



فقه

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و ششم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۸

۹۸

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه

سر دبیر: رضا اسفندیاری (اسلامی)

دبیر تحریریه: علیرضا فجری

کارشناس امور اجرایی: سیدحسین موسوی

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی

مترجم عربی چکیده‌ها: محمدحسین حکمت

یادآوری

۱. فصلنامه فقه 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 مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه فقه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه: <http://journals.dte.ir> نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست. نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



صندوق پستی: ۵۹۹ - ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۱۱۵۲۶۷۰

پست الکترونیکی: Feqh.osul@gmail.com * آدرس سایت: Jfisca.ac.ir

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرضا ایزدپناه

(عضو هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی)

رضا اسفندیاری (اسلامی)

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیداحمد حسینی

(عضو مجلس خبرگان رهبری و عضو جامعه مدرسین)

محمد زروندی رحمانی

(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

سیدعباس صالحی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیف الله صرامی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

احمد مبلغی

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

سیدضیاء مرتضوی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدصادق مزینانی

(پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)

محمدحسن نجفی راد

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

داوران این شماره

سیف الله صرامی، محمدعلی خادمی کوشا، رضا اسفندیاری (اسلامی)، محمد صالحی مازندرانی، سیدعباس موسویان، محمدحسن نجفی راد، مهدی درگاهی، سیداحمد حسینی، سعید ضیائی فر.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

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

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

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

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

❖ **تذکر:** در منابع، به جای سال «س»، جلد «ج»، شماره «ش» و چاپ «چ» آورده شود.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ب) صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله، پیشینه تحقیق، روش تحقیق و گردآوری اطلاعات؛

۲. تبیین ابعاد مسئله به صورت منطقی شده با رعایت انسجام و هماهنگی مطالب در زیرمجموعه‌سازی استاندارد (پیروی از الگوی عددی یا حرف و عدد)؛ ۳. نتیجه‌گیری؛ ۴. کتاب‌نامه.

فهرست مقالات

- ۶ تحلیل و بررسی موارد نقض قاعده وزر
علیرضا فرحناک
- ۲۷ بررسی فقهی پدیده شرخری
با نگاهی به قانون مجازات اسلامی ایران
سمیه نوری
امیرحمزه سالارزانی
نادر مختاری افراکتی
- ۴۹ تبیین نظریه «لزوم مضاربه مدت‌دار»
با تأکید بر فتواهای برخی از فقیهان معاصر
محمدعلی محب‌الرحمان
محمدمهملی محب‌الرحمان
- ۷۳ رویکرد فقه حکومتی به کفاره قتل عمد و حکم استیفای آن
از سوی دولت اسلامی پس از قصاص یا فوت قاتل
محسن ملک‌افضلی اردکانی
- ۹۵ به‌پاخاستن در مقابل دیگران از منظر فقه ارتباطات غیرکلامی
مصطفی همدانی
- ۱۱۶ اجتهاد و افتای شورایی
سید جواد ورعی
- 5 **Abstracts**

تحلیل و بررسی موارد نقض قاعده وزر

علیرضا فرحناک*

چکیده

قاعده وزر یکی از قواعد فقهی نانوشته و منصوص است که ادله چهارگانه اعم از کتاب عزیز، سنت، اجماع و عقل بر آن صحه گذاشته‌اند. براساس این قاعده، تحمیل مجازات اعم از کیفری و حقوقی بر بی گناه نارواست؛ چنان‌که بی گناه نیز نباید آن را تحمل کند. برای این قاعده، موارد نقض و استثنا یاد شده است، از جمله عاقله در تحمل جنایت خطئی، ولدالزنا در تحمل گناه غیر، اطرافیان مجرم به خاطر جرم او، بیت‌المال در جنایات و خطاهای دیگران، حرمت زن بر شوهر به خاطر خطا یا گناه مادر زن یا حرمت نکاح زن بر مرد به خاطر خطا یا گناه مرد، و انتقال حق الله و حق الناس از ذمه مقتول به قاتل، محرومیت باشگاه و بازیکنان و هواداران به دلیل تخلف برخی هواداران؛ اما این موارد به دلیل فقدان عنصر مؤاخذه ناشی از ظلم - که در جریان قاعده وزر معتبر است - همگی تخصصاً از قاعده بیرون‌اند.

کلیدواژه‌ها

وزر، وازرة، قاعده وزر، قاعده فقهی.



مقدمه

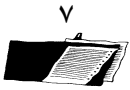
اهمیت قواعد فقهی در فرایند استنباط، بر پژوهشگران عرصه فقه پوشیده نیست. یکی از این قواعد، قاعده وزر است. ادله اربعه اعم از کتاب عزیز، سنت، اجماع و عقل بر ثبوت این قاعده دلالت دارند. آیات نفی ظلم از سوی خداوند متعال و آیات نفی رابطه ظالمانه میان بندگان بر نفی تحمل وزر گناهکار به وسیله بی گناه دلالت می کند؛ چنان که روایات نیز بر همین مضامین دلالت می کنند؛ اجماع نیز همین را می رساند و سرانجام عقل نیز به قبح مؤاخذه بی گناه به خاطر گناهکار حکم می کند. مواردی چند به عنوان نقض و استثنا برای این قاعده یاد شده اند که همگی تخصصاً از قاعده بیرون اند. در ذیل، این موارد طرح و بررسی می شوند.

۱. بررسی امکان نقض قاعده

در نگاه نخست، به نظر می رسد از آنجا که قبح تحمیل وزر یکی بر دیگری از احکام عقل عملی و از مقوله باید ها و نبایدها است نه از احکام نظری، و برخی احکام عقل عملی بسته به مصالح قابل تغییر هستند، این قاعده می تواند استثنا داشته باشد. در این رابطه، علامه طباطبایی می نویسد:

حکم عقلی قبح مؤاخذه انسان به سبب گناه غیر، از احکام عقل نظری نیست تا استحاله وقوع مؤاخذه را به دنبال داشته باشد بلکه از احکام عقل عملی است که ثبوت و تغیر آن تابع اجتماع انسانی است. بر این اساس جامعه می تواند فعل صادر از فرد را صادر از شخص دیگر بداند و از این رو، او را مؤاخذه کند یا فعل صادر از فرد را فعل صادر از او نداند؛ مانند اینکه جامعه بر کسی حقوقی داشته باشد و دیگری او را به قتل برساند که اجتماع می تواند حقوق یاد شده را از قاتل استیفا کند یا اینکه جامعه نیکی های شخصی را که علیه اجتماع شوریده و باغی شمرده می شود نادیده بگیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵: ص ۳۰۴).

اما به نظر می رسد این موارد چیزی نیستند که استثنا به حساب آیند؛ چنان که از ادامه



فقه



سخن خود علامه طباطبایی نیز روشن می‌شود؛^۱ زیرا وقتی شخص به‌خاطر گناه دیگری مؤاخذه می‌شود که وزر و گناه غیر، وزر و گناه خود شخص حساب شود و گرنه صرف مؤاخذه و مجازات انسان بی‌گناه و بی‌مسئولیت به‌سبب گناه فرد دیگر، مصداقی از ظلم است که قبض از آن دسته احکام عقل عملی است که تخصیص بردار نیست؛ ازاین‌رو، باز نمی‌توان تخصیص بردار شدن حکم عقلی قبح مؤاخذه و مجازات به‌سبب گناه دیگری را پذیرفت بی‌آنکه وزر غیر وزر خود او هم حساب شود.^۲

نکته اساسی در قاعده وزر، عنصر مؤاخذه و مجازات است؛ چون از آنجا که مؤاخذه و مجازات بی‌گناه و فاقد مسئولیت به‌خاطر گناهکار و مسئول، مشمول ظلم است، ممکن است به‌خاطر مصلحت یا مصالحی کسی وزر دیگری را بردوش بگیرد؛ بی‌آنکه تحمیل یا تحمل آن از باب مؤاخذه و مجازات باشد. در این صورت نمی‌توان با قاعده وزر به آن اعتراض کرد و آن را مخالف قاعده تلقی کرد.

مواردی طرح شده است که آنها را استثنائات قاعده وزر می‌دانند؛ ولی همه این موارد خالی از عنصر مؤاخذه و مجازات هستند. همین امر موجب خروج تخصیصی این موارد از قاعده وزر می‌گردد. باین حال، برخی از این موارد، که معمولاً جنبه تحمیل وزر را نشانه رفته‌اند، یاد و بررسی می‌شوند.

۱. وی می‌نویسد: «ففي هذه الموارد وأمثالها لا يرى المجتمع السيئات التي صدرت من المظلوم إلا أوزارا للظالم، وإنما تزر وازرته وزر نفسها لا وزر غيرها (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵: ص ۳۰۴-۳۰۵).

۲. شیخ مفید^ع در مسئله عاقله معتقد است که عاقله می‌تواند برای بازپس‌گیری دیه‌ای که پرداخت کرده است به جانی رجوع کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۷۳۷). علامه حلی این اندیشه را جمع میان عقل و نقل دانسته است. به‌باور او، ثبوت دیه بر عاقله مقتضای اجماع است و رجوع عاقله به جانی، مقتضای حکم عقل. این جانب‌داری از سوی علامه باز به‌معنای تخصیص نخوردن حکم عقل در مسئله عاقله است: «قال الشيخ في الخلاف و الميسوط: الدية في قتل الخطأ تجب ابتداء على العاقلة و في أصحابنا من قال: ترجع العاقلة على القاتل بها. و لا أعرف به نضاً...» سپس علامه می‌گوید: «و لا بعد فيه، بل فيه أيضا الجمع بين المعقول و المنقول، فإن الإجماع لنا دل على تضمين العاقلة، و العقل لنا دل على أن العقوبة إنما تجب على الجاني، جمع شيخنا المفيد بذنه الثاقب و فكره الصائب بين الدليلين، و ألزم العاقلة ضمان الدية، لدلالة الإجماع عليه، و جعل لها الرجوع على الجاني، تعويلا على دليل العقل و شيخنا أبو جعفر الطوسي^ع أصاب حيث قال: «لا أعرف به نضاً» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۹: ص ۲۹۰).

۲. موارد ادعای نقض قاعده

برخی موارد به عنوان نقض یا استثنای قاعده وزر مطرح شده‌اند. پاسخ‌هایی نیز می‌توان به این موارد داد. در ادامه، آنها را بررسی می‌کنیم.

۱-۲. عاقله

در جنایات‌های خطئی مانند قتل خطای محض یا جراحت خطئی موضحه و بیشتر یا جنایت مجنون و صبی، به جای جانی، عاقله او باید دیه را بپردازند. اینجاست که اشکال مخالفت این الزام با قاعده وزر طرح شده است: چگونه است که مثلاً قاتل کس دیگری است و پرداخت کننده دیه افراد دیگر؟ قدمت این اشکال به گونه‌ای است که حتی شیخ مفید نیز آن را نقل کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۱۰۵).

منظور از عاقله خویشاوندان (ذکور) پدری و مادری یا پدری مانند برادران و عموها و فرزندان آنها، سپس معتق (آزادکننده، در صورتی که جانی برده بوده باشد)، پس از آن، ضامن جریه (در عقدی به موجب آن، هر یک از طرفین خسارت‌های غیر عمد یکدیگر را به عهده بگیرند) و سرانجام امام علیه السلام است (امام خمینی، بی تا، ج ۲: ص ۵۹۹). در ماده ۴۶۸ قانون مجازات اسلامی و شرع مقدس اسلام چنین آمده است: «عاقله عبارت است از پدر، پسر و بستگان ذکور نسبی پدری و مادری یا پدری به ترتیب طبقات ارث. همه کسانی که در زمان فوت می‌توانند ارث ببرند، به صورت مساوی مکلف به پرداخت دیه می‌باشند».

آن گونه که از سخنان فقیهان به دست می‌آید، برخی مسئله عاقله را تخصیصی از عموم آیه شریفه **﴿لَا تَرَرُّ وَاَزْرَةٌ وَرَزَّ اُخْرَى﴾** (نجم: ۳۸) و به عبارتی، استثنایی از قاعده وزر می‌دانند و برخی دیگر اساساً آن را تخصصاً بیرون می‌دانند و پرداخت دیه از سوی عاقله را وزری نمی‌دانند که عاقله آن را به دوش می‌کشد. این دو دیدگاه در نوشته یکی از عالمان اهل سنت به خوبی آمده است.^۱

۱. وجوب دیه بر عاقله تخصیص حکم عام است و گفته شده است که اساساً این از مقوله تحمل جنایت غیر نیست بلکه از باب تعاضد و تناصر و همیاری میان مسلمانان است (صنعانی، بی تا، ج ۳: ص ۲۵۳؛ نیز ر. ک: منتظری، بی تا، ج ۲: ص ۵۶۳؛ سید سابق، ۱۳۹۷ق، ج ۲: ص ۵۵۸).



فقه



پیش تر گفتیم که آیه شریفه وزر یکی از مدارک قاعده وزر در بخشی از قاعده است یعنی نفی تحمل یا تحمیل گناه و آثار گناهی که دیگری انجام داده است از دیگری. وقتی چنین است، دیگر آیه شریفه مورد ضمان عاقله را شامل نمی شود چون ضمان عاقله در فرض خطاست و خطا هم گناه نیست؛ اما با این حال، از خود قاعده وزر بیگانه نیست؛ زیرا تحمیل خطای فرد به دیگری نیز خلاف قاعده وزر است. حال چگونه است که در شرع مقدس، عاقله موظف به پرداخت تحمل دیه غیر شده اند و دیگران باید تاوان اشتباه دیگری را بپردازند؟ پس یا باید عاقله را خطاکار دانست که اثر خطای خودشان را به دوش می کشند و خطای جانی را خطای عاقله به حساب آورد یا اینکه تکلیف به پرداخت دیه را عملی ناشی از مصلحت یا مصالحی بدانیم که سود آن به خود عاقله نیز برمی گردد یا... .

در ذیل شماری از این دیدگاه ها این گونه آمده است:

برخی به دلیل اینکه کوتاهی عاقله سبب بروز جنایت شده است معتقدند عاقله بار کوتاهی خود را به دوش می کشد (به نقل از: افندی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۲۱۸) و در نتیجه با قاعده وزر مخالفتی پیش نیامده است، هر چند پس از آن، موضوع تناصر و همیاری را نیز پیش می کشند (همان). بعضی نیز اساساً ضمان عاقله را مربوط به نظام قبیله‌گی دانسته اند و بر ناکارآمدی آن در حال حاضر استدلال کرده اند و البته باز گفته اند اساساً پرداخت دیه از سوی عاقله به معنای مجازات عاقله نیست بلکه نتیجه پیمانی برخاسته از مصلحت است که میان قبیله بر پرداخت دیه بسته شده است (مرعی شوشتری، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ص ۲۲۱-۲۲۲).

اما دیگران کوتاهی عاقله را نمی پذیرند و آن را از باب مؤاخذه نمی دانند و تکلیف عاقله را در زمان حاضر نیز قبول دارند. برخی از این افراد، بی آنکه به دنبال حکمت ها و علل مسئله باشند، به طور کل می نویسند: «همین که ما اجمالاً می دانیم که خداوند حکیم است و کارش حسن است و قبیح بر او ممتنع، خود علتی اجمالی برای حکم دیه عاقله است (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۵۳۱)؛ ولی برخی دیگر به دنبال اسرار و مصالح آن، وجوهی را طرح کرده اند. برخی از این وجوه بدین قرار است:

الف: این الزام از باب عقوبت نیست تا مؤاخذه بی گناه به سبب گناهکار لازم آید و سر از ظلم و ستم درآورد، بلکه حکمی شرعی تابع مصلحت است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۵۸). پس طبق این دیدگاه، تحمل وزر غیر قطعی است ولی چون از باب مجازات نیست و وجود مصلحت - که سودش به خود عاقله نیز می رسد - آن را ایجاب کرده، انطباق ظلم بر آن منتفی است.

ب: اگر قاتل محکوم به دیه شود، احتمال دارد دیه همه اموال او را فرا گیرد؛ چون تکرار خطا از او ایمن نیست و اگر نیز رها شود، خون مقتول به هدر می رود (ابن حجر عسقلانی، بی تا، ج ۱۲: ۲۱۷).

ج: اگر تنها او غرامت دهد تا به فقر رسد، کار به هدر دادن خون مقتول به خاطر پرهیز از فقر کشیده می شود؛ از این رو، بر عهده عاقله گذاشته می شود؛ زیرا احتمال فقر یک نفر بیش از فقر یک گروه است (همان).

د: اساساً تأثیر در قبول هشدار یک گروه درباره بازگشت دوباره به خطا بیش از هشداری است که شخص به خود می دهد (همان)؛ به تعبیر دیگر، جنبه بازدارندگی آن بیشتر است.

ه: این الزام از باب کمک به ضعیف و فریادری مظلوم است: در جایی که جنایت با تقصیر او نبوده است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۱۰۰؛ سید سابق، ۱۳۹۷ق، ج ۲: ۵۵۸).
و: این الزام سبب می شود خویشاوندان یکدیگر را از ارتکاب جنایت بازدارند (حسینی شیرازی، بی تا، ج ۶: ۲۴۴؛ سید سابق، ۱۳۹۷ق، ج ۲: ۵۵۸).

ز: پرداخت دیه از سوی عاقله از باب مبادله است؛ همان طور که اکنون عاقله دیه جانی را به عهده می گیرد، زمانی نیز جانی نیز در شمار پرداخت کنندگان دیه او خواهد بود (حسینی شیرازی، بی تا، ج ۶: ۲۴۴).^۱

ح: پرداخت دیه از سوی عاقله براساس مصلحتی ناشی از قاعده است. طبق قاعده فقهی «من له الغنم فعلیه الغرم»، از آنجا که عاقله ارث بر جانی است، در عوض، در

۱. بازگشت این وجه به وجه الف است.





این گرفتاری باید غرامت پرداخت دیه او را هم به دوش بگیرد (منتظری، بی تا، ج ۲:

ص ۵۶۳).

برخی ضمان عاقله را کفالت متقابل و همان بیمه امروزی می دانند. به نظر آنان، خداوند متعال برای بندگان چنین خواسته است تا در وقت گرفتاری به داد همگان رسد و مصلحتش نه تنها به جانی بلکه به عاقله نیز خواهد رسید. به عقیده اینان، دیه عاقله بیمه خانوادگی الزامی از طرف شارع مقدس اسلام است؛ چون ارتکاب قتل خطای محض غیرقابل پیش بینی و در انتظار هر انسانی است و از آنجا که دیه قتل سنگین است و هر انسانی به آسانی نمی تواند از عهده پرداخت آن برآید، شارع مقدس اسلام نزدیکان و خویشاوندان قاتل را به کمک فراخوانده و بر اقوام قاتل (با دو قید: نخست اینکه اقوام پدری قاتل باشند؛ دیگر اینکه از مردان اقوام پدری باشند، نه زنان آنها) واجب کرده که دیه قتل خطای محض قاتل را بپردازند؛ حال اگر در این عصر، شخصی خود را در برابر خطای محض بیمه کرد، به دلیل انتفای موضوع، دیه از عاقله برداشته می شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۸).

به طور کلی، می توان گفت: اساساً وجوب پرداخت دیه بر عاقله از باب مؤاخذه و مجازات عاقله نیست؛ چون عاقله در خطای جانی شرکت نکرده است تا بخواهد تاوان پس دهد بلکه اصل آن ناشی از تعهدی نانوشته و متقابل میان افراد یک گروه و قبیله است. شارع مقدس نیز به دلیل منافع این تعهد، نه تنها اصل آن را امضا کرده بلکه آن را واجب نیز کرده است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ص ۱۶۹). پس این مورد به قاعده وزر ربطی ندارد؛ چون از یک سو مورد آن نفسی مؤاخذه یکی به خاطر دیگری است و از سوی دیگر در جایی است که با شرایطی میان حامل و محمول عنه، پیمان حمل متقابل وجود نداشته باشد.

۲-۲. ولدالزنا

در علم فقه در ابواب مختلف، از موضوع ولدالزنا سخن گفته می شود. وجه جامع آنها بحث از محرومیتی است (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ص ۲۳۲) که ممکن است او به خاطر وزر

دیگران متحمل شود. پاره‌ای از این موارد عبارت‌اند از: زکات به زنازاده داده نمی‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج: ۴؛ ص: ۱۲۶)؛ امام‌جماعت ولدالزنا نباشد (نجم‌آبادی، ۱۴۲۱ق؛ ص: ۱۹۷)؛ شهادت او در رؤیت هلال پذیرفته نیست (علوی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱؛ ص: ۲۷۶)؛ شهادت ولدالزنا پذیرفته نیست (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج: ۲؛ ص: ۲۸۸؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۳ق، ج: ۳؛ ص: ۵۱)؛ ولدالزنا نمی‌تواند قاضی باشد (ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج: ۶؛ ص: ۶۲-۶۵)؛ ولدالزنا از حائز شدن مقام مرجعیت تقلید محروم است (موسوی خلخالی، ۱۴۱۱ق؛ ص: ۱۶۳)؛ ولدالزنا از پدر و مادرش ارث نمی‌برد (به گفته برخی) (زین‌الدین، ۱۴۱۳ق، ج: ۷؛ ص: ۳۴۷)؛ مجری حد ولدالزنا نباشد (به گفته برخی) (علوی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱؛ ص: ۲۷۶)؛ دیه ولدالزنا مانند دیه کافر ذمی است (به گفته برخی) (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج: ۴؛ ص: ۱۰۱۸).

چنان‌که گفتیم، نقطه مشترک این موارد محرومیتی است که شخص به‌خاطر امری که خود در ایجاد آن دخالت نداشته دچارش شده است. در اینجا این بحث پیش می‌آید که چرا او باید وزر پدر و مادر خود را به‌دوش بکشد با اینکه او دخالتی در آن نداشته است. به‌خاطر همین اشکال، برخی اجمالاً این محرومیت‌ها را با قاعده وزر منتفی دانسته‌اند (برای نمونه، برای محرومیت از منصب قضاء، ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج: ۶؛ ص: ۶۲) یا دست‌کم تنافی آن با قاعده وزر مطرح شده است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج: ۴؛ ص: ۴۲۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج: ۱۴؛ ص: ۲۲۳)؛ ولی برخی اساساً این محرومیت‌ها را نه زاییده گناهکار بودن او بلکه به‌خاطر پدید آمدن نقصان در شخص می‌شمرند (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲؛ ص: ۴۳۵؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ج: ۱۷؛ ص: ۳۷۶) که در پی آن این محرومیت‌ها برای او پدید می‌آید؛ چنان‌که شخصی لال به‌دنیا می‌آید و نمی‌تواند برای دیگران امام‌جماعت باشد. در برخی کلمات فقیهان، وجه نقصان این‌گونه بیان شده که مناصب ممنوع شده دارای شرافت است و تصدی آنها از سوی زنازاده موجب تنفر طباع مردم از آن است (صاحب‌جواهر، ۱۴۰۴ق، ج: ۴۰؛ ص: ۱۳؛ شهادت: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج: ۸؛ ص: ۵۰۴؛ منصب امامت جمعه و جماعت: علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج: ۴؛ ص: ۲۵؛ منصب افتاء: موسوی خلخالی، ۱۴۱۱ق؛ ص: ۱۶۳؛ درباره وجه محرومیت ولدالزنا از مناصب جلیله، ر.ک: صدر، ۱۴۲۰ق، ج: ۶؛ ص: ۲۳۷).





به نظر می‌رسد محرومیت‌های یادشده حاصل نقصانی است که ناخواسته از جانب غیر به او رسیده است: همچون کمبودهایی در سایر موارد که ناخواسته شخص دچار آن شده است و به دنبال آن، او برخی محرومیت‌ها را متحمل می‌شود؛ اما آیا این ستمی است که از ناحیه شرع بر این شخص شده است؟ پاسخ به روشنی منفی است؛ زیرا مسئول این وزر و ستم فرد یا افرادی‌اند که باعث تولد این چنینی او شده‌اند و در واقع، وزر این محرومیت‌ها به عهده آنهاست و گرنه این محرومیت‌ها ناشی از مؤاخذه و مجازات به سبب عمل خلاف دیگری نیست: مؤاخذه و مجازاتی که قاعده وزر آن را نفی می‌کند.

اما اجمالاً باید دانست نه زنازاده بلکه افراد دیگری نیز که بدون اختیار، محروم جسمی یا روحی به دنیا آمده‌اند یا حتی یتیم شده‌اند در نظام عدل الهی به گونه‌های مختلف مورد لطف و جبران قرار می‌گیرند؛ از جمله اینکه در قیامت بازخواستی که از دیگران می‌شود از آنان نخواهد شد. تفصیل این مطلب را می‌توان در کتب کلامی جویا شد.

۳-۲. موارد پرداخت دیه از طرف بیت‌المال

در مواردی، جانی شخص دیگری است ولی این بیت‌المال است که مکلف به پرداخت هزینه جنایت او شده است. شماری از این موارد عبارت‌اند از: خطای قاضی؛ نبود عاقله یا ناتوانی عاقله در پرداخت دیه؛ مجهول بودن قاتل؛ متواری شدن قاتل عمد و شبه‌عمد و دستگیر نشدن تا زمان مرگ؛ یافت شدن جسد در شوارع عام؛ کشته شدن فرد بر اثر ازدحام جمعیت و منتسب نشدن قتل به فردی معین؛ دو اقرار مختلف از دو شخص درباره قتل مقتول واحد و رجوع اولی از اقرار خود به شرط عدم احتمال توطئه؛ اجرای حد یا تعزیر موجب قتل؛ جنایت اهل ذمه که موجب دیه است، در صورتی که مال نداشته باشد، مشروط بر اینکه جزیه پردازد؛ کشتن مهاجم مجنون توسط مدافع؛ بیشتر بودن دیه از تعداد عاقله بر مبنای تقدیر که هر عاقله باید میزان خاصی را پردازد که در این صورت، مابقی از بیت‌المال پرداخت می‌شود؛ سپر انسانی در جنگ، که زیر سایه قاعده «اهم و

مهم» یا قاعده «ضرورت»، کشته یا زخمی می‌شوند (حسینی شیرازی، ۱۴۱۹ق: ص ۱۶) (برای دریافت تفصیل این موارد، ر.ک: صادقی و صادقی، ۱۳۹۱: ص ۱۲۹).

وجه مشترک موارد یادشده این است که پرداخت دیه به عهده بیت‌المال و به تعبیری دولت می‌افتد، بی‌آنکه مرتکب خلاف شده باشد. این مسئله با قاعده وزر در تنافی است.

علاوه بر ادله‌ای که بر اثبات این موارد اقامه شده است، به نظر می‌رسد وجه مشترک همه این موارد احترامی است که شرع برای انسان محقون‌الدم قائل است؛ چنان که برای نمونه در برخی روایات، پس از آنکه دیه به عهده بیت‌المال گذاشته شده است، عبارت «لایبطل دم امرئ مسلم» آمده که خود قاعده‌ای فقهی است (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: صص ۷۲ و ۱۴۵). از این رو، از طرف شرع، بیت‌المال که برای مصالح ایجاد شده، مکلف و متعهد است که برای حفظ این حرمت و تأمین این مصلحت در این موارد، دیه را خود بر عهده بگیرد؛ درحالی که قاعده وزر در جایی است که حامل وزر غیر چنین تعهدی نداشته باشد و مصلحتی در کار نباشد. افزون بر قاعده لایبطل، قاعده من له الغنم فعلیه الغرم نیز این تعهد را برای دولت ایجاد می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که دولت و حاکم، وارث من لا وارث له است (غنم)، در مقابل، باید این سرمایه را در دیه مقتولان این چنینی نیز هزینه کند (غرم) (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: بای، ۱۳۸۴: ص ۶۵).

از همین جا می‌توان به‌طور کلی گفت: هر جا مسئولیت و زبانی در چهارچوب قرار مستقیم یا غیرمستقیم، و شخصی یا اجتماعی متوجه شخص یا اشخاص دیگر شود، از مفاد قاعده وزر بیرون است. برای نمونه اگر تخلف راننده وسیله نقلیه عمومی باعث توقف آن از سوی مجری قانون شد، خسارت و زیان مسافران را نباید مشمول قاعده دانست و آن را نفی کرد و در نتیجه، مجری قانون را ضامن خسارت مسافران دانست.

بنابراین، مواردی از تحمل وزر غیر که ناشی از تعهد انسانی است، نمی‌تواند استثنای قاعده به‌شمار آید، از قبیل موارد زیر:

الف. ماده ۲۷ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴: هرگاه در نشریه‌ای به رهبر جمهوری اسلامی ایران و یا مراجع مسلم تقلید اهانت شود، پروانه آن نشریه لغو و





مدیرمسئول و نویسندهٔ مطلب به محاکم صالحه معرفی و مجازات خواهند شد.
ب. ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی: کارفرمایانی که مشمول قانون کار هستند مسئول جبران خساراتی می‌باشند که از طرف کارکنان اداری و یا کارگران آنان در حین انجام کار یا به‌مناسبت آن وارد شده است مگر اینکه محرز شود تمام احتیاط‌هایی که اوضاع و احوال قضیه ایجاب می‌نموده به‌عمل آورده یا اینکه اگر احتیاط‌های مزبور را به‌عمل می‌آوردند باز هم جلوگیری از ورود زیان مقدور نمی‌بود کارفرما می‌تواند به واردکننده خسارت در صورتی که مطابق قانون مسئول شناخته شود مراجعه نماید.

ج. ماده ۹۵ قانون کار مصوب ۱۳۶۹: مسئولیت اجرای مقررات و ضوابط فنی و بهداشت کار برعهده کارفرما یا مسئولین واحدهای موضوع ذکرشده در ماده ۸۵ این قانون خواهد بود. هرگاه بر اثر عدم رعایت مقررات مذکور از سوی کارفرما یا مسئولین واحد، حادثه‌ای رخ دهد، شخص کارفرما یا مسئول مذکور از نظر کیفری و حقوقی و نیز مجازات‌های مندرج در این قانون مسئول است.

روشن است این موارد نمی‌توانند استثنای قاعده وزر باشند؛ چون تحمل وزر دیگری ناشی از تعهد و پذیرش عواقب وزر از سوی آنان (مدیرمسئول و کارفرما) است و در حقیقت، اینان وزر کوتاهی و تقصیر خود را به‌دوش می‌کشند.
گفتنی است تبصره ۲ ماده ۹۵ سخنی دارد که قاعده وزر می‌تواند مستند آن باشد. این تبصره از این قرار است:

چنانچه کارفرما یا مدیران واحدهای موضوع ماده ۸۵^۱ این قانون برای حفاظت فنی و بهداشت کار وسایل و امکانات لازم را در اختیار کارگر قرار داده باشند و کارگر باوجود آموزش‌های لازم و تذکرات قبلی بدون توجه به دستورالعمل

۱. ماده ۸۵ می‌گوید: «برای صیانت نیروی انسانی و منابع مادی کشور رعایت دستورالعمل‌هایی که از طریق شورای عالی حفاظت فنی (جهت تأمین حفاظت فنی) و وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی (جهت جلوگیری از بیماری‌های حرفه‌ای و تأمین بهداشت کار و کارگر و محیط کار) تدوین می‌شود، برای کلیه کارگاه‌ها، کارفرمایان، کارگران و کارآموزان الزامی است.»

و مقررات موجود از آنها استفاده ننماید، کارفرما مسئولیتی نخواهد داشت. در صورت بروز اختلاف، رأی هیئت حل اختلاف نافذ خواهد بود.

درباره علت عدم ضمان در خطای قاضی این گونه نیز آمده است که یکی از شرایط اجرای قاعده اتلاف و در نتیجه حصول ضمان این است که شخص متلف مأمور و معذور شرعی نباشد؛ پس قاضی غیر مقصر ضامن نیست و ضمان بر عهده بیت المال است که برای چنین مصالحتی تدارک دیده شده است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ص ۲۳۸). از طرفی، صاحب جواهر معتقد است: علت عدم ضمان این است که قاضی محسن است و ضمان به عهده بیت المال است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰: ص ۷۹). گذشته از همه، گفته شد که مفاد قاعده وزر نفی مؤاخذه است و در اینجا مؤاخذه‌ای صورت نگرفته است.



فقه

تحلیل و بررسی موارد نقض قاعده وزر

۴-۲. محرومیت طرف‌داران باشگاه ورزشی از حضور در ورزشگاه به‌خاطر خطای برخی هواداران^۱

اعمال خلاف هواداران یک تیم ورزشی باعث محرومیت دیگر هواداران از تماشای مسابقه و حتی جریمه خود باشگاه و کسر امتیاز تیم می‌شود، باینکه آنان در این اعمال خلاف سهیم نبوده‌اند. در برخی اظهارنظرها این احکام منافی قانون اسلام دانسته شده و حتی به آیه شریفه ﴿لاتزر...﴾ (نجم: ۳۸) نیز استناد شده است (برای نمونه، ر.ک: بزرگی، ۱۳۹۸). اما واقعیت این است که اگر باشگاه‌ها این تعهدات را پذیرفته باشند، نمی‌توان با قاعده وزر به آن اعتراض کرد؛ زیرا قاعده وزر در جایی است که تعهدی به پذیرش عواقب وزر دیگری وجود نداشته باشد.

۵-۲. حرام‌شدن زن بر شوهر خویش

اگر مادرزن فرزند دختر خود را شیر دهد، به‌خاطر قاعده «لا ینکح أب المرتضع فی أولاد

۱. محرومیت تیم از داشتن تماشاچیان هوادار نیز به‌سبب خطای دیگران است.



صاحب اللبِن» دخترش بر شوهرش حرام می‌شود، هرچند زن و شوهر از شیر خوردن فرزند خبر نداشته باشند. در این صورت، زن و شوهر بار گناه یا خطای شخص دیگر یعنی مادرزن را به‌دوش می‌کشند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۵: ص ۳۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۲۲).

اما در اینجا باید اعتراض به کسی کرد که دانسته یا ندانسته حکم و قاعده فقهی «لا ینکح...» را رعایت نکرده است و او را باید مسئول دانست. به دیگر سخن، جدایی دختر و داماد اثر وضعی این شیردادن است، مانند کسی که با خوراندن داروی اشتباهی به دیگری، به او آسیب می‌زند و این اثر تکوینی را برای او ایجاد می‌کند.

از سوی دیگر، بازگشت مصلحت این محرومیت‌های غیراختیاری باز به خود محروم شدن است و مانند محرومیت‌های غیراختیاری دیگر از سوی خداوند متعال قابل جبران است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (یونس: ۴۴). گذشته از همه، چنان که پیش‌تر هم گفته شد، در اینجا مؤاخذه و مجازاتی به سبب غیر رخ نداده است تا با قاعده وزر به آن اعتراض شود.

۲-۶. حرام شدن ازدواج برخی زنان با مردی معین

در مواردی، برخی زنان از ازدواج با مردی معین محروم می‌شوند: مانند اینکه مردی عمداً با عمه و خاله خود زنا کند؛ در این صورت، دختر عمه و دختر خاله اش بر او حرام می‌شوند، باینکه گناه را آن مرد انجام داده است. گاهی نیز مردی بدون اطلاع، به‌باور اینکه زنی بی همسر است با او ازدواج می‌کند و عمل زناشویی انجام می‌دهد. پس از کشف خلاف، خود آن زن و مادر آن زن بر مرد حرام می‌شوند و آن دو وزر او را متحمل می‌شوند (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۲۳).

آنچه دربارهٔ مورد قبلی گفته شد، در این مورد نیز جاری است.

۲-۷. انتقال حق الله و حق الناس از ذمه مقتول به قاتل

محقق بحرانی می‌نویسد: از شهید اول نقل است که اگر کسی دیگری را از روی ظلم کشت، کلیه حقوق اعم از حق الله و حق الناس از ذمه مقتول به ذمه قاتل منتقل می‌شود.

ظاهر این قضیه این است که این انتقال با قاعده وزر تنافی دارد ولی محقق بحرانی می‌نویسد: این با آیه ﴿لاتزر...﴾ منافات ندارد؛ زیرا این آیه همان‌گونه که با آیات دیگر و روایات تخصیص خورده است، با آیات و روایات دال بر این مطلب نیز می‌تواند تخصیص بخورد (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، دره ۲۳: صص ۱۰۹ و ۱۱۳).

البته می‌توان عدم منافات را به گونه‌ای دیگر بیان کرد که سر از تخصص در آورد: شخص قاتل، در واقع، وزر قتل را به‌دوش می‌کشد و تحمل این وزر نتیجهٔ وزر خود اوست و مجازات وزر خود را می‌کشد.

۸-۲. پیامدهای منفی برای اطرافیان شخص مجرم

اگر شخصی جرمی مرتکب شد و به زندان افتاد، خانوادهٔ بی‌گناهش دچار خسران می‌شوند و این با قاعده وزر سازگار نیست. باید گفت: در واقع، این ظلمی است که شخص گناهکار به خانواده‌اش کرده است و خود او هم باید پاسخ‌گوی آن در دنیا و آخرت باشد. در واقع، این از آثار عمل سوء شخص است و گرنه هر مجازاتی برای او در نظر گرفته شود، به‌نوعی خانواده‌اش آسیب می‌بینند، مانند خدشه به حیثیت و آبرو.

شاهد آن سخنی از ملاصالح مازندرانی در شرح اصول کافی است. وی در ذیل روایت «من ظلم مظلماً أخذ بها فی نفسه أو فی ماله أو فی ولده» می‌نویسد:

اینکه پدر با ظلم خود باعث گرفتاری فرزندش می‌شود با آیه شریفه ﴿و لاتزر...﴾ منافات ندارد؛ زیرا این مورد با این نص از آیه شریفه بیرون می‌رود؛ همان‌گونه که مؤاخذهٔ عاقله در خطا از آن بیرون رفته است و پدر کسی است که بر خود و فرزندش این صفت مسری را به نسل‌های بعدی‌اش وارد کرده است و نیز او همان کسی است که بر آنان ستم روا داشته است و خداوند به بندگانش ظلم نمی‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ص ۳۶۱).

اما فیض کاشانی در تحلیلی ذیل همین روایت، آن را به‌ظاهر، ظلم اما جبران‌شونده می‌داند که در حقیقت با جبران آن از ماهیت ظلم بیرون می‌رود و جایی برای ورود عبارت شریف ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ و قاعده وزر نمی‌گذارد. وی می‌نویسد:





اگرچه نسل‌های بعدی ظالم دچار عقوبت ظالم می‌شوند و در ظاهر، انتقام ظلم ظالم را دیگری پس می‌دهد؛ درحالی‌که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَا تَزِرُ...﴾ ولی این در معنا نعمتی است که این نسل‌های بعدی بدان در دنیا و آخرت دست می‌یابند؛ زیرا ثواب مظلوم در آخرت بیش از ظلمی است که در دنیا بر او رفته است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ص ۹۶۸-۹۶۹).

در راستای این شبهه، استفتا و پاسخی درباره برخی تعزیرات غیر منصوص انجام شده است:

در مجازات‌های منصوص اگر غیر از مجرم، دیگری هم زیان ببیند، طبعاً از اصل قرآنی ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ خارج است، مثل قصاص قاتل که فرزندان او یتیم می‌شوند؛ ولی در جایی که نص صریح در مورد مشروعیت آن نیست مثل حبس، که با زندانی شدن مجرم عائله‌اش به شدت متضرر می‌شوند، درحالی‌که جرمی نکرده‌اند و شارع نیز این عقوبت را به‌طور صریح از جمله مجازات‌ها قرار نداده است، مخالفت آن اصل قرآنی بدون نص صریح چگونه توجیه می‌شود؟

جواب: حبس یکی از انواع تعزیر است و تعزیر در موارد مقررده ممکن است باعث ضرر و زیان به دیگران شود، خواه به‌صورت شلاق باشد یا جریمه نقدی یا جریمه مالی و این امور مانع از تعزیرات نمی‌شود، و گرنه اکثر تعزیرات باید تعطیل شود؛ چراکه غالباً زیان‌هایش به دیگران هم می‌رسد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ص ۵۱۲-۵۱۳).

البته این مسئله می‌تواند در مجازات‌های منصوص و اجرای علنی حدود و قصاص نیز مطرح شود. همین پاسخ‌ها در آن موارد نیز صادق است.

۹-۲. برخی موارد دیگر

گفتنی است مواردی نیز یافت می‌شود که در آنها توهم حق و در نتیجه توهم تحمل وزر و مخالفت آن با قاعده وزر می‌شود، مانند:

- جریمه ناشی از محکومیت قطعی که از وراثت محکوم علیه مطالبه و وصول می شود؛ زیرا با فوت محکوم علیه هرگاه جریمه نقدی مورد حکم باشد، اجرای حکم موقوف نمی شود و جریمه از اموال ورثه وصول خواهد شد (علی آبادی، ۱۳۵۲، ج ۲: ص ۱۲، به نقل از: افشارمنش و تارم، ۱۳۸۹: ص ۶۵)؛

- صدور حکم به مصادره اموال مجرمی که فوت کرده است که در واقع، اجرای حکم و ضبط دارایی و اموال مجرم متوفی اثر ناگوار برای وارث محسوب می شود (همان)؛

- تدابیر و اقدامات امنیتی ای که جنبه شخصی ندارند؛ مانند اینکه فردی که از راه خرید و فروش مواد غذایی و داشتن سوپرمارکت، امرار معاش می کند و روزی خانواده با اوست، مشروبات الکلی نیز بفروشد. در این فرض، دادگاه ضمن مجازات کیفری ممکن است اقدام تأمینی ای مبنی بر بستن فروشگاه به مدت یک سال صادر کند. مسلماً اثر این دستور قضایی و اقدام تأمینی به حقوق اشخاص ثالث سرایت دارد (علی آبادی، ۱۳۵۲، ج ۲: ص ۱۲، به نقل از: افشارمنش و تارم، ۱۳۸۹: ص ۶۵).

اما در این موارد، وزر اثر قهری ظلم دیگری است و در واقع، تحمل کننده وزر باید به عامل ایجاد وزر شکایت برد؛ ضمن اینکه در مورد نخست اساساً ورثه مالک حق الناسی نیستند که برعهده میت است و بدون ادای آن، حق تصرف در ترکه را ندارند؛ آخر اینکه، در هیچ یک از این موارد، کسی به خاطر شخص دیگری مجازات نشده است.

نتیجه گیری

موارد نقضی که به عنوان منافی قاعده یا تخصیص از آن طرح شده اند، تخصصاً از قاعده وزر بیرون اند؛ چه اینکه هر چند در این موارد به ظاهر بار دیگری به دوش کشیده می شود، واقع آن چیزهای دیگری است: برخی نه تحت عنوان مؤاخذه بلکه تحت عناوینی مصلحت دار است که مصلحتشان در نهایت به خود باربردار می رسد؛ در برخی موارد، وزر دیگری موجب بروز نقصان در فرد مقابل می شود و این نقصان موجب محرومیت



قهری شخص می شود، نه اینکه ستمی روا داشته شده باشد، هر چند این نقصان ازسوی خداوند متعال جبران می شود؛ در برخی موارد، تعهدی است که باربردارنده ازسوی شرع یا شخص مقابل به عهده گرفته است و در واقع، دیگران تعهد خود را به دوش می کشند؛ در برخی دیگر، گرچه تحمل وزر از باب مؤاخذه است، اما مؤاخذه ای است که شخص به ظاهر بیگانه با وزر خود مستحق آن شده است.



فقه

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۲، چ ۲، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر.
۳. افشارمنش، زهرا و میثم تارم (۱۳۸۹)، «قاعده وزر و مقایسه آن با اصل شخصی بودن مجازات‌ها»، مطالعات قرآنی، ش ۳، ص ۵۵-۶۸.
۴. افندی، محمد علاء‌الدین (۱۴۱۵ق)، حاشیه قره عیون الأخیار تکملة رد المحتار علی الدر المختار فی فقه مذهب الإمام أبی حنیفة النعمان، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
۵. بای، حسینعلی (۱۳۸۴)، «مبانی پرداخت دیه از بیت‌المال»، فقه و حقوق، ش ۵، ص ۶۵-۸۶.
۶. بحرانی، آل عصفور یوسف بن احمد (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، محقق / مصحح: گروه پژوهش دارالمصطفی لإحياء التراث، ج ۲، چ ۱، بیروت: دار المصطفی لإحياء التراث.
۷. بزرگی، محسن (۱۳۹۸/۰۸/۲۶)، «بیانیه معاونت باشگاه استقلال درخصوص کسر امتیاز این تیم»، خبرگزاری فارس: <http://www.farsnews.com/news/13920515000511>
۸. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام، تحت اشراف سید محمود هاشمی شاهرودی، محقق / مصحح: جمعی از پژوهشگران مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ۳، چ ۱، قم: انتشارات دائرة المعارف فقه اسلامی.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۰. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۹ق)، الفقه و القانون، چ ۲، بیروت: مرکز الرسول الأعظم عليه السلام للتحقیق و النشر.
۱۱. _____ (بی تا)، ایصال الطالب إلى المكاسب، ج ۶، چ ۱، تهران: منشورات اعلمی.
۱۲. خمینی (امام)، روح الله موسوی (بی تا)، تحرير الوسيلة، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۳. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۷، چ ۱، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی عليه السلام.
۱۴. زین‌الدین، محمد امین (۱۴۱۳ق)، كلمة التقوى، ج ۷، چ ۳، قم: سید جواد وداعی.





۱۵. سزوارى، سيدعبدالاعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام فى بيان الحلال و الحرام، محقق / مصحح، ج ۲۵، چ ۴، قم: مؤسسه المنار.
۱۶. سيد سابق (۱۳۹۷ق)، فقه السنة، بيروت: دارالكتاب العربى.
۱۷. شهيد ثانى (زين الدين بن على عاملى) (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامى، ج ۱۴، چ ۱، قم: مؤسسه المعارف الإسلاميه.
۱۸. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان عكبرى بغدادى) (۱۴۱۳ق)، المسائل الصاغانيه، چ ۱، قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد رحمته الله.
۱۹. _____ (۱۴۱۳ق)، المقنعه، چ ۱، قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد رحمته الله.
۲۰. صاحب جواهر (محمدحسن نجفى) (۱۴۰۴ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محقق / مصحح: عباس قوجانى و على آخوندى، ج ۴۰، چ ۷، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۲۱. صادقى، محمد و على صادقى (۱۳۹۱)، «بررسى فقهى - حقوقى موارد پرداخت ديه توسط بيت المال»، راهبرد، ش ۶۵، ص ۱۲۹-۱۶۳.
۲۲. صدر، سيدمحمد (۱۴۲۰ق)، ما وراء الفقه، محقق / مصحح: جعفر هادى دجيلى، ج ۶، چ ۱، بيروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۳. صنعانى، محمد بن اسماعيل (بى تا)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، ج ۳، قم: دار الحديث.
۲۴. طباطبايى يزدى، سيدمحمد كاظم (۱۴۱۹ق)، العروة الوثقى (المحشى)، محقق / مصحح: احمد محسنى سزوارى، ج ۴، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طباطبايى، محمدحسين (۱۳۹۰ق)، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرسى، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق و تعليق: لجنة من العلماء المحققين الاخصائين، مقدمه: سيدمحسن امين عاملى، ج ۳، چ ۱، بيروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. علامه حلى (حسن بن يوسف) (۱۴۱۳ق)، مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة، محقق / مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامى، ج ۸، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

٢٨. _____ (١٤١٤ق)، تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليه السلام، ج ٤، ١، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٢٩. علوی، سید عادل (١٤١٥ق)، القصاص على ضوء القرآن و السنة (تقريرات سيد شهاب الدين مرعشي نجفی)، ج ١، ١، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی رحمته الله.
٣٠. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله سيورى حلى) (١٤٠٤ق)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، محقق / مصحح: سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، ج ٤، ١، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی رحمته الله.
٣١. فخر المحققين (محمد بن حسن حلى) (١٣٨٧ق)، ايضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد، محقق / مصحح: سيد حسين موسوى كرماني؛ على پناه اشتهاردى؛ عبدالرحيم بروجردى، ج ٤، ١، قم: مؤسسه اسماعيليان.
٣٢. فيض كاشانى، محمد محسن (١٤٠٦ق)، الوافى، محقق / مصحح: ضياء الدين حسيني اصفهانى، ج ١، اصفهان: كتابخانه امام امير المؤمنين على عليه السلام.
٣٣. كاشف الغطاء (احمد بن على نجفى) (١٤٢٣ق)، سفينة النجاة و مشكاة الهدى و مصباح السعادات، ج ٣، ١، نجف اشرف: مؤسسة كاشف الغطاء.
٣٤. مازندراني، مولى محمد صالح (١٣٨٢ق)، شرح الكافي، تعليق: ميرزا ابوالحسن شعراني، ج ١، تهران: المكتبة الإسلامية.
٣٥. مباركفورى، محمد عبدالرحمن (١٤١٠ق)، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، ج ١، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٦. محقق حلى (جعفر بن حسن) (١٤٠٧ق)، المعترف فى شرح المختصر، ج ٢، ١، قم: محقق / مصحح: محمد على حيدرى، سيد مهدي شمس الدين، سيد ابو محمد مرتضوى و سيد على موسوى، قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام.
٣٧. _____ (١٤٠٩ق)، شرائع الإسلام، تحقيق: سيد صادق شيرازى، ج ٤، ٢، تهران: انتشارات استقلال.
٣٨. _____ (١٤١٨ق)، المختصر النافع فى فقه الإمامية، ج ٢، ٦، قم: مؤسسة المطبوعات الدينية.
٣٩. محقق داماد، سيد مصطفی (١٤٠٦ق)، قواعد فقه، ج ٤، ١٢، تهران: مركز نشر علوم اسلامى.



۴۰. مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن (۱۴۲۷ق)، دیدگاه‌های نو در حقوق، محقق / مصحح: عباس شیری، چ ۲، تهران: نشر میزان.
۴۱. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۶، چ ۲، قم: مؤسسه انصاریان.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۸/۰۸/۲۶)، «درس خارج فقه، بحث دیات (جلسه ۶۱)»، پایگاه تبیان: <https://hozeh.tebyan.net/newindex.aspx?pid=30621&SessionID=2966>
۴۳. _____ (۱۴۲۷ق)، استفتانات جدید، محقق / مصحح: ابوالقاسم علیان‌نژادی، چ ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۴. منتظری، حسینعلی (بی تا)، رساله استفتانات، چ ۱، قم: بی نا.
۴۵. موسوی خلیجی، محمد مهدی (۱۴۱۱ق)، فقه الشیعة - الاجتهاد و التقليد (تقریر درس آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خوئی)، چ ۳، قم: چاپخانه نوظهور.
۴۶. نجم آبادی، میرزا ابوالفضل (۱۴۲۱ق)، الرسائل الفقهیة، (تقریرات درس‌های میرزا محمد حسین غروی نائینی، آفاضیاء الدین عراقی)، چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.



بررسی فقهی پدیده شرخری با نگاهی به قانون مجازات اسلامی ایران

* سمیه نوری

** امیرحمزه سالارزائی

*** نادر مختاری افرکتی

چکیده

واگذاری چک و سفته به منزله سند بدهکاری، زمینه مشاغلی چون شرخری را فراهم آورده است. شرخر با خریداری مبلغ اسمی چک و سفته وصول نشده از طلبکار به مبلغی کمتر و با اعمال راهکارهای قانونی یا غیرقانونی به وصول مبلغ مندرج در چک و سفته اقدام می کند. مابه التفاوت مبلغ خریداری چک و سفته با مبلغ اسمی این اوراق، که مورد مطالبه شرخر است، زمینه ساز تضارب فتواها در این مسئله است. پدیده شرخری در مواردی با ارتکاب رفتارهای ناشایست شرخر نیز همراه است. همین امر منجر به خلط مبحث در تبیین این پدیده گردیده و اهمیت پژوهش در این موضوع را دوچندان می کند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی فتوهای مطرح شده چنین ارزیابی می کند که تحقیق درباره این پدیده با تمایز معامله شرخر از شیوه های انتخابی او در راستای استیفای دین میسر خواهد بود. بنابراین با امعان نظر به اختیار الزام بدهکار به پرداخت تمامی بدهی، مستند به قول مشهور فقیهان، عدم جریان ربای قرضی و ربای معاملی در این مورد تقویت کننده این الزام خواهد بود؛ ضمن اینکه به دلیل جرم انگاری نشدن این پدیده، رفتار شرخر صرفاً زمانی قابل پیگیری قانونی است که به رفتارهایی مانند تهدید دست بزند.

کلیدواژه ها

شرخری، تنزیل چک، فروش سفته، ربای قرضی، فروش دین.



امروزه وصول مطالبات چک و سفته را برخی از مؤسسات و نیز اشخاصی با عنوان «شرخر» هم انجام می‌دهند. هر دینی که این مؤسسات یا شرخر عهده‌دار وصول می‌شوند، مشمول عسر و ورشکستگی نیست، بلکه در موارد زیادی این بدهکار است که با سوءاستفاده از ناتوانی طلبکار در احقاق حق، از پرداخت بدهی امتناع می‌کند.

البته چنین مؤسساتی با راهکارهای قانونی در جهت وصول مطالبات فعالیت می‌کنند؛ اما شرخری - که تعبیری ریشه در حقیقت عرفیه دارد - را باید معلول ساختار معیوب اجتماعی و اقتصادی یا ساختار ناتوان قضایی و اجرایی در پشتیبانی از احقاق حقوق مدعی دانست. این پدیده علاوه بر اعمال راهکارهای قانونی، در مواردی با به‌کارگیری روش‌های غیرقانونی و به‌پشتوانهٔ هنجارشکنی، ایجاد رعب، زور بازو و کتک‌زدن، کلاهبرداری یا داشتن نفوذ و روابط در نهادهای مربوطه همراه است.^۱ از همین رو، پدیدهٔ شرخری، باوجود اینکه از حیث مدنی جای بررسی دارد، ولی نمود کیفری آن در جامعه پررنگ‌تر جلوه می‌کند.

رفتار غیرقانونی شرخر، کانون توجه برخی حقوق‌دانان کیفری قرار گرفته است. آنان اتکای شرخر بر اعمال حق از راه‌های غیرقانونی را به‌دلیل تأثیر قابل توجه بر روند نظم عمومی جامعه به‌لحاظ جرم‌شناختی، امر قابل توجهی برشمرده‌اند؛ چراکه در فلسفهٔ قانون، یکی پایه‌ای‌ترین اصول قانونگذاری آن است که مباشرت افراد در احقاق حقوق خود در جامعه، به‌معنی اجازه‌دادن به ایجاد هرج‌ومرج و خدشه بر نظم عمومی است. به همین منظور، براساس قانون، وصول مطالبات فقط از طریق قضایی و اقدامات حقوقی میسر و ممکن است؛ بنابراین هرگونه استیفای حق از راه‌های نامتعارف از قبیل ایجاد رعب، توسل به خشونت و ایجاد مزاحمت برای خانواده - که مستلزم تهاجماتی علیه بدهکار شود - ممنوع است و غیرقانونی قلمداد می‌شود. با توجه به این مطالب، اگر



۱. ر.ک: محمودی جانکی، ۱۳۹۸.

شرخر با خریداری چک و سفته به وصول آنها اقدام کند، نگاه فقه و قانون مجازات اسلامی به این پدیده چگونه خواهد بود؟

صاحب نظران حقوقی تاکنون مصاحبه‌ها و تحلیل‌های متعددی درباره شرخری و تبعات آن انجام داده‌اند؛ اما به لحاظ پیشینه موضوعی، تا به امروز نویسندگان هیچ‌گونه پژوهش مستقلی در این باره انجام نداده‌اند. با دقت در اینکه فروش سفته و چک از مسائل مستحدثه‌اند، پراکندگی در آرای مراجع تقلید در این مسئله، امری قابل توجه است.

تحقیق درباره فعالیت مؤسسات با محوریت خرید و فروش چک و سفته، خارج از این نوشتار است. نگارنده به منظور تحلیل و بررسی فقهی پدیده شرخری، ضمن در نظر گرفتن قانون مجازات اسلامی، مشروعیت معامله شرخر را فرضیه قرار داده است. در همین راستا، تفکیک وجه معاملات شرخر از رفتار او در جهت وصول مطالبات تبیین می‌شود.

۱. فروش سفته و چک از دیدگاه فقیهان

از آنجاکه دیدگاه‌ها در این زمینه متفاوت است، اهم این نظرات بررسی می‌شود.

۱-۱. دیدگاه نخست

از نظر برخی از فقیهان معاصر،^۱ اگر چک و سفته حقیقی باشد (نه صوری) و فروشنده مبلغ سفته یا چک را از صادرکننده آن طلبکار باشد، فروش آن به بدهکار یا شخصی غیر از بدهکار، به صورت نقد و به قیمت کمتر، اشکال ندارد. شماری از این فقیهان فقط از فروش ذمه مدیون با شرایط مذکور به غیرمدیون سخن گفته‌اند و از فروش آن به خود مدیون بحثی به میان نیاورده‌اند.^۲

۱. تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۲۳۰، ۱۱۰۲؛ فاضل لنکرانی، بی تا، ج ۱: ص ۲۵۶، س ۱۰۳۲.

۲. ر.ک: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۹۸.



۲-۱. دیدگاه دوم

امام خمینی علیه السلام معتقد است که فروش سفته به مقدار کمتر، به خود بدهکار مانعی ندارد و فروش به غیر او ربا و حرام است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰: ص ۱۸۰). از فقیهان معاصر،^۱ نظر برخی با نظر امام خمینی علیه السلام یکسان است. طبق یک نظر، فروش چک و سفته به شخص ثالث به مبلغ کمتر جایز نیست، اما فروش آن به بدهکار، اشکال ندارد.

به منظور جلوگیری از ربوی شدن معامله، این راهکار ارائه شده است: فروش چک و سفته به مبلغ کمتر از قیمت واقعی به غیر بدهکار در صورتی جایز است که در مابۀ التفاوت، معامله شرعی صورت گیرد و در ضمن آن، به مبلغ فروش چک و سفته، شرط قرض شود (بهجت، ۱۴۲۸ق، ج ۱۰: ص ۱۸۴).

توضیح اینکه مثلاً اگر شرخر با پرداخت صد میلیون تومان، دویست میلیون تومان از بدهکار بگیرد، طبق معامله میان طلبکار و شرخر، این مبلغ مازاد به ازای کاری مانند نقد کردن مبلغ چک و سفته قرار بگیرد؛ ضمن اینکه طلبکار شرط ببندد که شرخر مبلغی به میزان مبلغ فروش چک و سفته را به وی تا مدت معینی قرض دهد.

مثال دیگر اینکه خریدار چک مقداری نبات به مبلغ ۱۰ هزار تومان را ۶ ماهه (مراد از مبلغ، سودی است که قصد دریافت آن را دارد) به صاحب چک بفروشد و در ضمن آن صاحب چک به نفع خویش شرط کند که طرف مقابل مبلغ ۹۰ هزار تومان قرض الحسنه بدون سود به او بدهد. همچنین خریدار می تواند چک مقداری نبات را به مبلغ ۱۰ هزار تومان نقداً به صاحب چک بفروشد و در ضمن آن، شرط فروش طلب به مساوی گردد؛ یعنی صاحب چک طلب ۱۰۰ هزار تومانی مدت دار خویش را به همان ۱۰۰ هزار تومان نقداً بفروشد. بدین ترتیب، صاحب چک از طرفی ۱۰۰ هزار تومان پس از فروش طلب به مساوی، طلبکار می شود و از طرفی ۱۰ هزار تومان بدهکار؛ پس طرف مقابل ۹۰ هزار تومان به صاحب چک پرداخت می کند.

۱. آیت الله خراسانی می فرماید: «فروش چک و سفته به شخص ثالث به مبلغ کمتر، بنابر احتیاط واجب، جایز نیست» (وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق: ص ۶۰۰، م ۲۸۶۹). جهت مشاهده نظرات مشابه این دیدگاه از فقیهان معاصر، ر.ک: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۹۸.



فقه

۳-۱. دیدگاه سوم

بنابر دیدگاهی دیگر، در صورتی که چک دوستانه نبوده و مربوط به معامله‌ای باشد و سند بدهکاری محسوب گردد، مانعی از خرید و فروش آن به کمتر یا بیشتر از مبلغ مندرج در آن وجود ندارد. همچنین گاهی کسی سفته حقیقی را با دیگری به مبلغی کمتر معامله می‌کند؛ مثلاً سفته یک میلیون تومانی را که سه ماه مدت دارد، به ۹۰۰ هزار تومان پول نقد معامله می‌کند و در حقیقت، یک میلیون تومان اسکناسی را که در ذمه بدهکار، طلب دارد، به ۹۰۰ هزار تومان پول نقد می‌فروشد. این گونه معامله‌ها «تنزیل سفته» نامیده می‌شوند و اشکال ندارند؛ ولی معامله بر روی سفته دوستانه خالی از اشکال نیست؛ زیرا بدهی واقعی در آنجا وجود ندارد.^۱

در توضیح دیدگاه سوم ذکر این نکته ضروری است که صدور چک یا سفته به دو شکل ممکن است:

الف. چک یا سفته حقیقی: چک یا سفته‌ای است که مدیون در مقابل بدهی خود به طلبکار می‌دهد. تفاوتی ندارد که این بدهی بابت قرارداد قرض الحسنه باشد یا در قالب معامله نسیه یا اجرت کار و حقوق یا غیر آن. این نوع چک یا سفته به منزله سند بدهکاری مدیون است؛ به همین جهت، معامله بر خود آن واقع نمی‌گردد بلکه فرد طلبی را که در ذمه بدهکار دارد، به فردی دیگر می‌فروشد. در صورتی که آن را به مبلغ کمتر بفروشد، به این عمل «اسکونت» (فرانسوی: Escompte) یا تنزیل چک یا کم کردن مبلغ چک گفته می‌شود.

ب. چک یا سفته صوری یا دوستانه: گفته شده است که صدور چک یا سفته صوری یا دوستانه در موردی است که طلب و بدهکاری مطرح نباشد و ذمه صادرکننده چک یا سفته بریء باشد؛ مثلاً کاسبی به پول نیاز پیدا می‌کند و بدون انعقاد معامله، یک برگ چک به مبلغ ۱۰ میلیون ریال و به مدت یک سال می‌نویسد و با فروش آن به فردی دیگر، مبلغ ۷ میلیون ریال دریافت می‌کند.^۲

۱. ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۸.

۲. ر.ک: جمعی از طلاب، ۱۳۹۸.



فقه



۴-۱. دیدگاه چهارم

این دیدگاه بدون تفاوت گذاشتن میان بدهکار و غیر آن، هر نوع خرید و فروش سفته و چک را که به‌ازای نقد کردن آنها از مبلغ اصلی کم شود، مصداق تنزیل و حرام می‌داند.^۱

وجه ربوی بودن در فرض فروش به خود بدهکار، آن است که وی مبلغی کمتر از آنچه را پرداخت می‌کند که بر ذمه داشته است. این وجه در قالب ابراء کردن بدهکار از سوی طلبکار به اندازه بخشی از مبلغ بدهی پاسخ داده می‌شود. توضیح مطلب اینکه طلبکار می‌تواند به‌منظور دستیابی به بدهی خویش، با فروش چک یا سفته به مبلغ کمتر از قیمت واقعی، بر بدهکار آسان بگیرد و وی را به همان میزان کمتر ملزم کند. به عبارتی، در صورت ناتوانی بدهکار از پرداخت مبلغ واقعی چک و سفته، این امر می‌تواند تنها راهکار وصول بدهی طلبکار باشد.

۲. محل اشکال در فروش سفته و چک

با در نظر گرفتن تمامی آنچه گذشت، استدلال به علت اختلاف در فتواها و تبیین حکم خرید و فروش چک یا سفته توسط شرخر، بررسی محل اشکال در فروش سفته و چک را می‌طلبد. در ادامه، این مسئله بررسی می‌شود.

۲-۱. صورت‌های دوگانه معامله شرخر

باتوجه به دیدگاه‌های پیش گفته، به نظر می‌رسد که در فروش سفته و چک، از جهت فروش بدهی پولی به اقل، اشکالی نیست؛ چون معامله شرخر در خریداری چک یا سفته به مبلغ کمتر، مصداق بیع دین پولی و تنزیل در فروش چک یا سفته است، با این استثناء که این جواز تنزیل و بیع دین^۲ به واقعی بودن بدهی و دین، مشروط شده است (طباطبایی

۱. ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۹۸.

۲. بالاتر از شهرت (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج: ۵؛ ص: ۳۹۶؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج: ۱۵؛ ص: ۶۵؛ شهید اول، ۱۴۱۰ق؛

حکیم، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۷۵-۷۶). در حقیقت، چنین معامله‌ای به دو صورت بیع دین و مصالحه بر مبلغ مندرج در چک و سفته (که در مافی‌الذمه بدهکار است) منعقد می‌شود.

علاوه بر بیع بودن معامله شرخر، شکل صلح بودن این معامله با استدلال به صلح ابتدایی نامیدن آن روشن می‌شود. صلح ابتدایی در موردی است که نه نزاعی بین طرفین عقد صلح تحقق یافته و نه توقع نزاعی در میان آنان می‌رود. ممکن است کسی - در مقام رد امکان مصالحه بر مبلغ چک یا سفته و یا به عبارت بهتر، صلح بودن معامله شرخر - بگوید که اشکال عمده فرضیه صلح بودن شرخری در استعمال خرید و فروش چک و سفته توسط شرخر و طلبکار است و اگر از شرخر و طلبکار درباره عملی که انجام می‌دهند پرسش شود، در پاسخ از خرید و فروش چک یا سفته سخن خواهند گفت. در خصوص این اشکال گفته می‌شود: همان‌طور که گذشت، صلح شرخر با طلبکار از قسم صلح ابتدایی است که به صورت معامله‌ای مستقل مبتنی بر تسالم واقع می‌شود و در هر موردی از عقود که محقق شود، اثر همان عقد را دارد؛ مثل اینکه فردی حقی از جمله شفعه، تحجیر و حق اولویت در انتفاع از اموال عمومی را از دیگری اسقاط کند: در این موارد، اثر «ابراء» را خواهد داشت و اگر به منظور تملیک عین به عوض انجام شود، اثر «بیع» را داراست (طاهری، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ص ۵۱۴). همین مضمون در ماده ۷۵۸ قانون مدنی چنین آمده است:

→
 ص ۱۳۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۱۹-۲۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶: ص ۱۲۶-۱۲۷؛ اسحاق فیاض، بی‌تا: ص ۷۸-۸۷؛ صدر، ۱۴۱۰ق: ص ۱۵۹؛ بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۶۹۸-۷۹۲)، ابن‌ادریس در سرائر، صحت بیع دین را حکمی اجماعی به‌شمار آورده است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۳۹)؛ از این‌رو، از حکم جواز بیع دین به غیرمدیون، به «دیدگاه علمای امامیه» تعبیر می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ص ۳۹۶). در قانون ایران نیز عملیات مرتبط با خرید دین تا سال ۱۳۶۷ بر مبنای آیین‌نامه موقت تنزیل اسناد و اوراق تجاری و مقررات اجرایی آن (که طی جلسه مورخ ۲۶/۸/۱۳۶۱ شورای پول و اعتبار تصویب و در شورای نگهبان تأیید شد) و نیز اصلاحیه بعدی آیین‌نامه مذکور مصوب ۱۳۶۶/۹/۲۴ شورای پول و اعتبار انجام گرفت. در حال حاضر، با تصویب نهایی قانون برنامه پنجم، مطابق با ماده ۹۸ این قانون، «عقد خرید دین» در قانون عملیات بانکی بدون ربا مصوب ۱۳۶۲ افزوده شده است. شورای پول و اعتبار نیز در اجرای تکلیف مقرر در ماده ۹۰ آیین‌نامه اجرایی ذکر شده در جلسه مورخ ۱۳۹۰/۵/۲۵ دستورالعمل‌های اجرایی عقد خرید دین و عقود دیگر را تصویب و ابلاغ نمود.





صلح در مقام معاملات هر چند نتیجه معامله را که به جای آن واقع شده است می‌دهد، لکن شرایط و احکام خاصه آن معامله را ندارد. بنابراین، اگر مورد صلح عین باشد در مقابل عوض، نتیجه آن همان نتیجه بیع خواهد بود، بدون اینکه شرایط و احکام خاصه بیع در آن مجری شود.

با این توضیح می‌توان گفت که صلح شرخر با طلبکار فرض قابل تصویری است و شرخر بر سر مبلغ اسمی مندرج در چک یا سفته با طلبکار در برابر پرداخت مبلغی مصالحه می‌کند و مافی‌الذمه بدهکار را مالک می‌شود. وجه تملک مافی‌الذمه از آن روست که ملکیت از اعتبارات عقلائییه است و عرض خارجی نیست؛ پس برای اعتبار کردن آن در موضوع اعتباری دیگر، مانعی وجود ندارد. دین یا کلی‌درذمه معدوم مطلق به‌شمار نمی‌آید، بلکه موجود به وجود اعتباری است و این موجود اعتباری گاهی در خارج از ذمه و گاهی در ذمه اعتبار می‌شود. عقلاً نیز با لحاظ وصف موجودیت اعتباری، آن را ملک و مملوک تعبیر می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۱۷-۱۸).

بنابراین، تحقق معامله شرخر با طلبکار با کاهش مبلغ اسمی چک و سفته به دو صورت بیع و مصالحه، ممکن است.

محل اشکال این معامله و ربوی‌دانستن آن از جهت الزام بدهکار به مبلغ اسمی چک یا سفته است که بیشتر از مبلغ پرداختی شرخر به طلبکار است؛ چراکه هدف شرخر از خریداری اوراق چک یا سفته غالباً دستیابی به همین مابه‌التفاوت مبلغ پرداخت شده است: او به‌نوعی می‌خواهد با پرداخت مبلغی، تحصیل سود نماید. از این‌رو، در نگاه نخست، الزام بدهکار به مبلغ اسمی چک یا سفته، ربوی‌بودن این معامله را تقویت می‌کند؛ یعنی چنانچه مبلغ اصلی چک مثلاً ۳۰۰ میلیون تومان باشد و شرخر آن را در ازای ۲۰۰ میلیون تومان بخرد، بنابه برخی دیدگاه‌ها، الزام بدهکار به مبلغ ۳۰۰ میلیون تومان مصداق ربا و حرام است. بنابراین دستیابی به توجیه مناسب در مورد تحقق ربا یا عدم آن، ریشه در الزام یا عدم الزام بدهکار به پرداخت تمامی بدهی دارد. این مسئله به دلیل اختلاف اقوال، نیازمند بحث و بررسی است.

۲-۲. قول به عدم الزام بدهکار به پرداخت تمام بدهی

طبق دیدگاه شیخ طوسی، پس از فروش دین به غیرمدیون، مدیون ملزم نیست که بیشتر از مبلغ پرداختی مشتری را پردازد (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۳۱۱). قاضی ابن براج نیز همین نظر را دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵: ص ۳۷۱). این دیدگاه مستند به روایاتی است:

الف. روایتی از امام باقر علیه السلام:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ عَلَى رَجُلٍ دَيْنٌ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَاشْتَرَاهُ مِنْهُ [بِعَرْضٍ] ثُمَّ انْطَلَقَ إِلَى الَّذِي عَلَيْهِ الدَّيْنُ فَقَالَ لَهُ أَعْطَيْتَنِي مَا لِفُلَانٍ عَلَيْكَ فَإِنِّي قَدْ اشْتَرَيْتُهُ مِنْهُ كَيْفَ يَكُونُ الْقَضَاءُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام يَزِدُّ عَلَيْهِ الرَّجُلُ الَّذِي عَلَيْهِ الدَّيْنُ مَا لَهُ الَّذِي اشْتَرَاهُ بِهِ مِنْ الرَّجُلِ الَّذِي لَهُ الدَّيْنُ؛

از امام باقر علیه السلام در مورد فردی پرسیدم که شخص دیگری به او مدیون بود و نفر سومی نزد فرد داین آمده و دین شخص مدیون را از او در مقابل کالایی خریده و سپس به نزد شخص مدیون رفته و از او می‌خواهد که دین خویش به فرد داین را به وی واگذار نماید، چراکه آن را از فرد داین خریده است. [از امام علیه السلام پرسیدم که] حکم مسئله در این مورد چیست؟ حضرت علیه السلام فرمودند: «شخص مدیون به نفر سوم مقدار مالی را که به آن مقدار با فرد داین معامله کرده و از وی خرید نموده است، می‌پردازد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸: ص ۳۴۷).

ب. روایتی از امام رضا علیه السلام:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا علیه السلام رَجُلٌ اشْتَرَى دَيْنًا عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ دَهَبَ إِلَى صَاحِبِ الدَّيْنِ فَقَالَ لَهُ ادْفَعْ إِلَيَّ مَا لِفُلَانٍ عَلَيْكَ فَقَدْ اشْتَرَيْتُهُ مِنْهُ فَقَالَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ قِيمَةَ مَا دَفَعَ إِلَيَّ صَاحِبِ الدَّيْنِ وَ بَرِيءَ الَّذِي عَلَيْهِ الْمَالُ مِنْ جَمِيعِ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ؛

از امام رضا علیه السلام در مورد نفر سومی پرسیدم که دین شخص مدیونی را از فرد داین خریده و سپس به سراغ شخص مدیون رفته و از وی می‌خواهد که مبلغ





دین را به او پردازد. حضرت علیه السلام فرمودند: «شخص مدیون به نفر سوم، به اندازه مبلغی که او به فرد داین داده است، می پردازد و در نتیجه، شخص مدیون از تمامی آنچه که بر ذمه اش بوده است، بری می شود» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶: ص ۱۹۱).

ظاهر عبارات برخی دیگر از فقیهان همین مطلب را تأیید می کند، از جمله محقق حلی و شهید اول در تألیفات متعددشان (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ص ۶۹؛ شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۳: ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۱۴، ج ۲: ص ۱۷۶).

۳-۲. قول به الزام بدهکار به پرداخت تمام بدهی

از فحوای عبارت مشهور فقیهان، از جمله صاحب کتاب *مفتاح الکرامه* (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱: ص ۶۹-۷۱)، قول به الزام مدیون به تمامی بدهی به دست می آید. او بدون اینکه بر نظر خود اقامه دلیل کند، بر استناد طرف داران دیدگاه نخست به روایات، چنین اشکال وارد می کند: اشکال نخست: علاوه بر ضعف سند هر دو حدیث و عدم جبران ضعف آنها، روایت منقول از امام محمد باقر علیه السلام صریح در مطلوب نیست، بلکه به گفته فقیهانی چون صاحب *ریاض المسائل* (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸: ص ۴۹۵) ظاهر در مطلوب هم نیست. اشکال دوم: در روایت محمد بن فضیل از امام رضا علیه السلام و جهی برای برائت ذمه مدیون از مقدار باقی مانده ذکر نشده است.

صاحب سرائر نیز با طرح همین اشکالات، استدلال به روایات مورداستناد طرف داران دیدگاه نخست را رد کرده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۵۶). علامه حلی در کتاب تذکره و در مقام بحث، تنها به ذکر روایت محمد بن فضیل از امام محمد باقر علیه السلام بسنده کرده است و علاوه بر اشکال بر ضعف سندی، همچون صاحب *مفتاح الکرامه*، صراحت این روایت بر مطلوب را رد می کند. دیدگاه ایشان نیز بر این باور واقع شده که پرداخت تمامی دین به مشتری از سوی بدهکار واجب است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ص ۲۰). علامه در قولی دیگر، این معامله را ضمان مجازی شبیه به بیع می داند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۵: ص ۳۹۱).

به عقیده شهید اول، اشکال این مطلب آنجاست که لفظ خرید و فروش نه حقیقتاً و نه مجازاً در ضمان استعمال نمی‌شود و ظاهر روایات گویای مطلق براءت است و اینکه فقط مشتری از مبلغی بریء باشد، چنین تخصیصی مخالف اصل براءت است؛ از همین رو، این اصل اقتضای براءت بدهکار از مازاد پرداختی مشتری به طلبکار را دارد (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ص ۱۷۷).

آرای فقیهانی چون علامه حلی در این باره بسامان نیست. او یک بار بیع دین به غیر مدیون را صحیح دانسته و نظریه الزام بدهکار به پرداخت تمامی دین را پذیرفته و در قولی دیگر چنین معامله‌ای را ضمان شبیه به بیع دانسته است. با وجود این، بر فرض چشم‌پوشی از این تشبیه، روشن است که انضمام دیدگاه برخی از مراجع - که در این رابطه گذشت - با دیدگاه طرف‌داران عدم الزام مشتری به پرداخت مبلغی بیشتر از مبلغ پرداختی خریدار، حاکی از جلوگیری از ربوی بودن معامله است (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۹: ص ۲۰۲-۲۰۳).

به نظر می‌رسد که ترجیح قول مشهور مبنی بر الزام بدهکار به پرداخت تمام مبلغ بدهی، خالی از قوت نیست؛ از همین رو، بی‌شک، تحقیق در اثبات عدم ابتلای معامله شرخر به ربا، اعم از ربای قرضی و ربای معاملی، تقویت قول به الزام بدهکار به پرداخت تمام مبلغ بدهکاری را به همراه دارد.

۳. تحقیق در ربوی نبودن معامله شرخر

۳-۱. عدم جریان ربای قرضی

معامله شرخر بر روی دین پولی که در مافی‌الذمه بدهکار قرار دارد واقع شده است. چک یا سفته صرفاً به منزله سند بدهکاری است و فی‌نفسه و به‌خودی‌خود برای هر یک از طرفین فاقد ارزش مالی است. دلیل بر عدم مالیت داشتن آن است که اگر مثلاً چک یا سفته پاره شود یا به هر نحوی از بین برود، ذمه بدهکار از بدهی به طلبکار بریء نمی‌شود. با لحاظ این مطلب که شرخر در ازای مبلغ پرداختی به طلبکار، مافی‌الذمه





بدهکار را مالک می‌شود، در طی این تملک، اساساً قرض گرفتن مطرح نیست تا مشمول ربای قرضی گردد؛ زیرا ربای قرضی در جایی صدق می‌کند که فردی جنس یا پولی را به دیگری قرض دهد و سپس مازاد بر آن را دریافت کند (امام خمینی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۳۸). به منظور تحقق یافتن این قسم از ربا، لازم نیست که مقدار مازاد، عین جنس مالی باشد که قرض داده می‌شود؛ بلکه هر چیزی که بر آن منفعت اطلاق شود، مشمول عنوان ربای قرضی می‌گردد.

۲-۳. عدم جریان ربای معاملی

شرخر انتظار نقد کردن چک یا سفته و تبدیل دین به پول را دارد؛ پس با برشمردن پول در زمره معدودات (جمعی از مؤلفان، بی تا، ج ۴۷: ص ۹۶؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۷۵-۷۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۶۰۴-۶۰۵)، اثبات یا عدم اثبات جریان ربای معاملی - یعنی خرید و فروش جنسی به مثل خودش ولی با زیاده - (مطهری، بی تا، ج ۲۰: ص ۲۹۳) مستلزم بررسی جریان ربا در معدودات است.

شیخ مفید ربای معاملی را در شماری از معدودات جاری می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۶۰۵). مرحوم صدر نیز موضوع ربای معاملی را اعم از اشیای مثلی و مثلیات مانند پول (در برابر قیمت) می‌داند. در معامله شرخر با طلبکار، او عدم جواز دریافت مازاد بر مبلغ پرداخت شده به وسیله شخص ثالث (شرخر) را از باب احتیاط مستحب می‌داند و با وجود قول به عدم جواز بیع پول، بر بیع دین پولی و تنزیل اوراق به مبلغ کمتر اشکال وارد نمی‌کند (صدر، ۱۴۱۰ق: ص ۱۵۹-۱۶۰).

مرحوم مطهری با به‌شمار آوردن پول در زمره مثلیات و مقدرات و غیرمشاهدات، موضوع ربای معاملی را مقدرات (اشیای قابل اندازه‌گیری که ارزش آنها کمیت است) یا امور مثلی و مثلیات و غیرمشاهدات (مکیل و موزون و معدود) می‌داند (مطهری، ۱۳۶۴: صص ۷۸، ۷۹، ۲۰۴ و ۲۰۷).

همان‌طور که مطرح شد، فقیهانی چون امام خمینی رحمته‌الله با وجود اینکه فروش سفته به

مقدار کمتر به غیربدهکار را ربا می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰: ص ۱۸۰)، بیع پول را در صورتی که واقعاً بیع قصد شود و واقع آن قرض نباشد، جایز می‌دانند (همو، ۱۴۲۰، ج ۲: ص ۶۱۳-۶۱۴). از کلام مرحوم صدر نیز تفاوت در حکم بیع پول با بیع دین پولی برداشت می‌شود: با این استدلال که او با آنکه بیع پول را جایز ندانسته است، اما ضمن اشکال بر جواز اخذ تمام مبلغ دین توسط مشتری از مدیون، بیع دین پولی و تنزیل اوراق به اقل را بی‌اشکال می‌داند (صدر، ۱۴۱۰، ص ۱۵۹-۱۶۰). از این رو، برخلاف دیدگاه امام خمینی رحمته، از دیدگاه مرحوم صدر دربارهٔ معامله بر روی پول، این امکان هست که حقیقتاً و ماهیتاً و در بعضی موارد، به همان تخلص از ربا یا قرض ربوی بینجامد؛ این در حالی است که در معامله بر روی دین پولی این چنین نیست.

این بدان معناست که حکم بیع پول مدخلیت تام در حکم بیع دین پولی ندارد؛ حال آنکه دین تا زمانی که کلی در ذمه است، وجود خارجی ندارد و بدهی است که در زمان نقد شدن، تحقق خارجی می‌یابد. در نتیجه، از آنجا که بدهی حاکی از پول است و محکی بدهی پول است، حکم بیع پول نمی‌تواند جدای از حکم بیع دین پولی باشد؛ به بیان دیگر، معامله بر روی دین با معامله بر روی محکی دین، دو چیز متمایز از یکدیگر نیستند و دین چیزی جز محکی آن تلقی نمی‌شود: با این تفاوت که معامله بر روی محکی، معامله روی محکی بالفعل محسوب می‌شود که در خارج موجودیت دارد؛ اما معامله بر دین، معامله بر روی کلی محکی است (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۳: ص ۱۸۲).

در مقابل دیدگاه‌های بالا، قول مشهور فقیهان عدم ثبوت ربا در معدودات است (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۳: ص ۲۹۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۲۵۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳: ص ۲۵۵؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۹؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۱: ص ۳۶۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۸۸؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۳: ص ۵۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۵: ص ۷۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲: ص ۸۹).

مستند قول این دسته از فقیهان، اصل عدم جریان ربا و روایات است (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۴۲۴). از جمله این روایات، روایت حلی از امام صادق علیه السلام است: «لَا بَأْسَ بِمُعَاوَضَةِ الْمَتَاعِ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا وَلَا وَزْنًا؛ در معاوضه کالا، مادامی که پیمان‌های و وزن کردنی نباشد اشکالی نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ص ۲۸۲).



فقه



اختصاص ربا به مکیل و موزون بودن نه تنها از سوی فقیهان متقدم بلکه از دیدگاه متأخران نیز امری مبرهن است. امام خمینی رحمته الله علیه می گوید:

ربای معاملی با دوش شرط محقق می شود: نخست، اتحاد عرفی در جنس، مثل یک من گندم به یک من و نیم گندم، بدون تفاوت بین اینکه مانند مثال مذکور زیاده علنی باشد یا حکمی، مثل یک من گندم نقد به یک من گندم نسیه؛ بنابراین، اگر یک من گندم سرخ و پست را به یک من و نیم گندم خوب به فروش رساند، مصداق ربا خواهد بود. شرط دوم آن است که عوضین مکیل یا موزون باشند. از همین رو، در چیزهایی که به عدد یا مشاهده فروخته می شود، ربا مطرح نمی شود (امام خمینی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۳۸).

با لحاظ مناقشات مذکور، در مقام جریان یا عدم جریان ربای معاملی به نظر می رسد که همچون ربای قرضی، عدم جریان این قسم از ربا ترجیح می یابد؛ زیرا با توجه به در نظر گرفتن پول در زمره معدودات و اختصاص جریان ربا به مکیل و موزون بودن، مستند به قول مشهور فقیهان، الزام بدهکار به پرداخت مبلغ مازاد بر آنچه که شرخر در قبال خرید چک یا سفته پرداخته، خالی از احتمال ربا است. قوت این نظریه با لحاظ مالکیت شرخر بر دینی که در ذمه بدهکار قرار دارد بیشتر روشن می شود. در حقیقت، نتیجه خریداری چک یا سفته توسط وی - خواه در قالب عقد بیع باشد یا عقد صلح - تملک بر مافی الذمه بدهکار است: او بر مبنای اصل تسلیط، مستند به روایت «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» (ابن ابی جمهور احسایی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۴۵۷)، مجاز است که بدهکار را از بخشی از دین و حتی تمامی آن ابراء کند. از همین رو، دریافت تمامی مبلغ بدهی از صادرکننده چک یا سفته از لوازم مالکیت وی است و نمی تواند مصداق زیادی و ربا باشد. به عبارت دیگر، اینکه طلبکار اصلی به هر علتی، اعم از ورشکستگی، ناتوانی و یا سوءاستفاده بدهکار در پرداخت وجه بدهی، به منظور تسریع در دستیابی به مبلغ بدهی، اقدام به معامله چک یا سفته با شرخر به مبلغ کمتر می کند، دربردارنده هیچ تعهدی برای شرخر نیست که وی نیز همان مبلغ پرداختی را دریافت کند. بدیهی است که غالباً میزان سود حاصله برای شرخر در گرو همین مابه التفاوت است و اساساً دستیابی به مابه التفاوت

موردنظر، تنها عامل خرید چک یا سفته بوده است و در غیر این صورت، او هیچ‌گاه حاضر نمی‌شد پول نقد خود را به طلبکار بپردازد. از این رو، مبرهن است که الزام بدهکار به پرداخت مبلغ اسمی چک یا سفته، توجیه مناسبی دارد.

با این استدلال معلوم می‌شود که معامله شرخر از جهت ربوی بودن نمی‌تواند محل تردید باشد؛ بلکه این شیوه‌های رفتاری شرخر در وصول مطالبات است که زمینه تأمل در معامله وی را فراهم می‌کند. به منظور جلوگیری از این خلط مبحث و تبیین هرچه بیشتر تفکیک حکم معامله شرخر از شیوه‌های رفتاری او، تحلیل هریک از شیوه‌های رفتاری شرخر و نمود آن ضروری است.

۴. شیوه‌های رفتاری شرخر در وصول مطالبات

شرخر در جهت وصول مبلغ بدهی ممکن است یکی از شیوه‌های ذیل را برگزیند:

الف: وصول طلب با مهلت‌دادن به بدهکار، بدون ارتکاب رفتار ناشایست قانونی، عرفی یا شرعی؛

ب: وصول طلب با مهلت‌ندادن به بدهکار، بدون ارتکاب رفتار ناشایست قانونی، عرفی یا شرعی؛

ج: وصول طلب با مهلت‌ندادن به بدهکار، با ارتکاب رفتار ناشایست قانونی، عرفی یا شرعی.

روشن است که از بین صورت‌های بالا، چنانچه شرخر به راهکار نخست دست بزند، عمل‌کننده به مضمون آیه ۲۸۰ سوره بقره خواهد بود که دربردارنده دستور حقوقی و مالی است: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾.

ضرورت این مهلت‌دهی تا جایی است که حتی در قوانین اسلام با استناد به آیه بالا و نظایر آن، سفارش شده است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان خانه و وسایل ضروری زندگی افراد بدهکار را به‌منظور بدهی آنان توقیف کرد یا از آنها گرفت؛ بلکه طلبکاران تنها مجازند که حق خود را از اضافه بر آن استرداد نمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲: ص ۳۷۷).

آنچه محل بحث است وصول طلب با تمسک به شیوه‌های دوم و سوم است. بدیهی



است که برگزیدن هریک از این شیوه‌ها حتی از جانب خود طلبکار نیز پذیرفتنی نخواهد بود.

در صورتی که شرخر شیوه دوم را انتخاب کند، درست است که رفتار ناشایستی مرتکب نشده، اما همین مهلت‌ندادن به بدهکار تنگ‌دست، طبیعتاً با نوعی سختی همراه بوده که مخالف با مضمون آیه ذکر شده است. به عبارت دیگر، طبق مضمون این آیه شریفه، مهلت‌دادن به بدهکار مشمول عسرو حرج، امری استجابی است. هر چند شرخر با مهلت‌ندادن به بدهکار، خطاب آیه را نادیده گرفته است، به لحاظ این عدم رعایت نمی‌توان گفت که او مرتکب گناه شده است.

توسل شرخر به صورت سوم، افزون بر پیامدهای صورت دوم، به جهت توأم‌بودن با ارتکاب رفتار ناشایست، از این جنبه نیز نکوهیدنی است؛ خواه همراه با ارتکاب رفتاری باشد که مخالف قانون است و خواه مخالف عرف یا شرع.

از جنبه مخالفت با قانون نیز باید گفت: با توجه به اینکه شیوه‌های رفتاری شرخر در جهت وصول بدهی متفاوت است، هرگونه فعالیتی تحت عنوان شرخری مطابق مفاد قانون مجازات اسلامی جرم نیست؛ اما این نکته مبرهن است که در صورتی که شرخری به تقاص از طریق سرقت، قتل و هر قسم از جرائمی بینجامد که قانون مجازات اسلامی برای آن کیفر تعیین نموده است، حکم آن نیز از همان موضع قابل پیگیری است. شایع‌ترین راهی که شرخر به آن متوسل می‌شود، استفاده از ابزار تهدید به منظور پیشبرد کار خود است. بنابراین در صورتی که شرخر از طریق صرف تهدید بدهکار، مطالبات خویش را تقاضا نماید، مشمول ماده ۶۹۹ قانون تعزیرات مصوب ۱۳۷۵ است. این ماده مقرر می‌کند:

هرگاه کسی دیگری را به هر نحو، تهدید به قتل یا ضررهای نفسی یا شرفی یا مالی و یا به افشای سری نسبت به خود یا بستگان او نماید اعم از اینکه به این واسطه تقاضای وجه یا مال یا تقاضای انجام امر یا ترک فعلی را نموده یا نموده باشد به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه یا زندان تا دو ماه تا دو سال محکوم خواهد شد.



فقه

از اطلاق ماده به دست می آید که قانونگذار این ماده را برای جرم تهدید وضع نموده است: خواه این تهدید با تقاضای وجه مال همراه باشد یا نباشد و خواه این وجه مال از آن فرد مهاجم (شرخر) باشد یا خیر. بنابراین، شرخر با در دست داشتن چک یا سفته مجاز به تهدید بدهکار نیست، بلکه این ممنوعیت عمومیت دارد و منع شرخر از ارتکاب هر جرمی در جهت دستیابی به بدهی را شامل می شود.

گذشته از این، عرف هر مکانی با مکان دیگر متفاوت است. ممکن است شرخر کاری انجام دهد که مردم یک منطقه آن را مذموم بدانند و مردم منطقه‌ای دیگر بر آن صحه بگذارند. با در نظر گرفتن فلسفه تشریح گناه، وضعیت ارتکاب هر گناهی از سوی شرخر علیه بدهکار روشن می شود؛ کماینکه ممکن است شرخر عملی انجام دهد که هم از نظر قانون جرم باشد و هم با عرف و شرع مخالف باشد، مانند تهمت و دروغ پراکنی.

نتیجه گیری

تحلیل پدیده شرخری به منظور دستیابی به نتیجه بهتر، با تفکیک حکم معامله شرخر از شیوه‌های رفتاری وی در جهت وصول طلب به دست می آید. مابه‌التفاوت پرداختی شرخر با وجه اسمی چک و سفته، که از بدهکار می گیرد، مسئله‌ای است که تردید در این معامله را رقم می زند. این مسئله با لحاظ جواز تنزیل و بیع دین از سوی فقیهان - که به واقعی بودن بدهی منوط شده است - روشن می شود؛ زیرا معامله شرخر با طلبکار نیز مصداقی از تنزیل و بیع دین به شمار می رود که البته می تواند به شکل صلح نیز صورت گیرد. استدلال به بیع یا صلح بودن این معامله از آنجایی است که شرخر در ازای پرداخت مبلغی کمتر به صورت نقد، مافی‌الذمه بدهکار را در قالب عقد بیع یا مصالحه مالک می شود. هر چند که دین در ذمه بدهکار تحقق خارجی نیافته است، اما نتیجه هریک از این دو قسم عقد، پدید آورنده ملکیتی خواهد بود که شرخر به استناد آن می تواند هرگونه تصرفی در مایملک خود بکند: خواه به صورت اخذ تمامی دین با الزام بدهکار به پرداخت آن باشد و خواه به صورت ابراء و یا حتی فروش آن به دیگری.



بنابراین، با این استدلال، اطلاق ربا بر مابه‌التفاوتی که شرخر از بدهکار دریافت می‌کند، چه به صورت ربای قرضی و چه ربای معاملی، توجیه مناسبی ندارد. در مقابل، شیوه‌ای که شرخر برای دستیابی به مطالبات خود انتخاب می‌کند، امری جداست. این امر در مواردی خلاف قانون، عرف یا شرع است؛ کما اینکه اعمال رفتاری که مخالف با تمامی این جوانب باشد، دور از ذهن نبوده و تحقق‌یافتنی است. قانونگذار به جرم‌بودن پدیده شرخری تصریح نکرده است، اما اگر شرخر برای نقد کردن مبلغ چک یا سفته به هر قسم از جرائمی تمسک کند که قانون مجازات اسلامی برای آن کیفر تعیین کرده است، حکم آن نیز از همان موضع قابل پیگیری قانونی است: خواه در قالب تهدید باشد، خواه قتل، خواه کلاهبرداری و خواه هر راه دیگری.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه، ج ۲، چ ۴، قم: دار سیدالشهداء علیه السلام للنشر.
۳. ابن ادريس (محمد بن منصور بن احمد حلی) (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن فهد حلی، جمال‌الدین (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام.
۵. اسحاق فیاض، شیخ محمد (بی‌تا)، أحكام البنوك و الأسهم و السندات و الأسواق المالیه (البورصة)، چ ۱، قم: مکتب الشیخ محمد اسحاق فیاض.
۶. بنی‌هاشمی خمینی، سیدمحمدحسن (۱۳۷۸)، توضیح المسائل مراجع عظام، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. بهجت، محمد تقی (۱۴۲۸ق)، توضیح المسائل، ج ۴ و ۱۰، قم: انتشارات شفق.
۸. تبریزی، جواد (۱۳۸۵)، استفتائات جدید، ج ۱، چ ۱، قم: نشر سرور.
۹. جمعی از طلاب، (۱۳۹۸/۲/۱۰)، «خرید و فروش چک و سفته (اسکونت کردن) همراه با اختلافات مراجع»، آدرس اینترنتی: <http://sraaj.ir/fa/index.php/2012-02-13-11-56-03/2016-04-16-20-33-01/154-goran10>
۱۰. جمعی از مؤلفان (بی‌تا)، مجله فقه اهل‌بیت علیهم السلام، ج ۳۱، و ۵۴، چ ۴، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم السلام.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ج ۱۸، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم السلام.
۱۲. خمینی (امام)، روح‌الله موسوی (۱۳۹۲)، مسائل مستحدثه، فروش سفته و چک، ج ۱۰، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۴۱۵ق)، کتاب البیع، ج ۱، چ ۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۴. _____ (۱۴۲۰ق)، تحریر الوسیله، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۱۵. _____ (۱۴۲۲ق)، نجات‌العباد، یک جلدی، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



١٦. خوانساری، سیداحمد بن یوسف (١٤٠٥ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ٣،
چ ٢، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
١٧. سلار ديلمی، حمزة بن عبدالعزيز (١٤٠٤ق)، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، یک جلدی،
قم: منشورات الحرمین.
١٨. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (١٤١٠ق)، اللعة دمشقیة فی فقه الإمامیة، یک جلدی،
چ ١، بیروت: دار التراث - الدار الإسلامیة.
١٩. _____ (١٤١٤ق)، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج ٢، چ ١، قم: انتشارات دفتر
تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.
٢٠. _____ (١٤١٧ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ٣، چ ٢، قم: دفتر انتشارات
اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
٢١. شهید ثانی (زین الدین بن علی عاملی) (١٤١٢ق)، الروضة البهیة فی شرح اللعة دمشقیة،
ج ٤، چ ٧، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.
٢٢. شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه) (١٤١٣ق)، من لا یحضره الفقیه، ج ٢، چ ٢، قم: دفتر
انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
٢٣. شیخ طوسی (محمد بن حسن) (١٣٦٥)، تهذیب الأحکام، ج ٦، چ ١، تهران: دار الکتب
الإسلامیة.
٢٤. _____ (١٣٨٧ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ٢ و ٦، چ ٣، تهران: المكتبة المرتضویة
لإحياء الآثار الجعفریة.
٢٥. _____ (١٤٠٠ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، یک جلدی، چ ٢، بیروت: دار
الكتاب العربی.
٢٦. _____ (١٤٠٧ق)، الخلاف، ج ٣، چ ١، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه
مدرسین حوزه علمیة قم.
٢٧. شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان) (١٤١٣ق)، المقنعة، یک جلدی، چ ١، قم: کنگره
جهانی هزاره شیخ مفید رحمته الله.
٢٨. صدر، سیدمحمدباقر (١٤١٠ق)، البنک اللاریوی فی الإسلام، یک جلدی، بیروت: دار
التعارف للمطبوعات.



فقه

۲۹. طاهری، حبیب‌الله (۱۴۱۸ق)، حقوق مدنی، ج ۴، چ ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. طباطبایی حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، ج ۲، چ ۱، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۱. طباطبایی، سیدعلی بن محمد حائری (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، ج ۸، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البتین علیه السلام.
۳۲. طباطبایی قمی، سیدتقی (۱۴۲۶ق)، مبانی منهاج الصالحین، ج ۹، چ ۱، قم: منشورات قلم الشرق.
۳۳. عاملی، سیدجوادی بن محمد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۵، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. علامه حلی (حسن بن یوسف) (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، ج ۵، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۵. _____ (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، ج ۱۳، چ ۱، قم: مؤسسه آل‌البتین علیه السلام.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد (بی‌تا)، جامع المسائل، ج ۱، چ ۱۱، قم: انتشارات امیر قلم.
۳۷. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله سیوری حلی) (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۲، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۳۸. قاضی ابن براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶ق)، المهذب، ج ۱، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۵، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۰. محقق حلی (نجم‌الدین) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۱. محمودی جانکی، فیروز (۱۳۹۳)، «شرخری چیست؟ شرخر کیست؟» (مصاحبه)، شهر قانون، ش ۲، ص ۱-۵.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، ربا، بانک، بیمه، یک جلدی، چ ۱، بی‌جا: انتشارات صدرا.
۴۳. _____ (بی‌تا)، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، چ ۱، قم: انتشارات صدرا.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۸)، تفسیر نمونه، ج ۲، چ ۱۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه.



۴۵. _____ (تاریخ مشاهده: ۱۳۹۸/۲/۱۰)، «فتاوی»، آدرس:

<http://portal.anhar.ir/contentview3.php?export=print&ID=3344>

۴۶. مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان (تاریخ مشاهده: ۱۳۹۸/۱/۱۵)، «حکم خرید و فروش

چک و سفته»، آدرس اینترنتی: <https://article.tebyan.net/260335/>

۴۷. _____ (تاریخ مشاهده: ۱۳۹۸/۲/۶)، «فتاوی مراجع درباره خرید و فروش چک؛

خرید چک در چه شرایطی حلال و در چه صورتی رباست؟»، آدرس اینترنتی:

<https://article.tebyan.net/419846/>

۴۸. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، توضیح المسائل، ج ۹، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.

۴۹. هادوی تهرانی، مهدی (تاریخ مشاهده: ۱۳۹۸/۲/۱۳)، «استفتائات»، آدرس اینترنتی:

<http://hadavi.info/fa/archive/question/fa3304>



تبیین نظریه «لزوم مضاربه مدت‌دار» با تأکید بر فتواهای برخی از فقیهان معاصر

محمدعلی محب‌الرحمان*

محمد مهدی محب‌الرحمان**

چکیده

بنا به نظر مشهور فقیهان و قانون مدنی، مضاربه حتی با ذکر مدت، عقدی جایز است و هر زمانی که هریک از طرفین بخواهند، می‌توانند به‌طور یک‌جانبه عقد را فسخ نمایند. این نظر در مقام عمل مشکلاتی ایجاد می‌کند؛ از این رو، محققان برای رفع این مشکل راه‌حلی در نظر گرفته‌اند، از قبیل شرط لزوم در ضمن عقد یا شرط دیگر یا شرط مدت در ضمن عقد لازم دیگر. در این بین، برخی از فقیهان معاصر راه‌حل بهتری در قالب نظریه‌ای جدید مطرح کرده‌اند. این مقاله در صدد تبیین این نظریه است. بر اساس این نظریه، مضاربه دو نوع است: مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر می‌شود که عقدی لازم است و مضاربه‌ای که مطلق و بدون ذکر مدت است که عقدی جایز و قابل فسخ است. تحقیق پیش‌رو با گردآوری اطلاعات و داده‌ها از طریق منابع نوشتاری و مکتوب، سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی با روش داده‌پردازی توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است. در این نوشته، پس از بیان تفصیلی اقوال و بررسی مفصل ادله، درستی و کارآمدی این نظریه نتیجه گرفته شده است.

کلیدواژه‌ها

مضاربه، عقد جائز، عقد لازم، مضاربه مؤجل، شرط لزوم.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۹

* استادیار گروه فقه و حقوق دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)

m.moheb@azaruniv.edu

mohamad60.30@gmail.com.

** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمی قم



همواره افرادی در جامعه هستند که با وجود داشتن ثروت، توان سرمایه‌گذاری مستقیم را ندارند. اینان با در اختیار قرار دادن سرمایه‌شان به دیگری، سهمی از سود حاصله دریافت می‌کنند. این مفهوم در سه قالب از عقود اسلامی پیش‌بینی شده است: اگر سرمایه تحویل شده به غیر، مزرعه باشد، این توافق عقد مزارعه نام دارد (ماده ۵۱۸ قانون مدنی)؛ اگر این سرمایه باغ باشد، عقد مساقات است (ماده ۵۴۳ قانون مدنی)؛ اگر سرمایه وجه نقد باشد، آن عقد مضاربه نام می‌گیرد (ماده ۵۴۶ قانون مدنی). در این میان، مضاربه با گسترش پدیده پول، کاربرد بیشتری یافته است.

اما یکی از مشکلات مضاربه، ابهام در لزوم یا جواز این عقد است. توضیح اینکه پس از تحقق مضاربه، عامل موظف است به گونه‌ای تجارت نماید که سود بیشتری عاید خودش و سرمایه‌گذار گردد. هدفی که تحققش نیازمند ثبات است. در واقع، اگر مدت لازم الاجرائی در عقد مطرح شود و عامل بداند سرمایه تا چه زمانی در اختیار اوست، تصمیمات بهتری می‌گیرد و سود بیشتری به طرفین می‌رساند؛ همچنین سرمایه‌گذار اطمینان دارد که عامل نمی‌تواند زودتر از موعد، سرمایه‌اش را بازگرداند.

اما اگر مدت تعیین شده الزام‌آور نباشد، عامل که تجارت یا صنعتی را آغاز می‌کند، باید احتمال دهد که هر لحظه ممکن است سرمایه‌گذار منصرف شود و عمل تجاری را پایان ببخشد. چگونه می‌توان تجارتي را سامان داد با این احتمال که هر لحظه ممکن است سرمایه اصلی از جریان خارج شود؟ به‌ویژه که ایجاد مؤسسه تجاری، تعهدات مؤسسه تجاری به اشخاص ثالث، تصفیة تعهدات، انحلال مؤسسه تجاری و دیگر مسائل همگی به زمان و پیش‌بینی آن نیازمندند.

جواز مضاربه علاوه بر ایجاد مشکلات جدی برای عامل، برای سرمایه‌گذار نیز از جهت تقلیل سود نهایی و بی‌نظمی، کار را دشوار می‌کند. به هر حال، اکثر فقیهان و نیز قانون مدنی - همان‌طور که در ادامه می‌آید - قائل به جواز عقد مضاربه هستند، هر چند زمان در آن ذکر شده باشد و مدت آن را طرفین مشخص کرده باشند.



امروزه لزوم توجه به این موضوع جدی تر است. در بسیاری از موارد، یکی از طرفین مضاربه اشخاص حقوقی هستند. در مورد اشخاص حقوقی، هم مشکل تصمیم ناگهانی وجود دارد و هم مسئله مرگ یکی از طرفین بیشتر توجه جلب می کند.

برخی از محققان برای این مشکل عملی و جدی، مقالاتی تألیف کرده اند:

الف. مقاله «شرط لزوم در عقود اذنی با تأکید بر عقد مضاربه» که به شرط لزوم در مضاربه و دیگر عقود اذنی پرداخته است و به دنبال تأیید این نظر است که عقد جایز را می توان با شرط ضمن همان عقد به عقد لازم تبدیل کرد، بدون آنکه نیاز باشد ضمن عقد لازم دیگری طرح شود (جعفری مجد و علی آبادی، ۱۳۹۶: ص ۹۱).

ب. مقاله دیگری که مرتبط با موضوع است، «تأملی فقهی حقوقی پیرامون تأثیر شرط مدت بر عقود جایز» نام دارد. بخش کوچکی از این مقاله به عقد مضاربه اختصاص دارد. این مقاله به دنبال این نظریه است که نمی توان همیشه چنین نظر داد که شرط مدت در عقد جایز مانند خود عقد، جایز و قابل فسخ است (رستمی چلکاسری و علی نژادی گورابجواری، ۱۳۹۳: ص ۱۲۳).

ج. همچنین در این خصوص می توان به مقاله «بررسی فقهی و حقوقی اشتراط مدت در عقد مضاربه» اشاره کرد. نظریه ای که در این مقاله تقویت شده است، الزام آور بودن شرط مدت در عقد مضاربه است (فروغی، ۱۳۸۱: ص ۹۹). اگرچه این مقاله نظریه ای پسندیده را طرح می کند، نقدی که بر آن وارد است بی توجهی به نظرات فقیهان معاصر و بررسی آنهاست؛ ضمن اینکه موضوع مقاله بررسی حکم شرط مدت در عقد و به طور خاص عقد مضاربه است؛ یعنی در عقد ذاتاً جایز، زمان شرط شود؛ اما موضوع تحقیق پیش رو عقدی لازم به نام مضاربه مدت دار است.

مقالات بالا بیشتر حول این محور هستند که چگونه مضاربه از اساس جایز را می توان به عقدی لازم الاجرا بدل کرد؛ در حالی که نظریه ای که این تحقیق به دنبال آن است، لزوم عقد مضاربه است که برخی از فقیهان معاصر به آن فتوا داده اند.

این دسته از فقیهان قائل به تفکیک اقسام مضاربه هستند. طبق این دیدگاه، اگر زمان در عقد مضاربه ذکر نشود، ممکن است عقد صحیح نباشد ولی با فرض صحت، عقد





جایز است نه لازم؛ ولی اگر زمان انجام مضاربه بین طرفین مشخص شده باشد، چنین مضاربه‌ای لازم است و طرفین نمی‌توانند بدون دلیل موجه آن را فسخ کنند. به گمان نویسندگان این مقاله، این نظر نگاه روشنی است و می‌تواند کاربرد بسیاری داشته باشد و منشأ تغییر نظر غالب فقیهان و در نتیجه، حل این نوع مشکلات باشد.

در ادامه، نخست اقوال مسئله تبیین می‌شود، سپس ادله دو نظر بررسی می‌شود و نتایج دو نظر گفته خواهد شد؛ در نهایت، نتیجه این خواهد بود که نظریه این دسته از فقیهان تأیید خواهد شد.

۱. بیان اقوال

۱-۱. جواز مضاربه

اغلب فقیهان و حتی بنا بر نقل شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴: ص ۳۴۴)، مقدس اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰: ص ۲۴۰) و صاحب جواهر (صاحب جواهر، ۱۹۸۱م: ج ۲۶: ص ۳۴۰) همه فقیهان مضاربه را عقدی جایز می‌دانند، از جمله شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۴۲۹)، ابن حمزه (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق: ص ۲۶۲)، ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ص ۲۶۷)، یحیی بن سعید حلّی (ابن سعید، ۱۴۰۵ق: ص ۳۱۴)، ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۴۰۶ق: ج ۲: ص ۴۰۹)، محقق حلّی (محقق حلّی، ۱۴۰۲ق: ص ۱۴۵)، فاضل آبی (فاضل آبی، ۱۴۰۸ق: ج ۲: ص ۱۲)، علامه حلّی (علامه حلّی، ۱۴۱۰ق: ج ۱: ص ۴۳۵)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۱ق: ص ۱۲۸)، محقق کرکی (محقق کرکی، ۱۴۰۸ق: ج ۸: ص ۵۴) و صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۳۸۲ق: ج ۹: ص ۳۳۶). همچنین در میان معاصران تقریباً همه فقیهان به جواز مضاربه و نه لزوم آن فتوا داده‌اند. حضرات آیات صاحب عروه (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ج ۵: ص ۱۵۵)، امام خمینی رحمته الله علیه (امام خمینی، ۱۳۹۲ق: ج ۱: ص ۶۴۹)، گلپایگانی (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق: ج ۵: ص ۱۵۵)، بهجت (بهجت، ۱۳۷۶: مسئله ۱۶۷)، فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ص ۳۵؛ همو، ۱۳۸۶: ص ۴۱۲، مسئله ۲۴۶۰)، وحید خراسانی (وحید خراسانی، ۱۴۲۱ق: ص ۶۲۳)، سیستانی (سیستانی، ۱۴۲۷ق: ج ۲: ص ۱۷۸) از این جمله‌اند.

علاوه بر این، قانون مدنی ایران نیز از نظرات غالب فقیهان تبعیت کرده است. این قانون در ماده ۵۵۰ به صراحت مضاربه را جایز دانسته است؛ ضمن اینکه فقیهان ذکر اجل و زمان در عقد را موجب لازم بودن مضاربه نمی دانند و معتقدند حتی اگر طرفین عقد مضاربه در مدت مضاربه به توافقی رسیده باشند، این توافق الزام آور نیست (قاضی ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ص ۴۶۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۲ق: ص ۱۴۵؛ همو، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۳۸۱؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۱۲؛ شهید اول، ۱۴۱۱ق: ص ۱۲۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۴۳۵؛ شهید ثانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ص ۳۴۴؛ شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ج ۴: ص ۲۱۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ص ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ص ۳۳۶؛ عاملی، بی تا، ج ۲۰: ص ۴۲۹؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۶۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ص ۳۵). آنان حتی گاهی تعیین ضرورت اجل یا شرط لزوم را موجب بطلان مضاربه دانسته اند (شیخ طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۳: ص ۱۷۰؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۲۶۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۳۳۱). قانون مدنی نیز در ماده ۵۵۲ تعیین مدت را موجب لزوم مضاربه ندانسته است. در مورد عدم لزوم مضاربه با ذکر اجل نیز صاحب جواهر ادعای اجماع نموده است (صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۶: ص ۳۴۰).



فقه

۲-۱. لزوم مضاربه مدت‌دار

در این میان، برخی از فقیهان معاصر نظر تازه‌ای بیان کرده‌اند: آنان عقد مضاربه را در صورت ذکر اجل، لازم دانسته و معتقدند چنین مضاربه‌ای بین طرفین الزام آور است و قبل از پایان مدت، تنها با اقاله و تفاسخ از میان می‌رود (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۵؛ همو، ۱۳۸۸: ص ۴۱۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۹). این نظر نه تنها در عقد مضاربه می‌تواند ریشه تحول باشد بلکه در عقود مشابه دیگر نیز می‌تواند چنین باشد؛ به علاوه عملاً موجب کارایی بیشتر مضاربه و کم شدن رکود سرمایه و افزایش کار و فعالیت اقتصادی خواهد شد.

۲. بیان ادله

۲-۱. دلایل جواز مضاربه مؤجل

به نظر می‌رسد بیشتر فقیهان جواز مضاربه را امری بدیهی و مفروغ‌عنه تلقی کرده‌اند. آنان



بیشتر از احکام مضاربه سخن گفته‌اند و اصل لزوم یا جواز مضاربه کمتر بررسی شده است. در واقع، بسیاری از فقیهان فقط لزوم و جواز را گفته‌اند و دلیل آن را بررسی نکرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۳: ص ۱۷۰؛ همو، ۱۴۰۰ق: ص ۴۲۹؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۱۲؛ ابن‌ادریس، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ص ۴۰۹؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۷ق: ص ۲۶۷؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۵۶؛ ابن‌سعید، ۱۴۰۵ق: ص ۳۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ص ۲۴۰؛ شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ج ۴: ص ۲۱۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ج ۸: ص ۵۴). دلایلی که این فقیهان گاه به آن اشاره کرده‌اند، عبارت‌اند از:

۱-۱-۲. اجماع

اجماع مهم‌ترین دلیلی است که می‌تواند در این باره وجود داشته باشد. شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ص ۳۴۴) و مقدس اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰: ص ۲۴۰) در این مورد ادعای اجماع دارند. صاحب جواهر مدعی شده است که هم اجماع منقول و هم اجماع محصل بر جواز و نه لزوم مضاربه وجود دارد (صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۶: ص ۳۴۰). در مورد جواز مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر شده نیز اجماع را نقل کرده‌اند (صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۶: ص ۳۴۰). حتی برخی از فقیهان معتقدند تنها دلیل جواز مضاربه‌ای که مدت آن میان طرفین مورد توافق بوده است، اجماع است (طباطبایی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ص ۳۳۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲: ص ۲۶۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۹) و همین دلیل اجماع است که مضاربه را از قاعده لزوم عقد خارج می‌کند (صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۶: ص ۳۴۰).

اما در پاسخ می‌توان گفت:

نخست، با توجه به اینکه این مسئله در بین قداما مطرح نبوده است، معلوم نیست چنین اجماعی وجود داشته باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۹)؛ چراکه با مراجعه به تألیفات تفصیلی فقیهان می‌توان ادعا کرد ظاهراً فقیهان قبل از صاحب جواهر در مورد جواز و عدم لزوم این نوع مضاربه مدعی اجماع نبوده‌اند. این امر ممکن است ناشی از این مسئله باشد که آن موضوع مطرح نبوده یا بر سر آن مناقشه‌ای نبوده است. به هر حال، ثابت نشده است که در مورد جواز مضاربه مدت‌دار، اجماعی در میان قداما وجود داشته باشد.

دوم، اجماع در مذهب امامیه در صورتی می‌تواند حجت به حساب بیاید که کاشف از قول معصوم و نظر شارع باشد (مظفر، ۱۳۷۳، ج ۲: ص ۹۳؛ سبحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ص ۳۱)؛ در حالی که بعید است این اجماع کاشف از قول معصوم باشد، چرا که به نظر نمی‌رسد معصومان علیهم‌السلام سخنی در جواز مضاربه فرموده باشند و به ما نرسیده باشد ولی به فقیهان دیگر رسیده باشد و آنان نیز بر اساس سخن معصومان علیهم‌السلام حکم به جواز مضاربه داده باشند. بنابراین، این اجماع از اجماعاتی است که قول معصوم را نمی‌رساند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۴). شاید از همین جهت است که برخی از محققان معتقدند دلیل جواز مضاربه اجماع نیست بلکه ادله دیگر است (خوئی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۵).

۲-۱-۲. قرار گرفتن مضاربه در عقود اذنی

دلیل دومی که بر جواز مضاربه اقامه شده، این است که مضاربه از عقود اذنیه و در ادامه عقد شرکت و وکالت دانسته شده است؛ پس مانند شرکت و وکالت، جایز و قابل فسخ است (شهید ثانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴: ص ۳۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ص ۳۳۵؛ خوئی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۵؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۴). در واقع، مضاربه از عقود اذنیه است: با اذن ایجاد می‌شود و با اذن مالک بر طرف می‌شود؛ پس وقتی مالک اذن بدهد، مضاربه ایجاد می‌شود و با نظر او و بدون توجه به نظر طرف مقابل و شرایط دیگر، از میان می‌رود؛ چرا که هر کس حق هر تصرفی بر اموالش را دارد. مالک تا دیروز به عامل اجازه تصرف در مالش را داده بود و اکنون چنین اجازه‌ای نمی‌دهد (خوئی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۶). بنابراین می‌توان گفت مضاربه از سنخ وکالت است و با اذن مالک، در مال او تصرف می‌شود؛ همچنان که از سنخ شرکت نیز هست (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق: ص ۲۶۲) چون مالک سرمایه می‌آورد، عامل تلاش و کار را به آن ضمیمه می‌کند و سود حاصل میان آن دو تقسیم می‌شود.

این مهم‌ترین دلیل بر جواز مضاربه است (خوئی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۶). این دلیل از این جهت مهم است که بر پایه یکی از قواعد مهم فقه معاملات یعنی تفکیک و تفاوت بین عقود اذنی (عقود مبتنی بر اذن) و عقود عهدی (عقود مبتنی بر التزام) بنا شده است.





اما این دلیل دست کم در باب مضاربه مدت دار قابل نقد است؛ چون در چنین مضاربه‌ای تعهد و التزام وجود دارد و صرف اذن نیست: مالک به عامل می‌گوید که این مال را به تو دادم تا در فلان مدت با آن کار کنی و سود آن متعلق به هر دو باشد؛ عامل نیز قبول می‌کند که در مال تصرف کند و با آن کار کند و سود مشترک بین هر دو باشد. عرف و وجدان چنین عقدی را صرف اذن نمی‌دانند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۸).

پایه و محور مضاربه نه اذن تصرف که تعهد به عمل با سرمایه و تعهد به مالکیت مشترک سود و زیان است. اذن در تصرف از لوازم مضاربه است نه آنکه پایه عقد بر اذن باشد، همانند عقد اجاره که پایه‌اش استفاده از مال و پرداخت اجاره است و از لوازم آن، اذن در تصرف است.

شبهات به شرکت نیز نمی‌تواند موجب اذنی بودن عقد و حکم جواز شود؛ چرا که مزارعه و مساقات نیز شرکت در سرمایه و عمل است، درحالی که آنها عقد لازم قلمداد می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۴). تنها تفاوت آنها با مضاربه در این است که در مضاربه سرمایه‌ای که تحویل طرف دیگر می‌شود مال و وجه نقد است؛ اما سرمایه در مزارعه و مساقات، مزرعه و باغ است. بنابراین از جهت شبهات به عقد شرکت، میان مضاربه، مساقات و مزارعه هیچ تفاوتی نیست و هر سه به یک میزان شبیه عقد شرکت هستند.

حتی می‌توان گفت عقد شرکت به معنای شرکت در مال است و شراکت در سرمایه و عمل را نمی‌توان شرکت شمرد؛ به همین جهت است که مزارعه و مساقات مانند شرکت نیستند و لازم‌اند.

همچنین مضاربه و کالت نیست چون هر اذن در تصرفی به معنای وکالت نیست؛ مثلاً در اجاره، مزارعه و مساقات و... که اذن در تصرف وجود دارد، تغییر مالکیت رخ نمی‌دهد، ولی عدم تغییر در مالکیت، به معنای وکالت بودن آنها نیست.

۳-۱-۲. اصل جواز

به عنوان دلیل سوم برای جواز مضاربه‌ای که مدت در آن تعیین شده، گاهی به «اصل» نیز استناد شده است (شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ج ۴: ص ۲۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ص ۳۳۵؛ صاحب جواهر،

۱۹۸۱م، ج ۲۶: ص ۳۴۰). این در حالی است که در عقود، اصل بر لزوم است نه جواز؛ به علاوه، با توضیحاتی که در قسمت اصل لزوم بیان خواهد شد، این دلیل هم نمی تواند دلیل کارآمدی تلقی شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۹)؛ حتی کسانی که مضاربه را جایز می دانند چنین اصلی را واجد معنای روشنی نمی دانند (شیرازی زنجانی، ۱۳۹۸).

۲-۲. دلایل لزوم مضاربه مؤجل

برخی از فقیهان معاصر برای اثبات لزوم در عقد مضاربه‌ای که اجل در آن تعیین شده است، دلایلی اقامه کرده‌اند. در ادامه، به این دلایل توجه می‌شود؛ ضمن اینکه علاوه بر آنها، می‌توان دلایل دیگری را نیز اضافه کرد: از آنها نیز سخن به میان آمده است.

۲-۲-۱. اصل لزوم

این دلیل به اصل لازم بودن عقود اشاره می‌کند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۴؛ بجنوردی، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ص ۱۹۵). اصل لزوم از عموماً استنباط شده است و موقع شک باید به آن رجوع کرد؛ ضمن اینکه ممکن است به معنای استصحاب ادامه آثار عقد بعد از فسخ یک‌جانبه نیز در نظر گرفته شود (انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ص ۱۴؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۸ و ۱۶۷). بنابراین هر جا دلیل اختصاصی‌ای بر جواز یا لزوم عقدی یافت نشود، حکم عقد مورد نظر بر طبق اصل اولیه و قاعده لزوم خواهد بود.

اصل لزوم قراردادها از آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده: ۱) برگرفته شده است. در واقع، با توجه به این اصل، هر عقدی لازم است مگر آنکه دلیل متقنی مطرح باشد که عقد را از لزوم خارج نماید؛ چراکه هر التزام دو سویه و متقابلی، در محدوده اصل لزوم قرار می‌گیرد (حائری، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۲۱۰).

در موضوع مسائل مربوط به مضاربه نیز اولاً فقیهان به این آیه شریفه و روایت «المؤمنون عند شروطهم» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۵: ص ۳۰) استناد می‌کنند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ص ۲۴۰)؛ در نتیجه پیدا است که آن را عقد می‌دانند؛ ثانیاً عرف عقلاً مضاربه‌ای را که هنگام تعهد، زمان آن مشخص شده و به طرفیت سرمایه‌گذار و عامل انجام می‌شود تا





عامل با سرمایه هنگفت او تجارت کند و طرفین در سود و زیان شریک شوند، عقد و عهد مشدد و تعهد دوسویه به حساب می‌آورد.

علاوه بر این، هر چند برخی از فقیهان به وجود دلایلی برای تخصیص مضاربه و خروج آن از این اصل سخن گفته‌اند (اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰: ص ۲۴۰)، اما به جز ادله‌ای که نقل و نقد شد، دلیل دیگری برای تخصیص این اصل به دست نیامده است. همچنین اشاره شد که ادعای اذنی بودن عقد مضاربه نمی‌تواند مضاربه را از اصل لزوم خارج کند.

۲-۲-۲. مصلحت وقوع مضاربه

برخی از فقیهان در بیان دلیل لزوم مضاربه مدت دار، به مصلحت و عقلانیت در فقه اشاره می‌کنند: امری که با وجود توجه فقیهان، همچنان بررسی بیشتر آن مورد نیاز جامعه علمی و فقهی کشور است.

مطابق این نظر، مصلحت وقوع عقد مضاربه را کدنماندن سرمایه و گردش آن، و به تبعش افزایش بهره‌وری، اشتغال و فعالیت جامعه دانسته می‌شود. حال، اگر تحقق این مصلحت منوط به اطمینان طرفین از زمان پایان عقد باشد، باید مضاربه به صورت لازم برگزار گردد تا در نتیجه، سرمایه گذار بداند تا چه زمانی مال در دست عامل است و عامل بداند که سرمایه گذار به صرف اراده در هر زمانی، نمی‌تواند عقد را یک‌جانبه فسخ کند؛ چراکه اگر مضاربه‌ای که زمان برای آن مشخص شده است، قابل برهم خوردن در هر زمانی باشد، بدیهی است که دیگر اطمینانی برای طرفین باقی نمی‌ماند، حکمت مورد نظر شارع محقق نمی‌شود و تشریح مضاربه عملاً کم‌فایده خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵).

۲-۲-۳. تطابق نگاه عرف و شرع در معاملات

دلیل سوم برای لزوم مضاربه مدت دار آن است که عرف لزوم را پذیرفته است. این پذیرش در مورد مضاربه نیز محقق شده است؛ چراکه عرف چنین معامله‌ای را لازم‌الوفا

و صحیح می‌شمارد. وقتی مضاربه‌ای براساس مال مهمی انجام شود و طرفین روی زمان و مدت مضاربه دقیقاً و به تفصیل توافق کنند، اگر یکی از طرفین بخواهد در میانه مدت، منصرف شود، عرف چنین فسخی را نمی‌پذیرد و شایسته نمی‌داند.

از دیگر سو، همان‌طور که فقیهان تصریح کرده‌اند، هر عقدی که عرفاً صحیح باشد، شرعاً نیز صحیح خواهد بود (انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۲۰)؛ بنابراین مضاربه نیز صحیح و لازم است (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۵)؛ ضمن اینکه اختلاف حکم شرع و عرف، که موجب حکم به بطلان معامله‌ای مانند ربا شده است، نیازمند دلیل متقن است. چنین دلیلی در موضوع مضاربه به دست نیامده است.

در تکمیل این دلیل می‌توان افزود که در موضوع مضاربه ده‌ها حدیث در کتاب‌های روایی معتبر نقل شده و در هیچ‌یک امکان فسخ یک‌سویه مضاربه مطرح نشده است. از سوی دیگر، این قاعده کلی وجود دارد که در معاملات آنچه در نزد شارع معتبر است، همان چیزی است که در نزد عرف معتبر است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ص ۴۹). اطلاق ادله روایی به همراه این قاعده چنین نتیجه می‌دهد: مضاربه‌ای که در نزد عرف معتبر است، عیناً نزد شارع نیز معتبر است، مگر در مواردی که شارع نهی کرده باشد. نهی از لزوم مضاربه در شرع نیامده است؛ بنابراین با توجه به اینکه امکان فسخ یک‌سویه در روایات مطرح نشده است، در این مورد می‌توان به نظر عرف عمل کرد: عرف مضاربه را تعهد و لازم‌الوفای دانسته است که تنها با تقابیل یا پایان مدت مورد توافق برطرف می‌شود.

۲-۳. مؤیدات لزوم مضاربه مؤجل

۲-۳-۱. روایات باب مضاربه

یکی از مهم‌ترین معانی لغوی مضاربه، سفر است (ابن ادریس، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ص ۴۰۷؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۵۵۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷). حتی در آیه ۲۰ سوره مزمل، که برای مشروعیت مضاربه بدان استناد می‌شود، به موضوع سفر اشاره شده است (شیخ طوسی،





۱۳۷۸ق، ج ۳: ص ۱۶۷؛ بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۱: ص ۱۹۹؛ اردبیلی، بی تا: ص ۴۶۴). در این آیه آمده است: ﴿وَآخِرُونَ يُضْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾: «برخی برای به دست آوردن فضل و نعمت الهی به سفر می روند» و نیز در آیه ۱۰۱ سوره نساء ضرب به معنای سفر آمده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۹ق، ج ۴: ص ۴۵). در روایات نیز گاه موضوع مسافرت، که به معنای لغوی مضاربه نزدیک است، صراحتاً مطرح شده است، مثلاً روایت کنانی (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۲۲۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷: ص ۱۹۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۸: ص ۸۸۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۸: ص ۱۸۲) که صحیح‌ه دانسته شده است (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، ج ۷: ص ۱۲۶؛ مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹: ص ۲۹۴؛ حسینی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۳: ص ۴۱۱) یا روایت حلبی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۵: ص ۲۴۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۸: ص ۱۸۱) که حسنه تلقی شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹: ص ۲۹۱).

صاحب وسائل الشیعه نیز بابتی برای این موضوع در نظر گرفته است. به عقیده او، محل سفر و اصل آن باید با توافق طرفین باشد و اگر عامل برخلاف نظر مالک به محل دیگری به سفر برود، ضامن خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۸: ص ۱۸۱). از این نکته پیداست که در عصر تشریح، سفر جزء لوازم عرفی مضاربه بوده است.

این امر می تواند مؤید لزوم در مضاربه باشد؛ چراکه در زمان صدور روایات، مسافرت بسیار طول می کشیده است و به همین سبب، عامل و سرمایه گذار از دستریں هم دور می شده اند؛ پس معقول نیست که یکی از طرفین، بدون علت موجب فسخ یا بدون توافق بتواند طرف دیگر را که فاصله مکانی و به دنبال آن فاصله زمانی بسیاری بین شان بوده است، از ادامه عمل نهی کند یا انصراف خود را از ادامه عمل به او اعلام کند. به طور کلی، به نظر می رسد در عصر تشریح مضاربه، تصور مضاربه ای که هر لحظه قابل فسخ باشد، دور از ذهن است.

۲-۳-۲. قاعده لاضرر

یکی از دلایلی که در موضوعات فقهی قابل استناد است قواعد فقهی است. در مورد

لزوم مضاربه‌ای که اجل در آن تعیین شده است، می‌توان به قاعده لاضرر^۱ و قواعد مشابه استناد کرد. در این نوع مضاربه، آنچه مورد اراده طرفین بوده، لزوم مضاربه است و طرفین به همین جهت برای مضاربه تا پایان مدت برنامه‌ریزی کرده‌اند. حال، اگر یکی از طرفین در میانه مدت منصرف شود و این انصراف را واجد اثر بدانیم، طرف دیگر دچار ضرر و نیز عسروخرج می‌شود. این جهت هم در مورد عامل و هم در مورد سرمایه‌گذار مطرح است. فرض کنید سرمایه‌گذار مالش را برای مدتی معین به عامل سپرده و خود به امور دیگری مشغول شده است (مثلاً به سفر رفته است)؛ حال، اگر عامل منصرف شود، او مجبور خواهد بود همه برنامه‌هایش را بازتعریف کند و از این جهت ضرر جدی به او می‌رسد و دچار عسروخرج خواهد شد. در مورد عامل نیز این امر وجود دارد و ملموس‌تر هم هست.

بنابراین، همان‌طور که برای اثبات احکامی مانند خیار غبن، می‌شود به قاعده لاضرر استناد کرد (شیخ طوسی، بی تا، ج ۳؛ ص ۴۲؛ انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۵؛ ص ۱۶۱) و حکم به امکان فسخ یک‌سویه بیع داد، در مورد عدم امکان فسخ بی‌مورد مضاربه‌ای که در آن مدت تعیین شده است نیز می‌توان به قاعده لاضرر استناد کرد.

۲-۳-۳. توقیفی نبودن مفهوم لزوم و جواز

در تأیید نظریه لزوم مضاربه مدت‌دار، باید اضافه کرد که لزوم و جواز از مفاهیم بسیط پیشینی نیستند بلکه مفاهیمی انتزاعی و پسینی هستند؛ به این معنا که این گونه نیست که در ابتدا در متون دینی آمده باشد که مضاربه جایز است و براساس این متون، احکام مضاربه از قبیل قابلیت فسخ، انتزاع شده باشد؛ بلکه عکس این حالت به واقعیت نزدیک‌تر است: ابتدا در روایات، احکام عقد مثلاً مضاربه ذکر شده است و لزوم و جوازی که فقیهان انتزاع کرده‌اند، برای بیان شرایط کلی یا تفهیم و دسته‌بندی است؛ بنابراین، می‌توان گفت عقود تابع تقسیم به جایز و لازم نیستند و ممکن است بین این دو

۱. مفاد اجمالی قاعده این است که حکمی که مستلزم ضرر باشد رفع می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۵۸).





مفهوم در نوسان باشند و محتمل است عقدی باشد که بخشی از احکام لزوم و بخشی از احکام جواز را توأمان داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ص ۲۴۱).

موضوع این است که آیا مدتی که در عقد مضاربه ذکر شده الزام آور است یا خیر. همچنین باید دانست که این مدت یا جزء ارکان عقد و قصد است (که در این صورت براساس «أوفوا بالعقود» و ماده ۱۰ قانون مدنی الزام آور است) یا جزء شرایط عقد است (که براساس «المؤمنون عند شروطهم» الزام آور است) و عنوان لزوم یا جواز که در کتب فقهی آمده است، خود منشأ اثر نیست.

۳. آثار و نتایج

۳-۱. فسخ با توافق طرفین

مطابق نظریه لزوم، مضاربه‌ای که در آن مدت ذکر شده باشد، قبل از پایان مدت، تنها با توافق طرفین و اقاله از میان می‌رود (سبحانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۵؛ همو، ۱۳۸۸: ص ۴۱۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۲۶)؛ یعنی هیچ‌یک از طرفین بدون علت موجه نمی‌توانند این عقد را به‌طور یک‌جانبه فسخ کنند.

علت موجه نیز همان علل موجهه موجود در خیاراتی است که در همه عقود جریان دارد؛ توضیح آنکه به‌جز خیار مجلس، حیوان و تأخیر ثمن (که مختص بیع‌اند) بقیه خیارات از جمله خیار شرط، تدلیس، غبن و مانند آن در همه عقود لازمه موجودند مگر آنکه به نحوی استثنا شده باشند (ماده ۴۵۶ قانون مدنی). همه این خیارات غیرمختص به بیع، ممکن است در عقد مضاربه نیز به‌وجود بیایند، از جمله خیار تخلف شرط یا خیار تبعض صنفه (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: صص ۱۰۰ و ۴۱۲) و یا اینکه ممکن است طرفین برای خود تا مدتی معین خیار شرط قرار دهند.

به‌علاوه در صورت لزوم مضاربه و فسخ به‌جهت یکی از خیارات، مضاربه از ابتدا فسخ می‌شود (همان: ص ۱۹۸) و مالک مستحق سود و عامل مستحق اجرت عمل خواهند بود.

اما در مقابل، طبق دیدگاه جواز مضاربه، فسخ یک‌جانبه بدون دلیل موجه و بدون کسب رضایت از طرف دیگر یا مراجع قانونی، ممکن است؛ به این معنی که هریک از طرفین هر زمانی که اراده کند، چه زمان کوتاهی از آغاز مضاربه گذشته باشد و چه مدتی طولانی از شروع تجارت سپری شده باشد، در هر صورت و بدون هیچ دلیلی می‌تواند عقد را فسخ کند و چه بسا موجب ضرر مستقیم یا غیرمستقیم طرف دیگر شود. البته فقیهانی که قائل به جواز مضاربه هستند، برای اینکه یکی از طرفین با فسخ یک‌جانبه، اسباب عدم ثبات را ایجاد نکند، شرایط ضمن عقد را مطرح می‌کنند؛ به این معنا که طرفین می‌توانند ضمن عقد شرط کنند که تا پایان مدت، طرفین یا یکی از آنها حق فسخ نداشته باشد.

اگرچه برخی از فقیهان (حسینی روحانی، ۱۳۹۲، ج ۲۰: ۲۴۶؛ سیستانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۷۸) و حقوق دانان (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۰۸) به امکان لازم شدن عقد جایز با شرط لزوم در ضمن همان عقد جایز اشاراتی کرده‌اند، ولی بیشتر فقیهان (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۱: ۱۹۹؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲: ۲۶۵؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۶۴۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ۳۵) و حقوق دانان (امامی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۰۶) معتقدند این شرط باید در ضمن عقد خارج لازمی مطرح شود؛ چراکه شرط ضمن عقد جایز نیز جایز است (طباطبایی، ۱۳۸۲ق، ج ۹: ۳۳۶). در مورد مضاربه نیز برخی از فقیهان چنین شرطی را به نوعی الزام آور می‌دانند؛ ولی همان‌طور که محقق نائینی تصریح کرده، درنهایت در مضاربه نیز این قاعده جاری است که از نظر جواز و لزوم، شرط تابع عقد است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۱۵۷)؛ مگر اینکه عقد را لازم بدانیم که این همان نظریه‌ای است که این تحقیق در پی آن است.

به عبارت دیگر، برای اینکه سرمایه گذار و عامل قرارداد مضاربه کلانی را امضا کنند و بخواهند از بابت عدم فسخ یک‌جانبه آسوده باشند، ضمن خود مضاربه نمی‌توانند لزوم آن را شرط کنند و باید ضمن یک عقد لازم دیگر - که ممکن است عقد خرد و کوچکی باشد - یک مضاربه مهم را امضا کنند. ارکان هر دو عقد نیز باید کامل باشد تا مضاربه به طور یک‌جانبه قابل فسخ نباشد.





بنابراین، از حیث آثار نیز نظر موضوع این تحقیق به واقع و عرف نزدیک‌تر است؛ چراکه عرف تجارت که طالب ثبات بازار است، خواهان لزوم مضاربه در مدت معین است و شرط شدن ضمن عقد خارج لازم، چه بسا خالی از واقعیت و به حیل‌های شرعی نزدیک باشد.

۲-۳. عدم فسخ به موجب فوت یا جنون

اثر دیگر لزوم آن است که عقد با فوت و جنون و مانند آن از بین نمی‌رود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۵۹)؛ بلکه همانند اجاره، وراثت یا ولی قائم‌مقام قانونی کسی خواهند بود که فوت کرده یا مجنون شده است. قائم‌مقام قانونی برای ازمیان رفتن مضاربه باید تا پایان مدت مضاربه صبر کند؛ مگر اینکه مباشرت برای عامل شرط شده باشد که در این صورت با موت یا جنون عامل، مضاربه فسخ خواهد شد.

در مقابل، براساس نظر فقیهان دیگر که قائل به جواز مضاربه هستند، با فوت یا جنون هر یک از طرفین، عقد فسخ می‌شود و ادامه فعالیت به اذن جدید احتیاج دارد (ابن سعید، ۱۴۰۵ق: ص ۳۱۶؛ صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۶: ص ۳۴۴؛ طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲: ص ۳۱۸؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱: ص ۶۴۹).

از جهت این اثر نیز نظریه لزوم مضاربه مدت دار قابل دفاع‌تر است؛ چراکه براساس نظر مشهور، عروض ناگهانی فوت یا جنون می‌تواند یک نهاد تجارتي را که براساس مضاربه شکل گرفته است و چه بسا یک شخصیت حقوقی است به ناگاه و بدون هیچ خطاری ازمیان ببرد.

۳-۳. تفاوت انواع مضاربه در لزوم و جواز

با این نظر، مضاربه دو نوع اصلی خواهد داشت: مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر شده باشد (که عقدی لازم است)؛ مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر نشده باشد.

مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر شده است، به دلایلی که ذکر شد، لازم و غیرقابل فسخ است؛ اما اگر به عمد و از روی قصد و اراده، مدت در مضاربه ذکر نشود،

به نظر می‌رسد حکم به جواز و نه لزوم این مضاربه صحیح‌تر باشد. شاید مدت را بتوان از ارکان مضاربه دانست؛ در این صورت، مضاربه بدون ذکر مدت باطل خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۶ق:ص ۱۴). این نظر ممکن است برخلاف اجماع همه فقیهان دانسته شود.

نظر متصور دیگر جایز بودن این مضاربه و نه لزوم آن است (همان؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق:ص ۷۹).

لزوم این نوع مضاربه را نمی‌توان پذیرفت؛ چراکه لزوم به معنای غیرقابل فسخ بودن است یعنی تا ابد قابل فسخ نباشد مانند بیع و نکاح که تا ابد رابطه ملکیت یا زوجیت ایجاد می‌کنند. این معنا در مضاربه قابل ایجاد نیست چون ارکان مضاربه کار کردن عامل با مال و بهره مشترک از سود و زیان است. لازم بودن این نوع مضاربه به این معنا است که مال دائماً حتی پس از مرگ مالک همچنان در ید عامل باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق:ص ۷۹) و عامل نیز تا ابد در خدمت مالک باشد (سبحانی، ۱۴۱۶ق:ص ۱۴).

چنین مفهومی نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه اگر مالی دائماً در اختیار دیگری باشد و قابل پس گرفتن نباشد، نیازمند مفهوم بیع، هبه و تغییر مالکیت هستیم. مضاربه نمی‌تواند مالکیت اصل مال را تغییر دهد، چون ذات آن بقای مالکیت مال است و می‌توان با اطمینان گفت که تغییر مالکیت خلاف مقتضای عقد مضاربه است. ابدی بودن در مورد عامل هم صحیح نیست؛ چراکه به معنای خدمت ابدی و غیرقابل تغییر شخصی به دیگری است و این برخلاف حقوق اساسی است و بر نهی مذکور در ماده ۹۵۹ قانون مدنی انطباق دارد.

شاید به همین دلیل است که مشهور یا اشتهر فقیهان معتقدند: شرط لزوم مضاربه باطل است (شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ج ۴:ص ۲۱۳؛ طباطبایی، بی تا، ج ۲:ص ۱۶۸) و حتی برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که اگر مدت مضاربه بسیار زیاد باشد (مثلاً هزار سال) این مضاربه باطل است (شیخ طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۳:ص ۱۶۹؛ قاضی ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱:ص ۴۶۱).

بنابراین در صورت اطلاق مضاربه و عدم قید مدت، مضاربه لازم نیست و حکم بطلان نیز برخلاف اجماع است؛ از سویی مضاربه مطلق به مفهوم اذن و کالت قرابت





بیشتری دارد: هر کس می‌تواند به‌طور مطلق به دیگری اذن دهد که با مالش کار کند و این نمی‌تواند باطل باشد.

به این امر نیز باید توجه کرد که تصور عقدی که در صورت تعیین اجل الزام‌آور است و در صورت اطلاق و عدم تعیین زمان، جایز و قابل فسخ است، استبعادی ندارد؛ مثلاً عقد حبس در صورتی که به‌شکل عمری و رقبی نباشد و مطلق باشد، جایز و هر لحظه قابل فسخ است؛ در حالی که اگر برای آن مدت تعیین شود، الزام‌آور است.^۱ بنابراین، نظریه جواز مضاربه مطلق که قدرمتیقن اجماع است قابل دفاع خواهد بود.

از نظر برخی از فقیهان، مفهوم عرفی مضاربه مطلق که مدت در آن ذکر نشده است، مدت اندک است؛ یعنی اگر در مضاربه مدت ذکر شده باشد، لازم است؛ ولی اگر مدت ذکر نشده باشد، مفهوم آن را عرف تعیین می‌کند. این مدت ظاهراً مدتی کوتاه است که برای انجام عمل مورد نظر ضرورت دارد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۹). این نظر در مواردی که قرائن و امارات قضایی وجود دارد، کاملاً قابل دفاع است؛ چون در عمل، در بسیاری از موارد، ذکر نکردن زمان به معنای مدتی کوتاه است؛ اما در صورت نبود قرائنی بر تعیین و توافق روی زمانی کوتاه، به نظر می‌رسد نظر به جواز این نوع مضاربه قابل دفاع‌تر باشد.

نتیجه‌گیری

بنا به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد نظریه لزوم عقد مضاربه در مدتی که در هنگام عقد، مورد توافق طرفین بوده است، نظری درست‌تر است (گرچه متفاوت از نظر بیشتر فقیهان است)؛ چراکه مفهوم جواز و لزوم در روایات نیامده و حتی ممکن است اشاراتی در روایات، مبنی بر لزوم مضاربه در مدت مورد توافق مطرح باشد؛ پس وقتی در روایات، جواز عقدی ذکر نشده باشد، اصل بر لزوم هر عقدی است که عرف آن را عقد می‌داند.

۱. ماده ۴۴: در صورتی که مالک برای حق انتفاع مدتی معین نکرده باشد حبس مطلق بوده و حق مزبور تا فوت مالک خواهد بود مگر اینکه مالک قبل از فوت خود رجوع کند.

در این مورد باید به آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ عمل کرد. به علاوه، لزوم و جواز از مفاهیم پسینی فقه‌اند و مستقیماً در روایات نیامده‌اند و مهم استنباطی است که از منابع فقهی می‌شود. بنابراین، با توجه به تأکید قرآن کریم بر عمل به تعهد، و در نظر گرفتن عرف و عقل، توجه به مصلحت اصلی وقوع مضاربه و احتساب ضرر ناشی از فسخ ناگهانی، حکم به لزوم مضاربه‌ای که مدت در آن ذکر شده است و طرفین با اراده آزاد در مورد آن توافق کرده‌اند، به نظر شارع نزدیک‌تر است.

از این جهت، طرح و بررسی بیشتر موضوع ضروری است تا بیشتر مورد توجه فقیهان قرار گیرد و برخی از مسائل اجرایی حل شود.



کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۲۹ق)، کفایة الأصول، ج ۱، چ ۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. ابن ادریس (محمد بن احمد) (۱۴۰۶ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن حمزه (محمد بن علی) (۱۴۰۸ق)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ج ۱، قم: مكتبة آية الله مرعشی.
۵. ابن زهره (حمزة بن علی) (۱۴۱۷ق)، غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، (قسم الفروع)، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام.
۶. ابن سعید (یحیی بن سعید حلّی) (۱۴۰۵ق)، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سیدالشهداء عليه السلام.
۷. ابن فهد حلّی (احمد بن محمد) (۱۴۰۷ق)، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، محقق: مجتبی عراقی، ج ۲، چ ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۰، چ ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. _____ (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: مكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية.
۱۰. امامی، حسن (۱۳۹۱)، حقوق مدنی، ج ۲، چ ۳۳، تهران: اسلامیه.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۴۲۴ق)، المكاسب، ج ۳ و ۵، چ ۱، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۲. بجنوردی، حسن (۱۴۲۴ق)، القواعد الفقهية، محققان: مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی، ج ۵، چ ۱، قم: دلیل ما.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۱، چ ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. بهجت، محمد تقی (۱۳۷۶)، رساله توضیح مسائل، چ ۱۰، قم: دفتر دفتر معظم له، قابل دسترسی در:

<http://v0.bahjat.ir/index.php/ahkam-2/resaleh/297-2011-09-07-02-34-42.html>



۱۵. جعفری مجد و محمد علی آبادی (۱۳۹۶)، «شرط لزوم در عقود اذنی با تأکید بر عقد مضاربه»، دیدگاه‌های حقوق قضایی، مجله پگاه، دوره ۲۲، ش ۷۷ و ۷۸، ص ۹۱-۱۱۲.
۱۶. حائری، کاظم (۱۴۱۵ق)، فقه العقود، ج ۱، چ ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۱ق)، وسائل الشیعة فی تحصیل أحكام الشریعة، عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج ۱۳ و ۱۵، چ ۵، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۸. حسینی روحانی، محمدصادق (۱۳۹۲)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۰، چ ۵، قم: مؤسسه دارالکتب.
۱۹. حسینی خوانساری، احمد (۱۳۵۵)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، محقق: علی اکبر غفاری، ج ۳، چ ۲، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۰. خمینی (امام)، روح الله (۱۳۹۲)، تحریر الوسیله، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی علیه السلام.
۲۱. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، المبانی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، چ ۴، بی جا: مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
۲۲. رستمی چلکاسری، عبادالله و محمد علی نژادی گورابجواری (۱۳۹۳)، «تأملی فقهی - حقوقی پیرامون تأثیر شرط مدت بر عقود جایز»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ششم، ش ۱۱، ص ۱۲۳-۱۶۰.
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۸)، رساله توضیح مسائل، مشهد: هاتف.
۲۴. _____ (۱۴۱۶ق)، نظام المضاربه فی الشریعة الاسلامیه الغراء، چ ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۵. _____ (۱۴۲۹ق)، الوسیط فی أصول الفقه، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۶. سیستانی، سیدعلی (۱۴۲۷ق)، منهاج الصالحین، ج ۲، چ ۱، مشهد: مکتب سماحة آية الله العظمی السید السیستانی.
۲۷. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۳۹۸/۷/۵)، «درس خارج آیت الله شبیری»، <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry/feqh/94/941106>
۲۸. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (۱۴۱۱ق)، اللعة الدمشقیة، چ ۲، قم: دار الفکر.
۲۹. شهید ثانی (زین الدین بن علی) (۱۳۹۸ق)، الروضة البهیة فی شرح اللعة الدمشقیة، مصحح: محمد کلانتر، ج ۴، چ ۲، قم: دار الهادی للمطبوعات.





۳۰. _____ (۱۴۲۹ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۴، ۴، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۱. شيخ صدوق (ابن بابويه، محمد بن علي) (۱۴۰۴ق)، من لا يحضره الفقيه، مصحح: علي أكبر غفاري، ج ۳، ۲، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه قم.
۳۲. شيخ طوسی (محمد بن حسن) (۱۳۶۵)، تهذيب الأحكام، محققان: حسن خراسان و محمد آخوندی، ج ۲، قم: دار الكتب الإسلامية.
۳۳. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الإمامية، ج ۳، ۱، تهران: مرتضويه.
۳۴. _____ (۱۳۸۹ق)، تفسير التبيان، ج ۴، ۱، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۳۵. _____ (۱۴۰۰ق)، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ج ۲، بيروت: دار الأندلس.
۳۶. _____ (بي تا)، الخلاف، ج ۳، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۳۷. صاحب جواهر (محمد حسن نجفی) (۱۹۸۱م)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، شارح: عباس قوجانی، ج ۲۶، ۷، بيروت: دار إحياء تراث العربي.
۳۸. طباطبایی حکيم، محسن (۱۳۹۱ق)، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۲، ۴، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۹. طباطبایی يزدی، محمد کاظم (۱۴۱۷ق)، العروة الوثقی فيما من به البلوى، ج ۵، ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم.
۴۰. طباطبایی، علي بن محمد (۱۳۸۲ق)، رياض المسائل في بيان الأحكام با الدلائل، ج ۹، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۴۱. _____ (بي تا)، الشرح الصغير في شرح مختصر النافع، ج ۲، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي رحمته.
۴۲. عاملي، محمد جواد بن محمد حسيني (بي تا)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج ۲۰، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
۴۳. علامه حلي (حسن بن يوسف) (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الايمان، ج ۱، ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۴۴. _____ (۱۴۱۲ق)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۶، ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

٤٥. _____ (١٤١٣ق)، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، ج ٢، ج ١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٦. فاضل آبي، حسن بن ابى طالب (١٤٠٨ق)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، محققان: عل پناه اشتهاردى و حسين يزدى، ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٧. فاضل لنكرانى، محمد (١٣٨٣)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: المضاربة، الشركة، ج ١، قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام.
٤٨. _____ (١٣٨٦)، رساله توضيح مسائل، ج ٣، قم: آدينه سبز.
٤٩. فروغى، سيدعليرضا (١٣٨١)، «بررسى فقهى و حقوقى اشتراط مدت در عقد مضاربه»، رهنمون، س ١، ش ١، ص ٩٩-١١٢.
٥٠. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى (١٤٠٦ق)، الوافى، ج ١٨، ج ١، اصفهان: كتابخانه امام اميرالمؤمنين على عليه السلام.
٥١. قاضى ابن براج، عبدالعزيز بن نحرير (١٤٠٦ق)، المهذب، ج ١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٥٢. كاتوزيان، ناصر (١٣٧٦)، حقوق مدنى، عقود معين، ج ٤: عقود اذنى، ج ٢، تهران: شركت سهامى انتشار.
٥٣. كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٨٨ق)، الكافى، مصحح: على اكبر غفارى، ج ٥، ج ٣، قم: دار الكتب الإسلامية.
٥٤. مجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (١٤٠٤ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليهم السلام، ج ١٩، ج ٢، قم: دار الكتب الإسلامية.
٥٥. مجلسى، محمدتقى بن مقصود على (١٤٠٦ق)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٧، ج ٢، قم: بنياد فرهنگ اسلامى حاج محمدحسين كوشانپور.
٥٦. محقق حلى (جعفر بن حسن) (١٤٠٢ق)، المختصر النافع في فقه الإمامية، ج ٢، تهران: مؤسسه البعثة.
٥٧. _____ (١٤٠٩ق)، شرائع الإسلام، ج ٢، ج ٢، تهران: استقلال.
٥٨. محقق كركى (على بن حسين) (١٤٠٨ق)، جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ٨، ج ١، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٥٩. مظفر، محمدرضا (١٣٧٣)، اصول فقه، ج ٢، ج ٢، قم: مكتب الإعلام الإسلامى.



۶۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۰ق)، القواعد الفقهية، ج ۱، چ ۱، قم: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

۶۱. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۱ق)، فقه المضاربه، چ ۱، قم، مؤسسة النشر لجامعة المفید.

۶۲. _____ (۱۳۹۸/۷/۵)، «رساله توضیح المسائل»، پایگاه اطلاع رسانی معظم له، <http://www.ardebili.com/fa/Library/View/1/438>

۶۳. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۱ق)، رساله توضیح المسائل، چ ۴، قم: مدرسه باقرالعلوم عليه السلام.



رویکرد فقه حکومتی به کفاره قتل عمد و حکم استیفای آن از سوی دولت اسلامی پس از قصاص یا فوت قاتل

محسن ملک‌افضلی اردکانی*

چکیده

در فقه اسلامی، چندین مسئله درباره کفاره قتل عمد، مورد توجه فقیهان قرار گرفته است. سقوط کفاره در صورت قصاص یا فوت قاتل از جمله این مسائل است که در بین فقیهان متقدم و متأخر، موافقان و مخالفانی دارد. هریک از این دو قول که به چند ادله مستظهر شده است، بدون در نظر گرفتن استقرار یا عدم استقرار حکومت اسلامی بیان شده است. هدف این مقاله یافتن قول برتر و کارآمد در دوره استقرار حکومت دینی است و روش آن نیز اجتهادی و بر پایه تحلیل نصوص و اقوال فقیهان است. این مقاله براساس این فرضیه سامان یافته است که قول فقیهان مخالف سقوط کفاره با مرگ قاتل، بر قول مشهور برتری دارد و حکومت اسلامی براساس چند ادله وظیفه دارد آن را استیفا کند. حسیه بودن اخذ کفارات مالی (که ماهیت عقوبتی دارد) و احتساب آن به عنوان یکی از منابع مالی دولت اسلامی از این ادله است. یافته این مقاله لزوم استیفای کفاره از اموال قاتل پس از مرگ وی و مصرف آن در مصالح و موارد مشخص شرعی به وسیله وراثت یا دولت اسلامی است.

کلیدواژه‌ها

کفاره، قتل عمد، مرگ قاتل، اسقاط کفاره، قصاص قاتل.



قتل از گناهای است که در کنار کانون توجه بودن آن در قرآن و سنت، در چندین باب فقهی به طور مستقیم و غیرمستقیم، مورد بحث قرار گرفته است. قصاص، دیات، ارث و کفارات از جمله این ابواب است. این مهم نشانگر اهمیت و جایگاه حفظ دماء و حیات انسان و حفظ حقوق جان باخته و اولیای او، از منظر شریعت و فقه اسلامی است. یکی از مسائلی که درباره این گناه بزرگ، مورد توجه فقیهان قرار گرفته است، مسئله «کفاره قتل» است. فقیهان و گردآورندگان مجامع فقهی غالباً در اواخر «کتاب الديات» و در «کتاب الکفارات» از کفاره قتل سخن به میان آورده و حکم آن را بیان کرده‌اند.

درباره کفاره قتل، به جز چند مسئله جزئی و البته مهم، اختلاف چندانی میان دانشیان فقه به چشم نمی‌خورد. یکی از این مسائل، مسئله ثبوت کفاره برای قتل عمدی و مسئله دیگر اسقاط یا عدم اسقاط آن با قصاص یا مرگ طبیعی قاتل است. مخالفان و موافقان این حکم هریک به چند ادله استناد کرده‌اند.

این مقاله با روش اجتهادی و تحلیل نصوص دینی و فتوای فقیهان درباره این مسئله سامان یافته است.

فرضیه این مقاله آن است که اصولاً کفارات مالی به‌ویژه کفاراتی که جنبه عقوبتی دارند، مثل کفاره قتل اعم از قتل خطایی یا قتل عمدی، منبعی از منابع مالی حکومت اسلامی به‌شمار می‌روند و از حقوق عمومی و امور حسبه تلقی می‌شوند. کفاره پس از تعلق گرفتن به مرتکب فعل مستوجب آن، اعم از قتل یا غیرقتل، ساقط نمی‌شود. بر حاکم اسلامی است که در صورت امتناع از پرداخت، آن را اخذ کرده و به‌نیابت از مرتکب، در موارد مشخص شرعی خود یعنی عتق، اطعام یا اکسای فقیران مصرف کند؛ حتی در صورتی که قاتل فوت کرده باشد، کفاره از اموال او قابل استیفا است.

پرسش اصلی تحقیق پیش‌رو بدین شرح است: ادله موافقان و مخالفان سقوط کفاره قتل عمد با مرگ قاتل چیست و قول برگزیده و دلیل آن از منظر فقه حکومتی چیست؟ آیا می‌توان اخذ کفاره را یکی از وظایف حکومت اسلامی در نظر گرفت یا خیر؟



نوآوری این مقاله آن است که افزون بر مطالعه توأمان و تطبیقی دو دیدگاه مطرح در این مسئله و ثابت دانستن حکم به عدم سقوط کفاره بعد از مرگ قاتل، از منظر فقه حکومتی به موضوع نگریسته شده و به چند ادله برای تقویت این قول، استظهار شده است؛ همچنین، پس از احراز و تطبیق این حکم ثابت شده با ادله فقه حکومتی، دولت اسلامی موظف به اجرای این امر شناخته شده است.

۱. مفهوم کفاره

۱-۱. مفهوم لغوی کفاره

ریشه دانش واژه «کفاره» از «کاف، فاء و راء» است. این دانش واژه در همه کاربردهایش به یک معنا به کار می‌رود: مخفی کردن و پوشاندن. به کسی که سپرش را مخفی کرده باشد، گفته می‌شود: «قد کَفَرَ دِرْعَهُ». به دریا و رودخانه بزرگ «کافر» گفته می‌شود، چون خورشید را در خود می‌پوشاند. زارع را «کافر» می‌نامند، چون دانه بذر را با خاک می‌پوشاند. کفر را ضد ایمان می‌دانند، زیرا پوشش حق است؛ همین گونه است کُفْران نعمت، چون انکار و نادیده گرفتن آن است (ابن فارس، ۱۳۹۰: ص ۸۶۲). بنابراین کفاره یعنی مبالغه در ستر، چون گناه را از انسان محو می‌کند و آن را می‌پوشاند (طریحی، ۱۴۱۶: ج ۳: ص ۴۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۷۱۷).

۱-۲. مفهوم اصطلاحی کفاره

فقیهان مفهوم لغوی کفاره را در معنای اصطلاحی آن به کار برده‌اند. میان ایشان اختلاف چندانی در کاربرد شرعی و فقهی این اصطلاح مشاهده نمی‌شود. یکی از نگارندگان مصطلحات فقهی در بیان این مفهوم گفته است:

کفاره عبارت است از عبادت مالی یا بدنی‌ای که خداوند آن را در دینش به صورت مؤاخذه‌گونه و عقوبت به خاطر مخالفت با حکمش تشریح کرده است؛ به طوری که ساقط‌کننده یا کاهش‌دهنده مجازات الهی، محوکننده آثار گناه از





قلب مؤمن یا جبران کننده نقص ایجاد شده در عمل است. کفاره به صورت قولی [مثل استغفار] یا فعلی [مثل روزه گرفتن] یا بذل مال [مثل آزاد کردن بنده، اطعام و پوشاندن فقرا] است (مشکینی، ۱۳۸۴: ص ۴۳۸).

همچنان که ملاحظه می‌شود، نویسنده در این تعریف، علت تشریح کفارات و ماهیت چند گانه آنها را از نظر دور نداشته است.

۳-۱. ماهیت کفاره

عدم اسقاط کفاره با قتل یا فوت قاتل، مقصود اصلی این نوشتار است. بحث از چیستی کفاره و ماهیت آن در سامان یافتن و اثبات این اندیشه نهفته در ذهن نگارنده، مفید است. در بیان مفهوم اصطلاحی کفاره به نوعی به ماهیت آن نیز اشاره شده است؛ با این حال، مروری بر اقوال فقیهان در این باره، خالی از فایده نیست. توضیح آنکه، دانشیان فقه پس از بیان مفهوم لغوی کفاره و در مقام تشریح مفهوم شرعی و اصطلاحی آن، به چیستی و ماهیت کفاره اشاره کرده‌اند. بیان آنان چنین است: «کفاره عبادت مخصوصی است که غالباً ساقط کننده مجازات گناه یا تخفیف دهنده آن است» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۳۹۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰: ص ۵؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۶: ص ۲۳۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ص ۲). ایشان دلیل اتیان قید اغلیت در تعریف را گناه نبودن برخی موجبات، مثل قتل خطایی دانسته‌اند. به عقیده آنان، چنین قتلی اصولاً گناه شمرده نمی‌شود تا کفاره مسقط آن باشد؛ افزون بر آن، بسیاری از گناهان با توبه ساقط می‌شوند و کفاره‌ای درباره آنها فرض نشده است.

از تعریف بالا دو ویژگی برای کفاره برداشت می‌شود: عبادت بودن و ساقط کننده یا تخفیف دهنده بودن مجازات اخروی. شأن عبادی بودن آن مستلزم داشتن نیت و قصد قربت از سوی مؤدی است. چه بسا همین امر شأنیت اسقاط یا تخفیف مجازات را در پی دارد؛ چون داشتن قصد قربت و عبادت نشان از توبه فرد خواهد بود. با این حال، تبیین ماهیت کفارات می‌تواند ویژگی‌های دیگری را نیز به دست دهد.

گویا فاضل مقداد در بیان ماهیت کفارات از دیگران پیشی گرفته است. او پس از آنکه کفاره را از اعظم طاعات برمی‌شمرد، آن را از حیث چیستی به چهار نوع دسته‌بندی

می‌کند: کفاره گاه «عقوبت محض» است مثل کفاره قتل عمد و شکستن روزه با حرام یا کفاره صید در حال احرام که به صراحت آیه ۹۵ سوره مائده^۱ مستحق مجازات شناخته شده است؛ گاه کفاره «تخفیف دهنده گناه» است مانند کفاره ایلاء وظهار؛ گاه «محتمل الوجهین» است، یعنی حسب مورد، ممکن است عقوبت یا مخفف باشد مثل کفاره افطار ماه رمضان؛ نهایتاً گاهی کفاره جنبه «تأدیب» دارد مانند کفاره قتل خطایی (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۳۹۱). دیگر فقیهان در صدد تقسیمات دیگری هم برآمده‌اند، ولی به نظر نگارنده، تقسیم فاضل مقداد به صواب و مطلوب نزدیک تر است.

۲. مباحث اصلی در موضوع کفاره

بیشتر فقیهان کفارات را در سه مبحث عمده سامان داده‌اند: موجبات، اقسام و خصال کفاره. در ادامه، به اختصار و فهرست‌وار، این سه مبحث بیان شده‌اند. مطالعه تفصیلی این سه مبحث به جای خویش واگذار می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ص ۲۰۳؛ کیدری، ۱۴۱۶ق: ص ۴۸۷؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۱۸۰؛ همو، ۱۴۱۰ق: ص ۸۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۱۳-۳۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳: ص ۳۳۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ص ۵۸۷؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ص ۲؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۲: ص ۱۲۵؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۳۲۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۳۲۷).

۱. موجبات کفاره یعنی انجام بعضی اعمال که به‌طور مطلق یا در حالات خاصی بر مکلف حرام است. این موجبات از حیث تعداد، فراوان‌اند و برشمردن همه آنها از حوصله این تحقیق خارج است؛ اما گونه‌هایی از آن عبارت است از:ظهار، قتل، صید در حرم، حنث یمین، عهد و نذر.

اقسام چهارگانه کفاره عبارت است از: مرتبه، مخیره، جامع مرتبه و مخیره، و کفاره

جمع.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكُمْ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ غَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (مائده: ۹۵).





۲. خصال کفاره عبارت است از: عتق رقبه، صوم، اطعام و اکساء. البته این چهار چیز موارد اصلی خصال شمرده می‌شوند. در فقه از موارد دیگری نیز خصال نامیده شده‌اند مانند یک دینار یا نصف و ربع آن، کفّی از تمر، استغفار و غسل. برخی هم تقسیم دیگری بر دسته‌بندی‌های بالا افزوده و کفارات را به واجب و مستحب تقسیم کرده‌اند (سزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۲: ص ۳۲۶). با دقت در خصال بر شمرده شده، تقسیم دیگری نیز برای خصال کفارات می‌توان تصور کرد: نوع نخست، خصال عبادی (بدنی) یعنی کفاره‌ای که باید به صورت عبادت تدارک شود و به گونه‌ای بر بدن انسان تحمیل می‌شود. فرد غالب این دسته از کفارات، روزه گرفتن است. نوع دیگر، خصال غیرعبادی (مالی) است یعنی کفاراتی که باید برای ادای آنها مالی را خرج کرد. این نوع خصال عبارت است از: عتق رقبه (آزاد کردن بنده)، اطعام مساکین و اکساء (پوشاندن لباس به فقرا).

۳. کفاره قتل عمد

درباره قتل عمد چند مسئله مورد توجه فقیهان قرار گرفته است، از جمله نوع قتل مستوجب کفاره، نوع کفاره و شرایط تعلق کفاره به قتل. آنچه بیش از این موارد اهمیت دارد، مسئله اسقاط یا عدم اسقاط کفاره با قصاص قاتل یا فوت وی در قتل عمدی است. به اجماع فقیهان، به قتل عمدی کفاره تعلق می‌گیرد و کفاره آن نیز کفاره جمع است. در صورت معذور بودن از هر سه، مکلف باید به مقدار توان ادا کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۷۴۶؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۸۷؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۴۱۵؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷ق: ص ۴۰۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۱؛ همو، ۱۳۸۷ق، ج ۷: ص ۲۴۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۷۵؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۶۸۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ص ۲۷۰؛ همو، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ص ۳۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۷۱۳؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۳۷۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۵۲۸؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۴۰۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۵۰۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۶: ص ۲۹۳؛ امام خمینی، بی تا «الف»، ج ۲: ص ۶۰۶؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۱۳۵؛ تبریزی، ۱۴۲۸ق: ص ۳۴۲ و ...). برخی هم در تعلق

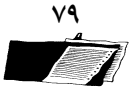
کفاره به قتل عمد تردید کرده و این حکم را مقتضای احتیاط دانسته‌اند (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷ق: ص ۴۰۸)؛ اما غالب فقیهان مستند خود را اجماع و اخبار قرار داده‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۴۰۷). بدیهی است با وجود اخبار موجود در این باره،^۱ اجماع مذکور مدرکی بوده و در حد مؤید قابل اعتنا است. برخی نیز به اجماع و احتیاط تمسک جسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۲).

درباره دین مقتول نیز بحث اندکی میان فقیهان مطرح شده است. مرحوم شیخ در کتاب الخلاف، بر عدم وجوب کفاره به قتل کافر ذمی و معاهد فتوا داده است. او مستند خود را اصل برائت و فهم خود از آیه مزبور عنوان کرده است^۲ (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۰)؛ البته وی در جایی دیگر، قتل انسان محقون الدم اعم از مسلمان و کافر را موجب کفاره دانسته است (ر.ک.: همو، ۱۳۸۷ق، ج ۷: ص ۲۴۶). صاحب جواهر نیز عدم کفاره در قتل غیرمسلمان اعم از ذمی و معاهد را به امامیه نسبت داده است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۴۰۹). همچنین، صاحب ریاض این قول را به فقدان مخالف مستظهر کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶: ص ۵۶۶).

گفتنی است غالب فقیهان صرفاً قتل عمد ناشی از مباشرت را موجب ضمان کفاره دانسته‌اند. از نظر آنان، علت این حکم صدق عنوان قاتل بر مباشر و برائت ذمه مسبب است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۵-۳۲۶؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۶۸۱، محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ص ۲۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۷۱۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۵۲۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۵۰۳؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۴۰۸). باین حال، صاحب ریاض به انحصار قتل ناشی از مباشرت در این حکم اشکال کرده است. او قتل ناشی از تسبیب را نیز مشمول ثبوت کفاره می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶: ص ۵۶۴). محقق خوئی نیز این حکم را به قتل مباشری و بعضی موارد تسبیب بار کرده است (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۱۳۵).

۱. ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲: باب ۲۸ از ابواب کفارات. در این باب، چهار روایت وجود دارد که مورد استناد فقیهان در این بحث قرار گرفته است.

۲. مرحوم شیخ قول شافعی، مالک و زهری را موافق فتوای عالمان شیعه در وجوب کفاره به قتل عمد دانسته است. او ثوری و ابوحنیفه را مخالف این حکم معرفی کرده است (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۲۲).



فقه



۴. اسقاط یا عدم اسقاط کفاره با قصاص قاتل یا فوت وی

مسئله‌ای که در زمینه کفاره قتل عمد بیش از مسائل بالا مورد توجه است، اسقاط یا عدم اسقاط کفاره در صورت قصاص یا مرگ طبیعی قاتل است. در این مسئله دو قول وجود دارد:

۴-۱. قول نخست (قول مشهور)

مشهور بلکه قریب به اتفاق فقیهان معتقدند در صورت فوت قاتل، کفاره نیز از عهده او ساقط می‌شود. آنان معتقدند که نباید کفاره از مال او خارج شود (ر.ک: منابع ذکر شده در ثبوت کفاره برای قتل عمد که قبل از این نام برده شد). چه بسا ایشان قائل هستند که اصولاً کفاره به اموال قاتل تعلق نمی‌گیرد تا با فوت وی از اموال او خارج شود؛ بلکه عبادتی است که به خود وی تعلق داشته است و با از بین رفتنش، تکلیف هم منتفی است (ر.ک: تبریزی، ۱۴۲۸ق: ص ۳۴۴).

۴-۲. قول دوم (قول غیر مشهور)

برخی در مقابل قول نخست، از فتوای مشهور، یعنی اسقاط کفاره، با لفظ «قیل» یاد کرده‌اند. آنان به این نظر گرایش دارند که با فوت قاتل، باید کفاره از اموال وی خارج شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۷۱۳). شهید ثانی نیز در مسالک، پس از نقل قول شیخ از مبسوط (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۷: ص ۲۴۷) مبنی بر عدم وجوب اخراج کفاره از اموال قاتل فوت شده، بر آن اشکال کرده و با آن مخالفت ورزیده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۵۰۶). وی کلام شیخ را این گونه نقل کرده است:

کفاره برای تکفیر (پوشاندن) گناهی است که قاتل مرتکب شده است؛ پس هرگاه خود را تسلیم کند و قصاص شود، حق [و تکلیف خود را] ادا کرده است و همین برای کفاره وی کافی است. از پیامبر ﷺ نیز روایت شده است که فرموده‌اند: «القتل کفارة». بنابراین اگر قاتل قصاص نشود، اخراج کفاره از اموال

وی واجب است، مانند زمانی که بمیرد^۱ یا بخشیده شود یا از او دیه گرفته شود. آنگاه شهید ثانی دلایل رد این قول را با ضمیمه کردن قول مصنف (محقق حلی) در شرایع این گونه برمی شمارد: نخست، «القتل کفارة» یعنی قتل سبب کفاره است؛ دوم، با ارتکاب قتل (سبب) کفاره (مسبب) ایجاد می شود و هرگاه شک شود که آیا با قصاص قاتل، مسبب (کفاره) منتفی می شود یا خیر، باید آن را استصحاب کرد؛ چون اصل بر عدم مسقط و اسقاط است؛ سوم، کفاره از حقوق الله است که به اموال تعلق گرفته و واجب شده است و با مرگ ساقط نمی شود. شهید ثانی در ادامه، عدم سقوط کفاره با فوت قاتل را «اظهر» دانسته و بدان فتوا داده است. او این حکم را مذهب شیخ در خلاف می داند و مستند وی را اجماع فرقه و اخبار ایشان معرفی می کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۵۰۷).

در تقریب استدلال شهید ثانی باید گفت: وقتی گفته می شود «القتل کفارة»، مراد از قتل در اینجا قتلی است که به دست قاتل ارتکاب یافته است نه قصاص وی؛ از این رو اگر می فرمود: «القصاص کفارة»، چه بسا سخن مرحوم شیخ مورد قبول واقع می شد. بنابراین، همچنان که شهید فرموده است، معنای روایت این است که «با ارتکاب قتل، کفاره بر عهده قاتل مستقر می شود». از حقوق الله بودن کفارات مالی نیز امری بدیهی است، چون همه آثار آن جنبه عمومی و اجتماعی دارد و بندگان و گرسنگان و برهنگان از آن بهره می برند؛ به تعبیر بهتر، نفع این کفارات به اجتماع مسلمانان بازمی گردد.

مرحوم صاحب جواهر نیز افزون بر ادله ای که شیخ در مبسوط ذکر کرده است، روایت دیگری را نیز به عنوان دلیل برای اسقاط کفاره با قصاص قاتل می آورد.^۲ با وجود

۱. نکته ظریفی که در این نقل قول شهید از شیخ وجود دارد این است که طبق این نقل قول، مرحوم شیخ میان قصاص قاتل و فوت وی به طور طبیعی تفاوت قائل شده است؛ بدین بیان که طبق حالت نخست، یعنی قصاص، کفاره از او ساقط می شود، اما در حالت دوم، یعنی مرگ طبیعی، کفاره ساقط نمی شود. یادآوری می شود که نویسنده این مقاله چنین تفصیلی را در کلام مرحوم شیخ نیافت (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۷: ص ۲۴۷).

۲. قال الصادق علیه السلام فی خبر عبد الله بن سنان: «کفارة الدم إذا قتل الرجل مؤمناً متعمداً فعليه أن يمكن نفسه من أوليائه فإن قتلوه فقد أدى ما عليه إذا كان نادماً على ما كان منه عازماً على ترك العود، وإن عفى عنه فعليه أن يعتق رقبة و يصوم شهرين متتابعين و يطعم ستين مسكيناً و أن يتدم على ما كان منه و يعزم على ترك العود و يستغفر الله تعالى أبدأ ما بقى» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲: ص ۳۹۸-۳۹۹، ح ۲).





این، صاحب جواهر این قول را در نظر خود اقوی دانسته است که با قصاص قاتل (یا فوت وی) کفاره از وی ساقط نخواهد شد. او نظر خود را با استدلال به ادله‌ای همانند دلایل شهید ثانی در مسالک و با یادآوری قول علامه در مختلف و تحریر - که وی وجوب کفاره را در این حالت نیز قوی دانسته است - و با استناد به فتوای شیخ در خلاف و سرانجام با تکیه بر اصل و اطلاق ادله توجیه می‌کند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳: ص ۴۱۲). برخی معاصران نیز با تمسک به ادله‌ای شبیه ادله صاحب جواهر در جرگه پیروان قول دوم قرار گرفته‌اند. یکی از آنان تأکید می‌کند که تمسک به اصل برائت، در برابر اطلاقات و عموماً بی‌معنی است و ظاهر خطابات در کفارات، گرچه حکمی تکلیفی است، آمیخته به حکم وضعی است و موجب ضمان در اموال است؛ پس با مرگ قاتل ساقط نمی‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۹: ص ۳۶۵-۳۶۶). یکی دیگر از معاصران، با فرض عدم حجیت روایت عبدالله بن سنان (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲: ص ۳۹۸-۳۹۹، ح ۲)، ثبوت کفاره را أوجه‌القولین دانسته و مقرر کرده است که باید کفاره از مال قاتل پرداخت شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق: ص ۴۴۳).

نکته مهم و دقیقی که در سخن شهید ثانی نهفته است و گویا مورد تأیید موافقان فتوای وی نیز قرار گرفته، آن است که وی یکی از ابعاد ماهیتی کفاره قتل را «دین» می‌داند؛ دینی که بر قاتل مستقر شده است و حتی پس از مرگ او باید از اموالش استیفا شود.

۵. دلایل وظیفه‌مندی حکومت اسلامی در اخذ کفاره قتل عمد پس از مرگ قاتل از نظر گاه فقه حکومتی

آنچه تاکنون از نظر گذشت، مروری اجمالی بود از دو قول مطرح در فقه کیفری اسلام درباره ثبوت یا عدم ثبوت کفاره قتل عمد، پس از قصاص یا فوت قاتل. پس از آنکه قول دوم و غیرمشهور با ادله و اقوی‌القولین موافق‌تر دانسته شد، از نظر گاه فقه حکومتی (یکی از شیوه‌های استنباط و روشی اجتهادی) به موضوع نگریسته می‌شود. پیش‌فرض اجرای احکام شرعی اجرای آن در زمان استقرار حکومت اسلامی است؛ به‌طوری‌که

انتظار می‌رود احکام شرعی در بستر جامعه اسلامی ای اجرا شود که در رأس آن حاکم اسلامی قرار دارد (ر.ک ایزدهی، ۱۳۹۴: ص ۱۶۰ و ضیائی‌فر، ۱۳۹۰: ص ۱۰).

ادله قابل ارائه برای اثبات وظیفه‌مندی حکومت اسلامی به دریافت و صرف کفاره قتل، در این رویکرد به شرح زیر است:

۱-۵. کفاره، یکی از امور حسبیه

قبل از این، ماهیت کفاره بررسی شد. در ادامه این بحث می‌توان ماهیت دیگری را برای کفاره در نظر گرفت و آن «جزء امور حسبیه‌بودن» کفارات مالی است. مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در این باره مقرر می‌کند: «حاکم شرع می‌تواند کفارات را بگیرد و آنها را در مصالح فقیران مصرف کند، چون کفارات [یا به تعبیر دقیق‌تر اخذ و مصرف آنها در موارد خود] از امور حسبیه‌ای است که بر آن ولایت دارد» (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۲: ص ۳۶۶). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، بیان ایشان عام است و همه کفارات را در بر می‌گیرد. براساس انگاره وی، حاکم شرع می‌تواند «هر نوع کفاره‌ای» را از صاحب آن بگیرد و در مورد خودش صرف کند (در ادامه، این مطلق‌انگاری نقد خواهد شد). نکته شایسته توجه در این سخن آن است که مصرف کفارات در مصالح فقیران از سوی حاکم شرع، به کفارات شأنیت حسبی بخشیده است؛ از این‌روست که حاکم شرع موظف است به اقامه آن قیام کند. تبیین مفهوم امور حسبیه بر وضوح مطلب خواهد افزود.

۲-۱-۵. مفهوم امور حسبیه و عدم امکان تعطیل آن

حسبه در لغت به معنای اجر و پاداش است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ص ۴۱). ابن‌اثیر در بیان مفهوم حسبه می‌نویسد:

حسبه اسم از ماده احتساب مثل عده از اعتداد است. احتساب یعنی مبادرت به اعمال نیک و صالح برای طلب و تحصیل اجر و ثواب، به وسیله صبر و تسلیم در مقابل کارهای سخت یا به وسیله انواع نیکوکاری‌ها و اقدام به انجام آنها بر





و جهی که مقرر شده، برای به دست آوردن ثوابی که برای آن تعیین شده است و امید بدان می رود (ابن اثیر، بی تا، ج ۱: ص ۳۸۲).

این تعریف بیش از اینکه تعریفی اصطلاحی باشد، تعریفی لغوی است؛ از این رو، دانشیان فقه به تعریف شرعی آن مبادرت کرده اند. مثلاً امام خمینی رحمته الله علیه از نگاه فقه حکومتی و ولایت فقیه، امور حسبیه و حکم آن را این گونه بیان کرده است:

امور حسبیه اموری است که می دانیم شارع مقدس راضی به ترک و اهمال آن نیست. اگر این امور متولی خاصی دارد، بحثی نیست؛ اما اگر ثابت شود که به نظر امام معصوم بستگی دارد، به استناد ادله اولیه برای فقیه هم ثابت است. با صرف نظر از آن (اثبات آن برای امام معصوم و به تبعش برای ولی فقیه) اگر احتمال داده شود که اجرای امور حسبیه دَوران دارد، به نظر فقیه عادل یا شخص عادل [غیر فقیه] یا شخص ثقه، لازم است به قدر متیقن اخذ شود که یعنی فقیه عادل ثقه؛ اگر هم امر دائر بین متباینین است، باید به نظر هردو باشد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ص ۶۶۵).

محقق دیگری امور حسبیه را تکالیفی می داند که مورد ابتلا و نیاز مردم است؛ به طوری که اگر کسی به انجام این امور نپردازد، مردم در فشار و سختی قرار می گیرند. وی هدف از قیام به آنها و تصدی آن را تقرّب به خدا دانسته است (صدر (رضا)، ۱۴۲۰ق: ص ۶۴). بحث از ولایت فقیه بر امور حسبیه و مصادیق آن، مجال خود را می طلبد و از این مقاله خروج موضوعی دارد و مطالعه آن به جای خود واگذار می شود (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۶۰-۳۶۱؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۵ق: ص ۷۰۸-۷۱۰). از تعریف امور حسبی برمی آید که اموری که جنبه عمومی و عام المنفعه دارند، از امور حسبیه تلقی می شوند و شارع مقدس راضی به ترک آن نیست. عبادات و آنچه رابطه خالق و مخلوقی صرف دارد، از زمره این امور خارج است. مرحوم صدر نیز مفهوم فقهی امور حسبیه را چنین دانسته است. او ولایت داشتن فقیه در این امور عمومی را به رسمیت می شناسد (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۸۳).

بر این اساس و با توجه به تعریف ارائه شده از کفاره و ماهیت آن و مصادیق امور حسبیه، چنین روشن می‌شود: اخذ آن بخش از کفارات که دارای جنبه عمومی و عام‌المنفعه‌اند و در راستای مصالح اجتماعی قرار می‌گیرند (به گونه‌ای که اهمال و سهل‌انگاری در آنها مورد رضایت شارع نیست) از امور حسبیه شمرده می‌شوند؛ در نتیجه، حکومت اسلامی، خواه در رأس آن امام معصوم باشد یا ولی فقیه جامع‌الشرایط، باید در صورت وجود مقتضی و عدم مانع به انجام آنها قیام کند. با مروری بر خصال کفارات، مشخص خواهد شد که کفارات مالی اعم از آنکه ماهیت عقوبتی داشته یا نداشته باشند، دارای این اوصاف‌اند و از امور حسبیه تلقی می‌شوند. در مقابل، خصال عبادی محض، که جنبه خالق و مخلوقی و عبد و مولایی دارند، از شمول این امور خارج‌اند. به این ترتیب، نمی‌توان اطلاق سخن مرحوم سبزواری را (که پیش‌تر از نظر گذشت) در این خصوص پذیرفت؛ مگر آنکه گفته شود کلام ایشان به کفاراتی که جنبه عقوبت و مؤاخذه دارد (مانند کفاره قتل عمدی) انصراف دارد و مابقی کفارات را شامل نمی‌شود.

سه نکته در پایان این فراز درخور توجه است:

نکته نخست آنکه کفارات مالی از ویژگی‌هایی برخوردارند که به حساب آوردن‌شان در زمره امور حسبیه را بیش از آنچه بیان شد تقویت می‌کند. حمایت از محرومان، معروف (امر نیک) بودن و براساس پُروتقوا بودن از این اوصاف است. پرواضح است که امور حسبیه با معنای وسیعی که دارد، هر آنچه را که از این اوصاف بهره داشته باشد، شامل می‌شود. پس حاکم اسلامی باید از تعطیل آنها پیشگیری و تمهیدات اجرای آنها را فراهم کند.

نکته دوم اینکه اذعان به جنبه عمومی داشتن کفارات مالی، مقتضی آن است که استیفای آن به هر نحو، مقدم بر منافع شخصی مؤدی یا مرتکب عمل مستوجب کفاره باشد. این امر مبتنی بر قاعده عقلی تقدّم اهم بر مهم است. پرواضح است که رابطه منافع عمومی با منافع فردی، رابطه اهم و مهم است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۲۴۵؛ سبحانی، ۱۳۸۱:

ص ۴۲۳؛ شوکانی، بی تا: ص ۷۳).





نکته پایانی آنکه آن دسته از کفارات مالی را دولت اسلامی می‌تواند تحت ولایت و مدیریت خود در آورد که اشتغال ذمه صاحب‌شان برای دولت عیان و اثبات‌شده باشد، همانند کفاره قتل عمد که متعاقب اثبات قاتل بودن شخص است یا کفاره روزه‌خواری علنی و عمدی که کفاره آن متعاقب اثبات جرم روزه‌خواری ثابت می‌شود یا کفاراتی که متعاقب اعلام جرم، بر دادگاه آشکار می‌شود (مثل کفاره ایلاء).

اکنون باید گفت: نخست، کفاره قتل و عدم سقوط آن با فوت یا قصاص قاتل، حکم شرعی ثابت‌شده‌ای است؛ دوم، احراز حسبه بودن کفارات مالی یا از امور حسبی بودن اخذ و مصرف آن در موارد مشخص مبرهن است. از این رو، خاطر نشان می‌شود که امر به تصدی امور حسبه از سوی حاکم اسلامی مطلق است، محدود به شرایط خاصی نیست و بر حاکم متمکن واجب است در صورت استتکاف ورثه، آن را اقامه کند. در نتیجه، در مورد قتل عمد، فرق نمی‌کند که قاتل زنده باشد یا مرده، و مرگ وی ناشی از قصاص باشد یا مرگ طبیعی؛ در هر صورت، حاکم اسلامی باید کفاره را از وی بگیرد یا از اموالش استخراج کند.

۳-۵. کفارات، منبعی از منابع مالی دولت اسلامی و عاملی برای رفع بخشی از فقر در اجتماع

پیش‌تر در نقد کلام مرحوم شیخ توسط شهید ثانی، نکته‌ای از ایشان نقل شد مبنی بر اینکه کفاره قتل عمد «حق الله» است و با مرگ قاتل ساقط نمی‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۵۰۷). در این مجال شایسته است این کلام به‌طور مستقل مورد توجه قرار گیرد.

در متون فقهی شیعه و سنی، رهبری جامعه اسلامی یا حکومت اسلامی به اقداماتی چند موظف شده است. از جمله آن اقدامات، سه وظیفه مهم اجتماعی شامل رسیدگی به امور مستمندان، اقامه حدود و کیفرهای شرعی، و جمع‌آوری مالیات و اخذ صدقات و سایر وجوه مشخص شده در شرع است (ابن‌فراء، ۱۴۱۴ق: ص ۴۱). برخی محققان وظایف اقتصادی دولت اسلامی را شمارش و بررسی کرده‌اند و بهره‌بری از منابع مالی را برای ایفای این وظایف ضروری دانسته‌اند (المصری، ۱۴۱۳ق: ص ۶۶-۷۴). یکی از اندیشمندان فقه

سیاسی شیعه با بررسی اجمالی آیات قرآن کریم و روایات، پانزده وظیفه برای حکومت اسلامی شمارش کرده است؛ امور سه گانه بالا نیز از آن جمله است (منتظری، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۶۲). رفع فقر، ایجاد عدالت اجتماعی، تأمین و تضمین امنیت عمومی دستاورد این سه گانه است. این سه انعکاسی است از کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه چهارم نهج البلاغه. ایشان در پاسخ به خوارجی که حکومت را فقط از آن خدا می دانستند و در بیان ضرورت وجود حاکم (و طبیعتاً نفی آنارشیزم) می فرمایند:

مردم به زمامداری نیک یا بد نیازمندند تا مؤمنان در سایه حکومت، به کار خود مشغول و کافران هم بهره مند شوند، و مردم در استقرار حکومت زندگی کنند. به وسیله حکومت، بیت المال جمع آوری می گردد و به کمک آن، با دشمنان می توان مبارزه کرد. جاده ها امن و امان و حق ضعیفان از نیرومندان گرفته می شود؛ نیکو کاران در رفاه و از دست بدکاران در امان می باشند ... (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).



فقه

رویکرد فقه حکومتی به کفاره قتل عمد و حکم استیفای آن...

طبیعی است که ایفای این وظایف اساسی و سایر تکالیف عمومی دولت، مستلزم داشتن منابع مالی مکفی است. در فقه سیاسی اسلام از منابع متعددی برای این منظور نام برده شده است. یکی از محققان، پس از شمارش منابع متعدد مالی دولت اسلامی، کفارات مالی مثل کفاره قتل عمد و خطا و تخلف از نذر، عهد، سوگند و احکام شرعی را نیز یکی از این منابع دانسته و پس از آن می گوید: «برای حکومت جایز است که امر کفارات را به جای صاحب کفاره بر عهده گیرد» (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ص ۹۰۹). همو در جایی دیگر کفارات را بر طرف کننده آثار جرم از ضمیر مسلمان دچار گناه و تجاوز و تخلف برشمرده و مقرر داشته است که بر حکومت اسلامی جایز است از طرف صاحب کفاره، به انجام خصال کفاره مباشرت کند (همو، ۱۳۷۰: ص ۶۹۷).

در اقتصاد اسلامی نیز کفارات یکی از منابع مالی حکومت اسلامی (رجائی، ۱۳۸۶: ص ۲۷۴) و یکی از ابزارهای تحقق عدالت در جامعه (میرمعزی، ۱۳۸۱: ص ۷۰) است. از دید برخی نویسندگان اقتصاد اسلامی، خصوصیت کفارات مالی این است که هم دارای آثار اخلاقی و تربیتی است و از ارتکاب دوباره گناه پیشگیری می کند و هم:



توزیع ثروت و درآمد را به صورت غیرمستقیم بهبود می‌بخشد؛ زیرا رابطه ایمان و تقوا و عدالت در توزیع، مثبت است. هرچه افراد جامعه از ایمان و تقوای بالاتر برخوردار باشند، نه تنها حقوق افراد کمتر تضییع می‌شود، بلکه [انفاق‌های واجب و مستحب بیشتر و بهتر انجام پذیرفته، در نتیجه، توزیع عادلانه‌تر صورت می‌پذیرد (رجائی، ۱۳۸۶: ص ۲۷۵).

بر اساس آنچه تاکنون در این نوشتار بیان شد، می‌توان اثر مهمی در بُعد اجتماعی برای این عبادت تصور کرد: تأمین مالی «بخشی از هزینه‌های حکومت اسلامی» در جهت رفع فقر و گرسنگی و برهنگی. بی‌تردید، حکمت موجود در ورای این دسته از احکام شرعی و واجبات مالی از قبیل خمس و زکات و کفارات، برطرف شدن مظاهر فقر از جامعه است؛ به گونه‌ای که، به اذعان نگارنده، چنانچه این واجبات عملی شود، فقر از جامعه رخت بر خواهد بست. بر این اساس، باید تدابیری اندیشیده شود تا منابع مالی حکومت اسلامی به طور حداکثری تأمین و استیفا شود. بنابراین، در مواردی که میان منافع خصوصی و عمومی تزاخمی در این جهت پیش آید، باید منافع عمومی مقدم شود.

۶. بررسی امکان دریافت قیمت نقدی خصال کفاره قتل عمدی

همچنان که در ابتدای این مقاله بیان شد، مهم‌ترین خصال مالی کفارات عبارت است: از عتق رقبه، اطعام و اکساء. در قتل عمد باید این خصال را قاتل جمعاً ادا کند. اکنون جای این پرسش است که امکان پرداخت قیمت سوقیه این خصال وجود دارد یا خیر؟ به بیان دیگر، اگر مؤدی کفاره اعم از قاتل عمدی یا غیر او، و اعم از آنکه خود قاتل عمد بخوهد کفاره را ادا کند یا پس از قصاص یا فوت او از اموال او خارج شود و در موارد خود به مصرف برسد، آیا می‌تواند مبالغ و قیمت خصال گفته‌شده را بپردازد یا باید عین عتق صورت گیرد و عین خوراک و پوشاک به مستمند داده شود؟

با بررسی متون فقهی روشن خواهد شد که فقیهان در مبحث کفارات، سخن از اجزاء قیمت سوقیه کفارات را - آن گونه که انتظار می‌رود - بررسی قرار نکرده‌اند.

باین حال، فقیهان در بحث اموال متعلق زکات و زکات فطره این موضوع را از نظر دور نداشته‌اند. آنان پرداخت قیمت سوقیه جنس مورد نظر را مُجزی و مسقط تکلیف دانسته‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ص ۵۲۶؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۷۷). البته یکی از دانشیان معاصر در پاسخ به این سؤال که «آیا زمانی که دسترسی به عین (مثل شتر) مقدور نباشد، می‌توان پول کفاره محرمات احرام را نقداً پرداخت کرد؟» پاسخ داده است: «اگر مطمئن باشد که فقیر پول را صرف خرید آن [شتر] می‌کند، جایز است» (حسینی شیرازی، بی‌تا، ج ۸: ص ۱۳). امام خمینی رحمته‌الله نیز اصولاً پرداخت غیر جنس را در اطعام و اکساء روا نمی‌داند؛ مگر آنکه فقیر مورد اطمینان باشد و او را در خرید طعام یا لباس، و کیل خویش قرار دهد (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲: ص ۱۲۵، مسئله ۲۰ از کتاب کفارات).

برخی دیگر مانند صاحب جواهر، به پیروی از محقق در شرایع، معتقدند: قیمت سوقیه مُجزی نیست چون ذمه شخص به پرداخت جنس مشغول شده است و قیمت آن موجب برائت ذمه نمی‌شود. این افراد کسانی را که قیمت کفاره را مکفی می‌دانند، به عامه تشبیه و متهم به قیاس با زکات کرده‌اند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۳۳: ص ۲۹۱). البته این گروه برای قول خود دلیلی جز آنچه گفته شد، ذکر نکرده‌اند. روشن است که این دلیل به‌تنهایی توان مقابله با قول مخالف را ندارد؛ چه اینکه در لسان آیات و روایات مربوط به کفارات، سخن از جنس غذا و لباس به‌میان نیامده و صرفاً به اطعام و اکساء فرمان داده شده است. این امر با پرداخت وجه و اطمینان به گیرنده مستمند درباره خرید آن، محقق می‌شود.

حاصل آنکه، اصل در خصال اطعام و اکساء آن است که باید به‌صورت جنس باشد و به‌طور مستقیم به مستحق داده شود تا خودش را با آن سیر کند یا بپوشاند. در این مهم فرق نمی‌کند که مؤدی شخصاً آذوقه یا پوشاک را به فرد مستحق بدهد یا آنکه او را برای خریدن غذا و لباس و کیل (به تعبیری که امام خمینی رحمته‌الله به کار برده است) کند و مبلغ کفاره را به وی بدهد. بر این اساس می‌توان گفت ورثه (یا دولت اسلامی) هم می‌توانند قیمت سوقیه کفاره را از مکلف (قاتل) اخذ کنند؛ همچنین، در صورت فوت او می‌توانند قیمت آن را از اموالش خارج سازند و به‌وکالت یا از طرف او در مصرف شرعی آن یعنی تغذیه و پوشاک مستمندان صرف کنند.



نتیجه گیری

براساس آنچه در این مقاله از نظر گذشت، نتایج زیر حاصل می شود:

۱. از منظر فقه کیفری اسلام، نخست) افزون بر قتل خطایی، بر قتل عمدی نیز کفاره مترتب می شود؛ دوم) قول اقوی آن است که با فوت یا قصاص قاتل، کفاره از وی ساقط نمی شود؛ در مقابل، قول دیگر که قول مشهور فقیهان است، آن است که با فقدان قاتل، کفاره هم منتفی می شود؛ به ویژه زمانی که قاتل قصاص شده باشد.

۲. اما از نظر گاه فقه حکومتی، افزون بر سیاست حمایتی شرع از بزه دیده، در جرائم مستوجب کفاره مالی از جمله قتل عمد، مؤلفه هایی مانند حمایت و صیانت از منافع و مصالح عمومی و اجتماعی، تأمین عدالت و رفع فقر، گرسنگی و برهنگی از اهمیت بسزایی برخوردار است. بر این اساس، اصولاً کفارات پیش از اینکه عبادت محض و تکلیف شخصی باشند، گاهی (مثل کفاره قتل عمد) عقوبت اند و از حقوق الله یا حقوق عمومی تلقی می شوند؛ پس با قصاص یا فوت قاتل قابل اسقاط نیستند. در نتیجه، ورثه او مکلف اند این دین و حق عمومی را از اموال او خارج سازند و به نیابت از او در موارد مصرفش خرج کنند.

۳. بدیهی است در صورت امتناع ورثه از اقدام به این امر، حاکم اسلامی می تواند از باب وجوب اقامه و تولی امور حسیه دست به این کار بزند. احتساب کفارات مالی به ویژه کفاراتی که جنبه عقوبتی دارند (به عنوان یکی از منابع مالی دولت اسلامی) نیز توجیه کننده این مهم است. اهتمام دولت اسلامی به قانونمند کردن و اخذ این کفارات می تواند بخشی از فقر و گرسنگی را از چهره جامعه بزدايد.



فقه

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی
۳. ابن اثیر (مبارک بن محمد جزری) (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، پنج جلدی، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. ابن ادريس (محمد بن منصور بن احمد حلی) (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، سه جلدی، ج ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۵. ابن زهره حلی (حمزة بن علی حسینی) (۱۴۱۷ق)، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، یک جلدی، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۶. ابن فارس، احمد (۱۳۹۰)، ترتیب مقایس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد، چ ۲، قم: مرکز دراسات الحوزة و الجامعة.
۷. ابن فراء (ابوعلی محمد بن حسین) (۱۴۱۴ق)، الأحكام السلطانية، بیروت: دارالفکر.
۸. ابن فهد حلی (جمال الدین احمد بن محمد اسدی) (۱۴۰۷ق)، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، پنج جلدی، ج ۵، چ ۱، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۹. _____ (۱۴۰۹ق)، الرسائل العشر (لأبن فهد)، یک جلدی، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۱۰. اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۴۲۲ق)، وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمينی)، یک جلدی، چ ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۴)، «ماهیت فقه سیاسی»، فصلنامه حقوق اسلامی، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۱۵۳-۱۷۷.
۱۲. بحرانی (آل عصفور)، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، بیست و پنج جلدی، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۱۳. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۸ق)، تفتیح مبانی الأحكام - کتاب الدیات، یک جلدی، چ ۱، قم: دار الصدیقة الشهيدة علیه السلام.
۱۴. جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، ولایت فقیه، تهران: رجاء.





۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، سی جلدی، ج ۲۲، چ ۱، قم: مؤسسہ آل البیت علیہ السلام.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد (بی تا)، الأسئلة و الأجوبة - اثنا عشر رسالة، ج ۸، بی جا: دفتر معظم له.
۱۷. خمینی (امام)، سید روح الله موسوی (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع (للإمام الخميني)، پنج جلدی، ج ۲، چ ۱، تهران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیہ السلام.
۱۸. _____ (بی تا «الف»)، تحریر الوسيلة، چ ۱، قم: مؤسسہ مطبوعات دار العلم.
۱۹. _____ (بی تا «ب»)، صحیفہ امام، تهران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیہ السلام.
۲۰. خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ہفت جلدی، ج ۵ و ۶، چ ۲، قم: مؤسسہ اسماعیلیان.
۲۱. خوئی، ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، دو جلدی، چ ۲، قم: نشر مدینة العلم.
۲۲. _____ (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، سی وسہ جلدی، ج ۱، چ ۱، قم: مؤسسہ إحياء آثار الإمام الخوئی علیہ السلام.
۲۳. راغب اصفہانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چ ۱، بیروت - دمشق: دار العلم - دار الشامیة.
۲۴. راوندی، قطب الدین سعید بن عبداللہ (۱۴۰۵ق)، فقہ القرآن، دو جلدی، ج ۲، چ ۲، قم: انتشارات کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی علیہ السلام.
۲۵. رجائی، سید کاظم؛ با همکاری گروه اقتصاد (۱۳۸۶)، معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن، چ ۲، قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۶. سبحانی، جعفر (۱۳۷۰)، مبانی حکومت اسلامی، یک جلدی، قم: مؤسسہ علمی - فرهنگی سیدالشہداء علیہ السلام.
۲۷. _____ (۱۳۸۱)، الإنصاف فی مسائل دام فیہا الخلاف، قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
۲۸. _____ (۱۴۲۴ق)، المواہب فی تحریر أحكام المكاسب، یک جلدی، چ ۱، قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
۲۹. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مہذب الأحكام، سی جلدی، ج ۲۲ و ۲۹، چ ۴، قم: مؤسسہ المنار.

٣٠. سلاّر ديلمى، حمزة بن عبدالعزيز (١٤٠٤ق)، المراسم العلوية و الأحكام النبوية، يك جلدى،
چ ١، قم: منشورات الحرمين.
٣١. شوكانى، محمد بن على (بى تا)، ارشاد الفحول، بيروت: دار الكلم الطيب.
٣٢. شهيد اول (محمد بن مكى عاملى) (١٤١٠ق)، اللعة الدمشقية فى فقه الإمامية، چ ١،
بيروت: دار التراث.
٣٣. _____ (١٤١٧ق)، الدروس الشرعية فى فقه الإمامية، سه جلدى، ج ٢، ٢، قم: دفتر
انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٣٤. شهيد ثانى (زين الدين بن على) (١٤١٠ق)، الروضة البهية فى شرح اللعة الدمشقية (المحشى
- كلاتر)، ده جلدى، ج ٣، ١، قم: كتاب فروشى داورى.
٣٥. _____ (١٤١٣ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، پانزده جلدى، ج ١٠ و
١٥، چ ١، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٣٦. شيخ طوسى (ابوجعفر محمد بن حسن) (١٣٨٧ق)، المبسوط فى فقه الإمامية، هشت جلدى،
ج ٧، چ ٣، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٣٧. _____ (١٤٠٧ق)، الخلاف، شش جلدى، ج ٥، چ ١، قم: دفتر انتشارات اسلامى
وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٣٨. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان عكبرى) (١٤١٣ق)، المقنعة، يك جلدى، چ ١، قم:
كنگره جهانى هزاره مفيد.
٣٩. صاحب جواهر (محمد حسن نجفى) (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام،
جهل وسه جلدى، ج ١٥، ٣٣ و ٤٣، چ ٧، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٤٠. صدر، سيدرضا (١٤٢٠ق)، الاجتهاد و التقليد (للصدر)، يك جلدى، چ ١، قم: انتشارات
دفتر تبليغات اسلامى حوزه علمیه قم.
٤١. صدر، سيدمحمد (١٤٢٠ق)، ماوراء الفقه، ج ٩، بيروت: دار الأضواء للطباعة و النشر.
٤٢. ضيائى فر، سعيد (١٣٩٠)، «رويكرد حكومتى در فقه»، مجله علوم سياسى، سال چهارم،
ش ٥٣، ص ٧-٣١.
٤٣. طباطبايى، سيدعلى بن محمد (١٤١٨ق)، رياض المسائل (ط - الحديثة)، شانزده جلدى،
چ ١، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٤٤. طبرسى، فضل بن حسن (١٤١٠ق)، المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، دو جلدى،
ج ٢، چ ١، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.





۴۵. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، ج ۲، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۴۶. عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، هشت جلدی، ج ۶، چ ۱، بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۴۷. علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر) (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۸. فاضل آبی (حسن بن ابی طالب یوسفی) (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، دو جلدی، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۹. فاضل لنکرانی، محمد فاضل موحدی (۱۴۱۸ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - الديات، یک جلدی، چ ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۵۰. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله سیوری حلی) (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، چهار جلدی، ج ۳ و ۴، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۵۱. کیدری، قطب الدین محمد بن حسین (۱۴۱۶ق)، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، یک جلدی، چ ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵۲. محقق حلی (نجم الدین جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چهار جلدی، ج ۴، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۵۳. _____ (۱۴۱۸ق)، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، دو جلدی، ج ۲، چ ۶، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
۵۴. مشکینی، علی (۱۳۸۴)، مصطلحات الفقه، چ ۴، قم: دفتر نشر الهادی.
۵۵. المصری، رفیق یونس (۱۴۱۳ق)، أصول الإقتصاد الإسلامی، دمشق: دارالقلم.
۵۶. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۶)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، چ ۲، قم: دفتر آیت الله منتظری.
۵۷. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی (۱۴۲۵ق)، الحاکمیة فی الإسلام، یک جلدی، چ ۱، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۵۸. میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۱)، ساختار کلان نظام اقتصادی اسلام، چ ۱، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

به‌پاخاستن در مقابل دیگران از منظر فقه ارتباطات غیرکلامی

مصطفی همدانی*

چکیده

به‌پاخاستن در مقابل افراد در آغاز ارتباط برای حرمت‌نهادن به آنان، یکی از گونه‌های ارتباط غیر کلامی است که در بسیاری از فرهنگ‌ها در دنیا به کار می‌رود. این رفتار غیر کلامی نوعی الگوی رفتاری در حوزه سبک زندگی نیز محسوب می‌شود. در فرهنگ مسلمانان، این رفتار در چنین مواردی صورت می‌گیرد: ادای احترام ملاقات‌شوندگان به ملاقات‌کنندگان، به احترام آموزگاران در کلاس درس و به حرمت عالمان دین به هنگام ورود به مسجد و محل و عطف. با این رفتار، پیام‌هایی چون ابراز خوشحالی از دیدار، اظهار تواضع و تعظیم منتقل می‌شود. پرسش پژوهش فرارو این است که با توجه به پیام مندرج در این گونه ارتباطی، حکم فقهی آن چیست؟ این مقاله با روش تحلیلی، نخست، سند و دلالت روایات مرتبط با این موضوع را بررسی کرده است؛ سپس اندیشه‌های فقهی رایج را نقد کرده است؛ در نهایت، به این نتیجه دست یافته است که به‌پاخاستن در موارد یادشده در آغاز ارتباط، اگر شامل تحقیر خود یا ایجاد تکبر در آن فرد نباشد، حرام نیست؛ همچنین، اگر در عناوینی چون اکرام مؤمن و ابراز مودت قرار گیرد، می‌تواند مستحب باشد و اگر ترک آن سبب آزار یا اهانت به مؤمن شود، حرام است.

کلیدواژه‌ها

آغاز ارتباط، به‌پاخاستن، ارتباطات غیر کلامی، فقه ارتباطات.



فقه ارتباطات یکی از ساحت‌های بسیار مهم فقه است که هم می‌تواند مسائلی نوپیدا را دربر گیرد و هم مسائلی کهن - که نه کهنه بلکه نیاز روز هستند - را با رویکرد ارتباط‌شناختی-فقهی تحلیل کند. این دانشی فقهی بخش گسترده‌ای از فقه اجتماعی را هم شامل می‌شود و از طرف دیگر، مقدم بر فقه رسانه است که امروزه به آن اعتنای بیشتری می‌شود: تا جایی که گاه فقه ارتباطات به آن تقلیل می‌یابد و با آن مساوی پنداشته می‌شود؛ در حالی که فقه رسانه از نظر هستی‌شناختی در وجود و رتبه، متأخر از فقه ارتباطات است و از آن تغذیه می‌کند و بر شاخسار آن می‌تند؛ پس تا فقه ارتباطات تدوین نشود، فقه رسانه تحقق نخواهد یافت. اگر هم تحقق یابد، نه تنها هستی واقعی ندارد بلکه توهمی بیش نخواهد بود.

یکی از حوزه‌های فقه ارتباطات، فقه ارتباطات انسانی غیر کلامی است. در این حوزه نیز یکی از مسائل مهم، برخاستن مقابل دیگران است. این گونه ارتباطی معمولاً در آغاز ارتباط و نیز برای مشایعت به کار می‌رود. در آغاز ارتباط نیز می‌تواند در قالب استقبال یا تکریم باشد. آنچه در این تحقیق مورد نظر است، به‌پاخواستن در آغاز ارتباط است؛ چه به‌همراه آن استقبالی نیز صورت گیرد یا خیر. همان‌طور که روایات ذکر شده در این مقاله نشان می‌دهد، این رفتار در میان عرب رایج بوده و به‌گواهی تاریخ در ایران نیز مرسوم بوده است (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۲: ص ۷۷۰؛ راوندی، ۱۳۸۲، ج ۳: ص ۴۱). در زمان ساسانیان، درباریان در حضور شاه و مجلس او بر سرپا می‌ایستادند (کرستین‌سن، ۱۳۶۸: ص ۵۲۷). در جهان امروز نیز ضرورت انجام این رفتار غیر کلامی در آغاز ارتباط، امری بدیهی تلقی می‌شود (میچل و کور، ۱۳۹۲: صص ۵۹ و ۱۶۲)؛ البته این رفتار در میان برخی خرده‌فرهنگ‌ها متعارف نیست اما نباید شک کرد که سبک زندگی کنونی مردم جهان به‌شدت تحت تأثیر رسانه‌ها و نظام آموزش و پرورش کنونی است که به‌دنبال نوعی یکسان‌سازی جهانی و محو خرده‌فرهنگ‌ها است؛ از این رو رواج این رفتار در سطح جهانی را باید باورپذیر دانست.



این رفتار غیر کلامی را می‌توان از منظر مردم‌شناختی، روان‌شناسی اجتماعی، ارتباط‌شناختی و... تحلیل کرد. تحقیق فرارو این کنش را با رویکرد فقه ارتباطات تحلیل کرده است؛ به این معنا که این پدیده ارتباطی را نه تنها با همان رویکرد فقهی پیشینیان - یعنی تحلیل یک فعل جوارحی - بلکه علاوه بر بهره‌بردن از آن رویکرد و مراعات قواعد مسلم استنباط و اجتهاد، این پدیده را از منظر پیام مندرج در آن (که مشتمل بر پیام‌هایی چون اظهار محبت و تواضع و تعظیم است) نیز تحلیل فقهی می‌کند. پرسش این مقاله در حوزه فقه ارتباطات غیر کلامی و در ساحت وسیع‌تر در سبک زندگی اسلامی جای دارد: حکم فقهی به‌پاخاستن در برابر دیگران در ارتباطات انسانی غیر کلامی چیست؟

این پرسش در فقه ارتباطات غیر کلامی و در حوزه مهم سبک زندگی اسلامی اهمیت دارد. در توضیح باید گفت: سبک زندگی در حقیقت عبارت است از الگوهای رفتاری که همه کنش‌های انسان‌ها - از خوراک و پوشاک و معاشرت خانوادگی و اجتماعی تا خرید و مصرف و گذران اوقات فراغت و امثال آنها - را دربر می‌گیرد (کاویانی، ۱۳۹۴: ص ۴۱). یکی از الگوهای رفتاری در بخش اجتماعی از سبک اسلامی زندگی «برخاستن مقابل دیگران» در آغاز ارتباط است. پرسش از حکم فقهی این الگو، مهم و مورد نیاز جامعه مؤمنان است.

نگارنده تاکنون تحقیقی مستقل که این موضوع را با رویکرد فقهی و یا حتی اخلاقی یا ارتباط‌شناختی بررسی کند نیافته است. این در حالی است که روایات این موضوع از طرفی دارای تعارض هستند؛ پس باید با روش‌های اجتهادی، ارزیابی‌سندی و دلالتی شوند و با روش‌های فقه‌ای و در فرایند استنباط، در راستای استنتاج حکم تحلیل شوند. از طرف دیگر، این روایات نیازمند ارزیابی ارتباط‌شناختی با تحلیل پیام مندرج در این ارتباط هستند تا مراجعه به نصوص با بصیرت کافی انجام شود و در نتیجه، موضوع فقهی و بلکه حکم فقهی این رفتار بهتر خود را نشان دهد. البته در این میان نباید پیشینه این موضوع را فراموش کرد. در این باره در حد چند سطر در متون فقهی پیشین نگاشته شده است و در بخش «پیشینه» به آن اشاره خواهد؛ گرچه این چند سطر را نه در کمیت و نه در کیفیت نمی‌توان تولید ادبیات علمی در این بحث نامید.





پرسش یادشده اهمیت خاصی دارد، زیرا اگر این کنش غیر کلامی ممنوع باشد، بین دستور دین (که برخاستن مقابل دیگران را منع کرده است) و عرف (که در موارد متعددی این برخاستن را شرط ادب می‌داند) تعارض ایجاد می‌شود؛ در نتیجه، با فرض تأکید بر فرمان دین و تمکین دین‌داران معاصر از این فرمان، بخش مهمی از صمیمیت و ائتلاف و اکرام اجتماعی رایج در ارتباطات میان‌فردی مؤمنان و محترمان (از جمله پیران، بزرگتران، معلمان و حتی همتایان) ازدست خواهد رفت؛ چون به‌پاخاستن در مقابل دیگران یکی از قالب‌های مهم این صمیمیت و اکرام است. بنابراین، فقیهان جامعه اسلامی باید برای جبران این سرمایه ارتباطی مهم براساس هنجارهای اسلامی چاره‌اندیشی کنند. آنان باید ضمن تلاش برای زدودن این رفتار منکر در سطح ارتباطات اجتماعی، الگوی رفتاری جدیدی برای پُر کردن گسل ارتباطاتی حاصل‌شده معرفی کنند. در نقطه مقابل، با تجویز این عمل، می‌توان از این رفتار و ظرفیت تکریم و تعظیم نهفته در آن در راستای ایجاد صمیمیت بیشتر در میان افراد جامعه اسلامی بهره برد.

در این نوشتار، نخست مفاهیم «ارتباطات»، «ارتباط کلامی» و «ارتباط غیر کلامی» تبیین می‌شود و تحلیلی ارتباط‌شناختی نیز از کنش مورد بحث یعنی «به‌پاخاستن در برابر دیگران» به‌ویژه پیام مندرج در آن ارائه می‌شود؛ سپس ادله مرتبط با این موضوع، به‌ویژه روایات و اندیشه‌های فقهی، ارائه و نقد خواهد شد؛ در نهایت، اندیشه فقهی برگزیده ارائه و اثبات خواهد شد.

پیشینه

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، تحقیق مستقلی در این موضوع یافت نشده است و تنها در تراث فقهی گذشته اشاراتی به آن وجود دارد؛ توضیح اینکه از آنجاکه فقه اجتماعی و در ذیل آن، فقه ارتباطات، به‌صورت جدی مورد توجه نبوده است، متأسفانه بابتی در فقه برای این بحث باز نشده است. فقیهان متقدم مانند شیخ طوسی، سید مرتضی و شیخ مفید این بحث فقهی را طرح نکرده‌اند. در تراث فقهی متأخر نیز باید گفت: فقیهانی چون شیخین و محقق حلی در شرایع بنیان‌گذار ساختار تدوین مباحث فقهی هستند و

اندیشه‌های فقهی بر اساس تبویب آنها شکل گرفته یا شرح و تحشیه آثار آنان است. وقتی این بحث در آثار آنان وجود ندارد، یعنی در آثار فقهی ما بابتی متعارف برای این بحث باز نشده است.

تنها فقهی که تحقیقاتی در این مبحث ارائه کرده، شهید اول است. او در کتاب القواعد و الفوائد در حدود یک بند از این موضوع بحث کرده است (شهید اول، بی تا، ج ۲: ص ۱۵۹-۱۶۳). وی در کتاب دروس در آخر بحث حج کتاب مزار را هم نگاشته است، چون زائران خانه خدا اهل قبور را هم زیارت می کنند. شهید اول به تناسب این باب، بحثی هم در حکم فقهی زیارت اموات باز کرده و با حسن سلیقه، زیارت اخوان را هم خاتمه همین باب قرار داده است تا زیارت اخوان - که شاید مهم تر از زیارت اموات باشد - هم مطرح شود. ایشان در این قسمت، به تناسب این بحث، در چند سطر، عناصر ارتباطی غیر کلامی مهمی چون مصافحه و معانقه، روبوسی، دست بوسی و از جمله به پاخاستن مقابل مؤمنان (که در استقبال از مهمانان رخ می دهد) را بحث کرده است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۱۸).



فقه

فاضل مقداد نیز در کتاب نضد القواعد الفقہیة - که در واقع، بازنویسی منظم قواعد شهید اول با جابه جایی و تبویب و گاهی تلخیص و اضافاتی است - بالتبع دقیقاً همین مطالب را در این موضوع ارائه کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق: ص ۲۷۳-۲۷۴). البته کتاب قواعد شهید اول متأثر از کتاب قرافی، از فقیهان مالکی، و حتی عین آن است؛ با تلخیص‌ها و تهذیب‌هایی که همسو با اندیشه شیعی انجام شده است. قرافی این بحث را مفصل تر از شهید در کتاب خود تبیین کرده است (قرافی، بی تا: ص ۲۵۱-۲۵۵).

در آثار حدیثی نیز روایات این موضوع در هیچ کدام از کتب اربعه نقل نشده است. مرحوم مجلسی در مرآة العقول، به مناسبتی، عین مطالب شهید اول در کتاب القواعد و الفوائد را نقل کرده و خود نیز نقد یا نکته‌ای بر آن نیفزوده است (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق: ج ۹: ص ۸۰). صاحب وسائل نیز روایات مرتبط با این موضوع را در بابی با عنوان «بَابُ آدَابِ اسْتِیْقَابِ الْقَادِمِ وَ تَشْیِیْعِهِ» جمع کرده است. او در نهایت معتقد است: نهی از به پاخاستن، دلالت بر حرمت یا کراهت ندارد مگر در صورتی خاص که آن را در مباحث بعد بیان



خواهیم کرد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ص ۲۲۹)؛ اما همان‌طور که از عنوان باب برمی‌آید، او دربارهٔ استحباب این رفتار نیز اظهارنظری نکرده است. از آنجاکه اکثر اندیشه‌های فقه‌الحدیثی بر محور شرح کتب اربعه تولید شده و این روایات نیز در آن کتب حضور ندارند، در تحلیل‌های فقه‌الحدیثی نیز پیشینه‌ای برای این بحث نمی‌توان یافت. پس از آن دو فقیه و این دو محدث شیعی نیز این بحث به کلی فراموش شده است. در آثار متأخران و معاصران نیز تحقیق فقهی یا حدیثی مستقل یا در ضمن مباحث فقهی در این موضوع تولید نشده است. فقه اجتماعی در زمان معاصر همانند روزگار پیشین مغفول مانده و همچنان مورد توجه نیست.

در میان فقیهان مالکی اهل سنت، رملی در *نهایة المحتاج* این بحث را در «کتاب السیر» مطرح کرده است. به‌باور او، اگر کسی این کار را دوست بدارد و طبق قولی آن را از روی تکبر بپسندد یا دوست بدارد دیگران همواره بر پا بایستند و او چون متکبران نشسته باشد، مرتکب فعل حرام شده است (رملی، ۱۴۰۴ق، ج ۸: ص ۵۵؛ دمیاطی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ص ۳۰۵؛ سنیک، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۸۶؛ قرافی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳: ص ۲۹۹).

۱. تبیین مفاهیم نظری و تحلیل ارتباط‌شناختی «به‌پا‌خاستن» در آغاز ارتباط

ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام از فرستنده به گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام، مشابهت معنا با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود (محسنیان‌راد، ۱۳۸۵: ص ۵۷). ارتباطات در تقسیمی به کلامی و غیرکلامی منقسم است. ارتباط کلامی یعنی فرایندی که در آن منبعی (به‌عنوان فرستنده) زبان را به کار می‌گیرد تا معانی ویژه‌ای را به پیام‌گیران القا کند (میلر، ۱۳۸۹: ص ۹۴)؛ درمقابل، ارتباط غیرکلامی یعنی هر پیامی که با کلمه منتقل نشود (Floyd, 2011: p.178) و در تعریف دقیق‌تر یعنی:

پیام‌هایی آوایی و غیرآوایی که با وسایلی غیراز وسایل زبان‌شناسی ارسال و تشریح شده‌اند. این تعریف نه تنها زبان اشارات و علامات را دربر می‌گیرد، بلکه کلمات نوشتاری را نیز مورد توجه دارد، ولی شامل پیام‌هایی می‌شود که به‌وسیلهٔ آواها به دیگران منتقل می‌شوند و در قلمرو زبان متعارف قرار نمی‌گیرند، مانند

خنده، خروش و دیگر آواهایی که از دهان انسان خارج می‌شوند. [...] واقعی‌ترین نمونه از ارتباطات کلامی، زبان نوشتاری و گفتاری است و بهترین مثال برای ارتباطات غیر کلامی، بیان چهره و اشارات بدنی است؛ ضمن آنکه ثن صدا، سکوت‌های بین کلمات و یا تکیه بر کلمه‌ای که عملاً مرتبط به هردو است، نمونه‌ای از ارتباطات غیر کلامی است (فرهنگی، ۱۳۹۵: ص ۴۳-۴۴).

ارتباط غیر کلامی به کنش‌های ارتباطی متفاوت از گفتار اشاره می‌کند؛ بدین ترتیب شامل حالات چهره، حرکات دست و بازو و موقعیت‌ها و حرکات مختلف بدن و پاها است (Wood, 2014: p.135; Mehrabian, 2017: p.10).

طبق تقسیم ریچموند^۱ و مک کروسکی^۲ و بسیاری دیگر از ارتباط‌کاوان مانند پرفسور فرهنگی، ساحت‌های ارتباط غیر کلامی به این شرح هستند: ظاهر فیزیکی، جنبش‌شناسی، رفتار آوایی، فضا، لمس کردن (که به مطالعه جنبه‌های ارتباطی لمس کردن می‌پردازد)، محیط و زمان (ریچموند و کروسکی، ۱۳۸۸: ص ۹۷-۱۰۰، فرهنگی، ۱۳۹۵: ص ۴۷ و ۵۳).

اگر بخواهیم به‌پاخاستن به‌عنوان یک رفتار غیر کلامی را در یکی از این موارد جای دهیم، به‌نظر می‌رسد در زمره جنبش‌شناسی یا همان حرکات بدنی یا رفتار جنبشی است. طبق تحلیل دانکن، این طبقه شامل ژست‌ها، اداها و سایر حرکات بدنی، از جمله حالت چهره، حرکت چشم و حرکت وضعی است (بلیک و هارولدسن، ۱۳۹۳: ص ۵۹).

۲. موازنه‌ای میان اصل و قاعده با مسئله

در مسائل غیر تعبدی مانند فقه معاملات و اجتماعیات، یکی از روش‌های متین اجتهاد این است که مقتضای عمومات و اطلاعات و اصول عملیه و قواعد فقهی کلی و راهبردی در مسئله مورد بررسی تحلیل شود؛ یعنی روشن شود که اگر هیچ‌آیه یا روایتی در مسئله

1. Virginia Peck Richmond

2. James C. McCroskey



فقه



نباشد، این اصول و قواعد چه الگوی عملی‌ای ارائه می‌کنند.

طبق اصول و قواعد، اگر پیام موجود در این رفتار یعنی اظهار محبت و تعظیم به صورتی باشد که چنین پیامدهایی داشته باشد، ممنوع است: اظهار محبت به کافری حربی یا فاسقی که سبب تشجیع او بر فسق شود و یا نوعی تحقیر خود و تعظیم بی‌مورد آن شخص که سبب ایجاد تکبر در او شود. در غیر این صورت، اگر نوعی ابراز محبت و تعظیم شایسته باشد، طبق عموماً دال بر ضرورت الفت و محبت و انس آفرینی میان مؤمنان، مستحب و ترک آن مکروه است؛ اگر هم سبب قطع و عداوت و بی‌حرمتی به مؤمن شود، حرام خواهد بود؛ در غیر این موارد حکم آن اباحه خواهد بود.

۳. به‌پاخاستن در مقابل دیگران از منظر روایات

۱-۳. دسته‌بندی روایات

در این مسئله چند دسته روایت وجود دارد. بیشتر دسته‌ها شامل یک روایت هستند.

دسته نخست: روایاتی که نشان می‌دهد پیامبر ﷺ به استقبال برخی مؤمنان رفته است. استقبال در این روایات، مشتمل بر دو جزء انضمامی یعنی به‌پاخاستن همراه با چند قدم راه رفتن است؛ از این رو، اگر استقبال مجاز باشد، قطعاً به‌پاخاستن که جزء آن است نیز مجاز خواهد بود:

- پیامبر ﷺ برای استقبال از حضرت زهرا علیها السلام بلند می‌شدند و به‌سوی او می‌رفتند و ایشان هم همین رفتار را در دیدار پیامبر ﷺ داشتند (طبری آملی، ۱۳۸۳ق: ص ۲۵۳)؛^۱

۱. قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ السَّقَانِي قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَمَرَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مَيْسَرَةَ بْنِ حَبِيبٍ عَنِ الْمُهَالِبِ بْنِ عَمْرِو [عَمْرُو] عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ طَلْحَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشْبَهَ كَلَامًا وَ حَدِيثًا مِنْ فَاطِمَةَ عليها السلام بِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ كَانَتْ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ رَحَبَ بِهَا وَ قَامَ إِلَيْهَا فَأَخَذَ يَدَهَا وَ قَبَلَ يَدَهَا وَ أَجْلَسَهَا فِي مَجْلِسِهِ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا رَحَبَتْ بِهِ وَ قَامَتْ إِلَيْهِ وَ أَخَذَتْ يَدَهُ فَتَبَتُّهَا فَدَخَلَتْ عَلَيْهِ فِي مَرَضِهِ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ فَرَحَبَ بِهَا وَ قَبَّلَهَا وَ أَسَرَ إِلَيْهَا فَبَكَتْ ثُمَّ أَسَرَ إِلَيْهَا فَصَحَّكَتْ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي كُنْتُ أَحْسَبُ لِهَذِهِ الْمَرْأَةِ فَضْلًا فَإِذَا هِيَ مِنْهُنَّ بَيْنًا هِيَ تَبْكِي إِذْ هِيَ تَضْحَكُ فَسَأَلْتُهَا فَقَالَتْ إِنَّي إِذَا لَبِزْتُهٖ وَ لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله سَأَلْتُهَا فَقَالَتْ أَسَرَ إِلَيَّ وَ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ مِثَّ فَبَكَيْتُ ثُمَّ أَسَرَ إِلَيَّ وَ أَخْبَرَنِي أَنَّي أَوْلُ أَهْلِي الْحَقُّ بِهِ فَصَحَّكَتُ.»

- پیامبر ﷺ برای امام علی علیه السلام بلند شدند و از او استقبال کردند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۷۲)؛^۱

- پیامبر ﷺ برای جعفر هم که از حبشه آمده بود به استقبال او رفتند (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۴۸۴)^۲ و نیز وقتی سعد به سراغ پیامبر ﷺ آمد، به انصار فرمودند به استقبال بزرگان بروید (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ص ۱۱۲).^۳

دسته دوم: روایاتی که نشان می‌دهد برخی اصحاب در حضور معصوم علیه السلام برای او به پا خاسته‌اند:

جبرئیل هم همین رفتار را با امام علی علیه السلام در حضور پیامبر ﷺ انجام داد و ایشان معصوم است و آن دو معصوم نیز وی را نهی نکردند (ابن طاووس، ۱۴۱۳ق: ص ۱۴۷؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱: ص ۳۴۵).^۴

دسته سوم: روایاتی که مسلمانان را از به پا خاستن به هنگام ورود پیامبر ﷺ نهی کرده‌اند:

زَيْدٌ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَرَجَ ذَاتَ يَوْمٍ مِنْ بَعْضِ

۱. أَحْبَبَنِي الشَّرِيفُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْجَوَانِيُّ قَالَ أَحْبَبَنِي الْمُظَفَّرُ بْنُ جَعْفَرِ الْعَلَوِيِّ الْعَمَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَحْمُودٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ التِّيمَانِيُّ عَنْ ابْنِ مِينَاءَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ﷺ يَسْتَأْذِنُ عَلِيَّ النَّبِيَّ ﷺ فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ فَأَسْتَأْذَنُ دَفْعَةً أُخْرَى - فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «ادْخُلْ يَا عَلِيُّ» فَلَمَّا دَخَلَ قَامَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَعْتَقَهُ وَقَبَّلَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ.

۲. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ الْمُفَسَّرُ الْمُعَزَّوْفُ بِأَبِي الْحَسَنِ الْجَوَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا يُوْسُفُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ الرَّضَا عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عَنْ أَبِيهِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا جَاءَهُ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ مِنْ الْحَبَشَةِ قَامَ إِلَيْهِ وَاسْتَقْبَلَهُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ حُطْوَةً وَغَانَقَهُ وَقَبَّلَ مَا بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَبَكَى.

۳. حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عُندَرٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا أَمَامَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ ﷺ، يَقُولُ: تَوَلَّ أَهْلُ فُرَيْطَةَ عَلِيَّ حُكْمَ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَأُرْسِلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى سَعْدِ فَأَتَى عَلِيَّ حِمَارًا، فَلَمَّا دَنَا مِنَ الْمَسْجِدِ قَالَ لِلْأَنْصَارِ: «فَوُومُوا إِلَيَّ سَبِّدْكُمْ، أَوْ خَيْرْكُمْ».

۴. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخَيْطُ الْمَقْرِي الكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْخَضِرِيُّ بْنُ أَبَانَ الْهَاشِمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو هَدِيَّةٍ إِبْرَاهِيمُ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ... فَجَاءَ وَجِثٌ مَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَدَخَلْنَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَرَأْسُهُ فِي حَجَرٍ دَحِيَّةٍ فَلَمَّا رَأَاهُ دَحِيَّةٌ قَامَ إِلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ.



فقه



حُجْرَاتِهِ إِذَا قَوْمٌ مِنْ أَصْحَابِهِ مُجْتَمِعُونَ، فَلَمَّا بَصُرُوا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَامُوا، قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اقْعُدُوا، وَلَا تَفْعَلُوا كَمَا يَفْعَلُ الْأَعَاجِمُ تَعْظِيمًا، وَ لَكِنْ اجْلِسُوا وَ تَفَسَّحُوا فِي مَجْلِسِكُمْ وَ تَوَقَّزُوا، أَجْلِسْ إِلَيْكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (نرسی، ۱۴۲۳ق: ص ۱۳۰).

اهل سنت نیز روایت کرده‌اند به هنگام ورود پیامبر ﷺ، اصحاب در برابر ایشان بلند نمی‌شدند؛ زیرا می‌دانستند ایشان این کار را دوست ندارد (ترمذی، ۱۹۹۸ق، ج ۴: ص ۳۸۷).^۱
دسته چهارم: روایاتی که از به‌پاخاستن در مقابل دیگران نهی کرده‌اند مگر اینکه این کار برای دین صورت گیرد:

پیامبر ﷺ در برخی روایات دیگر به صراحت فرمودند این کار زشت است مگر برای خدا و امور دینی انجام شود (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱: ص ۲۳۳).^۲ تعبیر «فی الله» و «فی دین الله» در قرآن و حدیث یعنی آن کار در راه رضای الهی و طبق شرع باشد و از مصادیق گناه و زشتی چون ارضای تکبر آن شخص و خودخواهی او و یا خود را خوار کردن نباشد.

دسته پنجم: روایاتی که انجام این کار را تنها در برابر ورود اهل بیت (علیهم السلام) مجاز دانسته‌اند:

كِتَابُ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ، عَنْ أَبَانَ بْنِ أَبِي عَيَّاشٍ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ عَظَّمُوا أَهْلَ بَيْتِي فِي حَيَاتِي وَ مِنْ بَعْدِي وَ أَكْرَمُوهُمْ وَ فَضَّلُوهُمْ فَإِنَّهُ لَا يَجِلُّ [لِأَحَدٍ] أَنْ يَقُومَ مِنْ مَجْلِسِهِ لِأَحَدٍ إِلَّا لِأَهْلِ بَيْتِي» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۶۸۷).

دسته ششم: روایاتی که مؤمن را از علاقه به به‌پاخاستن دیگران مقابل وی نهی کرده‌اند:

۱. عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَ كَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَّتِهِ لِذَلِكَ.

۲. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ مَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ تَعْظِيمًا لِرَجُلٍ قَالَ مَكْرُوهٌ إِلَّا لِرَجُلٍ فِي الدِّينِ.

منظور از «فی الدین» این است که در راه دین باشد؛ همان‌طور که تعبیر «فی الله» در روایات یعنی در راه رضای خدا و امر او.

فریقین نقل کردند که پیامبر ﷺ فرمودند: «هر کس دوست داشته باشد دیگران برای او بایستند، جایش جهنم است» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۵۳۸؛ ابوداود، ۱۴۳۰ق، ج ۷: ص ۵۱۶).

۳-۲. ارزیابی صدور روایات

ارزیابی سند روایات به شرح زیر است:

روایت اول از طریق اهل سنت است.

روایت دوم نیز از طریق اهل سنت است.

روایت سوم نیز یوسف بن محمد در آن مجهول است.

روایت چهارم نیز از طریق اهل سنت است.

روایت پنجم صحیح است. ممکن است گفته شود شیخ صدوق از اصل زید النرسی و اصل زید الزرّاد چیزی نقل نکرده است؛ چون استادش محمد بن الحسن بن الولید از آنها نقل نکرده و بر این باور بوده است که این دو جعلی هستند و محمد بن موسی الهمدانی آن دو را جعل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ص ۲۰۱). پاسخ این است که ابن ابی عمیر اصل نرسی را از او روایت کرده است (همان، ۱۴۲۰ق: ص ۲۰۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۱۷۴) و او کسی است که جز از ثقة نقل نمی کند.

در روایت ششم نیز عبدالرحیم بن مسلم مجهول است.

در روایت هفتم سند کتاب سلیم ضعیف است؛ زیرا این کتاب به دو طریق در اختیار

۱. أَحْبَبْنَا جَمَاعَةً، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَجَاءُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَبْرَتَانِيُّ الْكَاتِبُ سَنَةَ أَرْبَعِ عَشْرَةَ وَ ثَلَاثِ مِائَةٍ وَ فِيهَا مَاتَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصْمُ، عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ذُبَيْبٍ الْهَمْدَانِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حَرْبٍ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيُّ، عَنْ أَبِيهِ أَبِي الْأَسْوَدِ، قَالَ: قَدِمْتُ خَلْوَةَ الْمَسْجِدِ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي ذَرٍّ جُنْدَبِ بْنِ جُنَادَةَ فَحَدَّثَنِي أَبُو ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فِي صَدْرِ نَهَارِهِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَسْجِدِهِ، فَلَمْ أَرِ فِي الْمَسْجِدِ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَ عَلِيًّا ﷺ أَلَى جَانِبِهِ جَالِسًا، فَأَعْتَمْتُ خَلْوَةَ الْمَسْجِدِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَا أَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي أَوْ صِيبِي يَنْفَعُنِي اللَّهُ بِهَا. فَقَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرَّجَالُ قِيَامًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

۲. خَرَجَ معاويةُ على ابنِ الزبيرِ وابنِ عامرٍ، فقام ابنُ عامرٍ، وجلس ابنُ الزبيرِ، فقال معاويةُ لابنِ عامرٍ: اجلس، فإني سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرَّجَالُ قِيَامًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».





ما است: یکی از طریق ابان بن ابی عیاش^۱ و دیگری ابراهیم بن عمر الیمانی^۲ که هر دو از سلیم نقل کرده‌اند و نیز هر دو طریق را در اختیار داشته است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰: ص ۱۸۸-۱۸۹). ابن غضائری ابان بن ابی عیاش را ضعیف دانسته و مدعی است اصحاب ما کتاب سلیم را از جعلیات او می‌دانند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ص ۳۶). شیخ طوسی نیز او را تضعیف کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۱۲۶). در طریق دوم نیز محمد بن علی الصیرفی وجود دارد که همان ابوسمینه است؛ زیرا محمد بن علی بن ماجیلویه شاگرد محمد بن علی الصیرفی ابوسمینه است (همو، ۱۴۲۰ق: ص ۴۱۲) و در اینجا نیز ماجیلویه از او نقل کرده است؛ پس این صیرفی قطعاً همان ابوسمینه است. ابوسمینه نیز متهم به غلو است و حتی گفته شده است کذابان مشهور به دروغ، پنج نفر هستند و مشهورترین آنها ابوسمینه است (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ص ۸۲۳). در دفاع از این سند گفته شده است: کتاب‌های ابوسمینه نزد اصحاب مورد اعتماد است و اتهام غلو نیز بسا به جهت نقل روایات متعالی است؛ زیرا روش آنان چنین بود که اگر کسی سهوالنبی را رد می‌کرد، متهم به غلو می‌شد و با این وضعیت روشن است هر روایتی را که در مقامات والای معصومان علیهم‌السلام باشد، به غلو متهم می‌کنند و نیز ما در روایات او چیزی دال بر غلو سراغ نداریم (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴: ص ۲۸-۲۹). اعتماد دو رکن حدیث شیعه یعنی شیخ صدوق و کلینی بر این کتاب و نقل از آن نیز قرینه‌ای بر صحت این کتاب است (همان: ص ۳۷۱). شیخ حر عاملی نیز انتساب این کتاب به اهل بیت را قطعی دانسته است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰: ص ۱۵۷).

اما این دفاعیات درست نیستند. در توضیح باید گفت: اشکال ایشان بر تضعیف ابن غضائری وارد است و در این گونه موارد، تضعیف شیخ و نجاشی نیز زیر سؤال است،

۱. عن الشيخ الطوسي عن ابن أبي جدي، عن محمد بن الحسن بن الوليد، بالسند المذكور عن حماد و عثمان بن عيسى عن أبان بن أبي عياش، عن سلیم بن قيس.
 ۲. أخبرني علي بن أحمد القمي قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد قال: حدثنا محمد بن أبي القاسم ماجيلويه، عن محمد بن علي الصيرفي، عن حماد بن عيسى و عثمان بن عيسى، قال حماد بن عيسى: و حدثنا إبراهيم بن عمر اليماني عن سلیم بن قيس بالكتاب.

زیرا به احتمال قوی، تحت تأثیر ابن غضائری هستند؛ با وجود این، عبارتی از ابن غضائری وجود دارد که گفته است: «اصحاب ما کتاب سلیم را از جعلیات او می‌دانند» (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ص ۳۶). این سخن نشان می‌دهد که او خود تنها نیست که با توجه به رویکرد خاص او این تضعیف را سبک بشماریم؛ بلکه این جمله هم تضعیف وی را تقویت می‌کند و هم عبارت مرحوم نعمانی، از شاگردان برجسته مرحوم کلینی را به چالش می‌کشد: «لیس بین جمیع الشیعة ممن حمل العلم و رواه عن الأئمة علیهم السلام خلاف فی أن کتاب سلیم بن قیس الهلالی أصل من أكبر كتب الأصول التي رواها أهل العلم من حملة حديث أهل البيت علیهم السلام و أقدمها» (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ص ۱۰۱-۱۰۲)؛ زیرا نقل ابن غضائری نیز از «جمعی از اصحاب» است؛ پس با هم تعارض می‌کنند. همچنین محمد بن علی بن ماجیلویه که از ابوسمینه روایت کرده است توثیق ندارد.

روایت هشتم نیز سند صحیح ندارد؛ زیرا نقل شیعی آن دارای روایانی مجهول و نیز مرسل است؛ نقل سنی آن نیز معتبر نیست.

این نکته را نیز نباید فراموش کرد که هیچ کدام از کتب اربعه، روایات این بحث را نقل نکرده‌اند و اصلاً بابتی با این عنوان باز نکرده‌اند. این چشم‌پوشی آنان نیز جای درنگ دارد.

۳-۳. تحلیل دلالت روایات

در روایاتی که به پاخاستن را نهی کرده‌اند، چهار مضمون وجود دارد: نهی از به پاخاستن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله؛ نزد افرادی جز اهل بیت علیهم السلام، نکوهش هرکس که این کار را دوست دارد؛ نزد کسی جز برای دین. در این چهار مضمون نیز یک قدر مشترک وجود دارد که سه مضمون دیگر به سادگی از همان تغذیه می‌شوند: به پاخاستن جز برای دین ممنوع است و تجویز به پاخاستن برای اهل بیت علیهم السلام نیز به جهت موقعیت دینی آنان است؛ همان‌طور که نکوهش کسی که به پاخاستن را دوست دارد، به جهت آسیب خوردن ایمان و دین اوست. همچنین، نهی پیامبر صلی الله علیه و آله از به پاخاستن در برابر خود، به خاطر نهی از الگوبرداری از روش نکوهیده عجم بوده است؛ همان‌طور که در روایت پنجم - که تنها





روایت صحیح در مسئله است و دال بر نهی پیامبر ﷺ است - تصریح شده است که این رفتار ویژه عجمان است و شما مانند آنان عمل نکنید. در ادامه نیز گفته خواهد شد که روش آنان هم دوام این کار به صورت تحقیر خود بوده است.

روایت هشتم بر مضمون سوم، که پیش تر یاد شد، دلالت می کند. در مورد این روایت، بیشتر محققان بر این باورند که یعنی کسی بخواهد دیگران به عنوان خادم او بالای سر یا در مقابلش سرپا بایستند تا نیازهای او را رفع کنند. مرحوم شیخ حر عاملی این نهی را هم این گونه تفسیر کرده است که ایستادن مداوم نهی شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ص ۲۲۷؛ مظهری، ۱۴۳۳ق، ج ۵: ص ۱۳۸؛ مبارکفوری، بی تا، ج ۸: ص ۲۵). همان طور که برخی از اهل سنت گفته اند، قیام بر سه قسم است: القیام لرجل، القیام الی رجل، القیام علی رجل. تنها مورد سوم است که به اتفاق علما غیر مجاز و مورد نهی است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۱: ص ۵۵). مرحوم شیخ حر عاملی نیز ایستادن برای احترام را نادرست ندانسته است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ص ۲۲۷). شهید اول نیز معتقد است ایستادن در برابر دیگران مکروه نیست و بلکه اگر به اهانت به مؤمن یا بریدن از هم یا دشمنی بینجامد، حرام هم هست (مجلسی دوم، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳: ص ۳۸).

در تأیید این اندیشه درباره روایت هشتم می توان شش مؤید ارائه کرد:

نخست، این روایت در جوامع شیعی در نصایح پیامبر ﷺ به ابوذر است. دوم، تأمل در این نصایح نشان می دهد این نصایح دارای بندهایی خاص است و هر بند مشتمل بر چند جمله در شرح ابعاد یک مضمون مشترک است؛ این فراز هم در بندی مربوط به تکبر است. سوم، تعبیر «احب» نیز مؤید همین است؛ همچنین تعبیر «رجال» هم خود نوعی اشاره به مردانی به عنوان نوچه و محافظ است؛ پس به شکلی اشاره به مالکان و ثروتمندان یا حاکمان ستمگری دارد که به جهت حب دنیا مقامی را به ناحق تصرف کرده اند. امام علی علیه السلام درباره یکی از غاصبان امامت همین جمله پیامبر ﷺ را به کار برده و فرمودند: «تو ظالمانه حق ما را گرفتی.» ایشان با اشاره به حدیث نبوی فرمودند: «تو از کسانی بودی که دوست دارند مردان برای او برپا باشند» (خصیبی، ۱۴۱۹ق: ص ۱۶۲؛ دیلمی،

۱۴۱۲ق، ج: ۲: ص ۲۸۵). چهارم، در برخی روایات این بخش اضافه هم وجود دارد: «لا تَقُومُوا كما تَقُومُوا الْأَعْاجِمُ، يُعْظَمُ بَعْضُهَا بَعْضاً» (ابوداود، ۱۴۳۰ق، ج: ۷: ص ۲۱۴)؛^۱ یعنی نکوهش تعظیم آنان که آن هم از سر تحقیر خود یا الگوبرداری از روش آنان در برابر روش مسلمانان (سلام و دست دادن و...) است. پنجم، پیامبر ﷺ در موردی دیگر، کار روم و فارس را چنین توصیف فرمودند که حاکمان آنان می‌نشینند و مردم برای آنان سر پا می‌ایستند (نسائی، ۱۴۰۶ق، ج: ۳: ص ۹)؛^۲ از این رو برخی معتقدند عجمان برای مال و منصب و ریاکاری قیام می‌کنند نه برای دین و صلاح و تواضع الهی (بغوی، ۱۴۳۳ق، ج: ۵: ص ۱۸۵؛ مظهری، ۱۴۳۳ق، ج: ۵: ص ۱۳۹) و روایت ششم نیز مؤید همین تفسیر است.

بنابراین، آنچه گناه است علاقه به این احترام است. همچنین این روایات دلالت مستقیمی بر نهی مؤمنان از به‌پاخاستن در برابر چنین فردی ندارند مگر از باب اعانت بر گناه. شاهدی دیگر بر این محتوا که گفته شد، بحث گونه‌های همراهی در روایات است: توضیح اینکه همراهی با پیامبر ﷺ برای انجام کارهایی وجود داشته است (حلی، ۱۴۰۸ق: ص ۲۲۵؛^۳ شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج: ۱: ص ۱۵۵)، همراهی با امام علی علیه السلام هم برای انجام

۱. عن أبي أمامة، قال: حَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ متوكلنا على عصا، فقمنا إليه، فقال: «لا تقوموا كما تقوموا الأعاجم، يُعْظَمُ بَعْضُهَا بَعْضاً».

۲. عن جابرٍ أَنَّهُ قَالَ: اشْتَكَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَصَلَّيْنَا وَرَاءَهُ وَهُوَ قَاعِدٌ، وَأَبُو بَكْرٍ يَكْبُرُ يُسْمِعُ النَّاسَ تَكْبِيرَهُ، فَالْتَمَعْتُ إِلَيْنَا فَرَأَانَا قِيَامًا، فَأَشَارَ إِلَيْنَا فَمَعَدْنَا، فَصَلَّيْنَا بِصَلَاتِهِ فَعُودًا، فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ: «إِنْ كُنْتُمْ أَنْفَاءً تَفْعَلُونَ فَعَلْ فَارِسَ وَالرُّومَ يَقُومُونَ عَلَى مَلُوكِهِمْ وَهُمْ قُعُودٌ».

همین مضمون در تاریخ نیز نقل شده است. کرسیتین سن می‌نویسد: «در ایران باستان ساسانی، درباریان در حضور شاه و مجلس او بر سر پا می‌ایستادند» (کرسیتین سن، ۱۳۶۸: ص ۵۲۷).

۳. رَوَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ الْحُصَيْنِ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ لِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنزِلَةٌ وَجَاءَ فَقَالَ لِي يَوْمًا يَا عِمْرَانُ لَكَ عِنْدَنَا مَنزِلَةٌ وَجَاهًا فَهَلْ لَكَ فِي عِيَادَةِ فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ فَقُلْتُ نَعَمْ يَا أُمَّتِ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَامَ وَ قُيِّمَتْ مَعَهُ حَتَّى وَقَفَتْ بِنَابِ فَاطِمَةَ فَفَرَعَ الْبَابَ وَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَدْخُلْ فَقَالَتْ ادْخُلْ يَا أُمَّتِ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لَهَا وَمَنْ مَعِيَ قَالَتْ وَمَنْ مَعَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ قَالَتْ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا عَلَيَّ عِبَاءَةٌ قَالَ اصْنَعِي بِهَا هَكَذَا وَ هَكَذَا وَأَشَارَ بِيَدِهِ فَقَالَتْ هَذَا جَسَدِي قَدْ وَارَيْتُهُ فَكَيْفَ بِرَأْسِي فَأَلْفَى إِلَيْهَا مَلَاءَةً كَانَتْ عَلَيْهِ خَلْقَةٌ فَقَالَ شُدِّي بِهَا عَلَى رَأْسِكِ ثُمَّ إِذْنَتْ لَهُ فَدَخَلَ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا ابْنَتَاهُ كَيْفَ أَصْبَحْتَ فَقَالَتْ ...

۴. أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الشُّكْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حَسَّانَ الْعَبْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْفَجْرَ ثُمَّ قَامَ بَوَاجِهٍ كَتِيبٍ وَ قُمْنَا مَعَهُ حَتَّى صَارَ إِلَيَّ مَنزِلَ فَاطِمَةَ عليها السلام ...



فقه



کارهایی وجود داشته است (تقی، ۱۳۹۵ق، ج: ۱، ص: ۵۲)^۱ و نیز همراهی اصحاب با امام سجاده علیه السلام (طبری آملی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۰۶)^۲ و بلکه همراهی امام حسن علیه السلام با برخی از اصحاب خود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۲، ص: ۱۹۸).^۳ حتی این هم نقل شده است که حق مهمان است که او را تا در منزل بدرقه کنی (شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ج: ۲، ص: ۶۹).^۴ نوعی از همراهی نیز وجود دارد که در آن فردی سواره می‌رود و جمعی پیاده در رکاب او می‌دوند. این رفتار باعث تحقیر همراهی کننده است و نیز اگر همراهی شونده دارای ضعف معنوی باشد، در درون او نوعی احساس تکبر ایجاد می‌کند. در روایات از این نوع همراهی نهی شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج: ۲، ص: ۶۲۹).^۵

نتیجه‌گیری

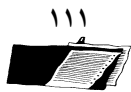
هیچ کدام از روایات دلالت بر حرمت مطلق به‌پاخاستن در مقابل افراد واردشونده ندارند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد حکم این مسئله همان مقتضای اصول است یعنی طبق

۱. حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ كَلِيبِ الْجَرْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَجَاءَهُ مَالٌ مِنَ الْجَبَلِ فَقَامَ وَقَمْنَا مَعَهُ حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى خَرَبِنْدَجٍ وَجَمَالِينَ فَاجْتَمَعَ النَّاسُ ...
۲. رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ إِسْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أُعْيَنَ، قَالَ: كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام وَمَعَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَجَاءَتْ طَلِيبَةٌ فَتَبَضُّبَصَتْ وَصَرَبَتْ بِدَنِيهَا، فَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَا تَقُولُونَ هَذِهِ الطَّلِيبَةُ؟ قُلْنَا: مَا نَدْرِي. فَقَالَ: تَزْعُمُ أَنَّ رَجُلًا اضْطَاطَ حُشْفًا لَهَا وَهِيَ تَسْأَلُنِي أَنْ أَكَلِمَهُ أَنْ يَزِدَّهَ عَلَيْهَا. فَقَامَ وَ قُمْنَا مَعَهُ حَتَّى جَاءَ إِلَيَّ بَابُ الرَّجُلِ ...
۳. عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ... ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَجُلًا أَتَى الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ عليهما السلام فَقَالَ يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي أَعْنَى عَلَيَّ قَضَاءَ حَاجَةٍ فَانْتَعَلَ وَ قَامَ مَعَهُ ...
۴. حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يُوْسُفَ رُزَيْقِ الْبَغْدَادِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عُيَيْنَةَ مَوْلَى الرَّشِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا دَارِمٌ وَ نُعَيْمٌ بْنُ صَالِحِ الطَّبْرِيِّ قَالَا حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا عليهما السلام عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليهما السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: مِنْ حَقِّ الضَّيْفِ أَنْ تَمْشِيَ مَعَهُ فَتُحْرَجَهُ مِنْ حَرِيْمِكَ إِلَى الْبَابِ.
۵. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: خَرَجَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَلَى أَصْحَابِهِ وَ هُوَ رَاكِبٌ فَمَشُوا مَعَهُ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ لَكُمْ حَاجَةٌ فَقَالُوا لَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَكِنَّا نُحِبُّ أَنْ نَمْشِيَ مَعَكَ فَقَالَ لَهُمْ انْصَرِفُوا فَإِنَّ مَسَى الْمَاشِي مَعَ الرَّاِكِبِ مَفْسَدَةٌ لِلرَّاِكِبِ وَ مَذَلَّةٌ لِلْمَاشِي قَالَ وَ رَكِبَ مَرَّةً أُخْرَى فَمَشُوا خَلْفَهُ فَقَالَ انْصَرِفُوا فَإِنَّ حَقَّقَ النَّعَالِ خَلْفَ أَغْقَابِ الرَّجَالِ مَفْسَدَةٌ لِقُلُوبِ النَّوْكِ.

همچنین ر. ک: شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۷۵.

اصول و قواعد، اگر پیام موجود در این رفتار، یعنی اظهار محبت و تعظیم، به صورت ممنوع باشد مانند اظهار محبت به کافری حربی یا فاسقی که سبب تشجیع او بر فسق شود و یا نوعی تحقیر خود و تعظیم بی مورد آن شخص که سبب ایجاد تکبر در او شود را در بر داشته باشد، ممنوع است در غیر این صورت، اگر نوعی ابراز محبت و تعظیم شایسته باشد، طبق عمومات دال بر ضرورت الفت و محبت و انس آفرینی میان مؤمنان، مستحب و ترک آن مکروه است؛ اگر هم سبب قطع و عداوت و بی حرمتی به مؤمن شود، حرام خواهد بود و در غیر این موارد، حکم آن اباحه خواهد بود.

نتیجه این تحقیق تأیید الگوی ارتباطی به پاخاستن مقابل بزرگان و محترمان و دوستان به عنوان یکی از محورهای سبک زندگی اسلامی است. بر اثر توسعه و رواج این الگو، ارتباطات میان فردی مؤمنان با محترمان - از جمله پیران و بزرگ تران و معلمان و بلکه همتایان - تقویت می شود و تعمیق می یابد؛ در نتیجه، در میان افراد جامعه اسلامی صمیمیت بیشتری ایجاد می شود.



فقه

کتابنامه

۱. ابن طاووس (علی بن موسی) (۱۴۱۳ق)، الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بإمرة المؤمنین، چ ۱، قم: دارالکتاب.
۲. ابن غضائری (احمد بن حسین) (۱۳۶۴)، الرجال، چ ۱، قم: دارالحديث.
۳. أبوداود (سليمان بن الأشعث) (۱۴۳۰ق)، سنن أبي داود، ج ۷، چ ۱، بيروت: دار الرسالة العالمية.
۴. اربلي، علی بن عيسى (۱۳۸۱ق)، كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام، ج ۱، چ ۱، تبريز: بني هاشمی.
۵. بخاری، محمد بن اسماعيل (۱۴۲۲ق)، صحيح البخاری، محقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج ۵، چ ۱، بيروت: دار طوق النجاة.
۶. برقي، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، ج ۱ و ۲، چ ۲، قم: دار الكتب الإسلامية.
۷. بغوی، محمد بن عزالدین (۱۴۳۳ق)، شرح مصابيح السنة للإمام البغوی، ج ۵، چ ۱، بيروت: إدارة الثقافة الإسلامية.
۸. بلیک، رید و ادوین هارولدسن (۱۳۹۳)، طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات، مترجم: مسعود اوحدی، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.
۹. ترمذی، محمد بن عيسى (۱۹۹۸م)، سنن الترمذی، محقق: بشار عواد معروف، ج ۴، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
۱۰. ثقفی، ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال (۱۳۹۵ق)، الغارات أو الإستنفار و الغارات، ج ۱، چ ۱، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۱. حر عاملی (محمد بن حسن) (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، ج ۱۲ و ۳۰، چ ۱، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
۱۲. حلی، رضی‌الدین علی بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۸ق)، العدد القویة لدفع المخاوف اليومية، چ ۱، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۳. خصیعی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الكبرى، بيروت: البلاغ.
۱۴. دمیاطی، أبوبکر (المشهور بالبکری)، عثمان بن محمد شطا (۱۴۱۸ق)، إعانة الطالبین علی حل ألفاظ فتح المعین (هو حاشیة علی فتح المعین بشرح قررة العین بمهمات الدین)، ج ۳، چ ۱، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب، ج ۲، چ ۱، قم: الشریف الرضی.



۱۶. راوندی، مرتضی (۱۳۸۲)، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، چ ۲، تهران: نگاه.
۱۷. رملی، شمس‌الدین محمد بن ابی عباس (۱۴۰۴ق)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ۸، بیروت: دار الفکر.
۱۸. ریچموند، ویرجینا. پی و جیمز سی مک کروسکی (۱۳۸۸)، رفتار غیر کلامی، مترجمان: فاطمه سادات موسوی و ژیلایا عبدالله پور؛ زیر نظر دکتر غلامرضا آذری، تهران: نشر دانژه.
۱۹. سنیک، زکریا بن محمد بن زکریا الأنصاری (بی تا)، أسنى المطالب فی شرح روض الطالب، ج ۴، بیروت: دار الكتاب الإسلامی.
۲۰. شاردن، ژان (۱۳۷۲)، سفرنامه شاردن، مترجم: اقبال یغمایی، ج ۲، چ ۱، تهران: توس.
۲۱. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، محقق: صبحی صالح، قم: انتشارات هجرت.
۲۲. شهید اول (محمد بن مکی) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. _____ (بی تا)، القواعد و الفوائد، ج ۲، چ ۱، قم: کتاب فروشی مفید.
۲۴. شیخ صدوق (محمد بن علی) (۱۳۶۲)، الخصال، ج ۲، چ ۱، قم: انتشارات اسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۸۵/۱۹۶۶م)، علل الشرائع، ج ۱، چ ۱، قم: کتاب فروشی داوری.
۲۶. شیخ طوسی (محمد بن حسن) (۱۳۷۳)، رجال الطوسی، چ ۳، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسه.
۲۷. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، چ ۱، قم: دار الثقافة.
۲۸. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، چ ۱، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۲۹. شیخ مفید (محمد بن محمد) (۱۴۱۳ق)، الأمالی، چ ۱، قم: کنگره شیخ مفید رحمته الله.
۳۰. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، چ ۱، قم: بعثت.
۳۱. طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳ق)، بشارة المصطفى صلی الله علیه و آله لشیعة المرتضى علیه السلام، نجف: المکتبه الحیدریة.
۳۲. عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۱۱، بیروت: دار المعرفة.
۳۳. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله سیوری حلی) (۱۴۰۳ق)، نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الإمامیة، چ ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.





۳۴. فرهنگى، على اكبر (۱۳۹۵)، ارتباطات غير كلامى، چ ۱، تهران: انتشارات ميدانچى.
۳۵. قرافى، ابوالعباس شهاب الدين احمد بن ادریس (۱۹۹۴م)، الذخيرة، ج ۱۳، چ ۱، بيروت: دار الغرب الإسلامى.
۳۶. _____ (بى تا)، الفروق (أنوار البروق فى أنواع الفروق)، بيروت: عالم الكتب.
۳۷. كاويانى، محمد (۱۳۹۴)، درس نامه سبک زندگى اسلامى، چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۸. كرستين سن، آرتور (۱۳۶۸)، ايران در زمان ساسانيان، مترجم: رشيد ياسمى، چ ۶، تهران: دنياى كتاب.
۳۹. كشى، محمد بن عمر (۱۳۶۳)، رجال الكشى - اختيار معرفة الرجال (مع تعليقات مير داماد الأسترآبادى)، ج ۲، چ ۱، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۴۰. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۴۱. مبار كفورى، أبو العلاء محمد عبدالرحمن (بى تا)، تحفة الأهودى بشرح جامع الترمذى، ج ۸، بيروت: دار الكتب العلمية.
۴۲. مجلسى اول (محمد تقى) (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، ج ۱۴، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانبور.
۴۳. مجلسى دوم (محمد باقر بن محمد تقى) (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۴۴. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول عليه السلام، ج ۹، چ ۲، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۴۵. محسنیان راد، مهدى (۱۳۸۵)، ارتباط شناسى، چ ۷، تهران: سروش.
۴۶. مظهرى، حسين بن محمود بن حسن (۱۴۳۳ق)، المفاتيح فى شرح المصابيح، ج ۵، چ ۱، كويت: دار النوادر - وزارة الأوقاف الكويتية.
۴۷. ميجى، مارى و جان كور (۱۳۹۲)، آداب معاشرت براى همه، چ ۲، تهران: انتشارات شور آفرين با همكارى شركت نشر نقد افكار.
۴۸. ميلر، جرال.د. ر. (۱۳۸۹)، ارتباط كلامى، مترجم: على ذكاوتى قراگزلو، چ ۴، تهران: سروش.
۴۹. نجاشى، احمد بن على (۱۳۶۵)، رجال النجاشى، چ ۶، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعه لجامعة المدرسين بقم المشرفه.

۵۰. نرسی، زید (۱۴۲۳ق)، اصل زید النرسی (المطبوع فی ضمن الأصول الستة عشر)، ج ۱، قم: مؤسسة دار الحديث الثقافية.
۵۱. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب بن علی خراسانی (۱۴۰۶ق)، السنن الصغری، ج ۳، چ ۲، حلب: مکتب المطبوعات الإسلامية.
۵۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغیبة، چ ۱، تهران: نشر صدوق.
۵۳. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، چ ۱، قم: الهادی.
54. Wood, Julia T. (2014), *Communication Mosaics: Interpersonal Communication*, 8th Edition. Boston: Cengage Learning.
55. Mehrabian, Albert (2017), *Nonverbal Communication*, New York: Routledge.
56. Floyd, Kory (2011), *Interpersonal Communication*, 2th Edition. New York: McGraw-Hill.



اجتهاد و افتای شورایی

سیدجواد ورعی*

چکیده

اجتهاد و افتا در تاریخ فقه شیعه همواره به صورت فردی انجام می گرفته است. در این مقاله، «حجیت و اعتبار اجتهاد و افتای گروهی» و «جواز تقلید از شورای فقهی» مورد بحث قرار گرفته است. از نظر موضوعی، اجتهاد و افتا به عنوان عملیاتی تخصصی مورد نظر است که به صورت گروهی انجام می گیرد. بررسی ادله حجیت فتوا و لزوم تقلید از مجتهد به ویژه سیره عقلا به عنوان مهم ترین دلیل، نشان می دهد که ملاک حجیت، هم در اجتهاد و فتوای فردی هست و هم در اجتهاد و فتوای گروهی؛ چنان که دلایل لزوم تقلید از مجتهد، هم اثبات کننده تقلید از فرد است و هم تقلید از شورا. بررسی معیارهای متعدد حجیت «سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم» نیز نشانگر آن است که «دستیابی به واقع یا حجت عقلائی» مهم ترین معیار شمرده می شود. تحقق این معیار در «اجتهاد و فتوای شورایی» به مراتب بیش از «اجتهاد و فتوای فردی» است.

کلیدواژه‌ها

اجتهاد فردی، اجتهاد شورایی، حجیت فتوا، افتای شورایی، رجوع جاهل به عالم.



مقدمه

از دیدگاه فقهی، مکلف یا باید مجتهد باشد یا مقلد و یا احتیاط نماید؛ به گونه‌ای که اطمینان به فراغ ذمه پیدا کند (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۵ق، ج: ۱، ص: ۳-۴). پس هیچ‌یک از راهکارهای «اجتهاد»، «تقلید» و «احتیاط» موضوعیت ندارند بلکه شناخت تکلیف و انجام آن موضوعیت دارد؛ به طوری که مکلف بر انجام یا ترک فعل، حجت شرعی داشته باشد و بتواند در پیشگاه الهی بدان احتجاج کند.

در باره هر یک از راهکارهای سه‌گانه، در فقه و اصول فقه مباحثی مطرح است. آنچه در این مقاله مطرح می‌شود، یکی از مسائل مرتبط با «اجتهاد» است. با وجود این، به خاطر ارتباط مسائل «تقلید» با «اجتهاد»، به بحث «تقلید» هم می‌پردازیم.

دو پرسش اصلی مقاله با یکدیگر پیوند دارند:

- «آیا همان‌گونه که فقیه با اجتهاد فردی به حکم شرعی می‌رسد و فتوایش حجت است، شورای فقهی هم می‌تواند به حکم شرعی برسد و فتوایش حجت باشد و با عمل به آن، یقین به فراغ ذمه پیدا کند؟»

- «آیا همان‌گونه که مردم با تقلید از مجتهد به تکلیف خود عمل می‌کنند، می‌توانند به فتوای شورای فقهی هم عمل نموده و بری‌الذمه شوند؟»

بدیهی است در صورت اثبات اعتبار اجتهاد و فتای شورایی، جواز تقلید از شورای فقهی هم ثابت خواهد شد. پرسش‌های فرعی متعددی هم وجود دارد که خارج از قلمرو مقاله است.

با بررسی دلایل «حجیت فتوا» و «لزوم تقلید از مجتهد» می‌توان اعتبار فی‌الجمله اجتهاد و فتوای شورایی را نشان داد، زیرا اعتبار فتوای شورایی در همه فروع، نیازمند مباحث دیگری است که در یک مقاله نمی‌گنجد. قبل از پرداختن به موضوع اصلی مقاله، لازم است ضمن اشاره به پیشینه بحث، گونه‌های اجتهاد شورایی از نظر موضوعی روشن شود.



پیشینه مسئله

اجتهاد و الفتای شورایی یا شورای فقهی به معنای خاص آن در حوزه‌های شیعه پیشینه طولانی ندارد. تنها در دهه‌های گذشته برخی از متفکران اسلامی از ضرورت تشکیل این شورا سخن گفته و به دلایل دینی و اجتماعی استدلال نموده‌اند. البته در کلمات فقیهان گذشته نکاتی مرتبط با این مسئله به چشم می‌خورد. مثلاً آنان از «مشاوره در مقام صدور فتوا یا حکم» سخن گفته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۲۹۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۳۱). این فقیهان تقلید از چند فقیه را مجاز دانسته‌اند و مشروعیت اخذ فتوا از آنان را ظاهر این سخن شمرده‌اند که «در صورت اتفاق نظر چند فقیه در یک مسئله، می‌توان از جمع آنان تقلید کرد». علاوه بر این، به‌باور این فقیهان، تقلید از چند فقیه مطابق ظاهر سخن فقیهانی است که «با استناد به عموماً، فتوای مجتهد را به منزله اماره شرعی می‌دانند». توضیح آنکه، هیچ فقهی تصریح نکرده است که شرط جواز تقلید «وحدت مفتی و مجتهد» است؛ چون اگر چنین شرطی وجود داشت، به دلیل مورد ابتلا بودن مسئله، حتماً بیان می‌شده است (مختار گلپایگانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

سیره فقیهان بر این بوده است که ابتدا گروهی از شاگردان را به عنوان «هیئت استفتا» گرد هم می‌آورده‌اند؛ آنگاه مسئله را در جمع آنان به بحث می‌گذاشته‌اند و سپس فتوا می‌داده‌اند. در این روش هر چند فقیهان هم‌تراز به شور نمی‌پرداخته‌اند، اما اصل شور کردن و تبادل نظر در مسائل اصولی و فقهی امری رایج بوده است.

در عصر اخیر، گروهی از متفکران، به اجمال، از شورای فقهی یا فتوا سخن گفته و از مشروعیت یا لزوم آن دفاع کرده‌اند؛ البته آنان در طرح این موضوع و قلمرو اعتبار آن اختلاف دارند (مطهری، ۱۳۴۱: ص ۶۳؛ طالقانی، ۱۳۴۱: ص ۲۰۸؛ جزایری، ۱۳۴۱: ص ۲۱۷؛ شیرازی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۸؛ مشکینی، ۱۳۵۷: ص ۱۵؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ص ۱۰؛ سبحانی، ۱۳۵۸: ص ۵۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۷: ص ۴۲). بررسی تفصیل دیدگاه‌های آنان و قلمرو اعتبار شورای فقهی نیازمند مقاله مستقلی است. آنچه در این مقاله مطرح شده است، بیان چگونگی اجتهاد و الفتای شورایی (موضوع‌شناسی) و بررسی تفصیلی دلایل عقلی و نقلی اعتبار شرعی آن، همراه با نقدها و ایرادهای وارده بر آنها (حکم‌شناسی) است.



فقه

۱. اجتهاد شورایی

گفتنی است که شناخت موضوع به منظور استنباط حکم آن از منابع معتبر فقهی، منحصر به موضوعاتی نیست که شرع ابداع کرده است (مثل عبادات) یا موضوعاتی که شرع آنها را مقید به حدود و قیودی کرده است (مثل غنا)؛ بلکه همه موضوعات شناخته شده عرفی ای که در شرع، احکام متفاوتی دارند (مثل بیع و ربا) و آن دسته از موضوعات عرفی ای که تلقی های گوناگونی از آنها وجود دارد هم شامل می شود. شورای فقهی مصداقی از شوراهای تخصصی عرفی است.

تصویرهای گوناگونی از شوراهای تخصصی عرفی وجود دارد. از این رو، شناسایی موضوعی آن لازمه این بحث است. البته، هریک از این شوراها ویژگی های ویژه خود را دارند، اما این ویژگی ها ماهیت یکسان شان را تغییر نمی دهد. درباره اجتهاد شورایی، دست کم دو مسئله «چگونگی آن» و «کاربرد فرد و شورا در مراحل استنباط» قابل طرح است.

۱-۱. چگونگی اجتهاد شورایی

مقصود از اجتهاد شورایی آن است که موضوعی در شورای فقیهان مطرح شود و پس از تبادل نظر به نتیجه برسد و نظر اتفافی یا اکثریت، به عنوان فتوای شورای فقهی اعلام گردد. در این شکل از اجتهاد و افتا، هیچ یک از اعضای شورا پیش تر فتوا نداده اند، بلکه پس از طرح موضوع، یکایک ادله بررسی می شود و نتیجه نهایی به عنوان نظر شورای فقهی تلقی می گردد. در این شکل، هیچ یک از اعضای شورا فتوای فردی ندارند و اجتهاد به صورت گروهی انجام می شود. شورای فقهی به عنوان یک شخصیت حقوقی، جدای از شخصیت حقیقی اعضاست.

اصولاً اگر یک فقیه قبل از افتا، در شورای فقهی به بحث با فقیهان دیگر پردازد، ممکن است به رأیی متفاوت برسد؛ در حالی که اگر پس از اجتهاد و رأی گیری، در شورا شرکت کند، آمادگی اش برای تجدیدنظر و تغییر فتوا بسیار مشکل است. از این رو، تمرکز مقاله بر شکلی است که اجتهاد به صورت گروهی انجام می شود.





۲-۱. کاربرد «فرد» و «شورا» در فرایند استنباط

باتوجه به پیچیدگی عملیات استنباط و ذومراحل بودن آن، به مطالعه جداگانه ماهیت هریک از مراحل اجتهاد می توان پرداخت؛ همچنین، در این نکته می توان اندیشید که آیا اصولاً مراحل اجتهاد امری فردی است یا می تواند گروهی هم انجام گیرد؟ اگر برخی از مراحل مقدماتی استنباط مانند ملاحظه دیدگاه های فقهی و آمادگی ذهنی برای تبادل نظر را هریک از اعضای گروه، قبل از تشکیل شورا انجام دهند، استنباط حکم در شورا تسهیل می شود و دستیابی به فتوای جمعی سرعت می یابد. در مقابل، اگر برخی از مراحل آن مانند بحث درباره یک مسئله ای اصولی یا قاعده ای فقهی یا دلالت دلیلی نقلی به صورت شورایی انجام گیرد، نتیجه کار دقیق تر و پخته تر خواهد بود.

مراحل اجتهاد عبارت اند از:

۱. شناخت دقیق موضوع که گاه نیازمند حضور کارشناسان و متخصصان مربوطه است؛
۲. بررسی پیشینه مسئله در تاریخ فقه و میراث فقهی به منظور کسب اطلاع از جایگاه مسئله و اجماعی / مشهور بودن یا نبودن مسئله و ملاحظه دلایل دیدگاه های مختلف در صورت وجود اختلاف؛
۳. مراجعه مستقیم و جست و جو در منابع استنباط؛
۴. جمع آوری، دسته بندی و تدوین داده ها؛
۵. پردازش و تحلیل و ارزیابی اطلاعات، بررسی نسبت ادله با یکدیگر و رفع تعارض در صورت لزوم؛
۶. جمع بندی، نتیجه گیری و صدور فتوا.

بر فرض پذیرش این مراحل، می توان از ترجیح «انجام گروهی» آنها بر «انجام فردی» سخن گفت. البته ماهیت مراحل سوم و چهارم جنبه شورایی ندارد و به صورت فردی انجام می شود؛ در حالی که اگر «پردازش اطلاعات، تحلیل و ارزیابی اطلاعات، بررسی ادله و نسبت آنها با یکدیگر و حل تعارض احتمالی» و «جمع بندی و نتیجه گیری و

صدور فتوا» به صورت گروهی و با بحث و تبادل نظر همراه باشد، برآیند آن مطمئن تر و به واقع نزدیک تر خواهد بود.

بررسی مراحل مختلف پژوهش در دانش های دیگر برای نظریه پردازی، می تواند در شناسایی دقیق تر مسئله در فقه راهگشا باشد. آنچه مسلم است، رویکرد علوم به انجام تحقیقات، گروهی و همراه با تبادل نظر است. این رویکرد به علوم تجربی اختصاص ندارد و در علوم انسانی هم رایج است. دانش فقه از این قاعده مستثنا نیست.

۲. حکم اجتهاد شورایی

برای دستیابی به حکم اجتهاد شورایی، بررسی «دلایل حجیت فتوا» و «لزوم تقلید از مجتهد»، همچنین «ملاک حجیت فتوا» لازم است.

۲-۱. دلایل «حجیت فتوا» و «جواز تقلید از مجتهد»

برخی از عالمان، به درستی، دلایل «اثبات حجیت و نفوذ فتوا» را برای «اثبات حجیت و نفوذ فتوای شورایی» هم کافی دانسته اند. آنان معتقدند: اطلاق دلایل لفظی اعم از آیات و روایات، هم شامل «افتای فردی» است و هم «افتای گروهی» (سبحانی، ۱۳۵۸: ص ۶۶-۶۹). البته کسانی که در دلالت آیات و روایات مناقشه کرده اند، غالباً دلالت آن دلایل را بر حجیت فتوا و تقلید نپذیرفته اند؛ صرف نظر از اینکه افتا فردی باشد یا گروهی. آنان اصولاً از این زاویه به مسئله ننگریسته اند.

۲-۱-۱. آیات قرآن

۲-۱-۱-۱. آیه ذکر

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷)

آیه شریفه درباره پرسش از این واقعیت است که اگر پیامبران پیشین همگی بشر بودند، پس چرا مشرکان خواهان پیامبری از جنس فرشته اند. این آیه به مخاطبان امر می کند چیزی را که نمی دانید، از اهلس بپرسید. این حکم به مورد آیه اختصاصی ندارد.





باتوجه به آنکه مردم عادی تکالیف دینی خود را نمی‌دانند، به مقتضای دستور «فاسئلوا»، موظف‌اند از فقیه پرسند. بدین ترتیب، آیه بر «حجیت فتوای مجتهد» و «لزوم مراجعه به مجتهد» دلالت می‌کند. فرقی هم نمی‌کند که مصداق اهل ذکر «فرد» باشد یا «گروه».

نقد و بررسی

آیه شریفه پاسخی به تشکیک مشرکان در نبوت پیامبر اکرم ﷺ است. این دستور قرآن به پرسش از عالمان اهل کتاب، به منظور پی‌بردن به صداقت پیامبر ﷺ است. اساساً در مسائل اعتقادی، «علم» معتبر است و «پذیرش تعبدی» در این قلمرو راه ندارد. از این رو، استدلال به آیه برای اثبات «حجیت تعبدی فتوای مجتهد و لزوم تقلید از وی» معقول به نظر نمی‌رسد. مصداق «اهل ذکر» اهل کتاب‌اند یا، به دلالت روایاتی که در مقام تطبیق و تعیین مصداق آیه وارد شده است، «ائمۀ هدی ﷺ» هستند. هیچ‌یک از این دو مصداق، که هر کدام در موقعیت خود راهگشایند، موجب نمی‌شود آیه به مورد و مصداق معینی اختصاص پیدا کند. با وجود این، به قرینه آیات پیشین که درباره «برانگیختن مردانی از اقوام و ملل به مقام نبوت» است، دستور «مراجعه به اهل ذکر» مربوط به کسانی است که مسئله‌ای را نمی‌دانند، مسئله‌ای که در آن علم لازم است. چنین مسائلی در قلمرو امور اعتقادی است نه احکام تعبدی شرعی که در آنها اذعان و علم لازم نیست. معمولاً از فتوای مجتهد هم برای افراد عامی علم حاصل نمی‌شود (غروی، ۱۴۰۷ق: ص ۸۸).

اشکالاتی که بر استدلال به آیه وارد شده است قابل چشم‌پوشی است. در این حالت، اگر بپذیریم که آن آیه «حجیت افتا و لزوم تقلید» را هم شامل می‌شود، صرفاً ارشاد به حکم «فطری و ارتکازی عقلی» یا «سیره عقلا» در «رجوع جاهل به عالم» است و دلیل مستقل تعبدی بر «لزوم تقلید از مجتهد» نیست.

۲-۱-۱-۲. آیه نفر

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه: ۱۲۲)

درباره دلالت این آیه بر «حجیت فتوا» و «لزوم تقلید از مجتهد» دو دیدگاه متفاوت وجود دارد.

۱-۲-۱-۱-۲. دیدگاه نخست

کسانی که دلالت آیه را قبول دارند، معتقدند آیه بر این نکات دلالت دارد:

الف. آیه کوچ کردن گروهی از مردم برای دین شناسی را واجب می‌داند. هدف از کوچ کردن هم دین شناسی و ترساندن مردم از عقاب اخروی است.

ب. هدف از الزام تفقه در دین و برحذر داشتن عموم مردم از ترک وظایف دینی، تحت تأثیر قرارداد آنان و در نهایت، التزام عملی مردم به تکالیف است.

ج. اطلاق آیه ایجاب می‌کند که در پی ترساندن مردم، آنان به همه تکالیف عمل نمایند؛ این در حالی است که مردم از انذار فقیه، علم به تکالیف پیدا نمی‌کنند. در بسیاری از موارد، مکلف از فتوای فقیه علم به حکم شرعی پیدا نمی‌کند، زیرا مستند فتوای فقیه امارات ظنی معتبر است.

۱۲۳



فقه

نتیجه آنکه آیه شریفه (به خاطر وجوب تحذر از انذار فقیه) بر «وجوب تقلید» دلالت می‌کند. از سوی دیگر، (به خاطر دلالت تضمینی افتا بر انذار) بر «لزوم افتا» و «حجیت فتوای مجتهد» هم دلالت دارد، زیرا اگر انذار فقیه حجت نبود، مقتضی برای ترسیدن مردم از ترک وظایف دینی وجود نداشت. «وجوب تحذر» در پی «انذار فقیه»، مستلزم «حجیت انذار» است (غروی، ۱۴۰۷ق: ص ۸۵-۸۶).

بر این اساس، فرقی میان «فتای فردی» و «فتای گروهی» نخواهد بود. همان گونه که فقیه با انذار مردم آنان را به انجام تکالیف فرا می‌خواند و از عقوبت ترک آنها برحذر می‌دارد و بر آنان نیز واجب است عمل نمایند، شورای فقهی هم می‌تواند با صدور فتوا مردم را انذار نماید. با اینکه اطمینان به مطابقت فتوا با حکم واقعی شرعی، شرط وجوب تقلید نیست، اما چه بسا مردم از فتوای شورای فقهی بیش از فتوای یک مجتهد تحت تأثیر قرار بگیرند، و بترسند که با عمل نکردن به فتوای ایشان در قیامت مؤاخذه شوند. در این صورت، دلالت آیه بر حجیت «فتوای شورای فقهی» به مراتب بیش از حجیت «فتوای



یک مجتهد» خواهد بود؛ چون «احتمال تحذّر از انذار شورای فقهی» بیش از «احتمال تحذّر از انذار یک فقیه» است.

استاد مطهری دو پیشنهاد «تخصصی شدن فقه» و تشکیل «شورای فقهی» را مطرح نموده است. وی آیه نفر را که مدرک قرآنی «لزوم تفقه و اجتهاد» است، سند سخن خویش دانسته است، چون مسلمانان را از فهم سطحی دین برحذر داشته و دستور فهم عمیق دین را صادر کرده است. از نظر ایشان، به حکم آیه، بساط اجتهاد و تفقه در اسلام پهن شده است و باید این بساط گسترده تر و به ضرورت‌ها بیشتر توجه شود؛ یعنی شورای فقهی عملاً وارد کار شود، تک‌روی‌ها منسوخ گردد و رشته‌ها تخصصی شود تا فقه راه تکامل خود را ادامه دهد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ص ۱۸۶). بدیهی است ورود تخصصی به هریک از ابواب فقه، گفت‌وگو و استنباط در مسائل فقهی به صورت جمعی، به مراتب عمیق تر از «اجتهاد عمومی یک فرد در همه ابواب فقهی» است.

۲-۱-۱-۲-۲. دیدگاه دوم

کسانی که دلالت آیه را بر حجیت فتوا و لزوم تقلید از مجتهد نمی‌پذیرند، معتقدند: نخست، آیه ظهور ندارد که انذار همان بیان احکام شرعی باشد، بلکه غایت «نفر» تفقه در دین و انذار مردم است. بر فقیه لازم است مردم را از عذاب الهی بترساند. اگر مردم از مجازات الهی ترسیدند، به حکم عقل به دنبال چیزی می‌گردند که از مجازات ایمنی یابند و آن چیزی جز دانستن احکام الهی برای عمل نیست.

دوم، «تحذّر» به معنای تحذّر عملی و قبول سخن دیگری برای عمل نیست، بلکه به معنای «ترسیدن» یا «پرهیز نمودن» است. ترس از انذار مُنذِر، امری غیراختیاری است و نمی‌تواند متعلّق «امر» باشد.

سوم، آیه در مقام بیان کیفیت کوچ کردن است که نباید به صورت همگانی باشد، بلکه باید گروهی از مردم بدان اقدام کنند.

در نتیجه، آیه با مسئله «حجیت فتوا» و «حجیت خبر» بیگانه است. این آیه صرفاً توصیه‌ای به کوچ کردن برای دین‌شناسی و انذار مردم، با امید به تأثیر آن است که در

آن صورت، مردم به حکم عقل به دنبال شناخت و انجام تکالیف دینی خود خواهند بود (امام خمینی، ۱۳۸۴: ص ۹۰-۹۴).

هرچند این بیان آیه را بی ارتباط با مسئله «حجیت فتوا یا لزوم تقلید از مجتهد» ارزیابی کرده است، اما می توان گفت: اگر هجرت برای شناخت عمیق دین از سوی گروهی از فقیهان انجام شود، «انذار گروهی» آنان از «انذار فردی» به مراتب در ترساندن مردم ثمربخش تر است. این استدلال هرچند ناظر به «شورای فقهی» به معنای خاص آن نیست، اما می تواند بر ترجیح اعتبار «تفقه و انذار گروهی» بر «تفقه و انذار فردی» دلالت کند.

۲-۱-۲. روایات

روایاتی که در موضوع اجتهاد و تقلید و حجیت فتوای هر مجتهد، حتی با وجود اعلم در میان آنان، مورداستناد قرار می گیرند، چند گروه اند. طبیعی است اگر کسی دلالت روایات بر حجیت فتوای هر فقیهی را بپذیرد، به طور طبیعی دلالت آنها بر حجیت فتوای شورای فقهی را هم خواهد پذیرفت؛ هرچند در عرض شورای فقهی، فقیه اعلمی هم باشد.

۲-۱-۲-۱. گروه نخست

در روایاتی، بنا به درخواست شیعیان، افراد مشخصی با اسم و رسم از اصحاب ائمه علیهم السلام معرفی شده اند تا مردم برای کسب تکالیف دینی به آنان مراجعه نمایند. زراره (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷: ص ۱۴۳، ح ۱۹)، ابوبصیر اسدی (همان: ص ۱۴۲، ح ۱۴ و ۱۵)، محمد بن مسلم، برید بن معاویه (همان: ح ۱۴)، زکریا بن آدم (همان: ص ۱۴۶، ح ۲۷) و یونس بن عبدالرحمن (همان: ص ۱۴۷، ح ۳۳) از جمله این افرادند. در صورت عدم حجیت فتوای آنان، معرفی شان به عنوان مرجع دینی مردم بی معناست. گرچه در روایات از معرفی چند راوی و فقیه که در امور دینی به صورت شورایی فتوا دهند، نشانی نیست، اما می توان از «حجیت فتوای فقیه مورد وثوق امام»، به «حجیت فتوای گروهی فقیهان مورد وثوق» اطمینان پیدا کرد. مهم تر





اینکه، این دستور مربوط به زمان حضور امام است (که اعلم‌اند) و رجوع به آنان هم مشروط به عدم دسترسی به امام نشده است؛ پس همان‌گونه که فتوای یک فقیه با وجود امام (اعلم) حجیت دارد، نظر شورای فقیهان مورد وثوق امام هم حجت خواهد بود.

۲-۱-۲-۲. گروه دوم

در روایاتی، به درخواست شیعیان، افراد صاحب‌عنوانی مثل «راویان حدیث ما» و «فقیهان» برای مراجعه شیعیان و کسب تکالیف دینی معرفی شده‌اند. معمولاً در مباحث «حجیت فتوا»، «قضا» و «ولایت فقیهان» به این دسته از روایات استناد می‌شود.

- از امام عسگری علیه السلام چنین نقل شده است: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷: ص ۱۳۱)؛

- از امام عصر علیه السلام نقل شده است: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتی علیکم، وأنا حجّة الله» (همان: ص ۱۴۰)؛

- امام صادق علیه السلام درباره دو نفر از شیعیان خود که در حکم میراث با هم اختلاف داشتند، چنین دستور می‌دهند: «ینظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرّف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته علیكم حاكماً» (همان: ص ۱۳۷).

هرچند مورد روایت مسائل قضایی است، لحن روایت و ماقبل و مابعد آن گواهی می‌دهد که نفوذ حکم فقیه جامع‌الشرایط فراتر از امور قضایی است و در همه امور شرعی و حکومتی نافذ و حجت است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق: ص ۹۰؛ سبحانی، ۱۳۵۸: ص ۶۸).

عناوین مندرج در روایات مانند «روایات حدیث»، «فقهاء»، «ناظر بر حلال و حرام الهی»، و «عارف به احکام پیشوایان معصوم» هم بر «فقیه واحد» صادق است و هم بر «شورای فقهی»: همان‌گونه که حجیت فتوای یک فقیه را ثابت می‌کند، حجیت فتوای جمعی فقیهان را هم اثبات می‌نماید.

۳-۲-۱-۲. گروه سوم

روایاتی هستند که مردم را به انجام امور، حتی استخراج حکم و قانون الهی به صورت شورایی و با تبادل نظر دعوت می‌کنند. از آن جمله روایتی از رسول خدا ﷺ است. راوی می‌گوید:

قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْزِلُ بِنَا وَلَمْ يَنْزِلْ فِيهِ قُرْآنٌ وَلَمْ تَمُضْ شُتُوكَ، قَالَ: «اجْمَعُوا الْعَالَمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاجْعَلُوهُ شُورَى وَلَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيِ أَحَدٍ» (طبرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۱: ص ۳۷۱).

اگر کسی در سند یا دلالت روایات ایرادی نداشته باشد و برای حجیت فتوای فردی و لزوم تقلید از یک مجتهد به آنها استناد کند، می‌تواند برای حجیت فتوای شورایی و تقلید از شورا بدان استناد نماید. اما جمعی از فقیهان دلالت روایات بر حجیت فتوای هر مجتهد (هرچند با وجود اعلم در میان آنان) را به دلیل ضعف سند یا قصور دلالت نپذیرفته‌اند (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۴: ص ۹۵-۱۰۳). با وجود این، ظاهراً این روایت در صورت صحت سند، اعتبار فی الجمله فتوای مجتهد را اثبات می‌کند؛ هرچند دلالت بالجمله آنها (همه صور) را نتوان اثبات کرد.

۳-۱-۲. سیره عقلا

مهم‌ترین دلیل حجیت فتوا و لزوم تقلید از مجتهد را سیره عقلا در «رجوع جاهل به عالم» دانسته‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ص ۴۷۲)؛ توضیح اینکه، نه تنها سیره عقلائی عالم در گذشته و حال بر این بوده و هست، بلکه این مسئله فطری هر انسانی است که هر آنچه را نمی‌داند، به عالم آن مراجعه کند (کلاتری، بی‌تا: ص ۲۵۸؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ص ۴۷۲). اصولاً زندگی بدون تکیه بر این اصل عقلائی سامان نمی‌گیرد. تصور کنید جامعه‌ای که افراد آن برای رفع نیازهای خود حاضر نباشند به اهل فن مراجعه کنند و بخواهند همه نیازهای متنوع خود را خودشان برآورده کنند. در این صورت، چه اتفاقی می‌افتد؟ همه مردم در همه رشته‌ها تخصص ندارند. هر فردی در یک یا چند رشته می‌تواند مهارت کسب کند. نیازهای دینی هم از این قاعده مستثنی نیست؛ به‌ویژه اگر به این نکته کلیدی توجه شود



فقه



که کسب تخصص در امور دینی، امری بسیار دشوار و زمان‌بر است و از حوصله همگان، خارج. تنها بعضی از مردم توان و استعداد تحصیل تا رسیدن به مرحله اجتهاد را دارند. در تخصص‌های دیگر هم، همین‌گونه است. از این‌رو، مردم در بسیاری از نیازهای خود به دیگران مراجعه می‌کنند.

برای آشنایی با تکالیف دینی هم یا باید رنج تحصیل علوم دینی را به جان خرید و به درجه اجتهاد رسید یا به کسی که چنین رنجی کشیده و در امور دینی تخصص یافته است، مراجعه نمود (تقلید).

پس «لزوم مراجعه به مجتهد» مصداقی از اصل کلی «لزوم رجوع جاهل به عالم» است که سیره جاری در میان عقلائی عالم است.

۱-۳-۲. اشکال عدم حجیت ذاتی سیره عقلا

استدلال به سیره عقلا با یک اشکال اساسی روبه‌روست که نیازمند تأمل است: از نظر فقهی، سیره عقلا حجیت ذاتی ندارد، بلکه نیازمند «امضای شارع» یا دست‌کم «عدم مخالفت با سیره» است. چه بسیار سیره‌های عقلائی که مورد تأیید شارع نیست. همان‌گونه که امامیه اجماع فقیهان را به خودی خود حجت نمی‌داند، مگر آنکه کاشف از دیدگاه معصوم باشد، سیره عقلا نیز ذاتاً حجت نیست، مگر آنکه به تأیید معصوم رسیده یا مخالفتی با آن نشده باشد. در این باره، پرسش‌های متعددی پیش می‌آید که عبارت‌اند از:

- با توجه به تأیید سیره عقلا مبنی بر رجوع جاهل به عالم از سوی شریعت و ترغیب مردم به دست پیشوایان دینی، آیا آنچه امروز به‌عنوان «تقلید از مجتهد» مطرح است، مصداق سیره عقلا بوده و مورد تأیید شارع است؟

- آیا اجتهاد در دوران حضور معصوم وجود داشته است؟ اگر سابقه دارد، چه نسبتی با اجتهاد در اعصار بعدی دارد؟

- فقیهان عصر حضور، مستقیماً به محضر امام علیه السلام می‌رفته و تکالیف شرعی را از آنان دریافت می‌کرده و به مردم می‌رسانده‌اند. امروزه فقیهان با مراجعه به امارات و

طرق شرعی، به استنباط احکام مبادرت می‌ورزند. در این میان، گاه به حکم واقعی و گاه به حکم ظاهری دست می‌یابند. بنابراین، آیا باز هم می‌توان گفت اجتهاد در دوران ما همان اجتهاد عصر حضور است؟

- آیا معرفیِ راویان حدیث برای کسب تکالیف دینی در عصر حضور می‌تواند حجیت فتوا در عصر غیبت و لزوم تقلید از مجتهد را اثبات کند؟

- آیا سیره جاری در عصر حضور بر «مراجعه به صاحب‌نظران دینی» و تأیید آن از سوی امام علیه السلام، می‌تواند تأیید سیره جاری در عصر غیبت یعنی «تقلید از مجتهد» باشد؟ آیا این سیره همان سیره است یا سیره جدیدی است؟

- آیا در عصر حضور هم میان فقیهان اختلاف نظر اجتهادی بوده است یا آنان با مراجعه مستقیم به امام علیه السلام پاسخ مردم را می‌داده‌اند، بی‌آنکه میان‌شان اختلاف زیادی باشد؟ با توجه به اختلاف فراوان فقیهان در فروع فقهی، آیا می‌توان تقلید در چنین شرایطی را همان سیره عقلا بر رجوع جاهل به عالم دانست؟

درباره پرسش‌های بالا، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. در ادامه، به بیان برخی از آنها می‌پردازیم.

۱-۱-۳-۲. دیدگاه نخست

برخی از فقیهان مانند آیت‌الله خوئی معتقدند که اجتهاد در عصر کنونی از نظر ماهیت با اجتهاد در عصر ائمه علیهم السلام تفاوتی ندارد. هرچند دسترسی نداشتن به امام و گسترش علوم مرتبط با اجتهاد در دوران غیبت، موجب دشواری استنباط شده، ماهیت آن تغییری نکرده است. فقیهان در عصر حضور فقط به نقل حدیث از امام علیه السلام اکتفا نمی‌کرده‌اند تا گفته شود آنها محدث بودند، نه فقیه؛ بلکه به امر امام علیه السلام با دراختیار داشتن اصول کلی، تفریع فروع کرده، در مقام تعارضی روایات، به حل آن پرداخته، مطلقات را تقیید و عمومات را تخصیص می‌زده‌اند. آنان به معنای واقعی، اجتهاد می‌نموده و احکام را استنباط می‌کرده‌اند. پس اجتهاد از نظر ماهوی تغییری نکرده است؛ هرچند دشوار و زمان‌بر شده است.





از این رو، اگر سیره عَقلا در «مراجعة به فقیهان» در عصر حضور به سفارش امام علیه السلام بوده باشد، سیره عَقلا در عصر غیبت در «تقلید از فقیهان» هم مورد تأیید آنهاست. این سیره نو نیست تا گفته شود که نمی توان سیره جدید و بی سابقه در عصر حضور امام علیه السلام را مورد تأیید شریعت دانست. این سیره های نو هستند که نیازمند تأیید شرع یا عدم مخالفت اویند، نه سیره هایی که پیشینه شان به زمان حضور می رسد. پس اصل تقلید از فقیه، سیره جدید عَقلائی نیست تا با چنین مشکلی روبه رو باشد (غروی، ۱۴۰۷ق: ص ۸۷-۸۸).

۲-۱-۳-۱-۲. دیدگاه دوم

برخی دیگر از فقیهان مانند امام خمینی علیه السلام بر این باورند که حتی اگر سیره جاری در تقلید از مجتهد، نو باشد، باز هم می توان تأیید شارع را به دست آورد. از آن رو، سیره ای جدید شمرده می شود که مجتهد در عصر غیبت، دسترسی به حکم واقعی ندارد، بلکه با تکیه بر ظنون و امارات به حکم ظاهری می رسد. پس دستاورد اجتهاد او را نمی توان لزوماً حکم واقعی شریعت دانست. اختلاف فراوان فقیهان امروز در عصر حضور نبود، زیرا دسترسی آنان به امام علیه السلام و پرسش مستقیم از او، زمینه های اختلاف را به حداقل می رساند. پس این سخن دور از انتظار نیست که گفته شود سیره عَقلا در رجوع جاهل به عالم، در صورتی است که میان عالمان اختلافی نباشد یا بسیار کم باشد تا انسان با مراجعه به عالم دینی به حکم شرعی اطمینان پیدا کند. اما در شرایطی که فقیهان اختلاف جدی دارند، با مراجعه به یک فتوا چنین اطمینانی در مقلد پیدا نمی شود. از این رو، معلوم نیست در چنین شرایطی هم سیره عَقلا رجوع جاهل به یک عالم دینی باشد.

در نتیجه، ممکن است سیره موجود در عصر غیبت در مسئله تقلید از مجتهد، سیره ای جدید و متفاوت از سیره جاری در عصر حضور باشد. پس این سیره به تأیید و امضای امام معصوم علیه السلام یا احراز عدم مخالفت او نیاز دارد.

از نظر امام خمینی علیه السلام، این سیره اگر نو و بی سابقه هم باشد، باز هم می توان حجیت این سیره را اثبات کرد، زیرا ائمه هدی علیهم السلام شیعیان خود را به فقیهان و راویان حدیث

خود ارجاع داده‌اند؛ از سوی دیگر، آنان می‌دانستند در آینده‌ای نه‌چندان دور، مردم با غیبت امام علیه السلام روبه‌رو می‌شوند و به ایشان دسترسی نخواهند داشت و در نتیجه، استنباط احکام شرعی با دشواری‌هایی روبه‌رو خواهد شد؛ یعنی فقیهان ناچار خواهند شد برای استنباط احکام شرعی به سراغ ظنون و امارات بروند و با این روش اولاً به حکم واقعی دست نیابند و ثانیاً فتوای مختلف صادر کنند. با این حال، ائمه هدی علیهم السلام نه فقیهان را از پیمودن چنین راهی برحذر داشتند و نه عامه مردم را از مراجعه به فقیهان منع کردند. آنان با آگاهی از چنین سیره مستحذی، شیعیان را برای مراجعه به فقیهان ترغیب نمودند. پس این سیره به‌رغم آنکه سیره جدیدی است، اما با عدم مخالفت و بلکه موافقت امام معصوم علیه السلام همراه است و حجیت دارد (امام خمینی، ۱۳۸۴: ص ۸۱-۸۲؛ سبحانی، ۱۴۰۵: ص ۶۰۹-۶۲۱).

۳-۱-۳-۱-۲. دیدگاه سوم

برخی از محققان راهکار دیگری برای اثبات حجیت تقلید از مجتهد در عصر غیبت پیموده‌اند (ر.ک: جزایری، ۱۳۴۱: ص ۲۲۶؛ شهریاری، ۱۳۸۵: ص ۱۴۹-۱۶۰).^۱ ایشان بر این باورند که:

الف. پیشوایان دینی مردم را تشویق کرده‌اند که برای آشنایی با تکالیف دینی خود به راویان حدیث و فقیهان مراجعه کنند.

ب. سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم سیره‌ای کلی است که در همه جوامع و شرایط جریان دارد و هیچ کس آن را تخطئه نمی‌کند. شریعت مقدس اسلام هم این سیره را تأیید و امضا کرده است.

۱. سیدمرتضی جزایری در مقاله «تقلید اعلم یا شورای فتوا» در سال ۱۳۴۱ نوشته است: «۱. تقلید جز اصل پیروی نادان از فرد دانا نیست؛ ۲. و در شرع صورت خاص و شکل معینی پیدا نکرده؛ ۳. و به همین جهت دارای دوره‌ها و شکل‌های مختلفی بوده که آخر آنها همین شکل تقلید اعلم است؛ ۴. لذا اگر شکل بهتر و علمی‌تری برای تحقق دادن به این اصل پیدا شود، باید از آن شکل پیروی نمود؛ ۵. ایجاد شورای فتوایی و تبعیت از رأی اکثریت شکل بهتر و علمی‌تری است که مسلماً تطبیق بیشتری با واقع خواهد داشت و احتمال خطای آن با مقایسه به وضع موجود کمتر است؛ ۶. و این روش مخالف روش تبعیت از اعلم نیست، بلکه در شکل کامل‌تر، واقع‌جویی و واقع‌یابی است.»





ج. لزومی ندارد این سیره در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و در شرایط مختلف یک مصداق و شکل یکسانی داشته باشد؛ این سیره می‌تواند در قالب‌های گوناگون و متناسب با شرایط و مقتضیات مکانی و زمانی و فرهنگ‌های مختلف مردم باشد. با توجه به نکات سه‌گانه بالا می‌توان گفت:

سیرهٔ یادشده در تاریخ اسلام مراحل را طی کرده و در اشکال گوناگونی رخ نموده است. در صدر اسلام که ارتباطات بسیار اندک بود، عالمان مناطق مختلف از یکدیگر بی‌خبر بودند، دیدگاه‌های علمی ثبت و ضبط نمی‌شد، مصداق سیرهٔ «رجوع جاهل به عالم»، مراجعهٔ مردم هر شهری به عالم شهر خودشان بود، بی‌آنکه در جست‌وجوی دیدگاه‌های عالمان مناطق دیگر باشند و از اختلاف یا اتفاق نظر فقیهان در احکام شرعی کسب اطلاع کنند. این رویه حقیقتاً سیرهٔ عقلاً به‌شمار می‌رفت و کسی به آن ایرادی نداشت.

گسترش ارتباطات در گذر زمان و ثبت نظریات علمی، زمینه‌های آگاهی از دیدگاه‌های عالمان مختلف در مناطق گوناگون را فراهم کرد. فقیهان بی‌آنکه دیدگاه‌های دیگر را ببینند، اقدام به صدور فتوا نمی‌کردند؛ در عملیات استنباط در پی نظریات مختلف (در ادوار گوناگون) و وجود یا نبود اجماع یا شهرت بودند و بدون بررسی این موضوع فتوا نمی‌دادند. در چنین شرایطی، به‌طور طبیعی نظریات فقهی و شیوهٔ استنباط فقیهان با یکدیگر مقایسه می‌شد و در نتیجه، شدت و ضعف قدرت استنباط و اعلمیت فقهی مطرح گردید.

مسئلهٔ «لزوم یا عدم لزوم تقلید از اعلم» از دستاوردهای شرایط جدیدی بود که در حوزه‌های علوم دینی به بحثی جدی تبدیل شد. اگر سخن از «لزوم مراجعه به اعلم» به‌میان آمد، می‌تواند راهگشای این حقیقت باشد که در شرایط جدید، سیرهٔ عقلاً مثل گذشته «رجوع به عالم» نبود، بلکه «رجوع به اعلم» بود. این سیره نافی سیرهٔ کلی عقلاً بر رجوع جاهل به عالم نبود، بلکه مصداقی از همان سیره بود. از آنجا که عقلاً در امور مهم و تعیین‌کننده به‌سراغ راه و روشی می‌روند که اطمینان بیشتری پیدا کنند، در موضوع تکالیف دینی، «رجوع به اعلم» از «رجوع به عالم» اطمینان‌بخش‌تر است.

اینک ممکن است شرایط دیگری به وجود آمده باشد که عقلا در امور اساسی خویش حتی «رجوع به اعلم» را هم اطمینان بخش ندانند، بلکه «مراجعه به شورای متخصصان» را لازم بدانند. امروزه عقلائی عالم در موضوعات پیچیده و دارای ابعاد متنوع، پیروی از یک متخصص را کافی نمی‌دانند - هرچند در رشته خود حاذق باشد و برتر از متخصصان دیگر شمرده شود - بلکه تصمیم‌گیری را به «شورای متخصصان» می‌سپارند. تشکیل شوراهای تخصصی پزشکی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، سیاسی و سایر زمینه‌ها در همه جوامع، گواه این حقیقت است که امروزه سیره عقلا قالب جدیدی پیدا کرده و آن شورای متخصصان است. این قالب در علوم عملی و کاربردی‌ای که با زندگی و سرنوشت انسان سروکار دارند، بیشتر نمود دارد.

علوم دینی، به‌ویژه فقه که با رفتار روزمره انسان ارتباط دارد، از این قاعده مستثنا نیست. فقه به‌عنوان یکی از دانش‌های بشری که از منبع وحی تغذیه می‌شود، در قواعد بسیاری با دانش‌های دیگر اشتراک دارد. امروزه غالباً صاحب‌نظران علوم مختلف در تصمیم‌گیری‌ها شورای تخصصی تشکیل می‌دهند و به برابری نظر شورای تخصصی کردن می‌نهند. در کمتر دانشی، صاحب‌نظران به‌دنبال فرد متخصص‌تر (اعلم) می‌روند تا تصمیم‌گیری را به او بسپارند. دانش فقه هم باید به همین سمت حرکت کند.

بنابر این دیدگاه، لزومی ندارد برای قالب‌های جدید سیره عقلا به‌دنبال پیشینه‌ای در عصر حضور بگردیم تا موافقت یا عدم مخالفت معصوم را به‌دست آوریم. معصومان علیهم‌السلام نه تنها با اصل کلی سیره عقلا در «رجوع جاهل به عالم» مخالف نیستند، بلکه مردم را بدان تشویق کرده‌اند، و اینکه این سیره در شرایط مختلف در چه قالبی باشد، از نظر شرع اهمیتی ندارد.

بر این نکته، حکمت مراجعه جاهل به عالم (رسیدن به واقع و حقیقت در موضوع موردنظر) را نیز می‌توان افزود. مراجعه به مجتهد، آگاهی از تکالیف شرعی و عمل به آنهاست. اگر این آگاهی با «مراجعه به مجتهد اعلم یا شورای فقیهان» بیشتر باشد و برای مکلف اطمینان بیشتری به‌ارمغان آورد، عقلا مراجعه به اعلم یا شورای فقیهان را ترجیح می‌دهند. بعید است شرع مقدس نیز در این گونه موارد، مراجعه به مجتهد را ترجیح دهد یا کافی بداند؛ مگر مصلحتی مانند تسهیل بر مکلفان در کار باشد.





۲-۳-۱-۲. سیره عَقلا و مراجعه به «شورای افتا»

آنچه تاکنون در تبیین سیره عَقلا و حجیت آن در تقلید از مجتهد گفته شد، فارغ از تقلید از فرد یا شورا بود. سیره عَقلا در رجوع به فقیه و تقلید از وی، دلیل «حجیت اجتهاد» و «جواز یا لزوم تقلید از مجتهد» است. این سیره می‌تواند هم دلیل رجوع به یک مجتهد باشد، هم دلیل رجوع به شورای فقهی. همان‌گونه که سیره عَقلا در مراجعه به متخصص، گاه رجوع به فرد است، گاه رجوع به جمع. در موارد مهم، قطعاً رأی شورایی متخصصان اطمینان‌آورتر از رأی یک متخصص است. مراجعه به شورای متخصصان در این‌گونه موارد، نه تنها مجاز بلکه در پاره‌ای موارد ضروری است. عَقلا در موارد مهم به رأی و نظر یک صاحب‌نظر اعتماد نمی‌کنند، به‌ویژه اگر از مسائلی باشد که میان متخصصان اختلاف نظر وجود داشته باشد.

اهمیت مضاعف تکالیف شرعی در مقایسه با موضوعات دیگر، حتی درمان بیماری‌های جسمی، و پیامدهای دنیوی و مجازات اخروی کوتاهی در این زمینه، در خور اهتمام جدی است. بر اساس همین سیره، مردم هرچند می‌توانند به یک فقیه یا شورای فقهی مراجعه کنند، اما شورای فقهی را اطمینان‌آورتر می‌دانند، به‌ویژه اگر مسئله مورد ابتلا، میان فقیهان اختلافی بوده باشد. حتی در پاره‌ای از موضوعات پیچیده و چندبُعدی، استنباط فردی را ناروا می‌دانند و انتظار دارند فقیهان به‌صورت شورایی به بحث و استنباط حکم پردازند.

بنابراین، آنچه تاکنون گفته شد، در اثبات «حجیت استنباط و افتای شورایی»، و «جواز و گاه لزوم تقلید از شورای فقهی» بود؛ فارغ از اینکه فقیهان عضو شورا به‌صورت اتفاقی یا با اکثریت قاطع یا اکثریت ضعیف به فتوایی برسند، و نیز فارغ از اینکه فقیهان عضو شورا هم‌تراز باشند یا در میان آنان یکی از بقیه اعلم باشد.

۳-۳-۱-۲. قلمرو سیره عَقلا

آیا در مواردی که «میان صاحب‌نظران اختلاف نظر جدی باشد»، یا «در میان آنان، فردی متخصص‌تر (اعلم) وجود داشته باشد»، باز هم سیره عَقلا مراجعه به یکی از صاحب‌نظران است؟

برای رسیدن به پاسخ لازم است ابتدا «ملاک سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم» روشن شود؛ آنگاه معلوم می‌شود این معیار در چه مواردی موجود و در چه مواردی مفقود است.

۲-۲. ملاک حجیت فتوا

به منظور دستیابی به ملاک حجیت فتوا ضرورت دارد که معیار سیره عقلا در «رجوع جاهل به عالم» روشن شود تا ملاک حجیت فتوا هم به دست آید. عالمان علم اصول در این باره معیارهای مختلفی ارائه کرده‌اند. در ادامه، به بررسی این معیارها می‌پردازیم (امام خمینی، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ص ۱۳۱-۱۳۲).

۲-۲-۱. معیار نخست، انسداد همه راه‌ها

چون رفع نیازهای انسان بدون مراجعه به کارشناس ممکن نیست، مردم به ناچار به او مراجعه می‌کنند. در این دیدگاه، مردم نمی‌توانند درباره نیازهای خویش بی تفاوت باشند، احتیاط کردن هم غیرممکن یا بسیار دشوار است، آنان دسترسی به واقع هم ندارند؛ پس راهی جز مراجعه به کارشناس باقی نمی‌ماند.

نقد و بررسی

اینکه مبنای رجوع جاهل به عالم نزد عقلا، تمامیت مقدمات انسداد باشد و از روی ناچاری، تن به هر راهکار ظنی می‌دهند، نادرست است؛ زیرا در بسیاری از امور زندگی نمی‌توان مقدمات انسداد را تمام دانست و رجوع مردم به کارشناسان را از روی ناچاری ارزیابی کرد. البته مردم در برخی از امور زندگی به خاطر عدم دستیابی به واقعیت، به راه‌های ظنی تن می‌دهند، اما چگونه می‌توان پذیرفت در مواردی که اختلافات فراوانی میان فتوای فقیهان و حتی در فتوای یک فقیه در کتب متعددش وجود دارد، باز هم سیره عقلا نادیده گرفتن احتمال خطا و خلاف در رأی فقیه باشد؟ از این رو، چنان که باز هم سیره عقلا مراجعه به فقیه باشد، براساس تصور نادرست فقدان اختلاف میان فقیهان خواهد بود.



۲-۲-۲. معیار دوم، قوانین موضوعه

معیار رجوع جاهل به عالم، قوانین موضوعه بشری از سوی رهبران سیاسی یا دینی است. آنان به منظور تسهیل زندگی مردم مقّرر کرده‌اند که افراد جاهل به عالم مراجعه کنند و نیازهای زندگی را برطرف سازند. این قانون در همه جوامع و در میان پیروان همه ادیان جاری است.

نقد و بررسی

بسیار بعید می‌نماید که معیار مراجعه جاهل به عالم، امری قراردادی و مستند به قانون باشد. چگونه می‌توان پذیرفت که رهبران دینی و سیاسی بشر با وجود اختلافات فراوان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در گذر تاریخ، قانون واحد «رجوع جاهل به عالم» را وضع کرده باشند؟

۲-۲-۳. معیار سوم، حجیت و اعتبار نظر عالم

مطلوب عقلا در مقام احتجاج میان آمر و مأمور، وجود حجت و دلیل است تا در پرتو آن، تکلیف و مجازات ساقط شود. فلسفه مراجعه به فقیهان نیز همین است، زیرا همه آنان به‌رغم اختلاف نظر فقهی، در این مطلب توافق دارند که در اجتهاد خویش خطا نمی‌کنند. چه بسا فقیهی به یک دلیل یا اصل دسترسی پیدا کند که فقیه دیگر به‌رغم جست‌وجوی کافی بدان دست نیابد. از این‌رو، فتوای هر یک آنان در حق خویش و دیگران حجت است. مراجعه عقلا هم به مجتهدان بر همین اساس است، نه دستیابی به حکم واقعی.

نقد و بررسی

نخست، اینکه مجتهدان به‌رغم اختلاف فتوا، خطا نمی‌کنند، سخن نادرستی است. چه بسا آنان در اجتهاد خویش مقصر نباشند، اما اختلاف نشان می‌دهد که یکی از فتواها خطاست. از این‌رو، در مواردی که اختلاف زیاد باشد، بنای عقلا رجوع و اعتماد به یکی از آنان نیست.



دوم، اگر مبنای رجوع عُقلا «تحصیلِ حجت» باشد، در صورتی فتوا می‌تواند حجت باشد که در آن مسئله فتوای دیگری وجود نداشته باشد؛ درحالی‌که مفروضِ بحث صورت اختلاف فتواهاست. اگر هم نتیجهٔ اماره در فرض عدم دستیابی به حکم واقعی، به‌عنوان ثانوی حجت باشد، برای شخص معذور (مجتهد) حجت است نه مقلد. فتوا در صورتی برای مقلد حجت است که مانند سایر امارات عُقلایی، احتمال خطا در آن کم باشد؛ درحالی‌که در مفروض مسئله چنین نیست.

۲-۲-۴. معیار چهارم، کاشفیت از واقع

یک دیدگاه آن است که سخن کارشناس واقع را برای انسان کشف می‌کند. کاشفیت سخن کارشناس هرچند قطعی نیست و غالباً ظنی است، اما چون غالباً با واقع مطابقت دارد، عُقلا «احتمال خلاف» را نادیده می‌گیرند و به سخن او اعتماد می‌کنند. مثلاً بیمار این احتمال را نادیده می‌گیرد که پزشک در تشخیص بیماری خطا کرده باشد؛ پس به او اعتماد می‌کند و به نسخهٔ درمانش عمل می‌کند. به همین ترتیب، در موارد دیگر مثل «اصالتِ صحت عمل دیگران» یا «اماره بودن ید بر مالکیت» و مانند آن، احتمال خلاف را نادیده می‌گیرند (همان: ص ۱۳۰).

نقد و بررسی

در مواردی که پزشکی حاذق (اعلم) وجود داشته و تشخیصش با تشخیص پزشک اول متفاوت باشد، مردم به پزشک اعتماد نمی‌کنند و به نسخه‌اش عمل نمی‌کنند، به‌ویژه اگر درمان بیماری‌شان جنبهٔ حیاتی داشته باشد.

همچنین، در مواردی که پزشکان متعدد با تخصصی یکسان در درمان بیماری، دیدگاه‌های متفاوتی دارند، سیرهٔ عُقلا اعتماد به یک پزشک و عمل به نسخهٔ درمان او نیست؛ چون نسخهٔ درمان متفاوت پزشکان دیگر نیز از نظر پزشکی باطل نیست و بر قواعد دانش پزشکی منطبق است.

در موضوع بحث، آیا می‌توان رجوع مقلد به مجتهد را در همهٔ حالت‌های بالا،





مصدق سیره عَقلا در «رجوع جاهل به عالم» دانست؟ هم در فرض «وجود یک مجتهد یا مجتهدان متعدد که فتوای مشترکی دارند»، هم در فرض «وجود مجتهدان متعدد که فتوای مختلف دارند» و هم در فرض «وجود مجتهد اعلم در میان مجتهدان با فتوایی متفاوت از فتوای آنان»؟

اگر ملاک سیره عَقلا واقع‌نمایی نظر کارشناس باشد، آیا در همه فروض یادشده نظر کارشناس واقع‌نماست و احتمال خلاف به قدری ضعیف است که نادیده گرفته می‌شود؟

۳. نظریه برگزیده

سیره عَقلا در «امور عادی زندگی»، تحت عنوان «رجوع جاهل به عالم»، مراجعه به متخصص است. با وجود این، در امور مهم زندگی با بودن شخص حاذق‌تر یا شورای متخصصان، به یک متخصص اعتماد نمی‌شود. مثلاً در درمان بیماری خطرناک، هم پزشکان متخصص به صورت شورایی تصمیم می‌گیرند و هم بیمار به شورای پزشکی مراجعه می‌کند؛ زیرا میزان واقع‌نمایی تشخیص متخصص‌تر (اعلم) یا جمعی از متخصصان (شورای تخصصی) بسیار بیشتر از رأی یک متخصص است.

تکالیف دینی از امور مهم زندگی انسان است و سهل‌انگاری در آنها موجب خسارت دنیوی و مجازات اخروی است؛ پس نباید در موارد اختلاف، به نظر یک فقیه اعتماد کرد. عَقلا در چنین مواردی راهی را برمی‌گزیند که احتمال مطابقتش با واقع بیشتر باشد. مثلاً به سراغ فتوایی می‌روند که «به احتیاط نزدیک‌تر» یا «مشهور» باشد و یا به سراغ «فقیه ممتاز و اعلم» یا «شورای فقیهان» می‌روند. بی‌تردید، میزان کاشفیتِ «رأی یک متخصص» از واقع، در مقایسه با «رأی شورای متخصصان»، به مراتب کمتر است؛ حتی اگر رأی اکثریتِ اعضای شورا باشد.

امروزه به دلیل گسترده‌گی علوم، عَقلا به صورت تخصصی در قلمروهای خاص تحقیق می‌کنند و نظر می‌دهند. دانش فقه از این قاعده مستثنا نیست. این دانش دارای قلمرو گسترده‌ای است؛ پس باید در هر قلمرو به فقیهان متخصص مراجعه کرد. باید در هر زمینه‌ای شوراهای تخصصی فقهی تشکیل شود، این شوراها به اجتهاد گروهی

بپردازند، و نتیجه را در قالب «فتوای شورایی» در اختیار مردم قرار دهند. مردم نیز در هر زمینه‌ای به شورای متخصص در همان زمینه مراجعه می‌نمایند.

۱-۳. یک اشکال

یکی از اشکالات جدی درباره‌ی شورای فقهی آن است که مسئولیت دنیوی و اخروی فتوا با کیست؟

علی‌القاعده این اشکال در فرض اتفاق نظر اعضای شورا مطرح نیست بلکه در فرضی مطرح است که فقیهان شورا به اکثریت و اقلیت تقسیم می‌شوند. مسئولیت دنیوی و اخروی فتوای شورا در این فرض با کیست؟ آیا اقلیت شورا که مخالف بوده‌اند، در این زمینه مسئولیتی دارند؟ اگر مسئولیت داشته باشند، به چه ملاکی مسئول‌اند؟

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه مهم‌ترین دلیل حجیت فتوای شورایی سیره‌ی عقلاست - آن هم سیره‌ای که از سوی شارع مخالفتی با آن نشده باشد - می‌توان گفت: در شوراهایی که مقبول عقلایند (مانند شورای پزشکی، شورای اقتصاد، شورای فرهنگی، شورای امنیت و شورای نظامی) و تصمیمات‌شان با شئون عمومی جامعه ارتباط دارد و در آنها درباره‌ی جان و مال مردم تصمیم گرفته می‌شود، مسئولیت دنیوی و اخروی با کیست؟ با رئیس شورا، با اکثریت اعضا، یا همه؟

آیا عقلا که به چنین سیره‌ای التزام دارند و آن را منطقی می‌دانند و شارع هم مخالفتی با این سیره نکرده است، چه استدلالی برای این سیره ارائه می‌دهند؟ همان استدلال در پاسخ این اشکال صادق است. به نظر می‌رسد عقلا در چنین مواردی همه‌ی اعضای شورا را مسئول می‌دانند، نه فقط اقلیت اعضا را؛ زیرا آنان با قبول عضویت در شورایی که غالب تصمیماتش با اکثریت آراء گرفته می‌شود، عملاً مسئولیت تصمیمات شورا را پذیرفته‌اند. اینکه در پاره‌ای موارد نتوانسته‌اند با استدلال و برهان، اکثریت را قانع کنند و در اقلیت قرار گرفته‌اند، نافی مسئولیت‌شان نیست.



نتیجه‌گیری

در این مقاله، مقصود از «اجتهاد و فتای شورایی» را «گروهی و شورایی بودن استنباط حکم شرعی»، در برابر فردی بودن استنباط دانستیم. همچنین، علاوه بر بیان کاربرد شورا در مراحل مختلف استنباط، به تبیین حکم آن پرداختیم. سپس شمول یا عدم شمول دلایل قرآنی و روایی «حجیت فتوا» و «جواز تقلید از مجتهد» را بر «فتوای شورایی» و «تقلید از شورای فقهی» بررسی کردیم. در ادامه، «سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم» را به عنوان مهم‌ترین دلیل تشریح کردیم. آنگاه، با پاسخ‌گویی به شبهه «عدم اعتبار ذاتی سیره عقلا»، دیدگاه‌های مختلف درباره معیار این سیره، و به تبع آن، حجیت فتوای مجتهد را بررسی نمودیم.

با توجه به آنکه ملاک صحیح «دسترسی به واقع» و «رفع نیازهای دینی و دنیوی زندگی» است، در راستای تحقق آن، سیره عقلا در امور عادی زندگی «مراجعه به متخصص در هر زمینه‌ای» است؛ اما در امور مهم زندگی، سیره آنان مراجعه به «متخصص‌تر» یا «شورای متخصصان» است. وجود شوراهای تخصصی در جوامع امروزی مانند شورای اقتصاد، پزشکی، فرهنگی، قانون اساسی و تشخیص مصلحت برای تصمیم‌گیری در امور مهم، حیاتی و عمومی، گواهی بر این سیره در میان عقلاست. نیاز مردم به تکالیف دینی که با سرنوشت دنیوی و اخروی آنان گره خورده است، از این قاعده مستثنا نیست. مردم به «فتوای اعلی» بیش از «فتوای عالم» اطمینان پیدا می‌کنند؛ چنان‌که به «فتوای شورای فقیهان» بیش از «فتوای عالم و حتی اعلی» اطمینان دارند.



کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن عباس، عبدالله بن عباس (۱۴۱۳ق)، غریب القرآن فی شعر العرب، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافية.
۳. جزایری، سیدمرتضی (۱۳۴۱)، «تقلید اعلم یا شورای فتوا»، در: بحثی درباره روحانیت و مرجعیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعة، ج ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۵. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶. خمینی (امام)، سیدروح الله (۱۳۸۴)، الإجتهد و التقليد، ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. _____ (۱۳۸۵ق)، الرسائل، با حواشی مجتبی طهراني، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۸. _____ (۱۴۲۳ق)، ولایت فقیه، ج ۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. سبحانی، جعفر (۱۳۵۸)، حکومت اسلامی در چشم انداز ما، قم: پیام آزادی.
۱۰. _____ (۱۴۰۵ق)، تهذیب الأصول (تقریرات درس اصول فقه امام خمینی علیه السلام)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث (۱۳۵۸)، سنن أبی داود، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۲. شهریارى، حمید (۱۳۸۵)، شورا در فتوا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. شیخ طوسی (محمد بن حسن) (۱۳۸۷ق)، المبسوط، تصحیح سید محمد کشفی، ج ۸، ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية.
۱۴. شیرازی، سیدمحمد (۱۴۲۱ق)، الفقه، المرور و آداب السفر، بیروت: مؤسسة المجتبی.
۱۵. طالقانی، سید محمود (۱۳۴۱)، «تمرکز و عدم تمرکز مرجعیت و فتوا»، در: بحثی درباره روحانیت و مرجعیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم (۱۳۸۵ق)، العروه الوثقی (با ۱۵ حاشیه)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد (۱۳۹۸ق)، المعجم الكبير، ج ۱۱، قاهره: مكتبة ابن تيمية.



۱۸. علامه حلی (حسن بن یوسف) (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة، ج ۸، چ ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. غروی تبریزی، علی (۱۴۰۷ق)، التفتیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات درس اصول آیت الله خوئی)، چ ۲، قم: دارالعلم.
۲۰. کلانتری، ابوالقاسم (بی تا)، مطارح الأنظار (تقریرات اصول شیخ مرتضی انصاری)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۱. مختار گلپایگانی، احمد بن علی (۱۴۲۹ق)، «الفتوی»، در: تراث الشیعة الفقهی و الأصولی، به کوشش مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، قم: مکتبه الفقه و الأصول المختصة.
۲۲. مشکینی، علی (۱۳۵۷)، جمهوری اسلامی، قم: بی نا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۴۱)، «اجتهاد در اسلام»، در: بحثی درباره روحانیت و مرجعیت، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۲۰، تهران: صدرا.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۷)، حکومت اسلامی، قم: مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۶. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳)، روزنامه جمهوری اسلامی، هشتم مرداد.



فقه

فقه

فصلية علمية - تحقيقية

السنة السادسة والعشرون - العدد الثاني - صيف ١٣٩٨

٩٨

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

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

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبوابي)

عبدالرضا إيزديناه (عضو هيئة أمناء مكتب الإعلام الإسلامي)

السيد أحمد حسيني (عضو مجلس خبراء القيادة وعضو جماعة المدرسين)

رضا اسفندياري (اسلامي) (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

محمد زروнди رحمانى (أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية)

السيد عباس صالحى (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

سيف الله صرامى (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

أحمد مبلغي (عضو مجلس خبراء القيادة ورئيس مركز الأبحاث في مجلس الشورى الإسلامي)

السيد ضياء مرتضوي (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

محمدصادق مزيناني (محقق السطح الرابع في حوزة قم العلمية)

محمدحسن نجفي راد (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

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

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



العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع المعلم، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، صندوق البريد: ٥٩٩ - ٣٧١٨٥
تليفون: ٠٢٥٠٣١١٥٢٦٧٠ * البريد الإلكتروني: Feqh.osul@gmail.com * الموقع الإلكتروني سايت: Jf.isca.ac.ir

القائرون: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي) السعر: ١٠٠٠٠ تومان

فهرست الموضوعات

- ١٤٥ دراسة تحليلية لـموارد نقض قاعدة الوزر
علي رضا فرحناك
- ١٤٦ بحثٌ فقهيّ عن ظاهرة تنزيل السندات
مع تأملات في قانون العقوبات الإسلامية الإيراني
سمية نوري
أمير حمزة سالارزائي
نادر مختاري أفراكتي
- ١٤٧ أضواء على نظرية (لزوم المضاربة معيّنة الملة)
مع التركيز على فتاوى بعض الفقهاء المعاصرين
محمد علي محب الرحمان
محمد مهدي محب الرحمان
- ١٤٨ مسلك الفقه الحكومي حول كفارة القتل العمد
وحكم استيفائها من قبل الدولة الإسلامية بعد قصاص القاتل أو موته
محسن ملك أفضلي أردكاني
- ١٤٩ القيام ترحيباً بالقادم من منظار فقه العلاقات غير الكلامية
مصطفى الهمداني
- ١٥٠ الاجتهاد والإفتاء الشوري
السيد جواد ورعي



فهرست

دراسة تحليلية لموارد نقض قاعدة الوزر

علي رضا فرحناك^١

الخلاصة

قاعدة الوزر هي إحدى القواعد الفقهيّة غير المكتوبة والمنصوصة، والتي تؤيدها الأدلّة الأربعة بما فيها الكتاب العزيز والسنة والإجماع والعقل.

ووفقاً لهذه القاعدة فإنّ فرض العقوبات - سواء الجزائيّة منها أو الحقوقيّة - على البريء هو أمرٌ مذموم بعيدٌ عن العدل والإنصاف، كما لا ينبغي للبريء أن يتحمّلها.

وقد ذكروا موارد استثنائية لنقض القاعدة المذكورة، منها تحمّل العاقلة لجناية الخطأ، وتحمّل ولد الزنا لذنوب الغير، ومعاقبة أقارب المجرم بجريرة جريمته، وتحمّل بيت المال لنتائج جرائم وأخطاء الآخرين، وحرمة المرأة على زوجها بسبب خطأ أو ذنب أمّ المرأة، أو حرمة نكاح المرأة على الرجل بسبب خطأ أو ذنب الرجل، وانتقال حقّ الله وحقّ الناس من ذمّة المقتول إلى القاتل، ومعاقبة النادي ولاعبيه ومشجعيه بسبب أخطاء بعض المشجعين.

إلا أنّ هذه الموارد جميعها خارجة تخصّصاً عن القاعدة بسبب فقدان عنصر المؤاخذه الناتجة عن الظلم، وهو الأمر المعتبر في جريان قاعدة الوزر. المفردات الأساسيّة: الوزر، الوازرة، القاعدة الفقهيّة.



١. مُساعد أستاذ في معهد الفقه والحقوق في المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة. a. farahnak @ isca. ac. ir

بحث فقهي عن ظاهرة تنزيل السندات مع تأملات في قانون العقوبات الإسلامية الإيراني

سَمِيَّة نوري^١
أمير حمزة سالارزائي^٢
نادر مختاري أفراكتي^٣

الخلاصة

أدت طريقة إيداع الشيكات والكمبيالات باعتبارها وثائق لضمان الديون إلى ظهور عددٍ من المِهَن والمشاغل التي منها التنزيل، حيث يبادر الشخص القائم بالتنزيل بشراء المبلغ الإسمي للشيك أو الكمبيالة - اللذان لم يتم صرفهما - من الدائن بمبلغ أقلّ من مبلغهما الإسمي ومن ثمّ يقوم بتحصيل المبلغ المذكور في الشيك أو الكمبيالة من المدين مستعيناً بالوسائل القانونية أو غير القانونية.

وقد أثار هذا التفاوت بين مبلغ شراء الشيكات والكمبيالات من قبل القائم بالتنزيل وبين المبلغ الإسمي لهذه الأوراق الذي يريده من المدين، تضارباً في الفتاوى حول هذه المسألة. واقتربت ظاهرة التنزيل هذه في بعض الموارد بارتكاب القائم بها للتصرفات غير اللائقة، ممّا صار سبباً في تشويش البحث عن هذه الظاهرة، الأمر الذي يضاعف من أهميّة البحث والتحقيق في هذا الموضوع.

وهذا المقال يتبع المنهج التوصيفي - التحليلي لمناقشة الفتاوى المطروحة في هذا المجال، ليصل إلى تقييم مفاده أنّ التحقيق حول هذه الظاهرة يجب أن يقتصر بالتمييز بين الأساليب التي يختارها القائم بالتنزيل لاستيفاء الدين.

وعلى هذا، فإنّ إمعان النظر في اختيار إلزام المدين بدفع كامل الدين، والمستند إلى قول مشهور الفقهاء، يدفع بنا إلى القول بأنّ عدم جريان الربا القرضي وربا المعاملة في هذا المورد هو ممّا يقوّي هذا الإلزام، مضافاً إلى أنّه بسبب عدم تجريم هذه الظاهرة فإنّ تصرفات مشتري الدين لا يمكن أن تخضع للمساءلة القانونية إلا إذا ارتكب بعض التصرفات كالتهديد مثلاً.

المفردات الأساسية: تنزيل الشيكات، بيع الكمبيالات، بيع الدين، الربا القرضي.

١٤٦



فقه

سال بيست و ششم، شماره دوم (پیاپی ٩٨)، تابستان ١٣٩٨

١. طالبة دكتوراه في الفقه وأسس القانون الإسلامي بجامعة سيستان وبلوشستان. hadafmand1396 @ pgs. usb. ac. ir

٢. أستاذ في جامعة سيستان وبلوشستان، قسم الفقه وأسس القانون الإسلامي الكاتب المسؤول.

amir_hasalar @ theo. usb. ac. ir

٣. أستاذ مساعد في جامعة سيستان وبلوشستان، قسم الفقه وأسس القانون الإسلامي.

dr_mokhtariafra @ theo. usb. ac. ir

أضواء على نظرية «لزوم المضاربة معينة المدّة» مع التركيز على فتاوى بعض الفقهاء المعاصرين

محّمّد علي محبّ الرحمان^١
محّمّد مهدي محبّ الرحمان^٢

الخلاصة

اتّفق الرأي المشهور للفقهاء والقانون المدني على أنّ عقد المضاربة هو من العقود الجائزة حتّى لو تضمّن ذكر المدّة، ففي أيّ وقت شاء أحد الطرفين فسخ العقد من جانب واحد جاز له ذلك.

وهذا الرأي في ميدان التطبيق تكثفه العديد من المشاكل، الأمر الذي دفع بعض المحقّقين للبحث واقتراح عددٍ من الطرق لحلّ هذه المشاكل، مثل الشرط اللازم ضمن العقد اللازم الآخر، أو اشتراط المدّة ضمن العقد اللازم الآخر.

وفي أثناء ذلك اقترح بعض الفقهاء المعاصرين حلاً أنسب ضمن نظرية جديدة.

وهذه المقالة تهدف إلى استعراض هذه النظرية، التي تقسّم المضاربة إلى نوعين: أحدهما المضاربة التي يُذكر في عقدها مدّة سريانها فتكون عقداً لازماً، والمضاربة التي يكون عقدها مطلقاً خالياً من الإشارة إلى المدّة فتكون عقداً جائزاً قابلاً للفسخ.

والتحقيق الذي بين يدي القارئ تمّ إجراؤه من خلال تجميع المعلومات والمعطيات عن طريق المصادر المكتوبة ومواقع الانترنت والبرامج العلميّة الكومبيوترية، ومن ثمّ معالجتها بالمنهج التوصيفي - التحليلي، وبعد بيان الأقوال وأدلتها بالتفصيل يصل إلى نتيجة مفادها صحّة وكفاءة هذه النظرية في ميدان التطبيق.

المفردات الأساسيّة: المضاربة، العقد اللازم، العقد الجائز، المضاربة المؤجّلة، شرط اللزوم.

١. مساعد أستاذ في قسم الفقه والقانون بكلّيّة الإلهيات في جامعة الشهيد المدني في آذربايجان الكاتب المسؤول.

m. moheb @ azaruniv. edu

mohamad60. 30 @ gmail. com

٢. خريج المرحلة الرابعة من سطوح الحوزة العلميّة بمدينة قم.



مسلك الفقه الحكومتي حول كفارة القتل العمد وحكم استيفائها من قبل الدولة الإسلامية بعد قصاص القاتل أو موته

محسن ملك أفضلّي أردكاني^١

الخلاصة

اهتمّ الفقهاء بعددٍ من المسائل ذات الصلة بحكم كفارة القتل العمد في الفقه الإسلامي. ومن هذه المسائل سقوط الكفارة في حالة القصاص من القاتل أو موته، حيث وافق على ذلك بعض الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين، مثلما خالفه آخرون منها. وقد استند كل فريق من الفريقين إلى عددٍ من الأدلة على قوله، دون الأخذ بنظر الاعتبار حالة استقرار الحكومة الإسلامية أو عدم استقرارها. وما تستهدفه هذه المقالة هو الوصول إلى القول الأنسب والأوفق في حالة استقرار الحكومة الدينية، وذلك من خلال اتباع المنهج الاجتهادي المستند إلى تحليل النصوص وأقوال الفقهاء.

وتنطلق المقالة من افتراض أنّ قول الفقهاء المخالفين لسقوط الكفارة بموت القاتل أجود من قول المشهور، وأنّ على الحكومة الإسلامية واجب استيفاء الكفارة استناداً إلى عددٍ من الأدلة، التي أحدها أنّ استيفاء الكفارات المالية - التي تمتاز بماهيتها العقابية - هي من الأمور الحسبية التي يجب احتسابها باعتبارها واحداً من المصادر المالية للدولة الإسلامية.

وما تخلص إليه المقالة هو لزوم استيفاء الكفارة من أموال القاتل بعد وفاته، وصرفها في المصالح والموارد الشرعية المعيّنة من قبل الوراث أو الدولة الإسلامية. المفردات الأساسية: الكفارة، القتل العمد، موت القاتل، إسقاط الكفارة، قصاص القاتل.

١٤٨



فقه

سال بيست و ششم، شماره دوم (پیاپی ٩٨)، تابستان ١٣٩٨

القيام ترحيباً بالقادِم من منظار فقه العلاقات غير الكلامية

مصطفى الهمداني^١

الخلاصة

يعد القيام احتراماً للقادِم أثناء دخوله واحداً من أنواع التواصل غير الكلامي (السلوكي) المتعارف عليه في الكثير من المجتمعات العالمية على اختلاف ثقافتها. وهذا التصرف غير الكلامي يعتبر نوعاً من عناصر النماذج السلوكية في مجال أسلوب الحياة. وفي الثقافة الإسلامية يتم القيام بهذا العمل في الموارد التالية: عند التعبير عن احترام المستقبليين لزوارهم، واحتراماً من الطلاب لمعلمهم حين دخوله إلى الصف، واحتراماً لعلماء الدين عند دخولهم إلى المساجد أو مجالس الوعظ والإرشاد. وهذا السلوك يتضمّن عدداً من الرسائل الضمنية، منها: التعبير عن السعادة باللقاء، وإظهار التواضع والتعظيم.

والسؤال الذي يروم المقال الحالي تقديم الإجابة له هو: مع الأخذ بنظر الاعتبار ما يتضمّنه هذا التصرف من المعاني، فما هو موقف الفقه وحكمه فيه؟ وتبدأ المقالة التي تتّبع الأسلوب التحليلي بالبحث في أسناد الروايات ذات الصلة بالموضوع ودلالاتها، ثم تبدأ بنقد الآراء الفقهية السائدة، لتنتهي إلى نتيجة مفادها عدم حرمة القيام في الموارد المذكورة عند بداية اللقاء إذا لم يكن متضمناً لتحقير القائم لنفسه أو تشجيع الطرف الآخر على التكبر. كما أنّ هذا التصرف يكون مستحباً إذا اندرج ضمن عناوين إكرام المؤمن وإظهار المودة له، كما أنّ تركه يكون حراماً إذا كان الترك سبباً في أذى المؤمن أو إهانته.

المفردات الأساسية: بداية اللقاء، القيام احتراماً، العلاقات غير الكلامية، فقه العلاقات.

١٤٩



فتا

المختصات

١. المرحلة الرابعة من سطوح الحوزة، أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية في قم. ma13477ma@gmail.com

الاجتهاد والإفتاء الشُّوري

السيد جواد ورعي^١

الخلاصة

كان الاجتهاد والإفتاء طوال تاريخ الشيعة يتم بصورة فردية. وفي هذه المقالة نبحت في موضوع (حجّية واعتبار الاجتهاد والإفتاء الجماعي) و (جواز تقليد المجلس الفقهي). والمقصود بالاجتهاد والإفتاء من الناحية الموضوعية هو العمليات التخصّصية التي يتولّى القيام بها فريق عمل بصورة جماعية. والذي نستفيدة من أدلة حجّية الفتوى ولزوم تقليد المجتهد - وخصوصاً سيرة العقلاء باعتبارها أهم الأدلة - هو أنّ ملاك الحجّية متوقّف في الاجتهاد والإفتاء الفردي مثلما هو متوقّف أيضاً في الاجتهاد والإفتاء الجماعي. كما أنّ أدلة لزوم تقليد المجتهد تغطّي تقليد الفرد مثلما تغطّي تقليد المجمع الفقهي.

وهكذا يفيد التأمل في المعايير المتعدّدة لحجّية (سيرة العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم) حيث يشير إلى أنّ (إحراز الواقع أو الحجّة العقلانية) هو أهمّ المعايير، وتحقّق هذا المعيار في (الاجتهاد والإفتاء الشُّوري) هو أعلى درجة منه في (الاجتهاد والإفتاء الفردي). المفردات الأساسية: الاجتهاد الفردي، الاجتهاد الشُّوري، حجّية الفتوى، الإفتاء الشُّوري، رجوع الجاهل إلى العالم.



فقه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۸

Ijtihad and Consultative Ifta

Sayyid Javad Var'ei

Associate professor at Research Institute for Hawzeh and University.

jvarai@rihu.ac.ir

Abstract

Ijtihad (deducing facts from Quran and Hadiths) and Ifta (delivering the legal opinions) have always been carried out in an individual form in the history of Shia jurisprudence. This study deals with "the authority and validity of the group Ijtihad and Ifta" and "getting the permission of Taqlid (following the instructions of a religious leader) from jurisprudential council". In terms of the topic, Ijtihad and Ifta are considered as specialized operations that are done in group. The examination of the evidence for authority of fatwa and the necessity of imitating the Mujtahid specially for example the conduct of intellectuals as the most important evidence suggest that the criterion for the authority exists either in the individual Ijtihad and fatwa or group Ijtihad and fatwa. Thus, the evidence for the necessity of imitating the Mujtahid proves imitating the individual as well as imitating the council. Examining the various criteria of authority for conduct of intellectuals in referring the ignorant to the religious scholar demonstrates that achieving the reality or the rational proof is considered as the most important criterion. This criterion is more possible to be accomplished in consultative Ijtihad and fatwa rather than in individual Ijtihad and fatwa.

Keywords

Individual Ijtihad, consultative ijtehad, Validity of fatwa, Consultative Ifta, referring the ignorant to the religious scholar.



Standing up in front of others from the Viewpoint of Jurisprudence of Non-Verbal Communications

Mostafa Hamedani

PhD in Islamic Seminary & professor of higher levels of Qom Seminary.

ma13577ma@gmail.com

Abstract

Standing up in front of people at the beginning of the relationship to respect them is one of the types of non-verbal communications, which is used in many cultures around the world. This non-verbal behavior is also considered a type of behavioral model in the field of lifestyle. This behavior is performed in such cases in Muslims culture: to respect the visitors by the host, to respect the teachers in the classroom, and to respect the religion scholars at the time of entering the mosque and taking advice. Through this behavior, some messages can be transferred including expressing happiness due to the visit, expressing modesty and courtesy. The question of the current study is that "What is the jurisprudential decree, considering the message of this type of communication?" This paper, first, has examined the evidence and proof of the hadiths related to this topic through an analytical method. Then, it has criticized the common jurisprudential thoughts. Finally, the findings suggested that standing up in the aforementioned cases at the beginning of the relationship is not haram if it includes the person's humiliation or the other person (the guest) arrogance. In addition, it is considered Mustahabb in the cases of respecting the believer and expressing friendship, and if its avoidance causes offending or hurting the believer, then it is considered haram.

Keywords

the beginning of the relationship, standing up, non-verbal communications, jurisprudence of communications.



The Governmental Jurisprudence Approach to Expiation of Deliberate Murder and Its Attainment Order from the Islamic Government after the Murderer's Retaliation or Death

Mohsen Malek Afzali Ardekani

Associate professor at Al-Mustafa University.

malekafzali@miu.ac.ir

Abstract

In Islamic jurisprudence, several issues about Expiation of deliberate murder have been taken into consideration. One of these issues that the past and late jurists agree or disagree on is invalidating the expiation in cases of murderer's retaliation or death. Each of these issues, which rely on some arguments, have been explained without considering the establishment or absence of establishment of Islamic government. The aim of this study is to find the better and effective issue in the time of establishment of religious government; the method is Ijtihadi and based on the analysis of the texts and viewpoints of the jurists. The study is organized based on this hypothesis that the viewpoints of the jurists against the invalidation of expiation with the murderer's death is superior to the most of the jurists' viewpoints and based on some arguments, the Islamic government is responsible for its attainment. One of the arguments is taking the financial expiation as being Hesbieh (which has a nature of punishment) and considering it as one of the financial resources of the Islamic government. The findings of the study suggest the necessity of attaining the expiation of the murderer's properties after his death and using it in religious specific advisable things by the heirs or Islamic government.

Keywords

Expiation, deliberate murder, death of the murderer, invalidating the expiation, Murderer's retaliation.



Explaining the theory of "The Necessity of Timed Partnership"

With an emphasis on Some Fatwas of Contemporary Jurists

Mohammad Ali Moheborrahman

Assistant professor, Department of jurisprudence and law, faculty of theology, University of Shahid Madani Azarbajejan.

m.moheb@azaruniv.edu

Mohammad Mahdi Moheborrahman

PhD student at Level four of Islamic Seminary of Qom.

m.moheb@azaruniv.edu

Abstract

According to the most of the jurists' belief and civil law, partnership, even with determining time is a permissible contract and each of the sides can annul the contract any time they want one-sided. This belief can cause problems in practice. Thus, researchers have found solutions for this problem including the necessary condition in other necessary contract or condition of time in other necessary contract. In the meantime, some of the contemporary jurists have come up with better solutions in the form of a new theory. The current paper tries to explain this theory. According to this theory, there are two types of partnerships: The partnership in which the time is determined and it is considered a necessary contract, and the partnership that is absolute and with determining the time which is considered a permissible contract and can be annulled. This study has been conducted by collecting data and information from written resources, computer websites, and scientific software through a descriptive-analytical method. In this paper, the accuracy and efficiency of this theory is proven after explaining the viewpoints and examining the arguments in detail.

Keywords

Partnership, Permissible contract, necessary contract, time Mozaribah (partnership), necessary condition.



فقه

Abstracts

The Jurisprudential Examination of the Phenomenon "Champerty"

With a look at the Islamic Penal Code of Iran

Somayyeh Noori

PhD student in Fiqh and foundations of Islamic law, University of Sistan va Baluchestan,
hadafmand1396@pgs.usb.ac.ir

Amir Hamzeh Salarzaei

Professor at University of Sistan va Baluchestan, department of Fiqh and foundations of Islamic law,
amir_hsalar@theo.usb.ac.ir

Nader Mokhtari Afraketi

Assistant professor at University of Sistan va Baluchestan, department of Fiqh and foundations of Islamic law,
dr__mokhtariafra@theo.usb.ac.ir

Abstract

The assignment of checks and promissory notes as a debt document has provided the context for jobs such as Champerty. A Champertor buys the nominal amount of not received check and promissory note from the creditor for a lesser amount and collects the amount stated in the check and promissory note by using legal or illegal solutions. The balance of buying the amount of the check and promissory note with nominal price that is demanded by the champertor provides the context for conflict in Fatwas on this issue. The phenomenon of "champerty" is sometimes associated with the champertor's committing inappropriate behavior. This leads to digressing from the topic in explaining this phenomenon and increases the importance of conducting studies on this topic. In addition to examine the brought-up fatwas, this study evaluates whether the research on this phenomenon would be possible considering the distinction of champertor's deal from his selective methods in line with vindicating the religion. Therefore, with a careful look at the authority of the debtor to pay back all the debt, based on most of the jurists' perspective, in this case, lack of the current "borrowed usury and transactional usury" will empower this requirement. Furthermore, because the crime of this phenomenon has not been determined, the behavior of champertor would be merely liable to prosecution when he intends to commit some actions such as threat.

Keywords

Champertory, Check discount, Promissory note sale, borrowed usury, selling the religion.



Abstracts

An Analysis and Examination of Violation Cases in the Principle of Wizr

Alireza Farahnak

Assistant professor of the Research Center for Jurisprudence and Law at Islamic Science and Culture Academy.

a.farahnak@isca.ac.ir

Abstract

The principle of Wizr (personal responsibility of offence) is one of the unwritten and clear principles that the four arguments, including the holy book of Quran, tradition, consensus and reason, have affirmed. According to this principle, imposing both criminal and legal penalties on the innocent is inappropriate. In addition, the innocent should not tolerate it. There have been some violations and exceptions for this principle including a mature woman in tolerating an unintentional killing, Walad al-Zina (The child born of rape) in tolerating other's sin, the people around the criminal for his crime, Bayt al-mal (the public treasury) in others' crime and faults, wife being haram for the husband due to the sin or mistake of the husband's mother in law, or marriage of wife being haram for the husband due to the sin or mistake of the husband, transferring the rights of Allah and rights of people from duty of the victim to the killer, and deprivation of the club, players and fans due to some fans violation. However, these cases are all specially excluded from the principle due to the element of "upbraiding from oppression" which is considered valid in the principle of Wizr.

Keywords

Wizr, Wazirah, principle of Wizr, jurisprudential principle.



فقه

Abstracts

Table of Contents

Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 2, Summer, 2019

98

5	An Analysis and Examination of Violation Cases in the Principle of Wizr Alireza Farahnak
6	The Jurisprudential Examination of the Phenomenon "Champerty" With a look at the Islamic Penal Code of Iran Somayyeh Noori Amir Hamzeh Salarzaei Nader Mokhtari Afraketi
7	Explaining the theory of "The Necessity of Timed Partnership" With an emphasis on Some Fatwas of Contemporary Jurists Mohammad Ali Moheborrahman Mohammad Mahdi Moheborrahman
8	The Governmental Jurisprudence Approach to Expiation of Deliberate Murder and Its Attainment Order from the Islamic Government after the Murderer's Retaliation or Death Mohsen Malek Afzali Ardekani
9	Standing up in front of others from the Viewpoint of Jurisprudence of Non-Verbal Communications Mostafa Hamedani
10	Ijtihad and Consultative Ifta Sayyid Javad Var'ei

Editorial Board

Abdorreza Eizadpanah

Board of Trustees Member of Islamic Propagation Office

Reza Esfandiari (Eslami)

Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy

Sayyed Ahmad Hoseini

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

Mohammad Zarvandi Rahmani

Associate Professor, Al-Mustafa International University

Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Islamic Science and Culture Academy

Seifollah Sarrami

Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy

Ahmad Moballeqi

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

Sayyed Ziya Mortazavi

Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy

Mohammad Sadieq Mazinani

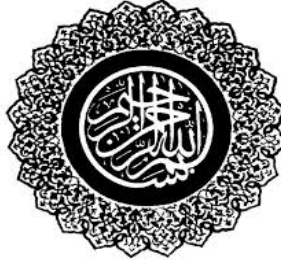
Fourth Level Researcher at Qom Seminary

Mohammad Hassan NajafiRad

Assistant Professor, Islamic Science and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Seifollah Sarrami, Mohammad Ali Khademi Kusha, Reza Esfandiari (Eslami), Mohammad Salehi Mazandarani, Seyyed Abbas Mousavian, Mohammad Hassan Najafi Rad, Mehdi Dargahi, Seyyed Ahmad Hosseini, Saeed Ziaefar.



Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 2, Summer 2019

98

Islamic Propagation Office, Qom Seminary
Islamic Science and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Director-in-Charge:
Abdorreza Eizadpanah

Editor-in-Chief:
Reza Esfandiari (Eslami)

Secretary of the Board:
Alireza Fajri

Executive expert:
Sayyed Hosein Mousavi

English Translator:
Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator:
Mohammad Hosein Hekmat

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



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی