بدانیم عدول از ظاهر یک آیه است که عدول از ظاهر یک آیه بهتر از ظاهر تمام آیات مربوطه است، و پس از آن که ثابت شد که نقص بر بعضی از وراثت بر اولاد است مدعای ما ثابت می‌گردد، چون هر که یکی از دو موضوع وجوب نقص بر بعضی و وجوب نقص بر اولاد را پذیرفته دومی را نیز پذیرفته است، پس اگر کسی که می‌گوید نقص به بعضی ورثه اولی است و معتقد باشد که نقص بر سهام غیر اولاد است، خرق اجماع مرکب کرده است.

اما فرق بین موضوع ما و موضوع طلبکاران بر اموال میتی که اموالش کمتر از دیون باشد این است که: حق طلبکاران نسبت به تمام اموال برای استیفای حقوقشان مساوی است، و بعضی از طلبکاران بر بعضی دیگر امتیازی ندارند در صورتی که در مسائل عول اینطور نیست، چون ما ثابت کردیم که بعضی وراثت بر بعضی دیگر امتیاز دارند، و جایز نیست که در سهامشان نقصی وارد شود، بنابراین وضع اینها با وضع طلبکاران فرق می‌کند.

اما این که ادعا شده که امیرالمؤمنین (ع) قائل به عول بوده است و از طریق آنان روایت شده که امیرالمؤمنین بر منبر بود، از او درباره ارث دو دختر و پدر و مادر و زن میت، پرسیده شد فرمود: «صارثمنها تسعاً»، یعنی یک هشتم زن یک نهم می‌گردد.

جواب می‌دهیم: اولاً - چنین ادعایی صحیح نیست چون فرزندان امیرالمؤمنین (ائمه علیهم السلام) و شیعیان امیرالمؤمنین نظر امیرالمؤمنین را از دیگران بهتر می‌شناسند (اهل البیت اداری بما فی البیت). در حالی که از طریق ائمه و شیعیان بر خلاف این گفته از امیرالمؤمنین روایت شده است.

ثانیاً- ابن عباس عقیده بر ابطال عول را از امیرالمؤمنین گرفته در حالی که از طریق مخالف از ابن عباس نقل کرده‌اند که گفته است: «من شاء باهله، ان الذی احصى رمل عالج ماجعل فی مال نصفاً و ثلثاً و ربعاً» (نجات، ۵۸۷-۳۸۶: ۱۳۴۳)، یعنی اگر بخواهد حاضریم با او مباحله کنم که خدایی که عدد ریگ عالج را می‌تواند بشمارد در مالی نصف و ثلث و ربع قرار نداده است.

ثالثاً- اعتمادشان بر روایتی که از امیرالمؤمنین نقل شده که ادعا کرده‌اند در فرائض قائل به عول بوده است، خبر واحد است و در مسائل شرع جایز نیست به خبر واحد استناد جست.

رابعاً- این روایت به شعبی و نخعی و حسن بن عماره منتهی می‌شود، در حالی که شعبی در سال سی و شش و نخعی در سال چهل هجری متولد شده‌اند و صحیح نیست که از امیرالمؤمنین روایت کرده باشند. و حسن بن عماره نیز، از نظر علمای حدیث ضعیف است؛ چون وقتی که حسن بن عماره والی دیوان داوری شد، سلیمان بن مهران اعمش گفت: «ظالم و لئمی المظالم» ظالمی والی دیوان داوری شد.

و اما آنچه ادعا کرده‌اند که حضرت امیر فرموده: «صار ثمنها تسعاً»، این روایت را سفیان از مردی که نامش را نگفته نقل کرده است و آن راوی مجهول است پس قابل اعتبار نیست. بعلاوه این روایت متضمن مطلبی است که از حضرت امیر شایسته نیست، چون آن مرد از میراث چند نفر سؤال کرده و امیرالمؤمنین تنها در باره میراث زوجه پاسخ داده است و از ارث غیر او غافل مانده است و با توجه به این که راجع به ارث همه سؤال شده بود، بر امیرالمؤمنین جایز نیست که پاسخ او را کامل ندهد.

بعضی پاسخ داده‌اند که اگر این خبر هم صحیح باشد، احتمال دارد که این گفته را امیرالمؤمنین بنحو سرزنش و بدگویی و استهزاء بر زبان رانده باشد که یک هشتم زن، یک نهم شود! و این نحو پاسخ هم اشکالی ندارد، همانطوری که خدای تعالی خطاب به گناهکار جهنمی می‌فرماید: «ذق انک انت العزیز الکریم» (دخان ۴۴ / ۴۹) یعنی: بچش از آتش جهنم، ای کسی که البته عزیز و کریمی! و احتمال دارد که جمله «صار ثمنها تسعاً» به نحو استفهام انکاری از کسی که معتقد به عول بوده است، باشد و حرف استفهام افتاده است (مثلاً فرموده: «صار ثمنها تسعاً»، همان طوری که از ابن عباس روایت شده در باره تفسیر آیه «فلاقتحم العقبه» (بلد ۱۱/۹)، گفته است: مراد «افلا اقتحم العقبه» بوده است. (یعنی: آیا

پس در نیامده به بلندی گردنگاه). و نیز عمر بن ابی ربیع می گوید: ثم قالوا: تحبها؟ قلت بهراً عدد القطر و الحصى والتراب. یعنی: سپس گفتند: آیا او را دوست داری؟ گفتم: بیش از عدد دانه‌های باران و دانه‌های شن و خاک. که در این جا همزه استفهامیه "تحبها" حذف شده است.

در مورد تعصیب می نویسد: اگر وارث متوفی تنها، فرزند او باشد، ابوین و زن و یا شوهر نباشد، تمام مال را به او می دهند، خواه یک فرزند یا بیشتر باشد، مذکر یا مؤنث باشد. بنابراین اگر تنها یک دختر وارث میت باشد، هیچکس در ماترک میت با دختر شریک نیست، نه عصبه و نه دیگری، بلکه همانطوری که قبلاً گفتم نصف مال را بفرض و نصف دیگر را بر اثر قرابت به او رد می کنند.

اهل سنت معتقدند که اگر عموی میت و یا پسرعموی میت وجود داشته باشد، نصف را به دختر و نصف دیگر را به عمو و یا پسر عموی او بعنوان تعصیب می دهند و یا اگر میت یک دختر و یک خواهر داشته باشد، نصف مال را به دختر می دهند و نصف دیگر را به خواهر میت بعنوان عصبه می دهند. که خواهران در صورتی که با دختران میت وارث باشند، عصبه قرار می گیرند و اما زنانی که در طبقه و درجه عمو و پسرعموها هستند، مثل عمه‌ها و دخترعموها، در صورتی که عمو و پسرعمو زنده باشند، بعنوان عصبه سهمی نمی برند و ساقط می گردند.

اهل سنت بخاطر تعصیب، ارث را به مردان می دهند و به زنان نمی دهند ولی ما به زنان نیز ارث می دهیم. به دلیل: ۱- اجماع امامیه. ۲- آیه مبارکه: "و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض" (احزاب / ۳۳ / ۶)، یعنی: بعضی از اقارب از بعضی دیگر اولویت دارند. در این آیه، خداوند تعالی تصریح فرموده که سبب استحقاق ارث نزدیک بودن به میت است. پس از اثبات این که ملاک ارث، قرابت است و چون دختر از عصبه به میت نزدیکتر است، باید دختر از عصبه مقدم و اولی باشد. ۳- آیه مبارکه: "ان امرء هلک لیس له ولد و له اخت فلها النصف ماترک" (نساء / ۴ / ۱۲) یعنی: اگر کسی بمیرد و فرزندی نداشته باشد، یک خواهر از ماترک میت نصف مال را به ارث می برد. در این آیه صریحاً شرط ارث بردن خواهر را نداشتن فرزند برای میت دانسته، پس جایز نیست که نصف ارث را با وجود دختر به خواهر بدهند، چون دختر هم ولد است. ۴- دلیل ما علیه اهل سنت در مورد این که گفته‌اند: ارث مختص به مردان است و برای زنان نیست، آیه مبارکه قرآن است که می فرماید: "للرجال نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون و للنساء نصیب مما ترک الوالدان و الاقربون مما قل منه او کثر نصیباً مفروضاً، (نساء / ۴ / ۷) یعنی: از آنچه که والدین اقارب بر جای گذاشتند مردان بهره‌ای دارند و زنان نیز نصیبی دارند از آنچه والدین و اقارب بر جای می گذارند، چه کم باشد و چه زیاد.

خداوند سبحانه برای زنان نیز نصیبی قرار داده، همانطوری که برای مردان سهمی قرار داده است و هیچ اختصاصی در بین نیست. بنابراین اگر کسی ارث را در بعضی موارد به مردان تخصیص بدهد، چون از ظاهر آیه عدول کرده، باید دلیل ارائه دهد و دلیل قاطعی وجود ندارد.

این دلیل نمی‌تواند اعتراضی بر ما نیز باشد که گفتیم اموال اختصاص به دختر دارد و به عصبه چیزی نمی‌رسد، چون مساوی بودن درجه قرابت نیز ملاک است، و برای این شرط دلیل شرعی داریم. در صورتی که میت فرزند داشته باشد، فرزند فرزند ارث نمی‌برد، هر چند که اولاد اولاد اگر مذکر باشند، رجال و اگر مؤنث باشند نساء گفته می‌شوند. وقتی که این موضوع ثابت شد، مراد از آیه همان است که گفتیم. اهل سنت به عمو ارث می‌دهند و به عمه ارث نمی‌دهند در صورتی که هر دو در یک درجه قرابت به میت هستند و ظاهر آیه، علیه گفته آنهاست نه بر علیه ما. بعلاوه تخصیص خوردن آیه اشکال شرعی ندارد بلکه تخصیص خوردن آیه بدون دلیل، اشکال دارد.

اگر اهل سنت بگویند: آیه مورد استناد را که خواهر در صورت وجود فرزند ارث نمی‌برد به دلایل زیر تخصیص می‌زنیم: ۱- روایت ابن طاووس از پدرانش از ابن عباس که می‌گوید: پیامبر (ص) فرمود: "یقسم المال علی اهل الفرایض علی کتاب الله فما ابقت فلا ولی ذکر قرب" (ابن قدامه، ج: ۶، ۳۶۷: ۱۳۸۸) یعنی: مال بیسن کسانی که در قرآن بعنوان فریضه برایشان سهم تعیین شده، تقسیم می‌شود و هر چه باقی بماند، متعلق به فامیل مذکر نزدیک به میت است. ۲- بنابه روایت هذیل از ابن شریبیل، اگر خواهر با دختر میت وارث باشند خواهر ارث می‌برد، چون از ابوموسی اشعری درباره کسی که یک دختر و دختر پسر و خواهری ابوینی داشته و فوت کرده سؤال شد، جواب داد: دختر نصف ارث را می‌برد و بقیه متعلق به خواهر میت است. ۳- روایت اسود بن یزید که می‌گوید: در زمان پیامبر (ص) معاذبن جبل بر ما چنین حکم می‌کرد: به دختر نصف مال را می‌داد و به خواهر نصف دیگر و ارثی به عصبه نمی‌رسید.

جواب می‌دهیم: عدول از ظاهر قرآن با چنین روایاتی جایز نیست، چون اولاً: خبری را که از ابن عباس نقل شد هیچ یک از علمای حدیث نقل نکرده‌اند مگر از طریق ابن طاووس (وشاذاست). ثانیاً: الفاظ حدیث به انحاء مختلفی نقل شده است، یکی همان بود که ذکر شد، و نحو دیگرش این است که روایت شده: فلا ولی عصبه قرب، (ابن قدامه، ج: ۶، ۳۰۷: ۱۳۸۸) و در روایتی آمده: فلا ولی عصبه ذکر، و در روایت دیگری آمده: فلا ولی رجل ذکر عصبه، (ابن قدامه، ج: ۶، ۲۸۰: ۱۳۸۸) اختلاف الفاظ حدیث با وجود این که فقط به یک طریق رسیده، دلیل بر ضعیف بودن حدیث است.

ثالثاً: عقیده ابن عباس بر نفی ارث به عصبه، مشهور است. و اگر راوی حدیث که ابن عباس باشد مخالف با مضمون حدیث باشد، باعث عیب و نقص بر حدیث است.

رابعاً: اما روایت هذیل، هذیل و ابن شریبیل هر دو مجهول هستند و ضعیف است. بعلاوه ابوموسی نظرش را به فرمایش پیامبر(ص) مستند نکرده است، بلکه فتوای خود را داده و فتوای او حجت نیست.

و اما حکم معاذ نیز همین اشکال را دارد که حکم معاذ بدون این که به فرمان پیامبر(ص) باشد، اعتباری ندارد و دلیل محسوب نمی‌شود، و صرف حکم معاذ در زمان پیامبر دلیل بر علم پیامبر و تقریر او نمی‌شود.

خامساً: در روایت نکته ای وجود دارد که خواهر بعنوان عصبه، چیزی را بگیرد و آن عبارت "ولم یورث العصبه شیئاً است، یعنی عصبه هیچ چیز را وارث نمی‌شود. ولی در اینجا خواهر بعنوان عصبه ارث می‌برد!!

سادساً: بر فرض این که این اخبار بدون هرگونه اشکال باشد، باز هم قابل استناد نیست، چون با اخبار دیگری که از طرف خود آنان نیز نقل شده، معارض است، من جمله: ۱- فرمایش پیامبر(ص): "من ترک مالاً فلاهله" (ابن قدامه، ج: ۶، ۸۷: ۱۳۸۸) اگر کسی بمیرد و مالی را باقی گذارد، مال از آن خانواده اوست. ۲- ابن عباس و جابر بن عبدالله گفته‌اند: "ان المال کله للبتن دون الاخت"، یعنی: مال تمام متعلق به دختر است و به خواهر چیزی نمی‌رسد. ۳- اعمش از ابراهیم نخعی روایت کرده مثل روایت سابق (ان المال کله...) ۴- بنا بر حکایت شامی و طبری، عبدالله بن زبیر نیز حکم کرده که مال از آن دختر است و به خواهر ارثی نمی‌رسد. و اما آنچه را که امامیه در رد عصبه روایت کرده‌اند، زیاد است و وقتی که اخبار با هم معارض باشند از درجه اعتبار ساقط می‌شوند و باید به ظاهر قرآن مراجعه کرد.

سابعاً: بر فرض این که اخبار آنان بدون معارض هم باشد، اخبار آحاد است و ما ثابت کردیم که احکام شرعی را بوسیله اخبار آحاد نمی‌توان ثابت کرد.

ثامناً: اهل سنت حتی با لفظ حدیث ابن عباس هم مخالفت کرده‌اند و خواهر را با دختر ارث داده‌اند، در حالی که خواهر نه مرد است و نه مذکر، و نیز خواهر را با برادر ارث داده‌اند در حالی که دختر میت هم حاضر است و اموال را مختص به برادر نمی‌دانند و همچنین اگر عموی میت به جای برادر باشد، اموال را مختص به عمو نمی‌دانند و به خواهر هم ارث می‌دهند. بنابراین وقتی که آنها به خودشان اجازه بدهند که روایت را به بعضی از حالات اختصاص دهند و روایت را در همه جا جاری نکنند، به ما اجازه می‌دهند که زوایات را به زمانی حمل کنیم که میت دو خواهر مادری و یک برادر پدری با اولاد ابوینی داشته باشد و یا از میت زن با عمو و عمه‌ها مانده باشد که در این حالات پس از پرداخت ارث مفروض، دو خواهر (دو سوم) و پرداخت سهم اعلائی زن، بقیه از آن برادر باشد که او مقدم‌ترین مذکر نزدیک به میت است، و در چنین حکمی هیچ کس اختلاف نظری ندارد.

تاسعاً: اگر بنا باشد که در صورت عدم برادر، خواهر عصبه باشد، باید در صورت فقدان پسر آن میت، دختر میت عصبه باشد، بلکه دختر از خواهر اولویت دارد چون پسر برای عصبه بسودن از پدر مقدم و پدر از برادر مقدم است. اما اگر ایراد بگیرند و بگویند که: چون دختر نمی‌تواند از پدر محافظت کند و عاقله پدر باشد عصبه نیست، جواب می‌دهیم: که خواهر هم نمی‌تواند عاقله برادر باشد.

و در موانع ارث گوید: قبلاً گفتیم که: کافر از مسلمان ارث نمی‌برد ولی به عقیده ما مسلمانان از کافر ارث می‌برند هر چند که از وراثت دور کافر باشند، (اگر کافر فرزند هم داشته باشد ولی یکی از اقارب دور در طبقه دوم یا سوم میت مسلمان باشد تمام ارث به مسلمان می‌رسد). به دلیل: ۱- اجماع امامیه. ۲- ظاهر آیات ارث، چون از ظاهر آیات نمی‌توان عدول کرد مگر این که دلیل قاطعی وجود داشته باشد. ۳- دلیل ما علیه طرف مخالف روایتی است که از طریق آنان روایت شده که پیامبر(ص) فرمود: الاسلام یعلوا و لایعلی علیه (جعفی، ج: ۲، ۸۸: ۱۹۵۹)، یعنی: اسلام برتر است و کسی بر او برتری ندارد. و نیز فرمود: الاسلام یزید و لاینقص (ابن قدامه، ج: ۶، ۳۶۷: ۱۳۸۸)، یعنی: اسلام زیاد می‌کند و کم نمی‌کند.

اما روایتی که از پیامبر(ص) نقل کرده اند که فرمود: 'لا توارث بین اهل ملتین' (ابن قدامه، ج: ۶، ۳۶۸: ۱۳۸۸ و دارمی، ج: ۲، ۳۶۹: ۱۳۴۹)، و در مقابل گفته بعضی از صحابه، جواب می‌دهد که: اولاً این روایت ضعیف است چون در اکثر راویان آن، اشکال است. ثانیاً: مخالف با ظاهر قرآنی و معارض با روایاتی است که گفتیم. ثالثاً: این روایت آحاد است و در شرعیات عمل به آنها جایز نیست. رابعاً: بر فرض صحت چنین روایاتی مانع عمل ما نیست چون توارث ارباب تفاعل است. یعنی هر یک از ملت‌ها از ملت دیگر ارث نمی‌برند، ما هم چنین توارثی را منع می‌کنیم و معتقدیم که ارث بردن یک طرفه است چون مسلمان از کافر ارث می‌برد ولی کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، و با این توجیه جمع بین ادله می‌شود.

بعضی از اهل سنت می‌گویند که: توارث بین مسلمان و کافر برای کمک کردن و ایجاد دوستی بین کافر و مسلمان است و به همین دلیل است که ذکسور ارث می‌برند و اناث ارث نمی‌برند، و قاتل و برده ارث نمی‌برند، چون در این موارد یاری و کمک منتفی است، ولی این گفته قابل پذیرش نیست چون مسلم نیست که توارث از این جهت باشد در صورتی که زن و اطفال هم ارث می‌برند، در حالی که این جهات در آنها نیست. بعلاوه یاری مسلمان نسبت به کافر در حدود پرداخت حقوق واجبی است که برای آنان تعیین شده است.

در بحث نکاح: دو مسأله مهم ازدواج با کفار و ازدواج موقت مورد اختلاف را مطرح کرده است. در مورد ازدواج با زنان کفار گوید: ازدواج با زنان کافر از هر نوع باشد حرام است، مگر این که اسلام بیاورد؛ بجز در مواردی که ذکر خواهیم کرد. به دلیل: ۱- اجماع امامیه. ۲- آیه مبارکه:

و لا تمسکوا بعصم الکوافر^۳ (ممتحنه ۶۰ / ۱۰)، یعنی: هرگز (با ازدواج و غیره با کافران) مسؤول حفاظت کافران نشوید. ۳- آیه مبارکه: و لا تنکحوا المشرکات حتی يؤمنن^۴ (بقره ۲ / ۲۲۱)، یعنی: با زنان مشرک ازدواج نکنید، مگر آن که ایمان بیاورند. ۴- آیه مبارکه: لایستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة، و اصحاب الجنة هم الفائزون^۵ (حشر ۵۹ / ۲۰)، یعنی: جهنمیان با بهشتیان مساوی نیستند، و اصحاب بهشت به حقیقت سعادت‌مندند. ظاهر این آیه تساوی در تمام احکام را بین مسلمان و کافر نفی کرده و من جمله از تساوی احکام در ازدواج است که نفی شده است.

و اما آیه مبارکه: و المحصنات من الذین اتوا الكتاب من قبلکم اذا اتیتوهن اجورهن محصنین غیر مسافحین و لامتخذی اعدان^۶ (مائده ۵ / ۵)، یعنی: و حلال است بر شما ازدواج کردن با زنان پارسای اهل کتاب، در صورتی که شما اجرت و مزد آنان را بدهید و آنها هم زناکار نباشند و رفیق و دوست نگیرند. جواب می‌دهیم: ۱- این آیه را مخصوص به نکاح موقت می‌دانیم چون ما نکاح موقت با زنان اهل کتاب را جایز می‌دانیم. ۲- آیه را به مواردی حمل می‌کنیم که زنان کافر اهل کتاب، مسلمان شده باشند، به دلیلی که قبلاً گفتیم. (بقره ۲۲۱ / ۲۲۱) اگر کسی اشکال بگیرد و بگوید با فرض جمله قبل، در آیه مذکور که قرآن فرموده: ... من المحصنات المؤمنات^۷ (مائده ۵ / ۵)، یعنی: حلال است بر شما ازدواج با زنان مؤمن. و اگر حلیت ازدواج با زنان اهل کتاب را منوط به اسلام آوردن آنان بدانیم، احتیاجی به جمله: و المحصنات من الذین اتوا الكتاب چون پس از اسلام آوردن، مؤمن هستند و جمله اول من المحصنات المؤمنات کافی خواهد بود و جمله بعدی زائد است.

جواب می‌دهیم: ممکن است که قبل از نزول این آیه، بین زنان کافراهی که مسلمان شده‌اند و بین زنان مسلمانی که کافر نبوده‌اند، فرقی می‌گذاشته‌اند و این آیه برای بیان این معناست که زنان مؤمنه با هر سابقه‌ای باشند، فرق ندارند.

ابن زهره در باره ازدواج موقت، چنین استدلال می‌کند:

۱- اجماع امامیه.

۲- اصل بر مباح بودن ازدواج موقت است و تنها در مواردی ما می‌توانیم بر خلاف اصل نظر بدهیم که دلیلی در شرع، مخالف با اصل عقلایی باشد، و ما در شرع دلیلی بر حرمت آن نداریم. ۳- این نوع ازدواج در عهد پیامبر (ص) مسلماً مباح بوده است و کسی در این مورد اختلاف نظری ندارد. اما اهل سنت ادعا می‌کنند که این ازدواج نسخ شده است. بر آنها واجب است که برای ادعای خود دلیلی اقامه کنند و تا دلیل قطعی بر نسخ نباشد، اصل بر بقای حلیت است.

۴- خداوند در قرآن می‌فرماید: و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضة و لاجناح علیکم فیما تراضیتم به من

بعدها الفریضة^۴ (نساء ۴ / ۲۴). یعنی: و ازدواج با هر زنی غیر از آن که ذکر شد بر شما حلال است که به مال خود از طریق زناشویی بگیرید نه آن که زنا کنید، پس چنانچه از زنان استمتاع گرفتید آن مهر معین را که مزد آنهاست، به آنان بپردازید و اشکالی بر شما ندارد که بعد از تعیین مهر هم به چیزی با هم توافق کنید. در عرف شرع، استمتاع از زنان همانا ازدواج موقت است، پس باید این را حمل بر مباح بودن ازدواج موقت کرد.

اگر کسی بگوید: مراد از استمتاع در آیه همان لذت بردن و منفعت بردن است و مربوط به ازدواج موقت نیست، بدلیل اینکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «و احل لکم ماوراء ذلک» (نساء ۴ / ۲۴)، یعنی: غیر از مواردی که بعنوان محرّمات گفته بر شما حلال است، و در مورد این آیه اتفاق است که مربوط به عقد دائم است، جواب می‌دهیم: به دو دلیل جایز نیست که مراد از استمتاع در آیه را به معنای التذاد و انتفاع بگیریم: اول آن که الفاضلی که در قرآن آمده، باید به معنایی که در عرف شرعی تعیین شده است، حمل نماییم نه معنای لغوی، و صحت این مسأله را در کتاب اصول فقه بیان کرده ایم. دوم آنکه ملاک وجوب مهر، صرف لذت بردن نیست بلکه حتی اگر کسی زنش را وطی نکند و لذتی هم نبرد و به دلیلی از آن زن ناراحت باشد، باز هم بر او واجب است که مهر را به زن بدهد، و کسی در این حکم، اختلافی ندارد. بنابراین همان معنایی که ما گفتیم (مراد عقد منقطع است) ثابت می‌شود. و اما آیه مبارکه مورد استناد مخالف که گفته است مراد از «ماوراء ذلک» عقد دائم است منافات با گفته ما ندارد، چون خدای تعالی هر دو نوع عقد را شامل دانسته و فرموده: «و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین» (نساء ۴ / ۲۴)، آن گاه اختصاص به ازدواج موقت داده و فرموده «فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضة»

۵- از امیرالمؤمنین علی (ع) و عبدالله بن عباس و ابن مسعود و مجاهد و عطاء روایت شده که آیه مذکور را به این نحو قرائت می‌کردند: «فلما استمتعتم به منهن الی اجل مسمی فاتوهن اجورهن...» (نساء ۴ / ۲۴) یعنی: زانی را که تا مدتی معین، به متعه می‌گرفتید بر شما واجب است که مهریه آنها را بعنوان اجرت به آنها بپردازید.

۶- در آیه مبارکه چنین آمده: «و لا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة» (نساء ۴ / ۲۴)، یعنی: بر شما اشکالی ندارد که بعد از تعیین مهر هم به چیزی با هم توافق کنید، فقهای امامیه معتقدند که: مراد از این قسمت آیه، ازدواج موقت است و از پیامبر (ص) هم روایت کرده‌اند که فرموده است: «الزیاده من الزوج فی الاجر و من الزوجة فی الاجل»، یعنی: زیادتی که مورد توافق قرار بگیرد از طرف شوهر به معنای اجرت است و از طرف زن به معنای زیادتی در مدت ازدواج است. اما دلایلی که اهل سنت بر حرمت ازدواج موقت ارائه داده‌اند: اولاً: خبر آحاد است که بر فرض صحت عمل به خبر آحاد با احادیث دیگری که صحت ازدواج موقت را تأیید کرده، معارض است لذا در مسائل شرعی جایز نیست بر چنین اخبار آحاد معارض دار،

اعتماد کرد و چگونه می‌توان آن را پذیرفت در حالیکه اصحاب حدیث درباره روایان حدیث مزبور ایراداتی فراوان وارد کرده و آنها را تضعیف کرده‌اند و اخبار بسیار زیادی که دلالت بر حلیت نکاح متعه دارد با آن روایات معارض است. ثانیاً: استمرار عمل مسلمانان بر ازدواج موقت تا زمان عمر، مؤید حلیت است چون طبق آنچه روایت شده، عمر گفته است: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله (صلی الله علیه و آله) حلالاً انا احرمها و اعاقب علیهما متعه النساء و متعه الحج» (ابن قدامه، ج: ۶، ۷۸۷: ۱۳۸۸)، یعنی: دو متعه در زمان پیامبر (ص) حلال بوده‌اند و من آن دو را حرام می‌کنم و متخلفین را مجازات می‌کنم و آن دو متعه زنان و متعه در حج است. این روایات ادعای اهل سنت را که گفته‌اند این نوع ازدواج موقت را پیامبر حرام کرده و نسخ فرموده، باطل می‌کند چون عمر اعتراف کرده که این دو متعه در زمان پیامبر حلال بود و نهی از متعه و حرمت آن را به خود نسبت داده و گفته: من آن دو را حرام می‌کنم. اگر کسی بگوید: چگونه ممکن است آنچه که پیامبر حلال کرده، عمر حرام کند و هیچکس هم بر او اعتراض نکند، جواب می‌دهیم: سکوت مسلمانان ممکن است علل دیگری داشته باشد و حکایت بر رضایت نداشته است، چون احتمال دارد سکوت آنان بر اثر تقیه باشد و یا به علت شبهه‌ای که پیش آمده، سکوت کرده‌اند و احتمال دارد که نهی از پیامبر بوده ولی عمر برای شدت عمل و سختگیری حرمت را به خودش نسبت داده است، احتمال سوم آن که ممکن است ائمه معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) هم در صورتی که آنچه خداوند مباح فرموده، برای دین ضرر مستمری داشته باشد، نهی کرده باشند. این وجه معتبری است که فقها نهی عمر از متعه حج را بر آن حمل کرده‌اند.

ثالثاً: فقها اتفاق نظر دارند که برای ازدواج موقت حدی به مانند سنگسار کردن و غیره تعیین نشده، در حالی که عمر می‌گوید: «لا اوتی باحد تزوج متعه الارجمته بالحجارة» (ابن قدامه، ج: ۶، ۱۸۲: ۱۳۸۸)، یعنی: هیچ ازدواج موقتی را نمی‌بینم، مگر آن که حکم سنگسار کردن آنها را صادر کنم. این حکم صد در صد خلاف را هم عمر صادر کرد ولی کسی به او اعتراض نکرد و هر عذری که باعث توجیه عدم اعتراض در این مورد شده، دلیل بر عدم اعتراض در تحریم متعه نیز خواهد بود.

در بحث خوردنیها و آشامیدنیها: در این بحث ابن زهره پانزده مورد، از محرّمات را بر شمرده و در مقام استدلال می‌گوید: دلیل تمامی این مسائل: ۱- اجماع امامیه. ۲- طریقه احتیاط. ۳- دلیل ما علیه اهل سنت (در خطی: شافعی) که گوشت روباه و کفتار را حلال می‌دانند، روایتی است که ابوهریره نقل کرده که پیامبر (ص) فرمود: کسل ذی ناب من السباع حرام، (قزوینی، ج: ۲، ۱۰۷۷: ۱۳۷۲) یعنی: هر حیوان درنده‌ای که دارای نیش باشد حرام است. ۴- اهل سنت روایت کرده‌اند از پیامبر (ص) که خوردن گوشت هر حیوان درنده‌ای که دارای نیش و هر پرنده‌ای که چنگال دارد، حرام است. (قزوینی، قبل) ۵- دلیل دیگر ما علیه

اهل سنت که خوردن گوشت سوسمار را جایز می‌دانند، روایتی است که از طریق آنان رسیده که پیامبر(ص) بر اصحابش وارد شد و آنها در زمینی بودند که سوسمار زیادی داشت و آنها سوسمارها را می‌پختند، پیامبر(ص) فرمود: ما هذا؟ اینها چیست؟ عرض کردند: ضباب اخبناها، اینها سوسمارهایی است که گرفته‌ایم. پیامبر(ص) فرمود: ان امة من بنی اسرائیل مسخت دوابا فی هذه الارض و انی اختفی (لاخشی) ان یکون هذه فاکفوا القدور. (دارمی، ج: ۲، ۱۱۳: ۱۳۴۹) یعنی: در این سرزمین گروهی از بنی اسرائیل به جنبندگان مسخ شده‌اند و من می‌ترسم که اینها همان بنی اسرائیل باشند، دیگها را بر زمین بریزید. ۶- دلیل ما علیه ابی حنیفه که مشروبات الکلی غیر از خمر مانند نبیذ را حلال می‌داند روایتی است که از طریق آنان روایت شده که پیامبر(ص) فرمود: ما اسکر کثیره فقلیله حرام، یعنی: هرچه که زیادش مست کننده است، آشامیدن مقدار کمی از آن هم حرام است. (دارمی، قبل) ۷- در روایت دیگری آمده است که پیامبر(ص) فرمود: حرمت الخمر بعینها و المسکر من کل شراب (دارمی، قبل)، یعنی: من عین خمر و هر مست کننده از نوشیدنیها را تحریم کردم. ۸- دلیل ما علیه اهل سنت در حرمت آبجو، روایتی است که ابو عبیده قاسم بن سلاح و السملی در کتاب اختلاف الفقهاء، از ام حبیبه همسر رسول الله(ص) نقل می‌کند که: گروهی از اهل یمن خدمت پیامبر(ص) رسیدند تا نماز و واجبات و مستحبات را بیاموزند، عرض کردند: یا رسول الله ان لنا شراباً نتخذه من القمح والشعیر، یعنی ما یک نوع شرابی داریم که از گندم و جو می‌سازیم. پیامبر فرمود: غبیراء است؟ جواب دادند: بله! پیامبر فرمود: لاتطعموها، (نخورید آنها را). (دارمی، قبل).

در حدیث آمده است که پیامبر(ص) سه بار فرمود: لاتطعموها (نخورید آن را). و در حدیث ابو عبیده آمده است که یمنی‌ها بعد از دو روز به پیامبر(ص) عرض کردند و پیامبر فرمود: غبیراء است؟ عرض کردند: بله. پیامبر فرمودند: نخورید آنها را. (بریل، ج: ۲، ۴۹۱: ۱۹۳۶) آنها گفتند که یمنیها دست از خوردن آنها نمی‌کشند؛ پیامبر فرمود: لولم یترک فاضربوا عنقه یا من لم یترکها فاضربوا عنقه (بریل، ج: ۴، ۴۵۸: ۱۹۳۶)، کسی که خوردن آنها را ترک نمی‌کند، گردنش را بزنید. زید بن اسلم می‌گوید که پیامبر(ص) فرمود: والاسکر که‌هی، یعنی: اسکر که همان غبیراء است و ما می‌دانیم که در لغت عرب اسکر به معنای آبجو است. (بریل، قبل).

ابن حنبل از ضمهر روایت کرده که او گفته: غبیرائی که پیامبر(ص) از آنها نهی کرده، همان آبجو است (ابن قدامه، ج: ۹، ۱۷۱: ۱۳۸۸). ابن حنبل می‌گوید که مالک بن انس آبجو و خرید و فروش آن را در بازار بد می‌دانست. ابن مبارک و یزید بن هارون، فقع را بد می‌دانستند و این عده، نزد اهل سنت از بزرگان و شیوخ اصحاب حدیث‌اند.

در بحث قصاص: ابن زهره در بحث قصاص، مواردی را که مورد اختلاف با اهل سنت است از قبیل جواز قصاص در هر نوع قتل عمد و لزوم دیده در قتل شبیه به عمد و خطا و شرط

قصاص بلوغ و عقل و کفر و عدم جواز قتل پدر به خاطر قتل فرزند و غیره بحث کرده و به آیات قرآن (بقره ۲/۱۷۸، ۱۷۹ و بنی اسرائیل ۱۷/۲۳) و روایات وارده از طریق اهل سنت (دارمی، ج: ۲، ۱-۱۹۰: ۱۳۴۹ و قزوینی، ج: ۲، ۷۸۸ و ۸۷۷: ۱۳۷۲ و سجستانی، ج: ۲، ۳-۴۵۱، ۴۸۰، ۴۹۲، ۸۸۸: ۱۳۲۶) استناد کرده است.

در بحث حدود: اقسام زنا را بر شمرده و حدود آنان را تعیین کرده و بر گفته خود به قرآن (نور ۲۴/۲) و روایات رسیده از طریق اهل سنت (قزوینی، ج: ۲، ۸۵۲، ۸۵۶، ۸۶۹: ۱۳۷۲) دلیل آورده است.

یادداشت ها

۱. این کتاب با شماره عمومی ۱۳۰۷۷ در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد موجود است.
۲. بقره ۱۸۴/۲. "فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام آخر" پس هرکس از شما که مریض یا مسافر باشد به شماره آن روزهایی در غیر ماه رمضان روزه بدارد.
۳. پیامبر (ص) فرمود: "ان الشمس والقمر لانتكسفان لموت احد و لا لحياة احد فاذا رأيتموها فافزعوا الى الصلاة". گرفتگی خورشید و ماه به جهت مرگ و زندگی کسی نیست پس اگر گرفتگی خورشید و ماه را دیدید به سوی نماز روی آورید.
- و دارمی می گوید پیامبر (ص) فرمود: "من نذر ان يطيع الله فليطعه" (کسی که اطاعت کردن از خدا را مورد نظر قرار دهد بر او واجب است که خداوند را اطاعت کند).
۴. مزمل ۲۰/۷۳: "فاقرؤا ما تيسر من القرآن و اقيموا الصلاة" تا آن جا که ممکن است قرآن را تلاوت کنید و نماز بخوانید.
۵. محمد ۳۶/۴۷: "وان تؤمنوا و تتقوا يؤتكم اجرکم و لا يستلکم اموالکم" اگر به خدا ایمان بیاورید و پرهیزگار شوید پاداش اعمال شما را خواهد داد و از اموال شما چیزی نمی خواهد.
۶. "ليس على المسلم في عبده و لافرسه صدقه". (در باره عبد واجب و اسبب شخص مسلمان صدقه واجب نیست).
۷. انفال ۴۱/۸: "و اعلموا انما غنمتم من شيء فان الله خمسة و للرسول و لذی القربى و الیتامى و المساکين و ابن السبيل ان کنتم امنتم بالله". بدانید هرچه که به دست آورید، خمس آن از آن خداوند و پیامبر و نزدیکان او و یتیمان و بیچارگان و در راه ماندگان است، اگر به خدا ایمان دارید.
۸. پیامبر (ص) فرمود: "فی الرکاز خمس". در رکاز خمس است. از آن حضرت سئوال شد: رکاز چیست؟ حضرت فرمود: طلا و نقره است. شربینی می گوید پیامبر (ص) فرموده است: فی الرکاز خمس.

۹. پیامبر(ص) در پاسخ ستوال اممقل که حیوان آبکش او در راه خدا بود فرمود: "ارکبیه فان الحج و العمره من سبیل الله"، سوار حیوان شو چون حج و عمره نیز در راه خداست.
۱۰. انعام ۸۴/ و ۸۵ : و وهبنا له اسحاق و یعقوب کلاً هدینا و نوحاً هدینا من قبل و من ذریته داود...و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس کل من الصالحین".

منابع

- ابن قدامه، ابومحمد عبدالله. (۱۳۸۸ هـ ق). *المغنی فی شرح مختصر الخرقی*. ج: ۶، ۹۰۷.
- ابن شهر آشوب، محمدبن علی (۱۳۸۵ هـ ق). *معالم العلماء*. نجف: ۴۶ ردیف ۳۰۳.
- امین، سیدمحسن. (۱۴۰۳ هـ ق). *اعیان الشیعه*. ج: ۶، بیروت.
- بریل، ونستک. (۱۹۳۶). *معجم المفهرس لالفاظ حدیث النبوی*. ج: ۲ و ۴. هلند.
- جعفی، محمدبن اسماعیل. (۱۹۵۹ م). *صحیح بخاری*. ج: ۲، قاهره.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۳۷۶ هـ ق). *وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه*. ج: ۱۷، تهران، ح ۲۳۱۷۶.
- دارمی، عبدالله بن رحمان. (۱۳۴۹ هـ ق). *سنن دارمی*. ج: ۱ و ۲، دمشق.
- سجستانی، سلیمان بن اشعث. (۱۳۲۵ هـ ق). *سنن ابی داود*. ج: ۱ و ۲، دهلی.
- شربینی، محمدخطیب. (۱۳۷۶ هـ ق). *مغنی المحتاج*. ج: ۲، قاهره.
- فزوینی، محمدبن یزید. (۱۳۷۲ هـ ق). *سنن ابی ماجه*. ج: ۱ و ۲ و ۳، قاهره.
- قشیری، مسلم بن حجاج. (۱۳۴۹ هـ ق). *صحیح مسلم*. ج: ۱، قاهره.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۵۰ هـ ق). *الکنی و الالقاب*. ج: ۱، تهران.
- مقدسی، ابن قدامه عبدالرحمان. (۱۳۴۸ هـ ق). *الشرح الکبیر علی متن المقنع*. ج: ۱، قاهره.
- موسوی خمینی، روح اله. (۱۳۹۰ هـ ق). *تحریر الوسیله*. ج: ۱، نجف.
- نجات، عبدالرحیم. (۱۳۴۳). *عول و تعصیب*. تهران.
- نجفی، شیخ محمدحسن. (۱۳۷۸ هـ ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. ج: ۲۶ و ۳۶، نجف.

نووی، ابی زکریا، ابراهیم ابن علی. (بی تا). **المجموع شرح المذهب**، ج: ۹، قاهره: شرکه العلماء.
هندی، متقی بن حسام الدین. (۱۴۰۵ هـ ق). **کنز العمال**. ج: ۱۳، بیروت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی