

تبیین و تحلیل مواضع کاربرد اصالة الحقیقه در آرای فقهی باب حج

محمد ناچم حصاری*
علی محمدیان*

چکیده:

از مهم‌ترین اصول لفظی، «اصالة الحقیقه» است و کاربرد آن، جایی است که معنای حقیقی و مجازی لفظ معلوم و مشخص باشد، اما مراد متکلم معین و معلوم نیست؛ در این صورت گفته می‌شود: اصل بر معنای حقیقی بوده و اراده معنای مجازی نیازمند دلیل می‌باشد. نظر به اهمیت استنباط دقیق احکام شرعی، پژوهش حاضر با نگاه مسئله‌محورانه و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، موارد به کارگیری اصل مزبور را در آثار فقه‌های امامیه در باب حج مورد بررسی قرار داده است. از جمله اهداف این پژوهش گردآوری منبعی منسجم و جامع است که به صورت تحلیلی و استدلالی بحث مذکور را در باب حج مورد بررسی قرار دهد و ثمرات احتمالی مترتب بر هر بحث را بیان کند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که فقها در جایی که امکان اجرای اصالة الحقیقه

* . دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد.
m.najemhesari1373@gmail.com

* . دکترای تخصصی، استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قاننات.
alimohamadian64@gmail.com

وجود داشته است، پس از ذکر معنای حقیقی و مجازی، با ذکر دلیل به تبیین نظریه مختار خویش پرداخته‌اند که حسب تتبع جستار حاضر این امر در ذیل پنج مبحث و عنوان فقهی صورت گرفته که نوشتار پیش خواهد کوشید به تبیین و تحلیل این مواضع بپردازد. واژگان کلیدی: کتاب الحج، اصول لفظیه، اصالة الحقیقه، معنای مجازی.

بیان مسئله

مبحث الفاظ در بین مباحث اصول فقه، جایگاهی ویژه دارد و از جمله مباحثی که در آن مطرح می‌شود، بحث اصول لفظیه است. اصول لفظیه قواعدی هستند که هنگام شک در مراد متکلم مورد استفاده قرار می‌گیرند. مراد از اصالة الحقیقه عبارت است از اینکه اگر لفظی واجد دو یا چند معنا که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد، می‌گوییم اصل بر حقیقی بودن معناست؛ مگر اینکه دلیلی اقامه شود که مشخص نماید منظور از این لفظ، معنای مجازی آن است.

اصولیان گفته‌اند که حقیقت مقابل مجاز بوده و به معنای به کار بردن لفظ برای رساندن معنای موضوع له آن است. به بیان دیگر استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده است را «حقیقت» می‌نامند (سبزواری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳). مراد از مجاز نیز استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له - البته به سبب علاقه و مناسبت میان آن معنا و معنای موضوع له - می‌باشد. مانند: استعمال لفظ «آسد» در انسان شجاع به جهت علاقه مشابهت بین انسان شجاع و شیر در شجاعت (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹). گفتنی است که مجاز در زبان فارسی به نوعی از «استعاره» گفته می‌شود و در زبان عربی مقابل حقیقت است (تهانوی، ۱۱۵۸ق، ج ۱، ص ۵۲۲).

نظر به اهمیت کشف و استخراج احکام شرعی، در نوشتار پیش‌رو موضعی را که فقیهان در مبحث حج به اصالة الحقیقه استناد جسته‌اند مطرح نموده و سپس به تحلیل آرای ایشان خواهیم پرداخت.

روش پژوهش تحقیق حاضر مانند بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در حیطه علوم انسانی از نوع توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و میراث مکتوب

فقهی سامان یافته است که همراه با شناسایی منابع و مأخذ لازم، مطالعه و بررسی آنها، تطبیق و فیش برداری، طبقه‌بندی و مرتب شده و به نگارش درمی آید.

در باب پیشینه پژوهش نیز باید گفت علی‌رغم اینکه در باب اصالة‌الحقیقه و شرایط کاربری آن در میراث مکتوب فقهی و اصولی تحقیقات متعددی شده است؛ لکن تا آنجا که نگارندگان در پایگاه‌های معتبر علمی از قبیل ایرانداک (پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران)، نورمگز (بانک نشریات تخصصی علوم انسانی و اسلامی به زبانهای فارسی و عربی)، مگ ایران (بانک اطلاعات نشریات کشور)، پرتال جامع علوم انسانی (وابسته به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، و دیگر پایگاه‌های موجود جستجو نموده‌اند، تاکنون هیچ پژوهشی که مستقلاً به موضوع تحقیق فرارو پردازد یا کتاب یا مقاله‌ای که همپوشانی با موضوع جستار فرارو داشته باشد، مشاهده نمی‌شود.

تحلیل مواضع اصالة‌الحقیقه در آرای فقهای باب حج

در ابتدا باید گفت علت انتخاب باب حج از دو جهت بوده است: اول اینکه امروزه اهمیت توجه به پژوهش‌های مصداقی و مسئله‌محور اهمیت بسیاری یافته است؛ زیرا در این قسم از پژوهش، محقق می‌تواند با تفصیل بیشتری به تبیین و تحلیل ابعاد گوناگون یک موضوع خاص پردازد. دوم اینکه بررسی تمام ابواب فقهی در یک مقاله ممکن نبوده و از ارزش عملی اثر خواهد کاست. بنابراین جستار حاضر به تحلیل یکی از ابوابی که در آن استناد به اصالة‌الحقیقه از بسامد بیشتری نسبت به سایر ابواب فقهی برخوردار است خواهد پرداخت. نتیجه تتبع نگارندگان نشان می‌دهد فقیهان در مبحث حج بیش از سایر ابواب فقهی از مباحث مربوط به اصالة‌الحقیقه بهره جسته‌اند که در ذیل، مصادیق این بحث را به تفکیک برشمرده و آرای فقیهان را بیان خواهیم کرد.

۱. حج نیایی

اگر نایب حج خود را عمداً باطل کند، باید آن حج باطل را تمام کند و در سال آینده قضای آن را به‌جا بیاورد. قول نزدیک‌تر به صحت آن است که این حج فاسد از حج واجب، که به‌خاطر آن اجیر شده کفایت می‌کند و در این هنگام، مالک اجرت

می‌شود. البته یک احتمال دیگر نیز این است که حج مذکور کافی نباشد و دلیل عدم کافی بودن حج در صورتی که به صورت معین بوده باشد، این است که حج دوم حج واجب است. پس وقتی حج دوم را حج واجب قرار دادیم، باطل کردن حج اول مانند به تأخیر انداختن حج مطلق می‌باشد. بنابراین کفایت از حج واجب او نمی‌کند و استحقاق اجرت نیز نمی‌یابد. در روایت حسنه زراره آمده است که حج اول، حج واجب اوست و حج دوم عقوبت و جزای اوست. در این حالت نامیدن حج واجب او به حج فاسد مجاز است و همین قولی است که شهید اول و ثانی بدان تمایل پیدا کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

فقها در بیان این مسئله، دارای دیدگاه‌های دیگری هستند که می‌توان برای آن، دسته‌بندی‌هایی را لحاظ کرد و در ادامه بدان اشاره می‌شود:

اول. باید قضای حج نیابی به‌جا آورده شود؛ برخی معتقدند اگر اجیر، حج نیابی را فاسد کند باید قضای آن را به‌جا آورد و اگر اقدام به قضا کند و دوباره آن را فاسد کند بار دیگر باید قضای آن را انجام دهد. لذا در صورت افساد عنوان حج حقیقی بر آن بار نمی‌شود. اما شافعی معتقد است که قضای دوباره لازم نیست. مستند این دیدگاه عموم اخبار وارده‌ای است که بیان می‌دارد: هر کس حج را فاسد کند قضا بر او واجب است: (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۹).

دوم. قضای حج نیابی در صورت عدم تعیین زمان خاص است؛ براساس این دیدگاه اگر حج، معین به زمان خاصی باشد منفسخ شده و مستأجر باید فرد دیگری را برای ادای آن اجیر کند. لیکن اگر معین نباشد بر ذمه اجیر باقی می‌ماند تا سال آینده آن را به‌جا آورد. البته بعد از آنکه قضای حجی را که باعث فساد شده برای مستأجر به‌جا آورد. مستأجر نیز نمی‌تواند آن اجاره را فسخ کند. بنابراین حج اول، حج واجب فاسد اوست؛ اگرچه که این تعبیر نوعی استعمال مجازی است و دومی قضای آن محسوب می‌شود (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۳۲).

سوم. حج دوم از باب عقوبت است؛ برخی معتقدند در صورت ایجاد فساد در حج از جانب اجیر بر وی قضای آن حج وجوب می‌یابد و به سبب افساد اطلاق

عنوان حج بر آن اطلاق حقیقی نخواهد بود. در این صورت حج اول، حجة الإسلام وی محسوب شده و حج دوم از باب عقوبت افساد در حج می‌باشد. ممکن است گفته شود حج دوم برای مستأجر مجزی است؛ چراکه آن قضای حج فاسد است. کما اینکه از خود نایب به نفسه مجزی خواهد بود. این قول در احادیث اهل بیت موجود است (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۷۶).

البته این خالی از قوت نیست که گفته شود اگر حج مطلق باشد به قضا اکتفا می‌شود؛ اما اگر معین باشد می‌گوییم اولی حجة الإسلام است و دومی عقوبت برای برائت ذمه جستن از اتمام حج مستأجر است و قضا در این صورت از باب عقوبت است. اگر بگوییم اولی فاسد است و دومی قضای آن است همه آنها از جانب اجیر لازم و از جانب مستأجر مجزی نخواهد بود و اجرت را از وی پس می‌گیرد؛ اما باید گفت که حج دوم قضای حج فاسد است و همانطور که از حاجی مجزی است از جانب مستأجر هم صحیح است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۲۸).

به بیان دیگر، با توجه به دو قولی که در مسئله وجود دارد مبنی بر اینکه فردی که حشش را فاسد می‌کند آیا حج اول فرض وی است و فاسد نامیدن آن مجاز است و حج دوم عقوبت عملش می‌باشد یا اینکه بر عکس، صحیح است؟ اگر بگوییم اولی فرض و دومی عقوبت آن است، کما اینکه شیخ طوسی آن را برگزیده، و حسنه زراره نیز دال بر آن است که ذمه مستأجر از آن بری گشته و اجیر نیز مستحق اجرت کار خود می‌گردد. ولی اگر بگوییم حج اول فاسد است و اتمام آن از باب عقوبت می‌باشد و حج دوم فریضه و واجب است، انجام هر دو آنها بر نایب واجب می‌باشد و اجرت نیز از وی پس گرفته می‌شود. این امر به خاطر آن است که زمانی که گفته می‌شود حسنه زراره وارد گشت دلالت داشت بر اینکه اولی فریضه است و روایات اسحاق بن عمار نیز دال بر فریضه بودن حج اول هستند. بنابراین واجب است به این قول توجه کرده و به قول دیگر اعتنا نکنیم (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۲۸۶). همچنین گفته‌اند که در مسئله هیچ گونه اختلافی بین فقها مشاهده نشد، بلکه می‌توان در مورد آن مدعی اجماع شد. اما مسئله در این است که آیا اجرت را از اجیر پس می‌گیرد یا خیر؟ این مسئله بر دو قول

مبتنی می‌باشد: فرض اول آن است که بگوئیم اعاده از باب عقوبت است و فرض دوم نیز آن است که اتمام حج اول از باب عقوبت است. تحقیق با فرض دوم است؛ نه فرض اولی که در نصوص و فتاوی اسم «فاسد» بر آن اطلاق می‌شود. البته احتمال دارد که این اطلاق مجازی باشد؛ چراکه هیچ دلیلی بر آن نیست و منافی تمام نصوصی است که در مورد مبطلات حج وارد شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۳۸۹).

چهارم). حج مستأجر به اجیر به‌طور مطلق واجب شده است؛ براساس این دیدگاه حج اول وی فاسد است و مستحق نخواهد بود؛ چراکه اجیر برای انجام حج صحیح اجاره شده نه حج فاسد و حج دوم نیز بنا بر برخی اقوال به‌خاطر عقوبت آن می‌باشد و از باب اجاره نیست. بنابر اطلاق حج مذکور به سال اول منصرف می‌شود؛ پس بر اجیر واجب است یک مرتبه دیگر حج بگذارد. این فرض در صورت در تقدیر گرفتن تعیین است؛ اما قول به عقوبت بودن حج دوم نیز بعید نیست. بنابراین اگر بگوئیم حج مستأجر به اجیر به‌طور مطلق واجب شده و مقید به سال خاصی نیست، پس بر اجیر واجب است آن را به‌جا آورده و استحقاق اجرت را نیز خواهد داشت و ذمه منوب‌عنه نیز با انجامش بری می‌گردد؛ اعم از اینکه بگوئیم حج اول حجة الإسلام و دومی عقوبت آن است یا برعکس (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۴۲)؛ به عبارت دیگر، بحث بر سر این است که آیا حج اول نایب حج واجب و دومی عقوبت آن محسوب می‌شود یا اینکه اولی عقوبت و دومی واجب است؟ باید توجه داشت که تعبیر اخبار وارده از حج دوم به حج فاسد ظاهر در بطلان آن است و حمل کردن آن بر نقصان و عدم کمال، استعمالی مجازی است که داعیه‌ای بر آن وجود ندارد. در این هنگام اگر اجاره معین بوده باشد، منفسخ می‌گردد و استحقاقی برای اجرت نیز وجود ندارد و انجام حج بدون اجرت بر اجیر واجب می‌شود؛ اما اگر اجاره مطلق باشد ذمه منوب‌عنه همچنان مشغول است و با انجام حج جدید مستحق اجرت می‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۶۰).

جمع‌بندی نظرات فقها حاکی از این است که فساد حج نیایی توسط اجیر منجر به وجوب قضای آن حج توسط وی می‌شود؛ اما در صورتی که آن حج نخست که در آن اخلال

ایجاد شده را با وجود اجزا فاسد تلقی کنیم، اطلاق حقیقی نبوده بلکه از باب استعمال مجازی است؛ زیرا فاسد حقیقی، مأمور به واجب نمی‌باشد. در حالی که در اینجا حج مذکور، حج واجب او و مجزی می‌باشد.

۲. احکام طواف النساء

طواف النساء در هر نسک و عبادتی چه حج باشد و چه عمره بر مباشر آن نسک لازم و واجب است؛ مگر در خصوص عمره تمتع که این طواف در آن واجب نیست. اگرچه برخی فقها در عمره تمتع آن را واجب دانسته‌اند. عبارت هر فاعل و مباشری شامل مرد، زن، صغیر، بزرگسال، کسی که قادر به جماع است و کسی که قادر نیست را دربرمی‌گیرد و حق نیز همین است. اما باید توجه داشت که اطلاق نمودن وجوب بر فرد غیر بالغ مجاز است و منظور آن است که طواف النساء بر غیر بالغ ثابت است. بدین معنا که اگر کودک طواف النساء را به‌جا نیاورد، پس از بلوغ زن بر او حرام است. البته تا وقتی که یا خودش طواف النساء را انجام دهد و یا فردی به نیابت از او آن را به‌جا آورد (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸).

در توضیح این مسئله نیز به چند دیدگاه می‌توان اشاره کرد:

(اول). تعمیم به خاطر دفع توهم اختصاص و استعمال مجاز: براساس این دیدگاه عبارت «هر فاعل»، همه مردان، زنان، افراد خنثی و مردانی که خصی می‌باشند را دربرمی‌گیرد. این تعمیم و عمومیت به خاطر دفع و ازاله توهم اختصاص حکم به فردی است که قادر به مباشرت با زنان است. به این نکته علاوه بر اطلاق و عمومیت ادله، صحیحه علی بن یقظین نیز دلالت دارد.

در این روایت آمده است: «از أبو الحسن پرسیدم که آیا بر مردان خصی و زنان بزرگسال طواف النساء واجب است؟ حضرت فرمود: بله! طواف النساء بر همه این افراد واجب است.» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۹۸). بنابراین حدیث مذکور عمومیت و اطلاق را نسبت به تمام افرادی که حج به‌جا می‌آورند را بیان می‌کند (ترجینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۱۶). نکته‌ای که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اطلاق وجوب بر غیر افراد بالغ از باب مجاز و استعمال

مجازی است؛ چراکه در اینجا مقصود از وجوب طواف النساء بر غیر ملکف، معنای لغوی آن یعنی «ثبوت» است؛ بدین بیان که طواف النساء بر غیر بالغ هم ثابت است (قاروبی تبریزی، ۱۳۹۵، ج ۶، ص ۴۵۶).

به بیان دیگر، انجام طواف النساء بر همه افرادی که حج به جا می آورند - اعم از زن، مرد و کودک و حتی افراد خنثی - واجب است؛ اما اطلاق وجوب برای افراد غیر مکلف از باب مجازگویی است. بنابراین مطابق آنچه برخی فقهای عامه بیان داشتند، اختصاص به مردان ندارد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۰۳).

همچنین بیان شده است طواف النساء بر همه مردان و زنان واجب است، کما اینکه در عبارات فقها بدان تصریح شده و اخبار بر آن دلالت دارند. همچنین به دلیل اجماع بر صبیان نیز واجب است بدین صورت که ولی باید به کودک ممیز امر کند که طواف النساء را به جا آورد و در مورد کودک غیر ممیز باید خود آن را به جای وی انجام دهد، لیکن این اطلاق وجوب بر کودک اطلاق مجازی می باشد. باید دانست که طواف النساء مختص فردی که قادر به جماع است نمی باشد؛ بلکه شامل افراد خصی نیز می شود (فاضل هندی، ۱۲۷۱ق، ج ۱، ص ۳۴۴). لذا بسیاری از علما تصریح کرده اند که اگر صبی طواف النساء را ترک کند بعد از بلوغ حق تمتع از نساء را ندارد؛ چراکه به سبب احرام بر وی حرام شده اند و احکام وضعیه نیز اختصاص به مکلف پیدا نمی کنند. شهید اول نیز قبل از بلوغ حکم به منع استمتاع نموده، بلکه در کتب منتهی و تذکره بر آن ادعای اجماع و بر وجوب طواف النساء بر صبیان تأکید شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۹، ص ۲۶۰). بنابراین اگر کودک ممیز آن را ترک کند، زنان برایش حلال نمی شوند؛ اگرچه که حکم وجوب بر غیر مکلف بار نمی شود، لیکن می توان آن را از باب اطلاق مجازی دانست. در صورتی که زن باشد مردان بر وی حلال نخواهند بود. همچنین اگر ولی طفل غیر ممیز را محرم کرد بنا بر احتیاط واجب باید او را طواف النساء بدهد تا زن ها برایش حلال شوند (امام خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۴۷۹).

دوم). استفاده از اطلاق غیر حقیقی: این دیدگاه در رابطه با مسئله مورد بحث بیان می دارد که طواف النساء بر کلیه زنان، مردان، کودکان و افرادی که خصی هستند

واجب می‌باشد؛ اگرچه اطلاق وجوب بر افراد غیر مکلف اطلاق غیر حقیقی است. لذا ترک این طواف بر آنها تحت هیچ شرایطی جایز نبوده و در مورد کودک یا باید وی را طواف دهند و یا اینکه پدر و مادر طواف را از جانب وی به‌جا آورند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۶۰). البته باید توجه داشت که طواف النساء در حج فریضه محسوب می‌شود، ولی در عمره تمتع انجام آن واجب نیست (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۰۴).

سوم). تسامح در تعبیر: در صورتی که فرد به عنوان نائب به جای دیگری حج به‌جا آورد، اگر طواف النساء را انجام ندهد استمتاع از زن برای منوب‌عنه جایز نخواهد بود. همچنین انجام طواف النساء بر همه مردان، زنان، کودکان و افراد خنثی واجب است؛ لیکن اطلاق وجوب بر غیر مکلف و کودک از باب تسامح در تعبیر است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۰۴).

چهارم). اطلاق حکم وضعی از باب مجاز نیست: این دیدگاه معتقد است دلیل اینکه اگر فرد صبی طواف النساء را انجام ندهد استمتاع از زنان پس از بلوغ بر وی حرام می‌شود این است که حکم در اینجا از جمله احکام وضعی است که منوط به تکلیف نشده است و همه افراد را دربرمی‌گیرد. لذا لازم نیست اطلاق حکم بر غیر مکلف را از باب مجاز تلقی نماییم (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۲۸).

بنابراین آنچه از تتبع در اقوال فقها حاصل شد این است که طواف النساء بر همه افراد - بالغ و غیر بالغ - واجب است؛ لیکن اطلاق وجوب بر فرد غیر مکلف از باب اطلاق و استعمال حقیقی نمی‌باشد؛ چراکه بر فرد غیر مکلف تکلیف بار نمی‌شود بنابراین معنای وجوب در اینجا ثبوت است؛ یعنی حکم طواف النساء بر همه افراد ثبوت یافته است و بنابراین مجازاً از آن وجوب دریافت می‌شود.

۳. احکام احصار و صد

نظر مشهور این است که قربانی‌ای که شخص محصور در حج قران همراه خود آورده و ذبح می‌کند برای بیرون آمدن او از احرام به‌طور مطلق کفایت می‌کند، حتی اگر به‌وسیله اشعار یا تقلید واجب شده باشد. شهید ثانی معتقد است که در صورتی که قربانی‌ای که شخص محصور با خود آورده است، ذبح کردن آن به جهت اشعار یا تقلید

نکردن واجب نشده باشد، این قربانی برای بیرون آمدن از احرام کفایت می‌کند. اما در این حالت اطلاق کردن قربانی سیاق که از میقات با خود همراه کرده است بر آن قربانی مجاز خواهد بود؛ چراکه قربانی سیاق شرعی قربانی‌ای است که اشعار یا تقلید شده باشد (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۶۸). باید توجه داشت که در حصر ناسک حج صوری به شرح ذیل متصور است:

(الف). آنکه از هر دو موقف محصور گردد؛

(ب). از یکی محصور شده و دیگری به واسطه علتی غیر از حصر از وی فوت شده باشد؛

(ج). از وقوف به مشعر محصور شده، ولی وقوف اضطراری عرفات را درک نموده باشد.

در این سه مورد حجش باطل است؛ چراکه فوت این امور، موجب فوت حج است. در رابطه با معتمر نیز دو صورت کلی مطرح است که یا از دخول به مکه ممنوع شده باشد و یا وارد مکه شده، لیکن از انجام وظایف خود محصور شود. به هر حال در صورتی که شخص از انجام وظایفش محصور شود، برای محل شدن، همان قربانی که برای ذبح با خود آورده کافی است و اطلاق عبارت شهید اول نیز حاکی از آن است که همین نظر را دارد کما اینکه رأی مشهور فقها نیز همین است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۴۷). با توجه به این نکات چند دیدگاه را می‌توان بیان کرد:

(اول). قربانی سیاق حقیقی نخواهد بود: براساس این دیدگاه در قربانی حج شرط است که حتماً اشعار یا تقلید گردد؛ اما اگر شخص محصور قربانی خود را اشعار یا تقلید نکرده باشد، برای خارج شدن از احرام کفایت می‌کند، لکن قربانی سیاق حقیقی نخواهد بود (محقق حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۰). لذا اگر فرد محصور قربانی سیاق نداشته باشد به فردی به عنوان نائب، مبلغ آن را پرداخت کرده که به جای وی آن را خریداری کرده و ذبح نماید (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۵). فرد محصور کسی است که به جهت بیماری یا عوامل دیگر امکان وصول به مکه برایش مقدور نیست. لذا در این صورت اگر قربانی سیاق با خود به همراه آورده باشد همان را به مکه فرستاده و تا زمانی که قربانی به محل لازم برسد باید از آنچه که فرد محرم اجتناب می‌ورزد دوری کند (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۰).

دوم). اطلاق سیاق شرعی بر قربانی مسامحی است: این دیدگاه معتقد است در صورتی که قربانی که شخص محصور با خود آورده به جهت اشعار یا تقلید ذبحش وجوب پیدا نکرده باشد این قربانی برای وی از جهت تحلیل کفایت می‌کند، لیکن اطلاق سیاق شرعی بر آن مسامحی است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۴۷).

سوم). وقتی قربانی نذر معین شده باشد حکم سیاق شرعی دارد: براساس این دیدگاه در صورتی که قربانی حج اشعار و تقلید نشده باشد، به آن قربانی سیاق گفته نمی‌شود و داخل در حکم سیاق شرعی قرار نمی‌گیرد. لیکن برای شخص محصور کفایت می‌کند. البته در یک صورت حکم سیاق شرعی دارد و آن در حالتی است که به صورت نذر معین شده باشد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۶، ص ۲۰). از سوی دیگر، ابن بابویه معتقد است که قربانی سیاق از قربانی تحلل کفایت نمی‌کند. اما ابن جنید بر این نظر است که اگر خداوند آن را با اشعار و تقلید واجب کرده باشد مجزی نیست و در غیر این صورت مجزی خواهد بود. ظاهر آن است که مراد آنها همین قول است؛ چراکه قربانی قبل از اشعار و تقلید در حکم مسوق داخل نمی‌شود، مگر اینکه به صورت معین نذر شده باشد (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷۷).

چهارم). استفاده از استعمال مجازی: صاحب ریاض المسائل به طور مبسوط به این مسئله پرداخته و می‌فرماید که در مورد اینکه قربانی سیاق از قربانی تحلل کفایت می‌کند یا خیر دو قول وجود دارد: شبه آنها از نظر صدوقین اجزای آن است به طور مطلق - اعم از اینکه قربانی سیاق با اشعار و تقلید - وجوب یافته باشد یا خیر. اما ابن جنید اسکافی قائل به تفصیل گشته، مبنی بر اینکه اگر واجب باشد مجزی نیست و در غیر این صورت مجزی است. شهید ثانی در این باره معتقد است که اقوی عدم تداخل است، حتی اگر قربانی سیاق با اشعار و تقلید وجوب یافته باشد؛ چراکه تعدد اسباب مقتضی تعدد مسببات است. بله! اگر ذبح قربانی شخص محصور به خاطر عدم اشعار و تقلید وجوب نیافته باشد، در این صورت قربانی کردنش کفایت می‌کند، لیکن اطلاق قربانی سیاق بر آن در این حال از نوع استعمال مجازی می‌باشد. از این جمله شهید ثانی که فرمود: اطلاق قربانی

سیاق بر آن مجاز است، رجوع قول ابن جنید به قول صدوقین فهم می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۳۵). به بیان دیگر، اگر محرم قربانی خود را اشعار یا تقلید نکرده باشد در این حالت ذبح آن علی القواعد و جوب نمی‌یابد. لیکن آن قربانی کردن آن برای او مجزی است و این نظری است که در کتاب مختصرالنافع و قواعد الأحکام بیان شده و شهیدین بدان قائل شده‌اند. اما باید دانست که در این صورت بر حیوان قربانی مذکور قربانی سیاق حقیقی اطلاق نمی‌گردد؛ چراکه قربانی سیاق حتماً باید اشعار یا تقلید پیدا کند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۰، ص ۱۲۱).

حاصل بحث این است که تعیین و وجوب یافتن ذبح قربانی حج با اشعار و تقلید می‌باشد. لیکن شخص محصور در صورتی که قربانی خود را به وسیله دو راه مذکور یعنی اشعار و تقلید واجب نکرده باشد این قربانی برای تحلیل وی کفایت می‌کند. اما با توجه به اینکه قربانی واجب و حقیقی قربانی‌ای است که اشعار و تقلید شده باشد، لذا اطلاق قربانی سیاق شرعی بر قربانی فرد محصور از باب مجاز و استعمال مجازی می‌باشد.

۴. مناسک منا

مناسک جمع منسک است و در لغت به معنای محل نسک - یعنی محل عبادت - می‌باشد. سپس منسک را که نام محل عبادت است مجازاً بر خود اعمال و عبادات اطلاق کرده‌اند. منا نیز به کسر میم و الف مقصوره که بنا به گفته جوهری اسم مذکر و منصرف است، ولی سایر علمای لغت، مؤنث بودن آن را جایز دانسته‌اند (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱). در توضیح بحث باید گفت که از جمله واجبات حج، اعمال منا در روز دهم است که بعد از آنکه مکلف از مشعر کوچک کرد، باید به سوی منی بیاید و واجبات آن را انجام دهد. این واجبات عبارتند از: سنگ انداختن به جمره عقبه، قربانی کردن و سپس تراشیدن مو. در مورد عبارت منسک باید گفت که جمع منسک است و منسک در لغت به معنای محل نسک و عبادت است. سپس از باب استعمال مجازی، اسم عبادت بر آن اطلاق شده است (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۵۴). با این توضیح به دیدگاه فقها در این رابطه می‌پردازیم:

اول). مناسک به امور مهمه اطلاق می‌شود: براساس این دیدگاه مراد از مناسک اعمال، فرائض، سنن مهم و همچنین مستحبات می‌باشد که برای آنها حدود معینی معلوم شده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۱). همچنین نسک با اسکان سین اسمی است برای اعمال عبادی مختلف و با ضمه به معنای اسمی برای ذبح می‌باشد. منسک نیز محلی است که در آنجا ذبح انجام می‌گردد. البته از این لفظ موضع انجام عبادت نیز اراده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۸).

دوم). مناسک همان افعال عبادی است: این دیدگاه می‌گوید که مراد از مناسک که جمع منسک است همان عبادات و افعال عبادی می‌باشد. در رابطه با وجه تسمیه‌ی منا نیز باید گفت که بدین خاطر است که جبرئیل به حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود که از خدای خود چیزی تمنا کن. ایشان نیز آرزو کرد که کاش خداوند به جای پسرش اسماعیل، گوسفندی را قرار می‌داد که آن را قربانی کند. از آنجا که حضرت در این مکان به آرزوی خود رسید، آن محل به «منا» معروف گشت (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۵).

سوم). اطلاق نام محل بر خود اعمال از باب مجاز: صاحب ریاض مناسک را جمع منسک می‌داند که به معنای موضع و محل عبادت می‌باشد، سپس اسم محل بر حال اطلاق گشته یعنی منسک را که نام محل عبادت است، مجازاً بر خود اعمال عبادی اطلاق کرده‌اند. بنابراین اگر از آن به عنوان نسک تعبیر شود از نوع استعمال حقیقی خواهد بود. کلمه‌ی منا نیز با کسر میم اسم مذکر منصرف است. کما اینکه در کتاب مسالک بدان اشاره شده است؛ اما لغویان تأنیث آن را جایز دانسته‌اند. مراد از آن اسم مکان مخصوصی به خاطر قول جبرئیل به حضرت ابراهیم علیه السلام است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۸۷).

جمع بندی آرای فقیهان نشانگر آن است که منسک به معنای محل عبادت است؛ بنابراین اطلاق آن بر اعمال و افعال عبادی مخصوص، اطلاق حقیقی نیست، بلکه از باب استعمال مجازی با علاقه‌ی حالیه و محلیه است؛ چراکه عبادت حال است و موضع آن محل می‌باشد. از این رو اسم حال بر اسم محل اطلاق گشته که استعمالی مجازی است.

۵. مستحبات قربانی حج

مستحب است که حیوان قربانی در صحرای عرفات به هنگام وقوف حاضر شده باشد. همچنین مستحب است که این حیوان چاق باشد و مقداری از چاقی در حیوان شرط است که در سیاهی سایه‌اش نگاه کند، راه برود و بنشیند. سه تفسیر درباره نگاه کردن، راه رفتن و نشستن در سیاهی مطرح شده است که عبارتند از:

۱. این مواضع یعنی چشم، چهار دست و پا، شکم و مخرج او سیاه باشد.
۲. آن حیوان به جهت چاق بودن دارای سایه زیاد باشد و بزرگی جثه‌اش به گونه‌ای باشد که قادر به نگاه کردن و نشستن و راه رفتن در سایه خود باشد. البته این بیان مجاز یا مبالغه در چاقی است.
۳. آن حیوان به مدت زیادی در سیاهی، یعنی سبزه‌زار و چراگاه چریده و راه رفته و نگاه کرده و پشگل انداخته و در اثر آن چاق شده است. گفته‌اند که این سه تفسیر از اهل بیت علیهم‌السلام نیز روایت شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۱).

با توجه به این نکات به بررسی آرای فقیهان می‌پردازیم:

اول). به معنای گوسفند نر باشد: برخی در رابطه با مسئله مورد بحث به یک حدیث اشاره کرده و بیان می‌دارند که عایشه از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت کرده است که ایشان گوسفند نری را که قادر بود در تاریکی سایه‌اش راه برود و نگاه کند و بنشیند را قربانی می‌کرد. بنابراین مستحب است که حیوان قربانی گوسفند نر بوده که به آن «قرن» می‌گویند و باید بتواند در سیاهی سایه‌اش راه برود و نگاه کند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۵۷). صاحب جواهر نیز استدلال خود را این گونه مطرح می‌کند که مستحب است حیوان قربانی چاق باشد و در این باره اختلافی در نص و فتوا وجود ندارد؛ بلکه ادعای اجماع شده است. مضافاً اینکه در حیوان قربانی لازم است که بتواند در سیاهی و تاریکی راه برود و بنشیند و نگاه کند. کما اینکه در کتب تذکره و قواعد بدان تصریح شده است؛ لیکن وصفی در آن معتبر است که باید گوسفند نر باشد که به آن «کبش» می‌گویند. در این باره سه تفسیر ارائه شده است. ممکن است مراد از آن این باشد که حیوان در مراتع بزرگ و انبوه از گیاه اقدام به چریدن و تناول می‌کند. یا اینکه مقصود سیاهی اعضای بدن حیوان قربانی مثل

چشم و چهار دست و پا و مخرج و شکم است؛ اگرچه استفاده از این لفظ برای اراده این معنا دارای تکلف است. سومین احتمال این است که حیوان به گونه‌ای چاق و دارای جثه بزرگ باشد که بتواند در سایه خودش راه رود و نگاه کند و بنشیند (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۱۹، ص ۱۵۱).

دوم. مجاز از چاق بودن است: برخی معتقدند در رابطه با حیوان قربانی مستحب است که به اندازه‌ای چاق باشد که بتواند در سایه‌اش راه برود و نگاه کند و بنشیند که این مبالغه و مجاز از چاقی است (محقق حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۰).

سوم. توجه به مفاهیم عرفی و مجازاً چاق بودن: علامه حلی نظر خود را این گونه بیان می‌کند که قول مشهور در این مسئله آن است که قربانی باید فربه باشد؛ به گونه‌ای که در عرف، فربه شناخته شود و بتواند در تاریکی سایه خود راه برود و نگاه کند و بنشیند. اما ابن حمزه در این باره قائل به وجوب شده است و در این باره به روایتی استناد کرده است که پیامبر ﷺ مداومت به قربانی فربه داشتند. لیکن باید گفت قول قوی‌تر منع دلالت روایت بر مداومت می‌باشد؛ چراکه پیامبر ﷺ همانطور که بر واجبات مداوم بودند بر مستحبات نیز مداومت داشتند. باید توجه داشت که فقها در تفسیر نگاه کردن و راه رفتن و نشستن در سایه اختلاف کرده‌اند.

برخی فقها معتقدند که مراد این است که موضعی از بدن حیوان از قبیل چشم‌ها و چهار دست و پا و شکم و مخرج آن باید سیاه باشد و ابن ادریس نیز این قول را اختیار نموده است. لیکن اهل تحقیق بیان می‌دارند که مراد این است که آن حیوان بزرگ و چاق باشد و دارای سایه بزرگی می‌باشد که در سایه‌اش نگاه می‌کند و راه می‌رود و می‌نشیند که مجاز از چاقی است. این قول بدون شک اقرب است؛ چراکه به حال فقرا نیز نافع می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۸۴).

چهارم. مجازگویی به اخبار نزدیک‌تر است؛ این دیدگاه بیان می‌دارد اصحاب امامیه در تفسیر جمله مذکور اختلاف پیدا کرده‌اند. برخی معتقدند منظور آن است که مواضع و اندام حیوان باید سیاه باشد که اینک برخی اصحاب بر آن تأکید داشته‌اند؛ البته در اخبار چنین دلالتی موجود نیست. همچنین گفته شده مراد، بزرگی جثه و چاقی آن حیوان است که بتواند در سایه‌اش بنشیند و نگاه

کند. باید گفت این تفسیر نوعی کنایه است و مراد از آن مبالغه و تجاوز در چاقی است و به سیاق روایات بسیار نزدیک‌تر است. معنایش نیز این است که حیوان دارای سایه بزرگی است که در آن راه می‌رود و نگاه می‌کند و تناول می‌کند؛ اما راه رفتن در آن لازم نیست و تنها از باب مبالغه و مجازگویی است. گفته شده که مراد از سواد، چراگاه و محل روییدن گیاه و محصولات زرع است. لذا در لغت بر این معنا اطلاق می‌گردد و مراد آن است که حیوان قربانی در چراگاه و مکان‌های سرسبز و پر محصول راه برود، نگاه کند و بنشیند و به واسطه آن چاق شود. این معنا از لحاظ انطباق با اخبار اظهر می‌باشد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۷، ص ۱۱۰).

پنجم). صرف لاغر نبودن کافی است؛ امام خمینی علیه السلام بیان می‌دارد که احتیاط مستحب آن است که حیوان قربانی لاغر نباشد. اگر فرد خیال می‌کرد که حیوان چاق است و سپس خلاف آن آشکار شد همان کفایت می‌کند. اگر فرد اعتقاد داشته که حیوان لاغر است، ولی چون حکم را نمی‌دانسته آن را ذبح کند و معلوم شود که لاغر نبوده است، احتیاط واجب آن است که اعاده کند (امام خمینی، ۱۳۹۲ش، ج ۱، ص ۴۷۲).

از تحلیل نظریات فقها در مورد قربانی به دست آمد که مستحب است حیوان قربانی چاق باشد؛ به گونه‌ای که بتواند در سیاهی سایه‌اش راه برود و نگاه کند و بنشیند. اما تفسیر انجام افعال مذکور در سیاهی سایه مبالغه در چاقی بوده و نوعی استعمال مجازی محسوب می‌شود که در آن یکی از علائم چاقی ذکر شده و خود چاقی اراده شده است؛ چرا که بزرگی سایه حاکی از بزرگی جثه است.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت اصالةالحقیقه در زمره مهم‌ترین اصول لفظی تلقی شده و کاربرد آن در جایی بود که معنای حقیقی و مجاز لفظ معلوم، اما مراد متکلم مشخص نباشد؛ در این صورت واژه را بر معنای حقیقی حمل کرده و اراده معنای مجازی را نیازمند دلیل استوار و مستحکم می‌دانستیم. نظر به اهمیت استنباط دقیق احکام شرعی، پژوهش

حاضر به منظور بررسی دیدگاه فقهای امامیه در رابطه با کاربرد اصالة الحقیقه در باب حج انجام شد. نتایج تحقیق نشان داد رویه عملی مشهور فقها بر این اساس بود که در رابطه با مواردی که امکان اجرای اصالة الحقیقه وجود داشت، معانی مجازی و حقیقی محتمل لفظ را بیان کرده و سپس با ذکر دلیل مبسوط، معنای حقیقی و نوع آن را مشخص می نمودند. در مواردی هم که معنای مجازی متعین بود، دلیل اراده چنین معنایی را به همراه نوع علاقه مجاز متذکر می شدند. حسب تتبع جستار حاضر فقیهان در خلال مباحثی از قبیل حج نیابی، احکام طواف النساء، احکام احصار و صد، مناسک منا و مستحباب قربانی حج، از اصالة الحقیقه و معنای حقیقی و مجازی واژگان سخن به میان آورده و مباحث خود را حول این مفهوم شکل داده اند.

منابع:

۱. ابن ادریس، محمدبن احمد (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن براج، عبدالعزیزبن نحریر (۱۴۰۶ق). المذهب فی الفقه، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ترحینی عاملی، محمدحسن (۱۴۲۶ق). الزبدة الفقهیه فی شرح الروضة البهیة، قم، دارالفقه للطباعة والنشر.
۵. تهانوی، علی بن علی (بی تا). موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، لبنان، مکتبه لبنان ناشرون.
۶. حرعاملی، محمدبن حسین (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۷. خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲ش). تحریر الوسیله، چاپ اول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. ذهنی تهرانی، سیدمحمدجواد (۱۳۶۶ش). المباحث الفقهیه فی شرح الروضة البهیة، قم، کتابفروشی وجدانی.
۹. زحیلی، وهبه (۱۴۰۶ق). اصول الفقه الإسلامی، چاپ اول، بیروت، انتشارات دارالفکر.

۱۰. زمخشری، محمدبن عمر (۱۳۹۹ق). اساس البلاغة، چاپ اول، بیروت، انتشارات دارالصادر.
۱۱. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۷ق). تهذیب الأصول، چاپ سوم، قم، مؤسسه المنار.
۱۲. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام فی بیان حلال والحرام، قمف مؤسسه المنار.
۱۳. شهیداول، محمدبن مکی (۱۴۱۷ق). دروس الشرعية فی فقه الإمامیة، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح للمعة الدمشقیة، قم، کتابفروشی داوری.
۱۵. طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل، چاپ اول، قم، انتشارات آل البيت علیهم السلام.
۱۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم (۱۴۱۷ق). العروة الوثقی، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق). الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی.
۱۹. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۰. عاملی، حسن بن زین الدین (۱۳۷۷ش). معالم الدین، چاپ اول، قم، مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). تذکرة الفقهاء، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۲ق). الوافیة فی اصول الفقه، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الإسلامی.

۲۴. فاضل هندی، محمدبن حسن (۱۲۷۱ق). كشف اللثام، قم، مؤسسه انتشارات اسلامي.
۲۵. فيض، عليرضا (۱۳۹۸ش). مبادئ فقه واصول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. فيومي، احمدبن علي (۱۴۱۴ق). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، دارالكتب العلميه.
۲۷. قارويي تبريزي، حسن (۱۳۹۵ش). النضيد في شرح الروضة الشهيد، قم، كتابفروشي حسيني.
۲۸. محقق حلي، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق). المعتبر في شرح المختصر، چاپ اول، قم، مؤسسه سيدالشهدا عليه السلام.
۲۹. محقق حلي، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم، اسماعيليان.
۳۰. مشكيني، علي (۱۳۷۱ش). اصطلاحات الاصول ومعظم ابحاثها، چاپ پنجم، قم، نشر الهدى.
۳۱. اردبيلي، احمدبن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامي.
۳۲. موسوي عاملي، محمدبن علي (۱۴۱۱ق). مدارك الأحكام، قم، انتشارات آل البيت عليه السلام.
۳۳. نجفي، محمد حسن (۱۳۶۲ش). جواهر الكلام، چاپ هفتم، بيروت، انتشارات دار احياء التراث العربي.