



فقه

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و ششم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۸

۹۹

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه

سرمدبیر: 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 موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

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

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

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

پست الکترونیکی: Feqh.osul@gmail.com * آدرس سایت: Jf.isca.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)

سیف‌الله 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

اسماعیل آقابابائی‌بنی، حسنعلی علی‌اکبریان، رضا اسفندیاری (اسلامی)، سیدجعفر صادقی فدکی، سیدمهدی دادمرزی، سیف‌الله صرامی، مجتبی‌الله خراسانی، محمدجعفر صادق‌پور، محمدحسن نجفی راد، محمدصادق مزینانی.

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 پانویس آورده شود؛
 ۵. **عبارات تکریمی:** از کلیشه به جای عبارات تکریمی استفاده شود. مانند: ﷺ به جای (ص)؛ ﷺ به جای (ع)؛ ﷺ به جای (ره) و ﷺ به جای (علیهم‌السلام) و...
 ۶. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به روش زیر تدوین و درج شود:

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

❖ **مقالات:** نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه (*ایرانیکن*)، 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.

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 ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

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

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

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

فهرست مقالات

- ۶ بازخوانی دلیل تعظیم شعائر؛ حکم، موضوع و متعلق
سیف‌الله صرامی
- ۳۰ امکان‌سنجی فسخ نکاح به علت زنای زوجه، از دیدگاه فقه امامیه
محمد عربشاهی
جواد حبیبی‌تبار
- ۵۲ بازیژوهی شرط تساوی محلّ در قصاص عضو
عباس کلانتری خلیل‌آباد
سید احمد میرخلیلی
مریم رحیمی داریبد
- ۷۷ علم به مهریه؛ یک قید و چندین چالش
اردوان ارژنگ
فاطمه علی‌زاده
- ۱۰۱ بررسی قاعده فقهی حرمت تغریر جاهل
اکبر محمودی
- ۱۲۷ ظرفیت‌های احکام ترجیحی فقه در مواجهه با مشکل فقر
مهلی فیروزی
- ۱۵۱ کاوشی نو در متصدیان شناخت موضوعات احکام فقهی
حجت‌الله بیات
- ۱۷۵ الملخصات
- 5 Abstracts

بازخوانی دلیل تعظیم شعائر؛ حکم، موضوع و متعلق

سیف‌الله صرامی*

چکیده

دلیل تعظیم شعائر اسلامی، به‌رغم پشتوانه قرآنی و روایی معتبر و ظرفیت بهره‌دهی در فروعات متعدد فقهی و ابعاد مختلف آن در آثار موجود، شفاف و منقح نیست. کاربرد «دلیل تعظیم شعائر» در استنباط احکام موضوعات حج، نماز، مساجد و آستان‌های مقدّس، نمونه‌هایی از کارایی این دلیل فقهی است که ضرورت بحث و بررسی درباره آن را به‌خوبی نشان می‌دهد. بررسی جامع ابعاد این دلیل در سه بخش حکم، موضوع و متعلق، از نوآوری‌های مقاله حاضر است. نتیجه این که به لحاظ حکم، وجوب تعظیم شعائر، حکمی است مستقل و فراتر از «حرمت اهانت به شعائر». شعائر، به لحاظ موضوع، همه نمادهای منسوب به پروردگار عالم - اعم از حقیقی و اعتباری - را در بر می‌گیرد. به لحاظ متعلق، صرف‌الوجود تعظیم عرفی کافی است، ولی دست‌کم در برخی موارد، این صرف‌الوجود، باید همواره حفظ شود که به معنای وجوب نیابردن ضد آن خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

شعائر اسلامی، شعائر الله، تعظیم شعائر، مسجد، حج، آستان‌های مقدّس.



درآمد

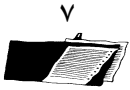
پرسش اصلی مقاله حاضر این است که حکم، موضوع و متعلق «دلیل تعظیم شعائر» چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا پیشینه‌ای از تمسک فقها به «دلیل تعظیم شعائر» ارائه می‌شود تا افزون بر بازنمایی زمینه‌ها و ظرفیت‌های بهره‌گیری از این دلیل در فقه، ضرورت بررسی آن روشن‌تر شود. سپس، ادله آن را می‌آوریم تا در پرتو آن، به شناسایی روشن و معتبر از سه عنصر اصلی دلیل تعظیم شعائر که عبارتند از حکم، متعلق و موضوع، دست یابیم.

شایان ذکر است در این مقاله، به پیروی از کاربردهای فقها که برای هر کاوشگری در متون فقهی آشکار می‌شود، تعابیر شعائر الله، شعائر اسلامی، شعائر دینی و شعار یا شعائر مذهب، با قلمرو محدود تعبیر اخیر در مذهب امامیه، یک معنا اراده می‌شود، اما از آنجا که خواهیم دید در دلیل اصلی، «شعائر الله» اخذ شده است، مباحث مقاله با همین تعبیر مطرح و دنبال می‌شود.

پیشینه تمسک به دلیل تعظیم شعائر

تمسک به دلیل تعظیم شعائر، تا زمان علامه حلی، محدود و منحصر به موضوع قربانی در باب حج بوده است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۴۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۲۶۹ و ج ۶: ص ۵۸. شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ص ۳۸۸) و نخستین بار، تمسک به دلیل تعظیم شعائر در غیر باب حج و فراتر از آن، توسط علامه حلی، صورت گرفت. او در بحث نماز عیدین (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۱۲۰) و اذان به این دلیل تمسک کرد (همو، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۴۱۰ و ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۴۱۰). از آن پس، تمسک به دلیل تعظیم شعائر، حوزه گسترده‌ای از موضوعات را در بین فقها در بر می‌گیرد؛ از جمله: زیارت قبور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، تعظیم مؤمن، استقبال و استدبار قبله به هنگام تخرلی و.. (نک: شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۱۶۳؛ شهید اول، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ص ۳۴۰).^۱

۱. همچنین، نک: سیوری، ۱۴۰۳ق: ص ۲۷۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۹ق: ص ۱۷۹؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ص ۳۹. ←



فقه



در این جا، برای نمونه، تمسک به تعظیم شعائر در خصوص مشاهد مقدسه اهل بیت علیهم السلام، در فروع ذیل مرور می شود:

۱. ترغیب و ترجیح بنای آستان‌های مقدس و تجدید و تعمیر آن: نخستین تمسک به دلیل تعظیم شعائر در این باره را می توان به محقق ثانی در جامع المقاصد نسبت داد. او برای اثبات مشروعیت وصیت کافر به بازسازی قبور انبیاء علیهم السلام، می نویسد: «چنین کاری از سوی مسلمان جایز است؛ زیرا شامل تعظیم شعائر الله، احیای زیارت این قبور و تبرک به آن خواهد بود، پس مانعی برای مشروعیت آن در مورد کافر وجود نخواهد داشت» (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ص ۳۹).

با توجه به پیش فرض کلامی جایگاه و اهمیت قبوری که محور آستان‌های مقدس است، نسبت به قبور انبیاء علیهم السلام، می توان امکان تمسک به دلیل تعظیم شعائر برای برپایی آستان‌های مقدس را به محقق ثانی نسبت داد.

فقه‌های دیگری نیز - برای اثبات استثنای قبور معصومین علیهم السلام از کراهت ساخت و تعمیر آرامگاه برای قبور مردگان - به دلیل تعظیم شعائر، تمسک کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۱۸۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ص ۵۰۱).

۲. استحباب وضو برای داخل شدن به مشاهد مقدسه: فقیهی، پس از بیان استحباب وضو برای داخل شدن به حرم‌های مقدس که از آن به «روضات و ضرائح مقدس» یاد می کند، با اشاره به دلیل تعظیم شعائر به حکم کلی تری فتوا می دهد:

به نظر قوی می آید که بگوییم وضو برای داخل شدن به هر مکان شریفی، مانند آرامگاه شهدا، محل علما و صلحا - چه مرده و چه زنده - توابع مشاهد مقدسه، شامل رواق و مانند آن و هر حرم محترمی با اختلاف مراتبی که این امر دارند - به قصد تعظیم شعائر - استحباب دارد (کاشف الغطاء، بی تا، ج ۱: ص ۹۶).

«قصد تعظیم شعائر» در این عبارت، بر پایه دلیل تعظیم شعائر است که نقش

→

شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۱۸۲؛ شهید ثانی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ق: ص ۱۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۱۷. مقدس اردبیلی، بی تا، صص ۴۰، ۲۸۶ و ۲۸۷؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ص ۳۲۴ و ج ۲: ص ۵۰۱؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ص ۴۷۱ و ...

مشروعیت بخشی به این وضو را در قالب استحباب خواهد داشت.

۳. حرمت تنجیس یا وجوب تطهیر مشاهد مقدّسه: فقیه دیگری امکان استناد به «دلیل تعظیم شعائر» را برای حرمت تنجیس مشاهد مقدّسه یا وجوب تطهیر آن از نجاست، مانند آنچه در مورد مساجد وجود دارد، مطرح کرده‌اند. یکی از ایشان، «ضرائح مقدّسه» را یکی از مکان‌هایی دانسته است که فقها از الله نجاست از آن را واجب شمرده‌اند و با استناد به «دلیل تعظیم شعائر»، این نظر را تحسین کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ص ۲۹۲). فقیه دیگری نیز به این استدلال، اشکال می‌کند که همه مراتب و افراد تعظیم شعائر واجب نیست (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۲۳۹).

ظاهر کلام طرفین در استدلال و اشکال این است که اصل استدلال به دلیل تعظیم شعائر برای حکمی از احکام مشاهد مقدّسه، مسلم است. از طرح و اشکال برخی دیگر از فقها هم در این باره (موسوی خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۳۱۱)، می‌توان مسلم بودن اصل استدلال به دلیل تعظیم شعائر را به دست آورد.

۴. حکم تزئین مشاهد مشرفه: یکی از فقها، در مبحث استعمال ظروف طلا و نقره، مسئله تزئین مشاهد مشرفه و مساجد را با استناد به «دلیل تعظیم شعائر» مورد اشاره قرار داده است و در مقابل ادعای اسراف بودن کاربرد طلا و نقره در مسکن، ملبس و مانند آن، از جمله در تزئین مشاهد مشرفه، دو دلیل بر ردّ آن آورده است: دلیل اول این که در این موارد اسراف صدق نمی‌کند و در دلیل دوم که گویا نظر به مشاهد مشرفه دارد، با فرض اسراف در حالت اولیه، عروض عنوان اهم «تعظیم شعائر دین» را مطرح کرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ص ۳۳۹).

فقیه دیگری، با استناد به «ادله تعظیم شعائر»، بر وقف اشیای تزئینی مانند چراغ‌های تزئینی گران قیمت برای مشاهد مشرفه، صحّه می‌گذارد (موسوی خویی، بی تا، ج ۵: ص ۱۷۳).

ادله تعظیم شعائر

الف) آیه اصلی

قرآن کریم، محور اصلی در ادله تعظیم شعائر است. آیه اصلی که بحث اصلی در این مقاله بر آن متمرکز شده است، چنین است: «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى





الْقُلُوبِ؛ چنین است و هر کس شعائر خدا را بزرگ دارد، همانا از تقوای دل‌هاست» (حج: ۳۲). این آیه شریفه در میان آیات مناسک حج قرار دارد. مفسری، درباره عمومیتی فرائر از مورد حج، برای آیه شریفه می‌فرماید: «برخی گفته‌اند مراد از شعائر در آیه شریفه همه نشان‌هایی است که برای طاعات و عبادات نهاده شده است، ولی سیاق آیه با این مراد سازگاری ندارد» (علامه طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴: ص ۳۷۳). روشن است که این سخن بر محدود شدن دلالت الفاظ به واسطه سیاق مبتنی است.

ب) سایر آیات

در قرآن کریم، سه آیه دیگر نیز درباره «شعائر الله» وجود دارد. دو آیه صراحتاً درباره حج‌اند که یکی صفا و مروه را از شعائر می‌داند و دیگری از شعائر قرارداده شدن قربانی (البُدن) در حج خبر می‌دهد (سوره بقره، آیه ۱۵۷؛ سوره حج، آیه ۳۶)، اما آیه سوم، به لحاظ شمول یا اختصاص به موردی خاص، قابل بحث است. آیه چنین است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجَلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ...» ای کسانی که ایمان آوردید! حرمت شعائر خدا، شهر حرام، قربانی بی‌علامت گردن‌بند و با آن و... را نشکنید و پاس دارید» (مانده: ۲).

برخی شمول «شعائر الله» را در این آیه شریفه نسبت به عموم «حدود و فرائض و حلال و حرام» خداوند سبحان تقویت کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۴۱۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ص ۲۶۴)، اما برخی با اندکی تردید، گفته‌اند: مراد خصوص نشان‌ها و اعمال حج است (علامه طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۵: ص ۱۶۲). البته، با فرض عمومیت، به تفاوت بین امر به تعظیم شعائر که در آیه قبل بود با نهی از إحلال در این آیه هم باید توجه کرد. موضوع سخن در این مقاله، تعظیم شعائر است.

آیه دیگری هم وجود دارد که موضوع آن «شعائر» نیست، اما ممکن است هم‌سو با آیات ناظر به شعائر قلمداد شود. در این آیه ترغیب و تشویق به «تعظیم حُرُمَاتِ اللَّهِ» شده است: «ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمِ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ...» این است و هر کس حرمت‌های خدا را بزرگ بدارد، پس برای او نزد پروردگارش بهتر است...» (حج: ۳۰). ظاهر این آیه شریفه شمول «حُرُمَاتِ اللَّهِ» نسبت به حج و دیگر حوزه‌های احکام

است. برخی از مفسران نیز ظاهراً همین عمومیت را برداشت کرده‌اند؛ زیرا، «حُرّمات اللّٰه» را، به صورت مطلق، اموری دانسته‌اند که خداوند از آن نهی کرده و برای آن مقرراتی وضع کرده و از تعدّی به آن مقررات و ارتکاب آن محرّمات منع کرده است (علامه طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴: ص ۳۷۱).

برخی از فقها این آیه را در کنار آیه اصلی ناظر به تعظیم شعائر (سوره حج، آیه ۳۲)، از ادله «قاعده حرمت اهانت به محترّمات دینی» شمرده و «حُرّمات اللّٰه» را با «شعائر اللّٰه» به یک معنا گرفته‌اند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ص ۲۹۷). ایشان در جمع‌بندی سخن، بر اساس ادله، از قاعده حرمت محترّمات دینی، عملاً، به قاعده وجوب تعظیم محترّمات به معنای وجوب حفظ مرتبه و جایگاه آن، ترقی می‌کند (همان: ص ۳۰۳).

نتیجه این که سه آیه «من یعظم شعائر اللّٰه»، «لا تحلّوا شعائر اللّٰه» و «من یعظم حُرّمات اللّٰه» ادله قرآنی قاعده یا حکم کلی تعظیم شعائر هستند، اما در این جا ادامه مباحث بر محور آیه اصلی که به اختصار آن را «آیه تعظیم» می‌نامیم، خواهد بود.

ج) نقش روایات

در روایات نیز، می‌توان شواهدی از اشاره یا تطبیق ادله قرآنی پیش گفته به دست آورد (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۳۵۶-۳۵۸ و ج ۴، صص ۳۹۵ و ۴۹۱؛ صفار، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۵۲۶؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۹۲ و ج ۱۴، ص ۹۶). اما، دلیل مستقّلی برای مسئله تعظیم شعائر نیستند، بلکه تنها در فهم بهتر و کامل‌تر ادله قرآنی نقش دارند. از این رو، در ادامه، برخی از این روایات را برای تکمیل استنباط از آیات شریفه مطرح می‌کنیم.

حکم برآمده از ادله تعظیم شعائر

در حکم حرمت اهانت به شعائر و همچنین وجوب تعظیمی که عدم آن عرفاً اهانت به شمار آید، هیچ تردید و اشکالی نیست. همچنین، رجحان عقلی، عقلایی یا استحباب شرعی برای تعظیم شعائر را می‌توان مورد تسالم فقهی شیعه و سنی دانست. برخی استحباب و رجحان را در این مورد را «مما لاشک فیه و لا شبهة تعتریه» خوانده‌اند و



فقه



استظهار «انعقاد الاجماع علیه» کرده‌اند (نراقی، ۱۳۷۵: ص ۳۱)، اما اکنون بحث در این است که آیا افزون بر حرمت و استحباب یاد شده، می‌توان - مستقل از حرمت اهانت - حکم وجوب تعظیم را از «ادله تعظیم شعائر»، به دست آورد؟

الف) قول عدم وجوب

برخی نوشته‌اند: «دلالتی در آیه ۳۲ سوره حج (سوره حج، آیه ۳۲) بر وجوب تعظیم شعائر وجود ندارد و حداکثر، از آیه، رجحان تعظیم و این که تعظیم از تقوای دل برمی‌خیزد، به دست می‌آید و این معنا کجا و وجوب کجا؟» (نراقی، ۱۳۷۵: ص ۳۰-۳۱).

برخی دیگر نیز دلالت «ادله تعظیم شعائر» بر وجوب را با تکیه بر سه نکته، نمی‌پذیرد: نخست این که دلالتی بر وجوب وجود ندارد؛ دوم این که جریان سیره مشرعه، بر خلاف وجوب است و سوم این که با توجه به مراتب مختلف تعظیم، نمی‌توان به صورت مطلق و برای همه مراتب آن، ملتزم به وجوب شد. پس، باید دلیل را حمل بر حرمت اهانت کرد (موسوی خویی، ۱۴۱۰ق: ص ۳۱۳).

ب) قول به وجوب

برخی تلاش کرده‌اند وجوب تعظیم شعائر را از عبارت «من تقوی القلوب» در آیه شریفه، به دو وجه استنباط کنند: اول این که تقوا عبارت است از حذر کردن از چیز ترسناک و بنابراین، باید با «تعظیم شعائر»، حذر از چیز ترسناکی اتفاق بیفتد. انجام هر کاری چنین وضعیتی داشته باشد، واجب خواهد بود نه مستحب؛ زیرا در مخالفت با مستحب ترسی وجود ندارد تا حذر شود.

دوم این که تقوا در تعظیم شعائر، صغرای وجوب تقوا قرار می‌گیرد که آیات فراوانی بر آن دلالت می‌کنند؛ از جمله، «وَإِيَّائِي فَاتَّقُونِ» (بقره: ۴۱) و «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنُتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۵۷) و نیز آیات و روایاتی که ناظر به عتاب و سرزنش ترک تقوا هستند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۵۶۱).

ج) ارزیابی سخن فقیهان

به نظر می‌رسد اشکال استدلال فوق بر وجوب، دوختن نگاه در آیه شریفه، به «تقوا» و عدم توجه به تعبیر «قلوب» است. آنچه در آیه شریفه آمده است، مطلق تقوا نیست که ظهور در تقوا در رفتار جوارحی دارد، بلکه «تقوی القلوب» است که اشاره به امور جوانحی دارد. امور جوانحی، در شریعت اسلام، غالباً، حالت اخلاقی، تهذیب نفسی و به زبان فقهی که در سخن مخالف وجوب آمده است، رجحان دارد. بنابراین، نمی‌توان وجوب را از آیه شریفه برداشت کرد. حداکثر دلالت آیه بر رجحان است. این چنین رجحانی را ممکن است همان استحباب قلمداد کنیم، اما باید توجه داشت این گونه استحبابی که از مطلق رجحان برداشت می‌شود، با وجوب - اگر با کمک دلیل دیگری استنباط شود - منافاتی نخواهد داشت.

این تبیین را می‌توان وجه عدم استنباط وجوب، از سوی مخالفان وجوب دانست که آن را با عبارتی مانند «وَأَيْنَ هُوَ مِنَ الْوَجُوبِ؟!» روشن و بدیهی انگاشته‌اند (نراقی، ۱۳۷۵: ص ۳۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۰ق: ص ۳۱۳).

د) نظر برگزیده

به نظر می‌رسد می‌توان با کمک روایات، دلالت آیه شریفه «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ...» را بر وجوب تقریر کرد. توضیح این که در صحیحہ معاویة بن عمار، با چند سند و به نقل از امام صادق علیه السلام، پس از بیان احکامی درباره قربانی در حج - با صیغه امر که ظهور در وجوب دارد - آمده است: «وَعَظَّمُ شَعَائِرَ اللَّهِ؛ شَعَائِرُ خَدَاوَنْد رَا بَرْرَکْ بَدَارُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴: ص ۴۹۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق؛ ج ۵: ص ۲۰۴؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ص ۹۶). به لحاظ حکم که اکنون مورد بحث است، دلالت صیغه امر بر وجوب در صحیحہ معاویة بن عمار تمام به نظر می‌رسد، اما به لحاظ قلمرو موضوع که در اینجا در سیاق احکام قربانی در حج است، در ادامه، بحث خواهیم کرد.

نکته قابل توجه این است که ظاهر عبارت «وَعَظَّمُ شَعَائِرَ اللَّهِ» به آیه شریفه تعظیم شَعَائِرِ (سوره حج، آیه ۳۲)، اشاره دارد. در این صورت، می‌توان گفت امام صادق علیه السلام، طبق





این صحیحه، آیه شریفه را دلیل بر وجوب، اعلام می کنند.

روایت دیگری هم وجود دارد که به لحاظ دلالت بر وجوب تمام است، اما إشکال سندی آن سبب می شود توانی بیش از تأیید نداشته باشد. در این روایت نیز با واژه «امر» که ظهور در وجوب دارد و به امامان علیهم السلام اضافه فاعلی شده است و کارهایی واجب خوانده شده اند که یکی از این کارها تعظیم شعائر است: «أَمَرُهُمْ... وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ وَ إِتْيَاءِ الرَّكَاةِ وَ... وَ تَعْظِيمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ وَ شَعَائِرِهِ» (صفار، ۱۴۰۴: ص ۵۴۸).

نتیجه این که بر اساس آیه شریفه تعظیم شعائر و با کمک روایات پیش گفته ناظر به محتوا و دلالت این آیه بر اصل وجوب تعظیم شعائر، حجت شرعی تمام به نظر می رسد. البته، این حجت مانند هر حجت دیگری قابل حمل بر استحباب است. برای مثال، بر پایه ملاک هایی که برای احراز عنوان شعائر خواهیم گفت، می توان پذیرفت که اذان اعلام از شعائر دینی است، اما ممکن است ادعا شود که به دلیل اجماع، ارتکاز متشرعیه یا تسالم، نمی توان وجوب آن را - دست کم به صورت عام استغراقی - پذیرفت. به عبارت دقیق تر، دلیل ترخیص بر ترک برای طلب تعظیم شعائر در مورد اذان اعلام، ادعا می شود. در این صورت، حکم تعظیم شعائر در این مورد، بر استحباب حمل می شود. البته، ممکن است همین حکم مستحب، در حوزه فقه حکومت، به عنوان وجوب تعظیم شعائر بر حکومت / حاکم اسلامی، واجب باشد. اجرای این واجب به این است که حکومت اسلامی موظف است به گونه ای مدیریت و عمل کند که بانگ اذان در شهرها و روستاهای مسلمین - در وعده های مقرر - خاموش نشود.

ه) رد سایر ادله مخالفان وجوب

برخی، افزون بر انکار دلیلی بر وجوب تعظیم شعائر که نقد و رد آن گذشت، دو نکته دیگر هم در این باره ارائه کرده اند: نخست این که جریان سیره متشرعه، بر خلاف وجوب است و دوم این که با توجه به مراتب مختلف تعظیم، نمی توان به صورت مطلق و برای همه مراتب آن، ملتزم به وجوب شد. پس باید دلیل را حمل بر حرمت اهانت کرد (موسوی خویی، ۱۴۱۰: ص ۳۱۳). اکنون با توجه به اثبات وجوب، باید درباره این دو نکته هم سخن گفت.

به نظر می‌رسد که اولاً، آنچه در سیرهٔ متشرّعه روشن است، عدم التزام به وجوب تعظیم شعائر در همه مراتب تعظیم است. در موقعیت استنباط حکم شرعی نیز، نمی‌توان ملتزم به وجوب همه مراتب شد، اما این که هیچ مرتبه‌ای از تعظیم، فراتر از مرتبه مساوق با حرمت اهانت را هم در سیرهٔ متشرّعه واجب نمی‌دانند، دست کم آنچه‌ای که ایشان ادعا می‌کنند، روشن و واضح نیست. ثانیاً، به لحاظ ادله قرآنی و با کمک روایات، به گونه‌ای که گذشت، با توجه به اثبات وجوب روی عنوان تعظیم شعائر، نمی‌توان - بدون دلیل خاص - آن را بر حرمت اهانت حمل کرد. منطقی حکم می‌کند پیش از این حمل، ببینیم که آیا می‌توان مرتبه‌ای از تعظیم را معین کرد که حکم وجوب روی آن برود یا نه؛ اگر نتوانیم چنین مرتبه‌ای را بر اساس ادله تعیین کنیم، نوبت به حمل بر حرمت اهانت می‌رسد. بنا براین، اشکال و ابهام مربوط به متعلق حکم است. ابهام و عدم تحقیق کافی دربارهٔ متعلق حکم (تعظیم و مراتب آن) و نیز رابطه آن با اهانت، سبب شده تا حکم مسئله نیز دچار اشکال شود.

نتیجه این که نمی‌توان انکار کرد که به لحاظ ادلهٔ قرآنی و روایی، وجوب تعظیم - افزون بر حرمت اهانت - ثابت است، اما باید دربارهٔ متعلق این حکم (تعظیم و مرتبه واجب آن) بحث و نتیجه‌گیری کرد.

متعلق حکم

متعلق حکم، در آیهٔ تعظیم شعائر، عنوان «تعظیم» است. معنای عرفی تعظیم، در نگاه نخست، روشن و بی‌نیاز از تحقیق و توضیح می‌نماید و اصل کلی هم معیار بودن عرف در معانی متعلق احکام شرعی است، اما با تأمل بیشتر، زوایایی از این عنوان قابل پرسش و بررسی به نظر می‌رسد که در ادامه، بدان‌ها می‌پردازیم:

الف) وجودی بودن عنوان تعظیم و رابطه آن با اهانت

به نظر می‌رسد عرف عام و نیز عرف خاص متشرّعه بین لزوم عدم اهانت با لزوم تعظیم، تفاوت می‌گذارد. این تفاوت ناشی از تلقی وجودی از عنوان تعظیم در کنار معنای





وجودی اهانت است. وجودی بودن معنای تعظیم و اهانت در کتاب‌های لغت، از شواهد کافی برخوردار است. اهانت از ماده «هون» به معنای خواری و حقارت است که در صیغه افعال، به معنای خوار کردن و تحقیر ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳: ص ۴۳۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ص ۹۲؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶: ص ۲۲۱۸). تعظیم نیز از ماده «عظم» و در این جا، به معنای بزرگی و بلندمرتبتگی است که در صیغه تفعیل معنای بزرگ داشتن و بلندمرتبه گرفتن آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۹۱؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۹۸۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ص ۳۵۵). از طرفی، حالت نه تحقیر و نه بزرگداشت هم عرفاً متصوّر و محقق است. شاهدش موضوعات فراوانی است که عرفاً به لحاظ احترام و تعظیم نسبت به آن بی تفاوت هستیم. بنابراین، رابطه عرفی تعظیم و اهانت، رابطه تضاد است.

وجودی بودن دو عنوان تعظیم و اهانت، منافاتی ندارد با این که در بعضی از مراتب، وجود یکی مساوی با عدم دیگری باشد. برای مثال، مرتبه‌ای از تعظیم، عدم اهانت باشد تا نبود یا انجام ندادن آن، اهانت شمرده شود، اما اگر اهانت مورد نهی باشد، وجهی ندارد در قالب امر به مرتبه‌ای از تعظیم خواسته شود. پس، امر به تعظیم نباید بی دلیل خاص، نهی از اهانت دانسته شود.

صحیحۀ معاویة بن عمار که برای دلالت آیه تعظیم شعائر بر حکم وجوب نقل شد، برای شاهد گرفتن بر وجودی بودن متعلق، فراتر از عدم اهانت هم قابل استفاده است. در این صحیحۀ، گزینش قربانی در حج، حتی الامکان، به ترتیب ارزشمندی آن خواسته شده است. سپس به قربانی پیامبر ﷺ اشاره شده که به نوعی همین ترتیب در آن رعایت شده است. در بین آن خواسته و اشاره به سیره پیامبر ﷺ، امر به تعظیم شعائر آمده است که ظاهراً اشاره به آیه تعظیم شعائر دارد. روشن است که عرفاً، اگر ترتیب ارزشمندی ذکر شده در روایت، رعایت نشود، اهانت به حساب نمی‌آید. شاهد آن این که بی‌شک و بدون لحاظ این روایت و مانند آن، اهانت در انجام حکم الهی - به هر شکل و شیوه‌ای - حرام است، اما اگر این روایت و مانند آن در تعظیم شعائر نبود، بلا اشکال، به اطلاق قربانی تمسک می‌شد و بدون دغدغه اهانت، هر کدام از موارد ذکر شده در ترتیب پیش گفته، در امتثال حکم قربانی کافی دانسته می‌شد. نتیجه این که ظاهر روایت این

است که وقتی شارع مقدّس تعظیم شعائر را می‌طلبد، به معنای صرف عدم اهانت نیست، بلکه ایجاد چیزی فراتر از عدم اهانت مورد نظر است.

ب) تبیین مرتبه واجب تعظیم شعائر

بدون شک، تعظیم در عرف مراتبی دارد و برای مثال، در روایت پیش گفته، مراتبی از تعظیم قربانی به عنوان یکی از شعائر حج، ذکر شده است. پیشتر اشاره شد که نمی‌توان به وجوب همه مراتب تعظیم ملتزم شد. در این صورت، اگر قرینه‌ای بر تعیین مرتبه یا مراتبی، به عنوان متعلق تکلیف، در دست باشد، طبعاً به آن عمل می‌شود، اما پرسش این است که وقتی قرینه‌ای بر تعیین مرتبه یا مراتبی از متعلق تکلیف وجود نداشته باشد، چه باید کرد؟ پیش از این دیدیم که برخی وجود مراتب مختلف برای تعظیم را یکی از ادله عدم وجوب تعظیم شعائر مگر در حد حرمت اهانت، دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد با اثبات وجوب روی عنوان تعظیم شعائر که در مبحث پیشین گذشت، باید در تعیین حد وجوبی متعلق، به قانون اصول فقهی مربوط به آن رجوع کرد. قانون اصولی در این باره و در صورت عدم قرینه خاص، ظهور در مسمای عنوان و صرف‌الوجود آن دارد. در این جا، با اثبات وجودی بودن معنای تعظیم، در عرض و مستقل از معنای وجودی اهانت که در مطلب پیشین گذشت، نمی‌توان صرف‌الوجود تعظیم را در حد عدم اهانت، دانست. بنابراین، متعلق حکم تعظیم شعائر مسمی و صرف‌الوجود تعظیمی است که فراتر از عدم اهانت، در اقل مراتب تعظیم، قابل تحقّق است.

اگر در موضوعی بیان شرعی خاص وجود نداشته باشد، بر معنا و مصادیق عرفی حمل می‌شود. عرف عام و عرف مشرعه که تحت تأثیر فرهنگ و آموزه‌های دینی اصیل شکل گرفته باشد، بر حسب موضوع و جایگاه آن، تعظیم را تصور و تصدیق می‌کند. در این فرآیند، ممکن است رفتاری نسبت به یک موضوع، مسمای تعظیم فراتر از عدم اهانت باشد، اما نسبت به موضوعی دیگر، تنها عدم آن، اهانت باشد و تعظیم فراتر از عدم اهانت به حساب نیاید. برای مثال، ممکن است خودداری از انداختن آب





دهان در صحن مشاهد مقدّسه، مسمای تعظیم این مشاهد به عنوان مصداقی از شعائر اسلامی، قلمداد شود؛ به گونه‌ای که عدم آب دهان انداختن، هم اهانت حساب نشود، اما همین خودداری در کنار ضریح مقدّس، تنها عدم اهانت به حساب می‌آید؛ زیرا آب دهان انداختن در آن جا اهانت است. در آن جا، تعظیم فراتر از عدم اهانت، رفتار متانت آمیز و همراه با احترام متناسب، خواهد بود.

در این جا، ذکر چند نکته تکمیلی مناسب به نظر می‌رسد:

۱. ایجاد صرف‌الوجود در هر واجبی، هنگامی است که موضوع آن محقق شود و در این جا موضوع وقتی محقق می‌شود که مکلف عرفاً با شعائر اسلامی سروکار داشته باشد یا پیدا کند؛ مانند این که احترام به پدر و مادر یا عالمان الهی، وقتی واجب است که با آنان ارتباط و سر و کار داشته باشیم. در این موارد، سروکارداشتن بسان شرط وجوب است؛ نه شرط واجب. پس، توهم نشود که چون شعائر اسلامی در جهان زیاد است، هر کس باید در عمرش یک صرف‌الوجودی از تعظیم را برای آنها کسب کند!

۲. این که ایجاد صرف‌الوجود که به حداقل مرتبه فراتر از اهانت، محقق می‌شود و با آن، وجوب امثال می‌شود، منافاتی با استحباب مراتب فراتر از این حداقل ندارد، بلکه چنین استحبابی هم به تسالم قطعی فقها بر آن و هم بر اساس صحیحه پیش گفته معاویة بن عمار، قابل اثبات است. در آن صحیحه چند مرتبه از شعائر ذکر می‌شود و حداقل آن واجب می‌شود؛ چون - چنان که اشاره شد - استحباب را همه قبول دارند و نیازی به توضیح و تفصیل بیشتر نیست. البته، ممکن است که صرف‌الوجود در مصداقی فراتر از حداقل مزبور ایجاد شود که باعث می‌شود مکلف - افزون بر امثال واجب - ثواب امر مستحب را هم ببرد؛ مانند نماز واجبی که با مستحبات محقق شود.

۳. وجوب صرف‌الوجود در این جا، دست کم در مواردی به معنای وجوب نیابردن ضد آن است که نباید با حرمت اهانت خلط شود. برای مثال، به نظر عرفی متشرعی نگارنده می‌رسد که راه رفتن با کفش در صورتی که ملازم با عنوان دیگری مثل تنجیس زمین به دلیل آلوده‌بودن کف کفش نباشد، در رواق آستان‌های مقدس معصومین علیهم‌السلام، به ویژه اگر مفروش نباشد، اهانت به شعائر (آستان مقدس) به حساب

نمی آید، اما همین کار خلاف تعظیم آستان‌های مقدس که در این جا عنوان شعائر اسلامی را دارند، تلقی می‌شود. بنابراین، ارتکاب چنین عملی اگر عمدی باشد و ضرورت شرعی هم بر انجام آن نباشد، از باب وجوب تعظیم شعائر و ترک واجب، حرام خواهد بود.

موضوع حکم (شعائر)

در ادامه و در چند بند، تلاش می‌کنیم جوانب مختلف موضوع حکم را بشکافیم و بیان کنیم.

الف) معنای لغوی و عرفی شعائر

۱. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة می‌نویسد:

الشین والعین والراء أصلان معروفان يدل أحدهما على ثبات والآخر على علم وعلم؛ [ترکیب ترتیبی] ش - ع - ر دو معنای اصلی معروف دارد [که دیگر استعمالات به آن برمی‌گردد]: یکی بر ثبات و قرار دلالت دارد و دیگری بر دانش و نشانه (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۱۹۳).

او پس از بیان کاربردهایی در معنای اصلی دوم، واژه شعائر را زیر مجموعه همین معنای دوم قرار می‌دهد و با تطبیق بر شعائر حج، آن را به معنای «اعلام و اعمال حج» می‌گیرد (همان). در عبارت او، به تناسب و قرینه معنای اصلی شعائر (جمع شعیره) که همان علم/نشانه است، «اعمال» را در کنار «اعلام» نباید عمل به لحاظ «نفس رفتار» فهمید، بلکه باید به لحاظ نشانه بودن عمل برای حج در نظر گرفت. بنا براین، از کل سخن این لغوی مشهور و پردقت (ابن فارس)، می‌توان نتیجه گرفت که شعائر جمع «شعیره» به معنای علامت، نشانه و نماد چیزی است که به آن اضافه می‌شود. بنابراین، شعائر الهی، یعنی نمادهای الهی و شعائر الله، یعنی نشانه‌های خدا.

اظهار نظر لغویان مشهور و معتبر دیگری نیز این جمع‌بندی را تأیید می‌کند (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ص ۲۵۰؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ص ۴۱۴؛ ابن اثیر،





۱۳۶۴، ج ۲: ص ۴۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ص ۴۵۵؛ طریحی، ۱۳۶۷، ج ۳: ص ۳۴۶) و برخی نیز — به صراحت — آن را «کل ما جعل علما لطاعة الله تعالى؛ هر آنچه نماد اطاعت از خداوند متعال باشد» خوانده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۹۸). اظهار نظر فخر رازی در معنای لغوی و عرفی «شعائر» نیز مؤید همین معناست (رازی، بی تا، ج ۱۱: ص ۱۲۸).

ب) عمومیت مراد از شعائر در آیه تعظیم شعائر

اکنون با در دست داشتن معنای لغوی و ظهور اولیه شعائر الله، نوبت به بررسی مراد از آن در آیه تعظیم شعائر می‌رسد. در این باره هفت قول نقل شده است: (۱) نمادهای حدود، اوامر، نواهی و فرائض خداوند سبحان؛ (۲) نمادهای حرم الهی؛ (۳) مناسک حج؛ (۴) صفا، مروه و قربانی؛ (۵) محرمات احرام؛ (۶) نشانه‌هایی که برای تمایز بین حلال و حرم، قرار داده شده است؛ (۷) قربانی اشعار^۱ شده (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۴۱۸؛ نک: طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ص ۷۲؛ جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۳۷۶ و ج ۳، ص ۳۱۵؛ رازی، بی تا، ج ۱۱: ص ۱۲۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ص ۲۶۴؛ نراقی، ۱۳۷۵، ص ۲۵ و ...).

برخی بر قول اول چنین استدلال کرده‌اند: «شعائر در آیه شریفه به صورت عام و بدون اختصاص به چیزی به کار رفته است و کسی نمی‌تواند از این عموم رفع ید کند؛ مگر با اعتماد بر حجّتی که در این جا وجود ندارد» (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ص ۷۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۴۱۹).

پوشیده نماند که این استدلال، لزوماً و دقیقاً، معنای اول را اثبات نمی‌کند؛ زیرا منطقاً می‌توان تصور کرد که چیزی شعائر الله باشد، اما نماد حدود، اوامر، نواهی و فرائض خداوند سبحان نباشد. به عبارت دیگر، نتیجه‌گیری قول اول از این استدلال، بر پیش فرض ناگفته‌ای مبتنی است که اضافه «شعائر» به «الله» میسر نمی‌شود، مگر به تقدیر یکی از این امور (حدود، اوامر و...)، اما لزوم این تقدیر نه یقین است، نه متبیین به دلیلی.

۱. اشعار، به معنای شکافتن و جاری کردن خون کوهان شتر به نشانه اعلام اختصاص آن برای قربانی در حج است: «أشعر الهدی، إذا طعن فی سنامه الأيمن حتی یسبل منه دم، لیعلم أنه هدی» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۹۹).

بنا براین، ضمن این که این استدلال تمام به نظر می‌رسد، دلیلی بر نتیجه‌گیری قول اول از آن وجود ندارد. نتیجه منطقی استدلال این است که مراد از شعائر در آیه تعظیم، هر چیزی است که عرفاً بتوان آن را نماد و نشانه خداوند دانست.

ج) رفع اشکالات عمومیت مراد از شعائر

در تکمیل مطالب پیش گفته، دو اشکال و مانعی که برخی نسبت به عمومیت شعائر الله در آیه تعظیم شعائر مطرح کرده‌اند، پاسخ می‌دهیم.

اشکال اول این است که احتمال دارد «شعائر» جمع شعیره به معنای شتر قربانی در حج باشد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۲۹) و پاسخ آن این است که به شهادت عالمان اهل لغت، شعیره به معنای مطلق نشانه و نماد است و بر این اساس، استعمال آن در شتر قربانی در حج، نیازمند قرینه است. صرف قرار گرفتن جمله شریفه «مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ...» در بین آیات بیانگر احکام حج یا خصوص قربانی در حج (سوره حج: آیه ۲۵-۳۷)، سبب تفسیر مطلق شعائر الله نمی‌شود. به عبارت دیگر، خصوصیت مورد مانع از عمومیت / اطلاق لفظ نمی‌شود. باید از کسانی که سیاق را در اینجا مانع از اطلاق لفظ می‌دانند (نک: علامه طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۴: ص ۳۷۳)، پرسید: آیا چند جمله عام دیگری را هم که در ضمن و سیاق همین آیات است - به قرینه سیاق - مختص موضوع حج می‌دانند؟ جملات شریفه ذیل در ضمن همین آیات است: «وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (حج: ۳۰). آیا فقیهی گفته است یا می‌تواند بگوید که این جملات - به قرینه سیاق - مختص حج و از زمره احکام حج است؟ روشن است که پاسخ منفی است و حل مطلب هم این است که خصوصیت مورد، مانع از انعقاد اطلاق و عموم نیست.

اشکال دوم این است که شعائر اضافه به الله (تعالی) شده است و چون این اضافه صحیح نیست، باید تقدیری مانند «دین الله» یا «طاعة الله» یا «طاعت خاص» که همان حج است، در نظر گرفت و این تقدیر روشن نیست (نراقی، ۱۳۷۵: ص ۲۹). در مقام پاسخ باید به مخدوش بودن پیش فرض این اشکال و ادعا، یعنی ناصحیح انگاشتن اضافه شعائر به الله



فقه

(تعالی) اشاره کرد. ناصحیح بودن نشانه‌ها یا نمادهای خدای (تعالی) نه بدیهی است و نه جایی اثبات شده است. البته، این که ماهیت و ملاک شعائر الله، در ادله تعظیم شعائر چیست، جای بحث و بررسی دارد که در ادامه، بدان پرداخته می‌شود.

د) ملاک و ماهیت شعائر الله بودن

عمومیت شعائر که در بند پیشین روشن شد، نشان می‌دهد که موضوع حکم عنوان کلی شعائر الله است و بنا براین، ضروری است تا ملاک و ماهیت شعائر الله بودن بررسی و بر اساس آن، نتیجه‌گیری شود. در این باره، اظهار نظر چندانی از آثار فقهی به دست نمی‌آید و تنها اشاراتی از برخی پیشینیان و مطالبی از برخی معاصران، در دست است. برخی شعائر الله را «معالم الدین و طاعة الله تعالی» معرفی کرده‌اند (نوی، بی‌تا، ج: ۸، ص: ۱۳۰). «معالم الدین»، با توجه به بیان پیش گفته در معنای لغوی شعائر، شرح الاسم شعائر الله است، اما «طاعة الله»، فراتر از شرح الاسم، معرفی ماهیت شعائر الله است. ظاهر ابتدایی «طاعة الله تعالی» شامل همه گونه اطاعت از خداوند می‌شود، ولی با توجه به کاربردها و معنای لغوی و عرفی شعائر الله، چنین شمولی بعید به نظر می‌آید و بلکه بعید است صاحب سخن نیز به این شمول ملتزم باشد. بنا براین، برای شناخت ماهیت شعائر، دقت و تعمیق بیشتری لازم است.

برخی فقها، در بحث استنجا، سخنی دارند که نشان می‌دهد به نظر ایشان هر چه در شرع از نوعی احترام برخوردار است، مصداق شعائر الله قرار می‌گیرد. توضیح اینکه ایشان، حرمت استنجا با هر چه در شرع از نوعی احترام برخوردار است را مستند به ادله تعظیم شعائر می‌کنند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج: ۲، ص: ۵۲). اگر بخواهیم در این سخن، اشکال اخص بودن دلیل از مدعا بر صاحب جواهر وارد نشود، باید بگوییم که در نظر او، همه محترمات شرعی شعائر الله هستند. مثال‌هایی که برای چنین محترماتی ارائه شده، نشان می‌دهد که مراد او احترام حداقلی و بیشتر از آن است؛ مثال‌ها شامل خوراکی‌ها، کتب فقهی و حدیثی، خاک قبر شهدا و علما - اگر به قصد تبرک یا استشفاء برداشته شده باشد - تربت‌های مقدّس مثل تربت سیدالشهداء (علیه السلام)، مکتوب اسماء الله تعالی و اسماء



فقه

انبیا و ائمه علیهم السلام و قرآن، می شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ص ۵۱).

به نظر می رسد خلط بین وجوب تعظیم و حرمت اهانت، سبب صدور این سخن شده است. همچنین عدم توجه به امکان اثبات حکم استنجا به برخی از مذکورات، مانند خوراکی ها - با استناد به ادله حرمت اسراف یا حرمت کفران نعمت های الهی - می تواند زمینه ساز این سخن شود. توضیح این که پیش از این و در بحث متعلق حکم بیان شد که وجوب تعظیم یک حکم است و حرمت اهانت حکم دیگر و در آنجا موضوع برای هر دو حکم، شعائر بود. اکنون توجه می دهیم که حرمت اهانت مختص به شعائر نیست، بلکه هر موجود محترمی در شرع، به مقتضای احترامی که دارد، حرام است مورد اهانت قرار گیرد و این حرمت، ربطی به وجوب تعظیم ندارد.

برخی ماهیت شعائر را وضعی و جعلی دانسته اند (سند، ۱۴۲۴ق: ص ۴۱). ایشان دلیلی برای مدعای خود نیاورده اند، ولی ممکن است بیان برخی از لغوی ها دلیل این باور باشد. ابن منظور و جوهری، در بیان معنای شعائر، این قید را آورده اند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ص ۴۱۴. جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۹۸)، اما در مقابل، لغویون دیگر که در بحث لغوی به آن ها ارجاع دادیم، این قید را نیاورده اند. به نظر می رسد با توجه به این که لغویون موارد کاربرد را ذکر می کنند، نه وضع الفاظ را، تعارضی بین لغوی ها شکل نمی گیرد و می توان با تکیه بر کسانی که قید را نیاورده اند، برای کاربرد شعائر لزوماً به دنبال وضع و جعل نباشیم؛ هر چند در مواردی این کاربرد بر اساس جعل باشد. نتیجه این می شود که اطلاق عرف پسند (عرف متعهد به شرع / فقه امامیه) شعائر الله کافی است؛ خواه این اطلاق ناشی از جعل و قرارداد باشد و خواه ناشی از وضعیت تکوینی.

برخی فقها، در توجیه شعائر الله بودن مشاهده مشرفه بیانی دارند که مؤید این نکته و نتیجه است:

مشاهد مشرفه، از آن رو که قبور ائمه علیهم السلام هستند، به صورت تکوینی و واقعی منتسب به ایشانند و ایشان هم منتسب به خداوند متعال هستند. بنا براین، بدون نیاز به جعل و قراردادی که مثلاً در مورد صفا و مروه نیاز است، عنوان شعائر الله بر مشاهده مشرفه منطبق است (شهید صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۴: ص ۳۱۴).



فقه



از بیان ایشان، افزون بر این که امکان تکوینی بودن شعائر الله در کنار امکان جعلی بودن آن، به دست می‌آید، نکته دیگری هم قابل برداشت است که آن نیز درست به نظر می‌رسد. نکته این است که در موارد تکوینی، اطلاق شعائر الله بر مبانی کلامی و جهان‌شناختی مبتنی است. طبعاً این اطلاق در نگاه و نظر عرفی معتبر خواهد بود که این مبانی را معتقد باشند. برای مثال، این که از نسبت و اضافه ائمه علیهم‌السلام به خداوند متعال، برای شعائر الله بودن قبور مطهر ایشان استفاده می‌شود، در گرو اعتقاد به جایگاه بلند و مقدّس ایشان نزد خداوند متعال است و اگر کسی یا عرفی به این جایگاه تکوینی باور نداشته باشد، اطلاق شعائر الله بر قبور ایشان نخواهد کرد.

نتیجه نهایی در ملاک و ماهیت شعائر الله بودن، با تأکید بر عرفی بودن اطلاق شعائر الله، چند عامل، به تنهایی، یا همراه با عوامل دیگر است:

۱. احترام شدید و ویژه: هر موردی شامل شیء، شخص، مقام و غیره که بر اساس آموزه‌های الهی و دینی، احترام ویژه‌ای دارد، ممکن است به شعائر الله متصف شود؛ مانند خانه کعبه، مسجد الحرام، مسجد النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. هر محترمی در آموزه‌های اسلامی، احترامی در حد شعائر و نشانه‌بودن ندارد. شدت و ویژه‌بودن احترام، این مرتبه را می‌آورد.

۲. اعمال دینی خاص: برخی اعمال دینی، مانند حج، نماز جمعه، اذانِ اعلام و ...، در عرف متشرّعه و دینی، مصادیق شعائر الله هستند.

۳. جعل شعائر الله: برخی مصادیق شعائر الله ناشی از جعل و اعتباراند. طبعاً مرجع این جعل باید به لحاظ عرف، فرهنگ و آموزه‌های دینی، چنین صلاحیتی داشته باشد. برای مثال، در قرآن کریم از جعل قربانی در حج، به‌عنوان شعائر الله خبر داده شده است (سوره حج، آیه ۳۶).

۴. نسبت تکوینی: برخی از مصادیق شعائر الله نیز ناشی از نسبت تکوینی بین مصداق و خداوند متعال هستند. طبق بیان اخیر به نقل از برخی فقها، شعائر بودن مشاهد مقدّسه معصومین علیهم‌السلام در عرف متشرّعه‌ای که اذعان به جایگاه ایشان نزد خداوند متعال دارند، در اثر نسبت تکوینی این جایگاه است.

ملاک‌های پیش‌گفته ریشه در آموزه‌های اصیل و ثابت دینی دارند، اما مصادیق آنها ممکن است، تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی متفاوت و عوامل مختلف، متغیر باشند. برای مثال، ممکن است حجاب اسلامی را در عصر حاضر از شعائر دینی بدانیم که با آن جامعه دینی از غیردینی متمایز می‌شود و حتی ممکن است، در شرایطی، نوع خاصی از حجاب، مانند چادری که واقعاً پوشش باشد؛ نه این که خودش نوعی تظاهر به زینت شود، از شعائر دینی قلمداد شود.

مثال دیگر در عصر ما که ممکن است تحت عنوان شعائر مذهبی (مذهب امامیه)، جای گیرد، جایگاه و نهاد مرجعیت است و چه بسا گفته شود که جایگاه عالمی که عملاً مرجع دینی شیعه شده است، فراتر از عالم دینی غیر مرجع است و از شعائر مذهب شیعه در زمان حاضر است.

نتیجه‌گیری

۱. فقها، در موارد متعدد و متنوعی، به «ادله تعظیم شعائر» تمسک و استدلال کرده‌اند. این تمسک تا زمان علامه حلّی، محدود به موضوع قربانی در باب حج بود و از آن پس، تمسک به دلیل تعظیم شعائر، در بین فقها دایره شمول گسترده‌تری یافت و موضوعات دیگری را دربرگرفت؛ از جمله: نماز عیدین، اذان اعلام، زیارت پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، بنای آستان‌های مقدّس و تجدید بنا و تعمیر آن، تعظیم مؤمن، استقبال و استدبار قبله به هنگام تخریب و...

۲. قرآن کریم، محور اصلی در ادله تعظیم شعائر است و خداوند متعال، تعظیم شعائر را با عنوان «شعائر الله»، این‌گونه ستوده است: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲).

۳. بر اساس آیه شریفه تعظیم شعائر (سوره حج، آیه ۳۲) و با کمک روایات، در دلالت آن برای اصل وجوب، روی عنوان تعظیم شعائر، حجت شرعی تمام به نظر می‌رسد. البته، این حجت برای صرف‌الوجود تعظیم شعائر است و منافاتی با استحباب مراتب کامل‌تری از تعظیم ندارد.



۴. متعلق حکم، در آیه تعظیم شعائر، عنوان «تعظیم» است. به گواهی عرف و لغت، «تعظیم» عنوانی وجودی است که نمی‌توان بی‌دلیل خاص، آن را به معنای عدم اهانت فروکاست و از همین رو، نمی‌توان از ظاهر برخی روایات که بر این معنا دلالت دارند که وقتی شارع مقدّس تعظیم شعائر را می‌طلبد، به معنای صرف عدم اهانت نیست، بلکه ایجاد چیزی فراتر از عدم اهانت مورد نظر است، دست برداشت.

۵. با اثبات وجوب روی عنوان تعظیم شعائر که در بند سوم بدان اشاره شد، باید در تعیین حدّ وجوبی متعلق، به قانون اصول فقهی مربوط به آن رجوع کرد. قانون اصولی در این باره - در صورت عدم وجود قرینه خاص - ظهور در مسمّای عنوان و صرف‌الوجود آن دارد. در این جا، با اثبات وجودی بودن معنای تعظیم، در عرض و مستقل از معنای وجودی اهانت، نمی‌توان صرف‌الوجود تعظیم را در حد عدم اهانت، دانست. بنا براین، متعلق حکم تعظیم شعائر مسمّی و صرف‌الوجود تعظیمی است که فراتر از عدم اهانت، در اقلّ مراتب تعظیم، قابل تحقّق است.



كتابنامه

١. ابن اثير، مبارك بن محمد (١٣٦٤)، النهاية في غريب الحديث و الأثر، قم: اسماعيليان.
٢. ابن فارس، احمد (١٤٠٤ق)، معجم مقاييس اللغة، قم: مكتبة الاعلام الاسلامى.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤٠٥ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
٤. اردبيلى، احمد بن محمد (مقدّس اردبيلى) (١٤٠٣ق)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٥. اردبيلى، احمد بن محمد (مقدّس اردبيلى) (بى تا)، زبدة البيان فى أحكام القرآن، تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
٦. بجنوردى، سيدحسن بن آقابرگ (١٤١٩ق)، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادى.
٧. بحراني، يوسف بن احمد بن ابراهيم (١٤٠٥ق)، الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه.
٨. جصاص، ابوبكر احمد بن على (١٤١٥ق) احكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلميه.
٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٤٠٧ق)، صحاح اللغة، بيروت: دارالعلم للملايين.
١٠. حرّ عاملى، محمد بن حسن (شيخ حرّ عاملى) (١٤١٤ق)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
١١. حلّى، حسن بن يوسف بن مطهر (علّامه حلّى) (١٤١٢ق)، منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
١٢. حلّى، حسن بن يوسف بن مطهر (علّامه حلّى) (١٤١٤ق)، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
١٣. حلّى، حسن بن يوسف بن مطهر (علّامه حلّى) (١٤١٩ق)، نهاية الإحكام فى معرفة الأحكام، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
١٤. حلّى، احمد بن فهد (١٤٠٩ق)، الرسائل العشر، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى (ع).
١٥. موسى خويى، سيدابوالقاسم (١٤١٠ق)، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة، قم: دار الهادى.
١٦. موسى خويى، سيدابوالقاسم (بى تا)، مصباح الفقاهة (المكاسب)، قم: [بى تا].
١٧. دمياطى، ابوبكر (بى تا)، اعانة الطالبين، بيروت: دارالفكر.





۱۸. رازی، فخرالدین (بی تا)، التفسیر الكبير، [بی جا]: [بی نا].
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، قم: نشر الكتاب.
۲۰. رافعی، عبدالکریم (بی تا)، فتح العزیز، بیروت: دارالفکر.
۲۱. سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، قم: مؤسسة المنار.
۲۲. سبکی، علی بن عبدالکافی (بی تا)، فتاوی السبکی، بیروت: دارالمعرفة.
۲۳. سند، محمد (۱۴۲۴ق)، قاعدة الشعائر الدينية، بیروت: مؤسسة ام القرى.
۲۴. سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۵. شریینی، محمد (۱۳۷۷ق)، مغنی المحتاج، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۶. شروانی، عبدالحمید (بی تا)، حواشی الشروانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی (۱۳۹۹ق)، القواعد و الفوائد، قم: مکتبة المفید.
۲۸. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۰ق)، الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلية، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۹ق)، فوائد القواعد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۴ق)، حاشیة الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۲ق)، حاشیة المختصر النافع، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۳. شیخ مفید، محمد بن محمد ابن نعمان عکبری (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸ق)، بحوث فی شرح العروه الوثقی، قم: مجمع الشهید آیه الله الصدر العلمی.
۳۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تهران: مؤسسه اعلمی.
۳۶. طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی) (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

٣٧. طبرسى، فضل بن حسن (١٤١٥ق)، تفسير مجمع البيان، بيروت: مؤسسة الاعلمى.
٣٨. طبرى، محمد بن جرير (جرير طبرى) (١٤١٥ق)، جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى)، بيروت: دار الفكر.
٣٩. طريحي، فخرالدين (١٣٦٧)، مجمع البحرين، قم: مركز النشر الثقافه الاسلاميه.
٤٠. طوسى، محمد بن حسن (شيخ طوسى) (١٣٨٧ق)، المبسوط فى فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٤١. طوسى، محمد بن حسن (شيخ طوسى) (١٣٩٠ق)، تهذيب الاحكام، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
٤٢. طوسى، محمد بن حسن (شيخ طوسى) (١٤٠٧ق)، الخلاف، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزة علميه قم.
٤٣. طوسى، محمد بن حسن (شيخ طوسى) (١٤٠٩ق)، التبيان فى تفسير القرآن، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
٤٤. فراهيدى، خليل (١٤٠٩ق)، كتاب العين، قم: دارالهجرة.
٤٥. كاشف الغطاء، شيخ جعفر (بى تا)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، اصفهان: [بى تا].
٤٦. كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٦٣)، الكافي، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
٤٧. مجلسى، محمد تقى (مجلسى اول) (١٤٠٦ق)، روضة المتقين فى شرح كتاب من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانبور.
٤٨. محقق ثانى، على بن حسين (١٤١٤ق)، جامع المقاصد فى شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٤٩. مراغى، سيدمير عبدالفتاح بن على حسيني (١٤١٧ق)، العناوين الفقهية، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم.
٥٠. نجفى، محمد حسن (صاحب جواهر) (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٥١. نراقى، احمد بن مهدى (١٣٧٥)، عوائد الايام، قم: مركز الابحاث و الدراسات الاسلاميه.
٥٢. نراقى، مولى احمد بن محمد مهدى (١٤١٥ق)، مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٥٣. نووى، محى الدين (بى تا)، المجموع، بيروت: دارالفكر.



امکان‌سنجی فسخ نکاح به علت زناى زوجه، از دیدگاه فقه امامیه

محمد عربشاهی*

جواد حبیبی‌تبار**

چکیده

عقد نکاح یکی از عقود لازم است و بدین جهت، فسخ آن به دلیل خاص نیاز دارد. در فقه امامیه، برای فسخ عقد نکاح - به دلیل اهمیت و تأثیر آن بر جامعه - اسباب خاص و محدودی بیان شده است. یکی از مواردی که ممکن است زوج ادعای حق فسخ کند، زناى زوجه - پیش و یا پس از ازدواج - است. در همین راستا، پژوهش حاضر - با روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از مطالعه اسنادی - به بررسی و واکاوی امکان فسخ عقد نکاح به دلیل ارتکاب زنا، اختصاص یافته است. نتایج و دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که به اعتقاد مشهور متأخرین، اگر زوجه پیش از ازدواج مرتکب زنا شود، مرد حق فسخ ندارد؛ هر چند برخی فقها با استناد به قاعده لاضرر و برخی روایات، بر این باورند که مرد در این مورد نیز حق فسخ دارد. از دیدگاه نگارنده این سطور، استناد به قاعده لاضرر با توجه به لسان اثباتی نداشتن آن، صحیح نیست. البته، با توجه به تصریح معتبره عبدالرحمن و صحیحه حلبی، اگر زن پیش از ازدواج مرتکب زنا شود و به هنگام عقد آن را مخفی و کتمان کند، شوهر حق فسخ دارد. روایات معارض این دو حدیث نیز بر عدم انفساخ و یا کراهت استفاده از حق فسخ حمل می‌شوند، اما اگر زن پس از ازدواج مرتکب این خیانت شود، از نگاه ابن جنید بغدادی، شوهر می‌تواند اعمال فسخ نماید. البته، از دیدگاه نگارنده، دلایل ارائه‌شده برای اثبات این نظریه، مخدوش‌اند و شوهر - به دلیل اجماع، عموماً و استصحاب لزوم عقد - خیار فسخ ندارد.

کلیدواژه‌ها

نکاح، فسخ نکاح، زنا، قاعده لاضرر، فقه امامیه.



مقدمه

دین مبین اسلام، همواره بر سنت ازدواج و همچنین همسرمداری تأکید و سفارش کرده است؛ زیرا برقراری آرامش، داشتن زندگی بسامان، پایداری نسل و ارضای نیازهای جنسی به شیوه مشروع و... همگی در گرو این نهاد پاک و ارزشمند است و البته، ارتکاب عمل منافی عفت - به ویژه از سوی زوجه - از اسباب و علل زمینه ساز سستی این نهاد مهم بوده است. خیانت زن، از دید جامعه و به ویژه قشر متدین، امری بسیار ناپسند و تهدیدی بزرگ برای زندگی بشر به شمار می آید. بدین جهت ممکن است این سؤال و شبهه به ذهن خطور کند که آیا اسلام در قبال این رفتار و رابطه ناپسند، برخوردی شایسته اتخاذ کرده است یا این که نسبت به این امر سکوت کرده و راه حلی ارائه نداده است. با مراجعه به منابع فقهی-روایی درمی یابیم که شریعت اسلام همان گونه که در موارد دیگر به طور شایسته ورود کرده است، در این مسئله نیز با وضع قوانین و صدور احکام مدنی و جزایی، به خوبی با رابطه نامشروع مقابله کرده و به یاری زوج شتافته است. جواز اجبار زن بر برگرداندن مهریه یا بخشش آن و اجرای حد (رضوی، ۱۳۹۶: ص ۷۷)، طلاق و فسخ ازدواج از جمله پیشنهادهاى راهبردی اسلام برای پیشگیری و یا ریشه کن کردن این پدیده ناشایست است.

از آنجا که ازدواج از عقود لازم است، فسخ آن و قطع رابطه زوجیت به دلیل خاص نیاز دارد. در فقه امامیه به سه مورد به عنوان اسباب فسخ نکاح تصریح شده است که عبارت اند از: (۱) تدلیس از سوی هر یک از زن و مرد؛ (۲) تخلف از شرط صفت (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۲۸۸)؛ (۳) وجود عیوب خاصه در زن یا مرد و عدم آگاهی و اطلاع طرف مقابل به هنگام عقد ازدواج که البته، برخی از این عیوب خاصه موجب فسخ نکاح، مشترک میان زن و مرداند و برخی نیز مختص به زن یا مرد هستند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۷۱). البته، برخی از قداما، زنای زن را یکی از عیوب موجب رد (فسخ) به حساب آورده اند (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۵۶۰).

هدف از این پژوهش، سنجش امکان فسخ عقد ازدواج به سبب ارتکاب عمل منافی





عفت توسط زن است و در همین راستا و به صورت تحلیلی، فروض و اقوال گوناگون فقها، به همراه ادله آنها بیان و بررسی می‌شود و به طور خاص، پاسخ به این سؤالات محور و مدار بحث قرار می‌گیرد: (۱) آیا زوج، در صورتی که زوجه مرتکب زنا شود، حق فسخ عقد نکاح را دارد؛ (۲) آیا اجرای حد زنا بر زوجه، تأثیری بر استحقاق زوج نسبت به فسخ نکاح دارد؛ (۳) آیا زمان ارتکاب زنا و مباشرت با زوجه نیز در این امر مؤثر است؟

پیشینه تحقیق و نوآوری‌های پژوهش

موضوع ارتکاب زنا توسط زوجه از ناهنجاری‌های اجتماعی کهن است و از دیرباز در لابه‌لای مباحث فقهی و در کلمات قدما و فقهای امامیه متأخر به چشم می‌خورد، اما - به عنوان یکی از عیوب موجب فسخ نکاح - به طور مستقل و در مبحث اسباب فسخ نکاح مورد ارزیابی قرار نگرفته است. از سوی دیگر، تاکنون هیچ یک از نویسندگان معاصر حوزوی یا دانشگاهی با نگاشتن مقاله‌ای مستقل، به واکاوی این مسئله نپرداخته‌اند.

پژوهش پیش‌رو، به شیوه تحقیق کتابخانه‌ای، ضمن استفاده از منابع اصیل، در بردارنده ارزیابی و تحلیل زنای زوجه - به عنوان سبب مستقل فسخ - و همراه با نوآوری در تقسیم‌بندی و برداشت از روایات، جمع‌آوری ادله و مناقشه در برداشت بزرگان از ادله است. با توجه به خلأ قانون مدنی ایران نسبت به این مسئله، نتیجه این پژوهش می‌تواند سبب تأمل بیشتر اندیشه‌ورزان در این موضوع و خاستگاه تقنین قانونی قانونگذار جمهوری اسلامی ایران قرار گیرد.

مفهوم‌شناسی واژه‌ها

۱. فسخ

فسخ در لغت به معنای نقض و فاسد کردن، جدا و طرح کردن آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۴۵؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۴۲۹) و در اصطلاح نیز عبارت است از برهم زدن

عقد به گونه‌ای که گویا آن عقد از زمان فسخ (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ص ۱۴۹؛ خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۳۴۰) یا از ابتدا وجود نداشته است (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۸۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۱۰). بنا براین، فسخ عقد نکاح - در اصطلاح فقها - به این معناست که زوج یا زوجه به وسیله اعمال خیار فسخ، ارتباط و پیوند به وجود آمده میان یکدیگر را بگسلند.

۲. انفساخ

انفساخ در لغت به معنای باطل و نقض شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۴۵) و در اصطلاح نیز به از بین رفتن خودبه خود عقد اطلاق شده است و در برخی موارد نیز تعبیر منهدم شدن عقد بوسیله یکی از طرفین بکار رفته است. از نتیجه و پیامد فسخ نیز به «انفساخ» تعبیر می شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۸۲).

۳. طلاق

طلاق، در لغت به معنای آزاد کردن و ترک کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰: ص ۲۲۶) و در اصطلاح نیز به معنای زائل کردن قید و پیوند نکاح با صیغه خاص است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۲: ص ۲).

تفاوت‌های فسخ و طلاق

طلاق گرچه از جهت داشتن عده با فسخ یکسان است، اما ماهیت آن با فسخ متفاوت است. بر این اساس، در احکام بسیاری با یکدیگر تفاوت دارند همانند این که در طلاق، صیغه خاص، حضور دو شاهد و پاکی زن به هنگام اجرای طلاق - افزون بر همبستر نشدن با شوهر در آن پاکی - شرط است؛ در حالی که این امور در فسخ معتبر نیست. از سوی دیگر، طلاق به زوج اختصاص دارد، ولی فسخ، گاهی برای زوج و گاهی برای زوجه است. همچنین در صورتی که طلاق پیش از نزدیکی، واقع شود، مرد باید نصف مهریه را پرداخت کند؛ بر خلاف فسخ که به جز در یک مورد مهریه‌ای بر ذمه مرد ثابت نمی کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰: ص ۳۴۴؛ فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ص ۱۷۹).





بنابراین، طلاق، فسخ و انفساخ از اسباب انحلال نکاح در فقه امامیه هستند؛ با این تفاوت که طلاق و فسخ اموری ارادی هستند، اما انفساخ به معنای به هم خوردن عقد - بدون اراده طرفین - است.

پس از روشن شدن واژه‌های کلیدی، به اصل مسئله می‌پردازیم. ارتکاب زنا توسط زوجه فروض متعددی دارد؛ زیرا این عمل یا پیش از ازدواج و یا پس از آن رخ داده است و در صورت اخیر، زوجه یا پیش از نزدیکی با شوهر مرتکب زنا شده است و یا پس از آن اقدام به این کار کرده است که البته، در برخی از این فروض، ممکن است مستلزم اجرای حد زنا بر زن باشد. بر این اساس، مباحث موجود را در ضمن سه عنوان اصلی واکاوی و بررسی می‌کنیم.

الف) ارتکاب زنا پیش از ازدواج

اگر زنی پیش از ازدواج، مرتکب زنا شود و این مسئله را مخفی کرده و سپس ازدواج کند؛ در این که آیا شوهرش حق فسخ دارد یا خیر، میان علمای امامیه اختلاف نظر وجود دارد:

۱. اکثر قداما فرموده‌اند: مرد تنها در صورتی که حد زنا بر همسرش جاری شده باشد، خیار فسخ دارد (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ص ۲۰۴).
۲. مشهور متأخرین بر این عقیده‌اند که مرد حق فسخ و نیز حق مراجعه به ولی برای دریافت مهریه را مطلقاً (چه حد زنا جاری شده یا نشده باشد) ندارد (همان: ص ۱۶۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۲۴۴).
۳. به اعتقاد برخی فقها، در این فرض، مطلقاً برای مرد حق فسخ ثابت نیست. البته، مرد می‌تواند مهریه را از مدلس (ولی زن) بگیرد (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۲۴۷).
۴. شهید ثانی به شیخ صدوق (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ص ۴۱۴) و صاحب جواهر به ابن جنید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰: ص ۱۱۸) نسبت داده‌اند که این دو فقیه قائل‌اند که مرد حتی در صورت حد زنا نخوردن زن، حق فسخ دارد و البته، حق دریافت مهریه ندارد؛ گرچه شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ص ۴۱۴) قول اخیر را به شیخ صدوق در مقنع نسبت داده

است، اما از دیدگاه نگارنده، این نسبت صحیح نیست؛ زیرا عبارت شیخ صدوق ناظر به مسئله مورد بحث (زنای پیش از عقد) نیست، بلکه ایشان در فرض ارتکاب زنا توسط زن پس از ازدواج و پیش از مباشرت شوهر، حکم به جدایی آنها داده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۵: ص ۳۳۶).

ادله قائلین به خیار فسخ در فرض ارتکاب زنا پیش از ازدواج

فقهایی که معتقدند در صورتی که زن پیش از ازدواج مرتکب زنا شود، شوهرش حق فسخ دارد؛ به سه دلیل استناد کرده‌اند:

۱. قاعده لاضرر

طبع انسان از زندگی با زنی که مرتکب عمل زشت زنا شده است - به‌ویژه در صورتی که در ملاً عام حد بر او جاری شده باشد - تنفر شدید دارد و از سوی دیگر، زندگی با چنین زنی مایهٔ ننگ و بی‌حیثیتی برای مرد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که به واسطهٔ تحمل آن، ضرر بزرگی به مرد می‌رسد و بنا بر این، «قاعدهٔ لاضرر» در این موارد جاری می‌شود و اثبات می‌کند که مرد خیار فسخ دارد (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۲۴۸).

گرچه به این دلیل تنها در فرض جاری شدن حد بر زن، استناد شده است، اما روشن است که عرف متشرعه زندگی با زن زانیه را - حتی در صورت عدم اجرای حد بر او - بر نمی‌تابد و بر این اساس، این دلیل در این فرض نیز جاری است.

نقد دلیل نخست

از دیدگاه نگارنده، این دلیل از استحکام کافی برخوردار نیست؛ زیرا اولاً، قاعدهٔ لاضرر لسان نفی دارد و اثبات چیزی نمی‌کند، در حالی که مستدل با استفاده از این قاعده می‌خواهد حق فسخ را اثبات کند. ثانیاً، حتی اگر زندگی با این زن، سبب بی‌آبرویی و ننگ آور باشد، این امر سبب جواز فسخ نمی‌شود؛ زیرا شارع حق طلاق را به مرد واگذار کرده است و می‌تواند او را طلاق دهد.



۲. روایت عبدالرحمن

(محمد بن یعقوب) بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنِ أَبَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَعَلِمَ بَعْدَ مَا تَزَوَّجَهَا أَنَّهَا كَانَتْ قَدْ زَنَتْ قَالَ إِنْ شَاءَ زَوَّجَهَا أَخَذَ الصَّدَاقَ مِمَّنْ زَوَّجَهَا وَلَهَا الصَّدَاقَ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فُؤُجِهَا وَإِنْ شَاءَ تَزَكَّهَا (شيخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۲۱۹).

راوی می گوید از امام صادق عليه السلام درباره مردی که پس از ازدواج با زنی، می فهمد که همسرش در گذشته مرتکب زنا شده است، سؤال کردم و حضرت فرمودند: اگر شوهر بخواهد مهریه را از ولی می گیرد و از سوی دیگر، زن به خاطر بهره جنسی از او که برای مرد حلال شده بود، مستحق مهریه است و اگر شوهر بخواهد می تواند او را ترک کند.

امام عليه السلام، در این روایت، فرموده اند با توجه به این که ولی زن، عیب او را مخفی کرده، مرد می تواند مهریه را از ولی بگیرد. گفته شده است که جواز اخذ مهریه کنایه و اشاره به این است که مرد می تواند عقد را به دلیل این عیب، فسخ کند (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۲۴۸).

بررسی سنّی روایت عبدالرحمن

گرچه صاحب ریاض و شهید ثانی فرموده اند که روایت عبدالرحمن - بواسطه اشتراک راویان آن میان ثقه و غیر ثقه - ضعف سنّی دارد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰: ص ۲۶۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ص ۴۱۴)، اما با توجه به راوی و مروی عنه، مراد از قاسم، «قاسم بن محمد جوهری» و مراد از أبان، «أبان بن عثمان» است (خوئی، بی تا، ج ۱: ص ۱۴۷ و ج ۱۵: ص ۵۲). در کتب رجال، به وثاقت «أبان بن عثمان»، «عبدالرحمن ابی عبدالله» و «حسین بن سعید» تصریح شده است (خوئی، بی تا، ج ۱۰: ص ۳۲۰؛ شیخ طوسی، بی تا: ص ۵۸).

علمای امامیه درباره وثاقت قاسم بن محمد جوهری، اختلاف دیدگاه دارند. برخی



بر این باورند که قاسم بن محمد، با توجه به واقفی بودن (کشی، بی تا: ص ۴۵۲)، کافی نبودن توثیق او توسط ابن داوود - به خاطر حدسی بودن توثیقات او - (خوئی، بی تا، ج ۱۵: ص ۵۷)، عدم کفایت وقوع در کامل الزیارات و نداشتن توثیق خاص (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰: ص ۱۳۶)، ثقه نیست.

به نظر نگارنده، روایت بزرگان اصحاب ائمه علیهم السلام و مشایخ ثلاثه از وی، نقل نشدن خدشه‌ای درباره او (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸: ص ۵۸۷۶) وقوع در اسناد کامل الزیارات (خوئی، بی تا، ج ۱۵: ص ۵۷) سبب حصول اطمینان به وثاقت او می‌شود و از همین رو، این حدیث معتبر است و حتی اگر این حدیث از نظر سندی ضعیف باشد، می‌گوییم: روایت حلبی که از جهت سند معتبر است، نیز به همین مضمون وجود دارد.

بررسی دلالی روایت عبدالرحمن

به فرموده فاضل هندی، دو احتمال درباره عبارت «ان شاء ترکها» در روایت عبدالرحمن، وجود دارد: یکی این که به معنای نگهداری زن و چشم‌پوشی از عمل منافی عفت اوست که در روایت حلبی از آن به «امساک» تعبیر شده و مفاد آنها یکی است و دوم این که شوهر می‌تواند با طلاق یا فسخ، از زوجه جدا شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷: ص ۹۷).

به اعتقاد صاحب جواهر، مراد از «ان شاء ترکها زوجها اخذ الصداق» در فقره نخست روایت عبدالرحمن، فسخ است و - به قرینه مقابله و تکرار عبارت «ان شاء» در این حدیث - مراد از «ان شاء» در فقره دوم، امساک و نگه داشتن زن است. دلیل ایشان بر این که مراد از فقره نخست امساک نیست، این است که اگر بگوییم مرد می‌تواند زن را نگه دارد و با این وجود از ولی زن مهریه بگیرد، به جمع بین عوض و معوض می‌انجامد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰: ص ۱۱۸).

از دیدگاه نگارنده، با توجه به تدلیس و فریب ولی و آگاه نکردن مرد نسبت به زنای پیشین زن، إشکال جمع بین عوض و معوض وارد نیست و از همین رو، با



فقه



استناد به «قاعده غرور»^۱ می‌گوییم: مرد می‌تواند مهریهٔ پرداختی به زن را از ولیّ او پس بگیرد.

اشکالات دلالی به روایت عبدالرحمن

به این روایت چند اشکال دلالی وارد شده است:

اشکال اول: بنا به اعتقاد محقق ثانی، این روایت مربوط به موردی است که شوهر عقیفه بودن زن را - در متن عقد - شرط کرده باشد و بر این اساس، در مواردی که عقیفه بودن شرط شده باشد، مرد حق فسخ و رجوع به مهریه دارد و در دیگر موارد، این حق وجود ندارد (محقق ثانی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ص ۲۴۸). از دیدگاه نگارنده، در این حدیث هیچ قرینه‌ای برای حمل محقق ثانی وجود ندارد و بنا بر این، توجیه ایشان به خاطر تبرّعی و بدون شاهد بودن، از استواری لازم جهت پذیرش، برخوردار نیست.

اشکال دوم: آنچه در این حدیث - به صراحت - بیان شده این است که مرد می‌تواند مهریه را از ولیّ زن بگیرد و این امر ملازمه‌ای با حق فسخ داشتن ندارد؛ زیرا ممکن است بگوییم مرد حق فسخ عقد ندارد و مطابق روایات متعددی از جمله ذیل همین حدیث، حق فسخ عقد تنها در موارد خاصی به وجود می‌آید و زنی که حد خورده از جمله آنها نیست. البته، با این وجود از آنجا که ولیّ زن، پیش از عقد، این امر را به مرد اطلاع نداده است، باید متحمل خسارت شده و مهریه را بپردازد. با این بیان می‌توان میان ابتدا و انتهای این حدیث جمع کرد؛ چون در انتهای این حدیث - به نسخه تهذیب - حق فسخ تنها به چهار مورد اختصاص یافته است و زنی که حد خورده یا زانیه از جمله آنها نیست (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۴۲۶).

البته، از دیدگاه نگارنده، می‌توان از عبارت «ولها الصداق بما استحل من فرجها» حق رد و فسخ را برداشت کرد؛ زیرا این عبارت در روایات، در مواردی به کار می‌رود که

۱. «قاعده غرور» یکی از قواعد مطرح در فقه امامیه است که مستند آن سنّت، بناءً عقلاً و اجماع است. بر این اساس، کسی که فریب خورده است، برای دریافت خسارت به کسی که او را فریب داده است، مراجعه می‌کند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۲۷۰).

عقد فسخ می شود (علامه مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸: ص ۲۵۹). آیت الله اراکی نیز می فرماید: در صورتی که عقد نکاح پس از مباشرت فسخ شود، زن به مقتضای این روایات، مستحق دریافت تمام مهر المسمی خواهد بود (اراکی، ۱۴۱۹ق: ص ۴۶۵). گویا این سؤال در ذهن افراد بوده است که در این مورد و دیگر مواردی که شوهر حق فسخ دارد، آیا مهریه زن را باید بدهد و حضرت در مقام پاسخ به این سؤال، فرموده اند: با نخستین مباشرت، زن مستحق مهریه می شود و البته، مرد می تواند - به دلیل فریب - مهریه را از ولی زن بگیرد.

اشکال سوم: این حدیث با توجه به قرائن خارجی، به فرض اجرای حد بر زن اختصاص دارد. با این بیان، پس از اثبات زنا و هنگام اجرای حد به دستور قرآن کریم (سوره نور، آیه ۲) افراد متعددی ناظر بر روند اجرای حد می شوند و خبر این رویداد در جامعه منتشر می شود. بنا براین، کشف این که این زن پیش از ازدواجش مرتکب زنا شده و حد خورده است، متعارف و آسان است، اما در مواردی که حد بر او جاری نشده، پی بردن به گناه پیشین زن دشوار است. بر این اساس، موضوع این حدیث و سؤال راوی از رخداد متعارف بوده است و درباره مواردی که بر زن حد جاری نشده، نیست (شیرازی، زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰: ص ۶۵۸۱).

از دیدگاه نگارنده، این اشکال وارد نیست؛ زیرا این حدیث اطلاق دارد و شامل موردی که زن به خاطر انجام زنا حد نخورده نیز می شود. بنابراین، در صورتی که مرد از پیشینه زن آگاهی نداشته باشد، پس از ازدواج، خیار فسخ دارد و این حکم شامل فرض جاری نشدن حد بر زن نیز می شود.

۳. روایت حلبی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَلَدَ مِنَ الرَّثَا وَ لَا يَعْلَمُ بِذَلِكَ أَحَدٌ إِلَّا وَلِيِّهَا أَيْضُلِحُ لَهُ أَنْ يَرُوجَهَا وَ يَسْكُتَ عَلَى ذَلِكَ - إِذَا كَانَ قَدْ رَأَى مِنْهَا تَوْبَةً أَوْ مَعْرُوفًا - فَقَالَ إِنْ لَمْ يَدْكُرْ ذَلِكَ لِرُوجِهَا ثُمَّ عَلِمَ بَعْدَ ذَلِكَ - فَإِنْ سَاءَ أَنْ يَأْخُذَ صَدَاقَهَا مِنْ وَلِيِّهَا بِمَا دَلَّسَ عَلَيْهِ - كَانَ ذَلِكَ عَلَى وَلِيِّهَا وَ كَانَ الصَّدَاقُ





الَّذِي أَخَذَتْ لَهَا - لَا سَبِيلَ عَلَيْهَا فِيهِ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا - وَإِنْ شَاءَ زَوْجُهَا أَنْ يُمَسِّكَهَا فَلَا بَأْسَ (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۲۱۸).

حلبی می گوید از امام صادق علیه السلام درباره زنی که از زنا زایمان کرده در حالی که هیچ فردی به جز ولی او از این قضیه اطلاع ندارد، این سؤال را پرسیدم که آیا ولی زن در صورتی که از او توبه یا کار شایسته‌ای دیده باشد، می‌تواند او را تزویج کند و نسبت به این قضیه سکوت کند. حضرت فرمودند: در صورتی که ولی این امر را به شوهر اطلاع ندهد و پس از آن شوهر بفهمد، اگر بخواهد می‌تواند مهریه زن را از ولی - به دلیل تدلیس و فریبکاری اش - بگیرد و بر ولی، پرداخت آن لازم است و مهریه‌ای که زن گرفته نیز از آن خود اوست و شوهر با توجه به بهره‌ای که از او برده است، تسلطی نسبت به پس گرفتن مهریه پرداخت شده به زن ندارد و اگر شوهر بخواهد، می‌تواند زن را نگه دارد.

قائلین به جواز فسخ در تقریب استدلال به این حدیث بر این باوراند که در این روایت، حضرت فرموده‌اند که مرد پس از اطلاع یافتن از زنا زنی می‌تواند مهریه را از ولی زن - به دلیل مخفی کردن این عیب - بگیرد. لازمه جواز اخذ مهریه، فسخ کردن عقد است.

بررسی سندی روایت حلبی

برخی (عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۲۱۳) از روایت حلبی به حسنه و برخی نیز به صحیحه تعبیر کرده‌اند (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۲: ص ۲۲۷) و دلیل این اختلاف نیز وجود ابراهیم بن هاشم در سند حدیث است (سبحانی، بی تا، ج ۲: ص ۳۳).

عالمان شیعی درباره ابراهیم بن هاشم آراء گوناگونی دارند؛ برخی همچون شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۶: ص ۴۵) - به این دلیل که مرحوم نجاشی، او را توثیق نکرده و به مدح او بسنده کرده است - حدیث او را حسن می‌شمارند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۶)، اما بسیاری از علما ابراهیم بن هاشم را با اتکا به برخی قرائن، توثیق کرده‌اند؛ قرائنی چون کثرت روایت بزرگان از او، عمل و اعتنای فقهای بزرگ به روایات نقل شده از سوی او

و خدشه‌نکردن در آنها و همچنین اعتماد علی بن ابراهیم که در وثاقت او تردیدی نیست. قرائتی از این دست، این اعتقاد و اطمینان را ایجاد می‌کند که احادیثی که ابراهیم بن هاشم در سلسله سند آنهاست، اگر از جهت دیگر راویان مشکلی نداشته باشد، از «روایات صحیحیه» است (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱: ص ۳۹۰۸). به نظر نگارنده نیز ابراهیم بن هاشم از رؤات موثوق به است. به تعبیر استاد بزرگوارم حضرت آیت‌الله سیدحسن مرتضوی - دام ظلّه - شأن ابراهیم بن هاشم أجلّ از این بوده که رجالین به وثاقت او تصریح کنند و بنابراین، این حدیث از جهت سندی معتبر و اعتبارش همانند احادیث صحیحیه است. افزون‌براین، این حدیث در کتاب نوادر الحکمة نیز آمده و در سند آن ابراهیم بن هاشم وجود ندارد (علامه مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰۰: ص ۳۶۵).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، از دیدگاه نگارنده، این حدیث نیز به قرینه «لاسیل علیها فیه بما استحل من فرجها» بر این امر دلالت دارد که زوج در این صورت حق فسخ دارد.

به اعتقاد علامه مجلسی، از روایت حلبی استفاده می‌شود که ولد الزنا بودن خود زن از عیوبی است که سبب فسخ می‌شود (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰: ص ۱۵۶) از دیدگاه نگارنده، این گونه تفسیر با متن حدیث سازگار نیست؛ زیرا اگر مقصود راوی این سخن بود، باید به جای «تَلِدُ مِنَ الرَّئِئِئَا» از عبارت «تولد من الزنا» و یا «ولدت من الزنا» استفاده می‌کرد. افزون‌براین که در پایان سؤال، بحث توبه زن به میان آمده است و این شاهد خوبی است بر این که خود زن زناکار و گناهکار بوده نه این که خود زن از زنا متولد شده است. در نتیجه، می‌توان ادعا کرد که با توجه به اطلاق این دو حدیث، اگر بعد از ازدواج معلوم شود که زن، پیش از عقد مرتکب زنا شده - چه حد بر او جاری شده باشد و چه حد نخورده باشد - شوهرش حق فسخ دارد.

روایات معارض

در مقابل روایاتی که حق فسخ را برای مرد ثابت می‌کنند، دو روایت بر این امر دلالت و تصریح دارند که آنها از هم‌دیگر جدا نمی‌شوند:





۱. صحیحہ رفاعہ بن موسیٰ

در روایت صحیحہ رفاعہ بن موسیٰ، راوی از امام علیه السلام درباره زنی که بر او حد جاری شده است، سؤال می کند و حضرت می فرماید «لا یفرق بینهما؛ جدایی میان آنها ایجاد نمی شود» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۲۱۲). این روایت از نظر سندی صحیحہ است (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰: ص ۶۵۸۲) و برخی علما - با تمسک به این حدیث - بر این باوراند که وقتی شوهر نسبت به زوجه محدودده، حق فسخ ندارد، به طریق اولی در غیر محدودده نیز حق فسخ وجود ندارد.

۲. روایت دیگری از رفاعہ بن موسیٰ

رفاعه، در روایت دیگری، می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مرد و زنی که حد بر آنها جاری شده بود، سؤال کردم که آیا ازدواج آنها رد و فسخ می شود و حضرت فرمودند: خیر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰: ص ۷۸).

مشکلی که در این حدیث وجود دارد این است که در سند آن سهل بن زیاد وجود دارد. مرحوم نجاشی درباره سهل بن زیاد می فرماید:

سهل بن زیاد أبو سعید آدمی رازی، در حدیث ضعیف بود و نمی شود در حدیث به او اعتماد کرد. احمد بن محمد بن عیسی به غلو و دروغ گویی او شهادت داد و او را از قم اخراج کرد. مرحوم شیخ طوسی نیز او را ضعیف می شمارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۸۵).

ابن غضائری درباره سهل بن زیاد، می گوید: «او ضعیف، فاسد الروایه و فاسد العقیده است. او روایت مرسله نقل می کند و به افراد مجهول اعتماد می کند» (ابن غضائری، بی تا، ص ۵۹). آیت الله خوئی نیز درباره سهل بن زیاد، می نگارد:

برخی سهل بن زیاد را ثقه و برخی ضعیف می دانند. از جمله قرائنی که برای وثاقت او بیان شده است، کثیرالروایه بودن او، روایت بزرگان از او و شیخ اجازه بودن اوست، اما این وجوه ناتمام است؛ زیرا چگونه می توان به آنها

اعتماد کرد در حالی که احمد بن محمد بن عیسی به غالی و دروغ‌گوبودن او شهادت داده است و شیخ طوسی، نجاشی، ابن ولید و ابن بابویه به ضعیف بودن او گواهی می‌دهند» (خوئی، بی تا، ج ۹: ص ۳۵۵).

تنها نکته‌ای که درباره سهل بن زیاد باقی می‌ماند این است که شیخ طوسی در کتاب رجال به وثاقت او گواهی می‌دهد و او در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی واقع شده است، اما به نظر آیت‌الله خوئی، با توجه به مطالب پیشین، نمی‌توان به این دو نکته نیز اعتماد کرد، بلکه گمان قوی بر این است که شیخ درباره او سهو کرده است یا این که توثیق موجود در کتاب شیخ، از سوی نسخه‌نویسان اضافه شده است (همان: ص ۳۵۶) و توثیق عام وقوع در اسناد روایات کتاب علی بن ابراهیم، به جهت تعارض با تضعیف‌هایی که بیان شد نیز ناتمام است.

البته، به نظر نگارنده - همان‌گونه که آیه الله شبیری زنجانی فرموده‌اند - می‌توان به روایت سهل بن زیاد اعتماد کرد و او ثقة است؛ زیرا مرحوم کلینی در کافی روایات فراوانی را از سهل بن زیاد روایت کرده است و این نشانه اعتماد کلینی به اوست و دلیل این که بعضی او را تضعیف کرده‌اند، نقل روایات غلوآمیز توسط او بوده است؛ درحالی که اولاً نقل روایات به معنای اعتقاد به آنها نیست و ثانیاً، در این که چه چیزی غلو به حساب می‌آید، اختلاف نظر وجود دارد و بر این اساس، تضعیفات مبتنی بر مشاهده غلو در میان روایات راوی، محل خدشه است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱: ص ۶۸۳۶).

بنابراین، این روایت مشکل سندی ندارد و به فرض این که از جهت سهل بن زیاد مشکل سندی داشته باشد، این حدیث مؤید می‌گردد و روایت اول، دلیل و معارض با روایات دیگر می‌شود.

وجه جمع بین دو طائفه معارض از روایات

درباره این روایات متعارض می‌گوییم: اولاً، ظاهر دو حدیث رفاعه به قرینه استفاده از فعل مجهول (يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا وَتُرَدُّ مِنَ النِّكَاحِ) انفساخ عقد است و علمای امامیه به این ظاهر



فقه



عمل نکرده‌اند. ثانیاً، با این فرض که این دو حدیث دربارهٔ فسخ باشند، می‌گوییم: ظهور در حرمت فسخ دارند و با توجه به روایات صریح در جواز فسخ، از ظهور ایندو حدیث رفع ید کرده و آنها را بر کراهت و نهی تنزیهی حمل می‌کنیم. بنابراین، شوهر حق فسخ دارد، اما انجام این کار مکروه است. همچنین روایاتی که مصادیق جواز رد را به چهار مورد منحصر کرده‌اند، را همین‌گونه توجیه می‌کنیم. بنا براین، در آن چهار مورد، فسخ و رد کراهت ندارد و هر چند در این مورد، رد جایز است، ولی مکروه است.

ب) ارتکاب زنا پس از ازدواج و پیش از مباشرت

یکی دیگر از موارد ارتکاب زنا این است که زن پس از عقد و پیش از مباشرت با شوهر، مرتکب زنا شود. دربارهٔ این که آیا شوهر در این فرض حق فسخ دارد یا نه، دو قول و دیدگاه در میان علمای امامیه وجود دارد. مشهور فقها و قریب به اتفاق علمای امامیه قائلند که شوهر حق فسخ ندارد و در مقابل این فتوای مشهور، مرحوم ابن جنید بر این باور است که زوج حق فسخ عقد دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷: ص ۲۱۵). گفته شده که مفاد روایت سکونی که مطابق با دیدگاه ابن جنید است، در این روایت آمده است: «محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن بنان عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي بن ابي طالب في المرأة إذا زنت قبل أن يدخل بها يفرق بينهما ولا صداق لهما» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۴۷۳). حضرت علی علیه السلام دربارهٔ زنی که پیش از مباشرت با شوهرش مرتکب زنا می‌شود، فرمودند: میان آنها جدایی انداخته می‌شود و مهریه ندارد.

بنابراین، باید تعارض این حدیث با فتوای مشهور را حل کرد. برخی با مطرح کردن ضعیف‌السند بودن حدیث سکونی، از این تعارض پاسخ داده‌اند، اما از دیدگاه نگارنده این راه مناسب نیست؛ زیرا در سند این حدیث، محمد بن احمد بن یحیی، محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری پدر بنان و عبدالله بن مغیره توثیق شده‌اند (خوئی، بی‌تا، ج ۱۶: ص ۴۸؛ ج ۱۸: ص ۱۱۵ و ج ۱۱: ص ۳۶۰) و تنها امری که سبب شده برخی این حدیث را معتبر ندانند،

محرز نبودن وثاقت بنان و سکونی است که البته، این اشکال نیز قابل پاسخ است؛ به این بیان که گر چه بنان توثیق صریحی ندارد، اما بزرگانی چون سعد بن عبدالله، محمد بن یحیی عطار، محمد بن حسن صفار و محمد بن علی بن محبوب از او حدیث اخذ کرده‌اند و تضعیفی هم درباره او وارد نشده است و افزون بر این، قمی‌ها مانند ابن ولید و شیخ صدوق هم او را از روایات معتبر محمد بن احمد بن یحیی، استثناء نکرده‌اند و از همین رو، نام او داخل مستثنی منه و روایات معتبر باقی می‌ماند و این نیز علامت مورد وثوق بودن اوست (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰: ص ۶۵۵۷). بنا براین، این که برخی فقهای معاصر، بنان را ضعیف یا مجهول می‌دانند، قابل نقد و خدشه است (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ص ۳۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۴: ص ۲۵).

نسبت به سکونی نیز می‌گوییم که نام او ابی‌زیاد اسماعیل بن مسلم، (برقی، ۱۳۸۳، ص ۲۸) و معروف به شعیری و سکونی است. او کتابی نگاشته که در آن روایاتی از امام صادق علیه السلام روایت کرده و به سبب همین کتاب، برخی علمای عاقله همچون عسقلانی و دارقطنی او را تضعیف کرده‌اند و او را واضح حدیث انگاشته‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق: ص ۲۳۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۱). نجاشی او را عنوان کرده و البته، به مذهبش اشاره نکرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۴۷) و البته، شیخ طوسی او را عامی مذهب می‌داند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۴۹). با این همه، آیت‌الله محقق داماد معتقدند:

عامی بودن سکونی ثابت نشده است؛ زیرا مجرد قضاوتش برای اهل سنت، شاهد مناسبی بر عامی بودن او نیست. همین طور بسنده نکردن او در اسناد روایتش، به نقل روایت از امام علیه السلام و رساندن سند به پیامبر صلی الله علیه و آله توسط او، شاهد مذهبش نیست؛ زیرا امکان دارد این رفتار او به خاطر احتجاج با اهل سنت و قانع نمودن آن‌ها باشد (محقق داماد، ۱۴۱۶ق: ص ۳۴۴).

افزون براین که حتی در صورت ثبوت عامی بودن، با توجه به دقت و امانت‌داری او در نقل حدیث، از ناحیه عامی بودنش مشکلی به وجود نمی‌آید (خوئی، بی‌تا، ج ۴: ص ۲۳). گرچه علامه حلی از ابن غضائری، ضعیف بودن سکونی را نقل کرده است (علامه





حلی، ۱۳۸۱: ص ۳۵)، اما این نقل، صدمه به او وارد نمی‌کند؛ زیرا اولاً، نسخه قهبائی از کتاب ابن غضائری، به این مطلب اشاره نکرده است. ثانیاً، این تضعیف بر فرض وجود، احتمال دارد به خاطر عامی بودن سکونی باشد و بنابراین، ضعف در روایتش را اثبات نمی‌کند. ثالثاً، بر فرض تضعیف سکونی در کتاب ابن غضائری باشد، این امر اثری ندارد؛ زیرا استناد این کتاب به او معلوم نیست (خوئی، بی تا، ج ۴: ص ۲۳).

بنابراین، روایت سکونی معتبر است و بر فرض که روایتش - به خاطر خود سکونی - ضعیف و غیر قابل استناد باشد، می‌گوییم: روایت معتبره دیگری به همین مضمون وجود دارد؛ روایت «حسن بن محبوب عن الفضل بن یونس قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر علیه السلام عن رجل تزوج امرأة، فلم يدخل بها فزنت؟ قال: يفرق بينهما وتحده الحد ولا صداق لها» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۴۹۰).

این روایت از نظر سندی، معتبر است؛ زیرا طریق شیخ طوسی صحیح است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ص ۲۲۹) و حسن ابن محبوب و فضل بن یونس نیز توثیق شده‌اند (خوئی، بی تا، ج ۱۴: ص ۳۳۷ و ج ۶: ص ۹۶). امام علیه السلام در این روایت نیز درباره زنی که پیش از همبستری با شوهرش مرتکب زنا شده است، می‌فرماید: میان آنها جدایی انداخته می‌شود و زن حد زده می‌شود و مهریه ندارد. بنابراین، اشکال سندی به این روایات وارد نیست.

اکنون، نوبت به بررسی دلالت احادیث و جمع دلالتی می‌رسد. از دیدگاه نگارنده، استناد به روایت سکونی و فضل بن یونس برای اثبات حق فسخ داشتن مرد صحیح نیست؛ زیرا ظاهر این دو روایت انفساخ عقد است؛ نه خیار فسخ. این ادعا با دقت در آنها حاصل می‌شود و در این دو حدیث عبارت «یفرق بینهما» استفاده شده است نه از الفاظ دال بر فسخ همانند «یرد» «یفسخ»؛ به‌ویژه این که نفرموده است که اگر شوهر این زن را نمی‌خواهد باید بین آن دو جدایی بیاندازد. البته، از سوی دیگر این دو حدیث با روایاتی که می‌گویند ارتکاب امر حرام سبب حرام شدن امر حلالی نمی‌شود، تعارض پیدا می‌کند؛ زیرا مطابق این روایات، زن و شوهر به واسطه عقد به هم حلال شده‌اند و بنا بر این، زن با مرتکب شدن فعل حرامی چون زنا پس از عقد و پیش از دخول - به واسطه انفساخ عقد - حرام نمی‌شود.

با توجه به اعراض همه علما - به جز یک فقیه - از ظاهر روایات دال و ناظر به انفساخ، در مقام حل این تعارض، می‌گوییم: فعل «یفرق بینهما» در این دو حدیث مجهول است و این بدان معناست که بر مردم مستحب است آنها را سفارش به طلاق و جدایی بکنند و به این شیوه میان ادله جمع می‌شود. به اعتقاد مرحوم مجلسی اول نیز روایت سکونی بر لزوم تفریق از سوی حاکم دلالت دارد؛ به این صورت که حاکم شوهر را امر به طلاق کند و البته، این فقره بر استحباب حمل شده است (علامه مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۸: ص ۲۶۰).

ج) ارتکاب زنا پس از ازدواج و مباشرت با شوهر

مسئله دیگری که مورد کنکاش قرار می‌گیرد این است که اگر زنی پس از آن که همسرش با او مباشرت کرد، مرتکب زنا شود، آیا این عمل موجب ایجاد حق فسخ برای شوهر می‌شود؟ تمام علمای امامیه - به جز ابن جنید - فرموده‌اند که مرد حق فسخ در این فرض، ندارد، اما ممکن است به ذهن چنین خطور کند که چون زندگی با چنین زنی مایه ننگ و موجب متضرر شدن شوهر می‌شود، قاعده لاضرر برای شوهر حق فسخ اثبات می‌کند که به این اشکال و استدلال نیز در مباحث پیش گفته پاسخ داده شد.

بنابراین، با توجه به حصری بودن اسباب فسخ، اهتمام شارع مقدس بر حفظ و حراست از کیان خانواده، اعراض تمام علما از جواز فسخ در این فرض و نداشتن دلیل مستحکم، دیدگاه ابن جنید صحیح نیست. از سوی دیگر، عموماً و جوب وفای به عقد، استصحاب لزوم نکاح و عدم فسخ در این فرض جاری هستند. بدین جهت، از دیدگاه نگارنده نیز شوهر در این فرض حق فسخ ندارد.

نتیجه‌گیری

فسخ عقد نکاح تأثیر بسزایی بر جامعه دارد و از همین رو، در فقه امامیه اسباب مشخص و محدودی برای آن بیان شده است. ارتکاب زنا توسط زن یکی از مواردی است که



می‌توان آن را سبب استحقاق زوج نسبت به حق فسخ نکاح به حساب آورد. در این پژوهش، اثبات شد که اگر زن پیش از ازدواج، مرتکب زنا شده باشد و به هنگام عقد آن را پنهان و کتمان کند، شوهر حق فسخ دارد. دلیل و مستند این حکم و فتوا، تصریح معتبره عبدالرحمن و صحیح‌ه حلبی است. با توجه به صراحت این دو حدیث، از ظهور احادیث دیگر در حرمت فسخ رفع ید کرده و آنها را بر کراهت حمل می‌کنیم. بنا براین، در این فرض شوهر حق فسخ دارد و البته، اعمال فسخ مکروه است. البته، اگر زن پس از ازدواج به شوهرش خیانت کند و مرتکب زنا شود، عقد آنها منفسخ نمی‌شود و شوهرش نیز به دلیل اجماع و استصحاب لزوم، خیار فسخ ندارد. ادله قائلین به فسخ یا انفساخ نیز - به جهت ضعف سندی یا دلالی - پذیرفته نمی‌شوند.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۳. ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله (بی تا)، کتاب الضعفاء رجال ابن غضائری، قم: [بی نا].
۴. اراکی، محمد علی (۱۴۱۹ق)، کتاب النکاح، قم: نورنگار.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفوائد و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۵ و ۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. امامی خوانساری، محمد (بی تا)، الحاشیة الثانية على المكاسب، قم: [بی نا].
۷. انصاری، مرتضی (شیخ انصاری) (۱۴۱۵ق)، المكاسب، ج ۴، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
۸. بجنوردی، سیدحسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقہیہ، ج ۲، قم: الهادی.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۸۳)، رجال البرقی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن (شیخ حرّ عاملی) (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۲۱، قم: آل البيت علیهم السلام.
۱۱. حلّی محمد بن ادریس (۱۴۱۰ق)، السرائر، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی قم.
۱۲. حلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی) (۱۳۸۱ق)، خلاصة الأقوال - رجال العلامة الحلّی (الطبعة الثانية)، نجف: المطبعة الحیدریة.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی) (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۷، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر (فخر المحققین حلّی) (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح المشكلات القواعد، ج ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الفقاهة، ج ۳ و ۶، قم: انصاریان.
۱۷. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۲، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۸. خوئی، سیدابوالقاسم (بی تا)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱، ج ۶، ج ۹-۱۰، ج ۱۶-۱۸، [بی جا]: [بی نا].



فقه



۱۹. ذهبی، احمد بن محمد بن عثمان (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. رضوی، سیدمحمد و رضوی، سیدعلی (۱۳۹۶)، گستره جواز عضل در فرض خیانت و تاثیر آن بر روابط حقوقی زوجین، پژوهش نامه زنان، ۲۰ (۸)، ۶۵-۸۳.
۲۱. سبحانی، جعفر (بی تا)، نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیة الغراء، ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۲۴، چ ۴، قم: مؤسسه المنار.
۲۳. سبزواری، محمدباقر (۱۴۲۳ق)، کفایة الأحكام، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴ق)، قاعدة لاضرر و لاضرار، قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۲۵. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۴۱۹ق)، نکاح، ج ۱۱، ۱۸، ۲۰ و ۲۱، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام، ج ۷، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۷. طباطبایی، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ج ۱۰، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۸۷)، المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۴، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضویه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۹۰)، الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، ج ۷، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، قم: محمدتقی علاقبندیان.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (بی تا)، الفهرست، نجف: المكتبة المرتضویه.
۳۳. عاملی محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. عسقلانی، احمد بن علی (ابن حجر عسقلانی) (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دارالفکر.

۳۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - نکاح، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۶. فاضل هندی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. قمی، سیدتقی (۱۴۲۶ق)، مبانی منهاج الصالحین، ج ۱۰، قم: منشورات قلم الشرق.
۳۸. کشتی، ابوعمرو محمد بن عمر (بی تا)، رجال الکشی مع تعلیقات میرداماد، ج ۲، قم: [بی نا].
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۵ و ۱۰، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. کمالی محبوبه و کیخا، محمدرضا (۱۳۹۵)، بررسی مفهومی فسخ و انفساخ و قابلیت اجرای آن در نکاح، نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، یاسوج: دانشگاه یاسوج.
- مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی) (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، ج ۲۰، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی) (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۱۰۰، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۴۲. مجلسی، محمدتقی (مجلسی اول) (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۸، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۴۳. محقق ثانی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۳، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۴. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶ق)، قواعد فقه، ج ۲، چ ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۵. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۳، چ ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح، ج ۴، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال نجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۸. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر) (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۰، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



بازپژوهی شرط تساوی محل در قصاص عضو

* عباس کلانتری خلیل آباد
** سیداحمد میرخلیلی
*** مریم رحیمی داربید

چکیده

از جمله شروطی که برای قصاص عضو بیان شده، تساوی در محل است. فقها و حقوق دانان اتفاق نظر دارند بر این که با بودن عضو در محل نمی توان عضوی دیگر و حتی مماثل آن را قصاص کرد، اما در صورت مفقود بودن عضو در محل، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد: گروهی به طور مطلق به پرداخت دیه قائل اند و گروهی دیگر - در صورت وجود عضو مماثل در غیر محل - قائل به قصاص عضو مماثل در غیر محل هستند و برخی نیز قائل به قصاص اند؛ هر چند اعضای مورد قصاص هم جنس نباشند. مقاله حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اقوال مختلف در این موضوع پرداخته و به این نتیجه رسیده است که در صورت مفقود بودن عضو در محل - در اعضای مماثل - عضو مماثل در غیر محل قصاص می شود، اما در مورد قصاص غیر هم جنس - با توجه به این که که خلاف اصل مماثلت در قصاص است - باید به مورد نص اکتفا کرد و آن تنها قصاص پا به جای دست در صورت نبود دست و قصاص دست به جای پا، در صورت نبود پا است که البته، این قول ترکیبی از قول دوم و سوم است.

کلیدواژه‌ها

قصاص، عضو مماثل، تساوی در محل، هم جنس.



تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۱

abkalanteri@meybod.ac.ir

mirkhalili@meybod.ac.ir

maryamrahimi273341@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۸

* دانشیار دانشگاه میبد، یزد، ایران (نویسنده مسئول).

** استادیار دانشگاه میبد، یزد، ایران.

*** دانشجوی دکتری رشته فقه و حقوق جزا دانشگاه میبد، یزد، ایران.

مقدمه

یکی از شرایط قصاص عضو، تساوی در محل است. در صورت موجود بودن عضو مورد قصاص، آن عضو باید قصاص شود و اختلافی در آن نیست، اما در صورت نبود عضو در محل، آیا قصاص به علت نبود محل منتفی می‌شود؟ آیا نباید بین اعضایی که مماثل دارند و اعضایی که این‌گونه نیستند، تفاوت نهاد؟ حتی بالاتر از آن آیا امکان قصاص غیر هم‌جنس وجود دارد؟ در پاسخ به این سؤالات، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. آنچه در وهله اول به ذهن می‌رسد این است که به علت نبود محل، موضوع قصاص منتفی است و قصاص به دیه تبدیل می‌شود، اما با بررسی بیشتر مشاهده می‌شود مواردی وجود دارند که فقها در آن به قصاص عضو مماثل در غیر محل و یا حتی غیر هم‌جنس فتوا داده‌اند؛ نظیر زمانی که جانی، دست راست چند مجنی علیه را قطع کرده باشد. از این رو، قول تبدیل قصاص به دیه بدون بررسی دقیق بسیار مشکل است. تبدیل قصاص به دیه، به علت نبود محل، به عنوان قول مشهور در تحقیقات متعدد مطرح شده است، اما نگارنده تحقیقی ناظر به فرض مفقود بودن محل قصاص در اعضای مماثل و قصاص مماثل در غیر محل و همچنین قصاص غیر هم‌جنس، نیافته است. در مقاله‌ای با عنوان «قصاص عضو و لزوم همانندی اعضا» بر رعایت این شرط تأکید شده است، البته، نویسنده مقاله، در نهایت، تنها قصاص دست چپ به جای راست را - با آن که ایراداتی بر آن وارد دانسته - پذیرفته و حتی قول مشهور، یعنی قصاص پا به جای دست، در صورت نبود دست را - به علت عدم مماثلت - رد کرده است (احمدپور و گلستان‌رو، ۱۳۹۰، ص ۲۸).

در این مقاله بعد از تبیین مفاهیم، ابتدا اقوال فقها و ادله و مبانی آن‌ها بیان و بررسی شده و در نهایت، قول مختار که ترکیبی از قول دوم و سوم است و در اقوال فقها نیز می‌توان آن را یافت، تبیین و تقویت شده است، اما این قول نه تنها در قانون مجازات مطرح نشده است، بلکه ماده ۳۹۳ قانون مجازات اسلامی در صدد بیان شرط تساوی در محل - مگر در مورد دست - است.



۱. مفهوم‌شناسی

برای ورود به بحث، نخست باید به تعریف دو واژه قصاص و مماثلت اشاره شود.

۱.۱. قصاص

قائلان به قول اول و دوم از معنای این واژه به عنوان یکی از مبانی برای اثبات قول خود استفاده کرده‌اند؛ از این رو، برای پرهیز از تکرار، تعریف این واژه، در بخش ادله قول اول و دوم ذکر خواهد شد.

۱.۲. مماثلت

مماثلت، اسم مصدر از «مثل» و به معنای مناظره و مساوات است (حصیری، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۶۲۲۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰: ص ۱۵۱). در کتاب *لسان‌العرب* از ابن بری نقل شده است که بین مماثلت و مساوات فرق است؛ سنجش در مساوات بین دو چیز صورت می‌گیرد - چه هم‌جنس باشند و چه هم‌جنس نباشند - اما در مماثلت، سنجش تنها در مورد دو چیزی است که هم‌جنس باشند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ص ۶۱۰). در لزوم مماثلت در قصاص اعضا، بین فقها اختلافی نیست، اما مفهوم و گستره آن محل اختلاف است. برخی در صورتی قائل به قصاص اعضا هستند که بین آن‌ها مماثلت کامل و از همه جهات باشد و منظور آن‌ها - در مورد بحث - مماثلت در عضو مورد قصاص و محل آن است و در صورت نبود عضو در محل، مماثلت و به تبع آن قصاص را منتفی می‌دانند، اما برخی دیگر، نبود محل را در جایی که دارای مماثل در غیر محل است، سبب منتفی شدن قصاص نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند که عرف محل را جزء ویژگی‌هایی که رکن و مقوم یک جنایت به شمار آید و به هیچ‌وجه نتوان از آن صرف نظر کرد، به حساب نمی‌آورد، بلکه در صورت امکان باید رعایت شود (امامی، ۱۳۹۳: ص ۶۳).



۲. اقوال در مسئله و ادله و مبانی آنها

سه قول در این مسئله وجود دارد و قائلین به هر قول برای اثبات دیدگاه خود به دلایلی تمسک جسته‌اند که در ذیل می‌آید:

۲.۱. تبدیل قصاص به دیه در صورت فقدان عضو در محل

شخصی که به علت جنایت عمدی بر اعضای او در مقام قصاص برمی‌آید، باید مماثلت را از همه جهات، رعایت کند و در موضوع مورد بحث، شرط (مماثلت کامل) به علت نبود محل متفی است و در نتیجه، مشروط (قصاص) نیز منتفی می‌شود (اذا انتفی الشرط انتفی المشروط). بنا براین، باید طبق قاعده «کل عضو یقتص منه من وجوده تؤخذ الدیة مع فقده» (مصطفوی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۰۱)، به پرداخت دیه قائل شد. قائلین به این قول برای اثبات قول خود به ادله و مبانی زیر استناد کرده‌اند:

۲.۱.۱. کتاب

برای لزوم مماثلت در قصاص عضو، به آیاتی از قرآن کریم استناد شده است:

۲.۱.۱.۱. آیاتی که به‌طور عام، مماثلت در قصاص را لازم می‌دانند:

(الف) «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ؛ این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد. پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید» (بقره: ۱۹۴).

ظاهر این آیه بر لزوم همانندی و مماثلت از همه جهات، در همه تجاوزها - و از جمله قصاص - دلالت دارد؛ با این بیان که هرگونه تعدی و تجاوزی را به مانند آن پاسخ دهید (حسینی شیرازی، بی تا، ج ۱۶: ص ۳۲۷؛ بهبهانی، ۱۴۱۷ق: ص ۶۲۶). جمله «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» بر لزوم همانندی در تجاوز دلالت دارد و در قصاص اعضا باید مماثلت از حیث محل نیز رعایت شود و زمانی که محل قصاص مفقود باشد، مماثلت و به تبع آن، قصاص نیز منتفی است و دیه باید پرداخت شود.





ب) «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ؛ و اگر عقوبت کردید، همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید [متجاوز را] به عقوبت رسانید» (نحل: ۱۲۶). ظاهر این آیه نیز بر لزوم همانندی در پاسخ به تجاوز دلالت دارد (بهبهانی، ۱۴۱۷ق: ص ۶۲۶؛ اردبیلی، بی تا: ص ۶۸۱) و جمله «فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» همانند «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» بر مماثلت دلالت می‌کند و در صورت عدم مماثلت، صدق قصاص بر آن درست نیست (ایروانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ص ۳۳۲).

۲.۱.۱.۲. «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ؛ و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان هست و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند» (مائده: ۴۵).

در این آیه به صراحت مشروعیت قصاص عضو بیان شده است. حرف «باء» در «الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ...» «باء» مقابله است، به این معنا که هر عضوی که جانی از انسان سلب کند، همان عضو از خودش گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۳۴۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱: ص ۲۴۸) و منظور از همان عضو، مماثلت از تمامی جهات از جمله تساوی در محل است.

۲.۱.۲. سنّت

در این خصوص روایت صریحی وجود ندارد، اما از مضمون برخی روایات می‌توان لزوم مماثلت در محل را برداشت کرد؛ از جمله روایت حبیب سجستانی که در آن آمده است: «... يَقْطَعُ يَمِينَهُ لِلَّذِي قَطَعَ يَمِينَهُ...؛ ... دست راستش در برابر کسی که دست راست او را قطع کرده، قطع می‌شود...» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۱۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۳۱۹-۳۲۰؛ حرز عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ص ۱۷۴). این روایت، در ادامه، بررسی خواهد شد.

۲.۱.۳. اجماع

در مورد لزوم مماثلت محل - در قصاص عضو - برخی، به اتفاق (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱: ص ۱۸۳) و برخی نیز به عدم خلاف قائل‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق:

ص ۳۶۹؛ ترجمینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۹؛ ص ۵۱۶؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶؛ ص ۱۴۵). شیخ طوسی در الخلاف به عدم خلاف بین شیعه و سنی قائل شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، «ب»، ج ۵؛ ص ۱۹۳). بنابراین، در صورت وجود عضو در محل، همان عضو قصاص می شود و در صورت مفقودبودن آن، قصاص منتفی می شود و باید دیه پرداخت شود.

۲.۱.۴. معنای متبادر از لغت قصاص

قصاص در لغت، اسم مصدر از ریشه «قَصَّ قُصٌّ» به معنای پیگیری کردن اثر چیزی است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۳؛ ص ۱۰۵۱) و در اصطلاح فقها، پیگیری و دنبال کردن اثر جنایت است؛ به گونه ای که قصاص کننده عین عمل جانی را نسبت به او انجام دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲؛ ص ۷؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ص ۹۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق؛ ص ۴۱۷). آنچه از معنای لغوی و اصطلاحی قصاص به ذهن متبادر می شود این است که در قصاص باید عیناً همان عضو قصاص شود و در نتیجه، در صورت فقدان آن عضو در همان محل، قصاص به دیه بدل می شود.



ف

۲.۲. لزوم قصاص عضو مماثل در غیر محل، در صورت فقدان عضو در محل

برخی فقها قائل اند که در صورت نبود عضو مورد قصاص در محل، عضو مماثل در غیر محل قصاص می شود؛ زیرا در صورت وجود عضو مماثل در غیر محل، نمی توان گفت آن عضو مفقود است و با تمسک به قاعده «کل عضو یقتص منه مع وجوده تؤخذ الدیه مع فقهه» قائل به پرداخت دیه شد. قائلین به این دیدگاه ضمن نقد ادله قول اول، در اثبات و تأیید قول خود به دلایل زیر تمسک کرده اند:

۲.۲.۱. کتاب

این گروه با استناد به همان آیاتی که در قول اول بیان شد، در صدد نقض نحوه استدلال قائلین به این قول هستند و معتقدند آنچه از آیه ۱۹۴ سوره بقره و آیه ۱۲۶ سوره نحل بدست می آید، لزوم مماثلت در اصل اعتداء و عقاب است، یعنی به همان



مقدار قصاص کنید و زیاده روی نکنید، اما قصاص مماثل در غیر محل در صورت فقدان محل را نمی توان زیاده روی و تجاوز به حساب آورد (تبریزی، ۱۴۲۶ق: ص ۲۸۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲، ص ۳۴۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۶۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ص ۱۳۷) و آیه ۴۵ سورة مائده که به طور خاص بر لزوم مماثلت دلالت می کند، در صدد بیان اصل مشروعیت قصاص عضو است و هیچ دلالتی بر تبدیل قصاص به دیه در صورت نبود عضو در محل، ندارد.

۲.۲.۲. سنّت

قائلین به این قول برای دیدگاه خود به روایاتی تمسک جسته اند که مهم ترین آنها دو روایت زیر است:

۲.۲.۲.۱. روایت حبیب سجستانی

عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ حَبِيبِ السَّجِسْتَانِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ قَطَعَ يَدَيْنِ لِرَجُلَيْنِ الْيَمِينَيْنِ فَقَالَ: يَا حَبِيبُ يَقْطَعُ يَمِينَهُ لِلَّذِي قَطَعَ يَمِينَهُ أَوْ لَا وَ يَقْطَعُ يَسَارَهُ لِلَّذِي قَطَعَ يَمِينَهُ أَخِيرًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا قَطَعَ يَدَ الرَّجُلِ الْأَخِيرِ وَ يَمِينَهُ قِصَاصٌ لِلرَّجُلِ الْأَوَّلِ قَالَ: فَقُلْتُ: إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام إِنَّمَا كَانَ يَقْطَعُ الْيَدَ الْيُمْنَى وَ الرَّجُلَ الْيَسْرَى قَالَ: فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِيمَا يَجِبُ فِي حُقُوقِ اللَّهِ فَأَمَّا مَا يَجِبُ مِنْ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ يُؤْخَذُ لَهُمْ حُقُوقُهُمْ فِي الْقِصَاصِ الْيَدِ بِالْيَدِ إِذَا كَانَتْ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ وَ الرَّجُلُ بِالْيَدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّمَا تُوجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةَ وَ تُتْرَكُ رِجْلُهُ فَقَالَ إِنَّمَا تُوجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةَ إِذَا قَطَعَ يَدَ رَجُلٍ وَ لَيْسَ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ وَ لَا رَجُلَانِ فَنَمَّ تُوجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةَ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ جَارِحَةٌ يَقَاصُّ مِنْهَا (ابن بابويه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۱۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۳۱۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ص ۱۷۴).

حبیب سجستانی گوید: «از امام باقر عليه السلام درباره مردی پرسیدم که دو دست راست و دو دست چپش را بریده است. حضرت فرمود: ای حبیب، دست راست او برای آن کس که اول دست راستش را بریده و دست چپش برای آن کس که پس از آن، دست راست او را

بریده، قطع می‌شود؛ چرا که این شخص در حالی دست مرد بعدی را بریده که دست راستش مورد قصاص نفر اول قرار گرفته است. حیب گوید: گفتیم: امیرالمؤمنین علیه السلام تنها دست راست و پای چپ را قطع می‌کرد. حیب گوید: حضرت فرمود: تنها امیرالمؤمنین علیه السلام در حقوق خدا که واجب می‌شد، چنین می‌کرد، ولی آنچه از حقوق مسلمانان واجب شود، حقوقشان به این نحو در قصاص گرفته می‌شود که دست در برابر دست اگر آن کس که دست را بریده دست دارد و پا در برابر دست اگر آن کس که دست را بریده خود دست ندارد. به امام گفتیم: آیا دیه بر او واجب نمی‌شود و پایش به نفع او برایش واگذارده می‌شود؟ حضرت فرمود: تنها دیه بر او زمانی واجب می‌شود که دست مردی را ببرد ولی بُرنده، دو دست و دو پا نداشته باشد. در آنجاست که دیه بر او واجب می‌شود؛ چرا که عضوی ندارد که مورد قصاص قرار گیرد» (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۳۱: ص ۳۶۷).

۵۹



فقه

بازرویی شرط تساوی محل در قصاص عضو

این روایت به صراحت بر عدم لزوم مماثلت در محل، در صورت نبود عضو در محل، دلالت دارد. بنا براین، به صرف نبود محل در اعضای مماثل، نمی‌توان قائل به عدم پرداخت دیه شد.

۲.۲.۲. روایت محمد بن قیس

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام: أَعْوَرَ فَقًا عَيْنَ صَحِيحٍ، فَقَالَ: تُفَقُّ عَيْنُهُ، قَالَ: قُلْتُ: يَتَّقَى أَعْمَى، قَالَ: الْحَقُّ أَعْمَاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۳۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، «الف»، ج ۱: ص ۲۷۶؛ حز عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ص ۱۷۸).

محمد بن قیس گوید: «به امام باقر علیه السلام گفتیم: فرد یک چشمی، چشم یک انسان سالم را از سر عمد کور کرده است. حضرت فرمود: چشم او را کور می‌کنند. محمد بن قیس گوید: او نابینا بماند؟ حضرت فرمود: اقامه حق او را نابینا کرده است» (بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۳۱: ص ۳۶۳).



این روایت در موردی است که جائی یک چشم دارد و یکی از دو چشم مجنی علیه را کور کرده است و امام فرمود: چشم او را کور کنند، بدون این که ایشان بفمایند در صورت وجود چشم در همان محل که او کور کرده است و همین سخن ایشان بر عدم تبدیل قصاص به دیه در صورت وجود مماثل در غیر محل، دلالت دارد.

۲.۲.۳. اجماع

در این قول نیز برخی قائل به اجماع (ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ص ۴۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، «ب»، ج ۵: ص ۱۹۳؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۷۲) و عده‌ایی دیگر قائل به تسالم فقهای امامیه در این مورد هستند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۵؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲: ص ۱۸۹؛ سبحانی، ۹۰/۱۱/۲۴؛ مقتدایی، ۹۰/۱/۲۱) و در نهایت، گروهی نیز قائل به عدم خلاف هستند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۵). بنابراین، نباید در صورت نبود عضو در محل و وجود عضو مماثل در غیر محل، به عدم قصاص و پرداخت دیه قائل شد.

۲.۲.۴. معنای عرفی قصاص

بدون شک، مراد از مماثلتی که در معنای قصاص نهفته است، مماثلت عقلی نیست؛ زیرا در این صورت، موردی برای قصاص وجود نخواهد داشت. آنچه از کلام فقها برداشت می‌شود این است که آن‌ها مماثلت عرفی را شرط می‌دانند (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۷ق: ص ۱۶۳). بنا براین، در صورت نبود عضو در محل و مماثل آن در غیر محل، همچنان از نظر عرف موضوع قصاص موجود است.

۲.۳. قصاص عضو غیر هم‌جنس در صورت نبود هم‌جنس

برخی از فقها، افزون بر قصاص در مورد مماثل در غیر محل قائل به قصاص حتی در صورت نبود عضوی از آن جنس هستند. قائلین به این قول برای اثبات قول خود به این فراز از روایت حیب سجستانی استناد کرده‌اند که می‌فرماید: «... الرَّجُلُ بِأَلْيَدٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ...؟» وقتی قطع کننده دو دست نداشته باشد پا به جای دست قطع می‌شود». در

این فراز از روایت، امام علیه السلام به قصاص پا به جای دست قائل شده‌اند و در پاسخ به کسی که سؤال می‌کند: چرا امام علی علیه السلام یک دست و یک پا را قطع می‌کرد، اما در اینجا هر دو دست و هر دو پای فرد قطع می‌شود، فرمودند: قصاص حق الناس است و تا جایی که امکان دارد، نباید از آن صرف نظر کرد، اما در حدود الهی تا جایی که ممکن است، مسامحه صورت می‌گیرد.

۳. ارزیابی اقوال

ادله و مبانی، اقوال یکسان است. این ادله و مبانی در ادامه، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرند.

۳.۱. آیات

همان‌گونه که قائلین به قول دوم معتقدند، آیه ۱۹۴ سوره بقره و آیه ۱۲۶ سوره نحل بر لزوم مماثلت در اصل اعتداء و عقاب دلالت دارند و شأن نزول این آیات نیز گواه این امر است؛ زیرا در مورد شأن نزول آیه ۱۹۴ سوره بقره آمده، جنگ در بعضی از زمان‌ها و مکان‌ها ممنوع است، مشرکان با این تفکر که در صورت حمله به مسلمانان در این زمان‌ها و مکان‌ها پاسخی از جانب آنان دریافت نخواهند کرد، در صدد حمله به مسلمانان بودند که آیه نازل شد و خطاب به مسلمانان فرمود: هر کس به شما تعدی کرد، مانند آن با او مقابله کنید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۲، ص: ۵۱۴؛ طوسی، بی تا، ج: ۲، ص: ۱۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج: ۲، ص: ۳۱؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج: ۱، ص: ۳۰۷). در مورد شأن نزول آیه ۱۲۶ سوره نحل نیز چنین آمده که در جنگ احد وقتی که مشرکان جنازه مسلمانان و از جمله حمزه (عموی پیامبر) را مثله کردند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - و در بعضی روایات مسلمانان - با دیدن این جنازه‌ها، فرمودند: اگر به مشرکان دسترسی پیدا کنم آن‌ها را - و در روایتی هفتاد نفر را - مثله می‌کنم که آیه نازل می‌شود و می‌فرماید: همان‌گونه که به شما تجاوز شده آن‌ها را مجازات کنید (طوسی، بی تا، ج: ۶، ص: ۴۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۶، ص: ۶۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴،



فقہ



ج ۱۱: ص ۴۵۷-۴۵۸؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶: ص ۴۷۶). بنا براین، با نظر به شأن نزول این آیات و تطبیق بر قاعده «تناسب کل شیء بحسبه» به روشنی لزوم مماثلت در اصل اعتداء و عقاب مشخص می‌شود. طبق این قاعده باید بین جرم و مجازات تناسب وجود داشته باشد و آنچه از این تناسب به ذهن تبادر می‌شود، عدم زیاده‌روی در مقدار و نوع جنایت است؛ بر این اساس، متفاهم از آیه این است که در صورت قتل یک فرد، یک نفر قصاص می‌شود نه بیشتر و در صورت قطع یک عضو، یک عضو قطع شود نه بیشتر و نباید به جای قطع، قتل صورت گیرد.

آیه ۴۵ سوره مائده - همان‌گونه که در قول دوم نیز بیان شد - در صدد بیان اصل مشروعیت قصاص نفس و عضو است؛ زیرا در زمانی نازل شده است که افراد با توجه به قدرت قبیله‌ای که داشتند، قصاص می‌کردند. گاه در برابر کشتن یک نفر چند نفر را به قتل می‌رساندند و گاهی به جای جنایت بر عضوی، جانی را به قتل می‌رساندند یا چند عضو از بدن او را قطع می‌کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۳۹۳؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۲: ص ۲۱) تا این که آیه نازل شد و فرمود: «النفس بالنفس» یک نفر در برابر یک نفر و «العین بالعین» یک عضو در مقابل یک عضو قصاص می‌شود، نه بیشتر. بنا براین، نظر آیه به لزوم رعایت نوع قصاص در برابر جنایت و لزوم رعایت تعداد در قصاص است؛ پس نهایت چیزی که از آیه می‌توان در مورد قصاص عضو بدست آورد این است که جنس عضو مجنی علیه با جنس عضو جانی برابر باشد، اما هیچ دلالتی بر لزوم تساوی در محل ندارد.

۳.۲. روایات

روایات مورد استناد اقوال ذکر شده، در ادامه، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرند.

۳.۲.۱. بررسی سندی و دلالتی روایت حبیب سجستانی

۳.۲.۱.۱. بررسی سندی

در مورد ثقه بودن افراد، در سند این روایت تا حبیب سجستانی، ایرادی وجود ندارد. تمام بحث در مورد خود شخص حبیب است؛ چرا که ایشان ابتدا از خوارج بوده و

سپس شیعه شده و از ملازمان و اصحاب امام محمدباقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام گشته و روایات بسیاری از این دو بزرگوار نقل کرده است؛ به گونه‌ایی که در باره او گفته شده: توبه کرد و به این دو بزرگوار متصل شد (کشی، بی تا، ج ۲: ص ۶۳۷؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱: ص ۱۸۴).

حال، در مورد تمسک به روایت و حجیت آن میان فقها اختلاف نظر است. گروهی معتقدند که نصی دال بر ثقه بودن حیب وارد نشده و تعریف و مدحی از او نشده است و با توجه به این که روایت مخالف با قواعد و اصول امامیه است، باید از آن دست کشید و بر این اساس، این روایت معتبر نیست (تبریزی، ۱۴۲۶ق: ص ۲۸۷؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲: ص ۱۹۰).

گروهی دیگر حیب سجستانی را مدح کرده و ثقه می‌دانند؛ به گونه‌ای که از صاحب بلغه نقل شده که او ممدوح بوده، وحید بهبهانی نیز از جدش (مجلسی) نقل کرده که حیب سجستانی ثقه بوده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۲). حتی در صورت نبودن نصی دال بر ثقه بودن حیب سجستانی، می‌توان گفت که ضعف سندی این روایت با اموری چند جبران شده است: ۱) در بسیاری از کتب معتبر فقهی از جمله مختلف الشیعه، ایضاح الفوائد، المهدب البارع به عنوان روایت صحیح ذکر شده است (حلی، ۱۴۱۳ق، «ب»، ج ۹: ص ۴۰۴؛ حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ص ۵۷۳؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۷۳)؛ ۲) اصحاب تا زمان علامه حلی، همگی به این خبر استناد کرده‌اند و این موجب جبران ضعف سند می‌شود؛ ۳) در سلسله سند آن حسن بن محبوب آمده که از اصحاب اجماع بوده است؛ ۴) این حدیث در جوامع حدیثی اولیه و ثانویه شیعه و در المحاسن برقی نیز وارد شده (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۱۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۳۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، «الف»، ج ۱۰: ص ۲۵۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ص ۱۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱: ص ۳۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶: ص ۶۸۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ص ۳۲۱)؛ ۵) متن روایت با آن استحکامی که دارد، خود دلیل بر صدور چنین روایتی از امام علیه السلام است؛ ۶) ممکن است به قول اصحاب به صحت چنین روایتی اکتفا شود؛ زیرا احتمال دارد توثیق او نزد اصحاب ثابت شده باشد؛ هر چند در کتب رجالی





موجود در نزد ما نباشد؛ اگرچه احتمال ضعیفی است. افزون بر همه اینها چه مدحی بالاتر از این که حبيب سجستانی در ابتدا از خوارج بوده و بعد شیعه شده و به امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام پیوسته است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۹: ص ۸؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ص ۱۱۱).^۱ بنا براین، بر این روایت - از نظر سندى - اشکالی وارد نیست.

۳.۲.۱.۲. بررسی دلالی

اختلاف بین قول اول با قول دوم در سرایت قصاص به عضو مماثل در غیر محل است که قائلین به این قول به روایت استناد کرده‌اند؛ چرا که در روایت آمده «وَيَقْطَعُ يَسَارَهُ لِلَّذِي قَطَعَ يَمِينَهُ أَخِيراً لِأَنَّهُ إِنَّمَا قَطَعَ يَدَ الرَّجُلِ الْأَخِيرِ وَ يَمِينُهُ قِصَاصٌ لِلرَّجُلِ الْأَوَّلِ» و امام به وضوح فرموده‌اند: چون دست راست جانی - به خاطر جنایت اول او - قطع شده است، دست چپ جانی به جای دست راست مجنی علیه دوم قصاص می‌شود؛ چرا که در صورت لزوم تساوی در محل، امام قطعاً چنین حکمی نمی‌کردند و در ادامه روایت نیز به صورت مطلق می‌فرمایند: «اليد باليد». بنابراین، هر چند دو عضو در محل یکسان نیستند، اما در ذات و حقیقت مماثل‌اند و همین مماثلت برای قصاص کافی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۲۷۲؛ ترجمینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۹: ص ۴۸۴).

۳.۲.۲. بررسی سندى و دلالی روایت محمد بن قیس

۳.۲.۲.۱. بررسی سندى

برخی این روایت را ضعیف دانسته‌اند، اما بر این عقیده‌اند که ضعف سند به واسطه عمل مشهور جبران شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۲۸۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۶۷)، اما در سند این روایت چیزی که سبب ضعف آن شود، دیده نمی‌شود، مگر در مورد محمد بن قیس که بین ثقه و غیر ثقه مشترک است که با توجه به روایت عاصم بن حمید از او

۱. همچنین، نک: حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶: ص ۲۳۶-۲۳۷؛ ترجمینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۹: ص ۴۸۴؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۶-۱۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۱ق: ص ۳۷۰-۳۷۱؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ق: ص ۴۹؛ سبحانی، ۹۰/۱۱/۲۴؛ مقتدایی، ۹۰/۱/۲۲.

قرینه‌ایی است که مراد همان محمد بن قیس ثقه‌ایی است که از قضاوت‌های امام علی علیه السلام روایت می‌کند (تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۹۸؛ روحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۶: ص ۱۵۸؛ خوئی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴۲، ص ۱۹۹). این روایت به همین نحو به طریق دیگری نیز نقل شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۹: ص ۱۷۸-۱۷۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، «الف»، ج ۱۰: ص ۲۷۶).

۳.۲.۲.۲. بررسی دلالی

همان‌طور که پیشتر بیان شد، این روایت در موردی است که جانی یک چشم دارد و یکی از دو چشم مجنی‌علیه را کور کرده است، اطلاق موجود در جواب و سؤال، مقتضی عدم فرق است بین این که چشم سالمی که آن را درآورده مماثل با جنایت در محل باشد یا نباشد (تبریزی، ۱۴۲۶ ق: ص ۲۸۶) و به بیانی دیگر، ظاهر از سؤال و جواب این است که آنچه سبب سؤال شده است از ناحیه عدم مماثلت نیست، بلکه از این جهت است که بر اثر درآوردن چشم، جانی بینایی خود را به‌طور کامل از دست می‌دهد و این قوی‌ترین شاهد است بر این که صدق مماثلت در این مورد (عدم لزوم تساوی در محل ولی لزوم هم‌جنس بودن) مفروغ‌عنه است (روحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۶: ص ۱۴۵) و در مقام بیان بودن امام، تأییدی است بر عدم لزوم مماثلت در محل؛ زیرا اگر مماثلت در محل لازم بود، باید بدان تصریح می‌شد.

۳.۳. اجماع

در مورد اجماع، از آنجا که هر دو قول به آن استناد کرده‌اند و امکان دارد شبهه تعارض پیش آید، باید گفت که منظور از اجماع در هر دو قول، اجماع اصطلاحی نیست؛ زیرا برای هر قول مخالفی وجود دارد و بر فرض قبول هر دو اجماع به‌عنوان اجماع اصطلاحی، هر دو اجماع مدرکی هستند و اساساً استناد به اجماع صحیح نیست.

۳.۴. معنای واژه قصاص

واژه «قصاص» همان‌طور که در قول اول بیان شد، به معنای در پی آمدن و بیانگر مجازاتی





است که همسان با جنایت وارده بر جانی وارد می‌آید، اما میزان همسانی و رعایت مماثلت در محل از این واژه بدست نمی‌آید. بنابراین باید مماثلت عرفی را در قصاص، شرط دانست و عرف نیز رعایت مماثلت در محل را در صورت امکان، لازم می‌شمارد؛ زیرا ویژگی محل، رکن و مقوم جنایت به یک عضو مشخص به‌شمار نمی‌آید و این‌گونه نیست که در صورت عدم امکان رعایت آن، تغییری در حقیقت و ذات عضو ایجاد شود و نتوان به هیچ‌وجه از آن صرف‌نظر کرد (نک: امامی، ۱۳۹۳: ص ۶۳-۶۴).

اگر اشکال شود که اولاً، مماثلت یک امر شرعی است و خود شرع باید حدود آن را تعیین کند و ثانیاً، عرف قادر به تعیین شرایط نیست و بنا براین، در محل بحث نمی‌توان به عرف مراجعه کرد، باید چنین پاسخ گفت که بنا بر نظر فقها - به‌ویژه صاحب جواهر - از مباحث مختلف فقه چنین بدست می‌آید که اگر حدود و شرایط امری توسط شرع تعیین نشده باشد، باید به لغت یا عرف مراجعه کرد.

۴. قلمرو قول دوم و سوم

بعد از بیان اقوال و ارزیابی ادله و مبانی آن‌ها، باید محدوده این دو قول مشخص شود.

۴.۱. قلمرو قول دوم

آیا عدم لزوم تساوی در محل تنها مخصوص اعضایی است که در روایات ذکر شده یا به دیگر اعضای بدن که دارای مماثلت نیز تسری می‌یابد؟ عده‌ای تنها در مورد دست‌ها قائل به عدم لزوم تساوی در محل هستند؛ زیرا اجماعی که در مورد لزوم تساوی در محل وارد شده، اطلاق آیه ۴۵ سوره مائده را تقيید می‌زند و آن را به تساوی در محل مقید می‌کند. از طرفی، برخی روایات مانند روایت حبیب سجستانی که در آن آمده: «الید بالید» بر کفایت در تساوی در مماثل ولو غیر محل دلالت دارد، اما چون این روایت خلاف اصل است، باید به قدر متیقن عمل کرد (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱: ص ۲۰۷؛ ترحینی عاملی، ۱۴۲۷ق، ج ۹: ص ۵۱۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵: ص ۲۷۲).

برخی فقها نیز دامنه روایت را گسترده‌تر دانسته و افزون بر دست، به عدم لزوم مماثلت در محل در صورت فقدان عضو در مورد پا نیز قائل هستند و به این قسمت از روایت استناد می‌کنند که امام علیه السلام می‌فرمایند: وقتی جوارحی برای فرد وجود نداشته باشد، باید دیه پرداخت شود. بنا به تعریف درج شده در مجمع البحرین، جوارح عبارتند از اعضای که انسان به وسیله آن کسب در آمد می‌کند، همانند دست‌ها و پاها. بنابراین، با توجه به فحوی روایت و تعلیلی که در آن به کار رفته، باید به همین دو عضو اکتفا کرد و آن را به دیگر اعضای بدن سرایت نداد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۳؛ طریحی، ۱۴۱۶ق: ص ۳۴۵).

گروهی دیگر قائل‌اند که در صورت نبود عضو در محل، می‌توان به قصاص عضو مماثل در غیر محل قائل شد؛ خواه در قسمت راست باشد یا چپ، خواه در بالا یا پایین؛ زیرا آنچه از ادله وارد شده در مورد قصاص عضو مماثل در غیر محل برداشت می‌شود، صرف کافی بودن وجود مماثلت در اعضاست و اجماع کسانی که قائل به تساوی در محل، مگر در مورد قدر متیقن شده‌اند اجماع تامی نیست. افزون‌براین همان‌طور که در تلف مال، فرد ابتدائاً باید مثل مال را پرداخت کند و در صورت نبود مثل باید قیمت آن را پرداخت کند، در اینجا نیز اعضای زوج مماثل هم هستند و با وجود مماثلت نوبت به پرداخت دیه نمی‌رسد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۷۲؛ خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲: ص ۲۱۱؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق: ص ۲۸۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ص ۱۱۱؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ق: ص ۴۹؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۷ق: ص ۱۵۹؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۷؛ مقتدایی، ۹۰/۱/۲۳-۹۰/۱/۲۲).

۴.۲. قلمرو قول سوم

هر چند قصاص عضو غیر هم‌جنس خلاف اصول و قواعد حاکم در باب قصاص است، اما به خاطر روایتی که سند چنین قولی است، می‌توان به چنین قولی قائل شد؛ زیرا برخی از فقها به قطع یا بعد از تشکیک در این مسئله، به قدر متیقن اکتفا کرده و آن را به دست و پا اختصاص داده‌اند (سبحانی، ۹۰/۱۱/۲۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۹:





ص ۸؛ هر چند احتمال الغاء خصوصیت در مورد روایت و سرایت آن به اعضای غیر هم جنس دیگر بدن مشکل است، ولی خالی از وجه نیست (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲: ص ۵۴۱) و با این همه، کسی قائل به چنین قولی نشده؛ زیرا از ادله و مبانی چنین چیزی بدست نمی آید. بنابراین، سرایت دادن موردی که در روایت ذکر شده به دیگر اعضا، قیاس است که در مذهب ما باطل است (مقتدایی، ۹۰/۱/۲۲؛ سبحانی، ۹۰/۱۱/۲۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۷۳؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ق: ص ۵۰؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۷ق: ص ۱۶۲).

ممکن است إشکال شود که نمی توان گفت: قول سومی در این مسئله وجود دارد؛ زیرا خود شما در بیان این قول گفته اید که قائلین به این قول به قدر متیقن از روایت بسنده کرده اند. پس، در نهایت، می توان گفت این تنها یک احتمال است. در پاسخ، باید گفت که از جمع بین اقوال برخی از فقها می توان به این نتیجه رسید که این افراد هم قائل به قصاص عضو مماثل در غیر محل، در صورت نبود عضو در محل، و هم قائل به قصاص پا به جای دست و دست به جای پا هستند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۷۱-۳۷۲؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۷). پس، می توان دست کم با مسامحه، آن را یک قول انگاشت. در صورت پذیرش این مورد، هر چند به عنوان یک احتمال، ذکر چند نکته حائز اهمیت است:

الف) در صورت قصاص پا به جای دست، آیا نیاز به رعایت مماثلت در محل است؟ گروهی معتقدند با توجه به اطلاق روایت، نیازی به رعایت آن نیز نیست؛ چرا که در روایت آمده: «... الرَّجُلُ بِالْيَدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ...»، اما در مقابل، گروهی معتقدند که با توجه به این که باید مماثلت - تا جایی که امکان دارد - رعایت شود، در اینجا که دست کم، امکان مماثلت از لحاظ محل وجود دارد، بهتر است رعایت شود. برخی در این مورد قائل به اجماع هستند که موجب تقیید روایت می شود و چنین اجماعی را برای اثبات این ترتیب کافی می دانند (ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ص ۴۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، «ب» ج ۵: ص ۱۹۳؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۳؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰ق: ص ۴۹؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۷؛ مقتدایی، ۹۰/۱/۲۲).

ب) در صورتی که فرد پای کسی را قطع کند و خود پا نداشته باشد آیا می‌توان دست او را به جای پا قصاص و قطع کرد؟

برخی قائل‌اند با توجه به این که قصاص غیرهم‌جنس خلاف قاعده است و قائلین به این قول برای اثبات آن به روایت حبیب سجستانی استناد کرده‌اند، باید به قدر متیقن (قصاص پا به جای دست) اکتفا کرد (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۷ق: ص ۱۶۳). در مقابل، عده‌ایی قائل به چنین قصاصی هستند؛ زیرا اهمیت پا بیشتر از دست است، پس به طریق اولی می‌توان قائل به قصاص دست به جای پا شد و فحوی روایت و تعلیلی که در آن بکار رفته نیز مؤید آن است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ص ۳۷۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ص ۳۵۳؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۴۷، سبحانی، ۹۰/۱۱/۲۴؛ مقتدایی، ۹۰/۱/۲۲).

ممکن است اشکال شود که مقتضای اصل احتیاط در قول دوم و سوم، پرداخت دیه است؛ زیرا قصاص عضو همانند قصاص نفس از عقوبات جبران‌ناپذیر است. بنا بر این، قول دوم و سوم خلاف احتیاط است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً اصل زمانی کاربرد دارد که دلیلی وجود نداشته باشد (الاصل دلیل حیث لا دلیل). ثانیاً، بر فرض قبول اشکال بر قول سوم، به خاطر نبود دلیل معتبر (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۳۹۷)، باز نمی‌توان به اصل احتیاط در دماء قائل شد؛ زیرا با دقت در موارد استعمال و استفاده فقها روشن می‌شود که مجرای این قاعده درباره نفوس و جان انسان است و قدر متیقن در اجرای آن لزوم احتیاط در موضوعات و احکام مربوط به جان انسان‌هاست (کلاتری خلیل‌آباد، گلستان‌رو، ۱۳۹۵: ص ۱۳۲)؛ نه اعضا. ثالثاً، بر فرض قبول اصل احتیاط هم در مورد جان و هم در مورد اعضا، احتیاط را نمی‌توان تنها در مورد جانی اجرا کرد؛ زیرا ترجیح بلا مرجح است و اگر در هر دو طرف اجرا شود، احتیاط از جانب جانی، مقتضی عدم قصاص و از جانب مجنی‌علیه مقتضی قصاص است و بنا بر این، این دو احتیاط با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند.



۵. قول مختار

بعد از بیان و بررسی اقوال می‌توان گفت که آنچه قائلان به قول اول به آن استناد کرده‌اند در برابر ادله قول دوم تاب معارضه ندارد؛ زیرا ادله قول اول به گونه‌ایی است که اگر عضو در محل، موجود باشد نمی‌توان عضوی دیگر را قصاص کرد و این امری مفروغ‌عنه بوده و از محل بحث خارج است.

در ادله قول دوم نیز خصوصیتی دیده نمی‌شود تا قصاص اعضا را مخصوص به اعضای خاصی همچون دست و پا کرد و یا اختلاف محل تنها در صورت سمت راست و چپ باشد. بنا براین، می‌توان در مورد دیگر اعضای زوج مماثل، چه اختلاف محل آن‌ها در سمت راست و چپ باشد یا در بالا و پایین، قائل به قصاص در صورت نبود عضو در محل شد، اما در عضو غیر هم جنس هر چند قائل به قصاص شدن آن‌ها به جای یکدیگر خلاف اصل مماثلت است، ولی در خصوص دست و پا، با توجه به این که مستند آن روایتی است که از لحاظ سندی معتبر است، در مورد نص می‌توان قائل به قصاص پا به جای دست شد. از طرفی و با توجه به فحوای روایت و تعلیلی که در آن بکار رفته، «واژه جارحه» و با توجه به مفهوم اولویت، می‌توان قائل به قصاص دست به جای پا نیز شد؛ زیرا پا از اهمیت بیشتری نسبت به دست برخوردار است و حتی با پذیرش اجرای اصل احتیاط در مورد قصاص اعضا و بر فرض اجرای قاعده «تُدْرَأُ الحُدُودُ بالشبهات» در مرحله اجرای مجازات، شبهه‌ای باقی نمی‌ماند تا با استناد به آن، قصاص منتفی شود؛ زیرا اولاً با وجود دلیل، جایی برای اجرای اصل باقی نمی‌ماند و ثانیاً، گرفتن دیه و چشم‌پوشی از قصاص، تنها سبب ظلم در حق مجنی‌علیه می‌شود؛ چرا که عامد بودن جانی در ارتکاب جنایت، به‌ویژه در مواردی که جانی علم داشته باشد که به سبب نداشتن عضو مماثل قصاص نمی‌شود، سبب نفی ظلم در حق او می‌شود، اما در مورد دیگر اعضای بدن نیاز به دلیل خاص دارد و سرایت آن موجب قیاس است.

ممکن است گفته شود که چه طور با استناد به خبر واحدی همچون روایت حبیب



سجستانی، می‌توان امور کیفری را تغییر داد، در حالی که گروهی قائل به کاربرد نداشتن خبر واحد در امور کیفری هستند؟

در پاسخ، باید گفت که اولاً، در صورتی که خبر واحد معتبر باشد، چه دلیل حجیت آن سیره عقلا باشد یا اخبار متواتر و از باب تعبد، در اصل حجیت آن بین موارد مختلف تفاوتی نیست؛ زیرا این ادله اطلاق دارند. ثانیاً، فقها در امور مهم به خبر واحد استناد کرده‌اند؛ چنان‌که در تفسیر آیه شریفه «وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مانده: ۳۸)، برای حد نصاب قطع دست، به خبر واحد استناد جسته‌اند و حتی در برخی موارد - همانند حکم رجم در زناى محصنه - تنها به خبر واحد استناد کرده‌اند. بنا براین، اگر نتوان به خبر واحد در امور مهم استناد کرد، لازمه آن تعطیلی امور مهمی همچون حدود و قصاص خواهد بود که پذیرفتن آن مشکل است. ثالثاً، بسیاری از قوانین مربوط به باب حدود، قصاص و دیات مستند آنها خبری واحدی است که در مورد آنها آمده است، همانند تبصره ماده ۳۹۳ قانون مجازات اسلامی که مستند آن همین روایت حبیب سجستانی است؛ چگونه می‌توان قسمتی از روایت را پذیرفت و قسمتی دیگر از آن را رد کرد. رابعاً، روایت محمد بن قیس می‌تواند، به عنوان مؤید، مورد استفاده قرار گیرد.

۶. نتیجه‌گیری

برای اجرای قصاص عضو شرایط خاصی ذکر شده که یکی از آنها تساوی در محل است. در صورت وجود عضو در همان محل شکی نیست که قصاص در همان عضو و همان محل صورت می‌گیرد، اما در صورت فقدان عضو در محل با بررسی ادله اقوال مختلف، باید گفت در صورتی که عضو دارای مماثل باشد، عضو مماثل در غیر محل قصاص می‌شود و از دست - در روایت حبیب سجستانی - الغاء خصوصیت می‌شود؛ زیرا نمی‌توان برای دست، خصوصیتی قائل شد که دیگر اعضای بدن آن خصوصیت را نداشته باشند و روایت محمد بن قیس نیز بر این مطلب دلالت دارد. در قصاص عضو غیر هم جنس با توجه به این که چنین قصاصی خلاف اصل



مماثلت است و مستند آن روایت حبیب سجستانی است و با توجه به واژه «جارحه» که در این روایت آمده، باید برای دست و پا قائل به خصوصیت شد و نمی‌توان آن را به دیگر اعضای بدن سرایت داد. بنابراین، باید به مورد نص اکتفا کرد و آن قصاص پا به جای دست و - به دلیل مفهوم اولویت و با توجه به روایت - قصاص دست به جای پا است.



فقه

کتابنامه

۱. قرآن کریم (ترجمه: محمد مهدی فولادوند) (۱۴۱۵ق)، تهران: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن زهره، حمزة بن علی حسینی حلبی (۱۴۱۷ق)، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۱، چ ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر و التوزیع - دار صادر.
۶. احمد پور، احمد و صدیقه گلستانرو (۱۳۹۰)، قصاص عضو و لزوم همانندی اعضا، مطالعات حقوقی، ۵(۱)، ۱-۳۴.
۷. اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی) (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی) (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
۹. امامی، مسعود (۱۳۹۳)، رعایت مقدار طول و عرض و عمق در قصاص جراحات، فصلنامه فقه، ۲۱(۸۰)، ۶۱-۷۷.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، ج ۲، چ ۲، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۱۱. بروجردی، آقا حسین طباطبایی (۱۴۲۹ق)، منابع فقه شیعه، ج ۳۱، تهران: فرهنگ سبز.
۱۲. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۱۷ق)، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۱۳. تبریزی، جواد (۱۴۲۶ق)، تنقیح مبانی الأحکام - کتاب القصاص، چ ۲، قم: دار الصدیقة الشهیدة علیه السلام.
۱۴. ترحینی عاملی، سید محمد حسین (۱۴۲۷ق)، الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة. ج ۹، چ ۳، قم: دار الفقه للطباعة و النشر.



فقه



۱۵. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق)، تفسیر روان جاوید، ج ۲، چ ۳، تهران: برهان.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۳. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. حائری طباطبائی، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، ج ۱۶. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن (شیخ حرّ عاملی) (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۲۹. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۱۹. حسینی شیرازی، سیدمحمد (بی‌تا)، ایصال الطالب إلى المكاسب، ج ۱۶. تهران: منشورات اعلمی.
۲۰. حلّی، جمال‌الدین احمد بن محمد اسدی (۱۴۰۷ق)، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف (علامه حلّی) (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۲. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف (علامه حلّی) (۱۴۱۳ق)، «الف»، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف (علامه حلّی) (۱۴۱۳ق)، «ب»، مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۹، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۹. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۵. خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۲، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۶. راوندی، قطب‌الدین، سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، ج ۲، چ ۲، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۷. روحانی، سیدصادق حسینی (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۶، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام.
۲۸. سبحانی، جعفر (۹۷/۷/۲۱)، درس خارج فقه (قصاص) (۹۰/۱۱/۲۴)، وبگاه مدرسه فقاہت، به نشانی <http://yon.ir/b0Ln4>.

۲۹. سیزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، چ ۴، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله سیزواری.
۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی جبعی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۵، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۳۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط في اللغة، ج ۱۰، بیروت: عالم الكتاب.
۳۲. طباطبایی حکیم، سید محمد سعید (۱۴۲۷ق)، مسائل معاصرة في فقه القضاء، چ ۲، نجف: دار الهلال.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی) (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، ج ۵، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان في تفسير القرآن؛ ج ۲ و ۶، چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
۳۵. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، چ ۳، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الإمامیه، ج ۷، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۷ق)، «الف»، تهذيب الأحكام، ج ۱۰، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۷ق)، «ب»، الخلاف، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (بی تا)، التبیان في تفسير القرآن، ج ۲ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد موحدی (۱۴۲۱ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - القصاص، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۱. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج ۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی. ج ۱۶، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۴۳. قراتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور. ج ۱ و ۶، چ ۱۱، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.





۴۴. کلانتری خلیل آباد، عباس و صدیقه گلستان رو (۱۳۹۵ش)، احتیاط در دماء و کاربرد آن در حقوق کیفری. فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۳(۵۱)، ۱۲۹-۱۶۰.
۴۵. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۷، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۶. کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز (بی تا)، رجال الکشی (مع تعلیقات المیر داماد)، ج ۲، قم: بی نا.
۴۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (علامه مجلسی) (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۱۰۱، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. مدنی کاشانی، حاج آقا رضا (۱۴۱۰ق)، کتاب القصاص للفقهاء و الخواص، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۹. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، ج ۷. تهران: مرکز نشر کتاب.
۵۰. مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱ق)، مائة قاعدة فقهية، چ ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۱. مقتدایی، مرتضی (۹۷/۷/۲۰)، درس خارج فقه (قصاص) (۹۰/۱/۲۲)، وبگاه مدرسه فقهات، به نشانی <http://yon.ir/MpRpo>.
۵۲. مقتدایی، مرتضی (۹۰/۱/۲۳)، وبگاه مدرسه فقهات به نشانی [http //yon.ir/yypog](http://yon.ir/yypog)
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲، ۴ و ۱۱، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۴. موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا)، تحریر الوسیله، ج ۲. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۵۵. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۳ و ۱۱، چ ۲، بیروت: مؤسسه اهل البيت (علیهم السلام).
۵۶. نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر) (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۲، چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

علم به مهریه؛ یک قید و چندین چالش

اردوان ارژنگ*

فاطمه علی‌زاده**

چکیده

یکی از شرایط و قیودی که برای مهریه ذکر می‌شود، معلوم بودن آن است و البته، این قید با چالش‌ها و ابهام‌هایی روبروست. معنای معلوم بودن، چگونگی دلالت ادله (نفسی غرر، ناروایی بیع جزاف) بر شرطیت معلوم بودن عوضین در عقود و امکان اجرای این شرط در عقد نکاح، توان سندی و دلالتی ادله بر لزوم علم تفصیلی به مهریه یا استنباط کفایت علم اجمالی از آن‌ها، مفهوم علم اجمالی، عدم وضوح مفهومی و تشخیص مصداقی امر «وسط» که در روایات، به‌عنوان راه‌حل مهریه‌های مبهم آمده است، بخشی از چالش‌هایی‌اند که قید معلوم بودن مهریه را با ابهام روبه‌رو ساخته‌اند. این پژوهش در صدد است تا با برشمردن و بیان این چالش‌ها، راه برون‌رفت از آن‌ها را - بر اساس اندیشه و رأی فقها - بیان نماید.

کلیدواژه‌ها

عقد نکاح، مهریه، چالش، مجهول، معلوم، معاوضه، غرر.





۱. مقدمه

یکی از توافقات طرفین در نکاح دائم، تعیین مهریه و یکی از شرایط، معلوم بودن است، اما این قید/شرط، خود از گونه‌هایی ابهام و نامعلومی رنج می‌برد و به عبارت دیگر، قیدی است که هر چند به ملاحظه اسم و مستمایش باید معلوم باشد، اما با برخی ابهام‌ها مواجه و مبتلاست. برخی با جزمیت و به قطع بر لزوم علم تفصیلی در مهریه، پای فشرده و معلوم بودن فی الجمله مهریه را بر نمی‌تابند و برخی نیز بحث کفایت علم اجمالی را پیش می‌کشند و البته هر گروه، ادله‌ای نیز ارائه داده‌اند. ادله‌ای که - برای لزوم علم به عوضین در دیگر معاملات - ارائه شده است، در بحث مهریه، چگونه قابل استنادند؟ و حدود این علم تا کجاست؟ به این معنا که مجهول بودن، تا چه حدی پذیرفتنی است و چه زمانی مهریه واجد ویژگی معلوم بودن می‌شود؟ مفهوم علم اجمالی و مصادیق آن چالشی دیگر است. احادیث و اخبار خاص این موضوع خود در چالش درایت و روایت درگیر است. «وسط» که در کلام معصوم علیه السلام، راه برون رفت از مهریه مبهم، معرفی شده است، نوعی ابهام مفهومی و مصداقی دارد و بی ضابطه نمی‌توان در صدد اعمال این وصف بود. از همین جهت بایسته است با استمداد از فقه - به مثابه منشاء تقنین قوانین، مساله را حل نمود. از همین رو، پس از واژه‌شناسی و واکاوی معلوم بودن، قلمرو علم به مورد مهریه و ابعاد آن بررسی شده است. نگاه تفقهی به ادله باورمندان به لزوم علم تفصیلی و دیدگاه کفایت علم اجمالی، گام بعدی است و بررسی چالش‌های مترتب بر علم اجمالی نیز گام‌های دیگر در تبیین این مسئله‌اند.

۲. چالش نخست: معلوم بودن؛ چیستی و ابعاد آن

«معلوم» به معنای دانسته شده، واضح، مسلم و در مقابل مجهول قرار دارد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۳). در اصطلاح، برخی علم به مورد معامله را تصویری از ویژگی‌های کمی یا کیفی مورد معامله دانسته‌اند که از طرق مختلف معلوم می‌شود (شهیدی، ۱۳۷۷: ص ۳۱۴). در تعریف دیگر، مقصود از معلوم بودن مورد معامله این است که جنس، وصف و مقدار آن روشن

باشد؛ به گونه‌ای که دو طرف معامله بدانند داد و ستد درباره چه موضوعی انجام می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۹۲، ج ۲: ص ۱۹۱).

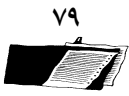
اما آیا ذکر همه اوصاف برای تحقق وصف «معلوم بودن»، لازم است یا برخی، کفایت می‌کند و اگر چنین است، ذکر کدام یک از اوصاف ضروری است؟ برخی بر این باورند که اشاره به همه اوصاف جزئی لازم نیست. بلکه اوصاف دخیل در قصد مشترک از انگیزه‌های اصلی تراضی و معامله، بایستی روشن باشد تا بتوان آن را «معلوم» دانست (همان: ص ۱۹۴). به نظر می‌رسد اوصافی مورد نظر است که ارزش مورد معامله و نیز انگیزه‌های افراد به سبب آن متفاوت می‌شود. اما این مسئله خود دچار چالش دیگری شده است که ابزار غیرمتعارف در اندازه‌گیری چگونه است؟ تعیین مقدار صرفاً بر اساس ابزارهای رایج است، یا بهره‌گیری از روش‌های غیرمرسوم نیز رواست؟ اختلاف فقهی و عدم صراحت قانون، این چالش را ایجاد کرده است، اما با دقت در بخش اخیر ماده ۳۴۲ قانون مدنی، می‌توان گفت که ابزارهای تعیین اندازه باید تابع عرف محل انعقاد قرارداد باشد.

۳. چالش دوم: دلیل بایستگی معلوم بودن مهریه

چرایی شرطیت علم در تعیین مهریه، ناشی از شرایط لازم در صحت عقود است. در عقود و به‌ویژه بیع، برخی از شرایط، از جمله معلوم بودن مربوط به عوضین است. برای لزوم معلومیت عوضین، ادله‌ای پیش رو نهاده شده است، اما آیا این ادله، شامل شرط «معلوم بودن مهریه» هم می‌شود؟ یعنی آیا جهل در مهریه، موجب اتصاف به عناوین مانع صحت می‌شود؟

۳.۱. بیع جزاف (گزاف)؛ چیستی، حکم و ادله آن

یکی از ادله بایستگی علم به عوضین، نادرستی بیع جزاف از منظر روایات است. به طور کلی، خرید و فروش بدون کیل و پیمانه، به «بیع جزاف» نامبردار است؛ مانند خرید و فروش مخزنی از گندم، بدون این که مقدار آن معلوم باشد (علامه حلی،



فقه



۱۴۱۴ق، ج ۱۰: صص ۹۰ و ۴۵۲). واژه‌شناسان نیز همین معنا را تأیید کرده‌اند (نک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ص ۳۲).

مشهور فقهای امامیه بر این باورند که بیع اشیای مکیل و موزون از سر حدس و به جزاف، جایز نیست؛ چراکه معلوم‌بودن میبع، شرط صحت بیع است و جهالت، موجب فساد آن. شیخ طوسی در ابتدا بیع جزاف را صحیح دانسته، اما در چرخشی سریع دیدگاه بطلان را قوی‌تر انگاشته است. ایشان، روایات را دلیل حکم می‌داند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ص ۲۵۱). به اعتقاد محقق حلی، «بیع مکیل و موزون و معدود، به جزاف صحیح نیست؛ گرچه همانند ضربه قابل مشاهده باشد» (محقق، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۱۲). در هر صورت، بسیاری از پیشینیان و متأخران به عدم صحت بیع جزاف تصریح کرده‌اند (موسوی‌خینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ص ۲۳۷)، اما بر اساس گزارش شهید ثانی، ابن‌جنید، بیع شیء مجهول به صورت ضربه، به گونه‌ی جزاف را جایز می‌داند (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۷۶۲). محقق اردبیلی نیز بیع جزاف، جایز می‌شمارد؛ وی در دلالت ادله‌ی مربوطه خدشه وارد می‌کند (اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۸: ص ۵۱۷). در هر صورت، مشهور، بیع جزاف را نادرست می‌دانند.

هدف از ذکر حکم بیع جزاف و نگاهی به ادله ناظر به آن، این است که گویی مبنای بایستگی معلوم‌بودن مهریه، همان دلیلی است که معلوم‌بودن عوضین در بیع را لازم می‌داند. برخی به استناد این ادله در مهریه نیز معلوم‌بودن را شرط می‌دانند؛ معلوم بودن که نگذارد با عدم ذکر مهریه، عقد نکاح همانند بیع جزاف شود. دلیل بیشتر فقهاء بر ناروایی بیع جزاف، روایات است. دو دسته روایت وجود دارد: یکی؛ روایات خاص (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۱۷۹). اما گویا این نصوص نافی صحت بیع جزاف، ناظر به موردی نیست که از آغاز، بنای متعاملان بر کیل و وزن نبوده و صرفاً می‌خواهند بر اساس مشاهده معامله کنند، بلکه می‌تواند به موردی مربوط باشد که هیچ راهی برای شناخت بعدی متصور نیست. از این رو، نصوص خاصی که در باب علم به میبع در مکیل و موزون وارد شده‌اند، صرف نظر از اعتبار سندی، از نظر دلالت هم قابل‌اشکال هستند. دسته دیگری از اخبار، روایات نفی‌گراند که به طور جداگانه ذکر خواهد شد.

۲.۳. غرر

واژه‌شناسان برای غرر، معانی متعددی ذکر کرده‌اند، از جمله: «خطر» (جوهری، ۱۴۱۰ق: ص ۷۶۸) «در معرض نابودی قرار دادن» (شرتونی، ۱۴۰۳ق: ص ۸۶۷). ابن منظور نیز در بیان معنا و مدلول غرر به معنای جهل و فریب اشاره کرده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵: ص ۱۴). غروی اصفهانی معتقد است که غرر در شش مورد استعمال شده است: (۱) غفلت؛ (۲) خدعه؛ (۳) خطر؛ (۴) عملی که در آن ایمنی از ضرر نیست؛ (۵) آنچه انسان نمی‌تواند به عهده بگیرد؛ (۶) آنچه ظاهری خوب، اما باطنی بد دارد. ایشان به گونه‌ای خاص این شش معنا را به خدعه بر می‌گرداند (نک: غروی اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ص ۲۷۷).

۳.۲.۱. حکم معاملات غرری و ادله آن

حکم بیع غرری، بطلان است و مهم‌ترین دلیل آن نیز اجماع، ضروری بودن بطلان (ضروری فقه؛ نه ضروری دین) (لنکرانی، درس خارج، ۹۴/۱۰/۱۵) و حدیث نبوی ﷺ نهی از غرر (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۸۳) و عدم خلاف (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲: ص ۴۰۵) و سیره مسلمانان است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۳۱۳).

۳.۲.۲. نهی از غرر؛ چالش روایت و درایت

مرحوم نراقی در مورد سند روایت «نهی النبی ﷺ عن الغرر/ بیع الغرر»، (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷: ص ۴۴۸)، چندین تعبیر دارد: (۱) این روایت متفق علیه عامه و علمای شیعه است؛ (۲) ضعف آن، با شهرت عظیمه جبران شده است؛ (۳) پشتوانه‌ی اجماع قطعی را دارد؛ (۴) مفاد آن، از ضروریات است (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۸۴).

شیخ انصاری می‌گوید اشتهار روایت، ارسالش را جبران می‌کند (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۱۹۶)، اما بنا بر باور مرحوم خوئی سند آن ضعیف است (موسوی خوئی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ص ۳۱۸)، امام خمینی می‌فرماید: «این روایت در کتاب وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل، سندهای مختلف دارد که آن را قابل استناد می‌کند، اما دلالتش مشکل دارد» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ص ۲۹۵). البته، همه متفق القول اند در این که سند این روایت، ضعیف است، اما جبران ضعف آن با شهرت، بستگی به مبنای هر فقیه دارد.





در مورد دلالت روایت و ارشادی بودن نهی همداستانی به چشم نمی‌خورد. برخی با فرض ارشادی بودن نهی، مفاد آن را دال بر فساد معامله دانسته‌اند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ص ۱۵۰). بنا به نظر نائینی، نهی ارشادی و نهی از مسبب نیز دال بر فساد است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ص ۳۴۲). به تلقی برخی دیگر، نهی، موجب فساد است (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۱۹۶) و البته، مرحوم خوئی در این باب به تفصیل قائل‌اند؛ با این توضیح که اگر غرر به معنای خدعه باشد، نهی در روایت، تکلیفی بوده و دلالت بر فساد ندارد، اما اگر به معنای خطر باشد، ناظر به جهت وضعی معامله است. ایشان می‌افزاید: از سوی دیگر، چون تعیین یکی از دو معنا معلوم نیست، استدلال به حدیث امکان ندارد، اما در پایان بر این باور است که اگر غرر به معنای خطر باشد، بطلان معامله را می‌توان به آن مستند کرد (موسوی خوئی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ص ۲۵۹). رأی مرحوم نراقی این است که نهی شارع، عام است و حتی صورت علم و رضایت طرفین را نیز در بر می‌گیرد (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۹۷)؛ یعنی رضایت طرفین نیز مصحح چنین معامله‌ای نیست.

افزودنی است که در نظام‌های حقوقی مهم، به ویژه ایران، بطلان معامله غرری، مسلم و از قواعد آمره محسوب می‌شود و حتی در فرض رضایت، علم و جهل متعاملان، چنین معامله‌ای، بهره‌ای از جواز ندارد.

۳.۲.۳. حکمت بطلان معامله غرری؛ راهی برای تسری حکم غرر به نکاح

این حکم فقهی بر مبنای جلب مصالح و یا دفع مفاسدی استوار است. متفرع بر درک این مصالح و مفاسد، آیا امکان تسری وجود دارد؟ یکی از مبانی می‌تواند ناروایی اکل مال به باطل باشد. وقتی به دست آوردن مبیع یا عوض آن، مجهول باشد و در نهایت، بدانجا بیانجامد که بدون پرداخت هزینه، منفعتی حاصل آید - در واقع - به صورت ناعادلانه، مالک شده و اکل مال به باطل شده است. مبنای دیگر ضرر واجب‌الدفع است؛ چراکه در معاملات غرری به دلیل مجهول بودن، ایجاد ضرر برای یکی از طرفین قطعی است. در تأیید این استنباط می‌توان به رأی مرحوم صاحب ریاض استناد کرد که یکی از دلایل لزوم معلوم بودن مهریه را قاعده‌ی لاضرر دانسته است (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲:

ص ۹). پیشگیری از منازعات احتمالی، مصلحت دیگر این حکم است. گویی اصولاً حکمت تشریح برخی از شروط در معاملات، مانند شرط معلوم بودن، جلوگیری از منازعات است. میرفتاح مراغه‌ای می‌گوید:

از روش شارع استنباط می‌شود که بنای شرع بر از بین بردن منازعه میان مردم است و بدون شک، «غرر»، موجب مشاجره می‌شود. پس، روش حکیمانه اقتضا می‌کند که ریشه این نزاع از بین برود. نهی از معامله غرری و باطل دانستن آن، مانع بروز اختلافات بعدی است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۳۱۳).

به این معنا که نهی شارع شامل مواردی نیز می‌شود که عقلاً، جهل را مخاطره‌آفرین یافته و معامله خود را انجام می‌دهند؛ مانند آن که فلز نامعلومی را که شاید طلا یا مس باشد، به قیمت مس بخرد (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۱۸۶). مبنای دیگر این است که معامله غرری، به عدم امکان وفای به تعهد ناشی از عقد می‌انجامد که بر پایه قاعده «بطلان عقد به سبب تعدّر وفا به مدلول آن»، باطل است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۲: ص ۱۳۵). یکی از مصادیق تعدّر وفا، تعدّر تسلیم موضوع قرارداد (به سبب مجهول بودن مبیع) است.

۳.۳. ادله استنادی؛ چاره‌ای دیگر برای تسری

امکان و جواز تسری حکم بطلان بیع غرری به دیگر عقود (معاوضه‌ای و غیرمعاوضه‌ای) بحثی است که با نبود آن، تمسک برای لزوم و بایستگی شرط معلوم بودن مهریه، ناشدنی است؛ از همین رو، در این گام، سخن در مورد همین مسئله است. با عنایت به ادله پیش گفته، قاعده غرر در عقد بیع جاری است. امکان تسری به دیگر عقود را می‌توان به دلایلی مستند کرد: یکی دأب فقهاست که در بسیاری از عقود، به این قاعده تمسک می‌جویند. بنا به گزارش صاحب عناوین، فقها در بطلان بسیاری از عقود به قاعده غرر تمسک کرده‌اند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۳۱۲). دلیل دیگر، اجرای گونه‌ای از تنقیح مناط است؛ زیرا علت و مناط بطلان بیع غرری، چیزی جز غرری بودن نیست. با یافتن مناط، می‌توان گفت که هر جا غرر تحقق یابد، حکم نیز به دنبال آن می‌آید؛ خواه در بیع و یا





در غیر آن. دلیل دیگر این است که بنا برخی از نقل‌ها، روایت «نهی النبی ﷺ عن الغرر»، مطلق است و عمومیت دارد (ناظر به خصوص بیع نیست) و بر این اساس، قاعده غرر شامل تمامی عقود - بجز صلح بر امر مجهول - خواهد شد (مراعی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ص ۳۱۲). محقق حلّی، افزون بر غرر در عقد بیع، در دیگر عقود معاوضی (مثل مزارعه و شرط تعیین مدت) نیز آن را پیش می‌کشد و البته، سرانجام - به مثابه یک ضابطه - غرر را شامل تمامی عقود معاوضی می‌داند (محقق، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۱۱۹). شیخ انصاری نیز می‌گوید:

فقها، غرر را مخصوص بیع ندانسته و در دیگر معاملات و حتی در غیر معاوضی، مانند وکالت هم به این حدیث، استدلال کرده و غرر را نفی می‌کنند؛ چه رسد به معاملات معاوضی، مانند اجاره (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۲۰۹).

موضع به ظاهر دوگانه برخی فقها بر همین موضوع دلالت دارد. شیخ طوسی آنجا که می‌خواهد بیع غرری را باطل بیانگارد، به نقل «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر» استناد می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ص ۱۵۵)، اما آنگاه که در صدد است تا غرر را به دیگر عقود (مانند عقد شرکت و ضمان) تسری دهد، به نقل دوم، یعنی «نهی النبی ﷺ عن الغرر» تمسک می‌کند (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳: صص ۳۱۹ و ۳۳۰). همچنین ابن زهره نیز گویا موضع دوگانه‌ای دارد و در کتاب شرکت به نقل دوم تمسک کرده است (ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ص ۲۴۶). از این بیان روشن می‌شود که عقد شرکت و ضمان مشمول نبوی اول (نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر) نشده، بلکه نقل دوم شامل آن‌ها می‌شود و گویا دو بزرگوار هم هر دو نقل را قبول دارند و هم این که نیازی به تنقیح مناط ندیده‌اند، اما طرفه آن که هر دو - با هر مبنایی که باشد - غرر را در دیگر عقود نیز قابل تحقق دانسته و بالتبع حکم بطلان بر آن بار می‌کنند. تأمل در ادله مختلف، نشان می‌دهد که اگر نقل مطلق را بگیریم، شامل دیگر عقود و از جمله نکاح می‌شود و اگر نقل نهی از بیع را بپذیریم، به استناد ادله‌ای که ذکر شد، شامل نکاح و مهریه می‌شود.

۳.۳.۱. نسبت معانی غرر و قید معلوم بودن مهریه

این بخش، صورت بندی دیگری از بیان این حکم است که به استناد نهی از غرر، باید مهریه، واجد ویژگی معلوم بودن باشد؛ یعنی اگر غرر به معنای خطر باشد، دال بر بایستگی شرط معلوم بودن عوضین در معامله است. تسری آن به مهریه و شرط معلوم بودن مهریه، منوط به روایی تسری به غیر بیع است که ما این تسری را روا و جایز دانستیم. در این صورت، می توان گفت که مجهول بودن مهریه، همراه خطر بوده و آن خطر، نااطمینانی از دسترسی به مهریه است؛ چراکه مهریه نامعلوم در شرف از دست رفتن است، اما اگر غرر به معنای جهل باشد، دال صریح بر لزوم شرط معلوم بودن عوضین در معامله است. البته، در این حالت باید حکم را بر جواز تسری غرر به غیر بیع و نکاح - و مآلاً به مهریه و شرط معلوم بودن مهریه - وافزون بر این، بر اثبات قابلیت اجرای احکام عقود معاوضی در عقود غیرمعاوضی مبتنی بدانیم که ابتدای ما بر همین استدلال است.



فقه

علم به مهریه؛ یک قید و چندین چالش

اگر غرر به معنای فریب باشد، در صورتی بر بایستگی شرط معلوم بودن عوضین در معامله و همچنین شرط معلوم بودن مهریه دلالت دارد که (۱) احکام عقود معاوضی در عقود غیرمعاوضی قابلیت اجرا داشته باشد؛ (۲) عدم علم به مهریه را نوعی فریب تلقی کنیم؛ (۳) طرف، قصد فریب داشته باشد.

در مقام نتیجه گیری، به نظر می رسد اگر غرر مبتنی و ناظر بر معاوضه باشد در عقد نکاح جاری نیست و اشتراط علم به مهریه، از این جهت، فاقد پشتوانه است، اما اگر خود غرر (صرف نظر از معاوضی بودن) را با برخی از معانی در نظر بگیریم، شامل عقد نکاح و بالتبع شامل شرط معلوم بودن مهریه می شود.

۴. چالش سوم: لزوم علم تفصیلی یا کفایت علم اجمالی

لزوم معلوم بودن مهریه از تمام جهات (علم تفصیلی) یا کافی بودن معلوم بودن فی الجمله (کفایت علم اجمالی)، چالشی دیگر است. برخی دیدگاه نخست را برگزیده و عده ای دیگر به دیدگاه دوم قائل اند.



۴.۱. انگاره لزوم علم تفصیلی

برخی معتقدند که نکاح از جمله معاوضات است و مهریه، حکم عوضین را دارد و باید کاملاً معلوم باشد؛ چرا که مهر مجهول فی نفسه، قابلیت روشن سازی ندارد. از این منظر شرایط عوضین در بیع، در مهریه هم لازم الرعایه اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ص ۳۱۲). شهید ثانی بر همین اعتقاد است: «از جمله مفسدات مهر، مجهول بودنش است. اگر عقد نکاح بر مهر مجهول (مانند تعلیم سوره‌ای نامعین) باشد، مهر باطل است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ص ۱۸۰).

۱. عمده ترین دلیل لزوم علم تفصیلی به موضوع مهریه، روایت است؛ از جمله این روایت: «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷: ص ۴۴۸).
۲. قاعده لاضرر. نامعلوم بودن مهریه، موجب ضرر به طرفین می شود و به استناد قاعده لاضرر، معلوم بودن کامل لازم است؛ نه معلوم بودن فی الجمله (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ص ۷۲).
۳. اصل احتیاط: لازم دانستن علم تفصیلی، به احتیاط نزدیک تر است. فتوای برخی ناظر به این که احوط این است که در زمان حاضر و برای جلوگیری از اختلافات بعدی، مهریه باید کاملاً معلوم باشد (همان)، می تواند مستند به همین اصل باشد.
۴. اصل احتیاط در فروج: با شک در این که با مهریه معلوم فی الجمله، آیا حلیت حاصل می شود یا نه. مقتضای این اصل آن است که با مهریه معلوم فی الجمله، باید احتیاط کرده و حکم به حلیت داده نشود.
۵. اصل لزوم معلوم بودن در معاوضات: اگر پیمان زناشویی را گونه‌ای از معاوضه بدانیم، اشتراط علم تفصیلی، بایسته می شود به این دلیل که مهریه نیز از این جهت با دیگر معاوضات، تفاوت ندارد؛ زیرا صداق، گرچه در اصل عوض (شرط) نیست، اما آنگاه که ذکر شود، احکام معاوضات بر آن جاری می شود و یکی از موانع صحت آن، مجهول بودن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ص ۱۸۰). برخی بر این باورند که مهر در مقابل بضع زن قرار گرفته و قیمت هر بضعی متفاوت است؛ از این رو، باید برای هر زنی قیمت

بُضع او را در نظر گرفت (محقق‌ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۳۴۲). مکارم شیرازی نیز می‌گوید: نکاح بدون مهر، مخصوص پیامبر ﷺ است. در نکاح، معاوضه هست و البته، نه معاوضه زن با مهریه، بلکه مهریه، عوض نکاح و منافع زن است. عبارت قرآنی «اجورهن» نشان‌دهنده همین مقابله و عوض بودن است؛ پس، نکاح بدون مهریه نداریم (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۶: ص ۷۲).

۴.۲. دیدگاه کفایت علم اجمالی

مشهور فقها، بایستگی علم تفصیلی به مهریه را بر نتافته و به علم اجمالی بسنده می‌کنند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۳۶۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱: ص ۲۲). اینان می‌گویند آن شرایطی که در معاوضات محض، لازم است، در نکاح و مهریه، شرط نیست. گویی نکاح، «معاوضه محض» نیست که تاب غرر را نداشته باشد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ص ۲۰۵). کاشف الغطاء با عبارت «لا یشرط معلومیة القدر» به کفایت علم اجمالی، تمایل جدی دارد (همان: ص ۲۰۴). مهم‌ترین دغدغه صاحب ریاض نیز در بحث دلایل این است که مسئله را به غرر پیوند داده و آن را جدی‌ترین مانع دانسته و سپس سعی کرده تا به آن پاسخ دهد و در همین راستا، می‌گوید: با مشاهده، بخش قابل توجهی از غرر مشکل‌ساز، برطرف شده و غرر باقیمانده، به خاطر شرایط خاص نکاح که معاوضه محض نیست، نادیده گرفته می‌شود (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰: ص ۱۲). کاشف الغطاء نیز غرر را اصلاً مانع نمی‌داند. به دلیل این که نکاح، معاوضه صرف نیست که نبود غرر از همه جهات، لازم باشد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ص ۲۰۵). تفاوت ایشان با صاحب ریاض در این است که گویا او غرر جزئی را - به خاطر وضعیت خاص نکاح - نادیده می‌گیرد، اما کاشف الغطاء، هیچ نوع غرری را در مهریه، مشکل‌ساز نمی‌داند.

این گروه در پاسخ به استناد به روایت در دلایل موافقان علم تفصیلی، می‌گویند: روایت ناهی از بیع غرری، در صورتی در این جا قابل استناد است که اولاً، بتوان آن را به دیگر عقود هم سرایت داد (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۲۰۹) و ثانیاً، غرر به معنای جهل





به موضوع معامله باشد، اما اگر قابل تسری نباشد و غرر هم به معنای جهل و یا عدم توانایی در دستیابی به موضوع - مثل بیع ماهی در نيزار - باشد (شهید اول، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۱۲۹)، این دلیل استناد ناشدنی است؛ زیرا اگر قرار بر تسری به دیگر عقود باشد، «اصل سنخیت» حکم می‌کند به عقود همانند بیع (یعنی عقود معاوضی و مغایبه‌ای) سرایت یابد، در حالی که نکاح، فاقد این ویژگی است (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۲۰۹). افزون بر این، غرر در معاملات، زمانی مانع صحت تلقی می‌شود که عقلا و عرف نسبت به آن تسامح و اغماض ننمایند (شهید اول، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۲۷۳). به عبارت دیگر، اگر غرر به حدی باشد که موجب اتصاف معامله به غرر بشود، مشکل‌ساز است؛ چرا که غرر ناچیز در حکم عدم‌الغرر است.

۴.۲.۱. آیات

آیاتی در مورد مهریه وجود دارد که مطلق بوده و فاقد قید معلوم بودن هستند. اگر خداوند متعال، این قید را لازم می‌دید، آن را ذکر می‌فرمود. اطلاق آیه شریفه (...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...) (نساء: ۲۴)، دلالت بر همین موضوع دارد.

۴.۲.۲. روایات عام

مهم‌ترین حدیثی که عمومیتش دستاویز باورمندان به کفایت علم اجمالی شده است، «المهر ما تراضی به الناس» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴: ص ۶۰۴) است. صاحب جواهر آن را دارای اطلاق می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱: ص ۱۸) و شیخ اعظم هم اطلاق آن را با تعبیر «عمومیت» بیان می‌کند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۰). مضمون این روایت، به اشکال دیگری نیز آمده است: «الصدّاق ما تراضیا علیه مِنْ قلیل او کثیر فهو الصدّاق» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۷۸). مهریه آن است که بر آن تراضی نمایند؛ چه کم و چه زیاد، پس همان مهر است.

گویا سند آن فاقد اشکال است و اگر ضعفی هم در ارسال و یا افراد باشد، تلقی به قبول شده و مستند برخی فتاوا قرار گرفته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱: ص ۱۸)، اما در مورد

دلالتش این مناقشه وجود دارد که از حیث قید معلومیت، اطلاق ندارد، بلکه اطلاقش از جهت مقدار (زیاد یا کم بودن) مهریه است. سائل از امام در مورد کمیت مهریه پرسیده و پاسخ ایشان نیز ناظر به همان سؤال است. قرینه مؤید این که در روایات مشابه و یا نقل‌های دیگر همین روایت، عبارت «کثیر او قلیل» آمده است که خود دال بر این است که سخن بر سر «مقدار» است. حتی شیخ انصاری نیز بر این باور است که امام در صدد بیان حقیقت صِدَاق نبوده‌اند؛ چراکه نیازی به آن نبود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۰). دلیل این که سائل، پاسخی دیگری می‌خواست، این است که اصلاً ماهیت مهریه، روشن بوده و لزومی به پرسش نبوده است. به نظر می‌رسد روایت حتی از جهت «کفایت مشاهده» نیز اطلاق ندارد. یعنی اطلاقش، ناظر به هیچ کدام از فروعات قید علم به مهریه نیست.

۴.۲.۳. روایات خاص

روایاتی در خصوص مهریه وجود دارند که مطلقاً و قید معلومیت مهریه را ندارند. مضمون یکی از روایات این است که پیامبر ﷺ، زنی را در ازای تعلیم قرآن، به ازدواج مردی در آورد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵: ص ۶۱)؛ در حالی که معلوم نبود که او چه مقدار قرآن بلد است و مشخص نبود که قرار است چه مقدار به زن یاد دهد! یعنی پیامبر ﷺ، آموزش قرآن را در حالی به عنوان مهر پذیرفته‌اند که میزان آن به طور کامل روشن نبوده است. بنا براین، به طریق اولی اگر مهریه‌ای فی الجمله، معلوم باشد، نایستی آن را باطل دانست. از امام صادق علیه السلام در مورد مهر سؤال شد. فرمود مثنی گندم [صحیح است] (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۴۹)، در حالی مقدارش مجهول بود.

در روایت دیگری ابن ابی عمیر از علی بن ابی حمزه نقل کرده است که به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مردی با زنی با مهریه یک خادم، ازدواج می‌نمایند. فرمود: خادم متوسط انتخاب می‌شود. گفتم اگر مهریه، خانه باشد، چطور؟ فرمود: خانه‌ای متوسط (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ص ۳۸۱). همچنین ابن ابی عمیر از اصحاب از امام رضا علیه السلام چنین روایت کرده که در خصوص مردی که با مهریه یک خانه با زنی ازدواج نموده، از ایشان سؤال کردم. او فرمود: برای زوجه، خانه‌ای متوسط است (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۲۸۵). در





این دو روایت، خانه‌ای که مهریه قرار گرفته است، بدون مشخصات (معلوم فی الجمله) است؛ چرا که اگر مشخصات آن ذکر شده بود، همان خانه، متعین شده و آن گاه حمل بر خانه متوسط، لازم نبود. امام، مهریه را نه باطل دانست و نه حکم به مهرالمثل داد. یعنی خانه معلوم فی الجمله را خانه متوسط دانست.

در روایت دیگری، علی بن ابی حمزه از امام کاظم علیه السلام نقل کرده که در مورد مردی سؤال شد که پسرش را به ازدواج دختر برادرش درآورده و مهریه را یک خانه و یک خادم قرار داده است و سپس زوج، فوت کرده است (حکمش چیست؟). امام کاظم علیه السلام فرمود: مهریه از اموال مرد، اخذ می‌شود. درباره بیت و خادم، سؤال شد، فرمودند: متوسط از منازل و خادمان تعیین می‌شود. گفتم خادمش، چهل دینار می‌شود، منزل هم همینطور؟ فرمود هفتاد، هشتاد یا صد دینار هم باشد، باز همین‌طور است (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱: ص ۲۸۳).

در مورد سند روایت، از نجاشی نقل شده است که علی بن ابی حمزه، رأس الواقفیه است (موسوی‌عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۳۶۸). سبحانی نیز او را واقفی و بلکه رأس الواقفیه می‌داند (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ص ۱۸۹)، اما معتقد است این ضعف، مشکلی را ایجاد نمی‌کند؛ چرا که فساد عقیده او دلالتی بر نامتعهد بودن وی در نقل ندارد. ضمن آن که مشایخ ثقات به روایات ایشان عمل کرده‌اند. او حدود ۵۴۵ حدیث از امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام نقل کرده است. افزون بر این، تعبیر «کذاب ملعون» که در برخی منابع آمده است، در مورد پسر اوست؛ نه خودش. ایشان می‌افزاید: او احادیث را زمانی شنیده که دینش سالم بوده است و انحراف متأخر، مضر به وضعیت پیشین (سلامت اعتقاد) او نیست (همان). اما روایت آخر را دچار ضعف ارسال دانسته که البته، با توجه به شهرت این مشکل بر طرف می‌شود (همان). برخی معاصران بر این باورند که با توجه به این که عناوین «بیت»، «دار» و «خادم» در ادله معتبر ذکر شده‌اند، مشکلی ندارند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۲: ص ۶۸۹۲).

۴.۲.۴. اقتضای ماهیت نکاح

باب نکاح از یک جهت جنبه معاوضی ندارد و بعضی احکام معاوضه بر آن بار نمی‌شود.

قرآن، در مورد مهریه عبارتی مانند هبه دارد که نشانگر این است که نکاح جنبه معاوضی ندارد. در نکاح، طرفین از یکدیگر تمتع می‌برند و مهریه، هبه‌ای است که مرد به زن می‌پردازد و در این گونه هبه‌ها لازم نیست که موهوب^۱ له مقدار هبه را بداند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۲: ص ۶۹۰۸). پس ماهیت نکاح، نه اقتضای لزوم معلوم بودن تفصیلی مهریه را دارد و نه مانعی بر سر علم اجمالی به آن است.

۴.۲.۵. قیاس اولویت

برخی - از جمله صاحب ریاض - به قیاس اولویت تمسک می‌کنند (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰: ص ۱۲). با این توضیح که وقتی در عقد موقت که مهز رکن آن است، مهریه نامعلوم صحیح باشد، به طریق اولی در ازدواج دائم که مهر، رکن آن نبوده و نکاح بدون مهر، بی‌اشکال است، این کار جایز است. برخی در دلیل حکم (روایت) که در قیاس اولویت، اصل (مقیس علیه) قرار گرفته، مناقشه کرده و بر این باورند که در آن زمان، مشتی گندم (کف من الطعام)، یک ابزار اندازه‌گیری عرفی بوده است و نمی‌توان گفت که نامعلوم بوده و نتیجه گرفت که پس الان هم می‌توان مقداری نامعلوم را مهریه قرار داد! (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۶: ص ۷۱) و از همین رو، در اینجا، اصولاً قیاس اولویت برقرار نمی‌شود.

ایراد دیگر این استدلال آن است که احتمال دارد علت تسامح در مسئله مهریه در عقد موقت، این باشد که نکاح موقت، زمان‌دار بوده و منازعات بعدی در آن کمتر است، اما عقد دائم به دلیل استمرارش، احتمال مناقشات بیشتری دارد. با توجه به فلسفه تشریح شروط - پیش‌گیری از منازعات احتمالی - دقت در ذکر ویژگی‌ها و رفع کامل ابهام در مهریه نکاح دائم، لازم است. اشکال دیگر این است که آنچه در ازدواج موقت به زن داده می‌شود، اجر و مزد است، نه مهر. بنا بر این، ضوابط مهریه بر آن حاکم نیست.





۴.۲.۶. اجماع

دلیل دیگر، اجماع فقهای امامیه است (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰: ص ۱۲) و البته، مکارم شیرازی، اجماع را مدرکی و مآلاً فاقد اعتبار دانسته است؛ چراکه این حکم، دلایل دیگری هم دارد. یعنی معلوم می‌شود این اجماع کاشفیتی از قول معصوم علیه السلام ندارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۶: ص ۲۸).

۴.۲.۷. اصل

دلیل دیگر بنا به نظر صاحب ریاض، «اصل» است (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰: ص ۱۲) و گویا مراد او، «اصل عدم الاشتراط» است. کاشف الغطاء هم برای عدم لزوم ذکر مشخصات کامل مهریه به «اصل» استناد می‌کند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ص ۲۰۴) که گویی همان «اصل عدم الاشتراط» باشد. مراد این است که با شک در لزوم چنین شرطی برای مهریه، اصل بر عدم لزوم این شرط است.

۵. چالش چهارم: چیستی علم اجمالی

برای کسانی که به علم اجمالی بسنده می‌کنند، چالش دیگری رخ می‌نماید: مقصود از علم اجمالی مفهوماً و مصداقاً چیست؟ و اساساً تا چه میزان از علم به مورد مهریه (معامله) کافی است تا مهریه، صحیح تلقی شود؟ برخی تصریح دارند که در مهریه، مشاهده کافی است؛ هر چند که مقدار آن - از حیث وزن - کاملاً نامشخص باشد؛ همانند مقداری گندم و قطعه‌ای طلا (محقق، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۵۴۶). بنابراین همین که مهریه از سوی زوجه مشاهده شود، صحیح است؛ هر چند جنس آن به گونه‌ای باشد که در معاوضات، صرف مشاهده آن‌ها کفایت نکند. در پشتیبانی این حکم، حتی ادعای عدم خلاف هم شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱: ص ۱۸) و در تعلیل این حکم گفته‌اند که نکاح در حد معاوضات حقیقی نیست؛ چراکه رکن اصلی در نکاح طرفین هستند و مهریه، دخیل در عقد است؛ نه عوض در عقد (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۳۶۶). از همین رو، قیاس آن با سایر معاوضات، نادرست است و تحمیل شرایط آن‌ها بر نکاح، نادرست‌تر. پس

مشاهده موضوع مهریه می‌تواند یکی از مصداق‌های علم اجمالی در هر نوع مالی بوده و مآلاً موجب صحت مهریه شود.

۵.۱. فرع مؤید: یک عقد و یک مهریه برای دو زن

یکی از فروع ذکر شده که به نظر می‌رسد مؤید است، این مسئله است که اگر مردی با یک عقد و یک مهر، دو زن را به ازدواج خود در آورد، وضعیت مهریه او چگونه خواهد شد؟ برخی به جهت این که مهریه در اینجا فی‌الجمله معلوم است، آن را صحیح دانسته‌اند (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ص ۱۷۱) چرا که حصه هر یک از زنان پس از عقد، قابل تعیین است. دلیل صحت این است که مقتضی، موجود و مانع هم مفقود است؛ چرا که مانع احتمالی این است که مهریه قابل تقسیم نباشد که با فرض امکان تقسیم، این مانع هم بر طرف می‌شود. بنابراین و از این حیث، سببی برای بطلان آن نیست (فاضل‌هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷: ص ۴۰۴). البته، خود این گروه، درباره تعیین مهر هر زوجه، دیدگاه‌های مختلفی ابراز کرده‌اند. از این مجادلات چنین برداشت می‌شود که اینان با ابتناء بر این که جهلی در بین نیست، آن را پذیرفته‌اند. ایشان روش دفع جهل را تقسیم و تسهیم می‌دانند. تعبیر صاحب‌المقاصد این است که علماً با تقسیم، جهل را از بین برده‌اند (محقق‌ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳: ص ۳۴۲).

به نظر می‌رسد که منظور ایشان این نیست که جهل وجود دارد و بی‌اشکال است، بلکه مراد این است که جهل وجود دارد، اما راه برون‌رفت از آن، تقسیم و تسهیم است. در واقع، در نگاه نخست، نامعلوم بودن به ذهن می‌آید، اما با روش تقسیم این مشکل حل می‌شود. با توجه به رویکرد مشهور فقها در مسائل پیش‌گفته، می‌توان ادعا کرد که اندازه‌ای از علم به مهریه ضرورت دارد که بتوان آن را از بین اموال گوناگون، تشخیص داد.

۶. چالش پنجم: «وسط»؛ انحصار یا تسری؟

در روایاتی که امام علیه‌السلام، عناوین «بیت»، «دار» و «خادم» را بدون ذکر ویژگی‌ها، به عنوان مهریه اجازه فرموده و در تعیین مهریه، حد «وسط» را مشخص کرده‌اند، آیا اقتضای همین



فقه



سه مورد لازم است یا چنان تعمیم‌پذیر است که بتوان گفت هر گاه هر شیئی مطلق در مهریه، حمل بر «وسط» و متوسط شده و در نهایت، مهر از جهالت بیرون آمده و رفع اختلاف می‌شود؟ در این مسئله، همراهی در بین اندیشوران وجود ندارد؛ برخی به اقتضای اکتفا کرده و می‌گویند روایات بر بیش از این سه مورد دلالتی ندارد و تعبداً می‌بایست تنها آن‌ها را پذیرفت (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ص ۳۱۹). اینان می‌گویند الزام زوج به متوسط، خلاف قاعده است، پس باید به همین موارد منصوص، بسنده کرد؛ زیرا قاعده این است که زوج، جز انجام تعهدات عقد ازدواج، وظیفه‌ای نداشته و او می‌تواند این امر را که بر هر مصداقی - چه حدّ اعلی، چه پایین‌ترین حد - قابل اطلاق است، انجام دهد، اما الزام او به حد وسط، حکمی تعبدی است و نیازی به رضایت زوجه ندارد. نتیجه آن که در این جا باید به همان موارد منصوص اکتفا کرد (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ص ۱۹۰).

نگرش دیگر انحصار را برتافته و تسری را جایز می‌داند؛ زیرا هیچ خصوصیتی در اموال مذکور نمی‌بیند که حکم، منحصر به آن‌ها باشد. از همین رو در دیگر اشیاء مثل گوسفند، لباس، در صورت عدم تعیین ویژگی‌ها، می‌توان امر «وسط» را پیش کشید. دلیل حکم به «وسط» و رجوع به عرف در خصوص دار و بیت و خادم هر چه باشد، در دیگر اموال هم وجود دارد؛ خواه مطلق بودن آن، به فرد و مصداق غالب، انصراف پیدا کند، که آن هم چیزی جز وسط نیست؛ بر خلاف حد اعلی و ادنی و یا این که از باب جمع بین حقیقین باشد که حد وسط، جامع بین حقیقین است. به عبارت دیگر، قاعده انصاف، مقتضی چنین حکمی است. ظاهر روایات هم، به گونه‌ای نیست که ویژگی خاصی را در آن اموال، مد نظر قرار داده باشد که نتیجه‌اش انحصار حکم در همان اموال باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۲۱). صحیح بودن مهریه در اشیاء مطلق با ضابطه قابلیت تعیین - که ارائه شد - منطبق است؛ چون در هر حال در تعیین آن می‌توان از عرف استمداد جست.

۷. چالش ششم: فقه الحدیث معنای وسط (مفهوماً و مصداقاً)

دلالت و مفهوم کلمه «وسط»، اشکال و چالش دیگری است. به نظر برخی، «وسط» در برخی موارد، بسیار تصوراتناشدنی بوده و بعید است که معصوم آن را اراده کرده باشد. به

اعتقاد محقق کرکی، اگر وسط همان حد متعارف باشد، مصادیق بسیاری خواهد داشت و نمی‌توان آن را مهریه قرار داد و اگر منظور حد وسط حقیقی باشد که اصلاً قابل تشخیص نیست (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۳۴۴). این دسته بر این باورند که تعیین حد وسط، ناشدنی است؛ به‌ویژه اگر شهر محل تعیین خانه هم معین نشده باشد. چنین اموری موجب نزاع بین افراد شده و قاضی را نیز به سرگردانی می‌افکند و از همین رو، عمل به این روایات را مشکل می‌بینند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۳۶۸). دلیل دیگر عدم پذیرش حد وسط، تالی فاسد دیگری است. یعنی اگر بتوان به دلیل این که این اشیای ذکر شده در روایات، خصوصیتی ندارند که حمل بر «وسط»، منحصر به آن‌ها باشد، پس هر شیء را می‌توان مهر قرار داد، پیامدش مخالفت با فتوای مشهور فقها بوده و همچنین بر خلاف قاعده مبنایی است که مهر باید به گونه‌ای معلوم باشد که رافع اختلاف باشد و یا به گونه‌ای باشد که بتوان اختلاف در آن را برطرف کرد. بنابراین نظر قراردادادن اشیاء بطور مطلق (بدون ذکر اوصاف) به عنوان مهر، موجب مجهول ماندن آن و در نتیجه، بطلانش می‌شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ص ۲۰۶).

این دیدگاه در نظر برخی، برکنار از آسیب نیست؛ چراکه این روایات، کاشف از وضعیت عرف آن زمان در خصوص این سه مورد است. به این معنا که سخن امام، حاکی از این است که در این سه مورد، عرف چنین حکمی می‌دهد و امام، در واقع، خبر و گزارشی از عرف زمانش خودشان داده‌اند. افزون‌براین، از این نوع جهالت‌ها در مهر، چشم‌پوشی می‌شود؛ زیرا نکاح معاوضه محض نیست که نتوان از آن چشم‌پوشید. سوم این که دلیل واضحی بر شرط معلوم‌بودن از تمام جهات نیست. افزون بر این، «وسط» نیز امری است که امکان معلوم کردن آن وجود دارد (همان). سرانجام این که اقل مقدار متعارف (کمترین مصداق وسط، نه کمترین حد و مصداق آن شیء)، معیار است. همان‌طور که امام نیز فرمودند: هفتاد، هشتاد و صد. یعنی هفتاد هم صحیح است. پس می‌توان گفت مراد از وسط، وسط حقیقی نیست و معنایش این است که کمتر از متعارف نباشد. افزون بر این، اگر حد وسط را نپذیریم، در موردی که زوج باید





مهرالمثل بپردازد و از طرفی هم مصادیق مهرالمثل بسیار متفاوت باشد، همین إشکال وسط حقیقی و متعارف وجود دارد، درحالی که هیچ فقهی إشکال نکرده است و همین نشان می‌دهد کلی بودن، مضر نبوده و شخص مختار است هر مصداقی از کلی را بدهد. صاحب جواهر می‌گوید: وقتی روایات حکم به حد وسط می‌دهند، هر یک از مصادیق حد وسط می‌تواند انتخاب شود و مخالفت با آن مانند اجتهاد در مقابل نص است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱: ص ۲۱).

با فرض پذیرش استناد به روایات برای حد وسط و نیز تفسیر حد وسط به تلقی عرفی، این پرسش رخ می‌نماید که آیا متعارف بودن به صورت کلی است یا با در نظر گرفتن وضعیت طرف تعیین می‌شود؟ برخی اعتقاد دارند برای تعیین متعارف، طرف مقابل و شخصیت او باید لحاظ شود (زنجان، ۱۴۱۹ق، ج ۲۲: ص ۶۸۹). این قید از تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود. بنابراین، برای تعیین حد وسط، نه افراط، جایز است و نه تفریط. برای این امر حال زوج نیز باید مد نظر قرار گیرد. به اعتقاد سبحانی، هر چند خانه متوسط، واجد مراتب و هر مرتبه‌ای نیز مصادیق متعدد دارد، اما آن مرتبه با توجه به حال زوج، از جهت غنا، فقر، یسر و عسر زوج تعیین می‌شود. بنا براین، تعیین مصداق، امر سهلی است؛ نه مشکل. نتیجه ایشان این است که نه تنها عمل به روایات، اولویت دارد، بلکه متعین است و اگر بر فرد وسط، اتفاق نظر پیدا نشود، تصالح و مصالحه انجام می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ص ۱۹۰). به نظر می‌رسد در مهریه‌های زمان‌های قبل، اگر اشیاء نامعلومی، مهر قرار گرفته‌اند، حد وسط که تعبیر دیگری از حد عرفی است، ملاک باشد؛ چرا که همه پشتوانه روایی دارد و هم این که قاعده عدل و انصاف، اقتضای آن را دارد. گویی همین امر وسط، تفسیر عرف مدارانه‌ای است که امروزه آن را نه تنها از ابزارهای تفسیر متون می‌دانند که حتی از منابع قانون معرفی می‌شود، اما امروزه دیگر نمی‌توان مهریه نامعلوم را در عقد پذیرفت؛ چرا که دیگر ابزارهای اندازه‌گیری فراوان، سهل الوصول و دقیق هستند و امکان تشاجر را به حداقل می‌رسانند؛ زیرا یکی از اهداف بلند فقه از ارائه شروط، رفع همین اختلافات است.

۸. نتیجه گیری

مهریه در عقد نکاح بایستی معلوم باشد، اما این معلوم بودن، از جهاتی چالش برانگیز بوده است. استناد به ادله لزوم علم به عوضین در دیگر عقود، در عقد نکاح خالی از تکلف نیست؛ زیرا عقد نکاح از یک سو عقد است و بالتبع محکوم به ضوابط عقود معاوضی و از دیگر سو، برخی از احکام عقود معاوضی بر آن اجرا نمی‌شود. راه حل این است که نکاح را - که مشتمل بر عوضین هم هست - گونه‌ای دیگری با عنوان عقد «معاوضی مسامحی» بنامیم. چالش متفرع دیگر، بایستگی علم تفصیلی یا کفایت به علم اجمالی در تعیین مهریه است. باورمندان به کفایت علم اجمالی با چالش‌های دیگری هم روبه‌رو هستند. آنگاه که به روایات مجوزّه مهریه نامعلوم استناد می‌شود، نه به ضرب قاعده کلی می‌توان منکر معلوم بودن مهریه شد و نه دلالت روایات دال بر حمل مهریه‌های مجهول بر «وسط»، کار را در همه جا به سامان می‌رساند. بررسی ادله موافق و مخالف، وضعیت بسیار مردّدی را تصویر می‌کند. به نظر می‌رسد چاره کار در مهریه عقود زمان‌های قبل، مراجعه به عرف و مصالحه است، اما در زمان حاضر، با توجه به فلسفه تشریح شروط که جلوگیری از منازعات احتمالی بعدی است، می‌توان گفت که مهریه باید از همه جهات معلوم باشد و احتیاط هم در همین است.



کتابنامه

۱. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، السرائر، ج ۲، قم: انتشارات اسلامى.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۳، بيروت: دارالفكر.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (محقق اردبیلی) (۱۴۱۴ق)، مجمع الفوائد، قم: انتشارات اسلامى.
۴. اصفهانی، سيدابوالحسن (۱۴۲۲ق)، وسيلة النجاة، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. انصاری، مرتضى (شيخ انصارى) (۱۴۱۰ق)، مكاسب، ج ۱۱، قم: مؤسسه دارالکتاب.
۶. انصاری، مرتضى (شيخ انصارى) (۱۴۱۵ق)، كتاب النکاح، قم: ستاد کنگره جهانى شيخ انصارى.
۷. جوهرى، اسماعيل بن حماد (۱۴۱۰ق)، تاج اللغة، ج ۳، بيروت: دارالعلم.
۸. حائرى طباطبايى، سيدعلى (۱۴۱۸ق)، رياض المسائل، قم: آل البيت عليه السلام.
۹. حلى، حسن بن يوسف (علامه حلى) (۱۴۰۸ق)، شرايع الاسلام، ج ۲، قم: اسماعيليان.
۱۰. حلى، حسن بن يوسف (علامه حلى) (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحكام، ج ۳، قم: انتشارات اسلامى.
۱۱. حلى، حسن بن يوسف (علامه حلى) (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، قم: آل البيت عليه السلام.
۱۲. حلى، فخرالمحققين، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، إيضاح الفوائد، قم: اسماعيليان.
۱۳. خراسانى، محمد کاظم (آخوند خراسانى) (۱۴۰۹ق)، كفاية الأصول، قم: آل البيت عليه السلام.
۱۴. خوانسارى، سيداحمد بن يوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک، ج ۴، قم: اسماعيليان.
۱۵. خوانسارى، موسى بن محمد (۱۴۱۸ق)، منية الطالب، الجزء الأول، قم: النشر الاسلامى.
۱۶. خورى شرتونى، سعيد (۱۴۰۳ق)، اقرب الموارد، قم: کتابخانه آية الله مرعشى.
۱۷. دهخدا، على اكبر (۱۳۷۳)، لغتنامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. سبحانى تبريزى، جعفر (۱۴۱۶ق)، نظام النکاح، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۱۹. شيرى زنجانى، سيدموسى (۱۴۱۹ق)، كتاب نکاح، قم: مؤسسه رأى پرداز.
۲۰. شهيدى، سيدمهدي (۱۳۷۷)، تشكيل قراردادها و تعهدات، ج ۱، تهران: حقوقدان.
۲۱. شهيد ثانى، زين الدين بن على (۱۴۱۰ق)، الروضة البهية، قم: داورى.
۲۲. شهيد ثانى، زين الدين بن على (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام، قم: المعارف الإسلاميه.



۲۳. شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: آل البيت علیهم السلام.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۸۷ق)، المبسوط، ج ۳، تهران: المرتضویه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۰ق)، النهایه، ج ۲، بیروت: دارالکتاب.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: انتشارات اسلامی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، ج ۴، تهران: دارالکتاب.

۲۸. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۱ق)، القواعد و الفوائد، قم: مفید.

۲۹. علم الهدی، شریف مرتضی (۱۴۱۵ق)، الانتصار، قم: انتشارات اسلامی.

۳۰. عمیدی، سید عمیدالدین (۱۴۱۶ق)، کنز الفوائد، قم: انتشارات اسلامی.

۳۱. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۸ق)، حاشیه مکاسب، قم: انوار الهدی.

۳۲. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام، قم: انتشارات اسلامی.

۳۳. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، ج ۲، قم: دارالهجره.

۳۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۲)، قواعد عمومی قراردادها، ج ۲، تهران: سهامی انتشار.

۳۵. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۳۹۲ق)، انوار الفقاهة (النکاح)، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.

۳۶. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد، ج ۲، قم: آل البيت علیهم السلام.

۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتاب.

۳۸. محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق)، قواعد فقهی، ج ۴، ج ۱۲، تهران: علوم اسلامی.

۳۹. مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیة، قم: انتشارات اسلامی.

۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق)، انوار الفقاهة (نکاح)، قم: مدرسه الامام علی علیه السلام.

۴۱. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق)، البیع، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی علیه السلام.

۴۲. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲ق)، مصباح الفقاهة، ج ۵، بیروت: دارالهادی.

۴۳. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، نهاية المرام، قم: انتشارات اسلامی.



٤٤. نائینی، محمدحسین (١٤١٣ق)، البیع و المکاسب، مقرر: محمدتقی آملی، قم:

النشر الاسلامی.

٤٥. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر) (١٤٠٤ق)، جواهر الکلام، ج ٣١، چ ٧، بیروت: داراحیاء

الثرات.

٤٦. نراقی، احمد (١٤١٧ق)، عوائد الأيام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



فقه

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ٩٩)، پائیز ١٣٩٨

بررسی قاعده فقهی حرمت تغریر جاهل

اکبر محمودی*

چکیده

تغریر جاهل - چه با کتمان حقیقت و چه با اظهار خلاف آن - در صورت وجود شرایط مشخص، حرام است و این از قواعد فقهی مشهور است که در موارد گوناگون و حتی در مسائل مستحدثه، مورد اشاره و استناد قرار گرفته، ولی همه جوانب آن - در یک اثر مستقل و متمرکز - به شکل تفصیلی بررسی نشده است. این مقاله برای نخستین بار با روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و اسناد کتابخانه‌ای، مفاد، ادله حجیت (آیات، روایات، عقل، قواعد فقهی و اطلاق برخی ادله) و قلمرو این قاعده را بررسی و روشن می‌سازد تا مورد توجه جدی فقها در استنباط فقهی قرار گیرد. برخی قواعد فقهی همچون حرمت تسبیب به حرام، وجوب اعلام جاهل در اعطاء، وجوب ارشاد جاهل، نفی غرر، حرمت کتمان حقیقت و حرمت اعانه بر گناه، می‌توانند دلیل یا شاهی بر صحت این قاعده فقهی باشند. این قاعده گزاره‌ای است که شامل حکم فقهی کلی بوده و همه یا بیشتر باب‌های فقه را پوشش می‌دهد و قابل تطبیق بر موارد جزئی است و از همین رو، استثناءپذیری آن در برخی موارد اختلالی در صحت و حتی کلیت آن ایجاد نخواهد کرد؛ زیرا همه قواعد - اعم از فقهی و غیر فقهی - در برخی موارد، استثناء می‌پذیرند.

کلیدواژه‌ها

تغریر، جاهل، اغراء، جهل به واقع، اضلال، اغرای به جهل، قاعده فقهی.



مقدمه

قاعده حرمت تغریر جاهل، از قواعد مهم فقهی است که در بسیاری از ابواب فقه و حتی برخی مسائل نوپدید به کار برده می‌شود و بسیاری از قواعد فقهی - مانند حرمت تسبیح به حرام، و خوب اعلام جاهل در اعطاء، و خوب ارشاد جاهل، نفی غرر، حرمت کتمان حقیقت و حرمت اعانه بر گناه - آن را پشتیبانی می‌کنند.

به رغم انتشار آثار فراوان درباره قواعد فقهی و اشاراتی کوتاه درباره این قاعده، تاکنون، اثر مستقلی در بررسی این قاعده به رشته تحریر در نیامده؛ در حالی که به آن در موارد گوناگون استناد می‌شود. بنابراین، اهمیت این قاعده - به ویژه در مسائل نوپدید که در آن‌ها به قواعد فقهی زیاد استدلال می‌شود - و نبود اثر علمی مستقل و متمرکز در این باره، بهترین دلیل بر اهمیت و ضرورت نگارش این مقاله است.

این مقاله با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی، هدف بنیادی و اسناد کتابخانه‌ای به بررسی مفاد، ادله حجیت (آیات، روایات، عقل، قواعد فقهی و اطلاق برخی ادله)، قلمرو و دیگر مسائل مرتبط با این قاعده می‌پردازد.



فقه

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ۹۹)، پاییز ۱۳۹۸

چیستی تغریر جاهل

تغریر، مصدر باب تفعیل از ریشه «غرر» است که در لغت به معنای «حَمَلُ النَّفْسِ عَلَی الْعَرَّارِ» (جوهری، ۱۴۲۹ق: ص ۷۷۰) - یعنی وادار کردن شخصی بر ارتکاب خطر - آمده است. واژه اغراء که گاه به جای تغریر به کار برده می‌شود نیز مصدر باب افعال از ریشه «غری» است که در لغت به معنای الصاق، کشانیدن و نگاه داشتن ذکر شده است (راغب، ۱۴۲۷ق: ص ۶۰۶). جاهل، اسم فاعل و بر وزن فاعل از ریشه «جهل» است که در لغت، خلاف عالم و علم (رازی، ۱۳۸۷: ص ۱۹۷) و به معنای نادان و خطاکار بیان شده است (فیومی، ۱۴۲۵ق: ص ۱۱۳).

در علم کلام اسلامی نیز قاعده‌ای با عنوان «قیح اغراء به جهل» وجود دارد که معنا و مقصود آن این است که بر خدا قبیح است که انسان را در جهل به مسائل اعتقادی یا

فقهی باقی بگذارد و یا در این مسائل، خلاف حقیقت را به انسان نشان دهد (متقی نژاد، ۱۳۹۷: ص ۱۳۹). بر اساس این قاعده کلامی، وجوب لطف خدا بر بشر، لزوم تکلیف خدا بر بشر، ضرورت فرستادن پیامبران برای هدایت بشر، ضرورت نصب امامان، حتمی بودن عصمت پیامبران و امامان، دلالت اعجاز بر راستگویی پیامبران و ... به اثبات می رسد. این قاعده بر ادله زیادی - از جمله قاعده سنخیت علت و معلول، قاعده حسن و قبح عقلی و قاعده امتناع نقض غرض - استوار است.

منظور از قاعده فقهی حرمت تغریر جاهل - در راستای همان معنای لغوی آن - این است که شخصی، فرد دیگری را - با کتمان حقیقت یا اظهار خلاف آن - به ارتکاب حرام و گناه بکشاند. بر اساس این تعریف، فرد دیگر نسبت به حقیقت جهل دارد و سبب قرار گرفتن او در این جهل همان شخصی است که حقیقت را کتمان کرده و از او پنهان داشته است و یا خلاف حقیقت را برای او اظهار کرده است، بنا بر این، اگر آن فرد حرام واقعی و گناهی را انجام داده، به جهت جهلی است که حاصل کتمان یا اظهار خلاف توسط این شخص است. البته، شاید آن فرد با وجود علم به حرمت و معصیت باز هم مرتکب حرام و گناه می شد؛ ولی در صورت وجود شرائط، نفس عمل شخص کتمان کننده حقیقت یا اظهار کننده خلاف آن، حرام بوده و گناه به شمار می رود؛ زیرا مقدمه ارتکاب حرام و گناه است و مقدمه حرام و گناه نیز حرام و گناه است.

جهل در این قاعده، هم شامل جهل مرکب می شود و هم جهل بسیط، یعنی چه شخص جاهل نداند که حقیقت را نمی داند (جهل مرکب) و چه بداند که حقیقت را نمی داند (جهل بسیط)، تغریر او حرام است؛ زیرا مهم افکندن او به وادی حرام و گناه است و علم او به جهلش، علم به حرمت و گناه نیست، بلکه تنها علم به حقیقت است و حقیقت شامل حرمت و گناه می شود. همچنین جهل در این جا دربرگیرنده جهل نسبت به احکام - اعم از احکام تکلیفی و وضعی - و جهل نسبت به موضوعات نیز می شود (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۲؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۰۱).

۱۰۳



فقه

قاعده فقهی بودن حرمت تغریر جاهل

قواعد فقه یا فقهی، گزاره‌ها و قضایایی هستند که شامل حکم فقهی کلی بوده و همه یا بیشتر باب‌های فقه را پوشش داده و قابل تطبیق بر موارد جزئی هستند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۱۱؛ زامل، ۱۴۲۲ق: ص ۱۲؛ سدلان، ۱۴۱۷ق: ص ۱۳). قاعده حرمت تغریر جاهل نیز همین گونه است؛ چراکه گزاره‌ای است که در آن حکم تکلیفی حرمت بر موضوع تغریر جاهل حمل شده و در بسیاری از ابواب فقه جریان داشته و قابلیت انطباق بر مصادیق جزئی فراوانی دارد، پس این یک قاعده فقهی است، همچنان که برخی از فقها بدان تصریح کرده‌اند (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۲؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۰۰).

استثنای چند مورد از یک قاعده به صحت و حتی کلیت آن لطمه‌ای نخواهد زد؛ چرا که در میان دانشمندان اسلامی و بنا بر قاعده «ما من عام إلا و قد حُصَّ» (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۱۵۴) مشهور است که هر عامی تخصیص و تبصره می‌پذیرد. قاعده حرمت تغریر جاهل نیز از این قاعده مستثنا نبوده و تبصره می‌پذیرد و اگر استثنای چند مورد از یک قاعده فقهی یا هر قاعده دیگر سبب اخلال در کلیت و صحت آن شود، دیگر هیچ قاعده کلی و صحیحی در جهان وجود نخواهد داشت؛ در حالی که عقلای جهان چنین چیزی را انکار کرده و به برخی از قواعد عام کلی اذعان دارند.

مستندات حرمت تغریر جاهل

مدارک فراوانی - اعم از دلائل و شواهد - برای حرمت تغریر جاهل وجود دارد که در ذیل به بررسی برخی از مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. آیات

برای حرمت تغریر جاهل می‌توان به اطلاق برخی از آیات مانند آیه شریفه «وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ» (انعام: ۱۱۹)، «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ



فقه

اَفْتَرَىٰ عَلَىٰ اللّٰهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ» (انعام: ۱۴۴) و آیه کریمه «لِيُحْمَلُوا اَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ اَوْزَارِ الَّذِيْنَ يُضِلُّوْنَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ اَلَا سَاءَ مَا يَزُرُوْنَ» (نحل: ۲۵) و همچنین آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيْلِ اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَتَّخِذَهَا هُزُوًا اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ۶) استناد کرد؛ زیرا در این آیات اضلال مورد نکوهش قرار گرفته و وعده عذاب دردناک برای آن داده شده و تغریر جاهل به حقیقت نیز نوعی اضلال به شمار می‌رود؛ چراکه سبب می‌شود فرد غرض شارع را تفویت کرده و از مسیر صلاح منحرف شود و به مسیر تباهی و فساد بیافتد و از همین رو، ذیل مفهوم اضلال قرار می‌گیرد و نکوهش و وعده عذاب دردناک الهی شامل آن نیز می‌شود و بر این اساس، باید حرام باشد.

برخی از مفسران، اضلال را به راهنمایی دیگران بدون علم (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴: ص ۵۵۲ و ۵۸۲)، گمراه کردن از حقیقت (شیخ طوسی، ۱۹۹۱م، ج ۶: ص ۳۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶: ص ۵۴۹) و اظهار خلاف واقع (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸: ص ۴۹۱) تفسیر کرده‌اند.

گمراه کردن انسان از حقیقت و اظهار خلاف واقع نسبت به انسان که در کلمات مفسران و در ذیل این آیات بیان شده است، یکی از اقسام تغریر جاهل است که در توضیح قاعده بدان پرداخته شد، بنا بر این، آیات شریفه پیش گفته، فی الجمله، می‌توانند مدرک برای قاعده حرمت تغریر جاهل باشند.

۲. روایات

احادیثی که برای حرمت تغریر جاهل مورد استناد قرار می‌گیرد، به چند دسته تقسیم می‌شوند که به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

گروه اول: اخبار وجوب بیان نجاست روغن به خریدار

در برخی از روایات از امام صادق علیه السلام درباره روغنی که در آن موش - خانگی یا صحرائی - افتاده سؤال شده و امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمودند: اگر روغن جامد بود، موش و اطراف آن برداشته شده و قابل خوردن است و اگر مایع بود، تنها برای





روشنایی قابل استفاده است و اگر به کسی فروخته شود، باید به او اعلام شود که موش در آن افتاده تا آن را نخورد و تنها برای روشنایی استفاده کند. این روایات به شرح ذیل است.

۱. ابوبصیر نقل کرده که از امام صادق علیه السلام درباره موش خانگی که در چربی یا روغن می افتد و می میرد سؤال کردم و او فرمود: اگر جامد بود، موش و اطراف چربی و روغن برداشته و بقیه خورده می شود و اگر مایع بود، از آن برای روشنایی استفاده کن و هنگامی که آن را می فروشی به خریدار اعلام کن (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷: ص ۱۲۹).

۲. معاویه بن وهب و دیگران از امام صادق علیه السلام درباره موش صحرائی که در روغن مرده، پرسیده که نظر شما درباره فروش آن چیست؟ امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمود: آن را بفروش و به خریدار آن بگو تا تنها برای روشنایی از آن استفاده کند (همان).

۳. اسماعیل بن عبد الخالق نقل کرده که سعید اعرج سمان از امام صادق علیه السلام - در حالی که من نیز حاضر بودم - از روغن، چربی و عسلی سؤال کرد که موش خانگی در آن افتاده و مرده، حال چه باید کرد؟ امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمودند که روغن را تنها به کسی بفروش که به او این مسئله را بگویی تا تنها برای روشنایی بخرد؛ نه برای خوردن. چربی اگر مایع بود، همین گونه است و اگر جامد بود و موش خانگی در بالای آن بود، زیر و اطرافش برداشته می شود و بقیه مشکلی ندارد. عسل نیز اگر جامد بود، همین گونه عمل شود (حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۱۲۸).

۴. معاویه بن وهب نقل کرده که به امام صادق علیه السلام درباره موش صحرائی که در چربی یا روغن یا عسل، مرده سؤال کردم و ایشان فرمودند: در چربی و عسل، موش صحرائی و اطراف آن برداشته می شود و در زیت برای روشنایی استفاده می شود و امام درباره فروش آن روغن نیز فرمودند: آن را می فروشی و به خریدار می گویی تا تنها برای روشنایی از آن استفاده کند (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۸۵).

از فرمان امام صادق علیه السلام به اعلام مشتری روغن مایع از سوی فروشنده به افتادن موش در آن و تأکید بر مصرف روغن در روشنایی، برداشت می شود که تغزیر جاهل به نجاست روغن حرام است و گرنه هیچ دلیلی بر دستور امام صادق علیه السلام بر اعلام مشتری

جاهل از سوی بایع عالم وجود ندارد، پس وجوب اعلام دلیل بر حرمت تغیر جاهل است؛ زیرا موش و روغن در اینجا هیچ خصوصیتی ندارند و شامل هر چیز نجس و متنجس می شود (مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۰۰)؛ چرا که ملاک حکم در این جا نجاست و تنجس است که سبب حرمت خوردن چیزی می شود که منفعت اصلی آن خوردن است (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۷۳)، همچنان که در این احادیث از خوردن نیز نهی شده و بنا بر این، می توان - با الغای خصوصیت - به حرمت تغیر جاهل دست یافت؛ چنان که حرمت آن در موارد دیگر شاهد بر این نکته است.

گروه دوم: اخبار حرمت فتوای بدون علم

از دسته دیگری از احادیث می توان حرمت فتوای بدون علم را برداشت کرد که این گروه از احادیث بر چند قسم اند: بعضی از آنها از فتوادادن بدون علم نهی می کنند که عبارتند از:

۱. مفضل بن [مز] [یز] [ید] از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: تو را از دو خصلتی که در آن هلاک مردان است، نهی می کنم: نهی می کنم از این که خدا را به باطل پرستی و مردم را به چیزی که نمی دانی فتوا دهی (برقی، ۱۳۷۱ق: ص ۲۰۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۵۲).

۲. عبدالرحمن بن حجاج نقل کرده که از امام صادق علیه السلام درباره هم نشینی با اصحاب رأی سؤال کردم و ایشان فرمودند: با آنان هم نشینی کن؛ ولی از دو خصلتی که مردان به واسطه آنها نابود می شوند، پرهیز: (۱) این که به چیزی از رأی خودت دیانت بورزی و (۲) بدون علم، فتوا صادر کنی (برقی، ۱۳۷۱ق: ص ۲۰۵).

۳. عبیده سلمانی از امام علی علیه السلام نقل کرده که فرمود: ای مردم! از خدا بترسید و مردم را به چیزی که نمی دانید، فتوا ندهید (حناط، ۱۴۰۵ق: ص ۳۸-۳۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵ش، ج ۶: ص ۲۹۵).

در برخی دیگر از احادیث آمده که کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، مورد نفرین فرشتگان زمین و آسمان قرار خواهد گرفت که عبارتند از:





۱. موسی بن بکر از امام کاظم علیه السلام نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، فرشتگان زمین و آسمان او را نفرین می کنند (برقی، ۱۳۷۱ق: ص ۲۰۵).
 ۲. اسماعیل بن زیاد از امام صادق از امام باقر علیه السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: کسی که بدون علم فتوا دهد، فرشتگان آسمان و زمین او را نفرین می کنند (همان).
 ۳. أبوعبیده حذاء از امام باقر علیه السلام نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را بدون علم و هدایت از خدا فتوا دهد، فرشتگان رحمت و عذاب او را نفرین می کنند (همان؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۲ و ج ۷: ص ۴۰۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶: ص ۲۲۳).
 ۴. حسین بن ابی العلاء از امام صادق علیه السلام از پدرانش از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، فرشتگان آسمان و زمین او را نفرین می کنند (برقی، ۱۳۷۱ق: ص ۲۰۵).
 ۵. ابوعبیده حذاء از امام باقر علیه السلام نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را بدون علم و هدایت از خدا فتوا دهد، فرشتگان رحمت و عذاب او را نفرین می کنند و گناه عمل کننده به فتوا به او برمی گردد (همان؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۲ و ج ۷: ص ۴۰۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶: ص ۲۲۳).
- بنا به مفاد برخی دیگر از روایات، گناه کسی که از سر عدم آگاهی به فتوایی عمل کند که بدون علم صادر شده، بر گردن فتوادهنده خواهد بود. این دسته روایات عبارت اند از:
۱. زین الدین عاملی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، گنااهش بر او خواهد بود (عاملی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۸۱).
 ۲. ابن شبرمه از امام صادق علیه السلام از پدرش از جدش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرد که فرمود: کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد - در حالی که ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه نمی داند - هم خودش نابود شده و هم دیگران را نابود خواهد کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۳).
- در برخی احادیث نیز آمده که کسی که بدون علم فتوا دهد هم خودش گمراه است

و هم دیگران را گمراه می‌کند. برخی از مهم‌ترین این احادیث عبارتند از:

۱. نعمان تمیمی از رسول اکرم ﷺ نقل کرده که فرمود: خدا علم را از مردم جدا نمی‌کند، بلکه علم را با مردن علما می‌گیرد تا این که عالمی باقی نماند و مردم جاهلان را به‌عنوان رؤسای خودشان انتخاب کنند و آنان بدون علم فتوا داده و گمراه شوند و گمراه کنند (تمیمی، ۱۳۸۳ق، ج: ۱، ص: ۹۶).

۲. محمد أحسانی از نبی اکرم ﷺ نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را بدون علم فتوا دهد، آن چیزی که از دین تباہ می‌کند، بیشتر از آن چیزی است که سامان می‌دهد (أحسانی، ۱۴۰۳ق، ج: ۴، ص: ۶۵).

۳. محمد أحسانی از پیامبر اعظم ﷺ نقل کرده که فرمود: کسی که مردم را فتوا دهد در حالی که ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه نمی‌داند، هم خودش نابود شده و هم دیگران را نابود می‌کند (همان: ص: ۷۵).

۴. محمد کراجکی از رسول خدا ﷺ نقل کرده که فرمود: همانا خدا علم را از مردم جدا نمی‌کند؛ ولی علم را با مردن علما می‌گیرد تا این که عالمی باقی نماند و مردم جاهلان را به‌عنوان رئیس خودشان انتخاب کرده و از آنان سؤال شده و بدون علم فتوا داده و در نتیجه هم خودشان گمراه می‌شوند و هم دیگران را گمراه می‌کنند (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج: ۲، ص: ۱۰۸).

همه این احادیث بر حرمت فتوا بدون علم و اطلاع دلالت دارند. دلیل حرمت فتوا دادن بدون علم - افزون بر این که فتوای بدون علم، به جهت افترا بر خداوند، ذاتاً حرام است - تغریر و اغرای عاملان به فتواست و از همین رو، فتوا بدون علم، نوعی تسیب به حرام و تغریر جاهل است و از این جهت نیز حرام است (شیخ انصاری، ۱۴۲۰، ج: ۱، ص: ۷۴؛ خوئی، ۱۳۷۷ق، ج: ۱، ص: ۱۹۲-۱۹۳).

گروه سوم: اخبار عدم جواز بیع خمیر آمیخته با آب نجس

در برخی از اخبار آمده که خمیر آمیخته با آب نجس دفن می‌شود و فروخته نمی‌شود. برای نمونه، ابن ابی عمیر از برخی از اصحابش نقل کرده که از امام صادق ﷺ درباره





خمیری که با آب نجس مخلوط شده سؤال شد و او فرمود: دفن می‌شود و فروخته نمی‌شود (طوسی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ص: ۲۹ و ۱۳۶۵، ج: ۱، ص: ۴۱۴).

دفن کردن و عدم فروش خمیر آمیخته با آب نجس که در این حدیث ذکر شده، واجب نیست، بلکه یک راه کار ارشادی است و علت آن نیز این است که با این کار به دست دیگری نمی‌افتد تا آن را بخورد و اکلی متنجس اتفاق بیافتد که حرام است. بنا براین، اگر بتوان از این خمیر در راه حلال بهره برد، اشکالی در استفاده از آن وجود ندارد و به بیان دیگر، خمیر در این جا موضوعیتی ندارد و می‌شود الغای خصوصیت کرد. غرض امام صادق علیه السلام این است که تغیر جاهل صورت نگیرد و کسی توسط آن مرتکب حرام - یعنی خوردن متنجس که از منافع اصلی خمیر است - نشود، از این رو، امکان تعمیم آن وجود دارد.

گروه چهارم: اخبار جواز فروش خمیر آمیخته با شراب یا نبیذ به کافر، پس از بیان احادیث دیگری وجود دارند که در آن‌ها از فروش خمیر آمیخته با شراب یا نبیذ به کافران - مانند یهود و نصاری - سؤال شد و معصوم نیز فرمود که در صورت اعلام و اخبار نجاست خمیر به آنان، فروش آن اشکالی ندارد. به عنوان نمونه، زکریا بن آدم نقل کرده که از امام رضا علیه السلام درباره قطره شراب یا نبیذی که در خمیر یا خون افتاده، سؤال کردم و ایشان فرمودند: فاسد شده است. گفتم که به یهود و نصاری بفروشم و به آنان بگویم؟ امام فرمود: بله برای آنان بیان کن؛ زیرا آنان نوشیدن آن را حلال می‌دانند. گفتم: حکم فقاع نیز اگر در چیزی از آن بیافتد، همین است؟ و امام در پاسخ فرمودند: من کراهت دارم که آن را در چیزی از غذای من که افتاده بخورم (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۶، ص: ۴۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ص: ۲۷۹ و ج: ۹، ص: ۱۱۹).

شیخ صدوق که بنا به روال معمول، متون حدیثی را در آثار فقهی‌اش آورده نیز همین مطلب را بیان کرده و می‌نویسد: اگر شراب یا نبیذی در خمیری بیافتد، فاسد شده و اشکالی ندارد که آن را به یهود و نصاری - پس از این که این مسئله را به آنان گفتی - بفروشی، فقاع نیز همین گونه است (شیخ صدوق، ۱۴۱۵، ج: ۳۶).

از مفهوم حدیث استفاده می‌شود که فروختن خمیر آمیخته به شراب یا نبیذ به مسلمان حرام است و حتی فروختن آن به کافر (یهود و نصاری) در صورت عدم اعلام و بیان نجس بودن، حرام است و گرنه قید «تیین» در جواز فروش ذکر نمی‌شد. البته، از آن جا که یهود و نصاری نوشیدن شراب و نبیذ را حلال می‌دانند، اشکالی در فروختن خمیر آمیخته با شراب و نبیذ به آنان نیست؛ ولی باید تبیین باشد تا تغیر جاهل رخ ندهد. خمیر آمیخته به شراب یا نبیذ، موضوعیتی ندارد و - با الغای خصوصیت - می‌توان در موارد مشابه، این حکم را تعمیم داد.

۳. اطلاق ادله حرمت ارتکاب محرمات

دلایل زیادی - از جمله آیات (معزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶: ص ۴۲۰-۴۲۲؛ مرکز، ۱۳۹۱ش، ج ۱۰: ص ۵۷۷-۵۸۱)، اخبار (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ص ۲۵۲-۲۵۸؛ معزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶: ص ۴۲۲-۵۱۷)، اجماع و عقل - بر حرمت ارتکاب و ایجاد محرمات دلالت دارند و اطلاق آن‌ها شامل ایجاد مباشر و ایجاد به تسبیب می‌شود (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۵). قوت این اطلاق به اندازه‌ای است که جز با دلیل معتبر خاص - که البته، یافت نشده - قابل دفع نیست. روایات لعن، نکوهش و وعده عذاب به کسانی که به ربادهنده و رباگیرنده (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ص ۲۷۴)، زناکننده و زنادهنده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۲۶۲)، رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده (شعیری، بی‌تا، ص ۱۵۶) کمک می‌کنند نیز مؤید این مطلب است.

در تغیر جاهل نیز شخصی که مرتکب اغراء و تغیر می‌شود، به صورت مباشر مرتکب حرام نمی‌شود؛ ولی سبب ارتکاب حرام شده و مرتکب غیرمباشر به‌شمار می‌رود. بنا براین، اطلاق ادله حرمت ارتکاب محرمات شامل تغیر جاهل نیز خواهد شد و بر این اساس، همان‌گونه که ارتکاب محرمات حرام است، تغیر جاهل نسبت به ارتکاب محرمات نیز حرام خواهد بود؛ زیرا ملاک تحقق حرام و تفویض غرض شارع است؛ چه به صورت مباشر باشد و چه به صورت غیرمباشر (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۶).



فقه



۴. اطلاق ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر

دلایل فراوانی - از جمله آیات (مرکز، ۱۳۹۱، ج ۴: ص ۳۴۳-۳۴۴؛ معزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸: ص ۲۱۶-۲۱۷)، روایات (حزّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ص ۱۱۷-۱۲۶؛ معزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸: ص ۲۱۷-۲۵۶)، اجماع و عقل (نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۱: ص ۳۵۸) - دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارند که اطلاق آن‌ها شامل موارد تفریر جاهل نیز می‌شود.

بر اساس نظر گروهی از فقها (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱: ص ۴۲۸) وجوب امر به معروف و نهی از منکر، مشروط به علم تارک معروف و فاعل منکر به معروف یا منکر بودن نیست و امر به معروف و نهی از منکر نسبت به جاهل به حکم و به‌ویژه جاهل مقصر - با تحقق شرایط - واجب کفایی است.

تفریر جاهل در احکام با امر به معروف و نهی از منکر در تضاد است و به‌نوعی مخالفت با ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر است و بر این اساس، ترک واجب شمرده شده و ترک واجب حرام است، پس تفریر جاهل نیز حرام خواهد بود.

۵. قاعده حرمت تسبیب به حرام

قاعده حرمت تسبیب به حرام از قواعد فقهی مشهور است (هاشمی، ۱۳۹۵: ص ۱۵۶؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۰۱) که بر ادله زیادی - از جمله اطلاق آیات و روایات حرمت ارتکاب و ایجاد حرام (معزی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶: ص ۴۲۰-۵۱۷) - استوار است.

مدلول و مفاد این قاعده آن است که ایجاد سبب و مقدمات برای وقوع حرام توسط دیگری حرام است (هاشمی، ۱۳۹۵: ص ۱۵۶). از مذاق شارع استفاده می‌شود که القای دیگران در حرام واقعی، حرام است (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۲)؛ زیرا احکام واقعی و ملاک‌های آن‌ها به علم مکلفین مقید نیستند و گرنه تصویب مستحیل یا باطل پیش خواهد آمد، پس مناط حرمت، تفویض غرض شارع با ایجاد مفسده و ترک مصلحت ملزمه است و این مناط در دو فرض مباشرت و تسبیب وجود دارد. بنا براین، مخالفت تکالیف الزامی به تسبیب، همانند مخالفت تکالیف الزامی به مباشرت حرام است (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۶).

در تغیر جاهل نیز نوعی تسبیب به حرام وجود دارد؛ زیرا شخصی که مرتکب تغیر و اغراء می‌شود، حقیقت را از فرد مقابل کتمان کرده و آن شخص به سبب جاهل در گناه و حرام می‌افتد و چه بسا آثار وضعی گناه نیز گریبان‌گیر او شود، بنابراین قاعده، حرمت تسبیب به حرام و همه ادله آن بر حرمت تغیر جاهل دلالت دارند.

اگرچه قاعده حرمت تسبیب به حرام از ادله قاعده حرمت تغیر جاهل است؛ ولی از چند جهت با آن تفاوت دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. قاعده تسبیب به حرام به لحاظ قلمرو، گسترده‌تر از قاعده حرمت تغیر جاهل است؛ زیرا شامل تسبیب به حرام نسبت به عالم هم می‌شود، در حالی که قاعده حرمت تغیر جاهل، تنها اختصاص به جاهل داشته و شامل عالم نمی‌شود.

۲. شخص مسبب در قاعده تسبیب به حرام قصد یا علم به ارتکاب حرام از سوی فرد مقابل دارد؛ ولی در تغیر جاهل لزومی در آن نیست.

۶. قاعده وجوب اعلام جاهل در شیء عطا شده

قاعده «وجوب اعلام جاهل در شیء عطا شده» یکی از قواعد فقهی معروف است که با عبارت «وجوب اعلام الجاهل فیما یعطی» شناخته می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۷۳؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۹۹). گاهی از این قاعده با عنوان «وجوب اعلام جاهل به شیء دارای خطر» نیز تعبیر شده است (مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۹۹).

بر اساس این قاعده، اگر کسی چیزی را به شخصی بفروشد و آن چیز متنجس باشد و یا عیب و ایراد یا خطری داشته باشد، باید به خریدار که از آن اطلاعی ندارد، اعلام کند و ظاهر این است که این وجوب اعلام، نفسی است (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۷۳؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۹۹).

فایده اعلام در این جا آن است که خریدار از مشکل جنس مورد معامله آگاهی یافته و یا از خریداری آن انصراف داده و غرری انجام نمی‌پذیرد و یا با وجود اطلاع از آن، اقدام به خرید آن کرده و آن را در راه حلال دیگری استفاده خواهد کرد. برای نمونه، اگر شخصی بخواهد روغن نجس شده‌ای را به فرد دیگری بفروشد، اشکالی در این





فروش نیست، ولی باید نجس بودن روغن را به خریدار اطلاع دهد که در صورت اطلاع یا آن را نمی‌خرد و غرری تحقق نمی‌یابد و یا با آگاهی از نجاست، آن را می‌خرد و در راه حلال - و برای مثال، برای روشنایی - از آن استفاده می‌کند. مستند این قاعده برخی از اخبار از جمله احادیث و جوب بیان نجاست روغن به خریدار از امام صادق علیه السلام است که در بحث روایات دلالت‌کننده بر حرمت تغیر جاهل ذکر شد. از این احادیث برداشت می‌شود که اگر انتفاع غالب در شیء عطا شده به جاهل، حرام باشد و به‌طور عادت دانسته شود که او بدون اعلام به حرام خواهد افتاد، باید معطی شیء این مطلب را به طرف مقابل اعلام کند (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج: ۱، ص: ۷۳).

قاعده و جوب اعلام جاهل در اعطاء از دلائل قاعده فقهی حرمت تغیر جاهل به‌شمار می‌رود، ولی - به دلایل زیر - به لحاظ قلمرو بسی محدودتر از آن است:

۱. قاعده حرمت تغیر جاهل همه مباحث فقهی را شامل می‌شود، در حالی که قاعده و جوب اعلام جاهل در اعطاء، به جایی اختصاص دارد که چیزی به شخص دیگری اعطا می‌شود؛ چه مبادله و دوطرفه باشد یا اعطای یک‌طرفه (مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۹۹) و در موارد دیگر مجرا و موضوعیتی ندارد.

۲. قاعده حرمت تغیر جاهل، دربرگیرنده جهل به احکام و جهل به موضوعات می‌شود (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج: ۱، ص: ۱۹۲)، ولی قاعده و جوب اعلام جاهل در اعطاء، به جهل به موضوعات عنایت دارد (مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۹۹).

۷. قاعده و جوب ارشاد جاهل

قاعده و جوب ارشاد (یا اعلام) جاهل بر عالم نیز از قواعد فقهی مشهور است. بر اساس این قاعده، راهنمایی و آگاهی‌بخشی جاهل به امور دینی - اعم از عقاید و احکام - در صورت وجود شرایط، واجب کفایی است (همان: ص ۳۴). این ارشاد به دو گونه است:

۱. ارشاد ابتدایی که بدون درخواست شخص جاهل و با حرکت ابتدا به ساکن شخص ارشاد‌کننده انجام می‌گیرد که ضوابط و شرایط آن نسبت به گونه دوم بیشتر و

البته، حساس تر است؛ زیرا قلمرو و وجوب آن محدودتر است. این نوع از ارشاد مرز باریک و ظریفی با امر به معروف و نهی از منکر دارد که نباید با آن خلط شود. ادله فراوانی از جمله آیه شریفه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه: ۱۲۲)، تسالم فقها (مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۵) و ادله وجوب تبلیغ احکام شرعی (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۷۷)، بر وجوب آن دلالت دارند.

۲. ارشاد استرشادی که پس از درخواست شخص جاهل تحقق می‌یابد و بر اساس ادله فراوانی از جمله آیه شریفه «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) واجب است؛ زیرا وجوب سؤال از دانایان، مستلزم وجوب پاسخ آنان است و گرنه فرمان لغو (بیهوده) پیش خواهد آمد که بر خدا قبیح و محال است.

واژه جاهل در سیاق این قاعده، هم شامل جاهل بسیط می‌شود و هم جاهل مرکب و این قاعده ناظر به احکام شرعی و موضوعات مهم مثل جان، آبرو و فروج می‌شود (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۹؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۳۶).

ارشاد جاهل که از امور ارزشی و پسندیده در اخلاق و فقه است، در برابر تغییر جاهل که از امور ضد ارزشی و ناپسند است، قرار دارد و بنا بر این، وقتی ارشاد جاهل - بر اساس ادله و به صورت اجمالی - واجب باشد، در مقابل آن، تغییر جاهل نیز - به صورت اجمالی - حرام خواهد بود؛ زیرا وجوب یکی مستلزم حرمت دیگری است.

۸. قاعده نفی غرر

قاعده غرر یا نفی غرر از قواعد فقهی معروف است که به دلایل بسیار و از جمله، حدیث «نهی النبی ﷺ عن بیع الغرر» (هاشمی، ۱۴۰۶: ص ۸۴؛ تمیمی، ۱۳۸۳ق، ج ۲: ص ۲۱)، اجماع (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸: ص ۲۵۱؛ مراغی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۳۱۱-۳۱۲)، عقل، بنای عقلا و سیره مسلمانان (مراغی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۳۱۳) - استناد داده شده و در ابواب مختلف معاملات و به ویژه بیع، بدان تمسک می‌شود. در تخریر جاهل نیز گاهی غرر اتفاق می‌افتد و به عنوان نمونه، در جایی که شخصی روغن نجسی را به عنوان روغن پاک و سالم به دیگری می‌فروشد، نوعی غرر



فقه



در این معامله وجود دارد و خریدار از آن اطلاع ندارد. غرر در معاملات نوعی غش به حساب آمده و از گناهان کبیره است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۱۴).

اگرچه در برخی موارد هم قاعده حرمت تغریر جاهل و هم قاعده نفی غرر قابلیت تطبیق دارند؛ ولی تفاوت‌هایی نیز دارند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. قاعده نفی غرر به امور جزئی نظر دارد، در حالی که قاعده حرمت تغریر جاهل به امور کلی و جزئی می‌پردازد، بر همین اساس، برای حرمت غش در معاملات استدلال می‌شود که موجب تغریر جاهل می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۱۲).

۲. قاعده حرمت تغریر جاهل در همه ابواب فقهی قابل جریان است؛ ولی قاعده نفی غرر در معاملات جریان دارد (مراغی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۳۱۱).

۳. در قاعده حرمت تغریر جاهل، شخصی سبب ارتکاب گناه و خطای فرد دیگری می‌شود، اما در قاعده نفی غرر، فریب خوردن و زیان دیدن شخص دیگر مد نظر است. البته، مفهوم و معنای غرر در سیاق این قاعده می‌تواند اعم از غرر مادی/ دنیوی و غرر معنوی/ اخروی باشد، ولی مراد از غرر در این قاعده، غرر مادی و دنیوی است؛ نه غرر معنوی و اخروی.

۹. قاعده حرمت کتمان حقیقت

قاعده حرمت کتمان در زمره قواعد فقهی مشهور قرار دارد که شامل کتمان شهادت (گواهی)، کتمان علم و ... می‌شود و برای همه موارد می‌توان از عنوان «کتمان حقیقت» استفاده کرد. ادله فراوانی از آیات (سوره بقره، آیه ۴۲، ۱۴۶ و ۱۷۴؛ سوره آل عمران، آیه ۷۱ و ۱۸۷)، روایات (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ص ۶۴-۸۱)، تسالم فقها، اجماع، عقل و ... برای صحت این قاعده ذکر شده است. البته، این قاعده مانند همه قواعد فقهی و غیر فقهی شرایطی دارد و در برخی موارد استثناء می‌پذیرد.

تغریر جاهل در بسیاری از موارد به وسیله کتمان حقیقت و علم انجام می‌شود؛ چرا که وقتی کسی علم به حرمت جان کسی دارد که دیگری قصد کشتن آن را دارد، حقیقت و علمی که در اختیار دارد را از شخص قصدکننده کشتن کتمان می‌کند و بنا

براین، قاعده حرمت کتمان و ادله آن دلیل مهمی برای قاعده حرمت تغیر جاهد خواهد بود.

۱۰. قاعده حرمت اعانه بر گناه

قاعده حرمت اعانه بر گناه از قواعد فقهی مشهور است که بر شواهد و دلائل فراوانی - از جمله آیه شریفه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: ۲)، اجماع (نراقی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۵) و عقل (مراغی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ص ۵۶۵) - استوار است. مراد از گناه در سیاق این قاعده، معصیت خدا با انجام حرام یا ترک واجب است.

در باره اشتراط قصد شخص مُعین به گناه شخص مباشر در تحقق اعانه بر گناه، میان فقها اختلاف نظر است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۳۶۶). بر اساس قول به اشتراط قصد (مقدس، ۱۴۲۱ق: ص ۲۹۷)، این قاعده دلیل بر حرمت تغیر جاهد در جایی است که شخص مُعین قصد ارتکاب گناه مباشر را داشته باشد؛ ولی بنا بر قول کسانی که قصد شخص معین را شرط نمی دانند (مراغی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ص ۵۶۶) این قاعده - در هر دو صورت - دلیل بر حرمت تغیر جاهد است.

در هر حال، این قاعده به اجمال، دلیل بر حرمت تغیر جاهد است؛ ولی تفاوت هایی نیز با قاعده حرمت تغیر جاهد دارد که برخی از مهم ترین آن ها عبارت اند از:

۱. در قاعده حرمت تغیر جاهد، جهل طرف مقابل شرط است؛ ولی در قاعده حرمت اعانه بر گناه، جهل مباشر شرط نیست و چه بسا علم به حرمت و گناه دارد.
۲. در قاعده حرمت اعانه بر گناه، بر اساس قول برخی از فقها (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱: صص ۱۳۲ و ۱۳۶) علم و قصد شخص معین به ارتکاب گناه از سوی مباشر شرط است؛ در حالی که در قاعده حرمت تغیر جاهد، لزومی بر آن نیست.
۳. در قاعده حرمت اعانه بر گناه، گاهی کتمان حقیقت یا اظهار خلاف آن وجود ندارد و تنها اعانه و کمک عملی یا گفتاری صورت می گیرد، اما در قاعده حرمت تغیر جاهد، باید کتمان حقیقت یا اظهار خلاف آن وجود داشته باشد.





۱۱. حکم عقل به قبح تغریر جاهل

هر عقل سلیمی به صورت اجمالی، حکم قطعی به قبح و مذمت تغریر جاهل - اعم از کتمان حقیقت و اظهار خلاف آن - می‌کند و این حکم قطعی عقل - بر اساس قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع (هاشمی، ۱۳۹۵: ص ۴۱۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۲۶۸) - به صورت اجمالی - بر حرمت آن دلالت دارد. بلکه شرایط و ضوابط آن را باید از ادله دیگر (آیات و روایات) استنباط کرد و از قلمرو حکم عقل خارج است. بنا بر این، حکم عقل به قبح تغریر جاهل می‌تواند از ادله حرمت آن باشد.

الف) تغریر جاهل در احکام

جهل به احکام یا موضوعات تعلق می‌گیرد. قدر متیقن از ادله و قاعده حرمت تغریر جاهل، جهل به احکام - اعم از تکلیفی و وضعی - است و ادله فراوانی از جمله احادیث نهی از افتاء بدون علم و احادیث ناظر به لعنت فتوادهنده بدون علم، اخبار برگشت گناه عامل به مفاد فتوای بدون علم، به فتوادهنده، احادیث ناظر به گمراه کردن مردم با فتوای بدون علم، قاعده وجوب ارشاد جاهل، قاعده تسبیب به حرام، قاعده حرمت اعانه بر گناه و ... - به صراحت یا اطلاق، بر این نکته دلالت دارند.

تغریر جاهل در احکام به دو صورت: (۱) کتمان حکم واقعی از جاهل به حکم (۲) اعلام خلاف حکم واقعی برای جاهل به حکم، تحقق می‌پذیرد که در هر دو صورت حرام خواهد بود.

احادیث رفع جهل (اشعری، ۱۴۰۸ق: ص ۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۴۶۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۳۵۳ و ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۳۶) نمی‌توانند مانع از حرمت تغریر جاهل شوند؛ زیرا این احادیث عقوبت را از جاهل قاصر رفع می‌کنند؛ ولی درباره جاهل مقصّر و همچنین کسی که سبب جهل او می‌شود، ساکت و صامت‌اند و شامل آن دو نمی‌شوند (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۷).

ب) تغریر جاهل در موضوعات

هر چند در شمول حرمت تغریر جاهل نسبت به احکام شکی نیست؛ ولی در شمول

این قاعده نسبت به موضوعات دارای حکم، اختلاف‌هایی به چشم می‌خورد. آنچه از ظواهر ادله این قاعده برداشت می‌شود، این است که باید موضوعات را به دو گروه تقسیم کرد:

۱. موضوعات مهم مانند جان، مال، آبرو، ازدواج، نسل، نسب، خوردنی، نوشیدنی، کیان دین، کیان مذهب و ... که جهل در آنها مستلزم ضرر قابل توجه بوده و تمرکز اصلی شرع در آنها بر واقع بوده و تغیر جاهل در آنها حرام است. عقل سلیم در این گونه موارد، حکم قطعی به دفع ضرر می‌کند و شرع نیز - بر اساس قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع - حکم به دفع آن می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۷ق: ص ۱۷۳).

اگر کسی به جهت اشتباه در تطبیق، فردی را مهدورالدم بیانگارد، انسان آگاه باید او را مطلع سازد. همچنین اگر کسی از سر خطا و اشتباه، بردن آبروی کسی را مباح دانست، شخص آگاه باید او را از این اشتباه آگاه سازد. همین‌طور اگر برادر و خواهر رضاعی - بی‌خبر از این که خواهر و برادر رضاعی‌اند - قصد ازدواج داشته باشند، شخص آگاه باید آنان را از رضاعی بودن و حرمت این ازدواج، مطلع سازد. همچنین اگر به اشتباه، انتساب فامیلی کسی به شخص دیگری انجام گیرد، بر شخص سوم آگاه لازم است که متذکر شود تا به نسبت فامیلی اصلی خودش برگردد.

۲. موضوعات نه چندان مهم که جهل در آنها مستلزم ضرر قابل توجه نخواهد بود و تمرکز اصلی شرع در آنها بر ظاهر بوده و اعلام حقیقت در آنها به جاهل، موجب و مستلزم عسر و حرج خواهد شد و تغیر جاهل در آنها حرام نیست. برای مثال، اگر شخصی قبله را اشتباه تشخیص داده و نماز را به جهت اشتباهی بخواند، بر شخص آگاه واجب نیست که او را مطلع سازد.

اگر کسی در لباس نمازگزار خونی دید، لازم نیست که او را از این مسئله آگاه سازد. محمد بن مسلم این مسئله را از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام سؤال کرد و ایشان فرمودند: لازم نیست به نمازگزار تذکر داده شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۰۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲: ص ۳۶۱).





اگر کسی لباسی به شخصی عاریه داد که مشکلی - مانند نجاست - داشته و نماز خواندن در آن صحیح نیست، لازم نیست که این نکته را به عاریه گیرنده لباس اطلاع دهد، از این رو عبدالله بن بکیر همین مسئله را از امام صادق علیه السلام سؤال کرد و امام فرمود: لازم نیست به گیرنده لباس تذکر دهد (حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۱۶۹).

اگر شخصی در حال انجام غسل باشد و دیگری ببیند که او به جایی از بدن آب نرسانده، بر او لازم نیست که غسل کننده را آگاه سازد و بر همین اساس، عبدالله بن سنان و ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده اند که پدرش امام باقر علیه السلام در حال غسل جنابت بود که شخصی به او گفت: جایی از پشت خودت را باقی گذاشتی و آب به آن جا نرسیده و امام باقر علیه السلام به آن شخص فرمودند: اگر سکوت می کردی، مشکلی و حرجی بر تو نبود، سپس آن قسمت را با دست مبارکش مسح کردند تا آب به آن جا برسد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۴۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۳۶۵).

اگر امام جماعت بدون طهارت نماز خوانده باشد، بر او لازم نیست که مأمومین را آگاه سازد و تنها خودش باید نماز را دوباره بخواند، به همین جهت زراره از امام باقر علیه السلام درباره حکم نماز گروهی که امام جماعت آنها بدون طهارت نماز خوانده بود، این سؤال را پرسید که آیا نماز آنان صحیح است یا این که باید دوباره بخوانند؟ و امام باقر علیه السلام در پاسخ فرمودند: واجب نیست که دوباره بخوانند و نماز آنان صحیح است و تنها بر امام جماعت واجب است که دوباره نمازش را بخواند و بر او واجب نیست که آنان را از این مسئله آگاه سازد و از او برداشته شده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۴۳۲-۴۳۳ و ۱۳۶۵، ج ۳: ص ۳۹). حلبی نیز از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود: اگر کسی در حال جنابت یا بدون وضو امام جماعت افرادی شود، تنها بر او واجب است که نمازش را دوباره بخواند و بر او واجب نیست که آنان را از این مطلب آگاه سازد و گرنه هلاک خواهد شد. حلبی به امام صادق علیه السلام گفت: آن شخص با کسی که به خراسان رفته و کسی که نمی شناسد چه بکند؟ امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمودند: این - یعنی اعلام و اخبار - از او برداشته شده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۴۰۳-۴۰۴).

البته، عبدالرحمن بن عزمی در روایتی از پدرش از امام صادق علیه السلام نقل کرده که امام علی علیه السلام با مردم نماز ظهر را بدون طهارت خواند و سپس شخصی از طرف او ندا داد که امیرمؤمنان علیه السلام نماز بدون طهارت خوانده است، پس دوباره بخوانید و شاهد به غائب برساند (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ص: ۴۳۳ و ۱۳۶۵، ج: ۳، ص: ۴۰)، ولی این حدیث شاذ و مخالف اخبار دیگر است و نمی‌توان به آن عمل کرد. برخی نیز گفته‌اند که امکان ندارد امام معصوم علیه السلام حتی از سر سهو و نسیان، بدون طهارت نماز بخواند (همان). براساس این دلایل و ادله دیگر، فقهای شیعه به این حدیث عمل نکردند و از همین رو، باید علم آن را به اهلش واگذار کرد.

ج) تغریر جاهل کافر

بیشتر فقهای متقدم و متأخر شیعه بر این باوراند که اسلام شرط در تکلیف نیست و کافران نیز مکلف به فروع هستند و حتی برخی آن را از ضروریات مذهب امامیه شمرده‌اند (مراغی، ۱۴۲۵ق، ج: ۲، ص: ۷۱۴) و برخی به اجماع استدلال کرده‌اند (نراقی، ۱۴۲۷ق، ص: ۲۸۰). البته، برخی از محدثان متأخر مانند ملامحسن فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۲، ص: ۸۲)، محمد امین استرآبادی (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص: ۴۶۹) و یوسف بحرانی (بحرانی، ۱۳۶۳، ج: ۳، ص: ۳۹) و همچنین برخی از اصولیین متأخر مانند سیدابوالقاسم خوئی (خوئی، ۱۳۶۵ق، ج: ۱۳، ص: ۱۱۹) به اشتراط اسلام در تکلیف قائل هستند.

بنابر قول به اشتراک کافران و مسلمانان (عدم اشتراط اسلام) در تکلیف به فروع، قاعده تغریر جاهل شامل کافران هم می‌شود؛ ولی بنا بر قول به عدم اشتراک (اشتراط اسلام) جای این سؤال و بحث است که آیا شامل کافران می‌شود یا خیر؟ از برخی احادیث استفاده می‌شود که این قاعده شامل کافران نیز می‌شود؛ زیرا از حدیث زکریا بن آدم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۶، ص: ۴۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ص: ۲۷۹ و ج: ۹، ص: ۱۱۹) برداشت می‌شود که اعلام نجاست به کافر نیز واجب است تا تغریر و اغراء تحقق نپذیرد و البته، از آنجا که کفار به نجاست اعتقادی ندارند، می‌توان خمیر آمیخته به نجس را پس از اعلام، به آنان فروخت.





اطلاق برخی از ادله قاعده حرمت تغیر جاهل - مانند آیاتی که افزون بر نکوهش اضلال، به گمراه کنندگان از مسیر حقیقت، وعده عذاب داده‌اند، ادله حرمت ارتکاب محرمات، ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر، قاعده وجوب ارشاد جاهل، قاعده حرمت تسبیب به حرام، قاعده حرمت کتمان حقیقت، قاعده حرمت اعانه بر گناه و حکم عقل به قبح تغیر جاهل - مستدعی و مقتضی شمول حرمت تغیر جاهل نسبت به کافران است.

د) نسبت قاعده حرمت تغیر جاهل با قاعده تقیه

قاعده تقیه از قواعد مشهور در نزد شیعه است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ص ۴۹). قاعده اولی این است که تغیر جاهل به احکام واقعی، حرام است (خوئی، ۱۳۷۷ق، ج ۱: ص ۱۹۳)، ولی در برخی موارد، مصلحت برتری وجود دارد که باید از بیان احکام واقعی اِبا و پرهیز کرد که حالت و وضعیت تقیه از این دست است (فرحی، ۱۴۳۱ق: ص ۳۲۸).

تقیه به معنای کتمان حقیقت یا اظهار خلاف حقیقت در برابر مخالفان به قصد حفظ دین، مذهب، جان، مال و آبرو است (مشکینی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۰۲). تقیه، در صورت وجود شرایط و ضوابط، از موارد اضطرار و حالات ثانویه به شمار رفته و همواره از امور مسلم و قطعی در نگاه شیعه بوده است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ص ۵۰) و ادله فراوانی از جمله آیات (سوره بقره، آیه ۱۹۵؛ سوره آل عمران، آیه ۲۸؛ سوره نحل، آیه ۱۰۶)، روایات (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶؛ صص ۲۰۳ و ۲۲۴)، تسالم فقها، عقل (مصطفوی، ۱۴۱۷ق: ص ۱۰۳-۱۰۴) و... بر آن دلالت دارند.

حفظ دین، مذهب و همچنین حفظ جان و ناموس مسلمانان و جوامع اسلامی از دانستن یک حکم شرعی یا موضوع دارای حکم شرعی، بالاتر و برتر است و از همین رو، در صورت لزوم، باید تقیه کرد و از عمل به قاعده حرمت تغیر جاهل چشم‌پوشی کرد؛ زیرا ادله وجوب تقیه بر ادله حرمت تغیر جاهل - مثل همه ادله عناوین ثانویه نسبت به ادله عناوین اولیه - حکومت دارند.

نتیجه گیری

قاعده تغیر و اغرای جاهل از قواعد مهم فقهی است که در بسیاری از ابواب فقه و حتی در مسائل مستحدثه، بدان اتکا و استناد می شود و بر ادله فراوانی از جمله: آیات (مانند سوره انعام، آیه ۱۱۹ و ۱۴۴؛ سوره نحل، آیه ۲۵؛ سوره لقمان، آیه ۶)، روایات، عقل، اطلاق بعضی ادله (مانند ادله حرمت ارتکاب محرمات و ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر) و قواعد فقهی (مانند حرمت تسبیب به حرام، وجوب اعلام جاهل در اعطاء، وجوب ارشاد جاهل، نفی غرر، حرمت کتمان حقیقت و حرمت اعانه بر گناه)، استوار است. هر چند تا کنون و به صورت مستقل و متمرکز، در هیچ اثر علمی ای به تبیین گسترده این قاعده پرداخته نشده، ولی این قاعده در مسائل گوناگون مورد توجه فقها بوده و از قواعد فقهی ای به شمار می رود که در موارد گوناگون بدان استناد می شود. این قاعده فقهی شامل جهل به احکام شرعی و جهل به موضوعات مهم دارای احکام شرعی بوده و در مورد جاهل کافر نیز ساری و جاری است. در مواردی مانند تقیه که مصلحت برتری در میان باشد، عمل به قاعده تغیر جاهل از اعتبار می افتد و باید بر اساس مصلحت برتر عمل کرد. وجود موارد استثناء در این قاعده فقهی - همانند همه قواعد فقهی و غیر فقهی - ضروری به صحت و کلیت آن نمی زند و این قاعده از حجیت بالایی برخوردار است.

۱۲۳



فقه

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۴ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۵. احسانی، محمد (۱۴۰۳ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: بی نا.
۶. استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. اشعری، احمد (۱۴۰۸ق)، النوادر، قم: مدرسه امام مهدی (عج).
۸. انصاری، مرتضی (شیخ انصاری) (۱۴۲۰ق)، کتاب المکاسب، ج ۲، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۹. بجنوردی، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیة، قم: نشر الهادی علیه السلام.
۱۰. بحرانی، یوسف (۱۳۶۳)، الحدائق الناضرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. برقی، احمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۲. تمیمی، نعمان (۱۳۸۳ق)، دعائم الاسلام، قاهره: دارالمعارف.
۱۳. جوهری، اسماعیل (۱۴۲۹ق)، معجم الصحاح، ج ۳، بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (شیخ حرّ عاملی) (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۱۵. حمیری، عبدالله (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۱۶. حناط، عاصم (۱۴۰۵ق)، أصل عاصم، ضمن «الأصول الستة عشر»، ج ۲، قم: دارالشبستری.
۱۷. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۶۵ق)، المستند فی شرح العروة الوثقی، قم: مدرسه دارالعلم.
۱۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۷۷ق)، مصباح الفقاهة، قم: مکتبه داوری.
۱۹. رازی، احمد (۱۳۸۷)، ترتیب مقایس اللغة، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. راغب، حسین (۱۴۲۷ق)، مفردات ألفاظ القرآن، ج ۲، قم: طلیعه نور.
۲۱. زامل، عبدالمحسن (۱۴۲۲ق)، شرح القواعد السعدیة، ریاض: داراطلس الخضراء.



۲۲. سبحانی، جعفر (۱۴۲۷ق)، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. سدلان، صالح (۱۴۱۷ق)، القواعد الفقهية الكبرى، رياض: داربلنسية.
۲۴. شعیری، محمد (بی تا)، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریه.
۲۵. طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۸ق)، رياض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۶. طبرسی، فضل (۱۳۷۲)، مجمع البیان، چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۶۳)، الاستبصار، چ ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۹۹۱م)، التبیان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. عاملی، زین الدین (۱۴۰۹ق)، منية المرید، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. علامه مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. فرحی، سیدعلی (۱۴۳۱ق)، تحقیق فی القواعد الفقهیه، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۴. فیومی، احمد (۱۴۲۵ق)، المصباح، چ ۳، قم: دارالهجره.
۳۵. کراجکی، محمد (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۷. متقی نژاد، مرتضی (۱۳۹۷)، «قاعده قبح اغراء به جهل و کاربست آن در علم کلام»، مجله پژوهش های اعتقادی کلامی، ۸ (۳۰)، ص ۱۳۵-۱۵۲.
۳۸. مراغی، سیدمیر عبدالفتاح (۱۴۲۵ق)، العناوین، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۹. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۹۱)، دائرةالمعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
۴۰. مشکینی، علی (۱۳۸۴)، مصطلحات الفقه، چ ۴، قم: دفتر نشر الهادی علیه السلام.
۴۱. مصطفوی، سیدمحمد کاظم (۱۴۱۷ق)، القواعد، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۵ق)، اصول الفقه، چ ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. معزّی، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، جامع أحادیث الشیعه، چ ۲، قم: مؤلف.
۴۴. مقدّس، احمد (۱۴۲۱ق)، زبدة البیان، چ ۲، قم: انتشارات مؤمنین.
۴۵. مکارم، ناصر (۱۴۱۱ق)، القواعد الفقهیه، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.



۴۶. موسوی خمینی، سیدروح الله (امام خمینی) (بی تا)، تحریر الوسیله، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۷. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر) (۱۳۶۲)، جواهر الکلام، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۸. نراقی، احمد (۱۴۲۷ق)، عوائد الأيام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۹. هاشمی، سید محمود و همکاران (۱۳۹۵)، فرهنگ فقه، ج ۶، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه.

۵۰. هاشمی، علی (۱۴۰۶ق)، صحیفة الإمام الرضا علیه السلام، مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.



ظرفیت‌های احکام ترجیحی فقه در مواجهه با مشکل فقر

مهدی فیروزی*

چکیده

در چگونگی مواجهه با مشکل فقر و برون‌رفت از آن، ادیان الهی و مکاتب بشری هر کدام راه‌هایی فراروی بشر نهاده‌اند. اسلام نیز در مواجهه با این پدیده، سازوکارهایی را به رسمیت شناخته است. نگاهی به احکام فقهی بیانگر آن است که دو دسته احکام و مقررات برای محدود کردن و از بین بردن فقر وضع شده است: یک دسته احکام واجب و الزامی‌اند (مانند خمس و زکات) و دسته دوم که موضوع این مقاله است، احکام ترجیحی و استجابی هستند و شامل نهادهایی همچون انفاق، صدقه، وقف و قرض الحسنه می‌شوند. هدف بسیاری از قواعد ترجیحی فقه در زمره اهداف احکام الزامی آن است؛ پس توجه به احکام ترجیحی در کنار احکام الزامی می‌تواند تحقق هم‌زمان هدف شارع از تشریح این احکام را به دنبال داشته باشد. از این رو، به نظر می‌رسد استفاده از ظرفیت عظیم احکام ترجیحی فقهی مرتبط با فقر و به‌فعلیت رساندن آنها، در کنار دیگر احکام واجب و الزامی، می‌تواند به ریشه‌کنی فقر بینجامد. تحلیل و بررسی این مسئله، موضوع این مقاله است و بر این اساس - پس از بررسی مفهوم فقر و معیار تشخیص آن - به موضوع انفاق و صدقه پرداخته شده و بخش پایانی مقاله نیز به بررسی وقف و قرض الحسنه اختصاص یافته است.^۱

کلیدواژه‌ها

فقه، فقر، احکام ترجیحی، انفاق، صدقه، وقف، قرض الحسنه.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۴

m.firouzi@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۲

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی‌ای با عنوان «حق بر توسعه در نظام بین‌الملل حقوق بشر و آموزه‌های اسلامی» است که نویسنده در پژوهشگاه فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به انجام رسانده است.



مقدمه

اگر نگوئیم دردآورترین، بی‌تردید یکی از دردآورترین و تلخ‌ترین مصائب و سختی‌های بشر را باید فقر و نداری دانست.^۱ فقر نه تنها زندگی دنیا را بر انسان سخت می‌کند، بلکه دین انسان را نیز در معرض خطر قرار می‌دهد. در حدیث مشهوری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره آمده است: «نزدیک است که فقر به کفر بینجامد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۳۰۷). امام علی علیه السلام نیز خطاب به فرزند گرامیشان می‌فرماید: «فرزندم، من از فقر و تهی‌دستی بر تو هراسناکم. پس، از فقر به خدا پناه ببر که همانا فقر دین انسان را ناقص و عقل را سرگردان [می‌کند] و عامل دشمنی است» (سید رضی، ۱۳۸۶: ص ۴۱۹، حکمت ۳۱۹).

علاوه بر این، فقر و نداری را می‌توان منشأ بسیاری از گناهان و مفاسد اخلاقی دانست. برخی از علل و عوامل مشکلات و ناهنجاری‌های اجتماعی همچون اختلافات خانوادگی، طلاق، اعتیاد، سرقت، فساد اخلاقی و کم‌رنگ‌شدن ارزش‌های دینی را باید در فقر و تنگ‌دستی جست‌وجو کرد.

یکی از مهم‌ترین راه‌های چاره و علاج مشکل فقر، مراجعه به آموزه‌های اسلامی و فقهی است و فقه در این عرصه ظرفیت‌های فراوانی دارد. افزون بر احکام الزامی (همچون خمس و زکات) که از ابزارهای اصلی فقه برای ریشه‌کنی و رفع فقر از جامعه‌اند، بخش دیگری از ظرفیت فقه به احکام ترجیحی آن مربوط است. احکام ترجیحی اموری همچون انفاق، صدقه، وقف و قرض الحسنه را دربر می‌گیرد. اگر این ظرفیت عظیم فقه به درستی تبیین و شکوفا شود و به فعلیت برسد، می‌تواند به فقرزدایی و ریشه‌کنی فقر از جامعه بینجامد.



۱. عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقَطَّانِ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ عليه السلام يَقُولُ: «قَالَ لُقْمَانُ عليه السلام: ... ذُقْتُ الْمَرَازَاتِ كُلَّهَا فَمَا ذُقْتُ شَيْئًا أَمَرَ مِنَ الْفَقْرِ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳: ص ۴۲۱، ح ۱۶). از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز چنین نقل شده است: «أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام، فَقَالَ: يَا إِبْرَاهِيمُ خَلَقْتُكَ وَابْتَلَيْتُكَ بِنَارٍ تُمْرُودُ. فَلَوْ ابْتَلَيْتُكَ بِالْفَقْرِ وَرَفَعْتُ عَنْكَ الصَّيْرَ فَمَا تَضَعُ؟ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: يَا رَبِّ الْفَقْرُ أَشَدُّ إِلَيَّ مِنْ نَارِ نُعْرُودَ، قَالَ اللَّهُ: فَبِعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَشَدَّ مِنَ الْفَقْرِ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ص ۴۷، ح ۵۸).

به نظر می‌رسد آن چه می‌تواند این هدف را محقق سازد، توجه هم‌زمان به احکام الزامی و ترجیحی مربوط به فقر است؛ زیرا خداوند متعال بر اساس برخی مصالح واقعی، اموری را واجب و اموری را مستحب گردانیده است. مستحباتی که استحبابشان با ادله معتبر ثابت شده باشد نیز - همچون واجبات - مطلوب خداوند هستند و جعل و اعتبار شارع را به همراه دارند. البته با این تفاوت که مطلوبیت در مستحبات به خاطر مصالحی ضعیف‌تر از واجبات است؛ هرچند هردو مشمول ثواب و اجر اخروی ویژه خواهند بود. بر همین اساس، در بسیاری موارد، احکام الزامی و ترجیحی شریعت در کنار هم بیان شده‌اند. برای مثال، خداوند در آیه ۹۰ سوره نحل، عدل و احسان را در یک ردیف قرار داده و با یک واژه به هردو امر فرموده است؛^۱ در حالی که از این آیه، وجوب عدالت و استحباب احسان برداشت می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ص ۲۵۸). این مسئله بیانگر آن است که هر دو دسته احکام یک هدف و غایت را دنبال می‌کنند.

در بعضی از احادیث - که ناظر به فلسفه برخی از مستحبات اند - نیز به این مسئله اشاره شده است. در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است:

همانا خداوند تبارک و تعالی نمازهای واجب را با نمازهای مستحبی کامل کرد و روزه رمضان را با روزه‌های مستحبی و حج را با عمره و زکات را با صدقه و وضو را با غسل جمعه کامل کرد (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ص ۱۲۹).

این مقاله، با هدف بررسی ظرفیت احکام ترجیحی فقه در فقرزدایی، در سه بخش ارائه می‌شود: ابتدا مفهوم فقر و معیار تشخیص آن واکاوی می‌شود. در ادامه، به موضوع انفاق و صدقه پرداخته شده و در نهایت نیز وقف و قرض الحسنه بررسی خواهد شد.

۱. فقر و معیار تشخیص آن

۱.۱. حد کفایت معیار تشخیص فقر

فقر در لغت به شکاف و فاصله‌ای گفته می‌شود که در چیزی پدید آید (ابن فارس، ۱۴۲۰ق،

۱. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» (نحل: ۹۰).





ج ۲۴: ۳۲۷) و به کسی که ستون فقراتش شکسته باشد، فقیر می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۴۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴: ص ۳۲۷؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲: ص ۷۸۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۶۳۷) و به این دلیل کسی که دچار فقر شده است را «فقیر» نامیده‌اند که گویی به سبب نداری و مسکنت، ستون فقراتش شکسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ص ۶۴۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴: ص ۳۲۷).

برخی دیگر فقر را ضد غنا و به معنای نیاز و احتیاج دانسته‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۶۳۷)؛ ضمن این که غنا نیز به معنای کفایت و بی‌نیازی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ص ۶۱۶-۶۱۵).

آنچه مهم است، تعیین ملاک و معیاری برای تشخیص فقر از غناست. بررسی دیدگاه‌های مشهور فقهای امامیه بیانگر آن است که آنان در تشخیص فقیر از غنی دو دیدگاه ارائه کرده‌اند: برخی بر این اعتقادند که فقیر کسی است که از عهده مخارج سالیانه خود و خانواده‌اش برنیاید (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ص ۳۰۶؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۳۰؛ صاحب‌جوهر، ۱۹۸۱م، ج ۱۵: صص ۲۹۶ و ۳۰۴). برخی فقها نیز فقیر را کسی می‌دانند که هزینه زندگی خود را ندارد (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق: ص ۲۴۱ و نیز نک: علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ص ۲۳۹). مستند این دو دیدگاه، روایات متعددی‌اند که در باب‌های ۸، ۹، ۱۴، ۲۴، ۴۱ و ۴۲ از ابواب مستحقین زکات در کتاب وسایل‌الشیعه ذکر شده‌اند (نک: شیخ حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: صص ۲۳۱ و ۲۶۱). در مقام جمع این دو دیدگاه می‌توان گفت فقیر کسی است که هزینه زندگی سالیانه‌اش را ندارد و به عبارت دیگر، از عهده هزینه‌های سالیانه و تأمین نیازهای اساسی زندگی متعارف خود و خانواده‌اش بر نمی‌آید. در مقابل فقیر، غنی است که با تکیه بر دارایی و درآمد سالیانه‌اش می‌تواند زندگی خود و افراد تحت تکفل خود را تأمین نماید. بنابراین، می‌توان وجه ممیز فقیر از غنی را از منظر فقهی «حد کفایت» دانست (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ص ۲۵۶؛ صاحب‌جوهر، ۱۹۸۱م، ج ۱۵: ص ۳۰۵؛ صدر، ۱۳۸۹ق: صص ۶۲۶ به بعد)؛ بدین معنا که اگر مخارج کسی کمتر از حد کفایت او باشد، دچار فقر است و فقیر به حساب می‌آید و در غیر این صورت، غنی شمرده می‌شود.

نکته دیگر این که فقر نیز بر دو نوع است: فقر مطلق و فقر نسبی. فقر مطلق مربوط به کمبود یا فقدان نیازهای اساسی زندگی است که قوام و دوام زندگی بدون آن ممکن نیست یا با دشواری و سختی فراوان همراه است، اما فقر نسبی به کمبود یا فقدان سطح میانگین امکانات رفاهی افراد جامعه مربوط است (نک: صدر، ۱۳۸۹ق: ص ۶۳۱-۶۳۲). آن چه در مباحث مربوط به زکات در فقه مطرح است، هم مربوط به رفع فقر مطلق است و هم رفع و ریشه کنی فقر نسبی؛ زیرا لزوم و ضرورت رفع فقر مطلق امری قطعی و مسلم است. افزون بر این، روایاتی که بر پرداخت زکات به فقیر تا حد بی نیاز/ غنی شدن، تصریح دارند نیز بر لزوم و جوب رفع فقر نسبی دلالت دارند (نک: شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: ص ۲۵۸، ح ۱۱۹۷۰؛ شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۵۹، ح ۱۱۹۷۳). بر همین اساس، در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که «باید به فقیر آن مقدار داده شود که بخورد و بیاشامد و پیوشد و ازدواج کند و صدقه دهد و به حج رود» (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: ص ۲۸۹، ح ۱۲۰۴۳). مراد از رفع فقر در این روایت، فقر نسبی است.

۱۳۱



فقر

ظرفیت‌های احکام ترجیحی فقه در مواجهه با مشکل فقر

۱.۲. حد کفایت و ویژگی‌های آن

معیار کفایت، از منظر فقهی، حدی از مخارج است که همه نیازهای اساسی را دربرگیرد و نیازهای دیگر را نیز تا جایی شامل شود که زندگی فرد را به سطح عموم مردم برساند. بنابراین، مفهوم «حد کفایت» مفهومی وسیع و قابل انعطاف است؛ بدین معنا که هر اندازه سطح معیشت عمومی بیشتر شود، معنای کفایت نیز گسترش می‌یابد. بر همین اساس، می‌توان فقیر را کسی دانست که سطح زندگی او از سطح زندگی عمومی جامعه پایین‌تر باشد (نک: صدر، ۱۳۸۹ق: ص ۶۳۱). بنابراین، نمی‌توان کفایت را امر مطلق و ثابتی دانست و حد خاصی برای آن در نظر گرفت؛ زیرا ضمن این که مردم کفایت‌های متفاوتی دارند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۴-۲۴۴)، حد کفایت بسته به وضعیت افراد و جامعه تعیین می‌شود؛ بدین معنا که هر چه وضع معیشت و میانگین رفاه جامعه بالاتر رود، حد کفایت نیز بر همان اساس، تغییر خواهد کرد.



افزون بر این، تأمین نیازهای افراد تا حد کفایت، باید همراه با رعایت «شأن و منزلت» آنان نیز باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج: ۲، ص: ۴۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج: ۱، ص: ۴۱۰). از این رو، اگر فردی حرفه یا صنعتی می‌داند، اما مشغول شدن به این حرفه و صنعت، مناسب شأن او نیست، مجبور به انجام این کار نخواهد بود و می‌توان از محل زکات، زندگی او را تأمین کرد (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ص: ۲۶۷). بر همین اساس، در روایات، مواردی از قبیل داشتن خانه، خدمتکار، مرکب و یا اقدام به ازدواج، صدقه دادن و حتی حج گزاردن - در زمان صدور این روایات - مانع از دریافت زکات نبوده است و اگر کسی با این اوصاف از اداره زندگی خود ناتوان بوده، باز هم از زمره فقیران به حساب می‌آید و حق داشت که از زکات برخوردار شود و در نتیجه، مجبور نبود - برای تأمین هزینه‌های جاری زندگی خانواده اش - خانه، خدمتکار و مرکب‌اش را بفروشد (نک: شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج: ۹، ص: ۲۳۶، ح: ۱۱۹۱۸). از همین رو، شخصی که سرمایه‌ای همچون منزل و مانند آن دارد، اما برای تأمین همه یا بخشی از هزینه زندگی سالیانه‌اش در مانده و محتاج باشد، فقیر مستحق دریافت زکات است و فقها نیز بر همین اساس فتوا داده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج: ۹، ص: ۲۶۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج: ۲، ص: ۳۰۷).

از مجموع آن چه گفته شد، مشخص می‌شود که معیار فقهی در شناخت فقر و غنا، حد کفایت است و با در نظر گرفتن سطح معیشتی مساوی یا نزدیک به سطح متوسط جامعه، این معیار برای افراد با رعایت شأن آنان به دست می‌آید.

۲. انفاق و صدقه

یکی از راهکارهای اسلام برای رفع و ریشه‌کن ساختن فقر از جامعه، انفاق و صدقه است. به جهت نقش انفاق و صدقه در زندگی فردی و اجتماعی و مادی و معنوی افراد، اسلام اهمیت فراوانی برای آن قائل شده است. در این قسمت، جایگاه انفاق و صدقه در فقرزدایی از جامعه بررسی می‌شود.

۲.۱. انفاق

انفاق به معنای خرج مال در راه خدا - اعم از واجب و مستحب - است (نک: قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷: ص ۹۸). مصداق بارز انفاق کمک به نیازمندان و رفع فقر از جامعه است. در آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام بر این مصداق تأکید شده است. بر این اساس، افرادی که تمکن مالی دارند، با انفاق در راه خدا، به رفع نیاز محرومان و مستمندان جامعه همت می‌گمارند. امیر مؤمنان علیه السلام با اشاره به این که خداوند حق نیازمندان را در اموال ثروتمندان قرار داده است، می‌فرماید: «خداوند سبحان روزی نیازمندان را در مال‌های توانگران واجب داشته [است]؛ پس نیازمندی گرسنه نماند، جز آن که توانگری از حق او، خود را به نوایی برساند» (سید رضی، ۱۳۸۶: ص ۴۲۰، حکمت ۳۲۸).

تأملی در آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام بیانگر این مطلب است که افزون بر خمس و زکات که پرداخت آنها بر همه متشرعین واجب است و از حقوق مستمندان و فقرا به حساب می‌آیند، حق‌های دیگری نیز در اموال توانگران برای مستمندان وجود دارد. قرآن کریم در آیه ۱۹ سوره ذاریات و در توصیف پرهیزکاران بیان می‌کند: «و در اموالشان برای سائل و محروم حقی [معین] است». ^۱ همین مضمون در آیات ۲۴ و ۲۵ سوره معارج نیز در توصیف نمازگزاران آمده است: «و همانان که در اموالشان حقی معلوم برای سائل و محروم است». ^۲

از دیرباز، در بین مفسران و فقها، بحث‌های فراوانی دربارهٔ مراد و مدلول «حق معلوم» مطرح بوده و دو دیدگاه کلی در این باره وجود دارد: بر مبنای دیدگاه نخست، «حق معلوم» مصداقی از حقوق مالی واجب یا همان زکات مصطلح فقهی است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۲۴ و ج ۲۹: ص ۵۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸: ص ۱۷۰ و ج ۳۰: ص ۶۴۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۳۸ و ج ۱۸: ص ۲۹۱)؛ در مقابل، دیدگاه مشهور مفسران و فقها قرار دارد: براساس این دیدگاه، منظور از «حق معلوم» در این آیات، حقوق مالی واجب مانند خمس و زکات نیست،

۱. «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۹).

۲. «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج: ۲۴-۲۵).





بلکه منظور حق‌هایی است که خود افراد در اموالشان قرار می‌دهند و خویشان را موظف به پرداخت آن می‌دانند (نک: فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۲۲۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲: ص ۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰: صص ۲۷۳ و ۲۷۹؛ صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۱۵: ص ۱۰۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۲۲: ص ۳۲۳).

در بررسی و تحلیل این دو دیدگاه باید گفت: بررسی ادله بیانگر آن است که «حق معلوم» چیزی غیر از زکات است. دلیل و گواه این امر، روایاتی‌اند که در تفسیر این آیات وارد شده‌اند؛ از جمله در حدیثی موثق از امام صادق علیه السلام، «حق معلوم» چیزی غیر از زکات واجب بیان شده است که هر کس وظیفه خود می‌داند که به اندازه توان و وسعت مالی اش آن را پردازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۴۹۸، ح ۸).

بنابراین، می‌توان از تعبیری که در آیات قرآن کریم و روایات به کار رفته است، استفاده کرد که فقرا و مستمندان افزون‌براین که در خمس و زکات حق واجب دارند، حق دیگری نیز برای آنان با عنوان «حق معلوم» به رسمیت شناخته شده است که بر اساس آن، افراد با توان مالی بالا و برخوردار، مقداری از اموال خود را به صورت مرتب (روزانه، هفتگی یا ماهانه) جهت دست‌گیری از فقیران می‌پردازند. البته، در باب وجوب یا استحباب آن در بین فقها اختلاف نظر وجود دارد و آن‌گونه که از ظاهر یا نص کلام برخی از فقها و اندیشمندان امامیه استفاده می‌شود، بر وجوب کمک‌های مالی از این دست، فتوا داده‌اند و یا دست کم به وجوب احتیاط، قائل شده‌اند (نک: شیخ صدوق، ۱۴۱۸ق: ص ۱۷۹؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲: ص ۴۲۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴: ص ۳۷). شایان ذکر است که مرحوم کلینی نیز روایات مربوط به «حق معلوم» را در باب «فرض الزکاة و ما یجب فی المال من الحقوق» آورده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ص ۵۰۰-۴۹۸، ح ۱۳۸).

در مقابل و به تصریح مشهور فقهای امامیه، از این نصوص نمی‌توان وجوب را استفاده کرد، بلکه باید آنها را بر استحباب حمل کرد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ص ۵۴؛ صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۱۵: ص ۱۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲: ص ۱۷؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱: ص ۱۲۸).

در مقام ارزیابی این دو دیدگاه، به نظر می‌رسد با این که آیات و روایات مربوط به «حق معلوم» به این مطلب اشاره دارند که غیر از خمس و زکات، حقوق مالی دیگری

هم در اموال اغنیا قرار داده شده است، اما نمی‌توان آن‌ها را بر وجوب حمل کرد؛ زیرا مقدار و میزان حق معلوم در این نصوص، تعیین نشده است و هرکس مختار و مخیر شده تا آن را متناسب با قدرت مالی‌اش تعیین کند و این اختیار با استحباب سازگاری بیشتری دارد. افزون‌براین، اگر حق مالی واجب دیگری غیر از خمس و زکات وجود داشت، این مطلب باید در سیره متشرعه و در فقه اسلامی - به صورت قطعی و مسلم - بیان می‌شد؛ در حالی که عکس آن را می‌توان ادعا کرد و می‌توان گفت که غیر از خمس و زکات، واجب مالی دیگری وجود ندارد. بنا براین، این آیات و روایات را باید حمل بر استحباب کرد.

در عین حال، تأمل در روایات مربوط به «حق معلوم» و برخی تعابیر به کار رفته در آن بیانگر این مطلب است که دلالت‌های برخی از این روایات بسیار قوی است؛ پس اگر بر وجوب هم حمل نشوند، باید بر استحباب مؤکد حمل شوند و یا به نوعی از وجوب فی‌الجمله قائل شد (نک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴ق: ص ۱۰).

با این همه، به نظر می‌رسد انفاق و اعانه به فقیرانی که در فقر مطلق هستند و بقا و دوام حیاتشان در معرض خطر است و زکات یا بودجه‌های عمومی نیز نیازهای آنان را برآورده نمی‌کند - از باب حفظ نفس - بر افراد متمکن واجب خواهد بود؛ هرچند که آنان وجوه شرعی خود را پرداخته باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ص ۶۶۵-۶۶۶). بر همین اساس، برخی فقها با استناد به دو روایت (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶: ص ۳۸۵، ح ۲۱۸۳۰ و ص ۳۸۷، ح ۲۱۸۳۶) به این مسئله تصریح کرده‌اند (صدر، ۱۳۸۹ق: ص ۶۱۷).

۲.۲. صدقه

یکی از احکام ترجیحی فقه که می‌تواند نقش مهمی در فقرزدایی داشته باشد، صدقه است. صدقه مالی است که انسان با قصد قربت، از دارایی خود خارج می‌کند و به نیازمندان و مستمندان می‌دهد. صدقه دو نوع است: صدقه واجب (مانند زکات مال و زکات فطره) و صدقه مستحب (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۸۰؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۴: ص ۱۱۶). البته، امروزه صدقه در اصطلاح متشرعه، مفهوم خاصی پیدا کرده است و تنها بر





کمک‌های مالی مستحبی اطلاق می‌شود؛ همان‌گونه که زکات نیز عمدتاً به زکات واجب اطلاق می‌شود.

فلسفه و حکمت اصلی پرداخت صدقه، آن‌گونه که از آموزه‌های اسلامی استفاده می‌شود، ریشه‌کنی فقر و رفع محرومیت از سطح جامعه است. تأملی در ادلهٔ مربوط به پرداخت صدقات - چه واجب و چه مستحب - بیانگر آن است که هر دو مطلوب شارع‌اند، اما خداوند متعال - بر اساس مصالحی - بخشی را واجب و بخش دیگر را مستحب کرده است. با این حال، صدقهٔ مستحب نیز همان هدف و غایتی را تأمین می‌کند که صدقهٔ واجب برآورده می‌کند. بر همین اساس، صدقه در روایات، کامل‌کنندهٔ زکات معرفی شده است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ص ۱۲۹) و از همین رو، توجه ویژه و اهمیت دادن به صدقهٔ مستحب، در کنار صدقهٔ واجب یا زکات می‌تواند در تحقق هدف اصلی شارع که همان فقرزدایی است، نقش مهمی ایفا کند.

با توجه به آثار و برکات فراوانی که صدقه مستحبی می‌تواند داشته باشد (نک: امام خمینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۸۵)، افزون‌بر افراد، حکومت اسلامی هم می‌تواند در این عرصه به ایفای نقش پردازد. استناد برخی از فقها به روایات رسیده از معصومین علیهم‌السلام (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸: ص ۳۳۷، ح ۲۳۷۹۸ و ج ۹: ص ۵۲۴، ح ۱۲۶۲۸ و ج ۱۸: ص ۳۳۵، ح ۲۳۷۹۵) نشان می‌دهد که حاکم جامعهٔ اسلامی مکلف به تأمین کامل زندگی همهٔ مردم است (صدر، ۱۳۸۹ق، ص ۶۲۳-۶۱۸) و مسئولیت برنامه‌ریزی برای رفاه متناسب با وضع عامه را بر عهده دارد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ص ۵۸). از این رو، یکی از عرصه‌هایی که می‌تواند به انجام این مسئولیت و وظیفهٔ عام حکومت اسلامی کمک کند، اقدام حکومت اسلامی در راستای فرهنگ‌سازی برای ترویج و توسعهٔ پرداخت صدقات و نیز سامان‌دهی و جهت‌دهی آن در رفع اساسی فقر و محرومیت از جامعه است.

البته، گاهی مسئولیت حکومت اسلامی در حوزهٔ صدقات، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد؛ ممکن است در زمان‌هایی خمس و زکات یا مالیات‌های دولتی در اختیار حکومت، کفایت افراد نیازمند جامعه را نکند و برخی در تأمین معیشت خود دچار مشکل شوند و به فعلیت رساندن صدقات مستحبی می‌تواند این خلأ را جبران کند. ابتکار امام خمینی رحمته‌الله

در تأسیس «کمیته امداد» در همین راستا قابل تحلیل و ارزیابی است. کمیته امداد در ۱۴ اسفند ۱۳۵۷ با هدف رسیدگی به وضعیت فقرا و محرومین و سامان‌دهی امور نیازمندان کشور تأسیس شد. بنا به گفته رئیس کمیته امداد امام خمینی علیه السلام، کمک‌های مردم به این نهاد - تنها در سال ۱۳۹۶ - دوهزار میلیارد تومان بوده است (فتاح، ۱۳۹۶). بی‌شک، این میزان کمک، افزون‌بر صدقات و انفاق‌های فراوانی است که مردم به‌طور مستقیم به نیازمندان می‌بخشند و نشان می‌دهد که به فعلیت‌رساندن و استفاده بهینه از این ظرفیت عظیم فقهی در راستای فقرزدایی، تا چه میزان تأثیرگذار و ضروری است.

۲.۳. تفاوت انفاق و صدقه

به نظر می‌رسد فرق و تفاوتی اساسی‌ای بین انفاق و صدقه نیست و هر دو در شمار عبادات به حساب می‌آیند و به معنای دادن مال یا چیزی در راه خدا هستند. برخی از اقسام آنها نیز واجب و برخی هم مستحب‌اند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷: ص ۹۸-۹۷ و ج ۴: ص ۱۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، صص ۴۸۰ و ۸۱۹). با وجود این، معمولاً و در عرف، به کمک‌هایی که انسان به برخی نزدیکان خود می‌کند، «صدقه» گفته نمی‌شود، بلکه از آن به انفاق و احسان تعبیر می‌شود و در مقابل، کمک به فقرا و نیازمندی که از نزدیکان نیستند، «صدقه» نامیده می‌شود. البته، باید توجه داشت که صدقه در اصطلاح متشرعه، مفهوم خاصی پیدا کرده است و تنها بر کمک‌های مالی مستحبی‌ای اطلاق می‌شود که شخص، علاوه بر تکلیف واجب خود، به فقرا می‌دهد. این برداشت، نقطه مقابل زکات واجب مالی است.

از سوی دیگر، انفاق مفهوم وسیع‌تری دارد؛ زیرا کمک‌هایی که انسان برای مسائل دینی و ترویج فرهنگ اسلامی می‌کند، انفاق فی سبیل الله است، اما عنوان صدقه بر آنها اطلاق نمی‌شود.

۳. وقف و قرض الحسنه

از جمله راهکارهای پیش‌بینی شده در فقه برای زدودن فقر، به رسمیت شناختن دو نهاد وقف و قرض الحسنه است. این دو نهاد از سنت‌های مهم اسلامی و در شمار عبادات‌اند.



فقه



درباره این دو تشویق و ترغیب زیادی صورت پذیرفته و ثواب و پاداش فراوانی برایشان در نظر گرفته شده است. در ادامه، به تبیین و توضیح این دو آموزه اسلامی می‌پردازیم.

۳.۱. وقف

یکی از احکام فقهی که آثار و برکات فراوانی - به‌ویژه در زدودن فقر از چهره جامعه - دارد، سنت حسنه «وقف» است. فقها در تعریف وقف گفته‌اند: «وقف عبارت است از حبس عین مال و تسبیل منافع آن» (نک: شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ص ۲۸۶؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۱۵۲؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ص ۵۸، امام خمینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۱) و البته، برخی از فقها نیز به جای واژه «تسبیل»، از واژه «اطلاق» استفاده کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۱۶۵؛ شهید اول، ۱۴۱۰ق: ص ۹۹؛ صاحب‌جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۸: ص ۳). به‌نظر می‌رسد که اختلاف دیدگاه فقها در استفاده از واژه «اطلاق» به جای «تسبیل»، اظهاریت «اطلاق» نسبت به «تسبیل» در بیان اباحت عین موقوفه برای موقوف علیهم باشد؛ به شکلی که بتوانند هر نوع تصرفی در آن انجام دهند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰: ص ۹۱).

بنابراین، از نظر فقهی و حقوقی، وقف عقدی است که ثمره آن حبس (حفظ) اصل مال و اختصاص منفعت آن (برای موقوف علیهم) است. در این بیان، منظور از حبس مال، ممنوعیت هرگونه نقل و انتقال مال وقفی است و مراد از تسبیل، آن است که منفعت مال موقوفه در انحصار کسانی است که وقف به نفع آنان انجام گرفته است (همان).

وقف، کامل‌ترین مصداق صدقه و به‌عبارتی صدقه جاریه و جاودانه است؛ زیرا اصل آن ثابت و فرع آن با دوام اصل مزبور، همیشه جاری و ساری خواهد بود. در حدیث مشهوری از رسول خدا ﷺ آمده است: «هرگاه فرزند آدم بمیرد، عمل او قطع می‌شود، مگر از سه چیز: فرزند صالحی که برای او دعا کند و صدقه جاریه و علمی که از آن سود برده شود» (احسانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ص ۹۷، ح ۱۰). روایتی دیگر نزدیک به همین مضمون از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است:

بهترین چیزی که انسان از خود به یادگار می‌گذارد، سه چیز است: فرزندِ نیکوکاری که برای او استغفار کند؛ روش و سنت خوبی که مردم از او پیروی کنند و صدقه جاریه‌ای که پس از مرگش جریان داشته باشد (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹: ص ۱۷۵، ح ۲۴۳۸۵).

بنابراین، وقف همچون صدقه‌ای جاریه، می‌تواند برکات فراوانی برای افراد جامعه به‌همراه آورد، بسیاری از معضلات اجتماعی را حل کند و در محو محرومیت‌ها و ریشه‌کنی فقر تأثیر زیادی داشته باشد. علاوه بر این، وقف می‌تواند در کاهش اختلاف طبقاتی و نزدیک شدن طبقات جامعه به یکدیگر در بهره‌مندی از مواهب خدادادی، گسترش عدالت اجتماعی و همگانی کردن رفاه، نقش مؤثر و ارزشمندی ایفا کند. امروزه نیز وقف می‌تواند از مؤثرترین ابزارهای تأمین رفاه مردم و پوشش‌دهنده‌ی کاستی‌ها و نواقص موجود باشد. به همین جهت نیز کارکرد وسیعی در جامعه دارد؛ به‌گونه‌ای که از دیرباز بسیاری از سازمان‌ها و نهادهایی که مسئول و موظف به حل معضلات و مشکلات جامعه و نیز توسعه، تحوّل و پیشرفت بوده‌اند، با وقف اداره می‌شده‌اند و می‌شوند. بسیاری از مساجد، مدارس، حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها، زیارتگاه‌ها، کتابخانه‌ها، مراکز فرهنگی، بیمارستان‌ها، مسافرخانه‌ها، قنات‌ها، آسایشگاه‌ها، مراکز خیریه و مانند آن یا موقوفه‌اند یا از محل موقوفات اداره می‌شوند. از این رو، وقف و توسعه و ترویج آن یکی از عوامل مهمی است که می‌تواند به زدودن گردِ فقر از چهره جامعه کمک کند.

یکی از موارد وقف از جهت موقوف علیهم، وقف برای عناوین عام و کلی‌ای مانند فقیران، نیازمندان، یتیمان، سالخورده‌گان و مانند آن است و مورد دیگر، وقف برای افراد خاص است؛ مانند این که کسی مال خود را برای فرزندان خود یا دوستش یا فرد دیگری وقف نماید. وقف در این موارد می‌تواند سطح زندگی افراد فقیر را ارتقاء دهد.

نکته مهمی که در وقف وجود دارد آن است که هر چند اصل وقف کردن عملی مستحب است، اما عمل به مفاد وقف، لازم و واجب است. بنا براین، اگر بر اساس شرایط و احکام شرعی برای فقیران و نیازمندان وقفی صورت گرفت، امکان تغییر جهت





آن وجود ندارد و متولی موقوفه باید طبق آن چه واقف، به هنگام وقف اراده و درخواست کرده است، عمل کند و حق ندارد، عملی انجام دهد که با مقتضای وقف در تعارض باشد؛ برای مثال، متولی نباید به جای آن که منافع موقوفه را برای فقیران و نیازمندان صرف نماید، آن را به مصرف دیگری برساند. در صورتی که این تخلف از مقتضای وقف اثبات شود، حاکم اسلامی می تواند از باب امور حسبه یا ولایت فقیه یا امر به معروف و نهی از منکر مداخله کند (نک: کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ص ۲۴۷-۲۴۸). البته، درباره نحوه دخالت حاکم در این فرض، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. مشهور فقهای معاصر بر این اعتقادند که حاکم باید در ابتدا، امینی را ناظر بر کار متولی قرار دهد و اگر اصلاح اداره موقوفه با ضمّ امین ممکن نبود، متولی جدیدی برای آن نصب کند. برخی دیگر متعرض ضمّ امین نشده اند و تنها به نصب متولی جدید فتوا داده اند (نک: امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ص ۵۶۸). افزون بر این، موقوفات نیازمند حفاظت و نگهداری است. گاهی مال موقوفه در معرض ضایع شدن قرار می گیرد و غرض واقف و حقوق موقوف علیهم از بین می رود. در صورتی که موقوفه متولی خاص نداشته باشد و نیازمند متولی باشد، حاکم اسلامی یا نماینده او وظیفه دارند که متکفل امور وقف شوند و تولیت آن را برعهده گیرند (امام خمینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۸۰).

باتوجه به آن چه گفته شد، وقف در فقرزدایی کارکرد مهمی دارد و از همین رو، حکومت اسلامی می تواند با ترویج فرهنگ وقف و بیان فضائل، آثار و برکات آن برای واقفان و نیز موقوف علیهم، ظرفیت های این حکم فقهی - به ویژه در مورد وقف بر فقیران و نیازمندان - را شکوفا کند و از آن در جهت رفع فقر و محرومیت از جامعه و حل این مشکلات - دست کم در بلند مدت - بهره گیرد. به گواهی تاریخ و آساند، امام علی علیه السلام با حفر چاه، احداث نخلستان و کشتزارهای متعدد و سپس وقف آن، این سنت حسنه را در عمل، ترویج کرده و از آن در راستای حل مشکلات جامعه و از جمله ریشه کنی و کاهش فقر استفاده کرده اند (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۴۹ - ۵۴). در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که امام علی علیه السلام به دست خود، یک صد چاه آب حفر کرد و همه را در راه خدا وقف نمودند (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱: ص ۳۲).

۳.۲. قرض الحسنه

قرض الحسنه یکی از مهم ترین ابزارهای اقتصاد اسلامی در جهت تحقق عدالت اقتصادی، توزیع ثروت، کاهش فاصله طبقاتی و رفع فقر و محرومیت است. در آموزه های اسلامی، تشویق و ترغیب مردم به عمل به قرض الحسنه، فضیلت و پاداش زیادی دارد (نک: صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۵: ص ۱). این فضیلت ها تا جایی است که خداوند قرض دادن به بندگان را قرض دادن به خود به حساب آورده است؛ چنان که در قرآن کریم و در سوره بقره می فرماید: «کیست که به خدا قرض نیکو دهد، تا خدا بر آن چندین برابر بیفزاید»^۱ در سوره حدید نیز همین تعبیر به کار رفته است: «همانا مردان و زنان صدقه دهنده و [آنان که] به خدا قرض الحسنه دادند، دوچندان داده می شوند و برایشان [در آخرت] اجری کریمانه است^۲ و پاداش نهایی آنان آمرزش و دخول در بهشت است»^۳.

در پنج سوره از قرآن کریم، موضوع قرض الحسنه مطرح شده و اصطلاح «قرض» متصف به «حسن» شده و به صورت «قرضاً حسناً» آمده است (سوره بقره ۲۴۵؛ سوره مائده، آیه ۱۲؛ سوره حدید، آیه ۱۱؛ سوره تغابن، آیه ۱۷؛ سوره مزمل، آیه ۲۰). البته، منظور از «قرض حسن» در آیات کریمه قرآن، تنها قرض به معنای مصطلح و فقهی آن نیست، بلکه منظور هر کار خیری است که در راه خدا انجام شود؛ پس انفاق در راه خدا، وام دادن، صدقه دادن، وقف کردن و مانند آن را نیز دربر می گیرد. آن چه امروزه «قرض الحسنه» نامیده می شود نیز - در حقیقت - همان قرض الحسنه فقهی است^۴ که یکی از مصادیق قرض الحسنه در فرهنگ و ادبیات قرآن است. روایات فقهی این باب نیز به قرض الحسنه فقهی اشاره دارند (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ص ۸۵۶-۸۵۷).

۱. «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً» (بقره: ۲۴۵).

۲. «إِنَّ الْمُضْتَدِّينَ وَالْمُضْتَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۸).

۳. «لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِوَسْطِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (مائده: ۱۲).

۴. قرض الحسنه، از منظر فقه، به مالی گفته می شود که قرض دهنده آن را با قصد استرداد (نه رایگان) به کسی می دهد؛ خواه عین آن یا مالیت آن در ضمن مالی دیگر برگردد (در باره احکام قرض الحسنه فقهی، نک: صاحب جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۵: ص ۱ به بعد).





از مجموع ادله مربوط به قرض الحسنه استفاده می‌شود که یکی از حکمت‌های مهم تشریح این سنت حسنه، رفع نیاز ضروری نیازمندان و محرومان جامعه است؛ نه برای تجارت و تولید و تکاثر ثروت. بر همین اساس، در کنار ادله دال بر استحباب قرض الحسنه، طایفه دیگری از روایات بر کراهت قرض گرفتن دلالت دارند (نک: شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۱۸۱، ح ۳۶۷۹ به بعد؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸: ص ۳۱۵، ح ۲۳۷۴۸ به بعد). وجه جمع این دو دسته ادله این است که دسته اول، بر قرضی دلالت دارد که نیاز ضروری نیازمندان را رفع کند و دسته دوم مربوط به قرض دادن و قرض گرفتن در موارد غیر ضروری است. به عبارت دیگر، ادله دال بر استحباب قرض الحسنه، به موارد نیاز و ضرورت انصراف دارند و ادله دال بر کراهت به موارد غیر ضروری منصرف‌اند. نتیجه این که اگر به نیازمندان واقعی قرض داده شود، مکروه نیست؛ زیرا عمل قرض‌دهنده در راستای حل مشکل بندگان خدا و مصداق «تعاون علی البر»^۱ است و از همین رو، فضیلت‌های بیان‌شده برای قرض الحسنه در حق او صادق است و روایات دال بر استحباب قرض الحسنه، به این مورد (رفع نیاز ضروری نیازمندان) مربوط است. در مقابل، قرض گرفتن فقرا و محرومان - که از سر نیاز واقعی و ضرورت است - نیز مکروه و مذموم نخواهد بود (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۱۹، ح ۲۳۷۵۸).

سنت قرض الحسنه یکی از راه کارهای مهم اسلام برای حل مشکل مالی افراد و رفع نیاز ضروری نیازمندان جامعه و ریشه کن کردن فقر و محرومیت از جامعه است. اهمیت این سنت از آن جهت است که افرادی وجود دارند که هرچند در زمان کنونی نیازمندند و قادر به اداره زندگی خود نیستند، اما به دلیل برخورداری از مهارت یا شغل و بعضی امکانات یا توانایی‌ها یا موقعیت اجتماعی، نمی‌خواهند از صدقه و انفاق استفاده کنند، بلکه این گروه می‌توانند با قرض گرفتن، مشکلات خود را حل کنند و سپس قرض خود را بپردازند. در حقیقت، پیش‌بینی قرض الحسنه در کنار انفاق و صدقه، بیانگر نگاه جامعی است که فقه به حل مشکل فقرا و محرومان دارد.

۱. «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲).

ویژگی غیردولتی بودن نهاد قرض الحسنه و لزوم پرهیز از تحمیل بار بر دوش دولت می تواند بستر مناسبی برای ایجاد انگیزه معنوی و اخروی در افراد و مؤسسات به وجود آورد تا با وارد کردن بخشی از سرمایه خود به این حوزه، به این سنت اسلامی عمل کنند. البته، باید توجه داشت که این امر مانع از آن نمی شود که حکومت اسلامی در جهت زمینه سازی، گسترش، هدایت و نظارت بر آن ایفای نقش نکند. بر همین اساس، حکومت اسلامی باید در راستای مسئولیت کلی خود در جهت برنامه ریزی برای معیشت و رفاه متناسب با وضع عامه مردم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ص ۵۸)، با تقویت افراد، مراکز و مؤسساتی که در حوزه قرض الحسنه فعالیت می کنند و همچنین با هدایت آنان در راستای اهداف والای حکومت اسلامی، از جمله رفع فقر و محرومیت از جامعه اسلامی، از این ظرفیت مهم فقهی به خوبی بهره و استفاده ببرد.

در این راستا، حکومت با هدف ترویج و توسعه قرض الحسنه می تواند بازپرداخت قرض الحسنه و حمایت از قرض دهندگان را تضمین کند؛ زیرا ممکن است برخی از کسانی که قرض الحسنه می گیرند از بازپرداخت قرض خود امتناع ورزند و موجبات زیان قرض دهندگان و در نهایت، انصراف آنان از فعالیت در این عرصه را فراهم آورند. افزون بر این، جلوگیری از فعالیت های غیرقانونی برخی افراد و مؤسسات با عنوان قرض الحسنه، می تواند در ایجاد و تقویت احساس اطمینان بیشتر مردم و میل و گرایش آنها به وارد کردن سرمایه خود به این عرصه، تأثیر گذار باشد.

۳.۳. برتری قرض الحسنه بر صدقه

قرض الحسنه - آن گونه که از روایات استفاده می شود - از جهات گوناگون بر صدقه برتری دارد: نخست این که در صدقه، چون فرد گیرنده ملزم به بازپرداخت نیست، چه بسا افراد غیر مستحق هم تقاضای دریافت صدقه کنند. این نکته در روایتی از امام صادق علیه السلام این گونه بیان شده است: «بر در بهشت نوشته شده است: [پاداش] صدقه ده برابر و پاداش قرض هجده برابر است. [پاداش] قرض به این دلیل از [پاداش] صدقه





بیشتر است که قرض گیرنده جز از سر نیاز قرض نمی گیرد، ولی صدقه گیرنده گاهی با این که نیاز ندارد، صدقه می گیرد» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰: ص ۱۳۹).

دوم این که برخی افراد با وجود نیاز واقعی، به جهت شأن اجتماعی و انسانی خود، از درخواست و اخذ صدقه پرهیز می کنند؛ در حالی که در قرض الحسنه - به سبب الزام به بازپرداخت اصل مال - این دشواری به مراتب کمتر مشاهده می شود. در روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «پاداش قرض هجده برابر پاداش صدقه است؛ زیرا قرض به دست کسی می رسد که حاضر نیست برای دریافت صدقه خود را ضایع (و کوچک) کند» (همان: ص ۱۴۰). بر این اساس، قرض الحسنه می تواند در رفع فقر نیازمندان واقعی مؤثر باشد.

وجه سوم برتری قرض الحسنه بر صدقه، آن است که قرض الحسنه سبب می شود شخص قرض گیرنده به تلاش و فعالیت وادار شود و انگیزه بیشتری برای کار و کوشش داشته باشد تا بتواند قرض خود را ادا کند؛ زیرا قرض گیرنده ملزم به بازپرداخت است و همین مسئله سبب رونق اقتصادی و شکوفایی خلاقیت‌ها و استعدادها می شود و نیز از بروز سستی، تنبلی، بیکاری و مفت خواری افراد در جامعه جلوگیری می کند، ولی از آنجا که گیرنده صدقه، الزام و انگیزه‌ای برای رد مال ندارد، تلاش و کوششی برای انجام فعالیت اقتصادی صورت نخواهد گرفت و ممکن است آسیب‌های پیش گفته برای فرد پدید آید و شاید همین امر یکی از دلایلی باشد که در روایات وارده از اولیای دین، قرض الحسنه از صدقه محبوب تر است (نک: شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸: ص ۳۳۰، ح ۲۳۷۸۳). افزون بر این، در قرض الحسنه، کرامت و عزت نفس قرض گیرنده از بین نمی رود، ولی صدقه گیرنده، به تدریج عزت نفس خود را ازدست می دهد و نفس او به پستی می گراید. انسان وقتی بخشنده است، دستش بالاست، اما وقتی صدقه می گیرد، دستش پایین است. انسان فرومایه همواره دست بگیر دارد و این مسئله چون با عزت و کرامت انسان ناسازگار است، از نظر اسلام ناپسند است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می فرمایند: «دست بالا (بخشنده) بهتر از دست پایین (گیرنده) است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ص ۲۶، ح ۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در جهان‌بینی اسلامی، ضمن توجه به تمامی ابعاد وجودی انسان، تعالی مادی و معنوی انسان در کنار هم مورد توجه است و مسیر آخرت در متن زندگی دنیوی قرار داده شده است. از همین رو، توجه به مسائل اقتصادی، رفاه و رفع فقر و محرومیت یکی از پایه‌های اساسی زندگی انسان‌ها و در راستای حرکت تکاملی انسان و از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری جامعه سالم، مطلوب و منطبق بر آموزه‌های اسلامی است؛ همچنین، سازوکارهای آن نیز در احکام فقهی پیش‌بینی شده است.

تأکید و توجه فراوان احکام فقهی بر فقرزدایی و رسیدگی به افراد نیازمند، یکی از جلوه‌های بارز این مسئله است؛ به همین جهت، در کنار احکام الزامی مربوط به فقر، احکام ترجیحی و استجابی متعددی قرار گرفته‌اند که به تأمین و تحقق همان هدف و غایت شارع کمک می‌کنند. در این احکام ترجیحی، برای هر دسته از افراد نیازمند که در اداره زندگی خود با مشکل مواجه‌اند، بسته به نوع نیاز آنان، تدابیر مختلفی در نظر گرفته شده است. برای حل مشکل افرادی که به دلیل نداشتن شغل و امکانات مناسب، حتی توان قرض گرفتن و بازپرداخت بدهی خود را ندارند، به کمک بلاعوض - در قالب انفاق و صدقه - توصیه شده است و برای این کار ثواب و پاداش فراوان نیز در نظر گرفته شده است. در مقابل، افرادی هستند که در زمان کنونی نیازمندند، ولی به دلیل بر خورداری از شغل یا امکانات یا به جهت حفظ آبرو و شأن اجتماعی خویش از درخواست و پذیرش صدقه پرهیز می‌کنند که البته، برای چنین نیازمندانی قرض‌الحسنه در نظر گرفته شده است و این افراد مشکلات خود را با قرض‌الحسنه حل می‌کنند و سپس قرض خود را می‌پردازند.

پیش‌بینی این نهادها در قالب احکام ترجیحی فقه، ظرفیت عظیمی را در کنار احکام الزامی یعنی خمس و زکات فراهم آورده است. با استفاده صحیح از این ظرفیت و به‌فعلیت رساندن آن، روح تعاون، نیکوکاری، نوع‌دوستی و همبستگی بین افراد و اقشار مختلف جامعه تقویت خواهد شد و فاصله طبقاتی نیز کاهش خواهد یافت. افزون‌براین،



دیگر کسی در تأمین امکانات اولیه و ضروری زندگی اش در نخواهد ماند. فرهنگ‌سازی از سوی افراد، نهادهای اجتماعی و حکومت اسلامی و تشویق به انفاق، صدقه، وقف و قرض‌الحسنه و نیز بیان احکام فقهی، فضیلت‌ها، آثار و برکات دنیوی و اخروی آن‌ها دو دستاورد خواهد داشت: نخست این که به رفع فقر از جامعه منجر خواهد شد و دوم این که به ترویج دین و ورود احکام آن به متن زندگی مردم نیز کمک خواهد کرد.

بی‌شک، در این میان، نقش و جایگاه حکومت اسلامی بسیار مهم و اثرگذار است؛ زیرا یکی از وظایف اصلی حکومت اسلامی، سامان‌دهی نظام معیشت و برنامه‌ریزی برای دسترسی همگان به رفاه متناسب با وضع عامه مردم است. یکی از عرصه‌هایی که می‌تواند به تحقق این مسئولیت حکومت کمک کند، فرهنگ‌سازی برای ترویج، توسعه و فعلیت بخشیدن به احکام ترجیحی فقه، همراه با احکام الزامی آن، در زمینه رفع فقر و محرومیت است؛ زیرا ممکن است در زمان‌هایی خمس و زکات یا مالیات‌های دولتی در اختیار حکومت، کفایت هزینه‌های افراد نیازمند جامعه را نکند و برخی در تأمین معیشت خود دچار مشکل شوند و از همین رو، به فعلیت‌رساندن ظرفیت عظیم احکام ترجیحی فقه می‌تواند به تحقق مسئولیت‌های حکومت در رفع نیاز محرومان جامعه کمک کند.



فقه

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادریس حلی (محمد بن منصور بن احمد) (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۳، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۲۰ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۲۴، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی جمهور (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۵. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج ۱۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، صحاح اللغة، ج ۲، بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. حرانی، حسن بن علی (ابن شعبه حرانی) (۱۴۰۴ق)، تحفة العقول عن آل الرسول ﷺ، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۹. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دارالقلم.
۱۱. سبزواری، ملامحمدباقر (۱۲۴۷ق)، ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۲، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ.
۱۲. سید رضی (محمد بن حسین بن موسی) (۱۳۸۶)، نهج البلاغه، ترجمه: سیدجعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. شهید ثانی (زین الدین بن علی ج بعی عاملی) (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۲، قم: کتاب فروشی داوری.
۱۴. شهید ثانی (زین الدین بن علی ج بعی عاملی) (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.
۱۵. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۶. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (۱۴۱۰ق)، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت: دار التراث - الدار الإسلامیة.



١٧. شيخ حرّ عاملي، محمد بن الحسن (١٤٠٩ق)، وسائل الشيعة، ج ٩، ١٦ و ١٨-١٩، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٨. شيخ صدوق (محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قمي) (١٣٦٢)، الخصال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
١٩. شيخ صدوق (محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قمي) (١٤١٣ق)، كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٠. شيخ صدوق (محمد بن علي بن الحسين بن بابويه قمي) (١٤١٨ق)، الهداية في الأصول و الفروع، قم: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام.
٢١. شيخ طوسي (محمد بن الحسن) (١٣٨٧ق)، المبسوط في فقه الإمامية، ج ١ و ٣، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٢٢. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن النعمان عكبري بغدادي) (١٤١٠ق)، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٣. صدر، سيد محمد باقر (شهيد صدر) (١٣٨٩ق)، إقتصادنا، بيروت: دارالفكر.
٢٤. طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم (١٤٠٩ق)، العروة الوثقى، ج ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٢٥. طباطبائي، سيد علي (١٤١٨ق)، رياض المسائل، ج ١٠، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٢٦. طبرسي، رضي الدين حسن بن فضل (١٤١٢ق)، مكارم الأخلاق، قم: انتشارات الشريف الرضي.
٢٧. طبري، محمد بن جرير (١٤١٢ق)، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٢٦، بيروت: دارالمعرفة.
٢٨. علامه حلّي (حسن بن يوسف مطهر اسدي) (١٤١٤ق)، تذكرة الفقهاء، ج ٥، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٢٩. عياشي، محمد بن مسعود (١٣٨٠ق)، تفسير العياشي، تهران: المطبعة العلمية.
٣٠. فاضل مقداد (جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري) (١٤١٩ق)، كنز العرفان في فقه القرآن، ج ١، تهران: مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي.



۳۱. فتاح، پرویز (۱۵ اسفند ۱۳۹۶)، «کمک دوهزار میلیاردی مردم به کمیته امداد در سال ۱۳۹۶»، خبرگزاری میزان، کد خبر: ۴۰۲۹۵۷، آدرس:

<https://www.mizanonline.com/fa/news/402957>.

۳۲. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ج ۲۰ و ۲۸، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۳۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۷ق)، القاموس المحيط، ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، ج ۱۰، اصفهان: مکتبه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

۳۵. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷)، قاموس قرآن، ج ۴ و ۷، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۳۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۷، تهران: ناصر خسرو.

۳۷. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۲-۴ و ۷، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۳۹. مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی) (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، ج ۴۱، ۷۸ و ۱۰۰، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۰. محقق ثانی (علی بن الحسین کرکی) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳ و ۹، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۴۱. محقق حلّی (جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۴۲. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، ج ۴، قم: دارالکتاب الإسلامی.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۳)، تفسیر نمونه، ج ۲۲، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۴۴. موسوی خمینی، سیدروح الله (امام خمینی) (۱۴۰۷ق)، تحریر الوسیلة، ج ۲، بیروت: سفارت جمهوری اسلامی ایران.

۴۵. موسوی خمینی، سیدروح الله (امام خمینی) (۱۳۸۱)، توضیح المسائل مراجع، تهیه و تنظیم: سیدمحمدحسن بنی هاشمی خمینی، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.



٤٦. موسى خميني، سيدروح الله (امام خميني) (١٣٨٥)، صحيفه امام، ج ٢١، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.
٤٧. نجفي، محمد حسن (صاحب جواهر) (١٩٨١م)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ١٥، ٢٥ و ٢٨، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٨. نراقي، احمد بن محمد مهدي (١٤١٥ق)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٩، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
٤٩. هاشمي شاهرودي، سيد محمود (١٤٣٤ق)، درس نامه فقه: درس خارج فقه زكات، ج ١، قم: بنياد فقه و معارف اهل بيت عليهم السلام.



کاوشی نو در متصدیان شناخت موضوعات احکام فقهی

حجت‌الله بیات*

چکیده

یکی از ارکان شناخت موضوعات احکام فقهی، متصدی تشخیص آنهاست. معروف است که تشخیص موضوع، کار فقیه نیست. این مقاله ضمن رد این ادعای کلی و اجمالی، در زمینه شناخت موضوعات احکام فقهی به بررسی و کشف جایگاه و مسئولیت‌های «فقیه»، «مکلف» و «کارشناس» و تقسیم کار آنها پرداخته و مسئولیت هر کدام از آنان را تعیین کرده است. با بررسی این سه جایگاه تشخیص موضوعات احکام فقهی، روشن شد که قلمرو مسئولیت فقیه در شناخت موضوعات شرعی عبارت است از: تعریف موضوعات شرعی؛ تشخیص الفاظ موضوعات شرعی؛ تشخیص موقعیت فقهی موضوعات شرعی؛ شناخت مفهوم مخترعات شرعی؛ شناخت مقومات مخترعات شرعی. همچنین، مسئولیت فقیه در موضوعات عرفی عبارت است از: تشخیص نوع موضوعات؛ تشخیص موقعیت فقهی موضوعات؛ تشخیص عنوانیت موضوعات. قلمرو مسئولیت مکلف در شناخت موضوعات عبارت است از: تشخیص مصادیق مخترعات شرعی؛ تشخیص موضوعات عرفی در مراحل مفهوم‌شناسی؛ تشخیص ملاکات مفهومی و مصادق‌یابی آنها در صورت توانایی. در نهایت، قلمرو مسئولیت کارشناس در شناخت موضوعات عبارت است از: شناخت مفاهیم و مصادیق موضوعات عرفی منصوص دشوار؛ شناخت مفاهیم و مصادیق موضوعات تخصصی و مستحدثه.

کلیدواژه‌ها

متصدی، شناخت، متصدی شناخت فقیه، مکلف، کارشناس، موضوعات احکام فقهی.



مقدمه

فقهها برای شناخت موضوعات احکام فقهی عمدتاً به دو مرحله مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی اشاره کرده‌اند، اما حقیقت این است که برای روشن شدن متصدی شناخت موضوعات احکام فقهی، توجه به مراحل مقدماتی شناخت موضوعات نیز ضروری است. نخستین مرحله مقدماتی شناخت موضوعات، تشخیص نوع آنهاست. برای تعیین متصدی شناخت موضوعات، ابتدا باید روشن شود که شارع مقدّس چه میزان در موضوع تصرّف کرده است. آیا شارع خود آن را اختراع کرده است؟ (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۱۹) یا از موضوعات عرفی‌ای است که شارع به آن قیودی زده است یا از موضوعات عرفی است (ایروانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵: ص ۳۰۳) و تشخیص آن به عرف واگذار شده است؟

دومین گام مقدماتی موضوع‌شناسی، شناخت موقعیت فقهی موضوع است؛ بدین معنا که ابتدا باید روشن شود که لفظ مورد نظر، چگونه می‌تواند موضوع حکم فقهی شود؟ موضوعیت برخی واژه‌ها برای فقه چندان ابهامی ندارد و بدیهی است و این بداهت به دلیل وجود این واژه‌ها در نصوص است، اما برخی از کلمات این گونه نیستند؛ به ویژه موضوعات مستحدثه یا موضوعاتی که با تعبیری متفاوت از نصوص، مطرح می‌شوند.

سومین گام مقدماتی برای تعیین متصدیان شناخت موضوعات این است که باید مشخص شود که لفظی که حاکی از موضوع است، با عناوین اولیه فقهی چه نسبتی دارد. آیا لفظ مورد نظر، همان عنوانی است که حکم شرعی روی آن آمده است؟ و اگر چنین نیست، به کدام عناوین مربوط و ملحق می‌شود؟ برای نمونه، باید بررسی شود که واژه «غنا» خود عنوانی مستقل است یا به عناوین اصلی‌ای همچون «لهو الحدیث»، «سدّ عن ذکر الله»، «اضلال» یا «لهو و لعب» بازمی‌گردد؟

هدف اصلی در تشخیص موضوعات احکام فقهی، مفهوم‌شناسی و - در نهایت - مصداق‌یابی است و از همین رو، برای نیل به این هدف در شناخت دقیق موضوعات، به مرحله دیگری با عنوان ملاک‌شناسی نیازمندیم. نتیجه بررسی دقیق مفهوم به استخراج



ملاک‌های مفهومی و شرعی آن منتهی می‌شود. این ملاک‌ها، به‌عنوان مقومات ماهوی، آن موضوع را از دیگر موضوعات متمایز می‌کنند. کشف این شاخص‌ها برای مصداق‌یابی کاربرد دارد.

باتوجه به مراحل یادشده برای شناخت موضوعات احکام فقهی، سؤال این است که مسئولیت و دلایل توجیهی ورود فقیه برای تشخیص موضوعات چیست و قلمرو آن کجاست؟ حقیقت این است که در برخی موارد که فقها به عرصه تشخیص موضوعات وارد شده‌اند، به‌دلیل روشن نبودن تکلیف، یا کوتاهی یا فقدان دیگر متصدیان بوده است. این مشکل، ضرورت بازنگری متصدیان تشخیص موضوعات و تعیین مسئولیت و سهم هر یک از آنها را دوچندان می‌کند.

با توجه به ابهامات و کلی‌گویی‌هایی که درباره متصدیان شناخت موضوعات احکام فقهی و قلمرو مسئولیت آنان وجود دارد، این مقاله در صدد تعیین قلمرو و مسئولیت فقیه، مکلف و کارشناس و ارائه الگویی برای متصدیان تشخیص هر یک از مراحل و انواع موضوعات است. چنین پژوهشی، به‌صورت مستقل، سابقه‌چندانی نداشته است و در گذشته، چنین تعیین قلمروی صورت نگرفته است.

۱. جایگاه و مسئولیت فقیه

اجتهاد، عملیاتی است مرکب از شناخت موضوعات و استنباط احکام (صدر، ۱۹۷۸م: ص ۱۵۸)، اما باید دید قلمرو مسئولیت فقیه در موضوع‌شناسی تا کجاست. به‌دلیل رویکرد حکمی، فقها در تعریف اجتهاد و فقه با عبارات گوناگون تنها به استنباط حکم تصریح کرده‌اند و هیچ اشاره‌ای به شناخت موضوع نکرده‌اند (ابن‌الشهیدالثانی، ۱۴۲۹ق: ص ۳۳؛ صدر، ۱۴۲۰ق: ص ۳۲؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱؛ ص ۱۰۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲؛ ص ۴۲۲).

واقعیت این است که بدون شناخت موضوع، صدور حکم ممکن نیست و بنا براین، شناخت موضوعات - اعم از مخترعات و مستنبطات - همچون استنباط احکام شرعی، کار فقیه است. فقیه، افزون بر استنباط احکام شرعی، وظیفه شناخت موضوعات احکام فقهی را نیز دارد و اجتهاد و تقلید در این‌گونه موضوعات نیز جریان پیدا می‌کند. برخی



فقه



از فقها به این موضوع تصریح کرده‌اند و معتقدند تقلید در موضوعات شرعی نیز جریان دارد؛ زیرا شناخت این نوع موضوعات نیز همچون حکم شرعی بدست فقیه است (صدر، ۱۴۲۰ق: ص ۴۰۲). در نتیجه، پرسش این است که چرا شناخت موضوعات در تعریف فقه و اجتهاد نیامده است؟

بنابراین و باتوجه به مسئولیت فقیه در شناخت موضوعات، نباید از تعریف فقه و اجتهاد چنین برداشت شود که وظیفه فقیه صرفاً استنباط احکام شرعی است. با اذعان به این که مسئولیت شناخت موضوعات نیز بر عهده فقیه است، نیاز است محدوده آن هم مشخص شود. مسئولیت فقیه درباره موضوعات احکام فقهی در دو بخش قابل بررسی است: (۱) تشخیص موضوعات شرعی؛ (۲) تشخیص موضوعات عرفی.

۱.۱. تشخیص موضوعات شرعی

موضوعات شرعی شامل مخترعات و مقیدات (مستنبطات) شرعی می‌شود. مخترعات شرعی آن دسته از موضوعات‌اند که شارع آنها را اختراع و اجزاء و شرایطشان را مشخص کرده است. شناخت مراحل مختلف تشخیص مخترعات شرعی با همه اجزاء و ویژگی‌هایشان - به جز مصادیقشان - وظیفه فقیه است (امام خمینی، ۱۴۲۶ق: ص ۳۹۸؛ آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۳۰۴).

تشخیص نوع موضوعات و تأثیر آن در ارکان، فرایند و نتیجه شناخت آنها مهم است و از همین رو، فقیه در نخستین گام، باید تعریفی روشن از موضوعات مخترع شرعی و معیارهای تشخیص و تمایز این نوع موضوعات احکام فقهی از دیگر موضوعات، در دست داشته باشد تا بتواند در مواجهه با الفاظ حاکی از موضوعات احکام، مخترعات شرعی را از دیگر موضوعات تشخیص دهد.

درباره تعریف و شاخص‌های «مخترعات شرعی» میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی موضوع مخترع را آن دسته از موضوعات فقهی می‌دانند که شارع خود ابداع و تعریف کرده و حدود، اجزاء و شرایط آنها را بیان کرده است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۵۳۹). بر این اساس، عده‌ای تکالیف شرعی را در دایره این نوع موضوعات قرار داده و بر این

باوراند که مخترعات شرعی اموری هستند که به تکالیف تعلق می‌گیرند؛ مانند طهارت، صوم و صلوات (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ص ۱۰۲).

برخی نیز تصریح کرده‌اند که عبادات از مخترعات شرعی‌اند: «إِنَّ الْعِبَادَاتِ مَخْتَرَعَاتُ الشَّارِعِ» (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۷۳؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۳۱۹؛ آملی، ۱۴۱۳ق: ص ۱۴۵). فقها - چنان که ملاحظه می‌شود - عموماً برای مخترعات شرعی، مثال‌هایی از عبادات زده‌اند و حتی به این که عبادات از مخترعات شرعی‌اند، تصریح کرده‌اند. شاید همین سبب شده است که چنین پنداری قوّت بگیرد که مخترعات شرعی منحصر در عبادات‌اند؛ در حالی که تعاریفی که برای مخترعات شرعی آورده‌اند، نشان می‌دهد که این نوع موضوعات منحصر در عبادات نیستند؛ اگرچه باید پذیرفت که عبادات سهم عمده‌ای در مخترعات شرعی دارند. تعابیر برخی از فقها دربارهٔ معیار تشخیص موضوعات مخترع شرعی، به قرار زیر است: «هر امری که به تکالیف تعلق گرفته باشد» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ص ۱۰۲)؛ «هر موضوعی که از جانب شارع تأسیس شده باشد» (صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ص ۵۳۹)؛ «هر موضوعی که باید از طرف شارع بیان شود و عرف چیزی از آن نمی‌فهمد» (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۱۹)؛ «هر موضوعی که عرف برای دانستن اجزاء، شرایط و موانع آن راهی نداشته باشد» (خزازی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ص ۳۵۵).

با توجه به تعاریف مختلفی که فقها دربارهٔ عبادات و شاخص‌های آنها ارائه داده‌اند، دربارهٔ تعداد و مصادیق آنها نیز اختلاف نظرهایی به چشم می‌خورد:

برخی فقها، عبادات را به پنج مورد تقلیل داده و دیگر عبادات را فرع این موارد دانسته‌اند (بروجردی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ص ۱۰). محقق حلّی، تعداد عبادات را ده مورد شمرده است (محقق حلّی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ص ۲) و گروهی نیز عدد آنها را به ۲۰ و حتی ۴۵ مورد نیز رسانده‌اند (نک: بروجردی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ص ۱۱-۱۲).

معیار عبادی بودن موضوعات ضرورت قصدِ قربت در آنهاست؛ به نحوی که بدون آن، عبادت باطل است و ذمّه مکلف، بری نمی‌شود (اراکی، ۱۴۲۰ق: ص ۳۷۷). بنابراین، موضوعاتی که قصد قربت شرط صحت آنها نیست، از دایرهٔ عبادات ذاتی بیرون می‌روند، اگرچه قصد قربت اختیاری سبب عبادی شدن عرضی آنها می‌شود. از همین رو،





برخی فقها جهاد، مرزبانی و امر به معروف و نهی از منکر را به دلیل عدم لزوم قصد قربت در آنها، موضوعات عبادی نمی‌دانند (بروجردی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ص ۱۳).

با توجه به اختلافاتی که در تعداد و مصادیق موضوعات عبادی وجود دارد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا بین عبادی بودن و مخترع شرعی بودن موضوعات، ملازمه‌ای وجود دارد؟ در پاسخ می‌توان گفت: اگر قصد قربت - که شرط صحت عبادات است - نشان‌دهنده تأسیسی بودن شاکله و تصرف مستقیم شارع در آنها باشد، به نحوی که تمام ماهیت‌شان منتسب به شارع باشد، بین عبادی بودن و مخترع بودن موضوعات، ملازمه وجود دارد. این ویژگی می‌تواند شاخصی برای تشخیص مخترعات شرعی از مقیدات شرعی نیز باشد.

مقید شرعی موضوعی است که مفهوم لغوی و عرفی آن محفوظ است، اما شارع با قیودی احکامی را برای آنها وضع کرده است؛ مانند سفر شرعی که در صورت طیی هشت فرسخ، سبب شکسته شدن نماز می‌شود.

بنابراین، با توجه به شاخصی که برای تشخیص مخترعات شرعی از دیگر موضوعات وجود دارد، نمی‌توان آنها را به عبادات منحصر کرد؛ برای همین است که برخی «متعه» را نیز - به تبع «نکاح» یا به صورت مستقل - از مخترعات شرعی دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۱۳۸؛ محقق حلی، ۱۴۱۳ق: ص ۱۵۴).

برخی «آب» که موضوعی غیر عبادی است را نیز از مخترعات شرعی دانسته‌اند (محقق حلی، ۱۴۱۳ق: ص ۱۵۴). به نظر می‌رسد «گر» نیز یکی دیگر از مخترعات شرعی باشد؛ زیرا این اصطلاح در روایات به کار رفته و مقدار آن تعیین شده است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ص ۱۶۶-۱۶۸).

دسته دیگر از موضوعات شرعی مقیدات شرعی‌اند. این موضوعات - در حقیقت - عرفی‌اند که شارع آنها را مقید کرده است. با توجه به مشابهت‌هایی که بین مخترعات و مقیدات شرعی وجود دارد، بدیهی است که اجتهاد و تقلید در این نوع موضوعات نیز همانند حکم شرعی جریان پیدا می‌کند.

بنابراین، متصدی شناخت مستنبطات شرعی و قیود آنها با غرض شناساندن

موضوعات مستنبطه به مقلدان نیز فقیه است. مقلد نیز با غرض شناخت و عمل به دستورات الهی، برای شناخت این نوع موضوعات و قیود آنها باید همچون مخترعات شرعی از فقیه تقلید کند (نجم‌آبادی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۴۹۹).

بنابر آنچه گذشت، حیطة مسئولیت فقیه درباره تشخیص موضوعات شرعی - اعم از مخترعات و مقیدات - عبارت‌اند از:

۱.۱.۱. تعریف موضوعات شرعی

فقیه، در نخستین گام، باید تعریفی روشن از موضوعات مخترع و مقید شرعی و معیارهای تشخیص این نوع موضوعات از دیگر موضوعات احکام فقهی، در دست داشته باشد تا در نخستین مواجهه با الفاظ موضوعات، بتواند مخترعات شرعی را از دیگر موضوعات تشخیص و تمایز دهد.

۱.۱.۲. تشخیص الفاظ موضوعات شرعی

تعریف فقها برای چنین موضوعاتی متأثر از مفروضات و مبانی ایشان در مباحث اصولی و فقهی و حاصل تتبع و بررسی آیات و روایات است. بر اساس تعریفی که فقیه از موضوع مخترع شرعی دارد، دیدگاه او شاخصی برای یافتن الفاظی است که در نصوص آمده است و آن الفاظ می‌توانند ذیل این دسته از موضوعات قرار گیرند. از این رو، اختلاف نظر فقها در تعریف مخترعات و مقیدات شرعی و معیارهای تشخیص آنها، اصلی‌ترین عامل اختلاف ایشان در تعداد و الفاظ مربوط به این نوع موضوعات است.

۱.۱.۳. تشخیص موقعیت فقهی موضوعات شرعی

شناخت موقعیت فقهی مخترعات شرعی بدین معناست که فقیه بدست آورد که لفظ حاکی از موضوع مورد نظر چگونه موضوع حکم فقهی است و متعلق چه احکام تکلیفی و وضعی‌ای قرار می‌گیرد. تشخیص این که موضوع مخترع شرعی مورد نظر - از دیگر جهات - چه نوع موضوعی است و در ابواب فقهی چه جایگاهی دارد، فقیه را در جهت شناخت موقعیت این نوع موضوعات یاری می‌دهد.





۱.۱.۴. شناخت مفهوم مخترعات شرعی

تشخیص مفاهیم مخترعات شرعی نیز به عهده فقیه است. یکی از مباحث اصولی ای که در تشخیص مخترعات شرعی کاربرد دارد، بحث حقیقت شرعیه است. در وجود حقیقت شرعیه و آثار مترتب بر آن، اجماع و اتفاق نظری میان فقها به چشم نمی خورد. با توجه به تعریف مخترعات شرعی، فقیه باید با تتبع در منابع، مخترعات شرعی را از دیگر موضوعات بازشناسی کند. از آنجا که ماهیت این نوع موضوعات را شارع اختراع کرده است، مراد او باید از بررسی آیات و روایات کشف شود؛ زیرا مخترعات شرعی در بین عرف و اهل لغت مجهول اند؛ چون آنها از اختراعات شرعی اند و عرف راهی برای شناخت اجزاء و شرایط آنها ندارد. بنا بر این، پیش از بیان شارع، نمی توان به اطلاق آنها تمسک کرد (بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۱۰۴).

از آن چه گذشت، می توان چنین نتیجه گرفت که مراد از مفهوم شناسی مخترعات شرعی، تعبیری مسامحی است؛ زیرا در حقیقت، فقیه نباید مفهوم لغوی این نوع موضوعات را جست و جو کند، بلکه باید با بررسی کتاب و سنت، هیئت و ویژگی هایی را کشف کند که شارع برای این گونه موضوعات وضع کرده است.

بنابراین، فقیه افزون بر استنباط احکام شرعی، شناخت برخی موضوعات از جمله مخترعات شرعی را نیز به عهده دارد؛ زیرا این موضوعات از جانب شارع جعل شده اند و راهی برای شناخت آنها جز اجتهاد وجود ندارد و نمی توان برای تشخیص آنها به عرف رجوع کرد (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ص ۳۰۴).

۱.۱.۵. شناخت مقومات مخترعات شرعی

فقیه با توجه به میزان احاطه علمی و دسترسی به منابع فقهی و نیز با تتبع در آیات و روایات مورد نظر شارع و بررسی دقیق آنها، مقدمات، اجزاء، شرایط و موانع مورد نظر شارع درباره مخترعات شرعی را کشف می کند و در مقام افتاء، آنها را به عنوان مقومات مفهومی و ماهوی موضوع مورد نظر، در اختیار مقلدان خود قرار می دهد و در نتیجه، مقلدان نیز می توانند مصادیق این نوع موضوعات را به درستی تشخیص دهند و طبق دستورات شارع، به تکلیف خود عمل کنند.

۱.۲. تشخیص موضوعات عرفی

برخی فقها، انس با محاورات عرفی را یکی از مقدمات و شرایط اجتهاد دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۶ق: ص ۹؛ مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ص ۴۰). از اظهارات فقها درباره موضوعات مختلف عرفی نیز چنین به دست می‌آید که ایشان خود را یکی از آحاد عرف و مأنوس با آن می‌دانسته‌اند و از همین رو، نظر خود درباره موضوعات عرفی را اعلام کرده‌اند.

درباره قلمرو مسئولیت فقیه درباره موضوعات عرفی صرف، اختلاف نظر وجود دارد. در این باره، دو سؤال مطرح می‌شود که پاسخ به آنها حیطة مسئولیت و قلمرو ورود فقیه در تشخیص موضوعات عرفی را تا اندازه‌ای روشن می‌کند:

فقیه به عنوان این که فقیه است، چه مسئولیتی در شناخت موضوعات عرفی دارد؟ چرا گاهی فقها به موضوعات عرفی و حتی تعیین مصادیق مکان مصلی و آنچه سجده بر آن صحیح است نیز ورود کرده‌اند؟ (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: صص ۵۸۸ و ۵۹۱).

عموم فقها معتقدند که فقیه درباره موضوعات عرفی صرف، هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷: ص ۲۸۴؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ص ۲۶۵؛ جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۷: ص ۲۳؛ محقق داماد، ۱۳۸۲، ج ۳: ص ۳۸۱؛ نجفی، ۱۳۱۵ق، ج ۷: ص ۲۸۴؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱: ص ۱۳۱؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۲: ص ۳۲۷).

واقعیت این است که فقیه حتی در برخی از مراحل شناخت موضوعات عرفی و آنجا که پای رجوع به نصوص و اجتهاد به میان می‌آید نیز مسئول است. این مراحل عبارت‌اند از: تشخیص نوع موضوعات، موقعیت فقهی موضوعات و عنوانیت موضوعات؛ چرا که شناخت این موارد مبتنی بر بررسی متون فقهی و نیازمند اجتهاد است. در ادامه، به دلایل مسئولیت داشتن فقیه در این باره می‌پردازیم.

۱.۲.۱. تشخیص نوع موضوعات عرفی

ابتدا باید روشن شود که موضوع مورد نظر عرفی است و شارع هیچ‌گونه تصرفی در آن نداشته است و البته، این کار جنبه اجتهادی دارد. فقیه با احاطه کامل به متون فقهی، کشف می‌کند که شارع هیچ‌قیدی به موضوع مورد نظر نرده است. باید توجه داشت





که - خلاف تصور اولیه - مواردی از موضوعات به ظاهر عرفی وجود دارند که در بدو امر به نظر می‌رسد که شارع در آنها تصرف نکرده است، اما بعداً معلوم می‌شود که شارع برای تعلق حکم به چنین موضوعاتی، در آنها تصرف کرده و محدوده یا شرایطی را برای آنها تعیین کرده است؛ مانند «خون» که موضوعی عرفی است، اما حکم نجاست آن در منابع فقهی با قیودی از قبیل خون جهنده داشتن حیوان همراه شده است. از این رو، اطمینان یافتن از عرفی صرف بودن موضوعات، ضروری است. موضوعی همچون «بیع» که همگان آن را موضوعی عرفی صرف می‌دانند، این گونه نیست که کم و کیف آن کاملاً به عرف سپرده شده باشد و عرف آن را هر طور انجام دهد، صحیح باشد، بلکه برای «بیع» و دیگر معاملات در شرع، شرایط و قیودی در نظر گرفته شده که باید فقیه آنها را استنباط کند و در اختیار مقلدان قرار دهد.

۱.۲.۲. تشخیص موقعیت فقهی موضوعات عرفی

موقعیت فقهی موضوعات عرفی نیز نیازمند احاطه به منابع فقهی و داشتن قدرت اجتهاد است. این فقیه است که می‌تواند به دست آورد که کدام موضوع عرفی در کدام یک از ابواب فقهی جای می‌گیرد و قابل بحث و بررسی است و از چه ابعادی می‌تواند موضوع حکم فقهی قرار گیرد و چه نوع احکامی - اعم از تکلیفی و وضعی - به آن تعلق می‌گیرد.

شناخت موقعیت فقهی موضوعات نیز امری اجتهادی و نیازمند احاطه بر نصوص و منابع فقهی است؛ زیرا باید با تتبع و احاطه فقهی، ابعاد موضوعات و رابطه آنها با یکدیگر روشن شود تا در سایه آن، ترتیب اولویت شناخت موضوعات به دست آید. بنا بر این، متصدی تشخیص موقعیت فقهی موضوعات مستحدثه، فقیه است. فقیه با احاطه‌ای که به ابواب و مباحث فقهی دارد و پس از آن که جنبه‌های شرعی موضوعات مستحدثه را کشف و اعلام کرد، واژه حاکی از موضوع و ابعاد فقهی آن برای ورود به مرحله سوم فرایند موضوع‌شناسی یعنی شناخت عنوانیت آن آماده می‌شود.

۱.۲.۳. تشخیص عنوانیت موضوعات عرفی

تشخیص عنوان اصلی‌ای که حکم شرعی به آن تعلق گرفته نیز مرحله دیگری از موضوع‌شناسی است. بدیهی است که تشخیص این مرحله نیز نیازمند احاطه به منابع فقهی و برخورداری از نیروی اجتهاد استوار زهمین‌رو، متصدی آن فقیه است. برای نمونه، پس از آن که روشن شد «غنا» موضوعی عرفی است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۸: ص ۵۷)، باید روشن شود که حکم روی واژه غنای لغوی - که خود عنوان مستقلی است - رفته است یا این موضوع به دلیل برخی مقارنات، همچون محتوای باطل، سبک باطل و کارهای باطل دیگر حرام می‌شود؟ در صورت دوم، باید «غنا» تحت عناوینی از قبیل «لَهُو الْحَدِيث» (لقمان: ۶)، «إضلال» (مائده: ۷۷) و «باطل» (حج: ۶۲) بررسی شود.

بنابراین، فقیه مسئولیتی در تشخیص مفهوم موضوعات عرفی صرف ندارد و باید شناخت مفهوم آنها را به مکلفان یا کارشناسان واگذار کند، اما چرا فقها در تشخیص موضوعات عرفی و حتی در تعیین مصادیق نیز ورود کرده‌اند؟ در پاسخ، می‌توان به دلایل زیر اشاره کرد:

۱. وجود جنبه‌های اجتهادی در موضوعات: این در مواردی است که موضوع به‌نوعی از عرفی بودن صرف خارج باشد و برای شناخت آن به بررسی منابع فقهی و کار اجتهادی نیاز باشد. در حقیقت، این دسته از موضوعات از عرفی بودن صرف خارج می‌شوند و در دسته موضوعات مستنبط شرعی قرار می‌گیرند.

۲. تسهیل کار مکلفان در تشخیص موضوعات: چنین علتی برای ورود فقیه به موضوعات عرفی تنها می‌تواند از دو منظر قابل توجیه باشد: نخست این که فقیه نیز همچون دیگر مکلفان است و با توجه به شناختی که از عرف دارد و به عنوان یک خبره، نظر خود را اعلام می‌کند. دوم این که به‌عنوان ثقه، خبرش از موضوعات عرفی مسموع است و بر همین اساس، اگر مکلفی به هر دلیل درباره موضوعات عرفی به نظر دیگری رسید، می‌تواند به رأی خود عمل کند.





۳. داشتن منصب قضایی یا حکومتی مربوط به موضوعات: در این موارد، طبیعی است که فقیه با توجه به این منصب‌ها به موضوعات عرفی ورود کند (علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۳۷۲). برخی از مواردی که فقها ورود کرده‌اند، تنها از این منظر قابل توجیه است؛ مانند فتوای مرحوم میرزای شیرازی به حرمت تنباکو به‌عنوان مصداقی از اعانه دشمنان و فتوای امام خمینی علیه السلام درباره مه‌دورالدم بودن سلمان زُردی به این دلیل که او را مصداقی از مرتد دانستند.

۴. تعیین مصداق موضوعات مهم و اساسی: برخی بر این باوراند که فقیه حتی در تشخیص موضوعات عرفی صرف نیز مسئول و مکلف است و می‌تواند به موضوعات اساسی و مهم ورود کند و از همین رو و در چنین مواردی می‌توان از او تقلید کرد (فرحناک، ۱۳۹۰: ص ۸۶).

به نظر می‌رسد با فرض عرفی بودن این نوع موضوعات، اگر اهمیت موضوعات ناشی از ماهیت و جنبه تخصصی آنها باشد، باید از نظر کارشناسان مربوط بهره گرفت و ورود خود فقیه به آنها - از آن جهت که فقیه است - توجیهی ندارد. از سوی دیگر، اگر اهمیت این موضوعات ناشی از جنبه‌های فقهی و استنباطی است، این نوع موضوعات از عرفی صرف خارج‌اند و در دسته موضوعات مستنبط شرعی قرار می‌گیرند و بر این اساس، ورود فقیه برای تشخیص آنها به دلیل جنبه‌های فقهی و استنباطی این قبیل موضوعات است و اجتهاد و تقلید در آنها نیز راه می‌یابد.

۲. جایگاه و مسئولیت مکلف

درباره مسئولیت مکلف در شناخت موضوعات احکام فقهی نیز ابهاماتی وجود دارد. بی‌شک، مکلف نیز در تشخیص موضوعات احکام فقهی، تکلیف دارد، اما این که این موضوعات کدام‌اند و او در چه مرحله‌ای از شناخت وظیفه دارد، نیازمند تأمل و بازخوانی است.

این مسئله که مکلف باید آگاهی‌های لازم درباره موضوعات شرعی - چه مخترعات و چه مستنبطات - را بدست آورد و همچون احکام شرعی در این موارد هم از

فقیه تقلید کند، مورد اتفاق فقهاست. فقها بر این مطلب اتفاق نظر دارند که تشخیص مصادیق موضوعات - در صورت توانایی - به عهده خود مکلف است و از همین رو، مکلف باید در مصادیق به تشخیص خود عمل کند و فقیه در این باره مسئولیتی ندارد. اگر هم فقیه به این عرصه ورود کند، تنها می توان از باب قول ثقه، به نظر او عمل کرد (علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۲۶۷).

در صورتی که خود مکلف - به هنگام تشخیص مفاهیم عرفی - توانایی تشخیص ملاک های مفهومی و تطبیق مفاهیم بر مصادیق را داشته باشد، می تواند به تشخیص خود عمل کند، اما مشکل اساسی این است که غالب مکلفان از این توانایی برخوردار نیستند. گستردگی، تنوع و پیچیدگی موضوعات عرفی و تخصصی بودن مرحله مفهوم شناسی و وجود مصادیق مشکوک، نداشتن تخصص یا فرصت کافی، این حقیقت را روشن می سازد که اکثر قریب به اتفاق مکلفان، قدرت تشخیص موضوعات عرفی را ندارند.

بی شک، در جایی که خود مکلف به هر دلیل نتواند یا نخواهد موضوعات عرفی را در سه مرحله مفهوم شناسی، تشخیص ملاکات مفهومی و مصداق یابی تشخیص دهد، راهی جز بهره گیری از تشخیص شخص یا نهاد دیگری که رأی او برایش اطمینان آور باشد، وجود ندارد؛ حال، این دیگری می تواند فقیه باشد، فردی خبره و کارشناس باشد و یا نهادی حقوقی باشد که عهده دار شناخت موضوعات عرفی است. با توجه به مطالب پیش گفته، مسئولیت های مکلف در تشخیص موضوعات عبارت اند از:

۲.۱. تشخیص مصادیق مخترعات شرعی

برای تشخیص مصادیق مخترعات شرعی به شاخص هایی نیاز است تا مکلف، به کمک آنها بتواند با تعیین مصادیق به تکلیف خود عمل کند و تشخیص دهد که آیا آنچه در بیرون محقق شده، مصداق موضوعی است که شارع مقدس خواسته است یا نه. معروف است که کار تطبیق موضوع بر مصداق خارجی و تشخیص مصادیق، به عهده خود مکلف است (فقیه، ۱۴۱۸ق: ص ۶۷) و فقیه دخالتی در آن ندارد. در خصوص





تشخیص مصداق مخترعات، کسی سخن مستقلی بیان نکرده است؛ پس باید بررسی شود که این قاعده را می‌توان در این نوع موضوعات نیز جاری کرد یا نه. بنا بر آنچه گذشت، مقلد باید در پنج مرحله تشخیص موضوعات مخترعات شرعی، همچون احکام شرعی، از فقیه تقلید کند، اما در تشخیص مصداق، جای تقلید نیست و مقلد باید به تشخیص خودش عمل کند؛ زیرا هر کس در مقام عمل، بر نیت و اموری که انجام می‌دهد کاملاً آگاه است.

۲.۲. تشخیص موضوعات عرفی

مکلف در موضوعات عرفی - در صورت توانایی - مسئولیت مفهوم‌شناسی، تشخیص ملاکات مفهومی و مصداقیابی آنها را به عهده دارد.

۳. جایگاه و مسئولیت کارشناس

فقیه و مکلف در مواردی که خودشان توان یا فرصت تحقیق درباره موضوعات عرفی را نداشته باشند، به تشخیص افراد مورد اعتماد عمل می‌کنند و در پاره‌ای از موضوعات نیز به دلیل تخصصی بودن، از نظرات کارشناسان خبره کمک می‌گیرند.

با تنوع در کلمات فقها درباره موضوعات عرفی، از این که ایشان چگونه عرف مورد نظر را بدست آورده‌اند، گزارشی به چشم نمی‌خورد. به نظر می‌رسد ایشان عمدتاً بدون پژوهش‌های میدانی و تنوع عمیق درباره نظر عرف - مبتنی بر تشخیص خود از عرف یا با مشاوره‌های موردی - از برخی از متخصصان، نظر عرف را تشخیص می‌داده‌اند و احکام فقهی را درباره آن صادر می‌کرده‌اند.

تنوع راه‌های تشخیص عرف که به برداشت‌های مختلف از یک موضوع واحد می‌انجامد، منشأ بخش عمده‌ای از اختلافات فتوایی است و از همین رو، در برخی از موضوعات عرفی شاهد فتاوای متنوع و مختلفی درباره یک موضوع معین هستیم.

این وضعیت، افزون بر سردرگمی مکلفان، سبب ایجاد نگرشی منفی درباره فقه اهل بیت علیهم‌السلام نیز می‌شود و دستاویزی برای شبهه‌افکنی دشمنان در برابر تعدد و تنوع

احکام درباره موضوعی واحد می‌شود. گستردگی و پیچیدگی موضوعات عرفی و ورود موضوعات مستحدثه که با رشد فزاینده‌ای روبه‌روست، قطعاً عرصه ورود شخص فقیه به چنین موضوعاتی را محدودتر می‌سازد. بنابراین، هم برای فقیه و هم برای مکلف، محدودیت‌هایی درباره شناخت موضوعات دشوار و تخصصی وجود دارد. در چنین مواردی راهی جز بهره‌گیری از نظر خبره و نهاد کارشناسی وجود ندارد.

خبره و اعتبار نظر او برای تشخیص موضوعات احکام، در فقه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است (نک: علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۲۶۸-۲۶۹). سیره عقلا رجوع جاهل به عالم است و بر این اساس، نظر کارشناسان معتبر است و در هر موضوع تخصصی باید به کارشناسان آن حوزه و موضوع رجوع کرد (صدر، ۱۴۲۰: ص ۱۳۴).

برخی عرف خبره و کارشناس را متصدی شناخت موضوعات عرفی دانسته‌اند (علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۲۶۷)؛ در حالی که عرف متخصص در موضوعات تخصصی منبع شناخت چنین موضوعاتی است. در صورتی خبره و کارشناس به‌عنوان متصدی شناخت موضوعات عرفی کاربرد دارد که به‌عنوان گزارش‌دهنده از وضعیت موضوع مورد نظر در نگاه عرف متخصص باشد؛ آنگاه اگر نظر او درباره موضوعات عرفی از باب خبر عادل و ثقه و یا بیته برای فقیه و مکلف اطمینان‌آور باشد، می‌توان به رأی او عمل کرد. بدیهی است رأی کارشناس در تشخیص موضوعات، طریقت دارد نه موضوعیت و از همین رو، اگر فقیه و مکلف از هر طریقی به تشخیصی متفاوت با نظر کارشناس برسند، می‌توانند به نظر خود عمل کنند.

به نظر می‌رسد نبود نهاد تخصصی اطمینان‌آور در دستگاه فقاهت، سبب وجود ابهام‌هایی درباره متصدیان شناخت موضوعات عرفی تخصصی و مستحدثه و ورود برخی از فقها - از روی ناچاری و کمک به مکلفان - به چنین موضوعاتی شده است. از این رو، در مواردی که به هر دلیل، فقیه و مکلف نتوانند موضوع عرفی را تشخیص دهند یا به دلیل تخصصی بودن نباید به آن ورود کنند، پای ضرورت وجود «نهادی دیگر» به میان می‌آید.

بنابراین، وجود نهادی فرافردی که بتواند همچون بازویی تخصصی، دستیار فقها و





مکلفان باشد، امری ضروری است. این نهاد، متصدی شناخت موضوعات عرفی در مراحل مفهوم‌شناسی، تشخیص ملاکات مفهومی و مصداق‌یابی موضوعات دشوار، تخصصی و مستحدثه است و به همین جهت، لزوماً باید بیرون از عرف عام، خاص و یا متخصص و کاشف از آنها باشد و از خبرویت و سازوکارهای مناسب برای تشخیص این نوع موضوعات برخوردار باشد؛ به گونه‌ای که نتایج کارشناسی آن برای فقها و مکلفان اطمینان‌آور باشد.

در بهره‌گیری از نظر کارشناسان برای شناخت موضوعات احکام فقهی، چند نکته حائز اهمیت است:

۱. تنها ویژگی کارشناسانی که در تشخیص موضوعات محل رجوع قرار می‌گیرند، داشتن عقل و تخصص است؛ به گونه‌ای که تشخیص آنها اطمینان‌آور باشد. بنا بر این، داشتن دیگر شرایط مانند ایمان، ضرورتی ندارد؛ همچنان‌که سیره عقلی رجوع به پزشکان و مهندسان است؛ حتی با علم به کفرشان (امام خمینی، ۱۴۲۶ق: ص ۳۴۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ص ۴۵؛ بحرانی، بی تا، ج ۱۰، قسم ۱: ص ۱۷۸).

۲. فقها از دیرباز در حجیت قول لغت‌دان، اختلاف نظر داشته‌اند. برخی قول لغت‌دان را به هیچ‌روی، حجت نمی‌دانند (صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۲۱۸؛ شهرکانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ص ۲۰۷) و برخی نیز تنها در موارد استعمال، حجت می‌دانند؛ نه موضوع‌له (طباطبائی قمی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ص ۸۴؛ خویی، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ص ۱۳۷). برخی نیز بر این باوراند که قول لغت‌دانان با توجه به عدم ردع شارع، معتبر است؛ زیرا آنان نیز در کار خود خیره‌اند (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ص ۱۳۵) و افزون‌براین، در عصر معصومین علیهم‌السلام نیز به اهل خبره رجوع می‌شد و اهل لغت هم از این جهت که در کار خود خیره‌اند، رجوع به آنان برای فهم معانی لغات عرفی، جایز است (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ص ۱۷۹) و حتی اگر قول لغت‌دان از باب انسداد باب علم نیز حجت باشد، قول و نظرش در مرحله شناخت مفاهیم موضوعات کاربرد دارد (نجم‌آبادی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ص ۱۵۶). برخی فقها نیز قول لغت‌دان را از باب رجوع به متخصص و خبره پذیرفته‌اند (خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: صص ۹۶ و ۱۰۳؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۱۵۶؛ طباطبائی قمی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ص ۸۴).

۳. آنچه در تشخیص موضوعات با تکیه بر نظر کارشناس - چه قول لغت‌دان و چه خبره در عرصه‌های تخصصی دیگر - مهم است، حصول اطمینان است و البته، این اطمینان ممکن است با مراجعه به یک نفر حاصل شود و یا هر تعدادی که در نهایت، به حصول اطمینان و اعتماد بینجامد (خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ص ۹۸). برای رسیدن به اطمینان، حد و مرز مشخصی وجود ندارد؛ بنا براین، تفحص از موضوع تا جایی لازم است که برای متصدی شناخت، اطمینان حاصل شود.

۴. تشخیص موضوعات از طرف کارشناسان و اعلام نتایج، ارزش عملی دارد، به این معنا که در آینده ممکن است خلاف آن ثابت شود و بنابراین، تا آن زمان اعتبار خواهد داشت. از این رو، بر مبنای ظنی که از قول لغت‌دان، نحوی و صرفی، پزشک و دیگر راه‌ها به دست می‌آید، به کارشناسان هر یک از آنها رجوع و مطابق رأی آنها عمل می‌کنیم (بهبهانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ص ۳۲۷؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ص ۳۹۱). بنا براین، نظر کارشناس تشخیصی است که فعلاً ملاک عمل مکلف قرار می‌گیرد و نمی‌توان انتظار داشت که هرگز تغییر نکند و نظر مخالفی در برابر آن ارائه و ابراز نشود.

۵. در مواردی که به هر دلیل، شخص فقیه یا مکلف نتواند یا نخواهد خود به تشخیص موضوع پردازد و پای «نهادی دیگر» به میان بیاید، حصول اطمینان از تشخیص موضوع برای خود آن نهاد، ملاک نیست و آن نهاد باید به گونه‌ای به تشخیص موضوع پردازد که برای دیگران نیز اطمینان‌آور باشد و دست کم دو ویژگی را در فرایند شناخت مد نظر داشته باشد: (۱) تبیین مبانی و روش شناخت؛ (۲) رعایت جانب احتیاط در تفحص و بررسی‌ها برای ایجاد اعتماد حداکثری مخاطبان.

وقتی سخن از متصدی شناخت موضوعات و تعیین قلمرو آنها مطرح می‌شود، به این معنا نیست که دیگران نمی‌توانند یا نباید به حیطه‌های دیگر یا قلمرو دیگران ورود کنند؛ زیرا ورود به موضوعات علمی، مسیر مسدودی نیست و افراد مختلف می‌توانند با انگیزه‌های گوناگونی به موضوعات احکام فقهی، اعم از شرعی و عرفی، ورود کنند. این انگیزه‌ها عبارتند از:





۱. بازخوانی و توسعه مباحث مربوط به شناخت موضوعات احکام فقهی؛
 ۲. نقد مباحث قبلی و ارائه پیشنهاد‌های جدید درباره تشخیص موضوعات احکام فقهی؛

۳. دستیاری و فراهم کردن برخی مقدمات اجتهاد و صدور فتوا برای فقها.
 کسی که به عرصه موضوع‌شناسی وارد می‌شود، گاه مجتهد مطلق است و گاه مجتهد متجزی و گاه پژوهشگری است که بنا دارد به توسعه علم فقه کمک کند و یافته‌های خود را در اختیار دیگران قرار دهد و دستیار فقها باشد؛ بنا براین، آنچه در یک عملیات علمی مهم است، روشن بودن راه و روش و اطمینان آوردن نتایجی است که پژوهشگر ارائه می‌دهد.

تغییرپذیری موضوعات یکی از مسائل مهم در موضوع‌شناسی است. این که چه عواملی سبب تغییر موضوعات می‌شوند، بحثی است که باید به‌طور مستقل و در فرصت مناسبی به آن پردازیم، اما آنچه به متصدی شناخت آنها مربوط می‌شود این است که بدانیم چه کسی متصدی شناخت تغییرات موضوع است. حق این است که بگوییم هر کس در هر مرحله و نوع موضوعی، متصدی شناخت است، متصدی تشخیص تغییر آن نیز هست.

نتیجه‌گیری

۱. تاکنون درباره متصدیان شناخت موضوعات احکام فقهی و قلمرو مسئولیت آنها پژوهشی منسجم و مستقل صورت نگرفته و الگویی ارائه نشده است و از همین رو، در بدو امر چنین تصور می‌شود که فقیه درباره شناخت موضوعات احکام فقهی مسئولیتی ندارد. این تصور ناشی از کم‌توجهی به انواع موضوعات احکام فقهی، مراحل شناخت آنها و تعیین مسئولیت‌های فقیه، مکلف و کارشناس در تشخیص موضوعات احکام فقهی است.

۲. برای آن که قلمرو هریک از متصدیان شناخت موضوعات احکام فقهی روشن شود، ابتدا باید نوع موضوعات و فرایند شناخت آنها و مرحله مبهم مورد نظر

روشن شود تا بتوان به درستی قلمرو مسئولیت هر یک از متصدیان یعنی فقیه، مکلف و کارشناس در تشخیص موضوعات را تعیین کرد.

۳. با توجه به یافته‌های این مقاله، روشن شد که - برخلاف تصور اولیه - فقیه نیز افزون بر آن که همچون احکام شرعی عهده‌دار شناخت موضوعات شرعی - اعم از مخترعات و مستنبطات - است، مسئولیت تشخیص نوع موضوعات و اعلام عرفی صرف بودن موضوعات را نیز برعهده دارد.

۴. فقیه، هیچ مسئولیتی در شناخت موضوعات عرفی صرف ندارد و از همین رو، تشخیص آنها یا به عهده خود مکلف است و یا به عهده کارشناس؛ مگر این که آن موضوعات جنبه‌های فقهی و استنباطی داشته باشند یا این که فقیه خود را یکی از آحاد عرف بداند و یا در آن موضوع خاص، تخصص داشته باشد.



كتابتنا

١. قرآن كريم.
٢. ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين (صاحب معالم) (١٤٢٩ق)، معالم الأصول (با حواشي سلطان العلماء)، قم: قدس.
٣. اراكي، حاج آخوند ملا ابوطالب (١٤٢٠ق)، شرح نجات العباد، قم: دفتر انتشارات اسلامي، وابسته به جامعة مدرسين حوزه علمية قم.
٤. اردبيلي، احمد بن محمد (مقدس اردبيلي) (١٤٠٣ق)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ٨، قم: دفتر انتشارات اسلامي، وابسته به جامعة مدرسين حوزه علمية قم.
٥. ايرواني، باقر (١٤٢٩ق)، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، ج ٥، نجف اشرف: مؤسسة إحياء التراث الشيعي.
٦. آخوند خراساني، محمد كاظم (١٤٠٩ق)، كفاية الأصول، ج ٢، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٧. آملی، ميرزا هاشم (١٤١٣ق)، تقارير الأصول، تهران: مؤسسه انتشارات فراهاني.
٨. آملی، ميرزا هاشم (١٤١٣ق)، مجمع الأفكار و مطرح الأنظار، ج ٤، قم: مطبعة العلمية.
٩. بجنوردي، حسن (١٣٨٠)، منتهى الأصول. (ج ١)، تهران: مؤسسة العروج.
١٠. بحراني، آل عصفور، حسين بن محمد (بي تا)، الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع (للفيض)، ج ١٠، قم: مجمع البحوث العلمية.
١١. بروجردي، سيد مهدي بحرالعلوم (١٤٢٧ق)، مصابيح الأحكام، ج ١، قم: منشورات ميثم التمار.
١٢. بهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل (١٤١٩ق)، الحاشية على مدارك الأحكام، ج ٢، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
١٣. جزايري، محمد جعفر (١٤١٥ق)، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، قم: مؤسسة دارالكتاب.
١٤. حسيني شاهرودي، محمود (١٣٨٥)، نتائج الأفكار في الأصول، ج ٢، قم: آل مرتضى عليه السلام.
١٥. حسيني شيرازي، محمد (١٤٢٦ق)، الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، قم: دار الحكمة.
١٦. حلّي، محمد بن حسن اين يوسف (فخر المحققين) (١٣٨٧ق)، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعيليان.
١٧. حلّي، جعفر بن حسن (محقق حلّي) (١٣١٨ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ١، ج ٦، قم: مؤسسة المطبوعات الدينية.



۱۸. حلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی) (۱۴۱۳ق)، الرسائل التسع، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته.
۱۹. خزازی، محسن (۱۴۲۲ق)، عمدة الأصول، ج ۱ و ۵، قم: مؤسسه در راه حق.
۲۰. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۶ق)، دراسات فی علم الأصول، ج ۳، قم: دائرة المعارف الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۸)، الوسيط فی أصول الفقه، ج ۱، ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۲۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق)، المحصول فی علم الأصول، ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۲۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۲۴. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۱۱، ج ۴، قم: مؤسسه المنار.
۲۵. شهرکانی، ابراهیم اسماعیل (۱۴۳۰ق)، المفید فی شرح أصول الفقه، ج ۲، قم: ذوی القربی.
۲۶. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (۱۴۰۰ق)، القواعد و الفوائد، قم: کتاب فروشی مفید.
۲۷. شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱ و ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۸. صالحی مازندرانی، اسماعیل (۱۴۲۴ق)، مفتاح الأصول، ج ۳، قم: صالحان.
۲۹. صدر، رضا (۱۴۲۰ق)، الإجتهد و التقليد، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۰. صدر، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، جواهر الأصول، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۱. صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، ج ۱ و ۹، ج ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام.
۳۲. صدر، محمدباقر (۱۹۷۸م)، دروس فی علم الأصول (الحلقة الأولى)، بیروت: دارالمنتظر.
۳۳. سنقر، محمد (۱۴۲۸ق)، المعجم الأصولی، ج ۲، ج ۳، قم: منشورات الطیار.
۳۴. طباطبائی قمی، تقی (۱۳۷۱)، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۲، قم: محلاتی.
۳۵. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۴ق)، تکملة العروة الوثقی، ج ۱، قم: کتاب فروشی داوری.
۳۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (شیخ طوسی) (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۴، ج ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.



۳۷. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، فقه و عرف، چ ۵، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۸. فرحناک، علیرضا (۱۳۹۰)، موضوع‌شناسی در فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۹. فقیه، محمدتقی (۱۴۱۸ق)، البدایة و الکفایة، بیروت: دار الأضواء.
۴۰. محقق داماد، محمد (۱۳۸۲)، المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، ج ۳، اصفهان: مبارک.
۴۱. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین (۱۴۲۲ق)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، ج ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی رحمته.
۴۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ق)، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۳، چ ۲، قم: مؤسسه انصاریان.
۴۳. موسوی خمینی، روح‌الله (امام خمینی) (۱۴۱۵ق)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۴۴. موسوی خمینی، روح‌الله (امام خمینی) (۱۴۱۸ق)، جواهر الأصول، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۴۵. موسوی خمینی، روح‌الله (امام خمینی) (۱۴۲۶ق)، الاجتهاد و التقليد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۴۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسین (۱۳۷۸ق)، قوانین الأصول، ج ۱، چ ۲، تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.
۴۷. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر) (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. نجفی، محمد طه بن مهدی (۱۳۱۵ق)، تعلیقة علی معالم الأصول، ج ۷، قم: مؤلف.
۴۹. نجم‌آبادی، ابوالفضل (۱۳۸۴ق)، الأصول، مؤسسه آیه‌الله العظمی البروجردی، قم: لنشر معالم اهل البيت علیهم السلام.



فقه

فصلية علمية - تحقيقية

السنة السادسة والعشرون - العدد الثالث - خريف ١٤٤١

٩٩

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

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

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبجدي)

عبدالرضا إيزديناه (عضو هيئة أمناء مكتب الإعلام الإسلامي)

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

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

محمد زروندي رحمانني (أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية)

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

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

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

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

محمدصادق مزيناني (محقق السطح الرابع في حوزة قم العلمية)

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

١. استناداً إلى القرار رقم ١٣١ للجنة منح الإجازات والدرجات العلمية قرر المجلس العالي للحوزات العلمية في جلسته المنعقدة بتاريخ ١٣٩٤/٣/٥ منح المجلة الفصلية (فقه) درجة المجلة العلمية - التحقيقية منذ عددها رقم ٧٥.
٢. أنه استناداً إلى المادة المصادق عليها في الجلسة رقم ٦٢٥ للمجلس العالي للثورة الثقافية المنعقدة في ١٣٨٧/٣/٢١ فإن قرارات المجلس العالي لحوزة قم العلمية الخاصة بمنح الامتياز العلمي للمجلات العلمية هي قرارات معتبرة رسمياً و يترتب 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) ونافاة إصدارات مكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir)
هيئة التحرير حرة في إصلاح وتحرير المقالات. • الأراء الواردة في المقالات لا تمثل إلا وجهات نظر كتابها المحترمين.



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

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

فهرست الموضوعات

- ١٧٥ تأملات في دليل تعظيم الشعائر، الحكم والموضوع والمتعلق
سيف الله صرامي
- ١٧٦ فقه الإمامية وموقفه من إمكانية فسخ النكاح بسبب زنا الزوجة
محمد عريشاهي
جواد حبيبي تبار
- ١٧٧ تحقيق حول شرط تساوي المحل في قصاص العضو
عباس كلان تري خليل آباد
السيد أحمد مير خليلي
مريم رحيمي داربيد
- ١٧٨ معلومية المهر، قيداً واحداً وعدة مجاهيل
أردوان أرجنك
فاطمة علي زادة
- ١٧٩ بحث في القاعدة الفقهية عن حرمة تغريير الجاهل
أكبر محمودي
- ١٨٠ قابليات الأحكام الترجيحية الفقهية في مواجهة مشكلة الفقر
مهدي فيروزي
- ١٨١ مقارنة جديدة حول المتصلين لتشخيص موضوعات الأحكام الفقهية
حجت الله بيات

١٧٤



فقه

سال نبیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ٩٩)، پائیز ١٣٩٨

تأملات في دليل تعظيم الشعائر، الحكم والموضوع والمتعلق

سيف الله صرّامي¹

الخلاصة

لا يخلو دليل تعظيم الشعائر الإسلامية من الافتقار إلى الشفافية والتنقيح، رغم ما يتمتع به من الإسناد القرآني والروائي المعتبر وإمكانية تدعيمه في الفروع الفقهية العديدة وأبعادها المختلفة في الآثار الموجودة.

إنّ توظيف (دليل تعظيم الشعائر) في استنباط أحكام مواضع الحجّ والصلاة والمساجد والعتبات المقدّسة هي نماذج لأهميّة هذا الدليل الفقهي، ممّا يؤشّر ضرورة البحث والتحقيق في جوانبه المختلفة.

والجديد في هذه المقالة هو البحث الشامل والوافي لأبعاد هذا الدليل ضمن ثلاثة أقسام، هي: الحكم والموضوع والمتعلق.

ويخلص المقال إلى أنّه من ناحية الحكم فإنّ وجوب تعظيم الشعائر هو حكم مستقلّ وأوسع من (حرمة إهانة الشعائر).

أمّا من جهة الموضوع فإنّه يتضمّن كافّة الرموز المنسوبة إلى خالق العالم، الحقيقيّة منها والاعتباريّة.

أمّا من جهة المتعلق فلا شكّ في كفاية مجرد وجود التعظيم العرفي، إلا أنّ الواجب - على الأقلّ في بعض الموارد - هو المحافظة دوماً على مجرد الوجود هذا، بمعنى وجوب عدم الإتيان بما ينافيه ويتناقض معه.

المفردات الأساسيّة: الشعائر الإسلاميّة، شعائر الله، تعظيم الشعائر، المسجد، الحجّ، العتبات المقدّسة.



١. أستاذ مساعد في المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة - قم - إيران. S.Sarami@isca.ac.ir

هذه المقالة مستلّة من أحد البحوث التي يجري العمل عليها حالياً في معهد الفقه والحقوق التابع للمركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة تحت عنوان حقوق، مسؤوليات وأحكام العتبات المقدّسة.

فقه الإمامية وموقفه من إمكانية فسخ النكاح بسبب زنا الزوجة

محمد عربشاهي^١
جواد حبيبي تبار^٢

الخلاصة

يعدّ عقد النكاح واحداً من العقود اللازمة، ولهذا السبب يحتاج نسخه إلى دليل خاص. وانطلاقاً من أهميّة وتأثير عقد النكاح في المجتمع فقد ورد في فقه الإمامية بيان الأسباب الخاصة والمحدّدة لفسخ هذا العقد. ومن هذه الموارد التي أتاحت للزوج ادعاء حقّ الفسخ هو زنا الزوجة قبل الزواج أو بعده.

وفي هذا السياق يأتي المقال الحالي مخصّصاً للبحث والتحقيق في إمكانية فسخ عقد النكاح بسبب ارتكاب الزنا، من خلال اتّباع الأسلوب المكتبي واستثمار المطالعات الوثائقية.

أما نتائج وثمار هذا التحقيق فتشير إلى أنّ ما يعتقده مشهور المتأخّرين هو أنّ الزوجة إذا كانت قد ارتكبت الزنا قبل الزواج فلا يحقّ للرجل فسخ العقد، وإن كان بعض الفقهاء يستندون على قاعدة (لا ضرر) وعلى بعض الروايات ويعتقدون أنّ للرجل حقّ الفسخ حتّى في هذا الحال أيضاً. والذي يراه كاتب هذه السطور هو عدم صحّة الاستناد إلى قاعدة (لا ضرر)، نظراً لخلوها من اللسان الإثباتي. ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار تصريح معتبرة عبد الرحمن وصحيحة الحلبي فإنّ الزوج له حقّ الفسخ إذا كانت الزوجة قد ارتكبت الزنا قبل الزواج وأخفت هذا الأمر على زوجها عند العقد.

كما أنّ الروايات المعارضة لهذين الحديتين تُحمل على عدم الانفساخ أو كراهة الاستفادة من حقّ الفسخ، إلا أنّ الزوجة إذا ارتكبت هذه الخيانة بعد الزواج فإنّ الزوج يمكنه أن ينفذ الفسخ كما يرى ابن الجنيّد البغدادي.

والذي يراه الكاتب أنّ الأدلّة المذكورة لإثبات هذه النظرية هي أدلّة مخدوشة، وإنّ الزوج ليس له خيار الفسخ بدليل الإجماع والعمومات واستصحاب لزوم العقد.

المفردات الأساسية: النكاح، فسخ النكاح، الزنا، قاعدة لا ضرر، فقه الإمامية.

١٧٦



فقه

سال بیست و ششم، شماره سوم (پیاپی ٩٩)، پاییز ١٣٩٨

١. أستاذ السطوح العالية في الحوزة العلمية في خراسان، وطالب دكتوراه فقه الجزاء في الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية بمدينة مشهد الإيرانية (الكاتب المسؤول). mohammadarabshahe@gmail.com

٢. مدرّس خارج أصول وفقه الجزاء في الحوزة العلمية في قم، عضو الهيئة العلمية بجامعة المصطفى العالمية - قم - Prof.Javadhabibitabar@yahoo.com إيران.

تحقيق حول شرط تساوي المحلّ في قصاص العضو

عبّاس كلانترتي خليل آباد^١

السيدّ أحمد مير خليلي^٢

مريم رحيمي داربيد^٣

الخلاصة

من الشروط المذكورة لقصاص العضو هو التساوي في المحلّ. وقد اتّفتت آراء الفقهاء على أنّه عند وجود العضو في المحلّ فلا يمكن تطبيق القصاص على عضوٍ آخر حتّى وإن كان مماثلاً له، إلاّ أنّهم اختلفت آراؤهم في حالة فقدان العضو في المحلّ، فقال بعضٌ منهم بدفع الدية بصورةٍ مطلقة، بينما قال بعضٌ آخر منهم أنّه في حالة وجود العضو المماثل في غير المحلّ فيجب قصاص ذلك العضو المماثل، كما قال آخرون بالقصاص حتّى لو اختلفت أجناس أعضاء القصاص.

والمقال الحالي يتناول الأقوال المختلفة في هذا الموضوع بأسلوب توصيفي تحليلي يصل من خلاله إلى نتيجة مفادها أنّه في حالة فقدان العضو في المحلّ - في الأعضاء المماثلة - فإنّ القصاص يتمّ على العضو المماثل في غير المحلّ، أمّا في حالة قصاص المختلف جنسيّاً - مع الأخذ بنظر الاعتبار تناقض ذلك مع أصل المماثلة في القصاص - فيجب الاكتفاء بمورد النصّ، أي فقط قصاص الرجل بدلاً من اليد عند انعدام اليد، وقصاص اليد بدلاً من الرجل عند انعدام الرجل، وهذا القول هو تركيب من القولين الثاني والثالث.

المفردات الأساسية: القصاص، العضو المماثل، التساوي في المحلّ، التجانس.

١. أستاذ مساعد في جامعة ميبد - يزد - إيران (الكاتب المسؤول).

٢. مساعد أستاذ في جامعة ميبد - يزد - إيران.

٣. طالبة دكتوراه في علم الفقه وقانون العقوبات بجامعة ميبد - يزد - إيران.

معلومية المهر، قيدٌ واحدٌ وعدةٌ مجاهيل

أردوان أرجنك^١
فاطمة علي زادة^٢

الخلاصة

معلومية المهر هي أحد الشروط والقيود التي ذكرها للمهر، ولكن هذا القيد تجابهه العديد من العوائق والإبهامات.

ومن أمثلة هذه العقبات التي أدت إلى رسم هالةٍ من الإبهام على قيد معلومية المهر، يمكن أن نشير إلى النقاط التالية: معنى المعلومية، كيفية دلالة أدلة (نفي الغرر، مذمومية بيع الجراف) على شرطية معلومية العوضين في العقود وإمكانية تطبيق هذا الشرط على عقد النكاح، القوة السندية والدلالية لأدلة لزوم العلم التفصيلي بالمهر أو استنباط كفاية العلم الإجمالي منها، مفهوم العلم الإجمالي، عدم الوضوح المفهومي والتشخيص المصداقي للأمر الوسط الوارد في الروايات بمثابة الحلّ للمهور المهمة.

وهذا المقال يسعى من خلال استعراض وتوضيح هذه التحديات إلى تأشير الحلول المقترحة لها استناداً إلى آراء الفقهاء وأفكارهم.

المفردات الأساسية: عقد النكاح، المهر، التحدي، المجهول، المعلوم، المعاوضة، الغرر.

١٧٨



فقه

سال نبست و ششم، شماره سوم (پیاپی ٩٩)، پانیز ١٣٩٨

١. أستاذ مساعد في كلية الإلهيات بجامعة ميبد - يزد - إيران (الكاتب المسؤول).
٢. حائزة على شهادة الدكتوراه من جامعة قم.

arzhang1345@gmail.com

f.alizadeh1973@gmail.com

بحث في القاعدة الفقهية عن حرمة تغرير الجاهل

أكبر محمودي^١

الخلاصة

يحرم تغرير الجاهل عند توفر شروط معينة، سواء كان التغرير من خلال كتمان الحقيقة أو من خلال إظهار نقيضها.

وهذه القاعدة هي من القواعد الفقهية المشهورة التي يشار إليها ويُستند عليها في العديد من الموارد بما فيها المسائل المستحدثة، ولكن لم يجرِ البحث عن كافة جوانبها بشكلٍ تفصيلي في أثرٍ مستقلٍّ ومتمركز.

وهذا المقال هو أول محاولة تتبّع منهج التحقيق التوصيفي التحليلي والوثائق المكتبية وتبحث وتلقي الضوء على مفاد أدلة حجّية (الآيات والروايات والعقل والقواعد الفقهية وإطلاق بعض الأدلة) وحدود هذه القاعدة، وذلك كي ينظر لها الفقهاء نظرةً جدّية في الاستنباط الفقهي.

ويمكن لبعض القواعد الفقهية - كحرمة التسيب بالحرام، ووجوب إعلام الجاهل في الإعطاء، ووجوب إرشاد الجاهل، ونفي الغرر، وحرمة كتمان الحقيقة، وحرمة الإعانة على ارتكاب الذنوب - أن تكون دليلاً أو شاهداً على صحة هذه القاعدة الفقهية.

وهذه القاعدة بمثابة مقولة تشتمل على حكم فقهي كليّ يغطّي كامل أو أكثر الأبواب الفقهية، ويمكن تطبيقها على الموارد الجزئية. ومن هنا فإنّ إمكانية استثنائها في بعض الموارد لا يعدّ اختلالاً في صحتها ولا في كليتها؛ لأنّ كافة القواعد - سواء منها الفقهية أو غير الفقهية - قابلة للاستثناء في بعض الموارد.

المفردات الأساسية: التغرير، الجاهل، الإغراء، الجهل بالواقع، الإضلال، الإغراء بالجهل، القاعدة الفقهية.



فصل
الملاحظات

قابليات الأحكام التوجيهية الفقهية في مواجهة مشكلة الفقر

مهدي فيروزي^١

الخلاصة

وضعت الأديان الإلهية والمدارس البشرية أمام بني البشر طرقاً وأساليب لمجابهة مشكلة الفقر والتغلب عليها، وقد أقرّ الإسلام أيضاً إجراءاته الخاصة لمجابهة هذه الظاهرة. ولو ألقينا نظرة على الأحكام الفقهية لوجدنا أنّ هناك مجموعتين من الأحكام والمقررات قد وُضعت لتضييق الخناق على الفقر والقضاء عليه، وهي: مجموعة الأحكام الواجبة والإلزامية (كالخمس والزكاة)، والمجموعة الأخرى هي الأحكام التوجيهية والاستجابية، وهي موضوع مقالتنا هذه، وتشتمل على عدّة عناصر كالإنفاق والصدقة والوقف والقرض الحسن.

ويندرج هدف الكثير من القواعد التوجيهية للفقه في إطار مجموعة أهداف أحكامه الإلزامية، ومن هنا يمكن لمراعاة الأحكام التوجيهية إلى جانب الأحكام الإلزامية أن يؤول إلى التحقق المتزامن لأهداف الشارع من تشريع هذه الأحكام. ومن هنا، فالذي نعتقده هو أنّ استثمار هذه القدرة العظيمة للأحكام التوجيهية الفقهية المعنية بالفقر وتطبيقها جنباً إلى جنب مع تطبيق باقي الأحكام الواجبة والإلزامية يمكن أن يقلل جذور الفقر.

وموضوع هذه المقالة هو التحليل والبحث في جوانب هذه المسألة، وعلى هذا الأساس فهي تبدأ بالبحث عن مفهوم الفقر ومعياري تشخيصه، لتنتقل إلى موضوع الإنفاق والصدقة، مع تخصيص القسم الأخير منها للبحث عن الوقف والقرض الحسن.^٢

المفردات الأساسية: الفقه، الفقر، الأحكام التوجيهية، الإنفاق، الصدقة، الوقف، القرض الحسن.

١٨٠



فقه

سال نيبست و ششم، شماره سوم (بهاره ٩٩)، پائيز ١٣٩٨

m.firouzi@isca.ac.ir

١. عضو الهيئة العلمية في المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - قم - إيران.

٢. هذه المقالة مأخوذة من مشروع تحقيقي بعنوان (الحق في التنمية في النظام العالمي لحقوق الإنسان والتعليم الإسلامية)، والذي تولى كاتب المقال إجراؤه في معهد الفقه والحقوق التابع للمركز العالمي للعلوم والثقافة الإسلامية.

مقاربة جديدة حول المتصدّين لتشخيص موضوعات الأحكام الفقهيّة

حجّت الله بيات¹

الخلاصة

يعدّ المتصدّيّ للتشخيص واحداً من أركان تشخيص موضوعات الأحكام الفقهيّة، ومن المتعارف أنّ وظيفة تشخيص الموضوع لا تقع على عاتق الفقيه.

وهذه المقالة ضمن رفضها لهذا الادّعاء الكلّي والإجمالي في مجال تشخيص موضوعات الأحكام الفقهيّة، تسعى للتحقيق واكتشاف مكانة ومسؤوليات (الفقيه) و (المكلّف) و (الخبير) وتقسيم العمل بينهم ومسؤوليات كلّ واحد منهم.

وبعد البحث في هذه المواقع الثلاث لتشخيص موضوعات الأحكام الفقهيّة اتّضح أنّ حدود مسؤوليّة الفقيه في تشخيص الموضوعات الشرعيّة إنّما تتمثّل في تعريف الموضوعات الشرعيّة، وتشخيص ألفاظ الموضوعات الشرعيّة، وتشخيص المكانة الفقهيّة للموضوعات الشرعيّة، وتعريف مفهوم المخترعات الشرعيّة، وتعريف مقوّمات المخترعات الشرعيّة. كما أنّ مسؤوليّة الفقيه في الموضوعات العرفيّة هي: تشخيص نوع الموضوعات، وتشخيص المكانة الفقهيّة للموضوعات، وتشخيص عناوين الموضوعات. أمّا حدود مسؤوليّة المكلّف في تشخيص الموضوعات فتتمثّل في: تشخيص مصاديق المخترعات الشرعيّة، تشخيص الموضوعات العرفيّة في مراحل المفهوم، وتشخيص الملاكات المفهوميّة واكتشاف مصاديقها قدر الإمكان.

وينتهي المقال بتعيين حدود مسؤوليّة الخبير في تشخيص الموضوعات التي هي: تشخيص المفاهيم ومصاديق الموضوعات العرفيّة المنصوصة الغامضة، تشخيص المفاهيم ومصاديق الموضوعات التخصّصيّة والمستحدثة.

المفردات الأساسيّة: المتصدّي، التشخيص، المتصدّيّ للتشخيص، الفقيه، المكلّف، الخبير، موضوعات الأحكام الفقهيّة.

١. مساعد أستاذ ومدير قسم الاتصالات بجامعة القرآن والحديث، المعاون العلمي لمؤسسة موضوعات الأحكام الفقهيّة - قم - إيران.
Hojat.bayat@gmail.com



A New Exploration into Agents for Identifying the Subjects of Jurisprudential Rulings

Hojatollah Bayat

Assistant professor and director general of communication at University of the Qur'an and Hadith. the scientific deputy at the Institute for Knowing the Subjects of Jurisprudential Rulings. Qom, Iran.

hojat.bayat@gmail.com

Abstract

One of the pillars of knowing the issues of jurisprudential ruling subjects is their agent for identification. It is well known that identification of the issue is not the job of a jurist. While rejecting this general and concise claim, this paper examines and explores the status and responsibilities of the "jurists," the Mokalaf (the one charged with a duty), and the "expert" in the field of identifying the subjects of jurisprudential rulings and divides their labors, and assigns the responsibilities of each of them. Through examining these three statuses of identifying the subjects of jurisprudential rulings, it became clear that the jurists' areas of responsibility in identifying religious subjects include defining religious subjects, identifying the alfaz (principles of Islamic Fiqh) of religious subjects, identifying the jurisprudential position of religious subjects, identifying the concept of religious inventions, and identifying the elements of religious inventions. In addition, the jurist's responsibility in conventional issues are, identifying the type of subjects, identifying the jurisprudential position of subjects, and identifying the title of subjects. The areas of responsibility of the mokalaf are, identifying the subjects of religious inventions, identifying the conventional subjects in the stages of conceptualization, identifying the conceptual criteria and finding their examples in case of their ability. Finally, the areas of responsibility of the expert in identifying subjects consist of identifying the concepts and examples of difficult conventional subjects in hadiths, and identifying the concepts and examples of specialized and novel subjects.

Keywords

Agent, identification, agents for identifying the jurist, Mokalaf, expert, jurisprudential rulings subjects.



Capacity of Preferential Jurisprudence Rulings in the Face of Poverty

Mahdi Firouzi¹

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

m.firouzi@isca.ac.ir.

Abstract

In coping with the problem of poverty and its solutions, divine religions and human schools have each provided ways for humankind. In the face of this phenomenon, Islam has also identified mechanisms. A glimpse at the jurisprudential rulings indicates that two sets of laws and regulations have been put in place to limit and eliminate poverty: One category is mandatory and obligatory (such as khums and zakat) and the second is the preferential and charitable (Mustahab) one and includes institutions such as donation, charity, waqf (endowment), and loan. The purpose of many principles of jurisprudence is the purpose of its mandatory rulings. Therefore, considering preferential rulings along with the mandatory ones can lead to the simultaneous realization of Shari'ah's goal of making these rulings. Thus, it seems that using the enormous capacity of jurisprudential preferential rulings related to poverty and enforcing them, along with other mandatory and obligatory rulings, can lead to poverty elimination. Analyzing and examining this issue is the subject of this paper and accordingly - after examining the concept of poverty and the criteria for its diagnosis - the issue of donation and charity is dealt with and the final part of the paper is devoted to the study of waqf and loan.

Keywords

Jurisprudence, poverty, preferential rulings, donation, charity, endowment, loan.

10



فتا

Vol. 26, No. 3 (99), AUTUMN, 2019

1. The paper is extracted from a research project on "right of development in the international system of human rights and Islamic teachings" that the author has conducted it in the Research Center for Jurisprudence and Law at Islamic Sciences and Culture Academy.

An Examination of Jurisprudential Principle of Deceiving the Uninformed Person as Haram

Akbar Mahmoudi

Assistant professor at al-Mustafa University, Qom, Iran.

mahmoodiakbar24@gmail.com

Abstract

Deceiving the Uninformed Person (Taqrir Jahil) is forbidden, either with the concealment of the truth or expressing something against it - if specific conditions exist and this is one of the famous jurisprudential principles that has been mentioned and cited in various cases and even in the novel issues of jurisprudence. However, But all its aspects have not been elaborated in a centralized independent work. This paper, for the first time, through descriptive-analytical research methodologies and library documents, examines and clarifies the contents, argument of the jurisprudence (Qur'anic verses, narrations, reason, jurisprudential rules and the application of some arguments) and the scope of this principle so that the jurists' attention can be taken seriously in jurisprudential inference. Some jurisprudential principles, such as principle of Tasbib (wasting) as forbidden, the necessity of uninformed person in giving, the necessity of guidance of the uninformed person, the denial of Gharar (uncertainty), the concealment of the truth and the relying on sin, can be evidence or proof for the validity of this jurisprudential principle. This is a propositional rule that includes the general jurisprudential ruling and covers all or most of the jurisprudential topics and is applicable to minor cases. Therefore, in some cases, not taking exception will not disrupt its accuracy or even its generality since all the principles including jurisprudential and non- jurisprudential take exceptions in some cases.

Keywords

Taqrir, Jahil, Iqra', being uninformed about reality, Izlal, the reason for ignorance, jurisprudential principle.



Determination of Dowry: One Condition and Several Challenges

Ardavan Arjang

Associate professor at faculty of Theology, Meibod University, Yazd, Iran (Author in charge).
arzhang1345@gmail.com

Fatemeh Alizadeh

PhD student of Qom University.
f.alizadeh1973@gmail.com

Abstract

One of the conditions stated for mahriyyah (dowry) is its determination and, of course, it faces challenges and ambiguities. The meaning of its determination, the inference of arguments (Nafy Gharar, Bay'e Jazaf) against the determination of exchanging items in the contract and the possibility of considering this condition in conclusion of marriage contract, the documentary and reasonable arguments in the necessity of complete determination of the dowry or the inference of brief determination of dowry, the concept of brief determination, lack of conceptual clarity and referential knowing of moderate principle which in the narratives is considered as the solution of ambiguous dowries, are some of the challenges the determination of dowry has faced ambiguities. The current study seeks to mention the challenges in order to find the solutions based on the jurists' thought and viewpoint.

Keywords

Conclusion of marriage, dowry, challenges, known, determined, exchange, Gharar.



An Investigation into the Condition of "Equality of Place" in Retaliation of Organ

Abbas Kalantari Khalilabad

Associate professor at Meibod University, Yazd, Iran (Author in charge).
abkalantari@meybod.ac.ir

Sayyid Ahmad Mirkhalili

Associate professor at Meibod University, Yazd, Iran.
mirkhalili@meybod.ac.ir

Maryam Rahimi Darbid

PhD student in jurisprudence and criminal law, Meibod University, Yazd, Iran.
maryamrahimi273341@yahoo.com

Abstract

One of the conditions stated for retaliation of organ is the equality in the place. Jurists and legal experts agree that with the organ existing in the place, we cannot retaliate another organ and even its kinds, but if there is a missing organ in the place, there is disagreement among jurists: Some jurists absolutely agree to pay the blood money and some others believe in retaliation of the similar organ in another place once there is a similar organ in another place, and some jurists believe in retaliation even if the people being retaliated are not the same gender. The present paper is a descriptive-analytic study of different viewpoints in this field and the result showed that in case of missing organ in the place - in the similar organ – the similar organ will be retaliated in another place, but in case of retaliation of different genders, once it is against the principle of similarity in retaliation, it is sufficient to rely on the ruling and It will be only the retaliation of the foot in the absence of the hand and the retaliation of the hand in the absence of the foot, which of course this viewpoint is a combination of the second and third viewpoints.

Keywords

Retaliation, similar organ, equality in the place, the same gender.



فقه

Abstracts

The Feasibility of Marriage Annulment Due to Wife's Adultery from the viewpoint of Imamiyah Jurisprudence

Mohammad Arabshahi

Professor of higher levels of Khorasan Islamic Seminary, PhD student in criminal jurisprudence, Imam Reza University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (Author in charge).
mohammadarabshahe@gmail.com

Javad Habibi Tabar

Professor of Kharij Usul and criminal jurisprudence in Qom Seminary, faculty member of Al-Mustafa University, Qom, Iran.
Prof.javadhabibitabar@yahoo.com

Abstract

The marriage contract is one of the necessary contracts and therefore, its annulment requires a special reason. In the Imamiyah jurisprudence, special and limited instruments have been mentioned for the annulment of the marriage contract - because of its importance and impact on society. One of the cases that the husband can claim to annul the marriage is the wife's adultery - before or after marriage. In this regard, the present study - using library method and documentary study - is devoted to examining the feasibility of annulment of marriage due to adultery. The results and findings of this study show that, according to most of late jurists, if a man commits adultery before marriage, a man has no right to annul; however, some jurists believe that a man has the right of annulment in this respect, based on the principle of "no harm" and some narratives. From the author's point of view, it is incorrect to refer to the principle of "no harm" with regard to its unproven language. Of course, according to the valid statement of Abdul Rahman and Sahiheh Halabi, if the wife commits adultery before marriage and conceals it while concluding the (marriage) contract, the husband has the right to annul. The contradictory narratives of these two hadiths also relate to not being Makruh or permissible for annulment in order to use the right to annul, but based on Ibn Janid Baghdadi's view, if the wife commits adultery after marriage, the husband can terminate the marriage. Of course, from the author's point of view, the reasons presented to prove this theory are incorrect and the husband does not have the right to terminate the marriage due to consensus, publicity, and Istishab for necessity of the contract.

Keywords

Marriage, annulment of marriage, adultery, principle of no harm, Imamiyah jurisprudence.



Abstracts

An Examination into the Reasons for Observance of Islamic Doctrines: Ruling, Subject, and Belonging

Seifollah Sarrami¹

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
s.sarrami@isca.ac.ir

Abstract

The reason for observance of Islamic doctrines, despite the Qur'anic support and valid narratives and the capacity to be used in numerous jurisprudential traditions and its various aspects in the existing works, is not transparent and clear. The application of the "reason for observance of Islamic doctrines" in deducing the rulings of the subjects of Hajj, prayer, mosques and holy shrines are examples of the effectiveness of this jurisprudential reason, which demonstrates the necessity of its examination and study. One of the innovations of the current paper is the comprehensive examination of the aspects of this reason in three parts: ruling, subject and belonging. The result is that, in the ruling, the necessity of the reason for observance of Islamic doctrines is an independent ruling and beyond the "the insults to the doctrines as being harram." The observance of Islamic doctrines, in terms of subject matter, encompasses all symbols attributed to the Lord of the Universe - both real and valid. In terms of belonging, the mere existence of conventional observance is sufficient, but at least in some cases, this mere existence must always be preserved, which means not being obliged against it.

Keywords

Islamic doctrines, Divine doctrines, observance of Islamic doctrines, mosque, Hajj, Holy shrines.

1. Extracted from the ongoing project in Research Center for Jurisprudence and Law, Islamic Sciences and Culture Academy under the title of "rights, responsibilities, and rulings of holy shrines".



فقه

Abstracts

Table of Contents

Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 3, Autumn, 2019

99

- 5 **An Examination into the Reasons for Observance of Islamic Doctrines:
Ruling, Subject, and Belonging**
Seifollah Sarrami
- 6 **The Feasibility of Marriage Annulment Due to Wife's Adultery
Imamiyah Jurisprudence from the viewpoint of**
Mohammad Arabshahi
Javad Habibi Tabar
- 7 **An Investigation into the Condition of "Equality of Place" in Retaliation of Organ**
Abbas Kalantari Khalilabad
Sayyid Ahmad Mirkhalili
Maryam Rahimi Darbid
- 8 **Determination of Dowry: One Condition and Several Challenges**
Ardavan Arjang
Fatemeh Alizadeh
- 9 **An Examination of Jurisprudential Principle of Deceiving
the Uninformed Person as Haram**
Akbar Mahmoudi
- 10 **Capacity of Preferential Jurisprudence Rulings in the Face of Poverty**
Mahdi Firouzi
- 11 **A New Exploration into Agents for Identifying
the Subjects of Jurisprudential Rulings**
Hojatollah Bayat

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

Esmaeil AghababaeiBani, HassanAli AliAkbarian, Reza Esfandiari (Eslami), Sayyed Ja'far Sadeghi Fadaki, Sayyed Mehdi Dadmarzi, Seifollah Sarrami, Mojtaba Elahi Khorasani, Mohammad Ja'far Sadeghpour, Mohammad Hassan Najafi Rad, Mohammad Sadieq Mazinani.



Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 3, Autumn 2019

99

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی