جايگاه قرآن در فقاهت تقريرى از درس آيت اللّه مددى(حفظه اللّه)\*

اشاره:

روش شناسى از علوم ضرورى و كاربردى در شاخه هاى مختلف علمى است و هر علمى به حسب گزاره ها, اهداف و سنخ قضاياى آن روش هاى خاصى را مى طلبد. فقه و اصول و در نهايت اجتهاد از اين قاعده مستثنى نيست. با اين حال مورد غفلت قرار گرفته و كمتر بدان پرداخته شده است. مجله (كاوشى نو در فقه) بر آن است تا با ارائه ديدگاه هاى علمى بزرگان و صاحب نظرانى كه داراى سبك علمى هستند, قدم هايى را در اين راستا بردارد. آنچه كه در پيش رو داريد, تقرير درس مكاسب آيت اللّه مددى است كه بيانگر روش اجتهادى وى و جايگاه قرآن در فقاهت از ديدگاه ايشان است كه به قلم فاضل محترم آقاى سلمان دهشور نگاشته شده است.

كليد واژه: قرآن, فقاهت, روش شناسى, سبك علمى, مكاسب

مقدمه

اصطلاح معاملات

اصولى ها و غيراصولى هاى متأخر شيعه معاملات را بالمعنى الاخص و بالمعنى الاعم تقسيم مى كنند. اين اصطلاح در ميان قدماى اصحاب ما هم كاربرد ندارد, چه برسد به اهل سنت.

گاهى مى گويند معاملات بالمعنى الخاص و مرادشان امور اعتبارى انشايى است كه به طرفين قوام دارد و به آن در اصطلاح (عقد) مى گويند. معاملات بالمعنى الاعم نيز امور اعتبارى انشايى است كه يك طرف هم كافى است و به آن در اصطلاح ايقاعات مى گويند. هم چنين گاهى گفته ميشود معاملات بالمعنى الاعم كه مراد از آن هرگونه عملى است كه به قصد قربت احتياج نداشته باشد. البته بنابر اصطلاحى ديگر نيز معاملات بالمعنى الاخص گفته ميشود, آن گاه كه مرادشان خصوص بيع باشد و منظور از معاملات بالمعنى الخاص نيز مطلق عقود است.

مرحوم صاحب شرايع مطلبى را در فقه شيعه افزود كه در فقه اهل سنت, زيديها و اسماعيليها هم نيامده است. هم اكنون آن نكته از خصايص فقه شيعه شده است. فقه را به چند باب تقسيم كرد. اين بخش بندى هنوز هم در كتابهاى ما حتى در رساله هاى عمليه مراعات ميشود: عبادات و معاملات كه معاملات دو فصل دارد: فصل اول عقود و فصل دوم ايقاعات. فصل ديگرى هم به احكام مثل ارث, ميراث, غصب و ديگر مشتركات مى پردازد. پس ميتوان معاملات را به گونه اى تقسيم كرد كه شامل احكام هم بشود. تفسير كنونى از معاملات در كتب اصولى درباره بحث تعبدى و توصلى از اين معانى است: يا خصوص بيع يا مطلق عقود, يا عقود و ايقاعات و يا مطلق امورى است كه به قصد قربت احتياج ندارد و حتى شامل مثل لباس شستن هم مى شود يا تمام اينها با احكام مثل ميراث و غصب و همه آنها را بگويند معاملات در مقابل عبادات. به عبارتى فقه را در دو باب مى توان گنجاند: آنچه در آن قصد قربت معتبر است مانند: عبادات و آنچه در آن قصد قربت معتبر نيست مانند: معاملات و حدود و ديات.

برخى از متأخران اصولى مانند شيخ در مكاسب نيز معامله را به معناى اعم و به معناى خاص به لحاظ بحث تعبدى و توصلى به كار برده اند.

فقه خلاف و تأثير آن در استنباط

مطلب بعدى اينكه چون هر علمى روش و موضوع مخصوص دارد روش اين بحث ما نيز بين فقه خلاف و فقه اماميه است, لكن به دليل جمله اى از مسائل روايات كه در فقه ما وجود دارد نوعى ابتلا به آراى و مبانى اهل سنت وجود دارد و آشنايى با اينها به نظر ما كاملاً ضرورى است. در اصطلاح قدما يك فقه خلاف آمده است كه متعرض ديگر اهل سنت هم مى شوند. براى نمونه كتب قديم مثل كشف الظنون به (فقه الخلاف) پرداخته و آن را تفسير كرده است.

مجامع سنى مثل الازهر كمتر به فقه الخلاف مى پردازند و در اصطلاح معاصران اهل سنت به آن (فقه المقارَن) مى گويند. خودشان نوشته اند كه اين لفظ غلط است و بايد گفت (فقه المقارِن), غلط مشهورى است كه صحيحش استعمال نمى شود و ما در فارسى آن را به (فقه مقايسه اى) مثل حقوق مقايسه اى يا مقارنه اى ترجمه مى كنيم.

از اين رو, قدما به آن (فقه الخلاف) مى گفتند كه شيخ طوسى هم كتاب خلاف را بر همين اساس نوشته است. فقه خلاف يك روش ندارد.

فقه خلاف چه روشهايى دارد؟ بنابر گونه اى از فقه الخلاف كه تا حد زيادى كتاب شيخ طوسى بر آن مبناست, فقيه متعرض تمام مبانى مذاهب اسلامى ميشود. آن گاه بعد از بيان همه ادله, خود مجتهدانه وارد ميشود.

البته كتاب خلاف شيخ طوسى پس از پرداختن به آراى فقهى مذاهب گوناگون بيشتر در پى اثبات مذهب شيعه است.

هم چنين مرحوم علامه نيز در كتاب مختلف الشيعه در بيان آراى علماى شيعه و آن گاه در تذكرة الفقها تا حدى زيادى آراى سنيها را هم نوشته, اما فقه خلاف اين است كه تمام مذاهب اسلامى و ادله آنها را بنويسد و آنگاه ترجيح خودش را نيز بنويسد.

ييك راه ديگر فقه خلاف اين است كه به آراى فقيهان بپردازد اما ترجيح ندهد. مثلاً بگويد ابوحنيفه اين طور گفت, شافعى اين گونه و نظر ما هم اين است. در اين صورت ديگر به بررسى دلايل و مناقشه در آنها نمى پردازد. شايد كتاب بداية المجتهد ابن رشد بهترين مثال براى اين مورد باشد. ابن رشد از ديدگاه فلسفى هم وارد فقه شده است. لذا كتاب وى به رغم اندك بودن حجمش بسيار مفيد است. اى كاش اين كتاب توسعه پيدا مى كرد يا در شيعه هم مثل آن نوشته مى شد!

البته اين كتاب به تمام مسائل نپرداخته است. مثلاً ايشان مى گويد وضو با مطلق وجه الارض يا خصوص تراب صورت مى پذيرد. بعد مى گويد سبب اختلاف اين است و مى گويد در اينجا يك روايت وجود دارد كه عده اى آن را قبول كرده اند و لذا بدان قائل شده اند و عده اى هم نپذيرفته اند. ابن رشد خيلى ريشه اى, مختصر و مفيد سبب اختلاف را گفته است و البته استيعاب نكرده و به تمام مسائل نيز نپرداخته است.

از شاگردان مرحوم بروجردى نيز نقل كرده اند كه ايشان فرموده فقه شيعه و روايات شيعه مثل حاشيه است و لذا روايات اهل سنت مثلاً متن مى شود. حالا نمى دانيم چرا تعبير به حاشيه كرده اند!

استاد ما آقاى سيستانى نيز به (مهيمن) بودن قرآن اشاره مى كند و مى فرمايد همان طور كه قرآن بر تورات و انجيل ناظر است, روايات ما هم بر روايات عامه مهيمن هستند. البته من تعبير سلطان را بيشتر مى پسندم; زيرا روايات ما بر روايات سنيها سلطنت دارند. اين دو تعبير از قرآن استفاده مى شود.

فقه اهل سنت آميخته با مشكلى در نقل اقوال است. براى نمونه از عمر در مسئله اى سه و چهار رأى نقل مى شود يا ابوحنيفه خود دو نقل دارد, حالا مثل شافعى كه اوايل عمرش در عراق بود و بعد مصر و در عراق مبنايى داشت و در مصر مبنايى ديگر كه در اصطلاح فقه شافعى به آن قديم و جديد مى گويند, مسئله اى ديگر است, اما شاگردان ابوحنيفه مختلف هستند كه يكى گونه اى نقل كرده و ديگرى گونه اى ديگر و اين مشكل در فقه اهل سنت رواج دارد. براى مثال از عمر دوگونه و از ابوبكر سه گونه نقل كرده اند. لذا عده اى از علماى اهل سنت مثل ابن حزم در پى فهميدن رأى ثابت از عمر افتادند, يعنى اسانيد تمام آنها را بررسى كنند و مثلاً مى گويند: ثابت نيست چه كسى قول اول, دوم و سوم را نقل كرده و لذا زمانى كه يك رأى سندش درست باشد مى گويند: (صح عن عمر انه قال… ) نكته ظريفى است مثلاً مى گويند: (وروى عن عمر اقوالاً لم يصح شيئاً منها. ) آن گاه عده زيادى از علماى اهل سنت به تنقيح اين مطالب پرداخته اند.

اين اصطلاحى علمى بوده است. مثلاً (صح عن عمر كان يقول… ) اصطلاح اصحاب اجماع بدين معناست. اين احتمالاتى كه اصحاب ما به عبارت اصحاب اجماع داده اند همه اش به دليل ناآشنايى با اصطلاحات آن زمان است. (اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هولاء.)1 يعنى اولاً بايد بگوييم يونس بن عبدالرحمان اين حرف را گفته يا نه; چون همين مشكلى كه در اهل سنت نقل مى كنيم شبيه آن در روايت ما هم وجود دارد. مثلاً از زراره نقل مى كرده اند كه اين طور گفته, بعد گفته اند كه زراره اين حرف را نگفته است. بنابراين تغيير (اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هولاء, اولاً ثابت مى شود يونس يا ابن محبوب يا زراره و يا عبداللّه بكير اين حرف را گفته اند يا نه؟ ثانياً اگر گفته باشد درست گفته است; چون به عنوان باب (تسمية الفقهاء من اصحاب ابى جعفر) واضح است كه مراد ايشان از اينكه درست گفته يعنى درست طبق ضوابط فقاهت گفته, نه اينكه رأيش مطابق با حكم اللّه بوده است, يعنى فقهاى بزرگوارى بوده اند كه استنباطى درست و صحيح مى كرده اند. شرح اين دعواى اجماع مفصل است; اين دعواى اجماع به كشى تعلق دارد يا عياشى كه احتمالاً مؤلف اصلى كتاب است و آيا اين دعواى اجماع براساس شواهد و ضوابط تاريخ شيعه و ميراث هاى فرهنگى ما صادر شده است؟

خلاصه اينكه روش ما فقه الخلاف است اما اقوال اهل سنت را استيعاب نمى كنيم و لذا يك چيز برزخى مابين فقه الخلاف و فقه امامى در كتاب هايى مثل جواهر يا كتاب هاى آقاى خوئى گرد آمده و اين روش چيزى مابين اين دو است, نه صرف خلاف است و نه صرف امامى.

مبناى اختلاف آراى فقهى ميان شيعه و اهل سنت

بله ببينيد يك مقدمه مختصرى عرض كنم سپس سراغ مصداق اصولى بعد از وفات رسول اكرم(ص) بين صحابه برويم. اگر در مورد مسائل فقهى بحث شد. نبايد تصور كرد كه اين اختلاف بعدها شروع شده است. البته اختلاف ميان آنها و دوره هاى بعدى بيشتر درباره مصادر تشريع بوده است, يعنى مى گفتند فلانى كه از رسول خدا(ص) نقل كرده ثقه است يا غيرثقه؟ و بحث خبر ثقه مطرح نبوده است. وقتى صحابه درباره مسئله اى حكمى از رسول خدا(ص) نمى يافتند, به بحث حجيت خبر واحد نمى پرداختند, بلكه بحث از اجتهاد و قياس را مطرح مى كردند. مثلاً وقتى مسأله شرب خمر مطرح مى شد, برخى مى گفتند درباره تعزير يا حدّى ما حكمى از رسول خدا(ص) نداريم. پس بايد او را رها كنيم. برخى نيز مى گفتند بايد تعزير كنيم و آن را با موارد مشابه مقايسه مى كردند. يعنى آنها يك پيش فرض را گرفته بودند كه عبارت است از: (ما در برخى موارد از جانب خدا حكم نداريم) پس بايد خودمان به دنبال حكم باشيم. نه اينكه خدا حكمى دارد و ما براى تحصيل به آن قياس كنيم. برخلاف مبناى شيعه كه (خدا درباره هر چيز حكمى دارد.)

نكته تصويب همين است اينكه مرحوم شيخ در رسائل به تصويب اشعرى اشاره كرده, در واقع تصويب معتزلى است; بزرگان معتزله قائل به آن تصويب هستند. اينكه ابوالحسن اشعرى را معتقد به تخطئه مى دانند از امور عجيبه است. ما در كتب اصول به تصويبى اشاره مى كنيم كه غير از مقصود اهل سنت است; اين قول تصويب اشعرى است.

تصويب اشعرى مى گويد كه ما حكم اللّه نداريم و هر چيزى را كه فقيه فهميد حكم اللّه واقعى است. اين آقايان گفتند اين تصويب محال است. در حالى كه اين طور نيست اولاً در تصويب مبنا بر اين بوده كه ما حكم نداريم اين را هم قبول كرده اند اين كلام هم از صحابه نقل شده نه از ما و لذا اين خيلى مطلب مهمى است و اگر نتوانيم اين را اثبات بكنيم در مناقشه با اهل سنت گير مى كنيم. اين مطلب را به صراحت دررساله شافعى آورده اند. او در يك جا آورده كه عمر درباره مسئله اى رأى داد و بعد يكى از صحابه بلند شد و گفت حكم اين است و برگشت و گفت كه اگر تو نبودى ما به اين رأى عمل مى كرديم. شافعى اين را در رساله آورده است. خيلى عجيب است! اميرالمؤمنين معتقد بود كه همه چيز در سنت آمده و اينها معتقد بودند كه نيامده است. مشكل را دقت كنيد! اين ريشه خلاف بين اهل سنت و شيعه از ابتدا آغاز شد و در باب فقه اين ريشه اساسى است. مگر خود سنى ها شافعى را قبول ندارند؟ شافعى بعد از اينكه اين نكته را آورده مى گويد: اگر اين روايت نبود عمر حكم به قياس مى كرد يك كسى بلند شد شهادت داد و عمر رأى داد و تمام اشكال شيعه هم همين بود كه اين خليفه آشنا به سنن نيست, آشنا به احكام اسلام نيست و به تصريح شافعى اگر آن صحابى نگفته بود عمر دنبال رأى مى رفت. شافعى به اين مطلب در الرساله كه اولين كتاب اصول سنى ها است تصريح مى كند. لذا خود اهل سنت مشكل در اين بحث ندارند و به آن اعتقاد دارند: پس اينكه آقايان گفته اند حكمى نيست مفروضشان همين است و اما اينكه چطور اگرفقيه گفت مى شود حكم اللّه واقعى چون مفروض آنها همين است و چون حكم نيست فقيه بايد چكار كند؟ بايد فضاسازى كند ولى در جاهاى ديگر كه حكم هست ببينند اين مورد به كدام نزديك تر است. در همين مسئله شرب خمر ما در قرآن حدود داريم. مثلاً حد سرقت داريم كه قطع دست است, حد محارب را داريم, حد زنا داريم كه مشخص است اما اين آقا مى گفت كه حد شرب خمر نداريم. فقيه چه مى كند؟ كار فقيه از نظر آنها فضاسازى است! ببيند كه اين شرب خمر به كدام نزديك تر است. ممكن است شرب خمر بكند و محارب هم بشود و دزدى هم بكند كه همان قياس است. لذا فرض آنها اين است كه مى گويند حكم ندارد حالا كه حكم ندارد و چه بايد كرد؟ با كتاب فضاسازى بكنيم!لذا از اميرمؤمنان(ع) نقل كرده اند كه فرمود شرب خمر حد قذف دارد; چون آدمى كه شراب مى خورد

فحش ناموسى هم مى دهد; اين متعارفش است. پس اين فضاسازى با اين حكم كتابى نزديك تر است. حال كه نزديك تر است پس اين حكم را قبول مى كنند و وقتى كه قبول كردند مى گويند كه حكم اللّه واقعى است و اين حكم اللّه واقعى را يك نوع ولايت فقيه در فتوا اسم مى گذاشتند, يعنى اگر يك عوام مى گفت هشتاد تا قبول نمى كنند و اگر فقيه بگويد قبول مى كنند.

اين ولايت فقيه در فتواست, نه در اجرا. اين ولايت فقيه در فتوا همان رجوع به اهل خبره است, لكن نه رجوع به اهل خبره براى كشف, مثل طبيب كه كشف مى كند. بلكه رجوع براى اينكه فضاسازى كند, حكم جعل كند. اين فضاسازى براى فقيه است و به عبارت واضح تر اين فتواهاى اهل سنت كه در آن به تصويب مطلق قائل شده اند مشابه است با احكام ولايى در اصطلاح ما. مثلاً در زمان ما فقيه در نظر مى گيرد كه شرايط اقتضا مى كند با امريكا تجارت نباشد; خوب اين معنايش چيست؟ معنايش اين است كه فقيه فضاسازى مى كند لكن اين فضاسازى ما ولايى و حكومتى است و شرايط اقتضا مى كند كه نباشد. يك وقت عوض مى شود و شرايط خاص ديگرى مى آيد و مى گويد شرايط الان اقتضا مى كند كه نباشد. لذا هم بحث تصويب با احاطه به مباحث تاريخى و مباحث اهل سنت بهتر فهميده مى شود و هم موضوع علم اصول.

ترتيب ارائه مطالب در بحث مكاسب

نخست به آياتى مى پردازيم كه درباره مسئله وارد شده, بعد به رواياتى اشاره مى كنيم كه عامه نقل كرده اند. شيوه بحث نيز اين طور است كه به تفصيل وارد نشويم و به اجمال مى گوييم كه عامه دو يا سه روايت دارند كه عده اى آن را صحيح دانسته اند و عده اى نه. بعد از بحث روايات به نظر صحابه و تابعين و فقها اشاره مى كنيم تا زمينه براى فهم بهتر روايات اهل بيت فراهم شود, نه در حدى كه خودش مطلوب به ذات باشد و مثل سنى ها وارد بحث شويم; چون هدف ما بحث فقه مقارن و فقه خلافى نيست; هدف فقه امامى است, لكن اينها زمينه فهم فقه اهل بيت خواهد بود. البته به نظر من طلبه بهتر است خودش مراجعه كند و با مبانى و اقوال آشنا باشد.

جايگاه قرآن در فقاهت

قرآن اولين مصدر حكم است و البته دركل معاملات هم آيات چندانى وجود ندارد. در آيات الاحكام هم سنى ها و هم شيعيان كتاب نوشته اند. از مصادر قديمى مانند تفسير فقه القرآن مرحوم قطب راوندى اشاره مى كنم. خوب است به آثار مرحوم راوندى رجوع كرد; چون وى قائل به حجيت خبر عدل نيست, يعنى از منكران خبر واحد است, مثل (مجمع البيان) و تفسير شيخ ابوالفتوح رازى. اصولاً متكلمان اصحاب ما تا قبل از شيخ طوسى قائل به حجيت خبر واحد نيستند. لذا برداشت هاى فقهى اينها فرق مى كند و خيلى مفيد است. ايشان در فهم احكام به روايات رجوع نمى كنند. مرحوم قطب راوندى, مرحوم ابوالفتوح رازى, مرحوم صاحب مجمع البيان قائل به حجيت خبر نيستند. در اين ميان فقه القرآن مرحوم قطب راوندى از اين جهت نكته مثبتى دارد; به فرض هم كه بخواهند به آيات اعتماد نكنند راه را باز مى كند. نيز مرحوم محقق اردبيلى آيات الاحكام دارد; زبدة البيان كه چاپ شده كتاب بسيار خوبى است. مهم ترين نكته اى كه مرحوم محقق اردبيلى نوآورى كرده و تلاش او نگاه بى طرفانه و جديد به ادله است.

لكن خيلى از عبارات ايشان پيچيدگى دارد; هم در كتاب زبدة البيان و هم مجمع الفائده پيچيدگى وجود دارد و براى اينكه انسان بخواهد معماى فقهى ياد بگيرد خوب است كتاب كنز العرفان مرحوم فاضل مقداد را بخواند.

مرحوم فاضل مقداد مرد ملا و پخته اى است و كتاب هاى ايشان ايجاز دارد و در عين حال مفاهيم و معانى زيادى دارد هرچه كه ايشان نوشته چه در كلام, چه در همين آيات الاحكام, چه در فقه و كتاب قواعد فقهيه نوشته و از قلم ايشان صادر شده, آثار مفيدى است و خيلى مرتب و جمع و جور است و زوائد ندارد. كتاب مرحوم اردبيلى به نام فائد الدّرر اربيلى و كتاب مسالك الافهام (نه مسالك الافهام شهيد ثانى) از كاظمينى در چهار جلد نيز به خوبى آيات الاحكام را بررسى كرده است.

اهل سنت نيز از گذشته تاكنون كتاب هايى در اين زمينه داشته اند. مى توان گفت كه بهترين كتاب هاى اهل سنت در زمينه آيات احكام فقهى از مالكى ها كتاب قرطبى, و در حنفى ها كتاب جصاص رازى است.

معاملات در قرآن

بحث صغروى درباره آيات قرآن در خود آيات و در خود مسائل فقهى توجيه مى شود. اما درباره بحث كبروى بايد دانست آياتى كه در مورد بيع وجود دارد زياد نيست. مهم ترين آيه, در سنخ معاملات مربوط به دِين و نوشتن دين است, نه بيع. اين آيه بزرگ ترين آيه قرآن هم هست; آيه اى كه حدود يك صفحه است. در بحث بيع, موضوعى كه بيشتر بر آن تأكيد شده بحث ربا است. سه طائفه آيات در اين باره وجود دارد. متأسفانه چون مرحوم شيخ بحث ربا را نياورده و در مكاسب محرمه در بحث بيع هم موفق نشده كه به آن در آخر خيارات اشاره كند, لذا ربا خوانده نمى شود.

ربا در وقت نزول آيات قرآن در مكه مكرمه از معاملات بسيار شايع بوده است. با وجود اين در هيچ يك از آيات مكى بحث ربا نيامده است. رباى موجود در مكه, در سرمايه گذارى بوده است و دو نفر از رباخواران مهم مكه يكى عباس عموى پيامبر بوده و ديگرى وليد بن مغيره پدر خالد بن وليد معروف است. اين دو شريك هم بوده اند و از مهمترين اموالشان به افرادى مى دادند كه در طائف كار مى كردند و از آنها سود مى گرفتند. آنان بيشتر در طائف گندم و انگور مى كاشتند. اين هم از عجايب كار بوده كه خيلى به آن توجه نداشته ايم.

اولين آيات در مورد ربا از سال چهارم هجرى است, بعد در سال هفتم يا هشتم هجرى است و آخرين آن هم در سال دهم هجرى است. آيات ربا نسبتاً مفصل است و اما در ديگر معاوضات آيات مفصلى وجود ندارد; مثل (اوفوا بالعقود) 2و (احل اللّه بيع)3 آيات چندانى وجود ندارد. ديگر آنكه در شمارى از احكام گاهى تا هشت آيه درباره فروع يك مسئله آمده است, مانند سوره طلاق كه تا هفت يا هشت آيه اش فروع طلاق است. اما در باب مكاسب چنين چيزى نداريم كه از عجايب است.

جاى ديگر هم همين طور است. مثلاً آيه ديه كه مى فرمايد: (ما كان لمومن أن يتقل مؤمناً الا خطأً) 4و (… وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق)5 سه يا چهار آيه تفاسيرى از انواع ديه است.

شايد چون بسيارى از مباحث پيرامون معاملات از سيره عقلايى گرفته شده, شارع نياز نديده باشد مثل ديه, نكاح يا طلاق كه احكام تأسيسى هستند عده و غير عده را جعل كند. من احتمال مى دهم در بحث معاملات چون جنبه هاى عقلايى بيشتر بوده كليات آمده و به جزئيات اشاره نشده است. شايد نكته اساسى هم اين بوده باشد كه خصوصيات معاملات بيشتر اين بوده كه با سنت بيان شود نه با كتاب. مثلاً در كتاب آمده: (تجارة عن تراض) و در سنن گفته شده است. بيع غرر باطل است و بيع حساب باطل است و اينها چيزهايى است كه در سنت بيان مى شده است.

تحليلى بر اختلاف اخباريان و اصوليان در ظواهر كتاب

نكته سوم آنكه در آيات كتاب بحث معروف حجيت ظواهر كتاب آمده است. اخبارى ها منكر حجيت ظواهر كتاب بودند. اگر اخبارى ها به جاى حجيت ظواهر كتاب بحث را از زاويه هاى ديگرى مطرح مى كردند بهتر بود. دو مسأله داريم. يكى بحث از ظواهرلفظى و حجيت ظواهر لفظى. در كتاب و غير كتاب تفاوتى ندارد. در كتاب آمده: (اوفوابالعقود) كه جمع است و در سنت هم آمده: (المؤمنون عند الشروط)6; آن هم جمع است. در اين دو مورد هم عقود جمع است و هم شروط; چه تفاوتى دارد؟ از ناحيه لغوى هيچ فرقى بين آن تعبير و اين تعبير نيست. اين اشكالات مرحوم نائينى و ديگران است, يعنى به آقايان اخبارى ها اشكال مى كنند كه چرا به (اوفوا بالعقود) تمسك نمى كنيد و آنها را حجت نمى دانيد, اما به (المؤمنون عند شروطهم) تمسك مى كنيد؟ اگر نكته اى لغوى يا لفظى باشد, هيچ فرقى نمى كند. هر دو جمع هستند. فقط (عند شروطهم) جمعش اضافه شده و آنجا جمعش با الف و لام آمده است. بناى علماى اصول هم اين است كه اگر اضافه عهدى نباشد آن را عموم درس خوانند. اگر (المؤمنون عند شروطهم) عهدى نباشد يعنى شروط معين نباشد فرق نمى كند. اگر (شروطهم) عموم دارد, (اوفوابالعقود) هم عموم دارد.

در بحث اصول در محل گذشت كه اى كاش اخبارى ها به صورت ديگرى وارد بحث شده بودند و مى گفتند: مراد ما عدم حجيت ظواهر كتاب از نظر قانونى است, نه لفظى. عموم قانونى با عموم لفظى به لحاظ لفظ فرقى نمى كند به لحاظ قانونى تفاوت دارد. مراد از قانون چيست؟ عموم قانونى يعنى آن عامى كه به صورت قضيه عامه آورده شده, با عنايت به رفع موارد شك كه موانع شك را رفع كند. مثلاً (اكرم العلما) ناظر به اين است كه موارد شك را رفع كنيد. مثلاً عالم فاسقى وجود دارد كه معلوم نيست اكرامش واجب است يا نه. شك با اين عموم رفع مى شود. در بحث عام و خاص اول وارد بحث عموم مى شويم كه كجا شك منعقد مى شود و بحث دوم آن است كه چگونه شكى با عام رفع مى شود. مثلاً شبهات مصداقى عام با عام رفع نمى شود و اگر گفت: (اكرم العلما) و شك عالم بودن زيد مشكوك باشد, با (اكرام العلما) رفع نمى شود. لذا اين فصولى كه در عام و خاص كفايه و ديگر اصول هست, نكته اش اين است كه آيا مثلاً درباره شبهات مصداقى مخصص مى توان به عام رجوع كرد يا نه؟ اين شك با عام برداشته مى شود. مثلاً (اكرم العلماء) عام و (لاتكرم فسّاق العلماء) خاص است. به يقين زيد عالم است اما شك داريم كه فاسق است يا نه؟

قدماى اصولى ها گفته اند عام اين شك را برمى دارد و متأخران آنها مثل نائينى و خوئى گفته اند عالم كه عالم است و فاسق بودنش كه واضح نيست, پس خطاب (اكرام العلماء) او را در بر مى گيرد و خطاب (لاتكرم فساق العلماء) او را شامل نمى شود. اين بحث ها كه در بحث عام و خاص آمده تحليل قانونى دارد. نكته قانونى اش اين است كه چه شكى را مى توانيم با عام برداريم; شبهات مصداقى مخصِّص, شبهات مفهومى مخصِّص, مخصِّص لفظى باشد يا مخصِّص لبى باشد؟

اصولى ها از اين مسئله تعبير كرده اند كه متكلم يا در مقام بيان يا در مقام اجمال و يا در مقام اهمال است. مقام اهمال در اصل قانون گذارى ناظر بر چيزى نيست; قانون گذار قانون را خود مجمل آورده است, مثل (احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم)7. عبارت (ما يتلى عليكم) مجمل است و اجمال مخصص پيدا مى كند. در خود ما (يتلى عليكم) ابهام وجود دارد; مگر آن حيواناتى كه بعد خواهد آمد. در اين مورد اجمال مخصص به اجمال عام سريان پيدا مى كند و عام هم از ظهور مى افتد. به عام يا مطلقى كه در مقام قانون گذارى باشد تمسك نمى كنيم. در مثل (احل اللّه البيع) كه مى گويند در مقام اجمال است و مثل (اقيموا الصلاة) كه اصل قانون گذارى در مقام اهمال است تمسك نمى كنند. بايد در مقام بيان باشد, يعنى قاعده اى را جعل كنند كه در هنگام شك به آن رجوع كنند. اگر اخبارى ها به جاى آن بحث عجيب و غريب اين گونه بحث مى كردند و مى گفتند آيات كتاب يا اجمال دارد و يا اهمال و آن گاه آياتى را كه در مقام بيان نباشد به دليل اجمال يا اهمالشان نمى توان به آنها تمسك كرد, يعنى به آيات كتاب به عنوان دليل فقهى نمى توان تمسك كرد و آن اشكالاتى كه مرحوم آقاضياء و مرحوم نائينى و ديگران مطرح كرده اند, با نگاه به تفاوت بين (اوفُوا بالعقود) و (المؤمنون عند شروطهم) است. تفاوت اين دو واضح است; (المؤمنون عند شروطهم) سنت رسول خدا(ص) است و سنت براى تمسك است, اما (اوفوا بالعقود) كتاب است و كتاب يا در مقام اجمال است يا اهمال. لذا اگر شك كرديم كه عقدى جديد مثل عقد بيمه لازم الوفا است يا نه, ديگر نمى توان به كتاب مراجعه كرد. اما اخبارى ها كتاب را براى اصل تشريع مى دانند كه همراه با اجمال و اهمال است و ماده قانونى در آن وجود ندارد كه در هنگام شك به آن بتوان مراجعه كرد. ماده قانونى در اسلام چه قرار داده شده است؟ سنت ماده قانونى است كه در موارد شك به آن مراجعه مى كنيم, اما كتاب ماده قانونى نيست. حالا در زمان ما اصطلاحات عوض شده است.

ييكى از آن اصطلاحات كه ما به آن شعارهاى اساسى مى گوييم مثلاً در نظام جمهورى اسلامى استقلال آزادى جمهورى اسلامى است, شعار است. آزادى مفهومى حقوقى است كه شعار شده است. لكن اينجا به عنوان شعار اخذ شده است يك چيزى داريم غير از شعارها كه قانون اساسى است كه بعضى از كشورها دارند و بعضى هم ندارند و بعضى هم تازه آن را درست كرده اند. قانون اساسى آن چهارچوب هاى كلى را متصور مى شود. اصطلاحات ديگرى هم مانند مواد قانونى يا مثلاً قوانين موضوعى يا قوانين خاص به كار مى برند. الان به شعارهاى سياسى نمى توان تمسك كرد. مثلاً نمى توان گفت چون شعار داده ايم: (استقلال, آزادى, جمهورى اسلامى) با فلان كشور مى توان به گونه آزاد داد و ستد كرد. در هيچ جاى دنيا به شعار سياسى تمسك نمى كنند. به عبارت ديگر هيچ گاه آن شعار سياسى چون ماده قانونى نيست, رفع شك نمى كند.

قانون اساسى هم براى رفع شك نيست. اگر مثلاً مى گويد در اين دولت تجارت خارجى آزاد است نمى توان به آن تمسك كرد. آنچه براى رفع شك به كار مى رود, ماده قانونى است; قانون خاصى است كه جعل مى شود. حالا اگر اخبارى ها به جاى بحث عريض و طويل حجيت ظواهر, مدعا را اين گونه بيان مى كردند و مى گفتند آنچه در قرآن آمده ماده قانونى نيست و آنچه كه در قرآن آمده يا جنبه شعارى دارد يعنى چهارچوب هايى كلى داده و يا مانند قانونى اساسى است و اهدافى هم كه قرآن داشته جامع بين جميع مذاهب اسلام است, چون بنا بوده جامع بين جميع مذاهب اسلامى باشد. ديگر آن را ماده قانونى نمى دانستند. لذا هميشه فقهاى اسلامى در سنن با هم اختلاف دارند, نه در كليات كتاب. افزون بر اين حتى در مسائل اخلاقى هم قرآن كريم آن چهارچوب هاى كلى را ارائه كرده و درباره قيامت هم كليات آمده است و حال پنجاه تا موقف است حالا موقف اول سوال چه هست؟ جزئيات همه از روايات فهميده مى شود. اصلاً طبيعت قرآن هم در مجال قانونى, هم در مجال عقايدى و هم در مجال اخلاقى قرآن اين بوده كه به منزله قانون اساسى باشد و فرقش با قانون هاى اساسى اين است كه قانون اساسى كه در زمان ما نوشته مى شود بيشتر مربوط به حقوق فردى و اجتماعى است, ولى در قانون عقايد و اخلاق و ديگر امور هم هست, همان گونه كه در بحث هاى حقوقى و قانونى براى رفع شك به قانون اساسى مراجعه نمى كنيم; قانون اساسى اطلاقى دارد كه تنها چهارچوب كلى را ارائه مى دهد و رفع شك نمى كند. از اين اشكال اخبارى ها و اصولى ها مثل مرحوم خوئى و نائينى در بحث حجيت ظواهر از اين مطلب خارج است. آيات كتابى مانند (احل اللّه البيع) نظرش به قانون اساسى است و در پى رفع ماده شك نيست. اخبارى ها مى توانند بگويند كه اساس اختلاف دو مكتب اهل بيت و مكتب خلفا در همين بوده است; چون آنها نصوص كم داشته اند, مجبور بوده اند مواد قانونى را از كتاب دربياورند. اهل سنت در كتب فقهى شان در بحث آيات احكامى مانند (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم)8 درباره شستن صورت در وضو از بالا يا پايين و اينكه نخست دست راست را بايد شست و بعد دست چپ را يا آنكه دست چپ را نخست بايد شست و بعد دست راست را, اطلاق آيه را بى اشكال مى دانند, ولى امامى ها آيه را مطلق نمى دانند اين همان مراد اهل بيت است كه قرآن را با سنت معنا مى كنند. لذا در روايات آمده كه صورت را پايين به بالا نمى شود شست.

اهل سنت در مسائل فراوانى به كتاب مراجعه مى كنند. اينكه اهل بيت مى گفتند به اطلاق كتب مراجعه نكنيد به معناى رد اطلاق آيات نبوده, بلكه منظورشان اين است كه اين آيه براى موارد شك وضع نشده و در آن چهارچوب كلى نخست صورت و دست را بايد شست و بعد سر درست است. و پا را مسح بايد كرد. پس اجمال نظر اخباريان بدين صورت درست است.

تقسيم آيات برحسب نوع دلالت آنها

آياتى كه به صورت صحيح و سقيم در فقه به آن تمسك شده و حتى استدلال هاى سقيم به پنج طايفه در بحث معاملات تقسيم مى شوند:

ييكم. آياتى كه به نظر ما ناظر به امور تكوينى است و ربطى به اعتبار ندارد;

باتوجه به تمسك به آيه (وما ربك بظلام للعبيد) گفته اند كه ديه زن و مرد يكى است و ربطى به اعتبار ندارد. اين يك مقام تكوينى صرف است و هيچ مقامى در اين جهت ندارد.

دوم. آياتى كه ناظر به مقام ملاكات است. فرق اين طيف با طيف پيش آن است كه ملاكات هم امور تكوينى هستند از نظر قانونى آياتى كه در تكوين صرف است زيربناى قانونى ندارد و آياتى كه در ملاكات هستند ناظر به زيربناهاى قانونى هستند, يعنى نكته اى تكوينى كه بيان مى شود فقط براى بيان تكوينى است. مثال اين مورد (وما ربك بظلام للعبيد)9 است اما قسم دوم آياتى است كه امور تكوينى هستند لكن اين امور واقعى را شارع مى خواهد زيربناى اعتقادات خودش قرار بدهد, مانند: (افنجعل المسلمين كالمجرمين) 10و (افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لايستوون)11. عده اى مانند ابن حزم به اين آيات تمسك كرده اند كه مؤمن مثل كافر نيست. مثلاً مى گويند اگر مسلمان ديه دارد كافر ديه ندارد. بحث اين است كه از اين آيات مى توان اين حكم را خارج كرد. آيه مى گويد: (افنجعل المسلمين كالمجرمين) و آياتى مى گويد مسلمان با كافر يكى نيست, پس مسلمان ديد دارد و كافر نه! تمسك به اين گونه آيات درست است؟ به نظر ما در تقسيم بندى آياتى هستند كه از ملاكات هستند, يعنى شارع مى گويد مسلمان مثل كافر نيست و در اين شريعت احكام كافر و مسلمان يكى نخواهد بود, اما حدودش چيست؟ بايد سنت بيان كند. او مى خواهد از اين عدم تساوى سنت را هم دربياورد. بنابراين قسم دوم آياتى هستند كه به نظر ما بيشتر ملاكات هستند. به نظر ما تمسك به اين آيات هم مشكل است; چون ملاكات فقط زمينه قانون گذارى است و زمينه تشريع است, اما خود قانون نيست. اجمالاً در اين شريعت بين كافر و فاسق و بين مؤمن و فاسق تفاوت وجود دارد, اما اينكه كافر ديه ندارد از آيات فهميده نمى شود. اين آيات فقط ناظر بر ملاكات هستند.

به نظر ما آياتى كه بر موارد حسن و قبح عقلى دلالت مى كند نيز همين گونه هستند, يعنى به اصطلاح موارد عقلى عملى آنها هم همين حكم را دارد. در آيه (الرجال قوامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض)12 دو نكته ذكر شده است: يكى انفاق كه امرى اعتبارى است و يكى (فضل اللّه) كه امرى تكوينى است. آن قواميت را از اين دو گرفته اند. اگر قواميت براساس امر تكوينى باشد به ملاكات مى خورد. لذا تمسك به اطلاق آيه مشكل مى شود, اما اگر به (ما أنفقوا) به اعتبارات بخورد تمسك به آن آسان تر مى شود.

برخى آيات هستند كه به نظر ما بيشتر جنبه هاى شعارى دارند. در قرآن (حرم عليكم الخبائث) نيامده; در كتاب هاى فقهى آمده و عده اى هم به آن تمسك كرده اند. آنچه در قرآن آمده: (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) 13است و (حرم عليكم الخبائث) در قرآن نيامده است. در بحث افطار اگر كسى خلط سينه را بخورد حرام است و بايد كفاره دهد و اخلاط سينه جزء خبائث است. عده اى از فقها درباره آياتى از كتاب كه تعابير (حرم) يا (يُحرّم) يا (حرام) يا در مقابل (اُحل ّ) را به كار برده اند, حرام اقتضا مى كند حتى معامله حرمت بيابد; چون لفظ حرام يعنى منع و وقتى انسان از چيزى منع شود از همه چيز منع مى شود, حتى از پولش و لذا نتيجه گرفته كه (يحرم عليكم الخبائث). خوردن خبائث كه حرام است, پول براى خبائث هم حرام است. اين آيه چنين است: (النبى الامى الذى يجدونه مكتوباً عندهم فى التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)14.

اين آيه مضمون شعارگونه دارد و پيغمبرى كه اين گونه است نامش در تورات است. اينها كه قانون نيستند; چون يك عده از خبائث را اهل يهود حرام كرده بودند, از خصايص آن پيامبر اين بوده كه آن طيبات را حلال مى دانست و (يضع عنهم اسرهم)15 اين امر هم كه قانون نيست.

اين آيه شعارگونه است و به اين دليل فقه نمى شود; زيرا اطلاقى ندارد كه به آن تمسك شود. البته از قديم از قرن دوم عده اى از فقها به اطلاقش تمسك كرده اند.

چهارم. آياتى هستند كه جنبه اعتبارى دارند. به نظر ما آيه (احل اللّه البيع) و (اوفوا بالعقود) از اين قبيل است, يعنى عقود و بيع از نظر ما امضا شده, اما ربا امضا نشده است. اگر آيات مانند قانون اساسى باشد آن هم قابل تمسك نيست. در اين چهار مورد حق با اخباريان است.

پنجم. گاه آيه اى ماده قانونى است. نزاع ما با اخباريان در اين است كه آنها مى گويند ماده قانونى در قرآن وجود ندارد, ماده قانونى براى رفع شك جعل شده است. اما آوردن لفظ عام يا لفظ مطلق كافى نيست و بايد معلوم شود كه اين آيه روح ماده قانونى دارد.

اين قسم پنجم قابل تمسك است و انصافاً حق با اخبارى ها نيست آنها مى گويند مطلقاً نداريم و اگر هم داريم زياد نيست. ما در بحث هاى طلاق و نكاح و اينها در بعضى از موارد گفته ايم آيه به نظر ماده قانونى است و شواهد آنجا را عرض كرده ايم, مثل آيه (الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين)16 اين آيه ماده قانونى است و مى شود به آن تمسك كرد. لذا در حجيت ظواهر ما اصلاً بحث را عوض كرده ايم. در آياتى كه در باب بيع است, آيه (اوفوا بالعقود) كه ماده قانونى است و ديگر آيات ظهور قانونى ندارد.

در نهايت اينكه; در آيات كتابى چيزى كه الان خيلى واضح باشد در بحث مكاسب براى رفع شك به آن رجوع بكنيم و بسيار مشكل است.

احكام معاملات در آيات

آياتى كه ما در كتاب راجع به مكاسب داريم انصافاً بسيار كم است شايد بيشترين آياتش درباره ربا باشد و در مجموعه معاملات آيات زيادى وجود ندارد. نكته ديگر اينكه اين آيات دلالت بر (ما نحن فيه) ندارد.

ييعنى الفاظ بيع, شراء و معامله و حدود در آنها به كار نرفته, اما اصحاب يا فقها به طور كلى مثلاً در آيه (والرجز فاهجر)17 رجز را همان پليدى در فارسى مى دانند. احتمالاً اختلاف برخى از لغات در عرب لهجه اى باشد, مثل رِجز و يا رُجز كه هر دو به يك معناست. تمسك به اين آيه در اينكه خريد و فروش اعيان نجس درست است يا نه, محل تأمل است. در اين آيه كلمه هاى بيع و شراء نيامده و تمسك كردن به اطلاق (فاهجر) يعنى انسان خودش را مطلقاً از پليدى دور كند و يكى از راههاى دورى از پليدى خريد و فروش است. اين روش از برداشت انصافاً بسيار مشكل است. افزون بر اينكه اين آيه مكى است و جزء سوره مدثر است, يعنى اين آيه جزء آياتى است كه در ابتدا بر رسول خدا(ص) نازل شده است و به طور كلى اندكى از آيات مكى در تشريع بوده است. لذا زكات در مكه واجب نبود, هرچند مسلمانان مى پرداختند و در آن موقع زكات در شىء معينى هم نبود. زكات در مكه حالت فردى داشت, مثل صدقه بود. كلمه زكات احتمالاً مقابل فارسى اش (نياز) است, يعنى آنچه حاجت بوده و بعدها در عربى به صدقه ترجمه شده است بعيد نيست كه اين لفظ زاكوتا بوده است. زكات احتمالاً لفظ (آرامى) بوده بعد به عبرى و بعد در عربى آمده به معناى صدقه به كار رفته است. اين آيه در مكه بوده, لكن معناى صدقه مى داده است. زكات در مدينه حالت ماليات حكومتى پيدا كرد; جنبه قانونى شدن زكات به مدينه تعلق دارد. تمسك كردن به عموم (يحرم عليكم الخبائث) اينكه مثلاً بيع خبائث هم جايز نيست, به علت حرمت به معناى ممنوعيت است. وقتى انسان از چيزى محروم شد اطلاق محروميت اقتضا مى كند كه بيع هم باطل باشد.

اين ماجرا شرح تاريخى دارد و شرحى حقوقى. عده اى از مستشرقان و غيرمستشرقان معتقد هستند كه الفاظ قانونى در اسلام كم به كار برده شده است, يعنى در جزيرة العرب در مكه و مدينه اصطلاحات قانونى كه ما الان داريم مثل وجوب, حرمت, كراهت و اباحه وجود نداشته و اين اصطلاحات قانونى را با بيانات ديگرى مى گفته اند. مثلاً فرض كنيد كه اصطلاح قانونى در يونان بوده اما در وقت ظهور اسلام نبوده و لذا معتقد هستند كه در قرآن آمده است: (كتب عليكم الصيام)18; زيرا وجوب به اين معنا نبوده كه به لازم و ملزومات تمسك مى كرده اند, مثلاً چون كتابت كم بوده اگر مى خواستند امرى الزام پيدا كند مى نوشتند و لذا تا مى گفتند (كتب) يعنى قطعى شد. در حقيقت به جاى آنكه بگويند (وجب) لفظ وجوب كه تفسير حقوقى است اين امر قانونى است و آثار قانونى خاص خودش را دارد. وجوب به اين معنا در جزيرة العرب در وقت نزول قرآن نبوده و در يونان و مصر بوده است. اولين منطقه اى كه قانون از آن به دست آمده, بابل يا حله عراق است. البته بنابر تحقيقى تاريخى قوانينى در يمن يافت شده كه حدود سه هزار ماده قانون بوده است و قانون حمورابى نام داشته كه به عربى آن را (ابن مسله) مى گويند. تاريخ اين قوانين حدود دو هزار سال قبل از اسلام است و حمورابى حدود چهار هزار سال قبل از اسلام بوده و قديمى ترين قانونى است كه بشر به عنوان قانون شناخته است.

هم چنين اگر مى خواستند بگويند (فاتحة الكتاب) جزء است چون اين لفظ خود مفهومى قانونى بوده است به جاى آن مى گفتند: (لاصلوة الا بفاتحة الكتاب)19 و اگر مى خواستند بگويند شرط است مى گفتند (لاصلوة الا الى القلبة)20 ولذا در همه روايات و ادله شرعيه اين مشكل وجود دارد, مثلاً (اغسل ثوبك عن بول مالا يوكل لحمه) در خودش غسل دارد و لغتش امر است و وادار مى كند, لكن مراد جدى رفع نجاست بول ظاهر يك تعبير شستن است. كلمه شستن در فارسى و غسل در عربى تحليل لغوى دارد. در همين لفظ چند معنا وجود دارد كه يكى از آن ازاله است, يعنى اگر انسانى بر روى چيزى آب ريخت و نرفت نمى گويد (غسَلَ) و نمى گويند آن را شست. پس يكى جريان آب است; (اغسل ثوبك من بول مالا يوكل لحمه) و ظاهر اين لفظ يعنى در اين لباس شما بول است با آب مى شوييم تا بول را از بين ببريم. حال اگر پنج روز گذشت و از اين لباس استفاده كرديم, عرق كرديم و ديگر اثرى از بول و بوى بول بر روى اين لباس باقى نماند, آيا باز هم مى گويند: اغسل؟ وقتى عينش برطرف شد, شما چه چيزى را مى خواهيد ازاله كنيد. لذا ممكن است كسى بگويد (اغسل) مادامى جريان دارد كه خود بول است اما اگر آثار بول در اثر زمان از بين رفت ديگر جاى غَسل نيست اگر جاى غسل نيست پس بول نجس نيست فقها اين طور استدلال مى كنند و مى گويند اغسل اطلاق دارد چه آثار بول باشد و چه نباشد.

شما بايد مطلقاً غسل را انجام بدهيد و وقتى هم كه اثرى نبود و انجام داديد معلوم مى شود كه اين غسل شما يك چيزى را از بين برده اين اسمش مى شود نجاست پس كلاً در روايت اگر بخواهيم ملالغتى برخورد بكنيم, اين مشكل را داريم. زيرا خيلى از روايات ما و ادله شرعيه ما صراحت در آن تعبير قانونى ندارد. ما اين مشكل را در قرآن هم داريم. مخصوصاً در امورى كه به احكام وضعى برمى گردد در اين صورت مشكل تر نيز مى شود و لذا در مثل (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب)21 (لاتصل ّ فى ما لايوكل لحمه) كه مضمون عده اى از روايات است, الان تمام فقهاى معاصر ما مانند مرحوم نائينى و ديگران اصلاً از اين روايت حكم مولوى نمى فهمند, يعنى اگر شما يكبار با لباس نجس نماز خوانديد و براى دومين بار با لباس طاهر نماز خوانديد, نمى گويند اعمال اول شما حرام است.

الان فقهاى ما حكم مولوى نمى فهمند حكم وضعى صرف مى فهمند. يعنى اگر ده بار با لباس نجس نماز بخوانيد, مى گويند نمازش باطل است اما نمى گويند عقوبت دارد. اين يك نكته اى است كه ما در فقه به آن ابتلا داريم.

\* مدرس سطح عالى حوزه علميه قم.

1. رجال كشى, ص 375, باب تسمية الفقهاء من اصحاب ابى عبداللّه.

2. مائده, آيه 1 .

3 . بقره, آيه 275 .

4 . نساء, آيه 92 .

5 . همان .

6 . تهذيب, ج 7, ص 371, ح 66 .

7 . مائده, آيه 1 .

8 . مائده, آيه 6 .

9 . فصلت, آيه 46 .

10 . قلم, آيه 35 .

11 . سجده, آيه 18 .

12 . نساء, آيه 34 .

13 . اعراف, آيه 157 .

14 . همان.

15 . همان.

16 . بقره, آيه 322 .

17 . مدثر, آيه 5 .

18 . بقره, آيه 183 .

19 . عوالى اللالى, ج 2, ص 218, باب الصلاة, مستدرك الوسائل, ج 4, ص 158.

20 . فقيه, ج1, ص 275, ح 855 .

21 .عوالى اللالى, ج 2, ص 218, باب الصلاة, مستدرك الوسائل, ج 4, ص 158.