

کارکردهای قرینه سؤال راوی در فهم احادیث فقهی

وحید شریفی گرم‌دره^{*۱}

محسن رفعت^۲

چکیده

سخن گفتن با تکیه بر قیود و قرائن، امری رایج در محاورات عقلایی است؛ قرینه، جانشین دلالت وضعی برای لفظ بوده و در جهت فهم مراد متکلم اصلی‌ترین نقش را ایفا می‌کند. یکی از قرائن لفظی متصل که در شناخت مقصد اصلی کلام متکلم به صورت عام و کلام معصوم (ع) به صورت خاص، مورد بررسی علمای فقه الحدیث قرار گرفته، قرینه سؤال راوی است. این قرینه که در زمره‌ی قرائن تعیین‌کننده‌ی مراد در این علم شناخته می‌شود، دارای ثمرات متعددی برای فقیه، از جمله کنار گذاشتن فهم پیشین از مضمون گزاره‌های معصوم (ع)، تخصیص عمومیت کلام وی، تقیید اطلاق و یا جمع بین این مُدِرکات می‌شود. به جهت صدور بخش کثیری از روایات معصوم (ع) در جواب و سیاق سؤال راوی و پاسخ بدان، بررسی و تبیین این قرینه‌ی مهم، معرفی نقش و تاثیر آن در برداشت مختلف از روایت و اختلاف فهم فقها از حدیث اهمیت می‌یابد. این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا به این قرینه مهم توجه کرده و تعامل فقها با آن را واکاوی نماید.

کلیدواژه‌ها

فقه الحدیث، قرینه متصل، سؤال راوی، ظهور روایت، فقیه.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر روایی دانشگاه قرآن و حدیث و طلبه سطح عالی حوزه علمیه قم.

(نویسنده مسئول) vsharifii10@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیأت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س).

mohsenrafaat@gmail.com

۱. طرح مسأله

یکی از قرائن لفظیه موجود در کلام معصوم (ع) که دارای نقش مهمی در تفسیر و رهیافت به غایت اصلی کلام است، قرینه‌ی سؤال راوی است. یکی از اسباب صدور روایت، صدور آن در فضای پرسشگری راوی است که معصوم (ع) در پاسخ به سؤالات راویان آشنا به فقه و معارف دینی و یا مردم عادی که واجد این‌گونه مسائل بوده‌اند، بیانات خویش را صادر کرده‌اند؛ چرا که معصوم به عنوان تنها مرجع ثقه برای سؤالات علمی و غیر علمی عصر خویش مورد توجه دیگران قرار داشته است. راویان حدیث در زمینه‌های متعددی اخذ حدیث کرده‌اند و پیوسته آن‌ها را برای دیگران نقل و یا در اصول خود ثبت و ضبط کرده‌اند. زمینه‌هایی مانند: اعتقادات (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۹۴، ح ۱۰: ۱۳۲، ح ۳: ۱۴۷، ح ۵: صدوق، ۱۴۰۳ق، ۱۳۲، ح ۲ و...)، اخلاق (سیدرضی، ۱۴۰۷ق، حکمت ۱۵۰: ۴۹۷؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ۲: ۳۰۹، ح ۱، ۳۵۷، ح ۳: ۳۷۷، ح ۸ و...)، فقه (کلینی، ۱۳۹۹ق، ۳: ۳۷۱، ح ۱: ۳۹۸، ح ۶: ۲۷۵، ح ۱۳: ۲۷۷، ح ۱۳، صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۷۰، ح ۲۰۴۲؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۴: ۱۶۷؛ ۵: ۴۰۴، ح ۵۳ و...)، سیاست (رضی، ۱۴۰۷ق، کلام ۲۴۰: ۳۵۸؛ صدوق، ۱۳۷۶ش، ۶۵۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۴؛ ۲: ۱۸۹) و... که جملگی بیانگر اهتمام راویان نسبت به معارف دینی است.

معصومان (ع) با قول، فعل، تقریر و توقیع به پرسش‌های آشکار و نهفته راوی پاسخ داده و ایرادها و شبهه‌های آنها را رفع و دفع می‌کردند (برای نمونه، ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۵۲۵، ح ۳۰؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۳۵۳، ح ۸؛ ۲: ۳۴۱، ح ۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۹۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۱۷۴، ح ۱۹؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۲). کتبی مثل: مسائل علی بن جعفر (عریضی، ۱۴۰۹ق، ۱۰۳-۳۵۱)، مسائل الرجال (حلی، السرائر، ۳: ۵۸۱-۵۸۵)، مکاتبات حمیری (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۴: ۴۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۸۶، ۴۹۲، طوسی، ۱۴۱۱ق، ۳۷۵)، توقیعات امام عصر (عج) (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲۸۷، ۲۹۰ و...)، همه شاهد بر این مدعایند که حدیث نه در خلأ، بلکه در عرصه‌ی علمی زمان خویش صدور یافته‌اند. در میان زمینه‌های متعدد سؤال روات، فقه بیشترین عرصه را به خود اختصاص داده است و این نکته با بررسی اجمالی کتب حدیثی به ویژه کتب اربعه قابل بازیابی و ارائه است.

اما باید متذکر شد که وجود احادیث فراوان فقهی با اختلافات و تعارضات و تناقضات بدوی و غیر بدوی، سبب منشأ احکام فراوانی است که پیش روی فقیه قرار می‌گیرد. دسترسی به سؤال نهفته یا آشکار و علنی راوی پرسشگر، به عنوان نخستین

مخاطب حدیث، فقیه را به محور اصلی پاسخ و هسته‌ی مرکزی آن هدایت می‌کند. هم‌چنین عدم توجه به این قرینه لفظی، سبب عدم جامعیت نگاه فقیه در کشف حکم خواهد بود. فقها در راستای فهم مراد به قرینه‌ی پرسش راوی، گاه یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار گذاشته‌اند، گاه اطلاق پاسخ را به قرینه سؤال مقید کرده یا عموم آن را تخصیص زده‌اند، گاه اجمال سخن را به وسیله پرسش زدوده‌اند و گاه معنایی کاملاً متفاوت با ظهور اولیه حدیث به آن نسبت داده‌اند. توجه به سؤال راوی و نقش آن در فهم پاسخ معصوم در زمینه‌ی احادیث فقهی و اعتقادی بیش از زمینه‌های دیگر رخ داده است و بسیاری از فقها در مباحث فقهی خویش از سؤال موجود بهره برده و آن را قرینه‌ای بر مراد نهایی امام دانسته‌اند (مسعودی، ۱۳۸۴ ش، ۱۲۲).

با توجه به مباحث مطرح شده پیرامون قرینه‌ی سؤال راوی، سوالات احتمالی در اذهان محققان ممکن است شکل بندد از جمله این‌که، اهمّ رویکردهای رایج میان فقها در مورد سوال راوی کدام است؟ چه رابطه‌ای میان فهم و تفسیر سؤال راوی با فهم حدیث و تفسیر آن وجود دارد؟ توجه به سؤال راوی و سبب ورود حدیث چه آثاری در برداشت‌های مختلف فقهای شیعه داشته و اقسام آن کدام است؟ و این‌که آیا فقهای شیعه توجه و تعاملی با این قرینه داشته و در عمل از آن تاثیر گرفته‌اند یا خیر؟ مقاله حاضر پس از بررسی تعامل ویژه فقها با سؤال راوی و تبیین اثر آن در فهم حدیث در صدد است پاسخی برای این سوالات بیابد به گونه‌ای که با بیان مصادیق عینی از اهمیت دادن فقها به این قرینه، بیان نماید که در بسیاری از موارد التفات و توجه به این قرینه‌ی خاص سبب صدور احکام فقهی متفاوت بین فقها شده است.

۲. پیشینه موضوع

اگر پیشینه‌ی موضوع مورد بررسی را در دو بخش پژوهش‌های مرتبط با مطلق قرائن (حالی و مقامی) و پژوهش پیرامون نقش خاص قرینه‌ی سؤال در فهم روایت بررسی کنیم، آثاری چون «روش فهم حدیث» از عبدالهادی مسعودی، «منطق فهم حدیث» از محمدکاظم طباطبایی، مقاله «سیاق و نقد حدیث» از امیل فریسات، در زمینه‌ی بررسی مطلق قرائن را می‌توان نام برد. اما در حیطه‌ی قرینه‌ی سؤال راوی باید اذعان داشت که اگرچه فقها و مفسران شیعه، لابلای مباحث فقهی و تفسیری خویش پیرامون قرینه‌ی سؤال به عنوان یکی از قرائن فهم حدیث مطالبی بیان نموده‌اند؛ اما اثر مدّونی در خصوص نقش این قرینه در ارتباط با برداشت و فهم حدیث وجود ندارد و از جمله اثراتی که به

اختصار، این قرینه را به عنوان قرینه‌ای مستقل از دیگر قرائن نگریسته است، کتاب روش فهم حدیث عبدالهادی مسعودی است.

از این جهت که در پژوهش‌های نشر یافته، کتاب یا مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مدنظر این پژوهش یافت نشد، مقاله حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی کوشیده است تا با عرضه و بازیابی روشمند، مجالی برای کشف تعامل فهم کنندگان متون روایی به محققان ارائه دهد؛ بدین روی، در مورد فهم روایات فقهی، اثری نوین به شمار می‌رود. مقاله حاضر با روش فقه‌الحدیثی معیار، به بررسی کارکردها و نقش‌های سؤال روایان (اعم از سؤالات در نهاد راوی و سؤالات آشکار) در فهم کلام معصوم (ع) پرداخته و بر آن است تا با ارائه‌ی ساختاری جامع منتج از میراث فقهی شیعی، پرده از تعامل فقهای شیعه با این قرینه‌ی لفظی مهم برداشته و به جایگاه و اهمیت آن در فهم مقصود نهایی و صدور احکام فقهی بپردازد.

۳. پرسش‌ها در قرینه سؤال

با جستار در میراث فقهی شیعه تعامل و مواجهه صورت‌گرفته از جانب فقها با قرینه‌ی سؤال را عموماً در محورهای ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۳-۱. برداشت از حدیث و جریان ظهور در آن

بنابر اصل لفظی - عقلایی اصالة الظهور، بررسی این‌که کلام متکلم در چه معنایی ظهور دارد، سبب می‌شود؛ گاه روات برای فهم دقیق‌تر کلام امام با پرسشی به این اندوخته ذهنی خویش پاسخ گفته و فرایند صدور جواب و فهم خویش را تسهیل کنند. ظهور برداشت شده از روایت با تکیه بر سوال توسط فقیه نیز می‌تواند در فهم روایت و گاه در حکم فقهی مؤثر واقع گردد؛ زیرا گاه سبب عدول از ظهور اولیه کلام می‌شود. با جستجو در روایات، این مهم در دو صورت قابل تصور است که به شرح ذیل خواهد آمد.

۳-۱-۱. رسیدن به ظهوری متفاوت از حدیث با توجه به سؤال راوی

از جمله مسائل و مباحث الفاظ علم اصول، اصالت و حجیت داشتن ظهور کلام متکلم مختار، یعنی اخذ به ظهور کلام (معنای راجح) و الغای احتمال خلاف آن (معنای مرجوح) است. این اصل لفظی عقلایی، حکم می‌کند که تا وقتی برای معنای خلاف

ظاهر، دلیلی اقامه نشده است، باید همان معنای ظاهر کلام را اخذ کرد و به آن پای‌بند بود، و شارع شیوه جدیدی را اختراع نکرده؛ بلکه همان شیوه عقلا را در تمسک به ظهور لفظ متکلم، تأیید و امضا نموده است چرا که اگر شیوه دیگری مورد نظر شارع بود آن را بیان می‌کرد (مظفر، بی‌تا، ۱۴۱؛ برزگر، ۱۳۹۰ ش، ۱۳۱-۱۶۶).

در روایات معصومان (ع) از جمله قرائنی که منجر به عدول از ظهور اولیه کلام می‌گردد، قرینه‌ی سؤال راوی است. التفات به این قرینه در بسیاری از موارد برای فقیه ظهوری متفاوت از ظهور اولیه را نتیجه داده است که نمونه‌های زیر از این سنخ است:

الف. وقف با نیت مشروط

یکی از عقود لازم در شریعت اسلامی، عقد وقف است که از جمله شروط این عقد، تجیز آن است؛ بدین معنا که تعلیق به شرط یا صفت موجب بطلان چنین عقدی است (شهیدثانی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶۱). مبنای این استنباط، روایات متعددی است که پیرامون وقف و صدقه وارد شده و اکثر فقهای امامیه ذیل کتاب وقف از آن بحث کرده‌اند. در این‌باره دو روایت از اسماعیل بن فضل وجود دارد:

۱- او می‌گوید: از امام صادق (ع) در مورد شخصی با این ویژگی که در زمان حیاتش بخشی از مالش را صدقه می‌دهد، با این نیت که اگر احتیاج یافت آن را بردارد، سؤال کردم که آیا هنگامی که وفات یافت مال مذکور صدقه است یا ارث؟ حضرت می‌فرماید: به عنوان میراث به اهلش باز می‌گردد (طوسی، تهذیب الأحکام، ۹: ۱۳۵).

۲- همچنین می‌گوید: از امام صادق (ع) در مورد شخصی - با این ویژگی که زمینی را وقف می‌کند با این نیت که اگر احتیاج بدان یابد برای خودش باشد - سؤال کردم که وقتی وفات یافت مال، ارث است یا موقوفه؟ حضرت پاسخ می‌دهد: مال به میراث باز می‌گردد (همان، ۹: ۱۵۰).

فقهایی چون شیخ مفید (۱۴۱۳ق، ۶۵۴)، شیخ طوسی (۱۴۰۰ق، ۵۹۶)، سلار دیلمی (۱۴۰۴ق، ۱۹۸)، شریف مرتضی (۱۴۱۵ق، ۴۶۹)، محقق حلی (۱۴۰۸ق، ۲: ۱۹۴)، شهید ثانی (۱۴۱۳ق، ۵: ۳۶۵) به دلیل ظهور روایت قائلند: اولاً چنین عقدی صحیح است، زیرا در صورت عدم صحت این عقد، رجوع از آن بی‌معناست و ثانیاً مطابق عموم امر به وفای به عقود و شروط، به دلیل عموم آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائده: ۱) و حدیث «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۱۶۹، ح ۴۰۴؛ ح ۸: ۶: ۱۸۷، ح ۹: ۶: ۱۸۸، ح ۱۳: ۷: ۱۵۱، ح ۱) وفای به آن واجب است.

صاحب ریاض برخلاف نظر فقهای فوق، معتقد است که این عقد باطل است؛ وی با استفاده از قرینه‌ی سؤال راوی قائل است که معنای «یرجع الی میراثه» به معنای حقیقی نیست؛ بلکه معنای مجازی آن مراد است و این معنای مجازی با بطلان سازگار بوده و اشکال فقها وارد نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۹: ۲۹۷). به واقع قرینه‌ی صاحب ریاض در برداشت ظهوری مخالف ظهور دیگر فقها، سؤال راوی در روایت است؛ زیرا پرسش راوی از صحت عقد وقف بوده است که آیا چنین عقدی صحیح است و وقف بر آن اطلاق می‌شود یا این که چنین عقدی صحیح نیست؟ بدین جهت جریان ظهور به وسیله‌ی این قرینه اقوی از قرینه‌ی رجوع در روایت دانسته شده و موجب اخذ ظهوری متفاوت گشته است.

ب. اختلاف در ولایت بر نکاح صغیره و مجنونه از طرف حاکم

گونگونگی ادله ولایت بر صغیره و مجنونه از جمله مباحثی است که سبب اختلاف فقها در حکم بدان شده است؛ زیرا در بخشی از احادیث به تصریح، ولایت را از شئون ولی دانسته و از حاکم نسبت به صغیره و مجنونه نفی ولایت می‌کند، مانند: اطلاق مفهوم صحیحۀ محمدبن مسلم و ابوبصیر و مانند اطلاق مفهوم روایاتی که ولی صغیره را در امر نکاح تنها پدر او می‌داند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ۴: ۵۳؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۳: ۸۸؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۷: ۳۹۲) و از طرف دیگر، عمومات ادله ولایت حاکم - بر فرض تمامیت آن ادله - اقتضا می‌کند که حاکم هم بر صغیره و هم بر مجنونه ولایت داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۲: ۱۷۴؛ ر.ک: به تعابیر: السلطان ظل الله/ السلطان ولی من لا ولی له؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۷: ۳۹۳؛ عموم روایت ابوبصیر: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ قَالَ هُوَ الْأَبُ وَالْأَخُ وَالرَّجُلُ يُوَصِّي إِلَيْهِ وَالَّذِي يَجُوزُ أَمْرَهُ فِي مَالِ الْمَرْأَةِ فَيَتَّاعُ لَهَا وَيَشْتَرِي فَأَيُّ هَؤُلَاءِ عَفَا فَقَدْ جَازَ).

شهید ثانی و صاحب مدارک قول به عدم ولایت حاکم را با تعابیری چون (المشهور بین الاصحاب) و (المعروف بین الاصحاب) آورده‌اند و این شاهد و مشعر بر این مطلب است که ثبوت ولایت برای حاکم قائل یا قائلینی دارد؛ اگرچه ممکن است در مجرای ولایت حاکم اختلاف کنند مثلاً آقای حکیم، ولایت حاکم بر صغیره را از امور حسبه دانسته است برخلاف دیگران (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۲: ۴۳۲۰).

این امر منشأ بروز اختلاف فتاوی فقها شده است به گونه‌ای که عده‌ای از آنها این نوع ولایت را ثابت دانسته و برای آن ادله اقامه کرده و ادله ولایت حاکم را بر ادله نافی

ولایت، مقدم داشته‌اند (یزدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۱۲). طرفداران این نظر با وارد دانستن این اشکال که ادله‌ی نافی کلیت ندارد تا شامل موضوع مذکور گردد، قائلند: چون مفهوم انحصار ولایت در «اب»، سلب ولایت از دیگران به نحو سالبه جزئیه است نه سالبه کلیه، لذا نسبت به ولایت حاکم، عمومیتی ندارد تا آن را نفی کند. بنابراین عمومات ولایت حاکم بلامعارض می‌شود و باید آن را مقدم داشت (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۴۳۱۲).

هم‌عرض این دیدگاه، برخی از فقها نظراتی ارائه کرده‌اند که اگرچه مبنای اصولی‌شان در مفاهیم، وجدان مفهوم به گونه‌ی سلب جزئی است، اما معتقدند در صورتی این مبنا استقرار می‌یابد که قرینه‌ای مانند: سؤال راوی بر مفهوم سلب کلی وجود نداشته باشد؛ این علما در مسئله‌ی حاضر معتقدند چون سؤال‌کننده، از اولیاء زن (در عقدی که واقع شده و اینکه چه کسانی می‌توانند در امور او دخالت کنند) سؤال می‌کند، چنانچه پاسخ امام (ع) پس از نام بردن چند دسته، مفهوم کلی نداشته باشد و درباره‌ی ولایت افراد دیگر ساکت باشد، در واقع سؤال او به طور کامل پاسخ داده نشده است، لذا قرینه‌ی سؤال راوی اقتضاء می‌کند که مفهوم آن به صورت سلب کلی باشد (همان، ۲: ۴۳۲۴).

در تبیین موضوع باید متذکر شد که طرفداران تمامیت ادله‌ی انحصار ولایت (در پدر) قائلند، چون پرسش راوی پیرامون اولیاء در نکاح می‌باشد، اقتضای حکمت و در مقام بیان و جواب بودن معصوم (ع) این است که جواب ناظر به بیان تمام مصادیق ولایت باشد نه مواردی اندک از آن (پیرامون ولایت بر صغیره و مجنونه بنگرید به: شهیدثانی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۱۶؛ همو، ۱۴۱۳، ۷: ۱۰۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۲۳؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ۱۲: ۱۱۰؛ فاضل‌هندی، ۱۴۱۶ق، ۷: ۷۰ و ...).

۳-۱-۲. انتخاب احتمال موافق با سؤال راوی و الغای احتمال مغایر با آن

یکی از مراحل فهم حدیث معصوم (ع) و نیز از مقدمات جریان ظهور در حدیث، گزینش یک احتمال از میان احتمالات مختلف در آن است. پذیرش یک احتمال و الغاء احتمالاتی هم‌عرض، نیازمند بهره‌گرفتن از قرائن لفظی و مقامی است. از جمله قرائن کلامی - لفظی در ترجیح یک احتمال نسبت به احتمالات دیگر، سؤال راوی است که ۱. در مورد برداشت متفاوت از حدیث براساس قرینه‌ی سوال بنگرید به: وجوب تعلق خمس به ارث، شهیدثانی (المحشی کلاتر)، ۱۴۰۷ق، ۲: ۷۴؛ رد حمل روایات طهارت خمر بر استجاب: آل‌عصفور، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۷؛ حمل روایت بر عدالت مسلمین در قبول شهادت آنها به نفع بکدیگر: بهیانی، ۱۴۱۹ق، ۳: ۲۳۲؛ تنافی اخذ مخارج باقی مانده‌ی سال با بیش از نیاز سالانه: همو، ۱۴۲۶ق، ۴۳۶؛ اذن در مباشرت اخذ صدقه‌ی مجهول المالک: حسینی‌روحانی، ۱۴۳۷ق، ۲: ۳۵۳.

فقیه با تاثیرگرفتن از آن در اجتهاد از روایت می‌تواند به مقصد واقعی کلام دست یابد. فقها در این گزاره به قرینه سؤال راوی، یکی از چند معنای محتمل در حدیث را اختیار کرده‌اند و دیگر احتمالات را نپذیرفته‌اند. محوریت فوق را می‌توان در فروع زیر تطبیق کرد:

الف) نجاست یا طهارت اهل کتاب

روایتی موثقه از سعید اعرج در کتب روایی موجود است که وی می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ سُورِ الْيُودِي وَ النَّصْرَانِي، فَقَالَ: لَا» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۳: ۱۱).

یکی از مسائل فقهی انعکاس یافته از روایات در کتب فقها، طهارت یا نجاست اهل کتاب است. این مسئله که از جمله مسائل مهم حقوقی - سیاسی نیز می‌باشد، همواره مورد اختلاف فقها بوده است. اگرچه مشهور فقهای شیعه (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۸۸؛ صدوق، ۱۴۱۸ق، ۱: ۶۸؛ حلبی، ۱۴۱۷ق، ۴۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۶۵؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ۵۹۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ۵: ۳۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۶۴ و ...) برخلاف مشهور اهل سنت (ر.ک: ابن قدامة، ۱۹۶۸م، ۱: ۶۲) قائل به نجاست اهل کتاب بوده و ادله‌ی قرآنی و روایی بر آن اقامه کرده‌اند؛ لکن عده‌ای نیز اهل کتاب را طاهر دانسته (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۶: ۲۱۱، سبزواری، ۱۴۲۳ق، ۱: ۵۹؛ خراسانی، ۱۳۳۱ق، ۱۰۷؛ خویی، بی‌تا، ۳: ۵۵) و در کنار ارائه‌ی ادله‌ای از قرآن و سنت و عقل، حدیث موثقه اعرج و روایات هم‌مضمون را توجیه کرده و آن را ناظر به مورد عدم اجتناب از نجاسات و محرّمات یا تنجّس به نجاسات خارجی‌ه‌ی عرضیه دانسته‌اند (خویی، بی‌تا، ۳: ۵۵؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۳: ۳۶۳)؛ حال آن‌که برخی از فقها به قرینه‌ی سؤال راوی، جهت صدور روایت را منحصر در فرض طهارت و نجاست اهل کتاب دانسته و براساس این قرینه، ظهور روایت را تقویت کرده و احتمال‌های مختلف مطرح شده پیرامون روایت، از جمله: احتمال صدور روایت پیرامون عدم جواز اکل و شرب خنزیر و شراب آنها یا صدور آن به جهت تنجّس آنها به نجاسات خارجی‌ه را رد نموده‌اند (موسوی‌بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۵: ۳۴۱). به واقع با توجه به قرینه‌ی سؤال و موطن ارائه جواب در روایات، احتمالات مذکور پیرامون روایات، خلاف ظاهر بوده و در نتیجه نجاست اهل کتاب ثابت می‌شود.

ب. معیار احترام خون و حلیت نکاح و ارث

یکی از مسائل فقه شیعی در باب نکاح، کفو بودن زوجین است. اگرچه اصل هم‌سان‌گزینی از متّفقات میان فقها می‌باشد؛ ولی در تفسیر آن اختلافاتی دیده می‌شود.

۱. مراد از نجاست خارجی‌ه عرضیه در برابر نجاست ذاتی و غیر عارضی، نجاستی است که بر کفار به جهت اختلاط با اشیای نجس العین مثل خمر و سگ و خوک و... عارض می‌شود.

از جمله مصادیق اکتفاء، تساوی در شریعت و دین است. مشهور فقهای امامیه، پیرامون ازدواج اهل سنت با امامیه، قائلند ازدواج مؤمن با زن مسلمان مطلقاً جایز است (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ۷: ۴۰۱).

سؤالاتی با محوریت احترام خون، جاری شدن قوانین ارث و... تابع اتخاذ مبنا در این فرع فقهی است. وجود ادله‌ی مخالف و بعضاً متعارض با یکدیگر و نحوه‌ی تعامل فقه‌الحدیثی فقها با این روایات، سبب اختلافات و محط آراء فقهای شیعه شده است. در این باب روایتی از عبدالله بن سنان نقل شده است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) بِمَ يَكُونُ الرَّجُلُ مُسْلِمًا تَحِلُّ مُنَاكَحَتُهُ وَ مُوَارَثَتُهُ وَ بِمَ يَحْرَمُ دَمُهُ؟ فَقَالَ: يَحْرَمُ دَمُهُ بِالْإِسْلَامِ إِذَا أَظْهَرَ وَ تَحِلُّ مُنَاكَحَتُهُ وَ مُوَارَثَتُهُ» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۷: ۳۰۳، ح ۲۳؛ همو، ۱۳۹۰ش، ۳: ۱۸۴، ح ۶).

برطبق این روایت و روایات هم‌مضمون آن، بسیاری از فقها قائلند: خون مخالفان [اهل سنت]، محفوظ و ازدواج با آنها صحیح است و ارث نیز می‌برند، تا جایی که شهید ثانی این روایت را صحیح‌ترین و ظاهرترین روایت در این باب دانسته و مفاد آن را معارض روایاتی همچون: «إِنَّ الْعَارِفَةَ لَا تَوْضَعُ إِلَّا عِنْدَ عَارِفٍ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۳۵۰) دانسته است که دلالت بر حرمت ازدواج با آنها دارد (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ۷: ۴۰۴).

در مقابل این فتوا برخی از فقها نیز با رد دیدگاه فوق معتقدند نه تنها دلالت روایت بر مدعی ایشان اظهار از سایر روایات نیست؛ بلکه به قرینه‌ی سؤال راوی و خودداری امام (ع) از پاسخ صریح به سؤال‌کننده می‌توان نتیجه گرفت که روایت مذکور در شرایط تقیه صدور یافته و نه تنها معارض روایات دال بر حرمت نیست؛ بلکه خود از ادله حرمت محسوب می‌گردد (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۸: ۵۷۴۱، به نقل از صاحب حدائق). به تقریری دیگر، صاحب حدائق معتقد است اگرچه سؤال راوی درباره معنا و حقیقت اسلام است و می‌پرسد: تحقق اسلام به چیست و انسان به چه چیز مسلمان می‌شود تا خونس حفظ شود و نکاحش جایز گردد ولی در حقیقت به دنبال این است که آیا کسی که با ولایت ائمه (ع) مخالفت می‌کند، مسلمان است یا نه؟^۲ امام (ع) به جای

۱. خواه زوجه شیعه باشد یا عامه.

۲. به قرینه‌ی روایات هم‌مضمون این حدیث در منابع روایی می‌توان بیان داشت که ممکن است منشأ برداشت صاحب مدارک از روایت که آن را ناظر بر مخالفت با ولایت ائمه دانسته، به دلیل روایات هم‌مضمون و خانواده‌ی آن حدیث باشد چرا که با مراجعه به احادیث مشابه آن در منابع روایی می‌بینیم پیرامون شخص ناصبی و منکر ولایت از معصوم این‌گونه سوال شده است (ر.ک: طوسی، تهذیب الأحكام، ۷: ۳۰۳، همو، ۱۳۹۰ش، ۳: ۱۸۴) و این روایات منافاتی با احادیثی که مسلمان را به اظهار شهادتین توصیف کرده‌اند، ندارد؛ چرا که کسی که نسبت به اهل بیت (ع) عداوت ورزیده و ناصبی

پاسخ به این سؤال و بیان اسباب حصول اسلام، پاسخ می‌دهند: هنگامی که اسلام ظاهر شود، خورش محفوظ و نکاحش حلال می‌گردد که از خودداری امام (ع) از پاسخ صریح به سائل می‌توان نتیجه گرفت که آن حضرت در مقام تقیه بوده‌اند و نخواسته‌اند معیار اسلام و مسلمان نبودن اهل سنتی که ناصبی و منکر اهل بیت‌اند را صریحاً بیان فرمایند.^۱ بنابراین، روایت عبدالله بن سنان، بنا بر فهمی که بر مبنای قرینه‌ی سؤال اقامه شد، معارض با ادله نیست و اثبات کننده‌ی حرمت است.^۲

۳-۲. تقیید اطلاق پاسخ امام و نیز تخصیص عموماً آن به قرینه‌ی سوال

تمسک به عموم و اطلاق در کلام متکلم، با در نظر گرفتن شروط و مقدمات که برگرفته از روش عقلاست از زمره مباحث مهم زبان‌شناختی و کاربردی است که در علم اصول فقه از آن بحث شده است و فقها و محدثان نیز با بهره گرفتن از این قاعده در صدد کشف مراد معصومان (ع) برآمده‌اند. یکی از شروط انعقاد عموم و اطلاق در کلام معصوم (ع) فحوص نهایی و جامع در جهت پی‌جویی قرائن متصل و منفصل و در نهایت، نیافتن این قرینه‌ها است. از جمله قرائن متصل کلام معصوم (ع) که سبب تقیید یا تخصیص اطلاق و عموم ظاهری یا به تعبیری مانع استقرار آن‌ها در روایات از جانب فقیه به عنوان فهمنده‌ی حدیث می‌شود، سوال راوی است.

الف) انتشار حرمت با رضاع

یکی از اسباب انتشار حرمت در فقه امامیه رضاع و شیردهی است (جواهری، ۱۳۶۵ش، ۲۹: ۲۶۴). این سبب با تمامیت شروطی که در روایات شیعه آمده است باعث نشر حرمت نکاح می‌شود (برای شروط نشر حرمت با رضاع، ر.ک: حرعاملی، ۱۴۱۲ق، ۷:

است حقیقتاً اسلام ظاهری ندارد و در نهایت کفر است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۸: ۲۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲: ۱۲۶).

۱. برای توضیح بیشتر باید دانست: مراد از مسلمان نبودن اهل سنت از جهت خاصی است که آن عبارت است از عداوت و دشمنی و انکار اهل بیت و نواصب آن‌هاست؛ همان‌گونه که از شیعیان هم غلات در ردیف کفار قرار داده شده‌اند و فقهای شیعه نواصب و منکران اهل بیت (ع) و غلات شیعه و خوارج را در زمره‌ی کافر قرار داده‌اند.

۲. برای مطالعه نمونه‌های دیگر، ر.ک: در مورد نکاح کنیز: شهیدثانی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۳۱۸؛ پرداخت دیون مولی زنده با بیع ام‌ولد: طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱۱: ۴۰۶؛ در مورد مسئله شک در رکعات نماز: محقق‌نراقی، ۱۴۱۶ق، ۷: ۱۵۳ و یاد در مورد تماس با قطعه جدا شده از بدن حیوان: جواهری، ۱۳۶۵ش، ۵: ۳۱۰؛ یا در مورد تصرفات قضات جور: گلپایگانی، ۱۳۸۳ق، ۴۲؛ یا در مورد نفی خیار از بایع در خیار حیوان: گیلانی، ۱۴۰۷ق، ۲۲۷ و...

۱۷۰؛ آل‌عصفور، ۱۴۱۵ق، ۲۳: ۳۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱۱: ۱۴۷؛ فاضل‌هندی، ۱۴۱۶ق، ۷: ۱۴۲؛ محقق‌نراقی، ۱۴۱۶، ۱۶: ۲۶۴ و... یکی از فروعات در مسئله‌ی حاضر این است که اگر زن شیرده‌ای به مقدار معتبر به کودکی شیر داد در نتیجه مرضعه مادر رضاعی کودک و صاحب شیر پدر رضاعی او شدند، این زن شیرده فرزند رضاعی آنها بوده و با اولاد نسبی آنها برادر و خواهر خواهد بود و در این اخوت، فرقی بین اولاد نسبی صاحب شیر و اولاد نسبی مرضعه نیست و این اخوت ترکیبی از رضاعی و نسبی است. این فرع از نظر فقهی مسلم است و جای بحث نیست. آنچه در این مقام محل کلام شده است این است که آیا اشتراک در پدر رضاعی لازم است یا اشتراک در مرضعه کافی است؟

روایت صحیح‌ه‌ی حلبی به شرح ذیل است: «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَرْضَعُ مِنْ امْرَأَةٍ وَهُوَ غَلَامٌ أَيَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا لِأُمَّهَا مِنَ الرِّضَاعَةِ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَتِ الْمَرْأَتَانِ رَضَعَتَا مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلٌّ وَاحِدٌ فَلَا يَحِلُّ فَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَتَانِ رَضَعَتَا مِنْ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنٍ فَحَلَّتَيْنِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۴۴۳، ح ۱۱؛ طوسی، تهذیب‌الأحكام، ۷: ۳۲۱، ح ۳۱؛ همو ۱۳۹۰ق، ۳: ۲۰۱، ح ۸)؛ سوال پیرامون شخصی است که در کودکی از زنی شیر خورده است و الان قصد ازدواج با خواهر امی رضاعی‌اش را دارد. امام در پاسخ با ارائه‌ی تقسیمی برای فرض سوال می‌فرماید: اگر آن دو زن از شیر یک شوهر خورده باشند، انتشار حرمت وجود دارد و نکاح آن‌ها جایز نیست؛ اما اگر شیر مربوط به شوهرهای متعدد است، نکاح جایز است. با توجه به اصالت احترازی بودن قیود (مظفر، بی‌تا، ۱۲۴) و ظهوری که روایت رساننده‌ی آن است، قید «من امرأة واحدة» در جواب امام می‌بایست احترازی باشد؛ یعنی در غیر صورت شیر خوردن از یک زن، نشر حرمت وجود ندارد، حال آن‌که برخی از فقها به قرینه‌ی سؤال راوی معتقدند این قید احترازی نیست؛ زیرا در سؤال راوی اتحاد در أم با کلمه «لامها» فرض شده است، بنابراین چیزی که در سؤال سائل فرض شده است اگر در جواب ذکر شود قید احترازی نیست؛ بلکه توضیحی است (شیرینی‌زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۴۹۰۵).

ب) خواندن نماز با لباس و بدن نجس

یکی از مسائل باب طهارت در فقه، نماز خواندن با لباس و بدن نجس و نیز طهارت با آب نجس است. مشهور امامیه قائلند که اعاده و قضای نماز، در صورت نجاست لباس و بدن، مختص عامد و ناسی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۴۱؛ خوانساری، بی‌تا، ۳: ۵۶۹؛ کاشانی، ۱۴۲۸ق، ۲: ۱۷). برخی دیگر نیز با توجه به اطلاق ادله قائلند جاهل هم

همین حکم را داراست.^۱ ائیلان به قول نخست برای دیدگاه خویش ادله‌ی مختلف روایی اقامه کرده‌اند. از جمله این ادله؛ روایت صحیح‌ه‌ی علی بن مهزیار است.^۲ برخی از فقها در وجه استدلال خویش به این روایت بیان کرده‌اند که تعبیر «فان حقت ذلک» در روایت تنها شامل عامد و ناسی است و برای شمول جاهل ظهوری وجود ندارد؛ چرا که در پرسش سائل فرض شده است که اطلاع از نجاست توسط بول قبل وضو و نماز حاصل بوده است و تنويع حضرت به توهم و تحقیق، شاید به جهت اطلاعی است که در فرض سؤال وجود دارد.

به عبارت دیگر امام میان نماز با نجاست لباس و بدن و با نماز بدون طهارت یا با طهارت فاسده تفاوت بیان کرده‌اند و در اولی فقط اعاده (در وقت) را واجب دانسته و در دومی هم در وقت و هم در خارج وقت قائل به اعاده و قضا شده‌اند؛ پس مراد امام نجاست به نجاست خبیثه است؛ چه در لباس باشد چه در بدن. مؤید این دیدگاه این است که در سؤال راوی ذکری از نجاست لباس وجود ندارد؛ بلکه فقط پیرامون نجاست بدن سؤال شده است (خوانساری، بی تا، ۳: ۵۷۳).

۳-۳. منع از ایجاد و استقرار اطلاق و عموم در روایت

در مواردی فقها برای این که از انعقاد و شکل‌گیری اطلاق و عموم جلوگیری کنند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۴ش، ۱۲۲) به قرینه سؤال راوی تمسک جسته‌اند و آن را معیار و میزانی برای تلقی خود بیان کرده‌اند.

۱. مثلاً شهید اول می‌گوید: اگر نمازگزار با آب نجس یا مشتبه به نجاست وضو گرفت و نماز خواند در وقت اعاده لازم است و در خارج وقت قضا ضروری است (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۲۳). اطلاق کلام شهید اول دلالت می‌کند بر این که حکم جاهل نیز می‌شود (خوانساری، بی تا، ۳: ۵۶۸).

۲. «قال: کتَبَ إِلَيْهِ سَلِيمَانُ بْنُ رَسِيدٍ يُخْبِرُهُ أَنَّهُ بَالَ فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ وَأَنَّهُ أَصَابَ كَفَّهُ بَرْدٌ نَقَطَةٌ مِنَ الْبَوْلِ لَمْ يَشْكُ أَنَّهُ أَصَابَهُ وَلَمْ يَرَهُ وَأَنَّهُ مَسَّحَهُ بِخُرْقَةٍ ثُمَّ نَسِيَ أَنْ يَغْسِلَهُ وَتَمَسَّحَ بِدُهْنٍ فَمَسَّحَ بِهِ كَفَيْهِ وَوَجْهَهُ وَرَأْسَهُ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَضُوءَ الصَّلَاةِ فَصَلَّى فَأَجَابَ بِجَوَابِ قِرَائَتِهِ بِحَطِّهِ أَمَا مَا تَوَهَّمْتَ مِمَّا أَصَابَ يَدَكَ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا مَا تَحَقَّقَ فَإِنَّ حَقَّقْتَ ذَلِكَ كُنْتَ حَقِيقًا أَنْ تَعِيدَ الصَّلَاةَ الَّتِي كُنْتَ صَلَّيْتَهُنَّ بِذَلِكَ الْوَضُوءِ بَعَيْنِهِ مَا كَانَ مِنْهُنَّ فِي وَفَّيْهَا وَمَا فَاتَ وَفَّيْتَهَا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ لَهَا مِنْ قَبْلِ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ تَوْبُهُ نَجْسًا لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي وَفَّتٍ وَإِذَا كَانَ جُنُبًا أَوْ صَلَّى عَلَى غَيْرِ وَضُوءٍ فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوباتِ الَّتِي فَاتَتْهُ لِإِنَّ التَّوْبَ خِلَافُ الْجَسَدِ فَاغْمَلْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۱: ۴۲۶).

۳. برای مطالعه نمونه‌های بیشتر، ر.ک: در مورد نجس شدن چاه با ملاقات متنجس: آل‌عصفور، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۵۶؛ افزودن قصد مسافرت به شروط عقد صلا، انصاری، بی تا، ۳۹۲؛ اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ۵۱؛ در مورد بیع شخصی و کلی، بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ۱۲۷.

الف) نزع و کشیدن آب چاه به جهت تنجس

یکی از مسائل فقهی وارد شده از لسان معصومین (ع)، رفع نجاست از آب چاهی است که به نجاست متنجس است. با توجه به روایات (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۳: ۸۵؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۱-۱۷؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱: ۲۳۰-۲۴۴)، مقدار کشیدن آب از چاه رابطه‌ی مستقیمی با نوع نجاست برخوردی دارد. یکی از مقادیری که برای نزع در روایات آمده است کشیدن همه‌ی آب برای تطهیر آن است که برخی فقها مصادیق آن را تنجس به مسکر، فحاح، منی، دماء ثلاثه، موت ثور، موت بعیر دانسته‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ۶۷؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۲؛ همو، ۱۴۰۰، ۷، حلی، السرائر، ۱: ۲۱، محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۶، حلی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۹۳، شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۰ و...). یکی از موارد مورد اختلاف فقها در این فرع فقهی، پیرامون تعداد دفعات کشیدن آب در مورد نجاساتی است که نصی از جانب اهل بیت (ع) بر آنها وارد نشده است. برخی از آن‌ها سی دلو (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷ق، ۱: ۱۲ به بعد به نقل از ابن طاووس در البشری)، برخی چهل دلو (همان، ۱: ۱۲)، برخی نزع جمیع (حلبی، ۱۴۱۷ق، ۴۸؛ حلی، السرائر، ۱: ۲۲) را واجب دانسته‌اند. مستند قول به نزع سی دفعه از آب چاه، روایت کردویه همدانی از امام کاظم (ع) است: «وَسَأَلَ كُرْدَوِيَهُ الْهَمْدَانِي أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ (ع) عَنْ بَنِي يَدْخُلَهَا مَاءٌ الطَّرِيقِ فِيهِ الْبَوْلُ وَالْعَذِيرَةُ وَأَبْوَالُ الدَّوَابِّ وَأَزْوَائِهَا وَخُرُّ الْكِلَابِ فَقَالَ يَنْزَحُ مِنْهَا ثَلَاثُونَ دَلْوًا وَإِنْ كَانَتْ مُبْخِرَةً» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۲).

علاوه بر اشکال سندی بر روایت که از طرف فقها بر این روایت وارد شده است، برخی از فقها قائلند این روایت نمی‌تواند دلیل برای مواردی که نص بر آن‌ها وجود ندارد، باشد چرا که با در نظر گرفتن قرینه‌ی متصله‌ی سؤال راوی در روایت، معنای عموم اتخاذ شده از روایت منتفی شده و روایت تنها به مورد خاص خود مستقر می‌شود و موارد غیر خود را شامل نمی‌شود (خوانساری، بی‌تا، ۳: ۱۹۷).

ب) رد ثمن در مسئله خیار شرط

یکی از اختیارات مطرح در معامله که برای طرفین عقد مسئولیت آور بوده و در تمام عقود اسلامی ثابت است (کاشف الغطاء، ۱۴۳۲ق، ۱: ۴۹۱؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۲۱۴؛ همو، ۱۴۰۷ق، ۳: ۴۵۲؛ برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: امامی، بی‌تا، ۱: ۴۷۵؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۷۷؛ محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ۲: ۷۲ و...) و خیار شرط یا اشتراط است که مطابق آن طرفین، متعهد به شرط ساختن ضمن عقد می‌شوند. روایات پیرامون

بحث حاضر را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود:

الف) ادله و روایاتی که دلالت بر جواز اشتراط هر نوع شرط سائغ در عقد می‌کنند و مواردی را از عام استثنا کرده‌اند. آیات و اخباری مثل: عموم آیه «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائده: ۱) و حدیث «الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۵: ۱۶۹، ح ۱؛ ۴۰۴، ح ۸) و حدیث «عبدالله بن سنان عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَجُوزُ» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۷: ۲۲) و حدیث موثقه «عمار عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَجُوزُ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۳: ۲۰۳). برای احادیث بیشتر بنگرید به (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۶: ۱۸۷، ح ۹؛ ۶: ۱۸۸، ح ۱۳؛ ۷: ۱۵۱، ح ۱؛ ۵: ۱۶۹).

ب) اخباری که به صورت خاص در برخی از موارد مسأله‌ی حاضر صادر شده‌اند. صحیح‌ة ابن سنان: عَنِ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شَرْطٌ أَيَّاماً مَعْدُودَةً فَهَلْكَ فِي يَدِ الْمُشْتَرِي قَبْلَ أَنْ يَمْضِيَ الشَّرْطُ فَهُوَ مِنْ مَالِ الْبَائِعِ» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۷: ۲۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۸: ۲۰).

پیرامون اعتبار برگرداندن ثمن در این خیار، احتمالات مختلفی مطرح شده است. صاحب مدارک بار د بار احتمالات چهارگانه‌ی در اعتبار قیمت، معتقد است با توجه به قرینه‌ی سوال راوی و عدم تصریح روایات نسبت به صورت‌های احتمال داده شده، رد عوض، شرط وجوب اقاله و فسخ طرفین است؛ چرا که حضرت در تمام این موارد از مقصود سائل، پرسش نفرموده است (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۳: ۱۵۵؛ برای مطالعه بیشتر بنگرید به: امامی، بی‌تا، ۱: ۵۶۰؛ طاهری، ۱۴۱۸ق، ۴: ۱۶۴).

۳-۴. رفع اجمال حدیث از طریق سؤال راوی

مراد از لفظ یا اصطلاح مجمل، در برابر مبین آن چیزی است که دلالتش واضح و روشن نباشد. به عبارت دیگر مقصود از مجمل؛ هر چیزی است که مراد متکلم (اگر کلام باشد) و فاعل (اگر فعل باشد) مجهول است (مظفر، بی‌تا، ۱۹۹). اسباب اجمال در لفظ بسیار زیادند تا جایی که برخی از اصولیون آن‌ها را غیرقابل شمارش دانسته‌اند (همان، ۲۰۰). از جمله‌ی این اسباب می‌توان به اشتراک لفظی، اتحاد شکل و هیئت کلمه، اختلاف اعراب و اعجام، مجاز بودن لفظ، مجهول بودن مرجع ضمیر، وجود لفظ صلاحیت‌دار برای قرینه در کلام، توهم وجود ترکیب، در مقام اجمال و اجمال‌گویی متکلم و... اشاره کرد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸ق، ۴۲۵؛ همو، بی‌تا، ۲۰۱؛ سبزواری، ۱۴۳۵ق، ۱۶۳).

الف) مراد از قاطع الطريق در روایات

«خشمی می گوید: از امام صادق (ع) درباره رهنان پرسیدیم و گفتیم: مردم می گویند در مورد رهنان، امام مخیر است هر کاری را که بخواهد انجام دهد، امام صادق (ع) فرمود: نه هر کاری را که بخواهد، بلکه آنان را به میزان جنایتشان مجازات می کند، کسی که رهنی کرد و مرتکب قتل و اخذ مال شده باشد، یک دست و یک پای او قطع می شود و مصلوب می گردد. کسی که رهنی کرد و مرتکب قتل شده ولی اخذ مال نکرده باشد، به قتل می رسد. کسی که رهنی کرده و مال مردم را نیز گرفته ولی مرتکب قتل نشده، یک دست و پای او قطع می شود. کسی که رهنی کرده ولی نه مال کسی را گرفته و نه مرتکب قتل شده باشد، تبعید می شود: «عَنْ عُبَيْدِ بْنِ بَشِيرٍ الْخُثَمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَاطِعِ الطَّرِيقِ وَقُلْتُ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ مُخَيَّرٌ أَى شَىءٍ شَاءَ صَنَعَ قَالَ لَيْسَ أَى شَىءٍ شَاءَ صَنَعَ وَ لَكِنَّهُ يَصْنَعُ بِهِمْ عَلَى قَدْرِ جِنَايَاتِهِمْ مَنْ قَطَعَ الطَّرِيقَ فَتَقْتَلُ وَ أَخَذَ الْمَالَ قُطِعَتْ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ وَ صُلِبَ وَ مَنْ قَطَعَ الطَّرِيقَ فَتَقْتَلُ وَ لَمْ يَأْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَ مَنْ قَطَعَ الطَّرِيقَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ [مِنْ خِلَافِهِ] وَ مَنْ قَطَعَ الطَّرِيقَ وَ لَمْ يَأْخُذْ مَالًا وَ لَمْ يَقْتُلْ نُفِيَ مِنَ الْأَرْضِ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۲۴۷: ۷؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۰: ۱۳۲؛ همو، ۱۳۹۰ق، ۴: ۲۵۷).

در این روایت چون لفظ «قاطع الطريق» مشترک لفظی یا مترادف بین راهزن و محارب است، اجمالی در حدیث پدید آمده و با توجه به نوع حکم معصوم (ع) در این روایت این سؤال وجود دارد که آیا حکم تشریح شده مختص راهزن است یا حکم محارب نیز ضمنا تایید و بیان می شود؟ برخی از فقها بر این باورند که این روایت در مورد رهنان وارد شده است، زیرا سؤال راوی درباره رهنان است و شاید راوی از آن جهت این مسأله را پرسیده باشد که در فقه عامه و در زبان فقها و قضات آنها، عنوان «قاطع الطريق» (رهن) عنوانی شناخته شده و متداول بوده است، به ویژه که سؤال کننده در صدد نقل فتوای فقهای عامه مبنی بر تخییر حاکم در اجرای حد محارب بوده (سیواسی، بی تا، ۴: ۲۷۰؛ شوکانی، ۱۹۷۳م، ۷: ۳۳۶؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مقاله ماهیت محاربه).

از این رو موضوع و حکم فتوای ایشان را نقل کرده است و از آنجا که نظر سؤال کننده و سؤال او متوجه جهت مخیر بودن یا نبودن حکم بوده است، امام (ع) نیز خصوص همین جهت را پاسخ داده است. بنابراین نمی توان از به کار رفتن عنوان «قاطع طریق» در کلام امام (ع)، چنین استفاده کرد که محاربه، اختصاص به عنوان مذکور دارد، بلکه شاید

عنوان «قاطع الطریق» تدریجاً مترادف با عنوان «محارب» گردیده باشد (شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۲۵۹). و نیز بنگرید به تحلیل اجمال توسط سوال راوی در روایت زراره پیرامون حق قصاص (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱۴: ۵۰۱؛ شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۷۲؛ نیز بنگرید به منتظری، ۱۴۰۱ق، ۳: ۷۵ ذیل بحث از اجمال بدوی در توقیع امام زمان (عج)؛ و نیز پیرامون تعبیر (احق) در روایت بقباق (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۶: ۴۴) بنگرید به؛ (شیبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۵: ۹۶۲).

ب) اخبار تحلیل خمس در عصر غیبت

خمس یکی از انواع مالیات‌های اسلامی است که به منظور رفع مشکلات مالی امت اسلامی و توزیع عادلانه ثروت و تقویت بنیه مالی حکومت اسلامی وضع شده است (برای مطالعه در مورد تعریف، شروط تحقق و متعلقات خمس؛ ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲۱، اراکی، ۱۴۱۳ق، ۲۶۹، منتظری، ۱۴۳۱، ۷). در کنار روایاتی که خمس را سهم امام و حاکم اسلامی دانسته‌اند، روایاتی هم‌عرض وجود دارد که مفاد آن تحلیل خمس برای شیعیان است؛ بدین معنا که شیعیان می‌توانند سهم امام را در مورد صلاح خویش مصرف کنند. از جمله این روایات توقیع امام زمان (ع) است: «... وَأَمَّا الْخُمْسُ فَقَدْ أُبِيحَ لِشِيعَتِنَا وَجُعِلُوا مِنْهُ فِي حِلٍّ إِلَى وَقْتِ ظُهُورِ أَهْلِ بَيْتِنَا لِتَطْيِيبِ وِلَادَتِهِمْ وَلَا تَخْبَثَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۳: ۱۸۱؛ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۹: ۵۵۰). از جمله مناشیء اجمال در روایت، وجود احتمالات مختلف در حرف تعریف «الخمس» است؛ چرا که اگر عهد فرض گردد، معنایی متفاوت از فرض استغراق می‌یابد؛ برخی از فقها در توجیه این توقیع برآنند که «لام» در واژه‌ی «الخمس»، لام عهد است به قرینه‌ی سوال راوی و مقام جواب روایت؛ چرا که با توجه به موطن سوال راوی و جواب امام، اگرچه نام راوی برای ما مخفی است می‌توان فهمید که پاسخ معصوم (ع) در قضیه‌ی شخصیه و واقعیه‌ای به جهت تقیه صدور یافته است و نمی‌توان از آن حکم عام برداشت نمود (منتظری، ۱۴۰۱ق، ۴: ۱۴۰).

۵-۳. ردّ احتمال مخالف صریح سوال راوی

از زمره کارکردهای قرینه‌ی سوال راوی از معصوم فهم و گزینش یکی از دو احتمال موافق و مخالف با سوال می‌باشد؛ بدین‌گونه که توجه به تصریحی که در سوال راوی وجود دارد. ۱. برای مطالعه نمونه‌های بیشتر، ر.ک: در مورد مسئله عدم لحوق سگ و کافره به خوک...، جواهری، ۱۳۶۵ش، ۳۶: ۲۸۴.

دارد می‌تواند احتمال مخالفی را که از سوال راوی قابل برداشت است، رفع و رد کرده و نیز زمینه را برای فهم جدید فقیه و محدث فراهم سازد.

الف) روایات شک در نیت

یکی از موطن‌های مربوط به شک در نماز، شک در نیت نماز است؛ بدین صورت که اگر شخص نیت نماز واجب کرده و نماز را شروع کند، ولی در اثنای نماز سهوا نیت استحباب کند و نماز را ادامه دهد، دو حالت قابل تصور است: الف) در صورت تنبّه به نیت اولی (که وجوب است) بناء را بر همان گذاشته و با تجدید نیت نماز را ادامه می‌دهد؛ ب) در صورت عدم علم به حال خویش حین شروع نماز، نماز (به دلیل ترک رکن) باطل می‌گردد. برای این فتوا فقها به روایاتی استناد می‌کنند؛ از جمله‌ی این‌ها دو روایت زیر می‌باشند:

- ۱- عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَامَ فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ فَصَلَّى رُكْعَةً وَهُوَ يَنْوِي أَنَّهَا نَافِلَةٌ قَالَ هِيَ الَّتِي قُمْتَ فِيهَا وَلَهَا وَقَالَ: إِذَا قُمْتَ وَ أَنْتَ تَنْوِي الْفَرِيضَةَ فَدَخَلَكِ الشُّكُّ بَعْدَ فَأَنْتَ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى الَّذِي قُمْتَ لَهُ وَإِنْ كُنْتَ دَخَلْتَ فِيهَا وَأَنْتَ تَنْوِي نَافِلَةً ثُمَّ إِنَّكَ تَنْوِيهَا بَعْدَ فَرِيضَةٍ فَأَنْتَ فِي النَّافِلَةِ وَإِنَّمَا يُحْسَبُ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاتِهِ الَّتِي ابْتَدَأَ فِي أَوَّلِ صَلَاتِهِ» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۲: ۳۴۳، ح ۸).
- ۲- مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ قَامَ فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ فَسَهَا فَظَنَّ أَنَّهَا نَافِلَةٌ أَوْ قَامَ فِي النَّافِلَةِ فَظَنَّ أَنَّهَا مَكْتُوبَةٌ قَالَ هِيَ عَلَى مَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِ» (همان، ۲: ۱۹۷، ح ۷۷).

صاحب حدائق می‌گوید: «حکم همانی است که ظاهر روایت بر این نظر دارد. اما سؤال این جاست که چه زمانی محل بناء نمازگزار است (صرف ایستادن و قیام برای نماز با حالت ایستاده و توجه به آن به وسیله‌ی اذان و اقامه و یا زمان و حالت نیت و تکبیره الاحرام؟)» (آل عصفور، ۱۴۱۵ق، ۲: ۲۱۵). با توجه به ظهور روایات و تصریح جماعتی از فقها به این که اگر نیت را نمی‌داند نماز باطل است (ر.ک: طوسی، الخلاف، ۱: ۳۱۱؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۴۰۷) مراد همان اولین فرض، یعنی حالت قیام برای نماز است. اشکال مستشکل که قائل است ظهور روایت فقط بر این مطلب دلالت دارد که اگر نیتی کند و سهوا خلافتش را قصد کند، می‌بایست بنا را بر نیت اول بگذارد، رد می‌شود؛ چرا که هم به قرینه‌ی عبارت «هی‌التی قمت فیها ولها» در کلام امام و هم به قرینه‌ی سؤال راوی می‌توان کشف کرد که جواب امام صرفاً به این مورد خاص نظارت ندارد؛ بلکه اعم است از این که نیت ابتدایی‌اش را فراموش کند و علم به آن نیابد، یا این که

در نیت شک کند، یا نیت را به یاد بیاورد؛ لکن سهوا نیتی غیر آن نیت ابتدایی بکند» (آل‌عصفور، ۱۴۱۵ق، ۲: ۲۱۵). به عبارت دیگر با توجه به قرینه‌ی پرسش در روایت که راوی از مقوله‌ی قیام و قصد برای نماز از حضرت سؤال می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که مراد حضرت نیز ناظر بر سؤال راوی است؛ چرا که امام در پاسخ به پرسش جواب را نه تنها مقید به قیود نکرد؛ بلکه از تنويع مورد نیز خودداری نموده است.

ب) طواف نساء

از جمله مناسک وجوبی حج که در روایات متواتره و مستفیضه بدان تاکید شده است، طواف نساء است. در این‌که این طواف در حج تمتع، واجب است و در غیر عمره‌ی تمتع وجوب ندارد، اختلافی در میان فقهای امامیه نیست (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۱: ۲۴۶؛ شهیدثانی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۸۷؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ارشاد الأذهان، ۱: ۳۲۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۴: ۳۰۲؛ کرکی، ۱۴۱۴ق، ۳: ۲۰۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۸: ۱۹۵؛ جواهری، ۱۳۶۵ش، ۱۹: ۴۰۵)، بلکه آنچه از جانب برخی فقها محل کلام واقع شده است، این است که این طواف در عمره‌ی مفرده هم واجب است یا خیر؟ اگرچه برخی از فقها قول نسبت به وجوب آن در عمره مفرده ادعای اجماع کرده‌اند (جزائری، ۱۴۱۳ق، ۱۱: ۳۶۵) ولی با جستاری در آراء فقها به دیدگاه هم‌عرض، اگرچه شاذ و نادر نیز از سوی برخی از آنها دست می‌یابیم.^۱

«عَنْ صَفْوَانَ بْنِ بَحِيحٍ قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو حَارِثٍ عَنْ رَجُلٍ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَطَافَ وَسَعَى وَفَصَّرَ هَلْ عَلَيْهِ طَوَافُ النِّسَاءِ قَالَ لَا إِنَّمَا طَوَافُ النِّسَاءِ بَعْدَ الرُّجُوعِ مِنْ مَنَى» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۴: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۹۰ق، ۲: ۲۳۲). هم‌چنین برای روایات هم‌مضمون بنگرید به: «رَوَى مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ إِذَا دَخَلَ الْمُعْتَمِرُ مَكَّةَ مِنْ غَيْرِ تَمَتُّعٍ وَطَافَ بِالْبَيْتِ وَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (ع) وَسَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ فَلْيُلْحَقْ بِأَهْلِهِ إِنْ شَاءَ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۴۵۱). و نیز «عَنْ سَيْفِ بْنِ يُونُسَ رَوَاهُ قَالَ: لَيْسَ طَوَافُ النِّسَاءِ إِلَّا عَلَى الْحَاجِّ» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۵: ۲۵۵). برخی از فقها برای قول دوم (عدم وجوب طواف مذکور در عمره‌ی مفرده) به روایت صفوان استناد کرده‌اند و مخالف مشهور فقها نظر داده‌اند. برخی نیز درصدد تردید به این قول برآمده و در رد آن دلیل اقامه کرده‌اند. یکی از ادله‌ی مانعین این قول، تمسک به قرینه‌ی سوال راوی در روایت حاضر است؛ بدین صورت که با در نظر گرفتن قرینه‌ی

۱. شهید اول در کتاب دروس قول اخیر را به جعفی نسبت داده است.

سوال راوی در روایت این مطلب منتج می‌شود که مراد حقیقی روایت بیان حالت تمتع است و حصر در روایت حصر اضافی به نسبت متمتع است نه مطلق حج‌گذار (سبزواری، ۱۲۴۷ق، ۲: ۶۴۱؛ و نیز بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۵: ۷۹).

۳-۶. تایید و ردّ اجماع فقها با تکیه بر قرینه‌ی سؤال راوی

اصولیان معتقدند از جمله شرایط کاشف بودن اجماع از حکم شرعی، ویژگی اجماع‌کنندگان یعنی اتصال یا عدم اتصال به معصوم (مظفر، بی‌تا، ۱۰۳)، عدم مدرکی بودن اجماع (جزائری، ۱۴۱۳ق، ۴: ۳۸۶؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ۷۱۵)؛ اجماع مدرکی اجماعی است که مستند آن معلوم و معین است (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۳: ۲۸۶) و وجود نداشتن قرینه‌های مخالف اجماع (ر.ک: جواهری، ۱۳۶۵ش، ۱: ۲۰۲؛ عراقی، بی‌تا، ۳: ۴۷۵) است. طرق و مسالک دست‌یابی به اجماع نیز عبارتند از مسلک‌های لطف (مظفر، بی‌تا، ۱۰۳)، دخول یا تضمن (همان، ۱۰۱)، حدس (همان، ۱۰۲)، تقریر (همان، ۱۰۴)، تراکم ظنون. (برای مطالعه بیشتر پیرامون مسلک‌های در اجماع و نیز نقض و ابرام آن‌ها رجوع کنید به: (صدر، ۱۴۰۶ق، ۲: ۱۴۵؛ مظفر، بی‌تا، ۱۰۱ به بعد) یکی از انواع قرائن موجود که مورد تمسک برخی از فقها برای رد اجماع ادعایی دیگران شده است؛ قرینه‌ی ارتکاز و وضوح حکم مسأله مورد نظر معاصران ائمه (ع) یا عالمان نزدیک به عصر آنان است که از طریق سؤال راوی از امام (ع) قابل کشف است.

الف) مسأله‌ی طهارت کتابی

در صحیح‌ه عبداللّه بن سنان چنین آمده است: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ أَنَا حَاضِرٌ أَنِّي أُعِيرُ الدَّمِي تُوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيُرْدُهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَزَّتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ ظَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَسَهُ» (طوسی، تهذیب الأحكام، ۲: ۳۶۱، ح ۲۷؛ همو، ۱۳۹۰ق، ۱: ۳۹۳، ح ۱)؛ «در مجلسی که من حضور داشتم، از امام صادق (ع) پرسیده شد: لباسم را به فردی ذمی عاریه دادم که می‌دانم شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد. آیا وقتی پس داد، آن را برای نماز خواندن بشویم؟ امام (ع) فرمود: با آن نماز بخوان و برای این کار آن را نشوی! زیرا وقتی

۱. برای مطالعه بیشتر درباره‌ی رد و قبول احتمال مخالف سوال راوی بنگرید به: بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ۳: ۳۸۲؛ تایید ظهور حقیقت شرعی واژه‌ی وضو؛ لاری، ۱۴۱۸ق، ۱: ۵۲۸؛ مبدا ضمان در کرایه: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۴: ۴۶۳۸.

آن را عاریه دادی، پاک بود و یقین نداری که آن را نجس کرده است».

همان‌گونه که بیان شد یکی از اسباب معارضه با اجماع در مسأله‌ی فقهی، عدم وجدان قرینه‌ی عکسی است که دلالت بر عدم وجود ارتکاز و وضوح مسأله نزد معاصرین ائمه (ع) یا نزدیکان به زمان معصوم (ع) کند؛ چرا که در صورت وجود چنین قرینه‌ای علاوه بر معارضه با اجماع، مانع از رسیدن به قطع با بررسی احتمالات گوناگون می‌شود. به واقع اگر به واسطه‌ی قرائن مختلف، عدم وضوح حکم برای هم‌عصر یا نزدیک به معصوم (ع) محرز باشد، پذیرش اجماع در این مسأله امری دشوار است؛ زیرا احتمال خطای اجماع‌کنندگان تقویت می‌شود.

در روایت عبدالله بن سنان سوال راوی منشأ این تحلیل است که اولاً نجاست کتابی امری مرتکز و مسلم نزد معاصرین نبوده است چرا که راویان سوال خود را با اضافاتی چون خوردن خنزیر، خوردن خمر و... تاکید می‌کنند و ثانیاً اجماعی که بعداً براساس کشف برای نجاست کفار کتابی ادعا شده است مقبول نیست (جمعی از مولفان، بی‌تا، ۳۶: ۱۷۲ و نیز برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همان؛ مقاله‌ی ساعدی).^۱

ب) شرطیت تعیین زوج و زوجه در عقد نکاح

یکی از شروط عقد نکاح، تعیین زوج و زوجه در عقد نکاح است (برای شروط عقد نکاح و نیز شرطیت تعیین بنگرید به: شهیدثانی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۳ق، ۷: ۱۰۶؛ آل‌عصفور، ۱۴۱۵ق، ۲۳: ۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱۱: ۲۵؛ یزدی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۸۵۴؛ جواهری، ۱۳۶۵ش، ۲۹: ۱۵۷...).

فقهها برای این شرط، ادله‌ای اقامه کرده‌اند. از زمره این ادله قیاس نکاح با سایر عقود (حلی، ۱۳۸۸ش، ۵۸۴)، ارتکاز عقلاً بودن تعیین طرفین (حکیم، ۱۴۰۴ق، ۱۴:

۳۹۳)، قوام یافتن عقد به طرفین^۲ است. از دیگر ادله‌ای که برخی قائلین به تعیین ۱. برای مطالعه بیشتر پیرامون تایید و ردّ اجماع به قرینه‌ی سوال بنگرید به: بهیانی، ۱۴۲۴ق، ۴: ۴۲۲؛ پیرامون اجماع بر کراهت گوشت الاغ و اسب و قاطر؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۱۰: ۷۹؛ تجافی در نماز؛ گیلانی (قسم‌الخیرات) ۱۴۰۷ق، ۲۲۸: در مورد نفی خیار حیوان از بایع ...

۲. خویی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۹۹؛ ایشان علاوه بر استدلال به اینکه قوام زوجیت به افراد خارجی است معتقد است این مطلب از جمله‌ای از آیات و روایات نیز ظاهر است. مثل: وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ. و مانند: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ. که چون احکام در آنها انحلالی است، مقتضای انحلال عموم عبارت از جواز نکاح برای فرد فرد زنان و مردانی است که نیاز به ازدواج دارند، یعنی این حکم در مورد مردان به افراد آن: زید، بکر، عمرو و... و در مورد زنان به افرادشان: فاطمه، زینب، ام کلثوم و... انحلال پیدا می‌کند، نه اینکه مقصود این باشد که مجموع آنان را مثلاً جمع کرده و آنان را به ازدواج درآورید.

طرفین عقد، آن را مطرح کرده‌اند، اجماع است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۷۰۰؛ حلی، ۱۳۸۸ق، ۵۸۴؛ فاضل‌هندی، ۱۴۱۶ق، ۷: ۴۹؛ کرکی، ۱۴۱۴ق: ۱۲: ۷۹ و...)، که از طرف دیگر فقها مورد تردید واقع شده است. یکی از وجوه تردید در این دلیل، دلالت فقدان سوال روات در این باب است؛ بدین صورت که چون سوال از تعیین زوجین در سراسر روایات این موضوع و مسائل مطرح شده از جانب روات، با وجود این که خصیصه‌ی همت در پاسخ گرفتن در فروعات به خصوص از جانب راویان فقیه وجود داشته است مطرح نشده و اثری از آن نیست، می‌توان بدین نکته سوق یافت که شرط تعیین، منظور امام (ع) نیست و اجماع مدعی مورد پذیرش نمی‌باشد.^۱

۴. نتیجه‌گیری

۱- فقها در تعامل خویش با روایاتی که راوی برای ابهام‌زدایی خود به پرسش تمسک می‌جوید، بهره‌های متعدد از سوال راوی جست‌اند به گونه‌ای که نحوه تعامل ایشان با این دست روایات جهت افتاء قابل توجه است. بازتاب رویکرد ایشان به این قرینه مهم جهت فهم حدیث، در برداشت‌های متعددی از روایت منعکس می‌گردد که در فتوای فقهی ایشان نیز مؤثر است. فقها در راستای فهم مراد با توجه به قرینه‌ی پرسش راوی، گاه یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار گذارده‌اند، گاه اطلاق پاسخ را به قرینه سؤال مقید کرده یا عموم آن را تخصیص زده‌اند، گاه اجمال سخن را به وسیله پرسش زوده‌اند، گاه معنایی کاملاً متفاوت با ظهور اولیه حدیث به آن نسبت داده‌اند و در برخی موارد با استناد به این قرینه نظری خلاف اجماع برگزیده‌اند.

۲- ظهور برداشت‌شده از روایت با تکیه بر سوال می‌تواند در فهم روایت و گاه در حکم فقهی فقیه مؤثر واقع گردد؛ زیرا گاه سبب عدول از ظهور اولیه کلام می‌شود. از این رو توجه به این قرینه برای فقیه در برخی موارد ظهوری متفاوت از ظهور اولیه را نتیجه داده و گاه به پذیرش یک احتمال و الغاء احتمال‌های هم‌عرض منجر شده است.

۳- توجه به سوال راوی در پرتو اطلاق یا عموم سخن امام، سبب تغییر حکم فقیه در برابر اطلاق یا عموم خواهد شد و منجر به تبصره‌های متعددی ذیل تکلیف شرعی

۱. شبیری‌زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۳۵۰۷. آیه‌الله شبیری هم چنین معتقدند: بر فرض هم که در زمان امام فی الجمله مطرح بوده باشد، از فقدان تخطئه و رد نمی‌توان با معیار «لو کان لبان» تقریر و امضاء معصوم را نتیجه گرفت، زیرا کشف تقریر و جریان مسأله‌ی «لو کان لبان» در مورد مسائلی است که مبتلی به و از معروفیت کافی برخوردار باشد، و در مسائل فرعی نادر که بسیار کم اتفاق می‌افتد جاری نیست. بنابراین با ادعای اجماع نمی‌توان لزوم تعیین طرفین عقد نکاح را اثبات نمود.

مكلف می‌شود، فقها گاه برای جلوگیری از انعقاد و شکل‌گیری اطلاق و عموم، به سؤال راوی تمسک می‌جویند و آن را میزانی برای حکم خود بیان کرده‌اند.

۴- همان‌گونه که توجه به قرینه‌ی پرسش راوی می‌تواند مانع انعقاد عموم و اطلاق در کلام امام و در نتیجه‌ی آن تفاوت در حکم فقهی گردد، هم‌چنین باعث تأیید حکم فقهی منتج از عموم و اطلاق کلام امام نیز می‌شود.

۵- باتوجه به فراوانی اسباب اجمال در لفظ، چه‌بسا اشتراکات لفظی سبب اجمال در حدیث گشته و برداشت از آن را برای فقیه دشوار سازد و نیز مخاطب را دچار سردرگمی فهم مقصود حدیث کند. فقیه با توجه به قرینه‌ی سؤال راوی می‌کوشد از حکم شرعی رفع اجمال کند.

۶- با توجه به این‌که یکی از روش‌های متوازن تحلیل حدیث، تفسیر بر اساس قرائن لفظی موجود در حدیث است؛ توجه به قرینه‌ی سؤال راوی و عدم چشم‌پوشی از مقام پرسش و جواب راوی و امام برای فقیه الزامی است چرا که به تفاوت برداشت‌ها و فتاوی فقهی منجر خواهد شد.

۷- یکی از انواع قرائن موجود که مورد تمسک برخی از فقها برای رد اجماع ادعایی دیگران شده، قرینه‌ی ارتکاز و وضوح حکم مسأله مورد نظر معاصران ائمه (ع) یا عالمان نزدیک به عصر آنان است که از طریق سؤال راوی از امام (ع) قابل کشف است. برخی فقها با تأیید یا رد این اجماعات با تکیه به سؤال راوی حکمی متمایز از دیگران صادر کرده‌اند که اهمیت آن را نتیجه می‌دهد.

۸- یکی از نموده‌های عینی توجه به قرینه‌ی پرسش راوی، اختلاف فتاوی حاصل از آن است بدین صورت که فقیهی با در نظر گرفتن و اهمیت دادن به قرینه‌ی سؤال و در مقام جواب بودن امام به حکم و فتوایی متفاوت از سایر فقها دست یافته است.

منابع

قرآن کریم.

آل‌عصفور، یوسف‌بن‌احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق: محمدتقی‌ایروانی، سید عبدالرزاق مقرر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.

ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.

ابن‌قدامة، ابو‌محمد موفق‌الدین، المغنی، مصر، مکتبة القاهرة، ۱۹۶۸م.

اراکي، محمد علی، رسالة فی الخمس، قم، موسسه در راه حق، ۱۴۱۳ق.

اصفهانى، محمدحسین، صلاة المسافر، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.

امامی، سیدحسین، حقوق مدنی، تهران، اسلامیه، بی‌تا.

- انصاری، محمدعلی، الموسوعة الفقهية الميسرة، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- انصاری، مرتضی، کتاب الخمس، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری الثموية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاری؛ ۱۴۱۵ق.
- _____، کتاب الصلاة، قم، الرسول المصطفى (ص)، بی تا.
- برزگر، مهدی، شیوه استظهار مطالبات شارع با نگاهى دوباره به بحث اوامر و نواهی، کاوشی نو در فقه، دوره ۱۸، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۹۰.
- بجنوردی، سیدمحمدحسن، القواعد الفقهية، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
- بهبهانی، محمداقبر، الحاشية على مدارک الحکام، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۹ق.
- _____، حاشية الوافی، قم، مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ۱۴۲۶ق.
- _____، مصابيح الظلام، قم، مؤسسه علامه وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق.
- _____، حاشية مجمع الفائدة و البرهان، بی تا، ۱۴۱۷ق.
- جزائری، محمدجعفر، منتهی الدراية فی توضیح الکفاية، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۳ق.
- جمعی از مولفان، مجله فقه أهل البيت (ع)، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامى، بی تا.
- جواهری، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- _____، هداية الامة الى احکام الائمة، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- حسینی روحانی، محمدصادق، منهاج الفقاهة (حاشیه مکاسب)، قم، کلبه شروق، ۱۴۳۷ق.
- حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، منشورات مکتبه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ق.
- حلبی، حمزة بن علی، غنية النزوع الى علمى الاصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
- حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الادهان الى احکام الايمان، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۰ق.
- _____، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۳ق.
- _____، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۸ق.
- حلی، محمدبن ادریس، السرائر، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۰ق.
- خراسانی، محمدکاظم، القطرات، قم، مطبعة الولاية، ۱۳۳۱ق.
- خوانساری، حسین بن محمد، مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم، بی تا، بی تا.
- خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، قم، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ق.
- خویی، سیدابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم، زیر نظر لطفی، بی تا.
- _____، مبانی تکملة المنهاج، قم، مؤسسه احیاء الاثار الامام الخویی، ۱۴۲۲ق.
- راوندی، قطب الدین، فقه القرآن، قم، مکتبه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۵ق.
- _____، قصص الأنبياء (ع)، مشهد، مرکز پژوهش های اسلامى، ۱۴۰۹ق.
- رضی، محمدبن حسین، نهج البلاغة، قم، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۷ق.
- ساعدی، جعفر، الاجماع فی الفقه الشیعی، مجله فقه اهل بیت (ع)، قم، دایرة المعارف فقه اسلامى، بی تا.
- سبزواری، سیدعبدالاعلی، تهذیب الاصول، بیروت، دارالارشاد، ۱۴۳۵ق.
- سبزواری، محمداقبر، کفاية الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۲۳ق.
- _____، ذخيرة المعاد، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۲۴۷ق.
- سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزیز، المراسم العلوية، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.
- سیواسی، کمال الدین محمد، شرح فتح القدير، بیروت، دارالفکر، بی تا.

- شاهرودی، سید محمود، بایسته‌های فقه جزاء، تهران، میزان، ۱۴۱۹ق.
- _____، قراءات فقهیة معاصرة، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامى، ۱۴۲۳ق.
- شبيرى زنجانى، سيد موسى، كتاب نكاح، قم، موسسه راي پرداز، ۱۴۱۹ق.
- شريف مرتضى، على بن حسين موسوى، الانتصار، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۵ق.
- شوكانى، محمد بن على، نيل الأوطار، بيروت، دارالجيل، ۱۹۷۳م.
- شهيد ثانى، زيد بن على، مسالك الافهام، قم، موسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق.
- _____، الروضة البهيّة، قم، داوری، ۱۴۰۷ق.
- صدر، محمد باقر، بحوث فى شرح العروة الوثقى، قم، مجمع الشهيد آية الله صدر، ۱۴۰۸ق.
- _____، دروس فى علم الأصول، بيروت، دارالكتاب اللبنانى، ۱۴۰۶ق.
- صدوق، محمد بن على، الأمالى، تهران: كتابچى، ۱۳۷۶ش.
- _____، عيون أخبار الرضا (ع)، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.
- _____، معانى الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۰۳ق.
- _____، هداية فى الأصول و الفروع، قم، موسسه امام هادى (ع)، ۱۴۱۸ق.
- _____، من لا يحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۳ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد (ص)، قم، مكتبة آية الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۴ق.
- طاهرى، حبيب الله، حقوق مدنى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایى، سيد على، رياض المسائل، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۸ق.
- طبرسى، احمد بن على، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضى، ۱۴۰۳ق.
- طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسى، محمد بن حسن، الإستبصار، تهران، الإسلاميه، ۱۳۹۰ق.
- _____، تهذيب الأحكام، تهران، الإسلاميه، ۱۴۰۷ق.
- _____، الغيبة، قم، دارالمعارف الإسلاميه، ۱۴۱۱ق.
- _____، المبسوط، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۷ق.
- _____، النهاية، بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۴۰۰ق.
- _____، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۰۷ق.
- عاملى، سيد محمد جواد، مفتاح الكرامة، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۱۹ق.
- عراقى، آقا ضياء الدين، نهاية الافكار، قم، دفتر انتشارات اسلامى، بى تا.
- عريضى، على بن جعفر، مسائل على بن جعفر، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- عياشى، محمد بن مسعود، تفسير العياشى، تهران، العلميه، ۱۳۸۰ق.
- فاضل هندى، محمد بن حسن، كشف اللثام، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۶ق.
- فيض كاشانى، محمد محسن، الوافى، اصفهان، كتابخانه امير المومنين (ع)، ۱۴۰۶ق.
- كاشانى، ملا حبيب الله، منتقد المنافع، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۲۸ق.
- كاشف الغطاء، محمد حسين، تحرير المجلة، تهران، مجمع جهانى تقريب، ۱۴۳۲ق.
- كركى، على بن حسين، جامع المقاصد، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۴ق.
- كلىنى، محمد بن يعقوب، الكافى، تهران، الإسلاميه، ۱۳۸۸ق.
- كلپايگانى، سيد محمد رضا، الهداية إلى من له الولاية، قم، دار القرآن الكريم، ۱۳۸۳ق.
- گيلانى، حبيب الله، فقه الاماميه، قم، كتابفروشى داورى، ۱۴۰۷ق.

- لاری، عبدالحسین، التعليقة على المكاسب، قم، مؤتمر احیاء ذکری آیه الله سید عبدالحسین لاری، ۱۴۱۸ق.
 مجلسی، محمداقرا، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
 مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين، قم، کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
 محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
 محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
 محمد بن مکی (شهید اول)، الدروس الشرعية، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
 مسعودی، عبد الهادی، روش فهم حدیث، تهران، دانشکده علوم حدیث و سمت، ۱۳۸۴ش.
 مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دارالعلم، ۱۳۸۸ش.
 _____، اصول الفقه، قم، دارالفکر، بی تا.
 مفید، محمد بن محمد، المقنعة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
 منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه، قم، تفکر، ۱۴۰۱ق.
 _____، کتاب الخمس و الانفال، قم، بی نا، ۱۴۳۱ق.
 موسوی بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهية، قم، الهادی، ۱۴۱۹ق.
 نراقی، مولی احمد، مستند الشیعة، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۶ق.
 _____، عوائد الأيام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
 یزدی، سید محمد کاظم، العروة الوثقی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۹ق.