

بررسی مبانی آرای شاذ و متفردات ابن ادریس حلی^۱

مریم غفوری سدهی *

محمد محسنی دهکلانی **

علی اکبر ایزدی فرد ***

علی اکبر جهانی ****

چکیده:

ابن ادریس تنها فقیه قرن ششم بود که توانست با نقد آرای پیشینیان به ویژه نقد آرای شیخ طوسی راه عرضه افکار نو و تکامل فقه شیعه را هموار سازد و در عرصه اجتهاد و فقهت برای خود مبانی‌ای برگزید که به فقهت او صبغه خاصی بخشید. کتاب السرائرالحاوی لتحریرالفتاوی، حاوی فتاوی و نظریات فقهی اوست که برخی از آنها خلاف مشهور بلکه برخی از آنها متفردات وی بوده است. از آنجایی که هدف از این تحقیق بررسی مبانی و چرایی متفرد و شاذ بودن آراء ابن ادریس است، نمونه‌هایی از این آراء مانند نماز در دو لباس مشتبه، اقرار میهم، اجرای حد مساحقه و... مورد کنکاش قرار گرفته و با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، مبانی، مدارک و علت آنها مورد تبیین قرار می‌گیرد. اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد از مهمترین مبانی ابن ادریس است که از یکسو به علت مبنای اصولی ایشان و از سویی به لحاظ بُعد زمانی قرائن موجب شده تا عمل قدما از مرأ و منظر وی مخفی مانده و در نتیجه عدم اطمینان وی به صدور برخی اخبار از معصومین شده، این خود موجبی برای عدم تمسک ایشان به بخش عظیمی از اخبار شده است و در نتیجه به متفرد و شاذ شدن آرای ایشان انجامید.

کلید واژه‌ها: ابن ادریس، آرای شاذ، متفردات، خبر واحد، اختفای قرائن، احتیاط.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۴/۰۴

* دانشجوی دکتری الهیات فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.ghafoori1368@gmail.com

** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)

mmdehkalany@yahoo.com

*** استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، بابلسر، ایران.

**** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، بابلسر، ایران.

۱- مقدمه

در طول تاریخ دانش بشری، رشد و بالندگی فقه به ویژه فقه شیعه، مرهون نوآوری‌های فقیهان برجسته‌ای است که در عصر خود به تولید دانش فقه اقدام نموده و صرفاً برگنجینه پیشینیان اکتفا نکرده‌اند بلکه ضمن حفظ عناصر مثبت میراث فقهی گذشتگان خود به خلق آرا و اندیشه‌های فقهی جدید اقدام نموده و نقاط عطفی در تاریخ تطور فقه آفریده‌اند.

ابن ادریس به دلیل اتخاذ مبانی ویژه و نیز تلاش گسترده و همه جانبه برای شکستن رکود علمی و برخورداری از روح آزادگی و جرأت علمی، گاهی آرائی از خود بجا گذاشته که نادر، خلاف مشهور و بعضاً متفرد می‌باشند.

در این پژوهش برآنیم تا با روش کتابخانه‌ای - تحلیلی در مورد:

۱- خبر واحد، ادله و ایرادات وارده

۲- برخی آرای شاذ و متفرد ابن ادریس، قول مشهور، بحث حجیت و عدم حجیت خبر واحد

۳- بررسی مبانی و چرایی متفرد و شاذ بودن آراء و در پایان هم به نتیجه‌گیری بپردازیم.

از آنجاکه با در نظر گرفتن محدودیت آیات مربوط به احکام در قرآن و موارد دلیل عقلی و بازگشت حقیقت اجماع به قول معصوم (ع) روایات معصومین از مهمترین و گسترده‌ترین منابع استنباط شیعه است، اما به علت فاصله تدریجی از عصر معصومین و وجود انگیزه‌های جعل حدیث و... نمی‌توان به هر حدیثی اعتماد نمود از اینرو اخبار متواتر و محفوظ به قرائن قطعی قابل اعتماد محسوب شده و اخبار واحد محل بحث و نظر می‌باشند، در این میان ابن ادریس به خبر واحد اعتنا نمی‌کند و خبر واحد را در موجب ظن شدن مانند قیاس می‌داند و همین عدم اعتماد ایشان به خبر واحد یکی از مهمترین علل متفرد شدن آرای ایشان می‌باشد که در این نوشتار به چند نمونه از متفردات ایشان و مبانی آنها پرداخته می‌شود.

۲- ابن ادریس حلی

الإمام العلامة، شیخ العلماء، محمد بن منصور احمد بن ادریس بن الحسين بن القاسم بن عیسی (تهرانی، ۱۳۹۰، ۳، ۱۴۳۰؛ مدرسی، ۱۳۹۲، ۵، ۲۴۶؛ موسوی خوانساری، ۱۳۹۰، ۵۹۸؛ قمی، ۱۳۶۳، ۴۸) معروف به محمد بن ادریس العجلی الحلی در حدود سال ۵۴۳ زاده شد و به سال ۵۹۸ در ۵۵ سالگی درگذشت (قمی، ۱۳۶۸، ۲۹۰) و در حله مدفون گردید. در آثار مختلف، سه کنیه ابو عبدالله، به ندرت ابو منصور برای ابن ادریس ذکر

شده است که ابو عبدالله مشهورترین آنهاست و در اجازه‌نامه‌های دانشمندان شیعی و در منابع اهل سنت عمدتاً همین کنیه ذکر شده است.

مهمترین استادان و مشایخ روایی ابن ادریس عبارت بودند از:

عبدالله بن جعفر دوریستی، علی بن ابراهیم علوی عریضی، عربی بن مسافر عبادی، عمید الرؤسا هبه الله بن حامد و پسرش حسین بن هبه الله سوراوی، ابوالمکارم بن زهره حلبی (صاحب غنیه النزوع) و ابن شهر آشوب (حرعاملی، ۱۳۸۹، قسم ۲، ۱۰۶؛ ذهبی، ۱۴۰۱-۱۴۰۹، ۱۷۵، ۲۱، ۳۳۲؛ مجلسی، ۱۰۶، ۶۹) همچنین عمادالدین طبری و الیاس بن ابراهیم حائری را واسطه نقل روایت ابن ادریس از جمله صحیفه سجادیه از ابو علی طوسی شمرده‌اند (افندی اصفهانی، ۱۴۱۰، ۲۴۵).

برخی شاگردان ابن ادریس و راویان حدیث از او عبارت بودند از: فخار بن معد موسوی، نجیب‌الدین محمد بن جعفر بن نما و پدر بزرگش جعفر بن نما (بحرانی، ۲۷۹؛ خوانساری، ۶، ۲۷۷) ابوالحسن علی بن یحیی خیاط (حرعاملی، ۱۴۰۰، قسم ۲، ۲۱۰) سیدمحمی‌الدین حسینی حلبی، برادرزاده ابن زهره حلبی، جعفر بن احمد قمرویه حائری، بهاء‌الدین ورام و حسن بن یحیی حلی، پدر محقق حلی (حسینی اشکوری، بیتا، ۲، ۸۵۷؛ قمی، ۱۳۶۳، ۲۷۲؛ افندی اصفهانی، ۱۴۰۱، ۱، ۳۵۱).

۳-خبر واحد

بحث در مورد میزان اعتبار خبر واحد از مهمترین مباحث اصول فقه است در این مورد دو گروه مطرح

می‌شوند:

الف) گروهی که قائل به حجیت خبر واحد هستند و معتقدند که حجیت اخبار آحاد به سبب وجود دلیل خاصی است که دلالت بر حجیت خبر واحد دارد شیخ انصاری و اتباع او از این عقیده دفاع می‌کنند برخی دیگر، حجیت اخبار آحاد را به سبب دلیل انسداد می‌دانند یعنی می‌گویند چون باب علم و علمی مسدود است عقل مستقلاً حکم می‌کند که امتثال ظنی کافی است صاحب فصول و میرزای قمی بر این عقیده‌اند و از این گروه کسانی هستند که حجیت خبر واحد را از باب ظن خاص می‌دانند.

به نظر می‌رسد اولین کسی که از علمای امامیه صراحتاً قائل به حجیت خبر واحد شده و دلیل آن را عقل ندانسته بلکه شرع را دلیل حجیت آن دانسته است شیخ طوسی است زیرا به عقیده شیخ، خبر واحد هر چند موجب علم نمی‌شود اما در شرع جواز عمل به خبر واحد وارد شده است به شرط آنکه راوی خبر از طایفه

مُحَقَّقَه باشد و خبری معارض با آن نقل نکرده و متصف به صفاتی مثل عدالت باشد که قبول خبر او جایز باشد. شیخ اضافه می‌کند که ما قد سَبَرْنَا ادْلَهَ الْعَقْلِ فَلَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِهِ: یعنی ما ادله عقل را بررسی کردیم لیکن دلیلی که دلالت بر وجوب عمل به خبر واحد کند پیدا نکردیم. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ۳۰۴). به زعم شیخ، عمده دلیل شرعی، اجماع فقهای امامیه است، شیخ طوسی، نه دلالت آیه نبأ، نه آیه نفر و نه ادعای اجماع صحابه را بر حجیت خبر نمی‌پذیرد، مثلاً درباره آیه نبأ می‌گوید: استدلال به آیه از باب استدلال به دلیل خطاب (مفهوم مخالف) است و دلیل خطاب حجت نیست.

ب) گروه دوم کسانی هستند که منکر حجیت خبر واحد می‌باشند: سید مرتضی و ابن زهره و قاضی و ابن ادريس حلی عمل به خبر واحد را که مفید علم نیست را ترک کرده و حجیت آن را انکار کرده‌اند.

۱- سیدمرتضی در جواب موصلیات که به گمان ابن ادريس حلی در سال ۳۸۵ (ابن ادريس، ۱۴۱۰، مقدمه؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ۵) نوشته شده است می‌گوید: طریق اثبات حکم شرعی بایستی چیزی باشد که موجب علم به حکم شرعی شود اگر علم به حکم پیدا نکردیم قطع هم پیدا نمی‌کنیم که حکم مورد نظر مشتمل بر مصلحت است احتمال دارد که حکم مشتمل بر مفسده باشد بنابراین اقدام بر این حکم، قبیح است به همین جهت است که ما قیاس را که مذهب مخالفین ماست ابطال کردیم زیرا قیاس حداکثر موجب ظن به حکم می‌شود نه علم، خبر واحد را هم، چون نه موجب علم است و نه عمل، ابطال می‌کنیم زیرا که عمل می‌بایستی تابع علم باشد.

عبارت سید به نقل از مقدمه سرائر چنین است... و لذلک أبطلنا فی الشریعه العمل باخبار الأحاد لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً... آنگاه می‌گوید: إن أصحابنا کلهم سلفهم وخلفهم و متقدمهم و متأخرهم یمنعون من العمل باخبار الاحاد و من العمل بالقیاس فی الشریعه و یعیبون أشد عیب علی الذاهب إلیهما. (سید مرتضی، بیتا، ۲، ۲۰۳). حتی سیدمرتضی، خبر واحد را هر چند محفوف به قرائن باشد موجب علم نمی‌داند.

۲. ابن زهره نیز عمل به خبر واحد را جایز نمی‌داند و می‌گوید جواز عمل به خبر واحد، تابع علم است و این علم منوط است به دلیل شرعی، ما در شرع دلیلی نیافتیم که دلالت بر وجوب عمل به خبر واحد داشته باشد پس به حکم عقل رجوع می‌کنیم و عقل در اینجا حکمی ندارد زیرا به سبب دفع ضرر یا مفسده احتمالی، عقل عمل به خبر واحد را نه تجویز می‌کند و نه نفی (جمعی از فقها، ۱۲۷۶، ۱۸۵).

۳. محمدابن ادريس حلی نیز عمل به خبر واحد را شدیداً تقبیح کرده آن را موجب هدم اسلام می‌داند. (ابن ادريس، ۱۴۱۰، مقدمه) اگر حکم شرعی موضوعی را نتوان از کتاب و سنت متواتر و یا اجماع استنباط

کرد آنگاه باید به دلیل عقل تمسک جست ظاهر این است که دلیل عقل در طول سه دلیل دیگر است نه در عرض آنها. فإنی تحریرت فيه التحقيق وتنکبت ذلك على طریق کتاب الله سبحانه أوسنه رسوله (ص) المتواتره المتفق عليها أو الاجماع أو دلیل العقل، فإذا فقدت الثلاثه فالمعتمد فی المسئله الشرعیه عند المحققین الباحثین عن مأخذ الشریعه التمسک بدلیل العقل فیها... فمن هذه الطریق توصل إلى العلم بجمیع الأحکام الشرعیه... فعلى الأدله المتقدمه أعمل بها و أفتی ... و لا أعرج على الأخبار الآحاد فهل هدم الإسلام إلا هی (ابن ادریس، ۱۴۱۰، مقدمه سرائر).

۳-۱- نظر مختار ابن ادریس:

انکار خبر واحد از مشهورترین مبانی فقهی ابن ادریس است و به طور صریح در موارد متعدد در سرائر آن را غیر معتبر دانسته است و بلکه می‌توان ادعا نمود که ایشان در انکار آن حتی از سید مرتضی نیز موضع شدیدتری داشته است چراکه معتقد بود: عمل به خبر واحد هرچند رویش هم ثقه باشد جایز نیست (ابن ادریس، ۱۴۹۵، ۱، ۱۴۱۰)؛ لایجوز العمل بأخبار الاحاد وإن کانت روايتها... و بر این نظر بود که حتی در صورت عادل بودن راویان نیز اصحاب ما عمل به آن را جایز نمی‌دانند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۱۲۷).

ابن ادریس پا را از این هم فراتر می‌گذارد و در یک موضع‌گیری تند و صریح عمل به اخبار آحاد را مایه نابودی اسلام می‌داند؛ فهل هدم الاسلام إلا هی... (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۵۱). و خبری که به یکی از ادله سه-گانه کتاب، سنت قطعی یا اجماع تقویت گردد را معتبر دانسته و عمل به آن را جایز می‌داند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۳، ۳۷۵). همچنین وی خبر واحدی را که اصحاب امامیه در تصانیفشان ذکر نمایند و در فتوایشان بر آن اجماع داشته باشند، معتبر می‌داند.

۳-۲- علت انکار خبر واحد

آنچه از کتب فقهی و اصولی منکرین خبر واحد تا عصر ابن ادریس بر می‌آید این است که علت اصلی انکار و عدم جواز عمل به این اخبار، مفید علم نبودن آنهاست و چون مستند احکام شرعی باید قطعی باشد بنابراین به خبر واحد که بیش از افاده ظن و گمان دلالتی ندارد، نمی‌توان عمل نمود. ابن ادریس نیز علت عدم عمل اصحاب به خبر واحد را مفید علم نبودن اخبار می‌داند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۱۲۷ و ۴۹۵) چنانکه

پیش از او نیز دیگران همین امر را علت انکار دانسته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ۴۵؛ سیدمرتضی، ۱۳۶۷، ۲، ۵۱۷؛ طبرسی، ۱۳۸۴، ۳، ۲۲۱).

۳-۳- ادله عدم حجیت خبر واحد از منظر ابن ادریس :

(۱) آیات: و لاتقف ما لیس لک به علم (اسراء، ۳۹) ابن ادریس معتقدست که تنها به ادله‌ای می‌توان تمسک نمود که موجب علم و قطع گردد. به ادله‌ای که ظن آورند، نمی‌توان عمل کرد وی ادله علم آور را کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل بر می‌شمارد؛ ایشان در مورد احکام غیر معلوم به این آیه تمسک کرده است. (ابن ادریس، ۱۲۸، ۲، ۱۴۱۰).

ابن ادریس تمسک به خبر واحد را مانند قیاس، ظن آور می‌داند از اینرو نمی‌توان به آن عمل نمود چرا که شارع ما را به عمل به ظن متعبد نکرده و تنها راه کشف احکام شرعی این است که از طریق علم آور به آن دست یابیم و قطع پیدا کنیم و طرق ظنی حجت نیست. (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۴۷ و ۱۴۸). زیرا آیات قرآن از تبعیت از ظن، نهی کرده است و نهی دلالت بر حرمت دارد و این منافات با وجوب عمل به آنها را دارد (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۲، ۲۳۸).

نقد و بررسی آیات

از این آیات چند پاسخ داده شده که عبارتند از:

در اینجا باید گفت ظن حاصل از خبر واحد از عموم آیات خارج هستند:

اولاً: این آیات مربوط به اصول دین هستند و ربطی به فروع دین ندارند و بحث ما حجیت خبر واحد در فروع دین است.

ثانیاً: اگر گفته شود شامل فروع دین هم می‌شود باید گفت صدر آیات خطاب به اصول دین است و قدر متیقن مانع تمسک به اطلاق است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۹۵) بنابراین آیات دلالتی بر رد حجیت خبر واحد ندارد از طرفی برخی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۳۰۳) مهمترین دلیل حجیت خبر واحد را بنای عقلا دانسته‌اند زیرا عقلا ظنی را که بر اساس حدس و گمان باشد، معتبر نمی‌دانند اما اگر مراد از آن احتمال راجح باشد به آن ترتیب اثر داده و تارک آن را مذمت می‌کنند.

بنابراین آیات شامل ظن در اصطلاح اصول نمی‌شود و مراد از آنها اوهام و گمان است.

دلیل دوم: روایات؛ اخباری که علم به صدور آن از جانب معصوم، ملاک اعتبار حدیث و عدم علم به آن را ملاک عدم اعتبار حدیث می‌داند از جمله این اخبار، مکاتبه‌ای است که در آن از امام (ع) درباره اختلاف احادیث سؤال شد، امام فرمودند: ما عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالزَمُوهُ و ما لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا (ابن ادریس، ۳، ۱۴۱۰، ۵۸۴).

نقد و بررسی

اولاً: اثبات حجیت خبر واحد با آنها مستلزم دور است زیرا این روایات، خبر واحد هستند. ثانیاً: این روایات تواتر لفظی و معنوی ندارند زیرا از نظر لفظ و معنی با هم متفاوت هستند. بنابراین روایات از محل بحث خارج هستند زیرا محل بحث، خبر واحدی است که مخالف با کتاب و سنت نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۹۵).

دلیل سوم، اجماع: ابن ادریس معتقدست که انکار خبر واحد، مورد اتفاق نظر و اجماع اصحاب است؛ وی می‌نویسد: خبر واحد موجب علم و عمل نمی‌شود و روش اصحاب و فقهای سلف اهل بیت بر ترک عمل به خبر واحد، اجماعی است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۳۳). فقهای امامیه در شرعیات به خبر واحد عمل نمی‌کنند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۳، ۲۸۹) ابن ادریس در مقدمه کتاب می‌نویسد: امامیه قائل به بطلان قیاس و خبر واحد هستند و کسی قائل به وجوب عمل به آنها نیست مگر شخص غافل (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۱۲۷).

نقد و بررسی

اولاً: این اجماع، اجماع محصل نیست بلکه اجماع منقول است که حجت نیست زیرا دلیل حجیت آن خبر واحد است و کسی که خبر واحد را حجت نمی‌داند جعل حجیت برای آن معقول نیست. ثانیاً: این اجماع، با اجماعی که قائلان به حجیت بر خبر واحد به آن تمسک کرده‌اند، تعارض دارد. ثالثاً: این اجماع موهون و ضعیف است زیرا مشهور علما قائل به حجیت خبر واحد هستند. رابعاً: این اجماع، اجماع مدرکی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۹۶). از میان ادله مثبت حجیت خبر واحد به آیه نبأ و سیره عقلا تمسک می‌شود.

۴- برخی از متفردات ابن ادریس

۱-۴- نماز خواندن با لباسی که نجاست به آن برخورد کرده است و آبی جهت شستن ندارد:

قول مشهور: هرگاه شخص فقط یک لباس داشته باشد و نجاستی به آن برخورد کند و آبی جهت شستن آن نیابد، لباس را در آورد و عریان نماز بخواند و اگر امکان درآوردن لباس را نداشته باشد با همان لباس نماز بخواند و هر زمان امکان درآوردن لباس و شستن آن را داشت، درآورد و بشوید و نماز را اعاده نماید.

دلیل شیخ طوسی و مشهور:

۱- احتج الشيخ بما رواه عمّار الساباطی، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن رجل ليس عليه إلّا ثوب واحد، و لا تحلّ الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمم، و يصلّي و إذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة، شيخ استناد کرده به روایت عمار ساباط از ابي عبدالله (ع) که از ایشان سؤال شد در مورد مردی که فقط یک لباس دارد و نماز در آن صحیح نیست و آبی برای شستن آن پیدا نمی‌کند، این شخص چه باید بکند؟ امام فرمودند: تیمم کند و نماز بخواند و هرگاه آبی پیدا کرد، بشوید و نماز را اعاده کند. (حرعاملی، ۱۳۸۳، ۲، ۱۰۶۷-۱۰۶۸)

جواب استدلال:

۱- سندروایت صحیح نیست چون طریقه آن ضعیف می‌باشد.

۲- خبر واحد است و خبر واحد افاده علم و عمل نمی‌کند.

ابن ادریس: منع از اعاده نماز می‌نماید. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ۱، ۱۸۶)

دلیل ابن ادریس: مأمور به انجام شده است پس تکلیف از فرد ساقط می‌شود، مقدمه اول ظاهر است چون فرض این است که امر به نماز در همان لباس شده است.

و اما مقدمه دوم، ثابت نشده که این امر برای اجزاء است و در صورت انجام، کفایت می‌کند و زمانی که امر به نماز ثابت شد و شخص مأمور به را انجام داد، این امر برای او مجزی است.

حجیت خبر واحد: در این مورد از آنجاییکه برای مکلف اشتغال ذمه بوجود آمده است، طهارت شرط

نماز محسوب می‌شود و در اینجا لباس این فرد نجس بوده پس باید نماز را با لباس طاهر اعاده نماید. اشتغال یقینی، فراغت یقینی می‌خواهد؛ در مقابل ابن ادریس تمسک به اصل برائت اجزاء با همان لباس نموده و معتقدست شخص مأمور به را انجام داده است و نیازی به اعاده نیست.

۲-۴- مشتبه شدن دو لباسی که یکی از آن نجس باشد:

قول مشهور: اگر شخصی دو لباس داشته باشد و یکی از آن دو نجس باشند و با دیگری مشتبه شود و برای او غیر از آن دو لباس، نباشد در هر کدام از آنها یکبار نماز بخواند و اگر تعداد لباس بیشتر باشد که با هم دیگر در مورد افتادن نجاست مشتبه شوند، پس اگر پنج لباس داشته باشد و دو تا نجس باشند و با بقیه لباسها اشتباه شود یک نماز را سه مرتبه در سه لباس بخواند. (شیخ طوسی، ۱، ۱۳۸۷، ۹۱)

دلیل قول مشهور:

۱- اینکه شخص توان اداء نماز را در لباس طاهر دارد پس بر او متعین می‌شود و با نماز در آن دو لباس آن هم دوباره، مأمور به حاصل می‌شود.

۲- آنچه صفوان بن یحیی در حسن از ابي الحسن (ع) روایت کرده که می‌گوید: در مورد شخصی سؤال کردم که دو لباس داشت سپس یکی از آن دو به بول اصابت کرد درحالیکه نمی‌دانست به کدام برخورد کرده است و وقت نماز هم فرا رسیده و از فوت نماز هم می‌ترسد و آبی هم ندارد، چه باید بکند؟ فرمودند: در هر دو لباس، نماز بخواند.

۳- چون تکرار نماز در صورت اشتباه قبله و نسیان تعیین اگر واجب باشد، در اینجا نیز واجب می‌شود، مقدم حق است پس تالی هم حق است.

۴- همانا مقتضی موجود است و آن اشتباه لباس است.

اصل احتیاط در اینجا حکم می‌کند که شخص باید همه احتمالات تکلیف درجایی که ترک نمودن و یا انجام دادن همه اطراف احتمالات، ضرر اخروی به دنبال داشته باشد را انجام یا ترک نماید. در این مورد هم شخص باید در هر دو لباس نماز بخواند.

قول ابن ادریس: شخص هر دو را در آورد و عریان نماز بخواند (ابن ادریس حلی، ۱، ۱۸۴، ۱۰، ۱۴۱۰-۱۸۵).

دلیل ابن ادریس: ابن ادریس احتجاج می‌کند به احتیاط سپس اعتراض می‌کند به اینکه احتیاط در این است که با ساتر اولی تکرار کند، جواب می‌دهد به وجوب اقتران آنچه در وجوه افعال مؤثر است پس بر شخص واجب است که هنگام وقوع هر فریضه‌ای باطهارت لباس انجام شود و در اینجا طهارت لباس منتفی است و جایز نیست که نماز بر آنچه بعداً ظاهر می‌شود متوقف شود و نماز واجب همان نمازی است که انجام شده، پس آنچه بعداً واقع شود تأثیری ندارد. (ابن ادریس حلی، ۱، ۱۴۱۰، ۱۸۵).

جواب ابن ادریس: از وجوب علم به طهارت لباس در اینجا، منع شده است پس تکلیف از فرد ساقط شود و آنچه مؤثر است در وجوب دو نماز است در اینجا، نه متأخر از آن، پس حکم می‌کنیم به وجوب دو نماز، یکی بنا به اشتباه در نجاست لباس و دیگری به خاطر اصالت وجوب نماز و او به این توجه نکرده و گمان می‌کرده که یکی از دو نماز واجب است نه دیگری، سپس مکلف بعد از انجام هر دو علم پیدا می‌کند که او فی‌الجمله نماز را بجا آورده در حالیکه اینگونه نیست. (علامه‌حلی، ۱۴۱۲، ۱، ۴۸۷)

۳-۴- نماز مریض، عریان و دیگر مضطربین:

مشهور: شخص عریان هرگاه از مطلع (کسی که متوجه او باشد و او را ببیند) ایمن باشد، نماز را ایستاده بخواند و اگر ایمن نباشد، نماز را نشسته می‌خواند و در هر دو حالت با اشاره می‌خواند.

۱- ستر عورت واجب است و جز با نشستن، کامل نمی‌شود، پس این شخص باید بنشیند.

۲- روایت زرارة فی الحسن، عن الباقر - علیه السلام - قال: قلت له: رجل خرج من سفینة عریانا أو سلب ثیابه و لم یجد شیئا یصلی فیہ، فقال: یصلی ایما، و ان كانت امرأة جعلت یدها علی فرجها و ان كان رجلا وضع یدہ علی سواته، ثم یجلسان فیومئان ایما... زراره از امام باقر(ع) روایت می‌کند که می‌گوید، به ایشان گفتم: مردی از کشتی عریان خارج می‌شود یا لباسش را گم می‌کند و چیزی نمی‌یابد تا در آن نماز بخواند، امام فرمودند: با اشاره نماز بخواند و اگر زن است دستش را بر روی فرج خود قرار دهد و اگر مرد است دستش را بر عورت خود بگذارد، سپس بنشیند و با اشاره نماز بخواند و رکوع و سجود را بجا نیاورند و با سر اشاره کنند. اگر در آب یا دریا باشد، بر آن سجده نکنند و با ایما انجام دهند (شیخ طوسی، ۱، ۱۴۰۷، ۳۶۴، ۱۵۱۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۳۸۳، باب ۵۰ من أبواب لباس المصلی، ح ۶، ۳۸۷).

با استناد به خبر واحد و قاعده میسور، این شخص باید بنا به شرایط اضطرار (الأهم فالأهم) نماز را در صورت ایمن بودن ایستاده بخواند یعنی هر مقدار که توانایی انجام آن را به صورت ایستاده دارد با حالت قیام، اداء نماید و در صورت ایمن نبودن نماز را نشسته یا با اشاره بخواند. (إنما یریدالله بکم الیسر و...)

ابن ادریس: در هر دو حالت (اینکه کسی باشد یا نباشد) ایستاده نماز می‌خواند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۲۶۰).

دلیل ابن ادریس:

۱- قیام در نماز شرط است و در صورت قدرت و توانایی، رکن است.

۲- در اینجا این قدرت حاصل است، پس نماز بدون آن صحیح نیست (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۲۱۵).
 جواب ابن ادریس: از شرط مطلق بودن قیام، منع شده است بلکه با انتفاء منع آن و بجا آوردن آن، قبح در اینجا ثابت می‌شود و در صورت عدم توانایی شخص بر قیام، می‌تواند بنشیند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ۲، ۱۰۱).

۴-۴- حکم روزه شخصی که در حالت اغما یا جنون یا خواب باشد:

قول شیخ طوسی در مبسوط و مشهور: اگر شخص در حالی وارد ماه رمضان شود که در حالت اغما یا جنون یا خواب باشد و یک یا چند روز باقی بماند و در بعضی از ایام، حال وی بهبود یابد یا بهبود نیابد قضای روزهایی که گذشته است بر او لازم نیست مگر آنچه که افطار کرده یا چیزی را وارد حلقش کرده باشد که در این زمان، قضا بر او لازم است بنا به مصلحت و منفعت او... خواه در بعضی روزها بهتر شده باشد یا نشده باشد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ۱، ۲۶۶). استناد شیخ به عموم قوله تعالی *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ*: پس کسی که در این ماه حاضر باشد (در وطن باشد) باید آن را روزه بدارد (بقره، ۱۸۵) و صوم امساک است و در اینجا محقق نمی‌شود.

جواب استدلال: خطاب با اجماع، عقلا را دربر می‌گیرد و لفظ «مَنْ» مختص به عقلاست که در اینجا این افراد یا مجنونند و یا خواب و یا در حالت اغما هستند پس تکلیفی متوجه اینها نیست.

قول ابن ادریس: هیچ قضایی بر شخص واجب نیست و روزه او صحیح است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۳۶۶). به این دلیل که این شخص مکلف به صوم نیست، پس قضا هم بر او واجب نیست.
 مقدمه اول: تکلیف منوط و مشروط به عقل است و در اینجا عقل منتفی است پس تکلیف هم در اینجا برداشته می‌شود.

مقدمه دوم: وجوب قضا تابع وجوب اداء است و با انتفاء متبوع، تابع هم منتفی می‌شود.
 همانا قضا با امر جدیدی واجب می‌شود و اصل عدم آن است پس واجب نمی‌شود مگر با دلیلی که مخالف با اصل باشد.

اگرچه که قول مشهور با استناد به خبر واحد، به احتیاط اقرب است و فرد را با رسیدن به سن تکلیف، موظف به انجام تکالیف دینی می‌داند ولی در مورد مجنون یا شخصی که در حالت اغماست، چون لفظ عاقل بر آن تعبیر نمی‌شود تکلیفی بر او نیست.

۴-۵- حکم روزه صائم در صورت قی کردن:

قول مشهور: درمسأله قی کردن روزه‌دار؛ روایاتی دال بر بطلان و لزوم قضا وجود دارد و حتی صاحب وسائل بابی را تحت عنوان «باب بطلان الصوم بتعمدالقی» مطرح و در آن چند حدیث گردآوری نموده است. (حرعاملی، ۱۰، ۱۳۸۳، ۸۹-۸۷).

دلیل قول مشهور:

۱- وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا تَقَيَّ الصَّائِمُ فَعَلَيْهِ قَضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ - وَ إِنْ ذَرَعَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَقَيَّ فَلَيْتَمَّ صَوْمَهُ. امام (ع) در مورد قی کردن فرمودند: هرگاه روزه‌دار، قی کند قضای آن روز بر او واجب است و اگر بدون قصد و عمدی قی نماید و چیزی را دوباره از قی خود فرو نبرد، روزه‌اش تمام است (طوسی، ۱۴۰۷، ۴، ۲۶۴-۷۹۲).

۲- وَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ أَبِيهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ تَقَيَّ مُتَعَمِّدًا وَ هُوَ صَائِمٌ فَقَدْ أَفْطَرَ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ - فَإِنْ شَاءَ اللَّهُ عَذَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ - وَ قَالَ مَنْ تَقَيَّ وَ هُوَ صَائِمٌ فَعَلَيْهِ الْقَضَاءُ. کسی که عمداً قی نماید در حالی که روزه‌دار است، پس افطار کند و اعاده آن روز بر او واجب است و در این روایت امام فرمودند: کسی که قی کند در حالی که روزه‌دار است، قضای آن روز بر او واجب است (طوسی، ۱۴۰۷، ۴، ۲۶۴-۷۹۳).

روایت و اخباری که از منظر ابن ادریس اخبار آحاد تعبیر می‌شوند و در قول مشهور به آنها استناد می‌شود به اصل اشتغال اقرب است، در هر تکلیفی در صورت نقض عمدی آن، گناه محسوب شده و مکلف چون قی عمدی کرده، ذمه او همچنان مشغول هست پس قضا و اعاده آن روز بر او واجب است؛ سیدمرتضی هم با ابن ادریس هم عقیدست و همانند حقنه کردن با مایعات، درمورد فرد روزه‌داری که عمداً قی نماید نیز به عدم لزوم قضا فتوا می‌دهند و این شخص را مخطی می‌دانند که بر او چیزی نیست.

دلیل ابن ادریس:

۱- صوم، امساک از وارد کردن چیزی به شکم است و منافاتی با خارج کردن از آن ندارد.
 ۲- روایت عبد الله بن میمون فی الصحیح، عن أبي عبد الله، عن أبيه - عليهما السلام - قال: ثلاثة لا يفطرن الصائم: القيء و الاحتلام و الحجامه. امام (ع) می‌فرمایند: سه چیز روزه‌دار را باطل نمی‌کند: قی کردن، احتلام و حجامت.

۳- حدیث محمد بن مسلم الصحيح، عن الباقر- عليه السلام- أنه قال: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الأكل و الشرب، و النساء، و الارتماس في الماء. امام باقر(ع): به روزه داره رگاه از سه چیز اجتناب کند، ضرری وارد نمی‌شود: خوردن و آشامیدن و زنان (نزدیکی بازن) و فرو رفتن در آب.

۴- ابن ادريس به دليل واحد دانستن اين اخبار به آنها توجهی نمی‌کند و به جای آن به اصل براهت تمسک جسته است.

اشکال بر ابن ادريس:

منع از حدیث اول: امساک تحقق پیدانکرده، همانگونه که امساک با فرو بردن چیزی منافات دارد با خارج کردن شی هم منافات دارد و این نوعی اجتهاد است پس تعارضی با آنچه از احادیث ذکر کردیم، ندارد و ما قائل به روایت اول هستیم چون قی همانگونه که با عمد مقترن می‌شود بانسیان هم می‌شود و در حدیث دلالت بر تعمیم نیست، پس جهت جمع کردن بین اخبار بر دومی حمل می‌شود.

جواب روایت دوم: این حدیث وارده از جانب شما، عام است و احادیث ما خاص، پس مقدمه‌ای می‌شود جهت جمع کردن بین ادله.

۶-۴- مسأله: حکم روزه شخصی که غسل جنابت خود را فراموش کرده است:

کسی که در اول ماه رمضان جنب شود و غسل را فراموش کند و کل ماه را روزه بگیرد؛ شیخ می‌فرماید: قضاء نماز و روزه بر این شخص واجب است، صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه روایت کرده و ابن جنید هم آن را گفته است (طوسی، ۱۳۸۷، ۲۸۸؛ طوسی، بی‌تا، ۱، ۴۰۶؛ شیخ صدوق، ۲، ۱۳۹۰، ۱۱۹ ح ۱۸۹۶).

ادله قول مشهور:

۱- این شخص در شرط صوم که طهارت از جنابت در ابتدای روز با علم به حدث، است را اخلال کرده، پس قضای روزه بر او واجب است و نسیان و فراموشی در سقوط اثم و کفاره، عذر محسوب می‌شود نه در وجوب قضاء.

۲- همانا این شخص مأمور به را با وجه اصلیش اتیان نکرده پس در ذمه شخص باقی می‌ماند. اما مقدمه اولی: مأمور به صوم باید از حدث جنابت در ابتدای روز پاک باشد و این شخص اتیان نکرده است. مقدمه دوم: پس ظاهر در این امر است.

۳- چون قضای نماز واجب است پس روزه هم واجب است. اما مقدمه اول: اتفاقی است. مقدمه دوم: چون بین نماز و روزه مشترک است و آن در ابتدای انجام روزه، اخلال شده است پس قضاء واجب است.

مقدمه سوم: روایت حلبی فی الصحيح قال: سأل أبو عبد الله - عليه السلام - عن رجل أجنب في شهر رمضان فَنَسِيَ أَنْ يَغْتَسِلَ حَتَّى خَرَجَ شَهْرَ رَمَضَانَ، قَالَ: عَلَيْهِ أَنْ يَقْضِيَ الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ، رَوَيْتُ حَلْبِي: دَرَمُورِدِ شَخْصِي كَهْ دَر مَاهِ رَمَضَانَ جَنْبِ شَدَه بُوَدِ پَسِ فَرَامُوشِ كَرْدِ كَهْ غَسَلِ كَنْدِ تَا اَيْنَكِهْ اَزِ مَاهِ رَمَضَانَ خَارِجِ شَد؛ اِمَامِ فَرَمُودَنْد: بَرِ اَوْ وَاجِبِ اسْتِ كَهْ نَمَازِ وَ رُوزِهْ رَا قِضَا كَنْدِ (شَيْخِ طُوسِي، ۱۴۰۷، ۴، ۳۱۱، ح ۹۳۸؛ شَيْخِ حَرَعَامَلِي، ۱۳۸۳، بَابِ ۳۰ مِنْ اَبْوَابِ مَنْ يَصِحُّ مِنْهُ الصَّوْمُ، ح ۳، ۷، ۱۷۱). مَقْدَمِهْ چَهَارَم: رُويِ الصَّدُوقِ اَبُو جَعْفَرِ بِنِ بَابُويَه، عَنِ اِبْرَاهِيْمِ بِنِ مِيْمُونِ، عَنِ الصَّادِقِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَجْنُبُ بِاللَّيْلِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ يَنْسِي أَنْ يَغْتَسِلَ حَتَّى يَمْضِيَ لَذَلِكَ جَمْعَةً أَوْ يَخْرُجَ شَهْرَ رَمَضَانَ، قَالَ: عَلَيْهِ قِضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ. رَوَايَتِ دَلَالَتِ بَرِ قِضَايِ نَمَازِ وَرُوزِهْ شَخْصِي كَهْ غَسَلِ جَنْبَاتِ رَا فَرَامُوشِ نَمُودَه، دَارِدِ (شَيْخِ مَفِيْدِ، ۱۳۹۰، ۲، ۱۱۸، ح ۱۸۹۵؛ شَيْخِ حَرَعَامَلِي، ۱۳۸۳، ح ۲، ۷، ۱۷۰).

اگرچه که احتیاط حکم به قضای نماز و روزه این شخص می‌کند ولی این شخص عمداً غسل جنابت خود را فراموش نکرده بلکه ناسی محسوب می‌شود و بنا به خود قول مشهور در مورد ناسی احرام که حج او را در صورت اكمال، صحیح می‌داند پس در این مورد هم باید روزه چنین شخصی را صحیح دانسته و قضای روزه شخص ناسی (فراموش کننده) نوعی عسر و حرج می‌باشد و بنا به دستورات شارع مقدس احتیاط تا زمانی نیکوست که موجب عسر و حرج نشود.

قول ابن ادریس: فقط قضاء نماز بر شخص واجب است نه روزه (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۱، ۴۰۸-۴۰۷).

دلیل ابن ادریس:

۱- اصل برائت ذمه است.

۲- طهارت از شرایط صوم است مگر اینکه انسان آن را متعمداً وبدون اضطرار از شب تا روز، ترک کند و این شخص متعمداً ترک نکرده است.

جواب استدلال ابن ادریس: اصل برائت، معارض با احتیاط است و ترک طهارت در اینجا به خاطر تفریط شخص بوده، به همین دلیل قضای نماز بر او واجب است.

۴-۷- تفقه در تجارت:

با توجه به تأکیدی که اسلام پیرامون تجارت کرده، آیا بدون آشنایی با شیوه تجارت مطلوب و معاملات صحیح و کسب دانش مورد نیاز در ارتباط با احکام و قوانین دست یافت؟

بدون شک پاسخ منفی است زیرا اولاً، تحقق فعالیت‌های اقتصادی به دلیل ضرافت و ارتباط تنگاتنگش با مال و ثروت؛ ثانیاً، انجام دادن معاملات تجاری مصرح در فقه و قانون (ماده ۲ قانون تجارت)؛ ثالثاً، حسن ایفای وظایف تاجر که شغل معمولی خود را در معاملات تجاری قرار می‌دهد (ماده ۱۵ قانون تجارت)؛ رابعاً؛ وجود انواع کسب‌ها که فقها آن را به پنج قسم واجب، مستحب، مکروه، مباح و حرام تقسیم کرده‌اند، به شناخت کافی و مهارت لازم نیاز دارد (سلار، ۱۴۱۴، ۱۷۱؛ نجفی خوانساری، ۱۴۱۸، ۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ۲، ۵).

حضرت علی(ع) فرمودند: مَنْ إِتَّجَرَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِرْتَطَمَ فِي الرِّبَا ثُمَّ إِرْتَطَمَ: کسی که بدون آشنایی با احکام تجارت به داد و ستد و تجارت پردازد، داخل در ربا می‌شود، آنگاه به ربا می‌افتد (ابن الحدید، ۱۳۳۸، ۴، ۱۰۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ۳، ۱۹۳ و ۱۹۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۴، ۱۲، ۲۸۳ و ۲۸۲).

در حدیث مزبور، نکاتی چند قابل تأمل است: اولاً: «ارتطام» یعنی ارتکاب عمل به گونه‌ای که نتوان از آن خارج شد (علامه حلی، ۱۳۳۳، ۲، ۱۰۰۰؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۱، ۲، ۳۴۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۷، ۱۰، ۴۷۱). ثانیاً: جامعه‌ای که معاملات ربوی و نامشروع، اساس اقتصاد آن را تشکیل دهد بر مبنای آیه ۲۷۶ سوره بقره، برکت و رشد نیز در آن نیست زیرا ربا در حقیقت مانع جدی در راه رشد و توسعه اقتصادی است. ثالثاً: تکرار لفظ ارتطام در حدیث، بیانگر این نکته مهم است که بدون تفقه و آگاهی به تجارت پرداختن، قطعاً نتیجه‌اش انجام معاملات نامشروع و باطل است.

مشهور فقها حکم به استحباب فراگیری دانش تجارت داده‌اند؛ مرحوم شیخ طوسی در مورد فراگیری مسائل تجارت از لفظ «ینبغی» استفاده کرده است و این دلالت بر استحباب آن دارد (شیخ طوسی، بی‌تا، ۳۷۱؛ محقق حلی، ۱۴۱۰، ۱۲۰؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸، ۱، ۴۵۳؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۱، ۲، ۳۶۲؛ نراقی، ۱۴۱۸، ۱۴، ۱۷؛ نجفی، ۱۳۶۸، ۲۲، ۴۵۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ۳، ۱۳۲). مقصود از تفقه در تجارت، شناخت و آگاهی نسبت به احکام آن است نه اجتهاد در آن.

ابن ادریس: قائل به وجوب و لزوم آن شده و شروع در کسب و کار را بدون آشنایی با احکام و قوانین مربوط به تجارت باطل می‌دانند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۲، ۲۳۰).

چراکه حضرت علی(ع) می‌فرماید: ای مردم، اول احکام فقهی تجارت را بیاموزید، سپس تجارت کنید به خدا قسم، ربا در این امت، مخفی‌تر از صدای پای مورچه در هنگام راه رفتن بر روی سنگ صاف است.

محدث بحرانی نیز اهم واجبات را تفقه در تجارت دانسته و معتقد است روایات هم به وضوح بر آن دلالت دارند تا شخص به گناه و حرام نیفتد و مشمول «حدیث التاجر فاجر و الفاجر فی النار» نشود (بحرانی، بی‌تا، ۱۸، ۲۳). بیان صاحب جواهر و ابن ادریس و به تبع ایشان محدث بحرانی می‌تواند وجه الجمعی بین دو نظریه باشد به این معنا کسانی که فتوی به استحباب تفقه داده‌اند در موردی است که هنوز شخص وارد امر تجارت نشده اما فقهایی که قائل به وجوب شده‌اند در موردی است که انسان به طور جدی قصد دارد وارد بازار کار شده و تاجر شود که در این صورت لازم است به فراگیری دانش تجارت پردازد (آیه‌الله خوئی، ۱۳۶۸، ۵، ۷۹۳-۷۹۰).

احتیاط در دیدگاه ابن ادریس بیشتر به چشم می‌خورد چون زمانی مکلف به دنبال فراگیری حکم یا علمی می‌رود که الزام داشته باشد و با وجوب و الزام هست که ذمه مکلف مشغول شده، لذا به دنبال فراغت و بری کردن ذمه خویش نیز خواهد رفت.

۴-۸- حد المقر علی نفسه بحد و لم یبینه:

درجایی که فرد به نحو مبهم اقرار به حدی کند ولی مشخص نکند چه حدی بر ذمه اوست به اجماع فقها مکلف به بیان نمی‌شود اما در اینکه حد او چیست و چه مقدار بر او حد جاری می‌شود اختلاف است: مشهور امامیه معتقدند: به چنین فردی آنقدر تازیانه زده می‌شود تا خود وی مانع از تازیانه شود و از ادامه دادن آن نهی کند اما ابن ادریس حد چنین فردی را بین ۸۰ تا ۱۰۰ تازیانه می‌داند مستند مشهور فقها روایت صحیحی است از محمد بن قیس که امام در آن فرموده: ضرب حتی ینهی عن نفسه، این روایت هم مورد عمل قدمای امامیه قرار گرفت و هم متأخرین به مضمون آن عمل نموده‌اند موافقت متأخرین با مضمون این خبر مطابق مبنای ایشان در خصوص اعتبار اخبار آحاد است چراکه متأخرین اخبار آحاد صحیح السند را حجت دانسته بدان عمل می‌کنند، در این میان ابن ادریس تنها فقیهی است که به مفاد این خبر عمل نکرده است دلیل آن هم روشن است:

۱- چراکه از یک سو همچون متأخرین مطلق اخبار آحاد را حجت نمی‌داند.

۲- از سوی دیگر گذشت زمان و فاصله شدن عصر حیات ایشان از عصر صدور روایت و عصور نزدیک به آن، موجب اخفاء قرائن موجود در روایت محمد بن قیس شده است به گونه‌ای که وی برخلاف سایر قدماء و به رغم وحدت مبنا بر طبق این خبر عمل نکرده است.

ابن ادریس: کسی که اقرار به حدی کند ولی آن را بیان نکند بالاترین حد که همان ۱۰۰ ضربه باشد بر او زده می‌شود مگر اینکه با کمتر از آن، از خود نهی کند و بعد از تجاوز حدی که هشتاد ضربه است، پس اگر قبل از هشتاد ضربه که حد شارب الخمر است از خود نهی کند از او پذیرفته نمی‌شود و زده می‌شود تا اینکه از آن بیشتر شود (ابن ادریس حلی، ۳، ۱۴۱۰، ۴۵۵).

دلیل شیخ طوسی و قول مشهور:

-روایت محمد بن قیس عن الباقر علیه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ولم يسمّ أيّ حدّ هو، قال: «أمر أن يجلد حتى يكون هو الذی ينهى عن نفسه الحدّ». روایت محمد بن قیس، دلالت بر تازیانه زدن فرد دارد تا آن اندازه که حد را از خود دور کند (حلی، ۷، ۱۴۰۳، ۲۱۹، ح ۱؛ شیخ طوسی، ۱۰، ۱۴۰۷، ۴۵، ح ۱۶۰). در این فرع، اصل احتیاط در دماء و نفس بر قول مشهور حکومت پیدا می‌کند چرا که شاید نهی فرد از تازیانه بیشتر از صد ضربه باشد که بنا به آیه قرآن از ۱۰۰ ضربه تازیانه تجاوز نمی‌کند.

۴-۹- مساحقه زن شوهر دار با باکره:

مشهور: در مورد نزدیکی زنی که زوج با او نزدیکی کرده و او با زن دیگری مساحقه کند: خبر علی بن ابی حمزه عن اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله (ع): هرگاه مردی با زنی نزدیکی کند و آن زن نیز با کنیزی، مساحقه کند و کنیز حامله شود، زن را سنگساری کنند و کنیز را تازیانه می‌زنند و فرزند به پدرش ملحق می‌شود، زن ملزم به مهر جاریه می‌شود چون فرزند از او متولد نمی‌شود مگر بعد از رفتن بکارت او (شیخ طوسی، بیّنات، ۷۰۷؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ۲، ۵۳۲).

روایتی از محمد بن مسلم که می‌گوید از امام باقر و امام صادق (ع) شنیدم می‌فرمودند که عده‌ای به مجلس امیرالمؤمنین آمده به امام حسن (ع) گفتند که می‌خواهیم پیش امیرالمؤمنین برویم، امام حسن (ع) فرمودند برای چه؟ گفتند مسأله‌ای داریم می‌خواهیم بپرسیم، امام فرمودند آن مسأله چیست به من بگوئید، گفتند: زنی که شوهرش با او نزدیکی کرده بود و از آنجا بلند شده و با دختری مساحقه انجام داده و نطفه را به دختر منتقل کرده و دختر حامله شده است در این باره چه می‌فرمایید؟ (شیخ حرعاملی، ۱۳۸۳، ۱۸، ۴۲۶، ح ۱). امام حسن (ع) فرمودند: در ابتدا مهر المثل آن دختر را از آن زن می‌گیرند چون موقع وضع حمل، بکارت او از بین می‌رود سپس آن زن را رجم می‌کنند زیرا محصنه بوده و مرتکب مساحقه شده است و منتظر می‌ماند تا اینکه دختر وضع حمل کند آن بچه را به پدرش (شوهر زن صاحب نطفه) است می‌دهند و دختر را

۱۰۰ ضربه شلاق می‌زنند آن عده از حضور امام حسن(ع) وقتی برگشتند امیرالمؤمنین را دیدند، امیرالمؤمنین هم جواب امام حسن را به آنها دادند، شبیه این خبر روایتی است که اسحاق بن عمار از امام صادق(ع) روایت کرده است (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۳، ۴۲۷، ح ۲).

اما ابن ادریس از جهاتی این روایت را رد کرده است:

اولاً: این روایت می‌گوید که زن را برای مساحقه رجم می‌کنند درحالیکه فقهی‌های ما، در مساحقه زن را رجم نمی‌کنند خواه محصنه باشد یا غیرمحصنه، هیچ فقیهی با خبر واحد که نه دلیلی از قرآن دارد و نه سنت متواتر و نه اجماع آن را تأیید می‌کند به رجم مسلمان جرأت نمی‌ورزد.

ثانیاً: بچه‌ای از غیر فراش مرد(از غیر عقد دائمی مرد) متولدشده چگونه به او ملحق می‌شود، سخن حضرت پیامبر(ص) که می‌فرمایند: «الولد للفراش» در اینجا صدق نمی‌کند چون فراش به معنای عقد و امکان وطی است که در اینجا محقق نشده است (صحیح بخاری، ۵، ۱۹۲؛ ابی داوود، ۲، ۱۴۱۲، ۷۰۳، ح ۲۲۷۳؛ ابن ماجه، بیتا، ۱، ۶۴۷ ح ۲۰۰۶؛ بیهقی، بیتا، بخاری، بیتا، ۵، ۱۹۲؛ ۷، ۴۰۲).

ثالثاً: درحالیکه دختر با اختیار خودش مساحقه انجام داده و حامله شده برای چه زن باید مهرالمثل او را بپردازد در حالی که دخترگناهکار است و تازیانه می‌خورد و گفته‌اند: لا مهر لبغی یعنی زناکار مهر ندارد (احمد بن حنبل، بیتا، ۱، ۱۴۷).

حکومت اصل احتیاط بر خبر واحد:

محقق ایراد اول را قبول دارد لذا می‌فرماید: رجم کردن زن، جای تردید است و مناسب روایات و اصول این است که آن زن را ابابت مساحقه تازیانه می‌زنند و رجم نکنند چون روایاتی که تازیانه را گفته‌اند بیشتر و قویتر از این روایت هستند (احتیاط بر این است که تازیانه بزنند) اما احتمال اینکه در مورد خاص خود روایت زن را باید رجم کرد این احتمال رد می‌شود که در روایت مزبور، محصنه بودن زن را برای رجم علت آورده است که اگر قرار شود در مورد خاص روایت، زن رجم شود پس در همه موارد محصنه بودن زن باید رجم شود و این قابل قبول نیست اما تازیانه زدن به دختر، به علت مساحقه بی‌اشکال است اما الحاق فرزند به آن مرد به خاطر این است که آن فرزند از نطفه آن مرد بوجود آمده است و آن مرد شرعاً و لغتاً پدر او محسوب می‌شود نهایت قضیه این است که زانی از الحاق نسب خارج شده است و بقیه باقی است و در این مسأله آن

مرد زنا نکرده است اما این که به دختر مهر می‌رسد به این علت که بر اثر مساحقه حامله شده و با وضع حمل، بکارتش را از دست داده است و دیه ازاله بکارت مهرالمثل است چون زن سبب ازاله آن شده و باید آن را بپردازد و مثل زنا نیست که مهر به او تعلق نگیرد چون در زنا خود او اجازه ازاله بکارت را می‌دهد ولی در مساحقه او چنین اجازه‌ای نداده است، علامه هم عیناً این مطالب را مانند محقق تکرار کرده است؛ سپس محقق می‌گوید: برخی از متأخرین که ابن ادریس است مهر را انکار کرده و فکر کرده که مانند زانیه به او مهر نمی‌رسد همچنین ابن ادریس ملحق شدن بچه را به آن مرد نیز انکار کرده است با قطع نظر از این که روایت مزبور به استثناء بند اولش که با روایات دیگر معارض است قابل قبول و دارای شرایط عمل است و عمل نکردن به یک بند از روایت مانع از عمل کردن به بندهای دیگر نمی‌شود ولی ملحق شدن بچه را به آن مرد توجیه نمی‌کند چون وقتی نسبت بچه برای شخص ثابت می‌شود که بچه با نزدیکی شرعی یا شبهه متولد شود ولی در اینجا چنین نیست و تنها از نطفه او بودن بچه بدون نزدیکی موجب لحوق طفل نمی‌شود صدق لغوی هم کافی نیست چون انسان با حیوان فرق دارد برای انسان لازم است بطور مشروع ازدواج کرده و نزدیکی کند و در آن صورت طفل متولد شده به او ملحق می‌شود.

علامه در قواعد پس از اشکال این قول را اقرب شمرده است و شاید وجه اشکال این است که آن دختر زنا نکرده و این بچه از او متولد شده است اصولاً باید آن بچه به آن دختر ملحق شود و دلیلی نیست که مساحقه آن دختر در حکم زنا باشد.

اشکالی دیگری نیز به این روایت وارد است و آن اینکه وقتی دختر می‌دانست یا احتمال می‌داد که زن با شوهرش نزدیکی کرده و دارای نطفه است و احتمال سرایت نطفه وجود دارد وقتی در چنین حالی اجازه مساحقه را داده پس خودش خواسته بکارت را از دست بدهد و خودش سبب اقوی بوده بنابراین مهر ندارد ولی می‌شود از آن جواب داد که در این امر زن اقوی از آن دختر بوده است پس زن باید مهر او را بدهد، مشکل اساسی برای ابن ادریس آن است که این روایت خبر واحد است و ابن ادریس به خبر واحد عمل نمی‌کند. یک اشکال دیگر هم شده است و آن عبارت از این است که قبل از تولد بچه و قبل از ازاله بکارت از دختر، روایت می‌گوید: زن باید مهرالمثل او را بپردازد این قصاص قبل از جنایت است زیرا ممکن است قبل از وضع حمل دختر بمیرد و ممکن است قبل از تولد بچه ازدواج کند و شوهرش از او ازاله بکارت بکند ممکن است از این اشکال جواب دهیم که روایت فقط استحقاق را می‌گوید نه پرداخت را. اگر بچه را مال آن مرد بدانیم آن مرد باید تا وضع حمل، نفقه آن دختر را به خاطر بچه‌اش به او بپردازد، البته این در صورتی است که

بگوئیم در طلاق بائن به خاطر حمل به زن نفقه می‌دهند و گرنه لازم نیست و آن دختر اگر تا وضع حمل با مرد دیگری غیر از شوهر آن زن ازدواج کند باید تا وضع حمل عده نگه دارد و از آمیزش با شوهرش خودداری نماید و با وضع حمل عده او تمام می‌شود.

۱۰-۴- قتل عمدی ذمی توسط مسلمان:

قول مشهور: إذا قتل المسلم ذمیاً عمداً، شیخ: هرگاه مسلمانی، شخص ذمی را عمداً به قتل برساند دیه او بر مسلمان واجب است ولی قصاص بر او واجب نیست مگر اینکه عادت به قتل اهل ذمه کرده باشد، پس اگر اینگونه باشد و اولیای مقتول، طلب قصاص کنند بر امام واجب است که بعد از اخذ اضافه دیه مسلمان از شخص ذمی، او را قصاص کند و اضافی دیه او را به ورثه وی رد کند ولی اگر اضافه دیه او را رد نکنند یا عادت به قتل اهل ذمه نداشته باشد قتل او در هر حال جایز نیست، شیخ مفید هم بر این نظرست. صدوق، عادت به قتل را شرط ندانسته‌اند بلکه این قول را مطلق دانسته‌اند (شیخ طوسی، بیته، ۷۴۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۷۳۹).

استدلال شیخ و مشهور: ۱- این شخص مفسد فی الارض است با قتلی که او مرتکب شده است در واقع کسی را به قتل رسانده که قتلش را خدا حرام نموده، پس قتلش جایز است. ۲- روایت إسماعیل بن الفضل عن الصادق علیه السلام، قال: سألته عن دماء اليهود و النصارى و المجوس، هل علیهم و علی من قتلهم شیء إذا غشوا المسلمین و أظهروا العداوة لهم؟ قال: «لا، إلا أن یكون متعوداً لقتلهم» قال: و سألته عن المسلم هل یقتل بأهل الذمة و أهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: «لا، إلا أن یكون معتاداً لذلك لا یدع قتلهم، فیقتل و هو صاغر». از امام صادق (ع) در مورد خون یهودی، نصاری و مجوس پرسیده شد، اینکه اگر مسلمانی را فریب دهند و عداوت و دشمنی را با مسلمانان آشکار کنند، آیا برای قتل آنها چیزی است؟ فرمودند: نه، مگر اینکه عادت بر قتل آنها پیدا کند، در مورد قتل اهل ذمه و اهل کتاب توسط مسلمان پرسیده شد، آیا بر مسلمان چیزی است؟ امام فرمودند: نه، مگر اینکه عادت به قتل آنها پیدا کند که در این صورت باید کشته شود (حلبی، ۱۴۰۳، ۷، ۳۰۹، ح ۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۱۰، ۱۸۹، ح ۷۴۴).

قول ابن ادریس: قصاص مسلمان، مطلقاً به خاطر قتل اهل ذمه جایز نیست، خواه عادت داشته باشد

یا نداشته باشد.

دلیل ابن ادریس: ۱- استناد به آیه نفی سییل «ولن يجعل الله للكافر على المسلمین سییلا» خداوند برای کافر علیه مسلمان، راهی قرار نداده است (نساء، ۱۴۱). ۲- روایت محمد بن قیس عن الباقر علیه السلام، قال: «لا یقاد مسلم بدمی لا فی القتل و لا فی الجراحات، لكن یؤخذ من المسلم جنایتہ. امام باقر (ع) فرمودند: مسلمان قصاص نمی‌شود نه در قتل و نه در جراحات، اما دیه جنایت از مسلمان گرفته می‌شود (شیخ طوسی، ۱۰، ۱۴۰۷، ۱۸۸، ح ۷۰۴؛ حلبی، ۱۴۰۳، ۷، ۳۱۰).»

۳- اجماع بر عدم قتل مسلمان به خاطر کافر (ابن ادریس، ۳، ۱۴۱۱، ۳۲۴، ۳۵۲).

جواب ابن ادریس: استدلال ابن ادریس مطلق است بلکه باید تفصیل قائل شد فلسفه قصاص حفظ حیات و امنیت است؛ ضمن اینکه ایشان خبر واحد را حجت نمی‌دانند ولی در اینجا به روایت، استناد کرده است.

۵- نتیجه گیری

از مطالب این تحقیق چنین برآمد که عدم حجیت خبر واحد در بین بعضی از متقدمین مانند شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس و... پذیرفته شده بود و علتش شاید این بوده که آنان در اوایل غیبت کبری می‌زیسته‌اند و لذا عادت چندانی به اخبار آحاد نداشته‌اند و با واسطه یا بی‌واسطه می‌توانستند به اخباری دسترسی پیدا کنند که برایشان مفید بوده یا روایاتی که ما اکنون آنها را اخبار آحاد می‌دانیم برای آنها قطعی‌الصدور بوده است؛ از سویی دیگر گذشت زمان و فاصله شدن عصر حیات ایشان از عصر صدور روایت و عصور نزدیک به آن، موجب اخفاء قرائن موجود در روایات شده است و همین امر باعث شاذ و متفردگویی وی شده است. ابن ادریس به طور مطلق خبر واحد را انکار نمی‌کند و همانند فقهای پیش از خود خبر واحدی را که همراه با قرینه باشد به نحوی موافق و مورد تأیید ادله معتبر همانند کتاب، سنت و اجماع قرار گیرد، معتبر می‌داند و بلکه ایشان میزان موافقت با ادله را بسیار توسعه داده و حتی روایتی را که توجیه معقول داشته و با برخی اصول فقهی موافق باشد، معتبر و قابل عمل می‌داند و در چند مورد معدود به خبر واحد محفوف به قرینه، استناد نموده است.

در بحث احکام، استناد به خبر واحد خود نوعی احتیاط شرعی یعنی همان اشتغال ذمه مکلف نسبت به تکالیف می‌باشد و حجیت دارد ولی در باب حدود و اجرای حدود از آنجایی که اخبار آحاد دلالت بر قتل، رجم و... می‌کنند، با اصل صیانت نفس و احتیاط در دماء منافات دارد که این صیانت نفس و احتیاط دماء در متفردات ابن ادریس بیشتر به چشم می‌خورد.

انشاءالله در تحقیقات آتی، محققان بتوانند آراء متفرد اصولیون را با خاستگاه و منشأ آنها تبویب و تدوین نمایند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آخوند خراسانی، م ک (۱۴۰۹). کفایه الاصول: بی‌نا. قم.
۳. ابن ابی الحدید، ع (۱۳۳۸). شرح نهج البلاغه. دار احیاء الکتب العربیه. بی‌جا.
۴. ابن ادریس، م (۱۴۱۰). السرائر الحوی لتحریر الفتاوی: مؤسسه النشر الاسلامی. قم.
۵. ابن بابویه (معروف به شیخ صدوق)، ا (۱۴۰۴). المقنع: المطبعه الاسلامیه. تهران.
۶. ابن حمزه، م (۱۴۰۸). الوسيله إلى نیل الفضيله: قم. ایران.
۷. ابن زهره، ح (۱۴۱۸). غنیه النزوع: مؤسسه امام صادق (ع). قم.
۸. ابن قدامه، ع (۱۴۰۳). المغنی و الشرح الكبير: دار الکتب العربی. بیروت. چاپ دوم.
۹. ابن منظور، م (۱۴۱۷). لسان العرب: دار احیاء التراث العربی. بیروت.
۱۰. ابن قدامه، م (۱۴۰۴). المغنی: دار الفکر. بیروت.
۱۱. ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۰۶). سنن البیهقی: نشر دار الکتب العلمیه. بیروت.
۱۲. ابوداود، س (۱۴۱۲). سنن أبی داود: دار الجیل. بیروت.
۱۳. ابو زکریا محیی الدین یحیی بن شرف النووی (بی‌تا). المجموع. مکتبه الارشاد.
۱۴. اصفهانی، مجلسی دوم، م (۱۴۰۴). مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول: دار الکتب الاسلامیه. تهران. چاپ دوم.
۱۵. امیرزاده جبرکلی، م وفلاح، ا (۱۳۹۹). جستاری در ادوار نگاری فقه امامیه. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال شانزدهم، شماره ۵۹، بهار ۱۳۹۹، ص ۴۸-۱۱.
۱۶. بحرانی، ی (بی‌تا). لؤلؤه البحرین: مؤسسه آل البیت. قم. چاپ دوم.
۱۷. بخاری، م (بی‌تا). صحیح بخاری: دار احیاء التراث العربی. بیروت.
۱۸. بلاذری، ا (بی‌تا). أنساب الاشراف: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. تهران.
۱۹. بیهقی، ا (بی‌تا). سنن البیهقی: دار المعرفه. بیروت.
۲۰. ترحینی عاملی، م (۱۴۲۷). الزبده الفقہیہ فی شرح الروضه البهیہ: دار الفقه للطباعه والنشر. قم. چاپ چهارم.
۲۱. سیواسی، ک (بی‌تا). فتح القدر: انتشارات دار الفکر. تهران.

۲۲. حائری یزدی، ع. (۱۴۱۸ق). دررالفوائد. معلق اراکی . م: موسسه نشرالاسلامی. قم.
۲۳. حر عاملی، م (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه: موسسه آل البیت. قم. چاپ اول.
۲۴. حسینی اشکوری، ا. (بیتا). تراجم الرجال: موسسه آل البیت. قم.
۲۵. حلی، ح. (۱۴۱۲). مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه: مرکزأبحاث والدراسات الاسلامیه. قم. چاپ اول.
۲۶. خصیبی، ح. (۱۳۷۷). الهدایه الكبرى: موسسه البلاغ. بیروت.
۲۷. خوئی، ا. (۱۳۶۸). مصباح الفقاهه: نشر وجدانی. قم.
۲۸. درویش ترابی، م وکلانتری درونکلا، ک. (۱۳۹۷). عنصرزمان و مکان و نقش آن در تحول اجتهاد براحکام جزایی اسلام. فصلنامه پژوهشهای فقه و حقوق اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۵۴، زمستان ۱۳۹۷، ص ۶۱-۶۰.
۲۹. سلار، ح. (۱۴۰۰). المراسم: نجف اشرف. عراق.
۳۰. عاملی، م (۱۴۲۷). زبدہ الفقہیہ فی شرح الروضه البهیہ: دار الفقه للطباعه والنشر. قم. چاپ چهارم.
۳۱. علم الهدی، م. (۱۴۱۵). انتصارفی انفرادات الاسلامیه: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم. قم. چاپ اول.
۳۲. علم الهدی، م (۱۳۶۷). الذریعه إلى اصول الشریعه: دانشگاه تهران. تهران.
۳۳. قمی، ع (۱۳۶۳). هدیه الأجاب: انتشارات امیرکبیر. تهران. چاپ دوم.
۳۴. طبرسی، ف. (۱۳۸۴). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. نشر ناصر خسرو. چاپ هشتم.
۳۵. قرطبی مشهور به ابن رشد حنفید، ا. (۱۴۲۵). بدایه المجتهد و نهایه المقتصد: نشر دار الحدیث. قاهره.
۳۶. طرابلسی (ابن براج)، ع. (۱۴۰۶). المهذب: موسسه نشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین. قم.
۳۷. طوسی، م. (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه: دار الكتاب الاسلامی. تهران. چاپ چهارم.
۳۸. طوسی، م. (بیتا). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی: دار الکتب العربی. لبنان. چاپ دوم.
۳۹. طوسی، م. (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه: المکتبه المرتضویه. تهران.
۴۰. طهرانی، آ. (۱۴۳۰). طبقات اعلام الشیعه: دار إحياء التراث العربی. بیروت. چاپ اول.
۴۱. کمال الدین محمد بن عبدالواحد (بیتا). شرح فتح التقدير، لبنان: دار إحياء التراث العربی. بیروت.
۴۲. مالک بن انس (۱۳۲۴). المدونه الكبرى: مطبعه السعاده. بیروت.
۴۳. محقق حلی، ج (۱۳۶۴). المعتمد فی شرح المختصر: موسسه سیدالشهداء. قم.
۴۴. مدرس تبریزی، م (۱۳۹۲). ریحانه الأدب: انتشارات خیام . تبریز. چاپ سوم.
۴۵. مفید، م (۱۴۱۰). مقنعه: موسسه نشرالاسلامی. قم.
۴۶. مفید، م. (۱۴۱۳). التذکره باصول الفقه: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، بیجا.

۴۷. موسوی خوانساری، م. (۱۳۹۰). روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات: اسماعیلیان. قم. چاپ اول.
۴۸. نجفی، م. (۱۴۱۸). جواهرالکلام: دار احیاء التراث العربی. بیروت. چاپ هفتم.