

تحقیقی پیرامون اجتہاد ائمہ

نویسنده:

شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ

مترجم:

دکتر احمد علی آریانژاد

عنوان کتاب:	تحقیقی پیرامون اجتهاد ائمه
عنوان اصلی:	
نویسنده:	شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیه <small>رحمته</small>
مترجم:	دکتر احمد علی آریانژاد
موضوع:	تاریخ فقه و اصول
نوبت انتشار:	اول (دیجیتال)
تاریخ انتشار:	دی (جدی) ۱۳۹۴ شمسی، ربیع الأول ۱۴۳۷ هجری
منبع:	



این کتاب از سایت کتابخانه عقیده دانلود شده است.

www.aqeedeh.com

book@aqeedeh.com

ایمیل:

سایت‌های مجموعه موحدین

www.aqeedeh.com

www.mowahedin.com

www.islamtxt.com

www.videofarsi.com

www.shabnam.cc

www.zekr.tv

www.sadaiislam.com

www.mowahed.com



contact@mowahedin.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست مطالب

فهرست مطالب.....	۱
دیباچه.....	۵
آشنایی با نویسنده.....	۱۲
اسباب تنوع در اجتهاد.....	۲۵
سبب اول: عدم آگاهی از وجود حدیث.....	۲۵
سبب دوم: اختلاف نظر در خصوص اعتبار حدیث.....	۳۳
سبب سوم: اعتماد به ضعف حدیث.....	۳۵
سبب چهارم: شرایط خبر واحد.....	۳۷
سبب پنجم: نسیان حدیث.....	۳۸
سبب ششم: عدم آگاهی از دلالت حدیث.....	۴۰
سبب هفتم: نفی وجود هر نوع دلالت در حدیث.....	۴۴
سبب هشتم: تعارض دلالت‌ها.....	۴۵
سبب نهم: وجود دلایل مبتنی بر ضعف، نسخ یا تأویل حدیث.....	۴۵
سبب دهم: قواعد منحصر به فرد در باب تعارض ادله.....	۴۸
یک پرسش و پاسخ آن: چرا احادیث وعید فقط شامل موارد	
اجماعی می‌شود و موارد اختلاف را در برنمی‌گیرد؟.....	۷۵

- ۱- امور حرام، فقط محرمات مورد اجماع علما نیست..... ۷۵
- ۲- استقلال حکم هر عمل از خود عمل و صفات آن ۷۶
- ۳- فهم پیامِ نصوص مشروط به وجود اجماع نیست ۷۷
- ۴- استناد به احادیث مستلزم اجماع امت نیست ۷۸
- ۵- اتفاق نظر امت و اجماع علما پیش شرط احکام حرام نیست. ۷۹
- ۶- اختلاف نظر مجتهدین در بارهی احادیث وعید ۸۱
- ۷- سؤال مطرح شده قابلیت تعارض با احادیث عام را ندارد ۸۵
- ۸- اولویت معنای ظاهر حدیث..... ۸۵
- ۹- نفی لعنت کردن افراد معذور ۸۶
- ۱۰- انتساب وعید به برخی از مجتهدین ۸۸
- ۱۱- اتفاق نظر علما در بارهی وجوب عمل به احادیث وعید در مورد محرمات..... ۹۵
- ۱۲- حرمت لعنت کردن شخص معین ۹۵
- چند حدیث در لعن برخی از گناهکاران..... ۹۷
- نمایهٔ احادیث و روایات..... ۱۰۲
- اصطلاحات اصول فقه و علوم حدیث..... ۱۰۹
- اجماع..... ۱۰۹
- استصحاب ۱۰۹
- تخصیص ۱۰۹
- حدیث حسن ۱۱۰
- حدیث صحیح ۱۱۰
- حدیث ضعیف ۱۱۰

۱۱۰	حدیث متواتر
۱۱۱	حدیث مرفوع
۱۱۱	حدیث واحد (آحاد)
۱۱۱	حقیقت
۱۱۱	خاص
۱۱۲	ظاهر
۱۱۲	عام
۱۱۲	قیاس
۱۱۲	قیاس جلی
۱۱۳	مشترک
۱۱۳	مجاز
۱۱۳	مجمل
۱۱۳	مطلق
۱۱۴	مفهوم
۱۱۴	مقید
۱۱۴	نسخ
۱۱۴	نص

دیباچه

به نام آن که جان را فکرت آموخت

نوشته‌ی حاضر ترجمه‌ی رساله‌ی موجز و مفید «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» اثر احمد بن شهاب الدین معروف به ابن تیمیه است. نویسندگان این کتاب را به انگیزه‌ی رفع سرزنش از ائمه دین به رشته تحریر درآورده است، ظاهراً این مهم را در شرایطی به انجام رسانده است که تعارض آرا و تفسیر بعضی از فقها از نصوص کتاب و سنت، اعتراض و سرزنش برخی از دین پژوهان را برانگیخته است، او برای ورود به بحث ضرورت اجتهاد و نیاز به وجود مجتهدین را یک امر بدیهی در نظر گرفته است، و اصل سخن را متوجه علت و فلسفه‌ی تنوع آرای متفاوت و گاه متضاد مجتهدین کرده است، و با استدلال چگونگی پیدایش آرای متنوع و متضاد ائمه را به تصویر کشیده و رموز اختلاف فقهی را تبیین علمی نموده به **گون‌های** که خواننده با تأمل و تفکر در مطالب موجز و علمی رساله درمی‌یابد که اختلاف فقها و ائمه مذاهب ناشی از قواعد و اصول علمی است، و مادامی که این اختلاف ریشه در اصول فقه و ضوابط علمی داشته باشد؛ اولاً: مجتهدین به سبب خطاهای اجتهادی نه تنها سزاوار سرزنش، طعن و طعن نیستند، بلکه برای انجام اجتهاد و تلاش مخلصانه و عالمانه جهت تبیین کتاب و سنت در نزد امت اسلامی از منزلت والایی برخوردارند و در بارگاه الهی نیز مأجور می‌باشند، و براساس آموزه‌های وحی، موالات و محبت با آنان به مثابه‌ی وارثان پیامبر یک وظیفه شرعی است؛ ثانیاً: تنوع و تضاد آرای مذهبی امری طبیعی و گریزناپذیر است و تلاش برای رفع کامل این گونه اختلافات نه ممکن است و

نه مطلوب، زیرا آرای اجتهادی ناشی از هوی و هوس یا تمایلات و مصالح فردی و همچنین منافع سیاسی و مذهبی و حزبی نیست، تا بقای یک مذهب و نابودی بقیه را آرزو کنیم. واقعیت علمی این است که این نظرات برآمده از نگاهی عالمانه و ضابطه‌مند به کتاب و سنت است و در عین وجود اختلاف و گاهی تضاد با یکدیگر متکی به اصول و قواعدی است که دست کم از مقبولیت نسبی برخوردارند، از این رو باید کتاب و سنت صحیح را معیار پذیرش یا عدم پذیرش این نظرات قرار دارد و بر اساس فهم بهترین نسل این امت، در دوره‌ی رستاخیز اسلامی و پدیده‌ی فراگیر «بیداری اسلامی» در خصوص نحوه‌ی برخورد و تعامل پیرامون مذاهب اسلامی با یکدیگر اقدام به ارائه‌ی الگوی فکری و عملی برآمده از آموزه‌های ناب مکاتب فقهی مختلفی، نمود که در تاریخ تشریح اسلامی ظهور نموده است، در این میان مکاتب: اهل رأی، اهل حدیث، مکتب اعتزال و مکتب ظاهری شهرت بیشتری یافته که امروزه نیز در حوزه‌های درس و تحقیق، و دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی مورد توجه می‌باشند.

گاهی در مورد جایگاه ائمه و مذاهب چهارگانه دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که ن‌شاناز افراط و تفریط دارد، در یک طرف عده‌ای در تقلید از ائمه راه تعصب و جمود پیشه کرده‌اند، به طوری که اگر برای آنان مسلم و قطعی گردد که مذهب آنان در مسائل‌های ناسازگار با کتاب و سنت است، به خود اجازه‌ی عدول از مذهب متبوع و تقلیدی خود را نمی‌دهند، و در عمل به گون‌های رفتار می‌کنند که گویا کتاب و سنت هیچ رسالتی غیر از توجیه و اثبات مذهب آنان را ندارد، و به زبان حال کتاب و سنت را برای مذهب می‌طلبند، و نه مذهب را برای کتاب و سنت و نصوص دینی را تابع مذهب می‌سازند، و نه مذهب را تابع نصوص و شاگردی در مکتب قرآن و رسالت را رها ساخته و استادی برآنان را پیشه ساخته‌اند. و در سوی دیگر عده‌ای را

می‌بینیم که مذاهب مدون مشهور را بدعتی می‌شمارند که بردین و دینداری تحمیل شده است و بعضاً از بدگویی به ائمه و پیروان آنان دریغ ندارند، حال آن که نفی مذهب، یا تک مذهبی، و یا انحصار در چهار مذهب یک اصل دینی نیست، و تقلید از یک مذهب خاص مانع شد؛ البته در این میان باید مفهوم اتباع و پیروی جدا کرد.

شایان ذکر است که مذاهب فقهی اسلامی محدود به چهار مذهب نبوده و نیست، مذاهب دیگری غیر از این‌ها وجود داشته است که به لحاظ علمی اعتبار و جایگاه خاصی داشته‌اند و به دلایل تاریخی از ادامه حیات اجتماعی باز مانده‌اند که امروزه فقط در حوزه‌های تدریس و تحقیق و تألیف آثار فقهی نوین و همچنین پایان نامه‌های تحصیلی سطوح عالی از آن‌ها استفاده می‌شود. عبدالله بن بشرمه (متوفی ۱۴۴ هـ)، محمد بن عبدالرحمن قاضی کوفه (متوفی ۱۴۸ هـ)، عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی (متوفی ۱۵۷ هـ)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ هـ)، اسحاق بن راهویه (متوفی ۲۳۸ هـ)، و ابراهیم بن خالد بغدادی معروف به ابو‌ثور (متوفی ۲۴۶ هـ) از جمله ائمه آن مذاهب هستند، اصول فقه این بزرگان نزدیک به مکاتب فقهی مدون است، اما آرای فقهی آنان محدود به نظرات فقهی مذاهب مشهور چهارگانه نیست؛ مثلاً از نکات جالب توجه برای طرفداران حقوق زن این است که در مذهب طبری و مذهب ظاهری، زنان اجازه دارند در کلیه امور، قضاوت و دادرسی نمایند، حال آن که امام ابوحنیفه فقط در امور مالی برای زنان حق قضاوت قائل شده است و مذاهب دیگر به طور کلی برای زنان چنین حقی را قائل نشده‌اند.^(۱)

۱- فلسفه قانونگذاری در اسلام، دکتر صحنی محمصانی ترجمه اسماعیل گلستانی ص

تقلید به معنای رایج یعنی مراجعه‌ی شخص غیر متخصص به یک فرد متخصص که هم وجاهت شرعی دارد، و هم عقل سلیم بر آن صحه می‌گذارد، و مهم آن که تقلید از هریک از مذاهب اسلامی شرعاً و عقلاً جایز است، و یک مقلد می‌تواند به مثابه‌ی یک تصمیم از مذهب متبوع خود عدول نموده و از هرامام دیگری که بخواهد تقلید نماید. فرقی نمی‌کند که این امر به طور کلی باشد، و یا در بابی از ابواب فقه و یا در برخی از احکام، از امام دیگری تقلید نماید.

بدیهی است که این مهم باید در سایه‌ی ضوابط حکیمانه و آگاهی و اخلاص و التزام اعتقادی و عملی به کتاب و سنت و به دور از هرگونه هوی و هوس و به بازی گرفتن احکام دینی، و خدشه‌دار کردن منزلت ائمه و سایر صاحب‌نظران دینی به انجام رسد، به علاوه چنانچه مقلدی در مسائل‌های از مسائل دینی به تحقیق بپردازد و در یک پژوهش ضابطه‌مند و متکی به کتاب و سنت به نتیجه‌ای مغایر با مذهب متبوع خود برسد، در آن مسأله‌ی خاص مجاز به تقلید نیست و به عنوان یک وظیفه‌ی شرعی باید به علم، و به سخن دیگر به دانش و اجتهاد خویش عمل نماید؛ چرا که به تعبیر علما، اجتهاد و تقلید تجربه‌پذیر هستند و ممکن است که یک شخص مقلد، در مسأله یا مسائلی مجتهد باشد.

بدیهی است رهایی از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب مستلزم وجود افراد توانمند و مخلصی است که همگان را در فرصت‌های مناسب از طریق مقاله، سخنرانی، تدریس، دعوت و ارشاد به اعتدال فرا خوانند و در این راستا عموم را به رعایت اصول و ضوابط محکم برگرفته از کتاب و سنت، و سیرت عملی پیغمبر، و گفتار و کردار شاگردان رسول اکرم وائمه‌ی مذاهب فرا خوانند، و در عین حال نادرست و ناکارآمد بودن افکار و رفتارهای مبتنی بر افراط و تفریط را تبیین نمایند.

واقعیت‌های تاریخی ن‌شانی دهد که ائمه‌ی مذاهب از جمله افراد کم‌نظیری هستند که به دلیل برخورداری از توانمندی‌های فردی توانسته‌اند در عرصه‌های فکر، فقه، و عمل دینی مؤثر باشند و در نزد اهل علم و ادب، و در بین خاص و عام، مقام رفیع و جایگاه ارزشمندی بیابند. استقلال در اصول اجتهاد، انگیزه‌ی قوی الهی در شناخت و ابراز حق، تواضع و بی‌توجهی به اربابان زر و زور و تزویر، شناخت عمیق و همه‌جانبه از شرع و مقاصد شریعت، و روشن‌بینی و ژرف‌نگری و نکته‌سنجی‌های ظریف علمی بخشی از خصوصیات شخصیتی آن‌هاست که نقش برجسته‌ی آنان را در تمدن و میراث اسلامی انکارناپذیر ساخته است.

علاوه بر عدم دسترسی به حدیث صحیح پیامبر برخی از اصول و ضوابط علمی و عوامل مولد آرای متنوع مجتهدین به شرح زیر است:^(۱)

۱- کلمه «قُرء» در لغت عرب هم به معنای «طهر» و هم به معنای «حیض» به کار رفته است؛ لذا مجتهدین در تفسیر آیه‌ی ۲۲۸ سوره‌ی بقره ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [بقره: ۲۲۸]. آرای مختلف و متضادی را بیان کرده‌اند که هیچ یک از آنان را نمی‌توان از نظر دور داشت، زیرا زبان عرب مؤید هر دو دیدگاه است.

۲- ائمه به همه‌ی احادیث احاطه نداشته‌اند، و چه بسا که از وجود برخی از احادیث بی‌اطلاع باشند، چنان که برخی از صحابه نیز از سنت قوی پیامبر ﷺ در بعضی از موارد بی‌اطلاع بوده‌اند.

۱- مبانی وحدت فکری، فقهی و فرهنگی مسلمانان، محمد غزالی، ترجمه‌ی عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان، ص ۹۱ - ۷۷.

۳- گاهی ائمه در زمینه‌ی اعتبار و ارزش یک حدیث اختلاف نظر داشته‌اند، و فتاوی مختلف آن‌ها ناشی از دیدگاه‌های مختلفی است که در خصوص صحت و سقم یک حدیث دانسته‌اند.

۴- برخی از ائمه برای قبول «خبر واحد» قائل به شروطی بوده‌اند، و بعضی دیگر حدیث واحد را بدون قید و شرط پذیرفته‌اند.

۵- گاهی ائمه در دلالت یک حدیث، اختلاف نظر داشته‌اند، به طوریکه یکی مدلول حدیث را به گونه‌های می‌شناسد که دیگری چنین دلالتی را بر نمی‌تابد.

۶- گاهی یک امام، به نسخ، یا تأویل حدیث، و یا تعارض حدیث با دلایل دیگر اعتقاد دارد، اما مجتهد دیگر چنین باوری ندارد.

۷- گاهی دلالت‌های مختلفی موضوعیت پیدا می‌کند که در آن مواقع ترجیح یک رأی بر دیگر آرا، امری واقعاً تخصصی، دشوار و دست کم مورد اختلاف است، به طوریکه حصول اجماع را ناممکن می‌سازد.

لازم به ذکر است که این کتاب توسط برادر دانشمندم، حافظ کلام الله مجید، و پزشک متعهد دکتر احمد علی آریا نژاد از عربی به فارسی برگردانده شد، و بازنویسی متن و اضافات به عهده‌ی راقم این سطور گذاشته شد، مقدر آن بود که دوست فاضلم آقای حبیب الله ضیایی دکترای زبان‌شناسی نیز فرصت مطالعه و تطبیق ترجمه و اصل کتاب را بیابند تا از تخصص، و لطف ای شاندر رفع ابهامات و تصحیح و تکمیل اثر بی نصیب نمانیم، امیدوارم تلاش علمی این دو بزرگوار مورد قبول ایزد منان قرار گیرد و موجبات بهره‌مندی و رضایت خوانندگان عزیز را فراهم گرداند.

خلاصه‌ی مقاله ابن تیمیه از دائرة المعارف بزرگ اسلامی برای آشنایی بیشتر با نویسنده در ابتدای کتاب اضافه گردید، از آن جایی که نویسنده از احادیث نبی مکرم و آثار صحابه بهره برده که در متن اغلب به ترجمه‌ی

آن‌ها بسنده شده است، لازم بود فهرست احادیث و روایات، شامل اکثر روایات مندرج در کتاب در بخش ضمایم با ذکر صفحه‌ی آن آورده شود. همچنین نویسندگان در جای جای کتاب از اصطلاحات اصول فقه و اصول حدیث استفاده کرده است، از این رو اصطلاحات در متن حاضر با علامت ستاره (*) مشخص شد، و در آخر کتاب براساس حروف الفبا، توضیح مختصری در باره‌ی آن‌ها اضافه گردید، بدان امید که برای جمعی از خوانندگان مؤثر افتد، به همین منظور در برخی از موارد، برخلاف اصول ترجمه، ترجمه با توضیح همراه شده است.

بدیهی است این نوشته عاری از اشکالی نیست، لذا مشتاقانه به منظور رفع ابهامات و نقایص موجود چشم به راه نظرات اصلاحی اربابان دانش و معرفت دارد، و در همین جا مراتب امتنان و تشکر خود را به پاس اقدام آگاهی بخش آن سروران عزیز اعلام می‌دارد.

محمد علی آریانزاد

بهار ۸۵

آشنایی با نویسنده^(۱)

تقی الدین، ابوالعباس، احمد بن شهاب الدین حرانی دمشقی حنبلی، از مشاهیر علمای اسلام (دوشنبه ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ - شب دوشنبه ۲۰ ذیقعده ۷۲۸ هـ) یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی اسلام است که در اندیشه‌ی دینی و معنوی عصر خود و اعصار بعد از خود اثر بسیار مهمی داشته، و از افراد معدود بحث‌انگیز و مورد مناقشه در سرتاسر قرون بعد از زمان خویش بوده است. حیات علمی و اجتماعی و سیاسی او سرشار از مقاومت و مبارزات سرسختانه در برابر مخالفان است، وی در ابراز عقاید خود که بعضی از آن‌ها بسیار جسورانه بوده، از هیچ کس باکی نداشته است. ابن تیمیه که در زمانی که رعب و وحشت مغول هنوز بر سراسر عالم اسلامی مستولی بود، به پا خاست و مسلمانان را به پایداری در برابر مغولان و جنگ با آنان فرا خواند، اهمیت این عمل او تا آنجاست که می‌توان گفت: وی در پیروزی ممالیک مصر بر سپاهیان مغول سهمی بزرگ داشته است، و از این حیث می‌توان او را عالم دینی کم‌نظیری در جهان اسلام به شمار آورد.

ابن تیمیه در شهر «حران» که در آن زمان از مراکز تعلیمات مذهب حنبلی بود، متولد شد. حران اکنون از شهرهای ویران ترکیه است. هنگامی که ابن تیمیه بیش از شش سال نداشته است، مردم حران از ترس حمله‌ی مغول شهر را ترک کردند؛ از آن جمله شهاب الدین، عبدالحکیم،

۱- تخلص مقاله‌ی «ابن تیمیه» عباس زریاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۳ - ۱۷۱ تهران ۱۳۶۹، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

پدر ابن تیمیه که از علمای دینی بزرگ شهر بود، در همین سال به همراه خانواده‌ی خویش روانه دمشق شد.

از خانواده‌ی ابن تیمیه در حران در قرن ۶ و ۷ ق افراد برجسته‌های در مذهب حنبلی شهرت یافته‌اند. شهاب الدین عبدالحکیم (۶۲۷ - ۶۸۲ ق)، پدر ابن تیمیه نیز از فقهای معروف حران و «شیخ البلد» و خطیب و حاکم آنجا بوده است، وی در شهر دمشق رئیس دار الحدیث السکریه و در مسجد جامع این شهر صاحب کرسی بود، و روزهای جمعه در آنجا سخنرانی می‌کرد.

ابن تیمیه پرورش علمی و دینی خود را ابتدا در محیط علمای حنبلی دمشق تکمیل کرد، و در اکثر علوم متداول زمان خود اعم از: فقه، حدیث، اصول، کلام و تفسیر متبحر شد. در فلسفه، ریاضیات، ملل و نحل و عقاید ادیان دیگر مخصوصاً مسیحیت و یهود نیز اطلاعات فراوان داشت، این معنی در سرتاسر آثار و تصانیف او مشهود است. وی در فقه حنبلی به درجه اجتهاد رسید. و پس از مطالعه و تبحر در مذاهب دیگر فقهی، فتواهایی داد که با فتاوی‌ای مذاهب اربعه اختلاف داشت و بدین سان، استقلال رأی و نظر آزاد خود را در فقه به ثبوت رسانید. هنوز به بیست سالگی نرسیده بود که اهلیت و شایستگی فتوا و تدریس را به دست آورد، و پس از فوت پدرش، از آغاز سال ۶۸۳ در دارالحدیث سکریه به تدریس پرداخت.

به گفته‌ی ابن شاکر، ابن تیمیه کتاب العقیده الحمویه الکبری را در ۶۹۸ ق میان نماز ظهر و عصر در پاسخ به سؤالاتی که در باره مسائل کلامی از او کرده بودند، نوشت. این رساله که در آن به مذهب کلامی اشعری حمله شده بود، جنجال سختی برانگیخت. به همین مناسبت ابن تیمیه را به محضر قاضی احضار کردند، ابن تیمیه از حضور در مجلس قاضی امتناع کرد. امیر سیف الدین جاغان که در آن هنگام با نفوذترین امیر دمشق بود، به یاری ابن تیمیه برخاست و مخالفان او را که در شهر غوغا برپا کرده بودند مضروب

ساخت، و فتنه را فرو نشانند. پس از این واقعه، ابن تیمیه در روز جمعه جلسات سخنرانی دینی و ارشادی ترتیب داد و به تفسیر پرداخت. رور شنبه از صبح تا پاسی از شب در حضور قضات به بحث در باره‌ی مضامین العقیده الحمویه پرداخت، کسی نتوانست بر او خرده بگیرد. امام الدین قاضی شافعیه گفت: «هرکس در باره‌ی ابن تیمیه سخنی بگوید، من دشمن او هستم». و جلال الدین قاضی حنفیه گفت: «هرکس در باره‌ی شیخ سخن بگوید، او را تعزیر خواهم کرد». ابن تیمیه پیش از آن در مجلس محاکمه حاضر نشده بود و به قاضی گفته بود که او حق دخالت در اعتقادات ندارد و مأموریت او فقط فصل دعاوی است.

در ۶۹۹ ق / ۱۲۹۹ م، غازان، ایلخان مغول در ایران، به قصد تسخیر شام لشکرکشی کرد و در جنگی که در ۲۷ ربیع الاول با ملک ناصر قلاوون سلطان مصر کرد، بر او پیروز شد، مردم دمشق از بیم مغول شهر را ترک کردند. ابن تیمیه با جمعی از علما برای گرفتن امان نزد غازان رفتند. غازان گفت: من به مردم شهر امان داده‌ام. ابن کثیر می‌گوید: ابن تیمیه به نایب قلعه که ارجواش نام داشت، پیغام داد که قلعه را تسلیم نکند، ابن تیمیه برای گفتگو در باره‌ی اسیران مسلمان به خیمه‌ی بولای یکی از فرماندهان سپاه مغول رفت و آن قدر با بولای سخن گفت تا خشم او را فرو نشانند.

در ۲۰ شوال ۶۹۹ ق نایب السلطنه دمشق، جمال الدین آقوش افرم، به جنگ دروزیان - فرق‌های که توسط ابن تیمیه تکفیر شده‌اند - ساکن در جبال کسروان لبنان رفت، زیرا دروزی‌ها مغولان را در جنگ با مصریان یاری داده بودند. ابن تیمیه هم با جمعی از داو طلبان در این سفر جنگی همراه آقوش بود، به گفته‌ی ابن کثیر رؤسای دروز در این جنگ نزد ابن تیمیه آمدند، او با ای شانبحث کرد، و راه راست را به ای شاننمود، و آنان را وادار به توبه کرد.

بدینگونه ابن تیمیه با دخالت در کارهای سیاسی و سختگیری در امر به معروف و نهی از منکر، شخصیت قوی خود را به ثبوت رسانید. حضور او در همه‌ی وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و دینی دمشق مشهور بود، چنان که در ۷۱۰ ق/ ۱۳۰۲ م جعلی‌بودن نام‌های را که یهودیان مدعی بودند، حضرت رسول با آن نامه یهودیان خیبر را از ادای جزیه معاف داشته است، ثابت کرد.

در همین سال محاکمه‌ی ابن تیمیه بر سر عقاید او و مخصوصاً آنچه در العقیده‌الواسطیه آورده بود، پیش آمد. خلاصه‌ی آن این است که ابن تیمیه در ۷۰۳ قمری، فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی را مطالعه کرد، و آن را با عقاید اصیل اسلامی مخالف یافت، و شروع به مناقشه‌ی آرای محیی الدین و پیروان او کرد و کتابی به نام «النصوص علی الفصوص» در رد آن نوشت. قاضی مالکیان در قاهره از بی‌تیرس سلطان مصر خواست ابن تیمیه را به مصر فراخواند تا او را محاکمه کنند و به توبه و بازگشت از عقایدش وادارند. و در این میان در ۸ رجب ۷۰۵ ق بحث و مناقشه در باره العقیده‌الواسطیه پیش آمد، و پس از چند جلسه مذاکره عقیده‌ی شیخ پذیرفته شد.

در شوال همین سال بزرگان صوفیه به سبب حملات ابن تیمیه به ابن عربی، از او شکایت کردند. محاکمه‌ی او را به قاضی شافعی محول کردند، ولی در جلسه‌ی محاکمه نتوانستند چیزی علیه ابن تیمیه ثابت کنند، ابن تیمیه گفت: طلب یاری و استغاثه از خدا جایز است، ولی از رسول الله جایز نیست، فقط می‌توان او را نزد خدا شفیع کرد، بعضی از حضار گفتند: از این سخن نمی‌توان چیزی بر او خرده گرفت، ولی قاضی که همان بدرالدین ابن جماعه بود، این سخن ابن تیمیه را بی‌ادبی نسبت به پیامبر ﷺ تلقی کرد. او را میان رفتن به دمشق، و حبس در قاهره و رفتن به اسکندریه با بعضی از

شروط مخیر ساختند، او پذیرفت که به دمشق رود، و با قاصد عازم دمشق گردید، اما روز بعد او را برگرداندند، و گفتند: حکومت جز با حبس او موافق نیست، پس میان قضات خلاف افتاد. ابن تیمیه پذیرفت که زندان رود.

ابن تیمیه در زندان به دادن فتوا مشغول شد، و مردم آزادانه پیش او می‌رفتند، می‌گویند: شیخ، زندانیان را از لهو و لعب و بازی نرد و شطرنج باز می‌داشت، و به آن‌ها آموزش‌های دینی می‌داد تا آنجا که آن زندان، از مدرسه و خانقاه و رباط مفیدتر شده بود، خانه‌ی ابن تیمیه نیز پس از آزادی وی از زندان مرکزی روحانی برای عامه گردید.

در ۷۰۹ ق ابن تیمیه به اسکندریه رفت، در آنجا او را در خانه‌ی شاهی واقع در برخی وسیع جای دادند، زمینه‌ی این سفر بر اثر تحریک شیخ نصر منبجی دشمن اصلی او فراهم آمد، ابن تیمیه هشت ماه در آن برج ماند، و اصناف مردم پیش او می‌رفتند، و از فضل و دانش او بهره می‌بردند.

اندکی بعد وضع سیاسی مصر دگرگون شد، ملک ناصر با پیروزی وارد قاهره شد، و روز دوم شوال یعنی دو روز پس از دعوت به سلطنت (برای بار سوم) ابن تیمیه را با احترام از اسکندریه فرا خواند، ابن تیمیه روز هشتم شوال وارد قاهره شد. و روز جمعه به دیدار ملک ناصر رفت، و مورد استقبال گرم او قرار گرفت، در این مجلس که وزیر و قضات مصر و شام و علمای بزرگ حاضر بودند، وزیر از سلطان خواست که در برابرگرفتن مبلغ کلانی از اهل ذمه، اجازه دهد که آن‌ها عمامه سفید بر سر نهند، ملک ناصر از علما در باره‌ی این پیشنهاد استفتا کرد، ولی کسی جز ابن تیمیه پاسخ نداد، وی روی دو زانو نشست و با سخنانی تند و خشن پیشنهاد وزیر را رد کرد، و ملک ناصر را از این کار بازداشت، در آن جلسه ملک ناصر به طور خصوصی از ابن تیمیه خواسته بود که به قتل بعضی از قضات که در باره‌ی ملک ناصر هنگام بتعید او به «کرک» سخنانی گفته بودند، فتوا دهد. این قضات همان

کسانی بودند که به ابن تیمیه نیز آزار رسانده بودند، اما ابن تیمیه به این درخواست سلطان پاسخ منفی داد، و گفت: ای شانشخاص خوبی هستند، اگر آن‌ها را بکشی، مانند ای شاندیگر نخواهی یافت. سلطان گفت: آن‌ها تو را آزار رسانده‌اند، و بارها خواسته‌اند که ترا بکشند، ابن تیمیه پاسخ داد: هرکس مرا آزار رسانده است، بخشودم و از کسانی که خدا و رسول را آزرده اند، خدا خود انتقام خواهد گرفت. قاضی مالکی در این باره گفته است: ما کسی مانند او ندیدیم، ما بر ضد او توطئه کردیم، و بر او دست نیافتیم، اما او بر ما دست یافت، و از ما درگذشت. ابن تیمیه پس از آن آزادانه به نشر عقاید و فتاوی خود مشغول شد.

در رجب ۷۱۱ ق عدهای بر ضد ابن تیمیه توطئ‌های ترتیب دادند تا او را بکشند، جماعتی از طرفداران ابن تیمیه خواستند که توطئه‌کنندگان را بگیرند، و بکشند، ولی ابن تیمیه مانع شد و گفت: اگر این انتقام حق من است، از آن در گذشتم، و اگر حق شماست، چرا از من استفتا می‌کنید؟ و اگر حق خداست، خداوند خود می‌داند که چگونه انتقام بگیرد.

در ۷۱۸ ق، شمس الدین محمد بن مسلم الحنبلی، قاضی القضاة دمشق با ابن تیمیه ملاقات کرد و از او خواست که در مسأله‌ی حلف به طلاق فتوا ندهد، ولی او نپذیرفت، مسأله‌ی حلف یا سوگند به طلاق این است که کسی مثلاً بگوید: سوگند به طلاق (الطلاق یلزمی: طلاق بر من لازم می‌شود) که چنین و چنان خواهم کرد، یا کسی طلاق را معلق و مشروط به امری کند، و قصد او فعل چیزی یا پرهیز از چیزی و یا منع از آن باشد، ولی در آن حال نیت طلاق نکند، فتوای ابن تیمیه در این مورد این است که در هیچ یک از این دو حالت طلاق واقع نخواهد شد، اما جمهور می‌گویند که در هر دو صورت طلاق واقع خواهد شد، ابن تیمیه می‌گوید: در هر دو صورت کفاره‌ی یمین ثابت می‌شود.

در اول جمادی الاول همین سال نام‌های از سوی ملک ناصر رسید که حکم می‌کرد: ابن تیمیه در حلف به طلاق فتوا ندهد، در روز سه شنبه ۲۹ رمضان ۷۱۹ قمری باز نام‌های از سلطان متضمن منع ابن تیمیه از افتاء در مسأله‌ی طلاق رسید و بار دیگر رأی فقها و قضات مبنی بر تأیید حکم سلطان صادر شد، اما ابن تیمیه فرمان سلطان و رأی فقها را نادیده گرفت و بر فتوای خود در مورد طلاق مذکور باقی ماند. به همین جهت روز ۲۲ رجب ۷۲۰ ق قضات و فقهای مذاهب در دارالعساده در حضور نایب السلطنه جلس‌های تشکیل دادند، و ابن تیمیه را به جلسه مذکور احضار کردند و او را به سبب عدم اطاعت توبیخ کردند، و در قلعه‌ی دمشق به زندان انداختند. ابن تیمیه مدت ۵ ماه و ۱۸ روز در این زندان ماند تا در روز دوشنبه عاشورای ۷۲۱ ق فرمانی از سلطان مبنی بر آزادی ابن تیمیه از زندان رسید، و او از زندان خارج شد.

در ششم شعبان ۷۲۶ ق بار دیگر ابن تیمیه را با برادرش، زین الدین عبدالرحمن در قلعه‌ی دمشق زندانی کردند. بنابر نوشته‌ی مقریزی سبب صدور فرمان سلطان این بوده است که شمس الدین ابن قیم الجوزیه شاگرد به نام ابن تیمیه در شهر قدس در مسأله‌ی شفاعت و توسل به انبیا سخن گفت: یعنی به فتوای ابن تیمیه آن را جائز نشمرد، و مجرد قصد قبر حضرت (بدون قصد مسجد آن حضرت) را منکر شد، مردم بیت المقدس از این فتوا ناراحت شدند، این خبر به سلطان ملک ناصر رسید، او مسأله را به شمس الدین محمد بن عثمان حنفی (د ۷۲۸ ق) قاضی القضاة حنفی ارجاع کرد، قاضی القضاة حنفی ابن تیمیه را سخت نکوهش کرد، و این موجب شد که ملک ناصر فرمان دهد که او را به زندان درافکنند.

این خبر را یکی از حاجیان نایب السلطنه به ابن تیمیه رسانید، می‌گویند: ابن تیمیه از شنیدن این خبر اظهار سرور کرد، او را سوار بر اسب به قلعه‌ی دمشق بردند، و در آنجا اتاقی به او اختصاص دادند.

ابن کثیر می‌گوید که قاضی سخن ابن تیمیه را تحریف کرده است، ابن تیمیه زیارت قبر حضرت رسول را منع نکرده، بلکه مجرد قصد رفتن به زیارت را منع کرده است؛ یعنی اگر کسی بدون قصد زیارت، به قبر حضرت رسول برود، و در آنجا قبر را زیارت کند مانعی ندارد.

در جمادی الآخر ۷۲۸ ق کتاب و کاغذ و قلم و دوات را از او گرفتند و از مطالعه منعش کردند، زیرا ابن الاخنائی، قاضی القضاة مالکی در قاهره، کتابی در رد بر ابن تیمیه در باره‌ی مسأله زیارت نوشت، این کتاب به دست ابن تیمیه رسید، و ردی بر آن نوشت، و او را جاهل خواند. ابن الاخنائی به ملک ناصر شکایت کرد، و او فرمان داد که کتاب و دفتر او را باز گیرند، ابن تیمیه در شب دوشنبه ۲۰ ذی‌قعدة همان سال در زندان قلعه دمشق وفات یافت، جنازه‌ی او را با تشییع بی‌نظیر مردم در مقبره‌ی صوفیه در کنار قبر برادرش، شرف الدین عبیدالله دفن کردند، عده‌ی کسانی را که در تشییع جنازه‌ی او شکت کردند از ۶۰ تا ۲۰۰ هزار تن نوشته‌اند. و این غیر از تعداد زنان است که آن‌ها را تا ۱۵۰۰۰ تن تخمین زده‌اند.

ابن تیمیه بدون شک یکی از بزرگترین علمای دینی عالم اسلام در میان اهل سنت است، او از لحاظ دانش، تقوی، شجاعت و اعراض از مقامات و لذات دنیوی از افراد کم‌نظیر به شمار می‌رود. در سراسر عمر خود جز به بحث و مطالعه و تصنیف و مبارزه به کاری دیگر نپرداخت، زن نگرفت، از امرا و شاهان هدیه و صلہ نپذیرفت، و به کم قناعت کرد.

ابن تیمیه به سبب اظهار عقاید خاص خود نسبت به مسائل مختلف کلامی، فقهی، عرفانی و... و موضع‌گیری در برابر شخصیت‌های برجسته‌ی اسلامی، مخالفان و نیز هواداران بسیاری در همان روزگار خویش یافت.

از شاگردان و مدافعان سرسخت ابن تیمیه می‌توان ابن کثیر، مؤلف البدایة والنهایة را نام برد که در سراسر کتاب خود به هرمناستبی از ابن

تیمیه دفاع کرده و او را ستوده است، او در روز وفات ابن تیمیه به قلعه‌ی دمشق رفت، و بر سر جسد او نشت، و صورتش را باز کرد و بوسید. از علمای بزرگ قرن که معاصر ابن تیمیه بوده و از او دفاع کرده و به سبب او در رنج و زحمت افتاده حافظ و محدث بسیار مشهور ابوالحجاج مزی صاحب تهذیب الکمال (از کتب رجال حدیث) است که در ۷۴۲ ق درگذشته است.

از شاگردان به نام او احمد بن محمد حنبلی است که به گفته‌ی ابن حجر نخست مخالف ابن تیمیه بود، ولی پس از ملاقات با او از دوستان و شاگردان او گردید، و مصنفات او را نوشت و در طرفداری از او پافشاری کرد، و در رد بر صوفیه و مسأله‌ی زیارت سخت از او دفاع کرد تا آن که عامه و صوفیان بر او شوریدند، و قصد کشتن او را کردند، سرانجام تقی الدین اخنائی، قاضی ملکی او را احضار کرد، و چندان چوبش زد تا خونین شد، سپس او را وارونه سوار قاطر کردند و در شهر گرداندند.

اما بزرگ‌ترین شاگرد و مدافع ابن تیمیه بی‌شک شمس الدین محمد بن ابی بکر، معروف به ابن قیم الجوزیه (۶۹۱ - ۷۵۱ ق / ۱۲۹ - ۱۳۵۰ م) است که در همه‌ی اقوال و عقاید تابع و حامی او بود و نشر و بسط عقاید ابن تیمیه را در زمان حیات او و پس از مرگ او برعهده داشت، به همین سبب او را تازیانه زدند، و سوار بر شتر در شهر گرداندند، و با ابن تیمیه در قلعه‌ی دمشق زندانی کردند.

ابن تیمیه به استناد حدیث وارد شده، به نزول خدا معتقد بود، ولی این نزول و موارد مشابه آن را با تأکید، اما «بدون تشبیه» بیان می‌کند و پیوسته در این مورد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [شوری: ۱۱] را در کتب و آثار خود متذکر می‌گردد.

ابن شاکر شمار مصنفات او را تا ۳۰۰ جلد نوشته و فهرست آثار او را در فوات الوفیات آورده، و افزوده است که فتاوی وی را که در مدت ۷ سال اقامتش در مصر صادر کرده بود، در بیش از ۳۰ مجلد گرد آورده‌اند.

ابن تیمیه علاوه بر مذهب حنبلی، به تحقیق در مذاهب فقهی و علم کلام و اصول اعتقادات نیز پرداخت، و برخلاف اکثر معاصران خود فلسفه و حکمت هم آموخت، و با ادیان یهود و مسیحیت آشنا شد.

کسی که آثار او را مطالعه می‌کند، و اطلاعات او را در معارف اسلامی، از فقه و حدیث و کلام و لغت و تفسیر می‌بیند، بدین نتیجه می‌رسد که او شخصیتی بلند نظر و تعصب‌ستیز بوده است.

ابن تیمیه در خصوص نسبت نقل و عقل چهار اصل بیان می‌کند که محور همه‌ی عقاید و آراء او است: ۱- عقل با قرآن و حدیث معارض نیست؛ ۲- عقل موافق قرآن و حدیث است؛ ۳- عقلیات حکما و متکلمان که با نقل و سنت معارض باشد باطل است. ۴- عقل درست و صریح و خالص با اقوال حکما و متکلمان مخالف است. به عبارت دیگر ابن تیمیه با استدلالات عقلی بدون تکیه بر قرآن و حدیث مخالف است، و عقل را فقط در جایی معتبر می‌داند که با قرآن و حدیث معارض نباشد.

در قرآن و احادیث نبوی گاهی برای خداوند صفاتی ذکر شده است که ظاهر آن برای بعضی حاکی از مشابهت خداوند با بشر و حتی جسمانیت اوست؛ مانند اثبات دستی برای خدا در آیه ۶۴ از سوره مائده: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ۶۴]. و مانند «استواء» بر عرش، مثلاً در آیه ۵۴ از سوره‌ی اعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [اعراف: ۵۴]. و یا در آیه ۱۷ از سوره حاقه:...

﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقه: ۱۷].

و مانند آمدن خدا در صف ملائکه، در آیه ۲۲ از سوره فجر: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ۲۲]. به عقیده ابن تیمیه این صفات که در قرآن برای خداوند ذکر شده است، همگی صحیح است، و تأویل بردار نیست، منتهی باید برای اجتناب از تشبیه و تجسیم گفت که کیفیت این صفات به دلیل خود قرآن که فرموده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشوری: ۱۱]. مجهول است.

پس اعتقاد ابن تیمیه در توحید خداوند در اثبات صفات که اساس عقاید دینی اوست، مبتنی بر دو اصل است: ۱- آنچه «سلف» یعنی بزرگان صدر اسلام گفته‌اند، صحیح است و باید از آن پیروی کرد (ابن تیمیه از آن به «طریق سلف» تعبیر می‌کند)؛ ۲- تأویل آیات به معنی اصطلاحی متأخر آن صحیح نیست و آنچه در باره «تأویل» در قرآن و حدیث و کلمات سلف آمده است، معنی دیگری دارد.

ابن تیمیه در همه آثار خویش، خود را پیرو سلف یعنی صحابه، و تابعین، و محدثان بزرگ قرن دوم و سوم قمری می‌داند. به عقیده او سلف، قرآن و سنت را بهتر از مدعیان علم و متکلمان ادوار بعد درک می‌کرده‌اند.

ابن تیمیه همه‌ی صفات و افعالی را که برای خداوند در قرآن ذکر شده است صحیح و درست می‌داند و تأویل آن را جایز نمی‌شمارد، و می‌گوید: همه‌ی این صفات درست و برحق است، اما کیفیت آن مجهول است.

به گفته‌ی او کسانی که صفاتی مانند: بودن خداوند بر فراز آسمان و بر بالای عرش، و قابل اشاره و قابل رؤیت بودن او و صفات دیگر را از او نفی می‌کنند، در حقیقت به «تعطیل ذات از صفات» قائلند.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

خداوند را به خاطر تمام نعمت‌های ارزانی داشته‌اش سپاس می‌گوییم، و شهادت می‌دهم که هیچ معبود برحق جز خداوند وجود ندارد، خداوندی که یگانه است، و در زمین و آسمان‌ها برای او شریک و انبازی نیست، و گواهی می‌دهم که محمد ﷺ فرستاده خدا و آخرین پیغمبر است.

براساس آموزه‌های قرآن، پس از ولایت خدا و پیغمبرش دوستی و محبت قلبی و اعتقادی با مؤمنان نیز واجب است، و در این عرصه دانشمندان دینی به مثابه‌ی وارث پیغمبر از جایگاه ویژه‌ی برخوردارند، چرا که خداوند آنان را همانند ستارگان آسمان، راهنمای خشکی‌ها و دریاها قرار داده است، و مسلمانان نیز برهدایت و درایت آنان اتفاق نظر دارند.

علمای امت‌های گذشته - قبل از بعثت رسول اکرم ﷺ - بدترین مردمان زمان خود بوده‌اند، اما دانشمندان مسلمان بهترین مردم جامعه خویش هستند، چرا که به مثابه‌ی وارث رسالت رسول اکرم، در بین امت و پیروان وی احیاگر سنت‌های مغفول و فراموش‌شده‌اش هستند، به وسیله‌ی آنان کتاب خدا و نظام او برپا شد، و آن‌ها به واسطه‌ی کتاب آسمانی به پا خاستند و کتاب خدا با زبان آنان به سخن آمد، و آنان نیز براساس کتاب خدا سخن گفتند.

در این نوشتار قصد داریم تا به عنوان یک امر ضروری به تبیین این مهم پردازیم که هیچ یک از پیشوایان معتمد و مقبول امت مسلمان در هیچ مسأله‌ی، چه ریز و چه درشت، آگاهانه و عمدتاً با سنتی از سنت‌های پیامبر اسلام مخالفت نکرده است، زیرا همه‌ی آنان در باره‌ی وجوب پیروی از پیامبر ﷺ خدا اتفاق نظر قطعی داشته و معتقد بوده‌اند که در پذیرش یا عدم پذیرش سخن دیگران مختارند، اما باید در برابر سخن پیامبر تسلیم بود، از

این رو اگر به نظریه یا فتوایی برمی‌خوریم که مخالف و ناسازگار با حدیث صحیح پیامبر ﷺ است، حتماً صاحب آن فتوا در عمل نکردن به آن حدیث صحیح معذور بوده است.

عذر او از سه حال خارج نیست:

۱- ضعیف‌شمردن حدیث؛ یعنی: اساساً حدیث را از آن پیامبر ﷺ و سخن وی نمی‌دانسته، و قائل به ضعف حدیث بوده است.

۲- اختلاف نظر در محتوای حدیث؛ یعنی: صحت حدیث را باور داشته، اما تفسیر و استنباط دیگران را برنتابیده است؛ به سخن دیگر با سایرین در شرح حدیث اختلاف نظر داشته است، و نه در اصل وجود حدیث.

۳- منسوخ‌دانستن حکم حدیث؛ یعنی: تفسیر و استنباط دیگران را موجه می‌دانسته، اما براین باور بوده که حکم آن حدیث مستند به ادله‌ی دیگری منسوخ شده است، خود این وجوه سه گانه از اسباب ده گانه زیر ناشی می‌شود:

اسباب تنوع در اجتهاد

سبب اول: عدم آگاهی از وجود حدیث

بدیهی است چنانچه یک حدیث به یکی از ائمه نرسیده باشد، آن امام مکلف نیست به ملزومات آن حدیث آگاهی و اعتقاد داشته باشد، در این صورت چه بسا که در همان قضیه به موجب ظاهر* آیهی قرآن یا حدیثی دیگر، یا براساس قیاس، یا به سبب استحباب*، فتوایی صادر کرده باشد که گاهی با آن حدیث موافق و یا مخالف باشد. این سبب غالباً علت اکثر مواردی است که فتاوی ائمه برخلاف بعضی از احادیث به نظر می‌رسد؛ زیرا هیچ یک از ائمه دین به تمام احادیث پیغمبر احاطه و آگاهی کامل نداشته است؛ چون هرگاه پیامبر خدا ﷺ در یک مجلس سخن یا فتوا و حکمی را بیان فرموده، یا عملی را انجام می‌دادند، فقط افراد حاضر در آن جلسه شاهد گفتار و یا عمل پیامبر ﷺ بوده و مشاهدات خود را نیز برای افراد معدودی نقل می‌کرده‌اند، در نتیجه آگاهی از آن سنت قولی یا فعلی فقط محدود به جمعی از علمای صحابه، تابعین و نسل‌های بعدی شده است، به همین ترتیب در مجلس دیگری؛ سخن یا فتوا یا یک حکم داوری را بیان نموده و یا عملی را انجام داده‌اند که در این جلسه افرادی غیر از حاضرین در جلسه-ی اول حضور داشته و در حد امکان مشاهدات خود را برای دیگران بیان کرده‌اند، در نتیجه حاضرین در جلسه‌ی دوم از مطالبی آگاهند که گروه اول از آن مطالب بی‌خبرند و گروه اول نیز از موضوعاتی باخبرند که دسته‌ی دوم نسبت به آن‌ها آگاهی ندارند.

در حقیقت برتری علمی نسل صحابه و دانشمندان قرون بعدی نسبت به یکدیگر ناشی از علم بیشتر آنان به احادیث پیغمبر است، اما باید در نظر داشت که احاطه و آگاهی یکی از آنان به تمام احادیث پیامبر غیر ممکن است، و هرگز نمی‌توان برای کسی چنین منزلتی را متصور شد.

این مقوله حتی در مورد خلفای راشدین رضی الله عنهم نیز معتبر است، گرچه آنان از سیرت پیغمبر و سنت و احوال آن حضرت، بیش از دیگران باخبر بوده‌اند، خصوصاً ابوبکر صدیق رضی الله عنه که در سفر و حضر همواره هم‌صحبت رسول اکرم بود، و بیشتر اوقات را در محضر پیامبر می‌گذراند، و حتی بسیاری از شب‌ها را با گفت و گو در خصوص امور مسلمانان می‌گذراندند. عمر فاروق رضی الله عنه نیز به لحاظ مصاحبت با رسول امین صلی الله علیه و آله از چنین جایگاهی برخوردار است، پیامبر اکرم در مواضع متعددی به همراهی این دو بزرگوار اشاره نموده و فرموده‌اند: «دخلت أنا وأبو بكر وعمر» و «خرجت أنا وأبو بكر وعمر»، «من و ابوبکر و عمر وارد شدیم» و «من و ابوبکر و عمر بیرون رفتیم»؛ ولی با این وجود هنگامی که از ابوبکر صدیق از مقدار سهم ارث مادر بزرگ سؤال شد در پاسخ فرمود: در قرآن برای تو سهمی وجود ندارد و از میزان سهم تو در سنت رسول خدا بی‌خبرم، از مردم می‌پرسم، از مردم پرسید و مغیره بن شعبه و محمد بن مسلمه رضی الله عنهما برخاستند و شهادت دادند که پیامبر خدا به مادر بزرگ یک ششم ارثیه را عطا نمود^(۱). عمران بن حصین هم این سنت نبوی را روایت کرده است، هیچ کدام از سه صحابه فوق به لحاظ علمی و منزلت هم تراز ابوبکر و سایر خلفای راشدین نیستند، اما آگاهی از این سنت

۱- امام احمد و دیگران این حدیث را به صورت مرسل از قبیصه بن ذویب روایت کرده‌اند، حدیث طرق مرسل دیگری هم دارد.

پیغمبر خدا که امت اسلامی در عمل به آن اتفاق نظر دارند، مختص آنان بود.

همچنین عمر رضی الله عنه از سنت استئذان^(۱) اطلاع نداشت تا این که ابوموسی اشعری او را از این سنت باخبر ساخت، و انصار مدینه را برگرفته‌ی خود شاهد گرفت^(۲). حال آن که عمر رضی الله عنه از آنان عالم‌تر است. علاوه بر این، عمر از این که زن از دیه‌ی شوهرش ارث می‌برد، بی‌اطلاع بود و نظرش این بود که دیه متعلق به عاقله‌ی^(۳) مقتول است، تا این که ضحاک بن سفیان الکلابی - که از جانب رسول اکرم در بعضی از بوادی به عنوان امیر تعیین شده بود - در نام‌های به امیرالمؤمنین نوشت: رسول خدا به زن اَشَّیم الضبایی از محل دیه‌ی شوهرش ارث داد،^(۴) از این رو عمر رأی خود را رها ساخت، و فرمود: اگر این حدیث را نمی‌شنیدم، به خلاف آن حکم می‌کردم.

عمر رضی الله عنه از حکم جزیه در مورد محبوس بی‌خبر بود تا آن که عبدالرحمن بن عوف نقل کرد که پیغمبر خدا فرموده است: «همان روشی را با مجوس داشته باشید که با اهل کتاب دارید»^(۵).

۱- سنت استئذان (اجازه‌خواستن)؛ یعنی شخصی که قصد ورود به خانه‌ی کسی را دارد، ابتدا باید به اهل خانه سلام کند، و سپس اجازه‌ی ورود بگیرد، و تا به او اجازه‌ی ورود به منزل داده نشود، وارد خانه نگردد.

۲- این حدیث را امام بخاری روایت کرده است.

۳- عاقله به خویشاوندان فرد از طرف پدر که ارث برمی‌شوند، اطلاق می‌شود.

۴- به روایت امام احمد و ترمذی، ترمذی این حدیث را حدیث حسن* صحیح شمرده است.

۵- این حدیث مرسل است. شافعی در مسند و بخاری و دیگران از خود عمر روایت کرده‌اند: عمر رضی الله عنه از مجوس جزیه نمی‌گرفت، تا آن که عبدالرحمن بن عوف گواهی داد: رسول خدا از مجوس ساکن هجر جزیه گرفته است.

هنگامی که عمر رضی الله عنه به مکانی به نام سَرْغ در نزدیکی شام رسید، از شیوع بیماری طاعون در شام باخبر شد، ابتدا با مهاجرین همراهش، و سپس با انصار، و بعد از آن با مسلمانان پس از فتح مکه مشورت نمود، هرکدام نظر خود را گفتند، بدون آن که به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله در این مورد اشاره کنند، تا آن که عبدالرحمن بن عوف فرا رسید، و خلیفه را از سخن رسول اکرم در باره‌ی طاعون باخبر ساخت و گفت: رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «هرگاه بیمای طاعون سرزمینی را فرا گرفت، و شما در آنجا بودید، برای فرار از بیماری از آن سرزمین خارج نشوید، و هرگاه شنیدید بیماری طاعون در مکانی شایع شده است، وارد آنجا نشوید»^(۱).

باری عمر و ابن عباس رضی الله عنهما در باره‌ی شک در نماز گفت و گو می‌کردند. عمر رضی الله عنه از سنت قولی پیغمبر خدا در این مورد بی‌خبر بود، عبدالرحمن بن عوف نقل کرد که پیغمبر خدا فرموده است: «شک‌کننده باید شک را رها سازد، و نمازش را به آنچه که یقین دارد، بنا کند»^(۲).

روزی عمر رضی الله عنه در راه سفر بود که بادوزیدن گرفت، وی فرمود: چه کسی حدیثی در باره‌ی باد دارد؟ ابوهریره رضی الله عنه نقل می‌کند: این سخن در صف‌های عقب به گوشم رسید، مرکب خود را تاختم تا به عمر رسیدم، او را از دستور پیامبر به هنگام وزش باد باخبر ساختم^(۳).

۱- متفق علیه.

۲- مسلم از ابوسعید خدری رضی الله عنه روایت کرده است و امام احمد و ترمذی و ابن ماجه از عبدالرحمن بن عوف روایت کرده‌اند، پیغمبر خدا ج فرمود: هرگاه یکی از شما در نمازش شک کند، و نداند یک رکعت خوانده یا دو رکعت، باید یک رکعت را مبنا قرار دهد.

۳- مسلم از عایشه رضی الله عنها نقل می‌کند: «پیامبر خدا به هنگام وزش باد شدید می‌فرمود: پروردگارا! از تو خیر این باد و نیکی آنچه در آن است و نیکی آنچه بدان مأمور است را

این‌ها بخشی از سنت است که عمر فاروق رضی الله عنه از وجود آن‌ها بی‌اطلاع بوده و توسط افرادی از آن‌ها مطلع شده که از نظر علمی در حد و اندازه او نبوده‌اند. علاوه براین، گاهی عمر رضی الله عنه به دلیل بی‌اطلاعی از سنت، فتوا یا رأی را اعلام نموده که پس از آگاهی از سنت قولی پیغمبر، نظر خود را اصلاح کرده است، برای نمونه می‌توان به مسأله‌ی دیه انگشتان اشاره نمود، عمر رضی الله عنه براین نظر بود که مقدار دیه‌ی انگشتان دست به سبب اختلافی که در بهره‌جستن از آن‌ها وجود دارد، با یکدیگر متفاوت است، در حالی که ابوموسی اشعری و ابن عباس رضی الله عنهما با وجودی که به مراتب علمی عمر نمی‌رسند، از این حدیث آگاه بودند که رسول امین فرموده است: «انگشت کوچک و انگشت شست از نظر دیه باهم برابرند»^(۱). این حدیث در زمان حکومت معاویه به وی رسید، و او براساس آن قضاوت کرد؛ چرا که مسلمانان چاره‌ای جز پیروی از آن حدیث نداشتند. بدیهی است از آنجایی که این حدیث به عمر نرسیده بود، صدور این آرا و فتاوا برای ای شانه‌یی به شمار نمی‌آمد، زیرا شاگردان پیامبر در آن برهه به وضوح و به طور طبیعی درک کرده بودند که همه‌ی آنان از احادیث پیامبر به طور یکسان اطلاع ندارند.

خواستارم و به تو از شر این باد و بدی آنچه در آن است و و بدی آنچه بدان مأمور است، پناه می‌بردم. ابوداود و ابن ماجه نقل می‌کنند: ابوهیره رضی الله عنه گفت: از پیامبر خدا شنیدم که فرمود: باد از امر خداست، گاهی سبب رحمت و گاهی موجب عذاب می‌گردد. بنابراین، هرگاه شاهد وزش باد بودید به آن ناسزا نگویید! و از خداوند خیر باد را طلب کنید و از بدی آن به پروردگار پناه ببرید، حافظ ابن حجر این حدیث را حسن صحیح معرفی کرده است.

۱- به روایت بخاری از عبدالله بن عباس رضی الله عنهما.

هم‌چنین عمر و پسرش عبدالله رضی الله عنهما و جمع دیگری از فضلا شخص مُحرم را از استفاده عطر قبل از احرام، و بعد از رمی جمره العقبه، و قبل از رفتن به سوی مکه نهی کردند، در حالی که عایشه رضی الله عنها می‌فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله را قبل از این که احرام ببندد، و پس از خارج شدن از احرام و قبل از طواف خانه خدا، عطر زدم^(۱). روشن است آن صحابه بزرگوار تا آن زمان این حدیث ام المؤمنین را نشنیده بودند.

عمر رضی الله عنه به شخصی که موزه به پا داشت دستور داد، آن را از پای در نیاورد، و برآن مسح کند، بدون آن که مدت مشخصی را برای استفاده از موزه تعیین کند، عده‌های از علمای سلف در این مسأله از او پیروی کرده‌اند، حال آن که احادیث صحیحی در این باره وجود دارد که به عمر و پیروان رأی او نرسیده است، اما صحت آن روایات برای افرادی با درجه‌ی علمی کمتر از آن عزیزان به اثبات رسیده است^(۲).

همچنین عثمان اطلاع نداشت که زن شوهر مرده باید در خانه‌ی شوهرش عده را بگذرانند، تا آن که فُرِیْعَه دختر مالک - خواهر ابوسعید خُدَری - گفت: پیغمبر پس از فوت همسرش به او فرموده است: در خانه‌هاش باش تا مدت عده تمام شود^(۳). در نتیجه عثمان رضی الله عنه نیز به مفاد این حدیث عمل نمود.

۱- متفق علیه.

۲- در این مورد مسلم روایتی را از علی رضی الله عنه، و احمد و ابوداود و ترمذی حدیثی را از خزیمه روایت می‌کنند. دارقطنی هم روایتی را از ابی‌بکره روایت کرده که ابن‌خزیمه آن را صحیح* شمرده است، این احادیث توضیح می‌دهند که مدت مسح برخفین یک روز و یک شب برای فرد مقیم و سه روز و سه شب برای مسافر است.

۳- به روایت امام احمد، ترمذی این حدیث را صحیح* شمرده است.

یک بار به عثمان در حالت احرام گوشت شکاری هدیه شد که برای ای شانشکار شده بود، قصد خوردن گوشت را کرد، اما علی به وی گفت: پیغمبر خدا ﷺ گوشت شکار اهدایی را قبول نکرد^(۱).

علی در مجلسی ابتدا فرمود: هرگاه حدیثی از رسول اکرم می شنیدم، خداوند مرا براساس مشیت الهی اش از آن حدیث بهره مند می ساخت، و هرگاه شخصی حدیث پیامبر را برای من نقل می کرد، او را قسم می دادم، و پس از سوگند سخن او را می پذیرفتم، گاهی هم ابوبکر برایم حدیث نقل می کرد که البته او راست می گفت، و نیازی به سوگند نبود، و آنگاه حدیث مشهور نماز توبه را از قول ابوبکر ﷺ نقل نمود^(۲).

علی و ابن عباس ﷺ و برخی دیگر فتوا دادند: زن باردار شوهر مرده باید مدت عده طولانی تر را بگذراند، گویا این خطاب پیامبر خدا به سُبَیْعَه الاسلمیه همسر سعد بن خوله به آن ها نرسیده بود که پس از فوت شوهرش حامله بود، و پیامبر به او فرمود: مدت عده او با زایمان پایان می یابد^(۳).

علی، زید، ابن عمر و بعضی دیگر ﷺ نظر دادند: اگر شوهر زن مُفَوَّضَه (زنی که همسرش به او اختیار طلاق داده است) بمیرد، به آن زن مهریه تعلق نمی گیرد، ایراد این سخن به این معنی است که سنت رسول اکرم در

۱- به روایت امام احمد، ترمذی این حدیث را صحیح شمرده است.

۲- امام احمد و ترمذی روایت می کنند: همانا ابوبکر از پیامبر خدا شنیده بود که فرمود: هرکس گناهی کند و پس از آن وضویی مطابق سنت بگیرد، و دو رکعت نماز بخواند و سپس از خداوند طلب مغفرت نماید، خداوند حتماً او را می بخشد. و سپس آیهی ۱۳۵ سورهی آل عمران را تلاوت نمود: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ ابن حجر سند روایت را جید و معتبر می شمارد.

۳- متفق علیه، به روایت از سبیهه الاسلامیه.

باره بَرَوَع دختر و اشق به آن‌ها نرسیده است^(۱).

گستره‌ی این بحث بسیار وسیع است، روایات زیادی از اصحاب پیامبر خدا در این خصوص نقل شده است، بدیهی است که دامنه‌ی بحث را به نسل‌های بعدی سرایت دهیم، شمارش و احاطه برهمه‌ی نمونه‌های فتوا و نظریه‌های اجتهادی ممکن نیست، زیرا به هزاران عدد خواهد رسید.

اصحاب پیامبر ﷺ به لحاظ علم، فقه، تقوا و فضیلت از والاترین جایگاه در بین امت اسلامی برخوردارند، با این وجود بخشی از «سنت» از نظر آنان پوشیده مانده است، لذا حاجت به بیان نیست و روشن است که بخش عظیمی از سنت رسول اکرم از نسل‌های بعدی مغفول مانده است، از این رو اگر کسی معتقد باشد که هر حدیث صحیحی* به یکی از ائمه دین و یا به امام مشخصی رسیده است، خطای فاحش و بزرگی را مرتکب شده است، همچنین نمی‌توان به اعتبار وجود کتاب‌های حدیث مدعی شد که همه‌ی احادیث در دسترس ائمه‌ی مذاهب بوده است، و عدم اطلاع فقها از برخی احادیث را بعید شمرد، زیرا کتب مشهور حدیث پس از وفات ائمه‌ی مذاهب - رحمهم الله - جمع‌آوری و تدوین شده است.

نکته‌ی بعدی این که هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که احادیث صحیح* پیامبر خدا فقط در چند کتاب مشخص وجود دارد، و بقیه‌ی کتاب‌ها عاری از احادیث صحیح است، تازه اگر فرض کنیم احادیث صحیح رسول گرامی ﷺ فقط محدود و معدود به این چند کتاب باشد، هیچ عالمی به تمام مضامین این کتب آگاهی و تسلط ندارد، و اساساً برای هیچ احدی کسب چنین رتبه‌های مقدور نیست، و به سخن دیگر دانشمند دینی با کتاب‌های مدون

۱- به روایت امام احمد، ترمذی حدیث را صحیح* معرفی کرده است - نام شوهر این زن هلال بن مره است.

زیادی سر و کار دارد که احاطه به همه‌ی مطالب آن‌ها ممکن نیست. سخن دیگر این که نسلی که قبل از تدوین کتب حدیث زندگی می‌کرده‌اند، چه بسا در بسیاری از موارد آگاه‌تر از متأخرین و نسل بعد از خود بوده‌اند، زیرا بسیاری از احادیث را از راویان معتبر شنیده‌اند، و برای آنان صحت آن احادیث به اثبات رسیده است، حال آن که همان احادیث یا کاملاً به ما نرسیده است، و یا با سند منقطع و یا از طریق شخص مجهول به ما رسیده است، از این رو گاهی اوقات حافظه‌ی آنان حامل احادیث صحیح بیشتری نسبت به کتب آیندگان بوده است، این هم موضوعی است که نمی‌توان نسبت به آن شک و تردید داشت.

مطلب بعدی این که هیچ کس قائل به این نیست که مجتهد باید تمام احادیث را بداند، زیرا اگر درجه‌ی اجتهاد مشروط به علم و آگاهی مجتهد به همه‌ی سنت قولی و فعلی پیامبر در حوزه‌ی احکام عملی باشد، هیچ مجتهدی در امت اسلامی نخواهیم یافت، زیرا نهایت علم و دانش یک مجتهد این است که از اکثر احادیث باخبر باشد، فقط بخش کمی از احادیث از نظر وی مغفول مانده باشد، در این صورت روشن است که گاهی از همین احادیث اندک دور از دسترس، آرا و نظریاتی برآید که با فتاوی برآمده از احادیث موجود در نزد مجتهد مخالف باشد.

سبب دوم: اختلاف نظر در خصوص اعتبار حدیث

ممکن است یک مجتهد حدیثی را درک کرده باشد، اما برای او صحت آن حدیث ثابت و مسلم نشده باشد، و در نتیجه انتساب آن حدیث به پیامبر ﷺ را درست نداند، و برای این کارش دلایلی هم داشته باشد؛ مثلاً: براین باور باشد که یکی از راویان حدیث فرد مجهولی است، یا از ضبط و حافظه‌ی خوبی برخوردار نیست، و یا متهم به نقص دیگری است، و یا این که آن

حدیث به صورت منقطع به وی رسیده است، و نه به صورت متصل و یا الفاظ حدیث مضبوط و محفوظ نباشد، حال آن که ممکن است همین حدیث به صورت صحیح* روایت شده باشد، و راویانی ثقه با سندی متصل آن را برای شخص دیگری روایت کرده باشند، و یا آن راوی که در نزد این امام ناشناخته و مجهول است، در نزد دیگری ثقه باشد، یا راویانی معتبر - غیر از افرادی که از نظر این امام مجروح و غیر معتبرند - حدیث را روایت کرده باشند، و یا سلسله‌ی سند حدیث به صورت متصل و غیر منقطع نیز وجود داشته باشد، و یا برخی از حافظان حدیث، الفاظ حدیث را ضبط و حفظ کرده باشند، و یا شواهد و قراینی در جهت اثبات صحت آن حدیث وجود داشته باشد.

این گونه روایات در عصر تابعین و نسل بعدی؛ یعنی دوره‌ی ائمه‌ی مذاهب مشهور بیشتر از زمان صحابه رضی الله عنهم و زیادتر از نوع اول وجود دارد، زیرا احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان آنان در ممالک مختلف پخش و مشهور شده بود، بعضی از علما این احادیث را از طریقی ضعیف* و غیر قابل اعتماد و بعضی دیگر آن‌ها را از طریق صحیح دریافت می‌کردند، در نتیجه در نزد گروهی صحیح* و معتبر به حساب آمده، اما در نزد دیگران ضعیف شمرده شده است.

فقها از این موضوع آگاه بوده‌اند، از این رو برخی از فتاوی خود را به صحت حدیث مشروط می‌کردند و می‌گفتند: فتوا و نظر من در باره‌ی این مسأله چنین است، مشروط به آن که حدیثی که در خصوص این مسأله بدین گونه روایت شده است، صحیح باشد. در غیر این صورت نظر من عوض خواهد شد.

سبب سوم: اعتماد به ضعف حدیث

سبب دیگر این است که امامی با تکیه به اجتهاد خود عقیده به ضعف یک حدیث داشته باشد، و دیگران - صرف نظر از روایت این حدیث به طرق دیگر - با نظر او مخالف باشند، در اینجا فرقی نمی‌کند که در خصوص مخطی یا مصیب بودن مجتهد چه دیدگاهی وجود داشته باشد؛ به سخن دیگر فرقی نمی‌کند که حق با او باشد یا با دیگران، یا طبق نظر کسانی که نتیجه‌ی اجتهاد همه‌ی مجتهدین را صواب و مبرا از اشتباه می‌دانند، همه آن‌ها حق به جانب باشند.

اسباب متعددی می‌تواند منشأ این نوع اختلاف نظر باشد، از آن جمله این که: یک نفر معتقد به ضعف راوی باشد، و دیگر راوی را ثقه و معتمد بشناسد، علم رجال علم گسترده‌ای در زمینه معرفت و شناخت راویان حدیث است، گاهی اهل نظر به سبب اشراف و اطلاعی که از عوامل ضعف یک راوی دارند، در ضعیف* شمردن او مصیب و محق هستند، و گاهی شخص دیگری به نظریه‌ی درست و صائب دست می‌یابد، و برای او مسلم می‌شود که مستندات دیگران برای اثبات ادعای ضعف راوی کارآمد نیست، و یا این که راوی حتی با وجود آن سبب معذور است، و عذری موجه مانع از این است که راوی را بی‌اعتبار و ضعیف بشماریم، اهل نظر برای تشخیص ضعف یا قوت راویان و بررسی احوال آنان ضوابط و اصولی را تدوین کرده‌اند که بعضی از این ضوابط مورد اتفاق همه‌ی آنان است، و در مورد برخی از اصول با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ چنان که دانشمندان سایر علوم گاهی با یکدیگر اختلاف و گاهی اتفاق نظر دارند.

منشأ دیگر اینگونه اختلافات این است که یکی از فقها معتقد باشد که راوی حدیث را از استادش شنیده است، و دیگری براین باور باشد که وی حدیث را از استادش شنیده است و لذا یکی به ضعف حدیث و دیگری به

صحت آن حکم می‌کند، اسباب لازم برای تشخیص وقوع این شنیدن و یا عدم آن در نزد اهل نظر معروف است.

عامل دیگر این که گاهی در حیات یک محدث حالات و حوادث مختلف وجود داشته است، چند صباحی را در شرایط عادی و با سلامت سپری نموده، و ایامی را هم در حالت اضطراب و ضعف پشت سر گذاشته است؛ مثلاً این که در حادث‌های کتاب‌های حدیث او بسوزد، و یا در بره‌های از زندگی‌اش در روایت حدیث گرفتار اختلاط و اشتباه شود، در این صورت احادیث او چنانچه در اوضاع عادی زندگی‌اش روایت شده باشد، صحیح* شمرده می‌شود، و در غیر این صورت ضعیف به حساب می‌آید، یک امام نمی‌داند که فلان حدیث مشخص به کدام دوره از زندگی محدث تعلق دارد، اما دیگری می‌داند که آن حدیث را در زمان سلامتی و آرامش روایت کرده است، لذا داوری این یکی بر استحکام بیشتری برخوردار است.

و دیگر این که: گاهی یک محدث روایت خود را فراموش می‌کند، از ذکر مجدد آن خودداری کرده و حتی نقل آن حدیث را انکار می‌کند، ائمه در مورد نقل این حدیث اختلاف نظر دارند: یکی معتقد است که باید از روایت آن حدیث خودداری کرد و دیگری براین باور است که استدلال و استناد به این حدیث بلا مانع است. این مانع به عنوان یک پدیده‌ی اختلاف برانگیز در بین دانشمندان علوم حدیث مشهور است.

و دیگر این که: بسیاری از اهل حجاز براین باورند که به احادیث اهل عراق و یا شام مادامی که اصل و ریشه‌ی حجازی نداشته باشد، نمی‌توان احتجاج و استناد کرد، تا جایی که برخی گفته‌اند: جایگاه احادیث اهل عراق را به لحاظ هم ردیف با احادیث اهل کتاب قرار دهید، نه آن‌ها را تصدیق کنید و نه تکذیب. از فردی سؤال شد: آیا احادیث دارای سلسله‌ی سند «سفیان از منصور از ابراهیم از علقمه از عبدالله بن مسعود» حجت است؟

گفت: اگر اصل و ریش‌های در حجاز نداشته باشد، حجت نیست. این نگرش ناشی از این باور است که آنان اعتقاد داشتند: اهل حجاز تمام سنت را ضبط و نگهداری کرده‌اند، و هیچ حدیثی از نظر آن مغفول نمانده است، اما احادیث اهل عراق مضطرب و مخدوش شده و باید از استناد به آن‌ها پرهیز کرد.

همچنین برخی از صاحب‌نظران عراق اعتقاد داشتند که نمی‌توان به حدیث اهل شام استناد کرد؛ اما اکثر ائمه‌ی علوم حدیث این نظریه را برنتابیده و از پذیرش آن سرباز زده‌اند.

در حقیقت هر حدیثی که استناد آن معتبر و جید باشد، حجت شمرده می‌شود و فرقی نمی‌کند که آن حدیث حجازی، یا عراقی، یا شامی و یا غیر از این‌ها باشد.

ابوداود سجستانی کتابی در خصوص احادیث منحصر به مناطق مختلف تألیف نموده و احادیث راویان شهرهایی چون: مدینه، مکه، طائف، دمشق، حمص، کوفه و بصره و... را به طور جداگانه جمع‌آوری کرده است.

سبب چهارم: شرایط خبر واحد

یکی دیگر از اسباب بروز اختلاف نظر در بین ائمه این است که برخی از آنان برای پذیرش خبر واحد* از راوی عادل و حافظ حدیث شروطی را لحاظ می‌کنند که دیگران آن شروط را بر نمی‌تابند؛ مثلاً: برخی پذیرش خبر واحد را مشروط بر این کرده‌اند که حدیث بر کتاب و سنت عرضه گردد، و مطابقت آن با این دو مأخذ مسلم دینی، بررسی و اثبات شود. و برخی دیگر عمل به خبر واحد را در صورت عدم اعتقاد راوی به اصل قیاس، مشروط بر فقیه بودن راوی کرده‌اند، و گروهی مقبول بودن خبر واحد مرتبط با مسائل عام اجتماعی را به شروط دیگری - مثل مشهور بودن حدیث - مشروط ساخته‌اند.

سبب پنجم: نسیان حدیث

امکان دارد، یک امام حدیثی را دریابد، و صحت آن حدیث برای او اثبات گردد، اما با گذشت زمان آن حدیث را فراموش کند، همان گونه که اصحاب پیامبر ﷺ در بعضی از شرایط، آیات قرآن، و یا سنت پیامبر ﷺ را به یاد نداشته‌اند؛ مثلاً: حدیث مشهوری از عمر رضی الله عنه روایت شده است که از وی در مورد مسافری سؤال شد که محتلم است، و آب نمی‌یابد؟ ای شانفرمود: تا یافتن آب نماز نخواند. عمار بن یاسر گفت: ای امیر مؤمنان! آیا به یاد نمی‌آورید که من و شما در سفر نیاز به غسل پیدا کردیم، من خود را همانند یک چهار پا در خاک مالیدم، و شما نماز نخواندید، تا آن که موضوع را به عرض رسول خدا رساندم، و ای شاننحوه تیمم را به من آموزش داد، و فرمود: همین مقدار کفایت می‌کند، و دو دست خود را به زمین زدند، و با دو دست صورت و دو دست خود را مسح کردند؟ عمر ظاهراً ماجرا را به یاد نیاورد، و فرمود: ای عمار از خدا بترس! عمار گفت: اگر شما بخواهید، این حدیث را روایت نمی‌کنم. عمر فرمود: نه! آنچه را که عهده‌دار شده‌ای، به خودت وا می‌گذارم^(۱). این ماجرا حاکی از این است که عمر شاهد یک سنت پیامبر خدا بوده، اما آن را فراموش کرده و برخلاف آن فتوا داده است، و حتی پس از تذکر عمار آن را به یاد نیاورده است، و در نهایت عمار را تکذیب هم نمی‌کند، و بلکه او را در بیان آن حدیث آزاد می‌گذارد.

مهم‌تر از این حدیث این است که: عمر رضی الله عنه در خطبه‌اش به مردم اعلام نمود: هیچ کس مهری‌های بیش از میزان مهریه‌ی زنان و دختران پیامبر تعیین نکند که من آن را مسترد خواهم کرد، زنی گفت: ای امیر المؤمنان! چرا ما را از آنچه که خداوند به ما عطا کرده است، محروم می‌گردانی؟ و سپس این

۱- متفق علیه، اصحاب سنن با الفاظ مشابه روایت کرده‌اند.

آیه را تلاوت کرد: ﴿وَعَاثِبْتُمْ إِحْدَنْهِنَّ قِنطَارًا﴾ [النساء: ۲۰]^(۱). عمر نظر خود را پس گرفت، بدیهی است عمر این آیه را حفظ داشته، اما در آن موقع به یاد نداشته است.

همچنین علی^{علیه السلام} در روز جنگ جمل عهد و مطلبی را به یاد زبیر آورد که رسول خدا به طلحه و زبیر فرموده بود، در نتیجه زبیر^{علیه السلام} با به یاد آوردن آن مطلب صحنه‌ی کارزار را ترک نمود^(۲).
مشابه این قبیل موارد در بین سلف و خلف این امت فراوان است.

۱- شایان ذکر است در این روایت دو مطلب به چشم می‌خورد: اول - نهی عمر^{علیه السلام} از مهریه‌ای بیشتر از مهریه‌ای زنان و دختران پیامبرج؛ دوم - اعتراض زن و استناد وی به آیه‌ی قرآن، امام احمد در مسند و هم چنین اصحاب سنن مطلب اول (نهی عمر) را بدینگونه روایت کرده‌اند: محمد بن سیرین از ابی العجفاء السلمی روایت می‌کند که از عمر^{علیه السلام} شنیده است که می‌گفت: مهریه‌ی زنان را زیاد نکنید، زیرا اگر مهریه‌ی زیاد نشانه‌ی اکرام در دنیا و یا تقوای الهی می‌بود، رسول اکرم به انجام آن شایسته‌تر از دیگران است. پیامبر خدا ج مهریه‌ی زنان و دختران را بیشتر از بیست اوقیه تعیین نفرمود. ترمذی این حدیث را حسن* صحیح شمرده است. به هر حال موضوع کم یا زیاد بودن مهریه تابع امکانات مادی شوهر و توانگر و یا تنگدست بودن وی می‌باشد، مسلم از ابوسلمه از عبدالرحمن روایت کرده می‌گوید: از عایشه^{رضی الله عنها} در مورد میزان مهریه‌ی زنان پیامبر اکرم ج سؤال کردم، فرمود: مهریه‌ی زنان پیامبر بیست و نیم اوقیه معادل پنجاه درهم است.

از بیان عمر^{علیه السلام} استفاده می‌شود که ایشان عموم مهریه‌های زیاد را مکروه می‌دانسته‌اند، ابویعلی مطلب دوم (اعتراض زن) را روایت کرده است و شخصی به نام مجالد بن سعید در سلسله‌ی راویان آن وجود دارد که فردی ضعیف است و حافظ این حجر اظهار نظر نموده که این شخص و این روایت قوی نیست.

۲- ابویعلی و بیهقی و دیگران، البداية والنهایة، ابن کثیر ج ۷، ص ۲۴۰.

سبب ششم: عدم آگاهی از دلالت حدیث

یک امام ممکن است نسبت به دلالت حدیث آگاهی نداشته باشد، این عدم شناخت می‌تواند ناشی از این باشد که کلمات موجود در حدیث برای شارح و مفسر حدیث غریب و ناآشنا جلوه کند؛ مثلاً: مفرداتی^(۱) مانند:

۱- المزابنة: قاموس: فروختن خرماي روی درخت در قبال خرماي خشک. زین یعنی دفع. از این معامله به سبب جهالت و غبن موجود در آن نهی شده است.

المحاقلة: فروختن محصول قبل از رسیدن یا فروختن سنبله و خوشه‌های گندم به عنوان گندم یا مزارعه به یک سوم یا یک چهارم یا کمتر یا بیشتر از این‌ها یا کرایه‌دادن زمین در مقابل دریافت گندم.

الملامسة: به معنای مماسه؛ مثل این که می‌گویی: «لمست وجهی»، چهره‌ام را لمس کردم. و در بیع و معامله یعنی این که شخصی بگوید: هرگاه لباس تو را لمس کردم، یا تو لباس مرا لمس کردی، معامله بین ما به فلان مقدار لازم می‌شود، یا این که کالا را از روی پارچه و پوشش لمس کند، و خود متاع را نبیند.

المنابذة: این که شخصی به دیگری بگوید: لباس را به سوی من پرتاب کن، یا لباس را به طرف تو می‌اندازم و بدینگونه انجام یک معامله بین آن‌ها لازم شود، یا این که: اگر پارچه‌ای را به سوی او پرتاب کنی و او مثل آن را به طرف تو بیاندازد، یا این که بگویی اگر ریگ‌ها را بیاندازی، بیع لازم می‌گردد.

الغرر: آنچه که ظاهرش موجب فریب خریدار می‌شود و باطنش مجهول و پوشیده است، مسلم از ابوهریره روایت می‌کند که رسول خدا ج از بیع ریگ‌ها و بیع غرر نهی کرده‌اند و بخاری از انس رضی الله عنه روایت می‌کند که رسول خدا ج از محاقله و مخاضره و ملامسه و منابذه نهی کرده است، و ابوداود و نسایی از جابر رضی الله عنه روایت می‌کنند که پیامبر خدا از محاقله و منابزه و مخابره نهی کرده است، ترمذی این حدیث را صحیح* شمرده است (بیعی که بر جهالت استوار باشد بیع غرر می‌گویند، ملامسه و منابذه از انواع غرر است، زیرا در اولی لمس کردن و در دومی انداختن به جای صیغه عقد به کار می‌رود که در بیان مقصود طرفین معامله گویا نیست).

مخاضرة: فروش میوه‌ها قبل از رسیدن.

المزابنة، المخابرة، المحاقلة، الملامسة، المنابذة والغرر و مشابه این‌ها از جمله الفاظی هستند که علما در شرح و تفسیر آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارند؛ چنان که در باره‌ی دلالت حدیث مرفوع: «لا طلاق ولا عتاق في اغلاق» اختلاف نظر دارند، عده‌ای کلمه‌ی «اغلاق»^(۱) را به اکراه تفسیر کرده‌اند، و از این رو معتقدند که طلاق اجباری واقع نمی‌شود، و گروهی دیگر با این تفسیر و فتوا مخالف‌اند.

گاهی عدم درک دلالت حدیث ناشی از این است که معنای حدیث در زبان و عرف مجتهد غیر از معنایی است که در حدیث به کار رفته است، یک امام الفاظ حدیث را به همان معنایی حمل می‌کند که از ابتدا برای آن وضع شده و امام دیگر حدیث را حمل بر معنایی مطابق با لغت و عرف خود می‌کند، برای نمونه: بعضی از فقها روایت و اخباری را در خصوص رخصت استفاده از «نبیذ»^(۲) شنیده و گمان کرده‌اند نوعی مسکر است؛ چرا که در لغت آنان «نبیذ» به معنای باده و شراب به کار رفته است، حال آن که «نبیذ» بنا به تفسیر تعدادی از احادیث صحیح* به مایعی گفته می‌شود که برای شیرین شدنش عصاره‌ی خرما را قبل از آن که شراب شود، به آن اضافه کنند.

۱- اغلاق: اکراه ابوعبیده می‌گوید به معنای تضییق است، ابن قیم جوزی می‌گوید: استاد ما می‌گوید: اغلاق به معنای بسته‌بودن راه علم در حال روی آوردن به آن یا به عبارت دیگر ناآگاهانه کاری را انجام‌دادن، بنابراین، طلاق شخص دیوانه، مست و عصبانی که نمی‌دانند چه می‌گویند، از مصادیق این حدیث محسوب می‌شوند، زیرا برای هریک از آنان باب علم و قصد رسیدن به علم منتفی است، و در حقیقت طلاق کسی جاری می‌شود که قصد طلاق را داشته باشد و به آن عالم باشد. والله اعلم.

۲- نوشیدنی مست‌کننده تهیه‌شده از حبوبات و میوه‌ها (غیر از انگور) را نبیذ گویند و هبه الرحیلی؛ الوجیز فی اصول الدین ص ۵۷.

مثال دیگر این که برخی از فقها کلمه «خمر» به کار رفته در کتاب و سنت را مطابق لغت و عرف خود، فقط در باره‌ی شراب آب انگور به کار برده‌اند، حال آن که در احادیث صحیح «خمر» به نام هر نوشیدنی مست‌کننده است^(۱).

۱- بخاری: ابن عمر رضی الله عنهما می‌گوید: آیه‌ی تحریم خمر نازل شد، در حالی که در آن روزگار در مدینه پنج نوع شراب وجود داشت، و شراب انگور جزو آن‌ها نبود. در حدیث متفق علیه آمده است: عمر رضی الله عنه در خطبه‌ای روی منبر رسول خدا جگفت: ای مردم! همانا در هنگام نزول آیه‌ی تحریم شراب پنج نوع خمر: انگور، خرما، عسل، جو و گندم وجود داشت و خمر به چیزی گفته می‌شود که عقل را زائل می‌کند. همچنین در یک حدیث متفق علیه آمده است: انس بن مالک: همانا شراب حرام شد در حالی که شراب آن موقع از آب خرما رسیده، خرما نارس درست می‌شد، صحیحین: انس رضی الله عنه می‌گوید: من در جلسه‌ای ساقی ابوعبیده، ابوظلحه و ابی بن کعب بودم که ناگاه شخصی آمد و گفت: خمر حرام شد، ابوظلحه گفت: انس بلند شو و شراب‌ها را بیرون بریز! و من آن‌ها را بیرون ریختم.

مسلم: ابن عمر رضی الله عنهما روایت می‌کند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: هر مسکری خمر است و هر مست‌کننده‌ای حرام است. خمر: عصاره انگور یا هر شراب دیگری که مستی‌آور باشد، معنی عام* لفظ خمر صحیح‌تر است؛ زیرا در هنگام تحریم شراب در مدینه شراب انگور وجود نداشت، و شراب مردم مدینه از خرما خشک و خرما نارس تهیه می‌شد، شراب را به این خاطر خمر گفته‌اند که عقل را تخمیر و نابود می‌کند و یا باعث دیوانگی می‌شود، در صحیح بخاری از قول اصحاب نقل شده است: شراب در حالی حرام شد که ما به جز انواع کمی از شراب شراب انگور را نمی‌شناختیم. شراب عمومی مدینه خرما خشک (تمر) و خرما نارس بود. در تفسیر این روایات آمده است: مقصود از این نفی مبالغه در قلت خمر یا نوع تهیه شده آن از انگور می‌باشد. یا این که در مدینه هیچ نوع از انواع شراب انگور نبوده است، یا در مدینه از نوع انگور آن کمتر به چشم می‌خورد.

گاهی عدم شناخت و اختلاف فقها ناشی از این است که کلمه به کاررفته در کتاب یا سنت «مشترک» یا «مجمل» یا متردد بین «حقیقت*» و «مجاز» است. برخی معنای نزدیک‌تر به ذهن را مراد می‌گیرند، در حالی که کتاب و سنت معنای دیگر را مراد دارند، کما این که گروهی از صحابه در ابتدا الفاظ «الخیط الأبیض» و «الخیط الأسود» مربوط به آیه‌ی روزه را به معنای ریسمان گرفتند، در حالی که در اینجا منظور از ریسمان سفید و سیاه روز و شب است نه ريسان حقیقی^(۱). چنان که عده‌ی دیگری در مورد آیه‌ی: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [المائدة: ۶]. گفته‌اند: منظور از «یَدٌ» دست تا زیر بغل است، و نه از سرانگشتان تا آرنج.

گاهی عدم درک دلالت کتاب و سنت و اختلاف فقها ناشی از آن است که دلالت نص «پوشیده و رمزآلود است، و میزان درک و فهم مردم در تشخیص وجوه چنین گفتاری برحسب مواهب الهی و استعداد خدادادی آنها متفاوت است، گاهی یک مجتهد دلالت عمومی یک لفظ را درک می‌کند، اما این که این عمومیت معنای مشخص و خاصی را هم شامل می‌شود، از نظر وی مغفول می‌ماند، و گاهی متوجه این نکته هم می‌گردد، اما پس از مدتی فراموش می‌کند، مباحث این باب واقعاً وسیع و گسترده است، فقط خداوند علیم به همه‌ی آن احاطه دارد.

۱- بخاری و سهل بن سعد می‌گویند: آیه‌ی ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ نازل شد و هنوز ادامه‌ی آیه ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ نازل نشده بود که افرادی که قصد روزه‌گرفتن داشتند به پای خود یک ریسمان سیاه می‌بستند و تا زمانی که سفید و سیاه‌بودن آن قابل تشخیص نبود، به خوردن سحری ادامه می‌دادند، لذا خداوند الفاظ ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ را نازل فرمود، تا آن افراد دانستند که منظور شب و روز است و نه ريسان سیاه و سفید.

برخی اوقات فقیه در فهم کتاب و سنت اشتباه می‌کند، و تفسیر و تعبیری را از این نصوص ارائه می‌دهد که زبان عربی دوران بعثت پیامبر خدا چنان مفهومی را بر نمی‌تابد.

سبب هفتم: نفی وجود هر نوع دلالت در حدیث

گاهی یک امام معتقد است حدیث برهیچ حکم شرعی دلالت ندارد، تفاوت این سبب با سبب قبلی در این است که دلیل ششم مربوط به وضعیتی است که مجتهد اساساً وجه دلالت را نشناسد، و در اینجا وجه دلالت را درمی‌یابد، اما مستند به برخی از قواعد مورد قبولش در اصول فقه – چه آن دلالت در ذات خود صحیح باشد یا اشتباه – چنین دلالتی را بر نمی‌تابد؛ مثلاً: برخی از مجتهدین براین هستند که: «عام مخصوص» یا «مفهوم» حجت نیست. یا حکم لفظ «عام*»ی که در مورد سبب خاصی ایراد شده باشد، فقط در مورد همان سبب جاری است، و عمومیت ندارد، یا مجرد صیغه‌ی فعل امر و جوب را نمی‌رساند، و فوریت را نمی‌طلبد، یا معرفه به «ال» عمومیت ندارد، یا «فعل نفی» تمام احکام فعل و یا ذات فعل را نفی نمی‌کند، مسائل و قواعد فراوان و گسترده‌ی دیگری که در اصول فقه مطرح است و فقها در تعریف آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارند، حدود نیمی از مسائل مورد اختلاف مجتهدین از این قبیل است؛ البته در اصول فقه فقط از دلالت‌های مورد اختلاف ائمه بحث نمی‌شود، و گاهی اختلاف آرا در خصوص تعیین افراد و مصادیق دلالت‌ها بروز می‌کند، و به این پرسش که: آیا این لفظ به خصوص از جنس و نوع دلالت مطرح شده هست، یا نه؟ پاسخ‌های متعددی داده می‌شود؛ مثلاً: مجتهدی معتقد است که فلان لفظ «مجمل*»، و یا «مشترک*» است، و هیچ دلیلی برای ترجیح یکی از دو معنای آن وجود ندارد، و مطالبی از این قبیل.

سبب هشتم: تعارض دلالت‌ها

گاهی پیش می‌آید که یک مجتهد عقیده دارد که فلان دلالت با نصی در تعارض است که برخلاف آن دلیل می‌باشد، و از این رو نمی‌تواند مدنظر شارع باشد، در این مورد می‌توان به تعارض عام* یا خاص*، یا مطلق* یا مقید*، یا امر مطلق با آنچه که وجوب را نفی می‌کند یا حقیقت* یا مجاز* و انواع تعارضات دیگر اشاره کرد، محبت تعارض ادله باب گسترده‌ای است و موضوع تعارض دلالت نصوص، و ترجیح برخی بر بعضی دیگر، وسعتی به عظمت یک اقیانوس دارد.

سبب نهم: وجود دلایل مبتنی بر ضعف، نسخ یا تأویل حدیث

ائمه اتفاق نظر دارند که دلایلی چون: آیه، حدیث صحیح، و اجماع، می‌توانند به مثابه‌ی ادله‌ی معارض با یک حدیث مطرح شود، از این رو گاهی یک مجتهد با استناد به ادله‌ی فوق مدعی ضعف یا نسخ، و یا تأویل یک حدیث می‌شود، و عمل به آن حدیث را بر نمی‌تابد. فقها در این خصوص دوگونه موضع‌گیری کرده‌اند: گاهی یک مجتهد عقیده‌اش مبنی بر راجع بودن دلیل معارض را بیان می‌کند، و یکی از سه صورت: ضعف، یا نسخ، یا تأویل را به حدیث نسبت می‌دهد، بدون آن که به طور مشخص یکی از این صورت‌ها را تعیین کند و گاهی یکی از دلایل مزبور را به عنوان سبب ترجیح تعیین می‌کند؛ مثلاً تصریح می‌کند حدیث مورد نظر نسخ* و یا تأویل شده است که در این موارد گاهی در ادعای نسخ اشتباه می‌کند، و حدیث متأخر را متقدم می‌شمارد (حال آن که برای اثبات منسوخ بودن یک حدیث لازم است که حدیث ناسخ از نظر زمانی متأخر از حدیث منسوخ باشد، و از نظر معنی با آن تعارض و ناسازگاری داشته باشد)، و گاهی در تأویل حدیث به اشتباه می‌رود، و حدیث را به مفهومی تأویل می‌کند که لفظ حدیث چنین

تأویلی را بر نمی‌تابد، و یا دلیل موجه و مقبول دیگری با این تأویل مخالفت می‌کند.

این که یک مجتهد بودن ذکر ادله به راجح بودن دلیل معارض معتقد باشد، جای بحث و تأمل دارد، زیرا گاهی اساساً دلیل معارض و استنادی مجتهد دال بر ادعای مجتهد نیست، و گاهی حدیث استنادی مجتهد از لحاظ سند و یا متن یا حدیث اول برابری نمی‌کند، و صلاحیت تعارض با آن را ندارد، در این صورت اسباب گذشته در مورد حدیث اول مصداق پیدا می‌کند، و گاهی مجتهد برای اثبات ضعف یک حدیث به اجماع امت تکیه می‌کند و وجود اجماع* ادعایی را دال بر ضعف حدیث می‌شمارد، حال آن که چنین ادعایی جای تأمل و بررسی دارد، اغلب اوقات ادعای اجماع‌ناشی از ناآگاهی از وجود نظر یا آرای مخالف است؛ چنان که بارها مشاهده شده که عالم برجسته‌های برای بعضی از آرای فقهی خود به این دلیل تمسک جسته و می‌گویند: هیچ کس را نمی‌شناسد که با این نظرها مخالف باشد! و با این بیان مدعی اجماع می‌شود، حال آن که شواهد و ادله‌ی موجود خلاف رأی او را به ثبوت می‌رساند.

یک فقیه نباید ابتدا به ساکن و بدون استناد به گفته‌ی دیگران مدعی تحقق اجماع در خصوص یک مطلب شود، به ویژه اگر از وجود نظر مخالف باخبر باشد، به هر تقدیر اجماع در نزد همگان حجت است، تا جایی که برخی از ائمه فتوای خود را مقید به عدم وجود اجماع ساخته و گفته‌اند: اگر در باره‌ی این مسأله اجماع محقق شده باشد به طریق اولی باید از آن اجماع پیروی نمود، در غیر این صورت رأی من چنین و چنان است؛ مثلاً می‌بینیم که یک مجتهد مدعی اجماع شده و می‌گویند: کسی را نمی‌شناسد که شهادت برده را مجاز دانسته باشد، حال آن که پذیرش گواهی برده از علی، انس، شریح رضی الله عنه و دیگران روایت شده است، و مجتهد دیگری می‌گوید: علما

اجماع* دارند بردهای که قسمتی از بدن وی آزاد شده است، راث نمی‌برد. در حالی که وارث بودن وی براساس روایت علی، و عبدالله بن مسعود^(۱) ثابت می‌گردد. علاوه براین، در یک حدیث حسن ابن عباس از پیامبر اکرم روایت می‌کند: «مکاتب به اندازه پولی که پرداخته است آزاد می‌شود، و حد شرعی هم به اندازه‌های که آزاد شده بر او اقامه خواهد شد و به اندازه‌های که آزاد شده، ارث هم می‌برد»^(۱). صاحب نظر دیگری می‌گوید: کسی را نمی‌شناسم که درود بر پیامبر^(ص) را در نماز واجب بداند، حال آن که وجوب آن از ابو جعفر الباقر ثابت است^(۲).

گاهی ادعای اجماع بسیاری از علما ناشی از آن است که فقط با آرای فقهی علمای معاصر کشور خود آشنایند، و از نظرات ائمه‌ی سایر بلاد اسلامی بی‌خبرند، کما این که بسیاری از علمای گذشته را می‌شناسیم که فقط از فتوای علمای مدینه و کوفه آگاهی دارند، و بسیاری از علمای متأخر را می‌بینیم که فقط از آرای دو یا سه نفر از ائمه‌ی مذاهب مطلع هستند، و هرگونه رأی خارج از محدوده‌ی آگاهی خود را مخالفت با اجماع قلمداد می‌کنند، و چون از رأی مخالف آگاهی ندارند، و نظر مخالف به گوش شان نخورده است، به زعم این که مخالفت با این ائمه به مثابه‌ی مخالفت با اجماع* است، به خود اجازه‌ی استفاده از آرای خارج از اجتهاد را نمی‌دهند، و همواره با پیش فرض عدم وجود هرگونه رأی دیگری به سرزنش و توییح کسانی می‌پردازند که نظرات دیگری را عرضه می‌کنند، و حتی حدیثی را که مخالف آرای ائمه بیابند، به خیال این که این حدیث نمی‌تواند

۱- به روایت ترمذی.

۲- نگاه کنید ابن قیم جوزی؛ کتاب جلاء الأفهام فی الصلاة علی خیر الأنام علیه الصلاة والسلام.

از دلیل آنان برتر باشد، و یا با ترس از این که مبدا حدیث مورد نظر با اجماع متعارض باشد، و یا براساس این باور که حدیث با اجماع ادعایی آنان تعارض دارد، از پذیرش و عمل به آن حدیث سرباز می‌زنند، عذر بسیاری از علما در ترک بسیاری از احادیث به این مورد برمی‌گردد، بی‌گمان بعضی از علما در بیان این نظرات معذورند، و برخی هم گرچه در ظاهر معذور شمرده می‌شوند، ولی در حقیقت با توجه به میزان تسلط علمی و آگاهی از نتایج تحقیقات دیگران معذور نیستند، زیرا عذر آن‌ها نظر به علل متعددی می‌تواند موجه یا غیر موجه باشد.

سبب دهم: قواعد منحصر به فرد در باب تعارض ادله

گاهی برخی از ائمه در حوزه‌ی تعارض ادله به قواعد خاصی که فقط نزد خود شان معتبر است، استناد کرده و آن ضوابط را صرف نظر از ارزش و اعتبار آن قواعد دال برضعف حدیث یا نسخ* و یا تأویل آن می‌دانند. مانند: بسیاری از علمای کوفه که قائل به تعارض ظاهر* قرآن با حدیث صحیح* هستند، و براین باورند که ظاهر الفاظ عام قرآن و امثال آن برنص* حدیث تقدم دارد، و براین مبنا گاهی در مورد ظاهر الفاظ قرآن به دلالتی معتقد می‌شوند که ظاهر نیست، و احتمال دلالت‌های زیادی در آن می‌رود؛ به عنوان مثال آنان بر همین اساس حدیث «الشاهد والیمین»^(۱) را مردود

۱- ابن عباس رضی الله عنه: آن رسول الله صلی الله علیه و آله قضی بیمین وشاهد. مسلم در کتاب الاقضیه نوشته است: در بررسی دعاوی اصل براین است که پیش از تشخیص مدعی از مدعی علیه قاضی از مدعی شاهد، و دلایل اثبات ادعای او را می‌خواهد، و اگر مدعی شاهد نداشت، قسم متوجه مدعی علیه می‌شود. «البینه علی المدعی والیمین علی من أنکر» حدیث ابن عباس رضی الله عنه می‌رساند در صورتی که مدعی فقط یک شاهد داشته باشد می‌تواند قسم بخورد، و حق را از مدعی علیه بگیرد. «مبانی فقه» نوشته عبدالکریم محمدی.

شمرده‌اند، در حالی که از نظر دیگران در ظاهر قرآن مطلبی وجود ندارد که مانع از حکم «شاهد و قسم» باشد، تازه اگر در قرآن چنین مطلبی هم مشاهده شود، باز بنا به این اصل که «سنت» را مفسر قرآن می‌دانند، وجود تعارض بین سنت صحیح و ظاهر قرآن را بر نمی‌تابند، امام شافعی در خصوص این قاعده سخنان مشهوری دارد، امام احمد نیز در خصوص نقد و رد تفکری که ظاهر قرآن را مستغنی از تفسیر سنت می‌داند، رساله‌ی مشهوری را تألیف نموده و در آن به ذکر دلایل زیادی پرداخته است که نوشتار حاضر گنجایش ذکر همه‌ی آن‌ها را ندارد، اما به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: برخی روایتی را که سبب تخصیص* لفظ عام* قرآن، یا مقیده* شدن لفظ مطلق* آیات، و یا حاوی مطالبی مازاد بر مطالب قرآن باشد، نمی‌پذیرند و معتقدند که مقید ساختن لفظ مطلق قرآن و یا مخصوص کردن لفظ عام قرآن به منزله‌ی افزودن بر نص قرآن است، و موجب منسوخ شدن قرآن می‌گردد^(۱).

نمونه‌ی دیگر عملکرد گروهی از علمای مدینه است که برای عمل اهل مدینه صلاحیت تعارض با حدیث صحیح قائل هستند، و بر این باورند که اجماع اهل مدینه حجت و مقدم بر روایت است، و عمل آنان را نشانه‌ی اجماع ایشان، و اجماع آنان را دلیلی برای مخالفت با حدیث قلمداد می‌کنند؛ مثلاً: مخالفت آنان با احادیث وارد در موضوع «خيار المجلس»^(۲)

۱- نسخ قرآن به سنت را ممکن نمی‌دانند.

۲- ابن عمر رضی الله عنهما عن رسول الله ﷺ قال: «إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا...» متفق علیه. فقها در خصوص اختیار فسخ معامله شرایط مختلفی را لحاظ کرده‌اند که اختیار مجلس یکی از آن‌هاست که براساس آن مادامی که جلسه معامله تمام نشده باشد هرکدام از طرفین اختیار فسخ معامله را دارند، اما در مورد زمان ختم جلسه معامله اختلاف نظر دارند، بزرگانی مانند: علی، ابن عمر،

مبتنی بر همین است، در حالی که اکثر علما اثبات کرده‌اند که اهل مدینه در این مسأله اختلاف نظر داشته‌اند، و نه اجماع. مضافاً این که حتی در صورت وجود اجماع اهل مدینه و مخالفت دیگران با آنان درست‌تر همین است که حدیث صحیح را معتبر و حجت بدانیم.

نمونه‌ی دیگر تعارض «قیاس جلی*» با بعضی از احادیث در نزد برخی از ائمه است که اعتقاد دارند قواعد کلی به واسطه‌ی وجود چنین روایاتی نقض نمی‌شود، و از این رو «قیاس جلی» را بر بعضی از روایات مقدم شمرده‌اند، در نزد برخی از ائمه نمونه‌های دیگر از تعارضات - چه درست و چه اشتباه - وجود دارد که از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنم.

اسباب ده‌گانه‌ی موجب ناسازگاری آرای بعضی از ائمه با برخی از احادیث صحیح بیان گردید، احتمال دارد یک عالم در عمل نکردن به مفاد بسیاری از احادیث دارای برهان و دلیلی باشد که از نظر ما مغفول مانده باشد، زیرا درک و فهم صاحب‌نظران از وسعت زیادی برخوردار است. و بدیهی است که ما از تمام آنچه که در ذهن و قلب علما می‌گذرد، آگاهی نداریم. بسا اوقات یک عالم حجت و برهان خود را عرضه نموده و گاهی هم دلیل خود را اظهار نکرده است، در مواضعی که حجت خود را تبیین کرده است، گاهی استدلال وی برای ما نقل شده است، و گاهی هم از نحوه‌ی احتجاج وی بی‌خبریم، زمانی که منهج استنباط و استدلال یک عالم را دریابیم، صرف‌نظر از مُصیب یا مُخطی بودن وی ممکن است از عهده‌ی درک

ابن عباس، شافعی و ابن حنبل مستند به حدیث فوق اتمام جلسه را به جدایی طرفین معامله از یکدیگر تفسیر کرده‌اند و امام ابوحنیفه و امام مالک اتمام جلسه را به اجرای صیغه معامله توسط طرفین تفسیر کرده‌اند، امام مالک حدیث فوق را به استناد عمل اهل مدینه ترک کرده است. مترجم.

و فهم اصول استدلالی وی برآییم، و این احتمال هم وجود دارد که اساساً از درک بیان وی عاجز باشیم.

با توجه به مطالب فوق اگرچه مخالفت فقها با حدیث صحیح را روا شمردیم، اما برای ما جایز نیست که از فتوای مستند به حدیث صحیح* و موافق با اجتهاد جمعی از ائمه عدول کنیم، و نظریه مجتهدی حتی عالی‌تر را بپذیریم که به دلیلی برای رد حدیث فوق متکی باشد، زیرا آرای اجتهادی علما به استحکام ادله‌ی شرعی و به ویژه به استواری کتاب و سنت نیست، و احتمال وجود نظریات اشتباه در بین آرای مجتهدین خیلی بیشتر از احتمال ظهور اشتباه در ادله‌ی شرعی است. در حقیقت ادله‌ی شرعی حجت خدا بر همه بندگان است، در حالی که آرای علما چنین منزلت و جایگاهی ندارد و یک دلیل شرعی مادامی که با ادله شرعی دیگر تعارض نداشته باشد، از اشتباه و خطا مصون است، حال آن که رأی علما اینگونه نیست، اگر قرار باشد به سبب رواشمردن مخالفت اجتهادی علما با ادله، عمل کردن برخلاف ادله (کتاب، سنت و اجماع) را مجاز بدانیم، هیچ دلیل شرعی‌ای باقی نخواهد ماند که ارزش عمل کردن داشته باشد و در نهایت دست ما از هرگونه ادله‌های کوتاه می‌گردد، خلاصه این که اگر یک عالم در ترک عمل به یک حدیث معذور باشد، ما هم در ترک رأی و فتوای آن عالم معذور خواهیم بود. خداوند سبحان می‌فرماید:

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ۱۳۴].

«آن‌ها امتی هستند که زمانه‌ی آن‌ها سپری شده است، نتیجه‌ی عمل شان به آنان می‌رسد، و نتیجه عمل شما به خودتان می‌رسد، و شما در باره‌ی عملکرد آنان پرسش نخواهید شد».

﴿فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ۵۹].

«چنانچه در مسأله‌های اختلاف کردید، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید،
برای رفع اختلاف به خدا و رسول مراجعه کنید».

هیچ کس حق ندارد با پذیرفتن رای یک نفر به تعارض و مخالفت با
حدیث صحیح* برخیزد، کما این که زمانی که ابن عباس رضی الله عنهما سؤال یک
نفر را با استناد به یک حدیث جواب داد، و آن مرد گفت: ابوبکر و عمر چنین
می‌گویند: ابن عباس در پاسخ گفت: نزدیک است که از آسمان بر شما سنگ
بارد، من می‌گویم: رسول الله صلی الله علیه و آله چنین فرموده است و شما می‌گویید:
ابوبکر و عمر چنین گفته‌اند!!

اگر با توجه به مطالب فوق عمل نکردن به مفاد یک حدیث را عذر به
حساب آوریم، احتمال وجود دارد که یک حدیث صحیح بیانگر حرمت، و یا
حلت، و یا حکم یک مسأله باشد، و با این وجود یک عالم برخلاف آن فتوا
دهد، در این صورت جایز نیست که تارک آن حدیث را به سبب حلال شمردن
یک امر حرام، یا تحریم یک امر حلال، و یا حکم نمودن به غیر ما انزل الله
مستحق عذاب بدانیم. همچنین اگر حدیثی در برگیرنده‌ی یک وعید مثل:
لعنت، یا غضب، یا عذاب و... در ازای انجام یک عمل باشد، جایز نیست که
وعید را شامل حال عالمی بدانیم که آن عمل را براساس اجتهاد خود مباح
دانسته و آن را انجام داده است، این مطلب اصل مهمی است که در بین
علمای اسلام کسی را سراغ نداریم که با آن مخالف باشد، مگر نظریه‌های که
از بعضی از علمای معتزله بغداد مثل: بشر المریسی^(۱) و همانند وی نقل

۱- بشر بن غیاث، فقیه و فیلسوف معتزلی، و رئیس فرق «المریسیه» که به «ارجاء»
اعتقاد داشت، وی فقه را نزد قاضی ابویوسف فرا گرفت و در دولت هارون الرشید

شده است که مجتهد را به سبب اشتباهش مستحق عقوبت می‌دانند. وعید احادیث پیامبر ﷺ شامل حال کسانی می‌شود که عمل حرام را با علم به حرمت آن انجام می‌دهند، و یا توانایی علمی برای پی بردن به حرمت آن عمل داشته باشند، اما در این زمینه کوتاهی کنند. هرگاه افراد بادیه‌نشین و یا تازه مسلمان یک عمل حرام را از روی ناآگاهی و بی‌خبری انجام دهند، گناهکار شمرده نمی‌شوند، و حد شرعی هم بر آن‌ها جاری نمی‌شود. این افراد که برای استحلال و مباح‌شمردن کار شائبه دلیل شرعی استناد نکرده‌اند، معذور به حساب می‌آیند، لذا کسانی که حدیث مبتنی بر حرمت یک عمل به آنان نرسیده است، و در انجام کار شائبه ادله‌ی شرعی استناد می‌کنند، به طریق اولی در انجام آن عمل حرام معذور محسوب می‌شوند، و حتی به سبب اجتهاد شانسزاوار ستایش و اجر هم هستند. خداوند سبحان فرموده است:

﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿٧٩﴾﴾ [الانبیاء: ۷۸ - ۷۹].

«و داود و سلیمان را به یاد آور، آنگاه که در باره‌ی کشتزاری که گوسفندان مردمانی در آن چریده بودند، داوری می‌کردند، و ما مشاهده قضاوت آنان بودیم، قضاوت را به سلیمان فهماندیم، و به هریک از آن دو داوری و علم آموختیم».

مورد اذیت و آزار قرار گرفت. نقل شده است که پدرش یهودی بوده است، وی دارای تألیفاتی است، دارمی کتابی تحت عنوان «النقص علی بشر المریسی» در رد مذهب وی نوشته است. او در سنه ۲۱۸ هجری - ۸۳۳ م وفات یافت.

خداوند در این آیه فهم حکم صحیح را مختص سلیمان دانسته، اما هر دو پیامبر را به خاطر برخورداری از حکمت و علم ستوده است.

صحیحین از عمرو بن العاص روایت می‌کنند، پیامبر خدا فرمود: «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ». «هرگاه حاکم^(۱) اجتهاد کند و حکم او درست باشد دو پاداش، و چنانچه در اجتهادش اشتباه کند، یک پاداش دارد». این حدیث روشن می‌سازد که مجتهد حتی در صورت اشتباه به خاطر نفس کار ارزشمند اجتهاد پاداش دارد، و خطای وی بخشیده می‌شود؛ چرا که مشکل و بلکه غیر ممکن است که اجتهاد یک نفر در مورد تمام احکام درست باشد، خداوند چنین تکلیفی را متوجه مجتهدین نمی‌سازد؛ چرا که دین خداوند آسان و عاری از حرج و سختی است: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ۱۷۸]. «و در دین بر شما سختی قرار نداده است». ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ۱۸۵]. «خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد».

صحیحین از نبی اکرم ﷺ روایت می‌کنند: پیامبر در مسیر حرکت به سمت یهودیان بنی قریظه در سال غزوه خندق به یارانش فرمود: هیچ کس نماز عصر را نخواند، مگر در بنی قریظه، وقت نماز عصر در راه فرا رسید. عده‌ای از صحابه رضی الله عنهم گفتند: ما نماز را فقط در بنی قریظه ادا می‌کنیم، و گروهی گفتند: منظور پیامبر این نبوده، و نماز را در راه ادا کردند. پیامبر برهیچ یک از دو گروه عیب و ایرادی نگرفت، در اینجا دسته‌ی اول به

۱- در اینجا حاکم به هرکسی گفته می‌شود که مقام و موقعیت صدور یا اجرای حکم را داشته باشد، اعم از این که مجتهد، مرجع فقهی، مرجع قضایی، و یا دارای منصب اجرای حکم شرعی باشد.

عمومیت دستور پیامبر اکرم تمسک جستند، و قضای نماز را جزئی از این دستور عام محسوب کردند، و گروه دوم به دلایل منع قضای نماز استناد کردند، و قضای نماز را از دستور عام پیامبر استثناء نمودند، در اینجا پیامبر خدا شتاب در انجام محاصره‌ی یهودیان بنی قریظه را مراد داشته است. اتفاقاً یکی از اختلاف‌های مشهور فقها همین مورد است که آیا نص «عام» با به کاربردن «قیاس*»، «خاص» می‌گردد؟ به هر حال در این مورد اقامه‌ی نماز در راه درست‌تر بوده است.

همچنین زمانی که بلال حبیشی دو صاع خرما را در ازای یک صاع خرما معامله کرده بود، پیامبر به او دستور داد معامله را به هم بزند^(۱). اما از آن جایی که بلال از حرمت این معامله بی‌خبر بود، پیامبر کارش را از مصادیق ربا، و فسق به حساب نیاورد که مستحق لعنت و تفسیق و برخورد سخت باشد.

عدی بن حاتم و گروهی از صحابه که عقیده داشتند، منظور از «الخیط الأبيض والخیط الأسود» در آیه‌ی: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقره: ۱۸۷]. «تا رشته سفید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما نمودار شود» همان ریسمان سفید و سیاه است، تا جایی که یکی از آن‌ها دو ریسمان سفید و سیاه را در زیر بالشت خود قرار می‌داد، و خوردن

۱- در بخاری از ابوسعید خدری و از ابوهریره رضی الله عنهما روایت است که: رسول اکرم شخصی را مأمور ساخت تا محصول خرما را خبیر را جمع‌آوری نماید، آن شخص خرما را خوبى را به حضور پیامبر آورد. حضرت پرسید: آیا تمام خرما را خبیر این چنین است؟ گفت: نه! ای رسول خدا! ما یک صاع از این خرما را با دو صاع از خرما نوع دیگر، و دو صاع از این خرما را به سه صاع از خرما دیگر مبادله می‌کنیم. پیامبر فرمود: این کار را نکنید! همه را و من جمله خرما را خوب را با درهم معامله کنید.

سحری را تا وقتی که ریسمان‌ها از یکدیگر قابل تشخیص باشند، ادامه می‌داد، پیامبر خدا به عدی بن حاتم فرمود: در این صورت حتماً بالشت تو عریض است. منظور از آیه سفیدی روز و سیاهی شب است.

پیامبر ﷺ به عدم درک صحیح او از معنای آیه اشاره نمود، اما آن‌ها را به خاطر این عمل که موجب خوردن روزه‌ی رمضان بود، سرزنش نفرمود، گرچه روزه‌نگرفتن در رمضان از گناهان کبیره است.

برخلاف موارد گذشته در یک مورد فرد سرشکست‌های احتیاج به غسل پیدا کرد، افرادی نظر دادند که غسل کند، او هم اطاعت کرد، و پس از غسل درگذشت، پیامبر در باره‌اش فرمود: او را کشتند! خدا آن‌ها را بکشد! چرا هنگامی که نمی‌دانند، سؤال نمی‌کنند؟ درمان جهل و نادانی فقط سؤال کردن است^(۱). این افراد از اهل علم و دانش نبودند و بدون اجتهاد به خطا رفتند.

زمانی که اسامه بن زید در غزوه «حرقات» شخصی را به قتل رساند که کلمه «لا اله الا الله» را بر زبان آورده بود، پیامبر ﷺ او را به قصاص، دیه و یا کفاره محکوم نکرد^(۲)، زیرا اسامه براساس این اصل که اسلام آوردن کافر در

۱- حدیث از نظر سند منقطع است. دارقطنی این ماجه و ابوداود آن را روایت کرده‌اند، و حاکم، ابن خزیمه و ابن حبان آن را به طریق مرفوع* از ابن عباس ﷺ روایت کرده‌اند، حدیث طریقی دارد که به سبب آن‌ها تقویت می‌شود. ابوداود آن را با سند منقطع به این شکل روایت نموده است: از مدینه به قصد سفر خارج شدیم، سر یکی از همراهان ما در اثر اصابت سنگی شکست، اتفاقاً آن فرد نیاز به غسل پیدا کرد، از همراهان پرسید: آیا می‌توانم تیمم بکنم؟ پاسخ دادند: ما برای تو رخصتی در تیمم نمی‌بینیم...

۲- بخاری از اسامه روایت می‌کند که پیامبر خدا ﷺ ما را به جنگ حُرّقه - طایفه‌ای از جهینه - فرستاد، هنگام صبح به آن‌ها حمله کردیم، و آن‌ها را شکست دادیم، من و

حال جنگ را صحیح نمی‌دانسته، کشتن او را جایز شمرده بود، حال آن که قتل چنین کسی حرام است. برهمنین اساس، سلف و جمعی از فقها کسانی را که براساس یک تأویل علیه حکومت اقدام مسلحانه کنند، و دست شانبه خون حامیان نظام آلوده باشد، مستحق قصاص، دیه و کفاره نمی‌دانند، گرچه خون‌ریزی و حرکت مسلحانه آن‌ها حرام است.

تحقق وعید الهی را مشروط به آن دانستیم که افراد از حرمت عمل آگاه باشند، و یا قدرت آگاهی از حکم آن را داشته باشند، و با این وجود آن عمل را انجام دهند، اما لازم نیست که این شرط ضمن هر دستور شرعی بیان شود؛ چرا که علم به آن در قلب‌ها جایگزین و تثبیت شده است، همان‌طور که وعده الهی به خاطر انجام اعمال صالح، مشروط به اخلاص برای خدا و عدم ارتداد از دین است، و این شرط در تمام احادیثی که متضمن پاداش اخروی است، تکرار نشده است.

وعید الهی حتی با وجود مقدمات و اسباب آن گاهی به دلیل وجود موانع محقق نمی‌شود، موانع تحقق وعید الهی متعددند، از آن جمله می‌توان به: توبه، استغفار، امور نیک محوکننده‌ی بدی‌ها، مصائب و آزمایش‌های دنیوی، شفاعت مقبول و رحمت ارحم الراحمین اشاره کرد.

مردی از انصار به یکی از آنان رسیدیم، زمانی که قصد کشتن او را داشتیم «لا اله الا الله» را بر زبان آورد، مرد انصار از او دست کشید، اما من او را به ضرب نیزه کشتم، وقتی به مدینه بازگشتم، خبر به پیامبر رسید، فرمود: ای اسامه! آیا او را پس از گفتن کلمه توحید کشتی؟ گفتم: ای رسول خدا! او این سخن را برای نجات جانش بر زبان راند. پیامبر باز فرمود: آیا او را پس از گفتن «لا اله الا الله» کشتی؟ پیامبر ﷺ چند بار این جمله را تکرار فرمود، تا جایی که آرزو کردم ای کاش قبل از آن روز مسلمان نشده بودم و به عنوان یک مسلمان چنین خطایی را مرتکب نمی‌شدم.

در نبود این موانع، وعید الهی فرا رسیدنی است و بدیهی است موانع فوق هرگز در خصوص افرادی که نافرمانی، تمرد و سرپیچی از فرامین الهی را به طور آگاهانه سرلوحه زندگی خود ساخته‌اند، موضوعیت ندارد.

در حقیقت «وعید»‌های مذکور در نصوص این مطلب مهم را تبیین می‌کنند که انجام اعمال مورد اشاره عذاب اخروی به دنبال دارد و لذا از نصوص مزبور این حکم استنباط می‌شود که آن عمل قبیح و حرام است، البته مطلب فوق به این معنا نیست که هرکس چنین عملی را انجام دهد، حتماً معذب خواهد بود، زیرا وقوع عذاب اخروی مشروط به: ارتکاب آگاهانه‌ی حرام، و عدم وجود موانع وعید (توبه، استغفار و...) است.

در توضیح مطلب فوق می‌توان گفت: حکم فردی که به مفاد یک حدیث عمل نکند، از سه حالت خارج نیست:

- ۱- حالتی که عمل نکردن به مضمون یک حدیث به اجماع* مسلمانان جایز باشد؛ مانند کسی که حدیث به او نرسیده است، و او برای فتوا و حکم مسأله محتاج آن حدیث بوده، و در جستجوی آن کوتاهی هم نکرده است؛ مانند آنچه که از خلفای راشدین و دیگر صحابه ذکر نمودیم. در این مورد همه‌ی مسلمانان بدون تردید معتقدند تبعات سنگین ترک حدیث متوجه این گونه افراد نمی‌شود.
- ۲- عمل نکردن به مفاد حدیث جائز نباشد، این همان حالتی است که صدور آن از ائمه مذاهب بعید به نظر می‌رسد.
- ۳- حالتی که نسبت به آن در مورد برخی از علما نگرانی وجود دارد، این است که شخص در موضوعی اهل نظر و اجتهاد باشد، اما از درک حکم مسأله قاصر باشد و قبل از تمهیدات لازم، و تهیه‌ی مقدمات و اسباب ضروری فتوا اعلام نظر نماید، و یا در استدلال کوتاهی کند، و قبل از آن که نهایت تلاش خود را برای رسیدن به

حقیقت به انجام رساند، با تمسک به یک دلیل فتوایی صادر کند، و یا عادت و عرف بر او غلبه نماید و یا یک هدف از قبل تعیین شده او را از فکر کامل و دقت نظر در آرا و مستندات نظریه‌های مخالف باز دارد. چنین مجتهدی در سایه‌ی استدلال و اجتهاد سخن می‌گوید، اما نظر به این که در اجتهاد سقفی برای اندازه‌ی تلاش ضروری یک مجتهد تعیین نشده است، نسبت به وی این هراس وجود دارد که در خصوص آن مسأله‌ی خاص، حکم اجتهادی معتبری وجود داشته باشد که از نظر وی مغفول مانده باشد، و چنین غفلتی گناه محسوب می‌گردد، اما چنین افرادی الزاماً مستحق عقوبت نیستند، زیرا مجازات اخروی سزاوار کسانی است که توبه نکنند، و چنان که گذشت استغفار، احسان، ابتلاهای دنیوی، شفاعت و رحمت الهی اثر چنین خطاهای اجتهادی را محو و نابود می‌سازد؛ البته کسانی که تابع و تسلیم هوی و هوس خویش باشند جزو این گروه نیستند، بلکه اینان کسانی هستند که یک رأی باطل را حتی با علم به نادرست بودن آن حمایت می‌کنند، و یا بدون شناخت از دلایل نفی یا اثبات یک رأی نسبت به صواب یا خطابودن آن نظریه یقین پیدا می‌کنند، چنین افرادی مستحق آتش دوزخند. چنان که رسول اکرم ﷺ فرمود: «قضات سه گروهند، دو گروه در آتش، و یک گروه در بهشت خواهند بود، آن کسی که حق را بشناسد، و به آن حکم کند، اهل بهشت است و دو گروه جهنمی عبارتند از: کسی که از روی نادانی برای مردم داوری کند و کسی که حق را بشناسد و به خلاف آن رأی دهد»^(۱). وضعیت اهل فتوا نیز چنین است، اما به

۱- ابوداود در کتاب اقصیه و ابن ماجه در کتاب احکام به صوت زیر روایت کرده‌اند: «قَالَ

دلیل وجود موانعی که قبلاً بیان شد، نمی‌توان به معذب بودن فرد خاصی حکم کرد.

اگر فرض کنیم وقوع بعضی از این حالات در خصوص برخی از بزرگان و ائمه‌ی محبوب و شایسته اسلام مصداق پیدا کند، گرچه چنین حالتی روی نداده و بعید می‌نماید، بازهم جای نگرانی نیست و مقام و منزلت آن‌ها خدشه‌دار نمی‌شود، زیرا همه‌ی آن بزرگان از اسباب منع عذاب (شفاعت، رحمت الهی، استغفار و...) برخوردارند.

ما مجتهدین را معصوم نمی‌دانیم و براین باوریم که ممکن است مرتکب گناه شوند، با این وصف امیدواریم که به سبب برخورداری از اعمال صالح و احوال والای ویژه‌شان، و عدم اصرار بر ارتکاب گناه، نزد خداوند جایگاه مطلوبی داشته باشند. وانگهی مقام علما بالاتر از شانو منزلت صحابه نیست، ما در خصوص نظریات اجتهادی، فتواها، داوری‌ها و جنگ‌های فیما بین آنان نیز همین عقیده را داریم، حال با علم به این که علمای سلف در عمل نکردن به مفاد برخی از احادیث معذور، و بلکه ماجور بوده‌اند، بر خود لازم می‌دانیم که از پیروان احادیث صحیح* و بدون معارض پیامبر باشیم، چرا که همه‌ی علمای ربانی پیروی از این احادیث و تبلیغ آن‌ها را واجب می‌دانند، در اینجا بد نیست اشاره کنیم که احادیث صحیح از نظر دلالت به دو دسته‌ی: قطعیة الدلالة و غیر قطعیة الدلالة (ظاهر) تقسیم می‌شوند:

نوع اول احادیثی است که سند، و متن آن‌ها قطعی است و یقین داریم

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ: وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ؛ فَأَمَّا الَّذِي فِي الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي حُكْمِهِ، فَهُوَ فِي النَّارِ وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهْلٍ فَهُوَ فِي النَّارِ».

که از پیامبر خدا صادر شده، و پیامبر ﷺ از بیان آن‌ها همان چیزی را مراد داشته که ما درک می‌کنیم.

دسته‌ی دوم: احادیثی است که انتساب آن‌ها به پیامبر خدا قطعی، اما دلالت آن‌ها غیر قطعی است.

همه‌ی علما در خصوص احادیث دسته اول اتفاق نظر دارند که اعتقاد و عمل به مفاد آن‌ها واجب است، اما در باره‌ی برخی از روایات اختلاف نظر دارند، اختلاف آنان ناشی از پاسخ‌های متفاوتی است که به سؤال‌های کلیدی زیر می‌دهند: آیا سند این روایات قطعی است، یا غیر قطعی؟ آیا متن این روایات دلالت قطعی بر مراد و منظور خاصی دارد، و به اصطلاح قطعیه الدلاله هستند، یا غیر قطعیه الدلاله؟ مثل اختلاف نظری که در بین علما در باره‌ی خبر واحد وجود دارد، علمای امت اخبار آحاد را به عنوان یک روایت مقبول پذیرفته‌اند و در عمل کردن به آن اتفاق نظر دارند و حتی عموم فقها و اکثر متکلمین بر این باورند که خبر واحد افاده‌ی علم هم می‌کند.

حدیثی که از طرق مختلف اما مؤید یکدیگر روایت شده است، چنین وضعیتی دارد. این قبیل احادیث برای عالمی که به طرق مختلف آن و احوال راویان و قرائن و ضنائم مؤید روایت احاطه دارد، موجب علم یقین است، حال آن که شخصی که چنین اشرافی به آن روایت ندارد، به علم یقین نمی‌رسد، از این رو صاحب‌نظران علم حدیث که از دقت، قدرت نقد و بررسی و تبحر لازم در شناخت حدیث برخوردارند، نسبت به صحت یک حدیث به علم یقین می‌رسند، اما سایر علما حتی گمان صحت این گونه حدیث را ندارند، چه رسد به این که به درستی آن‌ها یقین داشته باشند.

خبر واحد* از چند جهت می‌تواند مفید علم باشد؛ از جمله می‌توان از: کثرت راویان، صفت راویان، ذات اخبار و آگاه‌کردن از روایت فهم راوی از خبر، موضوع و پیامبر خبر نام برد. چه بسا روایت یک عده کم به خاطر

دیانت و حافظه قوی شانمفید علم باشد و از گمان کذب و خطا مصون باشد، اما روایتی که از روایانی چند برابر آنان روایت شده است، مفید علم نباشد. این مطلب حقیقتی است که در صحت آن شکی نیست، و اکثر فقها و محدثین و گروهی از متکلمین همین نظر را دارند، اما جمعی از متکلمین و برخی از فقها براین نظرند که هر تعداد از روایان که روایت آنان در موضوعی مفید علم باشد، روایت آن تعداد در سایر موضوعات هم مفید علم خواهد بود، از نظر نگارنده این دیدگاه اشتباه است، اما جای بحث آن اینجا نیست.

در اینجا از تأثیر قراین و شواهد مستقل از روایت در رسیدن به اطمینان نسبت به صحت یک روایت سخن نگفتیم، بد نیست اشاره کنیم که گاهی شواهد مستقل و خارج از روایت نیز مفید علم هستند؛ البته روایات و قراین مورد بحث به یکدیگر وابستگی ندارند و هریک از آنها به طور مستقل می‌تواند ما را در حصول علم یاری نماید که گاهی هردو عامل ما را به علم یقین و گاهی هردوی آنها ما را به علم ظنی می‌رسانند و گاهی یکی از آنها موجب علم یقین و دیگری موجب علم ظنی می‌شود.

گاهی فرد متخصص با قاطعیت درستی برخی از روایات را تأیید می‌کند که دیگران از اعلام نظر قطعی در باره آنها عاجزند.

گاهی علما در باره دلالت قطعی یک حدیث اختلاف نظر دارند که این اختلاف ناشی از دیدگاه‌های متفاوتی است که در باره «نص»* یا «ظاهر»* بودن حدیث وجود دارد؛ مثلاً؛ در صورتی که حدیث «ظاهر» باشد، این بحث مطرح است که آیا در حدیث شواهدی هست که احتمال مرجوح را نفی کند یا خیر؟ خود این موضوع در جای خودش مبحث گسترده‌ای است.

گاهی جمعی از علما دلالت بعضی از احادیث را قطعی می‌دانند، اما دیگران چنین یقینی ندارند، یقین دسته اول از آنجا ناشی می‌شود که برای

حدیث معنای دیگری را محتمل نمی‌دانند، و یا براین باورند که معنای مورد نظر آن‌ها مانع از حمل حدیث بر هر معنای دیگری است، و یا به دلایل یقین بخش دیگری چنگ می‌زنند.

علما در خصوص روایات غیر قطعیة الدلالة اتفاق نظر دارند که هرگاه مفاد آن‌ها حاکی از احکام شرعی باشد، عمل کردن به مفاد آن‌ها واجب است، اما در باره‌ی حکم این روایات چنانچه متضمن یک حکم اعتقادی مانند: وعید باشد، اختلاف نظر وجود دارد: جمعی از فقها معتقدند هرگاه یک شخص عادل یک خبر واحد متضمن «وعید» را روایت کند، عمل به مفاد آن حاکی از حرمت یک کار است، لازم است اما اعتقاد به وعید را مشروط به قطعی بودن روایت کرده‌اند. آن‌ها همین نظر را در مورد روایتی دارند که متن آن قطعی، اما دلالت آن غیر قطعی (ظاهر) باشد، لذا بر همین اساس حدیث زیر را تفسیر کرده‌اند. عایشه رضی الله عنها به زن ابواسحاق سبیعی، پس از آگاهی از کیفیت معامله او با زید بن ارقم فرمود: به زید بن ارقم برسان که جهادش را در رکاب رسول خدا باطل کرده است، مگر این که توبه کند^(۱).

۱- در روایتی دیگر به نقل از عالیه زن ابواسحاق آمده است: من و ام محبه به نزد عایشه رضی الله عنها رفتیم و سلام کردیم. فرمود: از کجائید؟ گفتیم: اهل کوفه‌ایم. جواب ما را داد اما چنان که گویا می‌خواهد به ما پشت کند. ام محبه گفت: ام المؤمنین! کنیزی داشتم که او را به زید بن ارقم به هشتصد درهم فروختم تا وجه آن را هروقت پول داشت، بپردازد. زید قصد فروش او را کرد، کنیز را به ششصد درهم نقد خریدم. عایشه فرمود: چه بد معامله‌ای کرده‌ای! زید را آگاه کن که جهادش در رکاب رسول خدا باطل شده است، مگر آن که توبه کند. دارقطنی این حدیث را از یونس از مادرش دختر انفع روایت کرده است. و در کتاب «المؤتلف والمختلف» می‌نویسد این حدیث را ام محبه از عایشه رضی الله عنها روایت می‌کند، ابواسحاق سبیعی از زنش عالیه روایت کرده و یونس بن اسحاق از مادرش عالیه بنت انفع از ام محبه از عایشه

آنان می‌گویند: عایشه وعیدی را اعلام نموده که از آن آگاه بوده است. ما به استناد این سخن حکم به حرمت این گونه معاملات می‌دهیم، اما معتقد به وعید مذکور نیستیم، زیرا حدیث فوق خبر واحد* است و «وعید» از امور علمی و اعتقادی است که فقط مستند به روایات مفید علم اثبات می‌شود، مضافاً این که هرگاه یک مجتهد براساس اجتهادش عملی را انجام دهد، «وعید» شامل حال وی نمی‌شود، لذا زید بن ارقم به عنوان یک مجتهد در انجام این عمل معذور است.

آنان معتقدند که از احادیث وعید فقط تحریم افعال استنباط می‌شود، و «وعید» مذکور در حدیث ثابت می‌شود، مگر آن که احادیث از لحاظ سند و متن و دلالت قطعی باشند، و به عنوان شاهد به استدلال اکثر علما به قرائت‌های مختلف قرآن اشاره کرده‌اند که از برخی از صحابه روایت شده، اما در مصحف عثمان رضی الله عنه نیامده است. این روایات از جمله اخبار واحد صحیح هستند که عقیده و عمل به آن‌ها از نظر شرعی مطلوب است، و در عمل برای انجام قرائت‌های گوناگون به آن‌ها استناد می‌شود، اما الفاظ قرائت‌های مختلف جزو قرآن شمرده نمی‌شود، زیرا الفاظ قرآن از جمله امور اعتقادی است که فقط مستند به ادله یقین بخش اثبات می‌شود، اما اکثر فقها و سلف ما نظریه‌ی دیگر داشته و معتقدند احادیث آحاد «وعید» مورد اشاره را اثبات می‌کند، زیرا صحابه و تابعین هم به «وعید» مذکور در حدیث اعتقاد داشتند

روایت می‌کند و اضافه می‌کند: ام محبه و عالیه دو شخص مجهول هستند که به آن‌ها نمی‌شود اعتماد کرد، اما احمد این حدیث را در کتاب مسند روایت کرده و اسناد آن را معتبر شمرده است. ابن جوزی: برخی عالیه را شخص مجهولی می‌دانند و روایتش را نمی‌پذیرند، حال آن که او زن شناخته شده و محترمی است. ابن سعد در کتاب طبقات در معرفی وی گفته است: عالیه بنت انفع و همسر ابواسحاق سبعی است که روایاتی را از عایشه رضی الله عنها شنیده است.

و هم حرمت اعمال را اثبات می‌کردند، به طوری که این نظر در سخنان و فتاوی آن‌ها به طور مکرر بیان شده است. از منظر این گروه «وعید» از احکام شرعی است که هم مستند به ادله قطعی و هم با ادله غیر قطعی ثابت می‌شود، و برای اثبات «وعید» یقین کامل لازم نیست، و عقیده‌های که ناشی از یقین، یا ظن غالب باشد کفایت می‌کند، همان طور که در مورد احکام عملی نیز وجود یقین، یا ظن غالب کفایت می‌کند و فرقی نمی‌کند که انسان معتقد باشد خداوند کاری را حرام کرده، و فاعل آن را به عقوبتی نامشخص وعید داده، یا این که او را به عقوبت معینی وعید داده است، زیرا هر دوی این‌ها مبتنی بر اخباری از جانب خداوند است، و همانگونه که اولی در صورت وجود دلیل درست است، دومی نیز جایز خواهد بود، بلکه به نظر می‌آید که تأکید اینگونه احادیث در خصوص اعتقاد به وعید شدیدتر است؛ چنان که علما در مورد سند احادیث ترغیب و ترهیب با تسامح و تساهل برخورد کرده‌اند، حال آن که در خصوص سند احادیث فقهی قائل به این تساهل نیستند، اعتقاد به «وعید» افراد را به ترک اعمال خلاف وا می‌دارد، در نتیجه اگر آن «وعید» حق باشد، انسان از آن وعید نجات می‌یابد. و اگر حق نباشد، و آن اعمال مجازات سبک‌تری داشته باشد، انسان باز هم ضرر نکرده است، گرچه به مجازاتی بیش از عقوبت الهی باور داشته که این عقیده در جای خودش عقیده‌ی نادرستی است. همان گونه که اعتقاد به مجازاتی کمتر از عذاب الهی نیز یک باور نادرست است، کسی که موضع‌گیری اعتقادی نمی‌کند و در خصوص نفی یا اثبات این مجازات سخنی نمی‌گوید، اشتباه می‌کند. این خطا گاهی موجب سبک‌شمردن برخی از افعال می‌گردد، و در نتیجه فاعل آن‌ها مستحق مجازات اضافی احتمالی می‌شود، لذا احتمال اشتباه در هر دو صورت: اعتقاد، یا عدم اعتقاد به وعید به طور یکسان وجود دارد، و نجات از عذاب اخروی در صورت اعتقاد داشتن به

وعید شانس بیشتری دارد، لذا عقیده به وعید سزاوارتر می‌نماید، از این رو عموم علما دلیل حرمت و ممنوع بودن یک عمل را بر دلیل مباح شمردن آن عمل ترجیح داده‌اند، و بر همین اساس بسیاری از فقها در خصوص بسیاری از احکام عملی راه احتیاط را در پیش گرفته‌اند، عقلا و اندیشمندان نیز بر نیک و پسندیده بودن احتیاط در کلیه امور عملی اتفاق نظر دارند.

حال اگر انسان از اشتباهش در خصوص اعتقاد و یا عدم اعتقاد به وعید هراسناک باشد با توجه به دو دلیل بلا معارض - یعنی احادیث موجب این اعتقاد و نجات اخروی مبتنی بر این اعتقاد - باید به وعید باور داشته باشد. هیچ فردی مجاز نیست که عدم وجود دلیل قطعی برای اثبات وعید را دلیلی بر عدم وجود وعید بگیرد، و این موضوع را همانند آن بداند که ما قرائت‌های مختلف قرآن را از این رو جزو قرآن به حساب نمی‌آوریم که برای اثبات آن‌ها خبر متواتری در دسترس نیست، زیرا در اینجا عدم دلیل بر فقدان مدلول دلالت ندارد و کسی که - مثل گروهی از متکلمین - با قاطعیت امری از امور اعتقادی را به خاطر عدم وجود دلیل قطعی رد نماید، خطای واضحی را مرتکب شده است.

درست است که وجود هرچیزی مستلزم دلیلی است، و هرگاه دلیلی وجود نداشته باشد، با قاطعیت می‌توان به عدم وجود مدلول آن حکم کرد، زیرا لازم و ملزوم به یکدیگر وابسته‌اند، و اگر یکی از آن‌ها وجود نداشته باشد دیگری نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد، و قطعاً می‌دانیم که همواره انگیزه‌های زیادی برای نقل و ابلاغ کتاب و دین خدا وجود داشته است، و امت اسلامی کتمان و کوتاهی در این عرصه را بر نمی‌تابد، و از آن جایی که هیچ روایتی در خصوص نماز ششم روزانه و یا وجود سوره‌های مازاد بر سوره‌های موجود در قرآن روایت نشده است، با اطمینان و به طور قطع پی می‌بریم که وعده‌ی نماز یا سوره‌ی اضافی دیگری وجود نداشته است، اما

موضوع «وعید» از این قبیل نیست و لازم نیست در خصوص هر «وعید» روایت متواتر* وجود داشته باشد. چنان که واجب نیست در باره‌ی عمل مرتبط با آن وعید نیز روایت متواتری وجود داشته باشد.

قابل اثبات است که باید به مقتضای احادیث در برگیرنده‌ی وعید عمل کرد، و معتقد بود که فاعل آن عمل به آن وعید تهدید شده است؛ اما تحقق وعید هم بستگی به وجود شروطی دارد، و هم موانعی در سر راه تحقق آن وجود دارد، با ذکر مثال‌هایی می‌توان به توضیح بهتر این مطلب پرداخت.

پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «خداوند ربا خوار، ربا دهنده، و شهود و نویسنده‌ی معامله ربوی را لعنت کرده است». در روایت دیگری در مورد کسی که یک صاع از محصولی را با دو صاع از آن محصول به صورت نقدی معامله کرده بود، فرمود: آه! این عمل عین ربا است، و هم چنین فرمود: معامله گندم با گندم رباست...^(۱)

احادیث فوق حرمت دو نوع ربا: ربای فضل و ربای نسیه را بیان می‌کند؛ اما جمعی از صاحب‌نظران با استناد به این سخن پیامبر ﷺ که فرمود: «ربا در حقیقت در معامله‌ی نسیه است»^(۲). معامله‌ی یک پیمانانه به دو پیمانانه به صورت دست به دست و نقدی (یعنی ربای فضل) را حلال دانسته‌اند که مجتهدین مسلمی از بین شخصیت‌های برگزیده‌ی این امت در حوزه‌ی عقیده و عمل دینی مانند: ابن عباس و شاگردانش، ابو شعثناء، عطاء، طاووس، سعید بن جبیر، عکرمة و جمعی دیگر از علمای اعلام مکه از آن

۱- بخاری در کتاب بیوع، مسلم در کتاب مساقاة، و ابوداود، ترمذی، نسایی و ابن ماجه این حدیث را روایت کرده‌اند.

۲- امام احمد و نسائی آن را روایت کرده‌اند و مسلم در کتاب مساقاة روایت کرده است: نسیه ربا است، آن را مسترد گردانید. «ماکان نسیئة فهو ربا فروده».

جمله‌اند، هیچ مسلمانی مجاز نیست که این بزرگواران و یا مقلدین شانرا مستحق لعنت و رباخوار بداند، زیرا نظر و عمل آنان متکی بر تأویلی است که ظاهراً موجه به نظر می‌رسد.

حکم جواز مقاربت با همسر از راه مقعد که از عده‌های از بزرگان مدینه روایت شده است، چنین وضعیتی دارد، حال آن که براساس روایت ابوداود رسول گرامی فرموده است: «هرکس با همسرش از راه عقب مقاربت کند، به آنچه که بر محمد ﷺ نازل شده است کافر است»^(۱).

همچنین پیامبر خدا ﷺ ده تا از عوامل تولید و مصرف شراب را لعنت کرده است: خود شراب، عاصر (سازنده)، معتصرکننده، گیرنده‌ی محموله شراب، فروشنده، خریدار، ساقی، و گیرنده شراب^(۲). و با عبارات مختلف از پیامبر ﷺ روایت شده که فرموده است: «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَمْرٌ». «هر نوشیدنی مست‌کننده‌های خمر است». «كُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ»^(۳). «هرچیزی که موجب سکر گردد، حرام است».

عمر رضی الله عنه بر منبر مسجد و در جمع مهاجرین و انصار رضی الله عنهم سخنرانی کرد و فرمود: «الْحَمْرُ مَا حَامَرَ الْعَقْلَ». «خمر چیزی است که عقل را ضایع کند».

سبب نزول آیات حرمت خمر مشروبی بود که در مدینه وجود داشت، در آن موقع در مدینه شرابی به جز مشروب تهیه شده از خرما وجود نداشت،

۱- سند حدیث صحیح است، امام احمد در مسندش ابوداود، ترمذی، و ابن ماجه آن را روایت کرده‌اند.

۲- ابوداود در «کتاب الأشربة» و امام احمد در مسندش از ابن عباس و ابن ماجه از انس بن مالک رضی الله عنه روایت کرده‌اند. منذری راویان آن ثقة هستند.

۳- روایت صحیحین عبارت «کل مسکر خمر و کل مسکر حرام» است. و ترمذی و نسایی در «کتاب الاشربة» و مالک در موطا در «کتاب الضحایا» آن را روایت کرده‌اند.

مردم مدینه انواع شراب انگور را نداشتند، حال آن که شخصیت‌های برجسته‌های در عرصه‌ی عقیده و عمل از علمای کوفه بر این اعتقادند که خمر فقط از انگور ساخته می‌شود، و کم یا زیاد این نوع شراب را حرام می‌دانند، و معتقدند شراب تهیه‌شده از غیر از انگور و خرما حرام نیست، مگر آن مقداری که سکرآور باشد، و لابد آنچه را که حلال می‌دانستند، می‌نوشیده‌اند. در مورد آنان نیز روا نیست که گفته شود «وعید» و لعنت مربوط به خمر شامل حال آنان می‌گردد، زیرا آنان به خاطر تأویل و اجتهاد شان معذورند. مضافاً این که اساساً به سبب وجود موانع گرفتار «وعید» نخواهند شد. همچنین ناروا است که گفته شود: مشروبی که آن‌ها نوشیده‌اند، غیر از شرابی است که شراب آن لعنت شده است، زیرا مشروب آنان مصداقی از این فرموده‌ی عام «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» می‌باشد، گرچه شراب انگور در آن موقع در مدینه وجود نداشته است.

نمونه‌ی دیگر این که پیامبر ﷺ فروشنده شراب را لعنت کرده‌اند، اما برخی از صحابه رضی الله عنهم اقدام به فروش شراب کردند، خبر آن به گوش عمر رضی الله عنه رسید، فرمود: خداوند فلانی را بکشد! مگر نمی‌داند که رسول خدا فرموده است: «خداوند یهود را به این علت لعنت کرد، که چربی‌ها بر آنان حرام شده بود، اما آنان چربی‌ها را آب کردند و فروختند، و پولش را خوردند»^(۱). آن صحابی از حرمت فروش شراب بی‌خبر بود، اما عمر ناآگاهی او را عذر به حساب نیاورد و حرمت و گناه عمل او را یادآوری نمود، تا از آن به بعد آن صحابی و امثال او آگاه شده و از فروش شراب دست بردارند.

۱- و در روایتی آمده: «لعن الله اليهود ثلاثاً...» این روایت را بخاری در کتاب انبیاء مسلم در کتاب مساقاة، ابوداود در کتاب بیوع، و ابن ماجه و دارمی در کتاب اشربه روایت کرده‌اند.

رسول اکرم ﷺ «عاصر» و «معتصر» را لعنت کرده است، اما بسیاری از فقها جائز دانسته‌اند که انسان برای دیگری آب انگور بگیرد، گرچه بداند که آن شخص قصد تهیه شراب را دارد، این روایت نص* صریحی در لعن فرد عاصر است. مع الوصف می‌دانیم چنین لعنتی شامل حال مجتهد معذور نمی‌شود.

همچنین در احادیث صحیح* متعددی واصله (زنی که مو به موی زنان پیوند می‌زند) و موصوله (زنی که مو به موهایش پیوند می‌زند) لعنت شده‌اند، اما برخی از فقها چنین عملی را فقط مکروه می‌دانند.

رسول خدا ﷺ فرمود: «کسی که در ظرف نقرهای نوشیدنی بنوشد، آتش جهنم را در شکمش برافروخته است»^(۱). حال آن که بعضی از فقها این عمل را مکروه تنزیهی می‌دانند.

همچنین پیامبر اکرم ﷺ فرمود: هرگاه دو مسلمان با شمشیر با یکدیگر کارزار کنند، قاتل و مقتول در آتش دوزخ هستند^(۲). براساس این حدیث واجب است که قتال مسلمانان با یکدیگر را حرام بدانیم، با این وصف معتقدیم که دو طرف درگیر در جنگ‌های جمل، و صفین جهنمی نیستند، زیرا هرکدام عذر و تأویلی داشتند و مضافاً این که حسنات آنان مانع از رسیدن وعید به آن‌ها می‌شود.

در حدیث دیگری آمده است: «سه نفر هستند که خداوند با آنان سخن نمی‌گوید، در روز قیامت به آنان نظر نمی‌اندازد، و ای شانرا پاک نمی‌گرداند، و عذاب دردناکی دارند: شخصی که آب مازاد خود را از مسافر دریغ می‌دارد، خداوند در قیامت به وی می‌گوید: امروز تو را از فضل خود محروم می‌کنم،

۱- بخاری و مسلم.

۲- متفق علیه.

همانگونه که تو آب اضاف‌های که حتی حاصل دسترنج خودت هم نبود، از دیگران دریغ داشتی، و شخصی که به خاطر مال دنیا با امام و رهبری بیعت کند که اگر از دنیا بهره‌مندش سازد، راضی گردد و چنانچه او را بی‌نسیب سازد، ناخرسند شود و شخصی که برای فروش کالا پس از وقت عصر سوگند دروغ بخورد که این کالا را بیش از مبلغ پیشنهادی خریده است»^(۱). این حدیث وعید بزرگی را متوجه کسانی می‌کند که آب مازاد بر مصرف خود را از دیگران دریغ می‌دارند، حال آن که جمعی از علما این عمل را جائز می‌دانند.

اختلاف نظر علما در باره این حدیث ما را از اعتقاد به حرمت این عمل باز نمی‌دارد، چنان که این حدیث ما را از این عقیده باز نمی‌دارد که مجتهد تأویل‌گر در این خصوص معذور است، و مستحق وعید مذکور در حدیث نیست.

پیامبر خدا ﷺ فرمود: «خداوند محلّ (کسی که زن سه طلاقه را به طور موقت به عقد خود درمی‌آورد تا او را پس از هم‌خوابی با وی طلاق دهد تا برای شوهر اولش حلال گردد) و محلّ له (شوهر اول زن) را به سبب رضایت‌دادن به چنین عملی لعنت کرده است»^(۲). حدیث صحیح* فوق از پیامبر ﷺ و اصحابش روایت شده است. مع الوصف جمعی از علما نکاح محلّ را به طور مطلق درست می‌دانند، و برخی آن را در صورتی صحیح دانسته‌اند که به هنگام عقد موقت بودن نکاح به عنوان شرط مطرح نشود، و نکاح در ظاهر همانند ازدواج دائم باشد. هر گروه برای خود عذر و توجیهاتی دارد، گروه

۱- بخاری و مسلم از ابوهریره ؓ روایت می‌کنند.

۲- امام احمد، نسائی، ترمذی و ابن ماجه این حدیث را روایت می‌کنند. ترمذی آن را صحیح شمرده است.

اول براین اصل قیاس کرده‌اند که با شروط ضمنی عقد نکاح باطل نمی‌شود، چنان که معامله به سبب مجهول بودن یکی از عوضین (جهل نسبت به قیمت یا کالای مورد معامله یا یکی از دو کالای مورد معامله در معاملات کاملاً) باطل نمی‌گردد، دسته دوم براین اصل قیاس می‌کنند که عقدهایی که همراه با شرط نباشد، حکم عقود صحیح را دارد و لذا چنین عقدی صحیح می‌باشد.

بدیهی است حدیث فوق به این علما نرسیده است، چنان که کتب قدیمی آنان فاقد این حدیث است، اگر حدیث را می‌شنیدند حتماً آن را ذکر می‌کردند یا به مقتضای آن فتوا می‌دادند، و یا در توجیه عمل نکردن به مفاد آن دلایل خود را بیان می‌کردند، یا مثلاً: برای آن تأویل و شرح دیگری را ارائه می‌دادند، و یا قائل به منسوخ بودن آن می‌شدند و یا ادله‌ی معارض با آن و علت ترجیح آن ادله را بیان می‌کردند.

به هر تقدیر باور ما براین است که چنانچه آنان براساس توجیهات فوق قائل به حلت تحلیل (نکاح محلل) باشند، مستحق این وعید نیستند، با وجود این معتقدیم «تحلیل» سبب این وعید است. اما به خاطر وجود مانع و نبود شرایط در برخی از افراد منتفی است.

مثال دیگری می‌زنیم: معاویه رضی الله عنه شخصی به نام زیاد - مولود خانه حارث بنکله - را برادر خود خواند: چرا که ابوسفیان مرتب می‌گفت: زیاد از نطفه من به دنیا آمده است، حال آن که رسول گرامی فرموده است: «بهشت بر آن کس حرام می‌شود که خود را به فردی غیر از پدرش نسبت دهد، در حالی که می‌داند آن شخص پدر او نیست»^(۱). همچنین فرمود: «لعنت خداوند و فرشتگان و همه مردم بر کسی است که خود را به غیر پدرش منسوب سازد، و مدعی ولایت بردگان آزادشده‌ی شخص دیگری باشد. خداوند در روز

۱- متفق علیه، ابوداود آن را از سعد بن ابی وقاص و ابوبکر رضی الله عنهما روایت کرده است.

قیامت در ازای این گنااهش توبه عبادت نفلی و کفاره او را نمی‌پذیرد»^(۱).
 به فرموده پیامبر خدا فرزند از آن کسی است که در منزلش به دنیا آمده
 است. این حکم از احکامی است که علما در مورد آن اجماع* و اتفاق نظر
 دارند، از این رو کسی که خود را به فردی غیر از همسر شرعی مادرش
 نسبت دهد، از مصادیق حدیث پیامبر خداست. با این وصف جازز نیست که
 شخص معینی از افراد عادی این امت تا چه برسد یک صحابی را مستحق
 این وعید بدانیم، زیرا ممکن است حدیث پیامبر ﷺ به معاویه رضی الله عنه نرسیده
 باشد و او فکر می‌کرده که فرزند از آن کسی است که مادر فرزند را باردار
 کرده، و معتقد بوده ابوسفیان کسی است که سمیه - مادر زیاد - را حامله
 کرده است.

در حقیقت حکم این مسأله برای بسیاری از مردم به خصوص قبل از نشر
 و گسترش «سنت» نامعلوم بوده است، به خصوص آن که عادت و رسم
 جاهلیت غیر از این بوده است، لذا آن‌ها مستحق این وعید نیستند، مضافاً
 این که خداوند به خاطر وجود موانعی مانند: انجام حسنات محوکننده‌ی
 سیئات آن‌ها را به چنین وعیدی مبتلا نمی‌سازد.

موضوع مورد بحث مبحث گسترده‌ای است که همه‌ی امور حرام
 اجتهادی مستند به کتاب و سنت را دربر می‌گیرد، زیرا برخی از ائمه ادله‌ی
 حرمت موضوعی را درنیافته‌اند، در نتیجه حکم به حلت آن داده‌اند، و یا ادله
 دیگری در تعارض با آن ادله داشته‌اند، و براساس عقل و علم شأنان دلایل را
 ترجیح داده‌اند. انجام یک عمل حرام پیامدهایی مانند: گناهکاربودن، مذمت،
 عقوبت، فسق و... را به دنبال دارد، اما این احکام شرایط و موانعی هم دارند،
 گاهی حرمت یک عمل ثابت می‌شود، اما احکام فوق به دلیل عدم وجود

شرایط و یا وجود موانع منتفی است، یا گاهی حرمت یک عمل در حق یک نفر منتفی و در عین حال برای دیگران باقی است.

با ذکر مثال‌های متعددی به توضیح و تبیین مسأله پرداختیم تا به روشن شدن مطلب کمک شده باشد، چنان که گذشت علما دو نظریه دارند: نظریه اول دیدگاه عموم فقها و علمای سلف است مبنی بر این که حکم خداوند یکی است و کسی که در پی اجتهادی ضابطه‌مند به حکم دیگری می‌رسد؛ مخطی و معذور و مأجور است، براساس این نظریه ذات عملی که مجتهد مرتکب می‌شود، حرام است. اما به خاطر عفو و بخشش الهی پیامدها و مجازات ارتکاب یک عمل حرام متوجه مجتهد نیست، چرا که خداوند هیچ نفسی را جز به اندازه وسع و توانایی اش مکلف نساخته است.

و نظریه دوم این است که اساساً به سبب عدم شناخت دلیل حرمت یک عمل انجام آن عمل در حق آن مجتهد حرام نیست. گرچه همین عمل به نسبت سایرین حرام است، دو نظریه فوق مشابه یکدیگرند، گویا در تعبیر و عبارت با یکدیگر اختلاف دارند، و نه در محتوا و مضمون.

به هرتقدیر در خصوص احادیث وعید می‌توان گفت: علما اجماع دارند که برای اثبات حرمت هر عمل متضمن وعید می‌توان به این قبیل احادیث احتجاج نمود، و فرقی نمی‌کند که آن حکم مورد اتفاق علما و یا مورد اختلاف آن‌ها باشد، بلکه در مواردی که اختلاف نظر علما بروز می‌کند، نیاز به وجود این احادیث بیشتر احساس می‌شود، به هر حال علما در خصوص نحوه‌ی استدلال به احادیث غیر قطعی و اعتقاد به وعید مذکور در آن‌ها اختلاف نظر دارند.

یک پرسش و پاسخ آن:

چرا احادیث و عید فقط شامل موارد اجماعی می‌شود و

موارد اختلاف را در بر نمی‌گیرد؟

اگر گفته شود: چرا نمی‌پذیرید که احادیث و عید فقط شامل موارد اجماعی می‌شود و موارد اختلاف را در بر نمی‌گیرد، و هر عملی که فاعل آن لعنت یا به غضب و عقاب الهی و عید داده شده است، به کاری حمل می‌شود که مجتهدین بر حرمت آن اتفاق نظر داشته باشند، تا براین اساس برخی از مجتهدینی که بر اساس اعتقاد به حلت آن عمل، آن کار را انجام داده‌اند، مشمول این بیم و وعید نشوند؛ زیرا اعتقاد به حرام بودن یک کار مهم‌تر از انجام دادن آن است؛ چون این اعتقاد است که مسبب و انگیزه‌ی عمل می‌باشد. در نتیجه وعید از باب استلزام به این مجتهدین خواهد رسید؟

پاسخ این سؤال را از چند جهت می‌توان داد:

۱- امور حرام، فقط محرمات مورد اجماع علما نیست

بدیهی است که محرمات هم در احکام مورد اختلاف علما و هم در احکام مورد اجماع آنان وجود دارد، زیرا اگر قرار باشد محرمات در موضوعات غیر اجماعی نباشد، باید این اصل را بپذیریم که حرام فقط آن چیزی است که علما در حرمت آن اجماع* داشته باشند، در این صورت باید همه‌ی اموری را که علما در حرمت آن اختلاف نظر دارند، حلال بدانیم، در حالی که چنین باوری با اجماع امت اسلام ناسازگار است و بطلان قطعی آن محرز می‌باشد.

اگر در موارد اختلاف - گرچه در یک مسأله - حرمت یک مسأله ثابت گردد، در این صورت وضعیت مجتهدی که قائل به حلال بودن آن فعل است از دو حال خارج نیست: یا باید معتقد باشیم همانند هر فرد دیگری که حرامی را حلال کند، یا انجام دهد، توییح و مجازات می‌شود، و یا او را از مجازات معاف کنیم و هر حکمی را در مورد این مجتهد می‌پذیریم، در مورد احادیث و وعید نیز پذیرا باشیم.

علاوه بر این، «وعید» برای مجازات فاعل یک کار حرام، اعلام شده است و عقوبت حلال‌شمردن یک عمل حرام بیش از مجازات کسی است که یک امر حرام را بدون اعتقاد به حرمت آن مرتکب می‌شود. و حلال‌شمردن یک مسأله‌ی اختلافی را توسط یک مجتهد به دلیل معذوریت مستحق عقوبت حلال‌شمردن یک عمل حرام نمی‌دانیم، پس به طریق اولی باید بپذیریم که «وعید» به فاعل آن عمل نیز نمی‌رسد؛ لذا مذمت و مجازات در خصوص مجتهد منتفی است و مستحق وعید نیز نمی‌باشد؛ چرا که وعید نوعی مذمت و عقاب است و اگر درست باشد که وعید را از جنس مجازات به حساب آوریم، همان پاسخی که در خصوص بعضی از مجازات‌ها قابل طرح است، در مورد انواع دیگر هم می‌توان مطرح نمود، و فرقی هم بین مقدار کم و زیاد مجازات یا شدت و نرمی آن وجود ندارد، و کسی که از مقدار کم آن مبری باشد، از مقدار زیاد آن هم معاف خواهد بود، لذا مجتهد نه تنها مجازات نمی‌شود، بلکه اجتهادش ثواب هم دارد.

۲- استقلال حکم هر عمل از خود عمل و صفات آن

حکم هر عملی - چه اجماعی و چه اختلافی - موضوعی جدا و خارج از خود عمل و صفات آن است، و صدور بعضی از احکام ناشی از عدم آگاهی است که برای برخی از علما عارض شده است.

چنانچه بخواهیم برای یک لفظ عام معنای خاص را مراد بگیریم، لازم است که دلیلی دال بر تخصیص* آن لفظ اقامه کنیم که این دلیل در نزد بعضی‌ها باید هم زمان با حکم اولیه باشد، اما جمهور فقها معتقدند حصول دلیل تا هنگام نیاز می‌تواند به تأخیر بیافتد.

بدیهی است که صحابه رضی الله عنهم نیز به عنوان نخستین مخاطبین آیات و احادیث محتاج شناخت حکم آیات و احادیث بوده‌اند. بنابراین، اگر منظور از لفظ عام* در موارد لعنت رباخوار محلل و امثالهم محرّمات اجماعی باشد، چنین اجماعی فقط می‌تواند پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله محقق شود، زیرا نیازمند آن است که همه امت در خصوص مصادیق آن لفظ عام نظر خود را بیان کنند، تا زمینه اجماع فراهم گردد، لذا باید حکم حدیث یا آیه تا زمان اظهار نظر همه‌ی امت به تأخیر بیافتد که چنین چیزی ناروا و غیر منطقی است.

۳- فهم پیام نصوص مشروط به وجود اجماع نیست

خطاب آیات و احادیث متوجه امت است تا بدین وسیله حرام را بشناسند، و از آن اجتناب کنند، و همچنین در اجماع* خود به آن استناد و در منازعات و اختلاف نظرات احتمالی به آن استدلال کنند.

اگر مقصود نصوص - کتاب و سنت - را فقط به همان احکام اجتهادی منحصر کنیم، کشف مراد و منظور نصوص مشروط به وجود اجماع می‌شود، و استدلال و احتجاج به آن‌ها قبل از انعقاد اجماع جایز نیست. در این صورت نصوص قابلیت استناد برای تحقق اجماع را نخواهد داشت، زیرا مستند اجماع باید مقدم بر خود آن باشد و متأخر بودن آن غیر ممکن است، لذا این حالت منجر به دور باطل می‌شود، زیرا اهل اجماع حتی در صورتی که منظور و هدف نصوص را به روشنی بفمند، امکان استدلال به حدیث را

ندارند، و تا اجماع محقق نشود، مطمئن نخواهند شد که مراد نصوص همان درک و استنباط خود آنهاست. در این صورت استدلال به اجماع قبل از خودش و اجماع نیز به استدلال قبل از خودش موقوف می‌شود. و هنگامی که حدیث دلیل مجتهدین باشد، گویا تحقق اجماع وابسته به وجود خودش می‌گردد، لذا وجودش غیر ممکن و ممتنع می‌شود. و در این صورت در مسائل اختلافی هم نمی‌تواند به مثابه‌ی حجت و یک دلیل مطرح باشد، زیرا اجماعی حاصل نشده است تا به عنوان یک دلیل موضوعیت داشته باشد. نتیجه این که حدیث نه در مسائل اتفافی و نه در مسائل اختلافی قابل استناد نخواهد بود و عملاً استدلال به حدیث تعطیل می‌شود، به بیان دیگر در این حالت نصوص حاکی از نوعی مجازات شدید برای مرتکبین برخی از اعمال حتی برای استنباط حرمت آن افعال قابل استفاده و استناد نخواهند بود که چنین چیزی به طور قطع بی‌اساس و نادرست است.

۴- استناد به احادیث مستلزم اجماع امت نیست

با پذیرش سخن فوق لازم می‌شود که به هیچ یک از احادیث وعید استدلال نشود، مگر بعد از آن که اجماع امت بر تفسیر واحدی از آن حدیث و استنباط یک حکم یکسان مطمئن شویم، در این صورت باید بگوییم که حتی صحابه رضی الله عنهم نیز مجاز به استفاده و احتجاج به احادیث نبوده‌اند، حتی بر کسی که این احادیث را به طریق صحیح دریافت کرده، واجب بوده که به مقتضای آنها عمل نکند، گرچه شاهد عمل بسیاری از علما به مفاد این احادیث بوده، و ادله‌های هم در تعارض با احادیث وجود نداشته است، بلکه وظیفه‌اش این بوده که بررسی کند: آیا در گوشه و کنار دنیا کسی هست که با تفسیر او از این احادیث مخالف باشد؟ چرا که او حق استناد به اجماع را ندارد، مگر آن که کاملاً تحقیق کند که آیا نظر مخالفی هم وجود دارد یا نه؟

براین اساس استناد به حدیث رسول خدا ﷺ به مجرد اختلاف نظر یکی از مجتهدین باطل می‌گردد؛ و به عبارت دیگر قول و نظر یک نفر حدیث پیامبر را باطل می‌سازد! و موافقت وی موجب اثبات و تحقق سخن رسول خدا می‌شود! و حتی هنگامی که آن مجتهد اشتباه هم بکند، صرفاً مخالفت او با سایرین منجر به ابطال کلام رسول الله می‌شود! که چنین چیزی قطعاً نادرست است.

اگر گفته شود: به احادیث پس از علم به وجود اجماع استناد می‌شود، در این صورت دلالت نصوص به وجود اجماع موقوف می‌شود، این مطلب نیز خلاف اجماع امت است، زیرا در این صورت دلالتی برای نصوص باقی نمی‌ماند، و دلیل معتبر فقط اجماع خواهد بود، و نصوص بدون تأثیر می‌شود.

و اگر گفته شود: زمانی به حدیث استناد می‌شود که اختلافی در تفسیر و شرح آن نباشد در این صورت نظر یک نفر از امت اسلامی دلالت نصوص را باطل می‌کند که این نیز مخالف با اجماع امت است، و باطل بودن چنین رویکردی در نگرش دینی واضح و بدیهی است.

۵- اتفاق نظر امت و اجماع علما پیش شرط احکام حرام نیست

با تأیید مطلب فوق حکم حرام برآمده از نصوص یا مشروط به توافق همه‌ی افراد امت و یا منوط به اجماع علما می‌گردد. اگر عقیده‌ی واحد همه‌ی افراد امت به عنوان پیش شرط پذیرفته شود، استناد به احادیث و عید مشروط به آگاهی از نظر تمام امت می‌شود که تحقق چنین شرطی مستلزم این است که مطمئن شویم ساکنین اقصی نقاط دنیا و تازه مسلمانان نیز اعتقاد به حرمت آن عمل دارند، بدیهی است هیچ مسلمان و هیچ عاقلی چنین چیزی را نمی‌گوید، زیرا در این صورت حصول علم و اطمینان نسبت

به هر مسأله‌های غیر ممکن می‌شود. چنانچه به عقیده‌ی همه علما اکتفا شود، پاسخ این است که اجماع علما بدین منظور به عنوان پیش شرط پذیرفته شده که «وعید» شامل حال برخی از مجتهدین - گرچه مخطی - نگردد، حال آن که این نگرانی در مورد عموم مسلمانان بی‌خبر از دلیل حرمت یک عمل وجود دارد. مجتهدین و مردم از این بابت در وضعیت یکسانی قرار دارند. این که مجتهدین از بزرگان و فضلالی صدیق امت و این‌ها عامه مردم هستند و هریک از جایگاه متفاوتی برخوردارند، مانع اشتراک آن‌ها در این حکم نمی‌شود، در حقیقت خداوند سبحان همانگونه که مجتهدین مخطی را می‌بخشد، از جاهل خطاکار محروم از تعلم درمی‌گذرد، و بلکه تباهی ناشی از ارتکاب یک امر حرام توسط یک فرد عامی که نسبت به حرمت آن عمل علم نداشته و امکان شناخت حکم آن عمل نیز برای او میسر نبوده، به مراتب خیلی کمتر از مفسدهای است که در اثر حلال‌شمردن یک عمل حرام به وسیله یک مجتهد عارض می‌شود، زیرا فرد عامی حکم حرمت آن عمل را نمی‌داند، و اساساً برای او امکان شناخت چنین حکمی وجود ندارد، به همین سبب است که گفته‌اند از لغزش عالم پرهیزید، زیرا اگر عالم دچار اشتباه شود به سبب خطای او دنیایی دچار انحراف می‌شود، ابن عباس به همین جهت گفته است: وای بر عالم خطاکار به سبب اطاعت پیروانش!

هنگامی که یک عالم با وجود پیامدهای مهم عملکردش بخشیده می‌شود، دیگران به چنین عفو و گذشتی سزاوارترند؛ البته این دو از یک جهت باهم فرق دارند، یک طرف مجتهدی است که در اجتهاد خطا کرده است، اما تلاش وی در جهت احیای سنت و نشر علم، عمل نیک و با ارزشی است که چنین اشتباهاتی را می‌پوشاند، و به سبب علم و اجتهادش پاداشی منحصر به فردی می‌گیرد که افراد نا آگاه و جاهل از آن بی‌بهره‌اند. به تعبیر

دیگر این دو در برخورداری از عفو و بخشش الهی مشترک، اما در پاداش متفاوت هستند.

از نظر شرع ممتنع و غیر ممکن است که شخص غیر مستحق عذاب معذب گردد، فرقی نمی‌کند که آن شخص فردی دانشمند و جلیل‌القدر باشد، یا فردی غیر فاضل، لذا لازم است که این حالت ممتنع را از حکم احادیث و عید خارج کنیم تا هم عالم و هم عامی را شامل شود.

۶- اختلاف نظر مجتهدین در باره‌ی احادیث و عید

برخی از احادیث و عید از نمونه نصوصی هستند که مجتهدین در تفسیر آن اختلاف نظر دارند، حدیث لعنت «محلّ له» - شوهر اول زن سه طلاقه - از آن جمله است. برخی علما معتقدند: «محلّ له» به هیچ وجه گناهکار نمی‌شود، زیرا وی در ازدواج همسر سابقش جزو ارکان عقد نیست تا به سبب اعتقاد به انجام عمل تحلیل لعنت گردد، و بعضی گفته‌اند: ازدواج دوم زن محقق شده اما شرط ضمن آن باطل است. (منظور این شرط است که مردی پذیرفته است زنی را به عقد خود در آورد، و پس از همبستر شدن با وی او را طلاق دهد، تا برای شوهر اولش حلال گردد). و لذا ازدواج زن با شوهر اول را حلال می‌پندارند، و شوهر اول را مبرا از گناه می‌دانند.

همچنین «محلّ له» - شوهر دوم زن - را تبرئه می‌کنند، حال آن که محلّ یا به خاطر نفس عمل «تحلیل» ملعون است، یا به سبب اعتقاد به وجوب وفای به شرط ضمن عقد و یا به خاطر هردو سبب، اگر سبب اول یا سوم مطرح باشد، غرض حاصل است، چنانچه سبب دوم علت لعنت باشد، این عقیده‌ی وفا به شرط ضمن عقد است که موجب لعنت شده است، و نه عمل تحلیل، در این صورت فرقی نمی‌کند که «تحلیل» انجام شده باشد یا خیر. در هر صورت سبب مذکور در حدیث یعنی عمل «تحلیل» موجب لعنت

نخواهد شد که چنین توجیهی از اساس باطل است.

اما آن که معتقد به وجوب عمل کردن به شرط هنگام عقد است، اگر فرد جاهل و نادانی باشد که مستحق لعنت نیست، محال است که اعتقاد به وجوب آن داشته باشد، مگر آن که به قصد مخالفت با رسول خدا ﷺ چنین عقیده‌های را برگزیند که در این صورت کافر است، و در نتیجه معنای حدیث به لعنت کافر برمی‌گردد، در حالی که کفر اختصاص به انکار این حکم جزئی ندارد. در این صورت معنای حدیث چنین می‌شود: خداوند لعنت کرده است کسی را که حکم رسول خدا ﷺ را مبنی بر باطل بودن شرط طلاق در زمان نکاح را تکذیب کند، در حالی که کلام رسول خدا از نظر لفظ و معنا عام است، و این لفظ عام را نمی‌توان بر یک شکل و معنای نادر و کم‌نظیر حمل نمود، زیرا در این صورت کلام از بیان مقصود اصلی خود باز می‌ماند. در آرای فقهی مشابه این تأویل کمیاب وجود دارد؛ مثلاً: پیامبر ﷺ فرموده است: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ مِنْ غَيْرِ إِذْنٍ وَلَهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»^(۱). «هرزنی که بدون اجازه سرپرست خود ازدواج کند، نکاح او باطل است». برخی این حدیث را بر زن مکاتبه حمل کرده‌اند، یعنی بر کنیزی که برای آزادی خود با اربابش قرارداد بسته است.

شاذ و نادر بودن تأویل فوق از این جهت است که حکم حدیث «تحلیل» شامل حال مسلمان جاهل نمی‌شود، و مسلمان آگاهی هم که بداند وفای به چنین شرطی واجب نیست، هیچگاه ضمن نکاح، شرط نمی‌گذارد که این نکاح به شرطی منعقد می‌شود که فوراً زن طلاق داده شود تا برای شوهر اولش حلال گردد. چنین نکاحی فقط از کافر سر می‌زند که کافر اساساً مثل

۱- امام احمد ذو ابوداود و ترمذی و ابن ماجه به نقل از عایشه این حدیث را روایت کرده است. و ابن عوانه این روایت را صحیح شمرده است.

مسلمانان نکاح نمی‌کند، مگر آن که تظاهر به اسلام کند، و منافق - کافر مسلمان نما - باشد. از این رو احتمال وقوع چنین نکاحی بسیار ضعیف است.

سخن درستی است اگر گفته شود: چنین حالت نادری به ذهن متکلم خطور نکرده است، در نوشته‌های دیگر دلایل زیادی را اقامه کرده‌ایم که در این حدیث مقصود از «محلل» کسی است که اراده تحلیل کند، اگرچه این شرط را اعلان نکند^(۱). و نکاح را مشروط بدان نسازد.

به همین صورت وعیدهای خاصی مثل: لعنت و آتش دوزخ و امثال این‌ها در احادیث مختلفی بیان شده که در شرح آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد؛ مثلاً: ابن عباس رضی الله عنهما از پیامبر خدا روایت می‌کند: «خداوند لعنت کرده است آن زنانی را که زیاد به زیارت قبرها می‌روند، و کسانی را که بر روی قبرها مسجد می‌سازند، و چراغ روشن می‌کنند»^(۲). در حالی که برخی از علما زیارت قبور را برای زنان جایز دانسته‌اند، و بعضی آن را مکروه شمرده‌اند، و حرام نمی‌دانند.

عقبه بن عامر روایت می‌کند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند شخصی را که با همسرش از راه پشت مقاربت کند، لعنت کرده است»^(۳).

۱- به بخش سوم کتاب فتاوی ابن تیمیه تحت عنوان «اقامه دلیل برای ابطال تحلیل» مراجعه کنید.

۲- ترمذی، حدیث حسن است. بخش اول حدیث «لعن الله زوارات القبور» به وسیله امام احمد، ابوداود و حاکم از حسان بن ثابت روایت شده‌است و کتاب «الزوائد» اسناد حدیث را صحیح و راویان آن را ثقة شمرده است، این روایت را ترمذی و ابن ماجه از ابوهریره رضی الله عنه روایت کرده‌اند و ترمذی آن را حدیث حسن صحیح قلمداد کرده است.

۳- احمد، نسائی و ابوداود روایت کرده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «ملعون من أتى امرأته في دبرها».

انس رضی الله عنه از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت می‌کند که فرمود: «واردکننده کالا سعادتمند و محترک ملعون است»^(۱). اما در بین علما در خصوص حکم این گونه مقاربت و احتکار اجناس اختلاف نظر وجود دارد.

قبل از این به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کردیم که خداوند در روز قیامت به سه گروه به دیده‌ی رحمت نگاه نمی‌کند و عذاب دردناکی خواهند داشت: یک گروه کسانی بودند که آب مآزاد مصرف خود را از مسافر دریغ می‌دارند، حال آن که برخی از علما چنین عملی را مجاز می‌دانند. پیامبر خدا فروشنده‌ی شراب را لعنت کرده است؛ اما برخی از متقدمین این عمل را جایز دانسته‌اند.

به طرق متعدد از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است: «کسی که ازار یا شلوار خود را از روی تکبر طوری بپوشد که روی زمین کشیده شود، خداوند در روز قیامت به او نگاه نخواهد کرد»^(۲). و همچنین فرمود: «خداوند در روز قیامت با سه گروه سخن نخواهد گفت: کسی که ازار و لباسش پایین‌تر از دو قوزک پا باشد، و کسی که در انفاق بر دیگران منت گذارد، و سوم کسی که کالای خود را با سوگند دروغ به فروش رساند»^(۳). حال آن که برخی از فقها بلندبودن شلوار از روی تکبر را مکروه می‌دانند، و نه حرام.

همچنین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لَعْنَةُ الْوَاصِلَةِ وَالْمَوْصُولَةِ»^(۴). «خداوند پیوندزننده مو، و کسی که موی خود را پیوند زند، لعنت کرده است».

۱- اسناد حدیث ضعیف است، امام مسلم از معمر روایت کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من احتکر فهو خاطی والخاطی هو الآثم».

۲- متفق علیه. امام احمد و ترمذی و ابوداود آن را از عبدالله بن عمر رضی الله عنهما روایت کرده‌اند.

۳- صحیح مسلم.

۴- بخاری و مسلم. اصحاب سنن بدین گونه روایت کرده‌اند: «لعن الله الواصلة والمستوصلة».

این روایت از صحیح‌ترین احادیث است، با وجود این در مورد حکم پیوند مو بین علما اختلاف نظر وجود دارد.

رسول خدا ﷺ فرمود: «کسی که در ظرف نقرهای آب بنوشد، آتش در شکمش افروخته است»، در حالی که عده‌ای از علما عمل فوق را حرام نمی‌دانند.

۷- سؤال مطرح شده قابلیت تعارض با احادیث عام را ندارد

احادیث وعید عام* هستند، و حکم آن‌ها صرف نظر از اجماع* یا اختلاف نظر علما در باره‌ی مفاد و محتوای آن‌ها همه‌ی افراد را در برمی‌گیرد، این مقوله که اگر حکم احادیث وعید مسائل اختلافی را شامل شود، لاجرم برخی از مجتهدین هم مستحق لعنت می‌گردند، قابلیت تعارض و ناسازگاری با احادیث وعید را ندارد.

علاوه براین، همان‌طور که تخصیص* عموم خلاف اصل است، تکثیر آن هم خلاف اصل می‌باشد، کسانی به خاطر جهل، یا اجتهاد، یا تقلید از عموم فوق مستثنی می‌شوند، اما حکم فوق شامل افراد غیر معذور می‌شود، چنان که شامل مسائل اجتماعی نیز هست، لذا از آن جایی که این تخصیص* افراد کم‌تری را مستثنی می‌کند، مناسب‌تر است.

۸- اولویت معنای ظاهر حدیث

زمانی که لفظ حدیث را بر عموم بودنش حمل کنیم، متضمن سبب لعنت هم خواهد بود، و کسی که به خاطر وجود مانعی از حکم حدیث مستثنی شده باشد بر استثناء خود باقی می‌ماند، و روشن است کسی که وعده یا وعیدی می‌دهد، درست بودن کلامش مشروط به این نیست که به سبب وجود مانع، افراد مستثنی از آن وعده یا وعید را اعلام نماید.

اگر «لعنت» را فقط مختص عملی بدانیم که در حرمت آن اجماع و اتفاق نظر وجود دارد، و یا اعتقاد به عقیده‌های مخالف با اجماع* را سبب لعن بدانیم، باز هم سبب لعن در حدیث بیان نشده است، و آن عموم نیاز به تخصیص* دارد؛ یعنی در هر دو صورت لازم است یک عامل تخصیص وجود داشته باشد. بنابراین، بهتر است که حدیث را با الفاظ اصلی‌اش در نظر بگیریم، تا فهم حدیث با ظاهر* آن موافقت داشته باشد، و برای فهم حدیث نیاز به تقدیر هیچ مطلبی نباشد.

۹- نفی لعنت کردن افراد معذور

ضرورت ممنوعیت لعن افراد معذور موجب این بحث شده است، چنان که گذشت احادیث وعید در مقام بیان این مطلب هستند که انجام دادن فلان عمل باعث لعنت می‌شود. پذیرش این مطلب مستلزم آن نیست که حکم لعنت به همه‌ی افراد سرایت کند، بلکه مستلزم این است که باید سبب وجود داشته باشد، گرچه حکم از آن تبعیت نکند، پیش از این گفتیم که مجتهد سرزنش و مجازات نمی‌شود، و این موضوع حتی با این فرض که گناه حلال کردن یک عمل حرام بیش از گناه انجام دادن آن است، به قوت خود باقی است. و در نهایت معذور، معذور است.

اگر اعتراض شود: پس در این صورت کسی مجازت نخواهد شد! زیرا از دو حال خارج نیست: مرتکب یک عمل حرام یا مجتهد است، و یا مقلد او که هردو نفر از مجازات معافند، این ایراد را از چند جهت می‌توان پاسخ داد:

الف- هدف تبیین این موضوع است که فلان عمل موجب مجازات است و این که افرادی آن عمل را انجام دهند، یا ندهند، تأثیری در مطلب فوق ندارد، لذا اگر فرض کنیم فقط افرادی مرتکب آن عمل شوند که شروط مجازات در حق آن‌ها منتفی است، و یا عواملی مانع به مجازات رسیدن

آن‌هاست، هیچ اشکالی به حرمت آن عمل وارد نمی‌شود، بلکه اعلام می‌کنیم آن عمل حرام است تا شخصی که برای او دلایل حرمت این عمل تبیین و تشریح شده است، از آن اجتناب کند، و این که عاملین آن به سبب وجود عذر مجازات نشوند، قطره‌های از دریای رحمت لایزال الهی است. این مطلب در خصوص تمام محرمات غیر اجماعی هم مطرح است، چنان که در مورد گناهان صغیره قائل به این هستیم که با اجتناب از گناهان کبیره بخشیده می‌شوند، لذا اگر حرمت یک عمل به استناد دلایلی برای ما محرز گردد، مجتهد و مقلدین او را در انجام آن عمل معذور می‌دانیم، اما با وجود این به حرمت آن عمل عقیده خواهیم داشت.

ب- حکم فوق سببی است برای از بین بردن شبهه‌های که در خصوص عدم مجازات برخی از افراد وجود دارد، و بقای عذر به لحاظ اعتقادی مطلوب نیست، بلکه مطلوب این است که عذر در صورت امکان از بین برود، زیرا اگر هدف غیر از این باشد، بیان و نشر علم واجب نمی‌شد، و برای مردم رها ساختن آنان در حالت جهل و نادانی بهتر می‌بود، و سکوت در خصوص احکام غیر قطعی بهتر از تبیین آن‌ها معرفی می‌شد.

ج- بیان حکم فوق و وعید مورد بحث باعث می‌شود که پرهیزکننده‌ی آن عمل در پرهیزگاری خود ثابت‌قدم باشد، و اگر غیر از این باشد، حرمت این قبیل اعمال شکسته می‌شود، و انجام آن‌ها عمومیت می‌یابد.

د- عذر فوق تا زمانی به قوت خود باقی است که شخص معذور از برطرف کردن آن ناتوان باشد، و الا هنگامی که برای انسان شناخت حق مقدور باشد، و او در کسب این شناخت کوتاهی کند، معذور نخواهد بود.

ه- افرادی در بین مردم هستند که اعمال فوق را انجام می‌دهند، اما مجتهد و مقلد نیستند که به سبب اجتهاد، یا تقلید، انجام آن عمل برای آن‌ها مباح باشد، لذا این عذر در مورد آن‌ها موضوعیت ندارد، و لا جرم در

معرض وعید قرار می‌گیرند، مگر آن که موانع دیگری مثل توبه یا حسنات محوکننده‌ی سیئات به داد آن‌ها برسد. شاید این توضیح، مشوش و مخدوش به نظر آید چرا که شخص گاهی گمان می‌کند اجتهاد یا تقلیدش، انجام فلان کار را برای او مباح ساخته است حال آن که او در داشتن چنین تصویری گاهی مصیب و گاهی هم غیر محقق است، به هر حال هرگاه انسان جهد و تلاش خود را در راستای شناخت حق انجام دهد، و اتباع از هوی و هوس راهبر او نباشد، جز به قدر استطاعت، و توانایی‌اش مکلف نیست. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

۱۰- انتساب وعید به برخی از مجتهدین

اگر بقای این احادیث بر مقتضیات شانمستلزم این است که برخی از مجتهدین مشمول وعید شوند، عدول از مقتضیات نیز مستلزم آن است که وعید شامل حال بعضی دیگر از مجتهدین می‌گردد، لذا چون در هردو صورت نتیجه‌ی یکسان حاصل می‌شود، حدیث از وجود ادله‌ی معارض سالم می‌ماند و عمل به آن واجب است.

توضیح این که: بسیاری از ائمه با صراحت فاعل بعضی از اعمالی را ملعون نامیده‌اند که علما در باره‌ی حکم آن‌ها اتفاق نظر دارند. عبدالله بن عمر رضی الله عنهما از آن جمله است، زمانی که در خصوص ازدواج مردی مورد سوال قرار گرفت که با زن سه طلاق‌های ازدواج می‌کند تا او را برای همسر اولش حلال کند، و آن زن و مرد از نیت او خبر ندارند، پاسخ داد: این عمل زنا است، نه نکاح. خداوند محلل و شوهر اول زن را لعنت کرده است، ابن عمر رضی الله عنهما در مواضع دیگری هم این نظر را بیان کرده است، مشابه این نظر از برخی از ائمه‌ی دیگر نیز روایت شده، مثلاً امام احمد بن حنبل فرموده است: شخصی که قصد حلال کردن زن را داشته باشد، محلل است، و ملعون

به حساب می‌آید. مشابه این لعنت از جمعی از ائمه در خصوص بسیاری از مسائل مختلف فیه مثل: شراب و ربا و غیره نقل شده است، اگر لعنت شرعی و «و عید» فقط شامل احکام اجماعی باشد، ائمه فوق کسانی را لعنت کرده‌اند که مستحق لعنت نبوده‌اند، لذا خود آن‌ها به استناد احادیث زیر مستحق وعید می‌شوند.

پیامبر ﷺ فرموده است: «لعنت کردن مسلمان مثل کشتن اوست»^(۱). ابن مسعود رضی الله عنه در حدیث متفق علیه دیگری از پیامبر ﷺ روایت می‌کند: «توهین به مسلمان فسق و جنگ با او کفر است».

امام مسلم از ابودرداء نقل می‌کند که از پیامبر خدا شنیده است که فرمود: «افراد عیب‌جو و لعن‌کننده در روز قیامت شفیع و شاهد نخواهند بود». و همچنین از ابوهریره رضی الله عنه روایت می‌کند که رسول خدا ﷺ فرمود: «زینده‌ی شخص راستگو نیست که لعن‌کننده باشد».

از عبدالله بن مسعود رضی الله عنه روایت است که پیامبر امین فرمود: «انسان مؤمن نه عیب‌جوست، و نه بدخوی لعن‌کننده، و نه بد دهن فحاش»^(۲). و در روایت دیگری آمده است: «هیچ احدی مخلوقی را بی‌مورد لعنت نمی‌کند مگر آن که لعنت به خود او برمی‌گردد»^(۳).

۱- بخاری و مسلم به روایت از ثابت بن ضحاک انصاری رضی الله عنه این گونه روایت کرده‌اند: «لعن المؤمن قتلته». «لعنت کردن مومن همانند کشتن اوست»

۲- ترمذی حدیث را روایت کرده و آن را حدیث حسن شمرده است. و بخاری آن را در ادب المفرد روایت کرده است.

۳- ابوداود و ترمذی و ابن حبان از ابن عباس با لفظ زیر روایت می‌کنند: «أن رجلاً لعن الريح عند رسول الله ﷺ فقال: لا تلعن الريح فإنها مأمورة، من لعن شيئاً ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه». «مردی در حضور پیامبر باد را لعنت کرد، پیامبر ﷺ فرمود: باد

این «وعید» در مورد لعنت‌های ناروا تأکید کرده که کسی که دیگری را بنا حق نفرین کند، خودش ملعون می‌شود این گونه لعنت‌ها فسق است، و عامل خودش را از جمع صدیقان این امت خارج ساخته و او را از مقام شهادت و شفاعت در آخرت محروم می‌سازد.

بنابراین، اگر عاملین محرّمات غیر اجماعی از جمله افراد مستحق لعنت نباشند، این «وعید» متوجه نفرین‌کننده‌ی آنان می‌گردد، در نتیجه آن دسته از مجتهدینی که احکام غیر اجماعی را از مصادیق احادیث وعید می‌دانند، مستحق این وعید خواهند بود، یعنی در هردو حالت - چه نادیده‌گرفتن موارد اختلاف و چه در نظرگرفتن آن‌ها - نگرانی فوق وجود دارد، لذا می‌توان گفت با یک مانع حقیقی مواجه نیستیم. و در حقیقت مانعی در مقابل استدلال به حدیث وجود ندارد، و چنانچه در هریک از دو حالت وجود مانعی ثابت نگردد، لاجرم جایی برای هراس و نگرانی باقی نمی‌ماند.

توضیح این که اگر تلازم این دو حالت را مفروض بگیریم، وجود و یا عدم وجود آن‌ها توأم با یکدیگر موضوعیت خواهد داشت؛ یعنی یکی از دو حالت برای هردوی آن‌ها مطرح است: یا هردو لازم و ملزوم موجود و یا هردوی آن‌ها معدوم هستند، زیرا هنگامی که لازم وجود داشته باشد، ملزوم نیز وجود خواهد داشت، و هنگامی که لازم معدوم باشد، ملزوم نیز معدوم خواهد بود.

همین مقدار در پاسخ به سؤال کفایت می‌کند، به زعم ما وعید در هیچ یک از دو حالت شامل حال مجتهدین نمی‌شود، زیرا مشمول وعیدشدن

را لعنت نکن، زیرا که باد مأمور است و کسی که بی‌مورد چیزی را لعنت کند، لعنت به خود او باز می‌گردد».

مشروط به این است که در انجام آن عمل عذری وجود نداشته باشد و کسی که از نظر شرعی معذور است به هیچ وجه مشمول وعید نمی‌شود، حال آن که مجتهد معذور و بلکه مأجور است، و اساساً شرط شمولیت وعید در خصوص مجتهد منتفی است و وعید شامل حال وی نمی‌گردد، در این صورت فرقی نمی‌کند که مجتهد معتقد باشد که حدیث از نظر مفهوم بر ظاهرش دلالت می‌کند، و یا این که در تفسیرش با دیگران اختلاف نظر داشته باشد.

سائل هیچ راهی جز قبول این پاسخ ندارد، مگر در یک صورت که بگوید: من می‌پذیرم که برخی از مجتهدین معتقدند که وعید مذکور در نصوص به موارد اخلاقی تعلق می‌گیرد، و بر همین اساس دیگران را وعید می‌دهند، و یا فاعل آن عمل را لعنت می‌کنند. در عین حال معتقدم که نظریه‌ی آنان اشتباه است و آنان در خطای اجتهادی خود معذورند، و حتی پاداش هم می‌گیرند، و وعید لعن بنا حق دیگران هم شامل آن‌ها نمی‌شود، زیرا این وعید محمول بر لعنتی است که در حرمت آن اتفاق نظر وجود داشته باشد تا لعنت‌کننده در معرض وعیدی قرار گیرد که برای لعنت ناروا تعیین شده است، لذا همان‌طور که موارد غیر اجماعی را از وعید انجام فعل حرام خارج کردم، از وعید لعن بی‌مورد افراد هم خارج می‌کنم و براین باورم که احادیث وعید از هردو جهت موارد اختلافی را در بر نمی‌گیرد، فرقی هم نمی‌کند که به جواز فعل حرام معتقد باشم یا به عدم جواز آن در هردو صورت لعنت کردن فاعل و لاعن فاعل آن را درست نمی‌دانم، و معتقدم که احادیث وعید شامل حال فاعل و لاعن فاعل نمی‌شود و بر لعن‌کننده نیز سخت نمی‌گیرم، زیرا داوری در باره‌ی رفتار او از جمله مسائل اجتهادی است، لعنت او متوجه کسی است که مرتکب عملی شده که مجتهدین در مورد حرام یا حلال بودن آن اختلاف نظر دارند، البته ناگفته نماند که عمل او را

درست نمی‌دانم چنان که معتقدم مجتهدی که یک فعل حرام را مباح می‌شمارد، اشتباه کرده است.

در خصوص اعمال فاقد حکم اجماعی سه دیدگاه وجود دارد:

۱- جایز بودن این اعمال.

۲- تحریم و الحاق وعید به انجام‌دهندگان این افعال.

۳- حرمت این اعمال بدون وعید شدید.

من نظریه سوم را اختیار می‌کنم، زیرا هم برای حرمت آن افعال دلیل وجود دارد، و هم برای حرمت لعنت کردن کسی که امور فاقد حکم اجماعی را مرتکب شود، با این وجود معتقدم احادیث مبتنی بر وعید فاعل و وعید لاین، هیچ یک از این دو صورت را شامل نمی‌شود.

به پرسش فرد معترض بدین گونه می‌توان پاسخ داد: اگر گوینده لعنت کردن فاعل را از مسائل اجتهادی بداند، می‌توان به استناد ظاهر* نص علیه او اقامه‌ی دلیل کرد، زیرا در ظاهر احادیث هیچ دلالتی برای حمل وعید بر موارد خلاف وجود ندارد و اعتقاد به وعید به استناد آن‌ها واجب می‌گردد، و اگر گوینده لعنت کردن فاعل را از مسائل اجتهادی نداند، در این صورت لعنت کردن فاعل حرام قطعی است.

شکی نیست که لعنت کردن مجتهد حرام قطعی است، لذا شخصی که مجتهدی را لعنت کند، گرفتار گناه لعن بنا حق افراد می‌شود، گرچه برای این عمل خود تأویل و توجیهی هم داشته باشد، هم چون کسانی که مرتکب این اشتباه بزرگ شده و عده‌ای از سلف صالح او را لعنت کرده‌اند.

علاوه براین، گفتار فرد سائل به اصطلاح اهل منطق مستلزم دور است، حاصل این که او چه لعنت فاعل را حرام قطعی قلمداد کند، و چه لعنت را جزو مسائل اختلافی بداند، استدلال بر نصوص وعید ردشدنی نیست و فرقی نمی‌کند که لعن کردن فاعل مسائل اختلافی را حرام قطعی بدانیم یا

اختلاف در این موارد را جایز بشماریم، نتیجه همان نظری‌های است که توضیح دادم و در هر دو صورت استدلال به نصوص وعید نفی نمی‌شود. همچنین به سائل می‌گوییم: قصد نداریم که ثابت کنیم «وعید» شامل مسائل اختلافی می‌شود، بلکه قصد بیان این نکته را داریم که می‌توان در مسائل اختلافی به احادیث وعید استدلال کرد، زیرا اینگونه احادیث دو حکم دارد: یکی تحریم و دیگری وعید، نظریه‌ی شما دلالت بر وعید را نفی می‌کند، در اینجا منظور این است که این احادیث بر تحریم هم دلالت می‌کنند، و اگر بپذیریم که احادیث وعید شامل لعن‌های غیر اجماعی نباشد، دیگر دلیلی برای حرمت اینگونه لعن‌ها باقی نمی‌ماند، و نظر به این که بحث جاری ما در خصوص لعن‌های مورد اختلاف است که اگر حرام نباشند، باید جایز به حساب آیند.

همچنین به وی گفته می‌شود: زمانی که برای تحریم یک عمل دلیلی وجود نداشته باشد، اعتقاد به حرمت آن جایز نیست، به ویژه در جایی که مقتضای جایز بودن این عمل یعنی احادیث متضمن لعن عامل این اعمال وجود دارد درست است که علما در جواز لعن فاعل این اعمال اختلاف کرده اند، اما دلیلی بر حرمت لعن کردن این گونه افراد وجود ندارد، در نتیجه پایبندی به دلیلی که مقتضای جواز لعنت است و از معارض هم سالم مانده است واجب می‌گردد. بدین ترتیب اعتراض شخص سائل بی‌مورد می‌نماید. موضوع از جهت دیگری علیه فرد معترض قابل پیگیری است، در اینجا یک دور دیگر هم پیش می‌آید و آن این است که عموم نصوص دال بر حرمت لعن در برگیرنده‌ی یک نوع وعید هستند و چنانچه استدلال به نصوص وعید غیر اجماعی جایز نباشد، استدلال به این نصوص در خصوص حرمت لعن کردن نیز جایز نخواهد بود. اگر سائل بگوید در مورد حرام بودن عمل لعنت به اجماع* استناد می‌کند، پاسخش این است که در مورد تحریم

لعنت فرد معینی از اهل فضل اجماع وجود دارد، اما در خصوص لعن کردن فرد موصوف اختلاف نظر وجود دارد.

پیش از این گفته شد که لعن چنین فردی مستلزم این نیست که تمام افراد مشابه وی مورد لعنت قرار گیرند، مگر این که در مورد آن‌ها نیز شرایط انتساب لعنت وجود داشته باشد، و وجود موانع هم منتفی باشد که در اینجا این چنین نیست.

علاوه بر این‌ها، تمام دلایل ده گانه‌ای که تا به حال برای منع حمل این گونه احادیث بر موضوعات متفق علیه ذکر کردیم، در جواب سائل وارد است و بی‌مورد بودن سؤال او را آشکار می‌سازد، همان گونه که بی‌اساس بودن اصل نشأت گرفته از آن را نشان می‌دهد.

این استدلال از نمونه‌هایی نیست که یک دلیل را به عنوان مقدم‌های از مقدمات دلیل دیگر به کار می‌برند تا گفته شود با وجود اطالهی کلام فقط یک دلیل به حساب می‌آیند، بلکه منظور این است که آنچه آن‌ها از آن می‌هراسند متهم شدن برخی از مجتهدین است که در هردو حالت پیش می‌آید، در نتیجه جایی برای هراس باقی نمی‌ماند، زیرا با دو گروه از مجتهدین سر و کار داریم که یکی معتقد به لعن مذکور در حدیث است، و دیگری به این لعن اعتقاد ندارد، اگر گروه اول را تأیید کنیم، گروه دوم در موضع اتهام قرار می‌گیرند، زیرا متهم می‌شوند که عملی را جایز دانسته‌اند که مستحق لعنت است. و اگر گروه دوم را تأیید کنیم، گروه اول در موضع اتهام قرار می‌گیرند، زیرا کسانی را لعنت کرده‌اند که مستحق لعن نیستند و به فرموده‌ی پیامبر لعنت چنین افرادی به خود آنان برمی‌گردد، لذا ثابت می‌شود که نصوص بیانگر همان وعیدی هستند که ائمه در باره آن‌ها اختلاف نظر دارند و بدون هیچ هراسی نظر خود را بیان می‌کنند.

این که دلیلی برای یک خواسته مقدم‌های برای دلیل خواسته‌ی دیگری باشد، امر ناپسندی نیست، گرچه هر دو خواسته متلازم یکدیگر باشند.

۱۱- اتفاق نظر علما در باره‌ی وجوب عمل به احادیث وعید در مورد محرمات

علما در مورد وجوب عمل به احادیث وعید و احکام تحریم آن اتفاق نظر دارند، فقط بعضی از علما در پایبندی به خبر واحد* به ویژه در موارد «وعید» اختلاف نظر دارند، اما در مورد محرمات مستنبط از احادیث اختلاف قابل ذکری وجود ندارد.

علما اعم از صحابه، تابعین و فق‌های بعد از آن‌ها همواره در سخنان و نوشته‌های خود به این احادیث صرف‌نظر از وجود اجماع یا اختلاف استناد کرده‌اند، بلکه هرگاه حدیث در برگزیده‌ی «وعید» باشد در تبیین محرمات حق مطلب را بلیغ‌تر و رساتر از احادیث بیان می‌کند و لاجرم به قلب می‌نشیند. پیش از این نظر ترجیحی جمهور علما مبنی بر پایبندی به احادیث وعید در باره‌ی احکام استنباط‌شده و اعتقاد به وعید را توضیح دادیم، لذا اعتراض وارده به سبب مخالفت با نظر جمهور علما قابل قبول نیست.

۱۲- حرمت لعنت کردن شخص معین

در کتاب و سنت نصوص فراوانی در خصوص «وعید» به چشم می‌خورد، ضروری و واجب است که به طور عام و مطلق بدون این که شخص خاصی را تعیین کنیم، به مقتضیات آن نصوص اعتقاد داشته باشیم، از این رو درست نیست که «ملعون» یا «مغضوب» و یا «دوزخی» بودن را به شخص معینی نسبت دهیم، به خصوص اگر آن شخص دارای فضایل و حسنات هم باشد. در حقیقت برای تمام افراد بشر به استثنای انبیا امکان ارتکاب گناهان کبیره و صغیره وجود دارد، اگرچه آن شخص از جمله افراد صدیق، شهید و

یا صالح این امت باشد، و همان طور که پیش از این توضیح دادیم: این قبیل افراد به سبب توبه، یا استغفار، یا حسنات پاک‌کننده‌ی بدی‌ها، یا مصیبت کفاره گناهان، یا شفاعت و یا به خاطر رحمت و مشیت الهی از پیامد سوء گناهان خود مبرا می‌شوند.

آیات و احادیث زیر در برگرفته‌ی وعید هستند، اما برای ما روا نیست که به استناد این نصوص، فردی معینی را که بعضی از این افعال را مرتکب شده در نظر بگیریم و بگوییم: این وعید به طور قطعی به این فرد می‌رسد، زیرا به نسبت او امکان توبه و سایر موانع عقوبت مطرح است. و فقط خداوند از عاقبت هرکس باخبر می‌باشد.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ۱۰].

«همانا کسانی که اموال یتیمان را بنا حق و ستمگرانه می‌خورند، گویا آتش می‌خورند و به زودی داخل دوزخ خواهند شد».

﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النساء: ۱۴].

«و کسی که از خدا و پیغمبرش نافرمانی کند، و از حدود الهی درگذرد، خداوند او را به طور جاودان داخل آتش دوزخ می‌گرداند، و او عذاب خوارکننده‌ی دارد».

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ۲۹-۳۰].

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را بنا حق نخورید، مگر این که (اموال نتیجه‌ی) داد و ستدی باشد که با رضایت طرفین انجام گرفته باشد و همدیگر را نکشید، بی‌گمان خداوند نسبت به شما مهربان است. کسی که چنین کاری را از روی تجاوز و ظلم انجام دهد، او را با آتش دوزخ می‌سوزانیم، و این کار برای خدا آسان است.»

چند حدیث در لعن برخی از گناهکاران

رسول خدا ﷺ فرموده است: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ» (۱). «خداوند فرد شراب‌خوار را لعنت کرده است.»

یا: «عَقَى وَالِدَيْهِ أَوْ غَيْرَ مَنَارِ الْأَرْضِ» (۲). «کسی که والدین خود را نافرمانی کند و آنان را خوار شمارد یا علائم و حدود اراضی را تغییر دهد.»

متفق علیه: «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ» «خداوند سارق را لعنت کرده است.»
 صحیح مسلم: «لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدِيهِ وَكَاتِبَهُ» «خداوند رباخوار و ربا دهنده و دو شاهد و نویسنده آن را لعنت کرده است.»

امام احمد: «لَعَنَ اللَّهُ لَأْوِي الصَّدَقَةِ وَالْمُعْتَدِي فِيهَا.» «خداوند پو شاننده‌ی صدقه و خیانت‌کننده در آن را لعنت کرده است.»

صحیح مسلم: «مَنْ أَحَدَّثَ فِي الْمَدِينَةِ حَدَّثًا، أَوْ آوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» «کسی که در مدینه فساد کند، یا مفسدی را

۱- ابوداود در کتاب الاشربه و امام احمد در مسند: «قال رسول الله ﷺ: لعن الله الخمر ولعن شاربيها وساقبيها...».

۲- صحیح مسلم، نسائی از علی با این الفاظ روایت می‌کند: «لعن الله من لعن والدیه، ولعن الله من ذبح لغير الله ولعن الله من آوى محدثا، ولعن الله من غير منار الأرض.».

پناه دهد، لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم براوست».

صحیحین: «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلَاءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» «کسی که از روی تکبر لباس و ازار بلندی بپوشد که بر روی زمین کشیده شود خدا در روز قیامت به او نگاه نمی‌کند».

مسلم: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ» «کسی که در قلبش به اندازه ذره‌ای تکبر وجود داشته باشد، وارد بهشت نمی‌شود».

«مَنْ غَشَّنَا لَيْسَ مِنَّا»^(۱) «کسی که در معامله فریب کاری کند، از مسلمانان نیست».

متفق علیه: «مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ» «کسی که خودش را به غیر پدرش نسبت دهد، یا برده آزاد کرده‌ی دیگری را به خود نسبت دهد، بهشت بر او حرام است».

صحیحین: «مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبًا لِيَقْتَطَعَ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَفِي اللَّهِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ» «کسی که سوگند دروغ یاد کند تا مال مسلمانی را تصاحب نماید، خداوند را در روز قیامت در حالی دیدار می‌کند که خداوند بر او خشم گرفته است».

مسلم: «مَنْ اسْتَحَلَّ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ، فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» «کسی که مال مسلمانی را با سوگند دروغ، از آن خود بگرداند، همانا خداوند دوزخ را بر او لازم و بهشت را بر او حرام می‌کند».

«لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ قَاطِعَ رَحِمٍ» «کسی که صله رحم را قطع کند، وارد بهشت نمی‌شود».

۱- مسلم با لفظ «من غش فلیس منا» روایت کرده است.

همان طور که اشاره شد با استناد به این نصوص اجازه نداریم با اطمینان شخص معینی را مستحق وعید بدانیم، و همچنین روا نیست که مدعی شویم: این نصوص مستلزم لعن امت محمد ﷺ یا لعن صدیقین، یا صالحین، است، زیرا در خصوص فرد صدیق یا صالحی که مرتکب برخی از این افعال شده است، اگر سبب وعید او مطرح باشد، موانع رسیدن وعید هم وجود دارد و کسانی که براساس اجتهاد و یا تقلید از مجتهدین، ارتکاب برخی از افعال فوق را مباح می‌دانند در نهایت همان وضعیت صدیقین یا صالحین این امت را دارند که به سبب وجود موانعی مانند: توبه، یا حسنات محوکننده‌ی سیئات مستحق وعید نیستند.

ای خواننده‌ی محترم! آگاه باش و بدان! این همان راه و روشی است که باید به عنوان یک امر ضروری و واجب رهرو و سالک آن بود، و روشی غیر از این ما را به سر منزل مقصود نمی‌رساند. سوای این منهج دو طریق و رویکرد قابل تصور است که هر دو ناپاک و نادرست جلوه می‌کنند:

اول این که: اعتقاد به الحاق وعید به هریک از افراد معین و خاص این امت داشته باشیم و این گفتار و عمل خود را مستند به نصوص کتاب و سنت سازیم که چنین رویکردی قبیح‌تر از نظر خوارج در خصوص تکفیر مرتکبین گناه کبیره و برخی دیدگاه‌های معتزله و دیگران است، فساد چنین نگرشی از مسلمات دینی است که ادله آن در جای جای نصوص اسلامی به چشم می‌خورد.

و دوم این که: اساساً عقیده و عمل به اقتضای احادیث و نصوص شرعی را رها سازیم و بگوییم چون نصوص مزبور مستلزم طعن و لعن افرادی است که در عمل با مقتضیات نصوص مخالفت کرده‌اند، بهتر است برای رهایی از لعنت کردن دیگران به بی‌اعتقادی و عمل نکردن به این نصوص پناه ببریم! در حال که سرانجام چنین رویکردی جز گمراهی و اتخاذ روش غیر مشروع

اهل کتاب نیست.

عدی بن حاتم رضی الله عنه روایت می‌کند: به مجلس پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شدم در حالی که پیامبر این آیه را تلاوت می‌فرمود: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبه: ۳۱]. «اهل کتاب علاوه بر خدا، دانشمندان و علمای خود را هم به خدایی پذیرفته اند».

گفتم: آن‌ها علمای خود را عبادت نمی‌کنند، فرمود: بلی! مگر غیر از این است که علمای آن‌ها حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال می‌کنند، و مردم هم پیروی می‌کنند. همین اطاعت محض علما به معنای عبادت آن‌هاست.

آری! ترک نصوص فوق به منزله‌ی اطاعت از مخلوق به قیمت نافرمانی خالق است، و به عاقبت و سرانجام بدناشی از سوء تأویلی منجر می‌شود که از فحوای این کلام الهی استنباط می‌شود:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ءَآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ۵۹].

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا و پیغمبر اطاعت کنید، و از صاحبان امر مسلمان فرمانبرداری نمایید و اگر در امری اختلاف داشتید آن را به (کلام) خدا و (سنت) پیامبر برگردانید، اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید، این کار برای شما بهتر است و عاقبت نیک‌تری دارد».

علمای اسلام در مسائل فراوانی با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اگر قرار باشد به دلیل مخالفت یک مجتهد با یک حدیث در برگیرنده‌ی وعید اعتقاد به آن وعید و یا عمل به مفاد آن حدیث به کلی متروک و به ورطه‌ی فراموشی سپرده شود، لاجرم منکری به منصف ظهور می‌رسد که چه بسا به

کفر و خروج از دین توصیف شود و این منکر اگر بزرگ‌تر از خطای قبلی نباشد، کمتر از آن هم نیست. بنابراین، ضروری است که به تمام کتاب خدا ایمان آوریم و از همه آنچه که پروردگاران نازل فرموده پیروی کنیم. و موضع‌گیری ما به گون‌های نباشد که حاکی از ایمان به بخشی از کتاب خدا و ترک قسمتی از آن باشد، نگرش و رویکرد ما در قبال سنت به طریقی نباشد که قلوب ما در برابر اتباع از قسمتی از سنت نرم و مطیع باشد و به خاطر پای‌بندی به عادت‌ها و خواهش‌های نفسانی از پذیرش بخشی از آن سرباز زند، زیرا چنین رویکردی به منزله‌ی خروج از صراط مستقیم و گام‌نهادن در مسیر گمراهان و مغضوبین الهی است.

خداوند ما را در انجام گرفتار و اعمال محبوب و مورد رضای خودش، و موجب خیر و برکت برای ما و همه مسلمانان توفیق دهد.

والحمد لله رب العالمین. وصلی الله علی محمد، خاتم النبیین وعلی آله
و أصحابه المهتدین و أزواجه أمهات المؤمنین، والتابعین لهم بإحسان إلى یوم
الدین.

نماية احاديث و روايات^(١)

- قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْمَجُوسِ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ» ص ٣٢.
- عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الطَّاعُونَ: «إِذَا وَقَعَ بِأَرْضِ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَاراً مِنْهُ، وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدِمُوا عَلَيْهِ» ص ٣٢.
- عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَّهُ يَطْرَحُ الشُّكَّ وَيَبْنِي عَلَى مَا اسْتَقِين» ص ٣٢.
- عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: «إِذَا شُكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرَ، أَوْ وَاحِدَةً صَلَّى أَمْ اثْنَيْنِ، فَلْيَجْعَلْهَا وَاحِدَةً...» ص ٣٣، پ ١.
- كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا عَصَفَ الرِّيحُ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيهَا وَخَيْرَ مَا أُرْسَلَتْ بِهِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أُرْسَلَتْ بِهِ» ص ٣٣ پ ٢.
- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «الرِّيحُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ تَأْتِي بِالرَّحْمَةِ وَتَأْتِي بِالْعَذَابِ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَلَا تَسْبُوهَا وَسَلُوا اللَّهَ خَيْرَهَا، وَاسْتَعِيدُوا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا» ص ٣٣ پ ٢.
- قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الدِّيَةِ: «هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ يَعْنِي الْإِبْهَامَ وَالْخَنْصَرَ» ص ٣٤.

- قالت عليه السلام: «طيبت رسول الله لإحرامه قبل أن يحرم ولحله قبل أن يطوف (بالبيت)» ص ٣٤.
- أن أبابكر رضي الله عنه سمع النبي ﷺ قال: «ما من رجل يذنب ذنبا فيتوضأ فيحسن الوضوء ثم يصلي ركعتين، ثم يستغفر الله إلا غفر له» ثم قرأ هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْ يَنْصُرَهُ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾» ص ٣٦.
- عن أنس رضي الله عنه: «نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمخاضرة واللامسة والمنابذة والمزابنة» ص ٤٦ پ ٢.
- عن جابر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة» ص ٤٦ پ ٢.
- عن النبي ﷺ: «لا طلاق ولا عتاق في اغلاق» ص ٤٦.
- عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: «نزل تحريم الخمر، وأنا بالمدينة يومئذٍ خمسة أشربة، ما فيها شراب العنب» ص ٤٨ پ ١.
- عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في خطبته على منبر رسول الله ﷺ: «أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي خمسة: العنب، والتمر، والعسل، والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل» ص ٤٨ پ ١.
- انس بن مالك رضي الله عنه قال: «إن الخمر حرمت والخمر يومئذٍ البسر والتمر» ص ٤٨ پ ١.

- أن رسول الله ﷺ قال: «المكاتب يعتق بقدر ما أدى، ويقام عليه الحد بقدر ما عتق منه ويورث بقدر ما عتق منه» ص ٥٣.
- ابن عباس رضي الله عنهما: «يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول: قال رسول الله ﷺ وتقولون: قال أبوبكر وعمر؟!» ص ٥٩.
- أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر» ص ٦١.
- قال النبي ﷺ: «القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة، فأما الذي في الجنة، فرجل علم الحق وقضى به، وأما اللذان في النار: فرجل قضى للناس على جهل ورجل علم الحق وقضى بخلافه» ص ٦٧.
- قال رسول الله ﷺ: «القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة، فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق، فجار في حكمه، فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار» ص ٦٧، پ ١.
- قالت عائشة رضي الله عنها لامرأة أبي اسحاق السبيعي: «أبلغى زيد بن أرقم انه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب» ص ٧١.
- عن النبي ﷺ أنه قال: «لعن الله آكل الربا وموكله، وشاهديه وكاتبه» ص ٧٦.
- عن النبي ﷺ أنه قال لمن باع صاعين بصاع يداً بيد: «أوه، عين الربا» ص ٧٦.
- قال النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» ص ٧٦.

- عن النبي ﷺ قال: «ما كان نسيئة فهو رباً فردوه» ص ٧٦، پ ٢.
- عن النبي ﷺ قال: «من أتى امرأته في دبرها فهو كافر بما أنزل على محمد» ص ٧٧.
- ابن عباس رضي الله عنهما: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أتاني جبريل فقال: يا محمد! إن الله عزوجل لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وباعها ومبتاعها وساقبها ومستقيما» ص ٧٧.
- عن النبي ﷺ قال: «كل شراب أسكر فهو خمر» ص ٧٧.
- عمر رضي الله عنه: «الخمر ما خامر العقل» ص ٧٧.
- عن النبي ﷺ: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام» ص ٧٨.
- ان رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها» ص ٧٨.
- قال النبي ﷺ: «إن الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم» ص ٧٩.
- قال النبي ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار» ص ٧٩.
- قال النبي ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم: رجل على فضل ماء يمنعه ابن السبيل فيقول الله له: اليوم امنعك فضلي، كما منعت فضل ما لم تعمل يداك ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنيا، إن أعطاه رضي وإن لم يعطه سخط ورجل حلف على سلعة

بعد العصر كاذباً لقد أعطى بها أكثر مما أعطى» ص ٨٠.

- قال النبي ﷺ: «لعن الله المحلل والمحلل له» ص ٨١.
- أن رسول الله ﷺ قد قال: «من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام» ص ٨٢.

- قال رسول الله ﷺ: «من ادعى إلى غير أبيه او تولى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً» ص ٨٢.

- قال النبي ﷺ: «ايما امرأة نكحت من غير إذن وليها فنكاحها باطل» ص ٩٣.

- عن النبي ﷺ أنه قال: «لعن الله زورات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج» ص ٩٤.

- عن النبي ﷺ أنه قال: «لعن الله الذين يأتون النساء في محاشهن» المحاش جمع محشة، وهي الدبر ص ٩٥.

- قال رسول الله ﷺ: «ملعون من أتى امرأته في دبرها» ص ٩٥، پ ١.
- عن النبي ﷺ أنه قال: «الجالب مرزوق والمسحتر ملعون» ص ٩٥.
- قال رسول الله ﷺ: «من احتكر فهو خاطئ» والخاطئ هو الآثم» ص ٩٥، پ ٢.

- قال النبي ﷺ: «من جر إزاره خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة» ص ٩٥.

- قال النبي ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: المسبل إزاره، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب» ص ٩٥.
- قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الواصلة والموصولة» ص ٩٦.
- قال النبي ﷺ: «لعن الله الواصلة والمستوصلة» ص ٩٦، پ.
- قال النبي ﷺ: «لعن المسلم كقتله» ص ١٠١.
- قال النبي ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» ص ١٠١.
- قال رسول الله ﷺ: «إن الطعنين واللعانين لا يكونون يوم القيامة شفعاء ولا شهداء» ص ١٠١.
- أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينبغي لصديق أن يكون لعاناً» ص ١٠١.
- قال رسول الله ﷺ: «ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذي» ص ١٠١.
- قال النبي ﷺ: «لعن المؤمن كقتله» ص ١٠١، پ ١.
- قال النبي ﷺ: «ما من رجل يلعن شيئاً ليس له بأهل، إلا حارث اللعنة عليه» ص ١٠١.
- ابن عباس رضي الله عنهما: «أن رجلاً لعن الريح عند رسول الله فقال: لا تلعن الريح فإنها مأمورة، من لعن شيئاً ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه» ص ١٠١، پ ٢.
- قال النبي ﷺ: «لعن الله من شرب الخمر» ص ١١٠.

- قال النبي ﷺ: «لعن الله السارق» ص ١١٠.
- عن النبي: «لعن الله من لعن والديه، ولعن الله من ذبح لغير الله، ولعن الله من آوى محدثاً، ولعن الله من غير منار الأرض» ص ١١٠، پ ٢.
- قال النبي ﷺ: «لعن الله لاوى الصدقة والمعتدي فيها» ص ١١١.
- قال النبي ﷺ: «من أحدث فى المدينة حدثاً، او آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين» ص ١١١.
- قال النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر» ص ١١١.
- قال النبي ﷺ: «من غش فليس منا» ص ١١١، پ ١.
- قال النبي ﷺ: «من غشنا ليس منا» ص ١١١.
- قال النبي ﷺ: «من ادعى إلى غير أبيه، او تولى غير مواليه، فالجنة عليه حرام» ص ١١١.
- قال النبي ﷺ: «من حلف على يمين كاذبة ليقطع بها مال امرء مسلم لقي الله وهو عليه غضبان» ص ١١١.
- قال النبي ﷺ: «من استحل مال امرء مسلم بيمين كاذبة، فقد أوجب الله له النار وحرّم عليه الجنة» ص ١١٢.
- قال النبي ﷺ: «لا يدخل الجنة قاطع رحم» ص ١١٢.

اصطلاحات اصول فقه و علوم حدیث^(۱)

اجماع

در لغت به معنی عزم و تصمیم‌گیری و اتفاق است، و در اصطلاح عبارت است از: اتفاق همه‌ی مجتهدان و صاحب‌نظران امت اسلامی، بعد از وفات پیامبر خدا، در عصری از عصور بر یک امر دینی. اجماع بر دو نوع است: اجماع قولی یا فعلی و اجماع سکوتی.

استصحاب

در لغت به معنی همراه داشتن است، و در اصول بقای حکم به حالت اول است، به سبب این که چیزی که صلاحیت تغییر دادن آن را داشته باشد، وجود ندارد؛ مثل استصحاب آنچه که شرع و عقل دلالت بر ثبوت آن دارند؛ مانند: مالکیت کالا برای خریدار پس از جریان عقد معامله و دوام آن.

تخصیص

در لغت به معنی منفرد ساختن فردی از افراد به چیزی است. چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ۱۰۵]. «و خداوند کسی را که بخواهد به رحمت خود مخصوص می‌دارد» و در اصطلاح عبارت است از: خارج ساختن بعضی افراد که تحت عموم خطاب وارد می‌شود، تخصیص با توجه به دلیلی، دال بر این است که مقصود از لفظ عام بعضی از افراد است، نه همه‌ی آن‌ها.

۱- منابع: دکتر وهبه الزحیلی، الوجیز فی اصول الفقه؛ دکتر صیحی صالح، علوم الحدیث ومصطلحه؛ عبدالکریم محمد، مبانی فقه؛ ابوالوفا کانیمکشانی، اصول فقه شافعی.

حدیث حسن

حدیثی است که تمام اوصاف صحیح در آن جمع است، جز این که ضبط روای آن به قوت ضبط روای صحیح نیست.

حدیث صحیح

حدیثی است که آن را روای عادل و ضابط از شخصی مانند خود با اتصال تان هایت سند، بدون این که در آن شذوذ و یا علتی باشد، نقل کند.

حدیث ضعیف

حدیثی است که یک یا بیشتر از صفات حدیث حسن و صفات حدیث صحیح را نداشته باشد، مسلمانان اتفاق دارند که عمل به حدیث ضعیف در اعتقادات و احکام روا نیست.

حدیث متواتر

تواتر در لغت به معنی آمدن یکی یکی همراه با تأنی است. و حدیث متواتر حدیثی است که در هر طبقه از سلسله‌ی روایان آن تعداد زیادی از روایان آن را روایت کنند به طوری که احتمال اجتماع و اتفاق و تبانی آنان بر دروغ نرود، و برای شنونده نسبت به آنچه روایت می‌کنند یقین حاصل گردد. برای صحت تواتر وجود چهار شرط در روایان لازم است:

۱- روایان به روایت خود یقین داشته باشند. ۲- علم آن‌ها متکی به محسوسات باشد، نه بر معقولات. ۳- تعداد آن‌ها طوری باشد که عادتاً امکان تبانی آن‌ها بر دروغ نباشد. ۴- اول، وسط و آخر سند (همه طبقه‌های روایان) در امور سه‌گانه فوق برابر باشند. جمهور اصولیان بر آنند که خبر متواتر مفید علم ضروری است.

حدیث مرفوع

حدیثی است که به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است و متن آن به گفتار، یا کردار، و یا تقریر پیامبر اشاره کرده است، یکسان است که راوی نهایی حدیث یک صحابی یا تابعی و یا افراد دیگری باشد و یا اسناد آن متصل و یا غیر متصل باشد، لذا به اعتبار حالاتی که دارد ممکن است ضعیف یا حسن و یا صحیح باشد.

حدیث واحد (آحاد)

آحاد در لغت جمع احد به معنی یک و فرد است و حدیث واحد به حدیثی گفته می‌شود که لااقل فاقد یک شرط از شروط حدیث متواتر باشد. اصل بر این است که حدیث واحد مفید ظن است، و در شنونده ایجاد ظن (گمان غالب) می‌کند، ممکن است شنونده با وجود قرائنی به علم یقین هم برسد.

حقیقت

چنانچه یک لفظ برای همان معنایی که وضع شده است، به کار رود، گویند در معنی حقیقی خود به کار رفته است، مثلاً: کلمه ماه برای جرم آسمانی‌ای که شبها نورافشانی می‌کند، وضع شده است. هرگاه به همین معنی به کار رود، حقیقت است.

خاص

ضد عام است، عام بر بیش از یکی بودن حصر دلالت می‌کند و خاص عبارت از لفظی است که بر یکی دلالت می‌کند.

ظاهر

لفظی است که دارای چند معنی است اما دلالت آن بر یکی از آن معانی قوی‌تر است. اصل بر این است که باید به معنای قوی و ظاهر عمل کرد، مگر آن که دلیلی قوی دال بر این باشد که مقصود از لفظ: معنای ضعیف و دورتر است، چنانچه لفظ بر معنای ضعیف‌تر حمل شود، مؤول نامیده می‌شود.

عام

عموم در لغت به معنی فراگرفتن است. عام مأخوذ از عموم و به معنی فراگیر و شامل است، و در اصطلاح عام عبارت است از: یک لفظ که از یک جهت بدون حصر یکدفعه بیش از دو تا را برساند.

قیاس

در لغت به معنی اندازه‌گیری چیزی به چیزی است، مثل: اندازه‌گیری پارچه به متر. و در اصطلاح عبارت است از: سرایت کردن حکم یک مسأله به مسأله دیگر، به سبب وجود علت مشترکی که در هر دو مسأله وجود دارد. قیاس چهار رکن دارد: ۱- اصل (مقیس علیه): آن چیزی که دیگری بر آن حمل و قیاس شود. ۲- فرع (مقیس): آن چیزی است که قیاس بر چیز دیگری شده است. ۳- علت: خاصیت مشترکی است که باعث قیاس فرع بر اصل شده است. ۴- حکم: حکمی که به واسطه‌ی علت مشترک به فرع سرایت می‌کند.

از نظر برخی قیاس از نظر قوت و ضعف دو قسم است: جلی و خفی.

قیاس جلی

در نزد شافعی عبارت از قیاسی است که به طور قاطع فارق میان اصل و فرع در آن الغا شده، و احتمال تأثیر فارق در حکم، ضعیف و خیلی دور و

بعید باشد، برخی گویند قیاسی است که حکم در مقیاس علیه (اصل) تصریح شده باشد و لذا «قیاس مصرح العله» هم گفته می‌شود.

مشترک

لفظی است که برای دلالت بر دو معنا یا بیشتر وضع شده است و دو شرط تعدد وضع و تعدد معنی را دارا می‌باشد، مثل لفظ «عین» که در لغت برای معانی متعدد: چشم، چمه، جاوسوس، خورشید، طلا و... وضع شده است. مجتهد باید با توجه به قرائن لفظی یا حالیه یکی از معانی را ترجیح دهد.

مجاز

چنانچه یک لفظ برای معنایی غیر از آنچه که برای آن وضع شده به کار رود، می‌گویند لفظ در معنی مجاز استعمال شده است؛ مثلاً: اگر به شخصی به جهت زیبایی‌اش ماه گفته شود، کلمه ماه به صورت مجاز به کار رفته است.

مجمل

لفظی است که چند معنی را به صورت مساوی می‌رساند، و معنی آن مردد بین دو یا چند احتمال است، و برای حمل آن به یک معنی معین نیاز به دلیل و قرینه می‌باشد؛ مانند: لفظ (قرء) که هم به «ظُهر» و هم به «حیض» گفته می‌شود. حکم مجمل این است که عمل به آن جایز نیست، مگر این که دلیلی برای انتخاب یک معنی اقامه شود، و معلوم گردد کدام یک از معانی آن مقصود بوده است.

مطلق

لفظی است که مدلول آن در جنس خود شایع و محتمل افراد مختلفی است، به صورتی که می‌شود همه‌ی آن‌ها مقصود باشد، یا بعضی از آن‌ها مانند «رجل» که بر هر فردی که کوچکترین صفت رجولت در او باشد،

اطلاق می‌شود همان‌طور که بر کامل آن.

مفهوم

مدلولی است که در کلام نیست، ولی از کلام استنباط و فهمیده می‌شود، مدلولی که مستقیماً از لفظ کلام فهمیده می‌شود، منطوق نامیده می‌شود. خداوند می‌فرماید: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا﴾ [الإسراء: ۲۳]. «به پدر و مادر اُف مگو» ترجمه آیه منطوق است، و مفهوم مستنبط از این کلام این است که به طریق اولی نباید پدر و مادر را کتک زد.

مقید

لفظی است که مدلولی خاص و معین دارد، مانند: محمد و رجل طویل (برعکس مطلق).

نسخ

در لغت نابودکردن و یا نابودکردن و جایگزین‌ساختن است، و در اصطلاح عبارت است از: منع استمرار حکم خطاب سابق شرع به خطاب شرعی دیگری که بعد از آن می‌آید، خطاب سابق که حامل حکم اولی است، منسوخ، و خطاب دوم که اثر حکم اولی را از بین می‌برد، ناسخ نامیده می‌شود.

نص

در لغت به معنی بلندکردن و آشکارساختن است، و در اصطلاح به لفظی گفته می‌شود که دلالت آن قطعی است و فقط یک معنی را می‌رساند، و نمی‌توان در آن حال معنی دیگری را از آن مراد گرفت؛ به سخن دیگر: لفظی است که دلالت آن قطعی و صریح است. حکم نص این است که باید به آن عمل کرد، مگر این که منسوخ‌بودن آن ثابت گردد، منظور از نص آیه

یا نص حدیث این است که عبارت نقل شده عین آیهی قرآن یا متن حدیث است.