



فقه

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و ششم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۸

۱۰۰

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فقه و حقوق)

مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه

سر دبیر: رضا اسفندیاری (اسلامی)

دبیر تحریریه: علیرضا فجری

کارشناس امور اجرایی: سیدحسین موسوی

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی

مترجم عربی چکیده‌ها: محمدحسین حکمت

یادآوری

۱. فصلنامه فقه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیویلیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه: jf.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه فقه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیویلیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه: jf.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست. نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشریات



صندوق پستی: ۵۹۹ - ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۱۱۵۲۶۷۰
پست الکترونیکی: Feqh.osul@gmail.com * آدرس سایت: Jf.isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرضا ایزدپناه

(عضو هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی)

رضا اسفندیاری (اسلامی)

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیداحمد حسینی

(عضو مجلس خبرگان رهبری و عضو جامعه مدرسین)

محمد زروندی رحمانی

(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

سیدعباس صالحی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیف الله صرامی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

احمد مبلغی

(عضو مجلس خبرگان رهبری و رئیس مرکز تحقیقات اسلامی مجلس شورای اسلامی)

سیدضیاء مرتضوی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدصادق مزینانی

(پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)

محمدحسن نجفی راد

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

داوران این شماره

عبدالرضا ایزدپناه، اسماعیل آقابابائی بنی، حسین حسن زاده، مهدی درگاهی، محمدجعفر صادق پور، سیدجعفر صادقی فدکی، سیف الله صرامی، حسنعلی علی اکبریان، سیدمحسن فتاحی، محمدصادق مزینانی، سیدعباس موسویان، محمدحسن نجفی راد.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- ویژگی‌های شکلی مقاله:** حتماً با الگوی فصلنامه (مندرج در صفحه اول سامانه نشریه) تنظیم شده باشد؛
۱. حجم مقاله تایپ شده همراه با چکیده و کتابنامه (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه) به آدرس سامانه نشریه ارسال شود؛
 ۲. مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۴ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
 ۳. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
 - ❖ **قرآن:** آیات (همراه با ترجمه) داخل گیومه درج شده و سپس نام سوره و شماره آیه (داخل پرانتز) آورده شود. **نمونه:** «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش مخصوص خداوندی است که پروردگار جهانیان است» (حمد: ۱).
 - ❖ **کتاب:** (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد: شماره صفحه، مثال: منبع فارسی با صفحات متناوب (مطهری، ۱۳۶۰، ج: ۱، ص: ۲۰۰-۲۲۰) و با صفحات متفاوت (امینی، ۱۳۸۷، ج: ۱، صص: ۲۰۰ و ۲۰۷)؛ **تکته:** درج (حرف ق) برای تاریخ قمری فقط در کتابنامه لازم است. منبع انگلیسی با صفحات متناوب (Kant, 1788: p.224-288). منبع انگلیسی با صفحات متفاوت (Kant, 1788: pp.44, 288).
 - ❖ **مقاله:** (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).
- تذکر:**
- ✓ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر در مقاله استفاده شود، در صورت اشتراک زمان انتشار آنان، پس از سال انتشار، با ذکر حروف الفبا در گیومه از یکدیگر متمایز شوند. مانند: (مطهری، ۱۳۶۰، «الف»؛ ص ۲۰۰) یا (مطهری، ۱۳۶۰، «ب»؛ ص ۱۴۵).
 - ✓ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
 - ✓ اگر به دو اثر از یک نویسنده، بدون فاصله ارجاع داده شود، به جای تکرار نام نویسنده، از واژه «همو» استفاده می‌شود و به جای تکرار منبع و سال «همان» درج شود. در ارجاع به **منابع لاتین** در متن به جای واژه «همان» از «ibid.» استفاده شود.
۴. معادل لاتین کلمات غیرفارسی و تلفظ واژگان و اصطلاحات مهجور داخل متن و توضیحات پرانتز بیشتر در پانویس آورده شود؛
 ۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و...
 ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

❖ **کتاب‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب (ایرانیک)، مترجم، تعداد جلد، جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (ایرانیک)، دوره و شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **منابع الکترونیکی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ مشاهده منبع در سایت یا وبلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).

❖ **پایان‌نامه‌ها:** نام خانوادگی، نام (سال دفاع از رساله)، عنوان رساله، مقطع تحصیلی، گروه، نام دانشگاه، دانشگاه.

❖ **تذکر:** در کتابنامه به جای سال (س)، جلد (ج)، شماره (ش) و چاپ (چ) آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

الف) صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی و پست الکترونیکی سازمانی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی (حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)؛ ۳. کلیدواژه‌ها (۳ تا ۷ کلمه).

وابستگی سازمانی نویسندگان دقیق و مطابق یکی از الگوهای زیر درج شود:

اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه، مدرسه علمیه، شهر، کشور، آدرس الکترونیکی سازمانی.

❖ در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد یا تشکری لازم داشته باشد باید در پاورقی صفحه اول (چکیده) درج شود.

❖ مقاله پیش‌تر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

❖ اعضای هیئت علمی، اساتید و محققان مراکز آموزشی و پژوهشی موظف‌اند در مقاله خود پست الکترونیکی سازمانی خود را وارد کنند.

❖ در صورتی که مقاله مشترک است، عنوان (نویسنده مسئول) در پاورقی و در مقابل اسم او درج شود.

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛ ۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۶ تبیین مفهوم بهره و ربای قرضی با تأکید بر تحلیل فقهی «زیاده»
سیدمحمدکاظم رجایی
- ۳۱ تأثیر اسلام زانی غیرمسلمان بر سقوط مجازات حدی
قاسم اسلامی‌نیا
عادل ساریخانی
- ۵۵ حدود اختیارات ولی فقیه در اوقاف عامه
محسن ملک افضلی اردکانی
- ۷۹ بازاندیشی نظریه فقهی پلیدی ذاتی انسان زاده‌شده از رابطه نامشروع
رحیم نوبهار
سیدجعفر حسینی
- ۱۰۵ نقش فقه در تبیین شیوه‌های اجرای احکام
عبدالحسین رضائی‌راد
- ۱۲۹ نمایه‌سازی نظام‌مند اطلاعات دانش فقه
مرتضی متقی‌نژاد
- ۱۴۸ بررسی و نقد نظریه اُتباع و هابیت
مهدی فرمانیان
ابراهیم کاظمی
- ۱۶۷ الملخصات
- 5 Abstracts

تبیین مفهوم بهره و ربای قرضی با تأکید بر تحلیل فقهی «زیاده»

سیدمحمدکاظم رجایی *

چکیده

از نظر کلاسیک‌ها، بوم‌باورک، فیشر و بسیاری از نظریه‌پردازان دیگر، «بهره» زیاده مشروط در قرارداد قرض است؛ به عبارت دیگر، سه مقوم «زیاده»، «مشروط» و «قرارداد قرض» در تعریف بهره وجود دارد. همان تعریف با مقوم‌های گفته شده، بر ربای قرضی نیز صادق است. زیاده ممکن است مشروط و غیرمشروط و زیاده مشروط، ممکن است فیزیکی و ارزشی باشد و هر یک اقسامی دارند که با قدری تسامح حدود ۲۳ صورت پیدا می‌کند. پرسش اساسی این است که منظور از زیاده مشروط در قرارداد قرض و معیار ربای بودن زیاده چیست. آیا همه ۲۳ مورد را دربرمی‌گیرد یا خیر؟ فرضیه مقاله - که با روش «استنباط نظریه اقتصاد اسلامی» اثبات شده - این است که در مسائل مالی، زیاده به معنای «انضمام مالی به مال» یا «اضافه شدن مال» است. به کالا یا خدمت اقتصادی که بازار و در نتیجه قیمت داشته باشد، مال گفته می‌شود. زیاده در اموال به معنای منفعت مالی است که با زیاده فیزیکی و ارزشی تحقق می‌یابد. آیات و روایات ربا، ظهور در «منفعت مالی» دارند. بنابراین، معیار در زیاده منفعت مالی و منظور از مشروط در قرارداد قرض، «الزام و التزام در قرارداد قرض» است.

کلیدواژه‌ها

بهره، ربا، ربای قرضی، معیار ربای قرضی، انواع زیاده.

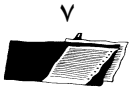


مقدمه

ربا از جمله معدود موضوعاتی است که هزاران سال موضوع بررسی بوده است و همچنان از آن بحث می‌شود. شاید بشر از راه حس و تجربه به سادگی توان درک عمق پیامدهای ربا را نداشته است؛ به همین سبب وحی به کمک او شتافته و انسان را از نزدیک شدن به آن برحذر داشته است. کتاب مقدس در موارد متعددی به صراحت به مذمت رباخواری پرداخته است (ر.ک: رجایی، ۱۳۸۴: ص ۲۹-۳۴). فیلسوفان بزرگی چون افلاطون، ارسطو، کیتو بزرگ و کوچک، سیسیرو، سنکا، پلاتوس به موضوع پرداخته و تلاش کرده‌اند مبنای تئوریک برای حکم شرعی حرمت ربا ارائه کنند (Bohm Bawerk, 1890: p. 16). حدود ششصد سال پیش از میلاد، ارسطو منفورترین نوع کسب درآمد را رباخواری معرفی می‌کند و در توجیه حرمت آن می‌نویسد: «منفورترین نوع با محکم‌ترین دلایل، رباخواری است که انسان از خود پول، نه از راه استفاده طبیعی از آن سود می‌برد؛ زیرا کاربرد پول نه «افزایش یافتن با بهره» که «وسیله مبادله» است. این اصطلاح رباخواری (takos) که تولد پول از پول را معنا می‌دهد، برای زایش پول به کار گرفته شده است. بنابراین، از میان تمام شیوه‌های پول‌ساز، این شیوه غیرطبیعی‌ترین است» (همان). به تبع او گنزالتز تلز و واکونیوس و اکیونا، نظریه نازایی را بسط داده و از آن حمایت کرده‌اند.

افزون بر ارسطو، کاواریوویس نظریه «ماهیت استفاده» و توماس اکوایناس نظریه «انتقال ملکیت» و نظریه «بهره قیمت زمان» را در توجیه حرمت ربا، به تفصیل ارائه کرده‌اند و بدین ترتیب موضوع فلسفه حرمت ربا ده‌ها، بلکه صدها سال محفل بحث و گفتگوی فیلسوفان، متکلمان و سپس اقتصاددانان و برخی صاحب‌نظران طراز اول دنیا بوده است (ر.ک: رجایی، ۱۳۸۴: ص ۳۵-۸۰).

پس از ورود به نقطه صفر توسعه در قرن شانزدهم و پیدایش دوران رشد تولید و نیاز به تشکیل سرمایه، وضعیت دگرگون شد. پیش از آن، نیازمندان بودند که برای رفع نیازهای ضروری خود محتاج دریافت وام از صاحبان دارایی پولی بودند؛ ولی در این زمان، ثروتمندان و سرمایه‌دارانند که برای تشکیل سرمایه یا افزایش ظرفیت تولید و



فقه



در نتیجه افزایش سود، نیاز به وام دارند. گویا راه‌ها برای تأمین مالی بسته است. با قرائت‌های مختلف و تفسیرهای متفاوت از کتاب مقدس ابتدا در مورد اطلاق حرمت ربا ایجاد تردید شد. تغییر تدریجی آغاز شد و با استثنای متعدد در حرمت ربا، زمینه تحول کامل در قانون حرمت و رایج شدن رباخواری پدید آمد. در یونان باستان امپراطوری جهانی روم، ابتدا از گرفتن بهره چشم‌پوشی و سپس با برقراری نرخ‌های قانونی آن را رسماً مجاز اعلام کرد. در انگلستان هنری هشتم (Henry VIII) در ۱۵۴۵م ممنوعیت بهره را لغو و یک نرخ قانونی را جایگزین آن ساخت. سرانجام صاحب‌نظران برای فرار از پلیدی‌های واژه ربا (Usuary)، یعنی واژه‌ای که کتاب مقدس آن را مذمت کرده است و به تبع آن عقلاً آن را قبیح می‌دانستند، ابتدا بهره طبیعی (Natural Interest) بدون نام و نشان، و سرانجام، به نام بی‌سولد مطرح شد. در نهایت نام بهره (Interest) به جای ربا (Usuary) می‌نشست (Bohm Bawerk, 1890: chapter 1).

توجهات بهره شکل علمی به خود گرفت. ژان باتیست سی (Jean-Baptiste Say) (۱۷۶۷-۱۸۳۲) او روچر (۱۸۱۷-۱۸۹۴م) و سرانجام ریدل و اسکیا لوجا در مسیر تبیین نظریه مولدبودن سرمایه به شکل ساده قرار گرفتند (Bohm Bawerk, 1890: p. 138). پس از آن‌ها مجموعه نظریه‌های مولدبودن غیرمستقیم با لرد لادر دیل شروع و به وانتونن ختم می‌شد.

بوم‌باورک در کتاب نظریه اثباتی بهره، نظریه رجحان نقدین‌گیرا بر مبنای مولدیت فیزیکی در راستای توجیه علمی بهره ارائه می‌کند و پس از او ابروینگ فیشر در راستای علمی جلوه‌دادن بهره تلاش می‌کند. بدین‌سان بهره، چهره‌ای علمی به خود می‌گیرد و سرانجام عمود خیمه بازار کالا و خدمات، بازار پول و تراز خارجی در اقتصاد کلان می‌شود.

با وجود سال‌ها بحث از بهره و ربای قرضی، هنوز مفهوم‌شناسی دقیق موضوع جای بحث جدی دارد. گرچه بهره بر ربا انطباق دارد و ربای قرضی به «زیاده مشروط در قرارداد قرض» تعریف شده است، چیستی زیاده و چیستی شرط همچنان جای بحث

دارد و مقاله مستقلى درباره آن وجود ندارد. فرضيه مقاله حاضر كه با روش «استنباط نظريه اقتصاد اسلامى» (رجابى و خطيبى، ۱۳۹۶) اثبات شده، اين است كه بهره منطبق بر ربای قرضى و هر دو «زياده مشروط در قرارداد قرض» هستند و منظور از زياده، زياده فزيكى يا ارزشى - منفعت مالى - است.

۱. پيشينه موضوع

بوم باورك (Bohm Bawerk) در دو كتاب سرمايه و بهره (۱۸۹۰م) و نظريه اثباتى سرمايه (۱۸۹۱م) به تفصيل به سير تاريخ مباحث بهره، نقد و بررسى نظريات بهره پرداخته و در كتاب دوم، نظريه خود را با عنوان «نظريه رجحان نقدىنگى» مفصل مطرح کرده است. تقريباً همزمان با بوم باورك، ايروينگ فيشر كتاب نرخ بهره (۱۹۱۳) را نگاشت و پس از بحث‌ها و اصلاحات كتاب نظريه بهره (۱۹۲۶) به عنوان نظريه نهايى فيشر در تبين ريشه بهره با سه شيوه بيانى، هندسى و رياضى به چاپ رسيد. مجموعه تحقيقات گفته شده، در موضوع شناسايى بهره، يعنى مرحله اول روش شناسى استنباط نظريه بهره، نقش بسزايى دارند.

كتاب‌هاى فقهى شيعه و اهل سنت معمولاً به تفصيل وارد بحث ربا شده‌اند؛ ولى عموماً از رباى معاملى بحث کرده‌اند و به اختصار درباره رباى قرضى در كتاب القرض بحث کرده‌اند.

شهيد سيد محمد باقر صدر، كتاب البنك اللاروى (۱۴۰۱ق) را در سه بخش ارائه کرده است: او بخش اول را به ارائه الگوى بانک بدون ربا و دوم را به وظايف نظام بانكى اختصاص مى‌دهد. وى در بخش سوم، يعنى ملحقات، مجموعه‌اى از الگوهاى انحرافى كه ممكن است براى حذف ربا ارائه شود، طرح و نقد و بررسى فقهى دقيق مى‌كند. بيش از نيمى از بخش سوم، بحث‌هاى عميق فقهى مربوط به مفهوم شناسى ربا را تشكيل مى‌دهد.

بخش فرهنگى جامعه مدرسین در كتابى با عنوان ربا (۱۳۷۵) درباره پيشينه تاريخى ربا، ربا در قرآن و سنت، انواع ربا و فرار ربا به تفصيل بحث کرده است. در اين كتاب



فقه



پیشینه تاریخی ربا در جوامع باستانی، مذاهب گوناگون و عربستان جاهلی ذکر شده و سپس ربا در کتاب و سنت مطرح شده است. در بخش سوم درباره انواع ربا (معاملی و قرضی) مفصل بحث شده و در بخش آخر کتاب حیل ربا و استثنائات آن مطرح شده است.

حسن محمدتقی الجواهری (۱۴۰۵ق.) در رساله کارشناسی خود که بعدها به شکل کتاب با عنوان: الربا فقهياً و اقتصادياً چاپ شده، ربا را با نگاه فقهی و اقتصادی بررسی کرده است. او سه موضوع اساسی ربای معاوضی، ربای قرضی و خروج موضوعی (حیل ربا) و حکمی (استثنائات ربا) را بررسی کرده است. وی در بخش دوم کتاب به بررسی ربا از منظر اقتصادی پرداخته و مسائلی چون نظریات توجیه ربا، مضرات ربا، عملیات بانکی ربوی و جایگزین اسلامی آن و ربا در کشورهای عربی را به بحث گذاشته است. نویسنده در کتاب ماهیت بهره و کارایی اقتصادی آن (۱۳۸۱) با نگاه اقتصادی به تحلیل ربا و تطبیق آن بر بهره پرداخته است. در این اثر پس از تبیین سیر تاریخی بحث بهره و نظریه‌های اثباتی بهره، از کارآیی بهره بحث شده و اثر منفی بهره بر اهداف کلان اقتصادی، یعنی ثبات، توزیع، اشتغال و رشد به صورت مفصل مطرح شده است.

حسین میثمی در مقاله «آثار پذیرش شخصیت حقوقی در تحلیل وجود ربا در روابط مالی مردم، دولت و بانک‌های تجاری و بانک مرکزی» با بهره‌گیری از یکسان‌نگاری شخصیت حقوقی با حقیقی در میان فقها به این نتیجه رسیده است که قرض میان شخصیت‌های حقیقی خصوصی یا بانک‌ها با بانک مرکزی یا با دولت محقق می‌شود و در نتیجه ربا میان آنان پدید می‌آید؛ اما میان شخصیت‌های حقوقی دولتی با یکدیگر به دلیل اتحاد مالکیت و واحد بودن دو طرف معامله عقد قرض و در نتیجه ربا شکل نمی‌گیرد.

گرچه همه منابع پیشین، کم و بیش به مفهوم‌شناسی ربا و بهره پرداخته‌اند؛ ولی هیچکدام وارد بحث تفصیلی عناصر بهره و ربای قرضی نشده‌اند. مزیت مقاله حاضر این است که به تفصیل وارد اجزای تعریف ربا و بهره، به ویژه تبیین انواع زیاده و تعیین «معیار شناسایی زیاده ربوی» شده است.

۲. تعریف بهره و مقوم‌های آن

نظریه پردازان بهره در نظام سرمایه‌داری، به ویژه پس از جرمی بتنام و به ویژه اقتصاددانان، تعبیر بهره را برای ربای قرضی به کار گرفته‌اند؛ حتی در ترجمه کتاب مقدس از واژه «Interest» به معنای «بهره» استفاده شده است، نه واژه «Usuary» به معنای «ربا». بررسی سیر تاریخی مباحث مدون مربوط به ربا و بهره نشان می‌دهد که بهره از دیرزمان به معنای «زیاده مشروط در قرارداد قرض» به کار رفته است؛ به عبارت دیگر در تعریف بهره سه مقوم «زیاده»، «مشروط» و «قرارداد قرض» وجود دارد که به ترتیب از آن‌ها بحث خواهیم کرد.

۲-۱. زیاده

چنان‌که گذشت در کتاب مقدس سخن از زیاده در قرض استدر سفر لاویان (Leviticus) باب بیست و پنجم، بندهای ۳۵-۳۷، آمده است: «و اگر برادرت فقیر شده، نزد تو تهی دست باشد، او را مثل غریب و مهمان دستگیری نما تا با تو زندگی نماید. از او ربا (زیاده) مگیر و از خدای خود بترس تا برادرت با تو زندگی کند. نقد خود را به او به ربا مده». همین مفهوم در استدلال نظریه پردازان حرمت ربا وجود دارد. ارسطو رباخواری را به دلیل «زایش پول از پول»، یعنی «رشد و نمو» و «زایش از شیء عقیم»، غیرطبیعی ترین شیوه کسب درآمد معرفی می‌کند (Bohm, Baverk, 1890 : p. 17).

پس از رنسانس و تحول نظریات به سمت نظریات توجیه‌کننده، بهره؛ ابروینگ فیشر در سال ۱۹۲۷م همان را می‌نویسد که توماس اکویناس در قرن سیزدهم نوشت (Fisher, 1926: p. 13).

نظریه پردازان بهره معتقدند برای هر فردی که دارای دارایی پولی دارد، تحصیل درآمد خالص دائمی به نام بهره ممکن است. این درآمد دائمی ویژگی‌هایی دارد. بهره وجودش مرهون عدم فعالیت شخصی سرمایه‌دار است. حتی اگر صاحب سرمایه، انگشتش را هم حرکت ندهد، این درآمد به سمت او جریان می‌یابد. در نتیجه به نظر





می‌رسد در یک حالت خاص، بهره از سرمایه بیرون می‌جهد یا با استفاده از استعاره خیلی قدیمی، بهره از سرمایه متولد می‌شود. درآمد بهره بدون هیچ نوع استهلاکی و در نتیجه بدون هیچ محدودیتی به صورت مداوم به سوی سرمایه‌دار جریان دارد» (Bohm Baverk, 1890: p.2).

در عبارت اقتصاددانان، شبیه عبارت بالا فراوان به چشم می‌خورد که درآمد ناشی از قرض پول را که همان «زیاده» بر اصل باشد، بهره می‌نامند: «آن درآمدی را که از سرمایه جریان می‌یابد، بهره می‌نامیم» (Conard, 1963: p.27; see: Bohm Baverk, 1890: p.6. & Id.,) (1891: v. 1, ch. 4). بهره پرداخت برای استفاده از وجوه در طول یک دوره زمانی است و مبلغ بهره پرداختی برای هر واحد از زمان به عنوان نسبتی از آن پول است که نرخ بهره نامیده می‌شود (Eatwell & Other, 1987: v.2, P.897)؛ بنابراین، بهره به معنای «منفعت مالی» یا درآمد پولی به کار رفته است.

۲-۲. مشروط

شرط در لغت به معنای «الزام و التزام چیزی در قرارداد بیع و امثال آن» است (واسطی، ۱۴۱۴: ذیل واژه شرط). نظریه پردازان بهره، بهره را به عنوان درآمد صاحب دارایی پولی معرفی کرده‌اند. درآمدی که حق او است و باید به او پرداخت شود. بوم‌باورک تصریح می‌کند قرض گیرنده که کالای حال را دریافت می‌کند، بایستی توفیر و مازادی پرداخت کند و این توفیر بهره است (رجائی، ۱۳۸۴: ص ۱۶۵). وی و دیگر نظریه پردازان بهره، به نحوی به دنبال اثبات لزوم پرداخت بهره از طرف قرض گیرنده به قرض دهنده - الزام و التزام در قرارداد قرض - می‌باشند.

۲-۳. قرارداد قرض

چنان که پیش از این مشاهده شد، در اولین نوشته‌های مربوط به ربا یا بهره تاکنون جایگاه بهره در قرارداد قرض بوده است. بندهای مختلف مربوط به موضوع بهره در عهد عتیق و عهد جدید ظهور در ربای قرضی دارد و سخنی از ربای معاملی در آن

نیست. همچنین، فیلسوفان، متکلمان و حقوقدانانی که به دفاع از حکم حرمت ربا پرداخته‌اند، همه سخن از زیاده در قرارداد قرض را مطرح کرده‌اند. اساس نظریه‌های بهره، بر پایه مفهوم قرض و تعریفی است که از قرض دارند. بوم‌باورک معتقد است قرض مبادله کالای حال با کالای آینده است. قرارداد قرض، یک انتقال دوطرفه ملکیت در دو مجموعه کالا است که یکی به حال و دیگری به آینده متعلق است (Bohm Bawerk, 1890:p. 26). چنان‌که مشاهده می‌شود تعریف او از قرض نیز منطبق با تعریف فقهای مسلمان از این قرارداد (انتقال ملکیت) است. شومپتر بهره را در قرارداد قرض محصور می‌کند و به بهره وام‌های مصرفی و وام‌های تولیدی تقسیم می‌کند (schumpeter, 1969: p.157).

۳. مفهوم بهره

خلاصه سخن این است که تقریباً مجموعه مباحث مکتوب در دفاع از حرمت یا نقد حرمت از ارسطو تا کنون، بهره را با این مشخصه‌ها تبیین می‌کنند: در قرارداد قرض تعیین می‌شود؛ پرداخت قطعی و مطمئن در زمان حال صورت می‌گیرد؛ بازپرداخت مشروط به زیاده (premium یا Ego) و منظور از زیاده چنان‌که تصریح کرده‌اند «منفعت مالی» یا «درآمد» است؛ به عبارت دیگر، «بهره همان مازاد، یعنی منفعت مالی یا درآمدی است که در قرارداد وام، قرض‌گیرنده ملزم به پرداخت به قرض‌دهنده است». این تعریف با تعریف‌های کلاسیک‌ها، بوم‌باورک، فیشر و بسیاری از تعریف‌های دیگر سازگار و با کاربرد بهره همخوان است. تقریباً عموم اقتصاددانانی که درباره بهره بحث کرده‌اند، همین مفهوم را منظور کرده‌اند (ر.ک: رجایی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۷).

۴. چیستی ربای قرضی

«رَبَا» و «رَبَا الْمَال» یعنی زیاد شد (فراهیدی، ۱۴۰۱، ج ۸: ص ۲۸۳؛ فیومی، بی تا، ج ۲: ص ۲۱۷). اصل در معنای ربا، «زیاده» است و ربا در شرع زیاده بر اصل مال است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶: ص ۲۳۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ص ۳۰۵؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۳: ص ۴۸).



فقه



فقهها در تبعیت از معنای لغوی، مطلق ربا را به معنای زیاده گرفته‌اند و دو نوع ربای معاملی را که معیار آن اتفاق در جنس و اندازه‌گیری با کیل و وزن و ربای قرضی که معیار آن شرط زیاده (زیاده در عین یا صفت) است، بررسی کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۶۱؛ عاملی، بی تا، ج ۴: ص ۵۰۴). فقهها اتفاق نظر دارند که قرض بایستی خالی از زیاده مشروط (اعم از زیاده عین یا صفت) باشد، بلکه بعضی از فقهای بزرگ مانند علامه حلی در مختلف و شهید در مسالک ادعای اجماع مسلمانان کرده‌اند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۹: ص ۱۵۶). برای تحلیل تعریف ربا مناسب است مقوم‌های تعریف دقیقاً مشخص شوند.

۵. مقوم‌های تعریف ربای قرضی

از مباحثی که گذشت به دست می‌آید مقوم‌های تعریف ربای قرضی عبارت‌اند از «زیاده»، شرط زیاده یا «زیاده مشروط» و وقوع شرط زیاده در «قرارداد قرض». برای تبیین مفهوم دقیق ربا و بهره، بحث را با مقوم‌های گفته شده ادامه می‌دهیم.

۵-۱. زیاده

چنان که پیش از این بیان شد معنای اصلی ربا همان زیاده است (فراهیدی، ۱۴۰۱، ج ۸: ص ۲۸۳؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶: ص ۲۳۴۹). سؤال اصلی این است که چند نوع زیاده داریم و منظور از زیاده در ربا چیست؟

۵-۱-۱. انواع زیاده

این پرسش مطرح است که منظور از زیاده، به عنوان مقوم ربا، چه نوع زیاده‌ای است و چه معیاری برای شناخت آن وجود دارد؟ در پاسخ این پرسش ابتدا انواع زیاده ترسیم و سپس معیاری برای زیاده در قرارداد قرض از کتاب و سنت به کمک دیدگاه فقها استنباط می‌شود.

الف) زیاده عینی فیزیکی: فقهها در قرض کالا، مانند قرض یک تن گندم به یک تن و ده کیلو گندم و قرض پول مانند یکصد میلیون تومان به یکصد و ده میلیون تومان، ده

کیلو گندم در مثال اول و ده میلیون تومان در مثال دوم را به «زیاده عینیه» تعبیر می کنند که ما از آن با عنوان «زیاده فیزیکی» نام می بریم.

ب) زیاده غیر فیزیکی: زیاده ممکن است منفعت یا خدمت و امثال آن باشد که فقها به زیاده غیر عینیه تعبیر می کنند و ما از آن با عنوان «زیاده ارزشی» نام می بریم.

۱. زیاده غیر عینیه به شکل منفعت: برای مثال مبلغ یکصد میلیون تومان قرض داده شود و قرض گیرنده به قرض دهنده افزون بر بازگشت اصل پول یک سال منزل مسکونی خود را در اختیار قرض دهنده قرار دهد. در اینجا منفعت سکونت در منزل مسکونی، زیاده مشروط در قرارداد قرض است.

۲. زیاده غیر عینیه به شکل خدمت: برای مثال یکصد هزار تومان قرض می دهد و در مقابل، قرض گیرنده متعهد می گردد یکصد هزار تومان به اضافه خیاطی یک پیراهن برای قرض دهنده یا یک بیع محاباتی (فروش زیر قیمت بازاری) به قرض دهنده بدهد. در اینجا، خیاطی یا هر چه در آن منفعت مالی برای قرض دهنده دارد، زیاده مشروط در قرارداد قرض نامیده می شود.

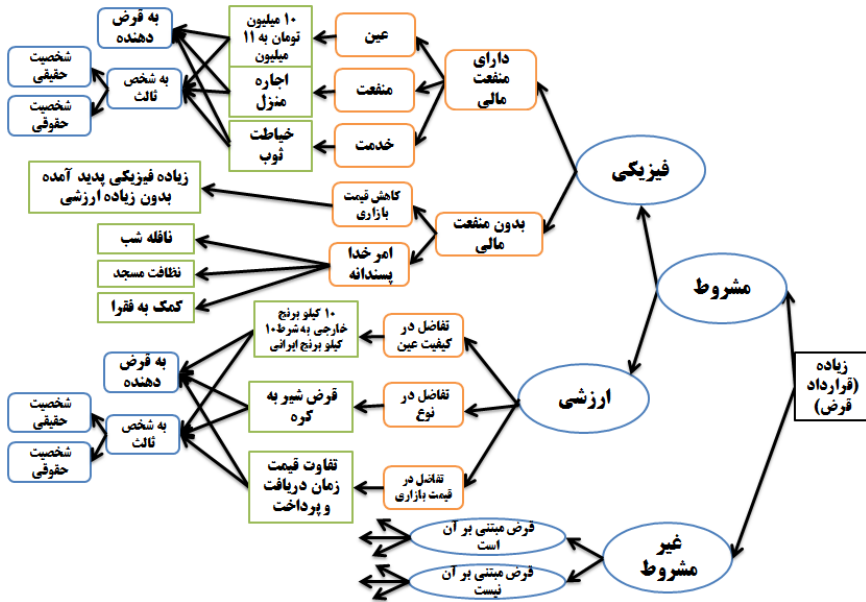
ج) تملیک زیاده به فرد ثالث، شخص حقیقی: پرسشی که مطرح است این است که آیا زیاده مشروط در قرارداد قرض، بایستی به ملک قرض دهنده انتقال داده شود تا ربا به شمار رود یا اگر برای فرد ثالث هم باشد ربا است. در این صورت نیز می توان میان موردی که پرداخت زیاده به شخص ثالث منتهی به نفع مالی برای قرض دهنده شود و موردی که منتهی به نفع مالی برای قرض دهنده نشود، تفکیک کرد.

د) زیاده مالی نباشد، بلکه امر عقلایی باشد. این خود چند صورت دارد.

۱. ممکن است قرض دهنده شرطی کند که نفع مالی برای خود یا دیگری نداشته باشد، بلکه نفع عمومی داشته باشد؛ برای مثال یکصد میلیون تومان به قرض گیرنده قرض دهد و شرط کند هر هفته یک بار نظافت مسجد محله یا خیابان را بر عهده بگیرد. طبیعی است که غرض عقلایی بر این امر بار می شود و نفع هم دارد، ولی برای فرد خاص نیست، بلکه منفعت عمومی است.



۲. صورت دوم این است که اصلاً نفع مالی بر آن بار نشود؛ ولی غرض عقلایی بر آن بار شود؛ برای مثال شرط عضویت در صندوق قرض الحسنه برای دریافت وام یا شرط افتتاح حساب در صندوق یا بانک برای پرداخت قرض الحسنه. مجموعه بالا تقریباً حدود ۲۳ صورت است که در نمودار زیر نشان داده شده است:



انواع زیاده مشروط در قرارداد قرض

پرسش اساسی این است که معیار در شناخت زیاده مشروط در قرارداد قرض چیست. آیا همه ۲۳ مورد موجود در نمودار را شامل می‌شود یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش، مناسب است زیاده در لغت، کتاب و سنت و کتاب‌های فقهی کاوش شود تا مشخص شود منظور از زیاده به‌عنوان مقوم ربا چیست و چه معیاری دارد.

۵.۱.۲. زیاده در لغت

لغت‌شناسان در ترجمه زیاده گفته‌اند: «الزَّيَادَةُ: النَّمُوُّ. زَادَ الشَّيْءُ»؛ یعنی فزونی یافت (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۴۸۱). احمد بن فارس در معجم مقاییس اللغه ذیل واژه می‌نویسد:

اصل در «زاء» «یا» و «دال» دلالت بر فضل است. راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: زیاده به معنای انضمام چیزی به چیز دیگر است. در قرآن کریم می‌فرماید: «وَتَزِدَاؤُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكُ كَيْلٌ سِيسِرٌ؛ و [با بردن او] یکبار شتر می‌افزاییم و این [پیمانۀ اضافی نزد عزیز] پیمانۀ ای ناچیز است» (یوسف، ۶۵). در واقع زیاده در مقابل سیر (ناچیز) قرار گرفته است (راغب، ۱۴۱۲: ص ۳۸۶).

۵.۱.۳. بررسی مفهوم ربا و زیاده در قرآن کریم

در قرآن کریم حدود ۳۳ مورد در ۳۱ آیه واژه زیاده و مشتقات آن به کار رفته است. چنان‌که راغب اصفهانی متذکر شده، زیاده به معنای انضمام چیزی به چیز دیگر است. زیاده در قرآن به معنای مختلف به کار رفته است: زیاده مالی (یوسف: ۶۵)، زیاده در امور غیرمالی پسندیده مانند زیاده در علم (بقره: ۲۴۷؛ اعراف: ۶۹)، زیاده در قدرت جسمی و نیروی بدنی (اعراف: ۶۹). در همه این‌ها انضمام چیزی به چیز دیگر مورد توجه است؛ بنابراین، می‌توان معنای جامع زیاده را «انضمام چیزی به چیز دیگر» معرفی کرد.

در مسائل مالی زیاده به معنای «انضمام مالی به مال» یا «اضافه شدن مال» است. از طرفی به کالا یا خدمت اقتصادی مال گفته می‌شود. کالا یا خدمت اقتصادی کالایی است که بازار و در نتیجه قیمت داشته باشد؛ همان‌که بسیاری از نظریه پردازان بهره از آن به «درآمد» تعبیر کرده‌اند؛ بنابراین، زیاده در اموال به معنای منفعت مالی است که با زیاده فیزیکی و ارزشی تحقق می‌یابد. با بررسی آیات و روایات ربا، همچنین تحلیل اکثر فقها می‌توان استنباط کرد منظور از ربا همین زیاده است که محتوی منفعت مالی و درآمد برای ربا دهنده است. به نظر می‌رسد آیات متعدد ربا، ظهور در چنین معنایی دارند.

آیه «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ رِكَآةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ (روم: ۳۹). نخستین آیه‌ای است که درباره ربا نازل شده است و به نحوی به تعریف ربا نیز اشاره می‌کند. تفاسیر بخش اول آیه شریفه را به دو صورت هدیه و ربای محرم تفسیر کرده‌اند. در آیه شریفه به تناسب بحثی که از انفاق





خالص در میان بوده، به دو نمونه از خرج مال که یکی به قصد خدا و دیگری به منظور «رسیدن به درآمد و مال بیشتر» است، اشاره کرده، می‌فرماید: «آنچه به‌عنوان هدیه می‌دهید تا در مقابل به شما قرض دهند، گرچه شرعاً ربای حرام نیست، ولی نزد خدا فزونی نخواهد یافت و آنچه با قصد قربت به‌عنوان زکات می‌پردازید، منشأ برکت، ازدیاد نعمت و پاداش مضاعف خواهد بود». شیخ طوسی در تفسیر التبیان فی تفسیر القرآن ذیل آیه شریفه گفته شده به نقل از ابن عباس می‌نویسد: «اعطا به قصد زیادتر را ربا می‌گویند». «بدیهی است در این گونه هدایا نه استحقاق طرف در نظر گرفته می‌شود و نه شایستگی‌ها و اولویت‌ها، بلکه تمام توجه به این است که این هدیه به جایی داده شود که بتواند مبلغ بیشتری را صید کند!» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ص ۴۴۴). روایتی از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه نقل شده است که حضرت فرمودند: «منظور هدیه‌ای است که به دیگری می‌پردازید و هدف این است که بیشتر از آن پاداش دهد. این ربا حلال است» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۱۵).

آلوسی از نخعی نقل می‌کند: آیه شریفه درباره گروهی نازل شد که به بستگان و دوستان خود مالی پرداخت می‌کردند به قصد نفع و آنان را تأمین مالی می‌کردند تا درآمد کسب کنند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱: ص ۴۶). شبیه همین بیان را سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن و دیگران دارند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵: ص ۲۷۷۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶: ص ۲۸۶؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۲۱: ص ۹۴).

زمخشری می‌گوید این آیه همان معنای آیه شریفه «يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ» (بقره: ۲۷۶) را می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ص ۴۸۱) که خداوند ربا را از بین می‌برد و صدقات را رشد می‌دهد؛ بنابراین معنای آیه این است که آنچه از اموال خود به دیگران می‌دهید تا درآمد کسب کنید و اموالتان رشد کند، نزد خداوند رشد نمی‌کند. چنان‌که مشاهده می‌شود بر پایه تفاسیر گفته شده، ربا در آیه شریفه ظهور در «منفعت مالیه» دارد.

آیه «يَمْحَقُ اللَّهُ الرُّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ؛ خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را افزایش می‌دهد» (بقره: ۲۷۶) شبیه آیه پیشین ربا و صدقات را مقایسه می‌کند و «محق» به معنای نقصان و نابودی تدریجی است که برای ربا مطرح ساخته است. گرچه ظاهر و

معنای «ربا» نمو و رشد تدریجی است، ولی صدقات است که منشأ برکت و رشد و نمو در مال و اجر است (طوسی، بی تا، ج ۲: ص ۳۶۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳: ص ۳۶۲).

جمله‌های «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا»، «وَأَحْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» و «فَلَهُ مَا سَلَفَ» در آیه ۲۷۵ سوره بقره نیز ظهور در «منفعت مالی» دارد. استدلال رباخواران این بود که ربا نیز مانند بیع است و همانند دریافت زیاده‌ای به نام «سود» در بیع، مانعی ندارد. همان‌گونه که انسان کالایی را خریداری می‌کند و به قیمت پیشین با مقداری سود به فروش می‌رساند، ربا دهنده نیز مبلغی را قرض می‌دهد و منفعت مالی اضافی دریافت می‌کند. در مقایسه بیع و ربا، وجه شبهه «منفعت مالی» است که در هر دو وجود دارد. همچنین جمله «فَلَهُ مَا سَلَفَ» ظهور در سود و منفعت مالی دارد و منافعی را که پیش از اسلام از طریق رباخواری به دست می‌آمد، نشان می‌دهد (ر. ک. طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ص ۴۱۰-۴۱۱). همچنین تعبیر «اکل» در «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً» (آل عمران: ۱۳۰) ظهور در منفعت مالی دارد؛ زیرا بیشتر انتفاع از طریق اکل است و ربا زیاده بر اصل مال با تأخیر از زمان پرداخت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۸۳۴). همچنان که «أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً» اشاره به وصفی دارد که اغلب در ربا وجود دارد. اصولاً طبیعت ربا این‌گونه است که مال قرض گیرنده را نابود و با ضمیمه آن به مال رباخوار، مال او را زیاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴: ص ۱۹). قرینه‌ای دال بر استفاده ربا در غیر از منفعت مالی نیست، بلکه برعکس، قرائن نشان از این دارند که منظور از ربا منفعت مالیه و درآمد است. جمله «وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ» (بقره: ۲۷۹). در مورد افرادی است که جاهل به حرمت ربا بوده‌اند یا پیش از اسلام مشغول رباخواری بوده‌اند. این آیه در مقام تفکیک بخش حلال مال از حرام می‌فرماید در صورت توبه، اصل سرمایه برای خودتان حلال است؛ ولی باید منفعت انضمامی زیاده بر اصل را به صاحبش برگردانید.

چنان‌که مشاهده می‌شود ربا در آیات گفته شده به قرائن متعدد ظهور در «منفعت مالی» دارد؛ به عبارت دیگر، منشأ اینکه قرض دهنده با وجود پذیرش اسلام، حاضر به حضور در عرصه اعلان جنگ خدا و رسول شده، کسب درآمد و حب دنیا و رسیدن به مال است؛ بنابراین، زیاده، ظهور در زیاده عین یا منفعت و سرجمع منفعت مالی و کسب



فقه



در آمد دارد؛ به همین دلیل، روایات متعدد صحیح‌السند تعبیر «إِنَّ كُلَّ قَرْضٍ يُجْرُ مَنْفَعَةً فَهُوَ حَرَامٌ» دارند.

۵.۱.۴. بررسی مفهوم ربا و زیاده در روایات

روایات متعدد از پیشوایان معصوم درباره دو نوع ربای حلال (زیاده غیرمشروط) و حرام نقل شده است. نبی مکرم اسلام فرمودند: «إِنَّ كُلَّ قَرْضٍ يُجْرُ مَنْفَعَةً فَهُوَ حَرَامٌ»؛ هر قرضی که به منفعت منتهی شود حرام است». یا از امام صادق علیه السلام به سند صحیح روایت شده است: «إِنَّ كُلَّ قَرْضٍ يُجْرُ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ؛ هر قرضی که به منفعت منتهی شود فاسد است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۵۵) یا در ربای حلال که زیاده در قرارداد قرض شرط نشده باشد، می‌فرمایند: «خَيْرُ الْقَرْضِ الَّذِي يُجْرُ الْمَنْفَعَةَ؛ بهترین نوع قرض، آن قرضی است که به منفعت منتهی شود» (همان؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۹). شبیه این روایت، از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ الْمَنْفَعَةَ؛ بهترین نوع قرض، قرضی است که به منفعت منتهی شود» (همان).

وحید بهبهانی پس از ذکر برخی از این روایات می‌نویسد: «این‌ها بخشی از روایات در موضوع هستند که فقها از نبی مکرم اسلام نقل کرده و نظیر قاعده ید "علی الید ما أخذت حتی تؤدی" به آن اعتماد دارند و براساس آن عمل می‌کنند. اوج اعتماد فقها به این دسته روایات آنجا ظاهر می‌شود که وقتی می‌خواهند از ربای حرام سخن به میان آورند، تعبیر "قرض منتهی به منفعت" می‌کنند. گاهی تعبیر می‌کنند که شرط نفع حرام است؛ بنابراین، بر فرض ضعف سند نیز ضعف با عمل اصحاب جبران می‌شود» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ص ۲۵۷-۲۵۸).

چنان‌که مشاهده می‌شود این دسته از روایات، زیاده به معنای نفع را که ظهور در نفع مالی و درآمد دارد، به عنوان ربا معرفی می‌کنند. افزون بر روایات گفته شده، در مجموعه‌ای از روایات باب ربا، سؤال‌کننده، ربا بودن زیاده به معنای نفع مالی را مفروض گرفته و در نوع نفع مالی تردید دارد که آیا هر نفع مالی ربا است یا خیر؛ برای مثال پرسش از این است که سر سفره قرض‌گیرنده بنشیند و غذا بخورد، آیا این نفع مالی

است یا خیر، یا مبنای قرض گیرنده بر این است که از قرض دهنده خرید کند و نفعی به این وسیله به او برساند. پرسش این است در این حالت نیز ربا رخ داده یا خیر، یا پول را در شهری دریافت کند و در شهر دیگر به قرض دهنده پرداخت کند. این مجموعه روایات نیز ظهور دارند در اینکه معیار در زیادهٔ مشروط «نفع مالی» یا «درآمد» است. برای نمونه به نقل روایت صحیح صفوان که از اصحاب اجماع است بسنده می‌کنیم. صفوان از اسحاق بن عمار نقل می‌کند به امام کاظم علیه السلام درباره فردی پرسیدم که پولی به صورت قرض نزد شخصی دارد و مکث طولانی نزد بدهکار می‌کند و نفعی از قرض گیرنده به او نمی‌رسد. پس از آن قرض گیرنده از ترس اینکه قرض دهنده مالش را مطالبه کند، به صورت متوالی هدایایی به او می‌دهد، آیا دریافت این مال برای قرض دهنده اشکال دارد؟ حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِشَرْطٍ» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳: ص ۱۱). ظاهر روایت این است که چنین زیاده‌ای، زیاده منفعت مالیه است؛ ولی چون قید مشروط را ندارد ربا نیست و مانعی ندارد.



۲۱
فقه

۵.۱.۵. دیدگاه فقها درباره مفهوم ربا

عبارات بسیاری از فقها نشان می‌دهد تلقی ایشان از زیاده، «منفعت مالیه» و «درآمد» است. در ادامه برخی از این عبارات ذکر می‌شود: در قرض باید شرط نفع نشود. اگر شرط نفع شد حرام می‌شود (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۹: ص ۵۹)؛ به عبارت دیگر، ربا در قرض با اشتراط نفع محقق می‌شود (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۲۹۷). براین اساس می‌توان ربا را به «زیاده مشروط در قرارداد قرض» تعریف کرد؛ بنابراین، شرط نفع در قرض، به اتفاق فقها ربا و حرام است (فیض، بی‌تا، ج ۱۲: ص ۲۵۶). ملاک ربا گرفتن، زیاده مخصوصه‌ای است که قرض گیرنده از طریق شرط بر آن سلطه پیدا می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۴: ص ۲۶۵). محقق سبزواری می‌نویسد: شرط زیاده در پرداخت (قرض) حرام است، خواه زیاده در مقدار باشد یا در کیفیت (سبزواری، ۱۴۲۱: ص ۲۹۰). «زیاده مشروط دو نوع است صحیح و فاسد. صحیح مانند شرط زکات بر یکی از دو قرض دهنده یا قرض گیرنده و قرض در شهر دیگر، و فاسد مانند اینکه منتهی به ربا شود؛ برای مثال شرط زیاده در صفت یا مقدار یا اباحه مال رهنی باشد» (ابن حمزه، ۱۴۰۸: ص ۲۷۳).



در عبارات متعدد، فقها از واژه «ازید» استفاده کرده‌اند؛ مانند عبارت علامه در تذکره: «ولو دفع إليه أزيد، فإن شرط ذلك، كان حراماً إجماعاً» (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ص ۲۷) که به معنای زیادتر از حیث کمی است. در عبارات دیگر، وقتی سخن از انتفاع در قرض آمده، به سرعت بحث بدون شرط بودن ذکر شده مانند عبارت علامه در تذکره (ر.ک: همان: ص ۲۹). بعضی از فقها، دلیل عدم اشکال شرعی شرط در قرارداد قرض را عدم زیاده و عدم نفع بیان کرده‌اند که نشان می‌دهد هر شرطی حرام نیست، بلکه شرط زیاده به معنای «بیشتر بودن بازپرداخت نسبت به دریافت» یا «همراه با نفع مالی بودن» سبب حرمت می‌شود؛ برای مثال در عبارات فقها فراوان به چشم می‌خورد که اگر قرض دهد و در قرض شرط کند که در شهر دیگر پرداخت کند، مانعی ندارد. در تعلیل جواز فرموده‌اند: «لعدم الزیادة، و جزها لنفع، لأنه قد یکون أضراً» (همان: ص ۴۱) یا فرموده‌اند در قرض شرط است که منتهی به منفعت نشود و به نبوی مشهور استناد کرده‌اند که از قرض منتهی به نفع نهی فرمودند (همان: ص ۳۹). همچنین در تعلیل جواز قرض به شرط رهن یا کفالت، مرحوم علامه می‌نویسد: «رهن و کفالت از سنخ توثیق است، «فلیست منافع مالیه» منفعت مالی نیست که اشکال داشته باشد (همان: ص ۴۲). ظاهر اصحاب، بلکه اجماع اصحاب بر این است که قرض با شرط نفع، عقد فاسد است و تصرف در آن جایز نیست (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۹: ص ۱۶۱).

فقهای ما به اتفاق تصریح کرده‌اند که قرض به شرط نفع حرام است. فقها لفظ نفع را مطلق آورده‌اند و آن را مقید نکرده‌اند به اینکه معامله محاباتی نباشد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ص ۲۴۱).

شبه همین عبارات در سخنان فقهای اهل سنت نیز به چشم می‌خورد؛ برای مثال بهوتی از فقهای حنبلی در کشاف القناع می‌نویسد: «تفاوتی نمی‌کند زیاده کمی باشد یا کیفی؛ مانند اینکه سکه شکسته قرض دهد، ولی سالم دریافت کند یا شرط کند به جای پرداخت در شهری که دریافت کرده، در شهر دیگر پرداخت کند؛ زیرا همین دریافت در شهر دیگر فی الجمله منتهی به نفع است یا شرط کند کالایی را به قیمت ارزان‌تر به او بفروشد. این هم جایز نیست؛ زیرا قرض منتهی به نفع شده است یا قرض دهنده شرط

کند قرض گیرنده برای او کاری انجام دهد یا او را با رهن منتفع کند یا نخلستانش را آبیاری کند یا قرض دهنده فضای کسب و کاری را با اجاره بیشتر در اختیار او قرار دهد یا به قیمت بیشتر به او بفروشد یا او را در صنعتی با دستمزد کمتر به کار بگیرد و امثال این شروط که منتهی به منفعت شود، جایز نیست (البهوتی، ۱۴۲۳، ج ۳: ص ۳۷۰).

۵.۲. شرط

لغت‌شناسان معنای اصلی شرط را «علامت» دانسته‌اند (فیومی، بی تا، ج ۲: ص ۳۰۹). گویا وقوع شرط در عقد، علامت تحقق آن عقد است (راغب، ۱۴۱۲: ص ۴۵۰). همچنین گفته شده «لازم گردانیدن چیزی در بیع و نیز تعلیق کردن چیزی بر چیز دیگر» یا الزام و التزام به چیزی در بیع و امثال آن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷: ص ۳۲۹)؛ البته بعضی مطلق «الزام الشیء والتزامه» را شرط دانسته‌اند و قید در بیع و امثال آن را لازم ندانسته‌اند (الیسوعی، ۱۹۸۶: ص ۳۸۲).

فقهها به تبع لغت‌شناسان معانی متفاوتی برای شرط ذکر کرده‌اند. می‌توان همه را در پنج معنای زیر خلاصه کرد:

- الف) آنچه اثرگذاری مؤثر یا صحت فعل بر آن متوقف است (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۱۴۹؛ حلی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱: ص ۵۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۹: ص ۱۵۱)؛
 ب) الزام یک چیز و ملتزم شدن به آن در قرارداد بیع و امثال آن (انصاری، ۱۴۱۵: ص ۱۶۹؛ خوئی، بی تا، ج ۶: ص ۱۴۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۳، ج ۴: ص ۴۳)؛
 ج) ربط و تعلیق (سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱۷: ص ۲۱۵؛ مامقانی، ۱۳۵۰: صص ۱۴۵ و ۱۷۳)؛
 د) مطلق الزام و التزام (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸: ص ۳۸۳؛ نراقی، ۱۴۱۷: صص ۱۳۳-۱۳۵؛ نراقی، ۱۴۲۲: ص ۱۱۱)؛

ح) صرف الزام؛ لزوم وضعی فقط (اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۴: ص ۴۴).
 شرط را به هر معنا از معانی بالا بگیریم؛ در بهره و ربای قرضی که موضوع بحث این مقاله است، شرط زیاده در قرارداد قرض به معنای الزام قرض دهنده به زیاده و ملتزم شدن قرض گیرنده به آن در قرارداد قرض است. افزون بر زیاده، «شرط زیاده» نیز از مقومات



فقه



تعریف ربا است؛ بنابراین، اگر قرض گیرنده زیاده‌ای بدون شرط قبلی پرداخت کند، ربا نیست (ر. ک. حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۰۳: ح ۳).

۵.۳. قرارداد قرض

چنان‌که پیش از این مشاهده شد در اولین نوشته‌های مربوط به ربا، یعنی بندهای مختلف مربوط به موضوع بهره در عهد عتیق، سخن از قرض است. همچنین فیلسوفان، متکلمان و حقوقدانانی که به دفاع از حکم حرمت ربا پرداخته‌اند، همه سخن از زیاده در قرارداد قرض را مطرح کرده‌اند. نظریه‌پرازان بهره اعم از مخالف و موافق در طول تاریخ بهره، جایگاه آن را قرارداد قرض معرفی کرده‌اند. فقهای مسلمان گرچه بیشتر توجهشان به ربای معاملی بوده، درباره ربای قرضی و حرمت آن نیز اتفاق نظر دارند. طبیعی است که جایگاه ربای قرضی، قرارداد قرض باشد.

۶. معیار زیاده بر پایه آیات، روایات و دیدگاه فقها

چنان‌که از بررسی کتاب، سنت و سخن فقها مشاهده می‌شود، ربا به معنای زیاده و در مسائل مالی، زیاده به معنای «انضمام مالی به مال»، «اضافه شدن مال» یا «منفعت مالی» است. از طرفی به کالا یا خدمت اقتصادی که بازار و در نتیجه قیمت داشته باشد، مال گفته می‌شود؛ بنابراین، در انواع ۲۳ گانه زیاده که در نمودار مشخص شد، مجموعه اقسام زیاده غیرمشروط و نفعی که قرارداد قرض مبتنی بر آن نیست، ربا نیست و جایز است، بلکه افضل است. معیار در زیاده منفعت مالی است؛ بنابراین، از میان انواع زیاده اولاً زیاده‌های مشروط فیزیکی دارای منفعت مالی برای قرض دهنده و زیاده‌های ارزشی ناشی از تفاضل در کیفیت و تفاوت در نوع برای قرض دهنده، معیار «منفعت مالی» و «انضمام مال به مال» را دارند و یقیناً بهره و ربا هستند. در مقابل، انواع زیاده مشروط فیزیکی بدون منفعت مالی خدایسندانه‌اند و انواع زیاده غیرمشروطی که قرض مبتنی بر آن زیاده نباشد، یقیناً خارج از تعریف بهره و ربا هستند.

درباره انواع زیاده مشروطی که شرط شده است نفع مالی برای غیر قرض دهنده - اعم از شخصیت حقیقی و حقوقی - باشد، از سویی زیاده به معنای ضم مال به مال و منفعت مالی صدق می کند و از سوی دیگر، ادله حرمت ربا اطلاق دارند و چون دلیل حرمت لفظی است، نمی توان قدر متیقن گیری کرد؛ در نتیجه اطلاقات شرط زیاده برای غیر قرض گیرنده را نیز شامل می شود و تعریف ربا و بهره بر این ها نیز صدق می کند.

در مواردی که زیاده فیزیکی پدید آمده، ولی زیاده ارزشی (به دلیل کاهش قیمت بازاری) پدید نیامده، گرچه براساس معیار، منفعت مالی محقق نشده، ولی از آنجا که معمولاً زیاده فیزیکی زیاده ارزشی را به دنبال دارد و از نظر عرف صدق زیاده می کند، احتیاط در ربا بودن است؛ اما انواع زیاده غیر مشروطی که دارای منفعت مالی است و قرض مبتنی بر آن است، حکم زیاده مبتنی است بر اینکه ابتدای قرض بر زیاده را در حکم مشروط بدانیم یا ندانیم. در صورت اول - که به نظر می رسد صحیح باشد - تعریف ربا بر آن صدق می کند و در صورت دوم صدق نمی کند.

نتیجه گیری

بررسی سیر تاریخی مباحث مدون مربوط به ربا و بهره و نظریات بهره نشان می دهد که در تعریف بهره سه مقوم «زیاده»، «مشروط» و «قرارداد قرض» به کار رفته است. پس از رنسانس و تحول نظریات به سمت نظریات توجیه کننده بهره، همان مفهوم بهره به عنوان بهره معرفی شده است. اقتصاددانان برای نشان دادن زیاده، از واژه «درآمد» استفاده کرده و «درآمد ناشی از قرض پول» یا «آن درآمدی که از دارایی پولی جریان می یابد» را بهره می نامند. نظریه پردازان بهره، وام را مبادله کالای حال به کالای آینده معرفی کرده اند. مجموعه نظریه پردازان بهره، در مقام توجیه «الزام والتزام به پرداخت بیشتر در قرارداد قرض» هستند. همچنین در اولین نوشته های مربوط به ربا یا بهره، تاکنون جایگاه بهره در قرارداد قرض بوده است. تقریباً عموم اقتصاددانانی که درباره بهره بحث کرده اند، همین مفهوم را برای آن به کار برده و منظور کرده اند.



فقها نیز در تبعیت از معنای لغوی، مطلق ربا را به معنای زیاده گرفته‌اند. مقوم‌های تعریف ربای قرضی بر مقوم‌های بهره انطباق دارد. فقهای مسلمان گرچه بیشتر توجهشان به ربای معاملی بوده، ولی در مورد ربای قرضی و حرمت آن نیز اتفاق نظر دارند. در ربای قرضی به معنای زیاده، با قدری تسامح، حدود ۲۳ نوع زیاده داریم. آیات ربا، روایات متعدد در حد مستفیض و بیان فقها ظهور دارند در اینکه منظور از زیاده در مسائل مالی، زیاده به معنای «انضمام مالی به مال» یا «اضافه شدن مال» است و به عبارت دیگر معیار در شناسایی زیاده در بهره و ربای قرضی «منفعت مالی» است. به کالا یا خدمت اقتصادی مال گفته می‌شود. کالا یا خدمت اقتصادی کالایی است که بازار و در نتیجه قیمت داشته باشد؛ بنابراین زیاده در اموال به معنای منفعت مالی است که با زیاده فیزیکی و ارزشی واقعی - نه اسمی - تحقق می‌یابد.



کتابنامه

۱. ابن حمزه، محمد بن علی طوسی (۱۴۰۸ق)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم: انتشارات کتابخانه آية الله مرعشي نجفی.
۲. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
۳. ابن منظور، ابوالفضل (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشادالأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. اصفهانی، محمد حسین کمپانی (۱۴۱۸ق)، حاشية کتاب المکاسب، ۵ج، ۱ج، قم: أنوار الهدی.
۶. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱ج، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵ق)، المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۸. بحرانی آل عصفور، حسین بن محمد (بی تا)، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتيح الشرائع، ۶ج، ۱ج، قم: مجمع البحوث العلمیه.
۹. البهوتی، منصور بن یونس (۱۴۲۳)، کشف القناع عن متن الاقناع، ریاض: دار عالم الکتب.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۱. حائری، سیدعلی بن محمد طباطبایی (۱۴۱۱)، ریاض المسائل، ۲ج، ۱ج، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۲. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۳. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۴. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. حلی، محقق نجم الدین (۱۴۰۷ق)، المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سیدالشهداء علیهم السلام.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (بی تا)، مصباح الفقاهة، [بی جا]: [بی نا] (نرم افزار نور).





۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، بیروت: دارالقلم.
۱۸. رجائی، سیدمحمد کاظم (۱۳۸۴)، ماهیت بهره و کارآیی اقتصادی آن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. رجائی، سیدمحمد کاظم و مهدی خطیبی (۱۳۹۶)، «روش شناسی استنباط نظریه اقتصاد اسلامی»، معرفت اقتصاد اسلامی، ص ۲۹-۴۷.
۲۰. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، دمشق: دارالفکر.
۲۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۳، بیروت، دارالکتب العربی.
۲۲. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسه المنار.
۲۳. سبزواری، علی مؤمن قمی (۱۴۲۱ق)، جامع الخلاف و الوفاق بین الإمامیة و بین أئمة الحجاز و العراق، قم: زمینه سازان ظهور امام عصر علیه السلام.
۲۴. سید قطب (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، ج ۳۵، بیروت: دار الشروق.
۲۵. شهید صدر، سیدمحمد باقر (۱۴۰۱ق)، البنك الاربوی، لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۶. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۷. طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۸. طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۳، تهران: المكتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۳۰. طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۱. طبرسی، فضل ابن حسن (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طبرسی، فضل ابن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق: احمد قصیر عامل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۳. عاملی، علی بن حسین کرکی (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

۳۴. فیومی، احمد بن محمد مقری (بی‌تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: منشورات دارالرضی.

۳۵. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۷. مامقانی، ملاعبدالله بن محمد حسن (۱۳۵۰ق)، نهاية المقال فی تکملة غاية الآمال، اج، چ ۱، قم: مجمع الذخائر الإسلامية.

۳۸. مکارم شیرازی و دیگران (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۹. میثمی، حسین و همکاران (۱۳۹۶)، «آثار پذیرش شخصیت حقوقی در تحلیل وجود ربا در روابط مالی مردم، دولت و بانک‌های تجاری و بانک مرکزی»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اقتصاد اسلامی، ص ۱۴۹-۱۷۸.

۴۰. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۱. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴۲. نراقی، مولی محمد بن احمد (۱۴۲۲ق)، مشارق الأحكام، قم: کنگره نراقیین ملامهدی و ملااحمد.

۴۳. واسطی، سیدمحمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

۴۴. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۹ق)، الرسائل الفقہیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی. الفراهیدی، خلیل (۱۴۰۱ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.

۴۵. الیسوعی، لويس معلوف (۱۹۸۶م)، المنجد، [بی‌جا]: [بی‌نا].

46. Bohm Bawerk, eugeh von (1890), *Capital and Interest*, translated by William Smart, London: Macmillan and Co.

47. Bohm Bawerk, eugeh von (1981), *The Positive Theory of Capital*, Translated by William Smart, London: Macmillan and Co.



48. Conard Joseph W.(1963), *An introduction to the theory of interest*, California: university of california second printing.
49. Eatwell, John, & Other (1987), *The new Palgrave A Dictionary Of Economics*, London: Macmillan press limited.
50. Fisher, Irving (1926) , "The Theory of Interest" *Macmilan*.
51. Fisher, Irving (1907) *The Rate of Interest* New York:The Macmillan Co 1907.
52. schumpeter, Joseph A., *the theory of economic development*, Oxford university press: reprint, 1969.



فصل

تأثیر اسلام زانی غیرمسلمان بر سقوط مجازات حدی

قاسم اسلامی نیا*

عادل ساریخانی**

چکیده

تأثیر اظهار اسلام زانی غیرمسلمان بعد از ارتکاب جرم حدی بر امکان سقوط مجازات حدی به صورت مطلق یا امکان تبدیل آن به مجازات تعزیری یکی از موضوعات پیچیده فقهی به شمار می‌رود که ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ نیز به آن نپرداخته است. بسیاری از فقها اصولاً از طرح این مسئله مهم خودداری کرده‌اند؛ اما بعضی نیز موضوع را بررسی کرده‌اند و نظریات موافق و مخالفی در این موضوع وارد شده است. از جمع‌آوری مجموعه ادله ناظر بر بحث برمی‌آید که تغلیظ و تخفیف مجازات زانی غیرمسلمان، ناشی از حرمت اخلاقی جامعه اسلامی است. غیرمسلمان با رفتار ارتكابی خود حرمت اسلام را شکسته و مستحق مجازات اعدام گردیده و آن‌گاه که در موعد مناسب مسلمان می‌شود؛ به پاس حرمت اظهار اسلام، مجازات حدی از وی ساقط و در صورت صلاح‌دید مقام قانونگذاری قابل تعزیر است؛ بنابراین نوشتار بر بررسی تحلیلی - انتقادی ادله استنادی نظریات مزبور و با عنایت به ادله شرعی و عقلی دیگری که نوعاً از نظرگاه بعضی از فقها در این زمینه مغفول مانده، در جهت تجمیع حداکثری بین آرای فقهی موافق و مخالف، به نظریه سقوط مجازات حدی قتل با امکان تبدیل به تعزیر، فقط در صورت احراز اسلام پیش از اثبات جرم در دادگاه‌های کیفری رسیده است و تصریح به آن را در قانون مجازات اسلامی ضروری می‌داند.

کلیدواژه‌ها

زانی، غیرمسلمان، اسلام، حد، سقوط.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۴

* استادیار گروه حقوق دانشگاه زابل، ایران (نویسنده مسئول).

** دانشیار گروه حقوق دانشگاه قم، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱/۱۶

esliminia@uoz.ac.ir

adelsari@yahoo.com



یکی از مجاری مهم تهدید ارزش محوری عفت و حیای ممدوح جامعه اسلامی (نهج البلاغه: ص ۶۰۶) به عنوان یکی از ضرورت‌های پنج‌گانه تشکیل دهنده نظم و امنیت اجتماعی (لاری، ۱۴۱۸: ص ۴۷۹)، از طرف غیرمسلمانانی است که به دلایل مختلفی، بعضاً جایگاه بی‌بدیل و محوری ارزش مزبور را ناچیز و خنثی تلقی می‌کنند؛ پس حقوق کفیری اسلام با در نظر داشت اصل فردی بودن مجازات‌ها و به جهت ایجاد بازدارندگی، برخورد شدیدتری با آنان کرده و زناي مرد غیرمسلمان با زن مسلمان را که نوعی تجاوز به حریم عفت و غیرت مسلمانان است، مستوجب قتل دانسته است. اکنون نیز ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ ناظر بر این نوع زنا و مجازات آن است.

موضوع مسکوت در این بند از قانون مجازات اسلامی (که ناشی از اختلافات متعدد فقهی در این زمینه است)، تأثیر تشرف به آیین مسلمانی از سوی زانی غیرمسلمان بر وضعیت اجرای مجازات حدی قتل است. با وجود سکوت قانون مجازات اسلامی در مورد وضعیت حقوقی فرد مذکور، مسئله تا حدودی از نظر فقیهان ریزین مسکوت نمانده است و در بین بعضی از فقها به تفصیل و در حالت‌های مختلفی بحث و بررسی شده است. با توجه به پیشینه و نظریات متعدد و متنوع فقهی در این زمینه که به صورت غیرمنسجم و پراکنده به بحث گذاشته شده است و فقدان یک تحقیق منسجم و علمی که حاوی مقایسه و تضارب آرای مختلف و انتخاب مناسب‌ترین نظریه باشد، احساس می‌شود؛ بنابراین نوشتار برای اولین بار با رویکردی تحلیلی و انتقادی رویکردهای مختلف فقهی در موضوع گفته شده و علاوه بر آن بعضی از موضوعات مسکوت مرتبط را مطرح کرده است تا از خلال آن درست‌ترین و متقن‌ترین راهکار فقهی کشف گردد.

گفتنی است از نظر فقهی در موضوع مفروض تفاوتی بین کافر ذمی، مستأمن، معاهد و مهادن وجود ندارد و همه آن‌ها مشمول احکام واحدی‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۸: makarem.ir). سؤال اصلی این نوشتار آن است که در صورتی که زانی غیرمسلمان بعد از ارتکاب جرم زنا، ادعای تشرف به آیین مسلمانی کند، وضعیت جدید او چه تأثیری بر



مجازات وی دارد؟ راجع به این موضوع در بین منابع فقهی و البته به صورت پراکنده و غیرمنسجم و بدون طرح ادله مکفی و قانع کننده، دست کم سه نظریه فقهی ارائه شده است و این نوشتار در صدد طرح نظریات مزبور و ادله هریک، ارزیابی و نقد آنها و همچنین تعیین وضعیت حقوقی فرد تازه‌مسلمان بعد از سقوط مجازات حدی تنظیم گردیده است.

۱. تبیین رویکردهای سه‌گانه راجع به تأثیر اسلام زانی غیرمسلمان

ظاهراً مشهور فقها معتقدند اظهار اسلام زانی غیرمسلمان مطلقاً در وضعیت حقوقی او تأثیری ندارد (نظریه عدم سقوط مجازات) (حلی، ۱۴۱۳، ج ۹: ص ۱۴۶؛ حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ص ۱۴۱؛ دیلمی، ۱۴۰۴: ص ۲۵۱؛ صدوق، ۱۴۱۸: ص ۲۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۷۸۳؛ حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۸: ص ۴۵۱). گروهی از فقها معتقدند اظهار اسلام زانی غیرمسلمان بر وضعیت حقوقی و کیفری او مؤثر است (گلیپگانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ص ۳۵۱؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ص ۴۳۷)؛ اما راجع به کیفیت تأثیر مزبور، در دسته دوم اتفاق نظر وجود ندارد و در این زمینه نظریات متنوع فقهی ارائه شده است. درحالی که اکثریت فقهای گروه دوم معتقدند اسلام زانی غیرمسلمان پیش از اثبات جرم حدی موجب سقوط مجازات حدی می‌شود (نظریه تفکیکی)، بعضی از فقها نیز با استناد به ادله فقهی و شرعی قائل به سقوط مجازات حدی فرد تازه‌مسلمان در همه حالت‌های آن‌اند (گلیپگانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۶۸) (نظریه سقوط مطلق مجازات). یادآوری می‌شود حکم زانی غیرمسلمان در هر حال قتل است و تفاوتی بین انواع آن اعم از زانی محصن و غیرمحصن و زانی به عنف یا همراه با رضایت وجود ندارد. در نتیجه ادله ناظر بر سقوط مجازات زانی تازه‌مسلمان، تفاوتی بین انواع زنا (محصن و غیرمحصن و زانی به عنف یا رضایت) قائل نشده است و آنجا که این نوشتار به امکان تعیین مجازات جایگزینی تعزیر رسیده است، در مواردی همانند زانی محصن و زانی به عنف امکان تشدید مجازات او نسبت به زانی غیرمحصن و زانی به عنف وجود دارد.



۲. عدم سقوط مجازات

معمولاً نظریات متفاوت فقها در یک موضوع معین ناشی از برداشت‌های متفاوت راجع به یک یا چند مستند نقلی در موضوع مفروض است که بعضاً در مورد اصالت سندی، مدلول و محدوده شمول اسناد مزبور ممکن است بین فقها اتفاق نظر وجود نداشته باشد. در حالت عادی اگر مرد غیرمسلمان با زن مسلمان زنا کند بر اساس روایت‌های موثق که مورد قبول و اجماع قاطبه فقها است، مرد غیرمسلمان زانی که در روایات با عنوان ذمی از او یاد شده ولی اصولاً شامل هر غیرمسلمانی می‌شود، به قتل می‌رسد (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲: ص ۴۶۲؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۹: ص ۱۴۶)؛ اما در فرضی که مرد غیرمسلمان بعد از ارتکاب زنا مسلمان می‌شود با وجود سکوت بعضی از فقها (صدوق، ۱۴۱۸: ص ۲۹۲؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ص ۵۲۶)، در بین فقهای که فرض مزبور را با استناد به روایات و اصولی چند مطرح کرده‌اند اختلاف نظر وجود دارد.

بر اساس روایت صحیح‌های از امام صادق علیه السلام در صورتی که شخصی یهودی با زن مسلمان زنا کند، به قتل می‌رسد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۲۳۹؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ص ۳۸). روایت گفته شده دارای اطلاق است و بسیاری از فقها با توجه به اطلاق روایت، مدلول آن را در تمامی حالات جاری می‌دانند.

بر اساس روایت دیگری یک شخص نصرانی مرتکب عمل زنا با زن مسلمان شد و زمانی که نوبت به اقامه حد بر او رسید اسلام آورد. حکومت جائز وقت راجع به حکم شرعی مفروض از امام هادی علیه السلام طلب راهنمایی و مشاوره کرد. معصوم علیه السلام در پاسخ به استعلام فرمودند مورد ضرب قرار می‌گیرد تا بمیرد (کنایه از اینکه مجازات او اعدام است). یحیی بن اکثم و بیشتر فقهای وابسته به حکومت، با توجه به اظهار اسلام شخص نصرانی و ظاهراً با یک تفسیر موسع از قاعده جب، حکم امام علیه السلام را راجع به این قضیه برناتفتند و با توجه به اینکه به عقیده آنان حکم مزبور فاقد ادله شرعی معتبر است (قمی، ۱۴۲۲: ص ۱۹۸)، از متوکل خواستند که مستندات شرعی نظر امام هادی علیه السلام را جویا شود. امام هادی علیه السلام نیز در جواب به این آیه شریفه قرآنی استدلال فرمودند: «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّةً وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَك يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا



فقه

سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِي قَدْ حَلَّتْ فِي عِبَادِهِ وَحَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ؛ آن هنگام که مجازات ما را ببینند می گویند به خدای واحد ایمان آورده و نسبت به آنچه بدان شرک می ورزیدیم، کافر می گردیم؛ لیکن ایمانی که در نتیجه مشاهده عذاب باشد، برای آنان نفعی ندارد و این امر جزو سنت های خداوند محسوب می شود» (غافر: ۸۴-۸۵)؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۲۳۸). بعضی از فقها با در نظر داشت روایات مذکور و به دلایلی که می آید، معتقدند اظهار اسلام زانی غیرمسلمان بعد از ارتکاب رفتار مجرمانه در هر صورت، تأثیری در سرنوشت او از نظر سقوط مجازات ندارد.

۲.۱. اطلاق روایات

روایت صحیحی منقول از امام صادق علیه السلام به طور مطلق و بدون لحاظ اظهار اسلام زانی ذمی، اشاره به قتل زانی غیرمسلمان کرده است (تبریزی، ۱۴۱۷: ص ۱۰۲). ظاهراً بر اساس اطلاق روایت مذکور بسیاری از فقها همانند محقق، شیخ مفید و شیخ صدوق نیز به طور مطلق و بدون توجه به ضرورت مهم و محوری بحث اظهار اسلام و چگونگی تأثیر آن بر سرنوشت متهم، حکم به قتل او داده و مخصوصاً بر این نظر با عبارت سرشار از اطمینان و استحکام «علی کل حال» تأکید کرده اند (حلی، ۱۴۰۸: ص ۱۴۶؛ دیلمی، ۱۴۰۴: ص ۲۵۱؛ صدوق، ۱۴۱۸: ص ۲۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۷۸۳؛ عاملی، ۱۴۱۲: ص ۴۵۱). حتی پاره ای از فقها پا را فراتر گذاشته و جهت رفع کوچک ترین روزنه شک و تردید بر این نظر ادعای اجماع کرده اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ص ۵۲۶). به نظر می رسد قانون مجازات اسلامی در ماده ۲۲۴ که به صورت مطلق به قتل زانی غیرمسلمان اشاره کرده است برگرفته از چنین دیدگاهی است.

لازم است گفته شود فقهای گفته شده، روایت منقول از امام هادی علیه السلام را به علت ضعف یکی از راویان آن معتبر ندانسته و معتقدند تنها روایت صحیحی امام صادق علیه السلام قابل اتکای فقهی است که این روایت نیز به صورت مطلق به قتل غیرمسلمان حکم داده است. اما بر فرض پذیرش روایت جعفر و جبران ضعف آن به وسیله استناد مکرر فقها، عقیده دارند که تعلیل مزبور در روایت (آیه ۸۴ و ۸۵ سوره غافر) در جواب یحیی بن اکثم و





همکیشان او وارد شده است. مفهوم این برداشت آن است که حتی اگر اسلام آوردن یهودی موصوف قبل از اثبات حد بود، باز هم نظر امام علیه السلام بر عدم سقوط مجازات حدی قتل بود (قمی، ۱۴۲۲: ص ۲۰۰)؛ به عبارتی تصریح روایت به عدم پذیرش اسلام فرد مزبور که در هنگام روئیت مجازات اظهار شده است، فاقد مفهوم مخالف است و دلالتی بر این ندارد که اگر زمان اظهار اسلام وی پیش از اثبات جرم بود، مجازات حدی ساقط می شد (تبریزی، ۱۴۱۷: ص ۱۰۴).

۲.۲. نفی قیاس

تأثیر اسلام زانی غیرمسلمان پیش از اثبات مجازات حدی را می توان بسان توبه مسلمان پیش از اثبات جرم تلقی کنیم که موجب سقوط مجازات حدی می شود؛ لیکن به نظر می رسد مقایسه اسلام زانی و توبه فرد مسلمان و تسری احکام توبه به اظهار اسلام نوعی قیاس به شمار می رود که در مذهب شیعه پذیرفته نشده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ص ۳۱۵)؛ بعضی از فقها همانند شیخ مفید نیز با اشاره به فرض اظهار اسلام غیرمسلمان معتقدند در صورتی که غیرمسلمان زانی به آیین مسلمانی درآید، نزد خداوند مقبول می شود و اثر مثبت آن را در قیامت خواهد دید؛ اما اظهار اسلام وی، مانعی در مسیر اجرای حد الهی ایجاد نمی کند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۷۸۳).

۲.۳. خرق ذمه و هتک حرمت اسلام

زانی غیرمسلمان با ارتکاب رفتار مجرمانه زنا با یکی از زنان جامعه اسلامی و تجاوز به حریم عفاف و پاکدامنی آنان، از شرایط و قواعد اصلی حاکم بر اهل ذمه به عنوان یک پیمان اجتماعی معتبر خارج و تبدیل به کافر حربی شده (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۷۰) و مستحق قتل است. در واقع مبنای قتل او اصالتاً ناشی از خروج از شرایط ذمه است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳: ص ۷۶)؛ زیرا زانی غیرمسلمان با انجام رفتار مزبور به اسلام و جامعه مسلمانان جسارت و گستاخی کرده و از حصار ذمه یا عهد و پیمانی که بسته بوده، خارج شده است و همانند کافران حربی، خون وی مباح است (اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۴۲۲).

برحسب دیدگاه بالا که استنباطی فراتر از احکام عادی فقهی و نوعی تفسیر جامعه‌شناسانه از یک رفتار مجرمانه و در راستای مصلحت کلی جامعه اسلامی تلقی می‌شود، مجازات غیرمسلمان دلایل اجتماعی دارد، و گرنه مجازات غیرمسلمان از فلسفه اختصاصی مجازات مسلمان تبعیت نمی‌کند؛ زیرا زنا براساس روایات موثق برای مسلمان حرمت ذاتی دارد و موجب سلب روح ایمان و آلودگی معنوی و روحی در وجود او می‌شود (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵: ص ۷۲۲) و تطهیر و پاکسازی او از جرم مزبور در صورت توبه نکردن و عدم پاکسازی اختیاری نفس از آلودگی ناشی از رجس آن گناه کبیره مستلزم آن است که حد الهی، به‌طور دقیق بر وی اجرا گردد؛ اما منظور از جرم‌انگاری زنا برای غیرمسلمان با زن مسلمان بیش از هر امر دیگری، پیشگیری عمومی از هتک حرمت اخلاقی مسلمانان و اشاعه فحشا و فساد بین آنان و جلوگیری از اهانت به قوانین مسلم اسلام است (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۳: ص ۹۵) و اظهار اسلام او قادر نیست آثار و بازتاب‌های منفی اجتماعی مزبور را از بین ببرد.

۲.۴. اصل استصحاب

در صورت حدوث شبهه حکمیه و شک و تردید در هنگام برابری دلایل، استناد به اصل فقهی - اصولی استصحاب می‌تواند کارگشا باشد. براساس این اصل، دَوْران بین یقین سابق (استحقاق اعدام در مورد زانی غیرمسلمان) و شک لاحق (عدم استحقاق اعدام به علت اسلام او) وجود دارد که قاعدتاً باید به یقین سابق تمسک کنیم (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱: ص ۳۱۴). در این مورد نیز اصل ثبوت حد بر ذمه متهم تازه‌مسلمان استصحاب می‌شود (اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۲۸۶).

۲.۵. تقدم خاص بر عام

با وجود آنکه بعضی از فقها معتقدند حدیث قاعده جب در مذهب ما پذیرفته نیست (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱: ص ۲۳۵) و آن را به یک روایت منقول و مرسل از پیامبر اسلام ﷺ نسبت می‌دهند (قمی، ۱۴۲۲: ص ۱۹۸)، بیشتر فقها با در نظر داشت منابع روایی معتقدند قاعده جب





متواتر اجمالی به شمار می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ص ۲۳)؛ به این معنا که به صورت اجمالی به صدور مضمون این قاعده از طریق پیامبر ﷺ علم پیدا می‌کنیم (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۴۱۳). علاوه بر این، قاعده جب یکی از مهم‌ترین قواعد فقهی است که در ابواب فقهی زیادی همانند حدود، دیات و ضمان به آن استناد می‌شود و دارای روایت‌های متعدد و معتبر شرعی است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ص ۲۳)؛ اما بر اساس پاره‌ای از نظریات فقهی با توجه به اینکه حدیث جب عام است و حدیث موثقه حنان که بعداً صادر شده خاص است، طبق قواعد منطقی و عقلی اصول فقه، روایت ضمان به عنوان خاص لاحق بر عام سابق (قاعده جب) مقدم می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ص ۴۳۷)؛ پس اگر کسانی قائل به تقدم حدیث جب بر حدیث (خاص) گفته شده باشند، در مقابل نص اجتهاد کرده‌اند که مقبول نیست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷: ص ۲۶۹). به نظر می‌رسد نظریه عدم سقوط مطلق مجازات بر ادله‌ای مبتنی است که اشکالات متعددی دارند. به عقیده نویسندگان این نوشتار مجموعه انتقادهای گفته شده می‌تواند باعث ساماندهی نظریه‌ای گردد که از آن با نام نظریه تفکیکی (سقوط مقید) یاد می‌شود که در ضمن مبحث نظریه سقوط مجازات بدان می‌پردازیم.

۳. سقوط مجازات

فقهایی که قائل به سقوط مجازات زانی تازه‌مسلمان‌اند، به دو گروه تقسیم می‌شوند: بعضی از فقها تفاوتی بین زمان اظهار اسلام متهم نمی‌بینند و در هر صورت مجازات وی را ساقط شده می‌دانند (سقوط مطلق مجازات)؛ گروه دیگری از فقها برای زمان اظهار اسلام موضوعیت قائل‌اند و آن را صرفاً تا قبل از اثبات جرم مؤثر می‌دانند (سقوط مقید مجازات).

۳.۱. سقوط مطلق مجازات

این نظریه را صاحب کشف اللثام با در نظر داشت قاعده جب به عنوان یک احتمال مطرح می‌کند. به نظر ایشان با عنایت به اینکه بر اساس قاعده جب، اسلام گناهان قبلی فرد را

هدم و نابود می‌کند و همچنین با توجه به قاعده فقهی احتیاط در دمأ، با اظهار اسلام در هر مرحله (اعم از قبل از اثبات جرم و یا بعد از آن) مجازات حدی با استناد به ادله ذیل از زانی غیرمسلمان تازه‌مسلمان رفع می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ص ۴۳۷).

۳.۱.۱. اطلاق گستره زمانی حدیث جب

در صورت پذیرش قاعده جب و با توضیحات گفته شده هیچ گونه قید و شرطی از نظر زمان برای آن تعیین نشده است. در واقع اگر شارع، اظهار اسلام در بعضی زمان‌ها را از گستره زمانی قاعده جب خارج می‌دانست، باید در ضمن قاعده و یا به شیوه‌ای دیگر به آن تصریح می‌کرد؛ اما قاعده به صورت مطلق و بدون قید صادر شده است و در لسان فقها نیز به همان شکل به آن استناد می‌شود (لنکرانی، ۱۴۲۲: ص ۱۵۳).

۳.۱.۲. سیره عملی پیامبر ﷺ

در ماجرای فتح مکه، بعد از تسلیم شدن مشرکان و کفاری که سابقه جنایت‌ها و جنگ‌های زیادی با پیامبر اسلام ﷺ داشتند، صرف اسلام ظاهری افرادی همانند ابوسفیان که ناشی از ناچاری و عدم راه گریز بود، برای عدم بازگشایی سوابق مجرمانه آنان در طول سال‌ها مبارزه مسلحانه و اعتقادی با جبهه اسلام کفایت کرد. امام سجاد علیه السلام با الهام از منش پیامبر ﷺ در دعای ابو حمزه ثمالی بیان می‌کند: «خدایا گروهی (همانند ابوسفیان و امثال او) با زبان ایمان آوردند تا جانشان را در حیات دنیوی حفظ نمایند و (بر حسب قانون خداوندی) به هدف خود واصل گردیدند و ما با زبان و قلب خود ایمان آوردیم تا ما را مورد عفو و مغفرت الهی قرار دهی». نتیجه اینکه دلایل گفته شده دست کم باعث ایجاد شک و تردید در اجرای مجازات قتل علیه زانی تازه‌مسلمان می‌شود.

۳.۱.۳. نقد نظریه سقوط مطلق مجازات

۱. در صورتی که ادعای اسلام فرد را در هر مرحله، حتی لحظات مشرف به اقامه حد، مقبول بدانیم، این امر باعث سوءاستفاده مفسدان غیرمسلمان می‌شود و هیچ گونه اثر





پیشگیرانه‌ای بر آن مترتب نمی‌گردد؛ زیرا با این تفسیر هر غیرمسلمانی می‌تواند بدون هیچ‌گونه نگرانی به ارتکاب فسق و فجور پردازد و موجب اشاعه فحشا در جامعه اسلامی گردد و در صورت بازداشت و محاکمه و هنگام اجرای حد، اسلام بیاورد و کلاً از مجازات معاف شود؛ بنابراین قاعده جب نباید در راستای ارتکاب بدون دغدغه فساد و فحشا از سوی غیر مسلمان در جامعه اسلامی و عاملی در جهت وهن اسلام تفسیر گردد.

۲. برخورد پیامبر ﷺ با مشرکان در فتح مکه بعد از اولین پیروزی قطعی اسلام در شبه‌جزیره عربستان اتفاق افتاد. بدون شک عفو مزبور در آن برهه خاص زمانی، دارای آثار متعدد مثبتی برای اسلام از نظر تأثیرگذاری بر افکار عمومی بشریت بوده است؛ درحالی‌که پذیرش مطلق سقوط مجازات به صرف اظهار اسلام فرد، حتی بعد از اثبات حد، موجب تمسخر قوانین اسلام توسط غیرمسلمانان می‌گردد.

۳. دین اکراهی نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه اصولاً به دینی که از سر اکراه بیرونی پذیرفته شود، دین گفته نمی‌شود. در نگرش عرفی و عمومی مردم در مورد اظهار اسلام فرد در هنگام گرفتار شدن در دستگاه عدالت کیفری، اکراهی بودن اسلام مفروض است و نه اختیاری بودن آن. با استناد به این تلقی عمومی، سقوط مجازات وی با استناد به اسلامی که در هنگام اقامه حد اظهار شده، با انتظارات اجتماعی و اصول حاکم بر مجازات‌های کیفری همانند قطعیت همخوانی ندارد.

۴. شرط تأثیر و پذیرش توبه، واقعی بودن آن است. به عبارتی فرد خطاکار باید قلباً به خطای خود معترف و عملاً نیز التزام خود را به مدلول توبه نشان دهد. رکن اصلی توبه همان پشیمانی قلبی است و اعمال خارجی قرینه‌ای بر وجود آن. باین حال از آنجا که اطلاع از خواطر قلبی و درونی افراد امکان‌ناپذیر است، ناگزیر تنها ملاک و معیار وجود آن، اعمال بیرونی و ظاهری است که یکی از قرائن مهم آن زمان تحقق توبه است. در صورتی که فرد قبل از اثبات جرم توبه کند، دلالت واضح‌تری بر پشیمانی قلبی وی دارد؛ لیکن بعد از اثبات جرم که نوبت به اجرای مجازات است، توبه نمی‌تواند گویای ضمیر صادق فرد باشد؛ پس مورد قبول دستگاه قضایی واقع نمی‌شود؛ هرچند اگر وی در

همان هنگام نیز قلباً توبه کند، مورد عفو و غفران الهی واقع می‌شود؛ اما به استناد روایت «إنما أفضی علیکم بالبینات و الأیمان» که منقول از پیامبر ﷺ است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۴۱۴)، مبنای کار قاضی و دادگستری بر اموری قرار می‌گیرد که در حیطه درک و فهم ظاهری قرار گیرد و قابل محاسبه، سنجش و ارزیابی باشد. رعایت اقتضائات نظم و امنیت عمومی جامعه نیز همین فرایند را می‌طلبد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱: ص ۲۳۴)، پس نظام توبه و قاعده جب به‌عنوان یکی از برایندهای احتمالی آن نیاید به‌گونه‌ای تبیین گردد که باعث اختلال در نظام اجتماعی گردد یا متجاوزان به عرض و ناموس مردم از ایمان و اسلام به‌عنوان سپری در جهت رسیدن به خواسته‌های نامشروع خود بهره بگیرند. با اشکالات مترتب بر دو نظریه پیش گفته باید به دنبال ساماندهی و ارائه نظریه‌ای به نام سقوط مقید مجازات باشیم.

۳.۲. سقوط مقید مجازات

برحسب این نظریه نمی‌توان از کنار اسلام فرد تازه‌مسلمان که مهم‌ترین واقعه فردی - اجتماعی در زندگی یک غیرمسلمان به‌شمار می‌رود بی‌اعتنا گذشت و اجر و ثواب او را بر فرض استحقاق، تنها به آخرت حواله داد و هیچ‌گونه اثر دنیوی اجتماعی و حقوقی بر اسلام او بار نکرد، بلکه باید با هوشیاری و دقت، به تحول مهم زندگی او توجه و آن را تحلیل کرد تا شاید بتوان با استفاده از وضعیت نوین او حکم کیفر حدی را نیز تغییر داد. از طرفی رعایت اقتضائات نظم و امنیت اجتماعی و اهمیت عفت و پاکدامنی جامعه اسلامی از چنان اهمیتی برخوردار است که نمی‌توان بدون لحاظ زمان اظهار اسلام، مجازات فرد را ساقط شده پنداشت. نظریه تفکیکی که با یک رویکرد انتقادی دلایل هر دو نظریه گفته‌شده را ناقص و ناتمام می‌داند، بر ادله ذیل مبتنی است.

۳.۲.۱. دلیل قرآنی

سنت خداوند در مورد امت‌های گذشته و حال این بوده است که ندامت ناشی از دیدن عذاب که یک امر قهری و غیرارادی است، موجب منتفی شدن قهر و عذاب خداوند نمی‌شود (گلبایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۶۷)؛ با این حال این بدان معنا نیست که اظهار ایمان





هیچ گاه نفعی ندارد؛ زیرا در قصه قوم یونس علیه السلام مردم با دیدن نشانه‌های اولیه عذاب الهی توبه کردند و خداوند توبه‌شان را پذیرفت (یونس: ۹۸). به صورت کلی عدم پذیرش توبه و بازگشت به سمت خداوند به عنوان یک استثنا و پذیرش آن به عنوان یک اصل مهم و عمومی در قرآن تلقی شده است (نسا: ۱۸).

۳.۲.۲. مفهوم روایت

در روایت پیش گفته هر چند که معصوم علیه السلام ظاهراً به طور مطلق حکم کرده است که نصرانی زانی، علی‌رغم اظهار اسلام باید به قتل برسد، اما با توجه به اینکه تعلیل حکم مزبور به دو آیه شریفه گفته شده مستندشده، دال بر این است که علت عدم سقوط مجازات حدی در عین اظهار اسلام آن است که اسلام فرد در شرایط اضطراری مذکور که متهم با چشم ظاهر و به طور ملموس عذاب الهی را مشاهده می‌کند مورد پذیرش واقع نمی‌گردد؛ حتی بر فرض اثبات واقعی بودن اسلام فرد بعد از اثبات مجازات حدی به جهت مصالح اجتماعی مترتب، مجازات وی قابل اسقاط نیست. همچنان که احراز اثبات توبه واقعی بعد از اثبات جرم اصولاً موجب سقوط مجازات نیست و به عبارت بهتر نظام قضایی بعد از اثبات جرم حدی اصولاً به دنبال احراز توبه یا فقدان آن نیست.

۳.۲.۳. تشبیه به توبه و قیاس اولویت

اسلام زانی غیرمسلمان بعد از ارتکاب جرم را می‌توان نوعی توبه و بازگشت از شرایط و اعمال پیشین دانست؛ حتی می‌توان گفت اظهار اسلام فردی که سابقه کفر داشته است، به مراتب جامع‌تر و شامل‌تر از توبه است؛ زیرا توبه اعلام پشیمانی قلبی از یک یا چند گناهی است که فرد انجام داده است؛ اما اظهار اسلام، اعلام پشیمانی از تمامی یا بیشتر برنامه‌ها و عملکرد گذشته فرد است (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۲۶۷). همچنین بر حسب ادله مکفی که به صورت اطلاق صادر شده است و تنها به مسلمان اختصاص ندارد، توبه قبل از آوردن بینه و اثبات جرم، موجب سقوط مجازات حدی می‌شود که این وضعیت شامل زانی غیرمسلمان توبه‌کننده نیز می‌گردد (همو، ۱۴۰۵: ص ۲۱۹).

۳.۲.۴. اصل احتیاط در دماء

برای تشخیص شمول روایت امام هادی علیه السلام باید به این سؤال مهم و محوری پاسخ داده شود که آیا حضرت علیه السلام در موضوع عدم امکان سقوط مجازات حدی فرد نصرانی زناکار قصد داشته‌اند وضعیت حقوق زانی تازه‌مسلمان را در تمامی مصادیق مورد شمول مشخص سازند یا مقصود حضرت با توجه به مورد خاص پرونده قضایی مربوطه، تعیین تکلیف حکم قضایی در مواردی همانند ماجرای اتفاق افتاده در زمان آن حضرت بوده است. به نظر می‌رسد تفسیر منطقی روایت در حیثه سؤال پیش‌گفته آن است که معصوم علیه السلام با در نظر داشت موضوع مفروض، حکم شرعی دال بر عدم سقوط مجازات حدی زانی تازه‌مسلمان را در همان وضعیت خاص اعلام فرمودند؛ بنابراین با توجه به اینکه ما مطمئن نیستیم که امام علیه السلام در مقام بیان وضعیت زانی غیرمسلمان در تمامی موارد اعم از اظهار اسلام قبل از اثبات مجازات یا بعد از آن بوده است تا به اطلاق آن تمسک نماییم (اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۴۲۶)، در تفسیر دایره شمول روایت مزبور با استمداد از قاعده احتیاط در دماء، به قدر متیقن که همانا اظهار اسلام بعد از اثبات مجازات حدی است، اکتفا می‌کنیم (عمیدی، ۱۴۱۶، ج ۳: ص ۶۰۵؛ اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴: ص ۱۵۲). سؤال مهم قابل طرح در این زمینه آن است که اگر مقام قضایی به این احتمال برسد که انگیزه فرد تازه‌مسلمان شده قبل از اثبات جرم، نه اعتقاد به حقانیت اسلام که استفاده از مزیت سقوط مجازات حدی باشد، تکلیف چیست؟ به نظر می‌رسد در صورت قرائن محکمه‌پسند در این خصوص لازم است تصمیم‌گیری در مورد اجرا یا عدم اجرای حد را مدت معقولی به تأخیر انداخت تا بتوان با شیوه‌هایی همانند تحقیقات محلی، در مورد ادعای وی به نتیجه‌ای نسبتاً اطمینان‌آور رسید و به قول یکی از فقهاء «قاضی برای صدور حکم تبرئه و سقوط مجازات، نباید تحقیق و تفحص را نسبت به ادعای مسلمان شدن او رها نماید، تا نسبت به وجود یا عدم فریب فرد تازه‌مسلمان به اطمینان برسد» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷: ص ۲۶۹). در واقع هرچند اصل بر اجرای فوری حد است (عاملی، ۱۴۲۷، ج ۹: ص ۲۲۳)، در مواردی که نسبت به استحقاق متهم شک و تردید وجود دارد، در



فقہ



راستای هماهنگی و تناسب با قاعده درء، تأخیر در اجرای حد به انگیزه تحقیق راجع به صداقت مدعی اسلام موجه تر است (لاری، ۱۴۱۸: ص ۴۸۲).

۴. تحلیل ادله و ارائه نظریه مختار

تشبیه اسلام به توبه و برداشت قیاس اولویت از مقایسه آن دو از قوت چندانی برخوردار نیست؛ زیرا بین اظهار اسلام فرد و توبه و پشیمانی از تمامی اعمال دوران کفر ملازمه تام وجود ندارد. صرف نظر از این ایراد با عنایت به دلایل متقن و غیر قابل نقض دیگری که در مورد امکان پذیرش اسلام واقعی تبیین گردید، به نظر می رسد علاوه بر آن، استناد به قاعده جب و تحلیل عقلانی آن می تواند در این زمینه راهگشا باشد؛ با این توضیح که نظریه تقدم خاص بر عام، ظاهراً واجد اشکال است؛ زیرا ملاک حاکمیت، توجه به دلیل موجود در قاعده و روایت است. مبانی شرعی و عقلی که قاعده جب بر آن مبتنی است و در مبحث فعلی بدان خواهیم پرداخت، مقتضی آن است که این قاعده بر تمامی وضعیت شخص تازه مسلمان مؤثر است، مگر آن چیزی که به صراحت از آن استثنا شده باشد. روایت منقول از یک راوی به نام جعفر در صورت اثبات صحت آن دال بر آن است که امام علیه السلام موضع گیری فقهای اهل سنت را از بابت استدلال صرف به قاعده جب انکار نمی کند، بلکه امام علیه السلام صرفاً قرائت و تفسیر فقهای آنان از قاعده جب را راجع به پذیرش اسلام بعد از ظهور عذاب و مجازات نمی پذیرد. در نتیجه حاکمیت اطلاق قاعده جب بر اطلاق روایت موثقه حنان بدون ایراد است (لنکرانی، ۱۴۲۲: ص ۱۵۳)؛ زیرا حدیث مزبور به معنای ناکارآمدی قاعده جب در تمامی حالات نیست (همان). در حقیقت قاعده مزبور در مقام امتنان بر کسانی است که از عقیده به کفر خارج می شوند و اسلام را انتخاب کنند و جنبه تشویقی و ترغیبی در جهت پذیرش دینی دارد که صلاح دنیا و عقبای فرد به آن وابسته است (همان: ص ۲۶۱).

همچنین اگر شخص کافر بعد از اظهار اسلام در مورد ریز و درشت رفتارهای قبل خود مؤاخذه شود، دچار عسر و حرج و تنگنای شدیدی در عرصه اجتماعی می شود و

این موضوع باعث کاهش شدید انگیزه و تمایل کافران در زمینه تشریف به آیین مسلمانی است. از طرفی نباید فراموش کرد بسیاری از قبیح و گناهان در دوران ظلمانی کفر به واسطه عدم تربیت دینی و زندگی در محیط کفر و جهل برای هر کافری امری عادی و معمولی بوده است، پس با عنایت به عمومی بودن قاعده عسر و حرج که همزمان دارای مستندات شرعی و عقلی فراوانی است، می توان به طور قاطع از سقوط مجازات حدی زانی تازه مسلمان در هنگامی سخن گفت که اظهار اسلام او در معرض اتهام و احتمال ظاهر سازی نباشد که قاعدتاً بازه زمانی آن مربوط به قبل از اثبات حکم شرعی می شود. افزون بر دلایل گفته شده با یک نگاه جامع نگر و کلی که از مجموعه دین به عنوان یک حقیقت واحد برداشت می شود چنین برمی آید که اسلام یک نظام جامع و در عین حال سیستماتیک است که بین اجزای آن از نظر اعتقادی - کارکردی ارتباط متقابل و چندجانبه قوی و غیرقابل چشم پوشی وجود دارد. اگر اسلام احکامی مقرر کرده و مردم را به تبعیت از آن فرا خوانده است، مقدم بر آن یک نظام اعتقادی و اخلاقی قوی به آنان ارائه داده است تا در پرتو زندگی در سایه سار آن، تدریجاً آماده تقید به احکام شرعی گردند؛ در حالی که کافر در حالت کفر از نظام عقیدتی و اخلاقی مزبور که عامل بازدارنده او از معاصی همانند جرم های جنسی باشد، محروم بوده است؛ پس وضعیت او در ابتدای اظهار اسلام نباید با مسلمانان مقایسه شود و همانند آنان به سبب جرایم قبل از تشریف به اسلام مورد مواخذه واقع گردد (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۲: صص ۲۹۳ و ۲۹۸).

بنابر آنچه گفته شد مبنای قاعده جب نیز شرافت و ارزش والای اسلام و تأثیرات شگرف آن در سرنوشت دنیوی و خصوصاً اخروی و ابدی فرد است؛ پس اسلام از هر فرصتی برای ترغیب و تشویق کافران به پذیرش این دین بهره می برد. یکی از این موارد می تواند درگذشت از مجازات زانی غیرمسلمان برای تشویق او به پذیرش اسلام تجلی پیدا کند (گلبایگانی، ۱۴۱۲، ج ۳: ص ۳۵۱). در همین راستا به نظر می رسد دامنه عبارت قرآنی «قولوا للناس حسناً؛ با مردم به نیکویی سخن بگویید» (بقره: ۸۳) گفتار فتوایی را هم شامل





می‌شود؛ زیرا اساساً انسان‌ها همه بر فطرت الهی به دنیا می‌آیند و کفر و آلودگی یک امر عرضی به‌شمار می‌رود؛ پس در موارد شک، مناسب‌ترین و نیکوترین تفسیر ممکن در مورد فرد تازه‌مسلمان روا است. در این خصوص تفسیری نیکوتر است که به او فرصت زندگی در ذیل اسلام و تعلیمات آن را بدهد؛ افزون بر اینکه این نوع تصمیم به هدف خلقت که عبودیت و رحمت است (ذاریات: ۵۶ و هود: ۱۱۹) نزدیک‌تر است. به‌نظر می‌رسد بحث فعلی در مورد لواط غیرمسلمان با مسلمان نیز کاربرد دارد؛ به عبارتی هر نتیجه‌ای که از تأثیر اظهار اسلام بر زانی غیرمسلمان مترتب گردد، به موضوع مزبور نیز تسری پیدا می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۷۸۶)؛ باین حال بعد از پذیرش قول سقوط مجازات حدی قتل، بررسی وضعیت حقوقی زانی تازه‌مسلمان‌شده پس از سقوط مجازات حدی از نظر امکان تعیین مجازات جایگزین و تعزیری واجد اهمیت است.

۵. وضعیت حقوقی زانی غیر تازه‌مسلمان پس از سقوط مجازات حدی

موضوع مهم قابل طرح در این قسمت که تقریباً فقها به‌طور مستقیم به آن اشاره‌ای نکرده‌اند، آن است که آیا گذشت مزبور در قالب هریک از نظریه‌های سقوط مجازات (اعم از مرحله قبل از اثبات جرم یا بعد از آن) به مفهوم اسقاط کلی هر مجازات دیگری نیز است یا بعد از سقوط مجازات حدی، مخصوصاً با در نظر داشت مصالح اجتماعی، امکان تعیین مجازات تعزیری و جایگزین وجود دارد؟

۵.۱. تعیین مجازات جایگزین

برحسب احتمال مفروض با پذیرش هریک از نظریه‌های مربوط به سقوط مجازات، امکان تعیین مجازات تعزیری وجود دارد؛ زیرا ادله ناظر بر سقوط مجازات حدی تازه‌مسلمان، فقط به سقوط مجازات حدی پرداخته و در مورد امکان تعیین مجازات تعزیری جایگزین سکوت کرده است. از طرفی ممکن است در بعضی از شرایط سقوط کلی مجازات با انتظارات و مصالح اجتماعی همخوانی نداشته باشد.

۵.۲. عدم تعیین مجازات جایگزین

۵.۲.۱. قاعده جب

نارسایی قاعده جب در سقوط مطلق مجازات حدی بدون لحاظ زمان اظهار اسلام زانی غیرمسلمان در ضمن ادله تبیینی پیش گفته به اثبات رسید. در ضمن اثبات کردیم که مفهوم قاعده جب و دیگر ادله شرعی مقتضی آن است که مجازات حدی زانی تازه مسلمان در صورتی ساقط می شود که موعد اظهار تشریف به آیین اسلام قبل از اثبات جرم حدی باشد. در صورت اثبات شمول این قاعده، رواترین تفسیر ممکن آن است که با توجه به عمومیت قاعده جب، مجازات حدی موسوم به حق اللهی را بدون اینکه جایگزینی بر آن متصور باشد، ساقط شده بدانیم.

۵.۲.۲. قیاس اولویت

اگر اسلام زانی را به مثابه توبه در نظر بگیریم، توبه پیش از اثبات جرم حدی (در زمینه حق الله) موجب سقوط مطلق آن و تبدیل نشدن به مجازات جایگزین دیگری می شود (گلبایگانی، ۱۴۰۵: ص ۲۱۹)؛ علاوه بر این زمانی که عذاب ابدی و اخروی با توبه قابل اسقاط است، می توان به طریق اولی رفع کلی عذاب دنیوی را از طریق توبه برداشت کرد (اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۳۸۸)

۵.۲.۳. شبهه درء

با توجه به استدلال پیش گفته دست کم در مورد اثبات یا عدم اثبات مجازات حدی شک و شبهه به وجود می آید و غالب فقها معتقدند در صورت حصول شبهه، اعم از شبهه موضوعیه یا حکمیه، مجازات حدی در امور حق اللهی که مبتنی بر مسامحه و تخفیف است، به کل ساقط می شود.

۵.۲.۴. اصل عدم جایگزین مجازات

هنگامی که به علت حدوث عارضه ای همانند توبه، حد اولیه ساقط و شک و تردید ایجاد



فقه

می‌شود که آیا مجازات دیگری جایگزین آن می‌شود یا خیر، به اصل عدم (مجازات جایگزین) استناد می‌کنیم.

۵.۳. نقد ادله و رأی مختار

برای پاسخ به سؤال مفروض باید دید آیا سقوط مجازات به واسطه اظهار اسلام، مطابق با اصل است یا یک امر استثنایی به‌شمار می‌رود. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه بعد از احراز و اثبات عناصر سه‌گانه جرم به صورت طبیعی و معمول نوبت به اجرای مجازات می‌رسد و سقوط مجازات به واسطه عوارضی همانند اظهار اسلام، مخالف اصول کلی فقهی و حقوقی و یک امر استثنایی است؛ پس باید به قدر متیقن اکتفا کرد. قدر متیقن در موضوع مفروض سقوط مجازات حدی است. گفتنی است اصل عدم جایگزین مجازات در صورت فقدان هرگونه دلیل (از جمله عدم مخالفت آن با اصول کلی حقوق کیفری و فقه) قابل استناد است؛ پس اصل اکتفا به قدر متیقن، مقدم بر اصل عدم جایگزینی مجازات است. حصول شبهه در صورتی موجب انتفای کلی مجازات می‌شود که با حصول شبهه در اصل جرم بودن عمل خدشه وارد گردد؛ لیکن اگر شبهه درء متوجه نوع مجازات گردد نه اصل رفتار مجرمانه، معمولاً مجازات حدی را ساقط می‌کند؛ برای مثال در صورت عدم اجرای مجازات قطع ید به واسطه شبهه در تحقق شرایط سرقت حدی (همانند سرقت از حرز) در صورتی که تحقق سرقت محرز گردد، امکان تعیین مجازات تعزیری وجود دارد. سقوط مجازات اخروی نیز به معنای سقوط حتمی مجازات دنیوی نیست که فلسفه آن احیای نظم مختل شده اجتماعی است و هر یک از فلسفه‌ای متفاوت تبعیت می‌کنند؛ پس نمی‌توان از آن قیاس اولویت برداشت کرد.

در مورد قاعده جب نیز باید گفت شمول قاعده مزبور مطلق نیست و در مواردی تخصیص خورده است. گفتنی است امکان تبدیل مجازات تعزیری با توجه به اینکه بعضی از فقها حتی قائل به عدم سقوط مجازات حدی‌اند، یک نظریه معتدل به‌شمار



می‌رود که مخصوصاً با توجه به اینکه بعضی از فقها قائل به عدم اجرای مجازات حدی در عصر غیبت و تبدیل آن به تعزیرند، می‌تواند تا حدودی انتظارات آنان را نیز برآورده سازد. در واقع این نوع برداشت به حکم قاعده اصولی «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» به نوعی تجمیع آرای موافق و مخالف فقهی در این زمینه است؛ علاوه بر این قانونگذار جمهوری اسلامی ایران در قانون مجازات ۱۳۹۲ در راستای لحاظ اقتضائات زمانی و انتظارات اجتماعی، تأثیر توبه پیش از اثبات جرم بر سقوط کلی مجازات را تعدیل کرده است؛ به عبارتی قانونگذار در ماده ۱۱۴ قانون مزبور براساس منابع شرعی مرتبط، توبه قبل از اثبات جرم را موجب سقوط مجازات حدی اعلان کرده است؛ لیکن براساس تبصره ۲ همان ماده، در زنا و لواط به عنف، اکراه یا اغفال بزه‌دیده، مجازات حبس یا شلاق تعزیری یا هر دو را جایگزین مجازات ساقط‌شده حدی کرده است. با پذیرش نظریه سقوط مقید مجازات زانی ذمی، شمول تبصره ۲ مزبور در مورد زنا و لواط به عنف، اکراه و اغفال بزه‌دیده، در مورد زانی تازه‌مسلمان شده امری موجه است. به هر حال با عنایت به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها تعیین مجازات تعزیری جایگزین در مورد زانی تازه‌مسلمان، فاقد منع شرعی و لیکن منوط به پیش‌بینی صریح آن در قوانین جزایی است. باین حال اگر توبه از گناه زنا نیز به صورت اختصاصی ضمیمه اظهار اسلام زانی تازه‌مسلمان گردد، می‌توان به سقوط مجازات تعزیری نیز قائل شد؛ زیرا توبه پیش از اثبات مجازات حدی زنا موجب سقوط مجازات حدی و تبدیل نشدن آن به مجازات دیگر می‌گردد و ظاهراً در این موضوع فرقی بین فرد تازه‌مسلمان و فردی که از دیرباز سابقه مسلمانی داشته است، وجود ندارد؛ البته مشروط بر اینکه زانی غیرمسلمان در شرایط عنف، اکراه یا با اغفال بزه‌دیده (منطبق با تبصره ۲ ماده ۱۱۴) ارتکاب نیافته باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه بعضی از فقهای امامیه وارد موضوع اظهار اسلام زانی غیرمسلمان نشده‌اند، نمی‌توان با قاطعیت مخالفت با سقوط مجازات حدی زانی تازه‌مسلمان را به





مشهور فقهای امامیه نسبت داد؛ باین حال تعداد نسبتاً زیادی از فقهای امامیه تنها حکم متصور برای زانی غیرمسلمان را قتل او دانسته‌اند و اظهار اسلام بعد از ارتکاب جرم را به صراحت خارج از قاعده عمومی و فقهی جب فرض کرده‌اند، بلکه اظهار اسلام را بر اساس روایات خاص مؤخرالصدور فاقد هرگونه تأثیر حقوقی بر سقوط مجازات تلقی کرده‌اند و تنها اثر اسلام را برای مرتکب، باطنی و اخروی دانسته‌اند. همچنین این دسته از فقها نظریه خود را بر دلایلی همانند اصل استصحاب حکم سابق یقینی در موارد حدوث شک، خرق ذمه و خروج ذمی از پیمان صلح و مودت با جامعه اسلامی و هتک حرمت آن و عدم امکان تسری احکام توبه به اظهار اسلام به علت حدوث قیاس بنا کرده‌اند.

درعین حال بعضی از فقها که تعدادشان قابل توجه است، معتقدند اظهار اسلام زانی غیرمسلمان در زمان مناسب خود (قبل از اثبات حد) موجب سقوط مجازات حدی قتل و عدم امکان تبدیل آن به شلاق می‌گردد. دلایل این نظریه فقهی عبارت‌اند از: عدم امکان اطلاق‌گیری از آیات قرآنی و روایات مذکور و فتاوی فقها در این باب، توسل به قیاس اولویت به علت جامع‌الشمول بودن اظهار اسلام نسبت به توبه، موافقت با فلسفه خلقت (عبودیت و رحمت) و اصل سمحه و سهله در دین اسلام و شرافت ذاتی پذیرش آن، موافقت با قاعده درء و احتیاط در دماء. درعین حال قول سقوط مطلق مجازات بدون توجه به زمان اظهار اسلام به علت تنافی با نظم و امنیت عمومی، وهن اسلام، تجری غیرمسلمانان و قواعد حاکم بر نظام توبه، مقبول این نوشتار نیست. اما بر فرض پذیرش نظریه تفکیکی، این نوشتار امکان تعیین مجازات جایگزین (تعزیری) البته به شرط تصریح قانونی را در جهت پاسداری نظم و امنیت عمومی جامعه، تأمین نسبی نظر فقهایی که قائل به عدم سقوط مجازات حدی‌اند و رویه قانونگذار کیفری ایران در تبصره ۲ ماده ۱۱۴، امری نزدیک به صواب می‌بیند؛ باین حال اگر توبه از گناه زنا نیز به صورت اختصاصی ضمیمه اظهار اسلام زانی تازه‌مسلمان گردد، می‌توان (در صورت حاکم‌نبودن شرایط تبصره ۲ ماده ۱۱۴ قانون مجازات اسلامی) هم‌زمان به سقوط مجازات تعزیری نیز قائل شد.

در نهایت هر چند تشدید مجازات زانی غیرمسلمان به دلایل اجتماعی توجیه پذیر است، به استناد قالب ادله متقن شرعی که در نظریه فقهی تفکیکی به تفصیل بحث شده، ضرورت دارد قانون مجازات اسلامی به صراحت اظهار اسلام پیش از اثبات مجازات حدی را جزو مسقطات مجازات حدی غیرمسلمان قرار دهد و توبه زانی تازه مسلمان را (به جز شرایط تبصره ۲ ماده ۱۱۴) نیز مسقط کلی هرگونه مجازات بداند و در صورت اظهار اسلام بدون تحقق توبه از گناه زنا، مجازات متناسب تعزیری دیگری تعیین کند. در عین حال تا پیش از ورود معافیت مذکور به عرصه تقنینی، دادگاه‌های کیفری می‌توانند با استناد به فتوای فقهی معتبر پیش گفته و ادله اقناع آور مزبور در این نوشتار و به استناد اصل ۱۶۷ قانون اساسی، در صورت اثبات اسلام فاقد هرگونه خدعه و نیرنگی مرتکب پیش از بازداشت و یا قبل از اثبات مجازات حدی، حکم به سقوط مجازات قتل زانی یا لائط غیرمسلمان را صادر کنند.



کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. اردبیلی، سید عبدالکریم موسوی (۱۴۲۷ق)، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۱، چ ۲، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید رحمه الله.
۴. بروجردي، آقا حسین (۱۳۸۶)، جامع احادیث الشیعة، ج ۲۵، چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگ سیز.
۵. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۷ق)، أسس الحدود و التعزیرات، ج ۱، قم: دفتر مؤلف.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل، ج ۸، چ ۱، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۷. حرّ عاملی، سید محمد حسین ترحینی (۱۴۲۷ق)، الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية، ج ۹، چ ۴، قم: دارالفقه للطباعة و النشر.
۸. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. حلی، محقق نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. خمینی، سیدروح الله موسوی (۱۴۰۹ق)، تحریر الوسيلة، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۱، چ ۱، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۲. دیلمی، سلاّر حمزة بن عبدالعزیز (۱۴۰۴ق)، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، چ ۱، قم: منشورات الحرمین.
۱۳. سبزواری، سید عبدالأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، ج ۲۷، چ ۱، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله.
۱۴. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق)، الانتصار فی انفرادات الإمامية، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



١٥. شهيد ثانی، زين الدين بن علی (١٤١٣ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ٣،
چ ١، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
١٦. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (١٤٠٧ق)، تهذيب الأحكام، ج ١٠، چ ٤، تهران: دارالکتب
الإسلامية.
١٧. عمیدی، سیدعمیدالدین بن محمد اعرج حسینی (١٤١٦ق)، کنز الفوائد فی حل
مشکلات القواعد، ج ٣، چ ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه
علمیه قم.
١٨. فاضل هندی، محمد بن حسن (١٤١٦ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ١٠،
چ ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٩. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه (١٤١٨ق)، الهدایة فی الأصول و الفروع، چ ١، قم:
مؤسسه امام هادی عليه السلام.
٢٠. قمی، محمد مؤمن (١٤٢٢ق)، مبانی تحریر الوسيلة - کتاب الحدود، چ ١، تهران: مؤسسه
تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
٢١. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، الکافی، ج ٧، چ ٤، تهران: دارالکتب
الإسلامية.
٢٢. گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی (١٤٠٥ق)، کتاب الشهادات، چ ١، قم: بی نا.
٢٣. گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی (١٤١٢ق)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، ج ٣، چ ١،
قم: دارالقرآن الکریم.
٢٤. لاری، سیدعبدالحسین (١٤١٨ق)، التعليقة علی ریاض المسائل، ج ٢، چ ١، قم: مؤسسة
المعارف الإسلامية.
٢٥. لنکرانی، محمدفاضل موحدی (١٤١٦ق)، القواعد الفقهية، چ ١، قم: چاپخانه مهر.
٢٦. لنکرانی، محمدفاضل موحدی (١٤٢٢ق)، تفصیل الشريعة فی شرح تحریر الوسيلة - الحدود،
چ ١، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام.
٢٧. مازندرانی سیفی، علی اکبر (١٤٢٥ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج ٣،
چ ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٢٨. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، ج ٦، چ ١، بیروت: [بی نا].



۲۹. مفید (۱۴۱۳ق)، المقنعة، ج ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمته .
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۸/۱۱/۱)، «اقسام کافر و احکام آنان»، makarem.ir
۳۱. نجفی، محمدحسن (صاحب الجواهر) (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.



حدود اختیارات ولی فقیه در اوقاف عامه

محسن ملک افضلی اردکانی*

چکیده

نیازهای ضروری جامعه از یک سو و بدون استفاده ماندن برخی اوقاف از دیگر سو، این ضرورت را آشکار می‌سازد که باید تدبیری اندیشید تا بتوان با اذن ولی فقیه، عایدات برخی اوقاف را در مواردی خاص، در رفع نیازها و در جهاتی غیر از آنچه واقفان اراده کرده‌اند، مصرف کرد. این تحقیق که با روش تحلیلی و توصیفی و با کمک ادله اجتهادی سامان یافته، بر این فرض استوار است که علاوه بر ادله ولایت مطلقه فقیه و حکم حکومتی، دلایلی دیگری مثل ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، ضرورت حفظ نظام و منافع مسلمانان، مصلحت اسلام و جامعه اسلامی و قاعده تقدیم اهم بر مهم، مبانی ولایت ولی فقیه بر اوقاف را تشکیل می‌دهند. روشن است رعایت مصالح موقوف علیهم و مصلحت قطعی جامعه اسلامی و مسلمانان تعیین کننده حدود و چارچوب کلی ولایت وی است. تحکیم اطلاق و جوب عمل طبق شرایطی که واقف تعیین کرده است و جایز نبودن تعدی از خصوصیات وقف به طور مطلق و در همه حالات، بر اساس قاعده «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها»، فرضیه رقیب است که از آن عبور شده است.

کلیدواژه‌ها

ولایت فقیه، اوقاف عامه، اختیارات حاکم اسلامی، مصلحت.



در فقه اسلام به مواردی چند از ولایت حاکم اسلامی در اوقاف، اشاره شده است؛ اما این اختیارات و ولایات در چارچوب قاعده فقهی «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴: ص ۲۲۷) شناخته می‌شوند. اگرچه در برخی موارد که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد، دست حاکم اسلامی برای مصرف مال موقوف و عایدات آن در مصالح و منافع عمومی باز است، مطابق این قاعده اگر متولی وقف، خواه واقف یا شخص تعیین شده از سوی او باشد، خواه حاکم اسلامی، باید طبق شرایطی که واقف تعیین می‌کند، موقوفه را اداره کند؛ بنابراین جای آن است که در کنار تبیین مبانی ولایت فقیه بر اوقاف، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا می‌توان افزون بر وظایف و اختیاراتی که در متون فقهی برای فقیه در مورد اوقاف به رسمیت شناخته شده است، موارد دیگری را نیز در دایره اختیارات وی گنجانند. ضرورت بررسی این سؤال و پاسخگویی به آن آنگاه بیشتر آشکار می‌شود که از یک سو پاره‌ای از مشکلات امروزی درباره اوقاف موجود در نظر گرفته شود، مشکلاتی از قبیل وجود اوقافی که رجحان جهت مصرف آن منتفی شده یا امر راجح به مرجوح تبدیل شده است یا ایجاد اوقافی که تأمین‌کننده نیازهای ضروری جامعه نبوده و چندان گرهی از مشکلات مردم باز نمی‌کند و از سوی دیگر در برهه‌هایی از زمان، ضرورت جامعه اسلامی اقتضا می‌کند عایدات موقوفات در جهت تأمین مصالح مهم‌تر و منافع مسلمانان مصرف شود.

مراجعه به منابع فقهی گویای آن است که اولاً نصّ منقول یا فتوا یا باب خاصی در مورد گستره اختیارات حاکم اسلامی در مورد اوقاف به گونه‌ای که پاسخگوی مسئله گفته شده باشد، وجود ندارد؛ همان‌گونه که نصی در مورد ولایت حاکم بر اوقاف وجود ندارد و آنچه در این زمینه موجود است، فتوایی است که مربوط می‌شود به اختیارات محدودی مثل آنچه در ادامه بیان خواهد شد؛ ثانیاً نگاه فقه و فقها به ولایت حاکم اسلامی بر اوقاف، نگاه درجه دومی است و پس از تعیین ولیّ از سوی واقف یا فسق یا فقیه ولیّ تعیین شده یا در موارد استثنایی فرض شده است؛ ثالثاً همان‌طور که گفته شد، حالت حاکم اسلامی در مورد اوقافی که ولایتش را بر عهده می‌گیرد، حالتی



منفعلا نه است و طبق قاعده مزبور باید طبق شرایط و در چارچوبی که واقف تعیین می‌کند، اعمال ولایت کند.

بدیهی است چنین نگاهی به اختیارات حاکم شرعی و حکومت اسلامی در زمینه اموال عمومی از جمله اوقاف، ناشی از فقدان حکومت‌های دینی برحق و برخاسته از مبانی و موازین شرعی در طول تاریخ بعد از نبی مکرم اسلام ﷺ یا ناشی از عدم التفات به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی بوده است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴: ص ۹۶) که کم‌وبیش همچنان این تفکر بر جامعه علمی شیعه حکم فرماست؛ پس ضروری می‌نماید تا این‌گونه موضوعات در سایه تشکیل حکومت اسلامی شایسته و مطلوب بحث و بررسی شوند.

این مقاله که با هدف دستیابی به پاسخی برای سؤال پیش‌گفته در زمینه بهره‌برداری از اوقاف عامه و با روش تحلیلی و توصیفی و اجتهادی سامان یافته، بر این فرضیه استوار است که «حاکم شرعی جامع شرایط علاوه بر وظایف و اختیاراتی که فقها بیان کرده‌اند، به موجب ادله عام فقهی برای استفاده برتر از عایدات اوقاف عامه از اختیارات بیشتری برخوردار است؛ هرچند گستردگی اختیارات نیز محدود به رعایت مصالح جامعه اسلامی و مسلمانان و مصلحت موقوف علیهم است».

در ادامه در چهار بند، ابتدا گذری بر مفهوم وقف و بعضی مسائل مرتبط با آن شده، پس از آن به نمونه‌هایی از ولایات حاکم بر اوقاف که در ابواب مربوط بیان شده، اشاره شده است و به دنبال آن ادله‌ای که برای توسعه اختیارات ولی فقیه به آنها استناد می‌شود بررسی شده‌اند و در انتها تعارض ولایت مطلقه فقیه در اوقاف با قاعده «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها»، ارائه خواهد شد.

۱. مفهوم وقف، ماهیت، صیغه، ارکان و انواع آن

۱.۱. مفهوم وقف

وقف در لغت از ماده «وَقَفَ» که دلالت بر مکث در چیزی و ایستایی دارد، گرفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۱۳۵). از آنجا که گفته شده وقف حقیقت شرعیه ندارد و یک





امر عقلایی است و در میان دیگر ملل و ادیان نیز رواج دارد (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳: ص ۱۲۳)، در مورد مفهوم اصطلاحی وقف گفته شده است: «الوقف عقد یقتضی تحبیس الأصل و إطلاق المنفعة» (حلی، ۱۴۲۰، ج ۳: ص ۲۸۹)؛ به این معنا که «وقف عقدی است که اصل مال را تثبیت و منفعت آن را رها می‌کند». مرحوم صاحب جواهر استفاده از تعبیر «تسییل» را بهتر از لفظ «اطلاق» دانسته است؛ چرا که برگرفته از حدیث نبوی است که می‌فرماید: «حَبَسَ الْأَصْلَ وَ سَبَّلَ الْمَنْفَعَةَ (الثمرة)». همچنان که در صحاح آمده است: «سَبَّلَ فُلَانٌ ضَيْعَتَهُ أَي جَعَلَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ یعنی فلانی مالش را تسییل کرد؛ به این معنی است که در راه خدا قرار داد (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵: ص ۱۷۲۴). صاحب جواهر ثمره استفاده از کلمه تسییل به جای اطلاق را در این می‌داند که هرگاه از این کلمه استفاده شود، مال موقوف بر موقوف علیه مباح شده و هرگونه که بخواهد می‌تواند در آن تصرف کند، همانند تصرف در دیگر املاک (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸: ص ۳).

امام خمینی پس از آنکه تقسیم‌های ارائه‌شده از سوی فقها در مورد وقف را نقد کرده و ماهیت اوقاف مختلف را ماهیتی واحد دانسته، تفاوت و امتیاز اوقاف از یکدیگر را به اعتبار متعلق و مورد آنها برشمرده است. ایشان به تعبیر خود در تعریفی عقلایی و نوآورانه نسبت به دیگر تعریف‌ها، وقف را این گونه تعریف می‌کند: «الوقف فی جمیع الموارد ایقافُ الشيء علی جهةٍ أو شخصٍ أو غیرهما؛ لِتُدْرَ الْمَنَافِعُ مِنْهُ عَلَیْهَا؛ وقف در همه اقسام آن عبارت است از ایستایی چیزی برای جہتی یا شخصی یا غیر اینها، برای اینکه منافع آن چیز بر آنها جریان یابد» (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳: ص ۱۲۵). هم‌چنین ایشان در جایی دیگر در بیانی کوتاه‌تر وقف را به «هو الإیقافُ لِدْرَ النَّفْعِ أَوْ الْإِنْتِفَاعِ» تعریف کرده است (همان: ص ۱۷۷).

۱.۲. ارکان وقف

ارکان وقف عبارت است از: واقف، موقوف‌علیه و مال موقوف (حلی، ۱۴۲۰: ص ۲۹۱)؛ بنابراین وقف آن‌گاه صحیح واقع می‌شود که واقف، با قصد قربت، مال خود را بر موقوف‌علیه معین وقف کند (طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ص ۸۷).

۱.۳. اقسام وقف

برای وقف تقسیم‌های مختلفی وجود دارد. مثل تقسیم آن به وقف مسلمان و کافر که به حسب واقف است یا تقسیم آن به وقف بر هاشمیین و طالبیین و اولاد فاطمه، بر اساس موقوف علیه (همان: ص ۹۲). از جهت موقوف علیه، تقسیم دیگری با عنوان وقف خاص و وقف عام نیز بیان شده است. وقف خاص آن است که بر شخص یا اشخاصی، مثل وقف بر اولاد یا ذریه شده باشد و وقف عام وقفی است که بر جهت و مصلحت عمومی مثل مساجد و پل‌ها یا بر عنوان عامی مثل وقف بر فقرا و ایتم صورت گرفته باشد (خمینی، بی‌تا، ج ۲: ص ۷۰).

۲. موارد پذیرفته‌شده ولایت فقها بر اوقاف

به گفته محقق کرکی، از آنجا که ولی فقیه «نایب المسلمین» است و وقف عام برای مصلحت مسلمانان ایجاد می‌شود و او والی مصالح است، بر وقف عام ولایت دارد. محقق کرکی احتمال ولایت‌نداشتن حاکم بر این اوقاف را به سبب فقدان نص، مردود شمرده است (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹: ص ۲۵) پس فی الجمله ولایت‌داشتن ولی امر بر اوقاف عام و در مواردی اوقاف خاص، مورد توافق فقها قرار گرفته و در کتاب‌های فقهی موارد متعددی از ولایت حاکم اسلامی بر وقف، یاد شده است که همه این موارد بر اساس فتاوی‌ای فقها شکل گرفته است. مهم‌ترین موارد این ولایت، از منظر امام خمینی عبارت‌اند از:

۱. واقع شدن طرف قبول به جای موقوف علیهم در وقف عام (خمینی، بی‌تا، ج ۲: ص ۶۴، مسئله ۱۶).
۲. قبض مال موقوف در وقف عام (همان: مسئله ۱۷).
۳. تعیین قیّم در وقف عام یا خاص، در صورت نیاز و عدم تعیین آن از سوی واقف (همان).
۴. تولی وقف در صورت بروز اختلاف موقوف علیهم و عدم تعیین متولی از سوی واقف (همان: ص ۸۰، مسئله ۷۳).



فقه

۵. ولایت بر اوقاف عامه، در صورت عدم تعیین متولی از سوی واقف (همان: ص ۸۴،

مسئله ۸۷).

فقها در مورد این موارد کم و بیش اتفاق نظر دارند که به منظور رعایت اختصار از بردن نام دیگران صرف نظر می شود.

۳. ادله ولایت مطلقه فقیه بر اوقاف عام

آنچه این مقاله در پی اثبات آن است، توسعه اختیارات ولی فقیه جامع الشرایط بیش از مواردی که در متون فقهی بدان اشاره شده است. یادآور می شود منظور از ولایت داشتن ولی فقیه بر اوقاف عامه آن است که چنانچه اوقافی با شرایط خاص تحت ولایت او قرار گرفت، با رعایت مصالح اسلام و مسلمانان و جامعه اسلامی، از اختیارات کافی در استفاده بهتر و مؤثرتر از این اوقاف جهت برطرف کردن نیاز ضروری جامعه اسلامی برخوردار است. این ادعا به موجب ادله ای است که بعد از این از نظر خواهد گذشت.

گفتنی است، علاوه بر آنچه در ادامه خواهد آمد، به ادله عام دیگری هم می توان استناد جست، مانند ادله ولایت مطلقه فقیه، اولویت داشتن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینان ایشان علیهم السلام بر مال و جان مسلمانان، حکم حکومتی، حکم ثانوی در موارد اضطرار؛ اما از آنجا که اصل ولایت مطلقه فقیه پیش فرض این مقاله است و برای اثبات ولایت مطلقه فقیه در ابواب گوناگون به این دلایل استناد می شود، از ارائه آن در این بحث صرف نظر شده و اثبات موضوع ما با آنها مفروغ عنه فرض می شود.

۳.۱. اوقاف مصداقی از مصالح عمومی

عنصر اساسی در بحث از بسط ید ولی فقیه در اوقاف و دیگر منابع مالی دولت اسلامی، «مصلحت» است. این عنصر، فصل مشترک دیگر ادله ولایت فقیه بر اوقاف است؛ به این معنا که همه آنچه پس از این ارائه می شود، بر محور مصلحت می چرخد و با آن معنا پیدا می کند.



درباره مصلحت دسته‌بندی‌های مختلفی ارائه شده است. تقسیم‌گذاری از مصلحت با موضوع بحث در این مقاله، تناسب بیشتری دارد. وی بر اساس دایره شمول، مصلحت را به مصلحت مربوط به حقوق تمام مردم، مصلحت مربوط به حقوق اغلب مردم و مصلحت مربوط به حقوق فرد معینی از جامعه، تقسیم کرده است (غزالی، ۱۹۸۸: ص ۱۰۱-۱۰۲). این مصالح که در یک رابطه طولی با هم قرار دارند، دارای مصادیق بسیاری‌اند. ولایت‌ها و مناصب عمومی در حکومت و دفاع در مقابل دشمنان، نمونه‌ای از نوع نخست (شاطبی، ۲۰۰۳، ج ۲: ص ۱۰۴) و منع از احتکار و الزام به خلع ید و رهاسازی املاک شخصی برای توسعه راه یا بنای مدرسه و بیمارستان و دیگر بناهای عام‌المنفعه، نمونه‌ای از مصالح نوع دوم است (بژا، ۲۰۰۸: ص ۵۲). به عقیده محققان، در صورت تراحم این مصالح با یکدیگر، به حکم عقل و شرع، به ترتیب مصالح عمومی بر مصالح گروهی و شخصی و مصالح گروهی بر مصالح شخصی مقدم‌اند (همان)؛ همچنان که ابو حامد غزالی مصلحت را به معنای محافظت از مقصود شریعت و مقصود شریعت را حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال خلق می‌داند (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۱۴۰). میرزای قمی نیز در مقام بازشناسی مصالح معتبر شرعی از مصالح نامعتبر یا لغوی یا مرسله، این مصالح پنج‌گانه را از دسته نخست مصالح می‌داند و فراهم کردن آنها را به حکم شرع و عقل لازم می‌شمرد (میرزای قمی، بی‌تا: ص ۹۲). شهید اول نیز از این مصالح به‌عنوان ضروریات خمسه یاد کرده و معتقد است هیچ شریعتی نیامده است مگر برای حفظ این امور (شهید اول، ۱۹۸۰، ج ۱: ص ۳۸).

ولایت حاکم شرعی یا شخص منصوب از سوی وی، بر مصالح عمومی مورد اشاره، یکی از مسائلی که به‌عنوان یک حکم کلی یا قاعده فقهی مورد تصریح فقها قرار گرفته است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵: ص ۳۷۳). مرحوم محقق نراقی در مقام بیان آنچه که «وظیفه العلماء الأبرار و الفقهاء الأخیار فی أمور الناس» خوانده، دو دسته وظیفه برای فقها بر شمرده است: دسته نخست، وظایف و اختیارات پیامبر و ائمه علیهم‌السلام که این وظایف و اختیارات برای فقیه هم ثابت است، مگر مواردی که به موجب دلیل خارج می‌شود. دلیل این امر هم اجماع فقیهان است، به طوری که از مسلمات و بدیهیات شمرده





می‌شود. دسته دوم امور مربوط به دین و دنیای مردم که به‌ناچار باید انجام شوند و عقلاً، عادتاً و شرعاً، راه‌گزینی از آن نیست. عقلاً و عادتاً، به جهت آنکه امور معاد و معاش همه یا گروهی از مردم و انتظام امور دین و دنیا، بدان بستگی دارد و شرعاً به این جهت که دستور شارع یا اجماع مبنی بر نفی ضرر و اضرار یا نفی عسر و حرج یا نفی فساد از مسلمان یا اذن خاص برای فقیه در دست است. همه این امور از وظایف و اختیارات ولی فقیه شمرده می‌شود (نراقی، ۱۴۱۷: ص ۵۳۶-۵۳۹).

افزون بر ادله‌ای که مرحوم نراقی در عائده پنجاه و چهارم عوائد الایام به آنها پرداخته است، مرحوم مؤمن قمی به پیروی از استاد خود - امام خمینی علیه السلام - که قائل به ولایت ولی فقیه بر همه اموری است که مربوط به مصالح مسلمانان است (از جمله اوقاف)، معتقد است دلیل عمده این ادعا این است که خداوند متعال اولیای خود را بر مؤمنان اولویت داده است و او را ولیّ هر کسی که در لوای دولت اسلامی زندگی می‌کند، قرار داده است و لازمه این امر آن است که امر هر چیزی که به امت مربوط می‌شود، در اختیار او باشد (مؤمن، ۱۴۳۲، ج ۲: ص ۲۶۱).

با توجه به اینکه اوقاف عام در همه موارد و گاهی وقف خاص، منافی غیرقابل انکار برای جامعه دارند، و یکی از مصالح عمومی به حساب می‌آیند، به حکم شرع و عقل و سیره عقلاً، تعطیل‌بردار نیستند و نباید در ولایت حاکم شرعی (فقیه جامع‌الشرایط) یا شخص منصوب از سوی او، بر این اوقاف تردیدی روا داشت. پرواضح است که اولاً، حوزه اختیارات و ولایت حاکم اسلامی یا ولی فقیه در اوقاف، نمی‌تواند محدود به موارد خاصی باشد، بلکه هرآنچه را که مصلحت ایجاب کند، شامل می‌شود؛ ثانیاً قلمرو اختیارات ولیّ امر در مورد مصالح عمومی به طور عام و مصالح مربوط به اوقاف، محدود به مصالح واقعی و منافع جمعی مردم است و هرگونه اقدامی برخلاف مصالح عامه مردم، غیرنافذ، نامعتبر و موجب ضمان وی خواهد بود؛ ثالثاً در صورت تراحم مصالح موقوف علیهم در وقف عام یا خاص با مصالح عمومی، به حکم عقل و به حکم «قاعده تقدیم اهمّ بر مهم» (شیرازی، ۱۴۱۳: ص ۱۴۱-۱۴۶)، مصلحت عموم مردم مقدم است و تشخیص این امر بر عهده ولی امر است.

به موجب قاعده مذکور در صورت تراحم میان دو امر، باید امری که دارای اهمیت بیشتری است مقدم شود. به همین ترتیب گاهی ممکن است در زمینه اوقاف، دو مصلحت در عرض یکدیگر ضرورت پیدا کنند و بین این دو تراحم پیدا شود؛ به این معنا که عمل به یکی از آن دو، موجب ازدست رفتن دیگری شود و در نتیجه منفعت موجود در آن نیز فوت شود؛ مثلاً در یک سو مصلحت موقوف علیه که یک مصلحت فردی یا گروهی خاص است و در سوی دیگر، مصلحت عمومی قرار گیرد. در این مواقع لازم است به حکم قاعده عقلی «تقدیم اهم بر مهم»، پس از سنجش مصالح متراحم و در نظر گرفتن معیارها و مرجحات مختلف، مصلحتی مقدم داشته شود که اهمیت بیشتری دارد؛ چنان که یکی از اصول مسلم و پذیرفته فقهی و حقوقی، اصل تقدم و برتری حقوق عمومی و منافع اجتماعی بر حقوق و منافع خصوصی است. گاه تراحم میان این دو دسته از حقوق، بر اساس اولویت و لزوم پیشی گرفتن منافع جمعی بر منافع شخصی، حقوق و منافع عمومی بر حقوق و منافع خصوصی و بسیاری از منافع دیگر مقدم داشته می شود. یکی از محققان در این مورد می گوید: «از سنجش های ترجیح مصلحت، ارتباط مستقیم مصلحت با اجتماع، نظام های اجتماعی و حاکمیت است. به همین دلیل مصلحت حفظ نظام نوع انسانها و حاکمیت حافظ نظام بر بسیاری از مصالح مقدم می گردد» (علیدوست، ۱۳۸۸: ص ۵۴۰).

امام خمینی علیه السلام این تقدم را همیشگی و وظیفه حاکم اسلامی دانسته، می گوید: «کسی که بر جامعه مسلمانان و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع [و مصالح] عامه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عوطف شخصی چشم پوشد، لهدا اسلام، بسیاری از افراد را در مقابل مصالح جامعه فانی کرده است» (خمینی، ۱۴۲۳: ص ۸۵).

شهید مطهری عنصر زمان و مکان را از مرجحات و معیارهای تقدیم یک مصلحت بر مصلحت دیگر معرفی کرده و کارشناسان واقعی دینی را موظف به شناسایی مصلحت اهم در هر زمان شناخته است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۹: ص ۱۲۲)؛ بنابراین ولی فقیه همواره





به‌عنوان یک اسلام‌شناس حقیقی این مهم را عهده‌دار است؛ پس همان‌طور که گفته شد، در صورت تزاحم مصلحت عمومی و مصالح موقوف‌علیهم، این ولی فقیه یا شخص مأذون از سوی وی است که تشخیص‌دهنده مصلحت اولویت‌دار است و اگر در زمان خاصی، مصلحت اهم یا همان مصالح عمومی ایجاب کند، می‌تواند اوقاف را در جهت منافع و مصالح عمومی صرف کند یا ایجاد اوقاف جدید را جهت‌دهی کند.

۳.۲. حسبیه‌بودن اوقاف

یکی دیگر از ادله‌ای که بر ولایت حاکم اسلامی (ولی فقیه) بر اوقاف دلالت می‌کند، حسبیه‌بودن اوقاف است. امام خمینی علیه السلام از نگاه فقه حکومتی و ولایت فقیه، امور حسبیه و حکم آن را این‌گونه بیان کرده است: «امور حسبیه اموری است که می‌دانیم شارع مقدس راضی به ترک و اهمال آن نیست. اگر این امور متولی خاصی دارد، بحثی نیست. اما اگر ثابت شود که به نظر امام معصوم بستگی دارد، به استناد ادله اولیه برای فقیه هم ثابت است و اگر احتمال داده شود که اجرای امور حسبیه دَوران دارد به نظر فقیه عادل یا شخص عادل [غیر فقیه] یا شخص ثقه، لازم است به قدر متیقن اخذ شود که عبارت است از فقیه عادل ثقه و اگر امر دائر بین متباینین است، باید به نظر هر دو باشد» (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ص ۶۶۵). مرحوم نراقی نیز بی‌آنکه نامی از امور حسبیه برده باشد، آن را توصیف کرده و از وظایف ولی فقیه برشمرده است (نراقی، ۱۴۱۷: ص ۵۳۶).

از تعریف امور حسبیه برمی‌آید که اموری که جنبه عمومی و عام‌المنفعه دارند، از امور حسبیه‌اند و شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست و عبادات و آنچه رابطه خالق و مخلوقی صرف دارد، از زمره این امور خارج است؛ همان‌گونه که شهید صدر مفهوم فقهی امور حسبیه را چنین دانسته است و ولایت‌داشتن فقیه را در امور عمومی به‌رسمیت می‌شناسد (صدر، ۱۴۲۰، ج ۹: ص ۸۳).

پس از آشنایی با مفهوم امور حسبیه و وظیفه‌مندی ولی فقیه در مورد آن، باید گفت که از بارزترین مصادیق امور حسبیه، اوقاف عام است (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ص ۱۸۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۲: ص ۱۴؛ مؤمن، ۱۴۳۲، ج ۲: ص ۲۶۱؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۵: ص ۳۶۳). آخوند خراسانی نیز

نظارت بر موقوفات را یک واجب شرعی حتمی قلمداد کرده و به صراحت گفته است اگر قائل به ولایت مطلقه فقیه هم نباشیم، فقها از باب حسبه بودن اوقاف، بر آن ولایت دارند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ص ۱۹).

بر اساس آنچه گذشت برخی معتقدند همه امور موقوفات عام، به دست ولی امر است، از جمله اجاره دادن به هر کس که مصلحت باشد، گرفتن مبلغ اجاره آن، تعیین مصرف کننده اجرت، هزینه کردن عوائد موقوفه در راه‌های خیر در داخل یا خارج بلاد یا اعزام نیرو به جهاد یا دفاع و غیر اینها. روشن است که مباشرت ولی فقیه در این امور لازم نیست، بلکه وی می‌تواند آن‌ها را به نایب خویش واگذار کند (مؤمن، ۱۴۳۲: ص ۲۶۰-۲۶۱). آیت‌الله مؤمن از اینکه فقها متعزّض ولایت فقیه بر اوقاف از باب امور حسبیه نشده‌اند، متعجب شده و معتقد است بدون شک فتوای همه فقها باید این‌گونه باشد (همان).

به هر روی از آنجا که معلوم شد اوقاف عامه از مصادیق امور حسبیه‌اند، حکم ولایت فقیه یا وجوب تولی آن از سوی حاکم شرعی نیز بر آن حمل می‌شود و همان‌طور که دست ولی فقیه در اداره امور حسبیه باز است و می‌تواند با در نظر گرفتن مصلحت، در مورد آن تصمیم بگیرد، در مورد اوقاف نیز این‌گونه است.

اما امام خمینی علیه السلام با مقید کردن ولایت فقیه بر اوقاف به مواردی که موقوفه در معرض تضییع باشد، می‌گوید: «اگر اوقاف عامه‌ای که برای مصالح مسلمانان است، در معرض خرابی قرار گیرد، به طوری که نتوان از آن انتفاع نمود، فروش و تبدیل آن داخل در شؤون ولایت فقیه است؛ چه اینکه این اوقاف از امور حسبیه‌ای است که برای حفظ مصلحت مسلمانان، به دست والی سپرده شده است و او می‌تواند یا موظف است که آن را بفروشد یا تبدیل کند». دلیلی که ایشان می‌آورد این است که اوقاف از وقفیت خارج نمی‌شود؛ پس هرگاه چیزی بر مسلمانان وقف شود و در معرض اضمحلال و تضییع قرار گیرد، والی حق دارد یا بر او واجب است تا با بسط یدی که دارد، در صورت امکان، آن را با رعایت الاقرب فالاقرب به نظر واقف، به چیزی تبدیل کند که منافع مسلمانان را تأمین کند و در صورت نبود امکان، آن را با نظر خود صرف امور کند (خمینی،





۱۴۲۱، ج ۳: ص ۱۸۱-۱۸۲). به این ترتیب روشن می‌شود منظور ایشان از تبدیل موقوفه، صرفاً تبدیل آن به همان چیزی که پیش از آن بوده یا قریب به آن است، نیست، بلکه چنانچه شرایط اقتضا کند، می‌توان آن را به هر چیزی که مصلحت بیشتری برای مسلمین دارد، تبدیل کرد؛ به این معنا که اگر منزل وقفی یا قرآن وقفی در معرض تخریب و ممکن نبودن استفاده از آن باشد، نباید به منزلی یا قرآنی دیگر تبدیل شود؛ اگرچه در صورت امکان و نبودن مصلحتی اهم باید تبدیل به مشابه شود.

۳.۳. حکم ثانوی حفظ نظام و منافع مسلمانان و ولایت بر اوقاف عامه

برای ولی فقیه اختیارات و ولایات مختلفی شمرده شده است. یکی از این موارد، «ولایت بر اموال و انفس» است (مکارم، ۱۴۲۸: ص ۴۰۰-۴۰۱). آیت‌الله مکارم شیرازی پس از نقل سخن چند تن از فقها در این خصوص، سخن شیخ انصاری را بیان کرده و نتیجه‌گیری از سخن ایشان را این‌گونه بیان کرده است: «ولی فقیه بر اموری که ولایت بر آنها به امام معصوم اختصاص دارد، مثل اموال و نفوس، ولایتی ندارد» (همان: ص ۴۰۴).

ایشان آنگاه سخنانی از شیخ نقل می‌کند که در هر حال چنانچه «حفظ نظام مجتمع» و «اقامه عدل و حفظ مرزها و...» که اهمال در آن جایز نیست، ایجاب کند، به گونه‌ای که اگر فقیه جامع‌الشرایط، این امور را بر عهده نگیرد، بر مؤمنان عادل واجب است به آن مبادرت کنند، در این صورت ولی فقیه باید به انجام آن قیام کند (همان). در حقیقت مبنای شیخ اعظم آن است که ولی فقیه از باب حکم ثانوی، بر اموال عمومی ولایت دارد؛ چه اینکه در صورت پیش‌آمدن عناوین ثانوی مثل ضرورت حفظ نظام جامعه و اقامه عدل و حفظ مرزها، بر مؤمنان عادل واجب است به امور این اموال بپردازند. در این صورت، بر ولی فقیه نیز جایز بلکه واجب است به آن مبادرت ورزد.

امام خمینی حکم تکلیفی حفظ نظام را این‌گونه بیان می‌کند: «همانا حفظ نظام از واجبات بسیار مؤکد و ایجاد اخلال در امور مسلمانان از امور مورد غضب است» (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ص ۶۱۹). ایشان در جای دیگری حفظ نظام را واجبی عقلی و شرعی می‌داند (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ص ۴۹۴)؛ همچنان‌که برخی حفظ نظام را اوجب واجبات قلمداد

کرده (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۱۸۷) و بعضی دیگر دلیل این حکم را ادله اربعه دانسته‌اند (مکارم، ۱۴۲۸: ص ۵۰۵).

بنابر آنچه گذشت و از آنجا که اوقاف عام، یکی از مصادیق اموال عمومی تلقی شده که حفظ و استیفای آن، برای منافع اجتماع و نظم عمومی ضرورت دارد، نه تنها بر فقیه جامع‌الشرایط و حکومت اسلامی جایز است که بر این اوقاف ولایت داشته باشد، بلکه برای حفظ و ارتقای بهره‌بری از این اموال در جهت مصالح مسلمانان و منافع عمومی و حفظ نظام جامعه، بر او واجب است که به این امر اقدام کند؛ همچنان که برخی، حاکم اسلامی را «نایب المسلمین» معرفی کرده‌اند و معتقدند وقف عام برای مصلحت مسلمانان است و او والی مصالح است؛ پس بر این وقف ولایت دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵: ص ۳۷۳؛ کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹: ص ۲۵؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۳: ص ۲۱۵). از اطلاق سخن فقهای که بر این اعتقادند، گستردگی اختیارات ولی فقیه قابل فهم است.

۶۷



فقه

۳.۴. صدقه بودن وقف و وجوب گرفتن آن

در سخنان فقها، گاهی مراد از «صدقه»، وقف است. صدقه دارای مفهومی است که همه مصادیق انفاق و خیرات و مبرات را شامل می‌شود. همچنان که در اخبار زیادی از وقف به عنوان «صدقه یا صدقه جاریه» و از وقف کردن به عنوان «تصدق»^۱ یاد شده است. یکی از فقهای معاصر، صدقه را این گونه تقسیم کرده است که: صدقه یا حدوئی است مثل زکات، یا مادامی است مثل عمری، سُکنی و رُقبی یا دائمی است مثل وقف (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۲: ص ۵).

می توان برای اثبات ولایت حاکم شرعی بر اوقاف عامی که متولی مشخص ندارد، به ادله مربوط به این مفهوم استناد جست؛ به این بیان که در متون فقهی شیعه و سنی،

۱. برای نمونه: «عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ عُثَيْبِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ تَصَدَّقَ عَلَى وُلْدِهِ لَمْ يَدْرِكُوا قَالَ إِذَا لَمْ يَمُتُوا حَتَّى يَمُوتَ فَهِيَ مِيرَاثٌ فَإِنْ تَصَدَّقَ عَلَى مَنْ لَمْ يَدْرِكْ مِنْ وُلْدِهِ فَهِيَ جَائِزٌ لِأَنَّ الْوَالِدَ هُوَ الَّذِي يَلِي أَمْرَهُ وَقَالَ لَا يَرْجِعُ فِي الصَّدَقَةِ إِذَا تَصَدَّقَ بِهَا ابْتِغَاءً وَجِهَ اللَّهُ». (ر.ك، شيخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹: ص ۱۳۷).



رهبری جامعه اسلامی یا حکومت اسلامی به اقداماتی چند موظف شده است؛ از جمله آن‌ها سه وظیفه مهم اجتماعی است، شامل رسیدگی به امور مستمندان، اقامه حدود و کیفرهای شرعی و جمع‌آوری مالیات و گرفتن صدقات و دیگر وجوه مشخص شده در شرع (فزاء حنبلی، ۱۴۱۴: ص ۴۱). یکی از محققان فقه سیاسی با بررسی اجمالی آیات قرآن کریم و روایات، پانزده وظیفه را برای حکومت اسلامی شمارش کرده است که امور سه‌گانه گفته شده (یعنی گرفتن مالیات، صدقات و دیگر وجوه مشخص شرعی) از آن جمله‌اند (منتظری، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۶۲).

از جمله ادله‌ای که بر ولایت حاکم بر اوقاف دلالت می‌کند، آیه شریفه «تُحَدِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (توبه: ۱۰۳) است. یکی از اندیشمندان فقه سیاسی، با استناد به اطلاق این آیه، گرفتن یا تحویل گرفتن این‌گونه اوقاف توسط حاکم اسلامی و تحویل دادن آنها از سوی مردم به حاکم را واجب دانسته است؛ البته ایشان در نهایت در مورد شمول آیه بر مال موقوفه تردید کرده است. وی علت این تردید را انصراف مفاد آیه بر اموالی می‌داند که شرعاً واجب است به‌عنوان صدقه پرداخت شوند، مثل زکات؛ در حالی که در وقف، چنین الزامی وجود ندارد (مؤمن قمی، ۱۴۳۲، ج ۲: ص ۲۵۵-۲۵۶)؛ در حالی که به نظر می‌رسد این آیه متضمن یک حکم شرعی و تکلیف برای پیامبر است نه مردم؛ بدین معنا که بر پیامبر واجب است صدقاتی را که مردم می‌دهند، بگیرد و در مورد خود صرف کند، نه آنکه بر مردم واجب باشد صدقات خاصی را پردازند؛ بنابراین می‌توان گفت منظور از صدقه در این آیه، صدقات واجب و مستحب است. ملاحظه سیاق آیات به‌ویژه آیه پس از آیه گفته شده، دلیلی بر این مدعا است.

با توجه به اینکه در آیه شریفه گفته شده، از یک سو پیامبر اسلام ﷺ مأمور به گرفتن یا در اختیار گرفتن صدقات شده که اوقاف یکی از مصادیق آن است و از دیگر سو، موارد مصرف آن بیان نشده است (برخلاف زکات که موارد مصرف آن شمرده شده است)، در نتیجه پیامبر و جانشینان ایشان بر اوقاف به‌عنوان یکی از صدقات ولایت دارند و مجاز به صرف آن در هر مورد که مصلحت باشد، هستند. بالتبع بر اساس ادله ولایت فقیه این ولایت به حاکم شرعی پس از ایشان، یعنی فقهای واجد شرایط نیز تسری می‌یابد.

۳.۵. ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و تلازم آن با ولایت فقیه بر اوقاف

در صورت امکان، تشکیل حکومت اسلامی واجب است و یکی از شرایط و لوازم تشکیل حکومت اسلامی، در اختیار داشتن منابع مالی برای اداره شئون مختلف حکومت و ایجاد عدالت در جامعه اسلامی است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴: ص ۱۱۰)؛ به عبارت دیگر اصولاً اگر وجود دولت برای ایجاد جامعه بشری امری ضروری دانسته شود، داشتن منابعی مالی که بتواند وظایف اساسی خود را در جهت تأمین امنیت و رفاه مردم فراهم کند نیز امری اجتناب ناپذیر است (همان، ج ۴: ص ۲۸۶). برای این منظور، منابع مالی مختلفی برای رفع نیازهای عمومی و روزمره شهروندان در اختیار دولت قرار گرفته است (ر.ک: همان: ص ۲۸۵ به بعد؛ مؤمن قمی، ۱۴۳۲، تمام جلد دوم؛ سبحانی، ۱۳۷۰: ص ۶۶۷-۷۰۲).

۶۹



فقه

حدود اختیارات ولی فقیه در اوقاف عامه

به اعتقاد یکی از محققان، ولایت بر این اموال فی الجمله بر عهده ولی شرعی است، به گونه‌ای که اذن دولت اسلامی برای هرگونه تصرف در اموال عمومی لازم و حتمی است (موسوی خلیلی، ۱۴۲۵: ص ۶۲۹). همو در جایی دیگر، این اطلاق گویی را تفصیل داده، امور اجتماعی را به دو دسته تقسیم می‌کند، شامل «امور ضروری»، مثل دفاع و حفظ اموال یتیم که به آنها واجبات کفائیه فوری گفته می‌شود و «امور غیر ضروری» یا غیرفوری مثل اجرای حدود و تحصیل حقوق شرعی مالی که به آنها واجب کفایی موسّع گفته شده و تأخیر در انجام آن موجب مفسده‌ای نمی‌شود. وی آن‌گاه مقرر می‌کند: در صورت امکان، انجام امور ضروری و فوری باید تحت نظر ولی فقیه باشد؛ اما نباید به انتظار ولی فقیه و اذن او نشست، بلکه مبادرت به آن بر همه مردم که عدول مؤمنان در پیشاپیش ایشان هستند، واجب است؛ ولی امور غیر ضروری و غیر فوری، متوقف بر ولایت فقیه و اذن او است و هیچ کس دیگر، حتی از باب امور حسیه بر آن ولایت ندارد (همان: ص ۷۱۵) و چنانچه امکان تأخیر در انجام این امور وجود داشته باشد، باید به گونه‌ای زمان‌بندی شود تا دسترسی به فقیه فراهم گردد، حتی اگر لازم شد، برای رسیدن به فقیه باید از شهری به شهری دیگر، سفر کرد (همان: ص ۵۱۶).

در متون فقه سیاسی امروزی، کم‌وبیش به بررسی منابع مالی پرداخته شده است؛ اما



در این میان، کمتر به نهاد وقف توجه شده و گاهی صرفاً از آن به عنوان درآمدهای استثنایی حکومت اسلامی نام برده شده است (سبحانی، ۱۳۷۰: ۶۹۸)؛ از آنجا که اداره امور مربوط به اوقاف عامه، مصداقی از امور مالی دولت اسلامی است و اولاً مبادرت به آن فوری نیست و ثانیاً کسی بر آن ولایت ندارد، مگر کسی که به موجب دلیل، ولایت یافته باشد و از آنجا که حاکم اسلامی کسی است که به موجب ادله، بر این امور ولایت پیدا کرده است، باید این اوقاف در اختیار وی باشد و با ولایت و اذن او مصرف شود، تا علاوه بر آنکه در محل خود صرف می‌شود، از اختلاف و سوءاستفاده احتمالی از این اموال پیشگیری شود. بدیهی است این ولایت همانند دیگر اختیارات ولی فقیه، مشروط به رعایت مصالح و منافع جامعه اسلامی و مسلمانان است.

۴. گسترش اختیارات ولایت فقیه در اوقاف و تعارض آن با قاعده «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها»

اشکالی که ممکن است به ذهن آید، تعارض گسترده بودن اختیارات ولی فقیه در اوقاف با قاعده «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» است؛ چرا که گفته شده طبق این قاعده اصولاً اعمال هر تصمیمی در مورد اوقاف باید در محدوده و چارچوب ضوابط و شرایطی باشد که واقف تعیین کرده است، مگر در شرایط استثنایی. موسوی بجنوردی مفاد این قاعده را به عنوان یک کبرای کلی، این گونه بیان کرده است که «با همه اوقاف از جهات مختلف، مثل شروط، خصوصیات، کیفیات، تصرفات و ناظر، بر حسب آنچه واقف تعیین کرده و مشروع است و با حقیقت وقف منافات ندارد، معامله می‌شود» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴: ص ۲۳۱).

پاسخ به این اشکال مستلزم بررسی اجمالی مستند این قاعده و رابطه آن با ولایت فقیه بر اوقاف است.

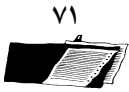
نص این قاعده برگرفته از صحیح محمد بن یحیی است که می‌گوید: «كُتِبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ فِي الْوَقْفِ وَ مَا رَوَى فِيهَا فَوَقَّعَ عَ الْوُقُوفِ عَلَى حَسَبِ مَا يَقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» «بعضی از شیعیان خدمت امام سجاد علیه السلام نامه نوشتند و در مورد بعضی از

احکام وقف از او سؤال کردند. حضرت در پاسخ نوشتند: به خواست خدای متعال، وقف‌ها براساس آنچه که واقفان تعیین می‌کنند، خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۳۷)؛ روایت دیگری به همین مضمون با اندکی تفاوت از امام حسن عسکری علیه السلام در پاسخ به نامه محمد بن حسن صفار در مورد احکام وقف، نقل شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ص ۲۳۷). مرحوم شیخ حر عاملی علت پرسیدن چنین سؤالی از امام علیه السلام را اختلاف مضمون احادیث وقف در مورد اداره آن بیان کرده و بر اساس این دو روایت معتقد است وجه جمع احادیث مختلف در وقف، آن است که در صورت اختلاف، ملاحظه شود قصد واقف چه بوده تا از آن پیروی شود (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹: ص ۱۷۵).

در آثار فقها، به این روایت و قاعده برگرفته از آن، در مورد بیع وقف استناد شده است. مرحوم سیدمرتضی در الانتصار یکی از مسائل اختصاصی شیعه را جواز اشتراط بیع موقوفه از سوی واقف، معرفی کرده است. (سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ص ۴۶۸-۴۶۹). مرحوم مفید در مقنعه این شرط و بیع را در صورت نیاز واقف به مال وقف شده، جایز دانسته است (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۵۲). مرحوم شیخ در این باره دو قول دارد: وی در نهاییه در صورت حیات واقف، شرط و بیع وقف را پذیرفته است (طوسی، ۱۴۰۰: ص ۵۹۵) و سلار در المراسم (سلار، ۱۴۱۰: ص ۱۹۷)، ابن براج در المذهب (طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲: ص ۸۸-۸۹) و امام خمینی در تحریر الوسیله (خمینی، بی تا، ج ۲: ص ۶۷، مسئله ۲۱) از او پیروی کرده‌اند؛ اما شیخ در مبسوط (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳: ص ۳۰۰)، ابن حمزه در الوسیله (ابن حمزه، ۱۴۰۸: ص ۳۷۰) و ابن ادریس در سرائر (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳: ص ۱۵۶) با این شرط از سوی واقف و بیع وقف مخالفت کرده‌اند.

علامه در مختلف الشیعه از فتوای شیخ در نهاییه تبعیت کرده و برای صحت آن به اصل صحت، آیه «أَوْقُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱)، حدیث «المؤمنون عند شروطهم» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷: ص ۳۷۱، ح ۱۵۰۳) و روایات بالا استناد جسته است (حلی، ۱۴۱۳، ج ۶: ص ۲۹۰-۲۹۱).

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که مورد این قاعده منصوص، اولاً مربوط به رفع تعارض میان احکام مندرج در روایات وقف است و این خود قرینه‌ای است بر اینکه نمی‌توان به اطلاق پاسخ امام علیه السلام در مورد همه مسائل اوقاف به شرایط واقفان ملتزم بود و ثانیاً این روایت و قاعده مأخوذ از آن مربوط است به جواز فروش مال موقوف، در



فتاوا



صورتی که واقف شرط فروش کرده باشد؛ به عبارت دیگر در روایات باب وقف، روایاتی چند در مورد عدم جواز بیع وقف و روایاتی در مورد جواز آن وجود دارد؛ بنابراین در صورت اختلاف، وجه جمع این دو دسته از اخبار، آن است که در مورد فروش یا عدم فروش مال موقوف، به شروط واقف در ضمن وقف نامه مراجعه شود.

نتیجه سخن آن است که این قاعده هیچ تعارضی با گسترده دانستن اختیارات ولی فقیه در وقف ندارد؛ همچنان که در روایات متعددی مشاهده می شود علی رغم وجود این حکم کلی، امامان معصوم علیهم السلام دستوره‌های ویژه‌ای صادر کرده‌اند.^۱ بر فرض اگر تعارضی هم به نظر آید، جمع عرفی در این است که حکم حکومتی حاکم اسلامی بر شرایط واقف حکومت می‌یابد و مقدم می‌شود؛ اما اگر فرض شود تعارض مستقر است و قابل جمع عرفی نیست، به موجب حکم ثانوی ناشی از مصلحت، ضرورت یا تقدیم اهم بر مهم، حکم ولی فقیه مقدم خواهد شد. مرحوم کاشف الغطاء در تحریر المجلة اذعان کرده است که «در صورت امکان»، اقتضای بر شرایطی که واقف تعیین کرده، واجب است؛ اما اگر عمل طبق شرایط وی ممکن نبوده یا موجب ورود ضرر به وقف یا موقوف علیه شود، میان فقها در مورد حفظ این شرایط یا عدم آن، اختلاف نظر وجود دارد (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، قسم ۱: ص ۷۷). بدین ترتیب کاشف الغطاء راهی برای اثبات اختیارات حاکم در تبدیل وقف گذاشته است، البته با رعایت ترتیب؛ یعنی ترتیب در صورت عدم امکان عمل بر طبق شرایط وقف یا ورود ضرر، برای فقیه به عنوان حاکم اسلامی می‌تواند قابل قبول باشد.

۱. برای نمونه: وَ رَوَى الْعَبَّاسُ بْنُ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّ فُلَانًا ابْتَاعَ صَبِيغَةً فَوَقَفَهَا وَ جَعَلَ لَكَ فِي الْوَقْفِ الْحُمْسَ وَ يَسْأَلُ عَنْ رَأْيِكَ فِي بَيْعِ حَصْبَتِكَ مِنَ الْأَرْضِ أَوْ يَقَوْمَهَا عَلَى نَفْسِهِ بِمَا اشْتَرَاهَا بِهِ أَوْ يَدْعُهَا مَوْفُوقَةً فَكَتَبْتُ إِلَى عليه السلام أَعْلِمُ فُلَانًا أَنِّي أَمْوُهُ بَيْعِ حَصْبَتِي مِنَ الصَّبِيغَةِ وَ إِصْطَالِ تَمَنِّ ذَلِكِ إِلَيَّ وَ أَنَّ ذَلِكَ رَأْيِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَوْ يَقَوْمَهَا عَلَى نَفْسِهِ إِنْ كَانَ ذَلِكَ أَرْفَقَ بِهِ قَالَ وَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَنَّ الرَّجُلَ ذَكَرَ أَنَّ بَيْنَ مَنْ وَقَفَ هَذِهِ الصَّبِيغَةَ عَلَيْهِمْ اخْتِلَافًا شَدِيدًا وَ أَنَّهُ لَيْسَ بِأَمْنٍ أَنْ يَتَّفِقَ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ فَإِنْ كَانَ تَرَى أَنْ يَبِيعَ هَذَا الْوَقْفَ وَ يَدْفَعَ إِلَيَّ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا كَانَ وَقَفَ لَهُ مِنْ ذَلِكَ أَمَرْتَهُ فَكَتَبْتُ عِ بَحْطِهِ إِلَيَّ "أَعْلِمُهُ أَنَّ رَأْيِي إِنْ كَانَ قَدْ عَلِمَ اخْتِلَافَ مَا بَيْنَ أَصْحَابِ الْوَقْفِ وَ أَنَّ بَيْعَ الْوَقْفِ أَفْتَلُ فَلْيَبِعْ فَإِنَّهُ رُبَّمَا جَاءَ فِي الإِخْتِلَافِ تَلَفُ الْأَمْوَالِ وَ التَّفْوِيسُ" (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ص ۲۴۱).

تمسک به حکم ثانوی در برخی روایات نیز به چشم می‌خورد؛ همچنان که در ذیل روایت علی بن مهزیار (گفته شده در پاورقی) آمده است: «فَإِنَّهُ رَبَّمَا جَاءَ فِي الإِخْتِلَافِ تَلَفُ الأَمْوَالِ وَ النُّفُوسِ»؛ «هر آینه در اختلاف، تلف اموال و نفوس وجود دارد». در حقیقت این جمله در مقام بیان علت حکم امام است و این علت قابل تعمیم به دیگر موارد مشابه است؛ بنابراین هرگاه چنین احتمالی وجود داشته باشد که پابندی به شروط واقف موجب فساد در اموال و نفوس است، حاکم اسلامی یا نماینده وی می‌تواند برای دفع اختلاف، هر تصمیمی اتخاذ کند. حال اگر مناط و مبنای این سخن امام باقر علیه السلام را دفع ضرر یا وجود ضرورت و اضطرار بدانیم، می‌توان این ملاک را در دیگر مواردی که اضطرار یا مصلحتی بالاتر از مصلحت موقوف‌علیهم وجود داشته باشد، تسری داد و به جواز تصرف ولی فقیه در وقف حکم کرد، هر چند با شرایطی که واقف شرط کرده است، سازگار نباشد.



نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله از نظر گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که ولی فقیه جامع‌الشرایط در اوقاف عام فی‌الجمله از اختیارات گسترده برخوردار است و می‌تواند از این اوقاف در صورتی که مصلحت اسلام و جامعه اسلامی یا ضرورت حفظ نظام جامعه اسلامی یا منافع مسلمانان یا اداره امور حکومتی ایجاب می‌کند، استفاده کند؛ حتی اگر این استفاده کاملاً بر شرایطی که واقف تعیین کرده، منطبق نباشد؛ به بیانی دیگر در عین آنکه نمی‌توان ولایت فقیه جامع‌الشرایط و حاکم را محدود و مقید به موارد شمرده شده در فقه کرد، نباید این ولایت را بی‌قید و شرط هم دانست. رعایت مصالح عالی نظام و جامعه اسلامی و مسلمانان و تصرف در آنچه نزدیک‌تر به نظر واقف است، حد و مرز این ولایت است. در غیر این صورت چه بسا تصرفات مقتدرانه و غیرموجه در اوقاف ممکن است موجب سلب اعتماد واقفان و خیران شود و سدی در راه وقف، این سنت نیکوی الهی باشد.

تشکیل نهادی خاص برای ساماندهی اوقاف در کشور اسلامی و انتصاب مدیر و نماینده خویش بر اوقاف نیز مبحثی بر این ادله و مبانی است. مدیریت پیشینی برای وقف‌های آینده بر همین مبنا قابل توجیه است. بدین صورت که نهاد مربوط، اوقاف مورد نیاز دولت اسلامی و مردم را در هر زمان شناسایی و واقفان را به سوی آن هدایت و تشویق کند و چه بسا بتواند از اوقافی که احیاناً رجحان ندارد و بی‌فایده است، جلوگیری کند.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حمزه، محمد بن علی طوسی (۱۴۰۸ق)، الوسيلة الى نيل الفضيلة، ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آية الله مرعشي نجفی.
۳. ابن ادريس محمد بن منصور بن احمد حلی (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴. ابن ادريس محمد بن منصور بن احمد حلی (۱۴۱۳ق) قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۱۳ق)، کتاب فی الوقف، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۶. بجنوردی، سيد حسن بن آقابزرگ موسوی (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية، ج ۱، قم: نشر الهادی.
۷. بزّاء، عبدالنور (۲۰۰۸م)، مصالح الانسان، ج ۱، الولايات المتحدة الاميركية: المعهد العالمي للفکر الاسلامي.
۸. بن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاييس اللغة، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۹. جوهری، اسماعيل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۱، بيروت: دارالعلم للملایين.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۱. حلی، علامه حسن بن يوسف بن مطهر اسدي (۱۴۲۰ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۱۲. خمینی، روح الله موسوی (۱۴۲۱ق)، کتاب البيع، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۱۳. خمینی، روح الله موسوی (بی تا)، تحرير الوسيلة، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۴. خمینی، روح الله موسوی (۱۳۸۹ش)، صحیفه امام، ج ۵، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.





۱۵. خمینی، روح الله موسوی (۱۴۲۳ق)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰ش)، مبانی حکومت اسلامی، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی سیدالشهدا علیه السلام.
۱۷. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، چ ۴، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله.
۱۸. سلار، حمزة بن عبد العزيز ديلمی (۱۴۰۴ق)، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، چ ۱، قم: منشورات الحرمین.
۱۹. سيد مرتضى، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۵ق)، الانتصار فی انفرادات الإمامية، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. الشاطبي، ابراهيم بن موسى (۲۰۰۳م)، الموافقات فی اصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، چ ۳، بيروت: دارالکتب.
۲۱. شهيد اول، محمد بن مکی (۱۹۸۰م)، القواعد و الفوائد فی الفقه، تحقيق: عبدالهادی حکیم، نجف: منتدی النشر.
۲۲. شهيد ثانی، زين الدين بن علی عاملی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، چ ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۲۳. شیرازی، محمد حسینی (۱۴۱۳ق)، الفقه، القواعد الفقهية، چ ۱، بيروت: مؤسسه امام رضا علیه السلام.
۲۴. صدر، شهيد سيد محمد (۱۴۲۰ق)، ماوراء الفقه، بيروت: دارالاضواء للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن بابويه (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طرابلسی، قاضی ابن براج عبدالعزيز (۱۴۰۶ق)، المهذب، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷ش)، المبسوط فی الفقه الامامية، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية.

۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چ ۲، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸ش)، فقه و مصلحت، چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المستصفی من علم الاصول، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۲. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۸۸م)، شفاء الغلیل، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۳. فراء حنبلی، ابی یعلی محمد بن الحسین (۱۴۱۴ق)، الاحکام السلطانیة، بیروت: دارالفکر.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (بی تا)، مفاتیح الشرائع، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۳۵. کرکی، علی بن حسین عاملی (محقق ثانی) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چ ۲، قم: موسسة آل البيت عليه السلام.
۳۶. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی (۱۳۵۹ق)، تحریر المجلة، چ ۱، نجف: المكتبة المرتضویة.
۳۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ش)، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا.
۳۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ق)، المقتعة، چ ۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، بحوث فقهیة هامیة، چ ۲، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب عليه السلام.
۴۱. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۶ش)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، چ ۲، قم: دفتر آیت الله منتظری.
۴۲. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، چ ۲، قم: نشر تفکر.
۴۳. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی (۱۴۲۵ق)، الحاکمیة فی الإسلام، چ ۱، قم: مجمع اندیشه اسلامی.



۴۴. مؤمن قمی، محمد (۱۴۳۲ق)، الولاية الإلهية الإسلامية، ج ۳، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (بی تا)، القوانين فی الاصول، [بی جا]: [بی نا].
۴۶. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.



فقه

بازاندیشی نظریه فقهی پلیدی ذاتی انسان زاده‌شده از رابطه نامشروع

رحیم نوبهار*

سیدجعفر حسینی**

چکیده

زنزاده به باور برخی از فقیهان امامیه با سرشت و طینتی ناپاک آفریده می‌شود. مستند این باور، روایاتی چند است. این روایات بر استنباط احکام زنازاده از منابع فقهی اثر گذاشته‌اند. برخی فقیهان برای توجیه احکام تبعیض آمیز در زمینه ارث، قضاوت، شهادت، مرجعیت، امامت جمعه و جماعت انسان زاده‌شده از زنا در کنار دیگر ادله به پلیدی ذاتی او هم استناد می‌نمایند. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی و تأکید بر اشتراک همه آدمیان در پاکی فطرت در پی نقد نظریه پلیدی ذاتی زنازاده است. مقاله در پی تقویت این دیدگاه است که به موجب دلایلی از قرآن مجید، سنت و عقل، همه انسان‌ها از جمله زنازاده، با طینت و سرشتی پاک به دنیا می‌آیند. این دیدگاه انسان‌شناسانه درباره زنازاده، در ترسیم نظام حقوق و تکالیف وی مؤثر است؛ بدین سان تبعیض‌های پیش‌بینی شده برای طفل زاده‌شده از رابطه نامشروع، تا جایی که مستند آن‌ها نظریه حُث ذاتی زنازاده است، نیازمند بازاندیشی‌اند.

کلیدواژه‌ها

پلیدی ذاتی، زنازاده، برابری، عدالت، تبعیض.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸

r-nobahar@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۹
* دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران (نویسنده مسئول).

** دانشجوی دکتری علوم انسانی، دانشکده حقوق دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، ایران

hosseini_98@yahoo.com





مقدمه

برخی فقیهان امامیه به پلیدی ذاتی زنازاده معتقدند (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ص ۵۰۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۵: صص ۱۹۴ و ۱۹۷؛ صدر، ۱۴۲۰، ج ۶: ص ۲۳۱-۲۴۳). این دیدگاه بر شماری از احکام زنازاده همچون ارث، قضاوت، شهادت در دادگاه، مرجعیت تقلید، امامت جمعه و جماعت اثر گذاشته است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۴: ص ۹۶؛ آبی، ۱۴۱۷، ج ۲: ص ۵۲۳؛ صیمری، ۱۴۲۰، ج ۴: ص ۲۸۵؛ حلی، محقق، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۴۳۵؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۳۶۳؛ مؤمن، ۱۴۲۲: ص ۷). مستند این رویکرد، اخباری چند است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۲۷۶؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ص ۴۸). شماری از فقیهان امامیه با این دیدگاه مخالف‌اند. آنان این نظریه را در رویارویی با اصول پذیرفته‌شده اسلامی می‌دانند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۹۰؛ حلی، ۱۴۰۱: ص ۶۸-۶۹؛ معرفت، بی‌تا، ص ۳۰۲). مستند استدلال این فقیهان، افزون بر آیات قرآن کریم، روایاتی است که بر برابری و پاکی سرشت همه انسان‌ها در زمان زاده‌شدن، دلالت دارند. برابر این روایات، همه انسان‌ها بر مبنای «فطرت توحیدی» پاک آفریده شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ص ۳۵). در برخی منابع اهل سنت نیز آمده است که اگر زنازاده باتقوا باشد «شُرِّ الثَّلاثه» نیست، بلکه «خَیْرُ الثَّلاثه» است، باید او را اِکرام کرد و با او خوش رفتاری نمود (طرابلسی، ۱۴۲۳، ج ۷: ص ۲۶۸؛ قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۱۴: ص ۴۸۲-۴۸۳). بدین سان این مسئله در شمار مسائل اختلافی است. این دیدگاه خود دست‌مایه شماری احکام تبعیض‌آمیز برای طفل متولد از رابطه نامشروع شده است؛ از این رو واکاوی مستندات نظریه خباث ذاتی انسان زاده‌شده از زنا از چشم‌انداز فقهی - الهیاتی یک ضرورت است. این مقاله به همین ضرورت می‌پردازد.

پرسش اصلی مقاله این است که دلایل نظریه پلیدی ذاتی زنازاده در میان فقیهان امامیه که گاه مستند برخی احکام فقهی و حقوقی برای زنازاده شده است، چیست. آیا مستندات نظریه پلیدی ذاتی، توان رویارویی با ادله مخالف را دارند؟ وضعیت احکام مبتنی بر نظریه پلیدی ذاتی زنازاده چگونه خواهد بود؟ مقاله می‌کوشد با روش تحلیلی - انتقادی پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته را پی بگیرد.

۱. مفهوم نظریه پلیدی ذاتی زنازاده و بازتاب آن در ترسیم نظام حقوقی او

مُستند نظریه پلیدی ذاتی زنازاده احادیثی چند است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۸: ص ۲۷۱). به نظر کسانی که به این روایات باور دارند، زنازاده دارای طینتی ناپاک و حتی کافر است. او هیچ گاه دنبال خیر نخواهد رفت و اگر بمیرد، وارد بهشت نمی شود. گاه این مطلب، جماعی هم شمرده شده است (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ص ۳۵۷).

برای اثبات نظریه پلیدی ذاتی زنازاده به دلایل شبه عقلی هم استناد شده است. به باور برخی، خداوند روحی ناپاک را از عالم پست برای زنازاده برگزیده است؛ زیرا جسم ناپاک نمی تواند حامل روحی پاک باشد. افزون بر این، تناسب میان علت و معلول از نظر عدد، نوع و صفت، ضروری است. زنا در اسلام، زشت و ناپسند است و زنازاده نتیجه این عمل پست است. علت پست (زنا) موجب ایجاد فرزند شده است؛ پس نتیجه آن نیز معلول پست خواهد بود؛ بنابراین زنازاده همه زشتی ها و پلیدی ها را با خود به همراه دارد (صدر، ۱۴۲۰، ج ۶: ص ۲۳۱-۲۴۳). برخی گفته اند نطفه زنازاده در حالی بسته شده که والدینش از نقض قانون و شکستن عهدهای الهی آگاهی داشته اند. این احساس از والدین و از راه قانون توارث به طور طبیعی به فرزند راه می یابد و موجودی که زاده می شود، جس نقض عهده و شکستن قانون را دارد (سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ص ۴۳).^۱

باری نظریه خباث ذاتی زنازاده بر نظام حقوقی او هم اثر گذاشته است (نک: اسکافی، ۱۴۱۶: ۳۲۹؛ حلی محقق، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۴۳۵؛ مکی عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲: ص ۱۲۷). به باور برخی فقیهان، ممنوعیت او از ارث پدر و مادر ناشی از کفر او است. هم از این رو در صورت فوت زنازاده بر او نماز میت خوانده نمی شود و غسل میت داده نخواهد شد (حلی محقق، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۳۵۷). به نظر مشهور فقیهان شیعه با استناد به برخی روایات (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲: ص ۳۷۶-۳۸۰) شهادت زنازاده حتی اگر مسلمان و عادل باشد، به سبب پیروی او از پدر و مادر،

۱. اگر این استدلال تمام باشد، باید بتوان آن را به هر موردی که نطفه انسان در حال علم و آگاهی به نقض اراده مقدس پروردگار منعقد می شود، تعمیم داد.





بلکه بدتر بودن او از آنان، پذیرفته نیست (تبریزی، بی تا: ص ۵۰۵). شماری دیگر گفته‌اند خداوند یقین دارد فردی که از زنا به دنیا آمده است، اختیار انجام عمل نیک را ندارد و یقیناً به گناه خواهد افتاد. هرگاه زنازاده بدطینت و بدذات است، ظاهر عدالت او نمی‌تواند ما را گمراه نماید؛ پس شهادت او را نمی‌توان پذیرفت (سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ص ۵۰۲).

فقیهان امامیه یکی از شرایط «عهدداری امامت جمعه و جماعت» را «طهارت مولد» می‌دانند. آنان نماز گزاردن پشت سر کودک نامشروع را جایز نمی‌دانند (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ص ۲۹۹)؛ حتی گاه در مورد عدم امکان عهدداری امامت جماعت از سوی زنازاده، ادعای اجماع می‌شود (جبعی عاملی، ۱۴۰۲: ص ۲۸۹).

به باور برخی فقیهان شیعه «قضاوت» بالاتر از شهادت و امامت جماعت و از مناصب بزرگی است که زنازاده نمی‌تواند عهددار آن شود (موحدی لنگرانی، ۱۴۲۰: ص ۵۳). زنازاده گاه در روایات، در ردیف سگ و خوک به‌شمار آمده است؛ برخی از روایات به نجاست و کفر او دلالت دارند (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۲۱۹-۲۲۹). گاه استدلال می‌شود که مردم از زنازاده متنفرند؛ پس نه تنها شهادت و امامت جماعت که قضاوت او نیز پذیرفته نیست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲: ص ۴۰).

به نظر مشهور فقیهان شیعه زنازاده شایستگی عهدداری «مرجعیت تقلید» برای مسلمانان را هم ندارد. یکی از شرایط فتوادادن «طهارت مولد» یعنی زنازاده‌نبودن است (موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ص ۵۳). هرچند به نظر برخی فقیهان او می‌تواند در صورت برخورداری از وصف اجتهاد از خود تقلید کند (حسینی شیرازی، سیدصادق، ۱۴۲۶، ج ۳: ص ۱۳۷). گفته می‌شود ولادت از زنا نوعی عیب و ننگ برای انسان است؛ پس خداوند متعال راضی به عهدداری این امر مهم از سوی زنازاده نیست. جایگاه صدور فتوا از بزرگ‌ترین منصب‌های الهی پس از ولایت است؛ پس اگر زنازاده در بالاترین درجه تقوا و ورع هم باشد، به دلیل نقص وجودی، توان عهدداری این جایگاه بلند را ندارد (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۴۵۰).

۲. نقد مبانی و ادله نظریه پلیدی ذاتی زنازاده

نظریه خباثت و پلیدی ذاتی زنازاده با مبانی کلامی و اعتقادی مذهب شیعه - که در مکاتب کلامی به عدلیه مشهورند - از جهاتی چند ناسازوار به نظر می‌رسد.

۲.۱. نقد مبنایان

در آغاز ایرادهای مبنایی وارد بر این دیدگاه و سپس دلایل نقلی استنادی از حیث سندی و محتوایی را بررسی می‌کنیم.

۲.۱.۱. ناسازواری نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با اصل فطرت

قرآن کریم آفرینش انسان‌ها را بر اساس سرشتِ خدایی می‌داند (روم: ۳۰). این سرشتِ پاک از سوی خداوند در وجود همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است تا در پرتو آن رستگاری را پیشه کنند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶: ص ۱۷۸). در روایات فراوانی تأکید شده است که انسان‌ها با سرشتی پاک و بر مبنای توحید و برابر با یکدیگر آفریده می‌شوند، نه بر مبنای ناپاکی و کفر (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ص ۳۵). امام صادق علیه السلام در برابر این پرسش که انسان‌ها با چه فطرتی آفریده می‌شوند می‌فرماید: انسان بر مبنای توحید آفریده می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۴۱). انسان راه سعادت و شقاوت را پس از آفرینش و با اختیار برمی‌گزیند. آفرینش انسان بر مبنای توحید دلالتی روشن بر پاکی سرشت انسان‌ها دارد. روایات هم دلالت دارند که همه انسان‌ها قابلیت هدایت و گمراهی را دارند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ص ۳۶)؛ در حالی که نظریه پلیدی ذاتی، زنازاده را از اساس ناپاک دانسته، قابل هدایت نمی‌داند.

بر پایه احادیث، برای کیفر یا پاداش دادن به افراد، باید قدرت تحصیل ایمان و معرفت خداوند و راه رسیدن به آن‌ها برایشان مهیا باشد (بقره: ۲۸۶). در غیر این صورت عمل آنان خارج از اختیار خواهد بود (استرآبادی، ۱۴۲۶: ص ۴۳۶-۴۴۱). نظریه پلیدی ذاتی زنازاده جبر تکوینی برای زنازاده را پیشنهاد می‌دهد که با روایات و اصول کلامی شیعه در نفی جبرگرایی و مختاربودن انسان ناسازگار است (شیر، ۱۴۱۸: ص ۱۰۳). در روایت‌های





معتبر از امامان معصوم علیهم‌السلام آمده است: خداوند، مهربان‌تر (یا عادل‌تر) از آن است که بندگان را به گناه وادار کند و سپس آنان را به سبب انجام آن گناه کیفر نماید (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ص ۳۸۶-۳۸۷).

اگر زنزاده ذاتاً پلید، جهنمی و مستحق عذاب اخروی باشد؛ پرسش این است که چرا پروردگار چنین فردی را آفریده است. آنچه را که خداوند ایجاد می‌کند «خیر محض» است و «شرّ» از ناحیه شرور سر می‌زند و ارتباطی به ذات پاکِ اولیهٔ انسان ندارد (دُرچه‌ای، ۱۳۹۶، ج ۲۱: ص ۱۷۳).

۲.۱.۲. ناسازواری نظریهٔ پلیدی ذاتی زنزاده با عدالتِ خداوند

ادیان توحیدی، ساحت پروردگار را عاری از ظلم می‌دانند و خداوند را «عدل مطلق» و رسولانش را منادیان عدالت می‌شمارند. خداوند با پیام وحی، بشر را به استقرار عدالت در جامعه و در نفس خود دعوت می‌کند. هدف بعثت و موعود نهایی ادیان و عطیهٔ گران‌قدر حق، «گسترش و حاکمیت عدل» است (معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷: ص ۷). حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته است که مردم به طریقهٔ عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این امر از سنت‌های تغییرناپذیر خداوند متعال است. از اهداف پیامبران الهی، برپایی عدل است (همان: ص ۲۶-۲۷). در قرآن کریم ۲۸ بار واژهٔ عدل و ۲۷ بار واژهٔ قسط آمده است. همچنین ۲۹۰ مرتبه نیز به واژهٔ مقابل آنها یعنی «ظلم» اشاره شده است. این امر نشان‌دهندهٔ اهمیت عدالت در دین اسلام است (قابل، ۱۳۹۶: ص ۱۳).

از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است عدالت میزانی از سوی خداوند متعال در زمین است که انسان را به سوی بهشت یا جهنم راهنمایی می‌کند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ص ۳۱۷-۳۱۸). در نظر ایشان دوام و هستی دنیا و آخرت بر پایهٔ عدل استوار شده است (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴: ص ۱۰۳). از امام علی علیه‌السلام نقل شده است عدالت یکی از چهار ستون ایمان است (نهج البلاغه، حکمت ۳۱). آن حضرت بالاترین فضیلت برای انسان و والاترین مرتبهٔ ایمان را عدالت می‌داند که حیات احکام اسلام به آن وابسته است (آمدی، ۱۴۱۳: ص ۴۶). امام علی علیه‌السلام

همواره به برپایی عدالت فرمان می‌داد و از ستمگری بر حذر می‌داشت (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۶).

با آنکه این قاعده شرعی - عقلی در کتاب‌های فقیهان همچون قاعده‌ای مستقل نیامده است، فقیهان در مواردی بر پایه آن فتوا داده‌اند. ابن‌ادریس در بحث غصب، در صورت دشواری بازگرداندن مال مغضوب بر این باور است که انتظار مالک برای بازگرداندن لازم نیست و استرداد مثل یا قیمت بر غاصب واجب است. ایشان دلیل این نظر را مقتضای «عدالت اسلام» می‌داند (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۴۹۱). شیخ انصاری همسو با این نظر، پرداخت بهای مال مغضوب را با درخواست مالک بر غاصب واجب می‌داند و دلیل آن را «جلوگیری از ظلم به مالک مال» اعلام می‌کند (انصاری، ۱۴۲۳، ج ۳: ص ۲۲۶). امام خمینی علیه السلام دلیل و علت اصلی حرمت ربا از سوی شارع را «ظلم بودن» آن می‌داند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ص ۵۴۲-۵۵۳). به باور استاد مطهری عدالت در سلسله احکام است، نه در سلسله معلولات. عدل حاکم بر احکام است نه تابع آنها. نه این است که آنچه دین گفت عدالت است، بلکه آنچه عدالت است، دین می‌گوید. عدالت مقیاس دین است نه آنکه دین مقیاسی برای عدالت باشد. ایشان دلیل کم‌رنگی جایگاه عدالت در فقه شیعه را سرایت مصیبت اندیشه «اخباری‌گری» در میان فقیهان شیعه می‌داند (مطهری، ۱۴۰۳: صص ۱۴-۱۵ و ۱۷۰). مطهری در نقد دیدگاهی که حق طلاق را به هر حال در دست مرد می‌داند، به قاعده عدالت و نفی ظلم اشاره می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ص ۳۴۹)؛ از همین رو عدالت، معیار و میزانی برای فقاوت و استنباط شناخته می‌شود که برداشت‌های فقهی باید با آن سنجیده شوند (ر.ک: مهریزی، ۱۳۷۶: ص ۱۸۸؛ علی‌اکبریان، ۱۳۹۶: صص ۲۱۸-۲۱۹ و ۳۲۰-۳۲۱؛ مطهری، ۱۴۰۳: صص ۱۴-۱۵). هم‌اکنون شمار آن‌را نه تنها قاعده‌ای فقهی - حقوقی، بلکه اساس تکوین و تشریح احکام اسلامی می‌دانند (منتظری، ۱۳۸۵: ص ۲۳).

باری نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با قانون عدل خداوند ناسازگار به نظر می‌رسد. زنازاده نیز همچون دیگر مسلمانان مکلف به اصول و فروع دین است. در صورت اظهار اسلام، احکام مسلمان بر او جاری است. برای نیکی‌هایش ثواب و برای بدی‌هایش عقاب می‌بیند. اگر او در انجام اعمال خود اختیار دارد، با انجام عمل نیک، شایسته



فقه



پاداش است؛ اما اگر در اعمالش مختار نباشد، کیفر نمودن او ظلم و ستم است؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: «خداوند هرگز به بندگانش ستم نمی‌کند» (شَبَر، ۱۳۹۰، ج: ۱، ص: ۳۵۸).

در پاسخ به کسانی که با نوعی استدلال فلسفی، زنازاده را ناشی از عمل زنا و نتیجه رابطه علی و معلولی، واجد روحی ناپاک می‌دانند، می‌توان گفت: برابر آیات قرآن «هیچ فردی گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد» (انعام: ۱۶۴). کیفر زنازاده برای گناه پدر و مادر او، عملی ستمگرانه است؛ در حالی که ساحت پروردگار، عاری از هرگونه ستم به بندگان است (حلی، ۱۳۸۷، ج: ۴، ص: ۴۲۶). با اینکه بر مبنای اصول اسلامی و حدیث فطرت، اصل بر طهارت و پاکی سرشت انسان‌ها است، این دیدگاه فلسفی به‌نوعی در صدد اثبات عکس آن است (انصاری، ۱۴۱۵، ج: ۵، ص: ۱۵۵).

چنانچه به پلیدی ذاتی و تفکر علی و معلولی فلسفی در این زمینه باور داشته باشیم و همه آثار زنا را به انسانی بی‌گناه نسبت دهیم، از تفکر کلامی و اعتقادی شیعه یعنی نفی جبرگرایی و اعتقاد به اختیار همه انسان‌ها در انتخاب سرنوشت خود فاصله گرفته‌ایم. نظریه پلیدی ذاتی زنازاده ما را به جبر در سرنوشت سوق می‌دهد. نتیجه این دیدگاه، کنار نهادن دیگر اصول اساسی اسلام همچون معاد خواهد بود؛ زیرا پاداش و عقاب با فرض اختیار انسان در انتخاب ارادی اعمال معنا پیدا می‌کند؛

از این رو برخی بر این باورند کودکانی که از طریق نامشروع به دنیا می‌آیند، بدون کمترین تفاوت با دیگر کودکان از حق حیات برخوردارند. افزون‌براین، آنها کرامت ذاتی دارند و می‌توانند کرامت ارزشی هم داشته باشند؛ زیرا آنان نیز انسان‌اند و در کار پلید و نامشروعی که پدر و مادر آنان مرتکب شده‌اند، اختیار و دخالتی نداشته‌اند (جعفری، ۱۴۱۹، ص: ۱۸۰).

۲.۱.۳. مخالفت نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با اصل شخصی بودن مسئولیت

قاعده وزر مستند به آیات قرآن و از اصول اجماعی عدلیه است (حائری، ۱۴۱۵، ص: ۴۰۸). افزون بر آیات قرآن، عقل هم پشتوانه این قاعده است؛ زیرا گذاشتن بار کسی بر دوش

دیگری زشت و نکوهیده است (محقق داماد، ۱۳۸۰، ج ۴: ص ۱۶۴). مضمون قاعده - که گستره آن فراتر از امور دنیوی است - نه تنها مجازات، که هر نوع مسئولیتی را هم دربرمی گیرد (نوبهار، ۱۳۹۵: ص ۶۱۸). به حکم قرآن، از هیچ کس برای گناه دیگری پرسش نمی شود، چه رسد به اینکه کسی به جای دیگری کیفر داده شود (بقره: ۱۳۴، نحل: ۹۳). نظریه پلیدی ذاتی زنازاده، بار نمودن گناه پدر و مادر بر فرزند بی گناه است؛ از این رو برخی فقیهان در نقد احکام زنازاده به مفاد این آیات استناد جسته اند (ر.ک: حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ص ۴۲۶؛ حلی، جمال الدین، ۱۴۰۷، ج ۴: ص ۵۳۱؛ جعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ص ۳۲۳؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶: ص ۶۲).

چنان که گذشت مستند این قاعده فقط دلایل شرعی نیست، حکم عقل هم پشتوانه آن است (نوبهار، ۱۳۹۵: ص ۶۱۵)؛ زیرا عقل کیفر زنازاده برای گناه پدر و مادر را ستم می شمارد؛ در حالی که نسبت دادن ظلم به خداوند عقلاً محال است (حلی، جمال الدین، ۱۴۰۷، ج ۴: ص ۵۳۱؛ حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ص ۴۲۶). همچنین گفته شده است تخصیص حکم عقلی، امری نامعقول است (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۲۷)؛ پس نمی توان احکام زنازاده را گونه ای تخصیص برای این قاعده شرعی و عقلی دانست. تشبیه محدودیت ها و احکام تبعیض آمیز برای زنازاده به فردی که لال به دنیا می آید و مثلاً به طور تکوینی نمی تواند امام جماعت باشد چون قادر بر ادای کلمات نیست (ر.ک: فرحناک، ۱۳۹۸: ص ۱۳)، درست به نظر نمی رسد. این تنظیر، ساده سازی مسئله است. در این مثال لال واقعاً قدرت انجام یک تکلیف را ندارد؛ حال آنکه زنازاده بنا به فرض می تواند عادل باشد؛ ولی شهادت او پذیرفته نمی شود یا او مکلف به اسلام و ایمان است، ولی بنابر نظریه کفر یا خباث ذاتی، ولد الزنا نمی تواند مسلمان باشد؛ ضمن اینکه برای رفتار پدر و مادرش سرزنش می شود.

۲.۱.۴. ناسازواری نظریه پلیدی ذاتی با اصل برابری انسانی

اصل برابری از سوی اندیشمندان اسلامی ستایش شده و به عنوان رُکنی از ارکان نظام اسلامی بیان شده است (نائینی، ۱۴۲۴: صص ۸۶ و ۹۰ و ۱۰۱). در اسلام تساوی عمومی همه انسان ها به صورت یک واقعیت قطعی بیان شده است. به این معنا «برابری انسان ها» یک واقعیت و یک حقیقت است نه یک مصلحت و صلاح اندیشی. از نظر اسلام همه از نظر





آفرینش برابرنه اینک باید برابر باشند (الهامی، ۱۳۶۰: ص ۲۴۶). مساوات و برابری، یک اصل بنیادین اسلامی است و از اصالتی اسلامی برخوردار است (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۵: صص ۱۸۰ و ۲۱۲).

در منظر اسلام آدمیان جدا از تمایزهای ظاهری و عَرَضی، خانواده واحد خداوند به‌شمار می‌آیند. باید به این واقعیت توجه کنیم که شارع آرمان‌هایی نهایی دارد که گاه به علت وجود برخی موانع نتوانسته است آنها را محقق سازد. در اسلام بخشی از احکام، وسیله و برخی دیگر، هدف و مقصودند. طبیعی است که احکامی که از جنس هدف و مقصودند، به‌نوعی بر احکامی که از نوع وسیله و ابزارند، تقدم و اولویت دارند. برابری یکی از همین مقاصدی است که شارع مقدس، پیگیر و در صدد عملی کردن آن است (نوبهار، ۱۳۹۶: صص ۵۲۷-۵۳۰).

آیات متعددی از قرآن کریم بر برابری مردم تأکید می‌کنند. قرآن، منشأ آفرینش انسان را «نفس واحده» می‌داند که همه در آن مساوی‌اند (انعام: ۹۸). منظور قرآن از «نفس واحده» یکسانی انسان‌ها در آفرینش و عدم تبعیض میان آنان به جهات عَرَضی، همچون رنگ پوست و زبان است (رازی، ۱۴۲۳، ج ۱۳: ص ۱۰۹). در بیانی دیگر قرآن همه انسان‌ها را از ریشه‌ای واحد معرفی می‌کند که با هم برابرند (حجرات: ۱۳). مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند منظور آیه از «شعوب» نه یک طایفه بلکه «نوع» مردم است. تأکید قرآن بر «ریشه واحد»، تساوی انسان‌ها در آفرینش و در نتیجه برتری‌نداشتن یکی بر دیگری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ص ۱۹۷). درباره‌شان نزول این آیه گفته شده است آیه هنگامی نازل شد که پیامبر ﷺ دستور داده بود دختری را به ازدواج یکی از موالی درآورند (موالی به بردگان آزادشده یا به غیرعرب می‌گفتند). آنان شگفت‌زده شدند و گفتند: ای رسول خدا! آیا می‌فرمایید دخترانمان را به موالی دهیم؟! آن‌گاه این آیه نازل شد و بر این فکر خُرافی خط بطلان کشید (همان: ص ۲۰۰). از این آیات استنباط می‌شود که همه انسان‌ها در حقوق و تکالیف برابرند. در پناه این اصل، صلح و آرامش به جامعه اسلامی هدیه می‌شود و همه افراد اعم از زن و مرد، فقیر و ثروتمند با نگاهی یکسان، دیده می‌شوند (حسینی شیرازی، سیدمحمد، ۱۴۲۶: ص ۳۰۷).

در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است مگر نه این است که خدای شما یکی است، از پدری واحد به دنیا آمده‌اید، نه عرب را بر عجم و نه عجم را بر عرب برتری است، نه سفیدپوست را بر سیاه‌پوست و نه سیاه‌پوست را بر سفیدپوست برتری است (قرطبی، ۱۴۲۷، ج ۲۹: ص ۴۱۲).

در حدیثی دیگر از پیامبر ﷺ می‌خوانیم خداوند نه به نسب، نه به جسم‌ها و نه به اموال شما می‌نگرد، بلکه به قلب‌های شما می‌نگرد که چه در آن می‌گذرد. به قلب‌های صالح آرامش می‌دهد و باتقواترین تان را دوست می‌دارد (همان). همچنین از پیامبر ﷺ نقل است انسان‌ها همچون دندان‌های شانه برابرند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ص ۳۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۳: ص ۱۷؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۸: ص ۳۲۷ و ج ۹: ص ۴۹). از این بیانات پیامبر اکرم ﷺ برابری و تساوی حقوق، میان انسان‌ها برداشت می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵: ص ۱۷۵). در سخنان امام علی علیه السلام نیز بارها بر برابری تأکید شده است. از ایشان نقل شده است: همه با هم برابرند و من در کتاب خدا غیر از آن را نیافته‌ام. ایشان به برابری مردم با یکدیگر تأکید می‌کردند و در تقسیم بیت‌المال میان عرب و عجم، برده و آزاد تفاوتی نمی‌گذاشت (همان). حتی در تقسیم بیت‌المال میان خواهر خود و بنده فرق نمی‌نهاد؛ از همین رو زمانی که با اعتراض خواهرش روبه‌رو شد، فرمود: در کتاب خدا کسی را برتر از دیگری ندیدم (مفید، ۱۴۳۰: ص ۱۵۲). امام علی علیه السلام «مساوات» را نتیجه یک «اصل قرآنی» می‌داند و به آن استناد می‌کند. از این تعالیم برمی‌آید هدف اسلام تثبیت برابری به‌عنوان اصلی بنیادین میان همه انسان‌ها است (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۵: ص ۱۸۸-۱۸۹).

مساوات و برابری در فقه امامیه به‌عنوان اصلی از اصول فقهی پذیرفته‌شده و تحت عنوان «اصل اشتراک در تکالیف» از آن بحث شده است (سیفی‌مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۳: ص ۲۶). آنچه از سخن فقیهان امامیه فهمیده می‌شود این است که آنان اصل تساوی در تکالیف را میان همه انسان‌ها اعم از زن و مرد، مسلمان و کافر، آزاد و بنده پذیرفته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵: ص ۲۵۸).

در نظام حقوقی ایران البته برخی نابرابری‌ها همچون لزوم طهارت مولد در شاهد و قاضی، شرط مردبودن در دادرس، اختلاف در دیه زن و مرد، مساوی نبودن ارزش





شهادت مردان و زنان در دادگاه، به چشم می‌خورد؛ اما این موارد، نافی اصل برابری در اسلام نیستند. بسیاری از این احکام، بدیهی و ضروری نیستند و جای درنگ و تأمل دارند (برای نمونه ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ص ۶؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶: ص ۶۲؛ صانعی، ۱۳۹۰، ج ۱: صص ۳۶، ۷۳ و ۲۶۴)؛ ضمن اینکه شناسایی مواردی از تبعیض‌های موجه، نافی اصل برابری همچون اصل مرجع نیست.

برخی اندیشمندان اسلامی قانون مساوات را شریف‌ترین قانون سیاسی اسلام، مبنای اساس عدالت و روح همه قوانین اسلام می‌دانند؛ از این رو اساس نظام اسلامی را بر این اصل طیب، طاهر و مبارک استوار دانسته و ضرورت اهتمام به این اصل اساسی را از بدیهیات دین اسلام دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۲۴: صص ۸۶، ۹۰ و ۱۰۱). به نظر استاد مطهری، همه مقررات اجتماعی باید بر اساس دو اصل آزادی و مساوات تنظیم شوند نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۹: ص ۲۶۰). او هدف اسلام را برقراری کامل مساوات در میان مردم دانسته است (همان، ج ۲۱: ص ۵۷). گاه عدالت از قوانین طبیعی جوامع انسانی به شمار آمده است (همان، ج ۱۹: ص ۶۰). قانونی که هر انسان ممیزی به آن باور دارد (نائینی، ۱۴۲۴: ص ۱۰۱).

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم که فقیهان آن را نگاشته یا تأیید کرده‌اند، در موارد بسیار به نفی انحصار، استبداد و استعمار اشاره شده است. طرد انحصار به برابری همه شهروندان در بهره‌گیری از امکانات اجتماعی می‌انجامد (ویژه، ۱۳۸۳: ص ۲۲۲). برابری در قانون اساسی با صراحت بیشتری در اصل بیستم بیان شده است. منظور از برابری در این اصل، برابری در حقوق بنیادین افراد است. این حقوق صرف نظر از جنسیت، رنگ، نژاد و مانند این‌ها به همه انسان‌ها به جهت انسان بودن آن‌ها تعلق می‌گیرد؛ از همین رو احکام حقوقی متضمن نابرابری را می‌توان و باید بازنگری کرد؛ ضمن اینکه پاره‌ای از اندیشه‌های مبتنی بر تبعیض، بیشتر از نگرش پیروان ادیان و حتی متولیان فهم ادیان سرچشمه می‌گیرد تا از دین ناب (نوبهار، ۱۳۸۴: صص ۶۲۳-۶۲۴). پاره‌ای از این احکام نیز مستند استواری ندارند. مفاد اصل برابری به‌عنوان اصلی بنیادین باید در همه قوانین مراعات شود و قوانین در صورت تعارض با آن، باید کنار گذاشته شوند؛ مگر اینکه دلیل موجه و قابل قبولی تفاوت را اثبات کند. به هر رو، ادله‌ای که برای

اثبات احکام تبعیض آمیز برای زنازاده به آنها استناد شده به اندازه‌ای نیستند تا خروج از مقتضای اصل برابری را اثبات کنند یا اطلاق ادله‌ای را که احکامی را برای عناوینی چون عادل، مؤمن و مسلمان اثبات می‌کنند، مقید سازند.

۲.۲. نقدِ سندی و محتوایی ادلة نقلی نظریه پلبیدی ذاتی زنازاده

احادیثی چند بر خبث ذاتی زنازاده دلالت دارند. از امام صادق علیه السلام نقل شده است زنازاده ناپاک است و بهشت جایگاه ناپاکان نیست (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۵۶۴). این روایت را نمی‌توان ملاک عمل قرارداد؛ نخست به دلیل آنکه گفته‌اند: سلیمان دیلمی راوی آن، غالی و دروغگو بوده است (حلی، علامه، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۳۵۰-۳۵۱؛ مامقانی، ۱۴۳۱، ج ۳۳: ص ۱۲۴). برخی هم گفته‌اند: او تاجری بوده که گزارش‌ها حکایت از دروغگویی و نامقبولی او دارند (معرفت، بی‌تا: ص ۳۰۱). افزون بر این، روایت، مرفوعه است؛ زیرا واسطه میان «دیلمی» و امام مشخص نیست (همان؛ همچنین ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۷۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۱). برخی بر این باورند که مفاد روایت درباره زنازاده‌ای است که راه انحراف و گمراهی را می‌پیماید؛ اما اگر در مسیر حق قرار گیرد و اعمال نیک انجام دهد، جایگاهش بهشت است نه جهنم (موسوی خویی، ۱۴۱۶، ج ۱: ص ۴۷۰)؛ همچنین گفته شده چگونه است که وضعیت زنازاده بدتر از والدین زناکار خویش است؛ درحالی که والدین او به اختیار زنا کرده‌اند، ولی زنازاده در تولدش اختیاری نداشته است (معرفت، بی‌تا: ص ۳۰۱). افزون بر این، مفاد روایت با قواعد عدلیه (همچون عدالت پروردگار، قاعده و زر، فطرت توحیدی انسان و اصل برابری) ناسازگار است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۱). مفاد روایت با آیات متعددی از قرآن^۱ که دلالت دارند بهشت برای اطاعت پیشه‌گان آفریده شده، در تعارض است (معرفت، بی‌تا: ص ۳۰۲-۳۰۳). محدث بحرانی با آنکه خود به نوعی با روایات دال بر واردنشدن زنازاده به بهشت همدلی می‌کند، از برخی محدثان نقل می‌کند که گفته‌اند: شاید مقصود این است که زنازاده نیکوکار برای مدتی وارد بهشت نمی‌شود، نه اینکه

۱. مانند: بقره: ۸۲؛ نساء: ۱۲۴؛ مریم: ۶۱.





هیچ گاه وارد بهشت نمی شود یا اینکه وارد مرتبه و درجه خاصی از بهشت نمی شود؛ همچنان که شیخ بهایی هم این احتمال را داده است (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۳: ص ۱۲۵).

ابی یعفر هم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است از غسل آب حمام غسل نکنید؛ زیرا زناکار و زنازاده و ناصبی - که بدتر از همه آنها است - در آن غسل می کنند؛ زنازاده تا هفت نسل پاک نمی شود (عاملی: ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۲۱۸-۲۱۹؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ص ۴۸). در نقل کلینی، «ابن جمهور» وجود دارد که درباره اش گفته اند: در زمینه روایت ضعیف بوده و اهل غلو در مذهب بوده است و به روایت هایش اعتماد نمی شود (حلی، علامه، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۳۹۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۳۳۷). محقق اردبیلی هم سند این روایات را چندان ضعیف دانسته که تا به حال فقهی با استناد به آن فتوا نداده است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۹۰؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ «ب»، ج ۳: ص ۲۷۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۰؛ همدانی، ۱۴۱۶، ج ۷: ص ۳۰۱؛ لاری، ۱۴۱۸: ص ۳۳۸). درباره دلالت حدیث نیز گفته شده است: برخی از مردم مدینه آب حمام را درمان بیماری های چشم می دانستند. امام علیه السلام برای از بین بردن این باور اشتباه و بیان اینکه آب حمام آلوده است، چنین فرموده اند (موسوی خویی، ۱۴۱۸، «الف»، ج ۳: ص ۶۶). به هر رو به رغم این حدیث و امثال آن بسیاری از فقیهان زنازاده را طاهر می دانند (نک: نراقی، ۱۴۲۲، ج ۱: ص ۵۴).

ابو خدیجه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: زنازاده هیچ وقت پاک نمی شود (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱۰: ص ۲۵۲). 'علامه مجلسی حدیث را مجهول دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ص ۵۳). نراقی با اشاره به ضعف این حدیث بر تولد مطلق انسان بر فطرت و طهارت تأکید می کند و این گونه احادیث را حتی برای اثبات نجاست نیم خورده زنازاده کافی نمی داند (نراقی، بی تا: ص ۸۲-۸۳). برخی هم این دست احادیث را باطل دانسته اند (معرفت، بی تا: ص ۳۰۲؛

۱. متن کامل روایت چنین است: «زنازاده هیچ گاه پاک نمی شود؛ بهای او هم هیچ گاه پاک نمی شود. ممیز [ممیز] هم تا هفت پشت پاک نمی شود. از امام پرسیده شد: ممیز چیست؟ فرمود: مردی مال حرامی را به دست می آورد، آن گاه ازدواج می کند یا کنیزی را با آن پول خریداری می کند و از این راه صاحب فرزندی می شود. چنین فرزندی را ممیز می گویند». قرار گرفتن ممیز در کنار ولدالزنا بسا قرینه ای است که مراد نهایی روایت، تأکید بر قبح زنا و زشتی ازدواج با پول حرام است. فقیهان ممیز را دارای احکامی خاص ندانسته اند.

حلی، ۱۴۰۱: ص ۶۸-۶۹؛ زیرا با آیاتی از قرآن کریم در تعارض‌اند. از جمله آیاتی که دلالت دارند: «هر کس ذره‌ای عمل نیک انجام دهد، پاداش آن را می‌بیند» (آل عمران: ۱۹۵) و «هر فردی جزای اعمالش را می‌بیند و به هیچ کس ظلم نمی‌شود» (نحل: ۱۱۱) و بسیاری آیات دیگر (ر.ک: غافر: ۴۰؛ فاطر: ۱۰؛ مریم: ۶۳).

در روایتی دیگر، دُرست از پیامبر ﷺ نقل کرده است از پنج گروه از جمله زنازاده باید پرهیز کرد (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ص ۵۰). در سند این روایت، فردی به نام «الدّهقان» آمده است که نامی مشترک میان کسانی است که برخی از آنان نامقبول‌اند (حلی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۳۸۳). نجاشی هم او را تضعیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۲۳۱)؛ از همین رو فقیهان این روایت را قابل اعتماد نمی‌دانند (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲: ص ۶۴۸۷)؛ البته پیداست که دوری گزیدن از کسی ارتباطی به ناپاکی ذاتی ندارد.

برابر روایت پنجم که زُراه از امام باقر ﷺ نقل کرده است، هیچ خیری در زنازاده نیست. نوح ﷺ موجوداتی مانند سگ و خوک را بر کشتی سوار کرد؛ ولی از سوار کردن زنازاده پرهیز کرد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰: ص ۶۵۴؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۰۸). سند این روایت، موثق ارزیابی شده است؛ اما گفته می‌شود رویگردانی فقیهان از عمل به آن موجب ضعف آن شده است (آملی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۴۰۴-۴۰۵)؛ افزون بر این، گفته می‌شود منظور این روایات پلیدی زنازاده نیست، بلکه به قرینه برخی روایات دیگر، مقصود کراهت ازدواج با زنازاده به علت نحوه نگرش جامعه به آنان است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴: ص ۱۸).

حدیث ششم را «مطرف مولی معن» از امام صادق ﷺ نقل کرده است. به موجب این حدیث، شیرینی ایمان در قلب سندی، زنجی، کردی، بربری، خوزی و زنازاده جای نمی‌گیرد (عاملی، ۱۴۱۸، ج ۳: ص ۲۲۹). در این حدیث «نَصْرُ الْكُفْرِ» و «مُطَرِّفِ مُؤَلِّی مَعْنِ» آمده که ناشناخته و مجهول‌اند؛ ضمن اینکه محل زندگی انسان تأثیری در نجابت یا شقاوت او ندارد؛ از همین روی برخی گفته‌اند انسان باید از این مخاریق (دروغ‌ها) پرهیز کند (معرفت، بی تا: ص ۳۰۱).





در روایت هفتم که جابر از امام محمدباقر علیه السلام نقل کرده آمده است: انبیا و فرزندانشان به دست زنازاده کشته می شوند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۰۸-۱۰۹؛ همچنین ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۶۹). گفته می شود سند این روایت ضعیف است و دلالتی بر خباث ذاتی زنازاده ندارند. روایت هایی که بر جهنمی بودن و کینه توزی زنازاده نسبت به امامان علیهم السلام دلالت دارند، همگی دارای اشکال سندی و دلالتی اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۰-۳۸۱؛ خواجویی مازندرانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ص ۱۰۶)؛ ضمن اینکه به قرینه روایات دیگر بعید نیست که مفاد این روایات درباره افراد معینی از آزاردهندگان معصومان علیهم السلام باشد؛ از این رو برخی این روایات را در باب قاتلان امام حسین علیه السلام و یحیی بن زکریا علیه السلام آورده اند (قمی، ۱۳۹۸، ص ۷۷-۷۹).

ممکن است گفته شود هرچند روایت ها دارای ضعف سندی و دلالتی اند، از مجموع آنها پستی زنازاده - هرچند مسلمان و عادل هم باشد - قابل برداشت است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۳۶۷). این دیدگاه درست به نظر نمی رسد؛ زیرا حصول ظن غالب یا اطمینان نوعی مربوط به جایی است که هر دلیل یا شاهد، درجه ای از اعتبار - هرچند اندک - داشته باشد؛ اما سرجمع چند روایت ضعیف، مانند حاصل جمع چند صفر است که جز صفر نخواهد بود. حتی این مبنای اصولی که استناد فقیهان به روایت ضعیف، ضعف سند آن را جبران می کند، پایه ای بی اشکال ندارد. دانشوران اصولی نامداری با استدلال های گوناگون این دیدگاه را نمی پذیرند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۷: ج ۲: ص ۱۴۳).

حاصل آنکه روایات پیش گفته با قانون عدالت خداوند ناسازگارند؛ چنانچه راهی برای تأویل آن ها یافت نشود، کنار گذارده می شوند (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵: ص ۳۸۰). این روایات توان آن را ندارند که مقتضای قواعد مورد اعتماد مذهب را تخصیص بزنند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۷۰). روایاتی که بر کفر زنازاده (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۲۱۹-۲۲۹)، پذیرفته نشدن گواهی اش در دادگاه (همان، ج ۲۷: ص ۳۷۴-۳۷۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ص ۳۸۰)؛ عدم امکان عهده داری امامت جمعه و جماعت از سوی زنازاده دلالت دارند، (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ص ۳۲۱) مورد تأمل و مناقشه فقیهان اند (حلی، ۱۴۱۳: ص ۵۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵: ص ۱۵۵-۱۵۸؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، «الف»، ج ۱۷: ص ۳۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۶۸-۷۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ص ۳۸۰؛

خوانساری، ۱۴۰۵، ج: ۶؛ ص: ۱۲۸؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج: ۱۴؛ ص: ۲۲۱-۲۲۵). علامه مجلسی پس از ذکر شماری از این اخبار با توجه به ناسازواری آن‌ها با عدالت پروردگار گفته است: عقل‌ها در فهم این مسئله حیران و بزرگان دانش در آن دچار تردیدند. بهتر آن است که به آن ورود نکنیم. بهتر سخن در این باره این است که گفته شود: خداوند دانا است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۵، ص: ۲۸۸).

بنابر آنچه گفته شد فقیهان امامیه، خبثت ذاتی زنازاده را انکار یا در آن تردید می‌کنند (معرفت، بی‌تا: ص: ۲۹۹ و ۳۰۰؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳، ج: ۱؛ ص: ۶۰). دلیل آنان این است که با در نظر گرفتن دیگر اصول و قواعد، مفاد این روایات ناظر به افرادی است که مرتکب گناه می‌شوند، نه فردی که عمل نیک انجام می‌دهد. با فرض انجام عمل نیک، زنازاده نیز فردی با ایمان و مؤمن خواهد بود و مفاد روایات منصرف از چنین فردی است (موسوی خویی، ۱۴۱۶، ج: ۱؛ ص: ۴۷۰).

وانگهی روایت دیگری زنازاده را همچون دیگر افراد و اعمال او را نیز همانند دیگران می‌داند. از امام صادق علیه السلام نقل شده است اگر زنازاده عمل صالح انجام دهد، پاداش آن را می‌گیرد و اگر گناهی مرتکب شود کیفر داده می‌شود (عاملی، ۱۴۱۹، ج: ۲۰؛ ص: ۴۴۲). سند این روایت، معتبر ارزیابی شده است؛ مفاد آن نیز با اصول مذهب شیعه در برابری زنازاده با دیگران در «تکلیف»، «ثواب» و «عقاب» موافق است. این روایت - برخلاف روایات پیشین - با سنت قطعی و آیات قرآن کریم نیز سازگار است؛ پس روایات دیگر بدون شک ساقط می‌شوند (معرفت، بی‌تا: ص: ۳۰۴). برخی نیز بر این باورند که روایاتی که ظاهر آن‌ها دلالت بر جهنمی بودن زنازاده دارند، با این روایت تخصیص خورده‌اند؛ پس در جمع روایات باید گفت زنازاده در صورت انجام گناه وارد جهنم می‌شود، نه به صرف زنازاده بودنش (بحرانی، ۱۴۲۳، ج: ۳؛ ص: ۱۳۶).

در واقع با توجه به اشکالات سندی روایات دال بر خبثت ذاتی زنازاده، باید از آنان دست برداشت و به عمومات عقلی و قرآنی که دلالت بر ولادت بر فطرت و امکان ایمان و کمال برای مطلق انسان دارند مراجعه کرد؛ ضمن اینکه برخی روایات ناظر به نکوهش زنازاده، قضایای شخصی هستند و حکم کلی و عام از آنها استخراج نمی‌شود





(نوبهار، ۱۳۹۷: ص ۶۴-۶۵). فخرالمحققین روایتی را که دلالت بر «شُرُّ الثَّلاثه» بودن زنازاده دارد - گذشته از تعارض با آیات قرآن کریم - روایتی شخصی دانسته که در مورد زنازاده معینی است که پیامبر ﷺ را دشنام می داد. علت اینکه پیامبر ﷺ او را بدتر از پدر و مادرش دانسته بود، این بود که او به پیامبر ﷺ دشنام می داد (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ص ۴۲۶؛ حلی، جمال‌الدین، ۱۴۰۷، ج ۴: ص ۵۳۱). پیداست که قضایای شخصیه و موردی را نمی توان تعمیم داد و مبنای احکام شرع قلمداد کرد.

شماری از فقیهان، روایات بیانگر نجاست و کفر زنازاده را از نظر سند و دلالت ضعیف می دانند؛ ولی در عین حال به پلیدی معنوی و ذاتی زنازاده باور دارند (موسوی خویی، ۱۴۱۸ «ج» ۳: ص ۱۲۶). از جمله مستندات این رأی، آیات و روایات مربوط به پاکی سرشت و فطرت است (همان). باید گفت چنانچه روایات، مخالف آیات قرآن از یک سو و مخالف روایات مربوط به پاکی سرشت انسان از سوی دیگرند، پلیدی ذاتی و معنوی کودک طبیعی چگونه توجیه پذیر است. نجاست باطنی بالاتر از نجاست ظاهری است. اگر این روایات توان اثبات نجاست ظاهری را نداشته باشند، توان اثبات نجاست معنوی او را هم ندارند.

نتیجه گیری

برابر آموزه های اسلامی، انسان ها با طینتی پاک آفریده می شوند. راه سعادت و شقاوت هم با اختیار، انتخاب می شود. پاداش و کیفر نتیجه اعمال اختیاری انسان است و با فرض «اختیار عمل» توجیه پذیر است. نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با شماری از مبانی کلامی - الهیاتی مانند عدالت پروردگار، برابری در انسانیت و برخورداری همه آدمیان از فطرت پاک و نیز شخصی بودن مسئولیت سازگار نیست. نمی توان پذیرفت که خداوند کسی را به دنیا می آورد که به کلی نجیب و حنیف نخواهد شد و امکان گرایش به خیر به کلی در او وجود ندارد. بلی، می توان پذیرفت متولد شدن از زنا به ویژه آن گاه که فرزند توسط پدر و مادر طبیعی اش یا حتی یکی از آنان به کلی رها می شود، زمینه ساز گرایش به بدی است، به ویژه اگر انسان های صالحی تربیت طفل را بر عهده نگیرند؛ همچنان که در

موارد زیادی این فرض، واقعی است. جدا از مبانی عقلی - الهیاتی دلایل نقلی استواری بر خبث ذاتی زنازاده وجود ندارد. روایات مربوط که اخبار واحدند، مشکل سندی یا دلالت بر مدعا دارند. این وضعیت، حصول اطمینان و حتی ظن قابل توجه از این روایات را بعید می‌نماید. این احتمال که برخی روایات دال بر خباثت ذاتی زنازاده نوعی خطاب بیانی و بیشتر متضمن نکوهش زنا باشد تا دلالت بر کفر و گمراهی قطعی زنازاده، احتمال دوری نیست. درست است که تنها مستند محرومیت زنازاده از شماری حقوق اجتماعی، فقط نظریه خباثت زنازاده نیست، اما تا آنجا که برای ثبات این احکام بر این نظریه تکیه شده است، آن احکام فاقد دلیل معتبر خواهند بود.

باری پرداختن به دلایل احکام تبعیض آمیز طفل متولد از زنا به فرصت دیگری نیاز دارد. این تبعیض‌ها را می‌توان و باید در آئینه اصل برابری بازناندیشی کرد و تنها مواردی را پذیرفت که دلیل استوار فقهی بر آن گواهی دهد. در این بازخوانی احتمالاً شماری از این احکام از صافی اصل برابری انسانی عبور نخواهند کرد. در اندیشه اسلامی البته توجه به مصالح اجتماعی مانند پیشگیری از زنا و تولد فرزندان فاقد نسب بسیار بااهمیت است؛ با این حال پیش‌بینی محدودیت برای انسان بدون نسب، آن هم به هدف سرزنش و نکوهش زنا ارتباطی با خبث ذاتی او ندارد. کسی می‌تواند به لحاظ مصالح اجتماعی از شماری از حقوق یا مزایای اجتماعی محروم باشد، اما ذاتاً پلید و خبیث نباشد. نباید با استناد به مصالح اجتماعی در حکم به تبعیض علیه افراد، گشاده‌دستی کرد. در مقام تراحم میان مصالح اجتماعی و حقوق افراد نمی‌توان به‌طور کلی به تقدم مصالح اجتماعی بر حقوق فردی حکم کرد؛ در نتیجه نمی‌توان حقوق افراد - به‌ویژه حق‌های بنیادین - را پیوسته مغلوب مصالح اجتماعی دانست و آنها را نادیده انگاشت. سلب حق از آدمیان در هر حال به دلیل استوار نیاز دارد. تشبیه و تنظیر سلب حق از افراد فاقد نسب به ناتوانی‌های تکوینی که به‌طور طبیعی مایه برخی محرومیت‌ها می‌شود، درست به نظر نمی‌رسد؛ مثلاً اگر در جامعه‌ای برای مسئولان عالی‌رتبه کشوری شرط بینایی یا شنوایی پیش‌بینی شود، طبیعی است کسی که نابینا یا ناشنواست از تصدی برخی موقعیت‌های اجتماعی محروم می‌شود؛ زیرا از عهده شماری از وظایف عمومی برنخواهد آمد؛ پس





پیش‌بینی شرط بینایی یا شنوایی در مورد مثال، تبعیض ناموجه به‌شمار نمی‌آید؛ ولی در محرومیت ناموجه طفل متولد از زنا صرفاً با استناد به زنا و والدین، ممکن است فردی توانمند از ایفای نقشی که توانایی آن را دارد محروم شود. بلی، اگر وصف تولد از زنا در جامعه‌ای به‌گونه‌ای باشد که مانع از ایفای نقش در موقعیت معینی شود، مسئله صورت دیگری به خود می‌گیرد. این به معنای آن است که ممکن است تلقی‌های اجتماعی از افراد متولد از زنا در برخی موقعیت‌های اجتماعی اثرگذار باشد؛ تلقی‌هایی که البته ممکن است متحول و تغییربردار باشند؛ ضمن اینکه میان حکم به ناتوانی کسی برای تصدی امری با سرزنش و نکوهش او در حد و اندازه خبیث یا کافر و غیرنجیب، بسی تفاوت است. ناگفته پیداست رد نظریه خباث ذاتی زنازاده یا نقد برخی احکام تبعیض‌آمیز علیه او هرگز به معنای زشتی‌زدایی از زنا نیست. آن‌گونه که از شماری از متون معتبر دینی از جمله قرآن کریم برمی‌آید قبح اخلاقی زنا، شهودی و بدیهی است.^۱ می‌توان به قبح اخلاقی و شرعی زنا پایبند بود؛ اما در شناسایی احکام تبعیض‌آمیز برای کودکان ناشی از زنا محتاط بود و هر حکم تبعیض‌آمیزی را با توجه به اینکه خلاف اصول و قواعد متعدد است، به آسانی نپذیرفت.

۱. ولا تقریبا الزنا أنه کان فاحشه و ساء سیلا (اسراء: ۳۲).

کتابنامه

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح (۱۴۱۵ق)، ج ۱، قم: دارالأسوة.
۳. آبی، فاضل (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز، ج ۲، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. آمدی، محمد (۱۴۱۳ق)، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، بیروت: دار الهادی.
۵. آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی، ج ۱، چ ۱، تهران: مؤلف (شارح).
۶. احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزیه، ج ۴، قم: دار سیدالشهداء.
۷. اردبیلی، مولی احمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفوائد و البرهان، ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنیه، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. اسکافی، ابن جنید (۱۴۱۶ق)، مجموعه فتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. اصغری، سید محمد (۱۳۸۸)، «عدالت به مثابه قاعده فقهی حقوقی»، فصلنامه حقوق، دوره ۳۹، ش اول.
۱۱. اصفهانی، محمد (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام، ج ۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. الهامی، داود (۱۳۶۰)، «برابری تا سرحد برادری»، درس هایی از مکتب اسلام، ش ۴، س ۲۱، ص ۱۷-۲۱.
۱۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهاره، ج ۵، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
۱۴. انصاری، مرتضی (۱۴۲۳ق)، کتاب المکاسب، ج ۳، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۵. بحرانی، محمد (۱۴۱۵ق)، مستند العروه الوثقی (کتاب الطهاره)، ج ۲، قم: صحفی.
۱۶. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضره، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. بحرانی، یوسف (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیه، ج ۳، بیروت: احیاء التراث.
۱۸. برقی، احمد (۱۳۷۱)، المحاسن، ج ۱، چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامیه.
۱۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۳۰ق)، الاختصاص، بیروت: الاعلمی.
۲۰. تبریزی، جواد (بی تا)، أسس القضاء و الشهاده، قم: دفتر مؤلف.
۲۱. جبعی عاملی، زین الدین (۱۴۰۲ق)، روض الجنان، قم: آل البيت علیهم السلام.
۲۲. جبعی عاملی، زین الدین (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام، ج ۱۴، قم: المعارف الاسلامیه.
۲۳. جعفری، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، رسائل فقهی، تهران: مؤسسه منشورات کرامت.





۲۴. حائری، سید کاظم (۱۴۱۵ق)، القضاء في الفقه الإسلامي، قم: مجمع انديشه اسلامي.
۲۵. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۶ق)، الفقه، السلم و السلام، بیروت: دارالعلوم.
۲۶. حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۶ق)، بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی، ج ۳، چ ۲، قم: دارالانصار.
۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، ج ۱۹، چ ۲، دارالکتب الإسلامية.
۲۸. حکیم، سید محمد سعید (بی تا)، مصباح المنهاج (کتاب الطهاره)، ج ۶، قم: المنار.
۲۹. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی (۱۳۸۷)، الحیاة، ترجمه: احمد آرام، ج ۵، تهران: دلیل ما.
۳۰. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق)، اشاره السیق، قم: دفتر انتشارات دفتر اسلامي.
۳۱. حلبی (فخرالمحققین)، محمد (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
۳۲. حلبی (علامه)، حسن (۱۴۰۱)، اجوبه المسائل المتناهیة، قم: خیام.
۳۳. حلبی (علامه)، حسن (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعه، ج ۸، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳۴. حلبی (علامه)، حسن (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، قم: نشر الفقاهه.
۳۵. حلبی (محقق)، جعفر (۱۴۰۷ق)، المعبر فی شرح المختصر، ج ۲، قم: سیدالشهداء.
۳۶. حلبی (محقق)، جعفر (۱۴۱۳ق)، الرسائل التسع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۷. حلبی، ابن ادريس (۱۴۱۰ق)، السرائر، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳۸. حلبی، جمال الدین (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳۹. خواجهوی مازندرانی، محمد اسماعیل (۱۴۱۱ق)، الرسائل الفقهيہ، ج ۱، قم: دارالکتاب الاسلامي.
۴۰. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک، ج ۶، چ ۲، قم: اسماعیلیان.
۴۱. درچه ای، سید محمد باقر (۱۳۹۶)، میزان الفقاهه، ج ۲۱، قم: مجمع ذخائر اسلامي.
۴۲. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۲۳ق)، تفسیر الفخر الرازی، ج ۱۳، چ ۳، بیروت: دارالفکر.
۴۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، نظام القضاء والشهادة فی الشریعه الاسلامیه الغراء، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۴۴. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام، ج ۱، ۲۴ و ۲۷، چ ۴، قم: المنار.
۴۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهيہ الاساسيه، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامي.

۴۶. شُبر، عبدالله (۱۳۹۰)، مفاتيح الأنوار في مشكلات الاخبار، ج ۱، قم: دار الحديث.
۴۷. شُبر، عبدالله (۱۴۱۸ق)، حق اليقين في معرفة اصول الدين، بيروت: الاعلمي.
۴۸. شبيري زنجاني، سيدموسی (۱۴۱۹ق)، كتاب نكاح، ج ۲۰، قم: مؤسسه رأی پرداز.
۴۹. صانعی، یوسف (۱۳۹۰)، استفتانات قضایی، ج ۱، چ ۴، قم: پرتو خورشید.
۵۰. صدر، سيدمحمد (۱۴۲۰ق)، ماوراء الفقه، ج ۶، بيروت: دارالاضواء.
۵۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶)، علل الشرائع، ج ۲، قم: داوری.
۵۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۳. صيمري، مفلح (۱۴۲۰ق)، غاية المرام، ج ۴، بيروت: دارالهادی.
۵۴. طباطبایی، سيدمحمدحسين (۱۳۹۳)، الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۶، چ ۳، قم: مؤسسه الاعلمي.
۵۵. طباطبایی قمی، سيدتقی (۱۳۷۱)، آراؤنا في اصول الفقه، ج ۲، قم: محلاتی.
۵۶. طرابلسی مغربی، محمد (۱۴۲۳ق)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، ج ۷، بيروت: دار عالم الكتب.
۵۷. طوسی، محمد (۱۳۸۶)، تهذيب الاحكام، ج ۶، چ ۱، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۵۸. طوسی، محمد (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۹. عاملی، سيدجواد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامه، ج ۸، دفتر اول، قم: انتشارات اسلامی.
۶۰. عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعه، ج ۱، ۸، ۱۲ و ۲۷، قم: آل البيت (ع).
۶۱. عاملی، محمد (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه، ج ۳، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
۶۲. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۹۶)، قاعده عدالت در فقه اماميه، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶۳. فرحناک، علیرضا (۱۳۹۸)، «تحليل و بررسی موارد نقض قاعده زور»، مجله فقه، س ۲۶، ش ۹۸، ص ۶-۲۶.
۶۴. قابل (جامی)، هادی (۱۳۹۶)، قاعده عدالت و نفی ظلم، چ ۳، قم: فقه الثقلين.
۶۵. قرطبی، ابن رشد (۱۴۰۸ق)، البيان و التحصيل، ج ۱۴، چ ۲، بيروت: دارالغرب الاسلامی.
۶۶. قرطبی، محمد (۱۴۲۷ق)، الجامع لاحكام القرآن، ج ۲۹، قم: مؤسسه الرساله.
۶۷. قمی، ابوالقاسم (۱۳۹۸ق)، کامل الزیارات، نجف: الدار المرتضویه.



فقه



۶۸. کلینی، محمد (۱۴۲۹ق)، الکافی، ج ۱، ۳، ۵، ۱۰ و ۱۵، قم: دارالحديث.
۶۹. لاری، سیدعبدالحسین (۱۴۱۸ق)، التعلیقہ علی ریاض المسائل، قم: مؤسسہ معارف اسلامی.
۷۰. مازندرانی، محمدصالح (۱۳۸۲)، شرح الکافی، ج ۸، تهران: المكتبة الإسلامیه.
۷۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۳۳، قم: مؤسسہ آل البيت علیہ السلام.
۷۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۵، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۷۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاخیار، ج ۱۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷۴. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین، ج ۱۳، چ ۲، قم: کوشانپور.
۷۵. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۰)، قواعد فقه: بخش جزایی، چ ۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۷۶. مرتضوی لنگرودی، سیدمحمدحسن (۱۴۱۲ق)، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، ج ۱، قم: انصاریان.
۷۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، نظام حقوق زن در اسلام، ج ۱ و ۳۳، قم: صدرا.
۷۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار (فقه و حقوق)، ج ۱۹ و ۲۱، قم: صدرا.
۷۹. مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۸۰. معاونت پژوهشی مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۷)، عدل الهی از دیدگاه امام خمینی علیہ السلام، تهران: مؤسسہ تنظیم و نشر امام خمینی.
۸۱. معرفت، محمدهادی (بی تا)، تعلیق و تحقیق عن أمهات مسائل القضاء، قم: مهر.
۸۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، فقه الامام الصادق علیہ السلام، ج ۶، چ ۲، قم: انصاریان.
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر (زیرنظر) (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۴. مکی عاملی، محمد (شهیداول) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیه، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۵. منتظری، حسینعلی (۱۳۹۴)، رساله حقوق، چ ۷، تهران: سرایی.
۸۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، چ ۲، قم: نشر تفکر.
۸۷. موحدی لنگرانی (فاضل)، محمد (۱۴۲۰ق)، تفصیل الشریعه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیہم السلام.
۸۸. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۴۲۳ق)، فقه القضاء، ج ۱، چ ۲، قم: النشر.

۸۹. موسوی بجنوردی، سیدحسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیه، ج ۵، قم: الهادی.
۹۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۶ق)، صراط النجاة، ج ۱، قم: نشر المنتخب.
۹۱. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الاصول، ج ۱، قم: المطبعة الداوری.
۹۲. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق «الف»)، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳ و ۱۷، قم: إحياء آثار الإمام الخوئی.
۹۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق «ب»)، التنقيح فی شرح العروه الوثقی: الطهاره، ج ۲، قم: تحت اشراف: لطفی.
۹۴. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق «ج»)، فقه الشیعه - کتاب الطهاره، ج ۳، قم: آفاق.
۹۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۳۷ق)، میزان تصحيح الموروث الروائی، کاظمیه: مؤسسه الامام الجواد.
۹۶. سید مرتضی (۱۴۱۵ق)، الانتصار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹۷. امام خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹۸. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۰)، مختصر الاحکام، قم: دارالقرآن الکریم.
۹۹. مؤمن، محمد (۱۴۲۲ق)، مبانی تحریر الوسیله: القضاء و الشهادات، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰۰. مهریزی، مهدی (۱۳۷۶)، «عدالت به مثابه قاعدة فقهی»، نقد و نظر، س ۳، ش ۲ و ۳.
۱۰۱. نائینی، میرزا محمد حسین (۱۴۲۴ق)، تنبيه الأُمَّه و تنزيه المله، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰۲. نجاشی، احمد (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، ج ۱، قم: مرکز نشر اسلامی.
۱۰۳. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، ج ۳، ۶ و ۳۵، قم: بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰۴. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه، ج ۱۸، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰۵. نراقی، مولی محمد مهدی (۱۴۲۲ق)، معتمد الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۱، قم: مؤتمر المولی مهدی التراقي
۱۰۶. نوبهار، رحیم (۱۳۸۴)، «دین و کرامت انسانی»، مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر، دانشگاه مفید، ص ۲۳۱-۶۱۲.



۱۰۷. نوبهار، رحیم (۱۳۹۵)، «بازخوانی انتقادی نهاد ضمان عاقله در پرتو اصل شخصی بودن مجازات‌ها»، دایرة المعارف علوم جنایی، ج ۲، تهران: میزان، ص ۶۰۵-۶۳۶.
۱۰۸. نوبهار، رحیم (۱۳۹۶)، «اجتهاد کرامت‌مدار»، مجموعه مقالات فقه و تدبیر، قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت‌الله موسوی اردبیلی، ص ۵۲۴-۵۴۶.
۱۰۹. نوبهار، رحیم و محمد رضانی (۱۳۹۷)، «نقش گونه‌شناسی روایات در حل تعارض»، حدیث‌پژوهشی، س ۱۰، ش ۲۰، ص ۶۳-۸۴.
۱۱۰. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، ج ۸، ۱۱ و ۱۸، بیروت: آل‌البیت (ع).
 ۱۱۱. ویژه، محمدرضا (۱۳۸۳)، «مفهوم برابری در حقوق عمومی نوین»، نشریه حقوق اساسی، س ۲، ش ۲، ص ۲۵۲-۲۱۳.
۱۱۲. همدانی، آقارضا (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقیه، ج ۷، قم: مؤسسه جعفریه و نشر اسلامی.



فقه

نقش فقه در تبیین شیوه‌های اجرای احکام

عبدالحسین رضائی‌راد*

چکیده

بر اساس تعریف رایج، دانش فقه، عهده‌دار بیان احکام و استنباط آنها با دلیل‌های معتبر است؛ اما تجربه عملی جوامع اسلامی ثابت کرده است اکتفا به بیان احکام و واگذاری چگونگی اجرا به غیرفقیه می‌تواند احکام شرعی را در عمل به بن‌بست و تعطیلی بکشاند یا در مسیری متضاد با هدف احکام به اجرا درآورد و به وهن اسلام و تحریف محتوایی آن بینجامد. این تحقیق در پی اثبات ضرورت توسعه موضوع دانش فقه به روش احکام و بررسی پیامدهای اکتفا به بیان احکام و واگذاری شیوه‌های اجرا به غیرفقیهان است و پیشنهاد می‌کند بررسی شیوه‌های اجرای احکام و نقد و بررسی و میزان تطبیق آنها با موازین شرعی و هدف شریعت نیز در شمار مباحث فقهی باشد یا به‌عنوان شاخه‌ای نوین از دانش فقه و در کنار آن به ایفای این مهم پردازد.

این تحقیق ضمن بررسی ضرورت ورود فقه به مبحث روش‌شناسی اجرای احکام، واردنشدن فقها به این مقوله را علت‌یابی و پیامدهای منفی ورود به این حوزه را مطرح می‌کند و در انتها برای اثبات اینکه ابزارهای علم فقه قابلیت ارزیابی روش احکام را دارند با استفاده از موازین فقهی معیارهایی را برای ارزیابی روش‌های اجرای احکام استنباط و به جامعه علمی پیشنهاد می‌کند: ۱. امکان‌پذیر بودن؛ ۲. موافقت با موازین شرعی و قواعد فقهی؛ ۳. همسویی با هدف احکام.

کلیدواژه‌ها:

علم فقه، اجرا، روش، ارزش، احکام، هدف.



مقدمه و بیان مسئله

در تعریف رایج از علم فقه این علم را به‌عنوان علم به احکام شرعی می‌شناسند و شناخت حکم شرعی از روی ادله آنها مهم‌ترین شاخصه فقه تلقی شده است.

پرسشی که این تحقیق عهده‌دار پاسخگویی به آن است، این است که آیا بیان احکام به‌تنهایی کافی است و آیا در جوامع امروزی که تنوع سلیقه بسیار و پیچیدگی‌های فراوان در اداره امور جامعه وجود دارد، بیان و تبیین احکام، اهداف بلند شریعت و جامعه عدل اسلامی را محقق می‌کند؟ نقش فقها و دانش فقه در تبیین روش‌های درست احکام و ثمردهی آنها و تأمین هدف و مقصود شارع از این احکام چیست؟ اگر یک حکم شرعی در عمل نتیجه‌ای مخالف و متضاد با شریعت از خود بر جای گذاشت یا موجب اختلال و انحطاط در جامعه گردید، فقهی که چنین حکمی را صادر کرده، آیا هیچ مسئولیتی ندارد؟ این تحقیق درصدد اثبات این مطلب است که دانش فقه علاوه بر استنباط احکام این مأموریت و شایستگی و قابلیت را نیز دارد که در روش اجرای احکام نیز ارائه طریق کند و بر اساس این روش‌ها بر اجرای آنها نیز نظارت کند و با این توضیح، تعریف نوی از علم فقه را پیشنهاد می‌کند که در آن «دانش فقه، علم به احکام و روش‌های اجرای آنها از روی ادله تفصیلی است» و به بیان احکام به‌صورت خاص و نظری محدود نمی‌گردد.

۱. مقصود از روش‌های اجرایی

از مبانی نظری و فلسفه وجودی و اهداف یک اصل که بگذریم، مهم‌ترین مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که آن اصل را چگونه می‌توان جامه عمل پوشاند و چه موانع و مشکلاتی ممکن است اجرای آن را به بن بست بکشاند یا در مسیری برخلاف اهداف و فلسفه وجودی‌اش قرار دهد.

در کتاب‌های فقهی موجود، به‌ندرت می‌توان اثری یافت که به شیوه‌های اجرای احکام، به‌خصوص احکام اجتماعی مانند جهاد و حکومت و امر به معروف و نهی از منکر توجه کند و بیشتر، بلکه همه آنها به بیان مبانی و احکام فرعی اکتفا کرده‌اند.



مقصود از روش‌های اجرایی در این تحقیق شیوه درست اجرای احکام شرعی است، به گونه‌ای که با هدف شریعت از تشریح آن حکم سازگار باشد و فرد و جامعه را به اهداف و مقاصد اصلی دین نزدیک سازد؛ برای مثال اجرای احکام اسلام و تحقق شریعت آسمانی مستلزم تأسیس حکومت است؛ اما از میان روش‌های مختلف حکومتی مانند منوکراسی، دموکراسی، و آریستوکراسی و مانند آنها کدام یک بهتر می‌تواند اهداف دین و شریعت را تحقق ببخشد؟

۲. تحریر محل نزاع

با توضیحاتی که در سطرهای پیشین درباره مقصود از روش‌های اجرایی بیان شد، ممکن است این پرسش مطرح شود که مقصود مؤلف شناخت شیوه‌های اجرا که بخشی از موضوع‌شناسی است در استنباط تأثیر دارد یا مقصود آن است که حوزه‌های علمیه باید برای پرورش فقهای اهتمام بورزند که آگاهی لازم به شیوه‌های اجرا نیز داشته باشند یا اینکه شیوه اجرا نیز وظیفه فقه است و در هر بابی نیز باید بخشی اختصاص به شیوه اجرا پیدا کند، مثلاً شیوه اجرا و اعمال ولایت فقیه یا شیوه حضور بانوان در ورزشگاه‌ها یا شیوه اجرایی شدن حکم پوشش زنان در جامعه یا مراد آن است که پیامدهای اجرای احکام چیست. واقعیت این است که مدعای مؤلف می‌تواند همه این موارد را در بر بگیرد و علم فقه همچنان که احکام را از روی ادله به دست می‌آورد و جزئیات و فروع را به خوبی از ادله اصلی استخراج می‌کند و حتی آداب و مستحبات و ملحقات احکام را نیز بیان و تبیین می‌کند، این قابلیت را نیز دارد که اصول و راهکارهایی را برای اجرای درست احکام ارائه دهد و روش‌های درست از نادرست را با توجه به هدف احکام تشخیص دهد و کارشناسان مسلط بر روش‌شناسی اجرای احکام تربیت کند؛ حتی به دور از انتظار نیست اگر از محققان این عرصه بخواهیم در کنار مباحث و عناوینی چون احکام و آداب، بابی را نیز برای شناخت روش‌های درست احکام باز کنند؛ اما این نوشتار پیش از هر چیز به اثبات ضرورت ورود فقه به روش‌شناسی احکام توجه قرار دارد و پیامدهای واگذاری اجرا به غیرفقیهان را گوشزد می‌کند و انتظار آن دارد تا پس از اثبات ضرورت این مطلب، برای تمامی این وظایف جایی در فقه باز شود.





۳. تفاوت روش اجرا و تصدی اجرا

در این تحقیق، بیان روش‌های اجرا لزوماً به معنی تصدی منصب اجرا و مناصب اجرایی و حکومتی به دست شخص فقیه نیست، بلکه معنایی وسیع‌تر دارد؛ زیرا حفظ احکام شرعی از انحراف در مرحله عمل این اقتضا را دارد که با توجه به تجربه‌ها و واقعیات انکارناپذیر جامعه روش‌های صحیح و ثمربخش و موافق با موازین شرعی را فقها شناسایی کنند، چه فقیه خود مجری احکام باشد، چه این منصب را به دیگری تفویض کرده باشد.

۴. دلایل ضرورت ورود فقه به حوزه روش‌ها

اگر تعریف رایج علم فقه را که علم به احکام شرعی فرعی است (سیوری حلی، ۱۳۶۱: ص ۵۰؛ عاملی، ۱۳۹۱: ص ۷۱-۷۲) بپذیریم، ممکن است بررسی روش‌های اجرای احکام در حوزه علم فقه نگنجد؛ اما اگر علم فقه را به معنای اعم آن، که شناخت دین و اهداف آن را نیز شامل و «فقه اکبر» نامیده می‌شود (قمی، بی تا، ج ۲: ص ۳۸۱؛ القنوجی، ۱۹۷۹، ج ۲: ص ۴۰۰). در نظر بگیریم، از شناخت و بررسی روش‌ها بی‌نیاز نخواهیم بود و برای اثبات این مطلب می‌توان دلایل زیر را ارائه کرد.

۴.۱. وابستگی اجرای احکام به داشتن روش

یکی از دلایلی که آگاهی فقیه از روش اجرای احکام را ایجاب می‌کند این است که اگر فقیه از روش اجرای احکام آگاه نباشد، احکام به اجرا در نمی‌آیند و در حد سخن و کلام باقی می‌مانند و همین امر، موجب تعطیلی احکام می‌گردد.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که به این مضمون اشاره دارند و هدف از ارسال رسولان را اطاعت و اجرای دستورهای آنان بیان می‌کنند و بیان احکام را کافی نمی‌دانند (نساء: ۶۴؛ حشر: ۷؛ آل عمران: ۳۲ و ۱۳۲؛ نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲؛ انفال: ۱ و ۲۰). فقیه هم که مطابق روایات، ورثه انبیا (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ص ۳۸۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۸۷ و ج ۱۸: ص ۵۳؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۹، ج ۱۷: ص ۲۹۹) و عهده‌دار وظایف ایشان است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ص ۵۰

به بعد) از این مسئله مستثنا نیست و باید علاوه بر بیان احکام برای اجرای آنها و تحقق اهداف شریعت نیز برنامه داشته باشد و روش اجرای درست آنها را بشناسد و به قول مرحوم شریعتی رسالت باشد، نه فقط رساله (شریعتی، ۱۳۷۸: ص ۵۱) و رساله‌های عملیه به راستی رساله عملیه و راهکارهای عملی اجرای احکام باشند.

۴.۲. ضرورت پیشگیری از انحراف عملی احکام

همچنان که ناآگاهی از روش اجرای احکام موجب تعطیلی احکام می‌شود، اجرای احکام به روش نادرست و ناکارآمد می‌تواند موجب انحراف عملی احکام شود و نتایجی به بار آورد که با روح آن احکام و مقصود اصلی شریعت در تضاد باشد و آسیب این مشکل از آسیب عدم اجرای احکام به مراتب بیشتر است؛

زیرا در صورت اجرا نشدن احکام، گرچه اهداف دین محقق نمی‌شود، دین‌گریزی و نفرت از دین هم ایجاد نمی‌شود و مردم آسیب‌ها را به حساب دین نمی‌گذارند، بلکه در نهایت به دین توجه بیشتری خواهد شد و اجرا نشدن دستورهای شریعت را عامل آسیب‌های موجود می‌شمارند؛ اما اگر دستورهای دینی به شیوه نادرستی اجرا شوند، به دلیل آنکه جامعه میان نفس احکام و روش‌های اجرای آنها تفکیک قائل نمی‌شود، آسیب‌های ناشی از روش اجرا را به حساب دین و شریعت می‌گذارد و همین امر می‌تواند موجبات نفرت از دین و دین‌گریزی و حتی بالاتر از آن دین‌ستیزی را به بار آورد؛ همچنان که در رنسانس روش‌های نادرست اجرای دین، موجب نفرت مردم از دین شد و قیام‌هایی ضد دین و دخالت آن در جامعه را برانگیخت (یر، ۱۳۸۴: ص ۷۰ به بعد؛ مالدب، ۱۳۸۱: ص ۹۱ به بعد).

برای مثال در یک حکم قضایی، صدور حکم، زمانی میسر و نتیجه‌بخش خواهد بود که جرم به روش صحیحی کشف و اثبات شده باشد و اگر جرم اثبات نشده یا به روش غلطی چون اقرار مُکره یا اقرار غیربالغ به اثبات رسیده باشد، قاضی هرچند عالم و عادل باشد، نمی‌تواند قضاوتی صحیح و حکم درست صادر کند.



بر همین اساس است که فقها در بسیاری از ابواب فقهی به ناچار به روش‌ها نیز پرداخته‌اند و با اینکه مطلب مورد بحثشان فقهی نبوده و ربطی به احکام فقهی به معنای خاص آن نداشته است، اما به تفصیل از آن سخن گفته‌اند که از آن موارد روش‌های قبله‌یابی (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۶۶؛ شهید ثانی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۰۴-۵۱۶)؛ روش‌های محاسبه ارث (شهید ثانی، بی‌تا، ج ۸: ص ۲۵۱ به بعد)، چگونگی گرفتن مخرج مشترک در فروض (همان: ص ۲۲۵-۲۳۵)، روش‌های تعیین خنثای مشکل (همان: ص ۱۹۱) و شیوه‌های اثبات جرم (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ص ۸۲ به بعد) را می‌توان نام برد.

بی‌شک روش‌های قبله‌یابی و چگونگی محاسبه ارث و امثال آنها از مصادیق احکام شرعی و فرعی نیستند که تعریف رایج فقه آنها را شامل شود و فقهای بزرگوار در این موارد برای تعیین مصادیق بعضی از عنوان‌های شرعی چون سهم الارث و جهت قبله روش‌هایی را ارائه کرده‌اند و مقلد را به حال خود رها نکرده‌اند؛ زیرا می‌دانسته‌اند محاسبه ارث یا پیدا کردن جهت قبله در مناطق مختلف جغرافیایی نیاز به آگاهی‌های نسبی از علوم دیگری دارد که مقلد از آنها برخوردار نیست و بدون این روش‌ها، اجرای حکم به دلیل اشتباه در تشخیص مصادیق، در عمل با دشواری‌ها یا انحرافات مواجه خواهد شد و دخالت فقها در این گونه امور به سبب ارتباط اجتناب‌ناپذیری بوده است که میان فهم و اجرای حکم با روش‌های آن احساس کرده‌اند و نیز به دلیل مراجعات مردم و مقلدان برای این گونه پرسش‌ها و برای رفع نیاز جامعه و دشواری انجام وظایف دینی بدون تعیین روش، به این مباحث وارد شده‌اند.

۴.۳. ادله ولایت فقیه

اگر فقیه را مطابق ادله طرفداران ولایت فقیه و آن‌چنان که در روایات آمده است «ورثه انبیاء» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴: ص ۳۸۷؛ همو، ۱۴۱۷: ص ۱۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ص ۸۷ و ج ۱۸: ص ۵۳؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۹، ج ۱۷: ص ۲۹۹) و ولایت فقیه را ادامه ولایت انبیا و ائمه معصوم (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ص ۵۰ به بعد) بدانیم و فقیه را شایسته و بلکه موظف به اجرای احکام بدانیم، آگاهی از اهداف و شیوه‌های اجرای احکام نیز ضرورت می‌یابد؛ زیرا در این دیدگاه، فقیه‌ی که

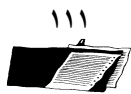
متصدی اجرای احکام می‌شود، مثل پیغمبر، مسئول اجرای احکام است و نمی‌تواند به چگونگی اجرای آنها بی‌توجه باشد و اگر حکمی پس از بیان شدن توسط فقیهی که به ولایت رسیده است، به اجرا در نیاید یا به صورت نادرستی به اجرا در آید یا به صورتی اجرا شود که نتیجه‌ای معکوس دهد و با هدف احکام در تضاد باشد و جامعه اسلامی را در مسیری غلط بیندازد، فقیه به عنوان نظریه پرداز و ولایت دارد و مجری احکام نیز است و به سبب فقاہت خود به ولایت در اجرای احکام دست یافته است، مسئول خواهد بود و از این جهت تفاوتی میان احکامی که اجرای آنها نیازمند تشکیل حکومت است و احکامی که فردی است وجود ندارد؛ اما اهمیت این مسئله در احکامی که جنبه اجتماعی بیشتری دارند و با حقوق عمومی و نظم جامعه مرتبطند مانند قضاوت، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، بیشتر خودنمایی می‌کند، به خصوص آنکه در این دو اصل اخیر، تأثیرگذاری و احتمال تأثیر، یکی از شروط و جوب ذکر شده (حلی، ۱۴۰۸ق: ص ۳۴۲؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۶۷ به بعد؛ بیشتر آثار فقهی ذیل عنوان شروط امر به معروف) و سقوط تکلیف و برائت ذمه، بدان مقید شده است؛ پس مکلف نمی‌تواند بدون آگاهی از شیوه‌های مختلف و میزان تأثیرگذاری هر کدام از آنها، از ادای وظیفه، اطمینان حاصل کند.

۴.۳.۱. اشکال‌ها به ادله ولایت فقیه و پاسخ آنها

در سطرهای پیشین با استفاده از ادله اثبات ولایت فقیه و روح حاکم بر آنها کوشیدیم ضرورت توسعه موضوع علم فقه را به روش اجرای احکام ثابت کنیم؛ اما ظاهراً این مدعا از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است و در ابتدای امر باور آن دشوار به نظر می‌رسد و ممکن است اشکالاتی بر آن وارد شود؛ به همین دلیل در ادامه این مبحث به دو مورد از اشکالاتی که ممکن است بر این نظریه وارد شود، اشاره می‌کنیم و به آنها پاسخ می‌دهیم.

۴.۳.۱.۱. اشکال اول: خلط میان فقیه مفتی و فقیه مجری

ممکن است کسی در مقام اشکال به آنچه گفته شد چنین بگوید که فقیه در مقام بیان



فقه



احکام و فقیه در مقام اجرای احکام متفاوت است و میان فقیه مجری و فقیه مفتی، خلطی صورت گرفته است و چنین نتیجه بگیرد که آگاه بودن و آگاهی دادن در مورد روش‌های اجرای احکام از لوازم فقهی است که در مقام اجرای احکام قرار دارد و برای فقهی که در مقام فتوادادن است، ضرورت ندارد؛ براین اساس نمی‌توان ورود به حوزه روش‌ها را ذاتی علم فقه به‌شمار آورد و کناره‌گیری از آن را در شمار نقاط ضعف فقه برشمرد.

۴.۳.۱.۲. پاسخ به اشکال اول

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت فقیه چه در مقام اجرا قرار بگیرد چه در مقام افتا، فقه می‌آموزد و از طریق فقه‌آموزی به مقام فقاہت می‌رسد و زمانی که فقه می‌آموزد، نمی‌داند که در آینده در منصب اجرای حکم قرار می‌گیرد یا قرار نمی‌گیرد و نه تنها خود فقیه، بلکه هیچ شخص دیگری، پیشاپیش نمی‌داند که کدام گروه از فقه‌آموزان امروز در آینده سکان‌دار امور اجرایی خواهند شد تا فقط همان‌ها بر روش‌های اجرا تسلط علمی پیدا کنند و میان فقیه مجری و فقیه مفتی تمیز ایجاد شود؛ بنابراین علم فقه در هر حال باید این قابلیت را در خود داشته باشد تا اگر تعدادی از این فقیهان پس از رسیدن به درجه اجتهاد در مقام اجرای احکام قرار گرفتند، پیش از آن در علم فقه، این توانمندی علمی را برای تصدی امور اجرایی کسب کرده باشند و لازم نباشد از صفر شروع کنند و در مقام اجرا با آزمون و خطا امور جامعه را اداره کنند. و به سبب آن، جامعه را متحمل آسیب‌های ناشی از آزمون‌های خود سازند و تجربه‌های شکست‌خورده جوامع پیشین را تکرار کنند و به جای پیشرفت، جامعه را قرن‌ها به عقب‌تر برانند.

به عبارت دیگر اگر فقیه می‌تواند ولایت در امور اجرایی داشته باشد و اگر ادله ولایت فقیه چنین بار معنایی را حمل می‌کنند این ولایت را برای فقیه بما هو فقیه اثبات می‌کنند نه بما هو مجری و فقیه را به سبب فقاہتش شایسته مقام ولایت می‌شمارند؛ زیرا اگر ولایت فقیه ولایت فقیه بما هو فقیه نبود، هر فرد دیگری هم می‌توانست به این ولایت منصوب شود و این چیزی است که هیچ فقهی از فقیهان معتقد به ولایت فقیه آن را نمی‌پذیرد.

ممکن است کسی در مقام نقد سخن مؤلف چنین بیان کند که در این مسئله به گونه‌ای خلط مبحث صورت گرفته است؛ زیرا در رهبری و اداره جامعه در کنار فقاقت، شروط دیگری نیز مانند مدیر و مدبر بودن وجود دارد که مانند عدالت شرطانند و این مطلب ارتباطی با دانش فقه و تأثیر و تأثر فقه و اجرا ندارد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت صفات شخصی و شخصیتی رهبر البته می‌تواند ارتباطی به علم فقه نداشته باشد و در هر شاخه از شاخه‌های علمی و بلکه در هر شغل و حرفه‌ای، اخلاق حرفه‌ای و صفات شخصیتی در پیشبرد کار و موفقیت فرد تأثیر بسزا دارد و لزوماً نمی‌تواند متأثر از رشته تحصیلی فرد باشد و نمی‌توان از آن رشته علمی چنین انتظاری را مطرح کرد؛ اما آگاهی از روش اجرای احکام یک ویژگی روحی و شخصیتی نیست، بلکه یک صلاحیت علمی است و از جنس و نوع آگاهی از احکام و ادله است و نمی‌توان انتظار داشت که فقیهی که به سبب فقاقتش ولایت یافته و فقاقت مهم‌ترین شرط ثبوت ولایت اوست، بعضی از علوم مورد نیازش را از شاخه‌ای دیگر بگیرد؛ زیرا اگر چنین باشد دیگر فقاقت عنصر اصلی ولایت نیست و ولایت فقیه به معنای دقیق کلمه ولایت فقیه نیست، بلکه فقیه متأثر از دیگر علوم است و علم فقه باید قابلیت پرورش مجری را داشته باشد و در دانش‌آموختگان این علم علاوه بر صفات شخصیتی و روحی مانند تقوا و عدالت و مدیریت بودن، توانمندی‌های علمی لازم برای تصدی منصب ولایت وجود داشته باشد؛ مانند شناخت روش‌های درست اجرا و پیامدهای مثبت و منفی روش‌های نادرست و اگر این قابلیت در ذات فقه نباشد و فقیه بالعرض و از منشأ دیگری آن را به دست آورده باشد، ولایت آن فرد به معنای دقیق کلمه ولایت فقیه نیست و آن فقیه به سبب فقہش شایستگی ولایت را پیدا نکرده است، بلکه اولاً و بالذات فقیه است و ثانیاً و بالعرض مجری احکام است و به سبب عوارض و عنوان ثانوی اش، ولایت یافته و مجری احکام شده است نه سبب ذات فقاقتش؛ پس هر غیرفقیه دیگری که علم و مهارت اجرا را داشته باشد، می‌تواند جایگزین او گردد و اگر چنین شود چنین ولایتی، ولایت فقیه نخواهد بود.





۴.۳.۱.۳. اشکال دوم: خلط میان فلسفه فقه و علم فقه

اشکال دیگری که ممکن است بر دیدگاه مؤلف وارد شود و ضرورت گسترش موضوع علم فقه به روش اجرای احکام را با تردید روبه‌رو می‌سازد، این است که در مقام اشکال به این نظریه گفته شود شناخت روش‌ها در فلسفه فقه می‌گنجد و دلیلی ندارد که در شمار مباحث علم فقه درآید و وام‌گرفتن مباحثی از یک علم و گنجاندن آن در علم دیگر مشکلی را حل نمی‌کند و خلاف عرف معرفت‌شناسی و خلاف مقصود اصلی از تمییز و تفکیک حوزه علوم از یکدیگر و نقض غرض است و همان مصلحتی که تفکیک شاخه‌های مختلف علوم را اقتضا کرده است، اقتضای آن را نیز دارد که هر مباحثی در شاخه خودش بحث شود و از آنجا به شاخه دیگری منتقل نشود.

۴.۳.۱.۴. پاسخ به اشکال دوم

در پاسخ به این اشکال، می‌توان گفت مقصود مؤلف از گسترش موضوع دانش فقه به روش اجرای احکام این نیست که لزوماً مباحث روش‌شناسی در لابه‌لای مباحث فقهی گنجانده شود تا اشکال خلط فلسفه فقه با علم فقه، محلی از اعراب داشته باشد، بلکه مقصود مؤلف این است که این‌گونه مباحث نیز در شمار علوم مورد نیاز فقیه به رسمیت شناخته شود و فقیه با آنها بیگانه نباشد، خواه در قالب یکی از مباحث فلسفه فقه و به‌عنوان یکی از مبادی فقه یا به‌عنوان مباحثی از مباحث فقه و حتی اگر مباحث روش‌شناسی اجرای احکام را در محدوده فلسفه فقه بدانیم، اما در شمار دروس حوزوی قرار گیرد و فقیه با هر عنوانی مکلف به یادگیری آنها باشد، هدف ما تأمین شده است؛ درحالی‌که در نظام‌های آموزشی فقه چه در نظام دانشگاهی و چه در نظام حوزوی متأسفانه چنین اتفاقی نیفتاده است و در هیچ مرحله‌ای از دروس فقهی نه در دانشگاه و نه در حوزه از روش اجرای احکام سخنی به میان نمی‌آید و آموزش روشمندی در این مقوله صورت نمی‌پذیرد و آثار قابل توجهی هم نگاشته نشده است.

از این گذشته، داخل کردن مباحث روش اجرای احکام در محدوده فلسفه فقه نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا آنچه در محدوده فلسفه هر علمی می‌گنجد، روش اثبات

نظریه‌ها و احکام آن علم است که به آن «متدولوژی» نیز گفته می‌شود و مطلبی بیرونی و خارج از مسائل علم است و در مبادی آن می‌گنجد. این مطلب با آنچه مؤلف در نظر دارد، متفاوت است؛ زیرا مقصود مؤلف، روش‌شناسی اجرای احکام است که موضوعی درون‌فقهی است و همچنان که در ادامه این مقاله خواهیم گفت، مباحثش از جنس مباحث فقه است و به‌روشنی می‌تواند در شمار مباحث علم فقه قرار گیرد و ابزارهای موجود در علم فقه همچنان که قابلیت ارزیابی شرعی فعل مکلف را دارند، قابلیت ارزیابی روش اجرای احکام را نیز دارند؛ زیرا اجرای حکم بر عهده مکلف و به‌نوعی، فعلی از افعال مکلف است.

۴-۴. تجربه‌های تاریخی

صرف نظر از ادله مبنایی و نظری مانند ادله ولایت فقیه که پیش از این ذکر شد، دلیل دیگری که ضرورت ورود فقها به مباحث روش‌شناسی احکام را تأیید می‌کند تجربه‌های تاریخی است.

یک اصل فقهی یا حقوقی، علاوه بر جنبه‌های نظری، جنبه‌های عملی نیز دارد و علاوه بر حقیقت علمی خود از جنبه واقعی و تاریخی نیز برخوردار است و این دو جنبه همیشه به یک شکل آشکار نمی‌شوند و ممکن است جلوه‌ای که یک اصل در حیطه نظری دارد با آنچه در بستر تاریخ و در صحنه عمل از خود بروز می‌دهد، متفاوت باشد (گیپ همپتون، ۱۳۸۰: ص ۲۶) و تجربه اجرایی آن نتایجی را به بار آورد که با مبانی نظری و ادله و اهداف آن ناسازگار باشد و یک نظریه پرداز نمی‌تواند به جنبه‌های عملی و جلوه تاریخی نظریه خود بی‌توجه باشد؛ زیرا واقعیت بخشی از نظریه است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳: صص ۲۷ و ۴۸) و نظریه‌ای که در عمل نتایج مورد نظر طراحان خود را تأمین نکند، نه تنها از جنبه عملی، بلکه از جنبه نظری هم قابل تجدید نظر و نیازمند اصلاحات می‌گردد؛ حتی به اعتقاد بعضی، «حقیقت هر نظریه واقعیت تاریخی آن است نه ماهیت ذاتی آن» (بادکوبه هزاوه، ۱۳۸۰: ص ۱۷) و ماهیت ذاتی مثل کلی طبیعی، صرفاً جنبه ذهنی و اعتباری دارد و آنچه ما با آن سروکار داریم و از آن بهره می‌گیریم، واقعیت خارجی آن کلی طبیعی





است که با عوارض و حیثیات ترکیب یافته است. اگر در همه احکام، پذیرفتن چنین ادعایی دشوار باشد، دست کم در احکام سیاسی و اجتماعی همچون جهاد، دفاع و امر به معروف و نهی از منکر، مسئله چنین است؛ زیرا در این گونه احکام، انجام دادن فعل، به تنهایی مُسقطِ تکلیف و رافع عقاب نیست، بلکه ثمرات دنیوی این اصل نیز مورد توجه شارع قرار دارد و اثربخشی، شرط صحت قرار گرفته است (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ص ۳۴۲؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۶۷؛ مسئله ۱؛ دیگر کتاب‌های فقهی ذیل عنوان شرایط امر به معروف)؛ برای مثال، فقها و مفسران کوفه در زمانی که این شهر مرکز درگیری‌های سیاسی است، اصرار بر فردی بودن و حکومتی نبودن این نظریه می‌ورزند؛ ولی در سوریه که جامعه‌اش به سوی حکومت حقه سیر می‌کند، فقها به نظریه حکومتی بودن امر به معروف گرایش دارند (Fritage, 1383: p4) مثلاً در شهر کوفه که در آن زمان به دست حاکمان مذاهب دیگر اداره می‌شد، بسیاری از علما مقابله و رویارویی با حکومت را تجویز می‌کردند و کشته‌شدگان در این راه را شهید می‌نامیدند. اما در دمشق علمای حنبلی در خصوص امر به معروف حاکمان راه احتیاط در پیش می‌گرفتند و با وجود اشکالات زیادی که در کار حاکمان می‌دیدند، فتوا به قیام و نهی از منکر عملی علیه حکام نمی‌دادند (Fritage, 1383: p5).

حوادث ناگوار و وقایع اسف‌انگیز تاریخی گواه است که دخالت عوام و حکومت‌ها در اجرای احکام موجب بروز انحرافات و فجایع بسیاری شده است و ادای وظیفه، آن را به انحراف کشانده و در مسیری برخلاف اهداف آن قرار داده است (رضایی‌راد، ۱۳۹۸: صص ۱۰۲ و ۱۰۹ به بعد؛ همو، ۱۳۹۰: صص ۱۴۵ به بعد؛ همو، ۱۳۸۴: صص ۷۳ به بعد) تا جایی که فقیه دردمند و اندیشمند معاصر، استاد مطهری پس از بیان نمونه‌هایی از اجرای عوامانه و فاجعه‌آمیز امر به معروف و نهی از منکر (مطهری، بی تا: ص ۶۱) همصدا با بسیاری از دردمندان دیگر (شریعتی، ۱۳۷۸: ص ۶۹) در اعتراض به این فجایع و عوام‌زدگی‌ها می‌گوید: «اگر امر به معروف این است، بهتر است متروک بماند» (مطهری، بی تا: ص ۶۲). علاوه بر این نمونه‌ها پیامدهای ناگوار بسیاری در شیوه‌های نادرست امر به معروف در تاریخ مشاهده شده است که در این مختصر امکان بیان آنها نیست (ر.ک: رضایی‌راد، ۱۳۹۸: صص ۱۰۲ و ۱۰۹ به بعد؛ همو، ۱۳۹۰: صص ۱۴۵ به بعد؛ همو، ۱۳۸۴: صص ۷۳ به بعد).

علمای اخلاق همچون غزالی (ر.ک: غزالی، ۱۳۵۲، سرتاسر کتاب)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، سرتاسر کتاب) و نراقی (نراقی، ۱۳۷۸، سرتاسر کتاب) در آثار خود به توصیه‌های دقیقی اشاره کرده‌اند که عبادات اسلامی بی‌نتیجه و سطحی و عوامانه نباشد و از سوی دیگر به دلیل زیاده‌روی، به تصوف و رهبانیت منجر نشود (همان، ص ۶۵۳-۶۵۴) و با روح و معنا و هدف آن همسو باشد؛ مثلاً روزه در حد تحمل گرسنگی و تشنگی محدود نماند (فیض کاشانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ص ۱۲۴-۱۲۵ به بعد) و به روح آن که ایجاد تقوا در وجود انسان است (همان) نزدیک شود و زکات به تعبیر قرآن کریم موجب تطهیر روح زکات‌دهنده (توبه: ۱۰۳) می‌شود و نماز فحشا و منکر را از جامعه دور می‌کند (عنکبوت: ۴). این گونه توصیه‌ها نشانه‌ای از آگاهی این بزرگواران به ضرورت روش‌شناسی اجرای احکام است و ارائه آن گونه توصیه‌ها به نوعی ارائه طریق و راهکارهایی برای اجرای درست و هدفمند احکام است و گامی فراتر از بیان اجزا و شرایط عبادات است، آن‌چنان که در آثار فقه مصطلح و مرسوم است و این همه، گواه آن است که ضرورت ورود فقه به حیطه روش‌شناسی اختصاصی به احکام اجتماعی و سیاسی ندارد.

۵. علت‌یابی و اردنشدن فقها به حوزه روش‌ها

نیاز علم به روش‌ها برای اجرای حکم و تأثیری که اجرانکردن آنها می‌تواند بر تعطیلی یا مهجوریت بعضی از احکام مانند امر به معروف بگذارد، سخنی درست است؛ اما مهم این است که بدانیم چه دلیلی فقها را از ورود به حوزه روش‌ها در برخی از مباحث فقهی باز داشته یا موجب غفلت از آن شده است.

۵.۱. نگاه غیرتبعیدی به اجرای احکام

یکی از علت‌هایی که ممکن است موجب غفلت از روش‌ها شده باشد، این است که نگرش بسیاری از فقها به اصولی مانند امر به معروف، شرعی و تبعیدی نبوده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱: ص ۳۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۰: ص ۱۴۷؛ حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ص ۴۸۳؛ شهید ثانی، بی‌تا، ج ۲: ص ۲۲۴؛ کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ص ۴۱۹؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۲۰۴)؛ بنابراین از آنان بیان احکام شرعی در





زمینه روش اجرا و ورود به مباحث تفصیلی در این ارتباط را نمی‌توان انتظار داشت؛ زیرا در امور غیرتبعیدی، ضوابط و قوانین و روش‌های اجرا، توقیفی نیست و نیازی نیست که به طور دقیق از جانب شرع معین گردد و در کتاب‌های فقهی مورد بحث قرار گیرد و وظیفه عقل و علم و عرف است که به تناسب مقتضیات زمانی و مکانی به ارائه طریق پردازند.

۵.۲. عدم گنجایش دانش فقه

علت دیگری که ممکن است باعث دخالت نکردن فقها در روش‌ها باشد، مسئله گسترده‌گی فقه و امکان‌ناپذیر بودن آگاهی از روش‌ها برای یک فقیه است و این مسئله‌ای است که عقل بشر نیز بر آن صحنه می‌گذارد که صرف ارتباط و وابستگی بعضی از علوم با علم فقه نمی‌تواند دلیلی قانع‌کننده برای متوقف ساختن فقه و فقاقت بر کسب آگاهی از آن علوم باشد و اگر چنین باشد، پس از چند صباحی، فقاقت به چیزی محال تبدیل خواهد شد و دروازه علم دین بر روی همگان بسته خواهد شد؛ بنابراین بهتر است احکام شرعی و ضوابط کلی آنها را فقها بیان کنند؛ ولی تعیین روش‌ها، با تکیه بر ضوابط شرعی ضمن نظارت و مشاوره با فقها در علوم دیگر بررسی شود و فقها با متخصصان علوم دیگر در ارتباط باشند و از نتایج تحقیقات خود همدیگر را مطلع سازند و بهتر از این، آن است که گرایش نوی از علم فقه تأسیس شود که در آن فقه را با دید کاربردی و برای بررسی چگونگی اجرای احکام مطالعه کنند و این‌گونه مباحث هم در آنجا بررسی شوند تا از این رهگذر، ذهن فقهای بزرگ از بررسی این‌گونه امور فراغت یابد و به بررسی عمیق ادله تفصیلی احکام اختصاص یابد و به جای آن فقهای دیگری با فراغت از ادله تفصیلی در شیوه‌های اجرای احکام و کشف مصادیق به تحقیق پردازند. نام این شاخه از فقه را می‌توان «فقه کاربردی» گذاشت و در کنار فقه مصطلح حوزه‌ها که آن را نیز می‌توان «فقه محض» نامید، به کار خود ادامه دهد و مکمل و مددکار آن باشد؛ همچنان که این حقیر در مقاله‌ای که به چاپ رسانده‌ام، این موضوع را به تفصیل بررسی کرده‌ام (ر.ک: رضا پدلی، ۱۳۷۹: ص ۴۶).

۶. ملاک‌های ارزشیابی روش‌ها

پس از قبول ضرورت ورود فقه به حوزه روش‌ها پرسشی مطرح می‌شود و آن پرسش این است که فقه که علم به احکام است و ابزارها و ظرفیت‌های وجودی آن برای استنباط احکام تعریف و طراحی شده است، چگونه خواهد توانست از این حوزه فراتر برود و در حوزه روش‌ها که در حیطه علوم دیگر چون علم مدیریت و علوم سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد، قدم بردارد؟

این جانب معتقد است با اندکی تأمل می‌توان به جرئت ادعا کرد در منابع و متون دینی این ظرفیت وجود دارد که روش‌های اجرای احکام را اگر چه نتوان طراحی و تولید کرد، می‌توان با توجه به هدف و روح احکام دینی آنها را ارزیابی و نقد کرد، بلکه فراتر از این، می‌توان ادعا کرد هیچ‌کس غیر از فقیه این مجوز و صلاحیت را ندارد که در این خصوص، اظهار نظر کند و واگذاری انتخاب روش اجرای احکام به غیرفقیه، همچون واگذاری استنباط احکام به غیرفقیه، نتیجه‌ای جز انحراف و نابودی و اضمحلال دین در پی نخواهد داشت؛ اما فقیه می‌تواند با بهره‌گیری از منابع و متون سرشار اسلامی همچنان که ملاک‌ها و معیارهایی برای استنباط احکام به دست آورده است، ملاک‌های دقیقی را برای ارزیابی روش‌های اجرایی نیز استخراج کند که در ادامه این نوشتار، برخی از این ملاک‌ها برای بررسی و تکمیل به جامعه علمی پیشنهاد می‌شود.

۶.۱. موافقت با موازین شرعی و قواعد فقهی

مکلف همچنان که همه اعمال خود را بر اساس موازین شرعی تنظیم می‌کند، شیوه‌های اجرایی خود در عمل به احکام را هم باید با شرع و موازین شرعی هماهنگ سازد و اگر اصلی عمل، موافق شرع بود، اما شیوه‌های عمل به آن با شرع مخالف بود، نمی‌توان گفت تکلیف انجام شده است، و نه تنها تکلیف انجام نشده است بلکه به دلیل تضاد روش‌ها با موازین شرعی، عملی خلاف شرع و خلاف تکلیف از او سر زده است. برای مثال اگر قاضی، مجرم را به مجازات شرعی‌اش برساند، اما اثبات جرم با





شیوه‌ای صورت گرفته باشد که مورد تأیید شرع مقدس نیست، مثلاً از طریق اقرار مُکَرَّه یا اقرار غیربالغ جرم او را به اثبات رسانده باشد، نمی‌توان گفت که این قاضی به صرف اجرای مجازات شرعی، تکلیف خود را به درستی انجام داده است، بلکه چه بسا فرد، مجرم نبوده و او را به جای مجرم اشتباه گرفته یا جرم او چیز دیگری بوده است و مجازات دیگری را به او تحمیل کرده است؛ پس نه تنها به تکلیف عمل نکرده، بلکه خلاف شرع و ظلم آشکار از او سر زده است.

۶.۲. امکان پذیر بودن

یکی دیگر از ملاک‌های تشخیص روش درست، میسر بودن و نداشتن مشقت است؛ زیرا بر اساس اصول مسلم و قواعد اثبات‌شده شرعی، هر عمل و تکلیفی که ممتنع یا فوق طاقت مکلف باشد، ساقط، بلکه انجام آن خلاف شرع و خلاف تکلیف است (حج: ۷۸؛ حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۴؛ فاضل تونی، ۱۴۱۵: ۸۸). این مطلب به روشنی قابل تسری به روش‌های اجرای احکام نیز است؛ زیرا روش‌های اجرای احکام هم اگر ممتنع یا مشقت‌آور باشند؛ ساقط می‌شوند، بلکه خلاف شرع خواهند بود و همچنان که تکلیف مشقت‌آور، تکلیف نیست، روش مشقت‌آور هم مورد تأیید شرع نیست و نمی‌توان گفت چون اصل تکلیف، حرجی و مشقت‌آور نیست، آن را با هر روشی می‌توان و باید به اجرا درآورد.

۶.۳. سازگاری با اهداف دین

در فقه شیعه، برخلاف فقه اهل سنت، قیاسات ظنی و استحسانات و مصالح مرسله، چندان مورد قبول قرار نگرفته‌اند (میرزای قمی، بی‌تا، ج ۲: ص ۸۱-۹۲؛ غزالی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۲۷۴ به بعد) و اجازه داده نشده است که با فلسفه‌بافی‌های ذهنی و سلیقه‌ای، دایره احکام به طرز بی‌رویه‌ای توسیع و تضییق یابد؛ اما با این همه در مواردی که هدف و غرض شارع کاملاً واضح و روشن است و از مصادیق قیاس جلی به‌شمار می‌آید، چنین قیاسات و استحساناتی صورت گرفته است (فخار طوسی، ۱۳۷۱، ج ۴: صص ۷۳ و ۹۸ و ج ۵: صص ۱۵۸ و ۱۶۰؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳: ص ۶۴؛ برقی، بی‌تا، ج ۲: ص ۴۲۹) و بر همین اساس هرگاه حکمی از احکام به

نتایجی بینجامد که با اهداف قطعی و اثبات شده دین و شریعت در تضاد است، فقیه شیعی هم نمی تواند بی توجه به آن بماند.

برای مثال اگر امر به معروف، که بر اساس روایات برای ایجاد امنیت (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۱: ص ۴۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰: ص ۷۹)، انسجام جامعه^۱ (محمودی، ۱۳۹۶، ج ۳: ص ۲۴۵-۲۴۷؛ رشید رضا، ۱۴۱۲، ج ۴: صص ۲۱ و ۳۷)، از بین بردن منکرات (مفید، ۱۴۰۱: ص ۸۰۹)، دفع فتنه (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰: ص ۷۹) و اجرای دین (ر.ک: ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۲۳۷) مقرر شده است، به روشی اجرا شود که خود موجب سلب امنیت و آشفته‌گی جامعه و رواج منکرات و برانگیختن فتنه باشد، مشروع نیست و باید تعطیل شود تا شیوه‌های اجرایی صحیح آن آشکار گردد و اگر امر به معروف، خود، متوجه این اشتباه نباشد، بر دیگران واجب است که او را از این امر به معروف نهی کنند (امام خمینی، بی تا، ج ۱: ۴۶۷).

همچنین هدف زکات رفع فقر است (نهج البلاغه، ص ۱۲۶) و هدف جهاد عزت اسلام (همان، ص ۴۵۱). حال اگر فتاوا و نظریات فقهی درباره این دو مقوله به گونه‌ای مطرح شود که عملاً بی اثر باشد یا علاوه بر آن مثلاً به دلیل انحصار اموال زکوی در موارد خاص، زکات نه تنها موجب رفع فقر یا عزت مسلمانان نباشد، بلکه موجب وهن اسلام و فشار بر اقشار ضعیف و توسعه فقر باشد، باید در این گونه فتاوا تجدید نظر کرد و شیوه اجرا و تبیین این احکام را تغییر داد؛ همچنان که در خصوص اختصاص اموال زکوی به نه مورد خاص چنین دیدگاه‌هایی مطرح می شود (عسکری و اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ص ۱۱۹) و شیوه داعشی جهاد و نحوه نامطلوب قمه زنی به سبب آنکه موجب وهن اسلام است، مورد انتقاد بسیاری از فقها قرار می گیرد.

۷. اجرای احکام توسط متخصصان و کارشناسان

ممکن است در نقد آنچه گذشت گفته شود ادله ارائه شده لزوم تصدی یا نظارت مستقیم

۱. دلیل اینکه هدف امر به معروف حفظ و انسجام جامعه است، آیاتی است که علت هلاکت بعضی از اقوام را ترک امر به معروف ذکر می کند، از جمله آیه ۱۱۶ سوره هود.



فقه



اجرای احکام به دست فقها را ثابت نمی‌کند و برای رسیدن به اهداف احکام، ارائه روش و راهکار از سوی فقها کافی است و این امکان وجود دارد که با تکیه بر راهکارها و روش‌هایی که فقها ارائه می‌کنند، متخصصان و کارشناسان هر بخشی از بخش‌های جامعه احکام را به اجرا درآورند. در پاسخ این اشکال می‌توان گفت گرچه این مطلب بعید به نظر نمی‌رسد، بی‌شک این مجریان باید اطلاعات کافی را از اهداف و ادله احکام داشته باشند تا در مرحله اجرا بتوانند انحراف یا عدم انحراف احکام از اهداف آنها را تشخیص دهند؛ زیرا در غیر این صورت با برداشت و تلقی نادرست خود، احکام را در مسیری به جریان خواهند انداخت که با هدف و ادله احکام در تضاد است؛ حتی در صورت پذیرش این انتقاد، نمی‌توان از ضرورت دخالت فقیه به عنوان ناظر اجرای احکام چشم‌پوشی کرد و فقیه اگر خود مجری احکام نباشد، دست کم ناظر بر اجرای احکام باشد و نظریه ولایت فقیه نیز بر این مبنا استوار شده است.

به نظر می‌رسد همچنان که بعضی از صاحب‌نظران گفته‌اند، فقیه اگر تنها گزینه برای نظارت بر اجرای احکام نباشد، بهترین گزینه است (منتظری، ۱۳۰۱، ج ۱: ص ۲۷۶)؛ اما به شرط آنکه فقیه با توسعه‌ای در موضوع خود، به شیوه‌ها و میزان اثربخشی آنها نیز ورود کند و شاخه‌ای از فقه که پیشنهاد شد (فقه کاربردی) تأسیس شود و متخصصان فقه کاربردی، ناظر بر اجرای احکام باشند و این تمامی سخن این مقاله است.

نتیجه‌گیری

با آنکه در تعریف‌های رسمی، فقه علمی است که برای بیان احکام شرعی و دلایل آنها طراحی شده است، اما تجربه تاریخی ثابت کرده است اگر فقیهان در روش اجرای احکام مداخله نکنند و اجرای احکام را به غیر فقیهان بسپارند، به خصوص در احکامی که جنبه سیاسی و اجتماعی و حقوقی دارند، مانند جهاد، دفاع و امر به معروف و نهی از منکر و قضاوت و حکومت، احکام در مرحله عمل از هدف خود منحرف می‌شوند و بحران‌ها و آسیب‌هایی بر جامعه و فرهنگ تحمیلی شود و نتایجی به بار می‌آید که از نتایج اجرانشدن احکام به مراتب بدتر و ناگوارتر است و وهن دین و نفرت از آن و

اضمحلال تدریجی فرهنگ دینی را در پی خواهد داشت.

شایسته است فقهای معظم با پذیرش توسعه‌ای در موضوع فقه و تغییر نگرش به تعریف و چستی دانش فقه و با استفاده از منابع غنی اسلامی و مطالعه و جمع‌بندی تجربیات اجرای احکام در گذشته، ملاک‌هایی را برای تشخیص روش‌های درست و موفق از روش‌های نادرست از متون و منابع دینی استخراج کنند و با آن ملاک‌ها و معیارها روش‌های اجرای احکام را ارزیابی و بر اجرای آنها نظارت کنند.

سیره عملی فقها هم مؤید این ضرورت است؛ زیرا بسیاری از مباحث فقهی اختصاص به روش احکام دارند و فقها به‌ناچار و بنا به ضرورت وارد این‌گونه مباحث شده‌اند.

اجرای احکام توسط کارشناسان علوم مرتبط اگر با نظارت فقها همراه نباشد نمی‌تواند گزینه مناسبی برای اجرای احکام باشد؛ زیرا غیرفقیه از هدف و روح احکام آگاه نیست و ممکن است در تشخیص انحراف احکام در صحنه عمل توفیق چندانی را به دست نیاورد.

روش‌های اجرای احکام به فراخور جوامع و زمان و مکان دگرگونی می‌یابند و فقیه باید با اطلاع از شرایط زمانی و مکانی برای عصر خود شیوه مناسب را شناسایی کند.

مبارزه با حکومت‌های ناشایست یا تأسیس حکومت شرعی، تنها روش‌های اجرای احکام نیستند و وظیفه فقیه در اجرای احکام به زمان‌هایی که بسط ید دارد و حکومت در اختیار او است منحصر نیست و در شرایطی ممکن است پذیرش مناصب حکومتی بهترین گزینه برای اجرای احکام نباشد یا حتی اجرای احکام را مختل کند.

این تحقیق به‌عنوان نخستین گام در فقه روش‌شناسانه، پس از بررسی ضرورت ورود فقه به محدوده روش‌شناسی، سه ملاک را از متون دینی استخراج می‌کند که می‌تواند برای ارزیابی روش‌های اجرای احکام ملاک عمل قرار گیرند. این ملاک‌ها «موافقت با موازین شرعی»، «امکان پذیر بودن» و «سازگاری با هدف احکام و مقاصد شریعت» هستند.

با استفاده از یافته‌های این تحقیق پیشنهاد می‌شود تعریف علم فقه بدین شکل اصلاح شود: «علم فقه علم به احکام شرعی فرعی و روش‌های اجرای آنها با استفاده از دلایل



تفصیلی آنها است». همچنین پیشنهاد می‌شود به منظور پیشگیری از گسترش و حجیم‌شدن غیرمتعارف مباحث فقهی شاخه جدیدی برای علم فقه به نام «فقه کاربردی» تعریف شود که در آن با فراغت از ادله تفصیلی و مفروغ‌عنه گرفتن آنها بر روی روش اجرای احکام تمرکز کنند و این شاخه، ترکیبی از علم تاریخ و علم فقه باشد و از علوم مرتبط دیگر مانند جامعه‌شناسی نیز کمک بگیرد و با استفاده ملاک‌ها و معیارهای برگرفته از شرع و تعالیم دینی و تجربیات تاریخی، بررسی روش‌های اجرا و نقاط ضعف و قوت آنها را هدف اصلی خود قرار دهد و در کنار فقه مصطلح و رایج در حوزه‌های علمیه که ما اسم «فقه محض» را برای آن پیشنهاد می‌کنیم و هدف آن بیان احکام و ادله آنها است، به حیات خود ادامه دهد.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
۳. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۴. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹ش)، تحریر الوسیله، ج ۱ و ۲، قم: نشر دارالعلم.
۵. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۵ش)، المکاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. امام خمینی، روح الله (بی تا)، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ج ۱، تهران: انتشارات سیدجمال.
۷. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، المکاسب المحرمه، تحقیق: لجنه التحقیق، ج ۱، قم: المطبعه الباقری.
۸. بادکوبه هزاوه، احمد (۱۳۷۹ش)، حسیبه در سرزمین های شرق اسلامی از آغاز تا سقوط بغداد، پایان نامه دوره دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، رشته تاریخ و تمدن.
۹. برقی، ابی جعفر احمد بن محمد (بی تا)، المحاسن، تحقیق: سیدجمال الدین الحسینی، دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش)، «مقاله ای تحت عنوان سیری در مبانی ولایت»، مجله حکومت اسلامی، سال ۱، شماره ۱، ص ۵۰-۸۰.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل المسائل الشریعه، تصحیح و تعلیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیا التراث العربی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف مطهر اسدی (۱۴۱۹ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. حلی، محقق نجم الدین ابی القاسم (۱۴۰۸ق)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تصحیح: عبدالحسین محمد علی نقال، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۴. حلی، محقق نجم الدین ابی القاسم (۱۴۰۳ق)، معارج الاصول (الاجتهاد و التقليد)، ج ۱، تصحیح: محمد حسین رضوی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.





۱۵. رشید رضا، محمد (۱۴۱۲ق)، تفسیر المنار، قم: مؤسسه دارالکتاب
۱۶. رضا بدلی، عبدالحسین (۱۳۷۹ش)، «نه حقوقدان نه فقیه»، کیهان فرهنگی، ش ۱۷۲، ص ۵۶-۶۰.
۱۷. رضایی راد، عبدالحسین (۱۳۸۴)، «آسیب شناسی امر به معروف و نهی از منکر با تکیه بر تجارب تاریخی»، مطالعات اسلامی فقه و اصول، ش ۶۹، ص ۷۳-۱۰۰.
۱۸. رضایی راد، عبدالحسین (۱۳۹۰)، «تحولات نظارت اجتماعی در تمدن اسلامی»، دوفصلنامه علمی-تخصصی اسلام و علوم اجتماعی، ش ۵۰، ص ۱۴۵-۱۶۶.
۱۹. رضایی راد، عبدالحسین (۱۳۹۸)، «آسیب شناسی انگاره و جوب همگانی امر به معروف و نهی از منکر»، نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی، سال ۶، ش ۴، ص ۱۰۴-۱۲۸.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ق)، علم چیست فلسفه چیست، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۱ش)، نضد القواعد الفقیهیه علی مذهب الامامیه، تحقیق: السید عبداللطیف کوهکمری، قم: مکتبه آیت الله مرعشی النجفی.
۲۲. شریعتی، علی (۱۳۷۸ش)، شیعه مجموعه آثار، تهران: نشر الهام، (دفتر تدوین و تنظیم آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی).
۲۳. شهید ثانی زین الدین بن علی عاملی (بی تا)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة نجف: جامعه النجف الدینیة
۲۴. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۶۱ق)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: منشورات رضی.
۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تحقیق: حسن سعید، قم: مکتبه جامع چهلستون.
۲۷. عاملی، حسن بن زین الدین بن شهید ثانی (۱۳۹۱ق)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، شرح: مصطفی اعتقادی، نجف: مطبعه الاداب.
۲۸. عسکری محمد مهدی و مهدی اسماعیل پوردره (۱۳۸۸ش)، «تحلیل نظری زکات و بررسی امکان تعمیم دامنه اموال مشمول زکات»، مجله مطالعات اقتصاد اسلامی، دوره ۲، ش ۱: ص ۱۱۹-۱۵۳

۲۹. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۵۲ق)، احیاء علوم الدین، مصر: مطبعه العثمانيه المصريه.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، المستصفی فی العلم الاصول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق)، الوافی، تحقیق: محمدحسین رضوی کشمیری، قم: نشر المجمع الفکر الاسلامی.
۳۲. فخار طوسی، جواد (۱۳۷۱ش)، در محضر شیخ انصاری، قم: نشر مرتضی.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۰ش)، الوافی فی شرح الاصول الکافی، اصفهان: مکتبه الامیرالمؤمنین
۳۴. _____ (۱۳۸۳)، المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. قم ایران
۳۵. قمی، شیخ عباس (بی تا)، سفینه البحار و مدینه الحکم و الاثار، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۶. القنوجی، صدیق بن حسن (۱۹۷۹م)، ابجدالعلوم، تحقیق: عبدالجبار زکار، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۳۷. کاشف الغطاء، جعفر (بی تا)، کشف الغطاء، اصفهان: طبع حجریه المطبعه مهدوی.
۳۸. گیپ همیلتون، الگزاندراسکین (۱۳۸۰ش)، اسلام بررسی تاریخی، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۹. مالدب، میشل (۱۳۸۱ش)، انسان و ادیان، ترجمه: مهران توکل، تهران: نشر نی.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: لبنان، مؤسسه الوفاء
۴۱. محمودی، محمد باقر (۱۳۹۶ق)، نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات
۴۲. مطهری، مرتضی (بی تا)، ده گفتار، قم: صدرا.
۴۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۰۱ق)، المقنعه، تحقیق: جماعه المدرسین، قم: انتشارات اسلامی.
۴۴. منتظری، حسینعلی (۱۳۰۱)، دراسات فی ولایت الفقیه و فقه دول الاسلامیه، ج ۱، قم: نشر تفکر.



۴۵. میرزای قمی، ابوالقاسم (بی تا)، قوانین الاصول، تهران: مکتبه الاسلامی.
۴۶. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق: عباس قوچانی، چ ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸ش)، معراج السعاده، قم: مؤسسه انتشارات هجرت.
۴۸. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۹ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسه آل الیاء التراث، ج ۲، بیروت: مؤسسه آل الیاء التراث.
۴۹. یر، دمپی (۱۳۸۴ش)، تاریخ علم، ترجمه: عبدالحسین آزرنگ، تهران: نشر سمت.
50. fritage Ulrike, *comading right and forbidding wrong in Islamic thought* // department of history SOAS /<http://www.History.as.ur/welcome.htm> 27/10/1383.



فصل

نمایه‌سازی نظام‌مند اطلاعات دانش فقه

مرتضی متقی‌نژاد*

چکیده

نمایه‌سازی دانش فقه از چالشی‌ترین نمایه‌سازی‌های است که تاکنون درباره علوم گوناگون انجام گرفته است؛ چه اینکه مجموع خصوصیات علم فقه مانند گستردگی کتاب‌ها، سابقه زمانی و گستردگی ادله، همه سبب شده است نمایه‌سازی دانش فقه با چالش جدی مواجهه باشد. این مقاله که با روش تحقیق کتابخانه‌ای انجام شده و براساس توصیف و تحلیل است شرایط ذیل را برای روش نمایه‌سازی منابع فقهی بیان کرده است:

۱. پیروی کامل از اصطلاح‌نامه فقه، چه در انتخاب اصل موضوع و چه در کیفیت نگارش؛
۲. در صورت نیاز به ترکیب اصطلاحات برای نمایه‌سازی، ملاک ترکیب، وحدت موضوع باشد نه چیز دیگر؛

۳. اجتناب از اخذ احکام فقهی در نمایه به جهت گستردگی احکام فقهی و تفاوت حکم‌ها در یک موضوع؛

۴. ذکر نام مؤلف در نمایه‌ها تا دسترسی به دیدگاه اندیشمندان آسان گردد؛

۵. اجتناب از استفاده اصطلاحات علوم دیگر در نمایه‌های فقهی.

در ضمن نگاهی نقادانه هم به طرح پیشنهادی مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی... موضوعات فقهی» شده است که نقدها عبارت‌اند از: ۱. ضعیف بودن دلیل محقق محترم بر ضرورت نمایه‌سازی دانش فقه با وجود اینکه دلیل قوی‌تر بر ضرورت آن وجود دارد. ۲. مقاله در اینکه نمایه‌سازی موضوع احکام فقهی را مطرح کرده یا همه مباحث دانش فقه را مبهم است. ۳. نبود جامعیت و مانعیت در بازیابی و جستجو که تنها ترین فایده نمایه‌سازی است. ۴. اشتباه مفهومی نمایه «وجوب زکات مال در انعام ثلاثه...» و مانند آن از نظر علمی.

کلیدواژه‌ها

نقد مقاله، مباحث فقهی، موضوع فقه، نمایه‌سازی منابع فقهی، نمایه موضوعی ترکیبی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱/۱۶

* استادیار پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

m.motaqinejad@isca.ac.ir



از جمله مباحث مطرح در مدیریت و سازماندهی اطلاعات، تحلیل اطلاعات است. در تحلیل اطلاعات دو مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: نخست شخص دربارہ محتوای یک منبع تصمیم‌گیری می‌کند؛ یعنی مشخص می‌کند که منبع دربارہ چه چیزی بحث کرده و محتوای علمی آن چیست؛ دیگر اینکه باید معین کند چه جنبه‌هایی از این مطالب برای کاربر مورد اہتمام است و چگونه می‌توان این مباحث را در دسترس او قرار داد تا بازیابی کامل انجام گیرد. این فرایند را تحلیل اطلاعات و فعالیت‌هایی که برای تحلیل منابع صورت می‌گیرد، ذخیره اطلاعات گویند (بہمن‌آبادی، ۱۳۸۵: ص ۶). با این توجہ دل‌مشغولی‌های مسئله ذخیرہ اطلاعات ہموارہ دو مسئلہ ہودہ و خواہد ہود:

۱. اطلاعات کجا ذخیرہ شود؟ یعنی ابزار ذخیرہ چہ باید باشد؛ البتہ بشر ہموارہ در گذشتہ از ابزارهایی برای ذخیرہ اطلاعات استفادہ کردہ است تا امروز کہ بہ عصر کامپیوتر و دنیای مجاز رسیدہ و مسئلہ ذخیرہ‌سازی اطلاعات از اہمیت خاصی برخوردار است و مواردی مانند فلاپی‌ها، دیسک‌ها، سی‌دی‌ها و فلش مموری‌ها برای ذخیرہ‌سازی و نقل و انتقال اطلاعات دیجیتالی استفادہ می‌شوند؛ گرچہ بہ جہت حجم اطلاعات، برخی از این‌ها دیگر جوابگو نیستند.

۲. اطلاعات چگونه باید ذخیرہ شوند، بہ صورت کتاب، بہ صورت مقالہ یا ہر چیز دیگری؟ برای این کار راہ‌حل‌های مختلفی تاکنون ارائه شدہ است؛ ولی ہر کدام در عین اینکہ از مزایایی برخوردارند، معایب گوناگونی ہم بہ ہمراہ دارند کہ در مجموع از ارزش روش‌ها کاستہ است. سرعنوان موضوعی، طرح‌های رده‌بندی، اصطلاح‌نامہ‌ها، نمایہ‌سازی‌ها و... نمونہ‌های بارز این تلاش ہستند؛ ولی با تحول پژوهش‌ها، گستردہ شدن کاربران و پیشرفتہ شدن مدل‌های نرم‌افزاری، معایب روش‌های ذخیرہ و بازیابی، بیش از پیش آشکار شدہ است. پرسش اساسی این است آیا سازماندہی اطلاعات دانش فقہ از طریق نمایہ‌سازی یک ضرورت بہ حساب می‌آید. بہترین روش برای استخراج ہوشمند اطلاعات فقہ، ذخیرہ و بازیابی آن از طریق نمایہ‌سازی کدام است؟



گرچه در مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی» (واردی، ۱۳۹۷) به این مهم یعنی نمایه‌سازی مباحث مطرح در منابع فقهی پرداخته شده است، به جهت اشکالات محتوایی که این مقاله دارد، بایسته بود طرحی جدید ارائه شود و در حد امکان، نواقص آن مقاله نیز یادآور شود؛ چه اینکه روشن کردن زوایای گوناگون موضوع «سازماندهی اطلاعات دانش فقه» که سالیانی است در قلمرو اصطلاح‌نامه‌نویسی و نمایه‌سازی عنوان شده، می‌تواند پرده از بسیاری از مشکلات در دسترسی به اطلاعات منابع موجود با سابقه بیش از هزار سال بگشاید.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. نمایه‌سازی

«نمایه» از مصدر «نمودن» یا «نماییدن» به معنای نشان‌دادن، نمایش‌دادن و راهنمایی کردن است (نوروزی و ولایتی، ۱۳۸۹: ص ۱۹). در حوزه علم اطلاعات و کتابداری «ثبت و ضبط محتوای اطلاعاتی مدارک با استفاده از روش‌های گوناگون به منظور سازماندهی اطلاعات به قصد سهولت بازیابی را نمایه‌سازی گویند» (نوروزی، ۱۳۹۳: ص ۱۷). «نمایه‌ساز» کسی است که عمل نمایه را انجام می‌دهد.

۱.۲. فقه

«فقه» در لغت به معنای دانستن و فهمیدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ص ۴۴۲؛ فیومی، ۱۴۱۴: ص ۴۷۹). این واژه در اصطلاح به معنای علم به احکام شرعی فرعی از طریق ادله تفصیلی است. میان فقیهان و اصولیان، همین معنا مشهور است (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۱؛ حلی، ۱۴۰۳: ص ۱۷۷).

۱.۳. اصطلاح‌نامه

۱.۳.۱. تعریف اصطلاح

«اصطلاح، واژه کنترل‌شده و سازه لفظی یک مفهوم از دانش خاص است. این معنا فراگیرتر از اصطلاحات خاص رایج در علوم می‌باشد» (یعقوب‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۲: ص ۲).



۱.۳.۲. تعریف اصطلاحنامه (THESAURUS)

«تزاروس یا اصطلاحنامه، مجموعه اصطلاحات استاندارد شده در یک حوزه معرفتی است که فهرستی از واژه‌های کلیدی و کاربردی آن حوزه را ارائه می‌دهد و روابط سلسله‌مراتبی، مترادف و وابستگی بین مفاهیم را به نمایش می‌گذارد و از نظر ساختاری، گنجینه واژگان کنترل‌شده و سازمان‌یافته از مبحث خاص دانش بشری است؛ به عبارت دیگر اصطلاحنامه، کلیدواژه‌های نظام‌دار و فشرده‌ترین صورت چکیده‌های خلاصه‌شده که حامل اطلاعات حداکثری با کلمات حداقلی است و به‌عنوان بهترین وسیله جهت ذخیره و بازیابی اطلاعات آن حوزه به کار می‌رود» (رحمانی و همکاران، ۱۳۸۱: ص ۱۳).

۲. چرایی نمایه‌سازی دانش فقه با وجود اصطلاحنامه فقه

با وجود اینکه اصطلاحنامه فقه نوشته شده است و مشکل کاربران را برای مراجعه به متون فقهی برطرف می‌کند، چه نیازی هست که منابع فقهی نمایه شوند؟ اگر به اصطلاحنامه فقهی که الان موجود است مراجعه شود، همه پنجاه هزار اصطلاح و واژه به متون فقه پیوند داده شده‌اند؛ نه یک متن بلکه ده‌ها متن و استناد محتوایی برای تک‌تک آنها وجود دارد و همه قابل استفاده‌اند. اگر دانش فقه نمایه‌سازی هم نشود، موضوعات فقهی از طریق همین متن‌های پیوند داده شده، به صورت دقیق قابل بازیابی‌اند؛ یعنی اصطلاحنامه فقه درحقیقت مجموعه ساختارمند از اصطلاحات نمایه‌ای است و با توجه به اینکه این مجموعه به منابع دست اول فقهی مستند شده است، به نوعی بخش قابل توجهی از فقه نمایه شده است؛ ولی باید توجه داشت که اصطلاحات مرتبط با دیدگاه‌ها، ادله، احکام و غیره به صورت جزئی براساس سیاست‌گذاری خاص در اصطلاحنامه وجود ندارند. و فایده نمایه‌سازی این است که اصطلاحات موضوعات پیش‌گفته را به اصطلاحنامه اضافه و منابع بیشتری را هم به آنها ضمیمه می‌کند.



فقه

بنابر آنچه گفته شد اگر کسی بگوید علت نمایه‌سازی منابع فقهی به سبب عدم پیوند اصطلاحات به متون و وجود نداشتن استناد محتوایی برای تک‌تک آنهاست، این دیدگاه، نگاه درست و پذیرفتنی نخواهد بود (واردی، ۱۳۹۷: ص ۷۹). دست کم اگر برای همین موردی (زکات اموال) (همان: ص ۱۰۰) که محقق محترم برای نمونه، نمایه‌سازی آن را مطرح کرده، به اصطلاح‌نامه مراجعه می‌کرد، متوجه می‌شد که ده‌ها متن کتاب‌های فقهی به این اصطلاح پیوند داده شده و همه قابل بازیابی‌اند.

۲.۱. نقش آلی یا استقلالی بودن اصطلاح‌نامه فقه در نمایه‌سازی

برخی بر این باورند که اصطلاح‌نامه فقه به خودی خود هیچ فایده‌ای ندارد. تنها نقش و فایده آن این است که قالب و ابزار نمایه‌سازی قرار می‌گیرد؛ یعنی جنبه آلیت دارد؛ از این رو با وجود اینکه اصطلاح‌نامه فقه وجود دارد، چاره‌ای جز نمایه‌سازی متون فقهی نیست (همان: ص ۷۷-۷۸). این نگاه نیز نگاه مثبتی نخواهد بود؛ چون اصطلاح‌نامه‌های موجود این گونه نیستند. اصطلاح‌نامه فقه به جهت پیوندی که با متون دارد، مانند یک نمایه می‌توان از آن استفاده کرد و آلی بودن یا استقلالی بودن هیچ نقشی در این مرحله ندارد. افزون بر این اصطلاح‌نامه به لحاظی می‌تواند آلی باشد؛ یعنی در بیان دیدگاه‌ها، ادله و احکام به کمک نمایه‌سازی تفصیلی بیاید و در عین حال لحاظ استقلالی خودش را هم داشته باشد؛ یعنی تولید علم و نوآوری داشته باشد؛ چه اینکه نوآوری، یعنی به کارگیری داشت‌ها و توانایی‌های ذهنی بر اساس تحلیل و ترکیب مفاهیم برای رسیدن به یک فکر و مفهوم جدید که این ارزش در هر اصطلاح‌نامه‌ای محقق است؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت اصطلاح‌نامه فقه ناظر بر دانش فقه است؛ اینکه هر واژه و اصطلاح به تنهایی معنای بدوی و تصویری به همراه دارد که بعد از برقراری روابط با واژه‌های دیگر، ساختاری را به نمایش می‌گذارد که غالباً فهم جدید و معنای قوی می‌فراتر از معنای تصویری ارائه می‌دهد؛ افزون بر این، جایگاه علمی دانش فقه را هم به نمایش می‌گذارد، در اینکه چه بحث‌هایی در این علم، کم کار شده است و نیاز به





تکمیل دارد و چه بحث‌هایی زیاد کار شده است و نیاز به پالایش دارد و چه مقدار از علوم دیگر استفاده شده است که نیاز به آسیب‌شناسی یا ارزش‌گذاری دارد؛ بنابراین اصطلاح‌نامه فقه به خودی خودی هم قابل استفاده است.

۳. دلیل اصلی ضرورت نمایه‌سازی اطلاعات منابع فقهی

همان‌طوری که باید برای حجیت یک فتوا و حکم دلیلی وجود داشته باشد، همچنین باید جستجوی کامل انجام گیرد تا یقین پیدا شود تمام مطالب، دیدگاه‌ها و ادله مرتبط دیده شده است؛ چنان‌که در تعریف اجتهاد آمده است «اجتهاد عبارت است از استفراغ وسع جهت تحصیل ظن به حکم شرعی» (نووی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۴۲-۴۱)، یا «اجتهاد عبارت است از استفراغ وسع جهت تحصیل حجت به حکم شرعی» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵، ج: ۲، ص: ۴۲۲). چنان‌که ملاحظه می‌کنید استفراغ وسع از ارکان اجتهاد است و کمیت استفراغ وسع در گرو قدرت بر دسترسی به اطلاعات فقهی است و این دسترسی به لحاظ زمان فرق می‌کند. امروزه با بررسی چند کتاب و چند دیدگاه، جستجوی کامل حاصل نخواهد شد؛ چه اینکه محتویات دانش فقه با هزاران کتاب در نرم‌افزارهای متفاوت ذخیره شده‌اند و به جهت ارتباط نداشتن محتویات و مباحث کتاب‌ها به یکدیگر، رسیدن به استفراغ تام در همه مباحث فقهی از مجموع کتاب‌ها با گستردگی آن‌ها به لحاظ خود فقه و به لحاظ ارتباط آن با علوم دیگر برای یک انسان با عمر محدود کاری غیرممکن تلقی می‌شود و جستجوی لفظی به جهت اتکای آن بر لفظ واحد بدون معنا و ارتباط مفهومی و نادیده گرفتن الفاظ و کلمات مشابه و نیز به جهت عدم دخالت فهم انسان در گزینش موضوعات- از جامعیتی که اطمینان‌آور باشد و تحصیل استفراغ تام نماید، برخوردار نیست؛ از این‌رو این نمایه‌سازی موضوعی است که همه کتاب‌ها، دیدگاه‌ها، تمامی الفاظ مترادف و مشابه حتی تشابه معنایی با فهم حداقل دو کارشناس فقه (محقق و کنترل‌کننده- روشی که هم‌اکنون در پژوهش‌کده اطلاعات و مدارک اسلامی در جریان است)- را در هر بحث فقهی یک‌جا به نمایش می‌گذارد که جستجوی و بازیابی

آنها از طریق واژه‌ها و اصطلاحات متعارف فقهی امکان‌پذیر است؛ افزون‌براین به جهت ارتباط اصطلاحات فقهی با یکدیگر در این نمایش، هم در فهم بحث فقهی و هم در گزینش مباحث مرتبط اگر نگوئیم فهم کامل ارائه می‌دهد، حداقل می‌توان گفت فهم اطمینان‌آوری به همراه دارد؛ بنابراین حجیت فتاوا در گرو استفراغ تام و استفراغ تام در گرو بررسی تمامی اطلاعات فقهی و آن هم امروزه از طریق نمایه‌سازی موضوعی حاصل است.

۳.۱. دلیل دیگر بر ضرورت نمایه‌سازی منابع فقهی

اگر نمایه‌سازی صورت نگیرد، فقیه در رسیدن به مطلوب وقت زیادی صرف خواهد کرد و در نهایت سرگردان خواهد بود؛ چنان‌که گفته شده است: «درباره اینکه چه ضرورتی اقتضا می‌کند که مدیریت (نمایه‌سازی) اطلاعات منابع فقهی بحث و بررسی شود، کافی است به این نکته اشاره شود: علم فقه یکی از کهن‌ترین و پُردامنه‌ترین علوم اسلامی است. هزاران متن (کتاب، پایان‌نامه و مقاله) از عصر ائمه تا به زمان ما تصنیف و تألیف شده‌اند؛ ولی اطلاعات عالمان و فقیهان اسلامی درباره آن‌ها اندک است. هر کس تعداد محدودی از منابع را در اختیار دارد یا اصولاً از آن‌ها اطلاع ندارد و اگر اطلاع و حتی دسترسی به آن‌ها داشته باشد، امکان استفاده بهینه برایش فراهم نیست؛ افزون‌براین، در عصر حاضر با پیشرفت فناوری و اشاعه کتابخانه‌های الکترونیکی و دیجیتالی، منابع فقهی فراوانی در شبکه و سیستم‌های الکترونیکی انباشته شده است. این نه تنها جستجوگر را در مقام بازیابی به اطلاعات دلخواه راهنمایی نمی‌کند، بلکه موجب سرگردانی و صرف وقت زیاد وی نیز می‌گردد.

بنابراین، اگر اطلاعات فقهی به صورت علمی و فنی سازماندهی گردد و مدیریت محتوایی منابع فقهی به وجود آید، این کاستی در ارائه اطلاعات فقهی از بین می‌رود. بدین جهت، در ضرورت مدیریت اطلاعات منابع فقهی بحثی نیست (واردی، ۱۳۹۷: ص ۷۸). بدیهی است این دلیل تنها می‌تواند اثبات کند که مدیریت دانش فقه بر اساس





نمایه‌سازی چیز خوبی است؛ چه اینکه سرگردان‌نبودن و ارزش وقت را دانستن مطلوب است؛ ولی نمی‌تواند دلیلی بر وجوب مدیریت دانش فقه بر اساس نمایه‌سازی شود؛ چه اینکه اگر فقهی با سرگردانی و صرف وقت زیاد به استفراغ تام برسد، کفایت می‌کند.

۴. طرح پیشنهادی برای طراحی نمایه‌سازی محتویات دانش فقه

قبل از بیان طرح پیشنهادی چند نکته نیاز به یادآوری است:

یک. هدف اصلی نمایه‌سازی این است که کاربر و جستجوگر را به مطلوب مورد نظر که در متن و منبع وجود دارد، رهنمون سازد؛ از این روی برای اینکه کاربر دقیق‌تر یک مفهوم یا یک موضوع را بازیابی کند و از ریزش اطلاعاتی برخوردار نباشد، نمایه‌ساز چند اصطلاح و واژه را با هم ترکیب می‌کند تا جستجوگر به‌طور دقیق و بدون ریزش اطلاعات به درخواستی مورد نظر رهنمون شود.

دو. چون مفردات این‌گونه نمایه‌ها از طریق اصطلاح‌نامه انتخاب می‌شوند؛ از این رو تنها راه جستجو عبارت‌های نمایه‌ای، اصطلاحاتی‌اند که در اصطلاح‌نامه موجودند؛ یعنی کاربر از طریق اصطلاح به نمایه می‌رسد و از طریق نمایه به متن مورد نظر هدایت می‌شود.

سه. جستجوی اصطلاح‌نامه‌ای تنها از طریق یک اصطلاح ممکن است. برای جستجویی که از ترکیب دو اصطلاح بخواهد محقق شود، تاکنون برنامه‌ای نوشته نشده است.

چهار. این طرح بنا دارد همه اطلاعات فقهی (هزاران متن و کتاب از قرن اول هجری تا به زمان ما) را در یک شبکه گسترده نمایه‌سازی کند.

پنج. بر اساس استقرایی که انجام داده‌ام، می‌توان گفت: اطلاعات دانش فقه از شش بحث اساسی تشکیل شده است: ۱. موضوعات فقهی؛ ۲. احکام فقهی؛ ۳. تعریف مفاهیم؛ ۴. ادله فقهی که شامل آیات، روایات، قواعد و غیره می‌شود؛ ۵. دیدگاه‌های اندیشمندان که نظریات و نقدها را شامل می‌شود؛ ۶. حکمت‌ها، علت‌ها و فلسفه‌ها.

در نمایه‌سازی شرایط ذیل لازم است:

۴.۱. پیروی کامل از اصطلاح‌نامه

در اخذ اصطلاحاتی که نمایه از آنها ساخته می‌شود، از اصطلاح‌نامه پیروی شود، چه در انتخاب اصل موضوع و چه در کیفیت نگارش.

در انتخاب اصل موضوع، برای مثال اگر در بحث «زکات اموال»، اصطلاح‌نامه صد موضوع فقهی پیشنهاد داده است، هر اصطلاح به‌عنوان یک موضوع به‌عنوان نمایه اول و رابط جستجوگر با ورود به منابع انتخاب گردد؛ سپس تمام مباحث پیرامون آن به‌عنوان نمایه به‌صورت الفبایی موضوعی زیرمجموعه آن قرار گیرند مانند «زکات نقدین» و نمایه‌های فرضی مانند: ۱. شرایط زکات نقدین، ۲. دیدگاه شهید اول درباره زکات نقدین، ۳. نقد شهید ثانی بر دیدگاه شهید اول در زکات نقدین. مراد از ارتباط موضوعی یعنی دیدگاه‌های مرتبط؛ هم اگرچه از نظر الفبایی با یکدیگر فاصله دارند، ولی به جهت گستردگی مباحث فقهی این فاصله، کاربر را با چالش مواجهه می‌کند؛ از این روی نمایه‌های مرتبط (مانند شماره ۲ و ۳ نمایه‌های فرضی) در کنار یکدیگر قرار گیرند که نیاز به سیاست‌گذاری دارد.

اما در نگارش، هدف اصلی نمایه‌سازی کمک به جستجوگر است و راه رسیدن به این هدف این است که در نمایه‌سازی، اصطلاحاتی انتخاب شوند که از نظر نگارش با اصطلاح‌نامه هماهنگ باشند. مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی» عبارت «وجوب زکات مال بر بالغ عاقل آزاد» را به‌عنوان نمایه انتخاب و ادعا کرده که به کمک اصطلاح‌نامه فقه چنین نمایه‌ای را ساخته است (واردی، ۱۳۹۷: ص ۱۰۰)؛ در حالی که پنج ناهماهنگی بین این نمایه با اصطلاح‌نامه فقه وجود دارد. از این عبارت در اصطلاح‌نامه فقه، اصطلاحات (شرایط زکات، زکات اموال) نه مال، بلوغ زکات‌دهنده، عقل زکات‌دهنده، حریت زکات‌دهنده) اخذ شده است که از هیچ کدام از اینها در این نمایه استفاده نشده است و این سبب گمراهی کاربر خواهد شد که اصطلاح انتخابی با جایگاه ذخیره نمایه دو چیز است.





۴.۱.۱. مراد از موضوع در بحث نمایه‌سازی دانش فقه

بدیهی است مراد از موضوع در بحث نمایه‌سازی دانش فقه همه مباحث و موضوعات مطرح در دانش فقه است، نه موضوع اصطلاحی فقه در قبال احکام فقهی؛ چون دانش فقه تنها از موضوع مصطلح بحث نمی‌کند بلکه از احکام فقهی، ادله احکام، تعریف مفاهیم، مبادی و مبانی مسائل فقهی حتی فلسفه احکام و مباحث مرتبط با آن‌ها بحث می‌کند. همه این‌ها از مباحث دانش فقه هستند و باید نمایه شوند که این مطلب در عنوان مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی» مبهم است که آیا این مقاله می‌خواهد روش نمایه‌سازی تمام مباحث فقهی را بیان کند یا تنها موضوعات مرتبط به احکام فقهی را شاید بتوان گفت اصلاً مبهم نیست، بلکه عنوان مقاله اشاره دارد به نمایه‌سازی موضوع اصطلاحی در قبال احکام نه همه مباحث فقهی؛ چون در تعریف نمایه ترکیبی آورده است: «از ترکیب چند واژه نمایه‌ای برای ارائه یک مفهوم یا موضوع به وجود می‌آید» (همان: ص ۱۰۰). از این عبارت فهمیده می‌شود مراد از موضوع، موضوع اصطلاحی مراد است نه همه مباحث فقهی؛ چه این که اگر همه مباحث مورد نظر بود، لازم نبود در تعریف نمایه ترکیبی کلمه مفهوم به عنوان تقسیم در قبال موضوع ذکر شود.

۴.۱.۲. مراد از موضوع، موضوع خاص فقهی است نه موضوع عام فقهی

توضیح مطلب این است که عبارت «تجب زكاة المال... فی الانعام الثلاثة والغلات الأربع والنقدين...» (شهید اول، ۱۴۱۱: ص ۴۱) را می‌توان به دو روش نمایه‌سازی کرد: الف) روش موضوع عام فقهی: مانند «زکات مال در انعام ثلاثة، غلات و نقدین» (همان: ص ۱۰۰) که زکات مال در این نمایه یک موضوع عام دارای مصادیق و افراد متعدد است که این موضوع عام در ترکیب نمایه همه موضوعات خاص مرتبط قرار می‌گیرد. ب) روش موضوع خاص فقهی: (هماهنگ با اصطلاح‌نامه فقه) مانند: ۱. دیدگاه شهید اول، درباره زکات گاو؛ ۲. دیدگاه شهید اول درباره زکات گوسفند؛ ۳. دیدگاه

شهید اول درباره زکات شتر؛ ۴. دیدگاه شهید اول درباره زکات غلات؛ ۵. دیدگاه شهید اول درباره زکات درهم و دینار.

۴.۱.۳. معلومیت موضوع در روش خاص

ترجیح با روش موضوع خاص است؛ چون:

موضوع به درستی معلوم و روشن است و حکم خاص خودش را هم دارد، به خلاف روش عام که موضوع اصلی در آن مبهم است؛ برای مثال می توان پرسید در نمایه پیش گفته موضوع اصلی کدام است و حکم آن چیست. آیا زکات مال است یا زکات انعام ثلاثه و.... دیدگاه نویسنده مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی» این است که این عبارت در پی بیان یک موضوع فقهی است و آن هم زکات مال است؛ چون بیان می کند با هریک از واژه های ترکیبی بخواهید جستجو کنید، به آن موضوع خواهید رسید و تنها ترین موضوعی که این ویژگی را دارد زکات مال است؛ در حالی که بی شک این درست نیست؛ چه اینکه زکات مال کلی ای است که به لحاظ کلیت احکامی دارد؛ ولی به لحاظ جزئیت و افراد، وجودش در ضمن وجود موضوعات دیگر متبلور است و به صورت مستقل وجود ندارد تا برای آن حکمی فرض شود و به لحاظ افراد و جزئیات، به موضوعات متعدد تقسیم می شود و هر کدام از آنها حکم جدای از هم و گاهی هم متفاوت از یکدیگر دارند. اگر محقق محترم به همین موضوع مورد بحث، یعنی واژه زکات اموال از اصطلاح نامه فقه نظر می افکند، متوجه می شد بیش از دویست زیرمجموعه و فرد برای زکات اموال بیان شده است.

۴.۱.۴. عدم جامعیت و مانعیت در بازیابی با اکتفاء به موضوعات عام فقهی

با اکتفا به موضوعات خاص در جستجو، ریزش اطلاعاتی لازم نمی آید، به خلاف موضوعات عام؛ چون در همین موضوع مورد بحث یعنی «زکات مال» که هم اکنون در اصطلاح نامه فقه صدها موضوع فرعی و مرتبط با ده ها منابع به همراه دارد، اگر دست کم هزار کتاب فقهی را اضافه کنیم (بر اساس ادعا که همه منابع فقهی باید نمایه سازی





شوند)، کمترین چیزی که می‌توان تصور کرد از هر کتابی یک اصطلاح به اصطلاحات موجود اضافه شود، بدون شک زیرمجموعه زکات مال بیش از هزار موضوع خواهد شد. ضمن اینکه این هزار اصطلاح را از قرن اول تاکنون دانشمندان هر قرن نقد و بررسی کرده‌اند و دست کم چیزی که ممکن است این است که در هر قرنی یک دانشمند راجع به موضوعات هزارگانه نظری را مطرح کرده و در مجموع حداقل نمایه‌ای که برای زکات اموال متصور است، پانزده هزار نمایه است و اگر این اصطلاح عام در ترکیب نمایه همه موضوعات فرعی قرار گیرد و بخواهید تمام موضوعات فرعی را از طریق این موضوع در دسترس کاربر قرار دهید، آیا با این کار، کاربر دقیق به مطلوب رهنمون می‌شود؟ برای مثال اگر کاربر بخواهد راجع به زکات نقدین در فقه تحقیقی انجام دهد، صاحب نظریه روش موضوع عام «زکات مال در انعام ثلاثه، غلات و نقدین» را ارائه داده است و اگر کاربر بخواهد از طریق زکات مال (چون جستجوی ترکیبی در اصطلاح‌نامه ممکن نیست) جستجو کند، دست کم چیزی که او با آن مواجه می‌شود، پانزده هزار نمایه است که زکات نقدین هم در بین آن‌ها وجود دارد و باید بگردد تا مطلوبش را بازیابی کند و اگر همه کتاب‌های فقهی در طول تاریخ نمایه ترکیبی شوند و از هر کدام از واژه‌های عام جستجو و بازیابی صورت گیرد، چگونه به موضوع و مطلوب رهنمون می‌شویم؟ با کدام ابزار؟ به نظر می‌رسد اگر بخواهیم این گونه به جستجوگر کمک کنیم، بهتر است متن کتاب در خدمت کاربر قرار گیرد و جستجوی متنی خیلی زودتر و دقیق‌تر کاربر را به مطلوب می‌رساند، به‌خلاف جستجوی با روش موضوع خاص که کاربر و جستجوگر را دقیق به مطلوب و موضوع خاص رهنمون می‌سازد.

۴.۱.۵. اشتباه علمی در نوشتن نمایه‌ها بر اساس موضوعات عام

به‌نظر می‌رسد نمایه «وجوب زکات مال در انعام ثلاثه، غلات و نقدین» و مانند آن که تحلیل علمی مقاله پیش گفته بر اساس موضوعات عمومی نوشته شده است، از نظر علمی

اشتباه است؛ چه اینکه زکات مال در قبال زکات ابدان، کلی‌ای است که به اعتبار کلیت، احکامی دارد مانند شرایط و غیره؛ ولی وجود خارجی ندارد مگر به لحاظ افراد، مثل وجوب نماز و وجوب حج که به لحاظ افراد، وجود خارجی دارند و اگر بخواهیم افراد را ذکر کنیم، نیازی به بیان کلی نیست. برای مثال اگر بخواهیم راجع به حکم نماز جمعه یا حج تمتع مطلبی بنویسیم، باید خصوصیات فردی را ذکر کنیم؛ یعنی بگوییم وجوب نماز جمعه یا وجوب حج تمتع. پس در بیان خصوصیات فرد که کلی در آن مستتر است، از کلی استمداد نمی‌شود، بلکه این یک اشتباه آشکار است که در بیان خصوصیات فرد، از کلی استفاده شود؛ مثلاً گفته شود وجوب نماز در نماز ظهر، وجوب حج در حج تمتع، وجوب زکات مال در نقدین، وجوب زکات مال در انعام ثلاثه، بلکه نمایه صحیح، وجوب نماز ظهر، وجوب حج تمتع، وجوب زکات نقدین، وجوب زکات انعام ثلاثه و مانند آن است.



۴.۲. وحدت موضوع ملاک ترکیب در نمایه‌ها

اگر در نمایه برای نشان‌دادن یک موضوع فقهی نیاز به ترکیب شد، ملاک ترکیب باید یک موضوع فقهی باشد نه بیشتر، مانند «دیدگاه ابن‌ادریس درباره زکات نقدین». این نظریه همان نظریه نمایه‌سازی پیش‌همارایی است: «به‌طور خلاصه می‌توان گفت که نمایه‌سازی پیش‌همارا به شیوه‌ای اطلاق می‌شود که در آن، گاهی اوقات اصطلاح‌های نمایه‌ای در موقع نمایه‌سازی و ذخیره‌سازی با هم ترکیب و همارایی می‌شوند، مانند توصیف‌گر عبارتی «اقتصاد اطلاعات» به جای توصیف‌گرهای تک‌واژه‌ای «اطلاعات» و «اقتصاد».... هدف اصلی پیش‌همارایی اصطلاح‌های نمایه‌ای، جلوگیری از ابهام و نارسایی مفهومی آنها در هنگام جستجو و بازیابی است... هدف دوم... کاهش «ریزش کاذب» اطلاعات و جلوگیری از بازیابی ناخواسته مدارک غیرمرتبط است (نوروزی، ۱۳۹۳: ص ۹۹)؛ بنابراین نمی‌توان نمایه ترکیبی فقه را یک نظریه ابداعی و بدون پیشینه دانست (واردی، ۱۳۹۷: ص ۷۸). تنها تفاوت آن دو در کیفیت جستجو است. در پیش‌همارا چون از



کتاب و از نمایه جستجو صورت می‌گیرد، به صورت ترکیبی جستجو می‌شود و در نمایه ترکیبی فقه چون از اصطلاح‌نامه جستجو صورت می‌گیرد در حال حاضر جستجوی ترکیبی ممکن نیست.

بنابر آنچه گفته شد نمایه «وجوب زکات مال در انعام ثلاثه، غلات و نقدین» که سه موضوع فقهی را با هم مطرح کرده است، قابل دفاع نیست؛ چه اینکه ملاکی برای ترکیب وجود ندارد؛ اگر ملاک سه موضوع، وحدت حکم یعنی وجوب است، باید گفت همه فقها چنین حکمی را قبول ندارند؛ افزون بر این می‌توان پرسید اگر فقیهی در زکات نه‌گانه اموال قائل به وجوب بود، آیا همه موارد را باید در یک نمایه به نمایش گذاشت؟

۴.۳. اجتناب از نمایه احکام فقهی

به جهت گستردگی احکام فقهی و تفاوت حکم‌ها در یک موضوع حتی از یک فقیه به لحاظ زمان یا به لحاظ شرایط از اخذ احکام فقهی در نمایه باید خودداری کرد؛ چرا که این اخذ احکام براساس دیدگاه فقیهان به لحاظ احکام پنج‌گانه تکلیفی و احکام وضعی سبب نامأنوس بودن نمایه‌ها و چون همه در یک برنامه جمع هستند، سبب نامأنوس شدن فقه شیعه خواهد شد؛ برای مثال در یک موضوع تکلیفی براساس دیدگاه و براساس شرایط صدها بار حکم حتی نقیض آن را باید تکرار کرد که یکی قائل به حرمت است، دیگری وجوب و سومی استحباب و... و فایده مهمی هم برای کاربر ندارد؛ چون با مراجعه به متن متوجه این احکام خواهد شد.

۴.۴. ذکر نام نویسنده کتاب در نمایه

دیدگاه فقها برای کاربران مهم است و چون حجم کتاب‌های فقهی و مؤلفان زیاد است و خیلی از کاربران از رابطه یک کتاب با نویسنده آن خبر ندارد، تنها راه جستجو برای دیدگاه دانشمندان این است که در هر نمایه‌ای که مربوط به یک فقیه است، اسم این

شخص در نمایه ذکر شود، اگرچه کتاب و متن مال خودش باشد، تا نقصی در اطلاع‌رسانی به وجود نیاید.

۴.۵. اجتناب از اصطلاحات علوم دیگر در نمایه فقهی

امروز جستجوی اطلاعات دانش فقه، تنها از طریق اصطلاح‌نامه فقه ممکن است؛ از این روی باید از استفاده از اصطلاحات علوم دیگر در نمایه فقه خودداری شود؛ برای محققى که می‌خواهد درباره مسیحیت در فقه تحقیقی انجام دهد، با جستجوی واژه «مسیحیت» تنها چیزی که به نمایش درمی‌آید، این است که اطلاعات موجود نیست. درحالی‌که اطلاعات موجود است. تنها اشتباهی که صورت گرفته این است که واژه مسیحیت از اصطلاح‌نامه دیگر انتخاب شده است. مانند «زکات مال در مسیحیت و یهودیت» که نویسنده محترم مقاله پیش گفته پیشنهاد داده است (واردی، ۱۳۹۷: ص ۱۰۴). اصطلاح مسیحیت و اصطلاح یهودیت را از اصطلاح‌نامه کلام اسلامی گرفته و در این نمایه از آنها استفاده کرده است.

افزون بر این، استفاده از برخی اصطلاح‌نامه‌ها مثل اصطلاحات عمومی از ارزش علمی نمایه‌های فقهی می‌کاهد. راه چاره این است اینگونه واژه‌ها در اصطلاح‌نامه فقه اخذ شوند و با مباحث مرتبط رابطه برقرار شود؛ مثلاً واژه «مسیحیت» اخذ شود و با اصطلاحات گوناگون مسیحیت که هم‌اکنون در اصطلاح‌نامه فقه (۲۱ عنوان) موجودند، رابطه وابستگی برقرار کند و در نمایه از آنها استفاده شود.

۵. نمونه تصویری طرح پیشنهادی

این طرح را با ذکر مثالی می‌توان روشن و شفاف کرد:

تجب زكاة المال على البالغ العاقل الحر المتمكن من التصرف فى الانعام الثلاثة والغلات الأربع والنقدین، وتستحب فيما تنبت الأرض من المکيل والموزون، وفى مال التجارة وأوجهها ابن بابويه فيه وفى إناث الخيل السائمة دیناران عن العتيق ودینار عن غيره، ولا تستحب فى الرقيق والبغال والحمير (شهید اول، ۱۴۱۱: ص ۴۱).





۱. دیدگاه شهید اول درباره شرایط پرداخت زکات مال؛
۲. دیدگاه شهید اول درباره شرطیت عقل زکات‌دهنده مال؛
۳. دیدگاه شهید اول درباره شرطیت بلوغ زکات‌دهنده مال؛
۴. دیدگاه شهید اول درباره شرطیت حریت زکات‌دهنده مال؛
۵. دیدگاه شهید اول درباره شرطیت قدرت تصرف زکات‌دهنده مال؛
۶. دیدگاه شهید اول درباره زکات گاو؛
۷. دیدگاه شهید اول درباره زکات گوسفند؛
۸. دیدگاه شهید اول درباره زکات شتر؛
۹. دیدگاه شهید اول درباره زکات غلات؛
۱۰. دیدگاه شهید اول درباره زکات درهم و دینار؛
۱۱. دیدگاه شهید اول درباره زکات موزون؛
۱۲. دیدگاه شهید اول درباره زکات مکیل؛
۱۳. دیدگاه شهید اول درباره زکات نباتات؛
۱۴. دیدگاه شهید اول درباره زکات مال تجارت؛
۱۵. دیدگاه شهید اول درباره زکات اسب ماده سائمه؛
۱۶. دیدگاه شهید اول درباره زکات بر عبد؛
۱۷. دیدگاه شهید اول درباره زکات الاغ؛
۱۸. دیدگاه شهید اول درباره زکات قاطر؛
۱۹. دیدگاه ابن بابویه درباره زکات مال تجارت.

۵.۱. اشتباه در فهم عبارت لمعه

یادآوری این نکته هم لازم است که محقق محترم مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی» از عبارت شهید اول، نمایه «وجوب زکات مال در مال التجاره و خیل سائمه نزد ابن بابویه قمی» را پیشنهاد داده است (همان: ص ۱۰۰)؛ درحالی که این عبارت، دیدگاه شهید اول است نه ابن بابویه؛ چون عبارت «فی

إنّ الخيل السائمة» عطف به «فی مال التجاره» است نه به «فیه»؛ بنابراین براساس دیدگاه ایشان «استحباب زکات مال در خیل سائمه» نزد شهید اول صحیح است.

نتیجه گیری

دسترسی کامل به اطلاعات فقهی در فضای دیجیتال، ضرورت نمایه سازی آن را اجتناب ناپذیر کرده است. روش ساخت نمایه اطلاعات فقهی از چالش های جدی محققان است. شرایط طرح پیشنهادی عبارت اند از:

۱. پیروی کامل از اصطلاح نامه فقه، چه در انتخاب اصل موضوع و چه در کیفیت نگارش؛

۲. در صورت نیاز به ترکیب اصطلاحات برای نمایه سازی، ملاک ترکیب، وحدت موضوع باشد نه چیز دیگر؛

۳. اجتناب از اخذ احکام فقهی در نمایه به جهت گستردگی احکام فقهی و تفاوت حکم ها در یک موضوع حتی از یک فقیه به لحاظ زمان و شرایط؛

۴. ذکر نام مؤلف در نمایه ها تا دسترسی به دیدگاه اندیشمندان آسان گردد؛

۵. اجتناب از استفاده اصطلاحات علوم دیگر در نمایه های فقهی.

روش پیشنهادی نویسنده مقاله «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی» اشکال های اساسی دارد:

۱. جامع ندیدن، یعنی نمایه سازی یک کتاب و یک متن بدون چالش را مقیاس هزاران کتاب قراردادن است؛

۲. اکتفا به واژه های عام فقهی برای ذخیره و بازیابی یعنی درهم کردن جزئیات گوناگون یک بحث فقهی بدون اینکه بین آنها طبقه بندی صورت داده باشد؛

۳. دانش فقه را با علومى مانند اخلاق و مانند آن قیاس کردن؛ چه اینکه علم فقه از نظر تعداد کتاب و موضوعات کلان با زیرمجموعه های گسترده هیچ سنخیتی با علوم دیگر ندارد؛

۴. پیروی نکردن از تمام جوانب اصطلاح نامه فقه.



کتابنامه

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، ج ۴، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۵ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. بهمن آبادی، علیرضا (۱۳۸۵)، «سایت دایرة المعارف کتابداری و اطلاع رسانی»، <http://portal.nlai.ir/daka/Wiki>
۴. رحمانی، محمد و همکاران (۱۳۸۱)، اصطلاح نامه منطق، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۵. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی عاملی (۱۴۱۱ق)، اللمعة الدمشقیة، چ ۱، قم: دارالفکر.
۶. طوسی، محمد بن حسن (شیخ) (۱۴۰۳ق)، عدة الاصول، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۷. طوسی محمد بن حسن (شیخ) (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیة، تصحیح سید محمد تقی کشفی، چ ۳، تهران: مرتضویه.
۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)، مبادئ الوصول الی علم الاصول، بیروت: دار الاضواء.
۹. فتاحی، رحمت الله (۱۳۷۳)، فهرست نویسی، اصول و روش ها، ویرایش: اسدالله آزاد، چ ۱، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۱۰. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: دارالهجرة.
۱۱. حلی، ابوالقاسم نجم الدین (محقق) (۱۴۰۳ق)، شرایع الاسلام، چ ۲، بیروت: دارالاضواء.
۱۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، المنطق، قم: چاپ افسر.
۱۳. نوروزی، علیرضا (۱۳۹۳)، نمایه سازی کتاب، ویرایش دوم، چ ۲، تهران: چاپار.
۱۴. نوروزی، علیرضا و خالد ولایتی (۱۳۸۹)، نمایه سازی موضوعی، نمایه سازی مفهومی، چ ۱، تهران: چاپار.
۱۵. نووی، یحیی بن شرف (بی تا)، المجموع شرح المذهب، بیروت: دارالفکر.



۱۶. واردی، سیدتقی (۱۳۹۷)، «علل ترجیح نمایه موضوعی با رویکرد ترکیبی در بازنمایی موضوعات فقهی»، فصلنامه علمی، پژوهشی فقه، س ۲۵، ش ۳، ص ۷۶-۱۰۷.
۱۷. یعقوب نژاد، محمدهادی و همکاران، (۱۳۸۲)، سایت پژوهشکده اطلاعات و مدارک اسلامی: <http://islamicdoc.isca.ac.ir/Portal/Home>

۱۴۷



فقه

نمایه‌سازی نظام‌مند اطلاعات دانش فقه

بررسی و نقد نظریه اُتباع وهابیت

* مهدی فرمانیان

** ابراهیم کاظمی

چکیده

وهابیت در نقد تقلید از مذاهب اربعه، هرگونه تقلید از مفتیان را غیرمشروع می‌داند و آن را تبعیت از قول غیر خدا و رسول معرفی می‌کند. این فرقه درمقابل از نظریه اُتباع طرفداری می‌کند. وهابیان اُتباع را قسیم تقلید نام برده‌اند و تقلید را اخذ قول بدون دلیل و اُتباع را به معنای «اخذ قول همراه با دلیل» معنا کرده‌اند. آنان مسئله اُتباع را داخل در اقسام تکلیف مکلفان دانسته‌اند و سه قسم تکلیف «اجتهاد، اُتباع و تقلید» را مطرح کرده‌اند. به نظر آنان، اُتباع دایره بسیار گسترده‌ای دارد و اکثریت مردم را دربرمی‌گیرد. وهابیان با طرح مسئله اُتباع، دایره اجتهاد و تقلید را محدود و تقریباً حوزه تقلید را تعطیل کرده‌اند و از باب اضطرار از آن سخن گفته‌اند. در این جستار بعد از تبیین دیدگاه وهابیت در باب اجتهاد و تقلید، نظریه اُتباع آنان بیان و ادله‌شان در طرح این مسئله نقد و بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اجتهاد، تقلید، اُتباع، وهابیت.



تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱/۱۸

m.farmanian@chmail.ir

e.kazemi64@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۰

* دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول).

** پژوهشگر موسسه دارالاعلام.

مقدمه

با توجه به شرایط زندگی اجتماعی قطعاً برای همه مسلمانان امکان ندارد تا تمام مسائل شرعی خود را با دلیل و بررسی همه‌جانبه به دست آورند؛ بنابراین نیاز جامعه اسلامی به اجتهاد و تقلید امری ضروری است؛ اما وهابیت با تقلید مذاهب اربعه مخالفت کرده و به جای تقلید از مجتهد، بحث اتباع را مطرح کرده و آن را به‌عنوان وظیفه اصلی هر مسلمانی دانسته است. اگرچه وهابیت در این زمینه به نقد تقلید مذاهب اربعه پرداخته و به نظریه اتباع توجه کرده است، بزرگان وهابیت کتابی مختص به اتباع تألیف نکرده‌اند و بیشتر مطالب اتباع در بحث از اجتهاد و تقلید به‌صورت مختصر بیان شده و برخی از کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده، درباره معنای عام آن یعنی «اتباع به معنای مطلق پیروی از کتاب و سنت» است. صریح‌ترین کلام درباره اتباع بین بزرگان معاصر وهابیت را می‌توان در آثار و کلام ناصرالدین البانی دید. دومین شخصیتی که اشاره بیشتری از حیث مفهوم به اتباع کرده، سعد الشثری^۱ است. وی در کتاب خود با عنوان التقلید و احکامه و انواعه اشاره‌ای به مفهوم اتباع کرده است. آنچه در پی می‌آید، بررسی نظریه اتباع در لابه‌لای سخنان بزرگان وهابیت و بررسی و تحلیل ادله وهابیت در پذیرش اتباع و نفی تقلید است.

۱. مفهوم‌شناسی

برای فهم معنا و مفهوم اتباع، بررسی مفاهیم اجتهاد و تقلید ضروری است؛ بنابراین در ابتدا به مفهوم اجتهاد و تقلید و در ادامه به معنای اتباع از دیدگاه وهابیت می‌پردازیم. اجتهاد در لغت به معنای مشقت و سختی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۱۳۳) و در اصطلاح به معنای نهایت تلاش مجتهد است برای علم به احکام شریعت تا جایی که احساس کند، تلاش بیشتر فایده‌ای ندارد (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۲)، شاطبی (شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۵: ص ۵۱)، شوکانی (شوکانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۰۵) و ابن عثیمین (بن عثیمین، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۱۰۸) نیز همین

۱. عضو هیئت کبار العلماء و عضو لجنة الدائمة للبحوث.





تعریف را با عباراتی دیگر بیان کرده‌اند. با توجه به تعریف‌های ارائه شده می‌توان گفت: اجتهاد در اصطلاح و در نزد اصولیان به معنای نهایت تلاش در ادله شرعی برای استنباط حکم شرعی است.

«تقلید» در لغت به معنای انداختن گردنبند بر گردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹)؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۳۶۶) و در اصطلاح فقه، عمل کردن به فتوای مجتهد را تقلید گویند: «التقلید هو العمل مستندا الی فتوی فقیه معین»؛ به عبارت دیگر آن‌گاه که عمل و رفتار انسان با مستند به فتوای فقیه باشد، از وی تقلید کرده است (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷: مسئله ۲).

۲. دیدگاه وهابیت در اجتهاد و تقلید

وهابیان به تبع ابن تیمیه و ابن قیم معتقدند هر کس توانایی و قدرت فهم کتاب و سنت را دارد، باید با مراجعه مستقیم به کتاب و سنت به فهم و تشخیص خود عمل کند و اجتهاد کند و تقلید به هیچ وجه برای او جایز نیست (ابن قیم، ۱۴۱۱، ج ۲: ص ۱۳۷-۱۳۸)؛ (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ص ۲۴۸)؛ اما در صورتی که توانایی درک کتاب و سنت را ندارد، باید از شخص عالم تبعیت کند یا از او سؤال پرسد (بن باز، بی تا، ج ۲، ص ۵۲). ابن قیم با تفاوت قائل شدن بین تقلید از ائمه اربعه و تقلید جاهل از عالم می‌گوید: همه علما تقلید جاهل از عالم را جایز می‌دانند؛ اما اگر کسی به سبب جهالت، اصرار بر تقلید از ائمه اربعه داشته باشد از او می‌پرسیم به چه دلیل از او تقلید می‌کنی؟ اگر بگوید چون او عالم تر از همه است، به او می‌گوییم که این امر را از کجا فهمیدی؟ مگر تو جاهل نبودی؛ بنابراین اگر جاهل هستی و همین‌گونه از او تقلید می‌کنی، کاری ناپسند انجام می‌دهی و اگر دلیل و مدرکی بر عالمیت او داری، پس تو جاهل نیستی. وی در نهایت دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند: کسی که جاهل است، باید از یک شخص تقلید کند؛ اما تقلید از ائمه اربعه اشتباه است، بلکه چنین فردی باید از عالم پرسد و خود را منحصر در یک فرد نداند (ابن قیم، ۱۴۱۱، ج ۲: ص ۱۳۸).

یکی از سؤالات مطرح شده این است که آیا وهابیت تقلید را به طور کلی انکار

می‌کند. بر فرض اینکه وهابیان به‌طور کل منکر نشده باشند، باید پرسید تا چه حدی تقلید را پذیرفته‌اند و بدان پایبندند؟ در جواب باید گفت: الف) از دیدگاه وهابیت جواز تقلید به معنای انحصار در دیدگاه‌های یک مجتهد و فقیه نیست و فرد عامی می‌تواند از مجتهدان دیگری نیز تقلید کند. ب) وهابیت تقلید را برای عامه مسلمانان به غیر از مجتهدان جایز ندانسته است، بلکه دایره تقلید را محدودتر^۱ از آنچه اهل سنت بیان کرده‌اند، قرار داده است.

ابتدا باید گفت انکار مطلق تقلید در سخنان بزرگان وهابیت دیده نمی‌شود و از شواهد این مدعا، سخن محمد بن عبدالوهاب است. او منکر تقلید نشده بلکه خود را مقلد احمد بن حنبل (ابن عبدالوهاب «ب»، بی تا، ص ۱۰۷) و مقلد کتاب، سنت، سلف صالح و اقوال ائمه اربعه دانسته است (همان: ص ۹۶) این سخن محمد بن عبدالوهاب به روشنی اثبات می‌کند وی خود را در تقلید منحصر به شخص خاصی نکرده است و ادعای تقلید از کتاب، سنت، سلف صالح و ائمه اربعه را دارد.

علاوه بر آن، سخن بن عثیمین نیز کاملاً این مطلب را اثبات می‌کند که وهابیان در صدد انکار مطلق تقلید نیستند. او می‌گوید تقلید برای شخصی عامی که قادر به شناخت احکام نیست، واجب و برای مجتهدی که به دلیل ناتوانی یا به علت ضیق وقت نتوانسته مسئله‌ای را استنباط کند، جایز است. بن عثیمین با واجب دانستن تقلید برای شخص عامی به مطلب دیگری اشاره می‌کند که شخص عامی نمی‌تواند هر نوع تقلیدی را در پیش گیرد و بدان عمل کند؛ زیرا ما دو نوع تقلید داریم: تقلید عام و تقلید خاص. تقلید عام به این معنا است که مکلف از مذهب و مجتهد معینی تقلید کند که این نوع تقلید، مطلقاً حرام است. در تقلید خاص نیز شخص مکلف در هر مسئله‌ای می‌تواند از مجتهدی جداگانه تقلید کند (بن عثیمین، ۱۴۲۶: ص ۶۸۸ و ۶۹۵). وهابیان این نوع تقلید را جایز دانسته‌اند. بن عثیمین در جای دیگری می‌گوید تقلید از ائمه اربعه خطا است و انسان نباید در تقلید، به یک امام منحصر شود (همو، ۱۴۱۳، ج ۱۰: ص ۱۰۸۰).

۱. مراد از محدودیت در این مسئله ضیق کردن تقلید است؛ به عبارت دیگر وهابیت اجازه تقلید را برای همه صادر نکرده و تنها برای عده‌ای معدود یا در مواقع ضرورت این اذن را داده است.





شاهد سوم بر اینکه وهابیت منکر مطلق تقلید نیست، استناد به کلام شنیطی است. او تقلید عام را از موارد اختلافی بیان کرده است و به نظر او تقلید شخص عامی از مجتهد، اتباع به شمار نمی‌رود و تحت تعریف تقلید مشروع قرار دارد. طبق نظر وی تقلید مشروع تقلید مکلف در هر مسئله‌ای از مجتهدی جداگانه است. این نوع تقلید مشروع برای عوام جامعه است؛ زیرا عوام جامعه توان فهم دلیل را ندارند و نمی‌توانند اتباع کنند. شنیطی همچنین بیان می‌کند تقلیدی که نزد متأخران مورد اختلاف قرار گرفته، تقلید از مجتهد معین یا همان انحصار در تقلید است که این نوع تقلید از بدعت‌های قرن چهارم است (شنیطی، ۱۴۱۵، ج ۷: ص ۳۰۷).

مدعای دوم وهابیت این است که آنان تقلید را برای عامه مسلمانان جایز ندانسته‌اند و اصل اولی را در حرمت تقلید بیان کرده‌اند؛ بنابراین، دایره تقلید از آنچه اهل سنت بیان کرده‌اند، محدودتر می‌شود. محمد بن عبدالوهاب در عبارتی بیان کرده است ما تا زمانی مقلد هستیم که از کتاب و سنت، دلیلی مخالف با دیدگاه‌های علما نداشته باشیم؛ اما اگر دلیلی داشته باشیم، در این صورت دیگر مقلد نخواهیم بود (ابن عبدالوهاب «الف»، بی تا: ص ۴۰). این مطلب یعنی تقلید تنها در صورتی است که ما دلیلی از کتاب و سنت نداشته باشیم و به عبارت دیگر تقلید تنها در زمان ضرورت جایز است و در غیر ضرورت و در مواردی که دلیلی از کتاب و سنت داشته باشیم، تقلید جایز نیست. علاوه بر آن، کلام بن عثمان نیز می‌تواند شاهد دوم این مدعا قرار بگیرد. بن عثمان ابتدا کلام ابن قیم درباره تقلید را بیان و تأیید می‌کند. او می‌نویسد علم معرفتی است که تنها با دلیل به دست می‌آید و اگر بدون دلیل باشد، تقلید نامیده می‌شود؛ بنابراین، تقلید تنها در زمان حاجت جایز است و این گونه نیست که عموم مردم در هر زمانی بتوانند تقلید کنند (بن عثمان، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ص ۸۴). وی در جای دیگری بیان می‌کند مجتهد در مذهبی که آرای خود را از امام مذهب خود دریافت کرده است، نمی‌تواند مصداق اهل علم باشد؛ زیرا او نیز مقلد امام مذهب است و بنابراین طبق آیه «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) فرد عامی نمی‌تواند به شخصی که اهل علم نیست و مقلد به شمار می‌رود، مراجعه کند؛ به همین دلیل رجوع به آن عالم جز در مواقع ضرورت جایز نیست (بن عثمان، ج ۲۶: ص ۴۱۵). شاهد دیگر از سخن

بن عثیمین این است که او تقلید را در دو مورد جایز دانسته است: ۱. برای مقلدی که عامی باشد و قدرت شناخت احکام را نداشته باشد یا دلیل بر حکم نداشته باشد که در این صورت، تقلید بر او واجب می‌شود. ۲. برای مجتهدی که حادثه‌ای فوری برای او رخ دهد که قدرت نظردهی را نداشته باشد که در این صورت، می‌تواند از مجتهدی دیگر تقلید کند (همان: ص ۴۵۷). هر دو صورت گفته شده از موارد ضرورت به شمار می‌روند؛ بنابراین، با روشن شدن این دو مدعا دایره تقلید در دیدگاه وهابیت نیز مشخص شد: اولاً آنان تقلید را منحصر در یک مجتهد و مذهب نمی‌دانند و ثانیاً همین تقلید را در موارد ضرورت جایز می‌شمرند.

۳. نظریه اتباع در نگاه وهابیت

«اتباع» در لغت به معنای پیروی و سیر کردن در پی شخص یا تالی تلو او شدن است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۱۱۸۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۳۶۲؛ ابوجیب، ۱۴۰۸: ص ۴۸)؛ بنابراین، معنای کلی اتباع در لغت را می‌توان همان پیروی کردن شخصی از شخصی دیگر بیان کرد. اتباع در اصطلاح علم اصول فقه یک معنای عام و یک معنای خاص دارد. معنای عام اتباع، همان پیروی از قرآن و سنت پیامبر ﷺ است و معنای خاص آن، همان چیزی است که وهابیت به کار گرفته است و دیگران اتباع را به این معنا بیان نکرده‌اند. وهابیت اتباع را تقسیم تقلید نام برده و آن را به معنای «اخذ قول همراه با دلیل» بیان کرده است (معلمی، بی تا: ص ۱۰۱؛ عباسی، بی تا: ص ۳۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۴، ج ۲: ص ۱۴۳؛ شاطبی، ۱۴۱۲، ج ۲: ص ۸۵۹؛ ابن قیم، ۱۴۱۱، ج ۲: ص ۱۷۰؛ شری، ۱۴۱۶: ص ۳۱).

سخنان علمای وهابیت درباره اتباع را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. برخی صراحتاً به این مطلب اشاره کرده‌اند که اتباع امری بین تقلید و اجتهاد است. شری در کتاب التقلید و احکامه این قول را از برخی قائلان این نظریه بیان می‌کند (شری، ۱۴۱۶: ص ۳۳). از قائلان این نظریه می‌توان به ناصرالدین البانی اشاره کرد. البانی دیدگاه خود را این گونه بیان کرده است که تقلید جز در ضروریات، جایز نیست و اجتهاد نیز بر هر کسی واجب نیست. او سپس می‌گوید آنچه بر همه مردم لازم و واجب است، امری





به نام اِتِّباع است که امری بین اجتهاد و تقلید است (البانی، بی تا، ج: ۲، ص: ۱۶۷). وی قائل است در بین مردم کسانی هستند که علمیت دارند، اما به درجهٔ اجتهاد نرسیده‌اند و تا حدودی می‌توانند دلایل احکام را تشخیص دهند، ولی قوهٔ استنباط ندارند. او می‌گوید این گروه نمی‌توانند همانند مردم عامی تقلید کنند و قدرت استنباط هم ندارند؛ بنابراین باید راه سومی را انتخاب کنند که اِتِّباع نام دارد. محمد عید عباسی نیز می‌نویسد کسانی که حرمت مطلق تقلید را به ما نسبت داده‌اند، دروغ گفته‌اند و کسانی که وجوب اجتهاد برای هر شخصی را به ما نسبت داده‌اند، دروغ گفته‌اند، بلکه نظر ما این است که در بین جامعه کسانی هستند که نه جاهل هستند و نه مجتهد، بلکه از علم بهره‌ای دارند که این افراد اهل اِتِّباع نامیده می‌شوند. او ادامه می‌دهد که این افراد نه می‌توانند تقلید کنند و نه می‌توانند اجتهاد کنند، بلکه وظیفهٔ آنان اِتِّباع است (عباسی، بی تا: ص: ۱۵).

ادلهٔ این افراد این است که هر شخصی به هر مقداری که می‌تواند باید از کتاب و سنت پیروی کند و این همان قول خداوند است که می‌فرماید: «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۳) و «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)؛ بنابراین هر کسی که توانایی به دست آوردن ادله را ندارد، باید مرتبه‌ای از آن تنزل کند. در این صورت وظیفهٔ او اِتِّباع می‌شود و اگر شخصی بود که توان اِتِّباع را نیز نداشت، مرتبه‌ای دیگر تنزل می‌کند و وظیفهٔ او تقلید می‌شود (عباسی، بی تا: ص: ۱۵). البانی در این مورد خود را کاملاً از وهابیت جدا می‌کند و وهابیت را در این مورد سرزنش می‌کند. او می‌نویسد من هم در عقیده و هم در فقه تابع سلف هستم، برخلاف وهابیت که آنان تنها در اعتقادات سلفی هستند، اما در احکام مقلد احمد بن حنبل هستند (ستیفان، لاکروا، ۲۰۱۲م: ص: ۱۱۵).

۲. دستهٔ دیگر از وهابیان اشاره‌ای به جایگاه اِتِّباع که امری میان اجتهاد و تقلید است، نکرده‌اند و تنها تقلید را نهی و سرزنش کرده‌اند. سلیمان بن عبدالله آل‌شیخ قائل است مکلف باید به دلایل قول مجتهد دست پیدا کند و با به دست آوردن آن دلیل، یا موافق مجتهد می‌شود یا مخالف وی؛ اگر موافق نظر مجتهد شد، مقلد او محسوب نمی‌شود (آل‌شیخ سلیمان، ۱۴۰۴: ص: ۵۳). این سخن آل‌شیخ به صراحت در صدد اثبات اِتِّباع است و

در عین حال، تقلید را تنها در صورت دست نیافتن به دلیل، جایز دانسته است.

بن عثیمین تقلید را تنها در دو مورد جایز دانسته است:

۱. مقلد عامی که قدرت شناخت احکام را ندارد.

۲. مجتهدی که در مسئله‌ای توان اجتهاد یا فرصت استنباط ندارد. بن عثیمین موضع وجوبی و موضع جوازی تقلید را بیان کرده است. تقلید برای شخص عامی که قدرت شناخت احکام را ندارد، واجب و برای مجتهدی که امری ضروری برای وی رخ داده و فرصت استنباط ندارد، جایز است. غیر از این دو موضع، دو موضع دیگر باقی می‌ماند که به نظر بن عثیمین از مواضع تقلید به‌شمار نمی‌روند: اول: مجتهدان در غیر موارد ضرورت؛ دوم: افرادی که نه عامی هستند و نه مجتهد و به ادله احکام شناخت دارند، اما قدرت استنباط ندارند (بن عثیمین، ۱۴۲۶: ص ۶۸۴).

۱۵۵



فقه

پرسی و نقد نظریه اتباع و هابیت

بنابر آنچه گذشت گرچه بیشتر علمای و هابیت به صراحت جایگاه اتباع را بین اجتهاد و تقلید قرار نداده‌اند و آن را تبیین نکرده‌اند، با تفصیلی که داده‌اند، کاملاً روشن است که آنان گروهی از مردم را نام می‌برند که وظیفه‌اشان اتباع است. همچنین آنان با محدود کردن دایره تقلید، بسیاری از مردم را اهل اتباع قرار داده‌اند؛ از این روی با توضیحاتی که داده شد و مذمتی که از تقلید شد و دستور مراجعه مستقیمی که به کتاب و سنت داده شده، آنچه رونق بیشتری خواهد گرفت، اتباع است نه اجتهاد؛ زیرا اجتهاد نیاز به مقدماتی دارد که هر شخصی به راحتی نمی‌تواند به مرحله‌ای برسد که خود را مجتهد بداند؛ اما برعکس در مواجهه با اتباع به راحتی شخص می‌تواند ادعای اتباع کند و خود را از تقلید رها سازد و مطابق دلیل عمل کند.

۴. دلایل و هابیت بر پذیرش اتباع

۴.۱. فهم غلط از تقلید

فهم غلط از تقلید سبب روی آوردن و هابیت به اتباع شده است. برخی بین معنای رایج تقلید در بین مردم و معنای اصطلاحی تقلید تفاوت قائل شده‌اند. آنان بیان کرده‌اند که



معنای رایج تقلید در بین عامه مردم پیروی کورکورانه از شخص دیگر نامیده شده است. تقلید به این معنا در رجوع عامی به اهل علم و مجتهد صحیح نیست؛ زیرا مجتهد از اهل علم به شمار می‌رود و انطباق این معنای تقلید بر آن باطل است؛ بنابراین تقلید به این معنا حرام خواهد بود و قول عامی برای عامی، و مجتهد برای مجتهد دیگر از این قسم خواهد بود. تقلید به معنای اصطلاحی که رجوع به قول مجتهدی که مقلد تنها از ادله مجتهد آگاه نیست، کاملاً متفاوت از تعریف عامیانه تقلید است. نهایتاً رجوع مردم به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رجوع به اجماع یا رجوع عامی به مجتهد به سبب همراه داشتن «حجیت» و «دلیل» تقلید محسوب نمی‌شوند؛ گرچه مقلد از ادله آنان آگاه نیست و دنبال ادله آن نمی‌گردد. اگرچه رجوع عامی به مجتهد را در عرف تقلید می‌گویند، این معنای رایج در بین عامه مردم نیست (فتوحی، ۱۴۱۸، ج ۴: ص ۵۳۳؛ آمدی، ۱۴۰۴، ج ۴: ص ۲۲۱؛ ابن حاجب، ۱۴۲۷، ج ۲: ص ۱۲۴۸؛ جرجانی، ۱۴۰۳: ص ۶۴؛ شری، ۱۴۲۶: ص ۲۸).

قول دیگر دیدگاه کسانی است که تقلید را به معنای اتباع یا اخذ قول از کسی که قولش حجت نیست، تعریف کرده‌اند (بن‌عثمین، ۱۴۲۶: ص ۶۸۳). این تعریف مطابق با تعریف رایج در بین عامه مردم است که پیروی کورکورانه نامیده می‌شود. از جمله قائلان این قول، وهابیان‌اند. آنان قائل‌اند مجتهدان به دلیل عدم حجیت قولشان، مشمول تعریف تقلید می‌شوند و پیروی شخص عامی از مجتهد، تقلید به شمار می‌رود. آنان دلیل این قول خود را این‌گونه بیان کرده‌اند که مجتهد از اهل علم به شمار نمی‌رود. بن‌عثمین در استدلال خود قول مجتهد را از اهل علم حساب نکرده و بیان کرده است که مجتهدی را که آرای خود را از امام مذهب خود دریافت کرده است، نمی‌توان اهل علم دانست؛ زیرا خود او نیز مقلد از امام مذهب است و بنابراین طبق آیه «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» فرد عامی نمی‌تواند به شخصی که اهل علم نیست و مقلد است، مراجعه کند و به همین دلیل تقلید جز در مواقع ضروری جایز نیست (همو، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ص ۸۴).

اختلافی که بین این دو قول به وجود آمده است، در نحوه تعریف تقلید است. قول اول با تعریف خود، قول مجتهد را همانند قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اجماع و قول صحابه حجت به شمار می‌آورد. و به همین دلیل، قول رجوع عامی به مجتهد را داخل در تعریف

تقلید رایج در بین عامه مردم نمی‌داند؛ اما گروه دوم با توجه به تعریفی که از تقلید کرده‌اند، قول مجتهد را حجت ندانسته و به همین دلیل، قول مجتهد را در تعریف تقلید رایج در بین عامه مردم داخل کرده‌اند (همو، ۱۴۲۶: ص ۶۸۳). این اختلاف آشکار نتیجه چگونگی تعریف «تقلید» است. وهابی‌ها تقلید را با قید «بلا حجة» (همان) بیان کرده‌اند. آنان در صدد بیان این هستند که قول مجتهد بلا حجة و دلیل است؛ در حالی که دیگر علمای اهل سنت تقلید را با قید «من غیر حجة» (شری، ۱۴۲۶: ص ۵۲۸) تعریف کرده‌اند. مراد آنان سؤال نکردن از حجت و دلیل است. این قید نشان‌دهنده حجیت نداشتن قول مجتهد نیست.

نتیجه تعریف وهابیت از تقلید، اهل علم نبودن مجتهد است و ثمره اهل علم نبودن مجتهد، حرمت تقلید از او است؛ حتی ابن تیمیه نیز برخلاف نظریه وهابیت، تقلید را دو نوع بیان کرده است. او تقلید را از جهت دلالت، به حق یا باطل، و از جهت حکم، به مشروع یا غیر مشروع تقسیم کرده است. تقلید از پیامبر ﷺ و اهل اجماع، حق و مشروع و واجب شمرده می‌شود؛ اما تقلید عامی از علما به دلیل ظنی بودن قول آنان واجب نیست، بلکه جایز است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۲۰: ص ۱۷؛ شری، ۱۴۳۱، ج ۲: ص ۹۸۲). استدلال ابن تیمیه در این مسئله نیز برخلاف قول وهابیت است. گرچه ابن تیمیه نیز در جهت تضعیف تقلید سخن گفته است، همانند وهابیت قول مجتهد را از حجیت ساقط نکرده و در نهایت به جواز تقلید از عالم حکم داده است.

۴.۲. خلط مفهوم عام و خاص اتباع

وهابیت در مسئله اتباع بین معنای اصطلاحی و لغوی آن خلط کرده است. همان‌گونه که بیان شد، معنای اصطلاحی اتباع را می‌توان به معنای عام و معنای خاص تقسیم کرد. وهابیت با به کارگیری ادله معنای عام در صدد اثبات معنای خاص برآمده‌اند و این امری است که بطالانش واضح است. برای اثبات این مدعا به چند استدلال علمای وهابیت استناد می‌شود. ابتدا به کلام محمد بن عبدالوهاب استناد می‌شود که اتباع را مسئله‌ای بیان کرده که خداوند در قرآن کریم به آن امر کرده است. وی آیات «فَأَتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ





اللَّهِ» (آل عمران: ۳۱)، «وَ اتَّبِعُوا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف: ۱۵۸) و «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء: ۱۱۵) را دلیل مدعای خود بیان می‌کند (ابن عبدالوهاب، بی تا: ص ۷). شاهد دوم بر این مدعا، آیه «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۳) است. البانی این آیه را به عنوان دلیل ذکر کرده است (البانی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۵۳). علاوه بر این آیات، به آیات دیگری مانند آیه ۶۳ سوره اسراء، ۱۰۸ یوسف، ۳۸ بقره، ۵۳ آل عمران و ۱۸ زمر نیز استدلال شده است.

در نقد سخن و ادله وهابیت باید گفت:

اولاً تمام آیاتی که وهابیت برای اثبات مسئله اُتباع بیان کرده‌اند، بر معنای عام اُتباع دلالت دارند و نمی‌توان آنها را در معنای خاص به کار گرفت. ثانیاً معنای اُتباع در این آیات، مطلق پیروی است و هیچ قرینه‌ای که بر معنای خاصی از اُتباع دلالت داشته باشد، وجود ندارد و اگر گفته شود مراد از این اُتباع، پذیرفتن قول دیگری همراه با دلیل است، تأویل بدون دلیل خواهد بود.

۵. نقد نظریه اُتباع

با توضیحاتی که داده شد رویکرد وهابیت در اجتهاد و تقلید به نحوی متمایز از دیگر مذاهب بوده است و امری را در دین داخل کرده‌اند که سابقه‌ای ندارد. آنان درباره شخصی که عالم بوده و توان استنباط را دارد می‌گویند وظیفه‌اش اجتهاد است و هر کسی که هیچ بهره‌ای از علم ندارد و توان مراجعه حضوری به ادله را ندارد باید تقلید کند. گروه سوم اهل اُتباع‌اند که شخصیت‌هایی هستند نه مجتهد و نه مقلد، بلکه بهره‌ای از علم دارند و شناخت اجمالی به منابع علمی دارند، اما توان استنباط ندارند. این گروه می‌توانند با شناختی که از ادله شرعیه دارند، مستقیماً به کتاب و سنت رجوع و به ظواهر اکتفا و عمل کنند. این دیدگاه وهابیت که متأسفانه دیدگاه غالب امروزی در بین همه سلفیان جهادی و غیره شده، پیامدها و آسیب‌های منفی بسیاری را در پی دارد که در ادامه می‌آید.

۵.۱. صدور حکم توسط هر شخص

آنچه مسلم است مشروعیت رجوع به منابع قرآنی و روایاتی است و این یک ضرورت در اسلام شمرده می‌شود که هر فردی آشنائی کاملی از منابع فقهی خود داشته باشد؛ اما محل بحث در مصداقی است که هر شخص با رجوع به منابع بخواهد حکمی را صادر و مطابق آن دیگران را تکفیر یا خون و مال و ناموس آنان را بر خود حلال کند؛ به همین جهت اتباع سبب شده است هرکسی با کمترین علمی که فرامی‌گیرد و به صرف شناخت دلیل، تصور کند می‌تواند به احکام برسد؛ در حالی که آیات و روایات متشابه و متعارض و مجمل فراوانی در میان ادله وجود دارند که به صرف شناخت آنان مکلف قادر به رسیدن به احکام نخواهد بود و در این مواقع با شخص عامی تفاوتی نخواهد داشت. تنها فرقی که این شخص با فرد عامی دارد این است که عامی به این ادله آگاهی ندارد؛ اما این شخص شناخت اجمالی به ادله دارد که این شناخت موجب دست‌یافتن آن فرد به احکام واقعی نخواهد بود. این بدان دلیل است که شناخت احکام واقعی به شناخت تفصیلی ادله متشابه و محکم و به استنباط نیاز دارد و این فرد که بهره مختصری از علم دارد، توان این شناخت و استنباط را ندارد.

۵.۲. طرد تقلید مذاهب اهل سنت

آسیب دیگر اتباع این است که سبب طرد نظریه مذاهب اهل سنت در باب تقلید می‌شود. ضربه‌ای که وهابیت به جامعه اهل سنت وارد کرده، بسیار مشهود است؛ زیرا اهل سنت خود دارای چهار مذهب فقهی است که مردم ملزم به پیروی از یکی از این مذاهب‌اند که با روی کار آمدن وهابیت و تبلیغ مسئله اتباع، سبب خواهد شد این مذاهب اربعه به کلی کنار بروند و کسی از مذاهب اربعه اهل سنت تقلید نکند؛ همان‌طور که البانی با انتقاد از محمد بن عبدالوهاب می‌گوید من در سلفیت از او جلوتر و مقدم بر او هستم؛ زیرا من در فقه نیز مقلد هیچ مذهبی نیستم؛ گرچه محمد بن عبدالوهاب خود تقلیدی صحیح از مذهب حنابله نداشت و می‌گفت تا زمانی من مقلد هستم که کلام احمد بن





حنبل مخالف کلام من نباشد؛ بنابراین وهابیت اُتباع را بر کسانی که توانایی شناخت ادله را دارند، غیر از مجتهدان، واجب کرده و به نوعی وظیفه اکثریت قرار داده است؛ درحالی که تقلید؛ به اجماع بین علما پذیرفته شده است (قرافی، ۱۳۹۳: ص ۱۹). تقلید به عنوان امر اکثریت در رسیدن به تکلیف مکلفان است؛ اما آنان تقلید را تنها از باب ضرورت، همانند خوردن گوشت مردار دانسته‌اند (بن عثمان، ۱۴۱۳، ج ۲۶: ص ۴۱۵).

۵.۳. کنار گذاشتن اجتهاد

موجودیت اسلام بر محور اجتهاد علما می‌گردد و هرچقدر اجتهاد قدرت بیشتری در جامعه علمی اسلام پیدا کند، پویایی دین و فقه نمود بیشتری پیدا می‌کند. عملی که وهابیت مرتکب آن شده و سبب کم‌رنگ نشان دادن اجتهاد شده، توسعه مسئله اتباع است. از جمله آسیب اتباع یا یکی از پیامدهای اتباع، کنار گذاشتن اجتهاد است، به طوری که بیشتر مردم که وظیفه شان اتباع شده است، دیگر نیازی به اجتهاد نخواهند داشت و به نوعی هر شخص، اعمال منحصر به خود را در زندگی دینی خود اجرا خواهد کرد. این نیز علاوه بر ضربه زدن به جایگاه اجتهاد و علما، آثار مخربی نیز در فتاوی افراطی دارد. علت آن این است که اتباع می‌تواند بر اساس هوای نفس باشد و شخص هر چه را که تمایل داشته باشد، به اسم اتباع انجام خواهد داد.

نتیجه‌گیری

اتباع به معنای اخذ قول غیر با دلیل، یکی از مسائلی است که وهابیان در برابر نفی تقلید از مذاهب اربعه مطرح کرده‌اند. آنان معتقدند بسیاری از مسلمانان توانایی اتباع را دارند و باید از مجتهد دلیل حرف و فتوایش را بپرسند یا می‌توانند خودشان به کتاب و سنت مراجعه کرده، از کتاب و سنت پیروی کنند. برخلاف جامعه اهل سنت، وهابیت تقلید را تنها برای عوامی که هیچ اطلاعی از منابع روایی و آیات ندارند، جایز دانسته‌اند و برای دیگر مردم که اطلاع و بهره‌ای اندک از علم دارند، مجوز تقلید را صادر نکرده‌اند و

وظیفه این گروه را اتباع دانسته‌اند و معتقدند مردم باید خود مستقیماً به سراغ آیات و روایات بروند. آنان رجوع به مجتهد در مذهب را رجوع عامی به عامی شمرده‌اند و غیرمشروع تلقی کرده‌اند. دلیل این عمل وهابیت بیشتر به فهم اشتباه این گروه از معنای تقلید برمی‌گردد که تقلید در نگاه مذاهب اربعه با اتباع وهابیت فرق چندانی ندارد. در نقد نظریه اتباع می‌توان به آسیب‌هایی اشاره کرد که در جامعه به دنبال دارد: اولاً سبب رجوع هر انسانی به آیات و روایات با بهره‌اندک و عدم تشخیص صحیح و درنهایت منجر به صدور احکامی مغایر با حقیقت اسلام خواهد شد؛ آنچه که امروزه در بین گروه‌های جهادی به‌وفور مشاهده می‌گردد. دوم اینکه سبب طرد تقلید در جامعه اهل سنت شده و جوانان جامعه اهل سنت را گرفتار خودرأیی کرده است. آسیب سوم کنار گذاشتن اجتهاد و طرد آن از سوی تک‌تک افراد جامعه خواهد بود.



کتابنامہ

۱. قرآن.
۲. ابن تیمیہ حرانی، احمد (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مدینہ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۳. ابن حاجب، عثمان بن عمر (۱۴۲۷ق)، مختصر منتهی السؤوال والامل فی علمی الاصول والجدل، تحقیق: نذیر حماد، ج ۱، [بی جا]: دارالحزم.
۴. ابن عبدالبر، یوسف (۱۴۱۴ق)، جامع بیان العلم و فضله، تحقیق: أید الأشبال الزهیری، عربستان، ج ۱، دار ابن الجوزی.
۵. ابن عبدالوہاب، محمد (بی تا «الف»)، مبحث الاجتهاد و الخلاف، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد السدحان، عبدالله بن عبدالرحمن الجبرین، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
۶. ابن عبدالوہاب، محمد (بی تا «ب»)، مؤلفات محمد بن عبدالوہاب، تحقیق: عبدالعزيز زید الرومی، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقایس اللغة، ج ۶، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن قیم جوزیة، محمد (۱۴۱۱ق)، إعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق: محمد عبدالسلام ابراهیم، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۵، ج ۳، بیروت: دار صادر.
۱۰. ابو جیب، سعدی (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقہی لغة و اصطلاحات، ج ۲، دمشق: دارالفکر.
۱۱. آل شیخ بن عبد اللہ بن محمد بن عبد الوہاب (۱۴۰۴)، لتوضیح عن توحید الخلاق فی جواب أهل العراق وتذكرة أولى الألباب فی طريقة الشيخ محمد بن عبد الوہاب، ج ۱، دار طیبة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
۱۲. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۴ق)، الإحکام فی أصول الأحکام، تحقیق: سیدالجمیلی، ج ۱، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۳. البانی، محمد ناصرالدین (بی تا «الف»)، فتوی للشیخ البانی (مجموع فتاوی الالبانی)، جمع و ترتیب: ابوسند فتح اللہ، بی جا، بی نا.
۱۴. البانی، محمد ناصرالدین (۱۴۲۷ق)، أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه و سلم، ج ۱، ریاض: مکتبة المعارف.



١٥. بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله (بي تا)، دروس للشيخ عبدالعزيز بن باز، [بي جا]: [بي نا].
١٦. بن عثيمين، محمد بن صالح (١٤٢٦ق)، الاصول من علم الاصول، ج ٤، رياض: دار ابن الجوزي.
١٧. جرجاني، علي بن محمد (١٤٠٣)، التعريفات، تحقيق: جماعتي از علماء، ج ١، بيروت، دارالكتب العلمية
١٨. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، ج ٦، ج ١، بيروت: دارالعلم للملايين.
١٩. خميني، سيدروح الله موسوي (١٣٧٩)، تحرير الوسيله، ج ١، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
٢٠. ستيفان، لاکروا (٢٠١٢م) زمن الصحوة الحركات الاسلامية المعاصرة فى السعودية، ج ١، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر
٢١. شاطبي، ابراهيم بن موسى (١٤١٢ق)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ج ١، رياض: دار ابن عفان - سعودى.
٢٢. شاطبي، ابراهيم بن موسى (١٤١٧ق)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج ١، [بي جا]: دار ابن عفان.
٢٣. شثرى، سعد بن ناصر (١٤١٦ق)، التقليد احكامه و انواعه، ج ١، رياض: دارالوطن.
٢٤. شثرى، سعد بن ناصر (١٤٢٦ق)، الاصول و الفروع، ج ١، رياض: دار كنوز اشيليا.
٢٥. شثرى، سليمان بن عبدالعزيز (١٤٣١ق)، شرح مختصر روضة الناظرين، ج ١، رياض: دارالتدمرية.
٢٦. الشنقيطى، محمد الأمين (١٤١٥ق)، أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن، ج ١، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
٢٧. شوكانى، محمد بن على (١٤١٩ق)، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: شيخ احمد عزو عناية، ج ١، [بي جا]: دارالكتاب العربى.
٢٨. عباسى، محمد عيد (بي تا)، بدعة التعصب المذهبى، عمان - اردن: مكتبة الاسلاميه.
٢٩. العثيمين، محمد بن صالح (١٤١٣ق)، مجموع فتاوى و رسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع و ترتيب: فهد بن ناصر بن ابراهيم السليمان، رياض: دار الوطن - دار الثريا.
٣٠. غزالى، محمد (١٤١٣ق)، المستصطفى، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافى، ج ١، بيروت: دارالكتب العلمية.



۳۱. فتوحی، محمد بن احمد (۱۴۱۸ق)، شرح الکوکب المنیر، تحقیق: محمد الزحیلی، نزیه حماد، ج ۲، ریاض: مكتبة العبيكان.
۳۲. قرافی، احمد بن ادريس (۱۳۹۳ق)، شرح تنقيح الفصول، تحقیق: طه عبدالرؤوف سعد، ج ۱، مدینه: شرکت فنی متحده.
۳۳. معلمی یمان، عبدالرحمن (بی تا)، تحقیق الکلام فی المسائل الثلاث الاجتهاد و التقليد و السنة و البدعة، العقيدة، تحقیق: علی بن محمد عمران، محمد عزیز شمس، ریاض: دارالعلم الفوائد.



فقه

فصلية علمية - تحقيقية

السنة السادسة والعشرون - العدد الرابع - شتاء ١٣٩٨

١٠٠

صاحب الامتياز: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم العلمية
المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

المدير المسؤول: عبدالرضا إيزديناه
رئيس التحرير: رضا اسفندياري (اسلامي)
خبير التحرير: علي رضا فجري
خبير التنقيذ: السيد حسين الموسوي
محور اللغة الإنجليزية: محمدرضا عمو حسيني
مترجم اللغة العربية: محمد حسين حكمت

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبجائي)
عبدالرضا إيزديناه (عضو هيئة أمناء مكتب الإعلام الإسلامي)
السيد أحمد حسيني (عضو مجلس خبراء القيادة وعضو جماعة المدرسين)
رضا اسفندياري (اسلامي) (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
محمد زروندي رحمانني (أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية)
السيد عباس صالحني (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
سيف الله صرامي (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
أحمد مبلغي (عضو مجلس خبراء القيادة ورئيس مركز الأبحاث في مجلس الشورى الإسلامي)
السيد ضياء مرتضوي (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
محمدصادق مزيناني (محقق السطح الرابع في حوزة قم العلمية)
محمدحسن نجفي راد (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

١. استناداً إلى القرار رقم ١٣١ للجنة منح الإجازات والدرجات العلمية قرر المجلس العالي للحوزات العلمية في جلسته المنعقدة بتاريخ ١٣٩٤/٣/٥ منح المجلة الفصلية (فقه) درجة المجلة العلمية - التحقيقية منذ عددها رقم ٧٥.
٢. أنه استناداً إلى المادة المصادق عليها في الجلسة رقم ٦٢٥ للمجلس العالي للثورة الثقافية المنعقدة في ١٣٨٧/٣/٢١ فإن قرارات المجلس العالي لحوزة قم العلمية الخاصة بمنح الامتياز العلمي للمجلات العلمية هي قرارات معتبرة رسمياً ويترتب عليها الامتيازات القانونية في الجامعات والحوزات العلمية.

يمكن الأطلاع على محتويات فصلية (فقه) في قاعدة معلومات علوم العالم الإسلامي (ISC) وبنك معلومات المجلات الوطنية (www.Magiran.com) وموقع النور للمجلات المتخصصة (www.Noormags.ir) وقاعدة معلومات سيويكيا (www.civilica.com) ونافذة إصدارات مكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir)
هيئة التحرير حرة في إصلاح وتحرير المقالات. • الأراء الواردة في المقالات لا تمثل إلا وجهات نظر كتابها المحترمين.



العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع المعلم، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، صندوق البريد: ٥٩٩ - ٣٧١٨٥
تليفون: ٠٢٥ - ٣١١٥٢٦٧٠ * البريد الإلكتروني: Feqh.osul@gmail.com * الموقع الإلكتروني: Jfisca.ac.ir

الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) السعر: ١٠٠٠٠ تومان

فهرست الموضوعات

- ١٦٧ توضيح مفهوم الفائدة والربا القرصي مع التركيز
على التحليل الفقهي للزيادة
السيد محمد كاظم رجائي
- ١٦٨ أثر إسلام الزاني غير المسلم على سقوط العقوبة الحدية
قاسم إسلامي نيا
عادل ساريخاني
- ١٦٩ حدود صلاحيات الولي الفقيه في الأوقاف العامة
محسن ملك أفضلي أردكاني
- ١٧٠ تأملات في النظرية الفقهية القائلة بالخبث الذاتي
للإنسان المولود من العلاقة غير المشروعة
رحيم نوبهار
السيد جعفر الحسيني
- ١٧١ دور الفقه في بيان أساليب تنفيذ الأحكام
عبد الحسين رضائي راد
- ١٧٢ الفهرسة المنهجية لمعلومات علم الفقه
مرتضى متقي نجاد
- ١٧٣ دراسة نقدية لنظرية الاتباع الوهابية
مهدي فرمانيان
إبراهيم الكاظمي

١٦٦



فقه

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ١٠٠)، زمستان ١٣٩٨

توضيح مفهوم الفائدة والربا القرضي مع التركيز على التحليل الفقهي للزيادة

السيد محمد كاظم رجائي¹

الخلاصة

يرى الكلاسيكيون أمثال بوم باورك وفيشر والعديد من المنظرين الآخرين أنّ (الفائدة) هي الزيادة المشروطة في عقد القرض. وبعبارة أخرى فإنّ هناك ثلاث مقومات في تعريف الفائدة، وهي: (الزيادة) و (الشرط) و (عقد القرض).

ونفس هذا التعريف بمقوماته المشار إليها يصدق أيضاً على الربا القرضي. والزيادة يمكن أن تكون مشروطة أو غير مشروطة، والزيادة المشروطة يمكن أن تكون حجمية أو قيمة. وكلّ منها يتضمّن عدداً من الأقسام التي يبلغ عددها حوالي ٢٣ صورة على أقلّ التقادير.

والسؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا يتركز حول المقصود من الزيادة المشروطة في عقد القرض، وما هو المعيار في ربويّة الزيادة؟ فهل المقصود هو جميع هذه الثلاث والعشرون مورداً أم لا؟

وما تفترضه هذه المقالة - والتي تعتمد منهج (استنباط نظريّة الاقتصاد الإسلامي) لإثبات فرضيّتها - هو أنّ معنى الزيادة - في المسائل الماليّة - هو (انضمام مال إلى مال) أو (إضافة المال). والمقصود بالمال هو البضاعة أو الخدمة الاقتصاديّة المعتمدة في السوق بحيث يكون لها قيمة. والزيادة في الأموال تعني المنفعة الماليّة التي تتحقّق بالزيادة الحجميّة أو القيمة.

ومما تشير إليه آيات وروايات الربا هو (المنفعة الماليّة)، وعلى هذا فالمعيار في زيادة المنفعة الماليّة والمقصود بالمشروط في عقد القرض هو (الإلزام والالتزام في عقد القرض). المفردات الأساسيّة: الفائدة، الربا، الربا القرضي، معيار الربا القرضي، أنواع الزيادة.

١. أستاذ مساعد في قسم الاقتصاد في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله التعليميّة والتحقيقيّة. rajaii@iki.ac.ir



أثر إسلام الزاني غير المسلم على سقوط العقوبة الحديثة

قاسم إسلامي نيا^١
عادل ساريخاني^٢

الخلاصة

يعدّ تأثير إعلان إسلام الزاني غير المسلم بعد ارتكابه إحدى الجرائم الحديثة على إمكانية سقوط الجزاء الحديثي بصورة مطلقة أو إمكانية تبديله بالجزاء التعزيري واحداً من المسائل الفقهية المعقّدة التي لم تتطرق لها المادة ٢٢٤ من قانون العقوبات الإسلامي لسنة ١٣٩٢ ش في الجمهورية الإسلامية في إيران.

ومن الناحية المبدئية فقد امتنع الكثير من الفقهاء عن التطرّق إلى هذه المسألة المهمّة، في حين تطرّق البعض الآخر إلى هذا الموضوع وذكروا آراء متباينة بين الموافق والمخالف في هذا المجال.

والذي يظهر من مجموع الأدلّة الخاصّة بهذا البحث هو أنّ التشديد والتخفيف في عقوبة الزاني غير المسلم إنّما ينشأ من الحرمة الأخلاقية للمجتمع الإسلامي، فغير المسلم بارتكابه لهذا السلوك يكون قد انتهك حرمة الإسلام وصار مستحقاً لعقوبة الإعدام، لكنّه حين أعلن إسلامه في الوقت المناسب سقطت عنه عقوبة الحدّ تقديراً لحرمة إعلان الإسلام، وبذلك يمكن تعزيره حسب ما يراه صاحب السلطة القانونية مناسباً وفقاً لمقتضيات المصلحة.

وهذا المقال يقدم بحثاً تحليلياً نقدياً للأدلّة التي تستند عليها هذه النظريات المذكورة، مع الأخذ بنظر الاعتبار غيرها من الأدلّة الشرعية والعقلية الأخرى التي يمكن القول بأنّها قد تجاهلتها أنظار بعض الفقهاء في هذا المجال، ساعياً من خلال ذلك إلى الوصول إلى الحدّ الأقصى من التوفيق بين الآراء الفقهية الموافقة والمخالفة لنظرية سقوط العقوبة الحديثة للقتل مع إمكان تبديلها بعقوبة التعزير، مع حصر ذلك فقط في صورة إحراز الإسلام قبل إثبات الجريمة في المحاكم الجزائية، مشيراً إلى ضرورة التصريح بذلك في قانون العقوبات الإسلامي.

المفردات الأساسية: الزاني، غير المسلم، الإسلام، الحدّ، السقوط.

١٦٨



فقه

سال نيبست وشمس، شماره چهارم (پیاپی ١٠٠)، زمستان ١٣٩٨

حدود صلاحيات الولي الفقيه في الأوقاف العامة

محسن ملك أفضلّي أردكاني^١

الخلاصة

نظراً لما تقتضيه الحاجة الماسة للمجتمع من جهة، وبقاء بعض الأوقاف خارج نطاق الاستفادة من جهة ثانية، فلا يخفى ضرورة التفكير بما يتيح - بعد إذن الولي الفقيه - الاستفادة في موارد معينة من عوائد بعض الأوقاف لسدّ بعض الاحتياجات في مواضع أخرى تختلف عن تلك التي عيّنها الواقفون.

وهذا البحث تمّ إنجازه باتباع المنهج التحليلي الوصفي مع الاستعانة بالأدلة الاجتهادية، وانطلاقاً من افتراض وجود أدلة أخرى - تضاف إلى أدلة الولاية المطلقة للفقيه والحكم الحكومي - مثل ضرورة تشكيل الحكومة الإسلامية، وضرورة حفظ النظام ومصالح المسلمين، ومصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي، وقاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ، والتي تمثل مباني ولاية الولي الفقيه على الأوقاف. ومن الواضح أنّ رعاية مصالح الموقوف عليهم والمصلحة القطعية للمجتمع الإسلامي والمسلمين هي العوامل المعيّنة لحدود ولايته وإطارها العامّ.

أما تحكيم إطلاق وجوب العمل طبق الشروط التي عيّنها الواقف، وعدم جواز تجاوز خصوصيات الوقف بصورة مطلقة وفي جميع الحالات استناداً إلى قاعدة (الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها) فتمثّل الفرضية المنافسة التي تمّ التغاضي عنها وتجاوزها. المفردات الأساسية: ولاية الفقيه، الأوقاف العامة، صلاحيات الحاكم الإسلامي، المصلحة.

١٦٩



فقه

المختصان

تأملات في النظرية الفقهية القائلة بالخبث الذاتي للإنسان المولود من العلاقة غير المشروعة

رحيم نوبهار^١
السيد جعفر الحسيني^٢

الخلاصة

وفقاً لما يعتقد بعض الفقهاء فإنّ ولد الزنا إنّما يخلق من طينة وفطرة غير طاهرة، مستندين في عقيدتهم هذه إلى عددٍ من الروايات. وقد تركت هذه الروايات آثارها على استنباط أحكام ولد الزنا من المصادر الفقهية.

وقد برّر بعض الفقهاء أحكامهم الاستثنائية الخاصة بأبناء الزنا في مجال الإرث والقضاء والشهادة والمرجعية وإمامة الجمعة بالفساد الذاتي لهذه الفئة إلى جانب غيرها من الأدلة.

وهذه المقالة تسعى من خلال اتباع المنهج التحليلي النقدي والتأكيد على اشتراك كافة بني آدم في طهارة الفطرة إلى نقد نظرية الخبث الذاتي لولد الزنا. ومن هنا فهي تسعى إلى دعم الرأي القائل بأنّ كافة البشر - وبضمنهم أبناء الزنا - إنّما يردون إلى هذه الدنيا بفطرة سليمة وطينة طاهرة، وذلك استناداً إلى الأدلة المستقاة من القرآن المجيد والسنة والعقل. وهذه النظرة الإنسانية تجاه ولد الزنا لها أثرها الكبير في هيكلة نظام حقوق وتكاليف هذا الإنسان، الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر في التمييز المفترض تجاه الطفل المولود من العلاقة غير المشروعة والذي منشأه نظرية الخبث الذاتي لولد الزنا. المفردات الأساسية: الخبث الذاتي، ولد الزنا، المساواة، العدالة، التمييز.

١٧٠



فقه

سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۸

١. أستاذ مساعد في كلية الحقوق بجامعة الشهيد بهشتي - طهران - إيران. الكاتب المسؤول nobahar@sbu.ac.ir
٢. طالب دكتوراه في العلوم الإنسانية، كلية الحقوق بجامعة العلوم والأبحاث، طهران - إيران.
hosseini_98@yahoo.com

دور الفقه في بيان أساليب تنفيذ الأحكام

عبد الحسين رضائي راد^١

الخلاصة

إنّ علم الفقه - وفقاً للتعريف المشهور له - هو المسؤول عن بيان الأحكام واستنباطها من الأدلّة المعتمدة. إلا أنّ التجربة العمليّة للمجتمعات الإسلاميّة أثبتت أنّ الاكتفاء ببيان الأحكام وإيكال كيفية التطبيق إلى غير الفقيه يمكن أن يدفع بهذه الأحكام الشرعيّة في الواقع للدخول في متاهات مغلقة تؤول بها إلى فقدان فرصة التطبيق أو تطبيقها بطريقة تتناقض مع الهدف من هذه الأحكام لتنتهي بنتيجة خلاصتها ضعف الإسلام وتخريب مضمونه.

١٧١



فقه

المختصات

وهذا التحقيق يهدف إلى إثبات ضرورة توسعة موضوع علم الفقه إلى أساليب الأحكام ومناقشة عواقب الاكتفاء ببيان الأحكام وإيكال مهمّة اختيار أساليب التنفيذ إلى غير الفقهاء، ويقترح البحث عن أساليب تنفيذ الأحكام ونقد ومراجعة مدى تطابق هذه الأساليب مع الموازين الشرعيّة وهدف الشريعة وأن يكون ذلك ضمن المباحث الفقهيّة باعتباره فرعاً جديداً في علم الفقه يلعب دوره إلى جانب باقي الفروع الفقهيّة.

وهذا التحقيق ضمن بحثه عن ضرورة ورود الفقه في مسألة أساليب تنفيذ الأحكام يبحث عن علل عدم تطرّق الفقهاء إلى هذه المقولة والآثار السليبيّة لولوجهم هذا الميدان. وفي الختام - ومن أجل إثبات أنّ أدوات علم الفقه مؤهلة لتقييم أساليب الأحكام - يستنبط الكاتب بعض المعايير التي يستقيها من الموازين الفقهيّة كأدوات لتقييم أساليب تطبيق الأحكام ويضعها أمام الأوساط العلميّة، وهي: ١ - مدى المقبوليّة. ٢ - مراعاة الموازين الشرعيّة والقواعد الفقهيّة. ٣ - الانسجام مع هدف الأحكام.

المفردات الأساسيّة: علم الفقه، التطبيق، الأسلوب، الأحكام، الهدف.

١. أستاذ مساعد في كليّة الإلهيات والمعارف الإسلاميّة بجامعة الشهيد جمران - أهواز - إيران. ahrf39@scu.ac.ir

الفهرسة المنهجية لمعلومات علم الفقه

مرتضى متقي نجاد^١

الخلاصة

تعتبر فهرسة علم الفقه واحدةً من أصعب الفهرسات التي تم إنجازها حتى الآن للعلوم المختلفة؛ وذلك لأنَّ مجمل خصوصيات علم الفقه من قبيل تنوع كتبه وعمقه التاريخي وكثرة أدلته تمثل تحدياً كبيراً أمام محاولة فهرسة علم الفقه.

وهذه المقالة التي تم القيام بها بأسلوب التحقيق المكتبي المستند على الوصف والتحليل، تشير إلى الشروط التالية التي يجب التقيد بها في أسلوب فهرسة المصادر الفقهية:

١- التبعية التامة لمعاجم المصطلحات الفقهية، سواء في انتخاب أصل الموضوع أو في كيفية التدوين.

٢- أن يكون الملاك عند الحاجة لتركيب المصطلحات اللازمة للفهرسة هو وحدة الموضوع وليس شيئاً آخر.

٣- تجنّب أخذ الأحكام الفقهية في الفهرس، وذلك بسبب كثرة الأحكام الفقهية وتفاوت الأحكام في الموضوع الواحد.

٤- ذكر اسم المؤلف في الفهارس، كي يسهل الوصول إلى آراء العلماء.

٥- الابتعاد عن الاستفادة من اصطلاحات العلوم الأخرى في الفهارس الفقهية.

كما تتضمن المقالة نظرةً نقديةً للفكرة المقترحة في مقالة (علل ترجيح الفهرس الموضوعي... الموضوعات الفقهية)، والتي اشتملت على النقاط التالية:

١- ضعف دليل المحقق المحترم حول ضرورة فهرسة علم الفقه، رغم وجود دليل أقوى منه حول تلك الضرورة.

٢- الإيهام في أنّ ما طرحه المقالة هل هو فهرسة موضوع الأحكام الفقهية أم كافةً مباحث علم الفقه.

٣- الانتقال إلى الجامعية والمانعية في البحث والتنقيب الذي يمثل الفائدة الوحيدة في الفهرسة.

٤- الاشتباه المفهومي لفهرس (وجوب زكاة المال في الأنعام الثلاثة...) وأمثاله من الناحية العلمية.

المفردات الأساسية: نقد المقالة، المباحث الفقهية، موضوع الفقه، فهرسة المصادر الفقهية، الفهرس الموضوعي التركيبي.

١. مساعد أستاذ في مركز أبحاث إدارة المعلومات والوثائق الإسلامية في المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم - إيران.



دراسة نقدية لنظرية الاتباع الوهابية

مهدي فرمانيان^١
إبراهيم الكاظمي^٢

الخلاصة

اعتبرت الوهابية في سياق نقدها لمن يقلد أحد المذاهب الأربعة أن أي نوع من تقليد المفتين هو عملٌ يفتر إلى الشرعية وأنه بمثابة التبعية لأقوال ما سوى الله والرسول. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية دافعت هذه الفرقة عن نظرية الاتباع.

وقد ذكر الوهابيون الاتباع في قبال التقليد، وقالوا إن التقليد هو الأخذ بالقول من دون دليل، بينما الاتباع هو الأخذ بالقول مقترناً بالدليل. وقد اعتبر هؤلاء أن مسألة الاتباع هي قسمٌ من أقسام تكليف المكلفين، مشيرين إلى ثلاثة أقسام من التكليف (الاجتهاد، الاتباع والتقليد).

وهم يرون أن الاتباع يغطي دائرة واسعة جداً تشمل على أكثر الناس. وبذلك يكون الوهابيون من خلال طرحهم لمسألة الاتباع قد ضيقوا من دائرتي الاجتهاد والتقليد، بل إنهم قد أغلقوا ميدان التقليد تقريباً، فلم يتحدثوا عنه إلا من باب الاضطرار. وهذا المقال يبدأ ببيان رأي الوهابية في باب الاجتهاد والتقليد، لينتقل إلى نقد ودراسة نظرية الاتباع الوهابية وأدلة أنصارها المطروحة في هذا المجال. المفردات الأساسية: الاجتهاد، التقليد، الاتباع، الوهابية.



فصل
المختصات

١. أستاذ مساعد في قسم المذاهب الإسلامية بجامعة الأديان والمذاهب الكاناب المسؤول. m.farmanian@chmail.ir
٢. محقق في مؤسسة دار الإعلام. e.kazemi64@gmail.com

An Examination and Critique of Theory of Compliance from Wahhabism Perspective

Mahdi Farmanian

Associate professor, department of theological religions, University of Religions and Denominations (author in charge),
m.farmanian@chmail.ir

Ebrahim Kazemi

Researcher at Dar al-A'alam Institute,
e.kazemi64@gmail.com.

Abstract

In criticizing imitation of the four religions, Wahhabism considers any imitation of the Muftis as illegal, and believes that the imitation is obeying the words of non-God and the Prophet, while it supports the theory of compliance. Wahhabis consider compliance as the pleasant Taqlid (imitation), imitation as adopting the words without arguments, and compliance as adopting the words with arguments. They have considered the issue of compliance within the different types of obligation of Mokalafs (one charged with a duty) and have proposed three types of obligations: "ijtihad, compliance and imitation". In their view, the compliance has a very wide circle and includes the majority of the people. The Wahhabis by talking about the issue of compliance, have narrowed the circle of ijtihad and imitation and have almost put away the imitation and they deal with that as an obligation. The current study, in addition to explaining the Wahhabism perspective on ijtihad and imitation, defines the theory of their compliance, and examines and criticizes the arguments of Wahhabism on this issue.

Keywords

Ijtihad, Taqlid, compliance, Wahhabism.



The Systematic Indexing of Information of Jurisprudence

Morteza Motaqinejad

Associate professor at Research Center for Islamic Information and Documents Management,
Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

m.motaqinejad@isca.ac.ir

Abstract

Indexing of jurisprudence is one of the most challenging indexing that has been done so far on various sciences; i.e., all the features of jurisprudence, such as the breadth of books, the history of time, and the breadth of arguments, has all caused the indexing of jurisprudence to face a serious challenge. This paper, which has been conducted through library research method and is based on description and analysis, has stated the following conditions for the method of indexing jurisprudential sources:

1. Full adherence to the terminology of jurisprudence, both in choosing the original subject and in the quality of writing;
2. If you need to combine terms for indexing, the criterion for the combination is the unity of the subject and nothing else;
3. Avoid taking jurisprudential rulings in the index due to the expansion of jurisprudential rulings and difference between the rulings in a subject;
4. Referring to the author's name in the indexes to make it easier for thinkers to have access;
5. Avoiding the use of terms of other sciences in jurisprudential indexes.

In addition, a critical look has been made at the proposed design of the study "preferred reasons for thematic index ... jurisprudential issues", which the critiques are: 1. Weakness of the researcher's reason for the necessity of indexing of jurisprudence, although there is a stronger reason for its necessity. 2. The paper states indexing the subject of jurisprudential rulings or all subjects of jurisprudence is ambiguous. 3. The lack of comprehensiveness and restriction in retrieving and searching, which is the only benefit of indexing. 4. The conceptual error of the index "obligation of zakat on property in An'am Thalathah" and the like scientifically.

Keywords

Critique of the paper, jurisprudential topics, subject of jurisprudence, indexing of jurisprudential resources, thematic-combinational index.



The Role of Jurisprudence in Explaining the Methods of Rulings Enforcement

Abdolhossein Rezaei Rad

Associate professor, faculty of theology and Islamic knowledge, Shahid Chamran University, Ahwaz, Iran.

ahrr39@scu.ac.ir

Abstract

Based on the popular definition, jurisprudence is charge of explaining the rulings and their inference through valid reasons, but the practical experience of Islamic communities has proven that simply stating rulings and how to execute them by a non-jurist can put religious rulings in deadlock and closure or execute rulings in an opposite path of the rulings objectives and then lead to Islam weakening and its content distortion. This research seeks to prove the necessity of developing the subject of jurisprudence by using the methods of rulings, and to examine the implications of the sufficiency of expressing the rulings and entrusting the enforcement ways to non-jurists. The current study suggests that examining the ways of rulings enforcement, and criticizing and comparing them with the religious rules as well as the purpose of the Sharia are all in the account of jurisprudential issues, or as a new branch of jurisprudence. In addition to these, the study deals with the important role it plays.

This study, in addition to examination of the necessity of jurisprudence entering the methodology of rulings enforcement, finds the reasons that why jurists don't enter this field and brings up the negative consequences of this field and finally, in order to prove that jurisprudence tools are capable of evaluating the methods of rulings, using the jurisprudential principles, it deduces the following criteria for evaluating the methods of executing rulings and proposes them to the scientific community. 1. Feasibility 2. Agreeing with religious principles and jurisprudential rules 3. Adherence to the objectives of rulings.

Keywords

Jurisprudence, enforcement, method, value, rulings, objective.



An Examination of the Jurisprudential Theory of the Intrinsic Filth of a Person Born of Illicit Intercourse

Rahim Nobahar

Associate professor, Faculty of law, Shahid Beheshti University of Tehran, Iran.
r-nobahar@sbu.ac.ir.

Sayyid Jafar Hosseini

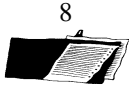
PhD student of humanities, faculty of law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran,
hosseini_98@yahoo.com.

Abstract

According to some Imamiyah jurists, bastard (a child born of zina) is created with an impure nature. There are some narratives about this belief. These narratives have influenced the inference of bastard rulings from jurisprudential sources. Some jurists, in order to justify discriminatory rulings in the field of inheritance, judgment, martyrdom, authority, Friday prayer Imam and the congregation of the person born of adultery, along with other arguments, they also consider his intrinsic filth. This study seeks to criticize the theory of intrinsic filth of the bastard with an analytical-critical approach and an emphasis on the commonality of all human beings in the purity of nature. The paper tries to prove the view that all human beings, including bastards, are born with pure nature from the arguments of the Holy Qur'an, tradition and reason. This anthropological viewpoint on the bastard is effective in forming his system of rights and duties. Therefore, the predicted discriminations for a child born of an illicit intercourse need to be examined to the extent that they are related to the theory of intrinsic filth of the bastard.

Keywords

Intrinsic filth, bastard, equality, justice, discrimination.



فقه

The Limits of Authorities of Valiyeh Faqih in General Awqaf (endowments)

Mohsen Malek Afzali Ardekani

Associate professor, department of law, Al-Mustafa University,
mohsenmalekafzali@yahoo.com

Abstract

The essential needs of society on the one hand and some endowments as not usable on the other hand, shows the necessity that there should be some plans that with the permission of the Waliyeh Faqih, the income of some endowments in certain cases can be utilized to meet the needs and in other purposes. This study, which is carried out by analytical and descriptive methods and with the help of ijthihad arguments, is based on the assumption that in addition to the arguments of absolute jurisprudence and government rulings, there are other reasons such as the need to form an Islamic government, the need to preserve the system and interests of Muslims, the principle of preference of the most important over the important, that form the principles of guardianship of Waliyeh Faqih over endowments. It is clear that the observance of the benefits of the endowment takers and the definite expediency of the Islamic society and Muslims determine the limits and general framework of his guardianship. Considering the obligation of the action based on the conditions set by the endowment giver and the violation of the characteristics of the endowment completely as being not permissible, it can be seen that in all cases, it is the rival assumption that has been ignored according to the principle of "the action of waqf must be taken based on what the endowment giver has determined".

Keywords

Wilayat Faqih, general endowments, the authorities of Islamic governor, expediency.



فقه

Abstracts

The Impact of Non-Muslim Adulterer Expressing Being Muslim on Abolition of Hadd Punishment

Qasem Eslaminia

Assistant professor, department of law, Zabol University, Iran.
eslaminia@uoz.ac.ir.

Adel Sarikhani

Associate professor, department of law, Qom University, Iran.
adelsari@yahoo.com.

Abstract

The effect of the Non-Muslim adulterer expressing being Muslim after committing the hadd crime on the feasibility of abolition of hadd punishment in the form of absolute or the feasibility of its turning into ta'zir punishment (punishment for offenses at the discretion of the judge (Qadi) or ruler of the state), is one of the complex jurisprudential issues that Article 224 of the Islamic Penal Code of Islamic Republic of Iran has not dealt with. Many jurists have generally refrained from raising this important issue. However, some have also examined the issue, and there have been viewpoints for and against it. From the collection of arguments, it is clear that the expansion and mitigation of non-Muslim adulterer expressing being Muslim is due to the moral sanctity of the Islamic society. The non-Muslim person has violated the sanctity of Islam with his criminal behavior and has been sentenced to death; and when they become Muslims at the appropriate time, due to the sanctity of Islam, the hadd punishment for him will be abolished and he can be penalized at the discretion of the lawmaker. Therefore, by an analytical-critical examination of the documented arguments of these theories and considering other religious and intellectual arguments that have been typically neglected from the point of view of some jurists in this field in order to collect the most opposing and agreeing jurisprudential viewpoints, this study has come to the theory of murder hadd punishment with the feasibility of turning into ta'zir, only if Islam is expressed before the crime is proven in criminal courts, and has made it necessary to specify it in the Islamic Penal Code.

Keywords

Adulterer, non-Muslim, Islam, Hadd, abolition.



Abstracts

Explaining the Concept of Loan Interest and Usury, with Emphasis on Jurisprudential Analysis of "Extreme"

Sayyid Mohammad Kazem Rajaei

Associate professor, department of economics, Imam Khomeini Educational-Research Institute.
rajaii@iki.ac.ir

Abstract

Based on the viewpoints of classics, Böhm-Bawerk, Fischer and many other theorists, the extreme interest is under the condition of the loan contract. In other words, there are three categories of "extreme", "conditional" and "loan contract" in the definition of interest. The same definition for the above-mentioned categories also applies to the loan usury. Extreme may be conditional, non-conditional and the conditional extreme can be physical and valuable and each of them has a category that has about 23 forms. The main question is "what is the meaning of conditional extreme in the loan contract and what is the criterion for the extreme to be as usury?" Does it include all the 23 items or not? The hypothesis of the study, proven by the method of "deducing Islamic economic theory", is that in financial issues, extreme means "financial attachment to property" or "the added property". Property is the goods or economic services that have a market and thus a price. Extreme in property means financial interest realized by value and physical extreme. The verses and narratives of the usury relate to "financial interest". Therefore, the criterion in extreme is the financial interest and the meaning of conditional in the loan contract is the obligation in the loan contract.

Keywords

Interest, usury, loan usury, the criterion of loan usury, types of extreme.



فقه

Abstracts

Table of Contents

Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 4, Winter, 2019

100

- | | |
|----|--|
| 5 | Explaining the Concept of Loan Interest and Usury,
with Emphasis on Jurisprudential Analysis of "Extreme"
Sayyid Mohammad Kazem Rajaei |
| 6 | The Impact of Non-Muslim Adulterer Expressing Being Muslim
on Abolition of Hadd Punishment
Qasem Eslaminia
Adel Sarikhani |
| 7 | The Limits of Authorities of Valiyeh Faqih in General Awqaf (endowments)
Mohsen Malek Afzali Ardekani |
| 8 | An Examination of the Jurisprudential Theory of the Intrinsic Filth
of a Person Born of Illicit Intercourse
Rahim Nobahar
Sayyid Jafar Hosseini |
| 9 | The Role of Jurisprudence in Explaining the Methods of Rulings Enforcement
Abdolhossein Rezaei Rad |
| 10 | The Systematic Indexing of Information of Jurisprudence
Morteza Motaqinejad |
| 11 | An Examination and Critique of Theory of Compliance
from Wahhabism Perspective
Mahdi Farmanian
Ebrahim Kazemi |

Editorial Board

Abdorrezza Eizadpanah

Board of Trustees Member of Islamic Propagation Office

Reza Esfandiari (Eslami)

Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy

Sayyed Ahmad Hoseini

Member of Society of Seminary Teachers of Qom, and professor of advanced levels at Qom Seminary

Mohammad Zarvandi Rahmani

Associate Professor, Al-Mustafa International University

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Islamic Science and Culture Academy

Seifollah Sarrami

Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy

Ahmad Moballeqi

The head of Islamic researching center of Islamic Consultative Assembly and representative of Lorestan Province at Assembly of Experts for the Leadership

Sayyed Ziya Mortazavi

Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy

Mohammad Sadieq Mazinani

Fourth Level Researcher at Qom Seminary

Mohammad Hassan NajafiRad

Assistant Professor, Islamic Science and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Abdoreza Izadpanah, Esmaeil Aghababaei Bani, Hossein Hassanzadeh, Mahdi Dargahi, Mohammad Jafar Sadeqpour, Sayyid Jafar Sadeqi Fadaki, Seyfollah Sarrami, Hassanali Ali Akbarian, Sayyid Mohsen Fatahi, Mohammad Sadeq Mazinani, Sayyid Abbas Musavian, Mohammad Hassan Najafi Rad.



Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 4, Winter 2019

100

Islamic Propagation Office, Qom Seminary
Islamic Science and Culture Academy
(Research Center for Jurisprudence and Law)
www.isca.ac.ir

**Director-in-Charge:
Abdorrezza Eizadpanah**

**Editor-in-Chief:
Reza Esfandiari (Eslami)**

**Secretary of the Board:
Alireza Fajri**

**Executive expert:
Sayyed Hosein Mousavi**

**English Translator:
Mohammad Reza Amouhosseini**

**Arabic Translator:
Mohammad Hosein Hekmat**

Tel.:+ 98 25 31152670 • P.O. Box. 37185-599
Jf.isca.ac.ir • Feqh.osul@gmail.com



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام نهاد:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:
کوچه:	کوچه:	کد اشتراک قبل:
پلاک:	پلاک:	پیش شماره:
		تلفن ثابت:
		تلفن همراه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی