

فقه و مبانی حقوق اسلامی

Jurisprudence and the Essentials of Islamic Law
Vol. 55, No. 2, Autumn & Winter 2022/2023

سال پنجاه و پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
صص ۴۷۴-۴۵۳ (مقاله پژوهشی)

DOI: 10.22059/jjfil.2022.343881.669374

نقد ادله مشهور متأخرین فقهای امامیه در شرطیت عدالت امام جماعت

مجتبی مصلح^۱، حمیدرضا بصیری^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۳/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۷/۴)

چکیده

نماز جماعت از جمله مناسکی است که در عین این که در تقرب انسان به خداوند اثرگذار است، دارای بعدی اجتماعی بوده که موجب قدرت اجتماعی و اتحاد میان مسلمانان می‌شود. یکی از ارکان نماز جماعت، وجود امامی است که مأمومین به آن اقتدا کنند. شارع مقدس شرایطی را برای امام جماعت تعیین کرده است که از جمله آن شرایط که قریب به اتفاق فقهای متأخر آن را شرط می‌دانند، «شرطیت عدالت» است. با بررسی که صورت گرفت مشهور متأخرین «شرطیت عدالت» در امام جماعت را ثابت دانسته‌اند، لکن ادله ایشان قاصر از اثبات این مدعا است و به جهت ادعای اجماع، فقها کمتر به این موضوع پرداخته و کلام ایشان به ذکر اجماع و بیان روایاتی خلاصه شده است، لکن نقد و بررسی تفصیلی ادله و اثبات این فرضیه حداقل موجب کمتر شدن وسواس برخی از متشرعین در احراز این شرط شده و در نتیجه موجب رونق بیش از پیش نماز جماعت می‌شود.

کلید واژه‌ها: امام جماعت، عدالت، فقهای امامیه، شرطیت عدالت، مانعیت فسق.

۱. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم و دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی

Email: m_mosleh@atu.ac.ir

دانشگاه علامه طباطبائی (ره) تهران (نویسنده مسؤول)؛

۲. استادیار فقه و حقوق خصوصی، دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبائی (ره) تهران؛

Email: basiri@atu.ac.ir

مقدمه

یکی از با فضیلت‌ترین عباداتی که در روایات تأکید فراوانی به آن شده است و آثار فراوانی بر آن مترتب شده، اقامه نماز جماعت است. تا آنجا که به گفته برخی فقیهان، آغاز واجب شدن نماز به صورت جماعت بوده است و اولین نماز جماعت را پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) اقامه کرده‌اند. این عمل عبادی که فقها، آن را مستحب مؤکد می‌دانند، مورد ابتلای شدید کثیری از مکلفین می‌باشد. اما شارع مقدس شرایطی را برای امام جماعت قرار داده که بدون احراز آن شرایط ائتمام به امام جایز نیست و به همین جهت لازم است که هر یک از این شرایط به طور تفصیلی بررسی شود. یکی از این شرایط که اکثر متأخرین فقها آن را ذکر کرده‌اند، بلکه برخی ادعای اجماع بر آن را کرده‌اند، شرطیت عدالت است.

به نظر می‌آید مهم‌ترین دلیلی که فقها برای اعتبار عدالت بیان کرده‌اند، اجماع است؛ لذا اکثر فقها ضمن مسلم دانستن این اجماع، سعی بر این داشته‌اند که برای اثبات مدعای خود، کلام خود را مستند به آیات و روایات نیز کنند، که البته استناد به این ادله قابل مناقشه می‌باشد. لکن با نظر به کلام متقدمین فقها به نظر می‌آید که همانند آیات و روایات، ادعای اجماع بر اعتبار عدالت نیز ثابت نیست و قابل خدشه می‌باشد، بلکه اگر اجماعی محقق باشد، اجماع بر مانعیت فسق می‌باشد.

پیشینه پژوهش

با بررسی که صورت گرفت پژوهشی که به این مسئله پرداخته باشد، یافت نشد. لکن برخی فقها در خصوص عدالت تألیفاتی را به نگارش در آورده‌اند. «رسالة فی العدالة» از شیخ انصاری، «مقالة فی العدالة» از آخوند خراسانی، «رسالة فی العدالة» از سید علی قزوینی و کتابهایی نظیر آن، از جمله تألیفاتی است که در این خصوص به رشته تحریر در آمده است. ایشان در این کتب به معنای عدالت و اقوال پیرامون آن و طرق اثبات آن پرداخته‌اند، اما به نحو استدلالی، سخنی از اینکه در کدام یک از موضوعات فقهی، عدالت شرط است به میان نیامده است. اکثر فقها به جهت اینکه «شرطیت عدالت» برای امام جماعت را امری مسلم دانسته، در کتب استدلالی و یا در دروس خارج خویش به ذکر روایات و ادعای اجماع بسنده کرده و به نحو تفصیلی به بررسی ادله نپرداخته‌اند. به نظر می‌آید فقهایی هم که با تفصیل بیشتری روایات را بررسی کرده‌اند، به جهت ادعای

اجماعی که در این مسئله شده - تا جایی که آقا رضا همدانی آن را از مسلمات و ضروریات فقه دانسته است - این شرط را امری مسلم دانسته و لذا با تسامح، دلالت برخی از روایات را نیز پذیرفته‌اند؛ لذا باتوجه به اهمیت و فضیلت نماز جماعت در شریعت و لزوم احراز شرایط آن و آثاری که بر آن مترتب می‌شود، لازم آمد که به‌نحو تفصیلی بررسی شود که آیا ادعای اجماع مبنی بر «شرطیت عدالت» برای امام جماعت ثابت است و آیات یا روایات نیز بر همین مطلب دلالت می‌کند و یا اینکه حق با برخی دیگر است که قائل به «مانعیت فسق» هستند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. شرطیت

شرط به‌معنای الزام و التزام چیزی در بیع و مانند آن معنا شده است و جمع آن شروط می‌باشد (ابن‌منظور، ۳۲۹/۷). در اصطلاح نیز به تعلیق امری به امر دیگر می‌گویند به نحوی که اگر امر اول محقق شود، امر دوم نیز می‌تواند محقق شود. برخی نیز به امری که ثبوت حکم متوقف بر آن باشد، شرط گفته‌اند (عاملی، ۱۱۵).

۱-۲. مانعیت

منع ضد اعطاء است و به حائل شدن بین شخص و آنچه که اراده می‌کند، منع می‌گویند (ابن‌منظور، ۳۴۳/۸). در اصطلاح نیز در مقابل مقتضی است و به آنچه که مانع حصول چیزی شود، مانع می‌گویند. شیخ زکریا انصاری می‌گوید مانع آن چیزی است که با وجودش، عدم وجود دیگری را لازم می‌آید، اما از عدمش وجود یا عدم چیز دیگری را لازم نمی‌آید (محمود، ۱۹۵/۳).

۱-۳. عدالت

عدل و عدالت در لغت به استقامت و عدم انحراف معنا شده است. عدل را چیزی دانسته‌اند که فطرت انسان به استقامت و درستی آن حکم می‌کند و ضد جور است (ابن‌منظور، ۴۳۰/۱۱). برخی نیز آن را به مساوات و برابری معنا کرده‌اند (مرتضی زبیدی، ۴۷۱/۱۵). اما از نظر اصطلاحی در هر علمی به یک معنای خاصی به کار برده شده است که همه آنها با معنای لغوی مناسبت دارد. ظاهراً عدل و عدالت در نصوص به

همان معنای لغوی خود به کار برده شده است. لکن فقها تعاریف مختلفی از عدالت کرده‌اند که نشان می‌دهد در کلام ایشان، عدالت اصطلاح خاصی شده است. برخی آن را ملکه یا هیئت راسخه‌ای می‌دانند که موجب اتیان واجبات و ترک محرمات می‌شود. برخی آن را نفس اتیان واجبات و ترک محرمات تعریف کرده‌اند، بدون اینکه مقترن به قید ملکه شود. برخی به حسن ظاهر و تعاریف دیگری که در کلام فقها دیده می‌شود. «عدالت» در فقه به عنوان شرط در کثیری از احکام فقهی و موضوعات آن اخذ شده است.

۴-۱. فسق

فسق را به خروج از استقامت معنا کرده‌اند و به همین جهت به آن عصیان می‌گویند. به ترک اوامر الهی و خروج از طریق حق نیز معنا شده است. فراء آیه شریفه «فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰) را به خروج ابلیس از طاعت پروردگارش معنا کرده است (ابن‌منظور، ۳۰۸/۱۰). راغب‌اصفهانی فسق را اعم از کافر و ظالم را اعم از فاسق می‌داند (راغب اصفهانی، ۶۳۷) و سیدمرتضی هر ذنب و گناهی را به غیر از کفر، فسق می‌داند (شریف‌مرتضی، رسائل، ۲۷۹).

۵-۱. رابطه عدالت و فسق

دو شیء مغایر اگر با یکدیگر قابل اجتماع باشند، غیریت آنها غیر ذاتی و اگر غیر قابل اجتماع باشند، غیریت آنها ذاتی است و این غیریت غیر ذاتی تقابل نامیده می‌شود (طباطبائی، ۲۵۱/۱). تقابل خود چهار قسم دارد که یکی از اقسام آن ملکه و عدم ملکه است. ملکه و عدم ملکه، تقابل یک امر وجودی با عدم همان امر است، و آن عدم، عدم مطلق نیست، بلکه عدم ملکه در نسبت با موضوعی است که شأنت آن را داشته باشد (طباطبائی، ۲۵۷/۱). لذا تقابل بین عدالت و فسق نیز از نوع ملکه و عدم ملکه است. اتصاف به عدالت هنگامی است که موضوع مستعد و قابل آن چیز باشد و در مقابل اتصاف به فسق هنگامی است که قابلیت موضوع موجود است، لکن با این وجود، موضوع، متصف به آن نیست همانند بینایی و کوری.

۲- نقد و بررسی ادله شرطیت عدالت

روایات زیادی در اهمیت و فضیلت نمازجماعت وارد شده است. پیامبر اکرم(ص)

فرمودند: «یک نماز جماعت از چهل سال نماز خواندن شخص در خانه خود بهتر و بالاتر است» (نوری، ۴۴۶/۶). در روایت دیگری امام محمدباقر(ع) فرمودند: «کسی که به نماز جماعت بی‌اعتنا باشد و بدون علت در آن شرکت نکند، (در حقیقت) نماز نخوانده است (نمازش فاقد فضیلت و کمال است)» (ابن حیون، ۱/۱۵۳) و روایاتی از این قبیل که در جوامع حدیثی به تفصیل ذکر شده است؛ لذا با وجود این روایات که کثرت آن به حدی است که می‌توان ادعای تواتر معنوی آن را کرد، مشکل است که گفته شود اقامه نماز جماعت متوقف بر شرطی شده که احراز آن چندان آسان نیست و در بسیاری از موارد نیز محقق نمی‌شود. به همین جهت است که علامه مجلسی در بحارالانوار، بعد از ذکر روایاتی - که برخی از آن استفاده شرطیت عدالت را کرده‌اند - می‌فرماید با وجود کثرت احادیثی که در فضیلت نماز جماعت وارد شده که به حد تواتر می‌رسد، قول به اعتبار عدالت از این روایات مشکل و وسواس در عدالت امام جماعت از شبهات شیطان است و شاید بتوان این روایات را حمل بر استحباب اقتدای بر عادل کرد. اما در نهایت ایشان به جهت اینکه احتیاط در امر دین و از جمله نماز را امری نیکو می‌شمارد، مراعات عدالت در امام جماعت را از باب احتیاط شایسته دانسته است (مجلسی، ۴۱/۸۵). با این حال فقهای امامیه برای اثبات «شرطیت عدالت»، به سه دلیل آیات، روایات و اجماع تمسک کرده‌اند که ادله ایشان به تفصیل بررسی می‌شود.

۲-۱. آیات

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (بقره: ۱۱۳) یعنی بر ظالمان تکیه نکنید که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد (صغری) و فاسق ظالم است (کبری) زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (طلاق: ۱) یعنی هرکس از حدود الهی تجاوز کند - یعنی فاسق - به خویشتن ظلم کرده است؛ لذا نتیجه گرفته می‌شود که به فاسق نباید تکیه کرد، یعنی فاسق را امام خود قرار ندهید زیرا ائتمام به معنای رکون (میل قلبی) است. این استدلال را صاحب‌حدائق به نقل از برخی فقهای امامیه نقل کرده است (بحرانی، ۲۴۵/۱۰) و به نظر می‌آید اولین کسی که به این آیه استناد کرده است، سیدمرتضی می‌باشد (شریف مرتضی، الانتصار، ۲۴۵).

صاحب‌حدائق به این استدلال اشکال می‌کند و می‌فرماید نهایت امری که این

استدلال ثابت می‌کند عدم جواز امامت فاسق است و این دلیل اخص از مدعا می‌باشد، زیرا مدعا اعتبار «عدالت» است نه اعتبار «عدم فسق» که این معنا اخص از عدالت معتبر در امام جماعت می‌باشد (بحرانی، ۱۰/۲۴۵).

لکن این مناقشه صاحب حدائق وارد نیست. زیرا این آیه اگر چه شرطیت عدالت امام جماعت را ثابت نمی‌کند، لکن اکثر فقهای که به این آیه تمسک کرده‌اند - نظیر سیدمرتضی - مدعای ایشان اثبات شرطیت عدالت نبوده است که به ایشان اشکال شود، بلکه برای مانعیت فسق به این آیه استناد کرده‌اند. همان‌طور که سیدمرتضی در المسائل الناصریات می‌فرماید: «امامت فاسق جایز نیست و دلیل آن آیه شریفه ولا ترکنوا... است» (شریف مرتضی، المسائل الناصریات، ۲۴۴).

۲-۲. روایات

علامه مجلسی در بحار الانوار می‌فرماید بر خلاف باب شهادات که در اکثر روایات آن تعبیر «عادل» به عنوان یکی از شروط شاهد به کار برده شده است؛ در مقابل در هیچ یک از روایاتی که در خصوص شرایط امام جماعت وارد شده است، این تعبیر به کار برده نشده است (مجلسی، ۳۹/۸۵). لکن شیخ انصاری سه حدیث که شاید بتوان از آن شرطیت عدالت را استفاده کرد و در آن تعبیر «عدل» به کار برده شده باشد را نقل می‌کند اما در نهایت دلالت هیچ یک از آنها را نمی‌پذیرد و به همین جهت است که می‌فرماید کلام علامه مجلسی خالی از وجه نمی‌باشد (انصاری، ۲/۵۴۷). اما با این وجود برخی فقها با استناد به روایات دیگری شرط «عدالت» را برای امام جماعت معتبر دانسته‌اند.

فقراتی از روایات معصومین (ع) که برخی از فقها مستند به آن، شرطیت عدالت را ثابت می‌دانند، عبارت‌اند از: ۱- من تثق بدینه، یجوز ۲- مقترفاً للذنوب، لایجوز ۳- إن کان اماماً عدلاً، یجوز ۴- أغلف، لایجوز ۵- شارب النبیذ و الخمر، لایجوز ۶- المجهول، لایجوز ۷- ما لم یکن عاقلاً قاطعاً، یجوز ۸- فاجر، لایجوز ۹- فاسق، لایجوز.

کثیری از فقها به بیان اجماع و ذکر برخی روایات بسنده کرده‌اند. اما از این میان برخی فقها به تفصیل بیشتری این روایات را بررسی کرده و برخی را سنداً و دلالتاً پذیرفته و در نهایت «شرطیت عدالت» را برای امام جماعت معتبر دانسته‌اند که به نقد و بررسی مهمترین این روایات می‌پردازیم.

۲-۱-۲. روایت علی بن راشد

در روایتی از امام باقر(ع) سؤال شده که گاهی شیعیان شما با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند، آیا می‌شود به هر یک از آنان اقتدا کرد؟ حضرت در پاسخ، وثوق به دین امام را شرط اقتدا کردن به او می‌دانند (کلینی، ۳/۳۷۴).^۱

همین روایت در تهذیب نیز نقل شده است لکن با یک زیادت، امام(ع) علاوه بر وثوق در دین، وثوق در امانت را نیز برای اتمام لازم می‌داند (طوسی، تهذیب، ۲۶۶).^۲

محقق خوبی سند روایت را به دلیل وجود سهل بن زیاد ضعیف می‌داند. در مورد دلالت روایت نیز می‌فرماید خبر شیخ طوسی در تهذیب دال بر اعتبار عدالت در امام جماعت است. زیرا وقتی امام به نحو مطلق می‌فرماید بر کسی اقتدا کنید که وثوق به امانت‌داری او داشته باشید، یعنی نسبت به هر چه می‌گوید و هر کاری که انجام می‌دهد امانت‌دار باشد و این عبارت مساوی با همان معنای عدالت معتبر در امام جماعت است یعنی تخطی نکردن از مسیر شریعت (خوبی، موسوعه، ۱۷/۳۴۴).

لکن اشکالی به این روایت وارد شده است، زیرا زیادتی که در روایت منقول از شیخ در تهذیب آمده، ثابت نیست و با روایت کلینی در کافی تفاوت دارد. زیرا ایشان همین روایت را بدون آن زیادت نقل کرده و حال آنکه در مقام تعارض بین کافی و تهذیب، کافی اضبط و مقدم بر تهذیب است. اما روایت کلینی قاصر از اثبات مدعا است. زیرا ما قبول داریم که وثوق به دین، شامل وثوق به عدالت نیز می‌شود زیرا دین مرکب از اصول و فروع است. پس وثوق به معنای اطمینان به عقاید آن دین، التزام و تدین به آن و خارج نشدن از حدود شرعی می‌باشد و این عبارت چیزی نیست مگر همان معنای عدالت. لکن «وثوق دین» در این روایت ظهور در وثوق در عقیده و اصول دین دارد و شامل فروع دین نمی‌شود. دلیل این ظهور قول راوی در صدر روایت است که این گونه از امام(ع) سؤال می‌پرسد: «برخی از شیعیان شما با یکدیگر اختلاف می‌کنند...» که مشخص است پرسش سائل ناظر به اختلاف آنان به حسب عقیده و مسلک است زیرا در آن زمان این اختلافات بین مردم شایع و رایج بوده است. در میان آنان عده‌ای واقفی، فطحی، زیدی، قدری، مجسمه و... بوده‌اند؛ لذا سائل این سؤال را از حضرت پرسیده

۱. عَلِيُّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَانَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ إِنَّ مَوَالِيكَ قَدْ اِخْتَلَفُوا فَأَصَلَى خَلْفَهُمْ جَمِيعاً فَقَالَ لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَتَّقُ بِدِينِهِ.

۲. لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَتَّقُ بِدِينِهِ وَأَمَانَتِهِ.

است که آیا می‌توان به آنها اقتدا کرد و حضرت در پاسخ فرموده‌اند فقط بر کسی می‌توانید اقتدا کنید که از صحت عقیده او اطمینان داشته باشید؛ لذا با این بیان مشخص شد که «وثوق دین» شامل فروع دین نمی‌شود تا اینکه روایت، دلالت بر اعتبار عدالت کند (خویی، موسوعه، ۳۴۴/۱۷).

۲-۲-۲. روایت یزید بن حماد

در روایت دیگری از امام (ع) سؤال شده است که آیا می‌توان به شخص مجهول و ناشناس اقتدا کرد؟ حضرت در پاسخ می‌فرمایند اقتدا فقط به کسی صحیح است که وثوق به دین او داشته باشید (حر عاملی، ۳۱۹/۸).^۱

این روایت به دلیل وجود آدم بن محمد و علی بن محمد در سلسله سند آن، ضعیف است. در مورد دلالت آن نیز همان اشکالی که در روایت قبل - روایت علی بن راشد - بیان شد و به دلالت آن خدشه وارد شد، در این روایت نیز جاری است، یعنی وثوق دین ظهور در عقیده و اصول دین دارد (خویی، موسوعه، ۳۴۴/۱۷).

۳-۲-۲. روایت سعد بن اسماعیل

از امام رضا (ع) سؤال می‌شود که آیا می‌توان به شخصی از شیعیان شما که «مقارف الذنوب» است اقتدا کرد؟ حضرت در پاسخ، اقتدای به هم‌چین شخصی را جایز نمی‌دانند (حر عاملی، ۳۱۶/۸).^۲

دلالت روایت از نظر مرحوم خویی تمام است زیرا ظهور در این معنا دارد که ذنب مانع از امامت است ولو اینکه امام جماعت شیعه صحیح الاعتقاد باشد. لکن سند روایت ضعیف است زیرا سعد و پدرش اسماعیل در سلسله سند آن است که هر دوی اینها مهمل هستند (خویی، موسوعه، ۳۴۵/۱۷).

لکن می‌توان به ایشان اشکال کرد که دلالت روایت نیز تام نیست و قابل خدشه است. زیرا اولاً نهایت امری که این روایت می‌تواند ثابت کند، مانعیت ذنب است

۱. مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكُشِّيُّ فِي كِتَابِ الرَّجَالِ عَنْ آدَمَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِيهِ يَزِيدَ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَلَّى خَلْفَ مَنْ لَا أَعْرِفُ فَقَالَ لَا تَصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا ع رَجُلٌ يَقَارِفُ الذَّنْبَ وَهُوَ عَارِفٌ بِهِذَا الْأَمْرِ أَصَلَّى خَلْفَهُ قَالَ لَا.

همان‌طور که شیخ طوسی در «الخلاص» از این روایت برای مانعیت فسق استفاده کرده است (طوسی، الخلاص، ۵۶۰/۱)، اما اینکه بخواهیم شرطیت عدالت معتبر در امام‌جماعت را که معنایی اخص از عدم‌ذنب دارد را با آن ثابت کنیم، این روایت قاصر از اثبات آن است. اشکال دیگری را شاگرد ایشان شیخ‌باقر ایروانی مطرح می‌کنند که در روایت، جایز نبودن اقتدا متوقف بر «مقارن الذنوب» است یعنی شخصی که با گناه مقاربت دارد. حال آنکه شخص با وجود یک ذنب یا دو ذنب عنوان «مقارن الذنوب» بر او صدق نمی‌کند فلذا برای اعتبار عدالت در امام‌جماعت نمی‌توان به این روایت استناد کرد زیرا شخص می‌تواند عادل نباشد لکن «مقارن الذنوب» نیز نباشد (ایروانی، ۲۹۰/۱).

۲-۲-۴. موثقه سماعه

در موثقه سماعه نقل شده است: از امام(ع) سؤال می‌شود که شخصی در حال نماز خواندن است که امام از نماز (مستحبی) خواندن فارق می‌شود (و می‌خواهد نماز واجب را شروع کند) در حالی که آن شخص در حال نماز است و یک رکعت از نماز واجب خود را خوانده است، حال چگونه می‌تواند به امام اقتدا کند؟ حضرت می‌فرماید اگر امام جماعت، عادل است یک رکعت دیگر بخواند و نماز را تمام کند و آن دو رکعت را نماز مستحبی قرار دهد ... (حر عاملی، ۴۰۵/۸).^۱

مرحوم‌خویی می‌فرماید در موثقه سماعه قطعاً مراد از امام عادل، معصوم(ع) نیست در غیر این صورت راوی بایستی به جای اینکه بگوید: «امام از نماز (مستحبی) فارق شد» بایستی می‌گفت «شما از نماز(مستحبی) فارق شدید»؛ زیرا غیر از امام معصوم(ع) که مخاطب بود، امام دیگری نبود که سائل بخواهد از او سؤال کند. همچنین اگر مراد سائل امام(ع) بود، حضرت نیز بایستی در جواب به جای اینکه بگویند «اگر امام عادل بود»، می‌فرمودند «اگر امام جماعت من بودم»؛ فلذا قطعاً مراد از «امام عدل»، امام عادل در مقابل فاسق است و روایت دال بر شرطیت عدالت در امام‌جماعت است (خویی، موسوعه ۳۴۵/۱۷).

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عُمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي فَخَرَجَ الْإِمَامُ وَ قَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةِ فَرِيضَةٍ قَالَ إِنْ كَانَ إِمَامًا عَدْلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفْ وَ يَجْعَلُهُمَا تَطَوُّعًا وَ لِيَدْخُلَ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا عَدْلًا فَلْيَبْنِ عَلَي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ يُصَلِّي رَكْعَةً أُخْرَى وَ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ - أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص - ثُمَّ لِيَتِمَّ صَلَاتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ التَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ التَّقِيَّةِ إِلَّا وَ صَاحِبِهَا مُأْجورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

لکن به‌ایشان اشکال می‌شود که احتمال دارد مراد از «عدل» در روایت، معنای مقابل مخالف باشد و نه معنای مقابل فاسق. قرینه‌ای هم برای تقویت این احتمال داریم و آن تعلیلی است که در ذیل روایت آمده که سخن از تقیه کرده است «فَإِنَّ التَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ...» (ایروانی، ۲۹۰/۱). شیخ انصاری نیز از این روایت همین معنای اخیر را استفاده کرده است (انصاری، ۵۴۶/۲)؛ لذا با وجود این احتمال، مدعی دیگر نمی‌تواند به این روایت تمسک کند.

۲-۲-۵. موثقه زید بن علی

امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید اغلف (کسی که ختنه نکرده است) نمی‌تواند امام جماعت بایستد، اگر چه نسبت به بقیه اشخاص أقرأ باشد و قرائت صحیح‌تری داشته باشد، زیرا او بزرگترین سنت را ضایع کرده است (حر عاملی، ۳۲۰/۸).^۱

اکثر روایات این روایت، زیدی هستند لکن همه از ثقات هستند لذا روایت موثقه است. سید خوبی دلالت این روایت را بر شرطیت عدالت تام می‌داند. زیرا در روایت آمده، امام (ع) اغلف بودن شخص را، مانع از اقتدای به او می‌داند و علت آن را تضييع کردن سنت بیان می‌کنند. حال این تعلیل عمومیت دارد و هر کسی که مانند اغلف، اعراض از سنت کند و واجبی را ترک کند، مانع از امامت او می‌شود زیرا منافی عدالت او است (خویی، موسوعه، ۳۴۶/۱۷).

لکن در دلالت این روایت نیز اشکال می‌شود زیرا تضييع اکبر سنن با اینکه هر کسی سنتی را تضييع کند پس اقتدا بر او جایز نباشد ملازمه‌ای ندارد. زیرا ممکن است خود ختان به دلیل اینکه اکبر سنن است، مانع از اقتدا به شخص باشد و ترک سنن دیگر این منع را ایجاد نکند (ایروانی، ۲۹۰/۱).

۲-۲-۶. مرسله ابی القاسم بن قولویه

در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده که شش گروه هستند که نمی‌توانند امام جماعت باشند، یکی از آن شش گروه، کسانی هستند که (نبیذ) و خمر می‌نوشند (حر عاملی، ۳۱۶/۸).^۲

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوَّزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْأَغْلَفُ لَا يُؤْمَرُ الْقَوْمَ وَإِنْ كَانَ أَقْرَاهُمْ لِأَنَّهُ ضَيَّعَ مِنَ السُّنَّةِ أَعْظَمَهَا.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ رِوَايَةِ أَبِي الْقَاسِمِ بْنِ قَوْلُوِيَه عَنِ الْأَصْبَغِ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ سُنَّةٌ لَا يُؤْمَرُونَ النَّاسَ مِنْهُمْ شَارِبُ (النَّبِيذِ وَ) الْخَمْرِ.

از جمله روایاتی که برخی فقها به آن تمسک کرده‌اند، روایت فوق است. لکن علاوه بر اینکه روایت مرسل است، دلالت آن نیز قاصر از اثبات مدعای ایشان است؛ لذا استفاده از این روایت برای اثبات شرطیت عدالت صحیح نمی‌باشد و عدم امامت شارب الخمر دلالتی بر اشتراط عدالت به معنای اجتناب از گناهان یا کبائر ندارد. زیرا ممکن است مداومت شرب خمر خصوصیتی داشته باشد که مانع از امام جماعت شدن باشد. علاوه بر آنکه اگر بخواهیم از این احتمال صرف نظر کنیم، بایستی گفت این روایت دال بر مانعیت فسق است نه شرطیت عدالت، به این بیان که شرب آن به عنوان مصداقی از فسق ذکر شده است و شرب خمر خصوصیتی ندارد.

۲-۲-۷. روایت فضل بن شاذان

فضل بن شاذان در خصوص چرایی دو رکعتی بودن نماز جمعه در روایتی از امام رضا (ع) نقل می‌کند که ایشان یکی از وجوه آن را علم، فقاہت، فضل و عدل امام بیان می‌کنند و می‌فرمایند به همین جهت است که نماز جمعه - که دو رکعت اقامه می‌شود - اتم و اکمل است (حر عاملی، ۳۱۲/۷).^۱

شیخ انصاری در کتاب الصلاة به این روایت اشاره می‌کند که برخی برای شرطیت عدالت به آن تمسک کرده‌اند. زیرا در این روایت عدالت امام، مسلم و مفروض گرفته شده و به سبب همین عدالت و دیگر صفات امام است که نماز دو رکعتی جمعه اتم و اکمل است. لکن خود ایشان به آن اشکال می‌کند و می‌فرماید روایت در مقام بیان تشریح اصل نماز جمعه است و اصل تشریح نماز جمعه به نحو وجوب عینی بوده است. حال آنکه بی‌تردید این وجوب عینی مشروط به وجود امام و یا نایب خاص او است و شکی نیست که امام، معصوم است و نایب خاص او نیز از ملکه عدالت برخوردار است؛ لذا نمی‌توان از این روایت برای شرطیت عدالت امام جماعت که لزوماً امام معصوم یا نایب خاص او نیست، استفاده کرد (انصاری، ۵۴۹/۲).

۲-۲-۸. مرفوعه خلف بن حماد

در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که بر سه گروه اقتدا نکنید: شخص مجهول و

۱. فِي عَيْوُنِ الْأَخْبَارِ وَالْعَلَلِ بِإِسْنَادٍ يَأْتِي عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَاءِ قَالَ: إِنَّمَا صَارَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ إِذَا كَانَ مَعَ الْإِمَامِ رَكَعَتَيْنِ وَإِذَا كَانَ بَعْدَ إِمَامٍ رَكَعَتَيْنِ وَرَكَعَتَيْنِ... وَ لِأَنَّ الصَّلَاةَ مَعَ الْإِمَامِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ لِعِلْمِهِ وَفِقْهِهِ وَفَضْلِهِ وَعَدْلِهِ...

ناشناس، غلوکننده اگر چه شیعه باشد، مجاهر به فسق اگر چه در اعتقادات میانه رو باشد (ابن بابویه، الخصال، ۱/۱۵۴).^۱

صاحب جواهر به این روایت و روایات دیگری نظیر آن که از اقتدای به مجهول منع کرده‌اند تمسک می‌کند و شرطیت عدالت را برای امام‌جماعت نتیجه می‌گیرد؛ زیرا یکی از مصادیق جهل، جهل نسبت به عدالت یا فسق امام‌جماعت است (نجفی، ۲۷۶/۱۳).
 لکن احتمال دارد که مراد از مجهول، جهل نسبت به اعتقادات امام‌جماعت باشد و با وجود این احتمال دیگر نمی‌توان به این روایت تمسک کرد. مؤید این معنا نیز ذکر غالی و مجاهر به فسق به عنوان دو گروه دیگری است که اقتدای به آنها ممنوع است (مجلسی، ۲۴/۸۵). زیرا اگر مجهول از حیث عدالت و فسق مراد باشد که از آن شرطیت عدالت امام‌جماعت فهمیده شود، دیگر نیازی به بیان آن دو گروه نبود، زیرا همین شرط برای آنکه از اقتدای به آن دو گروه دیگر منع شود کافی بود. شاهد دیگر، دو قیدی است که برای «غالی» و «مجاهر به فسق» آمده که یکی مقید شده به «اگر چه غالی سخن تو را بگوید و همانند تو شیعه باشد» و دیگری مقید شده به «اگر چه مجاهر به فسق در اعتقادات میانه‌رو باشد و افراط و تفریط نکند»؛ با این وجود نمی‌توان به این دو گروه اقتدا کرد؛ لذا هر دوی این قیود به نحوی مفسر عنوان «مجهول» در روایت است و مشخص می‌کند که نهی از جهل امام‌جماعت از حیث اعتقاد مراد است. اما برخی فقها برای اثبات مدعا به فقره «مجاهر به فسق» نیز تمسک کرده‌اند (شهید اول، ۳۹۲/۴)، لکن این استدلال صحیح نمی‌باشد، چرا که این تعبیر دال بر مانعیت فسق است و نه شرطیت عدالت!

۲-۲-۹. صحیحہ عمر بن یزید

از امام صادق (ع) سؤال می‌شود که شخصی از شیعیان شماست که در احوالاتش اشکالی دیده نمی‌شود مگر اینکه با والدینش با کلام غلیظ و شدید صحبت می‌کند، آیا می‌توان به او اقتدا کرد؟ حضرت می‌فرمایند مادامی که موجب عاق او نشود، می‌توان به او اقتدا کرد (حر عاملی، ۳۱۳/۸).^۲

۱. حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ خَلْفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا نَسِيَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ اسْمَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا يُصَلِّي خَلْفَهُمْ الْمَجْهُولُ وَالْغَالِي وَ إِنْ كَانَ يَقُولُ بِقَوْلِكَ وَ الْمَجَاهِرُ بِالْفَسْقِ وَ إِنْ كَانَ مُقْتَصِدًا.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَزِيدَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ إِمَامٍ لَا بَأْسَ بِهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ عَارِفٍ غَيْرِ أَنَّهُ يَسْمَعُ أَبُوَيْهِ الْكَلَامَ الْغَلِيظَ الَّذِي يَغِيظُهُمَا أَقْرَأَ خَلْفَهُ قَالَ لَا تَقْرَأْ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقًا قَاطِعًا.

این روایت نشان می‌دهد که مجرد کلام غلیظ مادامی که به حد حرمت و موجب عاق والدین نشود، مانع از ائتمام نمی‌شود. چون کلام غلیظ با والدین فی حدنفسه ملازمه‌ای با اقتراف الذنوب ندارد بلکه اعم از آن است. زیرا در برخی مواقع کلام شدید با والدین مباح و گاهی مستحب بلکه واجب است، همانند اینکه فرزند می‌خواهد والدین خود را امر به معروف و نهی از منکر کند و ایشان جز با کلام شدید و غلیظ تأثیر نمی‌پذیرند. البته گاهی هم این‌گونه سخن گفتن حرام است و آن در جایی است که موجب عاق والدین شود؛ لذا منع از ائتمام فقط مختص به صورت اخیر است که موجب فسق شخص می‌شود که با عدالت معتبر در امام‌جماعت منافی است فلذا مانع از ائتمام او می‌شود (خویی، موسوعه، ۳۴۶/۱۷).

به این استدلال اشکال می‌شود که با این بیان، مانعیت فسق ثابت می‌شود و نه شرطیت عدالت. اشکال دیگری را شیخ باقر ایروانی وارد می‌کند و می‌فرماید احتمال دارد عاق والدین به خاطر خصوصیتی که دارد و چون از اعظم کبائر است مانع برای ائتمام باشد، لذا دلالت این آیه بر مدعا محل اشکال و نظر است (ایروانی، ۲۹۰/۱).

اما صاحب‌جواهر چون عدالت را از جمله شروط امام‌جماعت می‌داند، روایاتی که در ظاهر منافی با شرطیت عدالت است را حمل بر معنای دیگری می‌کند. از جمله درباره این روایت اخیر می‌فرماید که چون این روایت امامت شخصی که عاق والدین شده فلذا فاسق است را جایز می‌داند، بایستی به یکی از این سه طریق حمل شود: یا بگوییم سخن امام‌جماعت با والدینش به صورتی است که موجب فسق او نمی‌شود؛ یا امام قبل از نماز از سخن خود پشیمان شده و توبه کرده است و یا امام مرتکب معصیت صغیره‌ای شده که اصرار بر تکرار آن نیز ندارد، لذا مانع از امامت او نمی‌شود (نجفی، ۲۷۶/۱۳). لکن به نظر کلام سیدخویی که فرمودند کلام غلیظ با والدین ملازمه‌ای با فسق ندارد و گاهی به این شیوه سخن گفتن مستحب بلکه واجب است، أصح می‌باشد.

صاحب‌جواهر که مهم‌ترین دلیل اعتبار عدالت امام‌جماعت را اجماع می‌داند در ادامه می‌فرماید: «برخی گمان می‌کنند که این فسق است که مانع از ائتمام است و دلیل آنان روایاتی است که از اقتدای به فاجر و فاسق نهی شده است. لکن اگر چه در برخی روایات از اقتدای به فاجر و فاسق منع شده، اما روایات دیگری هم داریم که توثیق و عدالت را معتبر دانسته‌اند» (نجفی، ۲۷۶/۱۳).

اما همان‌گونه که بیان شد تمامی آن روایاتی که فقها برای شرطیت عدالت به آن

تمسک کرده‌اند، از جهت سند یا دلالت و یا هر دو محل اشکال و خدشه است؛ لذا هیچ یک از این روایات اعتبار عدالت را برای امام‌جماعت ثابت نمی‌کند. لکن در مقابل روایاتی داریم که مکلفین را از اقتدای به فاسق منع کرده است و سنداً و دلالتاً اشکالی بر آنها وارد نیست. نظیر صحیحہ فضل‌ابن‌شاذان به نقل از امام‌رضاع(ع): «لَا صَلَاةَ خَلْفَ الْفَاجِرِ» (ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۱۲۳/۲) و «فاجر» در لغت به «فاسق» معنا شده است (ابن منظور، ۴۷/۵). یا صحیحہ دیگری از امام صادق(ع) که فرمودند: «عَدُوُّ اللَّهِ فَاسِقٌ لَا يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَقْتَدِيَ بِهِ» (طوسی، تهذیب، ۲۸/۳). لکن برخی فقها تعبیر «لاینبغی» را ظاهر در کراهت می‌دانند؛ اگر چه این قول خالی از اشکال نیست - زیرا با بررسی این تعبیر در روایات می‌توان گفت ظهور «لاینبغی» در حرمت است همانطور که برخی فقها نیز به این مطلب اذعان کرده‌اند (شبیری زنجانی، ۳۱۴/۱) - اما آنچه که احتمال کراهت اقتدا به فاسق را در روایت دفع می‌کند، ادامه‌ی روایت است که حضرت می‌فرمایند امیرالمؤمنین(ع) به جهت تقیه به فاسق اقتدا کردند و بعد از آن نماز خود را اعاده کردند و اعاده کردن نماز، ظهور در بطلان نماز سابق دارد. با بررسی روایات بعید نیست ادعا شود که عناوینی نظیر «مقارف الذنوب»، «عاقاً قاطعاً»، «أغلف»، «شارب النبیذ و الخمر» همگی مشیر به مانعیت فسق است و بیان آن در روایات از باب ذکر مصادیق فسق می‌باشد.

۳-۲. اجماع

مهم‌ترین دلیلی که فقها برای شرطیت عدالت ارائه کرده‌اند - همان‌طور که صاحب‌جواهر نیز به آن اذعان کرده است (نجفی، ۲۷۵/۱۳) - اجماع می‌باشد. تا آنجا که آقا رضا همدانی آن را از ضروریات فقه می‌داند و مرحوم‌خویی به دلیل وجود همین اجماعات و توافق آراء فقها، شرطیت عدالت در امام‌جماعت را از مسلّمات فقه دانسته و آن را مستغنی از دلیل دیگری می‌داند (خویی، موسوعه، ۳۴۳/۱۷).

لکن این ادعای ایشان قابل‌خدشه است. زیرا اولاً اجماع مدعی، مدرکی است یا حداقل محتمل‌المدرک است (ایروانی، ۲۹۱/۱)؛ لذا بنا بر قول به عدم‌حجیت اجماع مدرکی یا محتمل‌المدرک، فقیه دیگر نمی‌تواند آن را مستند فتوای خود قرار دهد و بایستی مدرک آن اجماع را بررسی کند (خویی، مصباح الاصول، ۱۶۰/۱). ثانیاً با صرف‌نظر از مدرکی بودن آن یا بنا بر این قول که مدرکی بودن مخلّ به حجیت اجماع نیست (شبیری زنجانی، ۲/۱)، باز هم ادعای ایشان ثابت نمی‌شود.

با بررسی کلام متقدمین از فقها در کلام سیدمرتضی و شاگرد ایشان قاضی ابن براج ادعای اجماع دیده می‌شود. لکن متعلق اجماع در کلام ایشان مانعیت فسق است و نه شرطیت عدالت. سید مرتضی در کتاب مسائل الناصریات می‌فرماید: «لاتجوز إمامة الفاسق و علیه إجماع أهل البيت کلهم علی اختلافهم و هذه من المسائل المعدودة التي يتفق أهل البيت کلهم علی اختلافهم علیها» (شریف‌مرتضی، المسائل الناصریات، ۲۴۴). نمی‌توان ادعا کرد که مقصود کلام ایشان همان اعتبار عدالت می‌باشد و مراد ایشان از «فاسق» معنای مقابل آن یعنی «عدالت» است. زیرا اولاً این ادعا مخالف ظهور تعبیر ایشان است، ثانیاً در ادامه ایشان برای اثبات مدعای خود به آیه شریفه «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (بقره: ۱۱۳) تمسک می‌کند که در بررسی آیات بیان شد که این آیه نهایت امری را که می‌تواند اثبات کند، مانعیت فسق است و نه اعتبار عدالت. ثالثاً ایشان در کتاب «الانتصار»، بعد از بیان اجماع مبنی بر عدم جواز امامت فاسق، می‌فرماید که از فقهای عامه، مالک نیز قول امامیه را اتخاذ کرده است (شریف‌مرتضی، الانتصار، ۱۵۷) و با رجوع به فتوای مالک مشاهده می‌شود که او فسق را مانع از اقتدا می‌دانسته است (لکن مالک قائل به کراهت اقتدای به فاسق بوده است). قاضی ابن براج نیز در شرح خود بر کتاب «جمل العلم و العمل» تألیف استادش سیدمرتضی، ائتمام به فاسق را جایز نمی‌داند و یکی از ادله‌ای که ایشان ذکر می‌کند، اجماع است (ابن براج، شرح جمل، ۱۱۷). سایر متقدمین از فقها، ادعای اجماع نکرده‌اند؛ اما بعید نیست با بررسی کلام ایشان بتوان ادعای اجماع کرد. ابن براج در المهدب (ابن براج، المهدب، ۸۰/۱)، سلار (سلار دیلمی، ۸۶) و شیخ طبرسی (طبرسی، ۱۱۹/۱) اقتدای به فاسق را جایز نمی‌دانند.

لکن کلام شیخ طوسی در تألیفاتشان متفاوت است. در «الخلاف» همانند استادش سید مرتضی، فسق را مانع از ائتمام دانسته است و قول به اجماع را از ایشان نقل کرده است (طوسی، الخلاف، ۵۶۰/۱). اما در «مبسوط» می‌فرماید: «لا يجوز أن يأتيهم بفاسق و لا مخالف في الاعتقاد ... ولا بمن يوافق في الاعتقاد إذا لم يكن عدلاً مرضياً لأن إمامة الفاسق غير جائزة» (طوسی، المبسوط، ۱۵۴/۱). ایشان فسق را مانع از ائتمام دانسته، اما در ادامه عبارتی دارد که موهوم این است که او عدالت را شرط می‌داند. لکن به نظر می‌آید که مراد ایشان از «عدلاً مرضياً» مانعیت فسق است و نه «اعتبار عدالت». زیرا ایشان در ابتدای کلام ائتمام به فاسق و مخالف در اعتقاد را جائز نمی‌داند و در ادامه اضافه

می‌کند که حتی اگر موافق در اعتقاد هم باشد ولی «عدلاً مرضیاً» نباشد، اقتدای به او جایز نیست. به قرینه مقابله فهمیده می‌شود که مراد ایشان این است که حتی اگر امام با مأموم موافق در اعتقاد نیز باشد، در صورتی که فاسق باشد، اقتدای به او جایز نیست. تعلیل ایشان در ذیل کلام که می‌فرماید «لأن إمامة الفاسق غير جائزة» نیز مؤید همین ادعا است. شاهد دیگری که این ادعا را تقویت می‌کند، کلام ایشان در «النهایه» می‌باشد که به همین معنا تصریح کرده و می‌فرماید: «و لا تصلّ خلف الفاسق و إن كان موافقاً لك فی الاعتقاد» (طوسی، الندایه، ۱۱۲). اما آنچه که قضاوت را مشکل می‌کند، کلام او در کتب فتوایی و موجز ایشان «الجمل والعقود» (طوسی، الجمل والعقود، ۸۳) و «الاقتصاد الهادی» (طوسی، الاقتصاد الهادی، ۲۶۹) است که ایشان «عدالت» را از جمله شروط امام‌جماعت ذکر می‌کند.

اما با بررسی کلام شیخ طوسی در کتب مختلف و تفاوت تعبیر ایشان که در برخی کتب «عدم فسق» را معتبر دانسته و در برخی دیگر «عدالت»؛ بعید نیست ادعا شود که ایشان ملتفت به تفاوت بین این دو تعبیر و ثمره‌ی فقهی آن نبوده است. مضاف بر اینکه اگر شیخ الطائفه با کلام استادش سیدمرتضی مخالف بود می‌بایست اثری از مخالفت ایشان در کتابهای استنباطی او دیده می‌شد، حال آنکه در کتاب «الخلافا» که با غرض بیان فتاوی شیعه و اهل سنت در موضوع واحد تألیف شده است - که این روش به فقه مقارنه‌ای مصطلح شده است - ایشان به اعتبار عدم فسق در امام‌جماعت به عنوان قول واحد فقه‌های شیعه تصریح کرده است.

ابن جنید اسکافی نیز در بیان فتاوی خود، مسئله‌ای را بیان می‌کند که موهوم این است که ایشان «عدالت» را در امام‌جماعت معتبر دانسته است. ایشان در کتاب الصلاة آنجا که احکام نماز جماعت را بیان می‌کند می‌فرماید: «کلّ المسلمین علی العدالة الی أن ینظهر منه ما یزبلها» (اسکافی، ۸۵). لکن از این عبارت نمی‌توان استفاده کرد که ایشان «عدالت» را معتبر می‌دانسته است، زیرا بیان این فتوا با اعتبار «عدم فسق» نیز صحیح است و اگر کسی قائل به مانعیت فسق باشد نیز می‌تواند بگوید: «کلّ المسلمین علی العدالة...».

بعد از شیخ طوسی - که گفته شد کلام ایشان در کتاب‌هایشان متفاوت است و تفاوتی بین اعتبار «عدالت» و «عدم فسق» نمی‌دیده است - مشاهده می‌شود که در کلام فقه‌های بعد از ایشان، کمتر دیده می‌شود که تفاوتی در تعبیرشان وجود داشته باشد و غالباً «عدالت» را در اتمام شرط دانسته‌اند و به نظر همین اختلاف در کلام شیخ طوسی و از

طرفی تأثیرگذاری او بر فقهای متأخر به جهت عظمت علمی شیخ به نحوی که متأخران جرأت مخالفت با او را نداشته‌اند (اسلامی، ۲۹۳)، منشأ این اشتباه شده است. اما بعید نیست گفته شود برخی فقها نظیر ابن‌زهره (ابن‌زهره، ۸۷) و علامه‌حلی (علامه‌حلی، منتهی‌المطلب ۲۰۶/۶؛ همو، تذکرة الفقهاء، ۲۸۰/۴) که تعبیر به «عدالت» را به‌کار برده‌اند، «عدم فسق» را قصد کرده‌اند، زیرا ادله‌ای که در ذیل کلامشان مطرح کرده‌اند، دال بر مانعیت فسق است. استناد به اجماع، تمسک به آیه «ولا ترکونوا...» و روایاتی نظیر «لا یؤمن فاجر مؤمنا» همگی مؤید این است که شاید مراد ایشان از اعتبار عدالت در واقع مانعیت فسق بوده است و ممکن است بتوان گفت ایشان نیز همان مسیر شیخ طوسی را رفته‌اند.

اما بعد از علامه‌حلی، فقهای نظیر شهید اول (شهید اول، ۲۸۸/۴)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۹۸۶/۲) و غالب فقهای بعد از ایشان «عدالت» را معتبر دانسته و مقصودشان نیز همان اعتبار عدالت بوده است زیرا بعد از بیان این شرط، به معنای عدالت پرداخته و برای احراز آن شرایطی را بیان کرده‌اند. فلذا به نظر می‌آید این تفاوت و اختلاف در تعبیر شیخ طوسی به مرور موجب تثبیت این فتوا شده تا آنجا که متأخرین قول به اعتبار عدالت را اجماعی دانسته‌اند.

اما شیخ انصاری یکی دیگر از ادله اثبات این شرط را، ادله اعتبار عدالت در شاهد بیان می‌کند. البته این دلیل بنا بر قول به عدم فصل بین اعتبار عدالت در شاهد و اعتبار عدالت در امام‌جماعت است که از برخی اعلام شیعه حکایت شده است (انصاری، ۵۴۶/۲). لکن قول به عدم فصل در این مسئله صحیح نیست و با بیانی که به نحو تفصیل در اجماع مدعی گذشت، بیان شد که قدما قائل به اعتبار عدم فسق در امام‌جماعت هستند در حالی که برخی از ایشان در شهود قائل به شرطیت عدالت هستند؛ لذا نمی‌توان برای شرطیت عدالت به این دلیل تمسک کرد.

۳. ثمره قول به «شرطیت عدالت» یا «مانعیت فسق»

علت تامه مرکب از سه جزء مقتضی، شرطیت و مانعیت می‌باشد. شرطیت و مانعیت از اقسام احکام وضعی است. شرط امر وجودی است که هر چند در سلسله علل مشروط قرار ندارد و وجود آن را افاضه نمی‌کند، اما شرایط تأثیر علت برای ایجاد مشروط را مهیا می‌کند؛ یعنی از وجود آن، وجود مشروط لازم نمی‌آید، اما از عدم آن، عدم مشروط لازم

می‌آید (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۵۱۹)؛ بنابراین شرط از علل معده است. برای مثال بلوغ، شرط تکلیف است که از عدم آن، عدم تکلیف لازم می‌آید؛ اما از وجودش، وجود تکلیف لازم نمی‌آید؛ زیرا ممکن است شخص بالغ، دیوانه باشد و تکلیف نداشته باشد. اما مانع عبارت است از چیزی که جلوی تأثیر مقتضی را می‌گیرد و با وجود آن، عدم حکم یا عدم تأثیر مقتضی لازم می‌آید (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۶۷۹).

تشخیص اینکه دخالت یک امر در حکم به نحو شرطیت است یا مانعیت، بسیار حائز اهمیت است. اینکه «عدالت» شرط اقتدای به امام‌جماعت باشد تا با وجودش جواز اقتدا لازم بیاید یا «فسق» مانع اقتدا است تا عدم فسق لازمه جواز اقتدا باشد؛ در تشخیص حکم تأثیرگذار است. گرچه شاید در نگاه عرفی بین «عدم فسق» و «عدالت» تفاوتی وجود نداشته باشد، اما با نگاه دقیق، این دو با یکدیگر متفاوت‌اند. «عدالت» امری وجودی است بنابراین نیاز به احراز دارد. اما «فسق» - عدم عدالت - امری است عدمی و با اصل می‌توان مانعیت آن را دفع کرد. فقها نیز در برخورد با این موارد، تفاوت قائل شده‌اند و در برخی دیگر از فروع فقهی نیز این شبهه مطرح شده است که آیا یک امر - نظیر عدالت - وجودش شرط است و یا عدمش - نظیر عدم عدالت (فسق) - مانع می‌باشد، مثلاً در صحت نماز مصلی نیز به دلیل وجود تعبیر مختلف در روایات، این شبهه مطرح است که آیا طهارت شرط صحت نماز است و یا عدم طهارت - نجاست - مانع از صحت نماز مصلی؟ حال اگر «عدالت» شرط جواز اقتدا باشد، وجود شرط باید احراز شود و عندالشک اصل بر عدم وجود شرط است؛ پس اگر مکلف در عدالت امام‌جماعت شک داشت، اقتدای بر او جایز نیست. اما اگر «فسق» مانع از اقتدا باشد، احراز عدم مانع لازم نیست و در جایی که شک در وجود مانع شود، اصل عدم وجود مانع است و با اجرای این اصل می‌توان به امام‌جماعت - ولو اینکه ناشناس باشد - اقتدا کرد (انصاری، ۵۴۵/۲).

اما برخی نزاع بین شرطیت عدالت و مانعیت فسق را بدون ثمره می‌دانند، مگر بنا بر این قول که اقتدای به مجهول را جایز بشماریم؛ حال آنکه نصاً و فتواً اقتدای به مجهول صحیح نمی‌باشد (سبزواری، ۱۰۹/۸). لکن بیان شد روایاتی که در آن نهی از اقتدای به مجهول آمده، محتمل است که مقصود، مجهول از حیث اعتقاد باشد نه به نحو مطلق که شامل جهل از حیث عدالت و فسق نیز بشود و دو مؤید نیز برای این احتمال بیان شد. پس دیگر نمی‌توان به این روایات تمسک کرد فلذا این نزاع، نزاعی بی‌ثمر نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

با بررسی ادله مشهور متأخرین از فقها در تمسک ایشان به آیات، روایات و اجماع برای اثبات شرطیت عدالت، مشاهده می‌شود که این ادله قاصر از اثبات مدعای ایشان است. آیه‌ای که برخی فقها به آن تمسک کرده‌اند، نهایت امری را که می‌تواند اثبات کند، مانعیت فسق است همان‌طور که متقدمین نیز از این آیه همین استفاده را کرده‌اند. روایات نیز به جهت اشکال در سند یا قصور در دلالت هیچ‌کدام توانایی اثبات مدعا را ندارد. برخی فقها نظیر شیخ باقر ایروانی ملتفت به این اشکالات شده و اجماع را هم به دلیل مدرکی یا محتمل‌المدرکی بودن نمی‌پذیرد و به همین جهت ایشان می‌فرماید که طبق اصول و قواعد دلیلی بر اعتبار عدالت برای امام‌جماعت وجود ندارد، لکن در نهایت به جهت وجود فتوای مشهور از باب احتیاط آن را معتبر می‌داند. لکن مقابل این قول مشهور، روایاتی داریم که از جهت سند و دلالت تام هستند و مانعیت فسق در جواز ائتمام را ثابت می‌کنند، بلکه حتی برخی از روایاتی که مشهور برای شرطیت عدالت به آن تمسک کرده‌اند نیز بر مانعیت فسق دلالت می‌کند. اما مهم‌ترین دلیل متأخرین اجماع است که مشهور فقها آن را مسلم دانسته و به همین جهت، شرطیت عدالت را برای امام‌جماعت ثابت دانسته‌اند و آن را مستغنی از هر دلیل دیگری می‌دانند. لکن به جز اشکال مدرکی یا محتمل‌المدرکی بودن آن، اشکال دیگری بر این اجماع نشده بود، فلذا کسانی که اجماع مدرکی را مخلّ به تمسک به اجماع نمی‌دانند، می‌توانند با همین اجماع مدعی اعتبار عدالت را ثابت کنند. لکن با فحصی که در کلام متقدمین فقها صورت گرفت، اجماع مذکور به چالش کشیده شد و بیان شد که اگر اجماعی نیز محقق باشد، اجماع متقدمین بر مانعیت فسق است و نه شرطیت عدالت. سبب این اشتباه در متعلق اجماع، تفاوت تعبیر شیخ طوسی در کتب استدلالی و فتوایی خویش و عدم التفات به آن بوده است. هر کدام از این دو قول در تشخیص حکم بسیار حائز اهمیت است. زیرا در صورت قول به شرطیت عدالت، لازم می‌آید که بدون احراز عدالت امام جماعت، نتوان به او اقتدا کرد، اما در صورتی که قائل به مانعیت فسق بشویم احراز آن لازم نیست و در صورت شک، اصل عدم مانع جاری می‌شود فلذا می‌توان به امام اقتدا کرد.

نکته‌ی حائز اهمیت این است که هدف از این پژوهش صرفاً بررسی و نقد ادله متأخرین فقهاست و مدعا این است که نظر متقدمین، متفاوت از متأخرین بوده است؛ اما با این وجود ممکن است مجتهد به جهت وجود ملاحظاتی همچون احتیاط در باب

عبادات، در فتوا قائل به احتیاط در مسئله شود. چنانچه در کتب استدلالی فقها نیز گاهی دیده می‌شود که بحث استدلالی ایشان متفاوت از نظر ایشان در کتب فتوایی خویش است. لذا افتاء و فصل الخطاب نظر مجتهد بوده و از موضوع این مقاله خارج است. شایسته است محققین و پژوهشگران گرامی عناوین دیگری نظیر شرطیت طهارت یا مانعیت نجاست برای نمازگزار؛ شرطیت منجز بودن عقد برای صحت آن یا مانعیت تعلیقی بودن (عدم تنجیز) آن؛ شرطیت صحت و سلامتی برای وجوب روزه یا مانعیت مرض و ضرر و نمونه‌های دیگری که در ابواب مختلف فقهی آمده و ابهام دارد را بررسی کنند که آیا یک امر در واقع وجودش شرط است یا عدم آن مانع می‌باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۰.
۳. ابن بابويه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۴. -----، الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۵. ابن حبیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام و ذکر الحلال والحرام و القضايا و الأحكام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵.
۶. اسکافی، ابن جنید، محمد بن احمد، مجموعة فتاوی ابن جنید، تحقیق: علی پناه اشتهاردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶.
۷. اسلامی، رضا، مدخل علم فقه، قم، حوزه علمیه قم-مرکز مدیریت، ۱۳۸۹.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الصلاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵.
۹. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، قم: بی نا، ۱۴۲۷.
۱۰. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تصحیح: محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹.
۱۲. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷.
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی، ۱۴۱۸.
۱۴. -----، مصباح الأصول، قم، مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئی، ۱۴۲۲.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
۱۶. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، المراسم فی الفقه الإمامی، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴.
۱۷. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الأحكام، تصحیح: مؤسسه المنار، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳.
۱۸. شبیری زنجانی، موسی، دروس خارج نکاح، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، وابسته به دفتر آیه الله العظمی شبیری زنجانی، بی تا.
۱۹. شریف مرتضی، علی بن حسین، المسائل الناصریات، تصحیح: مرکز پژوهش و تحقیقات علمی، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامية، ۱۴۱۷.
۲۰. شریف مرتضی، علی بن حسین، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، تصحیح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵.
۲۱. -----، رسائل الشریف المرتضی، تصحیح: سید مهدی رجایی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵.
۲۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة تصحیح: جمعی از پژوهشگران در مؤسسه آل البيت (ع)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۲.

۲۴. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، تعلیقه عباس علی زارعی سبزواری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم- دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۹.
۲۵. طرابلسی، قاضی ابن براج، عبد العزیز، شرح جمل العلم والعمل، تصحیح: کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد، دانشگاه مشهد- اداره انتشارات و روابط فرهنگی، ۱۳۵۲.
۲۶. -----، عبدالعزیز، المذهب، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶.
۲۷. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: حسن الموسوی خراسان، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۲۸. -----، الخلاف، تصحیح: علی خراسانی و دیگران، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷.
۲۹. -----، المبسوط فی فقه الإمامیه، تصحیح: سید محمدتقی کشفی، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷.
۳۰. -----، النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۰.
۳۱. -----، الجمل والعقود فی العبادات، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۷.
۳۲. -----، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، تهران، انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون، ۱۳۷۵.
۳۳. طبرسی، امین الإسلام، فضل بن حسن، المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، تصحیح: واعظ مدیر شانه‌چی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۰.
۳۴. عاملی، یاسین عیسی، الاصطلاحات الفقهية فی الرسائل العملية، بیروت، دارالبلاغ للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۳.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، تصحیح: بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، ۱۴۱۲.
۳۶. -----، تذکرة الفقهاء، تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل‌البتیت (ع)، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، ۱۴۱۴.
۳۷. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، تصحیح: علی اکبر آخوندی و محمد غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت، مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۰۷.
۳۹. محمود، عبدالرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴۰. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، تاج العروس، تصحیح: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴.
۴۱. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۲. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۳. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام، ۱۴۰۸.
۴۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴.