

# فقه

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال سی‌ام، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۲

۱۱۶

صاحب‌امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فقه و حقوق)  
مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه  
سرمدبیر: رضا اسفندیاری (اسلامی)  
مدیر اجرایی: عبدالصمد علی‌آبادی

بازاری

۱. فصلنامه فقه به استناد مصوبه ۱۳۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ از شماره ۷۵، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.  
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 موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه فقه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)، پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)، پایگاه استنادی سیویلیکا (www.civilica.com)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: (jf.isca.ac.ir)؛ کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست. نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.



صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ \* تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۲  
رایانامه: Feqh.osul@gmail.com \* آدرس سامانه: Jf.isca.ac.ir  
چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ 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 شورای نگهبان و مجلس خبرگان رهبری)

### محمد زروندی رحمانی

(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

### سیدعباس صالحی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### سیف‌الله صرامی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### احمد مبلغی

(عضو مجلس خبرگان رهبری)

### سیدضیاء مرتضوی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### محمدصادق مزینانی

(پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)

### محمدحسن نجفی‌راد

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

---

## داوران این شماره

رضا اسفندیاری (اسلامی)، سیدمحمدرضی آصف آگاه، اسماعیل آقابابائی‌بنی، سیدمحمدحسن حکیم، محمدعلی خادمی کوشا، اسدالله رضایی، طه زرگریان، عادل ساریخانی، ابراهیم شفیعی سروسستانی، محمدجعفر صادق‌پور، عبدالصمد علی‌آبادی، مهدیه غنی‌زاده، علیرضا فرحناک، محسن ملک‌افضلی اردکانی.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی *فقه* با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری نخبگان حوزوی و دانشگاهی و مراکز علمی و فقهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهش و آثار دانشمندان در حوزه مباحث فقه استدلالی، قواعد فقهی، موضوع‌شناسی فقهی، دیدگاه‌های جدید فقه‌های مذاهب و پاسخ به مسئله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین فقهی از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فقه و حقوق) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

### اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی «فقه»

۱. توسعه و تعمیق مباحث فقهی
۲. تبیین روش‌های اجتهادی و تحول و تکامل بخشی به شیوه‌های اجتهاد
۳. نقد و بررسی آراء و انظار فقیهان بزرگ در جهت پیشبرد مباحث فقهی
۴. پاسخ‌گویی به نیازهای نظام اسلامی و ارائه الگوی مناسب برای مباحث فقهی
۵. ارتباط بخشی میان حوزه و مراکز علمی دیگر در جهت توانمندسازی دانش فقه
۶. آزاداندیشی و استفاده از ظرفیت نخبگان حوزوی و دانشگاهی در جهت ارتقاء سطح گفت‌وگوهای علمی

### اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه علمی - پژوهشی *فقه*

۱. روش‌شناسی فقهی و اجتهادی
۲. شناسایی مکاتب و منابع فقهی
۳. توسعه و تعمیق ادله فقهی
۴. بازخوانی تراث فقهی و تنقیح و تهذیب و تکمیل مباحث
۵. تحلیل و نقد دیدگاه‌های خاص فقهی
۶. پاسخ به مسائل جدید فقهی بویژه نیازهای نظام اسلامی در حوزه تقنین و اجرا
۷. موضوع‌شناسی فقهی موضوعات مستحدثه

از کلیه صاحب‌نظران، اساتید و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و نشر در فصلنامه علمی - پژوهشی *فقه* بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس [jf.isca.ac.ir](mailto:jf.isca.ac.ir) ارسال نمایند.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه در پذیرش یارد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

**شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر:** چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:

○ **پایان نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل)

\*\*\* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

**روند ارسال مقاله به نشریه:** نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.  
✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.  
✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفا از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه فقه فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می پذیرد.
- نشریه فقه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فایل مشخصات نویسنده (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ✓ فایل فرم مشابه یاب مقاله
- ✓ فرم عدم تعارض منافع

**تذکر:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).  
✓ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).  
نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

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

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

**بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛  
**منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه APA ویرایش و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- ۹ مبانی فقهی وجوب اهدای عضو  
خالد غفوری الحسنی - محمدیحیی شریفطبع - محمد مهدی سعیدی
- ۴۱ مطالعه تحلیلی- انتقادی دیدگاه مشهور فقهی  
در باب ایقاب معیار در جرم لواط  
مهدیه غنی زاده - احسان سامانی
- ۶۵ ضوابط تأثیر نیت در ضمان  
علیرضا فرحناک
- ۸۹ واکاوی علل اختلاف نگرش فقیهان در موضوع شناسی فقهی  
با تأکید بر موضوع غیبت  
مرتضی فخارشاکری - محمدتقی فخلعی - سیدمحمدتقی قبولی درافشان
- ۱۲۳ تحلیل و بازنگری ادله احکام  
مربوط به بهره گیری از شعر نزد مذاهب فقهی  
مصطفی ذوالفقارطلب
- ۱۵۴ واکاوی ادله «جواز یا تحریم ازدواج با زانیه» با تأکید بر قرآن کریم  
سیدجعفر صادقی فدکی
- ۱۸۵ درآمدهای بر بهره برداری دانش فقه از علوم عقلی و نقلی  
در شناخت موضوعات عرفی منصوص  
حجت الله بیات



## Jurisprudential Principles of the Obligation to Donate Organ<sup>1</sup>

Khaled Qafouri Al-Hassani<sup>1</sup>  Mohammad Yahya Sharif Tab'e<sup>2</sup> 

Mohammad Mahdi Saeedi<sup>3</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Fiqh and Usul, Al-Mustafa University, Qom, Iran.  
m\_qafory2005@yahoo.com
2. Level Four (PhD) of Qom Seminary, Qom, Iran (corresponding author).  
myl2sharif@gmail.com
3. PhD student of Fiqh and Principles of Islamic Law, University of Tehran, Tehran, Iran.  
saidi.mahdi.moham@ut.ac.ir

### Abstract

Contemporary jurists have presented different viewpoints about the permissibility and impermissibility of organ donation according to the verses and narratives and the examination of jurisprudential texts. According to the findings of this study, the organ includes any part of the body such as cells, tissues, and bones along with meat. In addition, the primary ruling on organ donation is based on the principle of Ibahah (permissibility) because there is no reason for it to be haram (prohibited) and the title of loss is not true for any type of organ donation. In this research, by referring to the verses, narratives, rulings of reason and the taste of the Shari'ah, which is based on the verbal appearance of all the arguments, and its validity is a customary and documented matter according to the way of reason, the sufficient obligation of organ donation has been proven. By looking at a set of narratives such as narratives

---

<sup>1</sup> **Cite this article:** Qafouri-al-Hasani, Kh., Sharif Tab'e, M. Y., & Saeedi, M. M. (1402 AP). Jurisprudential foundations of the obligation to donate organs. *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 9-38. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.67413.2708>.

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

●**Received:** 22/09/2023 ●**Revised:** 24/12/2023 ●**Accepted:** 04/02/2024 ●**Published online:** 26/02/2024

regarding helping the believers, oppressing and humiliating a believer as a haram act, avoiding harm from the believer, taqiya ( a precautionary dissimulation or denial of religious belief and practice), narratives of false swearing to save life, property and the believer, narratives of opening a corpse's stomach to remove the fetus, narratives about the prohibition of not answering the believer, as well as looking at the issue from the perspective of government jurisprudence and government ruling, it is confirmed that the sufficient obligation of organ donation to save the life of a Muslim and to meet the needs of a person who is living a difficult life is part of the religious will of Share'e (lawmaker).

**Keywords**

Organ donation, the obligation to transplant organs, saving lives, the taste of Sharia.



## مبانی فقهی وجوب اهدای عضو<sup>۱</sup>

خالد غفوری الحسینی<sup>۱</sup> 
محمدحیی شریف طبع<sup>۲</sup> 
محمد مهدی سعیدی<sup>۳</sup>

۱. استادیار، گروه فقه و اصول جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

m\_qafory2005@yahoo.com

۲. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

my12sharif@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

saidi.mahdi.moham@ut.ac.ir

### چکیده

فقیهان معاصر با توجه به آیات و روایات و بررسی متون فقهی، برداشت‌های متفاوتی درباره جواز و عدم جواز اهدای عضو ارائه داده‌اند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، عضو هر قسمتی از بدن مثل سلول، بافت و استخوان همراه با گوشت را شامل می‌شود؛ همچنین حکم اولیه اهدای عضو، اصل اباحه است؛ زیرا دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد و عنوان ضرر بر هر نوع اهدای عضوی، صادق نیست. در این پژوهش با استناد به آیات، روایات، حکم عقل و مذاق شریعت که بر ظهور لفظی مجموع ادله مبتنی است و حجیت آن، امری عرفی و مستند به سیره عقلاست، وجوب کفائی اهدای عضو ثابت شده است. با نگاه به مجموع روایت‌هایی مانند روایت‌های یاری‌رساندن به مؤمنان، حرمت ظلم کردن و خوار کردن مؤمن، دفع ضرر از مؤمن، تقیه، روایت‌های قَسَم دروغ برای حفظ جان، مال خود و مؤمن، روایت‌های شکافتن شکم میت برای خارج کردن جنین، روایت‌های نهی از اجابت نکردن مؤمن و همچنین با نگاهی به مسئله از منظر فقه حکومتی و حکم حکومتی، این اطمینان پیدا می‌شود که وجوب کفائی اهدای عضو برای نجات جان مسلمان و برای اجابت مضطری که در زندگی دشواری به سر می‌برد، جزو اراده تشریحی شارع است.

### کلیدواژه‌ها

اهدای عضو، وجوب پیوند اعضا، نجات جان، مذاق شریعت.

۱. **استناد به این مقاله:** غفوری الحسینی، خالد؛ شریف طبع، محمدحیی و سعیدی، محمد مهدی. (۱۴۰۲). مبانی فقهی وجوب اهدای عضو. فقه، ۳(۱۱۶)، صص ۹-۳۸. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.67413.2708>

\* نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان  
 • تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

## مقدمه

مسئله پیوند اعضا یکی از موضوعات مهم شرعی است که در زمان پیامبر ﷺ و حتی فقیهان سلف به شکل امروز مطرح نبود، اما با توجه به پیشرفت‌های علمی پزشکی و پیوند عمیقی که بین فقه اسلامی و امر سلامت انسان به وجود آمده است، حکم فقهی پیوند اعضا جزو دغدغه‌های بزرگ جوامع اسلامی شده و فقیهان معاصر با توجه به آیات، روایات و بررسی قواعد و متون فقهی برداشت‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. برخی به عدم جواز پیوند اعضا معتقدند و بعضی دیگر با نوعی محدودیت و رعایت شرایطی آن را جایز می‌دانند. امروزه اهدای عضو در جوامع اسلامی نسبت به جوامع غربی، کمتر است. در این زمینه ایران در رتبه ۳۱ جهان تا سال ۲۰۲۲ قرار داشته است. میزان اهدای عضو در ایران ۷/۱ در میلیون، یعنی کمتر از ۱٪ موارد مرگ مغزی است و میزان اهدای عضو در ایران در مقایسه با ۳۴ در میلیون اسپانیا و ۲۰-۳۰ در میلیون اروپا و آمریکا آمار پایینی است (وبگاه انجمن اهدای عضو ایرانیان، آبان ۱۴۰۲) که این آمار نشان می‌دهد فقط درصد ناچیزی از افراد دچار مرگ مغزی کاندیدای اهدای عضو می‌گردند که این امر جوابگوی نیازمندان اهدای عضو نیست.

هرچند موانع و چالش‌های پیش روی اهدای اعضا با عوامل متعددی روبرو است، بخشی از این مشکلات به مبانی فقهی باز می‌گردد. یکی از این مبانی فقهی، حرام دانستن اهدای عضو است. فقیهان به‌رغم تلاش خود بر این پیش‌فرض بحث کرده‌اند که اصل اولی در اهدای عضو، حرمت است؛ اما در مواردی برای نجات جان انسان استثنائاً جایز است. البته بعضی پیوند عضو انسان زنده را در هیچ صورتی جایز ندانسته‌اند؛ به بیان دیگر در بحث اهدای عضو، همیشه مسئله به صورت دوران میان حرمت و اباحه مطرح شده است. پژوهش پیش‌رو نشان می‌دهد که طرح بحث پیش‌گفته، صحیح نیست. در واقع مفاد ادله‌ای که بر جواز اهدای عضو دلالت دارند، از جمله حفظ نفس محترم، بر وجوب کفائی آن دلالت دارند و به عبارت دیگر در بحث حاضر دوران میان حرمت و وجوب است؛ نه حرمت و جواز. مقاله پیش‌رو به اثبات و تبیین ادله فقهی وجوب اهدای عضو، می‌پردازد.

آنچه نگارندگان را به پژوهش در این زمینه ترغیب کرد، این نکته بود که در ایران آمار مرگ مغزی بسیار بالاست. از طرفی هر ساله متأسفانه حدود ۳۶۰۰ بیمار در فهرست انتظار اهدای عضو در ایران به دلیل نرسیدن به موقع عضو پیوندی فوت می‌کنند. مسئله اهدای عضو دارای ابهاماتی است، هنوز ابعادی دارد که به درستی بررسی نشده‌اند و مرز حکم حرمت، وجوب یا جواز اهدای عضو معلوم نیست. در حد امکان می‌بایست گستره حکم و مبانی فقهی آن به‌خوبی تبیین شود. هرچند در این زمینه مکلفان به حکم مرجع تقلید خود عمل می‌کنند؛ ولی منقح‌نمودن مبانی، با هدف کمک به فرایند قانون‌گذاری و اصلاح قوانین موجود پیوند اعضا در ایران، ضرورت پژوهش را بیش از پیش آشکار می‌سازد.

#### ۱. پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر مطالعات حقوقی- فقهی قابل توجهی در مسئله اهدای عضو صورت گرفته است. در اینجا فهرستی از این پژوهش‌ها ارائه می‌شود.

##### ۱-۱. کتاب

ساجدی، (۱۳۹۹)؛ قائینی، (۱۳۹۵)؛ اصغری و موسوی، (۱۳۹۶)؛ سلطانی، (۱۳۹۶)؛ مرتضوی، (۱۳۹۴)؛ حسینی، (۱۳۹۳)؛ آقابابایی، (۱۳۸۶)؛ لاریجانی، (۱۳۸۴)؛ نظری توکلی، (۱۳۸۱) و مؤمن قمی، (۱۳۷۲).

##### ۲-۱. مقالات علمی پژوهشی

مقالاتی در زمینه پیوند عضو نوشته شده است که البته بیشتر احکام وضعی جواز پیوند عضو را بررسی کرده‌اند؛ اما هیچ‌کدام به تبیین مبانی فقهی وجوب اهدای عضو نپرداخته‌اند مانند: مسجدسرای و جباری، (۱۳۹۸). عباسی و کلهرنیا گلکار، (۱۳۹۲). حاتمی و مسعودی، (۱۳۹۱).

باید توجه داشت که هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به تبیین مبانی وجوب اهدای عضو و

تبیین ادله آن پرداخته است و پژوهش‌های پیشین، احکام وضعی جواز پیوند عضو را بررسی کرده‌اند؛ بنابراین مقاله پیش‌رو به طور مستقل به اثبات و تبیین ادله فقهی و جوب اهدای عضو می‌پردازد و ابعاد آن را مشخص می‌سازد و از این منظر دارای نوآوری است. مبادی تصدیقی نگارندگان مقاله آن است که برداشت عضو از جسد میت مسلمان به معنای توهین بدو نیست و ادله تحریم مثله و احترام بدن میت مسلمان از این موارد منصرف است. قلمرو و جوب دریافت عضو از اشخاص مختلف، در مقاله‌ای دیگر از همین نگارندگان بررسی شده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی عضو

الف) عضو در لغت: این کلمه عربی از ریشه (ع ض و) است. لغت‌شناسان تعریف‌های مشابهی برای این مفهوم ارائه داده‌اند: عضو به قسمتی از بدن گفته می‌شود که استخوان به همراه گوشت است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۶۸).

ب) عضو در اصطلاح: در فقه تعریف دقیقی از عضو ارائه نشده است. در باب‌های مختلف فقهی، مانند غسل مس میت، طهارت و نجاست اعضای بدن و باب دیه اعضا، فقیهان تعریف لغوی را مبنا قرار داده‌اند (عبدالرحمن، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵)؛ برای مثال ایشان صدق عنوان عضو را بر «مو» نپذیرفته‌اند (دیلمی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۴)؛ اما در بحث اهدای عضو، معنای عام در نظر گرفته می‌شود و شامل سلول، بافت (نسج) و استخوان همراه با گوشت نیز می‌شود. امروزه با پیشرفت علم پزشکی، پیوند سلول‌های بنیادین تأثیر بسیار شگرفی در بهبود و نجات جان بیماران دارد. با توجه به پیچیدگی سلول‌های انسانی، در این نوشتار از آن هم به «عضو» تعبیر می‌شود. در مجمع فقه اسلامی نیز عضو را به معنای هر یک از اجزای انسان مثل بافت‌ها و... تعریف کرده‌اند (عاید الدیات، ۱۹۹۹م، ص ۲۰۱). در اصطلاح زیست‌شناسی و پزشکی، مفهوم عضو بر مجموعه‌ای از بافت‌ها یا یکی از واحدهای ساختمانی بدن که به طور هماهنگ با همدیگر برای اجرای یک عملکرد معین در کنار هم قرار گرفته باشند، اطلاق می‌شود (رواسی، ۱۳۸۸، ص ۸).

### ۳. مبانی وجوب اهدای عضو

آنچه در این پژوهش بررسی می‌شود، حکم ثانوی اهدای عضو است؛ زیرا حکم اولیه اهدای عضو به هیچ وجه نمی‌تواند وجوب باشد. بر اساس اصل اباحه، حکم اولی اهدای عضو اباحه است؛ زیرا دلیلی بر حرمت وجود ندارد. البته برخی کوشیده‌اند با استناد به دلایلی، حکم اباحه را نپذیرند و به ادله مختلفی تمسک جستند؛ از جمله: قاعده لا ضرر (خرازی، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص ۶۲؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۳)؛ حرمت مثله کردن (آزاد قزوینی، ۱۳۷۳، ص ۴۹)؛ حرمت خواری و هتک شخص دهنده عضو (نظری توکلی، ۱۳۸۱، ص ۹۱)؛ عدم ملکیت بر اعضای بدن (حیبی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۷)؛ حرمت تغییر در خلقت الهی (الغرة الداعی، ۲۰۱۲، ص ۹۴). در مطالعات پیش گفته در پیشینه پژوهش، دلایل حرمت اهدای عضو نقد و بررسی شده است؛ همچنین در پژوهش دیگری از نگارندگان این مقاله، این ادله به تفصیل نقادی شده است (شریف طبع، ۱۴۰۱) و در اینجا نقد و بررسی آن به دلیل خروج موضوعی از مقاله حاضر صورت نمی‌گیرد.

در این بخش از مقاله، حکم ثانویه برداشت عضو از اعضای بدن مسلمان بررسی می‌شود و دلایل وجوب اهدای عضو بیان می‌گردد. در ادامه می‌کوشیم وجوب کفائی اهدای عضو اثبات شود که یک حکم کلی است. مسئله اهدای عضو، فرض‌های بسیار متعددی دارد و نگارندگان مقاله در صدد استنباط حکم کلی مسئله و سپس تطبیق حکم کلی بر فرض‌های مختلف هستند. باید دقت داشت که این تطبیق از جهت تطبیق حکم بر موضوع، یعنی شبهه موضوعیه نیست که گفته شود کار فقیه نیست (محقق داماد، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۴)؛ بلکه در این مسئله، بررسی تطبیق موضوع کلی بر حکم کلی است؛ به عبارت دیگر موانع شرعی تطبیق فرض‌ها بررسی می‌شود و با نبود منع شرعی، وجوب اهدای عضو ثابت می‌گردد.

### ۳-۱. ادله وجوب اهدای عضو

در این بخش، ادله وجوب اهدای عضو از منظر آیات، روایات و عقل بررسی می‌شود.

## الف) بررسی آیات

آیه اول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء، ۲۹).

ظهور ابتدایی عبارت «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، نهی از خودکشی را تداعی می‌کند؛ اما وقتی عبارت «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» در ابتدای آیه نیز در نظر گرفته شود، آیه در این ظهور دارد که تمام مؤمنان را به صورت یک فرد واحد در نظر گرفته است. واژه «انفس» همه افراد جامعه مؤمنان را شامل می‌شود و مثل جمله قبل مؤمنان فرد واحد در نظر گرفته شده است؛ یعنی جان هر نفر، جان دیگر اشخاص جامعه است؛ بنابراین آیه مطلق است و شامل هم خودکشی و هم قتل غیر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۲۰).

مفهوم واحد دیدن جامعه مؤمنان در بسیاری از آیات دیده می‌شود. قرآن کریم گاهی از جامعه اسلامی به عنوان برادر نام می‌برد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰). این عبارت، جمله خبری است که به انگیزه انشاء بیان شده و افاده حصر آن هم تأکید بر انگیزه انشاء بودن است؛ همچنین آیه «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ» (نور، ۶۱) و عبارت «لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» (حجرات، ۱۱)، بدین معناست که شما «یک نفر» هستید و نه تنها برادر، بلکه به منزله جان یکدیگر هستید.

«لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، یعنی جامعه اسلامی به منزله یک نفر واحد است و نباید به خود اهانت کند و خود را از میان ببرد یا حریم خویش را خدشه‌دار کند. تعبیر از إخوه بودن به انفس بودن، مراحل همبستگی و تعاملات اجتماعی جامعه را نشان می‌دهد؛ یعنی شما یک نفر هستید و همه شما یک جان دارید. به جانان و خودتان احترام بگذارید و خودتان را مسخره نکنید. در سرگذشت قوم موسی عليه السلام پس از گوساله پرستی و ظلم به خویشان، از جانب خداوند متعال دستور آمد که «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (بقره، ۵۴)؛ یکدیگر را بکشید. این بدان معنا نیست که هر یک خود را بکشد؛ بلکه بر کشتن یکدیگر نیز دلالت دارد. نتیجه اینکه نهی در آیه ۲۹ سوره نساء، بر نهی از کشتن خود و دیگری دلالت دارد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۱۷۷ و ۳۴۹).

دیدگاه دیگر آن است که ظهور «انفسکم» در جان خود است؛ زیرا اضافه واژه

انفس» به ضمیر مخاطب این معنا را القا می‌کند و استعمال آن در معنای «انفس غیرکم» بی‌وجه است؛ زیرا غلبه وجودی و فزونی «دیگرکشی» نسبت به «خودکشی» نمی‌تواند منشأ انصراف این کلمه در معنای دیگرکشی باشد و در نتیجه استعمال آن در دیگرکشی مجازی است (قاسمی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۶) و تنها بر نهی از خودکشی دلالت دارد (اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۲۸).

در پاسخ به این دیدگاه می‌توان گفت اگر آیه شریفه، به صورت «لا تقتل نفسک» بیان شده بود، ظهور آن در نهی از خودکشی بود؛ همچنین در ادعای ظهور در خودکشی و دیگرکشی، از غلبه وجودی استفاده نشده است؛ بلکه از سیاق آیه و نیز استعمال «انفسکم» در دیگر آیات، معنای مطلق استفاده شده است.

به تعبیر دیگر ظهور آیه در حرمت اهلاک جان است و اطلاق آن شامل جان خود و دیگری می‌شود. در نتیجه هر عملی که سبب مرگ شود، حرام است. اگر کسی تنها راه زنده ماندنش اهدای عضو است و عمل اهدای عضو را نپذیرد، مرتکب حرام شده است؛ همچنین اگر شخصی با اهدای عضو، در صورتی که اهدای عضو خطر و ضرری برای وی نداشته باشد، بتواند جان فردی را نجات دهد و از مرگ وی جلوگیری کند، ولی انجام ندهد، به عمل حرام مبادرت ورزیده است؛ زیرا کار او اعانه بر قتل مسلمان به شمار می‌آید. البته باید به شکل خیلی روشنی باشد؛ یعنی ترک فعل نجات جان، از نظر عرفی، مقدمه قتل نفس شمرده شود و عرف او را شریک در مرگ بداند؛ همچنان که برخی از فقیهان بیان داشته‌اند هر شخصی، توانایی نجات فردی را از هلاکت داشته باشد، ولی او را نجات ندهد، مرتکب حرام شده است و گناه کرده است. البته دیگر ضمان ندارد (نجفی، ۱۹۸۱ق، ج ۴۳، ص ۱۵۳).

آیه دوم: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» (مائده، ۳۲).

در این آیه کشتن یک نفر به منزله کشتن همه مردم در نظر گرفته شده و احیا و زنده کردن یک نفر نیز به مثابه احیای همه مردم بیان شده است. مفسران در تفسیر این

تشبیه، وجوه مختلفی برشمرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۹). این یک حقیقت اجتماعی تربیتی است که کسی که قدرت دارد و انسان مظلومی را به قتل می‌رساند، این آمادگی را دارد که در صورت مهیا بودن شرایط، دیگر انسان‌ها را نیز نابود کند؛ همچنین کسی که به خاطر عاطفه انسانی، فردی را از مرگ نجات می‌دهد، می‌تواند این عمل را در مورد هر بشری جاری سازد. چه بسا بتوان گفت قتل یک نفر، بی‌اعتنایی به مقام انسانیت و سلب امنیت از همه مردم است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۸۱)؛ یعنی بشریت از یک سنخ و جنس هستند و انسان‌ها در این گوهر انسانیت، شریک‌اند. به نظر می‌رسد این تفسیر صحیح باشد و آیه چیزی فراتر از تشبیه است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۹).

واژه احیا، به معنای زنده کردن نیست؛ بلکه با نجات دادن به حیات فرد، استمرار می‌بخشد؛ همان‌گونه که طیب با مریض خود رفتار می‌کند. البته در روایات، واژه احیا به معنای احیای معنوی نیز به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، صص ۲۱۰ - ۲۱۱).

بخش دوم آیه بر وجوب حفظ نفس دیگران دلالت می‌کند؛ یعنی جایی که زمینه احیا وجود دارد و شخص در معرض هلاکت است؛ مثل غرق شدن که نجات دادن او واجب است. برای روشن شدن چگونگی دلالت آیه بر وجوب، باید گفت: قرآن به هنگام بیان عظمت، بزرگی و اهمیت برخی امور، به جای تعبیر از عذاب‌های بزرگ و پاداش‌های خیره‌کننده به بیان بزرگی خود عمل می‌پردازد تا از این راه به بزرگی قبیح یا حسن آن اشاره کند. ادبیات قرآن چنین نیست که برای افعال واجب و ضروری یا قبیح و منکر، تنها از الفاظ امر، نهی یا وعده و وعید اخروی استفاده می‌کند؛ بلکه در برخی موارد با ذکر تمثیل و تشبیه، بزرگی آن کار را توصیف می‌کند تا مخاطب به تصویری درست از آن فعل برسد؛ برای مثال در جایی که برای ذکر عذاب اخروی تنها به همین بسنده کرده است که «ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَشْتَبَعُوا وَيُلْهَبُهمُ الْأَمْلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر، آیه ۳) یا در جای دیگر درباره منکران نبوت می‌گوید «قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرُّهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» (انعام، ۹۱)؛ نیز در برخی آیات، ذکر عذاب اخروی پس از توصیف‌های دیگری آمده است؛ همانند «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (آل عمران، ۷۷). از این



قبیل آیات آشکار می‌شود که ادبیات قرآنی در بیان قبح یا حسن یک عمل، تنها به صورت ادبیات امر و نهی یا زبان اخلاقی حسن و قبح نیست. ساختار بیان واجبات اخلاقی و ایمانی و منهیات اخلاقی و ارزشی، در ادبیات و الفاظ فقهی و حقوقی مشهور منحصر نیست. ذکر عذاب، یکی از راه‌های بیان قبح عمل است و بیان ثواب‌های اخروی نیز یکی دیگر از راه‌های بیان اعمال صالح است. در آیه مورد بحث وقتی قتل انسان مساوی قتل همه بشر تلقی شده است و تلاش برای حیات‌بخشی به یک انسان، مساوی احیای همه بشر تصویر شده است، این امر اهمیت شگرف این عمل نزد خداوند را نشان می‌دهد. این نوع بیان، چه بسا در نگاه حقوقی و فقهی مشهور، فاقد ادبیات الزام باشد؛ ولی طبق فرهنگ قرآن و ادبیات وحی، اگر دال بر وجوب نباشد، دست کم به وجوب و ضرورت نجات جان انسان اشاره دارد. آیا معقول است نجات جان انسان نزد خداوند با نجات جان همه بشر برابر باشد؛ ولی هیچ‌گونه الزام و ضرورتی در این کار نباشد؟ آیا معقول است تلاش برای حفظ نفس، مساوی حفظ نسل بشر باشد؛ ولی این کار هیچ‌گونه وجوب و ضرورتی نداشته باشد؟ از این رو شارع، بر مکلفان واجب کفایی می‌داند که جان دیگران را نجات دهند.

### (ب) مذاق شریعت

در جایی که دلیل خاص و عام اجتهادی در مسئله وجود نداشته باشد، می‌توان به مذاق شریعت استناد کرد. اما دیدگاه نویسندگان این نوشتار در تعریف مذاق شریعت با دیدگاه عالمان اهل سنت (المیساوی، بی‌تا، ص ۴۹) و برخی از فقیهان امامیه متفاوت است (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۱۵). به باور نویسندگان، مفهوم مذاق شارع، یک اصطیاد عرفی از مجموع ادله نقلی در یک موضوع خاص است؛ یعنی استظهاری از ادله که شاید در تک‌تک دلیل‌های نقلی بیان نشده باشد؛ اما اگر ادله به صورت مجموع مورد مذاقه و مشاهده قرار گیرد، عرف خاص و عام به چنین ظهوری اقرار و اعتراف خواهد کرد؛ بنابراین مذاق شریعت، به دست آوردن قیاس اولویت (اصفهان، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۶)، تنقیح مناط (حکیم، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰۱)، مقاصد الشریعه (علی‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۶۹)، یا

استحسانات علوم تجربی نیست؛ بلکه به نوعی تجمع ظنون زاییده از متن و ظهور لفظی است و جدای از آن نیست؛ از این رو حجیت آن بازگشت به حجیت ظواهر دارد که امری عرفی و مستند به سیره عقلاست (صدر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۸۰). در واقع فقیه از مجموع روایات اطمینان پیدا می‌کند که شارع، یک گزاره را در نظر دارد و اراده تشریحی او بدان تعلق گرفته است. این گزاره آن چنان واضح است که اگر برای عرف خاص و عام بیان شود، بی‌شک صحت آن را تصدیق می‌کنند و اگر شارع این فهم عرفی را قبول نداشت و راضی بدان نبود، می‌بایست آن را تخطئه می‌کرد؛ اما چنین تخطئه و ردی از سوی شارع وجود ندارد و با نبود ردع شارع، حجیت آن گزاره ثابت می‌شود. همان‌گونه که دلالت اقتضا و تنبیه، اصطیاد از ادله خاص است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۵).

روایت‌های مرتبط با موضوع را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. روایت‌هایی که یاری‌رساندن به یکدیگر را سفارش می‌کنند و حتی با وعده پاداش ترغیب‌گر هستند و دسته دوم، روایت‌هایی که گوشزد می‌کنند کمک‌نکردن به افراد محتاج در حال قدرت بر کمک، عذاب اخروی را در پی خواهد داشت. مجموع این دو دسته روایت انسان را به وجوب دفع ضرر از مؤمن حتی در صورتی که به مرز هلاکت هم نرسد، دلالت می‌کند و به ظاهر اهدای عضو یکی از مصداق‌های وجوب دفع ضرر از انسان است.

**دسته اول روایات:** در این دسته از احادیث، پیشوایان معصومین علیهم‌السلام با تشویق و تأکید فراوان، به یاری مؤمنان امر کرده‌اند تا از آنان دستگیری کنند و حاجت آنان برآورده شود؛ همچنین تأکید شده است که نباید گذاشت مؤمن به خفت و خواری کشیده شود و باید در حد توان از وی دفع ضرر کرد. تعداد این دسته از روایت‌ها بسیار است که محقق را از بررسی سند روایات بی‌نیاز می‌کند و با تأمل به اطمینان صدور روایات از اهل بیت علیهم‌السلام پی می‌برند؛ برای نمونه چند حدیث ذکر می‌شود:

۱. **روایات یاری‌رساندن به مؤمنان:** از جمله احادیث سفارش به یاری‌رساندن به مؤمن تشنه کام (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۹۳)، سفارش به رفع حاجت مؤمن (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۱۹۷)، سفارش به تلاش برای کمک‌رسانی به مسلمانان (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۵۰)، برتری برآوردن نیاز مؤمن بر آزادسازی هزار برده (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۵۰).

۲. **روایات حرمت ظلم کردن و ذلیل کردن مؤمن:** در این موضوع، روایت‌ها بسیار فراوان است (عاملی، بی‌تا، ج ۱۲، صص ۲۰۳-۲۰۷). در اینجا تنها به یک روایت صحیح بسنده می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مسلمان، برادر مسلمان است. به او ظلم نمی‌کند، خوارش نمی‌سازد و به او خیانت نمی‌کند» (عاملی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۰۴). روشن است هنگامی که برادر مؤمن نیاز شدیدی داشته باشد و در وقت حاجت از وی دستگیری نشود، دستگیری نکردن از او مصداق بارز خوار کردن اوست. البته حکم اولی اهدای عضو، اباحه است. اگر اصل اباحه قبول نشود، این گونه روایت‌ها برای وجوب کفایی اهدای عضو در صورت نیاز شدید قابل استناد نیست.

۳. **روایات دفع ضرر از مؤمن:** از جمله احادیث وجوب نصح و خیرخواهی برای مؤمن (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۰۸؛ عاملی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۸). در این روایت‌ها عبارت «نصح» از نظر معنای لغوی، از معنای خلوص و صدق گرفته شده است؛ اما به نظر می‌رسد یکی از مصادیق بارز معنای مورد نظر، دفع ضرر و دفع حوادث ناگوار از مؤمن باشد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۴۲). آیت‌الله خوئی درباره این دسته از روایت‌ها می‌فرماید: این روایت‌ها هر چند زیادند و اعتبار دارند، ناظر به مسائل اخلاقی هستند؛ پس باید حمل بر استحباب شوند؛ چون اگر کسی به وجوب نصیحت به نحو مطلق قایل شود، این امر مستلزم عسر و حرج شدید خواهد گردید (خوئی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۰). در پاسخ می‌توان گفت حکم به وجوب تا جایی است که باعث حرج نگردد؛ یعنی نصیحت کردن به معنای عام آن که دفع ضرر و حوادث ناگوار از مؤمن را شامل شود، واجب است؛ اما اگر مکلف، به حسب مورد به عسر و حرج برسد، وجوب تکلیف دفع ضرر از مؤمن از وی برداشته می‌شود (آصفی، ۱۳۸۱، ج ۳۱، ص ۱۴).

۴. **روایات تقیه:** تقیه یکی از مسلّمات مذهب تشیع است و احادیث فراوانی در این زمینه وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، صص ۲۱۷-۲۲۶). ظاهر تعلیل وجوب تقیه که در روایت‌ها بدان اشاره شده است و معیار تقدم تقیه بر هر فعل واجب یا حرامی

است، حفظ جان است و توجیهی برای نابودی جان وجود ندارد؛ چه از راه اسباب طبیعی باشد یا غیر آن. البته این نوع تقیه با تقیه مداراتی متفاوت است که علت آن مدارای با مخالفان است (خمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۷).

### ۵. روایات جواز قسم دروغ برای حفظ جان و مال خود و حفظ جان و مال

**مؤمن دیگر:** روایت‌هایی که در جوامع حدیثی با عنوان پیش گفته، دال بر جواز قسم دروغ برای حفظ جان و مال خود و مؤمن آمده است (عاملی، بی‌تا، ج ۲۳، صص ۲۲۴-۲۲۶)؛ برای مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «برای نجات برادرت از قتل، به خدا قسم دروغ یاد کن» (عاملی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۲۲۵).

### ۶. روایت‌های شکافتن شکم مادر مرده: احادیثی که بر وجوب شکافتن شکم

مادر مرده، برای نجات فرزند زنده یا وجوب قطعه قطعه کردن جنین مرده برای خروج از رحم مادر و نجات جان او دلالت دارد (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۱۵۵).

اگر دلالت روایت‌های پیش گفته جداگانه بررسی شود، به تنهایی یارای اثبات وجوب اهدای عضو را ندارند؛ اما توجه به این دسته از روایت‌ها به همراه دسته دوم که به شرح ذیل است و با توجه به مفهوم مذاق شریعت اسلام، یعنی اصطیاد عرفی از مجموع ادله نقلی در این موضوع با لحاظ قید مجموع، موجب اثبات مدعا، یعنی وجوب کفایی اهدای عضو خواهد گشت.

### دسته دوم: روایت‌های نهی از اجابت نکردن مؤمن: در این دسته از اخبار،

پیشوایان معصوم علیهم السلام برای کسانی که به افراد نیازمند در حرج شدید کمک نمی‌کنند، ضمانت اجرایی اخروی شدیدی را وضع می‌کنند. این نشان از اهمیت این وظیفه مکلف در قبال مکلف دیگر است.

### ۱. روایات وجوب اجابت مضطر: روایت‌های وارد شده در این زمینه بر وجوب

اجابت مضطر دلالت می‌کند. عموم این دلیل شامل محل بحث می‌شود. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: هر کسی صدای استغاثه‌ای که از مسلمانان درخواست کمک می‌کند، بشنود و اجابت نکند، مسلمان نیست (عاملی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۴۱).

### ۲. بررسی دلالت: آنچه از این احادیث استظهار می‌شود آن است که بر مسلمان

واجب است تمام تلاش خود را برای نجات شخص در حالت استغاثه‌ای که نیاز مبرم دارد به کار بندند تا او را از اضطراب رهایی بخشند؛ از این رو اگر برخی از مسلمانان می‌توانند با اهدای عضو، برای نجات جان کسی یا نجات بیمار در حرج، او را از این وضعیت خارج کنند، درحالی‌که ضرر قابل ملاحظه‌ای نمی‌بینند، بر آنان واجب کفایی است که آن کار را انجام دهند. البته زمانی از روایات اجابت مضطر می‌توان وجوب را برداشت کرد که اصل اهدای عضو، امری مباح باشد؛ یعنی جواز با ادله دیگر ثابت شود. سپس در مقام اجابت مضطر، اهدای عضو واجب می‌شود. این نوشتار بر آن است تا اثبات کند که وجوب کفایی دفع ضرر از مؤمن، در نجات جان وی منحصر نیست؛ بلکه شامل کمتر از نجات جان نیز می‌شود.

۳. **روایات وجوب اهتمام به امور مسلمانان:** پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: کسی که در شبانه‌روز، اهتمامی به امور مسلمانان نداشته باشد، از مسلمانان نیست (عاملی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۳۷). بیان روایت به شکلی است که حمل آن بر استجاب صحیح به نظر نمی‌رسد و ظهور آن در وجوب اهتمام به امور مسلمانان مانند روایت‌های گذشته است.

۴. **جزای توانگری که حاجت مؤمن را برنیآورد:** امام صادق علیه السلام می‌فرماید: هرگاه مؤمنی دیگری را از شیئی که بدان محتاج است منع کند، درحالی‌که به اعطای آن از نزد خود یا دیگری قادر است، خداوند روز قیامت او را در حالی که روسیاه است و از دو چشم نایینا و دو دستش به گردنش آویخته است، محشور می‌گرداند و به او می‌فرماید: این شخص کسی است که به خدا و رسولش خیانت کرده است. سپس امر می‌شود که به آتش افکنده شود (عاملی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۸۷).

۵. **حرمت اعانت بر قتل با سخن:** امام صادق علیه السلام می‌فرماید: هر کس که به اندازه نیم کلمه به قتل مؤمنی کمک کند، روز قیامت در حالی برانگیخته می‌شود که بین دو چشم او نوشته شده است: «مأیوس شده از رحمت خداوند» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲،

ص ۳۶۸). حتی برخی فقیهان بر اساس این حدیث فتوا داده‌اند (طوسی، ۱۳۵۱ق، ج ۶، ص ۲۸۵). به نظر برخی فقیهان، ترک یاری‌رساندن به مسلمان گرفتار در مهلکه‌ای که جان‌ش در خطر است، کمک به مرگ اوست؛ بنابراین به موجب این حدیث، ناظری که یاری‌رساند، مشمول عقاب شدید اخروی قرار می‌گیرد. تعیین چنین ضمانت اجرایی نشان الزام و تکلیف مذهبی او به نجات‌دادن است.

بنابر احادیث پیش‌گفته هر انسانی مکلف به یاری‌رساندن به همنوع خود است؛ یعنی وی از لحاظ مذهبی «ملزم» به نجات است؛ نه اینکه صرفاً سفارش بدان شده باشد و نیز با توجه به مصادیق مختلف حالت ضرورت و اضطرار، روشن می‌شود که در اسلام به حالت اضطرار و ضرورت دیگران بسیار توجه شده است و در صورتی که تنها راه خارج کردن بیمار از مرگ یا زندگانی دشوار اهدای عضو باشد، چنین عملی واجب کفایی است. اسلام آزادی فردی را به صورت مطلق رها نکرده و به آن بها نداده است. شخصی که ناظر حادثه یا یاری‌رسان بالقوه است، در انتخاب یاری‌رساندن یا نرساندن آزاد نیست و مکلف به نجات است. شخصی که در معرض هلاکت است نیز نمی‌تواند آزادی داشته باشد و برای نجات جان خود هیچ اقدامی نکند. اینکه نسبت به عضو جداشده از میت، باید دیه پرداخت گردد (گلبایگانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۴۳)؛ یا خیر؟ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۴۰) ما را از مدعا دور نمی‌کند؛ بلکه تا زمانی که حرج پدید نیاید، وجوب کفائی اهدای عضو به حال خود باقی است.

### ج) فقه حکومتی

در ترکیب فقه حکومتی، واژه «حکومتی» پیش از آنکه وصف احکام فقهی باشد، وصف خود فقه به‌مثابه یک دانش است (مشکانی، ۱۴۰۰، ص ۵۷). «فقه حکومتی، فقهی است که تبیین الگوی نظام اسلامی در ایجاد روابط گوناگون اجتماعی و مدیریت و هدایت و کنترل آن بر اساس شریعت الهی اسلام را بر عهده دارد» (اراکی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۷۱). در فقه حکومتی، استنباط و تبیین احکام فقهی از زاویه نگاه به شخص مکلف، به صورت فردی نیست. موضوع فقه حکومتی مکلف کلان و جامعه است. عصیان و امتثال

امر و نهی‌ها نیز با یک فرد تحقق پیدا نمی‌کند؛ بلکه اجتماعی است. فقه حکومتی بر اساس تلازمی است که بین مجموعه‌ای از احکام شرعی و حکم شرعی دیگر ناظر به روابط جامعه پدید می‌آید. یکی از این موارد شناخت نظامات اسلام و تعریف احکام در زیرمجموعه آن نظام اسلامی است.

**مراتب نظام:** در فقه اسلامی برای «نظام» تعریف‌های گوناگونی بیان شده است: ۱. «سامان داشتن زندگی و معیشت مردم»، (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۹؛ شریعتی، ۱۳۹۴، ص ۲۵۲)؛ ۲. «کیان کشور اسلامی و مسلمین» (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۱، ص ۴۷) که از آن با تعبیر «بیضة الاسلام» در کتاب‌های فقهی یاد می‌شود (خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۷)؛ ۳. «حکومت یا رژیم سیاسی موجود» که از آن به «دولت» هم تعبیر می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۹). البته ممکن است امروزه کاربست واژه دولت رهن باشد و تمام مقصود را نرساند؛ از این رو منظور در اینجا ابزار اجرای حاکمیت است که رئوس قوا، یعنی مجریه، قضائیه، مقننه و همچنین دستگاه‌های دولتی که اجرای یکی از شئون حاکمیت را دارند، شامل می‌شود (ملک افضلی، ۱۳۹۹، ص ۴۳)؛ ۴. «خرده‌نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی» (ملک افضلی، ۱۳۹۹، ص ۴۶)؛ ۵. «نظام اسلام» یا دین که در روایات به «نظام الأئمه» و «نظام الملة» نیز تعبیر شده است.

در ترازوی تشخیص و ترجیح مصلحت، مصلحت حفظ نظام نوع انسان‌ها بر بسیاری از مصالح مقدم می‌گردد (علی‌دوست، ۱۳۸۸، ص ۵۴۰). در مسئله اهدای عضو، در وهله اول اثبات می‌شود که حفظ هر یک از این خرده‌نظام‌ها واجب است و اختلال نظام سلامت حرمت دارد. سپس اثبات می‌شود که عدم وجوب اهدای عضو موجب اختلال نظام سلامت می‌گردد یا وجوب اهدای عضو، مقدمه حفظ نظام سلامت است. برای اثبات رابطه علیت میان اهدانکردن عضو و اختلال نظام سلامت، کافی است تعداد جان‌باختگان در کشور به دلیل اهدانکردن عضو و در انتظار نوبت اهدای عضو بودن، تأثیر این مرگ و میرها بر کاهش فرزندآوری و کاهش جمعیت امت اسلامی بررسی شود تا معلوم گردد فوت نیازمندان به اهدای عضو در حدی است که اختلال نظام پیش آورد. برای تقریب به ذهن، فرض کنید بیمارستان‌های ایران بانک خون نداشته باشند و

نتوانند به بیماران اورژانسی خون برسانند. حال فرض کنید در این جامعه کسانی با اینکه ضرر و حرجی به آنها نمی‌رسد و حتی در قبال پول هم به اهدای خون راضی نباشند. واردات خون نیز به دلیل آلودگی احتمالی آنان به ویروس‌ها ممکن نباشد. چه اتفاقی رخ خواهد داد؟ به یقین در نظام سلامت کشور اختلال پیش می‌آید. در این صورت اهدای خون، واجب کفایی است. خون هم طبق تعریف عام یادشده در مقاله، عضو محسوب می‌شود. برای هر عضو باید به صورت جداگانه اختلال نظام بررسی گردد. تطبیق این مصادیق بر قواعدی همچون قاعده حفظ نظام، ضرورت، وجوب تقدیم اهم بر مهم می‌تواند جزو دلایل وجوب اهدای عضو باشد. این مسیر در فقه حکومتی پیمودنی است و می‌تواند به استنباط حکم شرعی منتهی شود. لازم نیست این نحوه استنباط را حاکم شرع یا ولی فقیه صورت دهد؛ بلکه هر فقه‌دان زبردستی می‌تواند در این طریق، استنباط حکم کند. البته اگر فتاوا خود مختلف باشد و اختلال نظام ایجاد کند، فتوای ولی فقیه مقدم خواهد شد (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۱۶، ص ۳۶۰).

#### د) حکم حکومتی

ماهیت حکم حکومتی یا حکم ولایی و نظامی (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳) با دیگر احکام فقهی متفاوت است؛ زیرا فتوا فقط از حکم خدای متعال در یک مسئله خبر می‌دهد؛ حال آنکه حکم، انشای تریخیس یا لزوم است در مسائل اجتهادی و غیر آن، از چیزی که مردم در آن نزاع دارند و به معاش و زندگی‌شان مربوط می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۴). به تعبیری در حکم حکومتی، سخن بر سر استنباط از ادله شرعی، برای ثبوت حکم برای موضوع نیست؛ بلکه کارشناسی موضوعی و تطبیق حکم را نیز در بر دارد؛ مانند: تشخیص میرزای شیرازی در استعمال تنباکو در زمانی خاص که موجب تقویت ایادی کفر می‌شد. ماهیت احکامی که به صورت فتوا هستند، به همان شکلی است که در مراحل به صورت اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز بیان می‌شود (خراسانی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۰)؛ اما در حکم حکومتی، مصلحت آن حکم فعلی که وجود داشته است، هنوز وجود دارد و فرقی نکرده است. اما وقتی مصالح دیگر در میان است، حاکم شرع به اجرای آن مصالح



موظف است. حاکم زمانی که می‌بیند عملی مباح است، ولی اباحه این عمل به یک مصلحتی همچون حفظ نظام ضربه می‌زند، در اینجا حکم حکومتی صادر می‌کند و حکم حکومتی بر طبیعت حفظ نظام حمل می‌شود؛ از این رو به محض اینکه مسئله حفظ نظام حل شود، زمان عمل به حکم حکومتی نیز تمام می‌شود و فعلیت آن حکم شرعی سابق، پابرجاست.

یکی از اعتبارات شارع، همچون وجوب نماز و روزه، ولایت حاکم است. اصل ولایت و حکومت حاکم یا ولایت فقیه در فقه شیعه مسلم است؛ ولی اختلاف موجود بر سر حدود دایره ولایت فقیه است (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۷)؛ اما نظریه مبنا، ولایت مطلقه فقیه است (خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۶)؛ چون ولی فقیه بر جامعه اسلامی ولایت دارد، ضروری است در مورد رفتارهایی که به مصلحت جامعه اسلامی است، تصمیم بگیرد. در این فرض، اراده ولی فقیه، جانشین اراده و رضایت کسانی می‌شود که بر آنان ولایت دارد (قاسمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۱۹)؛ از این رو اگر او بداند که بیماران مسلمان با پیوند عضو بهبود پیدا می‌کنند و این نیاز در جامعه، به یک ضرورت تبدیل شده باشد، می‌تواند به علت مصلحت امت اسلامی حکم دهد که اعضای جسم مردگان مغزی یا دیگر اموات به بیماران اهدا شود.

#### ه) حکم عقل

بسیاری از فقیهان شیعه حکم و وجوب نجات جان انسان را حکم عقل دانسته‌اند و گفته‌اند: وجوب حفظ نفس، یک مسئله عقلی است (اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۳؛ نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۱، ص ۲۹۱) تا آنجا که بعضی آن را از یقینات دانسته‌اند (بهبانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳۳). از منظر عقل، حفظ حیات انسان، حسن ذاتی دارد و هرگونه آسیب‌زدن به حیات خود، قبیح است. در جایی که امر دایر است میان ازدست‌دادن نفس یا ازدست‌دادن مصالح و مفاسد دیگر، همین حکم جاری است و تفاوتی بین جان خود و دیگری قایل نمی‌شود. عقل می‌تواند مطلوبیت شارع را درک کند و تنها راه تشخیص مطلوب شارع، صدور فرمان و اوامر نیست. برای اثبات این مدعا توجه به مقدمات ذیل لازم است:

**الف) طریقت داشتن امر، برای وجوب اهدای عضو:** برای درک وجوب اهدای عضو نیازی نیست که مستقیم در پی امر شارع باشیم؛ بلکه در تمامی انشائات، مولا از انشای خود هدف و غرضی دارد که همان علم او به مصالح و مفاسد است. این غرض، داعی انشاء و اعتبار حکم در نفس شارع است و این اعتبار به وسیله یکی از قالب‌های عرفی به مکلف ابراز می‌گردد و پس از ابراز، مکلف آن را اطاعت یا عصیان می‌کند. بیان امر توسط شارع صرفاً قالب و طریقی برای ابراز انشاء است و این طریقی، طریقی منحصر نیست؛ بنابراین طریقی بودن امر، یعنی مکلف باید برای انتساب عمل به شارع حجت داشته باشد و این حجت همان‌گونه که می‌تواند به سبب امر داشتن عمل احراز شود، می‌تواند به جهت‌های دیگری نیز حاصل شود. برای اثبات طریقی بودن امر به دو مقدمه نیاز است:

**مقدمه اول: لازم نبودن آمدن مطلوب در متعلق امر:** مکلف از طریقی امر به یک شیء که محصل غرض شارع است، علم پیدا می‌کند و لزومی ندارد که متعلق امر، محصل غرض با تمامی قیود و شرایط باشد؛ یعنی شارع همان‌گونه که ممکن است محصل غرض را به عنوان متعلق امر قرار دهد، ممکن است مقدمات، آثار یا ملازمات آن را به عنوان محصل غرض قرار دهد. مهم آن است که این مطلب به مکلف منتقل شود و چگونگی انتقال نیز به چند شکل قابل تحقق است: ۱. شارع به اسباب امر کند و مسبب مطلوب او باشد؛ ۲. به مسبب امر کند و سبب مطلوب او باشد؛ ۳. به ملازمات آن امر کند و خود شیء مطلوب او باشد (بروجردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸).

**مقدمه دوم: انواع مدخلیت اشیا در مأمور به:** مدخلیت یک شیء در مأمور به به جزئیت و شرطیت منحصر نیست (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۰) و قسم سومی نیز دارد که دخالت شیء در انطباق مأمور به است: ۱. گاهی خود شیء در مأمور به بوده و جزو آن است؛ ۲. گاهی خود شیء در مأمور به نیست؛ بلکه تقید به آن شیء در مأمور به بوده و شیء شرط مأمور به است؛ ۳. گاهی نه خود شیء و نه تقید آن در مأمور به نیست، اما عقل حکم می‌کند که غرض شارع بدون شیء تأمین نمی‌شود؛ یعنی به حکم عقل آن شیء شرط انطباق عنوان مأمور به بر فعل خارجی است (بروجردی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۹-۱۲۰).

هدف از طرح این مقدمات، بیان این مطلب است که امر موضوعیت ندارد. از آنجا که احیای نفوس برای شارع اهمیت دارد و قرآن و روایات بر آن تأکید کرده‌اند و نیز اهدای عضو تنها راه احیا و از اسباب آن لحاظ می‌گردد و غرض شارع بدون اهدای عضو تأمین نمی‌شود؛ زیرا فرض این است که در صورت اهدانکردن عضو، نجات جان صورت نمی‌گیرد؛ بنابراین می‌توان گفت این عمل قطعاً مطلوب شارع و واجب کفائی است.

**ب) چگونگی علم پیدا کردن مکلف به مطلوب شارع:** مهم آن است که مکلف به مطلوب مولا علم پیدا کند و چگونگی علم پیدا کردن مکلف دو شکل محقق می‌شود:

۱. افعالی که طبق جعل عقلایی مطلوب شارع هستند؛ برای مثال گاهی مقیدبودن عمل به قصد قربت با توجه به رویهٔ عقلا مشخص می‌شود و عقلا قصد قربت را در یک عمل شرط می‌دانند که در این صورت لازم نیست خطابی از طرف شارع صادر شود تا قیدبودن قصد قربت را برساند و همین که منعی از طرف او صادر نشود، برای شرط دانستن قصد قربت کافی است.

۲. افعالی که طبق جعل شارع مطلوب شارع هستند؛ برای مثال تنها راه علم پیدا کردن به نماز، امر شارع است؛ یعنی نماز با کیفیتی که اسلام بدان امر کرده، در عرف وجود نداشته است و به همین دلیل عرف نمی‌داند نماز که مجموعه‌ای از افعال جوارحی و جوانحی است، به چه نحو مطلوب شارع است و باید توسط شارع بیان شود.

خلاصه اینکه اگر عقل راهی برای پی‌بردن به مطلوب داشته باشد، به امر شارع نیازی نیست و اگر عقل راهی برای پی‌بردن به مطلوب نداشته باشد، تنها می‌تواند از طریق امر شارع به مطلوب پی‌برد. مطلوبیت عرفی یک عمل نیز برای احراز مطلوب شارع کافی است و تنها به نهدن از سوی شارع نیاز است؛ پس اگر عملی امر نداشته باشد و مطلوبیت فعل عرفی باشد، کشف ملاک در مورد آن عمل وجود دارد و نهدن نکردن شارع کافی است؛ زیرا اهمیت امر تنها به جهت احراز مطلوبیت عمل نزد شارع است و خود عقل این را درک کرده است.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی ادله اعتبار و وجوب اهدای هر قسمتی از پیکر انسان به بیمار نیازمند است که باید دامنه و مرز آن مشخص شود. «مبانی» در این پژوهش یک مفهوم عام است و به معنای ادله اعتبار است و عضو، هر قسمتی از بدن مثل سلول، بافت و استخوان همراه با گوشت را شامل می‌شود. حکم اولیه اهدای عضو، اصل اباحه است؛ زیرا دلیلی بر حرمت وجود ندارد و عنوان ضرر بر هر نوع اهدای عضوی صادق نیست. در این پژوهش با استناد به آیات، روایات و مذاق شریعت که مبتنی بر متن و ظهور لفظی است و حجیت آن به حجیت ظواهر مستند است که امری عرفی و مستند آن سیره عقلاست، وجوب اهدای عضو ثابت شد. با نگاه به مجموع روایات‌ها همچون روایات یاری‌رساندن به مؤمنان، روایات حرمت ظلم کردن و ذلیل کردن مؤمن، روایات دفع ضرر از مؤمن، روایات‌های تقيه، روایات‌های قسم دروغ برای حفظ جان و مال خود و مؤمن، روایات شکافتن شکم مادر مرده برای خارج کردن جنین، روایات‌های نهی از اجابت‌نکردن مؤمن، همچنین با نگاهی به فقه حکومتی، حکم حکومتی و حکم عقل، اطمینان پیدا می‌شود که وجوب اهدای عضو در صورت اضطرار و ضرورت، جزو اراده تشریحی شارع است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۱۵). بیروت: دار التراث العربی.
۲. اراکی، محسن. (۱۴۰۰ق). فقه نظام سیاسی اسلام (ج ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران: المكتبة الجعفرية لاحیاء الآثار الجعفرية.
۴. آزاد قزوینی، علی. (۱۳۷۳). المسائل المستحدثه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. اصغری، محسن؛ موسوی، سمیه. (۱۳۹۶). نظام حاکم بر قرارداد و آگذاری پیوند عضو در حقوق ایران. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۶. اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم. (۱۴۰۴ق). الفصول الغریبة فی الاصول الفقهية. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۷. آصفی، محمد مهدی. (۱۳۸۱). پیوند اعضای مردگان مغزی. فقه اهل بیت (ع) (ج ۳۱، صص ۳-۴۴). مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۸. آقابابایی، اسماعیل. (۱۳۸۶). پیوند اعضا از بیماران فوت شده و مرگ مغزی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. بحرانی، محمد سند. (۱۴۲۳ق). فقه الطب والتضخم النقدی. بیروت: مؤسسة ام القرى للتحقیق والنشر.
۱۰. بروجردی، حسین. (۱۳۸۰ق). نهاية الأصول. تهران: نشر تفکر.
۱۱. بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). حاشیه مجمع الفائده والبرهان. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۸). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.

۱۳. حاتمی، علی‌اصغر؛ مسعودی، ندا. (۱۳۹۱). مبانی فقهی پیوند اعضا از مردگان مغزی و تحلیل ماده واحده راجع به پیوند اعضا مصوب ۱۳۷۹. فصلنامه پژوهش‌های حقوق خصوصی، ۱(۱)، صص ۱۰۶-۱۲۷.
۱۴. حبیبی، حسین. (۱۳۸۰). مجموعه مقالات مسایل مستحدثه پزشکی (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۱۵. حرعاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۲ و ۱۵ و ۱۶ و ۲۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. حسینی، سیدصادق. (۱۳۹۳). خرید و فروش و پیوند اعضا از دیدگاه فقه و حقوق. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید. (۱۴۱۸ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن (ج ۱). قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم‌السلام.
۱۸. خرازی، سید محسن. (۱۳۷۶) زراعة الاعضاء. مجله فقه الاهل البيت علیهم‌السلام (ج ۱۹)، صص ۶۰-۱۱۰. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.
۱۹. خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام.
۲۰. خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۲۹ق). درر الفوائد. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۰ق). رسائل العشره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۲۲. خمینی، روح‌الله. (بی‌تا). تحریر الوسیله (ج ۱). قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۲۳. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مصباح الفقاهه. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۴. دیلمی، ابو یعلی سلار. (۱۴۱۴ق). المراسم العلویه والاحکام النبویه. قم: معاونت فرهنگی مجمع جهانی اهل بیت علیهم‌السلام.
۲۵. رواسی، علی‌اصغر. (۱۳۸۸). آنا تومی انسانی. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
۲۶. ساجدی، فاطمه. (۱۳۹۹). واگذاری و پیوند اعضا از دیدگاه فقه و حقوق. یزد: انتشارات سید علیزاده.
۲۷. سلطانی، محمد. (۱۳۹۶). اهدای جنین و قالب حقوقی آن. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
۲۸. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۹۴). قواعد فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

۲۹. شریف طبع، محمدحیجی. (۱۴۰۱). مبانی فقهی و گستره و جوب اهدای عضو. (استاد راهنما: خالد غفوری الحسنی). رساله علمی سطح چهار، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۳۰. شهید اول، محمد بن مکی. (بی تا). القواعد والفرائد (ج ۱، چاپ اول). قم: مکتبه المفید.
۳۱. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۸۰). جامع الاحکام (ج ۱). قم: مؤسسه انتشارات حضرت معصومه علیها السلام.
۳۲. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۳۰ق). دروس فی علم الاصول (ج ۲). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان (ج ۳). بیروت: مؤسسه اعلمی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۱ق). المبسوط (ج ۶). تهران: مکتبه المرتضویه.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان (ج ۳). قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
۳۷. عاید الدیات، سمیره. (۱۹۹۹م). عملیات نقل وزرع الأعضاء البشرية بین الشرع والقانون (چاپ اول). عمان الاردن: مکتبه دارالثقافة للنشر والتوزیع.
۳۸. عباسی، محمود؛ کلهرنیا گلکار؛ میثم. (۱۳۹۲). مرگ مغزی، نه مرگ قطعی و نه حیات، وضعیتی خاص در پرتو تکنولوژی‌های نوین زیست پزشکی. فصلنامه حقوق پزشکی، ۷(۲۴)، صص ۴۷-۶۴.
۳۹. عبدالرحمن، عبدالمنعم محمود. (۱۴۱۹ق). معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیه (ج ۱). قاهره: دار الفضیله.
۴۰. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). فقه و مصلحت. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. الغرة الداغی، عارف علی. (۲۰۱۲م). قضیه فقهیه فی نقل الاعضاء البشرية. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۲. قاسمی، محمدعلی. (۱۳۹۵). دانشنامه فقه پزشکی (ج ۱). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۳. قاسمی، محمدعلی. (۱۳۹۹). آیات فقه پزشکی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

۴۴. قائینی، محمد. (۱۳۹۵). پژوهشی در مسائل فقه پزشکی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۴۵. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور (ج ۲). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ق). الفروع من الکافی (۲ و ۳ و ۴). بیروت: دار الصعب و دار التعارف.
۴۷. گلپایگانی، سیدمحمدرضا. (۱۴۰۹ق) مجمع المسائل (ج ۳، چاپ دوم). قم: دار القرآن الکریم.
۴۸. لاریجانی، باقر. (۱۳۸۴). پیوند اعضا (مباحث علمی، اخلاقی، حقوقی و فقهی). تهران: انتشارات برای فردا.
۴۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول (ج ۹). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۰. محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۷۲). مباحثی از اصول فقه (ج ۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. مرتضوی، سیدمحسن. (۱۳۹۴). پیوند اعضا و مرگ مغزی در آئینه فقه. مشهد: نسیم رضوان.
۵۲. مرکز اطلاعات و منابع اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه (ج ۱). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۳. مسجدسرای، حمید؛ جباری، مصطفی. (۱۳۹۸). پیوند عضو یکی از محرّمات نکاح. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۵(۵۵)، صص ۱۶۳-۱۷۸.
۵۴. مشکانی، عباسعلی. (۱۴۰۰). در آمدی بر فلسفه فقه حکومتی. تهران: کتاب فردا.
۵۵. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه (ج ۱). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). استفتائات جدید مکارم (ج ۱). قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
۵۷. ملک افضل‌ی اردکانی. (۱۳۹۹). قاعده حفظ نظام. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۸. مؤمن قمی، محمد. (۱۳۷۲). کلمات سدیة فی مسائل جدیدة. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۹. المیساوی، محمد الطاهر. (بی‌تا). مقدمه مقاصد الشریعه. بی‌جا.



۶۰. نائینی، محمدحسین. (۱۴۲۴ق). حکومت اسلامی درسنامه اندیشه سیاسی اسلام. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۶۱. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۹۸۱م). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۱۶ و ۲۱ و ۴۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۲. نظری توکلی، سعید. (۱۳۸۱). پیوند اعضا در فقه اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۶۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۵). حکومت اسلامی درسنامه اندیشه سیاسی اسلام. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۶۴. وبگاه انجمن اهدای عضو ایرانیان. (۱۴۰۲). بخش آمار و اطلاعات اهدای عضو، بازیابی شده در آبان ۱۴۰۲ از:

<https://ehdcenter.ir/archive/article/2759553>

## References

\* Holy Quran

1. Abbasi, M., Kalthornia Golkar, M. (1392 AP) Brain Death, Neither Absolute Death nor Life: A Special Condition in Light of Modern Biomedical Technologies. *Medical Law*, 7(24), pp. 47-64. [In Persian]
2. Abdorrahman, A. (1419 AH). *Mu'jam al-Mustalahat wal-Alfaz al-Fiqhiyah* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Fazilah. [In Arabic]
3. Al-Gharrah al-Daghi, A. A. (2012). *Al-Qaziya al-Fiqhiyyah fi Naql al-A'zah al-Bashariyyah*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
4. Alidoust, A. (1388 AP). *Fiqh and Benefit*. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
5. Al-Meisawi, M. T. (n.d.). *Introduction to the purposes of Sharia*. n.p. [In Arabic]
6. Aqababaei, I. (1386 AP). *Organ Transplantation from Deceased Patients and Brain Death*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
7. Araki, M. (1400 AH). *Jurisprudence of the Islamic Political System* (Vol. 1). Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Persian]
8. Ardebili, A. (n.d.). *Zobdat al-Bayan fi Ahkam al-Quran*. Tehran: Al-Maktabah al-Ja'fariyyah li-Ahyaa al-Athar al-Ja'fariyyah. [In Arabic]
9. Asefi, M. M. (1381 AP). Pioneering brain dead organ transplantation. *Fiqh Aal al-Bayt*, 31, pp. 3-44. [In Persian]
10. Asghari, M., & Mousavi, S. (1396 AP). *The Legal System Governing Organ Transplantation Contracts in Iran*. Tehran: Majd Scientific and Cultural Assembly. [In Persian]
11. Ayyad al-Dayyat, S. (1999). *Operations of Human Organ Transplantation between Sharia and Law* (1<sup>st</sup> ed. ). Jordan: Maktabat Dar al-Thaqafa lil-Nashr wal-Tawzi'. [In Arabic]
12. Azad Qazvini, A. (1373 AP). *Al-Masa'il al-Mustahdathah*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
13. Bahbahani, M. B. (1417 AH). *Hashiyat Majma al-Faidah wa al-Borhan*. Qom: Institute of al-Alamah al-Mujaddid al-Wahid al-Bahbahani. [In Arabic]

14. Bahrani, M. S. (1423 AH). *Fiqh al-Tibb wa al-Tadkhim al-Naqdi*. Beirut: Ma'had Umm al-Qura li al-Tahqiq wa al-Nashr. [In Arabic]
15. Boroujerdi, H. (1380 AH). *Nahayat al-Usul*. Tehran: Tafakkor. [In Arabic]
16. Deylami, A. (1414 AH). *Al-Mara'sim al-'Alawiyah wa al-Ahkam al-Nabawiyah*. Qom: Cultural Deputy of the International Ahl al-Bayt Assembly. [In Arabic]
17. Golpaygani, S. M. R. (1409 AH). *Majma' al-Masail* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 3). Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic]
18. Habibi, H. (1380 AP). *Collection of Articles on Medical Ethics* (Vol. 1). Qom: Bustan Ketab. [In Persian]
19. Hakim, M. T. (1418 AH). *Al-Usul al-'Amah fi al-Fiqh al-Muqaran* (Vol. 1). Qom: World Assembly of Ahl al-Bayt. [In Arabic]
20. Hatami, A. A., & Masoudi, N. (1391 AP). Jurisprudential Foundations of Organ Transplantation from Brain-Dead Individuals and Analysis of Article One Regarding Organ Transplantation Approved in 1379. *Private Law Research*, 1(1), pp.106-127. [In Persian]
21. Hosseini, S. S. (1393 AP). *Buying, Selling, and Organ Transplantation from the Perspective of Jurisprudence and Law*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
22. Hosseini, S. S. (1393 AP). *Buying, Selling, and Organ Transplantation from the Perspective of Jurisprudence and Law*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]
23. Hurr Amili, M. H. (n.d.). *Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masail al-Shari'ah* (Vols. 12, 15, 16, & 23). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
24. Ibn Manzur, M. (1408 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 15). Beirut: Dar al- al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
25. Iranian Organ Donation Association website. (1402 AP). *Organ Donation Statistics and Information section*. Retrieved from: <https://ehdacenter.ir/archive/article/2759553>
26. Isfahani, M. H. (1404 AH). *Al-Fusul al-Ghurawiyah fi al-Usul al-Fiqhiyyah*. Qom: Dar Ihya al-Ulum al-Islamiyyah. [In Arabic]
27. Islamic Information and Resources Center. (1389 AP). *Principles of*

- Jurisprudence Encyclopedia* (Vol. 1). Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
28. Jafari Langaroudi, M. J. (1378 AP). *Terminology of Law*. Tehran: Ganj-e-Danesh. [In Persian]
29. Kharrazi, S. M. (1376 AP). Zira al-Aaza. *Fiqh al-Ahl al-Bayt*, 19, pp. 60-110. [In Arabic]
30. Khoei, A. (1422 AH). *Mesbah al-Fiqhah*. Qom: nstitution for the Revival of the Works of Imam Khoei. [In Arabic]
31. Khomeini, S. R. (1420 AH). *Rasa'el al-'Asharah*. Tehran: Institute for the Publication and Distribution of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
32. Khomeini, S. R. (n.d.). *Tahreer al-Wasilah* (Vol. 1). Qom: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
33. Khorasani, M. K. (1409 AH). *Kifayat al-usul*. Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
34. Khorasani, M. K. (1429 AH). *Durar al-Fawa'id*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]
35. Kulayni, M. (1401 AH). *Al-Furugh' min al-Kafi* (Vols. 2, 3, & 4). Beirut: Dar al-Sa'ab and Dar al-Ta'aruf. [In Arabic]
36. Larijani, B. (1384 AP). Organ Transplantation (Scientific, Ethical, Legal, and Jurisprudential Aspects). Tehran: Barāye Fardā. [In Persian]
37. Majlisi, M. T. (1404 AH). *Mar'ah al-'Uqul* (Vol. 9). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
38. Makarem Shirazi, N. (1427 AH). *New Fatwas of Makarem* (Vol. 1). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Seminary. [In Persian]
39. Malek Afzali Ardakani. (1399 AP). *The principle of preserving the system*. Qom: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
40. Masjedsaraei, H., & Jabbari, M. (1398 AP). Organ Transplantation as One of the Prohibited Acts in Marriage. *Islamic Jurisprudence and Law Research*, 15(55), pp. 163-178. [In Persian]
41. Meshkani, A. (1400 AP). An introduction to the philosophy of governmental jurisprudence. Tehran: Ketab Farda. [In Persian]
42. Mo'men Qomi, M. (1372 AP). *Kalāmāt-e Sadeedeh fi Masa'il-e Jadeedeh*. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers of the Qom

Seminary. [In Arabic]

43. Mortazavi, S. M. (1394 AP). *Organ Transplantation and Brain Death in the Mirror of Jurisprudence*. Mashhad: Nasim-e Razvan. [In Persian]
44. Mortazavi, S. M. (1394 AP). *Organ transplantation and brain death in the mirror of jurisprudence*. Mashhad: Nasim-e Razvan. [In Persian]
45. Mozaffar, M. R. (1430 AH). *Principles of Jurisprudence* (Vol. 1). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
46. Muhaqqiq Damad, S. M. (1372 AP). *Topics in the Principles of Jurisprudence* (Vol. 2). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
47. Naini, M. H. (1424 AH). *Islamic Government in the curriculum of Islamic political thought*. Qom: Qom Seminary Management Center. [In Persian]
48. Najafi, M. H. (1981). *Jawahir al-kalam fi sharh shara'i' al-islam* (Vols. 16, 21 & 43). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
49. Nazari Tovakoli, S. (1381 AP). *Organ transplantation in Islamic jurisprudence*. Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Persian]
50. Nazaritavakoli, S. (1381 AP). *Organ Transplantation in Islamic Jurisprudence*. Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Persian]
51. Qaeini, M. (1395 AP). *Research on Issues of Medical Jurisprudence*. Qom: Markaz-e Fiqhiye Aeme Athar. [In Persian]
52. Qasemi, M. A. (1395 AP). *Encyclopedia of Medical Jurisprudence* (Vol. 1). Qom: Center for the Jurisprudence of the Infallible Imams. [In Persian]
53. Qasemi, M. A. (1399 AP). *Verses of Medical Jurisprudence*. Qom: Center for the Jurisprudence of the Infallible Imams. [In Persian]
54. Qeraati, M. (1388 AP). *Tafsir-e Noor* (Vol. 2). Tehran: Center for Cultural Lessons from the Quran. [In Persian]
55. Ravasi, A. A. (1388 AP). *Human Anatomy*. Tehran: Payam-e Noor University Publications. [In Persian]
56. Sadr, S. M. B. (1430 AH). *Doroos fi 'Ilm al-Usul* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbuat. [In Arabic]
57. Safi Golpaygani, L. (1380 AP). *Jame al-Ahkam* (Vol. 1). Qom: Publication

- Institution of Hazrat Masoumeh. [In Arabic]
58. Sajedi, F. (1399 AP). *Organ Donation and Transplantation from the Perspective of Jurisprudence and Law*. Yazd: Seyyed Alizadeh. [In Persian]
59. Shahid Awal, M. (n.d.). *Al-Qawa'id wal-Fara'id* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Maktabat al-Mufid. [In Arabic]
60. Shariati, R. (1394 AP). *Principles of Political Jurisprudence*. Qom: Institute for Cultural and Islamic Studies. [In Persian]
61. Shariftab, M. Y. (1401 AH). *Foundations of Jurisprudence and the Scope of Organ Donation Obligation* (Supervisor: K. Ghafori Al-Hasani). Scientific Level Four Thesis, Hawza Management Center. [In Persian]
62. Soltanieh, M. (1396 AP). *Donation of Embryos and Its Legal Framework*. Tehran: Majd Scientific and Cultural Assembly. [In Persian]
63. Tabarsi, F. (1415 AH). *Majma' al-Bayan* (Vol. 3). Beirut: Aalami. [In Arabic]
64. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 4). Qom: Islamic Publication Office. [In Arabic]
65. Tusi, M. (1409 AH). *Al-Tebyan* (Vol. 3). Qom: Maktab al-A'lame al-Islami. [In Arabic]
66. Tusi, M. (1351 AH). *Al-Mabsut* (Vol. 6). Tehran: Maktabat al-Mortazawiyah. [In Arabic]
67. Va'ez, A. (1385 AP). *Islamic Government in the curriculum of Islamic political thought*. Qom: Qom Seminary Management Center. [In Persian]



## An Analytical-critical Study of Most Jurist's Viewpoints Regarding the Criteria of Iqab in Sodomy Crime<sup>1</sup>

Mahdieh Ghanizadeh<sup>1</sup> 

Ehsan Samani<sup>2</sup> 

1. Assistant professor, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, Faculty of theology and Islamic Education, Qom University, Qom, Iran.

m.ghanizadeh@qom.ac.ir

2. Assistant professor, Department of Fiqh and Principles of Law, Faculty of theology, Islamic Law and Education, Sistan and Baluchistan University, Zahedan, Iran (Corresponding author).

esamani63@lihu.usb.ac.ir

### Abstract

Sodomy is one of the hadd crimes, which in Islamic criminal law, its realization (occurrence) and, accordingly, the proof of punishment for it, depend on several conditions. One of the most important conditions in the realization of this crime is the realization of Iqab (anal intercourse) as a material element of the crime. Most jurists have considered the total amount of foreskin to be the criterion in the realization of sodomy crime, and if it is less than this amount, the hadd of sodomy is ruled out and the crime is put forward under the title of tafkhiz (rubbing penis between thighs). In other words, based on most jurists' view, the way of punishment can be considered as a changing factor of the crime and, accordingly, a changing factor of the punishment. However, another group of jurists have considered the criteria in the crime of sodomy to be absolute, regardless of the condition of the occultation of foreskin and

---

<sup>1</sup> **Cite this article:** Ghanizadeh, M., & Samani, E. (1402 AP). An Analytical-critical Study of Most Jurist's Viewpoints Regarding the Criteria of Iqab in Sodomy Crime. *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 41-63. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.67632.2727>

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \* **Type of article:** Research Article

● **Received:** 24/10/2023 ● **Revised:** 18/12/2023 ● **Accepted:** 05/02/2024 ● **Published online:** 26/02/2024

with the assumption of realization of Iqab, regardless of how it occurs, in any case, they consider the crime of sodomy and, accordingly, the hadd of sodomy to be proven. Due to the necessity of explaining the problem in detail and considering the existing research gap related to it, the present study has examined this matter in a descriptive-analytical method. The result shows that absolute Iqab is the criterion for the realization of the crime of sodomy - regardless of the amount of penetration of the foreskin. In other words, with the occurrence of Iqab, even if the amount of foreskin is not penetrated, it will be considered as sodomy crime, and the realization of crime of tafkhiz will not be true.

**Keywords**

Sodomy crime, Hadd of sodomy, Absolut Iqab, Tafkhiz Crime, Foreskin.



## مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مشهور فقهی

### در باب ایقاب معیار در جرم لواط<sup>۱</sup>

ID <sup>۲</sup> احسان سامانی
 ID <sup>۱</sup> مهدیه غنی‌زاده

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران.

m.ghanizadeh@qom.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، حقوق و معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان،

زاهدان، ایران (نویسنده مسنول).

esamani63@lihu.usb.ac.ir

#### چکیده

لواط از جمله جرایم حدی است که در حقوق جزای اسلام، تحقق آن و به تبع آن ثبوت مجازات برای آن در گرو شرایط متعددی دانسته شده است. یکی از محوری‌ترین شرایط در تحقق این جرم، تحقق ایقاب به عنوان عنصر مادی جرم می‌باشد. مشهور فقیهان، ایقاب معیار در تحقق جرم لواط را ایقاب کل حشفه دانسته‌اند و در کمتر از این مقدار، حد لواط را منتفی و جرم را ذیل عنوان تفخیز مطرح می‌نمایند. به دیگر تعبیر، از دید مشهور، نحوه ایقاب می‌تواند عامل متغیر جرم و به تبع آن عامل متغیر مجازات محسوب شود؛ درحالی‌که گروهی دیگر از فقیهان، ایقاب معیار در جرم لواط را مطلق ایقاب بدون لحاظ شرطیت غیبی حشفه دانسته‌اند و با فرض تحقق ایقاب، فارغ از نحوه وقوع آن، در هر حال جرم لواط و به تبع آن حد لواط را ثابت می‌دانند. با توجه به ضرورت تبیین دقیق مسئله و نظر به خلأ پژوهشی موجود در رابطه با آن، پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی این امر پرداخته است. نتیجه اینکه برای تحقق جرم لواط، مطلق ایقاب - فارغ از میزان دخول حشفه - ملاک است؛ به دیگر بیان با تحقق ایقاب، هرچند در فرض عدم غیبی حشفه، جرم لواط صادق خواهد بود و قول به تحقق صرف جرم تفخیز با اشکال روبه‌روست.

#### کلیدواژه‌ها

جرم لواط، حد لواط، مطلق ایقاب، جرم تفخیز، بعض حشفه.

۱. **استناد به این مقاله:** غنی‌زاده، مهدیه؛ سامانی، احسان. (۱۴۰۲). مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مشهور فقهی در باب ایقاب معیار در جرم لواط. فقه، ۳(۱۱۶)، صص ۴۱-۶۳. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.67632.2727>

\* نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

• تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

## مقدمه

در شرع مقدس اسلام، چهارچوب مشخصی برای روابط جنسی تعریف شده است که انحراف از این چهارچوب، شخص خاطی را مستحق مجازات می‌گرداند. یکی از روابط جنسی خارج از چهارچوب شرعی، عمل شنیع لواط است. تحقق جرم لواط و به تبع آن ثبوت مجازات مربوط به آن در گرو تحقق شرایط مختلفی است. از جمله این شرایط، تحقق فعل فیزیکی نامشروع (ایقاب) می‌باشد. نقش محوری، ایقاب در شکل‌دهی جرم لواط تا بدان‌جاست که به عنوان وجه تمیز این جرم با جرم تفخیز لحاظ می‌گردد و به نحو کلی، برخی فقیهان از لواط مصطلح، تحت عنوان لواط ایقابی یاد می‌کنند و لواط غیرایقابی را ذیل عنوان تفخیز قرار می‌دهند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۳؛ کیدری، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱۷)؛ از این‌رو نظر به آنکه ایقاب و کیفیت آن می‌تواند ماهیت جرم را متحول سازد و به تبع آن مجازات را متفاوت گرداند، تبیین ایقاب معیار در تحقق جرم لواط اهمیت ویژه‌ای دارد. در نتیجه با توجه به خلأ پژوهشی قابل ملاحظه در این بحث، پژوهش حاضر در صدد پاسخگویی به این مسئله می‌باشد که معیار ایقاب محقق لواط کدام است؟

بررسی آرای فقهی در این زمینه، دو دیدگاه را پیش روی پژوهشگر قرار می‌دهد. مشهور فقیهان در تحقق لواط، ایقاب کل حشفه یا مقدار آن را در مقطوع الآلة شرط دانسته‌اند. در مقابل گروهی دیگر، در تحقق لواط صرف ایقاب را بدون هیچ قیدی کافی دانسته‌اند. هر یک از این دو گروه در اثبات مدعای خویش در مسئله یادشده به ادله‌ای استناد کرده‌اند که در ادامه پس از تبیین برخی اصطلاح‌های مرتبط، به بیان هر یک از اقوال و ارزیابی ادله آنان خواهیم پرداخت.

## ۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش، سه مفهوم لواط، ایقاب و ثقب بررسی می‌گردد تا بر اساس مختصات موضوع و بر پایه قاعده تناسب حکم و موضوع، حکم سنجیده و متناسب از منابع معتبر استنباط گردد.

## ۱-۱. مفهوم لواط

لواط از ریشه «لاط یلوط لوطاً و لیطاً»، به معنای چسبیدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۲۱) و وابستگی به دل و جان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۷۵۱-۷۵۰). «الولدُ الْوَلُوطُ» به معنای وابسته بودن فرزند به دل و جان می‌باشد؛ همچنین معنای جمله «هذا امرٌ لا یلتطأ بصفری»، عبارت است از اینکه این کار به دلم نجسبید. لوط نیز که نام یکی از پیامبران الهی است، از همین واژه اشتقاق یافته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۲)؛ اما تَلَوَّطَ فلانٌ، یعنی فلانی هم‌روش قوم لوط شد و عمل شنیع آن قوم را مرتکب شد. واژه لاط و لاوط نیز به این معنا استعمال می‌شود؛ از این رو «لاط الرجلُ لوطاً و لاوط»؛ یعنی شخص مرتکب عمل ناشایست قوم لوط شد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۹۶). واژه «الوطی» نیز بر کُننده این کار اطلاق می‌گردد (محمود عبدالرحمان، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۶). آن گونه که اهل لغت گفته‌اند اشتقاق واژه لواط از لفظ لوط است که بازدارنده و نهی کننده این عمل بوده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷ ص ۳۹۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۵۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۷۵۱-۷۵۰)، نه از واژه و لفظ انجام‌دهندگان آن عمل ناپسند و نامشروع؛ اگرچه برخی گفته‌اند این واژه، از واژه لاط یلوط به معنای لصوق، اتصال و چسبیدن اشتقاق یافته است؛ نه از اسم لوط پیامبر ﷺ (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۲). با توجه به آنچه بیان شد و با چشم‌پوشی از اینکه این واژه از چه لفظی اشتقاق یافته، مفهوم لغوی لواط، همجنس‌بازی مردان و ارتباط جنسی آنان با یکدیگر است. اما در خصوص معنای اصطلاحی این واژه اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی با اقتباس از پاره‌ای روایات (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۲۱)، لواط را به استمتاع از طریق ادخال ذکر بین دو ران مذکر اختصاص داده‌اند (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۰). برخی دیگر لواط را به معنای تمتع جنسی مذکر از مذکر دانسته‌اند؛ چه به نحو ادخال ذکر در دبر باشد و چه مادون آن که ادخال ذکر بین فخذین (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸۵) و یا دیگر موارد مشابه آن است (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۳)؛ اما برخی گفته‌اند لواط عبارت است از ادخال ذکر در دبر مذکر؛ چه حشفه به‌طور کامل داخل شود و چه به‌طور کامل داخل نشود (اردیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰) و اطلاق واژه لواط را بر عمل تفخید یا تمتع از طریق ادخال ذکر بین الالآتین، مجاز و نه حقیقت

دانسته‌اند و تنها استعمال آن در وطی ایقابی را استعمال حقیقی شمرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱)؛ اگرچه از برخی روایات خلاف این سخن به ذهن متبادر می‌گردد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۵۳).

در برخی متون فقهی، استعمال واژه لواط در دو معنای متفاوت به چشم می‌خورد که از آن دو، به لواط ایقابی و لواط غیرایقابی تعبیر می‌گردد. همان گونه که گذشت، برخی فقیهان معنای واژه لواط را اعم از رابطه جنسی دو مذکر به نحو ادخال ذکر در دبر دانسته‌اند؛ حال چنانچه رابطه جنسی به نحو ادخال ذکر در دبر باشد، به آن لواط ایقابی می‌گویند و اگر به نحو استمتاع جنسی به شکل ادخال ذکر بین فخذین یا آلتین باشد، به آن لواط غیرایقابی گویند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸۵؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۳؛ کیدری، ۱۴۱۶ق، ص ۵۱۷).

#### ۲-۱. مفهوم ایقاب

ایقاب مصدر باب افعال واژه وقب می‌باشد. وقب در لغت به معنای داخل شدن است و «وقب الشیء»، یعنی شیء در سوراخش داخل شد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۳، ص ۱۶۵). فعل «وقب، یقب، وقب»، فعل لازم و به معنای داخل شدن است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ص ۲، ص ۱۸۱)؛ اما فعل «اوقب، یوقب، ایقاب»، فعل متعدی و به معنای داخل کردن می‌باشد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۳، ص ۱۶۶)؛ همچنین این واژه در معنای غایب شدن نیز به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۰۱). البته این معنا نیز بی‌ارتباط با معنای نخست نیست؛ زیرا درحقیقت یک شیء با داخل شدن در سوراخ، نوعاً از نظرها غایب می‌شود و رؤیت آن غیرممکن می‌شود؛ اما در مباحث روابط جنسی، یعنی در زنا و لواط، مقصود از ایقاب این است که شخصی آلت تناسلی خود را در فرج یا دبر شخص دیگر داخل کند که البته درخصوص اینکه آیا مقصود از ایقاب، در اینجا ادخال کل حشفه یا بعض حشفه است، اختلاف نظر وجود دارد (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۸۱)؛ اما با توجه به معنای لغوی ایقاب که داخل کردن است، می‌توان گفت ایقاب در معنای اصطلاحی خود، اعم از ادخال کل یا بعض حشفه خواهد بود.

### ۱-۳. مفهوم ثقب

یکی دیگر از واژه‌هایی که در روایات باب حدّ لواط به چشم می‌خورد، واژه ثقب است. واژه ثقب، مصدر فعل ثقب یثقب و در لغت به معنای نفوذ کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۸۲)؛ همچنین این واژه به معنای سوراخ کردن و سوراخ نیز به کار رفته است: «ثَقَبَ - ثَقْبًا الشَّيْءُ»؛ یعنی آن چیز را سوراخ کرد (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۸). رأی ثاقب به معنای نظر خوب و نافذ و «ثقب رأیه»، یعنی نظر خود را اجرا کرد. مثقب ابزار است که با آن چیزی سوراخ می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۳۹)؛ همچنین واژه ثقب، مفرد ثقب می‌باشد و ثقب، جمع ثقبه است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۳). ثاقب، یعنی شیء نورانی‌ای که با نور خود در هر چه بر آن می‌تابد، نفوذ می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷۳). با توجه به معانی مختلفی که برای واژه ثقب بیان شده است، می‌توان گفت ثقب به معنای نفوذ و تعمق مادی و معنوی است که البته این معنا با توجه به موارد و مصادیق مختلف متفاوت خواهد بود؛ برای مثال نفوذ نور، در شدت نورانیت آن و نفوذ در آتش به شدت حرارت آن و در علم به کمال تحقیق و دقت آن و در شمشیر به شدت آن در عمل و برندگی است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۱۷). حال با توجه به معنای لغوی ثقب، مقصود از ثقب در روایات باب لواط، نفوذ و دخول آلت تناسلی مرد در دبر شخص مذکر می‌باشد که اعم از دخول تمام حشفه یا جزئی از آن است و در مقابل آن، عدم ثقب قرار دارد که مقصود همان تفخیز می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۰۰).

### ۲. دیدگاه‌های مختلف در ارتباط با ایقاب معیار در جرم لواط

چنانچه گذشت، بررسی منابع فقهی نشان آن است که در رابطه با ایقاب معیار یا به تعبیر دیگر، دخول موجد جرم لواط به نحو کلی دو قول در میان فقیهان مطرح گردیده است. یکی از این اقوال، قول مشهور مبنی بر اشتراط ایقاب کل حشفه در تحقق لواط و دیگری قول غیر مشهور، مبنی بر اکتفای مطلق ایقاب است. در ذیل به بیان هر یک از این دو قول خواهیم پرداخت.

### ۱-۲. دیدگاه اشتراط ایقاب کل حشفه (دیدگاه مشهور)

مشهور فقیهان در تحقق جرم لواط، ایقاب و دخول کل حشفه یا مقدار آن را در مقطوع الآله شرط دانسته‌اند و دخول کمتر از این میزان را ذیل لواط غیرایقابی و از مصادیق جرم تفخیز به شمار آورده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۳۶؛ حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۹۱؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۳؛ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۱۱؛ فقعانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹۷؛ صیمری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۵؛ سبزواری، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۳۰۵؛ تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۹؛ وجدانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۶، ص ۱۶۲).

### ۲-۲. دیدگاه اکتفای مطلق ایقاب (دیدگاه غیرمشهور)

در مقابل قول مشهور مبنی بر شرط بودن ایقاب کل حشفه، برخی از فقیهان بر این عقیده‌اند که در تحقق جرم لواط، صرف ایقاب و دخول به هر میزانی که باشد کفایت می‌کند؛ یعنی ایشان مطلق ایقاب و دخول را بدون هیچ قیدی در تحقق جرم لواط کافی دانسته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۶۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۹؛ لنگرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۵؛ منتظری، بی تا، ص ۱۴۶).

### ۳. مستندات هر یک از دو دیدگاه

هریک از این دو گروه برای دیدگاه خود در مسئله پیش گفته به ادله‌ای استناد کرده‌اند که در ذیل به بیان و ارزیابی ادله آنان خواهیم پرداخت.

#### ۱-۳. ادله اشتراط ایقاب کل حشفه (دیدگاه مشهور)

مشهور فقیهان به منظور اثبات مدعای خویش، یعنی اعتبار دخول کل حشفه در تحقق لواط به ادله‌ای مانند اجماع، ارتکاز، اصل احتیاط و قاعده درأ استناد کرده‌اند که در ادامه به بیان هر یک از این ادله می‌پردازیم:

#### ۱-۱-۳. اجماع

شهید ثانی (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۳) بر مسئله اشتراط ایقاب کل حشفه در تحقق جرم

لواط، ادعای اجماع می‌کند و می‌گوید که به‌ظاهر فقیهان در این مسئله (اثبات حدّ در صورت دخول تمام حشفه) هم‌رأی هستند. گروهی از فقیهان نیز به اجماع ایشان، اعتماد و آن را مستند قول خویش قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۵؛ سبزواری، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۳۰۵).

### ۲-۱-۳. ارتکاز

دلیل دیگری که بر اعتبار ایقاب کل حشفه در تحقق لواط بدان استناد شده، ارتکاز است؛ با این بیان که آنچه از واژه دخول و ثقب (در روایات باب لواط و حدّ آن) در ذهن مرتکز است، مقدار دخولی است که با آن غسل بر شخص واجب می‌گردد، مهر بر ذمه او مستقر می‌شود و حدّ زنا بدان تعلق می‌گیرد (تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۹)؛ به عبارت دیگر مبنای این استدلال، تلازم میان وجوب غسل، استقرار مهر و ثبوت حد دانسته شده است. بدین تقریب که از ساختار روایت «اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم»، وحدت حکم استنباط می‌شود؛ زیرا در این روایت سه حکم وجوب غسل، مهریه و رجم در کنار هم و معطوف بر یکدیگر آمده‌اند و علت وجوب حکم نیز ادخال ذکر دانسته شده است و سیاق جمله و هم‌ردیف بودن این سه، دال بر این است که ادخال در هر سه مورد به یک معناست و نمی‌تواند در هر کدام از این سه به معنایی متفاوت از دیگر موارد باشد و از آنجا که در وجوب غسل همه فقیهان دخول تمام حشفه را شرط دانسته‌اند، اقتضای سیاق جمله این است که در دو مورد دیگر نیز به معنای ادخال کل حشفه باشد.

### ۳-۱-۳. اصل احتیاط

برخی از فقیهان در مقام ترجیح دیدگاه لزوم دخول کل حشفه در تحقق جرم لواط بر دیدگاه کفایت دخول بعض حشفه گفته‌اند: احتیاط در دماء و نفوس مستلزم آن است که اثبات حد لواط را متوقف بر دخول کامل دانسته‌اند و در فرض دخول کمتر از حشفه، اجرای حد لواط را منتفی بدانیم؛ زیرا موردی که یقین به اثبات حد لواط در آن

داریم، تنها ارتباط جنسی‌ای است که در آن، ادخال کل حشفه صورت بگیرد، اما در صورت عدم ادخال کل حشفه، نسبت به اثبات حدّ لواط تردید وجود دارد و اقتضای قاعده لزوم احتیاط در دماء و نفوس این است که حدّ لواط را ثابت ندانیم (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۴۹۳؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰).

### ۳-۱-۴. قاعده درأ

برخی از فقیهان در مقام اثبات شرطیت ادخال و ایقاب کل حشفه در تحقق جرم لواط، استدلال کرده‌اند که مبنای حدود بر تخفیف است؛ بنابراین زمانی که در اجرای حدّ شبهه حاصل گردد، مطابق قاعده درأ، حد ساقط می‌گردد. در ارتباط با مسئله حاضر نیز ثبوت حدّ در فرض دخول کامل یقینی و در فرض دخول بعض حشفه مشکوک است؛ بنابراین بر مبنای قاعده درأ به سقوط حدّ در این فرض حکم می‌گردد (ترحینی، ۱۴۲۷ق، ج ۹، ص ۲۸۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰).

### ۳-۲. ادله اکتفای صرف ایقاب (دیدگاه غیرمشهور)

فقیهانی که صرف ایقاب و دخول به نحو مطلق را در تحقق لواط و ثبوت حد کافی می‌دانند، به اطلاق روایات<sup>۱</sup> استناد کرده‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۶۷). بدین نحو که روایات این باب، شرط اجرای حد لواط را ایقاب دانسته‌اند؛ بدون اینکه خصوصیت زائد دیگری را در آن لحاظ کرده باشند. آنچه واضح است اینکه ایقاب به مجرد صدق مسمای دخول محقق می‌گردد؛ اگرچه با دخول تمام حشفه نباشد (لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۵)؛ زیرا ایقاب به معنای ادخال و اعم از این است که کل حشفه داخل گردد یا بعض آن (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۹) و چنانچه تحقق مسمای دخول را به این نحو قبول نداشته باشیم، با دخول تمام حشفه نیز عرفاً نمی‌توان به تحقق آن قائل شد؛ بلکه در این فرض، صدق عرفی آن نیازمند دخول

۱. اخبار باب لواط: حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۳/۲۸-۱۵۳.



تمام آلت است که هیچ فقیهی چنین قولی را بیان نکرده است (لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۵).

#### ۴. ارزیابی ادله

در ذیل با بررسی میزان اعتبار هر یک از ادله یادشده، درستی و اعتبار هر قول را بررسی می‌کنیم.

##### ۴-۱. ارزیابی ادله دیدگاه اشتراط ایقاب کل حشفه (دیدگاه مشهور)

گفتیم که دیدگاه مشهور مبنی بر اشتراط ایقاب کل حشفه (غیبویه حشفه) بر مستندهایی همچون اجماع، ارتکاز، اصل احتیاط و قاعده درأ مبتنی شده است؛ ازاین‌رو اعتبار این دیدگاه در گرو اثبات حجیت ادله یادشده است. در ذیل به بررسی هر یک از این موارد می‌پردازیم.

۴۹

فتا

##### ۴-۱-۱. اجماع

در بررسی ادله دو قول، یقینی است که در فرضی که ادعای اجماع شهید ثانی بر اشتراط دخول کل حشفه برای اثبات حدّ تمام باشد، شکی در صحت این قول باقی نمی‌ماند؛ اما اجماع ایشان از چند جهت مخدوش است:  
اولاً برخی از فقیهان ایقاب و دخول کل حشفه را برای اثبات حد لازم ندانسته و دخول بعض حشفه را کافی دانسته‌اند؛ بدین دلیل که ایقاب را به معنای ادخال و اعم از دخول کل حشفه می‌دانند؛ ازاین‌رو در این حکم اجماعی وجود ندارد و مسئله اختلافی است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۷).

ثانیاً اگرچه شهید ثانی در الروضه البهیة بیان می‌کند که ظاهر فقیهان (که به صراحت ادعای اجماع نکرده‌اند) این است که در مسئله یادشده هم‌نظرند و به نحوی ادعای اجماع کرده‌اند، ولی به‌رغم این ادعا (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۳)، ایشان در کتاب مسالک بر خلاف اجماع یادشده نظر داده و معتقد است ایقاب به معنای ادخال است و ادخال اعم از ادخال کل حشفه است؛ بنابراین ادخال بعض حشفه را نیز موجب ثبوت حدّ به

شمار می‌آورد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱). افزون بر این برخی فقیهان اجماع‌های منقول از شهید ثانی را به دلیل تناقض‌هایی که در کلام ایشان به چشم می‌خورد، به‌طور کلی مخدوش می‌دانند (سبزواری، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۳۰۴).

ثالثاً بسیاری از فقیهان (به نحوی که حتی ادعای اجماع شده است) (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۲۳۶)، در مسئله حرمت ازدواج با دختر، خواهر و مادرِ وطی شونده بر وطی‌کننده، دخول بعض حشفه را موجب حرمت می‌دانند؛ به این دلیل که ایقاب اعم از ادخال کل حشفه است (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۲۵)؛ اما در مسئله حدّ دخول کل حشفه را شرط دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۴۳)؛ حال آنکه در این مسئله نیز همان سخن جاری است و واژه ایقاب در متن روایات مربوط به این مسئله نیز به معنای ادخال و اعم از ادخال کل حشفه است. همان‌گونه که روشن است دلیل تمایز فقیهان در حکم این دو مسئله آن است که حدود را مبنی بر تخفیف می‌دانند (ترحینی، ۱۴۲۷ق، ج ۹، ص ۲۸۱)؛ بنابراین می‌توان گفت اولاً با وجود دیدگاه مخالف در مسئله یادشده، این حکم اجماعی به شمار نمی‌رود و ثانیاً بر فرض قبول اجماع، مستند و مدرک اجماع فقیهان در این مسئله، بنای حدود بر تخفیف است و یا دست کم احتمال مدرکی بودن این اجماع وجود دارد و همان‌گونه که روشن است، اجماع مدرکی معتبر نیست (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق ج ۲، ص ۴۳۲؛ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۹۲). در حقیقت معیار و ملاک، مدرک و مستند فقیهان در مسئله یادشده، یعنی قاعده «الحدود تدرأ بالشبهات» است که در ادامه به ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

#### ۴-۱-۲. ارتکاز

در ارتباط با حجیت ارتکاز باید گفت: چنانچه مفهوم از مفاهیم شرعی باشد، آنچه حجت است به یقین ارتکاز متشرعه است، نه ارتکاز عرفی (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۰۸)؛ حال از آنجا که احکام مربوط به لواط از مفاهیم شرعی است، ارتکاز غیر متشرعین از عقلا بر فرض وجود نیز معتبر نخواهد بود؛ اما ارتکاز متشرعین از عقلا در این مقام، محقق نمی‌باشد؛ زیرا اگر در ذهن تمامی اهل شریعت، مفهوم لواط دخول کل حشفه

بود، اختلاف نظری در این مسئله مطرح نمی‌گردید؛ بنابراین اختلافی بودن مسئله نشان عدم ارتکاز است.

اما خاستگاه قول به تلازم میان وجوب غسل، استقرار مهر و ثبوت حدّ، ممکن است روایت‌هایی همچون صحیحہ محمد بن مسلم باشد که حضرت می‌فرماید: «اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرّجم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۶). در مقام ارزیابی این سخن باید گفت اگرچه ظاهر این روایت با توجه به سیاق جمله، دالّ بر ملازمه میان غسل، مهر و حدّ می‌باشد و با توجه به اینکه برخی فقیهان، روایت‌هایی مانند صحیحہ ابن بزّیع را که بیان می‌دارد: «اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة؟ قال: نعم» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۸)، تفسیری بر این روایت دانسته‌اند، اطلاق واژه ادخال از اعتبار می‌افتد و منظور از آن، ادخال تمام حشفه است و بنابراین با توجه به سیاق جمله، ادخال تمام حشفه (و نه جزئی از آن) موجب وجوب غسل، استقرار مهریه و ثبوت حدّ می‌شود؛ اما از آنجاکه در این روایت به «التقاء الختانين» تعبیر شده است، استدلال به چنین روایاتی در باب لواط مخدوش است؛ زیرا با توجه به اینکه «التقاء ختانين» اساساً مربوط به زناست و در لواط چنین چیزی متصور نیست، می‌توان ادعا کرد روایت «اذا التقى الختانان...» و به تبع آن روایت «اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرّجم» که برخی فقیهان روایت قبلی را مفسر این روایت دانسته‌اند، تخصصاً از موضوع بحث ما خارج است و هر دو مربوط به حد زناست؛ در حالی که سخن ما درباره حد لواط است. در نتیجه این روایات تنها تلازم میان غسل و مهریه با حدّ زنا را ثابت می‌گرداند و از سیاق آنان تنها اشتراط دخول کل حشفه برای اثبات حد زنا - نه حد لواط - استنباط می‌شود.

از سوی دیگر روایت‌های باب لواط، مطلق و خالی از قید دخول کل حشفه است؛ از این رو لازم است تلازم این سه امر را مختص زنا بدانیم؛ زیرا در این موضع، محلی برای الغای خصوصیت و سرایت حکم نمی‌باشد؛ به‌ویژه اینکه حرمت لواط بیش از زناست و در لواط غیرایقابی نیز چنین تلازمی متصور نیست؛ زیرا در غیر ایقاب حدّ واجب می‌گردد؛ اما به سبب عدم دخول حشفه، غسل ثابت نمی‌گردد (محمود عبدالرحمان،

بی‌تا، ص ۲۸۶)؛ از این رو با توجه به تمایزات یادشده میان زنا و لواط، تشبیه این دو در حکم مزبور، قیاسی است که از دیدگاه امامیه باطل و نامعتبر است.  
در نتیجه می‌توان گفت در مسئله لواط، اگرچه در مواردی چون وجوب غسل، دخول کل حشفه لازم است، در ثبوت حد چنین شرطی لازم نمی‌آید؛ بلکه با دخول بعض حشفه نیز حد ثابت می‌گردد (منتظری، بی‌تا، ص ۱۴۶).

#### ۴-۱-۳. اصل احتیاط

دلیل دیگر در لزوم ایقاب و دخول تمام حشفه، اصل احتیاط است. این دلیل از آن جهت مخدوش است که اصل احتیاط در زمره اصول عملیه به شمار می‌رود و مربوط به جایی است که در محل بحث دلیل دیگری نباشد؛ در حالی که در این مقام اصالة الاطلاق<sup>۱</sup> و اصالة العموم<sup>۲</sup> را می‌توان دو دلیل لفظی در نظر گرفت. چنانچه از دیدگاه اصولیون نیز رابطه اصول عملی و لفظی رابطه‌ای طولی است و تا زمانی که اصل لفظی در یک مسئله وجود داشته باشد، نوبت به تمسک به اصل عملی نمی‌رسد. در حقیقت از دید اصولیان تقدم اصول لفظی بر عملی امری اجماعی و بدون خلاف است (تبریزی، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۵۸۲؛ خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۵)؛ زیرا اصول لفظی دلیل و بیان شمرده می‌شوند و با وجود آن، در حقیقت موضوع اصول عملی که عدم بیان است از میان می‌رود.

از سوی دیگر چون اخبار و روایات این باب ظهور در عدم اشتراط قید یادشده در ثبوت حکم دارند و ظاهر سنت نیز در زمره ادله اجتهادی است، مقدم بر اصول عملی و ادله فقاهتی چون احتیاط است؛ زیرا ادله فقاهتی تنها در فرض فقدان دلیل، حجت و قابل تمسک هستند (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۰۱)؛ از این رو در مسئله حاضر، ظاهر اخبار دلیل متقنی است که تمسک به این اصل عملی را با مانع روبه‌رو می‌سازد.

۱. اطلاق روایات باب لواط مقتضی عدم تفصیل میان دخول کل حشفه و بعض آن است.  
۲. اقتضای عموم الفاظی مانند ایقاب، ثقب و ادخال که در روایات، موضوع اجرای حد به شمار می‌روند، عدم تفاوت دخول کل حشفه یا بعض آن است.

#### ۴-۱-۴. قاعده درأ

چنانچه گذشت، اخبار و روایات این باب، ظهور در عدم اشتراط قید غیبویه حشفه در ثبوت حکم دارند؛ از این رو وجود دلایل متعدد در اثبات حدّ لواط در فرض دخول بعض از حشفه، همان گونه که اصل عملی احتیاط را از اعتبار ساقط می کند، عروض شبهه و تردید را که موضوع جریان قاعده درأ و اسقاط حد می باشد، نیز منتفی می سازد؛ در نتیجه تمسک به قاعده درأ در این مقام با اشکال روبه رو می گردد.

#### ۴-۲. ارزیابی ادله دیدگاه اکتفای صرف دخول

چنانچه گذشت، فقیهانی که صرف ایقاب و دخول به نحو مطلق را در تحقق لواط و ثبوت حدّ کافی می دانند، به اطلاق روایات باب لواط استناد کرده اند. این گونه که روایت های این باب، شرط اجرای حدّ لواط را ایقاب دانسته اند؛ بدون اینکه خصوصیت زائد دیگری را در آن لحاظ کرده باشند. اگرچه این فقیهان صرفاً اطلاق روایات را مطرح کرده اند و در مقام استدلال به بررسی تفصیلی این دسته از اخبار نپرداخته اند، به منظور سنجش میزان اعتبار قول غیر مشهور در این بخش به بررسی برخی از روایت های این باب می پردازیم.

یکی از روایت هایی که مطلق دخول را در جرم لواط مطرح می کند روایتی از سلیمان بن هلال از امام صادق علیه السلام است. در این روایت می خوانیم: «عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الرَّجُلِ يَفْعَلُ بِالرَّجُلِ - قَالَ فَقَالَ إِنْ كَانَ دُونَ الثَّقَبِ فَالْجُلْدُ - وَإِنْ كَانَ ثَقَبٌ أَقِيمَ قَائِمًا - ثُمَّ ضُرِبَ بِالسَّيْفِ ضَرْبَةً أَخَذَ السَّيْفُ مِنْهُ مَا أَخَذَ - فَقُلْتُ لَهُ هُوَ الْقَتْلُ قَالَ هُوَ ذَاكَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳).

با توجه به معنای لغوی ثقب که در ابتدای بحث مطرح گردید، ثقب، مترادف با ایقاب است و مقصود از آن در روایات باب لواط، نفوذ و دخول آلت تناسلی مرد در دبر شخص مذکر است. حال مطابق روایت فوق، ملاک مجازات، صرفاً دخول یا عدم آن است، بدون آنکه در دخول معیار، میزان خاصی شرط دانسته شده باشد. در واقع روایت مزبور، ملاک تمیز جرم لواط از تفخیز را بیان کرده است؛ بدین نحو که با

تحقق دخول به هر میزان که باشد، لواط محقق گردیده و به تبع آن مجازات لواط جاری می‌گردد و در فرض عدم تحقق دخول، جرم ارتكابی تفخیز خواهد بود و مجازات مربوط به آن بر مرتکب جاری خواهد گردید.

روایت دیگر را ابی‌بصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. در این روایت می‌خوانیم: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام إِذَا أَخَذَ الرَّجُلُ مَعَ الْغُلَامِ فِي لِحَافٍ مُجَرَّدَيْنِ ضَرَبَ الرَّجُلُ وَأَدَّبَ الْغُلَامُ وَإِنْ كَانَ ثَقَبٌ وَكَانَ مُحْصَنًا رُجِمَ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۵).

در این روایت نیز مانند روایت سابق، مطلق ثقب و دخول را در تحقق لواط و به تبع آن ثبوت حدّ کافی دانسته است؛ بدون آنکه در رابطه با دخول، غیبوبه حشفه را شرط بدانند.

روایات دیگر این باب نیز در مسئله دخول، میزان خاصی را شرط ندانسته‌اند؛ بلکه در تحقق لواط صرفاً تحقق دخول را طرح کرده‌اند (رک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، صص ۵۷-۵۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، صص ۱۶۳-۱۵۳).

از این رو با توجه به آنچه در ردّ ادله دیدگاه اشتراط دخول کل حشفه بیان گردید، اطلاق و ظهور روایات باب لواط - به عنوان دلیل برای قول مخالف - بدون معارض و معتبر باقی می‌ماند. افزون بر آنکه ایقاب به نحو کلی مفهومی عرفی است که شرع عهده‌دار تعریف آنها نگردیده است. حال آنکه عرفاً در تحقق ایقاب، صرف دخول کفایت می‌کند؛ اعم از اینکه کل حشفه داخل گردد یا بعض آن. از آن جهت که اگر تحقق مسمای دخول را به این نحو نپذیریم، با دخول تمام حشفه نیز عرفاً نمی‌توان به تحقق آن قائل شد؛ بلکه در این فرض، صدق عرفی آن نیازمند دخول تمام آلت می‌باشد که هیچ فقهی چنین قولی را بیان نکرده است.

بنابراین می‌توان گفت در باب لواط صرف دخول برای تحقق لواط و به تبع آن ثبوت حدّ کفایت می‌کند؛ اگرچه به اندازه تمام حشفه نباشد. این قول را از این لحاظ می‌توان دارای قوت دانست که افزون بر دلایل پیش گفته، کلام بسیاری از فقیهان به‌ویژه فقهای متقدم در این باب به نحو مطلق و خالی از قید یادشده است؛ برای نمونه شیخ

مفید در این باب چنین آورده است: «الایلاج فی الدبر فیه القتل» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸۵؛ نیز طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۰۳ و حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۵۷). لواط را به دو دسته ایقابی و غیرایقابی تقسیم کرده‌اند که مراد از غیرایقابی، تفخیز است و در قسم ایقابی به تفصیل درباره کل حشفه و مادون آن قائل نشده‌اند. به‌طور کلی چنین تفصیلی نخستین بار در کلام علامه حلی به چشم می‌خورد. سپس فقیهان متأخر از ایشان در این قول از او تبعیت کرده‌اند و قول خویش را به دلایلی مستند کرده‌اند که هیچ یک از آنان در اثبات این مدعا کافی نمی‌باشد. خلاصه اینکه چنانچه اشتراط قید یادشده در ثبوت حدّ مورد نظر معصومین علیهم‌السلام بود، ذکر آن از جانب ایشان و به تبع آن بیان آن از سوی فقهای متقدم و نزدیک به زمان معصوم علیهم‌السلام ضرورت می‌یافت و اطلاق کلام پیشوایان معصوم علیهم‌السلام بنا بر اینکه ایشان در مقام بیان حکم بوده‌اند و تأخیر بیان از وقت حاجت جایز نمی‌باشد (حسن بن زین‌الدین، ۱۳۷۶ق، ص ۲۱۹)، نشان عدم اشتراط این امر از نظر ایشان است.

### نتیجه‌گیری

بررسی متون فقهی در باب ایقاب معیار در جرم لواط، بیانگر دو قول مختلف در این مسئله است. مشهور فقیهان دخول کل حشفه را معیار تحقق جرم لواط دانسته‌اند و کمتر از این میزان را ذیل عنوان جرم تفخیز می‌آورند؛ درحالی که ادله مورد استناد ایشان اعم از اجماع، ارتکاز، اصل احتیاط و قاعده درأ هر یک مورد مناقشه و بحث می‌باشد. از سوی دیگر قول غیرمشهور فقیهان مبنی بر کفایت مطلق ایقاب در تحقق جرم لواط، به ادله‌ای همچون اطلاق و ظهور روایات باب لواط مستند است که نظر به اتقان این ادله می‌توان گفت در فرض تحقق ایقاب، فارغ از میزان دخول حشفه، جرم لواط محقق می‌گردد؛ به تعبیر دیگر معیار تحقق جرم لواط و به تبع آن ثبوت حدّ لواط، مطلق ایقاب و دخول است و ادعای تحقق صرف جرم تفخیز - و نه لواط - در فرض تحقق ایقاب مادون غیوبه حشفه - آن گونه که مشهور بدان قائل گردیده‌اند - فاقد وجه است و اشکال دارد.

## فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقائس اللغة (ج ۵، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. ابن منظور، ابوالفضل. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱ و ۷، چاپ سوم). بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان (ج ۱۳، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول (ج ۱، چاپ نهم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۵. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۷ق). اسس الحدود والتعزیرات (چاپ اول). قم: دفتر مؤلف.
۶. تبریزی، موسی بن جعفر. (۱۳۶۹ق). اوثق الوسائل فی شرح الرسائل (ج ۱، چاپ اول). قم: کتبی نجفی.
۷. ترحینی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۷ق). الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية (ج ۹، چاپ چهارم). قم: دار الفقه للطباعة والنشر.
۸. جوهری، اسماعیل. (۱۴۱۰ق). الصحاح (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (ج ۲۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰. حسن بن زین الدین، ابن شهید ثانی. (۱۳۷۶ش). معالم الأصول (چاپ دوم). قم: قدس.
۱۱. حکیم، سیدمحسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی (ج ۷، چاپ اول). قم: مؤسسه دار التفسیر.
۱۲. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد (ج ۴، چاپ اول). قم: مؤسسه اسماعیلیان.



۱۳. حلی، ابن ادريس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی (ج ۲ و ۳، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام (ج ۳، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۵. خوانساری، سیداحمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک (ج ۷، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). الهدایة فی الاصول (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه صاحب الامر علیه السلام.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (چاپ اول). لبنان - سوریه: دارالعلم - دارالشامیه.
۱۸. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۴ق). ارشاد العقول الی مباحث الاصول (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. سیزواری، سیدعبد الاعلی. (۱۴۱۴ق). مهذب الاحکام (ج ۲۷، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار.
۲۰. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۵ق). المقنع (چاپ اول). قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۲۱. صیمری، مفلح بن حسن. (۱۴۲۰ق). غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام (ج ۴، چاپ اول). بیروت: نشر دار الهادی.
۲۲. طباطبایی، سیدعلی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل - الحدیثة (ج ۱۱ و ۱۶، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۳. طریحی، فخر الدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین (ج ۲، چاپ سوم). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار (ج ۲۴، چاپ اول). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی (چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العربی.

۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۱ و ۱۰، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة - الحدیثة (ج ۹، چاپ اول). قم: کتاب فروشی داوری.
۲۸. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۴ق). حاشیة الارشاد (ج ۴، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۰. فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). کشف اللثام والابهام (ج ۱۰، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۵ و ۷، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۳۲. فقعی، علی بن علی بن محمد بن طی. (۱۴۱۸ق). الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات والایقاعات والعقود - رسالة فی العقود والایقاعات (چاپ اول). قم: مکتبه امام العصر العلمیه.
۳۳. کیدری، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). اصباح الشیعة (چاپ اول). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۳ و ۷، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. لنکرانی، محمد فاضل. (۱۴۲۲ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود (چاپ اول). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام.
۳۶. محمود عبدالرحمان. (بی تا). معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیة (ج ۳). بی جا: بی نا.
۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۲ و ۱۳، چاپ اول). تهران: مرکز الکتب للترجمة والنشر.
۳۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المقنعة (چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۹. منتظری، حسین علی. (بی تا). کتاب الحدود (چاپ اول). قم: انتشارات دارالفکر.

۴۰. جمعی از مولفان. (۱۳۸۲). مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ش ۳۳، ص ۷۰.
۴۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود والتعزیرات (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید.
۴۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد بن حسن. (۱۴۳۰ق). القوانین المحكمة فی الاصول (ج ۲، چاپ اول). قم: احیاء الکتب الاسلامیة.
۴۳. وجدانی فخر، قدرت الله. (۱۴۲۶ق). الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة (ج ۱۶، چاپ دوم). قم: انتشارات سماء قلم.

## References

1. Abdorahman. M. (n.d.). *Mu'jam al-Mustalahat wal Alfaz al-Fiqhiyyah* (Vol. 3). n.p. [In Arabic]
2. Ameli, Z. (1410 AH). *Al-Rozat al-Bahiyyah fī Sharh al-Lum'at al-Dimashqiyyah - al-Hadithah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 9). Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
3. Ameli, Z. (1413 AH). *Masālik al-Afhām* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 14). Qom: Al-Ma'arif Islamic Foundation. [In Arabic]
4. Ameli, Z. (1414 AH). *Hashiyat al-Irshad* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary. [In Arabic]
5. Ansari, M. (1428 AH). *Fara'id al-Usul* (9<sup>th</sup> ed., Vol. 1). Qom: Islamic Thought Foundation. [In Arabic]
6. Ardebili, A. (1403 AH). *Majma al-Faidah wa al-Burhan* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 13). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
7. Faghani, A. (1418 AH). *al-Durr al-Manzud fī Ma'rifat Siyāgh al-Niyāt wa al-Ayqā'āt wa al-'Uqūd - Risālah fī al-'Uqūd wa al-Ayqā'āt* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Maktabat Imam al-'Asr al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
8. Farahidi, K. (1410 AH). *Kitab al-'Ayn* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 5 & 7). Qom: Hijrat. [In Arabic]
9. Fazel Hendi, M. (1416 AH). *Kashf al-Lithām wa al-Abhām* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 10). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
10. Group of authors. (1382 AP). Islamic Jurisprudence Knowledge Foundation. *Fiqh Ahl al-Bayt*, 33, 70. [In Persian]
11. Hakim, S. M. (1416 AH). *Mostamsak al-Urwah al-Wuthqa* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 7). Qom: Dar al-Tafsir. [In Arabic]
12. Hasan bin Zeinoddin, ibn shahid Thani. (1376 AP). *Ma'alim al-Usul* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Qods. [In Arabic]

13. Helli, H. (1413 AH). *Qawa'id al-Ahkam* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
14. Helli, I. (1410 AH). *Al-Saraer al-Hawi* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 2 & 3). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
15. Helli, M. (1387 AP). *Izah al-Fawa'id* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
16. Hurr Amili, M. (1409 AH). *Tafsir wa Sa'il al-Shi'a ila Tahsil Masail al-Shari'ah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 28). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
17. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 5). Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary. [In Arabic]
18. Ibn Manzur, A. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (3<sup>rd</sup> ed., Vols. 1 & 7). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
19. Johari, I. (1410 AH). *Al-Sahah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin. [In Arabic]
20. Keydari, M. (1416 AH). *Asbah al-Shi'a* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Sadiq. [In Arabic]
21. Khansari, S. A. (1405 AH). *Jame' al-Madarek* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 7). Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
22. Khoei, S. A. (1417 AH). *Al-Hidayah fi al-Usul* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Sahib al-Amr. [In Arabic]
23. Kulayni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (4<sup>th</sup> ed., Vols. 3 & 7). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
24. Lankarani, M. F. (1422 AH). *Tafsil al-Shari'ah fi Sharh Tahreer al-Wasilah - al-Hudood* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Fiqhi Imams Center. [In Arabic]
25. Mirza Qommi, A. (1430 AH). *Al-Qawanin al-Mahkamah fi al-Usul* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Ihya al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
26. Mofid, M. (1413 AH). *Al-Muqna'ah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: The World Congress of Sheikh Mofid Millennium. [In Arabic]

27. Montazeri, H. A. (n.d.). *Kitab al-Hodood* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Fekr. [In Arabic]
28. Mostafawi, H. (1402 AH). *Investigating the words of the Holy Quran* (1<sup>st</sup> ed., Vols. 2 & 13). Tehran: The Book Center for Translation and Publishing. [In Arabic]
29. Musavi Ardabili, S. A. (1427 AH). *Fiqh al-Hodood wa al-Ta'zeerat* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 2). Qom: Al-Mufid University Publishing Corporation. [In Arabic]
30. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Mofradāt Alfāz al-Qur'ān* (1<sup>st</sup> ed.). Lebanon-Syria: Dār al-'Ilm-Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
31. Sabzevari, S. A. (1414 AH). *Mohzab al-Ahkām* (4<sup>th</sup> ed., Vol. 27). Qom: Al-Minar. [In Arabic]
32. Saduq, M. (1415 AH). *Al-Maqna'* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Hadi. [In Arabic]
33. Seymari, M. (1420 AH). *Ghāyat al-Murām fī Sharh Sharā'ih al-Islam* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Beirut: Dar al-Hadi. [In Arabic]
34. Sobhani, J. (1424 AH). *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāth al-Usūl* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Imam Sadiq. [In Arabic]
35. Tabatabai, S. A. (1418 AH). *Riyāzal al-Masā'il - al-Hadīthah* (1<sup>st</sup> ed., Vols. 11 & 16). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
36. Tabrizi, J. (1417 AH). *Asas al-Hudud wa al-Ta'zirat* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Author's Office. [In Arabic]
37. Tabrizi, M. (1369 AH). *Uthaq al-Wasa'il fī Sharh al-Rasa'il* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Kotobi Najafi. [In Arabic]
38. Tarhini, S. M. H. (1427 AH). *Al-Zubdat al-Fiqhiyyah fī Sharh al-Rozah al-Bahiyyah* (4<sup>th</sup> ed., Vol. 9). Qom: Dar al-Fiqh for Printing and Publishing. [In Arabic]
39. Tarīhi, F. (1416 AH). *Majma' al-Bahrain* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 2). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Arabic]
40. Tusi, M. (1390 AH). *Al-Istibsār* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 24). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]

41. Tusi, M. (1400 AH). *Al-Nihāyah fī Mojarrad al-Fiqh wa al-Fatāwi* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
42. Tusi, M. (1407 AH). *Tahzīb al-Ahkām* (4<sup>th</sup> ed., Vols. 1 & 10). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
43. Vejdani Fakhr, Q. (1426 AH). *Al-Jawaher al-Fakhriyyah fī Sharh al-Roazat al-Bahiyyah* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 16). Qom: Sama Qalam. [In Arabic]



## The Criteria for the Effect of Intention in Guarantee<sup>1</sup>

Alireza Farahnak 

Assistant Professor, Department for Sciences related to Fiqh, Research Center for Jurisprudence and Law, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

a.farahnak@isca.ac.ir

### Abstract

One of the important elements that is considered in worship and other things is the element of intention. The presence or absence of intention or the manner or change of the intention can play a role in the validity and invalidity of worship. As in non-worships, the same conditions can have some situational effects. In addition, in both, there are some obligatory effects. What is considered now is the effect of the intention in proving the guarantee. Although this effect has not been considered to be normative, by examining the branches of jurisprudence and the opinions of jurists, we can find criteria for this effect. These criteria sometimes refer to the intention alone and sometimes refer to the intention combined with the action. The first category is the interference of the intention in the realization of the title of the guarantor, whether it was just or not or its change is the cause of guarantee and non-guarantee. The second category is such as the lack of intention or its change in the titles of intention, after which the performed behavior becomes a guarantee. Determining the domain and titles of lack of guarantee can be the reason for the effect or the extent of this effect.

### Keywords

Changing the intention, the effect of the intention, the criteria of guarantee, the titles of the intention.

---

1. **Cite this article:** Farahnak, A. R. (1402 AP). The Criteria for the Effect of Intention in Guarantee, *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 65-86. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.65927.2617>

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

• **Received:**05/03/2023 • **Revised:** 08/11/2023 • **Accepted:** 05/02/2024 • **Published online:** 26/02/2024



## ضوابط تأثیر نیت در ضمان<sup>۱</sup>

علیرضا فرحناک<sup>۱</sup>

۱. استادیار، گروه دانش‌های وابسته به فقه، پژوهشگاه فقه و حقوق، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، قم، ایران.  
 a.farahnak@isca.ac.ir

### چکیده

یکی از عناصر مهم که در عبادات و غیر آن بدان توجه می‌شود، عنصر قصد و نیت است. بود یا نبود نیت یا چگونگی یا تغییر منوی می‌تواند در صحت و بطلان عبادت نقش آفرین باشد؛ چنان‌که در غیر عبادات نیز همین حالات می‌تواند آثاری وضعی در پی داشته باشد. ضمن اینکه در هر دو آثاری تکلیفی نیز در پی دارد. آنچه اکنون در نظر است، تأثیر نیت در ثبوت ضمان است. هرچند این تأثیر ضابطه‌مند دانسته نشده است، با بررسی فروع فقهی و آرای فقیهان می‌توان ضوابطی را برای این تأثیر یافت. این ضوابط گاه به مجرد نیت ناظر است و گاه به نیت توأم با عمل ناظر است. دسته اول از قبیل دخالت قصد در تحقق عنوان رافع ضمان است که صرف بود یا نبود یا تغییر آن موجب ضمان و عدم ضمان است و دسته دوم از قبیل فقدان نیت یا تغییر آن در عناوین قصديه است که در پی آن رفتار انجام‌شده چهره ضمان به خود می‌گیرد. تعیین سعه و ضیق قلمرو عناوین رافع ضمان یا ضمان‌ساز می‌تواند دلیل اصل تأثیر یا میزان این تأثیر قرار گیرد.

### کلیدواژه‌ها

تغییر منوی، تأثیر نیت، ضوابط ضمان، عناوین قصديه.

۱. **استناد به این مقاله:** علیرضا، فرحناک. (۱۴۰۲). ضوابط تأثیر نیت در ضمان، فقه، ۳۰ (۱۱۶)، صص ۶۵-۸۶.

<https://doi.org/10.22081/jf.2024.65927.2617>

\* نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان  
 • تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

بدون تردید وجود قصد در شخص مختار در ترتب حرمت تکلیفی و کیفر بر عمل منجر به جرم (مجرمانه)، تأثیری همیشگی دارد؛ چنان که نبود قصد نیز در عدم آن دو مؤثر است. اما بود یا نبود قصد، تنها در برخی موارد است که در ثبوت و عدم حکم وضعی تأثیر دارد؛ بنابراین بر خلاف قبلی این تأثیر همیشگی و کلی نیست. اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان برای این موارد به ضابطه یا ضوابطی دست یافت تا مثلاً در پرتو آن بتوان با وجود قصد، ضمان را ثابت کرد؟ یا اینکه این تأثیر ضابطه‌مند نیست. این تلاش در صدد اثبات برخی ضوابط برای ملازمه قصد و ضمان است.

## ۱. نیت در لغت و اصطلاح

واژه نیت در نگاه لغوی از ریشه (ن- و- ی) است. شکل فعلی آن «نَوَى» به معنای «عزم کرد» است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۵۱۶). واژه نیت در معنای مصدری خود در بیشتر کاربرد خود به معنای «عزمی قلبی بر امری از امور است» (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۳۲)؛ از همین رو برخی با اینکه آن را به معنای قصد می‌دانند، معنای اعتقاد را نیز بدان ضمیمه می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۴۷). پس نیت به معنای قصد جدی و پایدار است و در برابر معنای خطور است که ذهنیتی ابتدایی و زودگذر است. معنای اصطلاحی نیت را برخی چنین معرفی کرده‌اند: «... النية هي الإرادة التي تؤثر في وقوع الفعل على وجه دون وجه»؛ نیت اراده‌ای است که در وقوع عمل بر یک وجه غیر از وجه دیگر تأثیر می‌گذارد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰۸). طبق این تعریف از یک سو، کار نیت دادن سیمایی خاص به عملی است که قابلیت داشتن چهره‌های مختلف را داراست و از سوی دیگر فعل و عمل به عبادت اختصاص ندارد.

## ۲. ضمان در لغت و اصطلاح

از نگاه لغوی ریشه ضَمَنَ به معنای قراردادن شیء در چیزی است که آن را در بردارد. به

کفالت، ضمان گفته می‌شود؛ به این دلیل که وقتی کسی ضامن دیگری شد، گویی ذمه و عهده او را فرا گرفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۷۲).

از نگاه اصطلاحی معنای معروف ضمان در فقه که در دو باب عقد فاسد و غصب بیان شده است، عبارت است از: بازگرداندن خود شیء یا مثل یا قیمت آن به مالکش و معنای غیر معروف آن که در ذیل قاعده فقهی «الخراج بالضمن» آمده، عبارت است از: تحمّل خسارت مال که از کیسه خود شخص بیرون می‌رود (سبحانی، درس خارج فقه، قواعد فقهیه، ۹۲/۱۱/۰۶). به نظر می‌رسد معنای ضمان را می‌توان از عمومیت بیشتری برخوردار دانست و ضمان‌های شرعی همچون کفاره یا اموری مانند استحقاق اجرت را نیز مشمول آن دانست؛ از این رو به طور کلی می‌توان ضمان را مسئولیتی شامل دانست که در برخی با برگرداندن عین است و در صورت فقدان عین، برگرداندن مثل یا قیمت و در برخی دیگر با پرداخت عوض‌هایی شرعی (مانند کفاره یا فدیة) یا اجرت می‌باشد.

۶۷

فقه

صواب تأثیر نیت در ضمان

### ۳. تأثیر نیت در ضمان

یکی از عناصر مهم و تأثیرگذار در درستی یا نادرستی فقهی عمل، بود یا نبود نیت یا کیفیت منوی است که شکل اخیر (منوی) در موضوع‌های مختلف، متفاوت معرفی شده است. به گفته برخی این ارتباط در مسئله ضمان ضابطه‌مند نیست. به باور محمدحسین کاشف الغطاء اعتبار قصد در ثبوت ضمان اطراد ندارد (و از این نظر نمی‌توان ضابطه‌ای را برای موارد تأثیر نیت در ضمان تعیین کرد). در بسیاری موارد حکم به ضمان می‌شود، گرچه قصدی نیست؛ مانند ضمان در صورت تعدی بدون اینکه قصدی به اضرار باشد؛ چنان که اگر شخصی در طریق عمومی و بدون اذن حاکم چاهی بکند و بی آنکه قصد بدی داشته باشد، چارپای دیگری در آن افتد و تلف شود، ضامن است یا باربر که ناخواسته موجب اتلاف مال دیگری می‌شود، ضامن می‌شود با اینکه در این فرع افزون بر اینکه قصد اتلاف نداشته، عملش نیز مشروع بوده است. در مسئله آتش‌افروزی، اگر شخص در ملکش بیش از نیازش آتش افروخت و بدون قصد، موجب آتش‌سوزی ملک دیگری شد، ضامن است؛ ولی اگر به اندازه نیاز آتش افروخت و بدون قصد

موجب خسارت به دیگری شد، ضامن نیست با اینکه تصرفش در هر دو حال مشروع بوده است. به گفته وی مدار در ضمان، مراجعه به حاکم در قضایای شخصی است. حاکم نیز در این قضایا به عرف، ذوق و وجدان مراجعه می‌کند و حکم آنها را از ادله استنباط می‌کند (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ج ۲، قسم ۱، صص ۱۴۴-۱۴۶).

ولی با این حال، می‌توان موارد یادشده را تحت ضابطه دانست و ضمان در آنها را نتیجه جریان اسباب ضمان دانست؛ این گونه که ضمان چاه‌کن نتیجه تعدی اوست و تعدی از اسباب ضمان است؛ بی‌آنکه از عنوان‌های قصدی باشد. نیز می‌توان ضمان باربر را نتیجه صدق اتلاف دانست که در تحقق این سبب ضمان نیز قصد، دخالت ندارد و آتش‌افروزی بیش از حد نیاز در خانه را مشمول سبب تعدی دانست و از این رو ضمان در آن راه داد.

برخی نیز با قیاس صرف نیت عمل ضمان آور بر صرف نیت عمل مجرمانه و گناه، تکلیف نیت نخست را روشن کرده و نتیجه گرفته‌اند که نیت نخست بسان دوم بی‌تأثیر است؛ بنابراین همان گونه که صرف نیت زنا موجب اتصاف شخص به وصف زانی نیست و در نتیجه استحقاق کیفر زنا را ندارد، صرف نیت خیانت ابتدایی به هنگام گرفتن ودیعه نیز کسب وصف خیانت و در نتیجه ضمان آوردن را به دنبال ندارد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۱، صص ۴۴۰-۴۴۱). چنان که در روایتی آمده است: ... ثُمَّ قَالَ: «وَلَوْ كَانَتِ النَّيَاتُ مِنْ أَهْلِ الْفُسْقِ يُؤْخَذُ بِهَا أَهْلُهَا، إِذَا لَأُخِذَ كُلُّ مَنْ نَوَى الرَّنَا بِالرَّنَا، وَكُلُّ مَنْ نَوَى السَّرِقَةَ بِالسَّرِقَةِ، وَكُلُّ مَنْ نَوَى الْقَتْلَ بِالْقَتْلِ. وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَدْلٌ حَكِيمٌ لَيْسَ الْجَوْرُ مِنْ شَأْنِهِ، وَ لَكِنَّهُ يُثِيبُ عَلَى نِيَاتِ الْخَيْرِ أَهْلَهَا وَ إِضْمَارِهِمْ عَلَيْهَا، وَ لَا يُؤَاخِذُ أَهْلَ الْفُسُوقِ حَتَّى يَفْعَلُوا» (حمیری، ۱۴۱۳ق، صص ۴۸-۴۹). طبق این روایت صرف نیت در جنبه کیفری کارگر نیست و اعمال آن خلاف عدل الهی است و نتیجه قیاس یادشده نیز این است که این بی‌عدالتی در حکم به ضمان به مجرد نیت نیز وجود دارد. چنان که ملاحظه شد، فقهی به صراحت دخالت قصد در ضمان را غیر مطرد دانست و فقهی دیگر صرف نیت را در ضمان بی‌تأثیر خواند؛ اما به‌رغم ظاهر این دو سخن، می‌توان ضوابطی را ارائه داد که مدخلیت صرف قصد یا قصد همراه با عمل را در ضمان نشان می‌دهد.

#### ۴. اقسام ضوابط ملازمه نیت و ضمان

با بررسی آرای فقیهان و فروع فقهی می‌توان ضوابطی را برای تشخیص و تعیین نیت‌های ضمان آور یافت. برخی از این ضوابط ناظر به نیت صرف‌اند؛ این گونه که نیت صرف بدون تصرف حتی تصرف عدوانی موجب ضمان است؛ ولی برخی ناظر نیتی هستند که برای ضمان آوردنش نیازمند عمل است؛ بنابراین روی سخن به این دو دسته جلب می‌شود:

##### ۴-۱. قسم اول: ضمان ناشی از مجرد نیت

در مواردی صرف نیت موجب ضمان است؛ بی‌آنکه نیازمند پیوست عمل به آن باشد. ضوابط این قسم از این قرار است:

##### ۴-۱-۱. ضابطه نخست: دخالت قصد در تحقق عنوان رافع ضمان

اگر قصدی خاص در شکل‌گیری و قوام‌عنوانی دخیل دانسته شد که صدق آن موجب عدم ضمان است، نبود یا تغییر صرف قصد، باعث ثبوت ضمان است. نمونه اول: اگر یابنده، گمشده را به نیت یافتن صاحب آن، یعنی به نیت امانت، شناساندن و اعلام آن بردارد، صرف همین قصد موجب می‌شود گمشده در نزد او امانت باشد و در نتیجه جز با تفریط یا قصد تملک ضامن آن نباشد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۲۱۷)؛ اما اگر پس از این نیت ابتدایی، نیت وی تغییر یافت و قصد انتفاع و سودجستن از آن کرد، چون قصد اولیه یادشده امانت‌ساز بوده است، با زوال آن حتی بدون عمل خارجی این عنوان ساخته‌شده نیز زایل می‌شود و ید امانی از میان می‌رود و ضمان ثابت می‌شود (ر.ک: محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۳). چنان‌که اگر پیش از یک سال اعلام و شناساندن، قصد صرف تملک لقطه کند، ید امانی‌اش عدوانی می‌شود و در نتیجه باز ضامن می‌شود. حتی اگر پس از سپری شدن یک سال از اعلام قصد تملک کند، با اینکه با این قصد یدش عدوانی نمی‌شود، ولی چون قصد امانت‌ساز از بین رفته است، باز ضامن است و حتی اگر از قصد تملک نیز دست کشد و به قصد امانت‌ساز نخست

برگردد، باز ضامن است؛ زیرا با نیت عدم تملک، مالکیت وی از بین نرفته است؛ از همین رو به دنبالش ضامن نیز باقی است (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۵۰۶). در وجهی دیگر ضامن ناشی از قصد تملک پس از نیت عدم تملک نیز همچنان استصحاب می‌شود (شهیدثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۱۱)؛ بدین ترتیب روشن است که اگر یابنده هنگام یافتن لقطه از همان آغاز نیت خیانت کند، ضامن خواهد بود (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۲۱۵)؛ چون اساساً عنصر امانت‌ساز از همان ابتدا تحقق نیافته است؛ بلکه تصرف و ید عدوانی ضامن‌ساز بوده که پدید آمده است.

نمونه دوم: اگر در ودیعه قصد ایتمان از سوی ودیعه گیرنده را (معتبر) و واجب بدانیم، در صورتی که گیرنده ودیعه آن را نه به این قصد، بلکه به نیت خیانت گرفت، صرف همین نیت سوء بدون نیاز به اقدام عملی خیانت‌بار موجب ثبوت ضامن به دلیل تحقق این ید عدوانی می‌شود (برگرفته از: بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۱، صص ۴۴۸-۴۴۹). با توجه به همین ضابطه است که شهید ثانی به‌طور کلی گفته است: اگر گیرنده به هنگام گرفتن ودیعه قصد تصرف در آن را داشت، ضامن است؛ زیرا آن را نه بر وجه امانت، بلکه بر وجه خیانت اخذ کرده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، صص ۱۱۰-۱۱۱).

نمونه سوم: اگر کسی مالی را به عنوان ودیعه گرفت، ولی در ادامه تصمیم گرفت مالک را از مالش منع کند و استیلا ید خود بر آن و چیرگی بر مالک را بنا نهد، با همین نیت، ید گیرنده از ید استنابه از مالک به ید خودش تغییر می‌کند و در نتیجه یدش عدوانی گشته، ضامن می‌شود. حتی اگر از این قصد عدوانی برگردد، ضامن همچنان باقی است (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۰۴؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۰۹). در اینجا نیز چون در ماهیت ودیعه، ید استنابه است، با تغییر نیت ضامن حاصل می‌شود.

#### ۴-۱-۲. ضابطه دوم: انگیزه نامشروع

گاه انسان قصد عنوانی مشروع دارد؛ ولی در مرحله‌ای فراتر از آن انگیزه‌ای نامشروع را در نظر می‌گیرد. در این موارد به دلیل این انگیزه نامشروع عمل باطل و ضامن باقی است.

برخی مصادیق این قسم را می‌توان در امور قربی مالی یافت. به گفته کاشف الغطاء اگر شخص... به نیت ریا یا دیگر امور دنیوی خمس را پردازد، باید خمس برگردانده شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۱۱). در اینجا با اینکه قصد عنوان خمس وجود دارد؛ ولی به دلیل اینکه انگیزه پرداخت آن غیرالهی است، پرداخت باطل و شخص همچنان ضامن و بدهکار خمس است. در واقع این انگیزه حرام از همان ابتدا ضمان‌ساز است و از برائت ذمه جلوگیری می‌کند. البته می‌توان وجود قصد ریا را مانع قصد قربی دانست که در تشکیل عبادت خمس دخیل است و از این نظر عمل را باطل و ضمان را باقی دانست. در امور غیر قربی نیز می‌توان کسی را مثال آورد که انگیزه‌اش از عناوین قرض، خرید یا اجاره، سوء استفاده با نیت ادا نکردن عوض آن باشد. با این انگیزه فاسد غاصب‌شمردن او محتمل دانسته شده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۵۸).

#### ۲-۴. قسم دوم: ضوابط ضمان ناشی از نیت توأم با عمل

در مواردی صرف نیت موجب ضمان نیست؛ بلکه برای تحقق ضمان نیازمند پیوست عمل به آن است. ضوابط این قسم از این قرار است:

##### ۱-۲-۴. ضابطه اول: فقدان نیت یا تغییر آن در عنوان‌های قصدی

اگر عنوان از عنوان‌های قصدی باشد که تحقق آن در خارج نیازمند قصد عنوان مورد نظر است؛ ولی در صحنه عمل این قصد انجام نشد یا قصدی دیگر شکل گرفت، ضمان برقرار است. نمونه‌هایی از این حالت بدین قرار است:

نمونه اول: اگر شخصی بدهکار باشد و پولی را بدون قصد عنوانی خاص از جمله ادای دین یا به قصد عنوانی خاص به‌جز ادای دین مانند هبه، به طلبکار پرداخت کند، ذمه او همچنان مشغول است و مانند گذشته ضامن طلب اوست (درباره اعتبار قصد عنوان در دین، ر.ک: بروجردی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۹؛ میرزای قمی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۰۶).

نمونه دوم: اگر شخصی بدون هیچ نیتی خمس را پرداخت کند یا...، باید خمس برگردانده شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۱۱). در اینجا درحقیقت فقدان اصل نیت و

نداشتن عنوان خاص خمس موجب ضمان دانسته شده است.  
 نمونه سوم: اگر کسی همه مالش را به رایگان ببخشد، ولی عنوان زکات را نیت نکند، مجزی از زکات نیست (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۲۱).  
 نمونه چهارم: اگر گیرنده مال، نیت دهنده مال را نداند و مال را به عنوان مشروع هدیه بگیرد، نه ضامن و نه گنهکار است؛ ولی اگر در همین فرض آن را به قصد عنوان حرام رشوه بستاند، با اینکه حتی نیت پرداخت کننده هدیه بوده است، در وجهی حرام انجام داده و ضامن دانسته می‌شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۸۳).

#### ۴-۲-۲. ضابطه دوم: قصد عناوین ضمان ساز

برخی عنوان‌ها هستند که از آنها با نام اسباب ضمان یاد می‌شود. از سخن برخی فقیهان بر می‌آید که صرف قصد برخی از این عناوین موجب ضمان است و در برابر برخی دیگر منکر اعتبار قصد در آنها شده‌اند. نمونه‌ای از این دوگانگی در سبب تعدی دیده می‌شود. به گفته برخی - چنان که گذشت - اگر در ودیعه، غضب و استیلا بر ودیعه و غلبه بر مالک قصد شد، صرف همین نیت و قصد، موجب ضمان است؛ زیرا با نیت غضب ید استیمانی به ید عدوانی تبدیل شده است و حتی اگر صاحب این نیت از این قصد هم برگردد، ضمان زایل نمی‌شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۵)؛ از همین رو برخی معتقدند از همان وقت که ودیعه گیرنده بر تحویل ندادن ودیعه تصمیم گرفت، غاصب شمرده می‌شود و در نتیجه ضمان بر او استقرار می‌یابد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۲). اما به باور برخی نیت مجرد از عمل سبب ضمان نیست و در نظر عرف تعدی شمرده نمی‌شود (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۰۴). آری مرحله انکار را می‌توان از مراتب تعدی و غضب دانست که البته این از مرحله قصد فراتر است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۲). با همین استدلال برخی دیگر در ثبوت ضمان در اخذ ابتدایی ودیعه به صرف نیت خیانت، این گونه اشکال کرده‌اند که به ظاهر صدق خائن بر او به لحاظ شرعی و عرفی تنها با انجام دادن فعل خیانت بار حاصل می‌شود، نه به مجرد نیت؛ و گرنه بر نیت کننده زنا نیز زانی صدق خواهد کرد با اینکه مرتکب زنا نشده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۱، صص ۴۴۰-۴۴۱).



با وجود این برداشت‌های متفاوت، نیک به نظر می‌رسد که باید عنصر قصد در صدق اسباب ضمان بررسی شود تا صحت و سقم دخالت آن در صدق این اسباب روشن گردد.

## ۵. دخالت عنصر قصد در اسباب ضمان

اسباب و موجبات معروف ضمان پنج تاست: ۱. اتلاف؛ ۲. تسبیب؛ ۳. ضمان ید؛ ۴. تعدی و تفریط؛ ۵. غرور (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۵). در اینجا باید دید آیا اسباب ضمان از عنوان‌های قصدی هستند یا اینکه بدون قصد این عنوان‌ها، اسباب ضمان صدق می‌کند.

### ۵-۱. اتلاف

اتلاف به معنای نابود کردن مسرفانه (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۲۱) یا خود از میان بردن است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶۲).

اتلاف می‌تواند به مال و غیرمال تعلق گیرد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۴). در اتلاف موجب ضمان انتساب تلف به فاعل کفایت می‌کند؛ از این رو فرقی میان عمد و خطا نیست (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۱۰۵)؛ بنابراین اگر شخص غافل، نائم، ساهی، هازل و... که بدون قصد هستند، موجب اتلاف جزء یا کل و رساندن آسیب به شیء یا دیگران شوند، آنها ضامن هستند؛ زیرا بر عمل این افراد مانند قاصدین، اتلاف صدق می‌کند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۸). البته در مواردی با اینکه اتلاف صدق می‌کند، ولی از روی تعبد مانعی آن را از اتلاف بیرون می‌برد؛ مانند اینکه اتلاف کننده محسن باشد (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۶-۳۷). از برخی فتواها بر می‌آید که برخی قصدها موجب استناد و برخی دیگر موجب عدم استناد است؛ برای مثال اگر کسی به لانه زنبوری که مجاور معبر عمومی است دست بزند و عابر بر اثر هجوم زنبورها و سرایت سم به او تلف شود، به گونه‌ای که علت مرگ وی را سرایت سم زنبورها تشخیص دهند، در صورتی که قصد فاعل این بوده است که زنبورها به عابران آسیب برسانند، به دلیل استناد فعل به او ضامن است و اگر قصدش این بوده است که زنبورها را بکشد

تا به عابران آسیب نرسانند، به دلیل عدم استناد فعل به او ضامن نیست و اگر هیچ‌کدام نبود، در صورتی که عمل او معرضیت داشته است که زنبورها به عابران آسیب برسانند، به دلیل استناد فعل به او ضامن است و اگر معرضیت نداشته و صرف تصادف بوده است، به دلیل عدم استناد فعل به او ضامن نیست و اساساً ضامن دایرمدار استناد است (ر.ک: منتظری، بی‌تا، ص ۱۴۴).

به‌رغم اینکه صدق اتلاف به صحت عرفی انتساب تلف به فاعل، منوط دانسته شد و نه قصد، با این حال می‌توان قصد را با واسطه، عامل صدق اتلاف دانست؛ بدین گونه که یکی از راه‌های اثبات انتساب یادشده نزد همین عرف عنصر قصد است؛ از این رو هرگاه عامل قصد پیدا بود، انتساب صحت می‌یابد و در نتیجه اتلاف صدق می‌کند.

از آنچه گذشت روشن شد که آنچه موجب صدق اتلاف است، صحت استناد عرفی تلف به فاعل است که گاه منشأ صحت، قصد فاعل است. اما در مورد اینکه چه وقت قصد موجب صحت استناد است، به نظر می‌رسد چاره‌ای جز رجوع مجدد به عرف نیست و در هر حال به قول برخی بدون تردید قصد در صدق ماهیت اتلاف مدخلیت ندارد؛ از این جهت که بر انسان خواب و فراموشکار نیز اتلاف کننده صدق می‌کند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۹).

گفتنی است افعال تولیدی مانند زدن را می‌توان در این قسم از ضامن قرار داد که خواه مسبب قصد شود یا قصد نشود، تحقق می‌یابند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۹، صص ۱۳۸-۱۳۹).

## ۵-۲. تسبیب

تسبیب این است که اگر نباشد، تلف تحقق نمی‌یابد؛ ولی علت تلف شدن غیر سبب است؛ مانند اینکه کسی در ملک غیر چاهی حفر کند و موجب افتادن دیگری در آن گردد (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۰۶).

درحقیقت تسبیب از اقسام اتلاف است؛ چه اینکه اتلاف یا بالمباشره است که در طی آن، علت تلف ایجاد می‌شود؛ مانند کشتن و خوردن یا بالتسبیب است که در طی آن آنچه که با وجود آن تلف تحقق می‌یابد، انجام می‌شود؛ ولی خود تلف با علتی

دیگر تحقق می‌یابد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۵). به گفته محقق مراغی تفصیل میان مباشر و تسبیب برای ضبط نوع صدق عرفی، اتلاف است؛ و گرنه مدار صدق عرفی اتلاف‌کننده است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۵). بی‌گمان وقتی معیار صدق عرفی اتلاف‌کننده است، دیگر عنصر قصد نمی‌تواند در همه حالات معتبر باشد؛ بلکه حتی عنصر علم نیز با وجود صدق عرفی معتبر نیست؛ از این رو اگر شخصی در مسیری عمومی بدون نیت سوء چاهی کند و بدون گذاردن نشانه‌های بازدارنده در کنار چاه آن را رها سازد و شخصی بدون اطلاع چاه‌کن در چاه افتد، چاه‌کن ضامن است؛ با اینکه نه چنین قصد بدی داشته و نه از سقوط آینده شخص دیگر در آن اطلاعی داشته است (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۶۱). از همین جاست که برخی تسبیب مستفاد از روایت‌ها را اعم از قصدی و قهری می‌دانند (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۰)؛ ولی در هر حال بی‌تردید احراز انتساب خسارت به فعل مسبب لازم است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ نیز ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۲۸۰).

به طور کلی در تسبیب نیز گاه منشأ احراز انتساب و احراز عدم انتساب، عنصر قصد و عدم قصد است؛ مانند مثال زیر که از یک سو به دلیل نبود علم و به تبع قصد، مباشر ضامن نیست و از سوی دیگر به دلیل قصد و علم و عمد مباشر ضامن است:

طیب به پرستار دستور می‌دهد نوع خاصی از دارو را به بیمار بخوراند. اگر این دارو سمی باشد و موجب مرگ بیمار بشود و پرستار نیز به خاصیت سمی آن جاهل باشد، مسبب یعنی پزشک، از مباشر یعنی پرستار در حادثه مرگ بیمار مؤثرتر است و به همین علت طیب ضامن خواهد بود؛ ولی چنانچه پرستار به خواص دارو واقف بوده است، از روی علم و به‌عمد آن را به بیمار بخوراند و باعث مرگ او گردد، شخصاً ضامن است (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲)؛ ولی گاهی نیز با نبود عنصر قصد و علم، به دلیل احراز انتساب به او باز ضامن است؛ مانند اینکه مالک در حفظ و نگهداری حیوان خود کوتاهی کند و حیوان موجب آسیب‌رساندن به شخص دیگر یا مالش گردد (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۲). نتیجه اینکه ضمان در تسبیب نیز اعم از قصد و عمد و غیر آن است و ملاک احراز استناد و انتساب به فعل مسبب است (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

### ۵-۳. ضمان ید

مقتضای حدیث نبوی مشهور بین فریقین (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۷) «علی الید ما اخذت حتی تؤدی» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۸)، معرفی یکی دیگر از اسباب ضمان است که بر اساس آن اگر ید انسان بدون اذن بر شیء یا شخصی، هر چند از راه غیر غصب، استیلا یابد، او ضامن است و باید آن را به صاحبش برگرداند. گاه این ید از همان ابتداست که در غصب چنین است و گاه پس از امانی یا مأذون بودن است که در حکم آن است. به گفته برخی طبق ظاهر اخذت، ضمان در صورتی است که انسان با قصد، شیء را در اختیار بگیرد؛ و گرنه اگر به اجبار مال دیگری به دستش گذاشته شد و او آن را به اجبار در دست گرفت، ضامن نیست و اگر با پایان یافتن قهر و غلبه آن را بر زمین گذاشت، ضامن نخواهد بود (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۳۴)؛ ولی به گفته برخی دیگر ظاهر اخذت استیلاست و به فرض تسلط و اجبار و عدوان اختصاص ندارد و جز آن را نیز شامل می‌شود؛ جز اینکه با دلیل خاص مورد یا مواردی تخصیص خورد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۰). به نظر می‌رسد فرض عمومیت به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا مقتضای حرمت مال غیر آن را تأیید می‌کند که بر همین اساس عنصر قصد در ضمان ید دخیل نمی‌باشد و گیرنده بدون اطلاع نیز ضامن شیء مأخوذ است؛ بر همین اساس برخی گفته‌اند تصرف بدون اذن در مال غیر، خواه عالمانه باشد یا جاهلانه، موجب ضمان است؛ با این تفاوت که در فرض نخست، مسئولیت کیفری نیز در کنار مسئولیت مدنی مشترک قرار دارد (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۶۷) بنابراین در ضمان ید تفاوتی میان قصد و عدم قصد در ثبوت ضمان نیست و آنچه در ضمان تأثیرگذار است، اثبات ید بر مال غیر بدون اذن است. البته وجود قصد در پدید آمدن حرمت تکلیفی و مسئولیت کیفری مؤثر است.

### ۵-۴. تعدی و تفریط

از اسباب دیگر ضمان تعدی و تفریط است. تعدی عبارت است از انجام دادن چیزی که ترک آن واجب است و تفریط عبارت است از ترک چیزی که انجام دادن آن واجب است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۸).

با توجه به اینکه امانت در برابر خیانت است و امانت موجب عدم ضمان و خیانت موجب ضمان است و تعدی و تفریط خیانت شمرده می‌شود، تعدی و تفریط از اسباب ضمان شمرده می‌شود (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۷). گرچه ظاهر الفاظ تعدی و تفریط مشعر به وجود قصد در مفهوم این دو است، ظاهر آرای فقیهان مطلق است و قصد را در تحقق آن دو شرط ندانسته‌اند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۹)؛ چنان‌که تعریف هر دو نیز نشان این عمومیت است.

### ۵-۵. غرور

هر که دیگری را به چیزی فریب دهد، ضامن غرامت وارد شده بر او خواهد بود؛ مانند اینکه غذای دیگری را به او بدهد و او نیز آن را بخورد (ر.ک: مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۰). در اینجا خورنده طعام به دلیل اتلاف مال غیر ضامن است؛ اما به دلیل غرور می‌تواند به غار رجوع کند؛ زیرا او نیز ضامن است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۳۷). به‌طور کلی هر غرامتی که بر جاهل به واقع وارد شود که منشأ آن شخصی دیگر است، به گونه‌ای که تدلیس او موجب این غرامت باشد، شخص غار ضامن غرامت است؛ هر چند ید او بر مال و مانند آن قرار نگرفته باشد و عنوان اتلاف کننده بر او صدق نکند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۴۴۰-۴۴۱). شخص اول را «غار» (فریب‌دهنده) و شخص دوم را «مغرور» (فریب‌خورده) و این قاعده را «قاعده غرور» می‌گویند (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۶۳). به تصریح برخی در صدق این قاعده، قصد و عمد در فریفتن لزومی ندارد و فریفتن عملی کفایت می‌کند؛ چنان‌که در صدق حالت فاعلی «ایستاده» بر شخصی که از روی غفلت هم ایستاده باشد، اطلاق می‌شود (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، صص ۱۶۳-۱۶۴)؛ به دیگر سخن در مفهوم غرور عنصر نیرنگ و فریب وجود ندارد تا بر قصد و عمد غار متوقف باشد و چه بسا شخص غار بدون قصد فریب‌دادن، بلکه حتی به قصد نیک به توصیف چیزی پردازد و طرف مقابل بر اساس اعتماد به گفته‌های وی وارد معامله‌ای گردد و از این رهگذر زیان بیند (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، صص ۱۷۰-۱۷۱).

دلیل ضمان در غرور را می‌توان این‌گونه بیان کرد که حقوق اسلامی آنچه را که

برای مسئولیت کافی می‌داند انتساب و استناد فعل زیان‌بار به شخص زیان‌زننده است و عنصر تقصیر که در آن قصد و عمد نهفته است، فقط در جایی می‌تواند نقش داشته باشد که موجب تحقق عنصر استناد و انتساب باشد و هر جا که احراز انتساب و استناد نیازی به تقصیر نداشته باشد، وجود تقصیر لزومی ندارد و در اینجا نیز چنین است (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۷۱). آنچه منشأ ضمان در این فرض است، لزوم رعایت حرمت جان و مال غیر است که در عمل به وسیله این شخص جاهل رعایت نشده است.

از آنچه گذشت روشن شد که در عنوان‌ها و به تعبیر دیگر در اسباب ضمان پنج‌گانه یادشده بود یا نبود عنصر قصد دخالت ندارد یا اینکه در صورتی در ضمان دخیل است که منشأ استناد و انتساب عرفی به منتسب‌الیه در تلف باشد.

## ۶. تأثیر قصد در تعیین نوع ضمان

هر چند دخالت عنصر قصد در همه اسباب ضمان عمومیت ندارد، تأثیر داشتن یا نداشتن قصد را می‌توان در تعیین نوع ضمان در مسئله‌ای مانند قصاص عمومی دانست؛ این‌گونه که نیت عنصری است که موجب تشکیل مفاهیم عمد، خطا و شبه عمد می‌شود؛ زیرا ضابطه عمد این است که هم در فعل و هم در قصد تعمد باشد و در حکم این است که فقط تعمد فعل باشد؛ ولی فعل غالباً سبب قتل باشد. ضابطه خطای محض این است که نه در فعل و نه در قصد علیه مجنی علیه تعمدی نباشد. ضابطه شبه‌عمد این است که تعمد فعل باشد، نه قصد در جنایت؛ در حالی که فعل غالباً سبب قتل نباشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، صص ۱۰۵-۱۰۸).

## نتیجه‌گیری

با اینکه از نظر ضابطه‌مندی، رابطه نیت با ضمان به گستردگی رابطه نیت با حرمت یا جرم با گناه نیست، می‌توان برای برخی موارد ضوابطی را یافت. برخی ضوابط مجرد نیت را موجب ضمان می‌دانند و برخی دیگر نیت توأم با عمل را عامل ثبوت ضمان

می‌شمرند. دسته اول از قبیل دخالت قصد در تحقق عنوان رافع ضمان و انگیزه نامشروع است و دسته دوم از قبیل نبود نیت یا تغییر آن در عنوان‌های قصدی و قصد در اسباب ضمان است؛ هرچند دخالت قصد در قسم اخیر به طور عموم ثابت نشد، تأثیر قصد در حکم وضعی قصاص را می‌توان در تعیین نوع ضمان مسلم دانست.

## فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة (محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (محقق و مصحح: احمد فارس صاحب الجوائب، چاپ سوم). بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع - دار صادر.
۳. اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ق). حاشیة کتاب المکاسب (محقق و مصحح: عباس محمد آل سباع قطیفی، ج ۴، چاپ اول). قم: أنوار الهدی.
۴. اصفهانی، سیدابوالحسن. (۱۴۲۲ق). وسیلة النجاة (شارح: خمینی، سیدروح الله موسوی، چاپ اول). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). تحریر الوسیله (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۶. بجنوردی، سیدحسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیة (ج ۱، چاپ اول)، قم: نشر الهادی.
۷. بجنوردی، سیدمحمد بن حسن موسوی. (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیه (ج ۲، چاپ سوم). تهران: مؤسسه عروج.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة (محقق و مصحح: محمدتقی ایروانی - سید عبد الرزاق مقرم، ج ۲۱، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة (محقق و مصحح: احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. سبحانی، جعفر. (۹۲/۱۱/۰۶). قواعد فقهیه، درس خارج فقه. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سبحانی.



۱۲. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام (ج ۱۳ و ۱۹ و ۲۹، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (شارح: سید محمد کلانتر، ج ۷ و ۱۰، چاپ اول). قم: کتاب فروشی داوری (افست از جامعه النجف الدینیه).
۱۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (محقق و مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، ج ۵ و ۱۲، چاپ اول). قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
۱۵. طباطبایی بروجردی، آقا حسین. (۱۴۲۶ق). تبيان الصلاة (مقرر: علی صافی گلپایگانی، ج ۵، چاپ اول). قم: گنج عرفان للطباعة والنشر.
۱۶. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). العروة الوثقى فيما تعم به البلوى (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف (ج ۱، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام (محقق و مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذكرة الفقهاء (محقق و مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیه السلام، ج ۱۷، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). نهاية الأحكام في معرفة الأحكام (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (محقق و مصحح: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، ج ۸، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۲۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط (ج ۳، چاپ اول)، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۳. فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (ج ۲، چاپ اول). قم: منشورات دارالرضی.
۲۴. موسوی قزوینی، سید علی. (۱۴۲۴ق). ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال والحرام (محققان و مصححان: سیدعلی علوی قزوینی و سید عبدالرحیم جزمی قزوینی، ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة (ج ۴، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهة - کتاب المکاسب (چاپ اول). نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۲۷. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی. (۱۳۵۹ق). تحریر المجلة (ج ۲، چاپ اول). نجف اشرف: المكتبة المرتضوية (افست شده در کتاب فروشی نجاح در تهران و کتاب فروشی فیروزآبادی در قم).
۲۸. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۸ق). المختصر النافع فی فقه الإمامیة (ج ۲، چاپ ششم). قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
۲۹. محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه (ج ۱، چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۰. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (محقق و مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل‌البتیة، ج ۶، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۳۱. مراغی، سیدمیر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقھیة (ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۱ق). فقه الإمام الصادق علیه السلام (ج ۴، چاپ دوم). قم: مؤسسه انصاریان.
۳۳. منتظری، حسین علی. (بی‌تا). استفتاءات مسائل ضمان (چاپ اول). قم: بی‌نا.

۳۴. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). غنائم الأيام في مسائل الحلال و الحرام (ج ۴، چاپ اول)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. نوری، محدث، میرزاحسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (محقق و مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیه السلام، ج ۴، چاپ اول). بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

## References

1. Allameh Helli, H. (1413 AH). *Qawa'id al-Ahkam fi Ma'rifat al-Halal wa al-Haram* (Research Group of the Islamic Publications Office, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Qom Seminary. [In Arabic]
2. Allameh Helli, H. (1414 AH). *Tazkirat al-Foqaha* (Research Group of Aal al-Bayt Institute, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 17). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
3. Allameh Helli, H. (1419 AH). *Nahayat al-Ihkam fi Ma'rifat al-Ahkam* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
4. Baharani, Y. (1405 AH). *Al-Hada'iq al-Nazerah fi Ahkam al-'Itrah al-Tahirah* (M. T. Irvani & S. A. Moqram, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
5. Bojnourdi, S. H. (1419 AH). *Al-Qawa'id al-Fiqhihat* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: al-Hadi. [In Arabic]
6. Bojnourdi, S. M. (1401 AH). *Qawa'id Fiqhihat* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 2). Tehran: Orooj. [In Arabic]
7. Farahidi, K. (1410 AH). *Kitab al-Ayn* (M. Makhzumi & E. Samerai, Ed., 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 8). Qom: Hejrat. [In Arabic]
8. Firoozabadi, M. (1415 AH). *Al-Qamus al-Mohit* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 3). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
9. Fayyumi, A. (n.d.). *Al-Misbah al-Munir fi Ghariib al-Sharh al-Kabir* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Dar al-Razi. [In Arabic]
10. Hamiri, A. (1413 AH). *Qorb al-Asnad* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
11. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (A. Mohamad Haroun, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 3). Qom: Islamic Advertising Office. [In Arabic]
12. Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (A. Fars Sahib al-Jawaa'ib, Ed., 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
13. Imam Khomeini, S. R. (n.d.). *Tahrir al-Wasilah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Matbu'at Dar al-Ilm. [In Arabic]

14. Isfahani, M. H. (1418 AH). *Hashiyah Kitab al-Makasib* (A. M. Al-Saba' Qatifi, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Qom: Anwar al-Hoda. [In Arabic]
15. Isfahani, S. A. (1422 AH). *Wasilat al-Najah* (S. R. Khomeini, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
16. Johari, I. (1410 AH). *Al-Sahah - Taj al-Lughah wa Sahah al-Arabiyyah* (A. Attar, Ed., 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
17. Kashif al-Ghita', H. (1422 AH). *Anwar al-Fiqah - Kitab al-Makasib* (1<sup>st</sup> ed.). Najaf Ashraf: Kashf al-Ghatta. [In Arabic]
18. Kashif al-Ghita', J. (1422 AH). *Kashf al-Ghatta 'an Mobhamat al-Shari'ah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
19. Kashif al-Ghita', M. H. (1359 AH). *Tahrir al-Majalla* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Najaf Ashraf: Al-Maktabah al-Murtazawiyah. [In Arabic]
20. Maraghi, S. A. (1417 AH). *Al-Anawin al-Fiqhiyyah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Qom Seminary. [In Arabic]
21. Mirza Qomi, A. (1417 AH). *Ghanaim al-Ayyam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Qom: Islamic Advertising Office. [In Arabic]
22. Moghniyeh, M. J. (1421 AH). *Fiqh al-Imam al-Sadiq* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 4). Qom: Ansarian. [In Arabic]
23. Muhaqqiq Damad, S. M. (1406 AH). *Qawa'id Fiqh* (12<sup>th</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Center for the Publication of Islamic Sciences. [In Persian]
24. Muhaqqiq Helli, J. (1418 AH). *Al-Mokhtasar al-Nafi' fi Fiqh al-Imamiyyah* (6<sup>th</sup> ed., Vol. 2). Qom: al-Matbu'at al-Diniyyah. [In Arabic]
25. Muhaqqiq Karaki, A. (1414 AH). *Jame' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (Research Group of Aal al-Bayt Institute, Ed., 2<sup>nd</sup> ed., Vol. 6). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
26. Montazeri, H. A. (n.d.). *Estifta'at Masa'il al-Zaman* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: n.p. [In Arabic]

27. Musawi Qazvini, S. A. (1424 AH). *Yanabi al-Ahkam fi Ma'rifat al-Halal wa al-Haram* (S. A. Alavi Qazvini & S. A. Jozmei Qazvini, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Qom Seminary. [In Arabic]
28. Nouri, M. (1408 AH). *Mostadrak al-Wasa'il wa Mostanbet al-Masa'il* (Research Group of Aal al-Bayt Institute, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 4). Beirut: Aal al-Bayt. [In Arabic]
29. Sabzevari, S. A. (1413 AH). *Mohazab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa al-Haram* (4<sup>th</sup> ed., Vols. 13, 19 & 29). Qom: al-Menar. [In Arabic]
30. Shahid Thani, Z. (1410 AH). *Al-Rozah al-Bahiyah fi Sharh al-Lom'ah al-Dimashqiyyah* (S. M. Kalantar, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vols. 7 & 10). Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
31. Shahid Thani, Z. (1413 AH). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shara' al-Islam* (Research Group of Ma'arif Islami institution, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vols. 5 & 12). Qom: al-Ma'arif al-Islamiyyah. [In Arabic]
32. Sobhani, J. (1992, November 6). *Fiqh Principles, Advanced Fiqh Course*. Retrieved from Ayatollah Sobhani Information Website. [In Persian]
33. Tabatabai Borujerdi, A. H. (1426 AH). *Tebiyat al-Salat* (A. Safi Golpaygani, Ed., 1<sup>st</sup> ed., Vol. 5). Qom: Ganj-e Erfan for Printing and Publishing. [In Arabic]
34. Tabatabai Yazdi, S. M. K. (1409 AH). *Al-Urwah al-Wuthqa fi Ma Ta'mu bihi al-Balwa* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 1). Beirut: Al-Alami. [In Arabic]
35. Tusi, M. (1407 AH). *Al-Khalaf* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Qom Seminary. [In Arabic]



## An Analysis of the Causes of the Differences of Jurists' Viewpoints in Jurisprudential Subjectology with an Emphasis on the Issue of Absence<sup>1</sup>

Morteza Fakhar Shakeri<sup>1</sup> 

Mohammad Taghi Fakhlaei<sup>2</sup> 

Seyed Mohammad Taghi Ghabooli Dor Afshan<sup>3</sup> 

1. Professor of higher levels of Islamic Seminary of Khorasan, PhD Graduate, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran (Corresponding author).  
morteza.fakharshakeri@alumni.um.ac.ir
2. Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.  
fakhlaei@um.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Fiqh and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.  
ghabooli@um.ac.ir

### Abstract

The difference in the views of the jurists in recognizing the religious ruling is one of the most important areas of disagreement. This diversity of theories has emerged in the recognizing jurisprudential subjects in different positions, including the issue of absence. The viewpoints of the jurists through some brokerage analysis, adoption of foundations in the evaluation of textual documents and differences in role identification and

---

\* This article has been taken from a doctoral dissertation under the title of "The reasons for the differences in the viewpoints of jurists regarding the knowledge of conventional subjects; The scope of the research is: topics of Makasib Muhareme" (supervisor: Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei and advisor: Dr. Seyed Mohammad Taghi Ghabooli Dor Afshan).

---

1. Cite this article: Fakhar Shakeri, M., Fakhlaei, M. T., & Ghabooli Dor Afshan, S. M. T. (1402 AP). An Analysis of the Causes of the Differences of Jurists' Viewpoints in Jurisprudential Subjectology with an Emphasis on the Issue of Absence. *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 89-120.  
<https://doi.org/10.22081/jf.2024.65664.2629>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

● **Received:**06/03/2023 ● **Revised:**03/12/2023 ● **Accepted:**05/02/2024 ● **Published online:** 26/02/2024

custom arbitration, as well as accepting or not accepting the position of verbal viewpoints, have led to not reaching a precise definition of the subject and, in the next stage, to a disagreement in deriving the religious ruling. Based on the descriptive, analytical and exploratory method, this article has analyzed the arguments for the difference of the jurists' viewpoints on absence. The finding suggests that the field of subjectology or the ruling does not have a desirable achievement and the role of some jurists must be rethought, and in this regard, the correct identification of the criteria for understanding the subject is effective in reducing the disagreements and achieving the same results.

**Keywords**

Jurisprudential subjectology, The subjectology of absence, The criteria of subjectology, rulings, jurisprudential subjects.



## واکاوی علل اختلاف نگرش فقیهان در موضوع‌شناسی فقهی با تأکید بر موضوع غیبت<sup>۱</sup>

مرتضی فخارشاکری<sup>۱</sup>  محمدتقی فخلعی<sup>۲</sup>  سیدمحمدتقی قبولی‌درافشان<sup>۳</sup> 

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانش آموخته دوره دکتری دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

morteza.fakharshakeri@alumni.um.ac.ir

۲. استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

fakhlai@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

ghabooli@um.ac.ir

### چکیده

تفاوت دیدگاه فقیهان در شناخت متعلق حکم شرعی از مهم‌ترین عرصه‌های اختلاف است. این گوناگونی نظریه‌ها در شناخت موضوعات فقهی در جایگاه‌های مختلف از جمله موضوع غیبت ظهور و بروز یافته است. اقوال فقیهان به واسطه برخی تحلیل‌های دلالتی و اتخاذ مبانی در ناحیه ارزیابی اسناد متنی و تفاوت در شناسایی نقش و داوری عرف و نیز پذیرفتن یا نپذیرفتن جایگاه قول لغوی، گوناگون شده، به نرسیدن به تعریف دقیق از موضوع و در مرحله بعد به اختلاف در استنباط حکم شرعی منجر شده است. این جستار با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی و اکتشافی، به واکاوی اسباب اختلاف نگرش فقیهان در موضوع غیبت پرداخته است. نتیجه اینکه عرصه شناخت موضوع یا متعلق حکم دستاورد مطلوبی ندارد و بر عملکرد برخی

\* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان: «علل اختلاف آرای فقیهان در شناخت موضوعات عرفیه: قلمرو تحقیق: موضوعات مکاسب محرمة» (استاد راهنما: دکتر محمدتقی فخلعی و استاد مشاور: حجت الاسلام دکتر سیدمحمدتقی قبولی‌درافشان) می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** فخارشاکری، مرتضی؛ فخلعی، محمدتقی و قبولی‌درافشان، سیدمحمدتقی. (۱۴۰۲). واکاوی

علل اختلاف نگرش فقیهان در موضوع‌شناسی فقهی با تأکید بر موضوع غیبت، فقه، ۳۰(۴)، صص ۸۹-۱۲۰.

<https://doi.org/10.22081/jf.2024.65664.2629>

※ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

• تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

فقیهان تأملاتی چند وارد است و در این زمینه تشخیص صحیح ضوابط شناخت موضوع در کاستن حجم اختلاف و دستیابی به نتایج یکسان کارساز است.

### کلیدواژه‌ها

موضوع‌شناسی فقهی، موضوع‌شناسی غیبت، ضوابط موضوع‌شناسی، متعلق حکم، موضوعات فقهی.

## مقدمه

اختلاف در شناخت موضوعات فقهی را می‌توان از مهم‌ترین علت‌های ایجاد اختلاف در ناحیه حکم دانست. در این میان پیچیدگی موضوع‌های عرفی سبب توسعه وظایف فقیه شده، او را وامی‌دارد افزون بر تلاش در استنباط حکم، در عرصه شناخت موضوعات نیز وارد شود. تلاش اجتهادی فقیهان در شناسایی موضوع به بروز اختلاف‌هایی انجامیده و به دغدغه‌ای در مسیر استنباط تبدیل شده است.

موضوع غیبت از این قاعده مستثنی نیست؛ هرچند فقیهان در بررسی موضوع غیبت در زوایای مختلف حکمی و موضوعی آن اقدام‌های قابل توجهی کرده‌اند، با وجود اختلاف دامن‌گیر در ناحیه موضوع، حکم نیز از آن بی‌نصیب نیست و بررسی علل اختلاف آرای فقیهان در شناخت موضوع غیبت، در مرحله استنباط حکم شرعی که وظیفه ذاتی فقیه است، به ایشان کمک شایانی کرده، از تکثر اقوال می‌کاهد.

در زمینه موضوع‌شناسی فقهی مسئله غیبت، پژوهشی مستقل در شناخت این موضوع با نگاهی اجتهادی وجود ندارد و طبق جستجوی نگارندگان تنها در منابع کلاسیک فقهی در باب مکاسب محرمة و نیز برخی مقالات مانند «ماهیت و حکم اخلاقی غیبت در روایات و اخلاق اسلامی» نوشته اکرم صادقی و «اخلاق اسلامی؛ مبحث غیبت» نوشته محمدرضا مهدوی کنی و «تحلیل ماهوی غیبت در اخلاق اسلامی» به قلم حسین اترک توجهی به چشم می‌خورد. در این تألیفات به غیبت با نگاه اخلاقی نظر شده و به طور جزئی به تحلیل ماهیت آن پرداخته شده است. در این میان رسالت این جستار شناخت و تبیین موضوع غیبت نیست، بلکه در جهت پرده‌برداری و کشف واقعیت چگونگی و علل اختلاف دیدگاه فقیهان در موضوع غیبت به هدف زدودن تاریکی و غبار از دیدگاه‌هاست. دستیابی به این هدف نیازمند استقصای دیدگاه‌ها و مرور کامل بر ادله آنهاست.

در موضوع‌شناسی غیبت به ادله گوناگونی استناد می‌شود: از جمله فهم عرفی و دلایل نقلی. چگونگی برخورد فقیهان با این ادله در جهت شناخت این موضوع مؤثر است؛ زیرا برخی از فقیهان در وهله اول با مراجعه به ادله نقلی کوشیده‌اند تصویری

شرعی از موضوع ارائه کنند. در این زمینه روایت‌هایی وجود دارد که متضمن بیان قیدهای هفت‌گانه تحقق غیبت است و چگونگی مواجهه فقیهان با این گروه از روایت‌ها و پذیرفتن یا نپذیرفتن این قیدها زمینه را برای اختلاف نظر آنان فراهم کرده است. برخی با رویگردانی از این دسته ادله، به دیگر دلایل از جمله قول لغوی یا فهم عرفی رجوع کرده‌اند.

## ۱. علل اختلاف دیدگاه فقیهان در شناخت موضوع غیبت

### ۱-۱. عرفی یا شرعی بودن موضوع غیبت

نزد فقیهان عرفی یا شرعی بودن موضوع غیبت محل اختلاف است. برخی با پذیرش ادله نقلی متکفل تعریف موضوع، بر شرعی بودن موضوع تأکید کرده، فهم عرفی را به عنوان دلیلی غیرمستقل و ابزاری برای فهم دلیل شرعی در نظر می‌گیرند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۳). در مقابل برخی دیگر با نپذیرفتن ادله نقلی با استناد به فهم عرفی، بر عرفی بودن این موضوع اذعان دارند (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶). شاید بتوان گفت مهم‌ترین دلیل اختلاف دامنگیر فقیهان در موضوع شناسی نبود توافق بر سر ارائه چهره شرعی یا عرفی از موضوع است.

### ۲-۱. تفاوت فهم عرفی

با مراجعه به برخی نگاه‌های فقهی در زمینه تحدید موضوع غیبت و فهم قیدهای دخیل در آن، اختلاف در ارائه تعریف عرفی نیز آشکار می‌شود. ضروری است این تفاوت فهم عرفی به درستی شناخته شود و مبانی آن به دست آید.

### ۱-۲-۱. اعتبار قید ستر

اختلاف دیدگاه فقیهان در معتبر بودن قید ستر در تحقق غیبت وجود دارد. برخی از فقیهان با استناد به فهم عرفی در جهت اثبات مدخلیت قید ستر در تحقق غیبت گام برداشته‌اند (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸). گروه مقابل در جهت اثبات نظریه خود مبنی بر

عدم مدخلیت این قید در تحقق موضوع نیز به فهم عرفی تمسک کرده‌اند (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶). این گروه از فقیهان افزون بر آن از این محدوده گام فراتر نهاده و ادعا کرده‌اند: فهم عرفی اذعان دارد صرف بیان عیب ظاهری، غیبت است و صدق عنوان عرفی غیبت در این عمل وجود دارد (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۵۰). طبق این نظریه قید ستر و مدخلیت آن از قیدهای دخیل در موضوع نیست؛ بلکه از قیدهای دخیل در حکم است که با تحقق آن، حکم حرمت بر عمل غیبت کننده بار می‌شود (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۵۰)؛ یعنی اینکه بدون قید مستور بودن هم غیبت از جهت موضوع واقع است؛ گرچه از جهت حکم حرام نیست.

### ۲-۲-۱. معنای مستور بودن

در میان فقیهان در زمینه توسعه و تضییق معنای مستور بودن اختلاف نظر مشهود است. گروهی از آنان به پوشیده بودن نزد عده معتدنه معتقدند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۸) و گروهی دیگر به ستر نوعی گرویده‌اند (خویی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰). با مراجعه به ادله مشاهده می‌شود که هر دو گروه مستند قول خود را فهم عرفی قرار داده‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۸؛ خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶)، ولی در هر صورت دو نتیجه مختلف حاصل شده است و این از نبود توافق در فهم عرفی خیر می‌دهد.

### ۳-۲-۱. اعتبار قید قصد انتقاص (عیب‌جویی)

در مورد اعتبار قید انتقاص نیز آرا مختلف است. هر دو دسته قائلان به معتبر بودن قید قصد انتقاص (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲ و ۴۰۴ و ۴۰۹) و معتبر نبودن این قید (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸)، در جهت اثبات مدعای خود به فهم عرفی استناد می‌کنند، مشاهده می‌شود با اینکه مستند هر دو گروه یکسان است، نتیجه‌ای متناقض با دیگری حاصل شده است. در این زمینه به بیان مصادیقی بسنده می‌شود.

۱. شماری از فقیهان در جهت اثبات مدعای مدخلیت قید قصد انتقاص، با بیان مثال‌هایی عرفی (مانند مراجعه فردی به پزشک یا حاکم، جهت معالجه یا رفع تنازع و

ذکر عیب‌هایی مانند زمین گیر بودن یا ناینابودن، بدون وجود قصد عیب‌جویی) بر آن شده‌اند که عرف این عمل را غیبت به شمار نمی‌آورد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲ و ۴۰۹؛ شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۸۴)؛ حال آنکه طبق حکایت قائلان به اعتبار نداشتن این قید در تحقق عنوان غیبت، آنجا که فردی عیب دیگری را بدون قصد انتقاص نیز ذکر کند، عرف آن را غیبت تلقی می‌کند (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

۲. قائلان به اعتبار قید قصد انتقاص با قیاس میان بحث غیبت با تعظیم و هتک گفته‌اند: چنان که در بحث تعظیم و یا هتک حرمت شخص قصد لازم است، در بحث غیبت نیز قصد انتقاص لازم است و در صورت وجود این قصد غیبت تحقق می‌یابد. آنان حاکم در جهت تطبیق را فهم عرفی دانسته‌اند (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸).

۳. قائلان به معتبر نبودن قید قصد انتقاص نیز به فهم عرفی استناد کرده‌اند و معتبر بودن این قید در تحقق موضوع غیبت را ادعایی بدون دلیل دانسته‌اند؛ زیرا ملاک تحقق غیبت صدق عنوان عیب بر گفتار و کشف امور پنهانی است (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶). این صدق، امری عرفی و محول به فهم عرف است و ربطی به قصد ندارد (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸). اینان مثال زده‌اند اگر درباره فردی گفته شود او مجتهد نیست، از این عبارت کُندذهنی مغتاب فهمیده شود؛ یعنی چه گوینده قصد انتقاص داشته باشد یا نداشته باشد، غیبت محقق است (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۹).

#### ۱-۲-۴. تبیین‌نشدن دلیل فهم عرفی در زوایای مختلف آن

۱. از نظر جایگاه فهم عرفی: نسبت به جایگاه فهم عرفی در طریق استنباط میان فقیهان اختلاف دیدگاه وجود دارد. برخی از آنان برای فهم عرفی جایگاه آلی و ابزاری در جهت شناخت مفاهیم شرعی قائل‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۳) و در آن سوی برخی دیگر عرف را دلیل مستقل و اصلی در جهت شناخت موضوع قلمداد می‌کنند (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶).

دلیل بر لحاظ جنبه استقلالی این است که در جهت شناخت موضوع نخست به ادله شرعی و در صورت نبود این دسته از ادله، باید به فهم عرفی مراجعه کرد. مشاهده

می شود ایشان در شناخت موضوعات به دلایلی که از لحاظ رتبه رجوع با یکدیگر متفاوت اند ارجاع می دهد، ولی هر دو را در عرض یکدیگر و دلیل مستقل محسوب می کند؛ زیرا دلیل دوم نزد ایشان جانشین دلیل اول است و در صورت نبود دلیل شرعی به فهم عرفی رجوع می دهد. در این زمینه ملاحظه می شود میان نائب و منوب عنه باید سنخیت وجود داشته باشد و سنخیت مورد نظر در این بحث، مستقل بودن و اصلی بودن این دو دلیل است.

با توجه به این مقدمه، از دیگر مصادیق اختلاف دیدگاه فقیهان تبیین نشدن دقیق معنای مورد توجه از فهم عرفی و عرف است؛ یعنی فقیه به فهم عرفی در جهت اثبات نظریه خود استناد می کند (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶)؛ ولی به تبیین مراد خویش از فهم عرفی و اینکه آیا جنبه دلیل بودن آن مورد لحاظ است (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶) یا جنبه ابزار بودن آن نمی پردازد؟ (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۴) و این تبیین نشدن موجب اختلاف دیدگاه شده است.

۲. از نظر زمان مورد لحاظ: فقیهان در جهت شناخت موضوع و قیدهای دخیل در آن به فهم عرفی استناد کرده اند و برخی از آنان فی الجمله به تبیین مراد از فهم عرفی اقدام کرده اند (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵) و دیگر فقیهان (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶) به تبیین مراد خویش از این دلیل نپرداخته و مشخص نکرده اند که مرادشان از عرف مورد نظر کدام زمان است. آیا فهم عرفی زمان صدور مورد نظر است یا فهم عرفی زمان حاضر؟ تبیین نشدن دقیق زمان مورد نظر، از علل ایجاد اختلاف دیدگاه در شناخت موضوعات عرفی شده است.

۳. کلی گویی و تبیین نشدن دلیل مورد استناد: برخی از محققان گفته اند از کلام اهل لغت مبنی بر تقیید موضوع به عرف زمان پی برده می شود (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵)، ولی به روشنی نگفته اند که آیا دلیل اصلی، فهم عرفی است و قول اهل لغت در جهت تبیین موارد استعمال کاربرد دارد یا عکس آن مورد توجه است و از طریق عرف زمان به معنای موضوع نزد لغوی پی برده می شود و این تبیین نشدن جایگاه فهم عرفی موجب تفاوت دیدگاه فقیهان شده است.

در این مصادیق ملاحظه شد هر دو دسته قائلان به اعتبار (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲ و ۴۰۹) و اعتبارنداشتن برخی قیدها (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵)، با استناد کلی و مجمل به دلیل فهم عرفی و تبیین نشدن زوایای مختلف این دلیل موجب به بار آمدن نتایج متناقض با استناد به دلیل واحد شده‌اند.

### ۱-۲-۵. قبول کارکرد دوگانه فهم عرفی

یکی از فقیهان در بحث خيارات به کارکرد ابزاری فهم عرفی در جهت تبیین معنای الفاظ مورد استعمال در ادله نقلی اذعان می‌کند (خویی، بی تا «الف»، ج ۷، ص ۲۷۴)؛ ولی در بحث کسب حرام با هم‌رتبه دانستن فهم عرفی با ادله نقلی و قول لغوی بر استقلالی و اصلی بودن آن معترف است (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶). در این زمینه مشاهده می‌شود تبیین نشدن دقیق فهم عرفی سبب اختلاف دیدگاه فقهی در زمینه شناخت متعلق حکم شده است.

### ۱-۳-۳. ادله نقلی

از دیگر ادله مورد استناد فقیهان در شناخت موضوع غیبت، دلیل نقلی است. اختلاف در زوایای مختلف این دلیل از دیگر علل اختلاف در موضوع شناسی شمرده می‌شود.

### ۱-۳-۱. نوع برخورد محققان با ادله نقلی

یکی از علل تفاوت دیدگاه به نوع برخورد فقیهان با ادله نقلی رسیده از جانب معصومین علیهم‌السلام بازگشت دارد. برخی از فقیهان با روایات برخوردی تأیید گونه دارند و معتقدند روایت‌های باب، تعریف ارائه شده نزد مشهور را تأیید کرده و تعریفی جدید از غیبت ارائه نکرده است (شهید ثانی، بی تا، ص ۲۸۴). در مقابل برخی دیگر با استناد به مجموع روایت‌های مبین موضوع غیبت، به ویژه روایت داود بن سرحان بر اعتبار قید ستر از ناحیه معصومین علیهم‌السلام اذعان دارند و به عبارات‌های لغت‌شناسان به عنوان مؤید می‌نگرند (انصاری،



۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۵؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، صص ۱۶۲ - ۱۶۴؛ تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ خوبی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰؛ مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۴۰؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۸۸؛ بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۳۳؛ اراکی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۳؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۵.

### ۱-۳-۲. تفاوت در خوانش

از دیگر علل تفاوت دیدگاه فقیهان در شناخت متعلق حکم را می‌توان تفاوت فقیهان در خوانش ادله نقلی برشمرد. هر فقیه به تناسب استظهاری که از آیات و روایات دارد، به این اختلاف دامن زده است؛ زیرا برخی از فقیهان به ادله نقلی از دریچه یک دلیل شرعی محض نظر می‌کنند و برخی دیگر این ادله را در پرتو عرف تفسیر کرده، برای عرف نقش تفسیری قائل‌اند.

#### ۱-۳-۲-۱. قرآن کریم

قائلان به اعتبار قید قصد انتقاص با استناد به ظاهر آیات بیان‌کننده حکم غیبت<sup>۱</sup> (حجرات، ۱۲) از تشبیه این عمل به خوردن گوشت برادر مؤمن استفاده می‌کند. ظاهر از تشبیه این عمل به اکل لحم، یاد کردن با قصد انتقاص است (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۳). در مقابل قائلان به اعتبار نداشتن قید قصد انتقاص در تحقق غیبت با استناد به ظواهر آیات مبین حکم و با استناد به فهم از کلمه غیبت و طریقه استعمال این کلمه به صورت مطلق، بر اعتبار نداشتن این قید استدلال می‌کنند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۷)؛ بنابراین تفاوت در خوانش، از علل ایجاد اختلاف در موضوع‌شناسی است.

#### ۱-۳-۲-۲. روایات معصومین علیهم‌السلام

##### الف) قید قصد انتقاص

در بحث قید قصد انتقاص هر دو گروه قائل به اعتبار و اعتبار نداشتن این قید، به

۱. ... وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِمَّا فَكَرَهُتُمُوهُ ...

روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام استناد کرده‌اند که به برخی از آن موارد اشاره می‌شود:

۱. برخی از فقیهان با استناد به ادله نهی از غیبت و روایت‌های دال بر وجوب ردّ غیبت توسط شنونده و نیز به واسطه مناسبت حکم و موضوع، این ادله را رویگردان از مواردی دانسته‌اند که فرد به غرض دیگری غیر از قصد انتقاص عیب دیگری را می‌گوید و موضوع آن ادله را شامل این موارد ندانسته‌اند (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۳؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰۴). در مقابل دیگر فقیهان با توجه به تعریف ارائه‌شده از غیبت و ادعای مطابقت آن با روایات اهل بیت علیهم‌السلام (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۷) و نیز حکمی دانستن این قید (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۱۶۴) و با تمسک به اطلاق (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۱۶؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۱۶۰) برخی روایات<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۴۸) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۴۰؛ بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۳۳) باب از جمله روایت فضیل<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۱۴؛ بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۴۹) و ابوذر غفاری<sup>۳</sup> (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۳۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۸۹؛ بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۲۴) و استدلال به اطلاق این روایات (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰۵) با مقدمات حکمت (در مقام بیان بودن صاحبان شریعت و بیان نشدن قید قصد انتقاص)، بر نفی قید بودن قصد انتقاص در ناحیه موضوع، استدلال کرده‌اند و

۱. عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ مِنَ الْغَيْبَةِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنَّ مِنَ الْبُهْتَانِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا لَيْسَ فِيهِ.
- سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْغَيْبَةِ قَالَ هُوَ أَنْ تَقُولَ لِأَخِيكَ فِي دِينِهِ مَا لَمْ يَفْعَلْ وَبَيَّنَّ عَلَيْهِ أَمْرًا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ فِيهِ حَدٌّ.
۲. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ جَعَلْتَ فِدَاكَ الرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِي يَبْلُغُنِي عَنْهُ الشَّيْءَ الَّذِي أَكْرَهُهُ فَأَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ فَيَنْكُرُ ذَلِكَ وَقَدْ أَخْبَرَنِي عَنْهُ قَوْمٌ نَفَاتُ فَقَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ كَذَّبَ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ فَإِنَّ شَهْدَ عِنْدَكَ خَسُوفَ قِسَامَةٍ وَقَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدَّقَهُ وَكَذَّبَهُمْ لَا تُدْبِعَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا تَشْبِيهُهُ بِهِ وَتَهْدُمُ بِهِ مُرُوَّةَهُ - فَتَكُونُ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ - إِنَّ الَّذِينَ يَجْتَبُونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.
۳. حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الطُّوسِيِّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، .... يَا أَبَا ذَرٍّ، إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ، فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزُّنَا .... قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْغَيْبَةُ قَالَ: ذِكْرُكَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُهُ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ كَانَ فِيهِ ذَلِكَ الَّذِي يَدُّكَ بِهِ. قَالَ: أَعْلَمُ إِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا هُوَ فِيهِ فَقَدْ اغْتَبَيْتَهُ وَإِذَا ذَكَرْتَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهَيْتَهُ.

بر تحقق غیبت در هر دو صورت بودن یا نبودن قصد انتقاص اذعان داشته (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳)، ملاک تحقق غیبت را کشف ستر بیان می کنند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۶).

البته در دو روایت فضیل و ابوذر غفاری خوانشی متفاوت از آنچه قائلان به اعتبار قید قصد انتقاص گفته اند ارائه شده است (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۵ و ۴۰۸) و پیامد این تفاوت در خوانش، ورود احتمال دوم در این ادله و امکان نداشتن استدلال به این روایت هاست.

۲. قائلان به اعتبار قید قصد انتقاص با در نظر گرفتن حدیثی حاکی از فعل پیامبر اسلام ﷺ که زنی را به عیب هایش (چپ بودن چشم) خطاب کردند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۴۱)، چنین استدلال می کند که در تحقق غیبت قصد انتقاص شرط است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۶۹)؛ زیرا لازمه پذیرفتن این قول صدور عمل ناپسند از وجود نازنین حضرت رسول ﷺ است و حال آنکه وجود ایشان پاك و منزه از هر عیب و نقصی است.

در مورد این روایت با چشم پوشی از اشکال سندی، طبق نظر برخی فقیهان در ناحیه دلالت نیز این روایت اشکال دارد؛ زیرا شاید علت خطاب کردن آن زن به عارضه موجود در چشم، مستور نبودن آن عیب و وصف ظاهری بودن باشد که از تعریف غیبت خارج است (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۵۶).

۳. قائلان به معتبر نبودن قید قصد انتقاص به اطلاق روایات دال بر اعتبار قید ستر و نبود قید دیگری غیر از آن استدلال کرده اند و بر معتبر نبودن این قید در تحقق غیبت استدلال می کنند. در مقابل قائلان به معتبر بودن این قید در تحقق غیبت با استناد به این دسته روایت ها به محدود کردن دایره موضوع مورد نظر در روایت پرداخته و بر آن شده اند که این دسته روایت ها تنها در صدد خارج کردن امور ظاهری از دایره موضوع است و در مقام بیان اعتبار داشتن یا نداشتن قید قصد انتقاص در تحقق غیبت نیست (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۵). در این استظهارات مشاهده می شود مستند هر دو گروه یکسان است؛ ولی خوانشی متفاوت از متن موجب بروز این اختلاف شده است.

## ب) مستور بودن

در قید مستور بودن نیز تفاوت خوانش ادله متنی، موجب اختلاف دیدگاه فقیهان گردیده است. در این زمینه به مواردی اشاره می‌شود:

۱. قائلان به معتبر بودن قید ستر در تحقق غیبت، در جهت اثبات نظریه خویش، به ظاهر برخی روایات<sup>۱</sup> متکفل تحدید موضوع غیبت استناد کرده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۴۰؛ بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۳۳۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۴۲) و قید بودن قید مستور بودن را از این روایات استفاده کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲۵؛ خوبی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۴۰؛ مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۱۱۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۹۳). آنان گفته‌اند این دسته از روایات امور غیرمستور و شخص متجاهر را از موضوع غیبت خارج کرده است. در مقابل قائلان به اعتبار نداشتن این قید در تحقق غیبت، مدلول این روایات را حمل بر غالب موارد کرده و بیان می‌کنند چون در غالب موارد غیبت کننده در پی بیان امور مستور از مغتاب است، معصومین علیهم‌السلام از این قید یاد کرده‌اند (مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۱۱۶) و در ادامه گفته‌اند مراد حقیقی روایتهای مقید به قید ستر، ستر تکوینی است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۳۹۵ - ۳۹۹)، و آن روایتهای در پی نفی تحقق غیبت در امور غیر ظاهری نیست.

۲. در میان قائلان به اعتبار قید ستر نیز می‌توان قرائت‌های متفاوت را از روایات مختلف مشاهده کرد. گروهی از فقیهان با استناد به برخی روایتهای مبین موضوع<sup>۲</sup> (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۴۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۲۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵،

۱. سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد». وَ قَالَ الرَّضَائِيُّ عليه السلام «مَنْ أَلْقَى جَلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلَا غَيْبَةَ لَهُ».

۲. عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ مِنَ الْغَيْبَةِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ إِنَّ مِنَ الْبُهْتَانِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا لَيْسَ فِيهِ.

- قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ الْغَيْبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَمَّا الْأَمْرُ الظَّاهِرُ فِيهِ مِثْلُ الْحِدَّةِ وَ الْعَجَلَةِ فَلَا وَ الْبُهْتَانُ أَنْ تَقُولَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ.

ص ۱۷۸)، عیب طرح شده در روایت را شامل سه قسم عیب ظاهری شخصی و نوعی و شأنی ندانسته (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳) و این سه را از دایره غیبت خارج دانسته‌اند؛ ولی در مقابل دیگری، ستر مذکور در روایت را نوعی دانسته است (خویی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰) و بر این اساس فقط ظهور شأنی و نوعی را می‌پذیرد (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۴). ملاحظه می‌شود نوع استظهار این فقیهان و خوانش متفاوت هر یک نسبت به دیگری، موجب اختلاف در شناخت موضوع شده است.

### ۱-۳-۳. تاثیر سند روایت

از دیگر علل اختلاف دیدگاه فقیهان در موضوع شناسی فقهی، تأثیر سند و طریق روایت در شناخت موضوعات است. در این زمینه به مواردی از این تأثیرگذاری اشاره می‌شود.

#### ۱-۳-۳-۱. تفاوت مبنای فقیهان در اعتبارسنجی و ارزیابی اسناد دلیل متنی

۱. با توجه به برخی مقدمات مانند دأب رجوع بدوی بیشتر فقیهان به ادله نقلی و اعتبارسنجی و ارزیابی اسناد دلیل متنی (علم رجال)، با اتخاذ یکی از دو مبنای مشهور (اعتماد به سند و اعتماد به صدور که از آن به وثوق السند و وثوق الصدور تعبیر می‌شود)، در صورت دست یافتن به دلیل اطمینان بخش طبق مبنای رجالی خود، ادله دیگر از جمله فهم عرفی را به عنوان پناهگاه قرار داده‌اند.

در این بحث، اختلاف رویکرد رجالی و علم الحدیثی فقیهان موجب اختلاف در موضوع شناسی شده است؛ زیرا قائلان به وثوق سند با توجه به اشکالات سندی موجود در روایت‌های باب به عرفی‌سازی موضوع غیبت اقدام می‌کنند، در مقابل آنان که به صدور اعتماد کرده‌اند با قبول روایت‌های باب، شرعی بودن این موضوع و قیده‌های دخیل در عنوان را پذیرفته‌اند. در اینجا به ذکر برخی نمونه‌ها بسنده می‌شود.

در طریق روایات مورد نظر در این بحث، برخی افراد مانند عبدالرحمن بن سیابه (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۴۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۸۲) و معلی بن محمد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۸۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۴۰) وجود

دارد. طبق مبنای وثوق سند امکان اعتماد به این دو راوی وجود ندارد؛ (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۷؛ خویی، بی تا «ب»، ج ۲، ص ۲۵۸)؛ زیرا در حق این دو فرد در مجامع رجالی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۱۸؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴، ص ۹۶)، توثیقی واصل نشده است (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۹۳) و این مسئله موجب ضعف سند این ادله و نبود تمسک به آن در مسیر استنباط شده است (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، صص ۳۲۶ و ۳۲۷)؛ ولی طبق مبنای وثوق صدور و بر اساس برخی شواهد (خویی، بی تا «ج»، ج ۱۹، ص ۲۸۰) امکان اعتماد به این دو دسته روایت وجود دارد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۳۸۶ و ۴۰۳؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۴۷) و به این دلیل، گروه دوم به شرعی بودن این موضوع اعتراف کرده‌اند؛ درحالی که گروه اول به واسطه مبنای خاص خود در ارزیابی اسناد دلیل متنی و عدم اخذ به این دسته ادله نقلی، در نهایت به فهم عرفی تمسک کرده‌اند (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶)؛ بنابراین اختلاف در ناحیه اعتبارسنجی ادله نقلی به اختلاف دیدگاه فقیهان در مسیر شناخت متعلق حکم منجر می‌شود.

۲. از دیگر موارد اختلاف دیدگاه فقیهان در موضوع شناسی که بازگشت به تفاوت مبنای آنان در ارزیابی اسناد دلیل متنی دارد، تفاوت فقیهان در پذیرش برخی مسائل مرتبط به اعتبارسنجی اسناد دلیل متنی است؛ برای نمونه برخی از اصحاب اجماع از عبدالرحمن بن سیابه نقل روایت کرده‌اند. در این زمینه بیشتر فقیهان صرف نقل اصحاب اجماع از راوی را دلیل بر توثیق راوی دانسته، بر صحت روایت‌های رسیده از جانب وی اذعان یافته‌اند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۸۷؛ داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۴۳۵). در مقابل برخی از فقیهان به این مسئله با نگاه تردید نگریسته‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۹) و نقل اصحاب اجماع از وی را دلیل بر توثیق راوی چه به صورت موجه کلیه یا موجه جزئیه پذیرفته (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۸۷؛ داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۹) و مورد اشکال دانسته‌اند.

ملاحظه می‌شود تفاوت فقیهان در ارزیابی اسناد دلیل متنی تأثیر جدی در مسیر موضوع شناسی داشته و در عرفی و شرعی بودن موضوع نیز نقش بسزایی دارد.

### ۱-۳-۲. برخورد دوگانه با برخی روایات و راویان

۱. از جمله علل اختلاف دیدگاه فقیهان در مسیر شناخت موضوعات، برخورد

دوگانه آنان در ارزیابی برخی روایات است. در این مورد می‌توان به برخورد امام خمینی با روایت عبدالرحمن بن سیابه اشاره کرد. ایشان در دو مقام، دو نوع برخورد با این روایت داشته‌اند. در جایی این روایت را صحیح و در نهایت حسنه معرفی می‌کند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۸) و در جای دیگر عمل به این روایت را مشکل می‌داند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲).

۲. شهید ثانی در بحث غیبت با توجه به مبنای رجالی خود (مبنای اعتماد به سند) برخی از روایت‌ها از جمله روایت ابن سیابه را در جهت شناخت موضوع قابل استناد ندانسته‌اند (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۸۴) و حال آنکه در شرح لمعه به روایت‌های رسیده از جانب وی اعتماد و به آن استناد کرده است (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۱۹).

۳. به‌رغم جنبه آلی داشتن علم رجال و اتخاذ مبنای مستقل توسط فقیهان در این علم، برخی از فقیهان التزام عملی به مبنای مورد اختیار در علم اعتبارسنجی اسناد دلیل متنی نداشته و بر خلاف آن مبنای طریقی کرده‌اند.

برای نمونه محقق خویی در علم رجال برای عبدالرحمن بن سیابه الفاظی دال بر مدح آورده است (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۱)، ولی در فقه به تضعیف راوی روی آورده و روایت‌های رسیده از جانب وی را نمی‌پذیرد (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۷)؛ نیز نسبت به معلی بن محمد در رجال، به روایت‌های رسیده از جانب وی اعتماد کرده است (خویی، بی‌تا «ج»، ج ۱۹، ص ۲۸۰)؛ ولی در فقه به واسطه عدم وصول توثیق در حق وی از جانب دانشیان رجال، به روایت وی اعتماد نکرده است (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶).

### ۱-۳-۳. استفاده از روایت‌های ضعیف السند

برخی از فقیهان در مقام بررسی موضوع به برخی روایت‌های دارای اشکال از لحاظ سند استناد می‌کنند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۴۱؛ غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۴)؛ برای نمونه قائلان به اعتبار نداشتن قید ستر با استناد به روایت عائشه (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۴) بر معتبر نبودن این قید در تحقق غیبت استدلال کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۶۹؛ خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ در حالی که دیگر فقیهان به ضعف این روایت اذعان داشته،

به واسطه استناد به دیگر روایات بر اعتبار این قید تأکید ورزیده‌اند (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۸).

### ۱-۳-۴. دوگانگی و تناقض در اعتماد به برخی راویان

از دیگر علل اختلاف دیدگاه فقیهان در شناخت موضوعات، وجود تهافت و تناقض در اعتماد به برخی راویان است؛ زیرا برخی فقیهان به واسطه وجود شواهدی به فلان راوی اعتماد می‌کنند، ولی به راوی دیگر با وجود داشتن همان شرایط اعتماد نکرده و به روایت‌های رسیده از جانب وی به دیده ضعف نگریسته‌اند. جهت تبیین این موضوع به دو مورد اشاره می‌شود:

۱. در علم رجال بیشتر فقیهان نقل اصحاب اجماع را دلیل بر وثاقت راوی دانسته، به روایت‌های وی اعتماد می‌کنند (داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۹)؛ برای مثال در شرح حال یزید بن خلیفه، شیخ در رجال به واقفی بودن وی تصریح کرده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۶)؛ ولی به واسطه نقل اصحاب اجماع از وی (صفوان بن یحیی البجلی) به ثقه بودن وی قائل شده‌اند (شهیدی پور، ۱۳۹۵، www.eshia.ir) و حال آنکه نسبت به عبدالرحمن بن سیابه که نکوهشی در حق وی نرسیده و افزون بر آن، گروهی از اصحاب اجماع (ابان بن عثمان و یونس بن عبدالرحمن و حسن بن محبوب و عثمان بن عیسی کلابی و فضالة بن ایوب) نیز از وی روایت نقل کرده‌اند<sup>۱</sup> و بر این اساس بایستی به طریق اولی توثیق شود؛ حال آنکه در حق وی توثیقی وجود ندارد و روایات او تضعیف شده است (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۷؛ شهیدی پور، ۱۳۹۶، www.eshia.ir).

۲. در علم رجال گفته‌اند و کیل بودن از سوی امام دلیل بر توثیق راوی است؛ زیرا اگر نزد امام مورد وثوق نبود، حضرت وی را به عنوان و کیل انتخاب نمی‌کردند. در این مورد نیز مشاهده می‌شود به یکی از دو راوی با شرایط مشابه اعتماد و به دیگری اعتماد

۱. مستخرج از برنامه نرم افزار درایة النور (۱/۲)، (محیط: اسناد، سربرگ: راوی)، با جستجوی عنوان عبدالرحمن بن سیابه الکوفی، در قسمت روی عنه می‌توان به این آمار دست یافت.



نمی‌شود؛ برای نمونه علی بن الحسین بن عبدربه به صرف اینکه وی وکیل و امین امام بوده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۱)، مورد وثوق واقع شده و به روایات وی اعتماد می‌شود (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۵، ص ۲۲۷) و حال آنکه راوی دیگر مانند عبدالرحمن بن سیابه با اینکه از طرف امام وکیل و امین در رساندن اموال به صاحبانش است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۶)، توثیق نشده و به روایات وی اعتماد نمی‌شود (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۷).

### ۱-۳-۳-۵. تغییر دیدگاه رجالی

محقق خویی در هنگام تنظیم و تألیف کتاب معجم رجال الحدیث، مبنای خاصی در توثیقات عام داشت و به وثاقت راویان اسناد کامل الزیارات معتقد بوده است (خویی، بی‌تا «ب»، ج ۲، ص ۲۰۴)، ولی بعدها از این نظر عدول کرده است. این تغییر و تحول در آرای رجالی به اختلاف دیدگاه فقهی منجر می‌شود؛ زیرا برخی از راویان اسناد کامل الزیارات حضور دارند (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، صص ۷۱ و ۱۳۵) و طبق مبنای اول باید به روایت‌های رسیده از جانب آنان اعتماد شود، ولی طبق رویکرد دوم به روایات نقل شده از جانب آنان اعتماد نمی‌شود و در پی آن به ادله دیگری غیر از ادله نقلی رجوع می‌شود (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶).

### ۱-۳-۳-۶. تفاوت در فهم گفتار دانشیان رجال

۱. برخی از اندیشمندان معاصر تصریح کرده‌اند ملاک در حجیت اخبار آحاد وثاقت راویان است؛ بنابراین باید از جانب دانشیان رجال عبارتهای صریح در توثیق راوی وجود داشته باشد (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۷)؛ برای نمونه در کتاب‌های دانشیان رجال متقدم مانند نجاشی، در مورد عبدالرحمن بن سیابه توثیقی وجود ندارد و نبود توثیق دلیل بر نبود وثاقت راوی است و حال آنکه با درک دقیق این کتاب‌ها، امکان دستیابی به این مطلب وجود دارد که دو کتاب نجاشی و فهرست شیخ طوسی، در صدد بیان توثیقات، از صاحبان تألیف بوده‌اند (حسینی شیرازی، ۱۳۹۷، صص ۱۹۴ - ۱۹۷) و راوی مورد

بحث به دلیل نبود نگاهشده‌ای منتسب به وی مورد توثیق واقع نشده است؛ بنابراین این نبود توثیق دلیل بر ضعف راوی نمی‌تواند باشد.

۲. در شناخت موضوع، روایت‌های متعددی در جهت استناد بررسی شده است که برخی از آنها به واسطه وجود اشکالات سندی مقبول فقیهان واقع نشده است؛ مانند روایت ابن سیابه در بحث غیبت و چنان‌که ملاحظه شد شیخ طوسی در توصیف وی عبارت (أسند عنه) را آورده است. برخی از فقیهان این عبارت را مشعر به مدح دانسته‌اند (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۸؛ بهیانی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۵) و او را موجب حسنه‌بودن روایتی دانسته‌اند که وی در طریق آن قرار دارد. در مقابل برخی دیگر با بیان تفصیل‌هایی عبارت شیخ را دالّ بر مدح و ذم ندانسته و در فهم این عبارت توقف کرده‌اند و می‌توان گفت از مبهمات تلقی کرده‌اند (خویی، بی‌تا «ج»، ج ۱، ص ۱۰۱).

#### ۱-۴. نوع نگاه فقیه به فلسفه نقل

نوع نگاه فقیه به فلسفه نقل از دیگر علت‌های اختلاف دیدگاه فقیهان در موضوع‌شناسی است. برخی از فقیهان با نگاهی متن‌محور بر کفایت آموزه‌های شرع انور استدلال کرده (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۵) و گفته‌اند در جهت تشخیص موضوع غیبت آنچه که در عرف و آرای لغت‌شناسان بیان شده بازگشت به تعالیم شرع دارد و بر منهج آموزه‌های شرعی گام نهاده است و فراتر از آن مطلبی ندارد (اراکي، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۳).

در مقابل برخی دیگر از فقیهان در موضوع‌شناسی به نیازمندی به عرف زمان اذعان دارند و بیان می‌کنند غیبت، معنای متداول عرفی دارد و شرع بر همان منهج عرف طی طریق می‌کند (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۸۴)؛ نیز از نحوه پرسش از امام می‌توان به این مهم دست یافت که پرسشگر با پرسش خود در پی دستیابی به معنای مورد نظر عرفی است (اراکي، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۴)؛ نه اینکه در پی دستیابی به معنای خاص شرعی باشد. این دسته از فقیهان ادله شرعی را در جهت شناخت موضوعات کافی ندانسته و به جستجوی دیگر دلایل در جهت تبیین موضوع پرداخته‌اند.

## ۵-۱. نبود انضباط فکری و مبنایی

نبود انضباط فکری در موضوع شناسی را نیز می‌توان از دیگر علت‌های اختلاف دیدگاه فقیهان در شناخت موضوع غیبت دانست.

۱. شهید ثانی در شرح بر لمعه شهید اول، غیبت را به گونه‌ای تعریف می‌کند که شرعی بودن این تعریف به دست می‌آید (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۴)؛ ولی در دیگر نگاه‌ها، تعریف شرع از این موضوع را به عنوان مؤید تعریف برآمده از عرف قلمداد می‌کند (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۸۴).

۲. برخی از اندیشمندان عرصه فقهت در بخشی از بحث غیبت از طرفی عمل به روایت را در خصوص این مسئله مشکل می‌دانند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲)؛ ولی در بخش دیگر به این روایت عمل کرده و بر طبق آن فتوا داده‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۸).

۳. از دیگر موارد نبود انضباط فکری می‌توان به برخورد برخی فقیهان با روایان اشاره کرد. برخی از فقیهان در دانش رجال یک راوی را توثیق کرده و او را ثقه دانسته‌اند (خویی، بی‌تا «ج»، ج ۱۹، ص ۲۸۰)؛ ولی در علم فقه بر خلاف آن نظر، درباره اعتماد نکردن به این راوی اظهار نظر کرده، وی را توثیق نکرده‌اند (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶).

۴. از دیگر محصولات نبود انضباط فکری بروز تهافت و دوگانگی در اعتماد به یک دلیل نقلی در آرای یک فقیه است؛ برای مثال محقق خویی در یکی از نگاه‌های خویش روایتی را مستند قول خویش می‌گیرد و طبق آن به ارائه نظر می‌پردازد (خویی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۴۰)؛ ولی در دیگر تألیف خود استناد به این روایت را خدشه‌دار می‌داند و در نهایت فهم عرفی را ملاک عمل قرار می‌دهد (خویی، بی‌تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶).

## ۶-۱. استناد به قول لغوی

برخی از فقیهان در جهت شناخت موضوع غیبت به قول لغت‌شناسان استناد کرده‌اند و با این استناد، زمینه‌ای برای بروز اختلاف در دیدگاه فقیهان فراهم شده است. در این مورد به ذکر مواردی اشاره می‌شود.

۱. یکی از فقیهان در جهت اثبات نظریه خویش به قول لغوی استناد یا استشهاد می‌کنند (شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۷۸؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲-۴۰۳)؛ در مقابل برخی دیگر از فقیهان به دلایل مختلف به قول لغوی استناد نمی‌کنند.

این عدم استناد یا به واسطه تأثیرگذاری نظریه اصولی فقیه در نحوه مواجهه وی با قول عالم لغوی است و بر عدم حجیت قول لغوی اذعان دارد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۴) و از این دلیل در جهت تبیین موضوع روی گردان شده و به روایت‌های باب و دیگر ادله (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶) متمایل شده‌اند و یا به واسطه پراکندگی اقوال و اختلاف نظر و تعارض آنان در معنای ارائه شده (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۲) امکان به دست آوردن تعریف جامع و مانع از اقوال لغت‌شناسان سلب شده و این تعارض موجب شده است که قول لغوی نزد عده‌ای از فقیهان مورد استناد واقع نشود (خویی، بی تا «الف»، ج ۱، ص ۳۲۶) و تنها در حد مؤید قلمداد شود (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲-۴۰۳).

۲. از مشکلات استناد به قول لغوی دخالت مشارب اعتقادی برخی از لغت‌شناسان در معنای ارائه شده است. یکی از ایشان پس از بیان معنای کلمه غیبت به روایت استناد می‌کند (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۵). این عمل کرد لغوی موجب سرگردانی مخاطب می‌شود و از طرفی به ایجاد اختلاف در عرفی یا شرعی دانستن موضوع منجر می‌گردد؛ زیرا ممکن است محقق به قول لغوی اعتنا نکند و مستند کلام خویش را دلیل نقلی قرار دهد و این موضوع را از موضوعات عرفی به شمار آورد و برخی دیگر با استناد به کلام لغوی بر غیرشرعی بودن این موضوع تأکید کند. افزون بر آن دخالت مشارب اعتقادی موجب وهن کلام لغوی و اعتماد نکردن به کلام وی شود و این دلیل را از محدوده دلیل بودن خارج سازد و به اختلاف دیدگاه فقیهان در بررسی موضوع بینجامد.

۳. ابهام آمیز بودن معنای لغوی ارائه شده از دیگر علت‌های نپذیرفتن قول لغوی است؛ زیرا برخی از لغت‌شناسان به تبیین معنای غیبت پرداخته و کراهت داشتن را ذکر کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۸)؛ ولی این بیان موجب خطور این پرسش در ذهن می‌شود که آیا مراد وی از کراهت، وجود آنچه از آن کراهت دارد است یا ظهور و اظهار آن؟ زیرا برخی از منتسب شدن به برخی عنوان‌ها مانند کلاه برداری که عیب شمرده

می شود، نه تنها کراهت نداشته‌اند؛ بلکه خوشحال هم می‌شوند و خویش را فردی باهوش قلمداد می‌کنند و حال آنکه در نگاه عرف، این غیبت به شمار می‌آید و این کلام لغت‌شناس بیانگر آن است که معنای برآمده از عرف با آنچه در لغت مطرح است، تفاوت دارد و این کلام لغت‌شناس موجب اختلاف دیدگاه لغت و عرف در معنای غیبت می‌شود.

۴. از دیگر موارد علل اختلاف دیدگاه فقیهان، تفاوت در چگونگی فهم و برداشت از عبارت‌های لغت‌شناسان است. برخی از فقیهان با استناد به قول لغت‌شناس (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۶) بر معتبر بودن قید ستر در تحقق غیبت استناد می‌کنند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۵)؛ در مقابل فقیهی مانند امام خمینی این قول لغت‌شناس را ناظر بر اعتبار قید ستر ندانسته (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۵)، با استناد به قول لغوی بر اعتبار نداشتن این قید در تحقق غیبت اذعان کرده است (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۵۰).

برخی دیگر<sup>۱</sup> با استناد به قول لغت‌شناسی دیگر (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۱) بیان می‌کند در عبارت وی واژه «من السوء» قید برای «ذکر» است (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ به این معنا که عیب از روی «سوء» صورت گیرد و از طریق کلام لغوی بر اعتبار قید قصد انتقاص در تحقق غیبت استناد می‌کند؛ در حالی که برخی دیگر از فقیهان با نپذیرفتن این برداشت بیان می‌کنند آنچه موجب سوء برداشت شده است، واژه «عابۀ» بوده و امکان دستیابی به مقصود از این واژه وجود ندارد؛ زیرا صرف بیان عیب دیگری به خودی خود تنقیص است (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳) و دیگر نیازی به قصد نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۶)؛ بنابراین در عبارت فیروزآبادی عبارت «من السوء» قید برای مای موصول است؛ یعنی آنچه می‌گوید بدی او باشد، نه اینکه مراد وی به قصد سوء باشد.

وجود دو احتمال در کلام لغت‌شناسان به مجمل شدن کلام آنان انجامیده و امکان استناد به آن سلب شده است (شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۷۸).

۱. هرچند محقق ایروانی و شیخ انصاری به این قول قائل نیستند و در پی حکایت دلیل قائلان به این قول در حرکت‌اند.

مورد دیگر از موارد بازگشت اختلاف دیدگاه به تفاوت در برداشت از عبارت‌ها را می‌توان در استناد گروهی از فقیهان به کلام برخی لغت‌شناسان دانست (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۱؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۳۷؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۶). در قید قصد انتقاص، هر دو گروه قائلان به اعتبار قید قصد انتقاص (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۳) و اعتبار نداشتن این قید (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۶) برای اثبات نظریه خویش به کلام لغت‌شناسان استناد کرده‌اند و ملاحظه می‌شود هر دو گروه به دلیل واحد استناد کرده‌اند؛ ولی دو نتیجه متناقض از دیگری حاصل شده است.

۵. از دیگر علت‌های اختلاف آرای فقیهان اعتماد نداشتن به آرای برخی اهل لغت است؛ زیرا فقیهان با مشاهده نبود اتحاد و وفاق لغت‌شناسان در تبیین معنای غیبت، برخی مستند کلام خویش را تعریف برخی از اهل لغت قرار داده و از تعاریف دیگر لغت‌شناسان روی گردان شده‌اند (شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۷۸)؛ در مقابل برخی دیگر به برخی آرای اهل لغت متمایل شده و از گروه دیگر روی گردانده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۳؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲-۴۰۳). در این زمینه ملاحظه می‌شود این اعتماد نداشتن فی الجمله به آرای لغت‌شناسان موجب اختلاف دیدگاه فقیهان در مسیر شناخت موضوعات شده است.

۶. به باور نگارندگان، بسیاری از معانی بیان‌شده دانشمندان لغت جنبه لغوی ندارد، بلکه معانی عرفی است؛ به عبارتی گویی لغت‌شناس رسالت خویش را در بیان ریشه‌های لغوی خلاصه نمی‌کند و در موارد بسیاری به عنوان یک کارشناس عرفی به بیان معنای عرفی روی می‌آورد؛ بنابراین همه تعریف‌ها و قیدها دخیل در تحقق غیبت به هیچ وجه جنبه لغوی ندارد و از باب معنای عرفی است و قول اهل لغت روایتگر معنای عرفی است (اراکي، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۳). برای گواه بر این مدعا می‌توان به قول برخی از عالمان اصول ارجاع داد. آنان گفته‌اند اهل لغت در مقام بیان موارد استعمال هستند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲) و به بیان ریشه‌های لغوی نمی‌پردازند؛ بنابراین قول لغوی نمی‌تواند به عنوان دلیلی در کشف معنای حقیقی متعلق حکم به کار آید؛ بدین ترتیب این مسئله به اختلاف دیدگاه فقیهان در شناخت موضوع منجر می‌شود.

## نتیجه‌گیری

در عرصه اجتهاد، شناخت موضوع و متعلق حکم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا جایی که می‌توان ادعا کرد فتوای دقیق بدون موضوع‌شناسی صحیح امکان ندارد و این وابستگی موجب ورود فقیهان به حوزه مفهوم‌شناسی موضوع‌های عرفی و شرعی شده و کوشیده‌اند در پی فهم دقیق از موضوع برآیند.

از جمله موضوعات مورد توجه موضوع‌شناسانه فقیهان، غیبت است. به تبع گستردگی فعالیت فقیهان در شناخت موضوع، تکرار اقوال پدیدار می‌گردد که شناسایی و بررسی علت‌های منجر به این اختلاف، تأثیر شگرفی در مواجهه با موضوع و شناسایی آن دارد؛ زیرا علت عمده اختلاف دیدگاه فقیهان در ناحیه حکم به اختلاف در موضوع بازگشت دارد و در صورت اتحاد در شناخت موضوع، از تکرار اقوال در حکم کاسته می‌شود.

این پژوهش در پی واکاوی و کشف علت‌های اختلاف فقیهان در شناخت موضوع غیبت بود که مهم‌ترین آنها به قرار زیر بررسی شد.

۱. استناد به فهم عرفی: علت اصلی و مهم در پدیدارشدن اختلاف دیدگاه، فهم عرفی و عرف بود. این دلیل نقشی تعیین‌کننده در مسیر شناخت این متعلق حکم دارد. چنان که ملاحظه شد فقیهان در مواضع مختلف این بحث، به این دلیل تمسک کردند و دچار اختلاف شدند. بروز این اختلاف از این واقعیت پرده برمی‌دارد که ضوابط تشخیص عرفی موضوع به‌درستی تبیین نشده و درباره آن توافق عمومی پدید نیامده است. به هر حال این پرسش مطرح است که چه امری سبب گردید با اینکه هر دو گروه به فهم عرفی استناد کرده‌اند، دو نتیجه متناقض به دست آید؟

به نظر می‌رسد ریشه اختلاف در موارد زیر است:

الف) نزد برخی از فقیهان این دلیل در مرتبه دلیل شرعی است و به عنوان دلیل مستقل نگریسته می‌شود. برخی عرف را اصل دانسته و شرع را دنباله‌رو آن معرفی کرده‌اند؛ در مقابل برخی دیگر عرف را ابزاری در جهت تبیین مراد شارع دانسته، نگاهی آلی به آن افکنده‌اند.

ب) بخش عمده و بلکه اکثر فقیهان به تبیین مراد خویش از این دلیل پرداخته و مشخص نکرده‌اند مرادشان از فهم عرفی مورد نظر کدام زمان است. آیا فهم عرفی زمان صدور مورد نظر است یا فهم عرفی عصر حاضر؟

۲. توسل به دلایل نقلی در حل مسئله و بروز اختلاف در خوانش و تفاوت مبنایی فقیهان در ارزیابی اسناد دلیل متنی و نیز برخورد دو‌گانه با برخی روایت‌ها و روایان در مسیر موضوع‌شناسی.

۳. شیوه نگاه فقیهان به تعالیم نقلی، اتخاذ نگاه حداکثری به ادله نقلی از سوی برخی و نگاه حداقلی از سوی دیگران.

۴. استناد به قول لغوی:

الف) از جهت نبود اتحاد و بروز اختلاف در اقوال لغت‌شناسان و در استفاده از کلام آنان در مسیر شناخت معنای حقیقی.

ب) اعتماد نکردن به کلام لغت‌شناسان به واسطه حجیت نداشتن قول آنان نزد دسته‌ای از فقیهان و یا اعتماد نکردن به بخشی از اقوال لغت‌شناسان به واسطه ابهام موجود در کلام آنان و یا دخالت برخی از مشارب اعتقادی در تبیین معنای واژه مورد نظر.

د) اعراض لغوی از وظیفه ذاتی خویش در جهت تبیین معانی لغوی و روی آوردن به تبیین معانی عرفی و گام‌نهادن به عنوان کارشناس مبین معانی عرفی.

با دقت در این علل و دیگر علت‌هایی که امکان افزودن به این فهرست در آن وجود دارد، می‌توان به این مطلب پی برد که دستاوردهای موضوع‌شناسی فقهی در ابواب و مسائل معاملی، در حد قابل قبولی قرار ندارد. اختلاف آرا دامنه‌دار است و مادامی که ابعاد علل اختلاف به‌درستی شناسایی نشود و بر روی ضوابط موضوع‌شناسی توافق صورت نگیرد، همچنان شکاف عمیق در شناخت موضوعاتی چون غیبت وجود خواهد داشت و این مسئولیت بر عهده فقه‌پژوهان است که از خلال تحقیق‌های منسجم، پراکنده‌گویی‌ها و تناقض‌ها را کنار نهند و به دستاوردهای پیشرفته در موضوع‌شناسی فقهی نائل آیند.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأملی. تهران: کتابچی.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴). الرجال (لابن الغضائری). قم: دارالحدیث.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). کامل الزیارات. نجف اشرف: دارالمرتضویة.
۴. اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۳ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). المکاسب (ج ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. ایروانی، علی. (۱۴۰۶ق). حاشیه المکاسب (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. بروجردی، سیدحسین. (۱۳۷۳). جامع احادیث الشیعة فی أحكام الشریعة (ج ۱۶). قم: مطبعة مهر.
۸. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. تبریزی، جواد. (۱۴۱۶ق). ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب (ج ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة (ج ۱). بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۱. حرعالمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۲). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۲. حسینی شیرازی، سیدعلی رضا. (۱۳۹۷). اعتبار سنجی احادیث شیعه (زیر ساختها، فرآیندها، پیامدها)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ مؤسسه رهپویان راه امام هادی علیه السلام.
۱۳. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة (ج ۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

۱۱۳  
ف

۱۴. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مصباح الاصول (ج ۱). قم: مكتبة الداوری.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۲۹ق). محاضرات فی الفقه الجعفری (ج ۱). قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوی (ج ۲۵). قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوی عليه السلام.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم. (بی تا). المستند فی شرح العروة الوثقی. بی جا. بی نا.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم. (بی تا). مصباح الفقاهة (ج ۱). بی جا. بی نا.
۱۹. خویی، سیدابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه (ج ۱۰ و ۱۹). بی جا. بی نا.
۲۰. داوری، مسلم. (۱۴۱۶ق). اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق. بی جا. بی نا.
۲۱. شهید اول، محمدبن مکی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهية فی شرح المعه الدمشقیه (ج ۱ و ۳). قم: انتشارات داوری.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). رسائل الشهید الثانی. قم: کتاب فروشی بصیرتی.
۲۳. شهیدی پور، محمد تقی. (۱۳۹۵). درس خارج فقه (ادله حرمت تأخیر نماز از وقت فضیلت). وبگاه فقاها:
- <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh/95/950916>
۲۴. شهیدی پور، محمد تقی. (۱۳۹۶). درس خارج فقه (محرمات - غیبت). وبگاه فقاها:
- <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh2/95/960220/>
۲۵. شهیدی تبریزی، میرزا فتاح. (۱۳۷۵ق). هداية الطالب الی اسرار المكاسب (ج ۱). تبریز: چاپخانه اطلاعات.
۲۶. طباطبایی قمی، تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین (ج ۱). قم: منشورات قلم الشرق.
۲۷. طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل (ج ۸). قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۲۸. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرين (ج ۲). تهران: کتاب فروشی مرتضوی.

۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی. مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأملی. قم: دارالثقافة.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلی. نجف اشرف: دارالذخائر.
۳۲. غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). إحياء علوم الدين. بيروت: دارالمعرفة.
۳۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير (ج ۲). قم: دارالهجرة.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲ و ۸). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۶. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشي - إختيار معرفة الرجال. مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
۳۷. مامقانی، محمد حسن. (۱۳۱۶ق). غاية الامال فی شرح المكاسب (ج ۱). قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ج ۷۲ و ۷۴ و ۷۵). بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۹. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج ۴). قم: نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.
۴۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۶ق). انوار الفقاهة (کتاب التجارة). قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب عليه السلام.
۴۲. موسوی قزوینی، سیدعلی. (۱۴۲۴ق). ینایع الاحکام فی معرفة الحلال والحرام (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.

۴۴. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۲۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعه (ج ۱۴). قم: آل البيت علیهم السلام.
۴۶. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر. (۱۳۸۸). أنیس المجتهدین فی علم الأصول (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۴۷. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل (ج ۱۴) والخاتمة، ج ۴. قم: آل البيت علیهم السلام.

## References

\* Holy Quran

1. Allamah Helli, H. (1411 AH). *Rijal al-Alamah al-Hilli*. Najaf Ashraf: Dar al-Dhakha'ir. [In Arabic]
2. Ansari, M. (1415 AH). *al-Makasib* (Vol. 1). Qom: Majma al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
3. Araki, M. A. (1413 AH). *Makasib Moharrameh*. Qom: Dar Rah Haq. [In Arabic]
4. Bahbahani, M. B. (1415 AH). *Al-Fawa'id al-Hairiyah*. Qom: Majma al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
5. Borujerdi, S. H. (1373 AP). *Jame Ahadith al-Shia fi Ahkam al-Shari'a* (Vol. 16). Qom: Matba'at Mehr. [In Arabic]
6. Davari, M. (1416 AH). *Usul 'Ilm al-Rijal Bayn al-Nazariyyah wa al-Tatbiq*. n.p. [In Arabic]
7. Fayyumi, A. (1414 AH). *al-Masbah al-Munir fi Gharaib al-Sharh al-Kabir* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
8. Firoozabadi, M. (1426 AH). *al-Qamus al-Mohit*. Beirut: Al-Risalah Institution for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
9. Ghazali, M. (n.d.). *Ihya' Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
10. Hurr Amili, M. (1409 AH). *Tafsil Wasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shari'a* (Vol. 12). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
11. Husseini Shirazi, S. A. R. (1397 AP). *Authentication of Shia Hadiths (Foundations, Processes, Consequences)*. Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books in Universities (SAMT) and the Research and Development Institute of Humanities, Rahpouyan Rah-e Imam Hadi. [In Persian]
12. Ibn Babuyeh, M. (1376 AP). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
13. Ibn Ghazaeri, A. (1364 AP). *Al-Rijal (labn al-Ghazaeri)*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

14. Ibn Quluyeh, J. (1356 AP). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf Ashraf: Dar al-Mortazawiyah. [In Arabic]
15. Irvani, A. (1406 AH). *Hashiyat al-Makasib* (Vol. 1). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
16. Johari, I. (1410 AH). *Al-Sahah, Taj al-Lughah wa Sahah al-Arabiyyah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
17. Kashi, M. (1409 AH). *Rijal al-Kashi - Iktiyar Ma'rifat al-Rijal*. Mashhad: Mashhad University Press. [In Arabic]
18. Khomeini, S. R. (1415 AH). *Al-Makasib al-Moharramah* (Vol. 1). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
19. Khoyi, S. A. (1417 AH). *Misbah al-Usul* (Vol. 1). Qom: Maktabat al-Dawari. [In Arabic]
20. Khoyi, S. A. (1418 AH). *Mawsu'at al-Imam al-Khoyi* (Vol. 25). Qom: Institute for the Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
21. Khoyi, S. A. (1429 AH). *Mohazerat fi al-Fiqh al-Ja'fari* (Vol. 1). Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia. [In Arabic]
22. Khoyi, S. A. (n.d.). *Al-Mostanad fi Sharh al-Urwah al-Wuthqa*. n.p. [In Arabic]
23. Khoyi, S. A. (n.d.). *Misbah al-Fiqahat* (Vol. 1). n.p. [In Arabic]
24. Khoyi, S. A. (n.d.). *Mu'jam Rijal al-Hadith wa Tafsir Tabaqat al-Ruwah* (Vols. 10 & 19). n.p. [In Arabic]
25. Kulayni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vols. 2 & 8). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
26. Majlisi, M. T. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li Durar Akhbar al-A'imma al-Athar* (Vols. 72, 74 & 75). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
27. Makarem Shirazi, N. (1426 AH). *Anwar al-Fiqhah (Kitab al-Tijarah)*. Qom: Madrasat al-Imam Ali bin Abi Talib. [In Arabic]

28. Mamqani, M. (1316 AH). *Ghayat al-Amal fi Sharh al-Makasib* (Vol. 1). Qom: Majma' al-Dhakha'ir al-Islamiyah. [In Arabic]
29. Muhaqqiq Karaki, A. (1414 AH). *Jame' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (Vol. 4). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
30. Musavi Qazvini, S. A. (1424 AH). *Yanabi' al-Ahkam fi Ma'rifat al-Halal wa al-Haram* (Vol. 2). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
31. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-kalam fi sharh shara'i' al-islam* (Vol. 22). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
32. Najashi, A. (1365 AP). *Rijal al-Najashi*. Qom Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
33. Naraghi, A. (1415 AH). *Mustanad al-Shi'a fi Ahkam al-Shari'ah* (Vol. 14). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
34. Naraghi, M. (1388 AP). *Anis al-Mujtahidin fi 'Ilm al-Usul* (Vol. 1). Qom: Bustan Ketab. [In Arabic]
35. Nuri, H. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il* (Vol. 14). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
36. Shahid Awal, M. (1410 AH). *Al-Rozah al-Bahiyyah fi Sharh al-Mu'ah al-Dimashqiyyah* (Vols. 1 & 3). Qom: Davari. [In Arabic]
37. Shahid Thani, Z. (n.d.). *Risalat al-Shahid al-Thani*. Qom: Basirati. [In Arabic]
38. Shahidi Tabrizi, M. F. (1375 AH). *Hidayat al-Talib ila Asrar al-Makasib* (Vol. 1). Tabriz: Ettela'at. [In Arabic]
39. Shahidipour, M. T. (1395 AP). *Advanced Jurisprudence Lesson (Evidence of the Prohibition of Delaying Prayer beyond its Recommended Time)*. Retrieved from <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh/95/950916/>[In Persian]
40. Shahidipour, M. T. (1396 AP). *Advanced Jurisprudence Lesson*. Retrieved from <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh2/95/960220/>[In Persian]
41. Shaykh Mufid, M. (1413 AH). *Al-Ikhtisas*. Qom: Al-Motamar al-Alami lil-Alfiyyah al-Sheikh al-Mufid. [In Arabic]

42. Tabataba'i Karbala'i, A. (1418 AH). *Riyazal al-Masa'il fi Bayan al-Ahkam bi al-Dala'il* (Vol. 8). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
43. Tabataba'i Qumi, T. (1426 AH). *Mabani Minaḥij al-Salihin* (Vol. 1). Qom: Manshurat Qalam al-Sharq. [In Arabic]
44. Tabrizi, J. (1416 AH). *Ershad al-Talib ila Taliq ala al-Makasib* (Vol. 1). Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
45. Tarihi, F. (1416 AH). *Majma-ul-Bahrain* (Vol. 2). Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
46. Tusi, M. (1373 AP). *Rijal al-Tusi*. Islamic Publishing House affiliated with the University of Madrasa Scholars in Qom. [In Arabic]
47. Tusi, M. (1414 AH). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]





## An Analysis and Revision of the Arguments of Rulings Related to the Use of Poetry by Schools of Jurisprudence<sup>1</sup>

Mostafa Zolfaghar Talab 

Assistant professor, Department of Shafe'ei Fiqh, Faculty of Theology, Tehran University, Tehran, Iran.  
zolfaghar49@ut.ac.ir

### Abstract

This research aims to analyze the jurisprudential arguments of the use of poetry in the five jurisprudential Schools of Hanafiyah, Malikiyah, Shafiyah, Hanbali and Imamiyah. This article, via descriptive and analytical method, while inferring the views of the five schools of jurisprudence on issues related to the first rule of using poetry, its jurisprudential ruling in different situations, including while circumambulating God's house (Tawaf), in the mosque, as well as the ruling of arranging the Qur'an and the ruling of accepting the poet's witnessing, examines and presents various arguments and viewpoints. The result suggests that the obligatory ruling for using poetry is permissible, but in different situations, it has its appropriate rulings. The use of poetry in the mosque and in the state of tawaf depends on its meanings and content. Arranging the Qur'anic texts according to the jurisprudential schools of thought is religiously

---

1. Cite this Article: Zolfaghar Talab, M. (1402 AP). An Analysis and Revision of the Arguments of Rulings Related to the Use of Poetry by Schools of Jurisprudence. *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 123-151. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.66295.2641>

---

\* This article has been taken from a doctoral dissertation under the title of "The reasons for the differences in the viewpoints of jurists regarding the knowledge of conventional subjects; The scope of the research is: topics of Makasib Muhareme" (supervisor: Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei and advisor: Dr. Seyed Mohammad Taghi Ghabooli Dor Afshan).

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

---

●**Received:**24/04/2023 ●**Revised:**18/09/2023 ●**Accepted:**05/02/2024 ● **Published online:** 26/02/2024

illegitimate, but arranging the meanings of the Qur'an, including its translation and interpretation, is religiously legitimate according to the majority of jurists of different schools of thought. Guaranteeing and adopting Quranic verses in the form of poetic order is also permissible by the majority of jurisprudence schools - except for the majority of Malikiyah jurists and some jurists of other schools of law. Haram (Forbidden) poetry causes the rejection of witnessing.

**Keywords**

The permissibility of poetry, poet's witnessing, ordering the Qur'an, forbidden poetry, translation of Quranic verses.

## تحلیل و بازنگری ادله احکام مربوط به بهره‌گیری از

### شعر نزد مذاهب فقهی<sup>۱</sup>

مصطفی ذوالفقارطلب 

استادیار گروه فقه شافعی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران.  
zolfaghar49@ut.ac.ir

#### چکیده

هدف این پژوهش، واکاوی ادله فقهی بهره‌گیری از شعر نزد مذاهب فقهی پنجگانه حنفیه، مالکیه، شافعیه، حنابله و امامیه است. این نوشتار با روش توصیفی و تحلیلی ضمن استقرای دیدگاه‌های مذاهب فقهی پنجگانه در موضوعات مربوط به حکم اولی بهره‌گیری از شعر، حکم فقهی آن در حالات مختلف، از جمله در حال طواف خانه خدا، در مسجد و نیز حکم به‌نظم‌درآوردن قرآن و حکم پذیرش شهادت شاعر، بررسی و به طرح ادله و دیدگاه‌های مختلف می‌پردازد. نتیجه اینکه اصل در حکم تکلیفی بهره‌گیری از شعر اباحه است، اما در حالات مختلف، احکام متناسب آن را به خود می‌گیرد. بهره‌گیری از شعر در مسجد و در حالت طواف، تابع معانی و محتوای آن است. به‌نظم‌درآوردن نصوص قرآنی به اتفاق مذاهب فقهی، غیر مشروع، ولی به‌نظم‌درآوردن معانی قرآن اعم از ترجمه و مفهوم تفسیری آن نزد جمهور فقیهان مذاهب، مشروع است. تضمین و اقتباس از آیات قرآنی در قالب نظم شعری نیز نزد جمهور مذاهب فقهی - بجز مالکیه در قول مشهور و برخی از فقیهان دیگر مذاهب - جایز است. شعر حرام، موجب عدم پذیرش شهادت می‌گردد.

#### کلیدواژه‌ها

اباحه شعر، شهادت شاعر، نظم درآوردن قرآن، شعر حرام، ترجمه منظوم قرآن.

۱. **استناد به این مقاله:** ذوالفقارطلب، مصطفی. (۱۴۰۲). تحلیل و بازنگری ادله احکام مربوط به بهره‌گیری از شعر نزد مذاهب فقهی، فقه، ۳(۱۱۶)، صص ۱۲۳-۱۵۱. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.66295.2641>

\* نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

• تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

صناعت شعر از کهن‌ترین هنرهای زیبای سخن در عرصه فرهنگ است که حاصل تخیل، اندیشه و عواطف بشری می‌باشد و در قالب نظم شعری متجلی می‌گردد. شعر از روزگاران قدیم به عنوان یک عامل اثرگذار در تعامل بشر با ابعاد مختلف حیات بشری و نیز تحکیم و اعتلای ارزش‌های تمدنی، مورد توجه اندیشه‌ورزان هر فرهنگ و جامعه بوده است. از افلاطون، سقراط و ارسطو گرفته تا شاعران برجسته دوران جاهلی عرب و سپس شاعران ادبیات عرب و فارسی دوران اسلامی گام‌های بلند و مؤثری را در غنای ادبی روزگار خویش برداشته‌اند.

با نزول کلام وحیانی قرآن، ادبیات این کتاب الهی بر همه هنرهای زیبای سخن بشری برتری یافت؛ به گونه‌ای که این کتاب آسمانی معجزه پیامبر گرامی اسلام شناخته شد و در این راستا خداوند متعال به طور همه‌جانبه به تحدی با مشرکان پرداخت و این نشان از حقانیت رسالت رسول الله ﷺ دارد. خداوند متعال در برخی آیات قرآنی، سرودن شعر را مذمت می‌کند: «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ»؛ و شاعران‌اند که گمراهان از آنان پیروی می‌کنند (الشعراء، ۲۲۴) و از سوی دیگر برخی از سنت‌های قولی و فعلی رسول الله ﷺ آشکارا مؤید بهره‌گیری از شعر است و بر مبنای این نصوص متعارض، فقیهان در مسئله بهره‌گیری از شعر دیدگاه‌های مختلفی دارند.

واکاوی ادله این دیدگاه‌ها در مسئله بهره‌گیری از شعر، با هدف دستیابی به احکام فقهی مناسب از اهمیت و جایگاه والایی در عرصه ادبیات و علوم اسلامی برخوردار است. در موضوع احکام فقهی بهره‌گیری از شعر، پژوهش‌های پراکنده مختلفی انجام گرفته است، اما به دیدگاه‌ها و ادله مذاهب فقهی به طور کامل پرداخته نشده است.

در این پژوهش پس از تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی شعر، با روش توصیفی و تحلیلی به حکم اولی بهره‌گیری از شعر و احکام آن در حالت‌های مختلف و بهره‌گیری از آن در مسجد، در حال طواف و به‌نظم در آوردن آیات قرآنی، تضمین و اقتباس و پذیرش شهادت از منظر مذاهب فقهی پنجگانه پرداخته می‌شود.

## ۱. مفهوم شعر

به سبب اشتقاق‌های واژه شعر و معانی مختلف آن نمی‌توان یک تعریف منطقی جامع و مانعی برای این واژه یافت، ولی در این بخش با بررسی مقارنه‌ای میان مفهوم لغوی و اصطلاحی آن در ادبیات فارسی و عربی، وجه مشترک بین مفاهیم، کشف و تبیین می‌شود.

### ۱-۱. مفهوم لغوی شعر

برخی واژه شعر را برگرفته از «شیر» - به تخفیف حرف یاء- در زبان عبری یا آرامی و نیز «شور» در موسیقی ایران به معنای سرود و آواز دانسته‌اند و بر آن‌اند که «شعر» در زبان عربی نیز به گونه خاص ادبی معرب «شیر» عبری یا آرامی است (امین، ۱۳۸۷، ص ۲۲). هم خانواده‌های شعور، شُعوَرة، مَشعور، مَشعورة و مَشعوراء به معنای دانستن، فطانت و تعقل آمده است (فیروزآبادی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۷۵).

با چشم‌پوشی از نوع ریشه این واژه، مفهوم احساس درونی، وجه مشترک میان زبان عربی و فارسی در این واژه است.

### ۲-۱. مفهوم اصطلاحی شعر

در مفهوم اصطلاحی این واژه، اتفاق نظر وجود ندارد و در دانش‌های مختلف از جمله علم منطق و ادبیات فارسی به شیوه‌های مختلفی به تعریف اصطلاحی آن پرداخته شده است.

#### ۱-۲-۱. تعریف منطقی شعر

معروف‌ترین تعریف «شعر» در منطق، تعریف ابن‌سیناست: «إن الشعر هو كلامٌ محيّلٌ مؤلفٌ من اقوال موزونة متساوية و عند العرب مقفاة.... ولا نظر للمنطقي في شيء من ذلك الا في كونه كلاماً مخيلاً» (ابن‌سینا، ۱۹۰۲م، ج ۴، ص ۲۳)؛ شعر عبارت است از سخنی خیالی و تشکیل شده از سخنان موزون و برابر و نزد عرب عبارت است از سخن قافیه‌دار

و محور اصلی آن، از نظر منطقی، سخنی خیالی است؛ بر این مبنا عنصر اصلی شعر نزد منطق‌دانان خیال‌انگیز بودن کلام است و لازمه شعر بودن، موزون و مقفی بودن آن نیست.

### ۱-۲-۲. تعریف ادبی شعر

واژه شعر از منظر ادیبان، مفاهیم مختلفی دارد که نمی‌توان مفهوم واحدی را برای این واژه ارائه داد. عبدالحسین زرین کوب «معنا و قصد» را عنصر هر اثر هنری از جمله شعر می‌داند؛ بر این مبنا شعر، کلام موزون و مقفی همراه با معنا و قصد است (زرین کوب، ۱۳۴۶، ص ۳۹). پرویز ناتل خانلری پس از نقل تعریف‌های مختلف شعر، آن را چنین تعریف می‌کند: «شعر تألیفی از کلمات است که نوعی از وزن در آن بتوان شناخت» (ناتل خانلری، ۱۳۶۷، ص ۱۹).

همان‌گونه که در تعریف ملاحظه می‌شود، لازمه شعر بودن کلام، موزون بودن آن است؛ اما مقفی بودن کلام، جزو ماهیت ذاتی شعر نیست، بلکه از لوازم آن شمرده می‌شود؛ بر همین مبناست که نصیرالدین طوسی معتقد است که شرط تقفیه در قدیم نبوده و ویژه عرب است و دیگر امت‌ها آن را از ایشان برگرفته‌اند (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۵۸۶). به نظر می‌رسد پس از مطالعه انواع مفاهیم شعر، تعریف زیر وجه مشترک میان تعاریف مختلف تمام زبان‌ها و فرهنگ‌ها باشد: «پردازش اندیشیده‌ی واژه‌ها، تنیده در عاطفه، خیال و اندیشه در قالبی آهنگین» (امین، ۱۳۸۷، ص ۲۲). مراد از شعر در این مقاله، آن نوع مفهومی است که موزون بودن در آن لحاظ شده باشد.

### ۲. اصل در حکم تکلیفی شعر

مراد از طرح این مسئله، مشروع بودن اصلی بهره‌گیری از شعر است که اصل در این موارد - بدون نظر به عوارض و محتوا - تعیین هر کدام از احکام تکلیفی پنجگانه و جوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه در هر شعر است.

مذاهب فقهی حنفیه (ابن‌عابدین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۶۰)، مالکیه (العدوی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۰۵)، شافعیه (نوی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴)، حنابله (ابن‌قدامه، ۱۳۸۸ق ج ۱۰، ص ۱۵۷) و امامیه (محقق حلی،

۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۱۳۸) بر اصل حکم تکلیفی اباحه بهره‌گیری از شعر اتفاق نظر دارند. امام نووی در این موضوع تصریح کرده است که تمام عالمان به اباحه شعر - به شرط نبودن ناسزا در محتوای آن - معتقدند (نووی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۱۴). ابن قدامه نیز نبود اختلاف درباره شعر را ادعا کرده است: «صحابه و علما به جواز آن قائل اند» (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۱۰، ص ۱۵۸).

بر مبنای استقرا در دیدگاه‌های فقیهان می‌توان حکم اصلی سرودن شعر را اباحه دانست. احکام مختلف فقهی همانند کراهت یا تحریم و... در این مسئله بر بهره‌گیری از شعر در حالات مختلف و عوارض محتوای آن ناظر است، نه حکم اولی آن.

## ۲-۱. دلایل

در این بخش به دلایل اصل مشروع بودن سرودن شعر پرداخته می‌شود:

### ۲-۱-۱. سنت

احادیث نبوی فراوانی دلالت بر جواز شعر دارد؛ از جمله:

الف) روایت ابن ابی کعب از رسول الله ﷺ که می‌فرماید: «إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ حِكْمَةً»؛ برخی از شعرها حکمت است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۳۴). وجه استدلال به حدیث آن است که برخی اشعار دارای حکمت هستند. بهره‌گیری از لفظ «من» تبعیضیه دلالت دارد بر اینکه اشعار بدون نگاه به محتوای آن جایزند و غیر از این حکم، احکام عرضی دیگر به خود می‌گیرد.

ب) روایت عمرو بن شرید از پدرش که رسول الله ﷺ پس از سرودن من فرمود: «آیا اشعار امیه بن ابی‌صلت را به یاد داری؟» عرض کردم: بله، آن گاه حضرت فرمود: «پس یک بیت بگو». یک بیت خواندم. سپس فرمود: «بیتی دیگر». من نیز بیتی دیگر خواندم و سپس فرمود: «ادامه بده» تا اینکه صد بیت را خواندم (مسلم، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۶). وجه استدلال به حدیث آن است که رغبت رسول الله ﷺ به سرودن شعر عمرو بن شرید و پیشنهاد به خواندن اشعار امیه بن ابی‌صلت بر جواز بهره‌گیری از شعر دلالت دارد.

## ۲-۱-۲. به دلیل قرارگرفتن به عنوان محل استدلال علوم مختلف

ابن قدامه در استدلال به جواز سرودن شعر می‌نویسد: «ولیس فی إباحة الشعر خلاف وقد قاله الصحابة والعلماء والحاجه تدعو إليه لمعرفة اللغة والعربية والاستشهاد به في التفسير وتعرف معاني كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ ويُستدل به أيضا على النسب والتاريخ وأيام العرب ويقال الشعر ديوان العرب» (ابن قدامه، ۱۹۶۸م، ج ۱۰، ص ۱۵۸).

ابن قدامه این استدلال را به روش استقرایی ارائه می‌کند؛ به گونه‌ای که افزون بر مشروعیت آن نزد صحابه و علما، برای شناخت ساختار و مفاهیم لغوی به ویژه ادبیات عرب، تفسیر و معانی قرآن و نیز نسب‌شناسی و تاریخ مورد نیاز است؛ به همین سبب نیز از شعر به عنوان دیوان عربی یاد می‌کنند. با وجود اتفاق نظر در اصل مشروع بودن شعر ناظر بر اباحه آن، در این میان دیدگاه طوسی از فقیهان شیعه امامیه ناظر بر کراهت مطلق سرودن شعر قابل تأمل است.

طوسی برای اثبات مدعای خویش به عموم موجود در ظاهر روایات و نیز آیه «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (الشعراء، ۲۲۴) استدلال کرده است. وی می‌نویسد: «نحن نحمله على عمومه ولا نخصه إلا بالدليل» (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۰۸)؛ همچنین در موضعی دیگر می‌نویسد: «الشعر ما لم يكن فيه هجو ولا فحش ولا تشييب بامرأة لا يعرفها ولا كذب، مباح على كراهية فيه عندنا»؛ شعری که در آن فارغ از هجو، فحش، تشییب و دروغ باشد، نزد ما جایز، ولی مکروه است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۲۲۵).

### نقد دیدگاه طوسی

استدلال طوسی به آیه پیشین در کراهت سرودن شعر، استوار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آیه دارای استثنایی است که نمی‌توان به طور مطلق حکم به کراهت آن داد. خداوند متعال می‌فرماید: «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا أَلَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (الشعراء: ۲۲۴-۲۲۷).



در این آیه، شاعران مؤمنی که دارای صفات عمل صالح و... هستند، از این حکم مستثنی شده‌اند. افزون بر آن، سیاق آیه نشان می‌دهد که مخاطبان آیه دشمنان اسلام بوده‌اند که علیه پیامبر اکرم ﷺ و رسالت اسلام شعر می‌سرودند. شأن نزول این آیه نیز مؤید این مدعاست: آن‌گاه که سوره شعراء نازل شد، حسان بن کعب بن مالک و ابن رواحه گریان نزد رسول الله ﷺ آمدند و عرض کردند: یا نبی الله، خداوند متعال این آیه را نازل کرده و او می‌داند که ما شاعر هستیم. آن حضرت فرمود: «بقیه آیه را بخوانید» (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۳، ص ۱۵۳).

همچنین از ابن عباس نقل شده است که مستثنا در این آیه ناسخ مستثنا منه خود می‌باشد و به نقلی دیگر از او ناسخ نیست، بلکه مستثنا به شمار می‌رود (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۳، ص ۱۵۳). بنا بر هر دو نوع تفسیر، نمی‌توان درباره سرودن شعر به طور مطلق حکم به کراهت داد.

### ۳. احکام مختلف بهره‌گیری از شعر

آنچه که بیان شد اصل مشروع بودن یا اصل در حکم تکلیفی بهره‌گیری از شعر، بدون نگاه به حالت‌های مختلف و عوارض محتوای آن بود. در ادامه به دیدگاه فقیهان در مسئله بهره‌گیری از شعر با نگاه به عوارض محتوایی آن پرداخته می‌شود. در این مسئله می‌توان چهار حکم فقهی زیر را متصور شد:

#### ۳-۱. فرض کفایی

این حکم فقهی درباره اشعاری است که به عنوان مبانی قواعد عربی به فهم نصوص دینی قرآن، سنت و تحکیم دین یاری می‌رساند (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۶). به نظر می‌رسد که دیدگاه ناظر بر فرض کفایی بودن بهره‌گیری از شعر در این مسئله - در حالت وجود روش‌های دیگر برای فهم نصوص دینی و نصرت دین - جای تأمل دارد که در آن حالت، احکام تکلیفی دیگری را به خود می‌گیرد. با استقرای در منابع تفسیری و فقهی، هرچند که شعر مشتمل بر هجو دارای حکم تکلیفی حرام است،

سرودن این نوع اشعار را در راستای دفاع از عرض و حیثیت دین، با استدلال به استثنای موجود در سوره شعرا و پاسخ حسان به هجویات مشرکان در قالب اشعار هجو خویش، جایز دانسته‌اند (حقی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۱۶).

شاعر معروف اصفهانی، کمال الدین اسماعیل، در مشروع بودن سرودن شعر هجوی، در مقام دفاع چنین می‌سراید:

هجا گفتن ارچه پسندیده نبود	چه آن شاعری که هجا گو نباشد
خداوند امساک را هست دردی	چو نفرین بود بولهب را ز ایزد
رسول «اهجهم» داد فرمان به حسان	مبادا کسی کالت آن ندارد
چه شیری که چنگال و دندان ندارد	که إلا هجا هیچ در مان ندارد
مرا هجو گفتن پشیمان ندارد	وزو هیچ مداح فرمان ندارد

(اصفهانی، ۱۳۴۸، ص ۶۷۵)

### ۲-۳. استحباب

اشعاری که مشتمل بر ثنای خداوند متعال و مدح رسول الله ﷺ و وعظ و زهد باشد، مندوب و پسندیده است (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۲، ص ۲۷۱، ابن عابدین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۶۰، رعینی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۵).

دو بیت زیر از آیات بسیار زیبای سعدی در مدح رسول الله ﷺ می‌باشد که مصداق حکم استحباب سرودن شعر می‌باشد:

ماه فرو ماند از جمال محمد	قدر فلک را مقام و منزلتی نیست
سرو نباشد به اعتدال محمد	در نظر قدر با کمال محمد

(سعدی، ۱۳۲۰ش، ص ۲۰)

### ۳-۳. حرمت

اشعار مشتمل بر هجو، توصیف خمر که برانگیزاننده باشد و یا زیاده‌روی در توصیف جمال زنی معین و یا هر شعری که مشتمل بر اهانت به شخص و ارزش‌های دینی باشد، حرام است

(ابن عابدین، ۱۹۹۲م، ج ۱، صص ۴۷ و ۶۶۰، ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۱۰، ص ۱۵۹، انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

### ۳-۴. کراحت

هر یک از مذاهب فقهی، موارد کراحت را به عنوان نمونه‌های فقهی بیان کرده‌اند که در ادامه به بخشی از آنها اشاره می‌شود:

#### ۳-۴-۱. حنفیه

حنفیه سرودن شعر را در وصف زیبایی رخساره، جسم، مو و زیاده‌روی در سرودن آن و نیز به قصد کسب و کار و اشعار مشتمل بر فسق و خمر مکروه دانسته‌اند (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۴۷ و ۶۶۰).

#### ۳-۴-۲. مالکیه

مالکیه زیاده‌روی را در سرودن اشعار غیرمفید، - به دلیل اشتغال غالبی این نوع اشعار بر مبالغه - مکروه دانسته‌اند (نفرای ازهری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵۴).

#### ۳-۴-۳. شافعیه

شافعیه توصیف مواضع غیرقابل آشکار همسر خود را - حتی با وجود ناراحت نبودن همسر از آشکار کردن آن - مکروه می‌دانند (رملی و شراملسی، ۱۳۵۷ق، ج ۸، ص ۲۸۳، قلیوبی و عمیره، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۲).

#### ۳-۴-۴. حنابله

حنابله به کراحت سرودن شعر از نوع هجو توصیف جمال زنان قائل هستند (مرداوی، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۲).

#### ۳-۴-۵. شیعه امامیه

طوسی از فقیهان امامیه با اعتقاد به جواز سرودن شعر، به اصل کراحت در آن قائل است و به طور موردی نیز تشبیب زنی که وطیء با او حلال باشد را مکروه دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۲۸۸).

محقق حلی نیز در عین قول به اباحت بهره‌گیری از شعر، بهره‌گیری زیاد از آن را مکروه دانسته است (محقق حلی، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۱۲۸).  
با مطالعه تطبیقی احکام تکلیفی پنجگانه، بهره‌گیری از شعر در حالت‌های مختلف از منظر مذاهب فقهی، استنباط می‌شود که این احکام از نوع عرضی هستند؛ بدین معنا که شعر بذاته مورد نکوهش یا تأکید قرار نگرفته است؛ بلکه به سبب عوارض محتوایی غیر مشروع از قبیل اشتغال بر هجو یا تشبیب یا اسراف در بهره‌گیری از آن و یا به تناسب محتوایی مطلوب ناظر بر ثنای خداوند بی‌همتا، مدح رسول الله ﷺ و اعتلای ارزش‌های اخلاقی و دینی، احکام تکلیفی مختلفی را به خود می‌گیرد. شعر فارغ از این عوارض بذاته نزد تمام مذاهب فقهی پنجگانه - جز بر اساس دیدگاه طوسی ناظر بر کراهت آن - مباح می‌باشد.

#### ۴. حکم بهره‌گیری از شعر در مسجد

در مسئله سرودن شعر در مسجد دو دسته احادیث متعارض وارد شده است که دسته اول دلالت بر نبود جواز و دسته دوم دلالت بر جواز آن دارد که در این مبحث به نمونه‌هایی از این دو دسته احادیث پرداخته می‌شود:

##### اول) حدیث ناظر بر جایز نبودن بهره‌گیری از شعر در مسجد

عمرو بن شعیب از جدش روایت می‌کند که رسول الله فرمود: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ [الْمَسْجِدَ] الْأَشْعَارُ» (أحمد، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۲۵۷، أبوداود، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۷، ترمذی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۳۹). بر اساس این حدیث، پیامبر اکرم ﷺ از سرودن شعر در مسجد نهی کرده است و نهی نیز بنا بر قواعد اصولی، مفید تحریم است.

##### دوم) روایت ناظر بر جواز بهره‌گیری از شعر در مسجد

روایت جابر بن سمرة: «بیش از صد بار در مسجد مشاهده کردم که یاران او شعر جاهلی می‌سرودند و مسائل دوران جاهلی را نقل می‌کردند تا حدی که رسول الله ﷺ در

مواردی به آنان تبسم می‌کرد (أحمد، ۱۴۲۱ق، ج ۳۴، ص ۴۳۶).

فقیهان بر اساس این دو دسته از احادیث، دربارهٔ سرودن شعر در مسجد اختلاف نظر پیدا کرده‌اند: جمعی بنا بر نصوص دسته اول، به جایز نبودن مطلق (تحریم یا کراهت) و جمعی دیگر بنا بر نصوص دسته دوم، به جواز مطلق آن قائل‌اند. جمهور فقیهان به تفصیل در این مسئله معتقدند (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۶۰، ابن نجیم، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۴، رعینی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۵، ماوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۷، ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۱۲، ص ۵۶، نجفی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۱۲۰).

قرطبی دیدگاه تفصیلی این مسئله را این گونه تبیین می‌کند:

در حالت اشتغال محتوای شعر بر ثنای خداوند بی‌همتا یا پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا در دفاع از دین، تشویق به خیر و نیکی، وعظ و زهد در دنیا باشد، سرودن آن نیک و پسندیده است و در غیر این حالت جایز نیست. با استدلال به اینکه شعر غالباً از فحش، کذب و باطل خالی نیست و به فرض سلامت از این عوارض، دست کم لغو و بیهوده محسوب می‌شود و جایگاه مساجد منزّه از لغو و بیهوده گویی است. اما قرطبی پس از ذکر دو نمونه از ابیات فارغ از مدح و ثنا و هر نوع عوارضی از قبیل فحش و کذب، با استعمال حرف «قد» تقلیل می‌نویسد: «قد يجوز انشاده في المسجد»؛ گاهی سرودن آن در مسجد جایز است (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۲، ص ۲۷۱).

به نظر می‌رسد که قرطبی اصل را در سرودن شعر در مسجد بر جایز نبودن آن می‌داند، مگر آنکه مشتمل بر فوایدی باشد؛ گویی جواز بهره‌گیری از اشعار غیر مفید را از باب استثنا بیان می‌کند. شوکانی در جمع میان این دو دسته احادیث بیان می‌کند: احادیث ناظر بر نهی از سرودن شعر بر تنزیه و احادیث ناظر بر رخصت، بر جواز دلالت دارند؛ همان گونه که احادیث ناظر بر رخصت درباره شعر مشروع مانند هجو مشرکین و مدح رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توسط حسان و احادیث ناظر بر نهی نیز درباره تفاخر و هجو می‌باشد (شوکانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۸۵).

چنین جمعی نزد نصوص در منابع امامیه نیز ملاحظه می‌شود (محقق ثانی، ۱۴۱۵ق،

ج ۱۲، ص ۱۵۱).

به نظر می‌رسد که احکام مختلف بهره‌گیری از شعر در مساجد، به سبب ذات شعر نیست؛ بلکه به سبب عوارض محتوایی آن است. حدیث رسول الله ﷺ در این مسئله مؤید این مدعاست: «هُوَ كَلَامٌ. فَحَسَنُهُ حَسَنٌ وَقَبِيحُهُ قَبِيحٌ» (ابویعلی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۰۰، دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۷۴)؛ بر این مبنا نفس سرودن شعر در چارچوب حکم اصلی این مسئله، یعنی اباحه قرار می‌گیرد، اما به اعتبار محتوای آن احکام مختلفی دارد و قاعده اصولی «الجمع بین الأدلة أولى من إبطالها» (آمدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۱)، ناظر بر جمع میان ادله نهی و جواز در این مسئله، مؤید دیدگاه تفصیلی است. افزون بر آن، مجموع نصوص در این مسئله و تطبیق این قاعده اصولی بر مسئله، بر اصل مشروعیت بهره‌گیری از شعر دلالت دارد.

## ۵. حکم بهره‌گیری از شعر در حال طواف خانه خدا

ذوق شعری و اشتیاق حضور در مهبط وحی و حج ابراهیمی، قلب‌آکنده از عواطف ایمانی شخص محرم را بر می‌افروزد. مسئله قابل طرح و تأمل در این راستا آن است که بهره‌گیری از شعر در حال طواف دارای چه حکمی می‌باشد؟ فقیهان در مسئله بهره‌گیری از شعر به هنگام طواف خانه خدا دو دیدگاه متمایز دارند:

**دیدگاه اول:** حنفیه (کاسانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۳۱، ابن نجیم، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۴)، مالکیه - جز شعر اندک و مفید - (نفرای ازهری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۸) و جمعی از امامیه (مغویه، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۱۷۸) به کراهت بهره‌گیری از شعر به وقت طواف قائل هستند.

### دلایل:

**الف)** حدیثی از رسول الله ﷺ: «...فَمَنْ نَطَقَ فَلَا يَنْطِقُ إِلَّا بِحَيْرٍ» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۴۱).

وجه استدلال به این حدیث آن است که بهره‌گیری از شعر در طواف، کلامی است که محرم از آن نهی شده است. هرچند مورد نهی، کلام است، شعر نیز یکی از انواع سخن شمرده می‌شود و سخن مشتمل بر شعر نیز می‌شود.

ب) روایت حرّ عاملی ناظر بر کراهت بهره‌گیری از شعر در احرام (حر عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۷، ص ۱۲۱).

**دیدگاه دوم:** شافعیه (ماوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۴۳، نووی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۳) و حنابلّه (ابن‌قدمه، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۲۷۸) و برخی از شیعه امامیه (حرّ عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۹، ص ۴۶۴) به اباحه بهره‌گیری از شعر به وقت طواف قائل‌اند.

### دلایل:

**الف)** روایت عبدالله بن ابی أوفی: ابوبکر صدیق در حال طواف خانه خدا بی‌تی را می‌سراید که رسول الله ﷺ دستان خود را بر شانه‌های وی قرار داد و فرمود: «الله أكبر، الله أكبر». سپس ابوبکر نیز دو بار تکبیر گفت (فاکهی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۰۲).

ب) روایت حرّ عاملی از امام کاظم مبنی بر اشکال نداشتن بهره‌گیری از شعر به هنگام طواف (حرّ عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۹، ص ۴۶۴).

با مطالعه تطبیقی بین دلایل جایز نبودن بهره‌گیری و دلایل جواز آن، مشخص می‌گردد که علت نهی از بهره‌گیری از شعر در حالت طواف، احتمال غافل ماندن از ذکر و دعاست و به همین دلیل امام مالک حتی قرائت قرآن را نیز در حالت طواف جایز نمی‌داند، اما کاسانی این دیدگاه را غیراستوار می‌داند؛ زیرا قرائت قرآن در تمام حالات - جز در موانع آن، یعنی جنابت و حیض - جایز است (کاسانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۳۱). افزون بر این دلیل، احکام فقهی بهره‌گیری از شعر تابع محتویات و معانی آن است؛ بر این مبنا اشعار مشتمل بر ذکر و دعا مستحب است.

### ۶. حکم فقهی به‌نظم‌درآوردن قرآن

این مسئله در دو موضوع مجزا قابل بررسی است: اول: حکم فقهی به‌نظم‌درآوردن خود قرآن؛ دوم: حکم فقهی به‌نظم‌درآوردن معانی قرآن و نیز تضمین و اقتباس از قرآن کریم در قالب نظم شعری. در این مبحث به این دو موضوع از منظر فقه اسلامی پرداخته می‌شود.

## ۶-۱. حکم فقهی به‌نظم‌درآوردن خود قرآن

قرآن کتاب آسمانی، معجزه در نظم و معناست. شاعران بارز در طول تاریخ ادبیات عرب نتوانسته‌اند اشعار خود را به‌طور یکپارچه و در عالی‌ترین مرتبه شعری بسرایند؛ اما تمام آیات قرآنی بدون کاستی و افزونی در اوج زیبایی و بدیع قرار دارند؛ زیرا کتاب خدا، کتابی محکم و استوار است: «كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ» (هود: ۱) و به همین سبب گفته‌اند که اگر یک واژه از قرآن برداشته شود تا واژه‌ای دیگر در ادبیات عرب جایگزین آن گردد، واژه‌ای مناسب یافت نمی‌شود (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۲).

فقیهان در ضمن بیان احکام ترجمه قرآن و نیز به‌نظم‌درآوردن معانی آیات قرآنی، بر حرمت به‌نظم‌درآوردن عین الفاظ قرآن اتفاق نظر دارند؛ از جمله دلایل این دیدگاه، این آیه شریفه است: «وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ...» (الحاقة: ۴۱).

وجه استدلال به آیه این است که قرآن کریم در تمام سوره‌ها و آیات فاقد ساختار شعری است و این کلام الهی از آراستن به نظم شعری مبرا است؛ بر این مبنا هیچ سوره یا آیه کاملی بر اساس ساختار شعری نمی‌باشد (اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الإفتاء، بی‌تا، ج ۳، صص ۵۸-۵۹).

افزون بر این دلیل، از آن جهت که به‌نظم‌درآوردن قرآن کریم تقابل با تحدی خداوند متعال به شمار می‌رود، چنین عملی حکم غیرمشروع به خود می‌گیرد و به یقین کسی یارای آوردن چنین سخن استوار و ربّانی، به دلیل معجزه‌بودن این کلام الهی و صدق سخن خالق هستی نخواهد داشت؛ از این رو چنین اقدامی، کار بیهوده‌ای خواهد بود که عمل بیهوده به یقین ناپسند شمرده می‌شود. از سوی دیگر فهم آیات قرآنی با همین ساختار ادبی خود، برای عموم روشن و آشکار است: «...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ»؛ به راستی از [جانب] خدا برای شما نور و کتابی روشن آمده است (مائده: ۱۵)؛ اما به‌نظم‌درآوردن آیات قرآنی، پیچیدگی ادبی خاص خود را دارد و با هدف بیانگری قرآن همسویی ندارد، بلکه خواننده را از هدف غایی قرآن دور می‌کند و به پیچیدگی‌های ادبی این نوع نظم‌های شعری معطوف می‌دارد.



## ۶-۲. حکم فقهی به نظم در آوردن معانی قرآن

نظم شعری معانی قرآن، شامل مفهوم تفسیری آن به زبان عربی یا غیرعربی و نیز شامل ترجمه قرآن به زبان غیرعربی و بهره‌گیری از شعر با استشهاد به آیات قرآنی می‌گردد. این موضوع در دو مبحث فرعی زیر بررسی می‌گردد:

### ۶-۲-۱. حکم فقهی ترجمه قرآن به غیرعربی و مفهوم تفسیری قرآن در قالب شعر

در موضوع جواز ترجمه قرآن و نیز مفهوم تفسیری آن در قالب نظم شعری اتفاق نظر نسبی وجود دارد؛ جز آنکه برخی فقیهان از جمله زرکشی، با استدلال به ناتوانی ترجمه اعجاز قرآنی، اصولاً به جایز نبودن ترجمه قرآن به غیر زبان عربی قائل است (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۵، زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۱).

دارالافتای مصر در پاسخ به سؤالی ناظر بر حکم ترجمه و تفسیر قرآن در قالب شعر به زبان اردو در شبه قاره هند فتوای زیر را صادر کرده است:

... ترجمه قرآن کریم به عنوان "قرآن" محسوب نمی‌شود. محض نقل کلام از نظم قرآن به زبان غیرعربی، به عنوان ترجمه معانی قرآن قلمداد می‌شود، نه خود قرآن؛ پس حکم قرآن را به خود نمی‌گیرد و معجزه رسول الله ﷺ محسوب نمی‌شود؛ بر این اساس اگر این مفهوم به شکل احترام‌آمیز در آن زبان انجام گیرد؛ به طوری که موجب استهزا نگردد یا دارای نقص و تحریف نباشد و موجب خدشه در عظمت کلام الهی نگردد، در این حالت فاقد اشکال است؛ هر چند که به طور منظوم باشد، به‌ویژه آنکه اگر این کلام منظوم نزد اهل آن زبان از استواری بیشتری برخوردار باشد (دارالافتاء المصرية، ۱۴۴۴ق، [www.dar\\_aliftaa.org](http://www.dar_aliftaa.org)).

آیت الله مکارم شیرازی در پاسخ به سؤالی درباره حکم به نظم در آوردن قرآن کریم به زبان فارسی توسط یکی از شاعران که نمونه‌ای از اشعار پیوستی نیز در قالب استفسار آمده است، می‌نویسد: «هرگاه بقیه اشعار مزبور مانند همین نمونه یا بهتر باشد و در عین حال زیر نظر گروهی از صاحب‌نظران، مفاهیم آن کنترل و تکمیل گردد. مقدمه‌ای بر آن نوشته شود که

ترجمه آیات ترجمه‌ای است که نسبتاً آزاد، مانعی ندارد» (مکارم شیرازی، بی‌تا، makarem.ir). یکی از نمونه‌های معروف ترجمه منظوم قرآن به زبان فارسی، ترجمه امید مجد است که ترجمه سوره توحید را این گونه به نظم درآورده است:

سرآغاز گفتار نام خداست      بگو او خدای است یکتا و بس  
نه زاده، نه زاییده شد آن اله      که رحمتگر و مهربان خلق راست  
که هرگز ندارد نیازی به کس      ندارد شریکی خدا هیچ‌گاه

(مجد، ۱۳۹۴ش، ۶۰۲)

### نقد و بررسی دیدگاه ناظر بر جایز نبودن ترجمه قرآن

از جمله ادله این دیدگاه، ناتوانی ترجمه اعجاز قرآن است (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۵). در عجز ترجمه اعجاز قرآنی تردیدی وجود ندارد؛ زیرا ابعاد مختلف این اعجاز ویژه این کتاب آسمانی است و ترجمه آن به این اعتبار امکان‌پذیر نیست؛ اما این دلیل به معنای جایز نبودن ترجمه قرآن نیست؛ زیرا ترجمه قرآن، خود قرآن به شمار نمی‌رود تا استدلال به عجز در این موضوع گردد؛ بلکه ترجمه قرآن به عنوان ترجمه معانی قرآن شمرده می‌شود. نکته گفتنی در این موضوع آن است که باید میان حکم ترجمه قرآن و قرائت ترجمه آن تفاوت قائل شد. فقیهان به جایز نبودن قرائت ترجمه قرآن قائل‌اند؛ بدین معنا که ترجمه قرآن را نمی‌توان با عنوان «قرائت» پذیرفت. به نظر می‌رسد که مراد زرکشی نیز از جایز نبودن ترجمه قرآن، قرائت آن باشد: «لا تجوز ترجمة القرآن بالفارسیة ولا بغيرها بل تجب قراءته علی الهيئة التي يتعلق بها الإعجاز»؛ ترجمه قرآن به [زبان] فارسی و غیر آن جایز نیست، بلکه واجب است که قرائت آن بر اساس ساختار ناظر بر اعجاز باشد (زرکشی، همان). جمله پس از «بل» اضراییه به ظاهر دلالت دارد بر آنکه مراد وی قرائت ترجمه باشد، نه خود عمل.

۲-۲-۶. سرودن شعر با آرایه‌های ادبی تضمین و اقتباس از آیات قرآنی

۱-۲-۲-۶. مفهوم‌شناسی تضمین و اقتباس در ادبیات

تضمین یکی از آرایه‌های ادبی است که در ادبیات عرب و فارسی کاربرد فراوانی

دارد. نزد برخی عالمان واژگان تضمین، تلمیح و اقتباس مترادف هستند (رازی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۲). برخی از ادیبان و محققان عرب دربرگرفتن نصوص دینی از قبیل آیه و حدیث و نیز انواع نثر را نوعی «تضمین» می‌دانند (ابن‌أثیر، ۱۳۵۸ق، ج ۲، ص ۳۴۱، مصری، ۱۳۶۸ش، ص ۱۵۱)؛ همچنین بنا بر دیدگاه جمعی از محققان ادبیات فارسی، تضمین به شعر منحصر نیست؛ بلکه شامل نصوص دینی قرآن و حدیث نیز می‌گردد (رامی، ۱۳۴۱، ص ۲۵۳، نشاط، ۱۳۴۶، ج ۲، ص ۲۵۹، رحمانی و سیدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۲). در این میان اغلب محققان عرصه ادبیات بین دو واژه تضمین و اقتباس تفاوت قائل شده‌اند. نزد اکثر دانشمندان علم بلاغت تنها واژه اقتباس است که نصوص شرعی را در بر می‌گیرد (رحمانی و سیدی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۵۲).

خطیب قزوینی نیز ضمن تعریف تضمین به وام‌گیری چیزی از شعر دیگری، تضمین را منحصر در شعر و اقتباس را در قرآن و حدیث منحصر می‌داند (قزوینی، بی‌تا، ص ۳۴۴). رشیدالدین وطواط تضمین را چنین تعریف می‌کند: «در این صنعت چنان باشد کی شاعر مصراع‌ی یا بیتی یا دو بیت از آن دیگری، در میان شعر خود به کار برد، به جایی لایق نیکه...» (وطواط، ۱۳۶۲ش، ص ۷۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در این تعریف، سخنی از واژه اقتباس نیامده است و این به ظاهر نشان از آن دارد که تضمین نزد وطواط، در شعر منحصر است. به نظر می‌رسد که این دیدگاه ناظر بر مترادف‌بودن واژه تضمین و اقتباس، راجح باشد. به کارگیری واژه تضمین منحصر در اشعار از طرف ادیبان به دلیل غور و تمرکز آنان در ادبیات بوده است و بر ترادف نداشتن با واژه اقتباس دلالت ندارد.

## ۲-۲-۲-۶. نمونه‌های آرایه‌های ادبی از تضمین و اقتباس

### الف) نظامی:

بسم الله الرحمن الرحيم      هست کلید در گنج حکیم  
فاتحه فکرت و ختم سُخن      نام خدای است، بر او ختم کن

(نظامی، ۱۳۱۳ش، ص ۲)

### ب) حافظ:

تا «نفخت فیه من روحی» شنیدم شد یقین بر من این معنا که ما زان وی و او زان ماست  
(حافظ، ۱۳۷۲، ص ۱۵۴)

### ت) مولوی:

که عشق خلعت جان است و طوق «کزمنّا» برای ملک وصال و برای رفع حجاب  
(مولوی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰)

### ۶-۲-۲-۳. حکم فقهی سرودن شعر با آرایه‌های ادبی در تضمین یا اقتباس از آیات قرآنی

جمهور فقیهان به جواز بهره‌گیری از شعر با آرایه‌های ادبی تضمین یا اقتباس از آیات قرآنی قائل هستند. برخی از عالمان این نوع اقتباس و تضمین و نیز ضرب‌المثل با آیات قرآنی را مکروه دانسته‌اند (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۴۸۳، نفرای ازهری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵۷، بهوتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸).

مشهور نزد مالکیه تحریم تضمین و اقتباس از آیات قرآنی است؛ به شرطی که در شعر به تعلق این آیات به خداوند متعال تصریح نشده باشد که اصولاً مصداق اقتباس را پیدا نخواهد کرد. نیز دیدگاه ناظر بر حرمت به امام مالک نسبت داده شده است و از سوی دیگر حکم جواز در این مسئله را به ابن عبدالبرّ، قاضی عیاض و ابن منیر نسبت داده‌اند (نفرای ازهری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۰). قول راجح در این مسئله نزد مالکیه جواز بهره‌گیری از اقتباس است (نفرای ازهری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵۷). سیوطی بر آن است که عالمان شافعی با وجود بهره‌گیری از چنین اقتباسی بین شاعران معاصر آنان، به حکم شرعی آن نپرداخته‌اند، جز آنکه عز بن عبدالسلام آن را جایز دانسته است (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۳۸۶). حنابله نیز اقتباس شعر از آیات قرآنی را به شرط صحت قصد سلامت، وضع در راستای مقاصد قرآن دانسته‌اند (بهوتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸).

### دلایل جواز

الف) سنت رسول الله ﷺ: از جمله دلایل جواز، سنت قولی رسول الله ﷺ می‌باشد که

آن حضرت آیات قرآنی را در قالب دعا بهره گیری کرده است؛ از جمله: «اللَّهُمَّ فَالِقَ الإِصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا وَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا أَفْضِ عَنِّي الدِّينَ وَأَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ» که مقتبس از آیه ۹۶ سوره مبارکه انعام می باشد.

ب) نامه های ارسالی ناظر بر دعوت مشرکان به اسلام متضمن آیات قرآنی (بهوتی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۸، ابوالنجا، بی تا، ج ۱، ص ۴۲).

### دلیل تحریم و کراهت

از جمله دلایل جایز نبودن اقتباس آیات قرآنی در قالب نظم شعری از باب تحریم یا کراهت آن است که این نوع اقتباس، موجب خدشه دار شدن جایگاه و منزلت والای کلام الهی خواهد بود؛ چه آنکه اجلال و احترام به قرآن مطلوب شرع است (سیوطی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۳۴).

۱۴۱

فقه

### نقد و بررسی

دلایل دیدگاه ناظر بر جواز تضمین یا اقتباس از آیات قرآنی در قالب نظم شعری، از این جهت قابل نقد و بررسی است که این دلایل بر جواز اقتباس در قالب نثر دلالت دارند؛ حال آنکه مدعای مورد نظر درباره حکم فقهی تضمین یا اقتباس از آیات قرآنی در قالب شعر است و به همین دلیل نیز قائلان به تحریم در این مسئله، آن را در قالب نثر جایز دانسته اند (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۸۷).

بر این اساس دلایل دیدگاه ناظر بر جواز، بر مدعای مسئله مورد نظر دلالت ندارد. از سوی دیگر دیدگاه ناظر بر جایز نبودن نیز نمی تواند بیانگر مدعای مورد نظر باشد؛ زیرا عدم شعرسرایی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاص آن حضرت است و حکمت خداوند نیز بر آن قرار گرفته تا از گزند شبهه مشرکان در امان باشد (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۵، ص ۵۵). آیه شریفه ۶۹ سوره مبارکه «یس» نیز مؤید این مدعاست: «وَمَا عَلَّمْنَا الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ...»؛ به او شعر نیاموختیم و سزاوار او نیست... .

بر این مبنا استشهاد به آیات قرآنی در قالب شعر - به شرط صحت معنا و وضع

شعری - جایز است و بر حسب مرتبه استدلال و اثرگذاری، احکام تکلیفی مختلفی به خود می‌گیرد.

## ۷. حکم فقهی پذیرش شهادت شاعر

شهادت یکی از راه‌ها اثبات حقوق مدنی و کیفری است و از این جهت از جایگاه مهم و حساسی برخوردار است. فقیهان در مسئله قبول شهادت شاعر بر آن‌اند که در صورت ارتکاب شاعر به حرام به سبب اشمال شعر بر هجو، تشبیب، مدح دروغین و مانند آن و یا در صورت منجر شدن شعر به خدشه‌دار گشتن مرّوت، شهادت او پذیرفته نمی‌شود (ابن نجیم، بی‌تا، ج ۷، ص ۸۹، مالک بن انس، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۹، نووی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۲۲۸، محقق حلی، ۱۳۸۹ق، ج ۴، ص ۱۲۸).

گفتنی است ماوردی اختلاف عالمان را درباره شهادت شاعری که به شعرش مشهور و به آن منسوب است، تبیین می‌کند و می‌نویسد که جمعی با استدلال به آیه ۲۲۴ سوره مبارکه شعراء به عدم قبول شهادت چنین شاعری قائل هستند (ماوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳). بنا بر اصل اباحه شعر و مبانی آن، دیدگاه نپذیرفتن شهادت شاعر در چنین حالتی، استوار به نظر نمی‌رسد.

## نتیجه‌گیری

پس از واکاوی ادله حرمت بهره‌گیری از شعر و نقد و بررسی آنها و از طرفی وجود ادله جواز آن، نمی‌توان دیدگاه ناظر بر حرمت بهره‌گیری از شعر را بر اساس اصول و روش‌های اجتهادی مذاهب فقهی، به عنوان حکم فقهی مقبول پذیرفت. حکم اولی بهره‌گیری از شعر بدون نگاه به عوارض، معنا و محتوای آن اباحه است و به تناسب حالات و شرایط مختلف، احکام متناسب با آن را به خود می‌گیرد.

بر اساس ادله و دیدگاه‌های مختلف مذاهب فقهی، برخی شرایط و مکان‌های مقدس همانند مسجد و نیز طواف در خانه خدا، در تغییر حکم شرعی درباره مسئله بهره‌گیری از شعر اثرگذار است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. آمدی، سیف الدین علی. (بی تا). الإحكام في اصول الأحكام (ج ۳). بیروت: المكتبة الإسلامية.
۲. ابن اثیر، ضیاء الدین. (۱۳۵۸ق). المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر (ج ۲). مصر: مكتبة مصطفى.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۰۲م). منطق شفا (ج ۴). قاهره: المطبعة الأميرية.
۴. ابن عابدین، محمد امین. (۱۴۱۲ق). رد المحتار على الدر المختار (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
۵. ابن عطية أندلسي، أبو محمد عبدالحق. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (ج ۱). بیروت: دار الكتب العلمية.
۶. ابن قدامه، موفق الدين ابو محمد. (۱۳۸۸ق). المغني (ج ۳ و ۱۰ و ۱۲). قاهره: مكتبة القاهرة.
۷. ابن نجيم، زين الدين. (بی تا). البحر الرائق شرح كنز الدقائق (ج ۲ و ۷). بی جا: دارالكتاب الإسلامي.
۸. أبو النجاء، موسى بن أحمد. (بی تا). الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (ج ۱). بیروت: داروالمعرفة.
۹. أبو داود، سليمان. (بی تا). سنن أبي داود (ج ۴). بیروت: المكتبة العصرية.
۱۰. أبو يعلى، أحمد. (۱۴۰۴ق). مسند أبي يعلى (ج ۸). دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۱. أحمد، ابن حنبل. (۱۴۲۱ق). مسند أحمد (ج ۳۴). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۲. اصفهانی، أبو الفضل کمال الدین إسماعیل. (۱۳۴۸). دیوان خلاق المعانی. تهران: انتشارات کتاب فروشی دهخدا.
۱۳. أمين، سيد حسن. (۱۳۸۷). تعريف شعر، مجموعه مقالات نشریه داخلی ادبیات فارسی، دانشنامه شعر، شماره ۵۰، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۱ق). کتاب المکاسب (ج ۲). قم: دارالذخائر.

۱۴۳  
فقه

۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری (ج ۸). بیروت: دارطوق النجاة.
۱۶. بهوتی، منصورین یونس. (بی تا). کشف القناع عن متن الإفتاح (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمية.
۱۷. بیهقی، أحمد أبوبکر. (۱۴۲۴ق). السنن الكبرى (ج ۵). بیروت: دارالکتب العلمية.
۱۸. ترمذی، محمد ابو عیسی. (۱۳۹۵ق). سنن الترمذی (ج ۲). مصر: شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۱۹. حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی. تهران: ستارگان.
۲۰. حر عاملی، محمد حسین. (۱۳۹۸ق). وسائل الشیعة (ج ۹). بی جا: المكتبة الإسلامية.
۲۱. حقی، اسماعیل. (بی تا). روح البیان (۶۶۰). بیروت: دار الفکر.
۲۲. دار الإفتاء المصرية. (۱۴۴۴ق). [www.dar\\_alifttaa.org](http://www.dar_alifttaa.org).
۲۳. دار قطنی، علی أبو الحسن. (۱۴۲۴ق). سنن الدار قطنی (ج ۵). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. رازی، فخرالدین. (۱۴۰۴ق). نهاية الإیجاز فی درایة الإعجاز. بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۵. رامی تبریزی، شرف الدین محمد. (۱۳۴۱). حقائق الحدائق. تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. رحمانی، هما و سیدی، سیدحسن. (۱۳۹۵). نگاهی به تضمین و تطور تاریخی آن در آثار بلاغی عربی و فارسی. کرمان: نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه ادبیات و علوم انسانی.
۲۷. رعینی، خطاب. (۱۴۱۲ق). مواهب الجلیل (ج ۶). بیروت: دارالفکر.
۲۸. رملی، شمس الدین محمد. (۱۳۵۷ق). نهاية المحتاج با حاشیه شراملسی (ج ۸). بیروت: نشر مصطفى حلبي.
۲۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). مناهل العرفان فی علوم العرفان. بی جا: مطبعة عیسی البابي الحلبي و شرکاه.
۳۰. زرکشی، أبو عبدالله بدرالدین. (۱۳۷۶ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۱). بی جا: دار إحياء الکتب العربية، عیسی البابي الحلبي و شرکائه.
۳۱. زرکشی، بدر الدین أبو عبدالله. (۱۴۱۴ق). البحر المحيط فی اصول الفقه (ج ۲). بی جا: دارالکتبی.



۳۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۴۶). شعر بی نقاب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات محمدعلی علمی.
۳۳. سعدی، أبو محمد مشرف الدین مصلح. (۱۳۲۰). کلیات سعدی. تهران: چاپخانه بروخیم.
۳۴. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۳۹۴ق). الانتقان فی علوم القرآن (ج ۱). بی جا: هیئة المصرية العامة لکتاب.
۳۵. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). الحاوی للفتاوی (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
۳۶. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). نیل الأوطار (ج ۲). مصر: دار الحديث.
۳۷. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۲۶). اساس الاقتباس. تهران: چاپ دانشگاه.
۳۸. طوسی، محمد ابوجعفر. (۱۳۸۷ق). المبسوط (ج ۸). بی جا: المكتبة المرتضوية لإحياء التراث العربية.
۳۹. طوسی، محمد ابوجعفر. (بی تا). الخلاف (ج ۶). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. العدوی، علی ابوالحسن. (۱۴۱۴ق). حاشیة العدوی علی شرح کفایة الطالب الربانی (ج ۲). بیروت: دارالفکر.
۴۱. فاکهی، عبدالله. (۱۴۱۹ق). فوائد ابی محند (ج ۱). ریاض: مكتبة الرشد.
۴۲. فیروزآبادی، مجدالدین محمد. (۱۴۲۹ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الفکر.
۴۳. قرطبی، محمد ابوعبدالله. (۱۳۸۴ق). الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی) (ج ۱۲ و ۱۳ و ۱۵). بی جا: دار الکتب المصرية.
۴۴. قزوینی، خطیب. (بی تا). الايضاح فی علوم البلاغة. بیروت: دارالجليل.
۴۵. قلیوبی، أحمد سلامة و عميرة، أحمد برلسي. (۱۴۱۵ق). حاشیتا قلیوبی و عميرة. بیروت: دارالفکر.
۴۶. کاسانی، علاءالدین. (۱۴۰۶ق). بدائع الصنائع (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمية.
۴۷. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء. (بی تا). فتاوی اللجنة الدائمة (ج ۳). ریاض: رئاسة ادارة البحوث العلمية والإفتاء.
۴۸. مالک بن أنس. (۱۴۱۵ق). المدونة (ج ۴). بیروت: دارالکتب العلمية.

۴۹. ماوردي، علي أبو الحسن. (۱۴۱۹ق). الحاوي الكبير (ج ۱۷). بيروت: دار الكتب العلمية.
۵۰. مجد، اميد. (۱۳۹۴) قرآن نامه. (قرآن مجيد). بی جا. اميد مجد.
۵۱. محقق ثاني (کرمي)، علي بن حسين. (۱۴۱۵ق). جامع المقاصد (ج ۱۲). بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث العربي.
۵۲. محقق حلّي، ابوالقاسم نجم الدين. (۱۳۸۹ق). شرائع الاسلام (ج ۴). نجف "بی جا.
۵۳. مرداوی، علاء الدين. (بی تا). الإنصاف (ج ۱۲). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۴. مسلم، ابوالحسن قشيري. (بی تا). صحيح مسلم (ج ۴). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۵. مصری، ابن ابي اصبع. (۱۳۶۸). بديع القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۶. مغنية، محمد جواد. (۱۴۰۲ق). فقه الإمام الصادق عليه السلام. بی جا: دار الجواد.
۵۷. مكارم شیرازی، ناصر. (بی تا). پایگاه اطلاع رسانی مكارم شیرازی. makarem.ir
۵۸. مولوی، جلال الدين محمد بلخي. (۱۳۷۵). کلیات دیوان شمس تبریزی. تهران: نشر راد.
۵۹. نائل خانلری، پرویز. (۱۳۶۷). وزن شعر فارسی. تهران: انتشارات توس.
۶۰. نجفی، محمد حسین. (۱۴۰۷ق). جواهر الكلام (ج ۱۴). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۶۱. نشاط، محمود. (۱۳۴۶). زیب سخن. تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.
۶۲. نظامی گنجوی، جلال الدين الياس. (۱۳۱۳). مخزن الأسرار. تهران: مطبعة ارمغان.
۶۳. نفرایوی آزهري، أحمد. (۱۴۱۵ق). الفواکه الدواني (ج ۱ و ۲). بيروت: دارالفکر.
۶۴. نووی، محي الدين ابو زكريا. (بی تا). المنهاج شرح صحيح مسلم (ج ۱۵). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۶۵. نووي، محي الدين ابو زكريا. (۱۴۱۲ق). روضة الطالبين (ج ۳، ۸ و ۱۵). بيروت: دمشق و عمان: المكتبة الإسلامي.
۶۶. وطواط، رشيد الدين. (۱۳۶۲). حدائق السحر في دقائق الشعر. تهران: کتابخانه سنایی و طهوری.

## References

\* Holy Quran

1. Abu al-Naja, M. (n.d.). *Al-Iqna' fi Fiqh al-Imam Ahmad bin Hanbal* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'arifah. [In Arabic]
2. Abu Dawud, S. (n.d.). *Sunan Abi Dawud* (Vol. 4). Beirut: Al-Maktabah al-Asriyah. [In Arabic]
3. Abu Ya'li, A. (1404 AH). *Mosnad Abu Ya'li* (Vol. 8). Damascus: Dar al-Ma'mun lil-Turath. [In Arabic]
4. Al-Adawi, A. (1414 AH). *Hashiyat al-Adawi 'ala Sharh Kifayat al-Talib al-Rabbani* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
5. Al-Lajnah al-Dā'imah lil-Buḥūth al-'Ilmiyyah wa al-Iftā. (n.d.). *Fatawa al-Lajnah al-Da'imah* (Vol. 3). Riyadh: Presidency of the Administration of Scholarly Research and Ifta. [In Arabic]
6. Amadi, S. (n.d.). *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Vol. 3). Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
7. Amin, S. H. (1387 AP). Definition of Poetry. *a collection of articles from the internal journal of Persian literature, Encyclopedia of Poetry*, 50. Tehran: Islamic Encyclopedia. [In Persian]
8. Ansari, M. (1411 AH). *Kitab al-Makasib* (Vol. 2). Qom: Dar al-Dhakha'ir. [In Arabic]
9. Beyhaqi, A. A. (1424 AH). *Al-Sunan al-Kubra* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
10. Bohuti, M. (n.d.). *Kashf al-Qina'an Matn al-Iqna'* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
11. Bukhari, M. (1422 AH). *Sahih al-Bukhari* (Vol. 8). Beirut: Dar Tuq al-Najah. [In Arabic]
12. Dar Qutni, A. (1424 AH). *Sunan al-Dar Qutni* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Risalah. [In Arabic]
13. Egyptian Dar al-Ifta. (1444 AH). [www.dar\\_alifttaa.org](http://www.dar_alifttaa.org). [In Arabic]

14. Fakehi, A. (1419 AH). *Fawa'id Abi Mahand* (Vol. 1). Riyadh: Maktabat al-Roshd. [In Arabic]
15. Fakhr al-Din al-Razi. (1404 AH). *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
16. Firoozabadi, M. (1429 AH). *Al-Qamus al-Mohit*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
17. Hafez, S. (1372 AP). *The Divan of Khwaja Shams al-Din Muhammad Hafez Shirazi*. Tehran: Setaregan. [In Persian]
18. Haqqi, Isma'il. (n.d.). *Ruh al-Bayan* (Vol. 660). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
19. Hurr Amili. (1398 AH). *Wasa'il al-Shia* (Vol. 9). n.p: Islamic Library. [In Arabic]
20. Ibn Abidin, M. A. (1412 AH). *Rad al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
21. Ibn Athir, Z. (1358 AH). *Al-Mathal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa al-Sha'ir* (Vol. 2). Egypt: Maktabat Mustafa. [In Arabic]
22. Ibn 'Atiyyah al-Andalusi, A. (1422 AH). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
23. Ibn Hanbal, A. (1421 AH). *Musnad Ahmad* (Vol. 34). Beirut: al-Risalah. [In Arabic]
24. Ibn Najim, Z. (n.d.). *Al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq* (Vols. 2 & 7). n.p: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
25. Ibn Qudamah, M. (1388 AH). *Al-Mughni* (Vols. 3, 10 & 12). Cairo: Maktabat al-Qahira. [In Arabic]
26. Ibn Sina, H. (1902). *Mantiq Shifa* (Vol. 4). Cairo: Al-Matba'ah al-Amiriyah. [In Arabic]
27. Isfahani, A. (1348 AP). *Diwan Khalaq al-Ma'ani*. Tehran: Dekhoda Bookstore Publications. [In Arabic]
28. Kasani, A. (1406 AH). *Bada'e al-Sana'e* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]

29. Majd, O. (1394). *Quranic Encyclopedia (Quran Majid)*. n.p: Omid Majd. [In Persian]
30. Makarem Shirazi, N. (n.d.). *The Official Website of Makarem Shirazi*. Retrieved from makarem.ir. [In Persian]
31. Malik ibn Ins. (1415 AH). *Al-Mudavana* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
32. Mardavi, A. (n.d.). *Al-Insaf* (Vol. 12). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
33. Mavardi, A. (1419 AH). *Al-Hawi al-Kabir* (Vol. 17). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
34. Mesri, I. (1368 AP). *Badee' al-Quran*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
35. Moghniyeh, M. J. (1402 AH). *Fiqh al-Imam al-Sadiq* (Vol. 7). n.p: Dar al-Jawad. [In Arabic]
36. Molawi, J. (1375 AP). *Collected works of Divan-e Shams Tabrizi*. Tehran: Rad. [In Persian]
37. Moslem, A. (n.d.). *Sahih Moslem* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
38. Muhaqqiq Helli, A. (1389 AH). *Sharai' al-Islam* (Vol. 4). Najaf: n.p. [In Arabic]
39. Muhaqqiq Karki, A. (1415 AH). *Jami' al-Maqasid* (Vol. 12). Beirut: Aal al-Bayt. [In Arabic]
40. Nafrawi Azhari, A. (1415 AH). *Al-Fawakeh al-Dawani* (Vols. 1 & 2). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
41. Najafi, M. H. (1407 AH). *Jawahir al-kalam* (Vol. 14). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
42. Nashat, M. (1346 AP). *Zib-e Sokhan*. Tehran: Iran Book Publishing and Printing Corporation. [In Persian]
43. Natel Khanlari, P. (1367 AP). *Prosody of Persian Poetry*. Tehran: Tus. [In Persian]

44. Nezami Ganjavi, J. (1313 AH). *Makhzan al-Asrar*. Tehran: Matba'at-e Armaghan. [In Persian]
45. Nuwi, M. (1412 AH). *Roza al-Talibin* (Vols. 3, 8, & 15). Beirut, Damascus, & Amman: Al-Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]
46. Nuwi, M. (n.d.). *Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim* (Vol. 15). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
47. Qalyubi, A. (1415 AH). *Hashiyata Qalyubi wa Amairah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
48. Qazvini, K. (n.d.). *Al-Izah fi 'Ulum al-Balaghah*. Beirut: Dar al-Jabal. [In Arabic]
49. Qortobi, M. (1384 AH). *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran (Tafsir al-Qurtubi)* (Vols. 12, 13 & 15). n.p: Dar al-Kotob al-Mesriyyah. [In Arabic]
50. Rahmani, H., & Seyedi, S. H. (1395 AP). *A Look at the Guarantee and Its Historical Development in Arabic and Persian Rhetorical Works*. Kerman: Comparative Literature Journal, University of Literature and Humanities. [In Persian]
51. Ra'ini, H. (1412 AH). *Mawahib al-Jalil* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
52. Rami Tabrizi, S. (1341 AP). *Haqaiq al-Hada'iq*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
53. Rammlı, S. (1357 AH). *Nihayat al-Muhtaj with Hashiyat Sharh al-Sharamelsi* (Vol. 8). Beirut: Mustafa Halabi Publishing. [In Arabic]
54. Saadi, A. (1320 AP). *Kulliyat-e Saadi*. Tehran: Brokchim. [In Persian]
55. Shokani, M. (1413 AH). *Nil al-Awtar* (Vol. 2). Egypt: Dar al-Hadith. [In Arabic]
56. Soyuti, A. (1394 AH). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran* (Vol. 1). n.p: Egyptian General Authority for Books. [In Arabic]
57. Soyuti, A. (1424 AH). *Al-Hawi li-l-Fatawa* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

58. Tarmazi, Muhammad Abu 'Isa. (1395 AH). *Sunan al-Tarmazi* (Vol. 2). Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi Press. [In Arabic]
59. Tusi, Khwaja Nasir al-Din. (1326). *Asas al-Iqtibas*. Tehran: University Press.
60. Tusi, M. (1387 AH). *Al-Mabsut* (Vol. 8). n.p: Al-Mortazawiyah Library for the Revival of Arab Heritage. [In Arabic]
61. Tusi, M. (n.d.). *Al-Khilaf* (Vol. 6). Qom: Association of Teachers in the Seminary of Qom. [In Arabic]
62. Watvat, R. (1362 AP). *Hada'iq al-Sahar fi Dawa'iq al-Shi'r*. Tehran: Ketabkhaneh-e Sanaii va Tahoori. [In Arabic]
63. Zarkeshi, A. (1376 AH). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 1). n.p: Dar Ihya' al-Kotob al-'Arabiyyah, Issa al-Babi al-Halabi Press and Partners. [In Arabic]
64. Zarkeshi, B. (1414 AH). *Al-Bahr al-Mohit fi Usul al-Fiqh* (Vol. 2). n.p: Dar al-Kotobi. [In Arabic]
65. Zarqani, M. (n.d.). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-'Irfan*. n.p: Issa al-Babi al-Halabi Press and Partners. [In Arabic]
66. Zarrinkoob, A. (1346 AP). *Poetry without a Mask*. Tehran: Mohammad Ali Elmi. [In Persian]



## An Analysis of the Arguments of Permitting or Prohibiting Marriage to an Adulteress with an Emphasis on the Holy Qur'an<sup>1</sup>

Seyed Jafar Sadeqi Fadaki 

Assistant Professor, Department of Encyclopedias, Research Center for Qur'anic Sciences and Culture, Islamic Science and Culture Academy, Qom, Iran.

j.sadeqi@isca.ac.ir

### Abstract

One of the topics discussed in Imamiya jurisprudence is marrying an adulteress. There are two main views about the ruling on marrying adulteress among Imamiya jurists. Most Imamiya jurists, by referring to the principle of permissibility and some narratives, have considered it permissible and Makrouh (disliked) to marry an adulteress, even if they have not repented. On the other hand, a group of Imamiya jurists, according to the third verse of Surah Noor and some other narratives, have considered this practice haram (forbidden). In this study, by re-analyzing the arguments of two views, especially the verses of the Holy Qur'an, which is considered the main source of the legislation of divine rulings, the second view is considered to be the correct and preferred theory in this regard. Therefore, while examining the arguments of the first point of view and criticizing them, the latter point of view has been confirmed and strengthened from the perspective of other specific and

---

1. **Cite this article:** Sadeqi Fadaki, S. J. (1402 AP). An Analysis of the Arguments of Permitting or Prohibiting Marriage to an Adulteress with an Emphasis on the Holy Qur'an, *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 154-182. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.65291.2584>

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

•**Received:**08/04/2023 •**Revised:**23/09/2023•**Accepted:**05/02/2024 • **Published online:** 26/02/2024



general verses of the Holy Qur'an and some narratives and it has been proven that marrying an adulteress characterized by this quality is forbidden (haram) in Islam and a believer cannot marry adulteress women before repenting.

**Keywords**

Adulteress's marriage, Hurmat of marriage, adulterous marriage, Mu'lane adulteress.

## واکاوی ادله «جواز یا تحریم ازدواج با زانیه» با تأکید بر قرآن کریم<sup>۱</sup>

سیدجعفر صادقی فدکی<sup>ID</sup>

استادیار، گروه دایرةالمعارف‌ها، پژوهشکده فرهنگ و قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، قم، ایران.  
j.sadeqi@isca.ac.ir

### چکیده

یکی از مباحث مطرح در فقه امامیه ازدواج با زانیه است. در مورد حکم ازدواج با زنان زناکار دو دیدگاه عمده در میان فقیهان امامیه طرح شده است. مشهور فقیهان امامیه با استناد به اصل جواز و برخی روایات، ازدواج با زانیه را، هرچند توبه نکرده باشند، جایز و مکروه دانسته‌اند. در برابر گروهی از فقیهان امامیه با استناد به آیه سوم سوره نور و برخی روایت‌های دیگر، این عمل را حرام شمرده‌اند. در این پژوهش با واکاوی مجدد ادله دو دیدگاه به‌ویژه آیات قرآن کریم که منبع اصلی تشریح احکام الهی به شمار می‌رود، دیدگاه دوم نظریه صحیح و برگزیده در این موضوع قلمداد گردیده است: ازاین‌رو ضمن بررسی ادله دیدگاه نخست و نقد آنها، دیدگاه اخیر از منظر آیات خاص و عام دیگری از قرآن کریم و برخی روایات تأیید و تقویت گردیده و ثابت شده است که ازدواج با زناکاران متصف به این صفت در اسلام عملی حرام است و شخص مؤمن نمی‌تواند با زنان زناکار پیش از توبه کردن ازدواج کند.

### کلیدواژه‌ها

نکاح زانیه، حرمت نکاح، ازدواج زناکار، زانیه معلنه.

۱. **استناد به این مقاله:** صادقی فدکی، سیدجعفر. (۱۴۰۲). واکاوی ادله «جواز یا تحریم ازدواج با زانیه» با تأکید بر قرآن کریم، فقه، ۳۰(۱۱۶)، صص ۱۵۴-۱۸۲. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.65291.2584>

\* نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان  
• تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

## مقدمه

از جمله موضوعات بسیار مهم در اسلام، ازدواج و تشکیل خانواده است. ازدواج چنان اهمیتی دارد که قرآن کریم در آیاتی مؤمنان را به تزویج افراد بی همسر اعم از زن و مرد و حتی بردگان فرمان داده است: «أَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» (نور، ۳۱) و تأکید کرده که حتی با وجود فقر و نداشتن کار یا سرمایه از این کار امتناع نکنند: «إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (نور، ۳۱). در روایات نیز ازدواج محبوب‌ترین بنا و اجتماع نزد خداوند و سنت پیامبر اسلام ﷺ شمرده شده است (صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۲۵۷) و اعراض کنندگان از آن خارج از پیروان راستین آن حضرت قلمداد گردیده‌اند» (صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۲۵۷).

ولی مهم‌تر از اصل تشکیل خانواده در اسلام، تشکیل خانواده‌ای سالم و صالح است تا در پرتو آن مؤمنان هدف الهی از تشکیل خانواده را که ایجاد مودت و آرامش میان زوجین و ایجاد نسلی پاک و صالح است، محقق سازند و بتوانند در پرتو چنین خانواده‌ای افزون بر ساختن جامعه‌ای سالم و سازنده در دنیا، سعادت اخروی خود را نیز تأمین کنند؛ بر این اساس قرآن کریم در آیه‌ای زنان پیامبر اسلام را تهدید می‌کند که اگر خود را با اوصاف زنان مؤمن و شایسته همسری پیامبر همسان نسازند، خداوند زانی باکره و غیرباکره مسلمان، مؤمن، فرمان‌بردار، توبه‌کننده، اهل عبادت و روزه را جایگزین آنان خواهد کرد: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (تحریم، ۵). در روایات نیز بر ازدواج مؤمنان با همسران دارای اوصاف نیک همچون «کفو مؤمن بودن» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۳۲)، «دین‌داری و...» تأکید شده و از ازدواج با همسران دارای اوصاف ناپسند همچون شارب الخمر، بی‌دین و... نهی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۳۲؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۳۹۸؛ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۳۲).

در این پژوهش مسئله این است که آیا ازدواج با زنان زناکار پیش از توبه جایز است یا خیر؟ در این باره دو دیدگاه عمده در میان فقیهان امامیه وجود دارد: دیدگاه نخست که به مشهور فقیهان نسبت داده شده، آن است که ازدواج با چنین زنانی جایز و مکروه

است. دیدگاه دیگر که برخی از فقیهان متقدم و معدودی از معاصران پیرو آنانند، حرمت ازدواج با چنین زنانی قبل از توبه است. این پژوهش می‌کوشد با واکاوی مجدد ادله دو دیدگاه و تعمق و تفحص بیشتر در آیات قرآن کریم، دیدگاه صحیح در این باره را به مخاطبان ارائه دهد. این پژوهش از آن جهت ضرورت دارد که از یک سو، موضوع مورد بحث از موضوعات مورد ابتلای مؤمنان در هر عصر و مکان است که افزون بر آشنا کردن استدلالی آنان با وظیفه شرعی خویش، آثار و پیامدهای دنیوی و اخروی بسیاری را نیز برای افراد و جامعه در پی دارد. از سوی دیگر، با وجود اذعان همه فقیهان فریقین به اولویت قرآن کریم در برداشت احکام، در مقام عمل مشاهده می‌شود آنان کمتر از آیات قرآن در استنباط احکام بهره گرفته‌اند؛ از این رو این پژوهش بر آن است تا این موضوع را از نگاه ادله تشریح، به ویژه آیات قرآن بررسی و تحلیل کند.

در این موضوع، تاکنون دو مقاله منتشر شده است. مقاله «بررسی دلالت تفسیری و فقهی آیه زنا بر حرمت نکاح با زانی و زانیه» (فیض‌آبادی، ۱۳۹۹) در یکی از مجلات با رتبه علمی تخصصی به چاپ رسیده است و مؤلفان در این مقاله دیدگاه مشهور را تأیید کرده است. مقاله دیگر با عنوان «تحلیل و بررسی دیدگاه فقیهان امامیه درباره ازدواج با زن زناکار با نگاهی بر فقه النظریه شهید صدر» (علی‌آبادی، ۱۴۰۰) است که مقاله علمی پژوهشی است و مؤلف در آن دیدگاه حرمت ازدواج با زانیه را بر اساس نظریه شهید صدر اثبات کرده است. بر پایه نظریه شهید صدر در هر باب فقهی نخست باید نظریه و اهداف اسلام در آن باب کشف شود و سپس بر اساس آنها حکم موضوع بیان گردد و نظریه و هدف اسلام از ازدواج، تحقق خانواده صالح و سالم است و تحقق چنین هدفی با ازدواج با زانیه محقق نمی‌شود. تفاوت پژوهش حاضر با مقاله نخست آن است که در آن مقاله دیدگاه مشهور تأیید شده است، ولی در این مقاله دیدگاه غیرمشهور تأیید و تقویت شده است و تفاوت با مقاله اخیر نیز از آن جهت است که در مقاله یادشده حکم موضوع از نگاه فقه النظریه شهید صدر بررسی شده است؛ ولی در این مقاله حکم موضوع بر پایه همان ادله اولیه تشریح، با رویکرد بر آیات قرآن بررسی و تحلیل شده است.

## ۱. مفاهیم و اصطلاحات

**ازدواج:** ازدواج در لغت به معنای جفت و دو چیز همراه؛ چه مانند هم یا متضاد یکدیگر باشند؛ از این رو به زن و شوهر زوج و زوجه گفته شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۸۴). در اصطلاح نیز به عقد زناشویی میان زن و مردی که مانع شرعی میان آنان نباشد، اطلاق می‌گردد که عقد یادشده با ذکر مهر و ایجاب و قبول از سوی زوجین منعقد می‌شود (فتح الله، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۸).

**نکاح:** در لغت هم به معنای آمیزش و هم به معنای عقد آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶۲۵). راغب می‌گوید: اصل نکاح به معنای عقد است و سپس به صورت مجاز در جماع به کار رفته است و محال است که در اصل به معنای جماع باشد و به گونه مجاز در عقد به کار رفته باشد. در قرآن کریم هم بیشتر به معنای عقد آمده است؛ مانند: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ» (نور، ۳۲) و «إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ» (احزاب، ۴۹) و «فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (نساء، ۲۵) و ... (راغب، ۱۴۲۷ق، ص ۸۲۳). در اصطلاح نیز به عقد میان زن و مرد که بر پایه آن استمتاع هر یک از دیگری حلال است، اطلاق می‌گردد (فتح الله، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲۹؛ قلعه‌چی، ۱۴۰۸، ص ۴۸۷).

**زنا:** در لغت به معنای تنگی و تنگ شدن و بالارفتن بر چیزی آمده است (فیروزآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۴۹۷) و در اصطلاح به داخل کردن آلت تناسلی در قبل یا دبر زن به مقدار ختنه‌گاه یا بیشتر بدون وجود عقد یا ملک و یا شبهه آن دو میان آنان گفته می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۲۵۹).

## ۲. دیدگاه‌های مطرح درباره ازدواج با زناکار

درباره ازدواج با زناکار پیش از توبه دیدگاه‌های متعددی میان فقیهان امامیه طرح شده است که مجموع این نظریه‌ها به پنج دیدگاه بالغ می‌گردد (علی‌آبادی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۲۳)؛ ولی دیدگاه اصلی که جامع همه نظریه‌های یادشده است، دو نظریه می‌باشد. نظریه اول، دیدگاه مشهور فقیهان امامیه است که بر پایه آن ازدواج با زانیه جایز و مکروه است (شهیدثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۳۴۱). نظریه دوم دیدگاه عده‌ای دیگر از فقیهان است

که بر اساس آن ازدواج با زانیه به طور مطلق حرام است (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۶). در ذیل به این دو دیدگاه و دلایل آنان و اثبات نظریه برگزیده با تأکید بر آیات قرآن اشاره می‌شود:

## ۱-۲. دیدگاه اول: جواز ازدواج با زناکار

دیدگاه نخست، نظریه مشهور میان فقیهان امامیه است که با استناد به برخی ادله، ازدواج با زانیه را هر چند معلنه یا مشهوره باشند، جایز و مکروه شمرده‌اند: «المشهور بین الأصحاب جواز التزویج بالزانیة وإن كانت مشهورة بالزنا علی کراهیة» (محقق بحرانی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۴۹۱). از جمله پیروان این دیدگاه هستند (علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷۹؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۴۴۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۳۴۱؛ یزدی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۵۲۴-۵۲۵). صاحب وسائل الشیعه نیز از دیگر پیروان این دیدگاه است که روایات این موضوع را در دو باب «عدم تحریم تزویج الزانیة و ان اصرت ابتداء و استدامة» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۴۳۶) و «باب کراهة تزویج الزانیة و الزانی إذا كانا مشهورین بالزنا الابد التوبة» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۴۳۸) گردآوری کرده است.

### دلایل دیدگاه اول

پیروان دیدگاه یادشده برای اثبات نظریه خود به دلایل متعددی استناد کرده‌اند که مجموع دلایل و مدعاهای آنان به شرح ذیل است:

۱. **استناد به اصل:** دلیل نخست بر جواز این عمل، استناد به اصل اباحه است. علامه حلی در این باره می‌نویسد: «والوجه الکراهة کالدائم، عملا بالأصل»؛ ازدواج موقت با زن زانیه همانند ازدواج دائم مکروه است. دلیل این امر عمل به اصل است (علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۳۷).

۲. **استناد به روایات:** در این مورد به روایت‌های متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام استناد کرده‌اند که مهم‌ترین آنها به قرار زیر است:

روایت اول: روایت زرارة از امام باقر علیه‌السلام: «سأل عن رجل أعجبه امرأة فسأل عنها،

فاذا النساء تنبى عليها بالفجور، فقال: لا بأس أن يتزوجها ويحصنها؛ مردی از آن حضرت پرسید که از زنی خوشش آمده و از این رو از حال آن زن از دیگران پرسیده است، ولی زنان خبر داده‌اند که وی اهل فجور است. حضرت فرمود: ازدواج کند و او را حفظ نماید (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۳۳۱).

روایت دوم: روایت دیگر زراره از امام صادق علیه السلام: «سأله عمار وأنا حاضر عن الرجل يتزوج الفاجرة متعة، قال: لا بأس، وإن كان التزويج الآخر فليحصن بابه؛ من همراه با عمار بودم که وی از امام علیه السلام درباره مردی که با زانیه ازدواج موقت کرده پرسید. آن حضرت فرمود: اشکالی ندارد، ولی اگر بخواهد ازدواج دائم بکند، خانه‌اش را ببند» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۵۳).

روایت سوم: روایت علی بن رثاب: «سألت أبا عبد الله عن المرأة الفاجرة يتزوجها الرجل المسلم، قال: نعم، وما يمنعه ولكن إذا فعل فليحصن بابه مخافة الولد؛ از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا مرد مسلمان می‌تواند با زن فاجره ازدواج کند؟ فرمود: بلی، چه چیز او را از این کار منع می‌کند؟ ولی در صورت انجام این کار، درب خانه‌اش را از خوف فرزنددار شدن زن ببندد» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۴۳۸).

روایت چهارم: روایت علی بن یقطين: «قلت لأبي الحسن علیه السلام: نساء أهل المدينة، قال: فواسق، قلت فأتزوج منهن؟ قال: نعم؛ به امام کاظم علیه السلام گفتم: زنان اهل مدینه چگونه‌اند؟ حضرت فرمود: فاسقه هستند. گفتم: با آنان ازدواج کنم؟ فرمود: بلی» (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۷، ص ۲۵۳).

روایت پنجم: روایت عبادة بن صهيب از امام باقر علیه السلام، قال: «لا بأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني، وإن لم يقم عليها الحد فليس عليه من إثمها شيء؛ ایرادی ندارد که مرد همسر خودش را اگر ببیند زنا می‌کند در همسری نگه دارد و اگر حدی بر او جاری نشده است، مرد در گناه زن شریک نخواهد بود» (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۷، ص ۳۳۶).

روایت ششم: روایت أبي بصير از امام صادق علیه السلام: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم بدا له أن يتزوجها، فقال: حلال. أوله سفاح و آخره نكاح أوله حرام و آخره حلال؛ پرسیدم مردی با زنی زنا کرده است. پس از مدتی تصمیم گرفت با او ازدواج کند، حضرت

فرمود: حلال است. اولش زنا و آخرش نکاح است. اولش حرام و آخرش حلال است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۵۶).

این روایت‌ها مهم‌ترین احادیثی است که پیروان این دیدگاه بر جواز ازدواج با زانیه به آنها تمسک کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۱۴؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۴۴۱).

**۳. شهرت:** دلیل سوم بر جواز ازدواج با زانیه شهرت فتوای یادشده میان فقیهان امامیه است. صاحب ریاض در این باره می‌نویسد: «وقصور الاسانید منجبر بالشهره»؛ ضعف اسانید روایات دال بر جواز ازدواج با زانیه با فتوای مشهور نسبت به این دیدگاه جبران می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰).

**۴. آیه سوم سوره نور:** دلیل دیگر پیروان نظریه مشهور آیه سوم سوره نور است که می‌فرماید: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»؛ مرد زناکار، جز با زن زناکار یا مشرک نکاح نمی‌کند و با زن زناکار جز مرد زناکار یا مشرک نکاح نمی‌کند و این بر مؤمنان حرام شده است. پیروان این دیدگاه، دلالت آیه را بر حرمت ازدواج با زانیه نپذیرفته‌اند، ولی در نهایت برخی از آنان دلالت آیه را بر کراهت ازدواج پذیرفته‌اند. پیروان این دیدگاه سه مدعا و نظر درباره آیه مطرح کرده‌اند که در ذیل به این مدعاها و نظرات یادشده و چگونگی دلالت آیه بر کراهت اشاره می‌شود:

#### الف) تشریحی نبودن لحن آیه

بیشتر پیروان دیدگاه مشهور بر آنند که آیه ۳ سوره نور در مقام تشریح نیست، بلکه خبر از یک واقعه خارجی می‌دهد و این افراد خود دو دسته اند:

دسته اول: گروهی که «نکح» در آیه را به معنای وطی دانسته‌اند که در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک آمیزش نمی‌کند و زن زناکار نیز جز با مرد زناکار یا مشرک آمیزش نمی‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۳۸؛ حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۱۵۴).



دسته دوم: نکاح در آیه را به معنای عقد دانسته‌اند که در این صورت معنای آیه چنین است: مرد زناکار تنها با زن زناکار یا مشرک ازدواج می‌کند و زن زناکار نیز تنها با مرد زناکار یا مشرک ازدواج می‌کند؛ بر این اساس مفاد آیه در واقع آن است که زناکاران تنها با افراد هم‌سنخ خود ازدواج می‌کنند و تمایلی به ازدواج با افراد صالح و پاک ندارند و معنای آیه در واقع همانند مضمون آیه «الْحَيِّثَاتُ لِلْحَيِّثِينَ...» (نور، ۲۶) است که هدف از آن بیان مشاکلت و همسنخ‌بودن برخی افراد با برخی دیگر است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۴۴۲).

اینان برای اثبات مدعای خود گفته‌اند: لازمه حمل آیه بر تشریح آن است که ازدواج مرد مسلمان با زانیه مشرک و ازدواج مرد مشرک با زانیه مسلمان جایز باشد؛ در حالی که کفویت از جهت اسلام شرط جواز ازدواج است و در این دو مورد کفویت وجود ندارد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۱۵).

۱۶۱

ف

### ب) نسخ آیه با آیه ۳۲ سوره نور

برخی از پیروان این نظریه تشریحی بودن آیه را پذیرفته‌اند، ولی گفته‌اند: این آیه با آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» (نور، ۳۲) نسخ شده است؛ با این بیان که «الْأَيَامَىٰ» در این آیه عام است و همه بی‌همسران را اعم از اینکه پاک یا زناکار باشند، شامل می‌شود؛ از این رو آیه یادشده ناسخ حکم شرعی مطرح در آیه ۳ سوره نور است (طباطبایی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۸۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۵۴).

### ج) دلالت آیه بر کراهت

برخی دیگر از پیروان این دیدگاه نیز با پذیرش تشریحی بودن آیه، آن را بر کراهت حمل کرده‌اند. از جمله شهید ثانی و فیض کاشانی در پاسخ قائلان به دلالت آیه بر تحریم آورده‌اند: «پاسخ این نظر آن است که آیه حمل بر کراهت شدید می‌شود؛ زیرا روایت صحیح و غیر صحیح بر جواز و کراهت این عمل دلالت دارد» (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۴۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۵۴).

صاحب ریاض نیز در این باره می‌نویسد: «یک احتمال آن است که آیه حمل بر کراهت شود و این احتمال قوی‌تر است؛ زیرا فقیهان بر حرام نبودن ازدواج با مرد زناکار اجماع دارند؛ در حالی که در آیه از حرمت آن یاد شده است و همین قرینه‌ای است که مراد خداوند از حرمت کراهت است» (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰).

### نقد دلایل دیدگاه مشهور

دلایل پیروان نظریه مشهور نمی‌تواند این دیدگاه را اثبات کند. نقد دلایل یاد شده به شرح ذیل است:

#### ۱. نقد استناد به اصل

اصل اباحه، هنگامی می‌تواند به عنوان دلیل برای اثبات حکمی مورد استناد قرار بگیرد که دلیل شرعی اعم از قرآن و روایات وجود نداشته باشد و در اینجا ادله شرعی به اندازه کافی وجود دارد (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۲).

#### ۲. نقد استدلال به روایات

روایات یاد شده از چهار جهت ذیل قابل نقد است:

**الف) ضعف سند:** سند برخی از این روایات هر چند صحیح است، برخی از آنها سند ضعیفی دارند که صاحب ریاض از پیروان این دیدگاه، خود به این امر اذعان کرده، می‌نویسد: «وقصور الاسانید منجر بالشهره»؛ ضعف اسانید این روایت‌ها با فتوای مشهور جبران می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۰).

**ب) ضعف دلالت:** روایات یاد شده از جهت دلالت ضعیف هستند؛ به گونه‌ای که بیشتر این روایات به دلایل ذیل دلالتی بر جواز ازدواج با زانیه ندارند:

روایت اول: در این روایت امام علیه السلام می‌فرماید: «لا بأس أن يتزوجها ويحصنها». شیخ طوسی در معنای روایت می‌نویسد: مراد از «يحصنها» آن است که زن توبه کند؛ نه اینکه با وجود اصرار بر زنا با او ازدواج کند» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۶۸). یا اینکه مقصود

امام علیه السلام آن است که با ازدواج کردن خود به خود تحصن حاصل می‌شود و زن دیگر به دنبال زنا نمی‌رود؛ چنان‌که این امر در روایاتی دیگر آمده است: «تمتع بالفاجرة فإنك تخرجها من حرام إلى حلال» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۱، ص ۳۰) و یا مقصود آن است که مرد، مکلف است پس از ازدواج مراقب زن باشد و مانع او از ارتکاب زنا شود؛ چنان‌که در روایات دیگر پس از حکم به جواز این امر، به بستن درب خانه و مراقبت از زن تصریح شده است؛ مانند: «قال: نعم وما يمنعه ولكن إذا فعل فليحصن بابه» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۵۳)؛ بر این اساس روایت دلالتی بر جواز ازدواج با زانیه با وجود تداوم ارتکاب زنا از سوی وی ندارد (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۹، ص ۵۳).

روایت دوم و سوم: دلالت این دو روایت نیز بر مقصود تمام نیست؛ زیرا در این روایات نیز امام علیه السلام پس از تجویز این امر، از بستن درب خانه یاد کرده است: «فليحصن بابه» که یا مقصود امام، بستن درب خانه و ازدواج نکردن با زانیه است و یا مقصود آن است که شوهر با بستن درب خانه، زن را از زنا منع کرده و از او مراقبت و وادار به توبه کند (مجلسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۷۱).

روایت چهارم: این روایت نیز دلالتی بر نظریه یادشده ندارد؛ زیرا اولاً فسق در روایت عام است و شامل گناهان دیگر بجز زنا هم می‌شود؛ ثانیاً در روایت سخنی از ازدواج با زنان یادشده در حال اتصاف آنان به این صفت به میان نیامده است؛ زیرا ممکن است مراد از سؤال، ازدواج با زناکاران بعد از توبه آنان باشد (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲).

روایت پنجم: این روایت دلالت دارد که تداوم نکاح با زانیه ایرادی ندارد، ولی از ادامه روایت که از گناهکار نبودن شوهر در صورت اجرانشدن حد بر زن یادشده: «وإن لم یقم علیها الحد...»، به دست می‌آید که مراد از زانیه یادشده، زانیه غیر مشهوره به زناست.

روایت ششم: از این روایت نیز هرچند جواز ازدواج با زانیه استفاده می‌شود، در آن سخنی از جواز این امر با قصد تداوم زنا از سوی زن به میان نیامده است؛ بلکه ممکن است مراد امام علیه السلام از جواز ازدواج، جواز نکاح با زانیه پس از توبه باشد؛ چنانچه در

برخی روایات دیگر به این امر تصریح شده است: «سألته عن رجل فجر بامرأة ثم أراد بعد أن يتزوجها، فقال: إذا تاب حل له نكاحها...» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۳۲۸).

**ج) معارض بودن با آیات قرآن:** بر فرض پذیرش دلالت این روایات بر جواز ازدواج، این روایات با آیات متعددی از قرآن که بر حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارند،<sup>۱</sup> تعارض دارند و بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام روایات معارض با قرآن مردود و قابل پذیرش نیست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۷۵).

**د) معارض بودن با روایات صحیح:** در برابر روایات یادشده، روایات صحیح دیگری وارد شده که هم از نظر تعداد بیشتراند و هم دلالت آنها بر حرمت ازدواج صریح تر از دلالت روایات یادشده است که به این روایات در بخش ادله دیدگاه برگزیده اشاره می‌شود.

**ه) موافقت با دیدگاه عامه:** روایات یادشده با دیدگاه مشهور میان فقیهان اهل سنت که ازدواج با زانیه را جایز و مکروه می‌دانند موافق است؛ زیرا از میان مذاهب اهل سنت به جز حنبلیه که ازدواج با زانیه را قبل از توبه حرام می‌دانند (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۱۶) شافعیه (نوی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۱۹)، مالکیه (دسوقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۰) و حنفیه (مصری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۸۹) آن را جایز می‌دانند و با توجه به این که در روایات اهل بیت علیهم السلام مخالفت با عامه از مرجحات باب تعارض به شمار رفته است (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸) ترجیح با روایات حرمت ازدواج با زانیه است.

### ۳. نقد استناد به شهرت

شهرت یادشده نیز دلیل قابل اعتمادی برای اثبات این دیدگاه نیست؛ زیرا اولاً چنین شهرتی میان قداما که شهرت میان آنان اعتبار بیشتری دارد، وجود نداشت؛ بلکه تا قرن ششم و تا زمان ابن ادریس (متوفی ۵۹۸ق) حکم مخالف این نظریه در میان فقیهان مشهور بوده است. مؤید این امر آن است که کلینی در بحث متعه الکافی بابی با عنوان

۱. در ادامه مقاله به آیات یادشده اشاره می‌شود.

«انه لايجوز التمتع الا بالعفيفه» آورده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۴۵۳)؛ همچنین برخی فقیهان ازدواج با زانیه را حرام دانسته‌اند (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۳؛ صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۶؛ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۴؛ حلبی، بی‌تا، ص ۲۸۶؛ ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۴۱؛ حلبی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲۷)؛ ثانیاً بر فرض تحقق شهرت یادشده، شهرت فتوایی به نظر بیشتر فقیهان امامیه حجت نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۸۳؛ خوئی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۴؛ تبریزی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۸۶).

#### ۴. نقد استناد به آیه سوم سوره نور

ادعاهای پیروان دیدگاه مشهور درباره آیه سوم سوره نور و حمل آیه بر کراهت به دلایل ذیل پذیرفتنی نیست:

#### الف) نقد تشریحی نبودن آیه

کسانی که آیه را بر غیر تشریح حمل کرده بودند، دو گروه‌اند: گروه نخست: کسانی که نکاح در آیه را به معنای آمیزش دانسته‌اند. در نقد اینان باید گفت: اولاً طبق نظر برخی از لغویان نکاح در عقد حقیقت و در وطی مجاز است. از جمله راغب نکاح را در وطی مجاز دانسته، می‌نویسد: محال است نکاح در اصل به معنای آمیزش باشد؛ زیرا ذکر همه اسامی جماع به جهت قبیح بودن کنایه هستند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ص ۸۲۳)؛ ثانیاً بر فرض به معنای وطی باشد، ولی به تصریح بسیاری از مفسران، این ماده در آیات قرآن جز به معنای عقد نیامده است (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۲۶۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۲۰۳)؛ ثالثاً اگر نکاح به معنای وطی باشد، معنای آیه خلاف واقع خواهد بود؛ زیرا در این صورت معنای آیه این است که مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک آمیزش نمی‌کند و زن زناکار جز با مرد زناکار یا مشرک آمیزش نمی‌کند؛ درحالی که این گونه نیست و مردان و زنان زناکار افزون بر آمیزش با زن و مرد زناکار و مشرک، تمایل به زنا با غیر اینان نیز داشته‌اند و گاه با آنان نیز زنا می‌کنند.

گروه دوم: کسانی که نکاح در آیه را به معنای عقد می‌دانند. سخن اینان نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً معنای آیه طبق برداشت این گروه نیز خلاف واقع است؛ زیرا طبق گفته

اینان معنای آیه چنین است: مرد زناکار تنها با زانیه یا مشرک ازدواج می‌کند و زن زناکار نیز با مرد زناکار و یا مشرک ازدواج می‌کند، درحالی که در واقع این گونه نیست و مرد زناکار افزون بر تمایل به ازدواج با زنان عفیفه، در واقع نیز غالباً با این گونه زنان ازدواج می‌کنند؛ زیرا این افراد به جهت آبرو یا غیرت رغبتی به ازدواج با زنان آلوده مثل خود ندارند (شیری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۵)؛ ثانیاً لحن آیه هر چند اخباری است، لذا در این آیه همانند موارد دیگر حرمت زنا به زبان اخبار بیان شده است. افزون بر اینکه فقره اخیر آیه «وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» صریح در تشریح است؛ ثالثاً روایات صحیح منقول از اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت بر تشریحی بودن آیه دلالت دارند که در بخش بیان ادله دیدگاه مختار به این روایات اشاره می‌شود. دلیل آنان بر تشریحی نبودن آیه نیز به دلایل ذیل صحیح نیست. آنان می‌گفتند: در صورت تشریحی بودن، باید ازدواج مسلمان با زن و مرد مشرک جایز باشد.

جواب اول: ذکر واژه «مشرک» و «مشرکه» در آیه برای بیان جواز ازدواج مسلمان با اینان نیست؛ بلکه هدف بیان قبح بسیار زناست؛ به این بیان که زنا چنان قبیح و پلید است که هم‌مطراز گناه شرک قرار دارد و ازدواج با زناکار همانند ازدواج با مشرک است. این امر افزون بر آیه یادشده که با تعبیر «وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» مؤمنان را در مقابل زناکاران و مشرکان قرار داده، از آیات و روایات دیگر نیز قابل برداشت است. از جمله قرآن کریم با عطف زنا بر شرک، پیامد این دو عمل را سقوط در جهنم دانسته است: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ... وَلَا يُزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا» (فرقان، ۶۸).

امام باقر علیه‌السلام نیز در تفسیر این آیه فرموده‌اند: «فلم یسم الله الزانی مؤمناً ولا الزانیة مؤمنة»؛ خداوند در این آیه زانی و زانیه را مؤمن ندانسته است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۲). در روایتی دیگر آمده است: «زناکار به هنگام زنا، مؤمن نیست؛ هرگاه این عمل را انجام دهد، روح ایمان همانند جدا کردن پیراهن از بدن وی جدا می‌گردد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۲) و از آن جهت که چنین افرادی با امتناع از توبه، همیشه قصد ارتکاب این عمل را دارند، باید آنان را خارج از گروه مؤمنان و هم‌مطراز با مشرکان دانست.

جواب دوم: اگر مراد قرآن از زانی و زانیه در آیه مربوطه زناکار مسلمان باشد، این

اشکال وارد است؛ ولی اگر مراد مطلق زناکار اعم از مسلمان و مشرک باشد، این اشکال وارد نیست و مراد آیه مطلق زانی اعم از مسلمان و مشرک است و چون در ازدواج کفویت در اسلام و کفر شرط است، مراد آیه آن است که زانی مسلمان با زانیه مسلمان و زانی مشرک با زانیه مشرک می‌توانند ازدواج کنند و یا اگر مراد تنها زانی و زانیه مسلمان باشد، قائل به نسخ این حکم با آیات دیگر همچون آیه «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ...» (بقره، ۲۲۱) می‌شویم (شیری، ۱۳۷۹، ج ۵، صص ۱۴ - ۱۵).

### ب) نقد نسخ آیه با آیه ۳۲ نور

نسخ آیه یادشده با آیه ۳۲ سوره نور صحیح نیست؛ زیرا اولاً آیه ۳ سوره نور خاص و آیه ۳۲ سوره نور عام است و عام بعد از خاص ناسخ آن به شمار نمی‌رود؛ بلکه خاص مخصص آیه است و عموم آن را تخصیص می‌زند (میرمحمدی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۳۵)؛ ثانیاً در روایت‌های زیادی از اهل بیت علیهم‌السلام از باقی بودن حکم تحریم ازدواج با زانیه سخن به میان آمده است.

### ج) نقد دلالت آیه بر کراهت

حمل آیه بر کراهت نیز صحیح نیست؛ زیرا تعبیر «وَحُرَّمْ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» صریح در حرمت است و اگر حمل تعبیر یادشده بر کراهت جایز باشد، باید تعبیر یادشده در آیات دیگر همچون آیات «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...» (نساء، ۲۳) و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ...» (مانده، ۳) و مانند آنها نیز بر کراهت صحیح باشد، درحالی که هیچ فقیهی این آیات را بر کراهت حمل نکرده است.

دو دلیلی که اینان بر حمل آیه بر کراهت ارائه کرده‌اند نیز به دلایل ذیل پذیرفتنی نیست: دلیل نخست، وجود روایت‌های صحیح دال بر جواز بود که در پاسخ باید گفت بیشتر روایت‌های دال بر جواز یا از نظر سند و یا از جهت دلالت ضعیف هستند؛ از این رو نمی‌توان با توجه به این روایت‌ها، تعبیر صریح آیه در حرمت «حُرِّمَ...» را بر کراهت حمل کرد. بر فرض صحّت سند و دلالت، در برابر آنها آیات دیگر و روایت‌های

صحیح متعددی نیز وجود دارد که دلالت آنها بر حرمت صریح‌تر از دلالت روایت‌های یادشده بر جواز هستند.

دلیل دوم، وجود اجماع فقیهان بر جواز ازدواج با مرد زانی بود که در پاسخ باید گفت: اجماع ادعا شده وجود خارجی ندارد؛ زیرا افزون بر برخی فقیهان امامیه (صدوق ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۶)، شماری از فقیهان اهل سنت نیز ازدواج با مرد زناکار را حرام دانسته‌اند (سید سابق، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۴۶؛ شنیطی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۲۱؛ ابن حزم، بی تا، ج ۹، ص ۴۷۴).

## ۲-۲. دیدگاه دوم: نظریه حرمت ازدواج با زانیه

دیدگاه دیگر در این زمینه، حرمت ازدواج با مطلق زانیه و به‌ویژه زانیه مشهوره و معلنه است. این نظریه از سوی برخی فقیهان متقدم امامیه همچون شیخ صدوق و شیخ مفید و دیگران (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۶؛ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۴) و برخی فقیهان معاصر امامیه (شیرازی، ۱۳۷۹ق، ج ۵، ص ۵۶) بیان شده است. دیدگاه صحیح و برگزیده در این پژوهش، همین دیدگاه اخیر است که در ادامه به ادله اثبات این نظریه اشاره می‌شود.

### دلایل دیدگاه برگزیده

دلایل متعددی اعم از آیات قرآن، روایات، شهرت میان فقیهان متقدم و دلایل دیگر بر اثبات این دیدگاه وجود دارد که در اینجا به عمده‌ترین دلایل قرآنی و روایی، به‌ویژه آیات قرآن کریم که تاکنون کمتر مورد تأمل و یا استناد قرار گرفته اشاره می‌کنیم:

#### ۱) آیات قرآن

آیات متعددی از قرآن کریم به‌صراحت بر حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارد و یا مؤید حکم یادشده هستند که مهم‌ترین آنها به شرح ذیل است:

#### آیه اول: آیه ۳ سوره نور

«الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ».



این آیه هم به گونه استقلالی و هم با کمک روایات، بر تشریحی بودن و حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارد:

جهت اول: دلالت استقلالی آیه است. در مباحث پیشین با ارائه دلایلی بیان شد که واژه «نکح» در آیه به معنای عقد است، نه به معنای آمیزش؛ بر این اساس قرآن در این آیه می‌فرماید: مرد زناکار، جز با زن زناکار یا مشرک که همطراز با زناکار است، نکاح نمی‌کند و با زن زناکار نیز جز مرد زناکار یا مشرک که همطراز با زناکار است، نکاح نمی‌کند و این فراز، هرچند خبر است، در واقع مراد نهی از ازدواج مؤمنان با زناکاران است؛ به این بیان که خداوند می‌فرماید: زناکاران با همانند و همطراز خود ازدواج می‌کنند و مؤمنان از ازدواج با این افراد مبرایند و نباید دامن خود را به چنین ازدواج‌هایی آلوده کنند. نیز دلالت اخبار بر حکم حرمت، از انشاء قوی‌تر است؛ افزون بر اینکه قسمت پایانی آیه که به صراحت چنین عقده را بر مؤمنان حرام می‌کند: «وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» نیز مؤید این حکم است (کاظمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۰).

جهت دوم: دلالت آیه بر حرمت به کمک روایات است. روایت‌های صحیح و متعدد منقول از اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت بر تشریحی بودن و دلالت آیه بر حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارند. از جمله در روایتی از محمد بن مسلم آمده است:

«عن أبي جعفر عليه السلام في قوله عز وجل: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» قال: هم رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مشهورين بالزنا، فنهى الله عز وجل عن أولئك الرجال والنساء...»؛ امام باقر عليه السلام در تفسیر این آیه که می‌فرماید: «زانی جز با زانیه یا مشرکه نکاح نمی‌کند»، می‌فرماید: آنان مردان و زنان مشهور به زنا در عهد رسول خدا صلى الله عليه وآله بودند که خداوند با نزول این آیه از ازدواج با آنان نهی کرده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۵۵).

در روایتی دیگر نیز زراعه گوید:

از امام صادق عليه السلام درباره سخن خداوند پرسیدم که می‌فرماید: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» فرمود: آنان زنان و مردان مشهور به زنا بودند که با همین

عنوان شناخته می‌شدند و مردم امروزه نیز به منزله آنان هستند. پس هر کس بر او حدّ زنا جاری شده یا متهم به زناست، برای هیچ کس ازدواج با او تا زمان توبه جایز نیست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۵۴).

صاحب حدائق در پاسخ به ایراد برخی بر این روایت که تعبیر «لم ینبغ» در آن را ظاهر در کراهت دانسته‌اند می‌نویسد: مراد از «لم ینبغ» تحریم است؛ چنانچه در روایات دیگر استعمال «ینبغی» در وجوب و «لاینبغی» در حرمت فراوان است (محقق بحرانی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۴۹۲). افزون بر این، در پایان آیه به صراحت از تحریم ازدواج یاد شده است: «وَحَرَّمَ ذَلِكَ...» که ظهور «لاینبغی» را در حرمت قطعی می‌کند.

در تفسیر علی بن ابراهیم نیز آیه یادشده با صراحت بر تشریح و حرمت حمل شده است: «ثم حرم الله عز وجل نكاح الزواني، فقال: "الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً..." وهو ردّ علی من يستحل التمتع بالزواني والتزويج بهن» (قمی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۵).

#### آیه دوم: آیه ۲۶ سوره نور

«الْحَيْثَاتُ لِلْحَيْثِينَ وَالْحَيْثُونَ لِلْحَيْثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يُقُولُونَ لَهُمْ مَعْفَرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ»؛ زنان ناپاک برای مردان ناپاک و مردان ناپاک برای زنان ناپاک و زنان پاک برای مردان پاک و مردان پاک برای زنان پاک‌اند. آنها از آنچه درباره‌شان می‌گویند منزّه‌اند. آمرزش و رزق نیکو برای آنهاست.»

تعبیرهای «حیث» در این آیات هرچند عام است و همه آلودگی‌ها از جمله زنا را شامل می‌شود، ولی از آن جهت که در پی آیات زنا آمده است، مراد زنان و مردان زناکار هستند. آیه یادشده همانند آیه ۳ سوره نور با لحن خبر آمده است و نخست از عدم مجانست و هم‌سنخ‌نبودن مردان و زنان ناپاک و زناکار با مردان و زنان ناپاک و زناکار حکایت دارد؛ ولی افزون بر این بر هم‌کفونبودن این دو گروه و حرمت ازدواج آنان با یکدیگر نیز دلالت دارد. در برخی روایات و آرای فقیهان نیز این برداشت مطرح شده است. از جمله در روایتی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام آمده است:

قالا: «هي مثل قوله: "الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً" الآية، إن أناسا هموا

أن يتزوجوا منهن، فنهاهم الله عن ذلك وكره ذلك لهم»؛ این دو امام گفتند: آیه یادشده مانند آیه: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» است؛ زیرا گروهی از مسلمانان قصد ازدواج با زناکاران را داشتند که آیه یادشده آنان را از این عمل نهی کرد و این کار را برای آنان ناخوشایند شمرد (بحرانی، بی تا، ج ۴، ص ۵۷).

مقدس اردبیلی نیز در تفسیر آیه می نویسد: «ففي الآية دلالة على ... عدم جواز نکاح الزانية لغير الزاني»؛ آیه بر عدم جواز ازدواج زانیه با غیرزانی دلالت دارد» (محقق اردبیلی، بی تا، ص ۵۶۴).

برخی از فقیهان معاصر نیز در ردّ سخن صاحب جواهر که آیه ۳ سوره نور را همطراز آیه یادشده و هر دو را غیر تشریحی دانسته می گوید: «این استدلال ایشان ناتمام است؛ زیرا ما در همین آیه هم همان حرف را می‌زنیم و می‌گوییم این آیه اخبار در مقام تشریح است» (شیری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۱).

#### آیه سوم: آیه ۵ سوره مائده

«الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ»؛ امروز چیزهای پاکیزه برای شما حلال شده ... و [ازدواج با] زنان پاکدامن مسلمان و زنان پاکدامن از کسانی که پیش از شما کتاب به آنان داده شده حلال است.

به نظر بیشتر مفسران فریقین، «محصنات» در این آیه به معنای زنان عفیفه است (طباطبایی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۵؛ قرطبی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۷۹)؛ به ویژه اینکه در ادامه آیه، قرآن از صفت زنا یاد کرده است: «مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ» (مائده، ۵)؛ بر این اساس قرآن در این آیه جواز ازدواج با زنان را مشروط به عفیفه بودن کرده است که قید محصنات، زنان غیر عفیفه و زناکار را از دایره حلال بودن خارج می کند؛ بنابراین آیه یادشده نیز به نظر فقیهانی که مفهوم وصف را حجت می دانند، بر حرمت ازدواج با زانیه دلالت دارد.

### آیه چهارم: آیه ۸ سوره منافقون

«وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»؛ عزت از آن خدا و پیامبر و مؤمنان است». در روایتی صحیح از امام صادق علیه السلام آمده است:

«خداوند عزوجل همه امور مؤمن را به خودش واگذار کرده است و ذلیل کردن خود را به او واگذار نکرده است. آیا نشنیده‌ای سخن خداوند را که می‌گوید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»؛ پس مؤمن عزیز است و خوار و ذلیل نیست» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۶۳).

روایات دیگری نیز با همین مضمون از اهل بیت علیهم السلام نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۶۳؛ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۶۹). آیه و روایت‌های یادشده به روشنی بر حرمت ذلیل کردن مؤمن از سوی خود یا دیگران به عنوان یک قاعده کلی دلالت دارد (مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۶۹)؛ بر این اساس هر حکمی که سبب از میان رفتن عزت مؤمن و فراهم شدن زمینه ذلت او شود، در اسلام جعل نشده است و ازدواج مؤمن با زانیه پیش از توبه، به یقین عزت مؤمن را خدشه‌دار کرده، اسباب ذلت او را در میان مؤمنان فراهم می‌کند؛ از این رو بر اساس آیه و روایت‌های یادشده این عمل ممنوع و حرام است.

### آیه پنجم: آیه ۲۸ سوره مریم

«يَا أُحْتَّ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا؛ ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره».

قرآن کریم در این آیه یکی از آثار و پیامدهای سوء زناکاربودن پدر یا مادر را زناکارشدن فرزند دانسته است؛ بر این اساس بر فرض اینکه ازدواج با زناکار جایز باشد، ولی چون این عمل سبب انحراف فرزندان و زناکارشدن آنان می‌گردد، عملی ممنوع و حرام خواهد بود؛ زیرا پدر و مادر ممکن است تا حدودی اختیار سرنوشت خود را داشته باشند، ولی حق تعرض به حقوق دیگران و تباه کردن سرنوشت آنان را ندارند؛ بر این اساس در روایات متعدد افزون بر توصیه به انتخاب

همسران پاک‌دامن، از انتخاب همسران آلوده و ناپاک نهی شده است. از جمله رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: «از زنان خضرء الدمن اجتناب کنید. از آن حضرت پرسیدند که اینان چه زنانی هستند؟ فرمود: زنان زیبایی که در محیط آلوده رشد یافته‌اند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۳۲).

در این روایت از انتخاب همسرانی که در محیط آلوده پرورش یافته‌اند، هرچند آلودگی آنان آشکار یا ثابت نباشد نهی شده است؛ پس وقتی در اسلام انتخاب چنین همسرانی جایز نباشد، انتخاب همسرانی که به قبیح‌ترین عمل حرام آلوده بوده، آلودگی آنان آشکار و اثبات شده است، به طریق اولی مورد نهی اسلام بوده و انتخاب آنان از سوی مؤمنان جایز نخواهد بود.

## ۲) روایات

روایت‌های متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام بر حرمت ازدواج با مطلق زانیه، به‌ویژه زانیه معلنه و مشهوره دلالت دارند که این روایات هم از جهت سند صحیح است و هم از جهت دلالت صراحت بیشتری بر حرمت ازدواج با زانیه دارند که به‌اختصار تنها به چهار روایت اشاره می‌شود:

روایت اول و دوم: روایت اول، روایت محمد بن مسلم است که از آن با عنوان روایت مورد اعتماد اصحاب (شیری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۵) یا روایت قوی کالصحیح یاد شده است (مجلسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۰۶)؛ روایت دوم، معتبره زراره (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳) یا صحیح زراره است (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۴۵) که در ذیل آیه نخست دال بر تحریم بیان شد و به‌صراحت بر حرمت ازدواج با زانیه مشهوره دلالت دارند.

روایت سوم: صحیح حلی به نقل از امام صادق علیه‌السلام است که می‌فرماید: «لا تزوج المرأة المعلنة بالزنا ولا یتزوج الرجل المعلن بالزنا إلا بعد أن تعرف منهما التوبه»؛ با زن و مردی که آشکارا زنا می‌کنند، ازدواج نکنید؛ مگر اینکه توبه آنان ثابت شده باشد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۴۳۸).

مرد زانی معلن به جهت اتفاق فقیهان بر جواز از تحت این روایت خارج است؛ اما

حرمت زانیه معلنه به قوت خود باقی است (خوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳).

روایت چهارم: صحیح ابن بزيع به نقل از امام رضا علیه السلام است که می‌فرماید: «لا ینبغی لک أن تتزوج إلا بمأونة إن الله عزوجل قال: «الزانی لا ینکح إلا زانیة أو مشرکة... وحرّم ذلک علی المؤمنین»؛ برای تو ازدواج جز با زن عقیقه جایز نیست؛ زیرا خداوند عزوجل می‌فرماید: زانی ازدواج نمی‌کند جز با زانیه یا مشرکه... و این عمل بر مؤمنان حرام است» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۰).

مراد از «لا ینبغی» در این روایت حرمت است؛ به‌ویژه با توجه به قرینه آیه که از تحریم این نوع ازدواج یاد کرده است: «وحرّم ذلک» (شیری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۵۶). در این روایت ازدواج با زانیه به طور مطلق حرام شمرده شده است؛ اعم از اینکه معلنه یا مشهوره یا غیر معلنه و مشهوره باشد.

بنابراین از مجموع این روایات‌ها استفاده می‌شود که ازدواج با مطلق زنان زانیه، به‌ویژه زانیه معلنه و مشهوره حرام است و در تعارض این روایات با روایت‌های دال بر جواز، ترجیح با این دسته از روایات‌هاست؛ زیرا افزون بر قوی‌تر بودن سند و دلالت، موافق با آیات قرآن و مخالف با دیدگاه مشهور میان اهل سنت است.

### نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب پیش‌گفته این نتیجه به دست می‌آید که در مورد ازدواج با زانیه دو دیدگاه عمده میان فقیهان امامیه مطرح است: دیدگاه مشهور که به جواز و کراهت ازدواج با زانیه قائل هستند؛ هرچند معلنه یا مشهوره باشد و دیدگاه مقابل این نظریه که به حرمت ازدواج با مطلق زانیه قائل است. در واکاوی ادله دو دیدگاه، به‌ویژه بررسی آیات قرآن کریم این نتیجه حاصل شد که نظریه صحیح در این موضوع، دیدگاه دوم است؛ زیرا ادله دیدگاه نخست افزون بر ضعف سندی و دلالت، در تعارض با آیات قرآن کریم و موافق با دیدگاه مشهور میان عامه است و در برابر، نظریه حرمت ازدواج با زانیه از آیات متعددی از قرآن کریم، اعم از آیات خاص و آیات عام قابل برداشت است. افزون بر این، این نظریه در روایت‌های متعدد و صحیح به‌صراحت طرح شده

است که در تعارض میان این روایات با احادیث قول نخست، ترجیح با این روایت‌هاست؛ زیرا افزون بر موافقت با آیات قرآن، موافق با دیدگاه مشهور میان فقیهان متقدم و مخالف با دیدگاه مشهور میان عامه است؛ بنابراین ازدواج با زانیه به گونه مطلق، به‌ویژه زانیه معلنه و مشهوره بر مؤمنان حرام است.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابن براج، عبد العزيز بن براج الطرابلسي. (۱۴۰۶ق). المهذب (ج ۲). قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲. ابن حزم، علي بن احمد. (بي تا). المحلى (ج ۹). بيروت: دارالفكر.
۳. ابن قدامه، عبد الله. (بي تا). المغني. (ج ۷). بيروت: دارالكتاب العربي.
۴. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب (ج ۲). قم: نشر ادب حوزه.
۵. اشتهاودي، علي پناه. (۱۴۱۷ق). مدارك العروه (ج ۲۹، چاپ اول). تهران: دارالاسوه.
۶. بحراني، سيدهاشم. (بي تا). البرهان في تفسير القرآن (ج ۴). قم: مؤسسه بعثت.
۷. تبريزي، ميرزا جواد. (۱۴۲۹ق). تنقيح مباني الاحكام (الديات) (چاپ سوم). قم: دار الصديقه الشهيده.
۸. حرعالملي، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشيعه (ج ۲۱، ۲۰، ۲۷ و ۲۸). چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۹. حكيم، سيد محسن. (۱۴۰۴ق). مستمسك العروه (ج ۱۴). قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي عليه السلام.
۱۰. حلي، ابن زهره. (۱۴۱۷ق). غنية النزوع. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۱۱. حلي، ابوالصلاح. (بي تا). الكافي في الفقه. اصفهان: مكتبة امير المؤمنين عليه السلام.
۱۲. خوانساري، سيداحمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارك (ج ۴، چاپ دوم). تهران: مكتبة صدوق.
۱۳. خويي، سيد ابوالقاسم. (۱۳۶۴). كتاب الصلاة (ج ۶). قم: لطفی.
۱۴. خويي، سيد ابوالقاسم. (بي تا). كتاب النكاح (ج ۱). قم: منشورات مدرسه دارالعلم.
۱۵. الدسوقي. (بي تا). حاشية الدسوقي (ج ۲). بی جا: دار احیاء الكتب العربی.
۱۶. راغب اصفهانی. (۱۴۲۷ق). مفردات الفاظ القرآن (چاپ دوم). قم: طليعه نور.
۱۷. زبيدي، محمد مرتضى. (۱۴۱۴ق). تاج العروس (ج ۱۹). بيروت: دارالفكر.



۱۸. زمخشری، محمود. (۱۳۸۵ق). الکشاف (ج ۳). مصر: مکتبه مصطفی البابی.
۱۹. سید سابق. (۱۳۹۷ق). فقه السنه (ج ۲، چاپ سوم) بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۰. شییری زنجانی، سیدموسی. (۱۳۷۹). کتاب النکاح (ج ۵). قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۱. شنیطی، احمد بن حنبل. (۱۴۱۵ق). اضواء البیان (ج ۵). بیروت: دارالفکر.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی. (۱۴۱۶ق). مسالک الافهام (ج ۷، چاپ اول). قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۲۳. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه (ج ۳، چاپ سوم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی. (۱۴۱۵ق). المقنع. قم: موسسه الامام الهادی علیه السلام.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی. (۱۴۱۸ق). الهدایه (چاپ اول). قم: مؤسسه الهادی علیه السلام.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی تا). المیزان (ج ۵). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. طباطبایی، سید علی. (۱۴۲۰ق). ریاض المسائل (ج ۱۰). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۰). الاستبصار (ج ۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام (ج ۶ و ۷، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. عاملی، سید محمد. (۱۴۱۳ق). نه‌ایه المرام (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. علامه حلی. (۱۴۱۸ق). مختلف الشیعه (ج ۷، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۲. علی آبادی، عبد الصمد. (۱۴۰۰). تحلیل و بررسی دیدگاه‌های فقیهان امامیه درباره ازدواج با زن زناکار با نگاهی به فقه النظریه شهید صدر. فقه و مبانی حقوق، ۵۴(۲)، صص ۴۲۳-۴۴۴.
۳۳. فتح الله، احمد. (۱۴۱۵ق). معجم الفاظ الفقه الجعفری (چاپ اول). الدمام: بی نا.
۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (بی تا). القاموس المحیط (ج ۴). بی جا: بی نا.

۳۵. فیض آبادی، محمدعلی؛ حق پناه، رضا. (۱۳۹۹). بررسی دلالت تفسیری و فقهی آیه زنا بر حرمت نکاح با زانی و زانیه. مصباح الفقاهه، ۲(۵)، صص ۴۱-۶۰.
۳۶. فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۰۱ق). مفاتیح الشرایع (ج ۲). قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۳۷. قرطبی، احمد. (۱۴۰۵ق). الجامع لاحکام القرآن (ج ۶ و ۱۴). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۸. قلعهچی، محمد. (۱۴۰۸ق). معجم لغة الفقهاء. بیروت: دارالفنایس.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۷۸). تفسیر القمی (ج ۲). بی‌جا، منشورات مکتبه الهدی.
۴۰. کاظمی، جواد. (بی‌تا). مسالک الافهام (ج ۳). تهران: مکتبه المرتضویه.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۱، ۲ و ۵، چاپ سوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. مجلسی، محمدتقی. (بی‌تا). روضة المتقین (ج ۸). قم: بنیاد فرهنگ اسلامی.
۴۳. محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۹ق). مجمع الفائده (ج ۷). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۴. محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (بی‌تا). زبدة البیان. تهران: المکتبه المرتضویه.
۴۵. محقق بحرانی، یوسف. (بی‌تا). الحدائق الناضرة (ج ۲۳). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۶. مصری، ابن نجیم. (۱۴۱۸ق). البحر الرائق (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۷. مصطفوی، حسن. (۱۴۱۷ق). مئة قاعدة فقهیه (چاپ سوم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۰ق). المقنعه. (چاپ دوم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۹. میرمحمدی، ابوالفضل. (۱۴۲۰ق). بحوث فی تاریخ القرآن و علومه (چاپ اول). قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۵۰. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۵). جواهر الکلام (ج ۲۹ و ۴۱، چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. نووی، محیی‌الدین. (بی‌تا). المجموع (ج ۱۶). بیروت: دارالفکر.
۵۲. یزدی، محمدکاظم. (۱۴۲۰ق). العروة الوثقی (ج ۵، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

## References

\* Holy Quran

1. Aliabadi, A. (1400 AP). Analysis and Examination of the Views of Imami Jurists Regarding Marriage with an Adulterous Woman with a View to the Jurisprudence of Martyr Sadr. *Fiqh and Foundations of Law*, 54(2), pp. 423-444. [In Persian]
2. Allamah Hilli. (1418 AH). *Mokhtalif al-Shi'a* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 7). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
3. Ameli, S. M. (1413 AH). *Nahayat al-Maram* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
4. Bahrani, S. H. (n.d.). *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 4). Qom: Besat. [In Arabic]
5. Desouqi. (n.d.). *Hashiyat al-Desouqi* (Vol. 2). n.p: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Arabic]
6. Eshtehardi, A. (1417 AH). *Madarek al-Orwah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 29). Tehran: Dar al-Osweh. [In Arabic]
7. Fathollah, A. (1415 AH). *Mu'jam al-Faza'il al-Fiqhi al-Jafari* (1<sup>st</sup> ed.). Damam: n.p. [In Arabic]
8. Feyz Kashani, M. M. (1401 AH). *Mafatih al-Sharayi'* (Vol. 2). Qom: Islamic Treasures Assembly. [In Arabic]
9. Feyz Abadi, M. A., & Haqpanah, R. (1399 AH). A Study of the Exegetical and Jurisprudential Implications of the Verse on Adultery on the Prohibition of Marriage with an Adulterer and Adulteress. *Mesbah al-Faqaha*, 2(5), pp. 41-60. [In Persian]
10. Firoozabadi, M. (n.d.). *Al-Qamus al-Mohit* (Vol. 4). n.p. [In Arabic]
11. Hakim, S. M. (1404 AH). *Mustamsak al-Orwah* (Vol. 14). Qom: Publications of Ayatollah al-Uzma Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
12. Halabi, A. (n.d.). *Al-Kafi fi al-Fiqh*. Isfahan: Maktabat Amir al-Mu'minin. [In Arabic]
13. Halabi, I. (1417 AH). *Ghaniyyat al-Nazu*. Qom: Imam Sadiq. [In Arabic]

14. Hurr Amili, M. (1414 AH). *Wasa'il al-Shia* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 12, 20, 21 & 27). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
15. Ibn Barraj, A. (1406 AH). *Al-Mohazab* (Vol. 2). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
16. Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-Mahalli* (Vol. 9). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
17. Ibn Manzur, J. (1405 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 2). Qom: Adab-e Howzeh. [In Arabic]
18. Ibn Qudamah, A. (n.d.). *Al-Moghni* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Arabic]
19. Kazemi, J. (n.d.). *Masalik al-Afham* (Vol. 3). Tehran: Mortazaviyah Library. [In Arabic]
20. Khansari, S. A. (1405 AH). *Jame' al-Madarek* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 4). Tehran: Saduq Library. [In Arabic]
21. Khoiy, S. A. (1364 AP). *Kitab al-Salat* (Vol. 6). Qom: Lotfi. [In Arabic]
22. Khoiy, S. A. (n.d.). *Kitab al-Nikah* (Vol. 1). Qom: Publications of Madreseh Dar al-'Ilm. [In Arabic]
23. Kulayni, M. (1365 AP). *Al-Kafi* (3<sup>rd</sup> ed., Vols. 1, 2 & 5). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
24. Majlisi, M. T. (n.d.). *Rawda al-muttaqin* (Vol. 8). Qom: Islamic Cultural Foundation. [In Arabic]
25. Mesri, I. (1418 AH). *Al-Bahr al-Ra'iq* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
26. Mirmohammadi, A. (1420 AH). *Bahuth fi Tarikh al-Qur'an wa 'Ulumih* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
27. Mostafawi, H. (1417 AH). *Me'at Qa'idah Fiqhiyyah* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
28. Mufid, M. (1410 AH). *Al-Muqni'ah* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
29. Muhaqqiq Ardabili, A. (1409 AH). *Majma al-Faidah* (Vol. 7). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]

30. Muhaqqiq Ardabili, A. (n.d.). *Zobdat al-Bayan*. Tehran: Al-Maktabah al-Mortazawiyyah. [In Arabic]
31. Muhaqqiq Bahrani, Y. (n.d.). *Al-Hada'iq al-Nazirah* (Vol. 23). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
32. Najafi, M. H. (1365 AP). *Jawahir al-Kalam* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 29 & 41). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
33. Nuwi, M. (n.d.). *Al-Majmu'* (Vol. 16). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
34. Qalechi, M. (1408 AH). *Mu'jam Lughat al-Fuqaha*. Beirut: Dar al-Nafa'is. [In Arabic]
35. Qortobi, A. (1405 AH). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Vols. 6 & 14). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
36. Qumi, A. (1378 AP). *Tafsir al-Qumi* (Vol. 2). n.p: Publications of Maktabat al-Hadi. [In Arabic]
37. Raghیب Isfahani. (1427 AH). *Mufradat Alfaz al-Quran* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Talieh-e Noor. [In Arabic]
38. Saduq, M. (1404 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 3). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
39. Saduq, M. (1415 AH). *Al-Moqne*. Qom: Imam al-Hadi. [In Arabic]
40. Saduq, M. (1418 AH). *Al-Hidayah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: al-Hadi. [In Arabic]
41. Seyyed Sabeq. (1397 AH). *Fiqh al-Sannah* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Arabic]
42. Shahid Thani, Z. (1416 AH). *Masalik al-Afham* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 7). Qom: Ma'arif-e Islami. [In Arabic]
43. Shanqiti, A. (1415 AH). *Azwa' al-Bayan* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
44. Shobeyri Zanjani, S. M. (1379 AP). *Kitab al-Nikah* (Vol. 5). Qom: Raypardaz Research Institute. [In Arabic]
45. Tabatabai, S. A. (1420 AH). *Riyaz al-Masa'il* (Vol. 10). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]

46. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Al-Mizan* (Vol. 5). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
47. Tabrizi, M. J. (1429 AH). *Tanqih-e Mabani al-Ahkam (al-Diyat)* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar al-Sadiqah al-Shahidah. [In Arabic]
48. Tusi, M. (1365 AP). *Tahzib al-Ahkam* (4<sup>th</sup> ed., Vols. 6 & 7). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
49. Tusi, M. (1390 AP). *Al-Istibsar* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
50. Yazdi, M. K. (1420 AH). *Al-'Orwah al-Wuthqa* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 5). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
51. Zamokhshari, M. (1385 AH). *Al-Kashaf* (Vol. 3). Egypt: Maktabat Mustafa al-Babi. [In Arabic]
52. Zobeydi, M. M. (1414 AH). *Taj al-Arus* (Vol. 19). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]



## An Introduction to the Use of Intellectual and Narrative Sciences in Jurisprudence in Knowing Prescribed Customary Subjects<sup>1</sup>

Hojatollah Bayat 

Assistant Professor, Department of Psychology and Communication, Faculty of Islamic Sciences and Education, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.  
Bayat.h@qhu.ac.ir

### Abstract

The possibility of sciences interacting and exploiting each other is one of the topics of the philosophy of science, and jurisprudence is no exception to this rule. Therefore, jurisprudence also requires the use of other sciences in different fields, especially in knowing the subjects of jurisprudential rulings, which has a wide scope. However, this article only deals with the mechanism of jurisprudence's use of intellectual and narrative sciences in knowing customary subjects and according to the necessary stages in knowing the subjects of jurisprudence, in each of these stages, it has dealt with the sciences and how to use them. The result suggests that jurisprudence can be used in the stage of identifying the type of the subjects, in terms of whether or not it is prescribed by Usul, in

---

\* This article has been taken from a study titled "Interaction between jurisprudence and other sciences in understanding the subjects of jurisprudence" that is being conducted at the Research Center for Jurisprudence and Law in Islamic Sciences and Culture Academy.

---

1. **Cite this article:** Bayat, H. (1402 AP). An Introduction to the Use of Jurisprudence from Intellectual and Narrative Sciences in Knowing Prescribed Customary Subjects, *Journal of Fiqh*, 30(116), pp. 185-213. <https://doi.org/10.22081/jf.2024.63970.2510>

---

\* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). \***Type of article:** Research Article

●**Received:**14/05/2022 ●**Revised:**23/12/2023 ●**Accepted:**05/02/2024 ● **Published online:** 26/02/2024

terms of the Shariah using some sciences such as tafsir and hadith, in the stage of distinguishing the subjects from tafsir, hadith and history, and in the stage of distinguishing the concept and nature of subjects from intellectual sciences such as logic and narrative sciences such as tafsir, hadith as well as sciences such as statistics and new technologies.

**Keywords**

Customary topics, Types of topics, Subjectology, Philosophy of jurisprudence.



## درآمدی بر بهره‌برداری دانش فقه از علوم عقلی و نقلی در شناخت موضوعات عرفی منصوص<sup>۱</sup>

حجت‌الله بیات<sup>ID</sup>

استادیار، گروه روان‌شناسی و ارتباطات، دانشکده علوم و معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.  
Bayat.h@qhu.ac.ir

### چکیده

بحث امکان تعامل و بهره‌برداری علوم از یکدیگر از مباحث فلسفه علم به شمار می‌رود و دانش فقه نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ بنابراین فقه نیز نیازمند بهره‌برداری از دیگر علوم در عرصه‌های مختلف به‌ویژه در شناخت موضوعات احکام فقهی است که دامنه‌ای بس گسترده دارد. اما این مقاله تنها به ساز و کار بهره‌برداری فقه از علوم عقلی و نقلی آن هم در شناخت موضوعات عرفی منصوص می‌پردازد و با توجه به مراحل لازم در شناخت موضوعات احکام فقهی، در هر یک از این مراحل به علوم و چگونگی بهره‌برداری از آنها پرداخته است؛ نتیجه اینکه دانش فقه می‌تواند در مرحله تشخیص نوعیت موضوعات، به لحاظ منصوص بودن یا نبودن از دانش اصول، به لحاظ تصرفات شارع از دانش‌هایی همچون تفسیر و حدیث، در مرحله تشخیص عنوانیت موضوعات از دانش‌های تفسیر، حدیث و تاریخ و در مرحله تشخیص مفهوم و ماهیت موضوعات از دانش‌های عقلی مانند منطق و دانش‌های نقلی مانند تفسیر، حدیث و حتی دانش‌هایی مانند آمار و فناوری‌های نوین بهره‌برداری کند.

### کلیدواژه‌ها

موضوعات عرفی، نوعیت موضوعات، موضوع‌شناسی، فلسفه فقه.

\* این مقاله مستخرج از پژوهشی با عنوان «تعامل فقه و سایر علوم در شناخت موضوعات احکام فقهی» است که در پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.

۱. **استناد به این مقاله:** بیات، حجت‌الله. (۱۴۰۲). درآمدی بر بهره‌برداری دانش فقه از علوم عقلی و نقلی در شناخت موضوعات عرفی منصوص، فقه، ۳۰(۱۱۶)، صص ۱۸۵-۲۱۳.

10.22081/jf.2024.63970.2510 <https://doi.org/>

© نویسندگان  
\* نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران)  
• تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷

## مقدمه

موضوعات عرفی احکام فقهی از این جهت که آیا در نصوص آمده‌اند یا نه، به دو دسته منصوص و غیرمنصوص تقسیم می‌شوند (بیات، ۱۳۹۸). شناخت موضوعات منصوص در فقه، جایگاه ویژه‌ای دارد و محور موضوع‌شناسی به شمار می‌رود. به گونه‌ای که اگر تکلیف آنها روشن نشود، فقیه در شناخت موضوعات غیرمنصوص و صدور حکم آنها معطل می‌ماند؛ زیرا موضوعات غیرمنصوص به طور مستقیم متعلق حکم قرار نگرفته‌اند؛ بنابراین برای صدور حکم این دسته از موضوعات نیازمندیم آنها را ذیل یکی از عناوین منصوص قرار دهیم؛ بنابراین راه شناخت موضوعات غیرمنصوص و صدور حکم آنها، ارجاع آنها به موضوعات منصوص است (بیات، ۱۳۹۹).

با توجه به نسبت میان موضوعات عرفی منصوص با دانش‌های بشری، دانش فقه برای شناخت این دسته از موضوعات نیازمند بهره‌برداری از دیگر دانش‌هاست. نظر به کاستی‌های موجود در مبانی نظری موضوع‌شناسی فقهی، تاکنون به صورت خاص به دانش‌های عقلی، نقلی و ادبی که می‌تواند فقیه را در شناخت موضوعات عرفی منصوص یاری رساند، به صورت روش‌مند و بر اساس مراحل شناخت موضوعات پرداخته نشده است.

با توجه به ابهام‌ها و کلی‌گویی‌هایی که در استفاده فقه از دیگر علوم و فنون وجود دارد، ساز و کار بهره‌برداری و اخذ اطلاعات از دیگر دانش‌ها و ورود آنها به دستگاه فقهت، برای استفاده درست از علوم عقلی و نقلی، میزان تأثیرگذاری و چگونگی بهره‌گیری از آن علوم برای شناخت موضوعات، باید مراحل شناخت موضوعات از یکدیگر تفکیک شود (بیات، ۱۳۹۸) و به دانش‌ها و فنونی که در هر کدام از این مراحل می‌تواند مورد استفاده دانش فقه باشد اشاره کنیم.

### ۱. مرحله تشخیص نوعیت موضوعات

برای شناخت مفهوم و ماهیت موضوعات که از مراحل اصلی موضوع‌شناسی به شمار می‌رود، لازم است مراحل مقدماتی دیگری طی شود. اولین مرحله مقدماتی آن است

که دسته‌ای که موضوع مورد نظر ذیل آن قرار می‌گیرد مشخص گردد. اگرچه موضوعات احکام فقهی از جهت‌های مختلف تقسیم‌پذیرند، دست‌کم از دو جهت باید نوع موضوع مورد نظر روشن شود: یکی از نظر میزان تصرف شارع در آن و دیگری منصوص بودن یا نبودن؛ بنابراین اولین گام در فرایند شناخت موضوعات آن است که نوع موضوع شناخته شود؛ زیرا تعیین نوع موضوع در ارکان و نتایج شناخت آن تأثیر مستقیم دارد (بیات، ۱۳۹۸). پس ابتدا باید روشن شود که واژه حاکی از موضوع از لحاظ منصوص بودن یا نبودن و میزان تصرف شارع، در کدام دسته از موضوعات قرار می‌گیرد و کدام‌یک از دانش‌ها می‌تواند برای تشخیص هر دسته استفاده شود؛ برای نمونه باید فقیه روشن کند که موضوع مورد نظر شرعی است یا عرفی و اگر عرفی است، آیا از موضوعات منصوص است یا غیرمنصوص و اگر غیرمنصوص است، چه نوعی است و در کدام دسته از موضوعات غیرمنصوص جای می‌گیرد؟

پس از بررسی‌های فقیه در نصوص و پس از آنکه روشن شد موضوعی عرفی است، این تشخیص به تنهایی برای آغاز شناخت کافی نیست؛ بلکه باید نوع آن از جهت‌های دیگر نیز روشن شود؛ زیرا غفلت از تعیین دقیق نوع موضوعات عرفی از لحاظ دیگر، فقیه را دچار مشکل و ابهام می‌کند؛ بنابراین نوع موضوع باید از زوایای ذیل نیز کاملاً روشن شود.

در مرحله نوع‌شناسی موضوعات عرفی، روشن شدن تکلیف آنها از دو جهت بسیار مهم است و باید نحوه بهره‌گیری از دیگر علوم برای تشخیص آنها روشن گردد. این دو جهت عبارت‌اند از: الف) از نظر منصوص بودن یا نبودن (بیات، ۱۳۹۸)؛ ب) از نظر میزان تصرف شارع در موضوعات (بیات، ۱۳۹۸)؛ بنابراین لازم است علمی که فقیه می‌تواند از آنها در تشخیص این انواع بهره‌برداری کند، روشن شود.

### الف) به لحاظ منصوص بودن یا نبودن

فقیه در مواجهه با الفاظ حاکی از موضوعات عرفی باید روشن کند که آیا این الفاظ مورد نظر در آیات و روایات آمده‌اند و منصوص‌اند یا نه؟ زیرا آنچه در نصوص باشد،

ارزش موضوع‌شناسی فقهی دارد و اگر موضوع مورد نظر منصوص نباشد، باید نسبت آن با موضوعات منصوص روشن گردد.

بنابراین تشخیص اینکه کدام واژه منصوص و کدام غیر منصوص است، ادامه مسیر شناخت موضوعات و تعامل با دیگر علوم را مشخص می‌کند. برای اینکه فقیه منصوص یا غیر منصوص بودن واژه حاکی از موضوع را تشخیص دهد، باید توجه کند که لفظ مورد نظر به عنوان موضوع در نصوص آمده باشد؛ بنابراین صرف اینکه واژه‌ای در نصوص آمده باشد، نمی‌تواند نمایانگر این باشد که موضوع حکم فقهی است.

برای همین است که گاه موضوعی اساساً منصوص نیست یا اگر در نصوص آمده است، در موقعیت موضوع حکم قرار نداشته است؛ ولی به عنوان موضوع منصوص مورد توجه فقیهان قرار گرفته و توان و زمانی برای شناخت آن صرف شده است؛ در حالی که ارزش موضوع‌شناسی نداشته است؛ برای نمونه واژه «استحاله» به عنوان یکی از مطهّرات از این قبیل است؛ زیرا اگرچه کلمه «استحال» در روایات آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۳۷۰)، به معنای لغوی و نه به عنوان موضوع حکم و یکی از مطهّرات استعمال شده است؛ بنابراین کلمه استحاله منصوص نیست و اصطلاحی است که فقیهان برای تغییر ماهیت و عنوان موضوعات به کار برده‌اند.

پس در این مرحله لازم است فقیه با فحص در آیات و روایات به یقین برسد که آیا لفظ حاکی از موضوع، منصوص است یا نه؟

### دانش‌های قابل بهره‌برداری

در مرحله شناخت نوع موضوع، فقیه می‌تواند با استفاده از دانش تفسیر و حدیث و پس از جستجو در آیات و روایات مطمئن شود که موضوع مورد نظر منصوص است یا نامنصوص و در صورت تردید از قواعد دانش اصول بهره‌برداری کند و به عرفی بودن موضوع برسد. اگر نتواند از قواعد اصولی موجود بهره برد، لازم است برای چنین مواردی قاعده‌ای اصولی مانند «اصالة النص» یا «اصالة عدم النص» افزوده شود. دانش اصول در واقع منطق فهم نصوص است؛ ولی به لحاظ بهره‌گیری انحصاری از

این دانش در استنباط احکام فقهی و کشف مراد شارع، این دانش بومی سازی شده و اصول فقه لقب گرفته است؛ از این رو می توان مباحث و قواعد اصول فقه را به سه دسته تقسیم کرد: بخش ویژه استنباط احکام، مانند مباحث اوامر و نواهی؛ بخش ویژه شناخت موضوعات، مانند مباحث الفاظ و بخش مشترک میان استنباط حکم و تشخیص موضوعات، مانند اصول عملیه. البته چه بسا با توجه به توسعه نیازهای موضوع شناسانه لازم باشد به تناسب نیازهای موضوع شناسانه مباحث و قواعد اصولی توسعه یابد و روزآمد شود.

### ب) به لحاظ تصرفات شارع

از آنجا که غالب مقیدات شرعی نیز موضوع هایی عرفی اند که شارع در آنها تصرف جزئی کرده است (بیات، ۱۳۹۸)، اگر عرفی صرف بودن موضوع بدیهی نباشد، باید با تفحص در نصوص بررسی شود که آیا شارع در موضوع عرفی مورد نظر تصرفی کرده است یا نه؟ و در صورت اثبات عدم تصرف، عرفی صرف بودن آن معلوم و قطعی گردد؛ برای نمونه «میته» موضوعی است که دو نوع حکم شرعی به آن تعلق گرفته است. نخست حکم وضعی نجاست و دیگری حکم تکلیفی حرمت اکل؛ اما باید روشن شود «میته» چیست و آیا در نصوص برای آن نشانه های تعبیدی، قید و یا شرایطی ذکر شده است یا نه؟ پس از آنکه محرز شد شارع هیچ تصرفی در این موضوع نکرده است، عرفی صرف بودن آن اثبات می شود (اشتহারدی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۹).

بر خلاف تصور اولیه برخی از موضوعات به عرفی صرف معروف شده اند؛ در حالی که اگر نصوص را با دقت بررسی کنیم، چه بسا در ردیف مقیدات شرعی قرار گیرند؛ برای نمونه معروف است که «خون» موضوعی عرفی است و مفهوم آن روشن است؛ اما حکم نجاست تنها به خون حیواناتی که خون جهنده دارند، تعلق گرفته است؛ بنابراین در مقام عمل پای موضوع عرفی دیگری به میان می آید و آن مفهوم و مصداق جهندگی خون و حیواناتی است که خون جهنده دارند.

موضوعات عرفی گاه در ضمن مخترعات شرعی نیز یافت می شوند که باید بررسی

شود شارع در آنها تصرفی کرده است یا موضوع عرفی صرف هستند؟ برای نمونه موضوع وضو و تیمم را شارع تأسیس کرده که از موضوعات شرعی‌اند؛ اما در آیه شریفه مربوط به وضو و تیمم (مانده، ۶) موضوع‌هایی مانند غسل، وجوه، ایدی، مرافق، مسح، رؤوس، ارجل، کعبین، مرضی، ماء، صعید، همگی عرفی‌اند. در آیه مورد نظر شستن دست و مسح پا، مقید شرعی است؛ زیرا شستن دست تا «مرافق» و مسح پا تا «کعبین» مقید شده‌اند. این قیود، یعنی «مرافق» و «کعب» نیز موضوع‌هایی عرفی‌اند.

در مواردی شارع برای موضوعات عرفی علائم تبعیدی ذکر کرده است؛ مانند اینکه در برخی روایت‌ها احتلام دلیل بر خروج از «یتیم» قرار گرفته است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۴۰۹). روشن است که احتلام موضوعی عرفی است. گاه محدودۀ سنی خاص همچون نه یا پانزده سال که موضوعی عرفی است، به عنوان نشانه تبعیدی بلوغ قرار گرفته است.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هنگامی که سن او به سیزده سال رسید و داخل در چهارده سال شد، بر او واجب است هر آنچه بر کسانی که محتمل می‌شوند؛ چه محتمل شود و چه نشود و برای او گناهان و حسنات نوشته می‌شود» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۳۶۴).

گاه تصرف شارع در موضوعات عرفی به صورت ارائه شاخص حلیت و حرمت است؛ برای نمونه در بحث آزیان داشتن و نداشتن «فلس» معیار حلیت و حرمت گوشت آنهاست. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «هر نوع ماهی که فلس داشته باشد را بخور و چیزی از ماهیان که فلس ندارد را نخور» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۱۲۷). روشن است که «سمک» و «فلس» موضوعاتی عرفی‌اند.

### دانش‌های قابل بهره‌برداری

با توجه به نمونه‌های یادشده از تصرف شارع در موضوعات، حصول اطمینان از اینکه آیا موضوعی «عرفی صرف» است کاری اجتهادی است که باید در دست‌گاه فقاهت تکلیف آن روشن شود. فقیه پس از تفحص کامل و نیافتن نشانه‌های شرعی بودن موضوع، در مواجهه با موضوع‌هایی که شک دارد شرعی یا عرفی‌اند، می‌تواند از دانش اصول بهره‌برد.

در این مرحله از شناخت موضوعات منصوص، فقیه باید با بهره‌گیری از دانش‌هایی همچون تفسیر، حدیث و جستجو در آیات و روایات مطمئن شود که شارع در موضوع مورد نظر تصرفی نکرده است. پس از آن با استفاده از دانش تاریخ، روشن کند که واژه حاکی از موضوع حقیقت متشرعه است یا نه.

فقیه پس از جستجو، در صورتی که مطمئن شود موضوع مورد نظر عرفی است که تکلیف روش شناخت آن روشن و متصدی شناخت آن عرف است و در صورت تردید در اینکه موضوع مورد نظر شرعی است یا عرفی، فقیه می‌تواند از قواعد اصولی بهره‌برداری کند و به عرفی بودن یا عرفی نبودن موضوع برسد؛ بنابراین فقیه در مقام تردید با استفاده از اصولی همچون «اصالة عدم التقیید» و یا «اصالة عدم التصرف» عرفی صرف بودن موضوعات اثبات خواهد شد. بدیهی است بهره‌برداری از این اصول برای تعیین نوع موضوعات پس از فحص نصوص و اطمینان از تصرف نکردن شارع در موضوعات، راهگشاست.

## ۲. مرحله تشخیص موقعیت فقهی موضوعات

شناخت موقعیت فقهی دومین مرحله مقدماتی از مراحل شناخت موضوعات است (بیات، ۱۳۹۸). اگرچه شناخت موقعیت و جنبه‌های فقهی موضوع‌های عرفی به طور مستقیم در شناخت آنها تأثیری ندارد، با توجه به تناسب حکم و موضوع، آشنایی با موقعیت فقهی موضوعات، سبب می‌شود چگونگی موضوع حکم بودن آنها روشن و فرایند شناخت آنها به درستی طی شود.

### دانش‌های قابل بهره‌برداری

برای شناخت موقعیت فقهی موضوعات عرفی منصوص باید از دانش فقه بهره برد؛ زیرا تشخیص موقعیت فقهی موضوع‌های عرفی منصوص از طریق توصیف دقیق آنها امکان‌پذیر است. راه دیگر تشخیص موقعیت فقهی موضوعات، توجه به باب‌هایی است که موضوعات می‌توانند در آنها جای بگیرند. راه دیگر برای شناخت موقعیت فقهی،

توجه به افعال مکلفانی است که می‌تواند نسبت به آن موضوعات متعلق حکم شرعی قرار گیرند.

### ۳. مرحله تشخیص عنوانیت موضوعات

شناخت عنوانیت واژه حاکی از موضوع مرحله سوم شناخت موضوعات احکام فقهی است (بیات، ۱۳۹۸). در این مرحله فقیه باید روشن کند که لفظ حاکی از موضوع همان عنوانی است که به طور مستقیم حکم شرعی به آن تعلق گرفته است و یا اینکه در شرایطی ممکن است فرعی از عنوان اصلی شود؟ آیا لفظ حاکی از موضوع عنوان مشیر است و یا فرعی از عنوان اصلی به شمار می‌رود که باید به عناوین اصلی ارجاع داده شود؟ (ر.ک: معصومی شاهرودی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰۹).

تشخیص موقعیت فقهی موضوعات تا اندازه‌ای زمینه تشخیص عنوان اصلی را که حکم شرعی به آن تعلق گرفته فراهم می‌کند؛ برای نمونه پس از آنکه روشن گردید «غنا» موضوعی عرفی است (اردبیلی ۱۴۰۳ق ج ۸، ص ۵۷)، باید روشن شود که حکم، روی واژه غنای لغوی که خود عنوان مستقلی است رفته و یا به دلیل برخی مقارنات همچون محتوای باطل، سبک باطل و کارهای باطل دیگر حرام شده است؟ برای نمونه از برخی روایت‌ها بر می‌آید که «غنا» عنوانی نیست که حکم حرمت مستقیم به آن تعلق گرفته باشد و به طور مستقل و مستقیم حرام باشد؛ بلکه ماهیت «غنا» می‌تواند با شرایط متفاوت محقق شود که در برخی، شرایط حرام و در برخی دیگر مجاز و حتی مستحب بشود؛ از این رو وقتی از امام هفتم علیه السلام درباره حکم «غنا» در شادی‌ها پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمود: «الابأس به ما لم یعص به» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۸۵).

از این روایت به خوبی بر می‌آید حکم روی «غنا» - بما هو غنا نرفته - و قید معصیت، آن را موضوع حکم حرام کرده است. بر اساس برخی دیگر از روایت‌ها ممکن است غنا تحت عنوان ملاهی برود و حرام گردد: «الملاهی التی تصد عن ذکر الله» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۶۲). در این صورت «غنا» باید تحت عناوینی مانند: «لهو الحدیث» (لقمان، ۶)، «اضلال» (مائدة، ۷۷) و «باطل» (حج، ۶۲) بررسی گردد.



برای همین است که برخی فقیهان «رِقص» را عنوان مستقل که به طور مستقیم متعلق حکم باشد ندانسته‌اند. (مختاری و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۴۰)؛ بنابراین باید روشن شود آیا لفظ مورد نظر دقیقاً همان عنوانی است که حکم شرعی روی آن رفته است یا نه و اگر نیست، این موضوع به کدام یک از عناوین اصلی مربوط و ملحق می‌شود؟ شناخت این مرحله نیز نسبت به موضوعات مستحدثه اهمیت و کاربرد بیشتری دارد که در بخش بعدی به تفصیل خواهد آمد.

### دانش‌های قابل بهره‌برداری

در این مرحله از شناخت موضوعات نیز فقیه می‌تواند از دانش‌های تفسیر، حدیث و تاریخ بهره‌برداری کند. برای تشخیص اینکه آیا لفظ حاکی از موضوع خود به طور مستقیم متعلق حکم قرار گرفته یا تحت شرایط و با قیودی ذیل عنوان دیگری قرار می‌گیرد، بررسی‌های تاریخی می‌تواند مؤثر باشد؛ همچنان که وضعیت تقیّه از حکومت‌های زمان و یا تقیّه از مردم و باورهای آنان در شیوه صدور احکام مؤثر بوده است. کاوش در تاریخ و ملاحظه موقعیت نزول آیات، صدور روایات و حالات راویان حدیث، به فقیه در این مرحله از شناخت موضوعات کمک می‌کند؛ برای نمونه ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که قنوت در نماز جایز است یا نه؟ امام فرمود: در نمازهایی که قرائت آنها آشکار می‌شود، خوانده می‌شود. به امام گفتم: من از پدرت در این باره پرسیدم، به من جواب داد: در همه نمازهای پنج‌گانه قنوت خوانده می‌شود. امام فرمود: خداوند پدرم را رحمت کند. همانا همراهان او برای شناخت حق به نزدش می‌آمدند و پدرم به حقیقت به آنان جواب می‌فرمود؛ ولی نزد من با حالت تردید و شک آمدند. من از روی تقیّه به آنها جواب گفتم (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۸۹۷).

### ۴. مرحله تشخیص مفهوم و ماهیت موضوعات

پس از طی مراحل مقدماتی یادشده تشخیص مفهوم و ماهیت موضوع، اولین مرحله اصلی شناخت موضوعات به شمار می‌رود (بیات، ۱۳۹۸). بدیهی است هر لفظ حاکی از

موضوع حکم فقهی، مفهومی دارد که به کمک آن می‌توان مصادیقش را جستجو و تعیین کرد. غرض نهایی از شناخت موضوعات در مراحل مختلف شناخت مصادیق است تا مکلف بتواند در مقام تکلیف بدون ابهام و حیرت به وظیفه خود عمل کند؛ از این رو روشن شدن مفهوم الفاظ حاکی از موضوعات پایه اصلی برای تشخیص مصادیق آنها است و ابهام در شناخت مفهوم به مصادیق آنها و از مصادیق نیز به احکام سرایت می‌کند؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین مراحل شناخت موضوعات تبیین مفهوم لغوی، اصطلاحی و ماهیت موضوعات است.

برای شناخت مفاهیم موضوعات منصوص باید آنها را از نظر مفهومی دسته‌بندی کنیم؛ زیرا ساز و کار شناخت و دانش‌هایی که می‌توان از آنها برای تشخیص مفاهیم بهره‌برداری کرد، با یکدیگر متفاوت است. این دسته‌ها عبارتند از:

الف) مفاهیم ثابت و متغیر: مفاهیم عرفی همواره ثابت نیستند. مفاهیم ثابت به مواردی مربوط می‌شود که گفتار و رفتار مردمان در همه عصرها، تفسیری یکسان از آن بیان می‌کند و با گذشت زمان یا تفاوت فرهنگ و زبان، تغییر پیدا نمی‌کند. مفهوم عدالت از این گونه مفاهیم است. برای شناخت مفاهیم این گونه موضوعات شناخت و درک عرف هر عصر از آنها مورد تأیید شارع است.

در مقابل برخی مفاهیم از زمان و مکان متأثر می‌شوند و تعیین مفهوم آن به عرف درگیر با آن واگذار شده است. حجیت این نوع مفاهیم با ادله محکم و یا سیره متصل به عصر صدور که همان سیره متشرعه و یا سیره عقلا باشد، ثابت می‌شود. مفهوم موضوعی همچون معاشرت با زنان به معروف (نساء، ۱۹) از این قبیل‌اند.

دو) مفاهیم عصری و کهن: مفهوم برخی از موضوعات منصوص در عصر حاضر با مفهومی که در زمان صدور داشته متفاوت است که گاه حجت شرعی و یقین داریم که منظور همان مفهوم کهن آنهاست و برداشتهای عصری از آن مورد تأیید شارع نیست. در این موارد نیز ملاک همان عرف عصر صدور است و در تعارض دو مفهوم کهن و عصری معنای کهن مقدم می‌شود. در این نوع مفاهیم باید دید که مقتضای دلائل شرعی چیست و ظهور خطابات شرع متوجه کدام عرف است؟ (ر.ک: اراکی، ۱۳۸۲، صص ۷-۱۶).

## تشخیص ماهیت موضوعات

تاریخ فقه نشان می‌دهد که به دلیل تغییراتی که به مرور در موضوع‌ها رخ داده، بحث موضوع‌شناسی پررنگ‌تر شده است. در گذشته بیشتر به مفهوم‌شناسی توجه می‌شده و به ماهیت موضوعات توجه چندانی نمی‌شده است؛ مثلاً چیستی و ماهیت مفهوم طلاق دو بحث است؛ برای نمونه امروزه درباره طلاق دیگر نمی‌توانم مانند گذشته به راحتی حکم کنیم؛ یعنی باید با توجه به اطراف، لوازم و پیامدهای آن، ساز و کارهایی را برای تأخیر طلاق ایجاد کنیم؛ بنابراین باید بررسی شود که اگر گفتیم پس از پنج جلسه مشاوره باید طلاق صورت گیرد، آیا این امر فقهی است یا نه؟ پس فقیه امروز به دنبال مفهوم تنها نیست؛ بلکه باید با لحاظ جوانب موضوع، حکم آن را صادر کند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۵).

بنابراین برای روشن شدن مفهوم دقیق موضوعات منصوص افزون بر بررسی‌های مختلف در دانش‌های نقلی و بهره‌گیری از دانش‌های ادبی، لازم است به کمک دیگر دانش‌های مرتبط درباره آن ماهیت‌شناسی نیز صورت گیرد. این مهم در پرتو توجه به اقسام، ابعاد، پیامدهای هر موضوع صورت می‌گیرد؛ از این رو برخی از فقیهان معتقدند برای شناخت موضوعات مهم از جمله مسائل سیاسی و امنیتی حتی نظر شورای فقیهان بدون بهره‌گیری از آرای کارشناسان این امور کفایت نمی‌کند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۱).

## دانش‌های قابل بهره‌برداری

شناخت مفاهیم موضوعات منصوص کاری اجتهادی و از مهم‌ترین مراحل شناخت موضوعات به شمار می‌رود؛ بنابراین فقیه وظیفه دارد که مفاهیم موضوعات منصوص را با دقت بشناسد تا بتواند حکم آن را استنباط و صادر کند و اگر در این مرحله از شناخت موضوع شک داشته باشد، اساساً نمی‌تواند فتوا بدهد؛ زیرا شک در ماهیت و چیستی موضوع به شک در حرمت یا حلیت آن سرایت می‌کند.

فقیه برای شناخت مفاهیم موضوعات منصوص می‌تواند و باید از دانش‌های مختلفی بهره‌برد که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان آنها را به دانش‌های عقلی، دانش‌های

نقلی، دانش‌های ادبی، دانش‌های بلاغی، دانش‌های مرتبط و فناوری‌های نو و دانش آمار تقسیم کرد که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم.

### الف) علوم عقلی

در میان دانش‌های عقلی در مرحله شناخت مفاهیم موضوعات از دو دانش می‌توان بهره‌برداری کرد: یکی دانش منطق و دیگری دانش اصول.

#### ۱) بهره‌برداری از دانش اصول

در دانش اصول که منطق فهم نصوص است، قواعد و مباحثی وجود دارد که می‌تواند فقیه را در شناخت دقیق مفاهیم موضوعات یاری رساند. دانش اصول این امکان را می‌دهد که اگر واژه‌ای در عرف معاصر معنایی متفاوت با عرف عصر نزول داشته باشد، نتوان آن را بر مفهوم فعلی حمل کرد. در مواردی که شک داشته باشیم که آیا واژه‌ای از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده است، پس از فحص اگر دلیلی بر نقل معنای لغوی به شرعی نیافتیم، با قاعده «اصالة عدم نقل» معنای لغوی ملاک قرار می‌گیرد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۲۵۱-۲۵۲).

برای نمونه واژه «نکاح» اگر به معنای شرعی منتقل شده باشد، مفهوم آن «عقد» است و اگر منتقل نشده باشد، مفهوم آن «وطی» است؛ از این رو برخی استعمال آن را در معنای «عقد ازدواج» حقیقی و غیر آن را مجازی دانسته‌اند. در مقابل عده‌ای کاربرد آن را در معنای «وطی» حقیقی و در معنای دیگر مجازی گرفته‌اند (عاملی کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۷).

پس از آنکه با تتبع در نصوص برای فقیه مشخص گردید که شارع معنای جدیدی برای لفظ حاکی از موضوع وضع نکرده است، اگر شک کردیم که آیا شارع به لفظ حاکی از موضوع قیدی زده است یا نه، با استفاده از «اصالة عدم التقييد» روشن می‌کنیم که موضوع از مقیدات شرعی نیست و از موضوع‌های عرفی به شمار می‌رود.

در مفهوم‌شناسی موضوعات منصوص لازم است معنای حقیقی از مجازی بازشناخته شود. در صورتی که کتاب‌های لغت و لغویان بر حقیقت یا مجاز بودن معنا تصریح کنند،

تکلیف روشن است؛ اما در جایی که چنین تصریحی وجود نداشته باشد، از جمله راه‌ها و نشانه‌هایی که می‌توان از آنها برای تشخیص معنای حقیقی و مجازی استفاده کرد، «تبادر» و «صحت حمل» است.

«پس در تشخیص موضوعات ناچاریم به علائم و اماراتی رجوع کنیم که معنای حقیقی را از معنای مجازی و موضوع له را از غیرش ممتاز می‌کنند. از جمله این علائم تبادر، عدم صحت سلب است که علامت حقیقت‌اند؛ همچنان که تبادر غیر و صحت سلب از علائم مجازند» (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

باید به این نکته توجه داشت که علائم تشخیص حقیقت و مجاز، خود عرفی‌اند؛ به عبارت دیگر باید این علائم را از عرف استظهار کرد و نتیجه گرفت که آیا از لفظ حاکی از موضوعات چه چیزی در اذهان تبادر می‌کند و آیا حمل آن بر مصادیق موضوعات صحیح است یا نه؟

روشن است که صرف استعمال لفظ در معنایی موجب احراز اراده جدی گوینده و حمل بر معنای حقیقی نمی‌شود و باید از قرائنی همچون «تبادر»، «صحت حمل»، «عدم صحت سلب» و «اطراد» برای کشف معنای حقیقی کمک گرفت (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۷).

## ۲) بهره‌گیری از دانش منطق

در اینکه اجتهاد به علمی مثل منطق نیاز دارد یا نه، چندین دیدگاه وجود دارد. برخی قائل‌اند در اجتهاد نیازی به علوم عقلی مثل منطق وجود ندارد؛ چون بسیاری از افراد بدون منطق از توان استدلالی در اجتهاد برخوردارند (اعرافی، ۱۳۹۳).

برخی دیگر معتقدند «اگر فرد اصلاً منطق را نداند، احتمال لطمه‌زنی آن بسیار بالا است. لذا در اجتهاد نیاز به آن وجود دارد. مضافاً بر اینکه اگر گفتیم در اجتهاد نیاز به فلسفه و اصول فقه وجود دارد، این دو علم در بسیاری از موارد به منطق نیاز دارند؛ پس با وجود این منطق با یک واسطه و فلسفه با وسایط بیشتر از علوم مورد احتیاج در اجتهاد به شمار می‌روند؛ هرچند منکرین علم مدون این احتیاج را نفی می‌کنند» (اعرافی، ۱۳۹۳).

برای به دست آوردن مفاهیم واقعی الفاظ حاکی از موضوع به ویژه علائم حقیقت و مجاز و یا بررسی‌های منابع لغوی می‌توان از روش‌های دانش منطق از قبیل استقرا بهره برد و به نتیجه مناسب رسید.

### ب) علوم نقلی

برای شناخت مفاهیم موضوعات منصوص می‌توان از دانش‌های نقلی از قبیل لغت، تفسیر، حدیث و تاریخ نیز بهره برد که به نمونه‌هایی از موارد آن اشاره می‌کنیم.

#### ۱) بهره‌گیری از دانش تفسیر

فقیه برای شناخت دقیق مفاهیم الفاظ حاکی از موضوعات، لازم است از دانش تفسیر نیز بهره‌برداری کند. برخی از واژه‌های منصوص دارای معانی متعدد و گاه متضادند؛ بنابراین باید توجه داشت مراد شارع کدام معناست و کدام یک از معنای آن لفظ موضوع حکم شرعی قرار گرفته است؟ چه بسا هر کدام از معانی، موضوع برای حکمی متفاوت از معنای دیگر قرار گرفته باشد؛ به ویژه در مواردی که یک لفظ معنای متضاد داشته باشد؛ مانند واژه «قُرء» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵ ص ۲۴۲).

با توجه به ساختار و کاربرد واژه‌ها، گاه در آیات می‌توان با استناد به آنها معنای واقعی الفاظ حاکی از موضوعات را کشف کرد؛ برای نمونه شهید اول پس از آنکه برای کشف معنای «کعب» در آیهٔ مربوط به وضو به برخی از دیدگاه‌های لغوی‌ها اشاره می‌کند، سرانجام با استناد به اینکه تعبیر قرآن کریم «کعبین» است، نتیجه می‌گیرد که معنای کعب برآمدگی پاست؛ زیرا هر پا یک برآمدگی دارد و اگر معنای آن «ظنبوبین» باشد، چون هر پا دو تا قوزک دارد، خداوند در این آیه به جای «کعبین» باید واژه «کعب» را به کار می‌برد. «و اگر منظور از کعب دو قوزک پا بود، باید به جای کعبین می‌فرمود: الی الکعب» (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۵۰).

با توجه به اینکه فرهنگ حاکم بر آیات و روایات، در مفهوم‌شناسی برخی از واژه‌های حاکی از موضوع مؤثر است، بی‌تردید نمی‌توان برای شناخت مفاهیم برخی از موضوعات

صرفاً به کتاب‌های لغت و دیدگاه لغویان بسنده کرد. چه بسا کشف ارتباط واژه مورد نظر با دیگر واژه‌های مشابه و مترادف بتواند به معنای دقیق آن لفظ رهنمون سازد.

«در صورتی که رابطه بین واژه‌های منصوص کشف شود، می‌توان از واژه‌های متضاد برای تبیین بهتر مفهوم موضوعات بهره گرفت؛ برای نمونه واژه «جهل» در قرآن کریم در مقابل سه واژه «حلم» (یوسف، ۳۳)، «علم» (انعام، ۳۶) و «عقل» (مائده، ۵۸) به کار رفته است. در صورتی که هر یک از این واژه‌ها موضوع حکم شرعی قرار گیرد، لازم است نسبت آنها با هم بررسی شود تا معنای مورد نظر شارع به دست آید» (ر.ک: رکعی و دیگران، صص ۲۳۰ - ۲۱۸).

## ۲) بهره‌برداری از دانش حدیث

فقیه برای کشف مفاهیم دقیق موضوع‌های منصوص باید از دانش حدیث نیز بهره برد؛ زیرا در برخی روایات تفسیری خود امام علیه السلام برای واژه‌ای معنایی آورده است یا معنای واژه‌ای برای مخاطب روشن نبوده است و او مفهوم آن را از امام پرسیده و امام علیه السلام پاسخ داده‌اند.

برای نمونه وقتی از امام رضا علیه السلام درباره معنای «ظن» در آیه «وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء، ۸۷) سؤال شد، امام فرمود معنای آن «استیقن» است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۳۸۷) یا وقتی از امام صادق علیه السلام درباره معنای «قداست» پرسیده شد، امام فرمود: به معنای «طهارت» است (مجلسی، ۱۴۰۳ق ج ۶۱، ص ۱۲۷).

نمونه دیگر واژه «زفن» است. در روایت آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله از چند چیز نهی کرده‌اند؛ از جمله از «زفن» (پای کوفتن) (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۶۰) و در حدیث دیگری آمده است که فاطمه زهرا علیه السلام این کار را با امام حسن علیه السلام انجام می‌داده است (جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵)؛ بنابراین اگر زفن مترادف و معنای رقص باشد، از آن نهی شده، اما اگر به معنای پای کوفتن و حرکت‌های بیچه‌گانه باشد، مجاز است.

درباره این موارد دو پرسش مطرح می‌شود: نخست اینکه در برخورد با این گونه

موضوعات چه باید کرد؟ به عبارت دیگر اگر بین معنای لغوی و معنایی که امام فرموده است، تفاوت وجود دارد، کدام مقدم و ملاک است؟ دوم آیا معنایی که از امام نقل شده است، تنها در همان مورد پرسش یا مسئله خاص ملاک است یا می‌توان و باید آن معنا را در جاهای دیگر نیز سرایت داد؟

### ۲) بهره‌گیری از دانش تاریخ

یکی از دانش‌هایی که فقیه می‌تواند و باید از آن برای تبیین مفاهیم موضوعات منصوص بهره ببرد، دانش تاریخ است؛ زیرا بدون بررسی آیات و روایات در زمان نزول و صدور نمی‌توان به مفهوم واقعی لفظ حاکی از موضوعات منصوص دست یافت؛ بنابراین فقیه باید با یاری گرفتن از تاریخ بستر و شأن نزول آیات و روایات را درست بررسی و تحلیل کند.

باید توجه داشت که ممکن است مفهوم واژه‌های منصوص حاکی از موضوع‌های احکام فقهی، در سیر تطور تاریخی دچار دگرگونی‌هایی شده باشد که غفلت از تطور معنایی باعث درک نادرست از آن موضوع می‌گردد؛ بنابراین باید دقت شود که آیا در زمان معصوم علیه السلام چه برداشتی از واژه حاکی از موضوع می‌شده است و معصوم علیه السلام از آنچه مفهومی را قصد کرده است؛ از این رو حتی اتفاق نظر اهل لغت بر معنای واژه‌ها، ما را از کشف و احراز معنای مورد نظر امامان علیهم السلام بی‌نیاز نمی‌سازد (مبلغی، ۱۳۷۹).

اینکه چه عواملی باعث تغییر معنایی در برخی واژگان می‌شود، از بحث این پژوهش خارج است (بلاغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲)؛ اما حقیقت این است که چنین تحولاتی در برخی از واژه‌ها رخ داده و دریافت و برداشت ما از آنها در این زمان نمی‌تواند ملاک در مفهوم‌شناسی این قبیل موضوع‌ها باشد؛ برای نمونه واژه «شاهد» در قرآن کریم به معنای گواهان اعمال است و به معنای کشته‌شدن در راه خدا نیامده است (جمعی از محققین، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۷)؛ بنابراین آشنایی با ادبیات و فرهنگ حاکم بر نصوص لازمه شناخت دقیق مفهوم موضوعات منصوص است؛ از این رو معنای دقیق برخی از واژه‌ها تنها در سایه بهره‌گیری از دانش تاریخ و توجه به قرینه‌های متصل و منفصل و سیاق آیات و روایات و شأن نزول آنها به دست می‌آید.



سیوطی نوشته است: «از عثمان بن مظعون و عمرو بن معدی کرب حکایت شده است که این دو نفر می گفتند: خمر مباح است و به این آیه استدلال می کردند: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا» (مانده، ۹۳) و حال آنکه اگر آن دو نفر سبب نزول این آیه را می دانستند، هیچ گاه چنین عقیده فاسدی را ابراز نمی داشتند. سبب نزول این آیه چنین بود: عده‌ای از اصحاب پس از تحریم خمر به رسول خدا ﷺ عرضه داشتند: وضع کسانی که در راه خدا کشته شدند و بعضی از آنان آلوده به شراب بودند، چه می شود؟ پس این آیه نازل شد» (سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۲).

بی توجهی به اوضاع تاریخی نزول آیات و موقعیت و شرایط موضوع مورد نظر باعث شد که مردم ایثار و از خود گذشتگی در راه خدا را از مصادیق «هلاکت» در آیه «وَأَنْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا...» (بقره، ۱۹۵) بدانند. آشنایان با تاریخ که شرایط نزول را می فهمند، از آیه تصویری دیگر دارند. در نظر آنان بی تفاوتی و ترک مبارزه و همراهی با پیامبر ﷺ از مصادیق هلاکت است.

ابویوب انصاری، صحابه پیامبر گفت: ای مردم! شما آیه را چنین [ناشیانه] توجیه می کنید؛ درحالی که آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» درباره ما انصار نازل شد؛ چون خدا دینش را پیروز گرداند و یاوران آن بسیار شدند. برخی از ما به برخی دیگر در پنهانی بدون اطلاع پیامبر ﷺ گفتند که اموال ما از میان رفت و اکنون که دین خدا عزیز گردیده است و یاوران آن بسیار شده‌اند، قدری به خود پردازیم و اموال از کف رفته را بازاییم؛ پس خداوند این آیه را بر پیامبرش نازل کرد و آنچه را که گفته بودیم مردود شمرد و ما را به ایثار و فداکاری فرمان داد» (سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۰۷).

در روایات نیز بسان آیات قرآن توجه به شأن صدور و شرایط حاکم بر آن عصر و ملاحظه خصوصیت‌های راویان نقش بزرگی در چگونگی فهم موضوع دارد. چه بسا قرینه‌هایی در متن یا پیرامون روایت موجود باشد که بر اثر وضوح آن، در نظر راوی یا غفلت او ساقط شده است که گردآوری قرینه‌ها در کنار یکدیگر موضوع را کامل می‌سازد؛ از جمله در مسئله «ولایة الأب علی التصرف فی مال الصغیر» عده‌ای به استناد روایت «أنت و مالک لأبيک» که فرموده پیامبر به جوانی شاکی از پدرش بود، چنین

استنباط کرده بودند که پدر حق هرگونه تصرف در مال فرزند را دارد. با تفحص در قرینه‌های موضوع و شأن صدور آن در می‌یابیم که این روایت در ظرف خاص وارد شده و عمومیت ندارد و آن قرینه در روایت مورد استناد راوی، ساقط شده است.

این قرینه را امام صادق علیه السلام در روایتی چنین بیان می‌کند: «حسین بن علاء گوید: به امام صادق گفتم: پدر تا چه مقدار می‌تواند در مال فرزند تصرف کند؟ فرمود: به مقدار روزی و قوتش؛ آن‌هم بدون اسراف و به هنگام ضرورت. گفتم: پس روایت پیامبر چه می‌شود که به مردی که پدرش را به محاکمه آورده بود، فرمود: تو و اموالت از آن پدرت هستی. فرمود: همانا [آن جوان] شکایت پدر را نزد پیامبر برد و گفت: یا رسول الله پدرم در مورد میراث مادرم به من ستم روا داشته است. پدرش به وی خبر داد که من مال را بر خود و فرزندش به مصرف رسانده‌ام و چیزی از آن باقی نیست. پیامبر در این هنگام فرمود: تو و ثروتت از آن پدرت هستی (حز عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۶۹).

این ماجرا به خوبی دلالت دارد که چگونه بی‌توجهی به شأن صدور روایت، موضوع را دگرگون کرده و حکم را متفاوت می‌سازد. بی‌توجهی به تاریخ و شرایط صدور روایت‌ها و حالات راویان سبب گردیده است که برخی از عالمان روایت‌هایی را که در نكوهش از قیام در عصر غیبت امام عصر و شکست چنین قیامی از زبان امام صادق علیه السلام وارد شده است، بر هر قیام و انقلابی تطبیق دهند و سکوت و مدارا و تقیه را در برابر حکومت‌های جائز واجب بشمرند؛ در حالی که توجه به تاریخ صدور و موقعیت امام صادق علیه السلام و نهضت‌های به‌وقوع پیوسته در آن روزگار این نکته را ثابت می‌کند که نهی امام شامل هر نهضتی نمی‌شود و این روایات بر فرض صدور، به حرکت‌هایی مربوط است که شرایط پیروزی را ندارند یا رهبری آن به جای دعوت به عدل و امانت و نهی از منکر مردم را به خویشتن می‌خواند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۵).

لزوم توجه به تاریخ پیدایش یک اصطلاح نیز از دیگر بایسته‌های این حوزه است؛ مثلاً روایتی در خصوص وجوب اذان وجود دارد؛ ولی «وجب» در صدر اسلام به معنای ثبوت و مشروع بودن به کاربرده می‌شده است. ترجمه دقیق، بایسته دیگری است که در این زمینه می‌توان عنوان کرد: ید و رجلی که در عربی به دست و پای فارسی معنا

می‌کنند، دارای یک تفاوت اساسی است؛ زیرا عرب برای هر یک از بخش‌های دست از لغتی استفاده می‌کند (علی‌دوست، ۱۳۹۶).

لزوم رفتارشناسی لغوی‌ها از دیگر بایسته‌هایی است که در این حوزه باید بدان توجه شود که شامل شش حوزه مطالعاتی است. متأثر شدن از اعتقاد، رجوع به عرف معیار، لزوم توجه به نسبت واجبات، واژگانی که بار ارزشی دارند، لزوم توجه به کار میدانی و مشاهده‌واژه‌ها در نظام حلقوی و هرمی در نصوص دینی از دیگر بایسته‌هایی است که باید در مفهوم‌شناسی مطمح نظر قرار گیرد (علی‌دوست، ۱۳۹۶).

### ج) فناوری‌ها و دانش آمار

بهره‌گیری از فناوری‌های نوین از قبیل نرم‌افزارها، رباط‌ها و هوش مصنوعی در تشخیص مراحل مختلف موضوعات از جمله مفهوم‌شناسی، ماهیت‌شناسی، ملاکات عرفی و حتی مصداق‌یابی می‌تواند به جامعیت و دقت در بررسی‌ها و حصول نتیجه اطمینان‌بخش کمک رساند.

برخی از فقیهان استفاده کردن از نرم‌افزارهای لغت و بهره‌گیری از آی.تی. را برای تبیین دقیق مفاهیم واژگان قرآنی به عنوان مقدمه واجب، واجب می‌دانند و معتقدند: «اگر از ابزار جدید بهره‌نگیریم در درگاه خداوند متعال مسئول هستیم؛ زیرا در این صورت اجتهادها دقت کمتری خواهند داشت؛ بنابراین از فناوری جدید که خداوند به بشر ارزانی داشته باید بهره‌لازم گرفته شود... از هوش مصنوعی می‌توان به عنوان یک مشاور استفاده کرد» (شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۹/۰۸/۲۵).

استظهار از عرف، در مسائل مختلفی کاربرد دارد؛ به‌ویژه در موضوعاتی که عرفی محض هستند و شارع مقدس، بیانی نسبت بدان ندارد. صاحب‌جواهر می‌فرماید: مرجع هر چیزی که حقیقت شرعی برای آن وجود نداشته باشد، عرف است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۳۰۵). «متأسفانه بحث از کشف نظر عرف و راه‌های رسیدن بدون تسامح به مصداق، با همه اهمیتش در متون اصولی و فقهی، بسیار نحیف و کم‌رنگ مطرح گردیده است» (علی‌دوست، ۱۳۸۴، ص ۳۹۲).

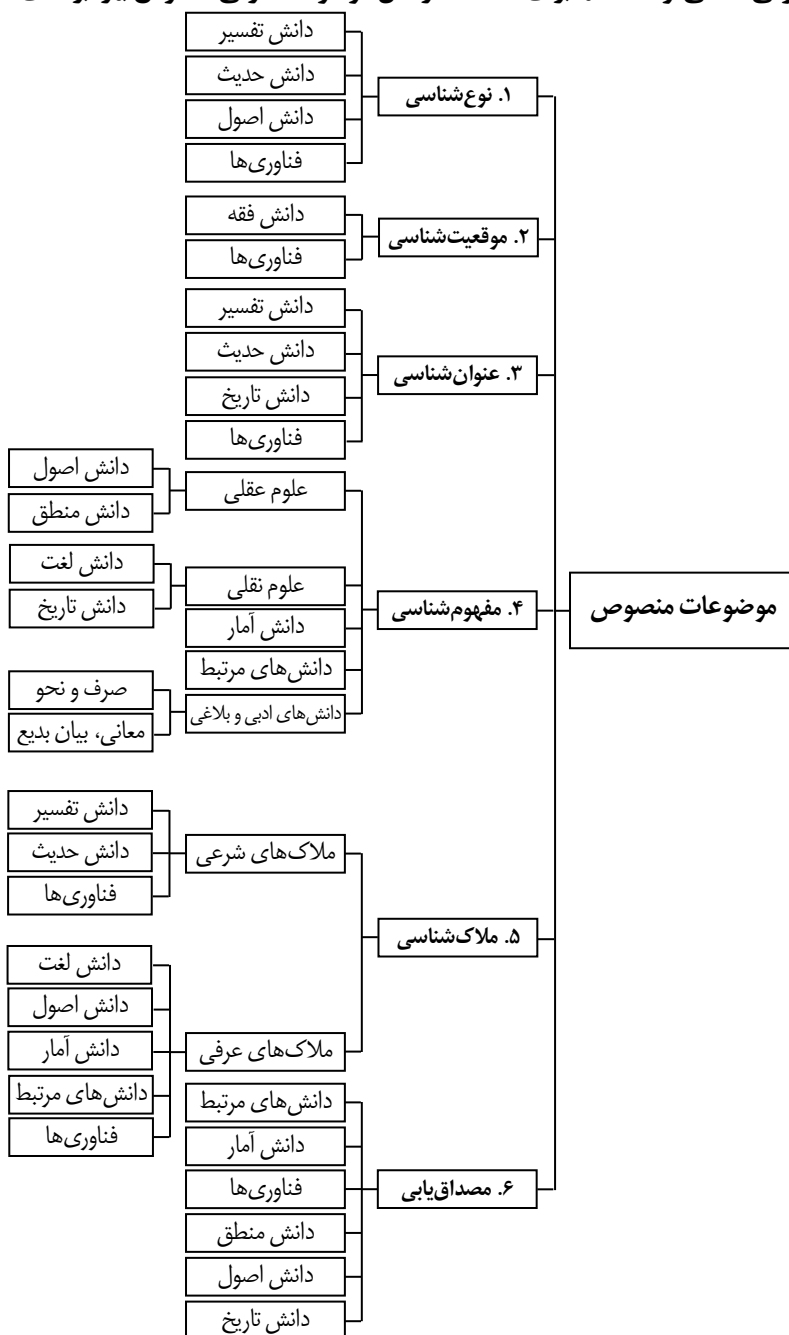
یکی از دانش‌هایی که می‌توان از آن برای شناخت مراحل موضوعات احکام از قبیل مفهوم‌شناسی، شناخت ملاکات عرفی و مصداق‌یابی بهره برد، دانش آمار است؛ زیرا بخشی از موضوعات فقهی عرفی‌اند و شارع مقدس راه تشخیص آنها را رجوع به عرف قرار داده است؛ اما درباره چگونگی کشف نظر عرف و بهره‌گیری از ظرفیت‌های دانش آمار کار جدی و علمی صورت نگرفته و به‌ظاهر تنها در مرکز موضوع‌شناسی احکام فقهی نشست با عنوان «چگونگی بهره‌برداری از دانش آمار در شناخت نظر عرف» برگزار شده است. اینک یافته‌های دانش آمار در تشخیص موضوع‌های عرفی صرف به چه دلیلی اعتبار و حجیت دارد و برای بهره‌گیری از یافته‌های این دانش، چه اطلاعاتی باید از فقه به دانش آمار داده شود و جامعه آماری باید برای دستیابی به اطمینان، چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ از عهده این مقاله بیرون است.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه درباره بهره‌گیری دانش فقه از دیگر دانش‌های عقلی، نقلی، فناوری‌های نو و آمار گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. نظر به فرایند شناخت موضوعات منصوص، تفکیک هر مرحله از فرایند شناخت این نوع موضوعات و دانش‌هایی که فقه می‌تواند از آنها در شناخت موضوعات منصوص بهره‌برداری کند، می‌تواند تأثیر بسزایی در شناخت دقیق موضوعات عرفی منصوص داشته باشد. البته میزان و نوع تأثیرگذاری به مبانی فقیه بستگی زیادی دارد.
۲. به دلیل آنکه تاکنون به‌طورعموم در شناخت موضوعات احکام فقهی مراحل شناخت از یکدیگر تفکیک نشده‌اند و دانش‌هایی که در هر مرحله می‌تواند مورد بهره‌برداری فقه قرار گیرد، به‌دقت احصا نشده‌اند، نتایج شناخت موضوعات چندان اطمینان‌بخش نیست؛ زیرا اولاً مراحل شناخت تفکیک نشده است تا متناسب با هر یک دانش‌های مورد بهره‌برداری شناسایی شوند؛ ثانیاً از همه دانش‌های مورد نظر در تبیین موضوعات بهره‌برداری نشده است؛ از این‌رو به موضوع‌شناسی‌های پیشین نمی‌توان چندان اتکا کرد.

علمی که می توان از آنها برای شناخت مراحل موضوعات عرفی منصوص بهره برداری کرد:



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة (ج ۱). قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۲. اراکی، محسن. (۱۳۸۲). نقش تحولات اجتماعی در نظریات فقهی. رواق اندیشه، ش ۲۰، صص ۷-۱۶.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان (ج ۸، چاپ اول). قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین.
۴. اشتهازدی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة (ج ۱، چاپ اول). تهران: دارالأسوة للطباعة والنشر.
۵. اصفهانی، سید ابوالحسن. (۱۴۲۲ق). وسیلة الوصول الی حقائق الأصول (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۳). درس خارج اجتهاد و تقلید، جلسه ۱۸، برگرفته از: سایت اشراق.
۷. بلاغی، محمدجواد. (بی تا). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ اول). قم: وجدانی.
۸. بیات، حجت الله. (۱۳۹۸). بازخوانی ویژگی ها و فرایند شناخت موضوعات احکام فقهی. فصلنامه فقه، شماره ۹۹، صص ۱۴۵-۱۷۲.
۹. بیات، حجت الله. (۱۳۹۹). روش شناخت فقهی موضوعات عرفی. جستارهای فقهی و اصولی، ش ۱۹، صص ۳۵-۶۹.
۱۰. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۱. جمعی از محققین. (۱۴۲۸ق). جهاد در آینه قرآن (ج ۱، چاپ اول). قم: زمزم هدایت.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة (ج ۴ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۴، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۲۰۶  
ف

سال سی و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۲

۱۳. خمینی سیدروح الله. (۱۴۱۸ق). تنقیح الأصول (ج ۱، چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۱۴. رکعی، محمد و شعبان، نصرتی. (۱۳۹۶). میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی (چاپ اول). قم: دارالحدیث.
۱۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). مبانی سکولاریسم. مجله تخصصی کلام اسلامی، ۱۵ (۵۹)، صص ۷-۱۷.
۱۶. سیوطی جلال‌الدین. (۱۳۹۵). الانتقان فی علوم القرآن (ج ۱ و ۲، مترجم: سیدمهدی حائری، چاپ یازدهم). تهران: امیرکبیر.
۱۷. حسینی شیرازی، سیدمحمد. (۱۴۲۶ق). الفقه، السلم والسلام (چاپ اول). بیروت: دارالعلوم للتحقیق والطباعة والنشر والتوزیع.
۱۸. عاملی کرکی، محقق ثانی. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج ۱۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل‌البتی رحمته.
۱۹. عاملی، (شهید اول)، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). ذکرى الشيعة في أحكام الشريعة (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البتی رحمته.
۲۰. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). فقه و عرف (چاپ چهارم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و تربیت اسلامی.
۲۱. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۶/۱۱/۱۴). سومین سمینار نقش ادبیات عربی در فرایند استنباط. برگرفته از: سایت شبکه اجتهاد.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ج ۵، چاپ چهارم). قم: دارالحدیث.
۲۳. مبلغی، احمد. (۱۳۷۹). نقش زمان در تحول سیره‌ها و واژگان از نگاه شهید صدر. مجله فقه اهل‌بیت، ش ۲۴، صص ۷۷-۱۰۴.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: (ج ۱۴ و ۵۷ و ۶۱، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۵. مختاری، رضا؛ صادقی، محسن. (۱۳۸۷). غناء موسیقی (ج ۳). قم: بوستان کتاب.

۲۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). اصول فقه (چاپ چهارم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۷. معصومی شاهرودی، علی اصغر. (۱۴۲۴ق). دراسات الأصول فی أصول الفقه (چاپ اول). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۸. منتظری نجف آبادی، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه دولة الاسلامیه (ج ۱، چاپ دوم). قم: نشر تفکر.
۲۹. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۱۴، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۰. شبزنده دار، مهدی. (۱۳۹۹/۰۸/۲۵). آینده حوزه در به کارگیری فناوری های نوین. برگرفته از: <https://www.neshasteasatid.com/node/5366>



## References

\* Holy Quran

1. Alidoust, A. (1384 AP). *Fiqh va 'Orf* (4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Institute for Cultural and Islamic Studies. [In Persian]
2. Alidoust, A. (1396/11/14). *The Role of Arabic Literature in the Deductive Process*. Retrieved from Shabakeh Ejtehad website. [In Persian]
3. Ameli Karaki. (1414 AH). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 12). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
4. Ameli, M. (1419 AH). *Zikra al-Shi'a fi Ahkam al-Shari'a* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]
5. Arafy, A. (1393 AP). *External Studies of Ijtihad and Taqlid, Session 18*. Retrieved from: Eshragh Website. [In Persian]
6. Araki, M. (1382 AP). The Role of Social Transformations in Jurisprudential Theories. *Ravaq-e Andishe*, 20, pp. 7-16. [In Persian]
7. Ardebili, A. (1403 AH). *Majma al-Faidah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhan* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 8). Qom: Publications affiliated with the Association of Teachers. [In Arabic]
8. Balaghi, M. J. (n.d.). *Ala' al-Rahman fi Tafsir al-Quran* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Vojdani. [In Arabic]
9. Bayat, H. (1398 AP). Revisiting the Characteristics and Process of Understanding Jurisprudential Issues. *Fiqh*, 99, pp. 145-172. [In Persian]
10. Bayat, H. (1399 AP). The Method of Understanding Jurisprudential Issues of 'Urf. *Jastarha-ye Fiqhi va Usuli*, 19, pp. 35-69. [In Persian]
11. Eshtehardi, A. P. (1417 AH). *Madarik al-Urwah* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Dar al-Oswah for Printing and Publishing. [In Arabic]
12. Group of Authors. (1428 AH). *Jihad dar Ayeneh-ye Quran* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Zamzam Hidayat. [In Persian]
13. Hurr Amili, M. (1409 AH). *Tafsir Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masail al-Shari'a* (1<sup>st</sup> ed., Vols. 4, 11, 12, 18, 19 & 24). Qom: Aal al-Bayt. [In Arabic]

14. Husseini Shirazi, S. M. (1426 AH). *Al-Fiqh, Al-Salam wa Al-Salam* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ilm lil-Tahqiq wa al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]
15. Ibn Athir, M. (n.d.). *Al-Nihayah fi Ghareeb al-Hadith wa al-Athar* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 2). Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
16. Ihsa'i, I. (1405 AH). *Awali al-La'ali al-Aziziyyah fi al-Ahadith al-Diniyyah* (Vol. 1). Qom: Dar Seyyed al-Shohada for Publishing. [In Arabic]
17. Isfahani, S. A. (1422 AH). *Wasilat al-Wusul ila Haqaiq al-Usul* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Qom: Islamic Publication Institute. [In Arabic]
18. Khomeini, S. R. (1418 AH). *Tanqih al-Usul* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 1). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
19. Kulayni, M. (1429 AH). *Al-Kafi* (4<sup>th</sup> ed., Vol. 5). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
20. Majlisi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-A'imma al-Athar* (2<sup>nd</sup> ed., Vols. 14, 57, & 61). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
21. Ma'sumi Shahroodi, A. A. (1424 AH). *Dirasat al-Usul fi Usul al-Fiqh* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Bustan-e Ketab. [In Arabic]
22. Mobaleghi, A. (1379 AP). The Role of Time in the Evolution of Biographies and Vocabulary from the Perspective of Martyr Sadr. *Fiqh-e Ahl-e Bayt*, 24, pp. 77-104. [In Persian]
23. Mokhtari, R., & Sadeghi, M. (1387 AP). *music singing* (Vol. 3). Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
24. Montazeri Najafabadi, H. A. (1409 AH). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih wa Fiqh Dawlat al-Islamiyyah* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 1). Qom: Tafakor. [In Arabic]
25. Mozaffar, M. R. (1370 AP). *Usul-e Fiqh* (4<sup>th</sup> ed.). Qom: Publications Center of the Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
26. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam* (7<sup>th</sup> ed., Vol. 14). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

27. Rok'i, M., & Shaban, N. (1396 AP). *Semantic Fields in Quranic Application* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
28. Shabzendehtar, M. (1399/8/25). *The Future of the Seminary in the Application of Modern Technologies*. Retrieved from: <https://www.neshasteasatid.com/node/5366> [In Persian]
29. Sobhani, J. (1385 AP). Foundations of Secularism. *Islamic Theology*, 15(59), pp. 7-17. [In Persian]
30. Suyuti, J. (1395 AP). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (11<sup>th</sup> ed., Vols. 1 & 2, S. M. Haeri, Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Arabic]

## **Editorial Board**

### **Abdorreza Eizadpanah**

Board of Trustees Member of Islamic Propagation Office

### **Reza Esfandiari (Islami)**

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Sayyed Ahmad Hosseini**

Member of the Assembly of Leadership Experts and member of Iranian Guardian Council

### **Mohammad Zarvandi Rahmani**

Associate Professor, Al-Mustafa International University

### **Sayyed Abbas Salehi**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Seifollah Sarrami**

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Ahmad Moballeghi**

Member of the Assembly of Leadership Experts

### **Sayyed Ziya Mortazavi**

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Mohammad Sadegh Mazinani**

Fourth Level Researcher at Qom Seminary

### **Mohammad Hassan NajafiRad**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

---

## **Reviewers of this Volume**

Reza Esfandiari (Islami), Sayyed Mohammad Reza Asefa Agah, Esmail Aghababaei Bani, Seyyed Mohammad Hassan Hakim, Mohammad Ali Khademi Kusha, Asadollah Rezaei, Taha Zargarian, Adel Sarikhani, Ebrahim Shafi'ei Sarvestani, Mohammad Jafar Sadeghpour, Abdosamad Aliabadi, Mahdieh Qanizadeh, Alireza Farahnak, Mohsen Malek Afzali Ardakani.



*Fiqh*

A Quarterly Scientific\_Research Journal

**Vol. 30, No. 4, Winter 2024**

**116**

Islamic Propagation Office, Qom Seminary  
Islamic Sciences and Culture Academy  
(Research Center for Jurisprudence and Law)  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

Director.in.Charge:  
**Abdorreza Eizadpanah**

Editor.in.Chief:  
**Reza Esfandiari (Islami)**

Executive Director:  
**Abdul Samad Aliabadi**

---

☎ Tel.:+ 98 25 31156912 • ✉ P.O. Box. 37185\_3688

[Jf.isca.ac.ir](http://Jf.isca.ac.ir) • [Feqh.osul@gmail.com](mailto: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 ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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  
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲  
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی