

## غایات مترتبه در حدیث از منظر شهید ثانی

زهرا مظلومی فرد<sup>۱</sup>

### چکیده

ما در این مقاله با مذاقه در نحوه استنباط فقیه و حدیث پژوه بزرگ شیعه، شهید ثانی که از حدیث در دانش های اسلامی بهره برده، شیوه ایشان در فهم حدیث را مورد مطالعه قرار داده و در این راستا «توجه به غایات مترتبه در حدیث» را مورد بررسی قرار داده ایم. توضیح اینکه: توجه به لایه ای از قانون است که در جامعه حقوقی، از آن تعبیر به «روح قانون» و در جامعه فقهی تعبیر به «روح الشریعه» می کنند و منظور هر دو گروه، علت غائی که در ماوراء الفاظ قانون مد نظر بوده است، می باشد. فقهاء نیز با اعتقاد بر اینکه در شریعت مصالح مخفی برای رساندن انسان به کمال وجود دارد، به قوانین و احکام شرعی ای که مبنی بر مجموعه ای از مصالح و مفسدات است، توجه کرده و هر گاه فعلی از مصلحت و مفسده قطعی برخوردار باشد، امر و نهی شرعی بر آن قرار می گیرد.

واژگان کلیدی: شهید ثانی، فهم حدیث، غایات مترتبه

<sup>۱</sup> عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال

## بیان مسئله

از آنجا که فهم صحیح قول، فعل و تقریر معصوم به جهت تبیین آیات قرآن و فهمیدن حکم شارع مقدس در علوم اسلامی نقش قابل توجهی دارد، عالمان پیشین به فقه الحدیث به مثابه علمی که در صدد فهم معنای صحیح و عمیق و استنباط مغزای حدیث است، اهتمام فراوان داشته و در شرح ها و تعلیقه‌هایی که بر مجموعه‌های روایی نگاشته‌اند، روش و قواعدی را بکار برده‌اند که در اثنای آثار اصولی، بلاغی و دیگر دانش‌های مرتبط قواعد و مسائل آن را متذکر گردیده‌اند. گاه نیز در تصانیفی با محتوای شرح احادیث و تبیین مراد معصومان (ع)، همچون صدوق در معانی الاخبار و طبرسی در مشکاة الانوار از قواعد فقه الحدیث بهره برده‌اند گرچه در زمینه فقه الحدیث به عنوان دانشی مستقل تألیفی نداشته‌اند. دانشمندان معاصر با مذاقه و فحوص در آثار عالمانی که از حدیث در دانش‌های اسلامی بهره برده‌اند، بسیاری از قواعدی که بالصراحه نامی از آنها برده نشده، را استخراج نموده و در کتبی با محتوا و نام فقه الحدیث تبویب و منظم ساخته و به شرح و توضیح آنها پرداخته‌اند. استاد علی اکبر غفاری، استاد عبدالهادی مسعودی و دکتر مجید معارف از کسانی هستند که قدم‌های قابل توجهی را در این زمینه برداشته‌اند ولی سؤال این است که آیا فهم احادیث و روایات، صرفاً از مبانی و راه‌های فهم حدیث که در کتب فقه الحدیث متأخر بالصراحه آمده، تبعیت می‌کنند، یا راه‌ها و ضوابط دیگری هم وجود دارد که بتوان با تامل در نحوه فهم یا بهره‌مندی از آن در هنگام فهم حدیث، استنباط نمود؟

## نگاهی بر پیدائی فقه الحدیث و جایگاه فهم حدیث

از آنجائیکه قرآن تبعیت کورکورانه را حتی در مورد آیات الهی مذموم شمرده و در بسیاری از آیات فهم و اندیشه ورزی را نشانگر هدایت دانسته است چنانکه آیه ۷۳ سوره الفرقان که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا». فهم حدیث نیز از ضروریات فهم شریعت می‌باشد، پس از جایگاه ویژه‌های برخوردار است، لذا ما نیازمند روش‌های صحیح علمی برای برداشت صحیح از حدیث، که به آن «فقه الحدیث» گفته می‌شود، هستیم به عبارت دیگر همه کوشش‌هایی که در جریان شرح و تفسیر و حل اختلاف و تعارض احادیث و تبیین و برداشتن غبار ابهام که مانع فهم صحیح آنها می‌شود، از پیشینه این تحقیق به شمار می‌رود اما قبل از هر چیز بیان این نکته ضروری است که در دوران صدور حدیث از معصوم، علاوه بر وجود قراین حالیه و مقالیه فراوانی که به فهم حدیث کمک می‌کرد، اصحاب برای درک بهتر حدیث به امام مراجعه می‌کردند و معصومان نیز بیشتر از هر چیزی در مورد سخنان خویش، به فهم صحیح آن تأکید می‌کردند، چنانکه امام علی (ع) در مورد دقت در فهم روایات و نه تنها تلاش برای بیان آنها فرموده‌اند: «عقلوا الدین عقل و عایه و رعایه لا عقل سماع و روایه فأن رواه العلم کثیر و رعایه قلیل» (شریف رضی ۱۴۱۴، خطبه ۲۳۹، ۳۵۸) البته در آن زمان، عنوان درایه الحدیث در معنای

فقه الحدیث امروز بکار می رفته است اما با دور شدن از زمان معصوم و اهمیت پیدا کردن بررسی سند روایت، آداب نقل آن و طرق تحمل حدیث، نیز بخشی از علم درایه الحدیث شمرده شد و کم کم این محتوا به مصطلح الحدیث ضمیمه گردید، چنانکه در دوران متاخر آقا بزرگ تهرانی بین درایه الحدیث و فقه الحدیث به جهت موضوع، تفاوت قائل می شود و موضوع درایه الحدیث را پرداختن به سند حدیث و موضوع فقه الحدیث را صرفاً متن حدیث می داند (سلیمانی ۱۳۸۵، ۶۱). فقه الحدیث به معنایی که در این مقال بدان پرداخته ایم، مولود دوران اخیر است که ریشه و زمینه آن در درایه الحدیث بوده، رشد کرده و خود اکنون به عنوان علمی مستقل مطرح شده است که البته شکل گیری این علم مستقل، حاصل زحمت و تدوین جوامع و شروح مفصل بر آنها توسط استوانه های علم حدیث است. اگر بخواهیم از پیشگامان این دانش سخن بگوئیم، در درجه اول نقش بنیادین امام علی (ع) و دیگر معصومان (ع) را نمی شود از نظر دور داشت. بعد از ایشان علمای بزرگی مثل برقی در المحاسن، کلینی در الکافی که خانواده حدیث را در زیر عناوین دلالت کننده بر مقصود گرد آورده و در مقدمه به توضیح و ارائه راه حل اخبار متعارض پرداخته، شیخ صدوق نیز در کتاب من لایحضره الفقیه که گاهی به شرح احادیث و لغات مشکل و گاهی در رفع تعارض اخبار کوشیده است (مسعودی، بی تا، ۳). تلاش شیخ مفید در شرح و نقد برخی اخبار مانند سهو النبی قابل توجه است و سید مرتضی در تبیین بحثهای ادبی مؤثر در فهم آیات و روایات و دفاع از عقاید شیعه و تألیف اولین کتاب اصولی - الذریعه الی اصول الشریعه - پایه های فهم حدیث را بنا نهاد و شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام به توضیح برخی احادیث دشوار پرداخته و در مقدمه الاستبصار فیما اختلف من الاخبار نیز چگونگی و جهت ترجیح یک روایت را بر روایت دیگر بیان کرده است (مسعودی، بی تا، ۳۲). پس از یک دوره رکود نسبی علامه مجلسی شرح های مفصلی بر کتب حدیثی متقدم و همچنین جامع حدیثی بحار الانوار و کتب فراوان دیگری را تألیف نموده (آقابزرگ تهرانی، بی تا، ۹۴ و ۹۸)، فیض کاشانی نیز با کتاب الوافی و جمع و تدوین و مرتب و مهذب ساختن کتب اربعه قدم بزرگی در تدوین و تبیین فهم حدیث برداشت (فیض کاشانی ۱۴۰۶، ۷: ۱) و ... در دوران معاصر نیز علامه امینی در کتاب ارزشمند الغدیر و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، مباحث روائی فراوانی را براساس قواعد فهم و نقد حدیث، عرضه کرده اند. فقهاء و مراجع عصر حاضر نیز با دقت و تعمق و عرضه نکته ها و تقریرات متعدد و متنوع در حدیث و در فقه و اصول، آثار گرانسنگی از خود به جا گذاشته اند. از حدیث پژوهان معاصر علی اکبر غفاری، عبدالهادی مسعودی، جعفر سبحانی، محمدتقی جعفری، محمدی ری شهری و دیگرانی که هر کدام در مسیر فهم حدیث قدم های قابل توجهی مثل عرضه روایات به قرآن و سنت متواتر، نقش فهم مفردات حدیث و ترکیبات آن با جمع آوری قرینه ها (حالیه و مقالیه)، شیوه های یافتن اسباب ورود حدیث، دقت در نوع دلالت حدیث، ضرورت تشکیل خانواده حدیث، چگونگی بازیابی احادیث همسو و

توجه به احادیث معارض و بهره گیری از دانش های بشری در فهم حدیث، برداشته اند و حتی پا را فراتر نهاده به موضوع برخی از موانع فهم، اعم از پیش فرض های ذهنی، ساده انگاری، برخوردهای گزینشی، نادیده گرفتن آهنگ سخن و بسیاری از فروع قواعدهای فوق الذکر پرداخته اند. افزون بر قواعد نوشته شده، ضوابط و قواعدی در فهم حدیث وجود دارد که علماء پیشین در کتابها، دست نوشته ها و عملکردهایشان بکار گرفته اند ولی بالصراحه ذکری از آنها نشده است. و بحث در آنها انجام نگردیده، ما در اینجا برآنیم که یک مورد از قواعد غیر مشهور را که علماء علی الخصوص شهید ثانی برای فهم حدیث بکار گرفته، با دلایل عقلی و نقلی تحلیل و تبیین نمائیم.

### شهید ثانی و ضوابط فهم حدیث

در میان دانشمندان بزرگ شیعه شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد عاملی، مقامی والا و عالی دارد. شهید ثانی مانند شهید اول از مفاخر فقهاء و مجتهدین شیعه و به جامعیت در علوم وفنون اسلامی و دفاع از مکتب امامیه مشهور است که سرانجام هر دو در این راه به شهادت رسیده اند.

سخن کوتاه و جامع در باره شهید ثانی از سید محمد باقر خوانساری مؤلف روضات، زبان گویای این موضوع است. او در این زمینه می نویسد: تا این زمان که سال ۱۲۶۳ قمری است هیچ کس از علمای بزرگ را به یاد ندارم که در بزرگواری، وسعت فکر، مقام بلند، خوش فهمی، تصمیم و اراده، حسن سلیقه، شیوه معتدل، برنامه منظم تحصیلی، استادان بسیار، ظرافت طبع، کارهای بدیع، معنویت کلام و تصنیفات جامع و کامل به پایه شهید ثانی رسیده باشد، بلکه می توان گفت شهید از لحاظ اخلاق و ملکات فاضله در حدود مقام معصوم بوده است (خوانساری ۱۳۶۰، ۴: ۷۱).

زین الدین تحصیلات اولیه را نزد پدر بزرگوارشان (عاملی (شیخ علی کبیر) ۱۳۹۸، ۲: ۱۵۸) و علی بن عالی میسی گذراند. وی نزد فقهای برجسته شافعی نیز از جمله شمس الدین سنباطی شاگردی نمود. علم الحدیث را نزد محمد بن مکی و قرائات را از شیخ شاطبیه آموخت و از مفتی اهل سنت شیخ شمس الدین مقدسی اجازه عام گرفت (امینی نجفی، بی تا، ۱۳۲).

از تالیفات و رسائل شهید ثانی که بالغ بر ۷۰ مورد است می توان: الروضه البهیه، البدایه فی علم الدرایه، الرعايه لحال البدایه فی علم الدرایه، غنیة القاصدین، مسالك الأفهام، روض الجنان، منیه المرید، مسکن الفؤاد، نتایج الافکار، کشف الریبه، را نام برد. شهید ثانی با زندگی در خوف و خطر و گرفتاری های فراوان توفیق تربیت دانشمندانی از مفاخر شیعه؛ همچون سید نور الدین موسوی عاملی، پدر صاحب مدارک (دوانی، بی تا، ۴: ۴۶۲)، محدث فقیه سید علی حسینی جزینی معروف به صانع مؤلف شرح شرایع و شرح ارشاد علامه حلی، شیخ حسن بن عبد الصمد عاملی،

پدر شیخ بهائی، شیخ عبد النبی بن علی برادر خود که بعدها استاد صاحب معالم شد و ابن عودی جزینی که بعد از شهادت وی کتابی در شرح حال ایشان نوشت را داشت (مفاخر اسلام، بی تا، ۴: ۴۷۸).

وی (ابن عودی) در «بغیة المرید فی الکشف عن احوال الشہید» به روش نو آورانه شهید ثانی یعنی شرح مزجی، در سنت فقهی امامیه اشاره می کند. در اینگونه شرح نویسی، متن اصلی در ساختار نحوی و بلاغی، جمله های شرح، مندمج و حل می گردد. در این زمینه اثر مشهور عامه، چون تفسیر الجلالین را می توان نام برد و از گواهی شاگرد وی بر می آید که زین الدین این شیوه را از سنت علمی دانشمندان اهل سنت وام گرفته و به دلیل حس حمیت، رقابت و همسانی با آن ها این شیوه را در سنت علمی فقهی امامیه به کار گرفته است (رحمتی ۱۳۹۵، ۱۶۱-۱۵۰) زین الدین این شیوه را به جهت سود مندی های ویژه آن به نحوی گسترده در نگارش آثار فقهی خود به کار گرفته، از جمله در روض الجنان، شرحی بر کتاب ارشاد الازهان، علامه حلی (متوفی ۷۲۶) و الروضة البهیة، شرح وی بر کتاب اللمعة الدمشقیة شهید اول (متوفی ۷۸۶) که در محافل امامیه متداول است. همچنین المقاصد العلیه فی شرح الالفیه - شرح مفصل او بر کتاب الفیه شهید اول در واجبات نماز و کتاب «الفوائد الملیه فی شرح الرسالة النفلیه» که شرح وی بر رساله دیگر شهید اول در مسأله نوافل نماز بوده است و آخرین کتابی که شهید بدین شیوه تألیف کرد، مسالک الافهام، شرحی در ۷ مجلد بر کتاب شرایع الاسلام، از محقق حلی است (برگرفته آقابزرگ تهرانی، بی تا، ۲۰: ۳۷۸).

کتابهای حدیثی شهید، «البدایه فی علم الدرایه» «الرعايه لحال البدایه فی علم الدرایه» و «غنیة القاصدین» به پیروی از متقدمان ابتدا به بیان اصطلاحات و اقسام حدیث پرداخته و سپس طرق تحمل حدیث را بیان کرده است و در واقع در زمره کتب درایة الحدیث، محسوب می شود. به همین جهت در زمینه فقه الحدیث و فهم بهتر حدیث برای ما راهگشا نیست؛ لذا ما به جهت اهمیت موضوع فهم صحیح روایات و چگونگی برخورد با احادیث و بکارگیری آنها در احکام و مسائل فقهی به سراغ فحص در کتب فقهی شهید مثل الروضة البهیة رفته و قواعدی را که ایشان هنگام استفاده از روایات برای رسیدن به حکم از آن بهره برده اند، یافتیم که گاه علمای دیگر نیز با مذاقه در کتب مرتبط حدیثی آنها را یافته و در کتب فقه الحدیثی به صورت مدون در آورده اند. اما گاه نیز ضمن کنکاش به ضوابطی از فهم حدیث رسیده ایم که علیرغم بکارگیری و ذکر آنها توسط فقها در کتب فقهی و اصولی در هیچ کتاب فقه الحدیثی بالصراحه متذکر آن نشده اند از جمله «توجه به غایات مترتبه و تاثیر آن بر فهم حدیث» که این قاعده می تواند در چگونگی فهم بعضی از روایات وارد شده، راهگشا باشد.

## توجه به غایات مترتبه در فهم حدیث و در عملکرد شهید ثانی

یکی از مسائل مهم در جوامع فقهی، حقوقی در دوره معاصر، توجه به لایه‌ای از قانون است که در اصطلاح حقوقدانان، از آن تعبیر به روح قانون می‌کنند و مراد و منظور ایشان، علت غائی یا مجموعه‌ای از علل غائی می‌باشد که در ماوراء الفاظ قانون، مدنظر قانونگذار بوده است، آنچنانکه استناد به روح قانون در مواقع خلاء یا ابهام قانون از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌توان گفت از پایه‌های دادرسی منصفانه به شمار می‌آید. جای گرفتن واژه روح قانون، در برخی مقررات قانونی و مکلف ساختن قضات و توجه به آن در مقام دادرسی به معنی پذیرش آن به عنوان یک مستند محکم در نظام قانون دادرسی است. با اینکه قانونگذار هیچ تعریف روشنی از آن ارائه نداده است و در واقع مفهوم و مصداق شناسی آن را به تشخیص قاضی موکول نموده است (عامری نیا و جمادی ۱۳۹۶). این مسئله (روح قانون) می‌تواند تأثیری عمیق بر استنباط‌های فقهی از حدیث نیز داشته باشد. در مقابل اگر تصلب و جمود بر الفاظ قانون قرار گیرد و از آن علل غائی صرف نظر شود چه بسا که آن قانون به ضد خود تبدیل شود و نه تنها غایاتی که مورد نظر قانونگذار بوده تحقق نیابد بلکه حکم بر ضد آن واقع شود. از همین رو امروزه توجه به روح قانون و بحث در مورد آن در کنار الفاظ، مورد توجه محافل علمی و حقوقی می‌باشد.

نظیر این نگاه در محافل فقهی نیز مورد توجه قرار گرفته و گاهی با تعبیری چون، روح الشریعه، مذاق الشارع و مقاصد الفقه از آن نام می‌برند و به اصلی معتقدند که می‌گوید: در شریعت، مصالح مخفی برای رساندن انسان به کمال وجود دارد و از اهمیت خاصی برخوردار است که فقهاء به آن روح شریعت می‌گویند و همچنین معتقدند که شریعت مقدمه است برای هدف کمال انسانی یا همان مصلحت‌های مخفی که در حکم شارع وجود دارد (حیدری ۱۴۲۹، ۲۳۲). با عنایت به اینکه در مسأله تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد، از نظر قرآن و حدیث نکته تعبیدی و غیرقابل درک توسط عقل ندارد، پس می‌توان مسلمات عقلی را همان مسلمات نقلی تلقی نمود (علی دوست ۱۳۹۷، ۱۱۵). لذا فقیهی که به استنباط احکام شرعی از مصادر موثق که در شریعت نیز معتبر شناخته می‌شود اهتمام دارد به قوانین و احکام شرعی‌ای که مبنی بر مجموعه‌ای از مصالح و مفاسد است نیز توجه دارد. همانطور که برخی از آنچه در طبیعت وجود دارد مثل آب و هوا و غذای پاکیزه، برای انسان سودمند است، برخی نیز زیانبار و مزاحم است و از آنجا که شارع مقدس در تشریح و تقنین صلاح فرد و جامعه را در نظر می‌گیرد، اگر چیزی یا عملی به صلاح بشر باشد بدان امر می‌کند و چنانچه زیانبار باشد از آن باز می‌دارد؛ مثل اینکه به زکات و روزه فرمان می‌دهد و از فحشاء و منکر باز می‌دارد (علی دوست ۱۳۹۷، ۱۱) پس به قطع می‌توان گفت که براساس دیدگاه فقه امامیه، احکام شارع، دائر مدار مصالح و مفاسد هستند و هرگاه موردی، از مصلحت یا مفسده حتمی برخوردار باشد، امر یا نهی به آن مورد تعلق می‌گیرد و در واقع حکم تابعی از مصلحت یا مفسده مترتب بر فعل است (علی دوست ۱۳۹۷، ۱۱۵).

ناگفته نماند علیرغم اینکه متعلق امر و نهی باید از مصلحت و مفسده برخوردار باشد معذکک گروهی این پدیده را الزامی ندانسته و وجود مصلحت موجود در نفس جعل حکم و عمل به آن را کافی را شمرده‌اند (علی دوست ۱۳۹۷، ۱۰۴). مصالح و مفاسدی که شارع مقدس براساس آنها احکام خود را تشریح می‌کند، دارای ابعاد گسترده‌ای است که لحاظ همه آنها در تقنینات بشری بسیار دشوار بلکه غیرممکن است؛ زیرا شارع مقدس در تشریحات خود، هم مصلحت و مفسده فرد را لحاظ می‌کند و هم مصلحت و مفسده اجتماع را؛ هم به مصلحت و مفسده جسم توجه دارد، هم به مصلحت و مفسده روح؛ هم مصلحت و مفسده دنیا را در نظر می‌گیرد، هم مصلحت و مفسده آخرت را، هم به گذشته و حال نظر دارد و هم به آینده، همچنین شارع در تشریحات خود، وضعیت تک تک مکلفین و ابناء بشر را لحاظ کرده و به تشریح حکم می‌پردازد.

تعبیر فقهاء در اناطه احکام تکلیفی بر مصالح و مفاسد بدین گونه است که: حکم و جوب را منوط به وجود مصلحت ملزمه یا مصلحت شدید و حکم حرمت را منوط به وجود مفسده ملزمه یا مفسده شدید، و حکم استحباب را منوط به وجود مصلحت غیر ملزمه یا مصلحت ضعیف و حکم کراهت را منوط به مفسده غیر ملزمه یا مفسده ضعیف می‌دانند و هنگامی حکم، به اباحه فعلی می‌کنند که فاقد مصلحت یا مفسده باشد.<sup>۲</sup>

لازم به ذکر است که در اغلب موارد، خصوصاً در عرصه تعبدیات، این مصالح و مفاسد «توقیفی» هستند، یعنی کشف و فهم آنها، متوقف بر بیان مبلغ احکام است و خود شارع می‌بایست مصالح و مفاسد را بیان کند، در غیر این صورت راهی برای کشف قطعی مصالح و مفاسد وجود ندارد (برگرفته از محمد رضا مظفر ۱۳۶۸، ۲: ۱۱۷ و ۱۱۸). همچون اخباری که پس از بیان حکمی از احکام الهی به مصلحت و مفسده نهفته در متعلق آن اشاره دارند مثل اینکه بعد از فرمان اقامه نماز، آنرا باز دارنده از فحشاء و منکر می‌داند.<sup>۳</sup> یعنی طبیعت نماز است که مصلحت جلوگیری از امور زشت و ناپسند بر آن مترتب می‌شود. یا آماده شدن زمینه تقوا را در روزه‌داری مطرح می‌کند<sup>۴</sup> (حر عاملی ۱۳۸۶، ۷: ۳ و ۴) یا مفسده مترتب در برخی از گناهان، مثل پلیدی شراب و قمار را دلیل بر اجتناب از این امور می‌

<sup>۲</sup> - در مورد اباحه اختلافی وجود دارد که آیا اباحه از قبیل «حکم بالعدم» است یا از جنس «عدم الحکم» که براساس مبنای اول، اباحه یکی از احکام خمسه است و فقیه برای صدور این حکم نیز مانند سایر احکام اربعه بایست «دلیل» داشته باشد که توضیح متن فوق نیز بر همین اساس است ولی براساس مبنای دوّم، احکام تکلیفی صرفاً عبارتند از: وجوب، حرمت، کراهت و ندب. اباحه جزء آنها محسوب نمی‌شود و فقیه در صورت عدم دسترسی به دلیل یکی از احکام اربعه، اعلام اباحه برای آن فعل می‌کند (برگرفته از علی دوست ۱۳۹۷، ۱۷۴).

<sup>۳</sup> - «إن الصلوة نهی عن الفحشاء والمنکر» (عنکبوت ۴۵)

<sup>۴</sup> - «لعلکم نتقون» (بقره ۱۸۳).

داند.<sup>۵</sup> به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان بحث «حیل شرعی» در ابواب معاملات را به عنوان تطبیقات توجه به غایات و روح شریعت توسط برخی از فقهاء به شمار آورد، چنانکه طبق نظر این عده از فقهاء، مقصود شارع و غایات مترتبه، به هیچ وجه تحقق ربا را بر نمی‌تابد، بنابراین نمی‌توان برای فرار از ربا به طریقی متوسل شد که ظاهر عقد شرعی در آن رعایت شده ولی غایتاً منتهی به تحقق ربا می‌گردد. با حفظ این مقدمه، برخی از نمونه‌های این شاخص مهم و مبنائی عرصه استنباط در ذیل ارائه می‌گردد.

### نمونه اول (استدلال ولایت پدر و جد)

در بحث مربوط به نکاح، کتاب مسالک، در سیر استدلالات مربوط به ولایت پدر و جد پدری در مقابل نظر عدم نیاز اذن پدر در ازدواج دختر بالغه باکره رشیده، شهید ثانی نظر عده‌ای را مطرح می‌کند که معتقدند با وجود پدر یا جد پدری دختر اختیار ازدواج خود را ندارد و ولایت او در ازدواج با پدر یا جد پدری اوست. و اگر پدر او را برخلاف میل به عقد فردی درآورد، دختر نمی‌تواند عقد را به هم بزند. نظر این گروه، در درجه اول به دلیل اخبار است؛ بدینگونه که اگر بخواهیم از پدر سلب ولایت کنیم با غایت و مصلحت مذکور در روایات منافات پیدا می‌کند، مثل صحیح حلبی از ابی عبدالله (ع) در مورد دختری که پدرش بدون رضایت وی او را به عقد کسی درآورده است و ابی عبدالله (ع) می‌گوید: با وجود پدر، برای او حقی نیست و اگر پدر او را به نکاح کسی درآورد، آن عقد صحیح است اگرچه دختر اکراه داشته باشد (شهید ثانی ۱۴۱۴، ۷: ۱۳۰). به علاوه ۲۳ روایت دیگر که دلالت بر استمرار ولایت پدر بر دختر بالغه باکره دارد و شیخ طوسی در رساله‌اش آورده است (ترحینی عاملی ۱۳۸۵، ۶: ۱۷۴) دلیل دوم برای این دیدگاه، بعد از بیان روایات پر شمار مربوط به استمرار ولایت پدر و جد پدری تکیه بر اصل استصحاب در کنار اخبار می‌باشد، چنانکه در صورت شک در ولایت پدر بر دختر بعد از بلوغ و رشد، با اصل استصحاب، استمرار ولایت پدر حاصل می‌شود.

با توجه به روایاتی که ولایت را برای پدر و جد پدری استمرار می‌بخشد روایاتی دیگر نیز با تکیه بر غایت مترتبه بر موضوع حکم آنرا صحیح می‌داند مثل روایت فضل بن عبدالملک از ابی عبدالله (ع) که فرمود: لا تستأمر الجاریه التي بین ابویها، اذا كان اراد ابوها أن یزوجها هو أنظر لها (شهید ثانی ۱۴۱۴، ۷: ۱۳۱)، با کلمه «أنظر لها» اشاره به بصیرتر بودن پدر در انتخاب همسر برای دخترش دارد، اگرچه دختر اکراه داشته باشد (مسالک ص ۱۳۲). در واقع دلیل سوم بر ادعای ولایت پدر در ازدواج دائم برای دختر را وضوح حکمت این امر، می‌دانند. چون با ازدواج دائم زوجین دارای حقوق و تکالیف زیادی می‌شوند، از جهت دیگر نگاه دختر به تنهایی از تشخیص فرد مناسب قاصر است، لذا

<sup>۵</sup> - أما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجسٌ من عمل الشیطان (مأئده ۹۰).



امر ازدواج دختر به ولی او که نگاه نافذتری دارد و مصلحت او را بهتر تشخیص می دهد واگذار می شود، یعنی با استفاده از غایات مترتبه مذکور در روایت، معتبر دانستن غرض شارح به جهت مصلحت دختر حاصل می شود (ترحینی عاملی ۱۳۸۵، ۶: ۱۷۵).

### نمونه دوم (بیع های مکروه)

در کتاب متاجر، بحث مربوط به بیع های مکروه، بیع الصرف، بیع الاکفان و بیع الرقیق مکروه شمرده شده است. «و اما المکروه فکا لصرّف و غُلِّلَ فی بعض الاخبار بانه لایسلم فاعله من الریا و بیع الاکفان لِأَنَّهُ یتمنی کثرة الموت و الوباء و الرقیق لقوله (ص)، شر الناس من باع الناس» (شهید ثانی، بی تا، ۱: ۲۷۴). مستند این حکم روایت اسحق بن عمار است که می گوید: خدمت ابی عبدالله (ع) شرفیاب شدم و از شغل های مناسب برای فرزندم پرسیدم، ایشان چنین پاسخ داد: لاتسلمه صیرفیاً فَإِنَّ الصیرفی لایسلم من الربا، و لاتسلمه بیاع الاکفان فَإِنَّ صاحب الاکفان یسرّه الوباء اذا کان، و لاتسلمه بیاع طعام فَإِنَّهُ لایسلم من الاحتکار و لاتسلمه بیاع جزاراً تسلب منه الرحمه و لاتسلمه نخاساً فَإِنَّ رسول الله (ص) قال: «شر الناس من باع الناس» (طوسی، بی تا، ۶: ۳۶۲) از آنجائیکه احکام الهی دائر مدار غایات مترتبه هستند و بعضی از غایات مفسده شدید دارند و حرام می شوند یا دارای مفسده غیرملزومه و خفیفه هستند که حکم مکروه بر آنها حمل می شود، در این روایت نیز برای مشاغل خاص، غایاتی ذکر شده که مستند حکم کراهت بعضی از مشاغل واقع شده است، چنانکه در پی نهی از گماردن فرزند به بعضی از مشاغل، علت کراهت یا حرمت آنها را گرفتار شدن به بعضی حالات حرام یا مکروه می داند؛ مثل اینکه در بیع صرف، علت نهی را، «لایسلم فاعله من الربا» آورده است، برای بیع اکفان «یتمنی الوباء و کثرة الموت»، در بیع طعام «یتمنی الغلاء» و در بیع رقیق و جزاراً، «تسلب رحمته من قلبه» را ذکر کرده است.

نکته قابل ذکر اینکه روایات دال بر کراهت، نحر و ذبح را مقید به انتخاب شغل کرده است (ترحینی عاملی ۱۳۸۵، ۴: ۳۲۱، پانویس ۶). به دلیل غایت مترتبه بر آن، مثل قساوة قلب و کم شدن رحمت و عطوفت فرد، اما اگر یکبار یا فقط در وقت ضروره انجام دهد اشکال ندارد. غایات و عواقب این مشاغل اگر به فعل حرام مثل ربا یا احتکار با شرایط خاص<sup>۷</sup> منجر شود، حرام و اگر به فعل مکروه مثل آرزوی مرگ و زیاد شدن بیماری در بین مردم یا آرزوی جنگ و اسیر شدن انسان ها منجر شود مانند بیع رقیق و فروش کفن، مکروه می شود. در نتیجه حرمت، کراهت و استحباب مشاغل به حساب پیامد و غایت آنها تعیین می شود.

<sup>۶</sup> - سلاخی کردن.

<sup>۷</sup> - کالا مورد نیاز مردم باشد، به امید گران تر شدن احتکار کند خودش نیاز به کالا نداشته باشد (شهید ثانی، بی تا، ۱: ۲۷۴).

## نمونه سوم (بیع و اجاره برای کار حرام)

در کتاب متاجر بخش مربوط به بیع‌های حرام، اجاره مسکن و حیوان برای کار حرام، همچنین فروش انگور و خرما برای درست کردن مسکر را حرام شمرده‌اند «اجاره المساکن و الحمولة للمحرم ... و بیع العنب و التمر و غیرهما مما یعمل منه المسکر، لیعمل مسکراً، سواء شرطه فی العقد، ام حصل الاتفاق علیه» (شهید ثانی، بی تا، ۱: ۲۷۱) دلیل این حرمت، بدون اینکه قول مخالفی داشته باشد<sup>۱</sup>، خبر صابر از ابی عبدالله (ع) که در مورد مردی از ایشان سؤال شد، می‌باشد. «عن الرجل یواجِرُ بَیْتَهُ فَبِیْعَ فِیْهِ الخمر، قال: حرامُّ اجره» (طوسی، بی تا، ۷: ۱۳۴) و این در صورتی است که در این روایت صحبت از هیچ شرطی نشده است و امام (ع) بصورت مطلق، اجره آن را حرام کرده‌اند. لذا شهید ثانی به جهت جمع بین خبر صابر که گذشت و خبر ابن اذینه که می‌گوید: «کتبتُ الی ابی عبدالله (ع) اسأله عن رجل له کرم، أیبیعُ العنب و التمر ممن یعلم أنه یجعلهُ خمرأً او سکرأً؟ فقال أنما باعُهُ حلالاً فی الابان الذی یحلُّ شربه او آکله فلا بأس ببیعه» (محمدتقی بن مقصود علی مجلسی ۱۴۰۶، ۱۰: ۱۵۱) و چند خبر دیگر با همین مضمون روایات دال بر حرمت را در جایی که ساختن شرایط شرط شده یا توافق شده یا علم به آن داشته باشد، حمل کرده است و روایات با مضمون «لاباس» را به فعلی که علم به غایت حرام در آن نباشد، حمل نموده است.

بحث ما در اینجا مربوط به عقد اجاره یا بیع است که ظاهراً همه شرایط صحت را، اعم از شرایط اجاره، بیع، مال مستأجره، شرایط متعاقدین را دارد، ولی دلیل حرمت آن، نتیجه و غایت فعل است که حرام و مفسده‌ای در پی دارد، که با روح قانون نیز سازگاری ندارد، لذا شارع نمی‌خواهد این بیع یا اجاره انجام شود. به عبارت دیگر، ظاهر امر، فعل صحیح بیع یا اجاره است ولی بطن عمل، فعلی است که مرزهای شرعی را از بین می‌برد و راه فعل حرام را باز می‌کند.

عبارت «فی صورة العلم الموجر» مربوط به مفسده‌ای است که بر فعل اجاره مترتب می‌شود. همچنین است در معامله چوب، برای ساختن بت که شرایط بیع، متعاقدین و عوضین صحیح است و ظاهراً باید حکم به صحت معامله داده شود ولی به دلیل غایتی که با فروش چوب بر آن مترتب می‌شود (ساختن بت) و انتقاع از آن حرام است لذا حکم به عدم صحت معامله داده‌اند. شهید ثانی تنها در صورتی این بیع یا اجاره را مکروه شمرده است که ندانیم برای چه کاری از چوب، عنب و خرما استفاده می‌کنند. «و إن یَعْلَمُ أنه یعملهُ فالا جود التحریم و غلبه الظن کالعلم» چون غایت معامله مفسده است، لذا شارع اجازه چنین معامله‌ای را نداده است. اگرچه هدف از تحریم در روایت بیان نشده است

<sup>۱</sup> - اعتبار عبارت «بلاخلاف فیه» از اجماع پائین تر است.

ولی قطعاً به دلیل غایت فاسد مترتب بر فعل است که معامله حرام شده است و حتی شهید ثانی در ادامه می گوید ظن غالب هم حکم علم را دارد.

### نمونه چهارم (شرایط وصی)

ابتدای بحث وصایت، در مورد شرایط وصی، با استناد به خبری در الدعائم از حضرت علی (ع) که فرمودند: «لا یزیل الوصی الا ذهاب عقل او ارتداد او تبذیر او خیانه او ترک سنه» (ابن حیون، بی تا، ۲: ۳۶۳) همچنانکه ذهاب عقل را در وصایت، شرط عقل و ارتداد را شرط اسلام شمرده اند، مصادیق دیگر مثل تبذیر، خیانت و ترک سنه را شرط عدالت دانسته اند.

برای شرط اسلام در وصایت در کنار روایت به آیه «ولن يجعل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا» (النساء آیه ۱۴۱) و آیه «لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء» (آل عمران آیه ۲۸) و از آنجائیکه کفر از بزرگترین مصادیق ظلم شمرده می شود به آیه «و لا تركزوا الى الذين ظلموا» (هود ۱۱۳) تمسک جسته اند.

برای شرط عدالت در وصی، به دلیل اینکه لازمه وصیت، اعتماد کردن به وصی می باشد و فاسق اهلیت این اعتماد را ندارد و استدلال به آیه «ان جائكم فاسق بناء فتبنوا» (حجرات ۶) نموده اند. لذا بنا بر قول قوی، عدالت را در وصی شرط دانسته اند و شهید ثانی در توضیح نظر شهید اول مبنی بر عدالت وصی، سه دلیل آورده است. اول: چون وصیت در واقع، امین گرفتن در مال دیگران (طفل، مجنون، طلبکار) است و فاسق اهلیت امین بودن را - به جهت مضمون آیه ۶ سوره حجرات و وجوب تحقیق و تفحص در هنگام خبر - برای انجام افعال وصیت، ندارد. دوّم: چون وصایت متضمن اعتماد بر وصی می باشد و آیه ۱۱۳ سوره هود، از اعتماد بر کافر نهی می کند.

سوم: به دلیل اینکه بعد از فوت، مال از ملکیت موصی خارج می شود، لذا وصایت، نایب گرفتن بر مال دیگری محسوب می شود و مانند وکیل وکیل می شود که در این نوع وکالت یا نیابت، عدالت شرط است. اما آنچه در اینجا مورد بحث ماست، ادامه استدلال شهید ثانی در مورد شرط عدالت در وصی می باشد. شارح «اللمعه الدمشقیه» با عبارت «واعلم أنّ هذا الشرط انما اعتبر ليحصل الوثوق بفعل الوصی» (شهید ثانی، بی تا، ۲: ۵۹) متذکر می شود که شرط عدالت را به جهت اعتماد و اطمینان به انجام عمل وصی می داند و معتقد است که اشتراط عدالت در وصی، موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد. یعنی اگر طریق عدالت توسط وصی انجام شود (حصول وثوق به فعل وصی) خبر او نیز پذیرفته می شود. (و یقبَلُ خبره به) که در اینصورت منظور از شرط عدالت که صحت عمل و غایت آن (رساندن امانات به صاحبانش) است، حاصل شده است. بنابراین استدلال، در سه فرض زیر، حکم به صحت عمل وصی می شود:

اول: در جایی که موصی کسی را که ظاهراً عادل است ولی در حقیقت فاسق می‌باشد وصی خود قرار دهد، ولی وصی به وصیت عمل کند، افعال و تصرفات او نافذ است و از عهده تکلیف وصیت بیرون آمده است.

دوم: در جایی که وصی ظاهراً فاسق باشد و موصی مخفیانه او را وصی قرار دهد و او هم امور وصیت شده را انجام دهد، افعال او صحیح و از عهده تکلیف برآمده است. سوم در جایی که موصی فرد فاسق را آشکارا وصی خود قرار دهد و او هم امور وصیت را انجام دهد، افعال او صحیح و از عهده تکلیف نیز خارج شده است. لکن به خاطر فاسق بودن خبرش پذیرفته نمی‌شود، که اگر دو شاهد عادل یا حاکم شرع، انجام افعال وصیت را تأیید کنند علاوه بر صحت واقعی عمل او، در ظاهر نیز حکم به وقوع عمل و عدم ضمان او می‌شود. شهید ثانی در ادامه با عبارت «مثله یاتی فی نیابة الفاسق عن غیره فی الحج و نحوه» در پی توجه دادن به غایات و غرض مترتب بر احکام است و چنین می‌گوید که این بحثی که در وصی فاسق مطرح شد و بنابر طریقت شرط عدالت، وصایت نیز صحیح شمرده می‌شود ولی بنا بر موضوعیت شرط عدالت، وصایت نیز باطل می‌شود، در نایب شدن فاسق از حج و نماز و روزه نیز، جاری است. نتیجه اینکه اگر فاسق نیابت در عبادت کند، عبادت او در واقع صحیح است اگرچه خبر دادن او پذیرفته نشود.

قابل توجه است که صاحب جواهر نیز به صحت عمل موصی به فاسق و غیر عادل، نظر داده است به جهت اینکه غرض از شرط عدالت، به خاطر صیانت از مال طفل و اداء اماناتی که به گردن موصی بوده است، می‌باشد. لذا اگر کافر (غیر عادل) رعایت محرمات را بکند و امانات را به صاحبانش برساند، غرض و غایت مطلوب انجام شده است. برخلاف کسی که ظاهراً مسلمان و عادل باشد لکن افعال مورد وصیت را انجام ندهد.

### نتیجه

با توجه به اهمیت فهم حدیث و نیازمندی به روش‌های صحیح علمی برای برداشت صحیح و کامل از روایات، برخی از علمای معاصر با دقت و فحوص در علوم مرتبط با حدیث به قواعد و مبانی متعددی رسیده که آنها را تبیین و در کتابهایشان بالصرح از آنها نام برده‌اند. در این پژوهش به یکی از قواعدی که از نصوص شرعی متفرع شده و توسط علمایی همچون شهید ثانی، بدون تصریح به قاعده‌ای که توسط ایشان، بکار گرفته شده، دست یافته‌ایم. این قاعده عبارت است از «توجه به غایات مترتبه در فهم حدیث»، اشاره به بحثی دارد که هم در محافل حقوقی، هم در محافل فقهی مورد توجه می‌باشد و منظور همان علل غائی مد نظر قانونگذار، می‌باشد که به آن «روح قانون» می‌گویند و با اینکه قانونگذار هیچ تعریف روشنی از آن ارائه نداده و مصداق شناسی آن را به قاضی موکول نموده است لکن از پایه‌های دادرسی شمرده می‌شود. در محافل فقهی نیز، به دلیل اینکه، شریعت را طریقی برای رسیدن

به هدف کمال انسانی یا همان مصلحت های مخفی در حکم شارع می دانند، معتقدند که احکام شارع دائر مدار مصالح و مفساد هستند و هرگاه فعلی از مصلحت و مفسده حتمی برخوردار باشد، امر و نهی به آن تعلق می گیرد.

## منابع

علاوه بر قران

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. بی تا. الذریعه إلى تصانیف الشیعه. بیروت - لبنان: دار الاضواء.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد. بی تا. دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام. ۲ ج. قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۳. ترحینی عاملی، محمد حسن. ۱۳۸۵. الزبداء الفقهيّة فی شرح الروضه البهيّة. [بی جا] - [بی جا]: دار الفقه للطباعه و النشر.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۳۸۶. وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. تهران - ایران: اسلامیه.
۵. حیدری، کمال. ۱۴۲۹. العرفان الشیعی. قم - ایران: دار فراقده.
۶. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین. ۱۳۶۰. روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات. ترجمه ی محمدباقر ساعدی خراسانی. تهران - ایران: اسلامیه.
۷. دوانی، علی. بی تا. «مفاخر اسلام». امیر کبیر.
۸. رحمتی، کاظم. ۱۳۹۵. شهید ثانی: پژوهشی در زندگی، کارنامه علمی و روزگار او. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۹. سلیمانی، داود. ۱۳۸۵. فقه الحدیث و نقد الحدیث: روش شناسی نقد و فهم سنت. تهران: فرهنگ و دانش.
۱۰. شریف الرضی، محمد بن حسین. ۱۴۱۴. نهج البلاغه (صبحی صالح). قم - ایران: موسسه دار الهجره.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی. ۱۴۱۴. مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. نقدی بر نوشته ی جعفر بن حسن محقق حلی. قم - ایران: موسسه المعارف الاسلامیه.

۱۲. ———. بی تا. *الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه (۲ جلدی)*. قم - ایران: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۱۳. شیخ علی کبیر، علی بن محمد. ۱۳۹۸. *الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور*. قم - ایران: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۱۴. طوسی، محمد بن حسن. بی تا. *تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)*. ۱۰ ج. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۵. عامری نیا، محمدباقر عامری، و علی جمادی. ۱۳۹۶. «استناد به روح قانون در دادرسی». *مطالعات حقوقی دوره نهم، ش ۱*.
۱۶. علی دوست، ابوالقاسم. ۱۳۹۷. *فقه و عقل*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، و ضیاءالدین علامه. ۱۴۰۶. *الوافی*. اصفهان - ایران: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی (علیه السلام) العامه.
۱۸. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. ۱۴۰۶. *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. نقدی بر نوشته‌ی محمد بن علی ابن بابویه. ایران - بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۱۹. مسعودی، عبدالهادی. بی تا. *روشن فهم حدیث*. قم: دار الحدیث.
۲۰. مظفر، محمد رضا. ۱۳۶۸. *اصول الفقه*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.