



# فقه

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال سی و یکم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۳

۱۱۹

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

مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه  
سرمدیر: رضا اسفندیاری (اسلامی)  
مدیر اجرایی: عبدالصمد علی آبادی



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

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

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



صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ \* تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۲  
رایانامه: Feqh.osul@gmail.com \* آدرس سامانه: Jf.isca.ac.ir  
چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

### سید محمدرضی آصف آگاه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### اسماعیل آقابائنی بنی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### سیداحمد حسینی

(عضو شورای نگهبان و مجلس خبرگان رهبری)

### عبدالرضا ایزدپناه

(عضو هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی)

### سیداحمد حسینی

(عضو شورای نگهبان و مجلس خبرگان رهبری)

### محمدعلی خادمی کوشا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### سیدعباس صالحی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### سیف‌الله صرامی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

### احمد مبلغی

(عضو مجلس خبرگان رهبری)

### محمدحسن نجفی راد

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

---

## داوران این شماره

رضا اسفندیاری (اسلامی)، احمد دیلمی، اسدالله رضایی، مهدی رهبر، ماشاله کریمی،  
محمدحسن نجفی راد.

## فراخوان دعوت به همکاری

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

### اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی «فقه»

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

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

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

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

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

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

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

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

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

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

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

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

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

### قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. **عنوان؛**

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

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

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

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

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

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

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

## فهرست مقالات

- ۷ عقود مستحداثه از منظر فقه امامیه  
مهدی خطیبی
- نگاهی نو به تولید و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی  
در حالت اضطرار، از دیدگاه فقه امامیه  
۴۰ (نقد و بررسی ادله، با رویکرد اجتماعی و حکومتی به فقه)  
علیرضا نوروزی - حسین نجفی
- ۷۴ بررسی فقهی-حقوقی ثمن شناور در معاملات نوین  
فرشته زینلی - احمد مرادخانی - علیرضا عسگری
- ۱۰۳ بازپژوهی ادله حرمت استمنا در مذاهب فقهی  
مهدی نوروزی
- ۱۳۷ بررسی تطبیقی امکان وقوع قتل با سحر  
از منظر فقه شیعه و اهل سنت  
محسن ملک‌افضلی اردکانی - سید میرآغا کاظمی
- ۱۷۰ بررسی اجرای اصل عدم با شک  
در حالات مختلف کلمات به کاررفته در منابع فقهی  
محمد مقتدایی خوراسگانی - محمدرسول آهنگران - سید علی اکبر موسوی
- ۱۹۶ گفتمان کاوی؛ رهیافتی نو در فقه جهاد  
از نگاه فقیهان و اندیشمندان مذاهب اسلامی  
محمدتقی فخلعی - بشری عبدخدایی



## Newly Emerging Contracts from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence<sup>1</sup>

Mahdi Khatibi<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute & Professor of Advanced Levels at the Islamic Seminary of Qom, Iran.

m.khatibi@iki.ac.ir



### Abstract

With human advancements in technology and economics, contracts have significantly expanded and diversified. According to jurists' view, the validity and enforceability of contracts depend on the approval of the Shari'ah. This raises the question of whether newly emerging contracts (‘uqūd mustahḍatha) can be considered independently valid alongside the conventional contracts established during the time of Shari'ah legislation, or whether they must necessarily conform to the recognized contracts of that era. Some jurists uphold the doctrine of *tawqīfiyyah* (restriction), requiring all contracts to align with the conventional contracts of the time of legislation. Others, however, reject this restriction and argue that new contracts are inherently valid. This study, employing a descriptive-analytical method, supports the latter view. By analyzing the Quranic verse mandating contract fulfillment—recognized as the most significant

---

1. **Cite this Article:** Khatibi, M. (2025). Newly Emerging Contracts from the Perspective of Imamiyyah Jurisprudence. *Journal of Fiqh*, 31(119), 7–39.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69368.2818>

---

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

▣ **Received:** 19/06/2024 • **Revised:** 27/09/2024 • **Accepted:** 05/02/2025 • **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



evidence in resolving this issue—it demonstrates that newly emerging contracts are intrinsically valid and do not need to be categorized under the conventional contracts of early Islamic jurisprudence.

**Keywords**

Newly emerging contracts, modern contracts, *tawqīfiyyah* of contracts, contract enforceability, approved contracts.



## عقود مستحدثه از منظر فقه امامیه\*

مهدی خطیبی<sup>۱</sup> 

۱. استادیار، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.

m.khatibi@iki.ac.ir



### چکیده

به موازات پیشرفت فنی و اقتصادی بشر، قراردادهای نیز توسعه و تکثر قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند. از آنجاکه طبق نظر مشهور فقها صحت و نفوذ قراردادهای متوقف بر امضای شارع است، در مورد قراردادهای جدید یا همان عقود مستحدثه این بحث مطرح است که آیا مستقلاً و در عرض عقود متداول در عصر شارع می‌توان آنها را نافذ دانست یا حتماً باید در قالب یکی از عقود متداول در عصر تشریح منعقد شوند. برخی از فقها قائل به توقیفیت عقود بوده و لازم می‌دانند تمامی قراردادهای در قالب عقود متداول در عصر تشریح منعقد شوند. اما برخی دیگر دیدگاه عدم توقیفیت را برگزیده‌اند و معتقدند عقود جدید نیز نافذ هستند. پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی به سرانجام رسیده، دیدگاه دوم را تأیید می‌کند و با تحلیل آیه و جوب وفا به‌عنوان مهم‌ترین مدرک حل این مسئله، اثبات می‌کند که عقود مستحدثه فی‌نفسه نافذ هستند و دلیلی بر لزوم ارجاع آنها به عقود متداول وجود ندارد.

### کلیدواژه‌ها

عقود مستحدثه، قراردادهای جدید، توقیفیت عقود، نفوذ عقد، عقود امضائی.

\* **استاد به این مقاله:** خطیبی، مهدی. (۱۴۰۳). عقود مستحدثه از منظر فقه امامیه. فقه، ۳۱(۱۱۹)، صص ۷-۳۹.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69368.2818>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



## ۱. بیان مسئله

معاملات همانند دیگر بخش‌های زندگی بشری به صورت مستمر در حال تحول و تکامل اند و انسان‌ها در تعاملات خود با دیگران خصوصاً تعاملات مالی به قراردادهای رایج اکتفا نکرده و مرتب در حال ابداع قراردادهای جدیدی هستند که با شرایط روز تطابق داشته باشد. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که عامل پدید آمدن معاملات مالی بین انسان‌ها، تغییر و تحول در دانش فنی تولید و احتیاج انسان‌ها به مبادله برای رفع حوائج گوناگون است. معاملات در طول زمان به گونه‌ای مورد توافق قرار می‌گیرد که در راستای رفع نیاز طرفین، بیشترین کارایی را داشته باشد؛ مثلاً تا چند قرن پیش معامله‌ای تحت عنوان عقد بیمه با گستره‌ای که الان دارد، وجود نداشت؛ اما به موازات گسترش فعالیت‌های اقتصادی و بازرگانی و نیاز به پوشش ریسک ناشی از خطرات احتمالی، بیمه شکل گرفت و به تدریج به شئون غیراقتصادی زندگی بشر نیز تعمیم داده شد. تخصصی شدن فعالیت‌های انسان‌ها و ابداع روش‌های نوین تولید و پدید آمدن محصولات جدید کم‌کم بشر را بر آن داشت که به فراخور نیاز، معاملات جدیدی را طراحی کند؛ بنابراین معاملات رایج کنونی هم از حیث کمیت و هم از حیث کیفیت در طول زمان تکامل پیدا کرده‌اند؛ و این روند همیشه ادامه داشته و دارد، و پشتوانه آن نیز بنای عقلا است.

باتوجه به رویه شارع در ابواب معاملات، پرسش اساسی این است که آیا معاملات جدید که توسط بشر ابداع شده و عرف نیز آن را پذیرفته است، ولی سابقه رواج آنها به عصر تشریح بر نمی‌گردد، مورد تأیید و امضای شرع هستند؟ یا صرفاً باید به معاملات رایج در عصر تشریح بسنده کرد؟

در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد: برخی از فقها عقود نافذ را منحصر در عقود رایج در عصر تشریح می‌دانند و قائل به توقیفیت عقود هستند. برخی دیگر عقود مستحدثه را هم صحیح و نافذ می‌دانند و قائل به عدم توقیفیت عقود هستند. در تحقیق حاضر به دنبال بررسی این مسئله هستیم که آیا عقود جدید از نظر فقه

امامیه نافذ هستند یا لازم است در تمامی معاملات در قالب یکی از عقود رایج در عصر تشریح انشا شوند.

## ۲. پیشینه

بهادری و جهانگیری (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی ادله توقیفی بودن معاملات» ضمن برشمردن ادله طرفین، دیدگاه عدم توقیفیت را برگزیده‌اند. نقطه ضعف این تحقیق نگاه گذری به دلیل وجوب وفا به عنوان اصلی ترین دلیل که مورد استشهاد طرفین قرار گرفته، دارد. در تحقیق حاضر بر آنیم تا با تمرکز به تحلیل‌های عمیق فقها از این آیه دیدگاه صواب را اثبات نماییم.

امام خمینی (۱۴۲۸ق) در بحث معاطات کتاب المبیع (مقرر: سید حسن طاهری خرم‌آبادی) به مناسبت، وارد تحلیل آیه وجوب وفا و پاسخ به برخی از اشکالات مطرح شده به عموم آن شده و در نهایت عمومیت آیه را پذیرفته است.

محقق نراقی (۱۴۱۷ق) در کتاب عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام اولین مطلبی را که به بحث می‌گذارد تبیین معنای آیه «اوفوا بالعقود» و اثبات انحصار دلالت آن بر صحت عقود متداول است.

میرزای قمی (۱۴۲۷ق) در کتاب رسائل و در برخی از آثار خود عمومیت آیه را نسبت به عقود جدید پذیرفته است.

حائری (۱۴۲۳ق) در کتاب فقه العقود به صورت مختصر مشروعیت عقود مستحدثه را به بحث گذاشته و برای اثبات آن به آیه وفا و آیه تجارت تمسک کرده است. موسویان (۱۳۹۱) از عقود مستحدثه بحث کرده و با استناد به آیه وفا و دیگر ادله، مشروعیت آن را اثبات کرده است.

خطیبی (۱۳۹۹) ضمن تبیین معنای تعبد در ابواب معاملات به صورت ضمنی مسئله توقیفیت عقود را به بحث گذاشته است.

قاسمی (۱۳۹۹) عقود را بخش پویای توزیع ثروت در اقتصاد اسلامی دانسته و سه

دسته دلیل برای اثبات پویایی عقود بیان کرده است: ادله اجتماعی-اقتصادی، تحلیل‌های فقهی مبتنی بر منطقه‌الفراغ و ادله لفظی مثل آیه وفا.

### ۳. معنای توقیفیت در ابواب معاملات

آنچه که دین اسلام برای بشر به ارمغان آورده است، علاوه بر معارف علمی، مشتمل بر مجموعه‌ای از احکام تکلیفی و وضعی است که بخش عملی دین است. این دسته از اعمال، خود به دو قسم تقسیم شده‌اند: ۱. اعمالی که قصد قربت از شرایط تحقق آن است؛ مثل نماز خواندن؛ ۲. اعمالی که بدون قصد قربت نیز محقق می‌شوند. دسته دوم خود قابل تقسیم به دو قسم است: ۱. بی‌نیاز از انشا است؛ مثل طهارت از خبث؛ ۲. متوقف بر انشا است. قسم اخیر نیز قابل تقسیم به انشائات مالی مثل بیع و غیرمالی مثل نکاح است. بر همین اساس چهار اصطلاح عبادات بالمعنی الاخص و عبادات بالمعنی الاعم و همچنین معاملات بالمعنی الاخص و معاملات بالامعنی الاعم شکل گرفته است (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۳۳).

در عبادات بالمعنی الاخص باید به آنچه که از سوی شارع به‌عنوان عبادت لحاظ شده اکتفا کرد. کسی نمی‌تواند عبادت خاصی را به مجموعه عبادات اضافه کرده یا شرط یا جزئی از یک عبادت را از پیش خود کم یا زیاد کند. در اصطلاح گفته می‌شود عبادات توقیفی هستند. توقیفی بودن عبادات جزء ضروریات فقه و مورد توافق همه فقها بوده و دلیل آن حرمت تشریح است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۲۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۳۱۱). البته حرمت تشریح اختصاص به عبادات ندارد؛ بلکه هر چیزی که به خداوند نسبت داده شود اگر دلیل شرعی بر نسبت وجود نداشته باشد تشریح و حرام خواهد بود؛ حتی اگر عبادت نباشد؛ مثلاً اینکه پاک‌شدن ظرف متنجس را متوقف کنیم به اینکه چهار مرتبه با آب قلیل شسته شود، درحالی که طبق ادله، سه بار کافی است، از آن جهت که بی‌دلیل است، تشریح بوده و حرام است؛ هرچند که در تطهیر نجاست قصد قربت شرط نبوده و داخل در عبادات بالمعنی الاخص نیست.

توقیفیت در ابواب معاملات به دو صورت قابل تفسیر است: **اول**. صحت معامله و ترتب اثر بر آن متوقف بر امضای شارع است؛ بنابراین اصل عدم نفوذ معاملات است، مگر آنکه با دلیل عام یا خاص صحت و نفوذ آن ثابت شود؛ **دوم**. معاملات نافذ منحصر در عقود رایج عصر شارع است (شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۴).

معنای اول توقیفیت، مورد قبول فقها است. همه قبول دارند که تأثیر معاملات در نقل و انتقال متوقف بر امضا یا لاقل عدم ردع شارع است (شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۴؛ حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲). فقط از کلمات میرزای قمی برمی آید که لزوم معامله متوقف بر انفاذ شارع است نه صحت آن (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۶۳) که البته به بررسی آن خواهیم پرداخت. آنچه بین فقها محل اختلاف است معنای دوم توقیفیت است؛ یعنی انحصار عقود نافذ و صحیح به عقودی که در عصر تشریح رواج داشته و مورد امضا یا لاقل عدم ردع شارع قرار گرفته است.

بر اساس دو تفسیر فوق از توقیفیت، اصالة الفساد در معاملات معنای متفاوتی خواهد داشت؛ بنابر تفسیر اول، به جز میرزای قمی، بقیه فقها حتی قائلان به عدم توقیفیت عقود قائل به اصالة الفساد در معاملات هستند. اما بنابر تفسیر دوم، فقط قائلان به توقیفیت عقود قائل به اصالة الفساد هستند؛ بنابراین تهافت در کلام برخی از فقها که به رغم تأسیس اصالة الفساد در معاملات قائل به عدم توقیفیت عقود هستند، مرتفع می گردد (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۲).

لازم به ذکر است که در برخی از آثار فقهی علاوه بر توقیفیت معاملات از توقیفیت اسباب معاملات نیز سخن به میان آمده است. توقیفیت اسباب معاملات یعنی باید الفاظ معاملات همان الفاظی باشد که در ادله آمده است. توقیفیت انواع معاملات یعنی اینکه معامله جدیدی غیر از معاملات متعارف در عصر شارع نافذ نیست. در کلمات محقق نائینی به صورت تلویحی به این دو معنی از توقیفیت اشاره شده است (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴). امام خمینی با تأکید بر صحت انشای بیع با کنایه و الفاظ غیر صریح، می نویسد:

ادعای توقیفی بودن اسباب معاملات باطل است؛ چنان که ادعای لزوم استفاده از

عناوین وارد شده در شرع بی دلیل است؛ چون در ابواب معاملات حکم به حقیقت مسبب تعلق گرفته است نه مسبب مقید به سبب خاص (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

در مقابل، برخی چون علامه مامقانی قائل به توقیفیت اسباب معاملات هستند (مامقانی، ۱۳۱۶ق، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ بنابراین نباید قائل به عدم توقیفیت در الفاظ معاملات را قائل به عدم توقیفیت در اصل معاملات تلقی نمود؛ چراکه ممکن است کسی توقیفیت در الفاظ را نپذیرد، اما قائل به توقیفیت انواع معاملات باشد.

#### ۴. بازشناسی معاملات مستحدثه

معاملات مستحدثه به معاملاتی اطلاق می‌شود که قابل انطباق بر هیچ یک از عقود عصر تشریح نباشند (معروف، بی تا، ص ۱۱۰). منظور از عدم قابلیت انطباق آن است که ارکان معاملات رایج در عصر تشریح در آنها قابل شناسایی نیست؛ مثلاً قرارداد بیمه که معامله جدیدی است و بیمه‌گذار با پرداخت مبلغی به بیمه‌گر از وی می‌خواهد خسارت وارد شده به وی را در صورت بروز حادثه جبران کند، ارکان معامله بر ارکان هیچ یک از معاملات متعارف در زمان شارع مثل بیع، اجاره، جعاله، مضاربه، استصناع، مشارکت، صلح و هبه قابل انطباق نیست؛ مثلاً در بیع عوضین وجود دارد؛ همچنین در جعاله، جُعل در ازای عمل قرار داده می‌شود و مشتمل بر عوض و معوض است. اما در بیمه ممکن است خسارتی رخ ندهد؛ لذا حق بیمه بدون داشتن عوض به بیمه‌گر منتقل می‌شود؛ بنابراین بیع و جعاله قابل انطباق بر عقد بیمه نیست. عدم انطباق صلح نیز از این باب است که در مورد صلح گفته می‌شود عقدی است که می‌تواند اثر مترتب بر دیگر معاملات را با آن به وجود آورد، بدون آنکه قیود و شروط آن عقد خاص لازم‌الرعایه باشد؛ مثلاً اگر هدف انتقال مالکیت عوضین باشد می‌توان به جای بیع از صلح مفید اثر بیع استفاده کرد؛ بدون آنکه احکام اختصاصی بیع مثل غرری نبودن یا خیار مجلس بر آن مترتب شود. باین حال لازم است ارکان آن عقد در هنگام اجرای صلح محرز باشد تا اثر مقصود از آن عقد با صلح حاصل شود.

عدم انطباق اجاره، مضاربه و سایر معاملات بر بیمه نیز واضح، و بی‌نیاز از تبیین است. مصادیق جدید عوضین یا متعاقدین نمی‌تواند ماهیت معامله را به معامله مستحده تبدیل کند؛ مثلاً اگر خریدار شخصیتی حقوقی باشد یا یکی از عوضین رمزارز باشد، معامله مزبور بیع است و معامله مستحده محسوب نمی‌شود.

همچنین درج شروط مخالف اطلاق عقد نمی‌تواند معامله را به مستحده تبدیل کند. در یک تقسیم‌بندی، شروطی که به عقد ضمیمه می‌شود قابل تقسیم به شروط مخالف مقتضای عقد، و شروط مخالف اطلاق عقد هستند (نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۲۳، ص ۲۱۱؛ انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۶، ص ۴۴).

منظور از مقتضای عقد، آثاری است که بر ماهیت عقد مترتب می‌شود و تخلف‌پذیر نیست (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۶، ص ۴۴)، و به عبارتی تخلف آن آثار به معنای عدم تحقق آن عقد است. اما شروط مخالف اطلاق عقد به شروطی گفته می‌شود که انضمام آن لطمه‌ای به ماهیت عقد نمی‌زند؛ مثلاً اشراط عدم تصرف مطلق در مبیع، یا اشراط عدم استمتاع از زوجه حتی با نگاه و همچنین بیع بلائمن از مصادیق شرط مخالف مقتضای عقد است (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۶، ص ۴۵). در مقابل، شرط پرداخت ثمن با پول غیر رایج، شرط مخالف اطلاق عقد است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۸). شرط مخالف مقتضای عقد به اجماع فقها باطل است (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۶، ص ۴۵).

روشن است که منظور از عقد مستحده عقدی نیست که مشتمل بر شرط مخالف اطلاق عقد باشد؛ چرا که شروط مخالف اطلاق عقد، ماهیت عقد را تغییر نمی‌دهد، و عقد جدیدی پدید نمی‌آورد؛ مثلاً شرط تملیک عین مستأجره پس از اتمام مدت اجاره، ماهیت اجاره را تغییر نمی‌دهد؛ اگرچه اجاره با چنین شرطی مستحده و در گذشته در بین مردم رایج بوده است.

اما در معاملاتی که مشتمل بر شرط مخالف مقتضای عقد هستند، بنابه تصریح برخی از فقها، نزاع توفیقیت عقود جاری است. در مفتاح الکرامه آمده است:

صحت بیع بدون ثمن با این عبارت که فروختم به تو بدون ثمن یا به این شرط که ثمن بر ذمه تو نباشد به اعتقاد شهید در حواشی مبتنی بر این است که عقود را

توقیفی بدانیم یا غیر توقیفی؛ بنابر توقیفیت صحیح نیست و بنابر عدم توقیفیت صحیح است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۶۷۳).

ماحصل کلام منقول از شهید اول آن است که بیع بلائمن ماهیتی متفاوت با بیع زمان شارع دارد، لذا یک عقد جدید محسوب می‌شود؛ و بنابر عدم توقیفیت عقود، این عقد جدید ممضی است. از سوی دیگر، طبق تصریح میرزای نائینی و ظاهر کلام شیخ انصاری، اشتراط عدم ثمن، مخالف مقتضای عقد است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۶، ص ۴۵)؛ بنابراین گویا شهید اول عقود مشروط به شرط مخالف مقتضای عقد را بنابر عدم توقیفیت صحیح می‌داند.

به نظر می‌رسد حتی بنابر عدم توقیفیت، نمی‌توان عقود مشتمل بر شروط مخالف مقتضای عقد را نافذ دانست؛ چون اولاً وفای به چنین عقودی محال است. مقتضای عقد وقوع اثری است که شرط آن را نفی می‌کند؛ لذا بین عقد و شرط تناقض وجود دارد، و این تناقض با قول به عدم توقیفیت عقود هم حل نمی‌شود. ثانیاً شروط مخالف مقتضای عقد، مخالف کتاب و سنت هستند؛ چون امضای هر عقدی به معنای انفاذ مقتضای آن است، و چون شروط مخالف مقتضای عقد مانع از نفوذ مقتضای عقد هستند، بنابراین مخالف کتاب و سنت خواهند بود؛ لذا در چنین عقودی باید حکم به بطلان شرط و مشروط، یا شرط به تنهایی شود (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۶، ص ۴۵).

## ۵. نظریه توقیفیت عقود و ادله آن

بر اساس این نظریه، فقط عقود معهود و مرسوم در عصر شارع نافذ و معتبر است؛ بنابراین هر قرار و مدار جدیدی اگر در چارچوب همان عقود تنظیم شود نافذ و مؤثر است؛ در غیر این صورت اثری بر آن مترتب نخواهد بود. ادله‌ای که ممکن است در اثبات این نظریه مورد استناد واقع شود عبارت‌اند از:

### ۱-۵. اجماع

صاحب جواهر در بحث بیع بدون ثمن و نقل دیدگاه شهید اول تعبیری دارد که از



آن اجماعی بودن توقیفیت قابل استفاده است. وی می گوید:

این دیدگاه شهید که: «صحت و بطلان بیع بدون ثمن مبتنی است بر اینکه عقود را توقیفی بدانیم یا غیر توقیفی؛ بنابر توقیفی بودن عقود، بیع بدون ثمن باطل است، چون در بیع باید عوض وجود داشته باشد»، دیدگاه صحیحی نیست؛ چون واضح است که غیر توقیفی بودن عقود قول هیچ یک از فقهای امامیه نیست، بلکه حتی به صورت احتمال هم مطرح نشده است (نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۲۴، ص ۲۷۲).

ظاهر عبارت فوق آن است که فقهای امامیه قائل به توقیفی بودن عقود هستند و عدم توقیفیت قائل ندارد؛ و حتی به عنوان احتمال هم مطرح نشده است. همین عبارت می تواند ادعای اجماع محسوب شود. واضح است که ادعای اجماع متوقف بر لفظ خاصی نیست و هر عبارتی که توافق عمومی فقها را برساند می تواند ادعای اجماع محسوب شود (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۶۸؛ مروج جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۶۴).

### نقد و بررسی

با فرض پذیرش ظهور کلام صاحب جواهر در ادعای اجماع، و با چشم پوشی از مناقشات مربوط به حجیت اجماع منقول، ممکن است معقد اجماع در کلام ایشان بطلان بیع بلا ثمن باشد، نه انکار مبنای عدم توقیفیت عقود؛ که شهید از آن به اصطلاحیه تعبیر کرد. شاهد این توجیه کلمه «ولا احتمال» است؛ چون آنچه که محتمل هم نیست صحت بیع مشتمل بر شرط منافی مقتضای عقد است، چرا که مشتمل بر تناقض است. اصل بیع مقتضی داشتن عوض است و شرط نافی وجود عوض؛ و گرنه صحت نظریه عدم توقیفیت عقود در حد یک احتمال قابل انکار نیست.

### ۵-۲. لزوم حمل عمومات و اطلاعات بر عقود متداول در عصر تشریح

اصل اولی در معاملات، عدم نفوذ و عدم انتقال است که از آن به اصاله الفساد یاد می شود؛ لذا نفوذ هر عقدی نیاز به دلیل دارد؛ اعم از اینکه دلیل عام باشد یا دلیل خاص.

در عقود مستحدثه فرض بر عدم وجود دلیل خاص است، و عموماً نیز شامل عقود مستحدثه نمی‌شود. محقق خویی در بحث عقد مزارعه بین سه نفر (زمین از یکی بذر از دیگری و عمل از شخص سوم) بعد از نقل کلام شهید ثانی در مسالک - در مورد بطلان این عقد با استناد به توقیفیت عقود - می‌گوید:

دیدگاه ایشان صحیح است، به دلیل آنکه صحت چنین عقودی متوقف بر دلیل خاص است و با عموماً نمی‌توان آن را اثبات کرد (خویی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۲).  
به اشاره به عبارت فوق، منشأ نظریه توقیفیت عقود، عدم امکان تمسک به عموماً است.

یکی از مهم‌ترین ادله عام در ابواب معاملات بالمعنی الاخص آیه «اوفوا بالعقود» (مائده، ۱) است. قائلان به توقیفیت معتقدند به سه دلیل لازم است این آیه حمل بر عقود متداول در عصر تشریح شود:

#### ۵-۲-۱. اجتناب از تخصیص اکثر

صاحب ریاض در ابطال دیدگاه کسانی که با تمسک به آیه مزبور در صدد تصحیح عقود با لفظ غیر عربی برآمده‌اند، می‌گوید:

در این نظر اشکال وجود دارد. چون با فرض پذیرش صدق عقد بر چنین معاملاتی، شمول آیه نسبت به آن مشکوک است. اگرچه ظاهر آیه عام است، اما نمی‌توان آن را بر عموم حمل کرد. چون با اجماع فقها تخصیص اکثر لازم می‌آید. لذا اجماع قرینه است که منظور از عقود در آیه هر عقدی است که در زمان نزول آیه متداول بوده، نه هر عقدی (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۲۱۵).

توضیح آنکه به نظر ایشان اگر الف و لام در کلمه «العقود» حمل بر جنس شود، تخصیص اکثر لازم می‌آید؛ چون بالاجماع اکثر عقود از تحت چنین عمومی خارج هستند. صاحب مفتاح الکرامه در توضیح این ادعا که اکثر عقود از تحت چنین عمومی خارج می‌شوند، می‌گوید: اگر منظور این باشد که «به هر عقدی که به هر نحوی بسته‌اید وفا کنید» لازم می‌آید آیه شامل معاملاتی شود که منطبق به حدود و ثغور مقرر و

مضبوطه نیستند، و اگر چنین عقودی را از تحت آیه خارج بدانیم، عقود باقی مانده بسیار کم خواهند بود و به نوعی تخصیص اکثر لازم می آید که قبیح است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۵۲۰).

میرزای رشتی در تبیین اینکه چرا حمل الف و لام بر جنس باعث تخصیص اکثر می شود، می گوید: چون در این صورت واژه العقود شامل عقود فاسد و جایز نیز می شود؛ این در حالی است که وفای به عقود جایز و عقود فاسد واجب نیست. بنابراین باید آنها را خارج از تحت آیه بدانیم؛ و چون تعداد عقود فاسد و جایز مجموعاً از عقود صحیح لازم بیشتر است، لذا تخصیص اکثر لازم می آید. (رشتی، بی تا، ص ۱۰).

### نقد و بررسی

به نظر می رسد این اشکال وارد نباشد؛ چون اولاً تعداد عقود مستحدثه چندان هم زیاد نیست (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۵۸). بسیاری از قراردادهای جدید عقد مستحدثه محسوب نمی شوند، چراکه مشتمل بر ارکان عقود متداول هستند؛ مثلاً رمزارزها اگرچه مستحدثه هستند، اما غالباً معاملات آن در قالب بیع انجام می شود؛ لذا به رغم مستحدث بودن رمزارزها، عقد مستحدثی پدید نیامده است. همچنین معاملات مارجینی همان بیع است که معامله گر (تریدر) با استقراض چند برابر سرمایه اولیه از واسطه معاملات بازرگانی (بروکر) یا صرافی، معاملات بزرگ تری انجام می دهد. ثانیاً با فرض اینکه عموم در «اوفوا بالعقود» عموم انواعی باشد، ممکن است عقود غیرمتداول بیشتر از عقود متداول باشد؛ اما اگر عموم را افرادی در نظر بگیریم، که البته واقعیت هم همین است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۶۱)، تعداد افراد عقود متداول بسیار بیشتر از عقود غیرمتداول است؛ چراکه اکثر معاملات در قالب بیع و اجاره و سایر عقود متداول در عصر شارع انجام می شود (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۵۸).

در تأیید این مطلب که عموم مستفاد از آیه، عموم افرادی است نه انواعی، می توان گفت آیه در صدد جعل تکلیف یا جعل اثر وضعی است. تکلیف و اثر وضعی، مترتب بر

عقود به حمل شایع است نه به حمل اولی. پرواضح است که مراد از عقود به حمل شایع همان افراد عقود است.

میرزای رشتی این اشکال را به نحو دیگری دفع می‌کند؛ وی می‌گوید اگر حمل بر عموم مستلزم خروج اکثر افراد باشد، اشکال ندارد؛ چون از باب تخصیص نیست؛ بلکه تقييد ماده عقد است که قبحی ندارد، بلکه اساساً هر تقيیدی تقييد به اکثر است (رشتی، بی‌تا، ص ۱۰). روشن است که این پاسخ بر این مبنا استوار است که افاده عموم در جمع محلی به الف و لام از باب مقدمات حکمت است. برخلاف مشهور اصولی‌ها، عده‌ای از جمله آخوند خراسانی افاده عموم در جمع محلی به لام را بالوضع ندانسته و از باب مقدمات حکمت می‌دانند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۷).

#### ۲-۲-۵. وجود قرینه یا محتمل‌القرینه بر عدم اراده عموم

محقق نراقی در تبیین لزوم حمل آیه بر عقود متداول در عصر تشریح می‌گوید: اگرچه اقتضای اصالة الحقیقة در جمع محلی به لام افاده عموم است، لکن مشروط به عدم وجود قرینه و محتمل‌القرینه است؛ مثلاً اگر منزل مولی بیست اتاق داشته باشد، از بین آنها پنج اتاق را نام برده و به عید خود دستور دهد آنها را جارو کند، و بعد از مدتی به صورت عام بگوید «اکنس الیبوت واذهب الی السوق»؛ در این صورت عرف حکم می‌کند که مراد همان پنج اتاق است نه همه اتاق‌ها. در مانحن فیه هم قضیه از این قرار است؛ طبق نقل مفسران، سوره مائده آخرین سوره نازل شده است، و بدون شک قبل نزول آیه عقودی وجود داشته‌اند که شارع لازم‌الوفاء بودن آنها را اعلام کرده بود؛ بنابراین بعد از نزول آیه وفا، حداقل این احتمال وجود دارد که مراد از عقود در آن عقودی باشد که قبلاً بیان شده است. صرف این احتمال کافی است تا نتوانیم برای اثبات امضای عقود جدید به عموم آیه تمسک کنیم (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۹).

#### نقد و بررسی

در پاسخ باید گفت اگرچه قرینه می‌تواند مانع از جریان اصالة الحقیقة شود، لکن در

آیه کریمه، ادعای قرینه بودن عقود متداولی که قبل از نزول آیه امضا شده‌اند، نسبت به عموم مستفاد از جمع محلی به الف و لام ادعایی بی‌دلیل است و مثالی که فاضل نراقی به آن اشاره کرد، مثال مناسبی برای آیه وجود و فایده نیست. امام خمینی درباره مثال ایشان می‌گوید:

مثال محقق نراقی در مقام بیان رفتن به بازار است نه جارو کردن منزل؛ لذا به اطلاق آن اخذ نمی‌شود. ثانیاً مقرون به قرینه است و منطبق بر بحث ما نیست. مثال مناسب آن است که گفته شود وقتی مولی دستور می‌دهد زید و بکر و عمرو و خالد را اکرام کن، و بعد از سالیانی می‌گوید علما را اکرام کن، آیا عقلاً در عموم اکرم‌العلماء تردید می‌کنند و این را می‌فهمند که منظور همان چهار نفر است؟ روشن است که در این مثال حمل بر عموم می‌شود نه خصوص چهار نفر مورد اشاره؛ آیه وجود و فایده نیز این گونه است (امام خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۰).

اما وجود آنچه که ممکن است قرینه باشد (ما یصلح للقرینه)، موجب شک در مراد متکلم می‌شود و در چنین مواردی باید به اصالة الحقیقه تمسک نمود؛ نه آنکه از اصالة الحقیقه دست برداشت؛ چون اصل بودن معنای حقیقی به معنای مرجعیت آن در موارد شک است (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹).

### ۵-۲-۳. اجتناب از استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

محقق نراقی تبیین دیگری برای حمل آیه بر عقود متداول در عصر تشریح دارد. وی می‌گوید: امر ابتدایی به شیء، تأسیس خواهد بود، و امر مجدد به همان شیء تأکید خواهد بود. حال اگر در یک خطاب حکمی برای بعضی از افراد عام صادر شد، و در خطاب دیگری همان حکم به صورت عام صادر شد، در این صورت باید خطاب عام حمل بر آن بعض اولیه شود؛ چراکه در غیر این صورت لازم می‌آید یک خطاب هم تأکید باشد و هم تأسیس؛ تأکید نسبت به بعض اولیه، و تأسیس نسبت به بقیه افراد عام. چنین استعمالی مستلزم محال است؛ همان گونه که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۰).

## نقد و بررسی

در پاسخ به این اشکال، امام خمینی می‌گوید: بدون تردید صیغه امر هم در موارد تأسیس و هم در موارد تأکید معنای یکسانی دارد و آن عبارت است از بعث؛ اما عقلاً در صورتی که مسبوق به امر دیگری باشد آن را تأکید نامیده و اگر مسبوق به امر دیگری نباشد آن را تأسیس می‌نامند؛ بنابراین حمل آیه مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست (امام خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۱).

به عبارت دیگر، تأکید و تأسیس دو مفهوم انتزاعی هستند و کیفیت استعمال نیستند، تا قابل جمع نباشند؛ چراکه با توجه به بساطت معنای صیغه امر و دلالت آن بر صرف طلب، نمی‌توان تأکید و تأسیس را دو ماهیت متفاوت قلمداد کرد.

علاوه بر آن، برخی معتقدند حمل بر تأکید و تأسیس در آیه اشکال ندارد و از باب چشم‌پوشی از دستورهای قبلی است؛ به این بیان که امر به وفای به عقد در این آیه نه مشروط به تأسیس است و نه مشروط به تأکید، بلکه لابشرط از تأسیس و تأکید است و مقتضای چنین حملی آن است که برای بیان تشریح و قانون‌گذاری باشد. به عبارت دیگر گویا شارع با این عبارت اصل حکم و جوب وفا در عقود را انشا کرده و از آنچه قبلاً گفته چشم‌پوشی کرده است (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۶۴).

علاوه آنکه اگر اشکال مذکور وارد باشد، باید در موارد تقدم جعل احکام جزئی، جعل حکم عام ممکن نباشد؛ مثلاً اگر مولی در چند مرحله گفت: «اکرم العالم النحوی» و «اکرم العالم الاصولی» و «اکرم العالم العادل»، بعد نتواند بگوید «اکرم العلماء». و این مطلب از نگاه عرف - که تنها مرجع تعیین صحت استعمال الفاظ است - قابل التزام نیست (امام خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۱).

## ۵-۳. حرمت تشریح

توقیفی بودن عبادات به خاطر حرمت تشریح است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۲۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۳۱۱). حرمت تشریح اختصاص به عبادات ندارد و در معاملات نیز جاری است. محقق اصفهانی در بحث جریان معاطات در اجاره می‌گوید: اگر اجیر علم به فساد

اجاره داشته باشد، انجام عمل به عنوان اینکه وفای به اجاره باشد حرام است؛ چون مصداق تشریح است (اصفهان، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۰)؛ بنابراین التزام به عقود جدید و ترتب اثر بر آن، با این فرض که ترتب اثر شرعی بر معاملات متوقف بر امضای شارع است، مصداق تشریح حرام است.

### نقد و بررسی

آنچه منجر به تشریح محرم می شود قول به نفوذ عقود مستحدثه بدون استناد به دلیل شرعی است؛ در حالی که قائلان به عدم توقیفیت عقود مدعی هستند عقود مستحدثه اگرچه مدلول دلیل خاص نیستند، اما مشمول عمومات و اطلاقات دال بر صحت معاملات می شوند.

### ۶. نظریه عدم توقیفیت عقود و ادله آن

بسیاری از فقها از جمله فیض کاشانی (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۹؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۸؛ مراغی ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷؛ ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲؛ یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸۴؛ رشتی، بی تا، ص ۱۰؛ نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۱۴۶؛ امام خمینی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۷؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۲۰۳) و جمعی از معاصران (مکارم، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۸؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۴؛ حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۷۱) عقود مستحدثه را نافذ می دانند. بنابر استظهار میرزای قمی، طبرسی در مجمع البیان، مقدس اردبیلی در زبدة البیان، بیضاوی، زمخشری و راغب نیز قائل به عموم آیه وفا نسبت به عقود مستحدثه شده اند (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، صص ۴۶۷-۴۷۳).

برای اثبات این ادعا ادله ای اقامه شده که در ادامه بدان اشاره می کنیم:

### ۶-۱. شمول عمومات و اطلاقات نسبت به عقود مستحدثه

مهم ترین دلیل این نظریه، تمسک به عموم «اوفوا بالعقود» است. علاوه بر آن برخی از فقها به آیه «أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا» (نساء، ۲۱) و آیه «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، ۲۹) نیز

استدلال کرده‌اند (حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۷۱) که تفاوت اساسی با آیه وفا ندارد. اگر استدلال به آن قابل قبول باشد، استدلال به این دو نیز قابل قبول است.

استدلال به آیه وفا، برای انفاذ عقود مستحدثه متوقف بر ذکر مقدماتی است:

**مقدمه اول:** در یک تقسیم‌بندی، قضایا به حقیقه و خارجیّه تقسیم می‌شوند. در قضایای خارجیّه، موضوع حکم، افراد موجود در خارج است. اما در قضایای حقیقه، موضوع، اعم از افراد موجود و مقدر بوده و در واقع عنوان کلی است و حکم دائرمدار آن عنوان است (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۲۷). در واقع بازگشت قضیه حقیقه به قضیه شرطیه است؛ مثلاً «مثلث سه ضلع دارد» یک قضیه حقیقه بوده و اصل آن چنین است: «اگر مثلثی به وجود آید سه ضلع خواهد داشت» (صدر، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۴۳۰).

**مقدمه دوم:** به تصریح بسیاری از فقها (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۰۴؛ بروجردی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۳؛ خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۹؛ صدر، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۳۵۳؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۴) احکام شرعیه، قضایای حقیقه بوده و اصولاً در مقام تشریح و قانون‌گذاری از قضایای حقیقه استفاده می‌شود.

**مقدمه سوم:** موضوعات احکام اگر حقیقت شرعیه نداشته باشند باید به حقیقت لغوی حمل شوند. واژه عقد به تصریح برخی (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۵۸) و بنابر ظاهر کلام بسیاری از اهل لغت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۶) حقیقت شرعیه نداشته، و در متون فقهی به معنای لغوی و عرفی آن استعمال شده است.

با لحاظ مقدمات فوق چنین استنتاج می‌شود که در «اوفوا بالعقود» مراد از عقد هر چیزی است که عرفاً مصداق عقد باشد؛ چه محقق‌الوجود مثل عقود متداول و رایج، و چه مقدر‌الوجود، مثل عقود مستحدثه. شارع جنس عقد را واجب‌الوفا دانسته است؛ نه افراد خاصی از آن را.

ممکن است اشکال شود که آیه مزبور دلالت بر وجوب وفا به عقودی می‌کند که در شرع صحت آن به اثبات رسیده باشد، حال آنکه در عقود مستحدثه صحت شرعی ثابت نیست.

در پاسخ باید گفت بسیاری از فقها (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵۱۴؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴؛



نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۱۰۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۲۴۳؛ خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۰۶؛ خویی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۵۳؛ خویی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۱۰۵؛ حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱۱) معتقدند که آیه در صدد جعل صحت شرعی برای عقود است؛ البته بعد از فراغ از صحت عرفی آن. به عبارت دیگر، این آیه هر آنچه را که عرف عقد می‌داند تصحیح می‌کند، و اگر شارع در مواردی صحت عرفی را کافی نداند باید به آن اشاره کند؛ چنان‌که در مورد بیع ربوی و غرری چنین ارشادی را نموده است. پس در مواردی که از شارع ردعی نرسیده باشد، با تمسک به آیه و فاء، حکم به صحت و لزوم عقود عرفی می‌شود.

میرزای قمی پاسخ دیگری به این اشکال داده که مبتنی بر اصالةالصحة در معاملات است. وی می‌گوید:

بعید نیست بتوان برای اثبات معاملات جدید به اصل اباحه و اصل برائت تمسک کرد؛ چون این اصل نیز جزء ادله شرعی است و در کلام فقها بسیار به کار رفته است؛ تا آنجا که سید مرتضی در کتاب انتصار اصل اباحه و اصل برائت را جزء ادله حلیت متعه بر شمرده است. البته معلوم شد که معنای اثبات صحت معامله با این دو اصل آن است که عقودی که مردم بین خودشان منعقد می‌کنند و بدان ملتزم هستند مباح است، و وقتی اباحه اثبات شد با ضمیمه آیه و فاء لزوم آن نیز اثبات می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۶۳).

## ۲-۶. الغای خصوصیت از عقود متعارفه

آیت‌الله مکارم شیرازی در مسئله وجوب قربانی کردن در سرزمین منا با این فرض که امکان مصرف گوشت قربانی در منی وجود نداشته باشد، معتقد است ادله وجوب قربانی، مصادیق غیر متعارف را که در آن قربانی دفن یا سوزانده می‌شود، شامل نمی‌شود؛ چون این مصادیق در عصر شارع وجود نداشته است. در ادامه بحث، اشکال و جوابی را مطرح نموده و می‌گوید:

اگر گفته شود کمبود مصداق یا عدم وجود مصداق باعث نمی‌شود اطلاق و

عمومات شامل آن نشود، و گرنه نباید تمسک به عمومات و اطلاقات در مصادیق مستحده از موضوعات احکام جایز می‌بود، مثل تمسک به عموم آیه وفا برای اثبات صحت عقد بیمه و سایر عقود مستحده، در جواب می‌گوییم بله، اشکال وارد است و تمسک به عمومات و اطلاقات در عقود مستحده مشکل است، و تنها راه اثبات صحت عقود مستحده الغای خصوصیت است (مکارم، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲).

لازم به ذکر است که ایشان در مواضع متعددی برای تصحیح بیمه تمسک به عمومات را صحیح دانسته است (مکارم، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۸؛ مکارم، ۱۴۲۷ق، ص ۴۷۷؛ مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۰).

### ۳-۶. استدلال به روایت «الناس مسلطون علی اموالهم»

محقق مراغی می‌گوید: اطلاق روایت فوق مقتضی صحت هر نوع تصرف است؛ چه تصرف معاملی و چه غیر معاملی؛ همچنین تصرفات معاملی خواه در قالب یکی از عقود متعارف باشد یا در قالب عقد جدید باشد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸).

مرحوم شیخ به این استدلال اشکال کرده و می‌گوید: این روایت دلالت می‌کند بر اینکه مردم مسلط بر اموالشان هستند نه احکامشان! مقتضای چنین معنایی آن است که شارع تصرفاتی را امضا کرده که شرعاً جایز باشند (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۳، ص ۸۷). حاصل آنکه این روایت تأسیس حکم نمی‌کند، بلکه در مقام بیان تسلط مالک بر اموال شخصی خود در چارچوب تصرفاتی است که قبلاً جواز آن در شرع اثبات شده است.

از این اشکال به این صورت جواب داده شده که لسان این روایت امضای تصرفات مالکانه است و در حقیقت روایت در مقام جعل و تأسیس است، و محدودیت سلطه به مواردی که شارع از قبل بیان نموده خلاف اطلاق روایت است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۹). شیخ نیز به‌رغم آنکه این روایت را مشرّع نمی‌داند و عبارت «الناس مسلطون علی اموالهم لا علی احکام اموالهم» (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۳، ص ۸۷) را در تفسیر روایت به کار می‌برد،

اما در جایی دیگر برای اثبات مشروعیت فرض خاصی از معاطات به روایت سلطنت استناد کرده و می‌گوید:

اما بحث راجع به صحت اباحه در مقابل عوض خلاصه‌اش چنین است: این چنین معاوضه‌ای معاوضه مالی نیست تا هریک از عوضین در ملک مالک دیگر وارد شود، بلکه هر دو ملک اباحه‌کننده است؛ ولی طرف مقابل استحقاق تصرف دارد. اشکال این تحلیل آن است که چنین مبادله‌ای خارج از معاوضات متداول شرعی و عرفی است. علاوه بر آن صدق تجارت بر آن نیز محل تأمل است، چه رسد به صدق بیع بر آن. مگر آنکه صلح به شمار آید. اگر چنین معامله‌ای، معامله مستقل باشد، عموم دلیل سلطه و دلیل شرط برای اثبات صحت آن کافی است (انصاری، ۱۴۱۵ق الف، ج ۳، ص ۸۹).

#### ۴-۶. استدلال به روایت «المسلمون عند شروطهم»

این روایت (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ۱۶، باب ۶، ح ۱، ۲، ۵) که سندش به تصریح برخی از فقها صحیح است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۷۲۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۹، ص ۳۲) و در برخی منابع روایی به صورت «المؤمنون عند شروطهم» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۳۲) نیز که در حد استفاضه وارد شده (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۶۸؛ خویی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۶۱) برای اثبات صحت عقود مستحدثه مورد استدلال بسیاری از فقها قرار گرفته است (مکارم، ۱۴۱۷ق؛ سند، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۹).

روشن است که صحت استدلال به روایت فوق بر مدعای مزبور متوقف بر آن است که لفظ شرط را اولاً قابل اطلاق بر شروط ابتدایی دانسته و ثانیاً عقود مستحدثه را مصداقی از شرط ابتدایی بدانیم.

بین فقها در وجوب عمل به شروط ابتدایی اختلاف نظر وجود دارد؛ جمعی از فقها از جمله (انصاری، ۱۴۱۵ق ب، ص ۳۰۹؛ ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۴۷؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۲۶۹؛ خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۵؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۸؛ لنگرانی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۷۱؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۷) عمل به شروط ابتدایی را واجب نمی‌دانند.

واضح است که مبنای این فتوا، عدم صدق لفظ شرط بر شروط ابتدائی، و در نتیجه خروج تخصصی شروط ابتدایی از حکم «المسلمون عند شروطهم» است. در مقابل، عده‌ای عمل به شروط ابتدایی را لازم می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، صص ۲۱-۲۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص ۹۹؛ ج ۲۱، صص ۱۲۸، ۱۶۵؛ ابن‌براج، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۸۱؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۱؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۸۸؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، صص ۱۳۳، ۱۴۲-۱۴۳؛ شهیدی تبریزی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، صص ۱۰۰-۱۰۱؛ یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۱۰، ۱۱۷؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، صص ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۳۶؛ ج ۱۸، ص ۲۲) از جمله فقهای هستند که عمل به شروط ابتدایی را لازم می‌دانند. از نظر اینان شرط به معنای مطلق الزام و التزام است. سید یزدی می‌گوید: «حقیقت آن است که شرط به معنی مطلق الزام و التزام است، لذا شامل شروط بدوی هم می‌شود» (یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۱۰، ۱۱۷)؛ بنابراین عقود نیز مصداق شرط ابتدایی خواهند بود، چراکه عقود نیز الزام و التزام هستند.

امام خمینی اگرچه اطلاق لفظ شرط را بر شروط ابتدایی صحیح نمی‌داند، اما راه دیگری را برای اثبات وجوب عمل به شروط ابتدایی ارائه کرد و می‌گوید:

بعید نیست با استناد به مناسبات حکم و موضوع از شروط ضمنی به شروط ابتدایی و بلکه به مطلق قرار و مدار الغای خصوصیت شود؛ به این بیان که گفته شود عرف از فرمایش پیامبر راجع به شرط چنین می‌فهمد که آنچه مؤمن باید بدان ملتزم باشد قرار و مدار اوست، بدون آنکه شرط باشد. پس شرط ضمنی و شرط ابتدایی و عهد و عقد دیگری که باشد یکسان است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۴۱).

حاصل آنکه بنابر اینکه اطلاق لفظ شرط به شروط ابتدایی صحیح باشد، می‌توان روایت مزبور را دلیلی مستقل بر نفوذ عقود مستحدثه تلقی کرد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از مباحث مهم و مبنایی در ابواب معاملات، نفوذ و عدم نفوذ عقود مستحدثه در قالبی مستقل از عقود متداول است. برخی از فقها قائل به توقیفیت عقود هستند و

معتقدند هر عقدی باید در ضمن یکی از عقود متداول منعقد شود. برخی دیگر قائل به عدم توقیفیت بوده و معتقدند لازم نیست عقود مستحدثه حتی اگر در قالب یکی از عقود متداول بازسازی شده و منعقد گردد و مستقلاً صحیح و نافذ هستند. هر یک از طرفین به ادله‌ای تمسک کرده‌اند، اما مهم‌ترین دلیل هر دو طرف آیه و جوب وفا است که هر کدام به‌نحوی آن را تفسیر کرده‌اند. قائلان به توقیفیت معتقدند واژه العقود در آیه «اوفوا بالعقود» باید بر عقود متداول در عصر تشریح حمل شود و گرنه تخصیص اکثر و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم می‌آید؛ در مقابل قائلان به عدم توقیفیت به این دو اشکال پاسخ داده و معتقدند اصل در جمع محلی به الف و لام افاده عموم است و هر چیزی که مصداق عرفی عقد باشد تحت عموم آیه قرار می‌گیرد، حتی اگر در عصر تشریح متداول نبوده باشد. نتایج تحقیق حاضر نشان می‌دهد دیدگاه عدم توقیفیت صحیح است؛ برای اثبات ادعای مزبور می‌توان به ادله زیر استناد کرد:

۱. معاملات بالمعنی الاخص امضایی بوده و شارع اختراعی در این زمینه نداشته است. البته شارع به اقتضای مصالح و مفاسد قیود و شروطی را به معاملات رایج عرفی افزوده است؛ مثل غرری نبودن معامله، ممنوعیت ربا یا نقد بودن حداقل یکی از عوضین. بنابراین اگر معامله جدیدی از سوی عقلاً تنظیم شود و شروط کلی مورد تأکید شارع در آن موجود باشد باید آن را نافذ دانست. این استدلال مبتنی بر الغای خصوصیت از عقود متعارف است به هر عقدی که برای تنظیم روابط مالی بین انسان‌ها به وجود آمده باشد.

۲. واژه «العقود» در آیه وفا جمع محلی به الف و لام است و از الفاظ عموم به شمار می‌آید. از آنجا که قضایای مشتمل بر احکام شرعی قضیه حقیقه به شمار می‌آیند نه قضیه خارجی، و همچنین از آنجا که اصل در استعمال الف و لام، استغراق است و الف و لام عهد نیازمند قرینه است، می‌توان استنتاج کرد که طبق آیه وفا هر آنچه که عرفاً مصداق عقد باشد مشمول عموم آیه خواهد بود.

۳. بر اساس نظریه منطقه الفراغ می‌توان گفت حاکم اسلامی می‌تواند قراردادهای جدیدی را که عقلاً بین خود به اجرا درآورده‌اند تنفیذ کند.

## فهرست منابع

- ابن براج طرابلسی، عبد العزیز. (۱۴۱۱ق). جواهر الفقه. قم: انتشارات اسلامی.
- اصفهانى، محمدحسین کمپانی. (۱۴۱۸ق). حاشیه کتاب المکاسب (ط. الحدیثه) (ج ۱). قم: أنوار الهدی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (ج ۱ و ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- امام خمینی، روح الله. (۱۴۲۸ق). کتاب البیع (مقرر: سید حسن طاهری خرم آبادی، ج ۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۲). تهذیب الأصول (مقرر: جعفر سبحانی، ج ۱). قم: دارالفکر.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق الف). کتاب المکاسب (ج ۶). قم: کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق ب). القضاء والشهادات. قم: کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری.
- ایروانی، علی بن عبدالحسین. (۱۴۰۶ق). حاشیه المکاسب (ج ۱ و ۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة (ج ۸، ۱۹، ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- بروجردی، حسین. (۱۴۲۱ق). لمحات الأصول (مقرر: امام خمینی). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- بهادری، مهدی؛ جهانگیری، محسن. (۱۳۹۸). بررسی ادله توقیفی بودن معاملات. مصباح الفقاهه، ۱(۲) صص ۵۳-۷۴.
- حائری، سید کاظم حسینی. (۱۴۲۳ق). فقه العقود (ج ۱، چاپ دوم). قم: مجمع اندیشه اسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۱۶ و ۱۸). قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.

حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیة (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حکیم، سید محسن طباطبایی. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی (ج ۱۲). قم: مؤسسه دار التفسیر.

حلی، حسین. (۱۴۱۵ق). بحوث فقهیة (مقرر: عزالدین بحر العلوم، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار.

خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی. (۱۴۲۴ق). أجوبة الاستفتاءات (ج ۲). قم: دفتر معظم له.

خراسانی، ملا محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. تهران: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

خطیبی، مهدی. (۱۳۹۹). واژه‌شناسی تعبد در ابواب معاملات. معرفت، ۲۹ (۵) صص ۳۵-۴۸.

خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (ج ۳، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خویی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۳۸۸). المكاسب: مصباح الفقاهة (مقرر: محمد علی توحیدی، ج ۲ و ۷). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی علیه السلام.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی (ج ۱۶). قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی علیه السلام.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول (ج ۲). قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی علیه السلام.

خویی، سید ابو القاسم. (۱۴۱۶ق). معتمد العروة الوثقی (ج ۱، چاپ دوم). قم: منشورات مدرسه دار العلم.

خویی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۴۰۹ق). مبانی العروة الوثقی (مقرر: سید محمد تقی موسوی خوئی، ج ۱). قم: منشورات مدرسه دار العلم.

خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). المستند فی شرح العروة الوثقی (ج ۲). نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام ۲.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان-سوریه: دارالعلم-الدار الشامیة.

رشتی، میرزا حبیب‌الله. (بی تا). کتاب الاجارة. نرم افزار جامع فقه اهل بیت ۲. سبزوارى، محمدباقر. (بی تا). كفاية الأحكام (ج ۲). اصفهان: انتشارات مهدوي. سبزوارى، سيد عبدالأعلى. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام (ج ۱۷، ۱۸، ۲۰، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار، دفتر معظم له.

سند، محمد. (۱۴۲۸ق). فقه المصارف والنقود (مقرر: مصطفى اسکندرى). قم: محبین. شهیدی تبریزی، میرزا فتاح. (۱۳۷۵ق). هداية الطالب إلى أسرار المكاسب (ج ۱). تبریز: چاپخانه اطلاعات.

صدر، سيد محمدباقر. (۱۹۹۶م). بحوث فى علم الأصول (مقرر: السيد محمود الهاشمى، ج ۲ و ۳، چاپ سوم). قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامى.

طباطبايى، سيد على بن محمد حائرى. (۱۴۱۸ق). رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل (ج ۸). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.

طباطبايى يزدى، سيد محمد كاظم. (۱۴۱۰ق). حاشية المكاسب (ج ۱ و ۲). قم: مؤسسه اسماعيليان.

طوسى، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار (ج ۳). تهران: دار الكتب الاسلامية.

طوسى، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف (ج ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين.

عاملى، سيد جواد بن محمد حسيني. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة (ط. الحديثة) (ج ۱۲، ۱۳ و ۱۴). قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه.

فيروزآبادى، مرتضى حسيني. (۱۴۰۰ق). عناية الأصول فى شرح كفاية الأصول (ج ۳، چاپ چهارم). قم: كتاب فروشى فيروزآبادى.



فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضیٰ. (بی تا). مفاتیح الشرائع (ج ۲). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله.

قاسمی اصل اصطهباناتی، محمد جواد. (۱۳۹۹). بررسی و تحلیل مفهوم، ادله، ضوابط و موانع پویایی در عقود. معرفت، ۲۹ (۲۷۲)، صص ۲۳-۳۴.

لنکرانی، محمد فاضل. (۱۴۲۰ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: القضاء والشهادات. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

مامقانی، محمد حسن بن ملا عبد الله. (۱۳۱۶ق). غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب (ج ۲). قم: مجمع الذخائر الإسلامية.

محقق نراقی، احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام (چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مروج جزائری، سید محمد جعفر. (۱۴۱۵ق). منتهی الدراية فی توضیح الکفایه (ج ۴، چاپ چهارم). قم: دار الکتب.

مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۵). أصول الفقه (ج ۱ و ۲، چاپ پنجم). قم: انتشارات اسماعیلیان.

معروف، هاشم حسنی. (بی تا). نظریة العقد فی الفقه الجعفري. بیروت: منشورات مکتبة هاشم.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان (ج ۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۷ق). المسائل المستحدثة فی الفقه الاسلامی. مجلة فقه أهل البيت علیهم السلام، ش ۴، صص ۶۸-۱۰۴.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۲ق). بحوث فقهية هامة. قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). أنوار الفقهية: کتاب النکاح. قم: مدرسة الامام علی بن أبی طالب علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرة المعارف فقه مقارن (چاپ اول). قم: انتشارات مدرسة امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴ق). کتاب النکاح. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (۱۴۱۴ق). فقه الشركة علی نهج الفقه والقانون و کتاب التأمین. قم: منشورات مکتبه امیر المؤمنین - دار العلم مفید علیه السلام.
- موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم. (۱۴۲۱ق). فقه المضاربة. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید علیه السلام.
- موسویان، سید عباس. (۱۳۹۱). ابزارهای مالی اسلامی: صکوک (چاپ پنجم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۳ق). إرشاد السائل (چاپ دوم). بیروت: دار الصفوة.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۴۱۳ق). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات (ج ۲ و ۳). تهران: مؤسسه کیهان.
- میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن. (۱۴۲۷ق). رسائل (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی، شعبه خراسان.
- نائینی، محمد حسین. (۱۳۵۲). أجود التقريرات (مقرر: سید ابوالقاسم خویی، ج ۱). قم: مطبعة العرفان.
- نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۳ق). المكاسب والبيع (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نائینی، محمد حسین. (۱۳۷۳ق). منية الطالب فی حاشية المكاسب (ج ۱). تهران: المكتبة المحمدية.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (ج ۲۳ و ۲۴، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۶ق). بحوث فی الفقه الزراعی (مقرر: حیدر حب الله). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

## References

- Amili, S. J. b. M. Husayni. (1998). *Miftah al-karama fi sharh qawa'id al-'Allama* (New ed., Vols. 12, 13 & 14). Qom: Islamic Publications Office, affiliated with the Society of Seminary Teachers of the Islamic Seminary. [In Arabic]
- Ansari, M. (1994a). *Kitab al-makasib* (Vol. 6). Qom: World Congress of Sheikh al-A'zam Ansari. [In Arabic]
- Ansari, M. (1994b). *Al-qada' wa al-shahadat*. Qom: World Congress of Sheikh al-A'zam Ansari. [In Arabic]
- Bahadori, M., & Jahangiri, M. (2019). Examining the arguments for the divine ordinance of transactions. *Misbah al-fiqaha*, 1(2), 53-74. [In Persian]
- Bahrani Al-Asfur, Y. b. A. (1985). *Al-hada'iq al-nadira fi ahkam al-'itra al-tahira* (Vols. 8, 19, 20). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Borujerdi, H. (2000). *Lamahat al-usul* (Lecturer: Imam Khomeini). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Feyz Kashani, M. M. (n.d.). *Mafatih al-shara'i* (Vol. 2). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
- Firoozabadi, M. H. (1980). *'Inayat al-usul fi sharh Kifayat al-usul* (Vol. 3, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Firoozabadi Bookstore. [In Arabic]
- Haeri, S. K. H. (2002). *Fiqh al-'uqud* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Thought Assembly. [In Arabic]
- Hakim, S. M. T. (1995). *Mustamsak al-'urwa al-wuthqa* (Vol. 12). Qom: Dar al-Tafsir Institute. [In Arabic]
- Hashemi Shahroudi, S. M. (2005). *Buhuth fi al-fiqh al-zira'i* (H. Hobollah, Ed.). Qom: Islamic Encyclopedia Foundation on the School of Ahl al-Bayt. [In Arabic]
- Hilli, H. (1994). *Buhuth fiqhiyya* (Lecturer: 'A. Bahral'ulum, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
- Hosseini Maraghi, S. M. (1996). *Al-'anawin al-fiqhiyya* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

- Hurr Amili, M. b. H. (1988). *Wasa'il al-shi'a* (Vols. 16 & 18). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ibn Baraj Terablusi, A. (1990). *Jawahir al-fiqh*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
- Imam Khomeini, R. (2000). *Kitab al-bay'* (Vols. 1 & 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Imam Khomeini, R. (2007). *Kitab al-bay'* (Lecturer: S. H. Taheri Khorramabadi, Vol. 1). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Imam Khomeini, S. R. (2003). *Tahdhib al-usul* (Lecturer: J. Subhani, Vol. 1). Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Irwani, A. b. A. (1986). *Hashiyat al-makasib* (Vols. 1 & 2). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Isfahani, M. H. K. (1997). *Hashiyat Kitab al-Makasib* (Modern ed., Vol. 1). Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
- Khamenei, S. A. b. J. H. (2003). *Ajwibat al-istifta'at* (Vol. 2). Qom: Office of the Supreme Leader. [In Arabic]
- Khansari, S. A. (1985). *Jami' al-madarik fi sharh mukhtasar al-nafi'* (Vol. 3, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]
- Khatibi, M. (2020). Terminology of *ta'abbud* in transaction chapters. *Ma'rifat*, 29(5), 35-48. [In Persian]
- Khoei, S. A. (1995). *Mu'tamad al-'urwa al-wuthqa* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Dar al-'Ilm School Publications. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei* (Vol. 16). Qom: Ihya' Athar al-Imam al-Khoei Institute. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (2001). *Misbah al-usul* (Vol. 2). Qom: Ihya' Athar al-Imam al-Khoei Institute. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (n.d.). *Al-mustanad fi sharh al-'urwa al-wuthqa* (Vol. 2). *Ahl al-Bayt Comprehensive Fiqh Software 2*. [In Arabic]

- Khoei, S. A. M. (1988). *Mabani al-'urwa al-wuthqa* (Lecturer: S. M. T. Khoei, Vol. 1). Qom: Dar al-'Ilm School Publications. [In Arabic]
- Khoei, S. A. M. (2009). *Al-makasib: Misbah al-fiqaha* (Lecturer: M. A. Tohidi, Vols. 2 & 7). Qom: Ihya' Athar al-Imam al-Khoei Institute. [In Arabic]
- Khorasani, M. M. (1988). *Kifayat al-usul*. Tehran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Lankarani, M. F. (1999). *Tafsil al-shari'a fi sharh Tahrir al-wasilah: Al-qada' wa al-shahadat*. Qom: Ahl al-Bayt Jurisprudential Center. [In Arabic]
- Ma'ruf, H. H. (n.d.). *Nazariyat al-'aqd fi al-fiqh al-Ja'fari*. Beirut: Hashim Library Publications. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1996). Al-masa'il al-muhdatha fi al-fiqh al-Islami. *Fiqh Ahl al-Bayt Journal*, (4), 68-104. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2002). *Buhuth fihiyya hama*. Qom: Imam Ali b. Abi Talib School Publications. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2003). *Kitab al-nikah*. Qom: Imam Ali b. Abi Talib School Publications. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2004). *Anwar al-fiqaha: Kitab al-nikah*. Qom: Imam Ali b. Abi Talib School. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2006). *Da'irat al-ma'arif fiqh muqaran* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Ali b. Abi Talib School Publications. [In Arabic]
- Mamqani, M. H. b. M. A. (1898). *Ghayat al-amal fi sharh kitab al-makasib* (Vol. 2). Qom: Majma' al-Dhakha'ir al-Islamiyya. [In Arabic]
- Marwaj Jazairi, S. M. J. (1995). *Muntaha al-diraya fi tawdih al-kifaya* (Vol. 4, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Dar al-Kutub. [In Arabic]
- Mirza Qomi, A. b. M. H. (1992). *Jami' al-shatat fi ajwibat al-su'alat* (Vols. 2 & 3). Tehran: Keyhan Institute. [In Arabic]
- Mirza Qomi, A. b. M. H. (2006). *Rasa'il* (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office, Khorasan Branch. [In Arabic]

- Mousavi Ardebili, S. A. K. (1993). *Fiqh al-sharika 'ala nahj al-fiqh wa al-qanun wa kitab al-ta'min*. Qom: Amir al-Mu'minin Library - Dar al-'Ilm Mufid. [In Arabic]
- Mousavi Ardebili, S. A. K. (2001). *Fiqh al-mudaraba*. Qom: University of Mufid Publications. [In Arabic]
- Mousavi Golpayegani, S. M. R. (1992). *Irshad al-sa'il* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Safwa. [In Arabic]
- Mousavian, S. A. (2012). *Islamic financial instruments: Sukuk* (5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Institute for Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- Muhaqqiq Naraqi, A. (1996). *'Awa'id al-ayam fi bayan qawa'id al-ahkam* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]
- Muqaddas Ardabili, A. b. M. (1983). *Majma' al-fa'ida wa al-burhan fi sharh Irshad al-adhhan* (Vol. 9). Qom: Islamic Publications Office, affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Muzaffar, M. R. (1996). *Usul al-fiqh* (Vols. 1 & 2, 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Isma'iliyan Publications. [In Arabic]
- Na'ini, M. H. (1953). *Minyat al-talib fi hashiyat al-makasib* (Vol. 1). Tehran: Al-Maktaba al-Muhammadiyya. [In Arabic]
- Na'ini, M. H. (1973). *Ajwad al-taqirrat* (S. A. Khoei, Ed., Vol. 1). Qom: Al-'Irfan Printing House. [In Arabic]
- Na'ini, M. H. (1992). *Al-Makasib wa al-bay'* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1983). *Jawahir al-kalam fi sharh Shara'i' al-Islam* (Vols. 23 & 24, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Qasemi Asl Estahbanati, M. J. (2020). Examination and analysis of the concept, arguments, regulations, and obstacles of dynamism in contracts. *Ma'rifat*, 29(272), 23-34. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1991). *Mufradat al-faz al-Quran*. Lebanon-Syria: Dar al-'Ilm - Al-Dar al-Shamiya. [In Arabic]

- Rashti, M. H. (n.d.). *Kitab al-ijara. Ahl al-Bayt Comprehensive Fiqh Software 2*. [In Arabic]
- Sabzevari, M. B. (n.d.). *Kifayat al-ahkam* (Vol. 2). Isfahan: Mahdavi Publications. [In Arabic]
- Sabzevari, S. A. (1992). *Muhadhdhab al-ahkam* (Vols. 17, 18, 20, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Al-Manar Institute, Office of the Supreme Leader. [In Arabic]
- Sadr, S. M. (1996). *Buhuth fi 'ilm al-usul* (Lecturer: S. M. Hashemi, Vols. 2 & 3, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute. [In Arabic]
- Sand, M. (2007). *Fiqh al-masari wa al-nuqud* (M. Eskandari, Ed.). Qom: Muhibbin. [In Arabic]
- Shahidi Tabrizi, M. F. (1955). *Hidayat al-talib ila asrar al-makasib* (Vol. 1). Tabriz: Ittila'at Printing House. [In Arabic]
- Tabatabai Yazdi, S. M. K. (1990). *Hashiyat al-Makasib* (Vols. 1 & 2). Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]
- Tabatabai, S. A. b. M. H. (1997). *Riyad al-masa'il fi tahqiq al-ahkam bil-dala'il* (Vol. 8). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Tusi, M. b. al-Hasan. (1970). *Al-Istibsar fima ikhtalafa min al-akhbar* (Vol. 3). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Tusi, M. b. al-Hasan. (1987). *Al-Khilaf* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office, affiliated with the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

## A New Perspective on the Production and Use of Weapons of Mass Destruction in States of Necessity from the Viewpoint of Imamiyyah Jurisprudence (A Critical Analysis of Evidence with a Social and Governmental Approach to Jurisprudence)<sup>1</sup>



Alireza Norouzi<sup>1</sup>  Hossein Najafi<sup>2</sup> 

1. Level 4 Seminary Student and Ph.D. Graduate of the University of Tehran; Instructor of Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author).  
norozialireza276@yahoo.com
2. Level 3 Seminary Student and Ph.D. Candidate at the University of Tehran;  
Instructor of Islamic Studies, Kharazmi University, Tehran, Iran.  
tajally72@gmail.com

### Abstract

Despite Islam's strong emphasis on justice and peace, it places great importance on society and considers both individual and social aspects in the establishment of justice. Since the realization of social justice requires both law and authority, Islamic teachings also pay special attention to these dimensions. This study examines the concept of desirable social authority from an Islamic perspective and, given the extensive military threats posed by global powers against the Islamic community, explores whether, in a state of necessity—where an enemy uses weapons of mass destruction—producing, stockpiling, and using such weapons for

---

1. **Cite this article:** Norouzi, A., & Najafi, H. (2025). A new perspective on the production and use of weapons of mass destruction in states of necessity from the viewpoint of Imamiyyah jurisprudence (A critical analysis of evidence with a social and governmental approach to jurisprudence). *Journal of Fiqh*, 31(119), 40–73. <https://doi.org/10.22081/jf.2025.64514.2534>

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

▣ **Received:** 17/01/2023 • **Revised:** 13/03/2023 • **Accepted:** 05/02/2025 • **Published online:** 27/02/2025

© The Authors





deterrence, retaliation, halting aggression, and maintaining societal stability is permissible. Employing conceptual, propositional, and systemic analysis, this research reaches a conclusion differing from previous studies, arguing that Islamic legal evidence indicates the permissibility of using such weapons in cases of necessity. Consequently, the production and stockpiling of these weapons for the aforementioned purposes are deemed permissible.

### **Keywords**

Weapons of mass destruction, nuclear weapons, retaliation, legitimate defense, arms stockpiling, emergency conditions.

## نگاهی نو به تولید و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی در حالت اضطرار، از دیدگاه فقه امامیه (نقد و بررسی ادله، با رویکرد اجتماعی و حکومتی به فقه)\*



ID<sup>۱</sup> علیرضا نوروزی ID<sup>۲</sup> حسین نجفی

۱. طلبه سطح ۴ حوزه علمیه و دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تهران؛ مربی دروس معارف دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

norozialireza276@yahoo.com

۲. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه و دانشجوی دکتری دانشگاه تهران؛ مربی معارف دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.  
 tajally72@gmail.com

### چکیده

تعالیم دین مبین اسلام با تمام تأکیدی که بر اجرای عدالت و صلح دارد، اهمیت بسیاری برای جامعه قائل بوده، و برای برقراری عدالت، هر دو بستر فرد و اجتماع را در نظر می‌گیرد؛ و از آنجاکه در تحقق عدالت اجتماعی، دو عنصر قانون و اقتدار لازم است، آموزه‌های اسلام توجه ویژه‌ای به این ابعاد نیز دارد. تحقیق حاضر در راستای بررسی ابعاد اقتدار اجتماعی مطلوب از منظر اسلام، و با توجه به تهدیدات وسیع مستکبران از حیث نظامی که جامعه اسلامی با آن مواجه است، به جستاری پیرامون این مسئله پرداخته که در فرض اضطرار و استفاده دشمن از سلاح کشتار جمعی، و جهت مقابله به مثل،

\* **استناد به این مقاله:** نوروزی، علیرضا؛ نجفی، حسین. (۱۴۰۳). نگاهی نو به تولید و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی در حالت اضطرار، از دیدگاه فقه امامیه (نقد و بررسی ادله، با رویکرد اجتماعی و حکومتی به فقه). فقه، ۳۱(۱۱۹)، صص ۴۰-۷۳.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.64514.2534>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



بازدارندگی، توقف دشمن و حفظ آرامش جامعه، آیا استفاده از این سلاح‌ها، تولید و انباشت آنها جایز است یا خیر؟ این تحقیق با روش تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی به حل این مسئله پرداخته، و برخلاف تحقیقات پیشین به این نتیجه رسیده است که ادله شرعی، دلالت بر جواز استفاده از این سلاح‌ها در صورت اضطرار دارد، و از این رو تولید و انباشت آن، به منظور اهداف اشاره شده مجاز است.

### کلیدواژه‌ها

کشتار جمعی، سلاح اتمی، مقابله به مثل، دفاع مشروع، انباشت سلاح، شرایط اضطراری.

## بیان مسئله

گرایش به صلح و آرامش از امور فطری بوده، و دین مبین اسلام، همسو با این امر فطری، صلح را مطلوب بالذات تلقی می‌کند؛ اما هم عقل و هم فطرت، در شرایطی خاص همانند دفاع از مرزهای اسلامی در برابر هجوم کفار، دفاع و جهاد را جایز بلکه لازم می‌دانند. بی‌تردید جهاد در اسلام هرگز به‌منظور کشورگشایی و قدرت‌طلبی نبوده و نیست، بلکه برای اقامه توحید و عدالت و زدودن زنگارهای شرک و ظلم از مستضعفان تشریح شده است؛ و این امر، منافاتی با مطلوب بالذات بودن صلح در اسلام ندارد، بلکه در راستای صلح بوده، و طریقی برای دستیابی به آن است. از این رو نمی‌توان حرمت جهاد را به‌عنوان اصل اولی در فقه اسلامی نتیجه گرفت؛ چراکه صلح و جنگ، دو موضوع مختلف، و هر کدام دارای شرایط خاص خود هستند.

برای پرداختن به این مسئله ابتدا دانستن موضع کلی اسلام پیرامون صلح و جنگ، ضروری می‌نماید، تا بتوان با انگاره‌ای صحیح از موضع اسلام در قبال این امور، به حل مسئله استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی پرداخت. مسئله این تحقیق پیرامون استفاده (همچنین تولید و انباشت) از سلاح‌های کشتار جمعی در جنگ با کفار در صورت اضطرار و اختیار است؛ ولی تمرکز این مقاله، بر فرض اضطرار است؛ چراکه به نظر می‌رسد این فرض بیشتر محل بحث و ابتلای جامعه اسلامی معاصر است.

ثمره بحث به‌طور خاص در آنجا روشن می‌شود که بنابر پذیرش جواز در حالت اضطرار، ضروری است حکومت اسلامی زمینه‌سازی لازم برای چنین وضعیت احتمالی‌ای را تدارک ببیند؛ که شامل تولید و انباشت، یا آمادگی کافی از لحاظ علمی و تکنولوژی برای تولید آن نیز می‌شود؛ که بسیار مورد ابتلای جامعه حاضر است؛ و این امر، ضرورت تحقیق را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

**پیشینه تحقیق:** با توجه به مستحدث بودن سلاح کشتار جمعی، این مسئله در کتب فقه‌های متقدم مشاهده نمی‌شود، ولی ایشان در کتب فقهی خود ذیل کتاب جهاد، به ابعاد و مسائل مختلف این موضوع پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۸۹؛ عاملی،

۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۲) که می‌توان برداشت‌هایی از مکتوباتشان برای مسئله این تحقیق، استفاده نمود؛ به‌عنوان نمونه استدلال‌ات ایشان در مسئله انتشار سم به‌هنگام جهاد با کفار، می‌تواند برای بحث سلاح کشتار جمعی، راهگشا باشد. دانشوران متأخر فقه نیز در منابع فقهی به مسئله سلاح کشتار جمعی و ابعاد گوناگون آن پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: امام خامنه‌ای، ۱۳۸۹؛ بهجت، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۹۹). همچنین در دوران معاصر مقالاتی چون «تولید و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی»، نوشته آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی، «بررسی ادله جواز یا حرمت تولید و انباشت سلاح‌های کشتار جمعی»، اثر مهدی ربانی، «به‌کارگیری سلاح کشتار جمعی از منظر فقه و حقوق بین‌الملل»، به‌قلم رضیه افضل‌زاده، «ممنوعیت فقهی استفاده از سلاح کشتار جمعی در شرایط اضطرار جنگی»، نوشته ابوالقاسم علیدوست، و «ارزیابی تزام ممنوعیت به‌کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی با موارد اضطرار» که توسط وحید واحد جوان به رشته تحریر درآمده است، از پیشینه‌های پژوهشی این تحقیق محسوب می‌شود؛ که نتیجه و دستیافت همه این مقالات، «حرمت حتی در صورت اضطرار» است، درحالی‌که نتیجه این جستار، «جواز در فرض ضرورت و انحصار» است. به‌عنوان نمونه آیت‌الله علیدوست با بررسی قواعد فقهی از قبیل قاعده تزام اهم و مهم و قاعده اضطرار، جریان این ادله را در فرض مذکور، نپذیرفته و قائل به حرمت مطلق شده است. بنابراین وجه تمایز این نوشتار **اولاً** در تمرکز بر مسئله استفاده از سلاح کشتار جمعی در صورت اضطرار، و **ثانیاً** رویکرد اجتماعی مبتنی بر اصول فقه سنتی و جواهری در مقام نقد و بررسی ادله، و ارائه استدلال‌ها و رهیافت‌های نوآورانه، و **ثالثاً** رویکرد انتقادی نسبت به مقالات پیشین، و دستیابی به نتایج متفاوت نسبت به این مقالات است.

## ۱. اصطلاح پژوهی

### ۱-۱. سلاح کشتار جمعی

در ابتدا باید به تحلیل مؤلفه اصلی این نوشتار، یعنی سلاح کشتار جمعی پرداخت، و معنای آن را تبیین و تعریف نمود. برخی در تعریف سلاح کشتار جمعی چنین

می‌نگارند: «سلاح کشتار جمعی آن است که اولاً قدرت تخریب زیادی دارد، و ثانیاً بدون تفکیک، هم نظامیان و هم غیرنظامیان را از بین می‌برد، از این رو آثار تخریبی آن محدود به میدان و زمان جنگ نمی‌شود، و به غیرنظامیان نیز آسیب می‌زند» (فاضل لنگرانی، ۱۳۹۲، ص ۷).

البته ممکن است سلاحی چون موشک تمام معیارهای مذکور در تعریف ایشان را داشته باشد (به عنوان مثال، قدرت تخریب زیاد داشته و بدون تفکیک عمل کند، و متعرض غیرنظامیان نیز بشود، و همچنین تأثیرش محدود به زمان جنگ نشود)، ولی نمی‌توان آن را مصداق سلاح کشتار جمعی دانست، و در عرف نظامی یا سیاسی نیز سلاح کشتار جمعی به حساب نمی‌آید.

برخی دیگر از محققان می‌گویند: «سلاح کشتار جمعی به جنگ‌افزایی گفته می‌شود که قابلیت کشتن تعداد بسیاری از انسان‌ها، و وارد آوردن خسارات زیاد به محیط‌زیست را دارد. برای تشخیص این سلاح‌ها دو ملاک وجود دارد: قدرت تخریب بسیار بالا، و اهداف غیرقابل تحدید و پیش‌بینی. با توجه به این دو ملاک، در حال حاضر تنها سه نوع سلاح کشتار جمعی وجود دارد: سلاح اتمی، شیمیایی و بیولوژیک (ربانی و روحانی، ۱۳۹۹، ص ۸۹).

به نظر می‌رسد مراد از سلاح کشتار جمعی عرفاً واضح بوده، و نقض و ابرام زیاد در تعریف آن، فایده‌چندانی در بر ندارد؛ در عین حال تعریف فوق قابل قبول است، چرا که قید «اهداف غیرقابل تحدید و پیش‌بینی» مواردی چون موشک را از تعریف خارج می‌کند، چون سلاح‌هایی مثل موشک، قابلیت تحدید اهداف را دارند، اما سلاح‌های کشتار جمعی به دلیل وسعت دایره تخریب، فاقد چنین قابلیت‌هایی هستند.

## ۱-۲. اضطرار

اضطرار در لغت مصدر باب افتعال از ریشه «ضرر» و به معنای ناچار بودن از پذیرش ضرر و آسیب است، و اسم مصدر آن «ضرورت» است. ضرورت یعنی نیاز شدیدی که برآورده‌نشدن آن ممکن است منتج به خطر جانی یا زیان مالی جبران‌ناپذیر گردد (ر.ک:

راغب، بی تا، ص ۳۰۲؛ و در اصطلاح بدین معنی است که «انسان خود را در تنگنایی ببیند که برای رهایی از آن، برخلاف میل باطنی مجبور به انجام کاری شود» (ولایی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۴). روشن است که با توجه به شدت و ضعف آن تنگنا، و میزان قبح فعلی که وادار به انجام آن می شود، اضطرار می تواند مراتب تشکیکی مختلفی پیدا کند؛ از این رو باید معنای دقیق اضطرار روشن شود.

مراد از اضطرار در این نوشتار، این است که در نبرد نظامی، دشمن از این سلاح، علیه مسلمین استفاده کند، و قصد نابودی جامعه اسلامی یا نسل کشی مسلمانان را داشته باشد، و از طرفی، برای جلوگیری از این وضعیت، راه دیگری جز مقابله به مثل و استفاده از این سلاح ها وجود نداشته باشد. بنابراین قید «انحصار» و شرایطی که نجات و حفظ کیان اسلام و جامعه اسلامی، منحصر در به کارگیری این اسلحه باشد، مراد اصلی از اضطرار در این تحقیق است.

## ۲. تبیین محل نزاع

۱-۲. مسئله تحقیق، فقط بیان حکم استفاده از این سلاح ها نیست، بلکه مراحل دیگر آن، از قبیل تولید، تکثیر و انباشت را هم شامل می شود.

۲-۲. این تحقیق، خصوص فرضی را محور بحث قرار می دهد که دشمن دارای چنین سلاحی است، و علاوه بر تهدید، ممکن است در مقابل مسلمانان از آن استفاده نیز کند، یا از آن استفاده کرده، و از طرفی راه دیگری هم برای دفع تهاجم دشمن وجود ندارد.

۳-۲. در این نوشتار، فقط ضوابط فقهی اولی این موضوع مورد بررسی قرار می گیرد، اما احکام عارضی، مثل صورتی که دولت اسلامی، متعهد به عدم تولید و استفاده از این سلاح ها شود، خارج از مسئله تحقیق است.

۴-۲. اقتضائات و شرایط اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی در قرن حاضر از جمله وجود قدرت های نظامی که اخلاق و انسانیت را فدای منافع مادی و حیوانی خود نموده، و در صورت توانایی ابایی از هیچ ظلم و وحشی گری ندارند، و از سوی دیگر وجود

منابع و ثروت‌های جوامع اسلامی که چشم طمع حکومت‌های استعمارگر را به خود دوخته است، ایجاب می‌کند اهتمام ویژه و معقولی نسبت به آمادگی دفاعی و همه‌جانبه در برابر مستکبران عالم صورت گیرد. از این رو برای یافتن پاسخ به مسئله از رهگذر غور در ادله فقهی، لازم است زمینه موجود و تهدیدات جدی و غیرقابل اغمازی که با آن مواجه هستیم نیز مورد عنایت قرار گیرد.

### ۳. بررسی مقتضای ادله در مسئله

#### ۳-۱. دلیل عقل

برخی از محققان معتقدند: «استفاده از سلاح کشتار جمعی عقلاً قبیح است، زیرا ظلم بر بشر محسوب شده، و محیط‌زیست را از بین می‌برد. بنابراین عقل با توجه به ملاک ظلم و ملاک فساد قبح را درک می‌کند و بنابر قاعده ملازمه حکم عقل و حکم شرع، قاعداً استفاده از سلاح کشتار جمعی در شرع هم حرام است» (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۷).  
برخی در این زمینه می‌نویسند: «استفاده از سلاح هسته‌ای و از بین بردن نفوس محترمه، نابودی نسل و تخریب محیط‌زیست مصداق بارز ظلم، و همگی آثار استفاده از سلاح کشتار جمعی هستند» (افضل زاده و رهبر، ۱۳۹۶، ص ۹۱).

#### نقد و بررسی

لیکن این دلایل تنها قبح صورتی را اثبات می‌کنند که اضطراری در بین نباشد؛ به عبارت دیگر، حکم قطعی عقل بر قبح استفاده از سلاح کشتار جمعی، به‌عنوان اولی ثابت بوده و قابل انکار نیست، چرا که موجب کشتار انسان‌های بی‌گناه بسیاری می‌شود، ولی کلام در فرضی است که اضطرار وجود دارد، و اینکه آیا باز هم عقل چنین حکمی دارد یا خیر. این امر محل تردید است، و به نظر می‌رسد دلیل قائلان به حرمت، اخص از مدعای ایشان، یعنی «حرمت مطلق» است. به‌عنوان مثال نقض، باید توجه شود که در مسئله «تتوس» نیز به‌عنوان اولی، کشتن زنان و فرزندان بی‌گناه، قطعاً قبیح است، اما آیا این قبح، در زمان اضطرار هم جریان دارد؟



خلاصه اینکه استفاده از سلاح کشتار جمعی و هر سلاح دیگری، به عنوان اولی، از نگاه عقل قبیح است، اما در حالت اضطرار ممکن است همان عقل، حکم به کشتن زنان و فرزندان کند که به عنوان سپر قرار داده شده‌اند؛ زیرا عقل به هنگام تزامم مصالح، حفظ اسلام و جامعه اسلامی را اهمّ از آن می‌داند؛ چرا که در نگاه وسیع‌تر، منجر به نجات افراد بسیار بیشتری از ظلم و کشته شدن به دست کفار (اگر غلبه پیدا کنند) می‌گردد؛ حال در مسئله استفاده از سلاح کشتار جمعی، اگر مثلاً دشمن در جنگ با مسلمانان از این ابزار استفاده کند، آیا می‌توان گفت که از نظر عقل، باید دست روی دست گذاشت و صرفاً ناظر نسل‌کشی مسلمین و ریشه‌کن شدن اسلام شد؟ یا اینکه باید بگوییم عقل، حکم به تقدیم مصلحت اقوی می‌کند؟

باید توجه شود که مسئله، بسیار عمیق‌تر از آن است که به سادگی بگوییم «عقل قطعاً حکم به حرمت استفاده در تمام حالات و شرایط می‌کند»؛ بلکه باید تحقیق و بررسی بیشتری در این زمینه صورت گیرد، که طبیعتاً مستلزم نگاه وسیع و جامع‌تر نسبت به فقه است.

## ۲-۳. بررسی مقتضای آیات قرآن کریم

### ۲-۳-۱. آیه اعداد

ابتدا به نقل گفتار برخی از مفسران در توضیح آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» (انفال، ۶۹) می‌پردازیم: شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد:

«إعداد» به معنای گرفتن و آماده کردن چیزی برای اهداف مورد نیاز دیگر است، و «استطاعت» یعنی آمادگی و توانایی جوارح برای انجام کاری به همراه نبود مانع، و مراد از «قوه» اموری است که به وسیله آن بر دشمن قدرت پیدا می‌شود. خداوند متعال مؤمنان را امر فرموده که به اندازه توان، آمادگی نظامی کسب نمایند، اعم از سلاح جنگی و غیر آن (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۷).

همچنین در مجمع‌البیان چنین آمده است: «این آیه امر خدای سبحان است به اینکه قبل از مواجهه با دشمن، به قدر توانایی، از جهت تسلیحات نظامی تجهیز لازم

صورت گیرد؛ به اندازه‌ای که قدرت برای مقابله با آنان حاصل شود (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۴۸۷). بنابراین آنچه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نوشته‌اند:

کلمه «إعداد» به معنای تهیه کردن مقدمات ضروری یک هدف است، و کلمه «قوه» در جنگ به معنای هر چیزی است که بتوان به وسیله آن جنگ و دفاع را ادامه داد، مانند اسلحه و مردان جنگی با تجربه و تشکیلات نظامی. این آیه امر عام است به آمادگی جنگی مؤمنان به قدر استطاعتشان، در مقابل دشمنانی که موجود هستند یا کسانی که فرضاً ممکن است تحقق یابند، که از لوازم وجود تضاد منافع در جوامع انسانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۴).

نیز بنابر تفسیر نمونه، «یعنی در انتظار نمانید تا دشمن به شما حمله کند آنگاه آماده مقابله شوید، بلکه باید از پیش به حد کافی آمادگی در برابر هجوم‌های احتمالی دشمن را داشته باشید» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۶۸)؛ که ظاهراً امر در این آیه، امر وجوبی مولوی بوده، و دلالت بر لزوم آمادگی برای مقابله با دشمن دارد.

با تأمل در این آیه روشن می‌شود که اولاً عنوان «ما استطعتم» دلالت روشنی بر عمومیت حکم دارد (همان‌طور که علامه طباطبایی به عمومیت حکم اشاره کرد)؛ یعنی هر مقدار که استطاعت دارید خود را برای مقابله تقویت نمایید، تا جایی که قدرت لازم برای مقابله حاصل شود. ثانیاً تعبیر «من قوه» اطلاق دارد و شامل هر گونه سلاحی که برای تحقق این هدف لازم باشد می‌شود. مکارم شیرازی می‌نویسد:

کلمه «قوه» نه تنها وسائل جنگی و سلاح‌های مدرن هر عصر را در بر می‌گیرد، که تمام نیروها و قدرت‌هایی که به نوعی در پیروزی دشمن اثر دارد، اعم از مادی و معنوی، را شامل می‌شود. هر سلاح و قدرتی که در آینده هم پیدا شود، در کلمه جامع «قوه» نهفته است، زیرا جمله «ما استطعتم» عام است، و کلمه «قوه» که به صورت نکره آمده، عمومیت آن را تقویت کرده، هر نیرویی را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۷۳).

ثالثاً در آیه شریفه، هدف از این حکم، ارباب دشمنان خدا و کسانی بیان شده

است که عداوت پنهان دارند: «گویی آیه شریفه می گوید: آن‌چنان قدرتمند شوید که دشمن به وحشت بیفتد، و حتی دشمنانی که آنان را نمی‌شناسید با افزایش آمادگی جنگی شما بترسند و بر سر جای خود بنشینند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۷۵)؛ و از این نکته استفاده می‌شود که اصل ارهاب از اصولی است که مسلمین و حاکم اسلامی باید به آن توجه ویژه داشته باشند. نکته بعدی این است که نمی‌توان هدف لزوم تقویت نظامی را فقط ارهاب دانست، بلکه ارعاب دشمن، یکی از مهمترین غایاتی است که بر لزوم تقویت جنگی و دفاعی مترتب است. علامه طباطبایی گوید:

اینکه آیه شریفه، ارهاب را هدف لزوم آمادگی دفاعی معرفی کرده، اگرچه خود ارهاب یکی از اغراض صحیحی است که فوائد عظیمی بر آن مترتب است، ولی تمام غرض نیست؛ بلکه هدف اصلی از تجهیز نظامی، قدرت و تمکن از دفع حمله دشمن به‌اندازه استطاعت است، و در نتیجه، حفظ جامعه از خطر دشمنانی است که جان، آبرو و مال مسلمین و جامعه اسلامی را تهدید می‌کنند؛ و به عبارت مناسب‌تر خاموش کردن آتش فساد است که می‌خواهد بنیان دین و حقیقت را نابود کند، که فراهم‌آورنده عبودیت و عدالت میان بندگان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۶).

در نتیجه، با توجه به اطلاق آیه شریفه، تولید سلاح کشتار جمعی، به‌منظور آمادگی برای دفع کشتار جمعی دشمن و همچنین ارهاب و ترساندن دشمنان شناخته و ناشناخته، جایز بلکه لازم است؛ مگر اینکه بگوییم قرینه بر تقييد اطلاق وجود دارد، و آن، مجموع روش و سیره پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام در جنگ‌ها است؛ که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

## ۲-۳-۲. آیه اعتداء

در فرضی که دشمن دارای سلاح اتمی است و با آن مسلمین را تهدید می‌کند، آیا می‌توان به آیه شریفه «فَمَنْ عَتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَىٰ عَلَيَّكُمْ» (بقره، ۱۹۴)

تمسک نمود، و نتیجه گرفت که به مقتضای مقابله به مثل، مسلمین مجاز باشند که چنین  
سلاحی را تهیه نمایند؟

نگاهی اجمالی به تفسیر آیه نشان می‌دهد که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان  
معتقد است:

معنای این جمله عام این است که علت تشریح قصاص، در واقع تشریح جواز  
اعتداء به مثل است؛ و علت امر به اعتداء به مثل این است که اعتداء مذموم  
منحصر به فرضی است که در مقابل اعتداء دیگری نباشد، اما هنگامی که  
چنین باشد، باعث تعالی و رهایی از ذلت، بندگی و ظلم است (طباطبایی، ۱۳۹۰،  
ج ۲، ص ۵۱).

بنابر تفسیر مجمع البیان، «من اعتدی علیکم» یعنی هر کسی که بر شما ظلم کرد،  
شما هم مثل تعدی او را بر آنان وارد سازید» (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۳۲). همچنین در  
تفسیر نمونه آمده است:

آیه شریفه، یک دستور کلی و عمومی را بیان می‌فرماید که باید مقابل متجاوز  
ایستاد، و به هر کس حق می‌دهد اگر به او تعدی شود، به همان مقدار مقابله  
کند. این آیه، مفهوم وسیعی دارد، و منحصر به مسئله قصاص یا جنایات دیگر  
نیست؛ بلکه امور مالی و سایر حقوق را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷،  
ج ۲، ص ۴۵).

با این حال، برخی معتقدند:

«ظاهر آیه دربرگیرنده موردی است که بر کسی ظلم شده باشد. بنابراین صرف  
داشتن سلاح اتمی توسط دشمن، مصداق ظلم و اعتداء نیست. اما اگر در جنگ  
با مسلمین از این سلاح استفاده کند، دلالت آیه، مقابله به مثل را مشروعیت می  
بخشد، اما نه به صورت مطلق؛ مثلاً اگر دشمن سربازان مسلمان را مثله کرد،  
مسلمانان اجازه مقابله به مثل در این جهت را ندارند. بنابراین آیه شریفه از این  
جهت اطلاق ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، صص ۷-۳۴).

به نظر می‌رسد اینکه مجرد داشتن سلاح‌های اتمی، از مصادیق اعتداء به‌شمار

نمی آید، سخنی صحیح است، ولی باید توجه داشت دشمن گاهی علاوه بر داشتن سلاح اتمی، جامعه اسلامی را تهدید به استفاده از آن نیز می کند، و دائماً از گزینه نظامی روی میز سخن می راند؛ به نظر می رسد که این تهدید می تواند از مصادیق اعتداء و مورد تجاوز قرار دادن حریم جامعه اسلامی و آرامش حاکم بر آن باشد، و به هم خوردن این آرامش، تبعات ملموس و عینی فراوانی را برای جامعه در پی داشته باشد؛ و طبیعتاً مقابله به مثل چنین اعتدائی در همان حد خواهد بود، و مسلمین نیز باید با داشتن چنین سلاح هایی، جنگ روانی دشمن را مدیریت کرده، پاسخ دهند.

ظاهراً عرف هم اعتداء و تجاوز را محدود به فرضی نمی داند که تجاوز فیزیکی صورت گرفته باشد، بلکه به هم ریختن نظم و آرامش جامعه اسلامی با چنین تهدیدهایی، نوعی تجاوز به حریم مسلمین تلقی می شود، و دلیلی بر مقید کردن اعتداء به اعتداء فیزیکی نداریم. مضافاً به اینکه چه تهدیدی از سوی دشمن صورت بگیرد و چه نگیرد، نباید جنبه بازدارندگی و ارعابی که صرف داشتن این سلاح ها دارد مغفول واقع شود. قسمت پایانی آیه شریفه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» دلالت دارد بر اینکه یکی از حکمت های وجوب تجهیز نظامی، این است که دشمنانی که حتی خود مسلمین آنها را نمی شناسند (و طبعاً تهدیدی از سوی آنان صورت نگرفته) نیز مرعوب شوند و این خود نوعی پیشگیری از جنگ نظامی است؛ از این رو حتی اگر تهدیدی از سوی دشمن صورت نگیرد، باز هم تجهیز نظامی لازم است که به اطلاق سلاح کشتار جمعی را نیز شامل می شود.

بنابراین آیات قرآن کریم، نه تنها دلالتی بر حرمت مطلق استفاده از این سلاح ها ندارند، بلکه در صورت استفاده دشمن از سلاح های کشتار جمعی، و اضطرار، مقتضای آیاتی چون امر به اعتداء به مثل، دلالت بر جواز، بلکه لزوم مقابله به مثل می کنند؛ همچنین آیاتی که امر به تجهیز و آمادگی نظامی فرموده، شامل تولید و انباشت این سلاح ها به منظور ارعاب دشمن و پیشگیری از حمله نظامی آنها نیز می شود.

### ۳-۳. مقتضای روایات

#### دسته‌بندی کلی روایات در مسئله، و بررسی آنها

روایاتی که برای حرمت مطلق سلاح کشتار جمعی بدان‌ها استدلال شده است، سه دسته‌اند:

الف. روایات شریفی که دلالت بر عدم جواز تعرض به غیر جنگجویان یعنی کودکان، زنان، سالخورده‌گان، حیوانات، دیوانگان و... دارد. در نتیجه استفاده از سلاح کشتار جمعی مثل سلاح اتمی که غیرنظامیان را هم مورد تعرض قرار می‌دهد، جایز نیست.

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها؛ رسول خدا صلى الله عليه وآله هرگاه تصمیم می‌گرفت گروهی را برای جنگ بفرستد آنها را فرامی‌خواند و پیش روی خویش می‌نشاند و می‌فرمود: با نام خدا و برای خدا و در راه خدا و بر دین رسول خدا بروید، و کینه‌توزی نکنید، و کشته‌های دشمن را مثله نکنید، و پیمان‌شکنی نکنید، و پیرمرد از کار افتاده و کودک و زنی را نکشید، و درختی را قطع نکنید، مگر وقتی که چاره‌ای جز آن نباشد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۷).

در آخر این روایت، رسول خدا صلى الله عليه وآله پس از بیان ممنوعیت مواردی، حالت اضطرار را استثنا می‌کنند (یعنی در آن صورت، محظورات مباح می‌شود). شهید اول در لمعه آورده است: «قتل کودکان، زنان، دیوانگان هر چند در حالت جنگ کمک رسانند، جایز نیست مگر در موارد ضرورت» (عاملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۶۹).

روایات لزوم حفظ محیط‌زیست هم دالّ بر این است که مسلمین حق ندارند در جنگ، هر چه خواستند انجام دهند، بلکه محدودیت‌هایی وجود دارد، حتی نسبت به

درختان. مثل این فراز از روایت که می‌فرماید: «ولا تقطعوا شجرة مثمرة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۸).

قائلان به حرمت معتقدند از این دسته از روایات و برخی از آیات، قاعده تفکیک در جهاد اسلامی به دست می‌آید. طبق این قاعده، تنها نظامیان باید مورد اصابت جهادگران مسلمان قرار گیرند، و غیرنظامیان تحت حفاظت باشند؛ لذا سلاح هسته‌ای که توان تفکیک را ندارد، از نظر اسلام، مردود است (برای نمونه ر.ک: جمعی از محققان، ۱۴۲۸ق، ص ۳۳).

### نقد و بررسی

پیرامون روایات دسته اول باید گفت که حرمت تعرض به کودکان و زنان و... مورد پذیرش است، اما باید توجه داشت که این ممنوعیت، حکم اولی برای این موضوعات است؛ و منافاتی با جواز به‌عنوان ثانوی (یعنی حالت اضطرار) ندارد. به عبارت دیگر، ادله اضطرار بر این ادله حکومت داشته، آنها را تفسیر می‌کند. بنابراین حرمت استفاده از سلاح کشتار جمعی در فرض اضطرار، از این دسته از روایات استفاده نمی‌شود؛ به‌خصوص کارهایی چون مثله کردن، سوزاندن و تعرض به سالخورده‌گان، بانوان و کودکان، غالباً بعد از اتمام جنگ و طبق رسوم جاهلی صورت می‌پذیرفته است، و این موارد نقشی در تغییر سرنوشت جنگ نداشته و در نتیجه، با فرض اضطرار که محل بحث است، متفاوت است.

جالب این است که در پایان همان روایت منقول از رسول خدا ﷺ نیز، استثنای «إلا أن تضطروا إليها» آمده است، یعنی در صورت اضطرار، حتی همین ممنوعیت‌هایی که در روایت نام برده شده هم برداشته می‌شود، و این فراز از روایت، بیشتر دلالت بر مدعای ما دارد تا دلالت بر حرمت. البته ممکن است استثنای مذکور فقط ناظر به همان موارد ذکر شده در متن روایت باشد، بنابراین صدر روایت، قرینه صارفه از اطلاق استثنا می‌شود. با این حال باید توجه شود که استدلال ما بر مدعای خود، منحصر به این روایت شریف نیست، بلکه این روایت از ادله‌ای است که قائلان به حرمت مطلق بدان استناد

نموده‌اند، که گفته شد چنین دلالتی از آن برداشت نمی‌شود، و روایت مذکور نهایتاً از بیان حکم مسئله تحقیق ما ساکت است.

نکته بسیار مهم این است که اساساً استناد به این دست روایات بر حرمت سلاح‌های کشتار جمعی، از مصادیق استفاده از قیاس فقهی خواهد بود، بلکه قیاس مع الفارق است؛ زیرا موارد مذکور در این روایات، ظهور در حالت اضطرار ندارد، مثلاً مثله کردن، قطع درخت‌ها، کشتن زنان و فرزندان و حیوانات، غالباً به خاطر اضطرار نیست، و آسیب‌رساندن به این گروه‌ها یا عدم آن، نقش چندانی در سرنوشت جنگ ندارد، و این موارد با محل بحث ما که فرض اضطرار و انحصار است، تفاوت اساسی دارد، و نمی‌توان بدان قیاس کرد.

به‌طور خلاصه اگر منظور از حرمت این سلاح‌ها، ممنوعیت به‌عنوان حکم اولی است، صحیح و قابل قبول است، ولی حکم استفاده از این سلاح‌ها در فرض اضطرار، از این دسته از روایات استفاده نمی‌شود.

ب. دسته دوم از روایاتی که برای حرمت بدان استدلال شده:

روایاتی است که از سوزاندن سربازان با آتش نهی می‌کند. از این دست روایات می‌توان نتیجه گرفت که در مقام غلبه، مسلمین مجاز به استفاده از هر ابزار یا هر روشی مثل سوزاندن نیستند، و بنابر این دسته از روایات واضح است که استفاده از سلاح کشتار جمعی به‌طریق اولی جایز نیست (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۷۵).

### نقد و بررسی

در مورد این دسته از روایات نیز همان سخن جاری است؛ یعنی حرمت سوزاندن دشمنان، غالباً از روی اضطرار نیست که غلبه، متوقف بر آن باشد؛ بلکه غالباً با دواعی نفسانی چون انتقام‌جویی صورت می‌پذیرد، در نتیجه نمی‌تواند دلیلی بر حرمت به‌کارگیری سلاح‌های اتمی در فرض اضطرار باشد. بر فرض اینکه این غلبه را نپذیریم، یا آن را موجب انصراف ندانیم، باز هم ادله رفع حکم به‌هنگام اضطرار بر این ادله، حکومت می‌داشت (برای مطالعه مدارک قاعده ر.ک: محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۴۵).



ج. دسته سوم، روایاتی هستند که دلالت بر حرمت استفاده از سم در بلاد مشرکین دارند. از این روایات، به طریق اولی حرمت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی استفاده می‌شود (برای نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۹، ص ۱۷۷).

صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۶۷) بعد از آنکه کلام محقق را نقل می‌کند که گفت: «و یحرم إلقاء السمّ»، می‌نویسد:

شیخ طوسی در کتاب نهاییه، ابن زهره در غنیه، ابن ادریس در سرائر، محقق در مختصر النافع، علامه در ارشاد، شهید اول در دروس، محقق ثانی در جامع المقاصد و بسیاری از فقهای دیگر، حرمت القاء سمّ را بر فرض عدم اضطرار، یا فرض عدم توقف پیروزی مسلمانان بر آن، مقید کرده‌اند.

صاحب جواهر در ادامه می‌گوید:

حتی اگر غلبه لشکر اسلام بر استفاده از سمّ در سرزمین‌های مشرکان متوقف باشد، اطلاق روایت، در این صورت نیز بر عدم جواز دلالت دارد؛ و اگر مقصود از «ضرورت» در کلام کسانی که استفاده از سم را در مورد ضرورت جایز دانسته‌اند، توقف پیروزی بر استفاده از سمّ باشد، می‌توان این دیدگاه را به وسیله اطلاق مذکور مردود دانست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۶۷).

آیت‌الله فاضل در توجیه سخن صاحب جواهر می‌نویسد:

«گرچه به مقتضای قواعد علم اصول می‌بایست اطلاق این حدیث را با ادلة اضطرار تقیید زد، ولی صاحب جواهر معتقد است که با این وجود، این اطلاق قابل تقیید نیست، چرا که در اکثر موارد، استفاده از سمّ در فرض اضطرار صورت می‌پذیرفته است، و رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با عنایت به همین مطلب، استفاده از سم در سرزمین شرک را به صورت کلی، مورد نهی قرار داده است (فاضل لنگرانی، ۱۳۹۲، ص ۷۷).

## نقد و بررسی

با توجه به ادله کلی رفع حکم در فرض اضطرار، در روایات دسته سوم نیز عیناً همین

مطلب جریان دارد که حرمت استفاده از سم، مختص به عدم اضطرار و انحصار است، به همان دلائلی که پیش‌تر بیان گردید. اما نکته‌ای که ذیل روایات دسته سوم جالب توجه بود، عبارات فقهای بزرگ امامیه همچون شیخ طوسی، ابن‌ادریس، محقق، علامه، شهید اول، محقق ثانی و بسیاری دیگر از فقها بود که همگی حرمت القاء سم را منوط به عدم اضطرار کرده‌اند که طبق این فتاوا (که ظاهراً با توجه به روایات وارد شده پیرامون القاء سم بوده است)، حکم حرمت سلاح کشتار جمعی در حالت اضطرار، از این روایت، مستفاد نیست.

نکته دیگر اینکه نظر صاحب جواهر این بود که حتی در صورت توقف غلبه بر القاء سم، باز هم اطلاق روایت در حرمت، این فرض را نیز شامل می‌شود، اما دلیلی که آیت‌الله فاضل برای سخن صاحب جواهر بیان می‌کند این است که اطلاق روایت با ادله رفع اضطرار، قابل تقييد نیست، زیرا غالباً القاء سم در موارد اضطرار بوده است. باید در پاسخ گفت به هیچ وجه نمی‌توان مدعی شد که استفاده از سم در جنگ‌ها غالباً در فرض اضطرار بوده؛ چه بسا هدف این بوده که به سادگی و بدون سختی، دشمن را شکست دهند، و اصلاً غالبیت اضطرار در هنگام القاء سم قابل پذیرش نیست؛ والله أعلم.

### جمع‌بندی روایات

به نظر می‌رسد حکم حرمت مواردی چون قتل کودکان و دیوانگان، مختص به فرض عدم اضطرار است و این ادعا، با توجه به استثنائی که در روایات مذکور بیان شده بود (یعنی الا آن تضطرّوا اليها) و استثنائی که غالب فقهای امامیه بیان نموده‌اند، قابل پذیرش است (به خصوص که مقتضای قواعد اصولی این است که اطلاقات حرمت به وسیله ادله اضطرار، مقید شود)؛ در نتیجه، حکم حرمت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی به هنگام اضطرار (که مسئله اصلی این تحقیق است) از این روایات اصطیاد نمی‌شود. بلکه شاید بتوان گفت به خاطر اطلاق استثنای «الا آن تضطرّوا اليها»، می‌توان حکم جواز استفاده از سلاح کشتار جمعی به هنگام اضطرار و نجات کیان جامعه اسلامی را استفاده نمود. محقق در شرائع، محاربه با دشمن به وسیله امثال منجنیق، نابود کردن قلعه‌ها، خانه‌ها و

هر چه که به وسیله آن، غلبه به دست آید را جایز قلمداد کرده، و در سه مورد قطع اشجار، پرتاب آتش و رها نمودن آب، فتوا به کراهت داده و گفته است در همین سه مورد هم اگر ضرورت اقتضا کرد، از کراهت خارج می شود (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۳).

صاحب جواهر فتوای شهید اول در روضه (مبنی بر اینکه هدم قلعه‌ها، استفاده از منجنیق و قطع اشجار را در صورتی جایز دانسته که فتح و غلبه بر آن توقف داشته باشد) را صحیح نمی داند و معتقد است حتی اگر فتح و غلبه بر این موارد توقف نداشته باشد هم مسلمین می توانند ابتدائاً نسبت به کفار، این امور را انجام دهند. صاحب جواهر در ادامه افزوده است که بر حسب برخی اخبار می توان گفت قطع اشجار، پرتاب آتش و تسلیط آب در غیر ضرورت کراهت دارد (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۶۵).

#### ۴. استدلال به «تترس» بر جواز

«تترس» از ادله‌ای است که می توان برای حلیت سلاح کشتار جمعی در صورت اضطرار، بدان استناد نمود. در روایت حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن الحرب هل يجوز أن يرسل عليها الماء أو تحرق بالنار أو ترمى بالمنجنیق حتى يقتلوا ومنهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجار؟ فقال: يفعل ذلك بهم ولا يمسك عنهم لهؤلاء ولا دية عليهم للمسلمين ولا كفارة (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۴۶).

طبق روایت مذکور و سایر روایاتی که در این باره بیان گردیده، اگر در زمان جنگ با مشرکان، دشمن تترس کرد، یعنی زنان و کودکان را سپر خود قرار داد تا مانع پیشروی و پیروزی مسلمین در جنگ شود، در این صورت کشتن آنها برای دستیابی به فتح و نجات جامعه اسلامی جایز است.

**طرح اشکال و پاسخ آن:** مخالفان حلیت در پاسخ به این استدلال گفته‌اند که «مسئله تترس ارتباطی با موضوع محل بحث (سلاح‌های کشتار جمعی) ندارد؛ زیرا در تترس، محدودیت وجود دارد، در حالی که در سلاح‌های کشتار جمعی نمی توان برای آن

محدودیتی تصور نمود» (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲، ص ۸۳).

لیکن به نظر می‌رسد مسئله ترس و فتوای فقها بر جواز کشتن زنان و کودکانی که سپر قرار داده شده‌اند در صورت اضطرار، دقیقاً مرتبط با محل بحث و شاهد دیگری بر قول به جواز در صورت اضطرار است. توضیح اینکه فقها در مسئله ترس، با اینکه سخن از کشته شدن زنان و فرزندان بی‌گناه در میان است، باز هم فتوا به جواز در صورت اضطرار داده‌اند، و عبارات آنها به روشنی می‌رساند که علت فتوای به جواز، همین حالت اضطرار، و انحصار غلبه بر این عمل است، و این فتوا دقیقاً با قاعده نقلی رفع حکم به هنگام اضطرار مطابقت دارد. بنابراین مناط قطعی فتوای جواز (یعنی اضطرار)، در محل بحث هم وجود دارد. مضافاً به اینکه جواز در مسئله ترس، می‌تواند جواب نقضی محکمی بر تمام قواعد و ادله پیشینی باشد که برای حرمت بدان‌ها استدلال شد.

در پاسخ به وجه افتراق ذکر شده باید گفت محدودیت ترس نسبت به سلاح کشتار جمعی نمی‌تواند سبب اختلاف جوهری و ماهوی میان آن دو شود؛ زیرا در هر دو، معیار و ملاک واحدی حاکم است، و وقتی در حالت ترس، به خاطر مصلحت اهم، یعنی وجود اضطرار و توقف نجات جامعه اسلامی از چنگال کفر، حتی در قتل انسان‌های بی‌گناه، قائل به جواز شدیم (و مجوزیت اضطرار به حد خون رسید)، این ملاک در فرض استفاده از سلاح کشتار جمعی نیز وجود دارد. به‌عنوان مثال، قدرت ویرانگری موشک (چه از حیث لطمات انسانی و چه طبیعی)، بسیار بالاتر از ویرانگری تفنگ است، اما این اختلاف در محدودیت، بدون هیچ اختلاف نظری، منجر به تفاوت حکم آن دو (در جواز استفاده در حالت اضطرار و انحصار) نمی‌گردد؛ و همین‌طور اختلاف ترس با محل بحث، اختلاف ماهوی نبوده، و صرف «قدرت و وسعت بیشتر ویرانگری» موجب حرمت استفاده از سلاح کشتار جمعی حتی در حالت اضطرار و در خطر بودن کیان اسلام و عدالت اجتماعی، نیست؛ و سبب خروج از اطلاعات ادله اضطرار نمی‌شود. در عین حال اگر نتوانیم آن را به‌مثابه دلیل مستقلاً بر جواز در مسئله خود (فرض اضطرار) قلمداد کنیم، مسئله ترس، حداقل می‌تواند به‌منزله شاهد و مؤیدی

بر مدعای ما باشد، که در فرآیند تجمیع ظنون ممکن است در کنار سایر ادله، دلیل معتبری را صورت دهد.

## ۵. وجوب تقدیم اهم بر مهم؛ و استناد به آن برای جواز

قاعده تقدیم اهم بر مهم، از قواعدی است که در اصول فقه، مسلّم تلقی شده است (برای نمونه ر.ک: صدر، بی تا، ج ۶، ص ۵۹؛ روحانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۷؛ بجنوردی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۱؛ خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶). حسینی شیرازی می نویسد:

«ادله اربعه، بر اعتبار این قاعده دلالت دارد؛ همچنین اجماع عملی فقها در مسائل مختلف فقه، و بنای همه عقلا که تقدیم اهم را لازم می دانند، به علاوه سیره قطعی که بر آن اقامه شده، پشتوانه این قاعده هستند» (حسینی شیرازی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۲).

بنابراین قاعده تقدیم اهم، مبتنی بر ادله اربعه، از جمله دلیل عقل بوده، و از آنجا که احکام عقلی بدیهی، استثناء پذیر نیست، باید حکم کرد که این قاعده در تمام موارد فقه جاری است.

در محل بحث ما، مصلحت اهم (یعنی مصلحت حفظ نظام اسلامی، یا مصلحت جلوگیری از کشتار بیشتر) از بزرگ ترین مصالح محسوب می شود. امام خمینی معتقد است بعضی از محرّمات و واجبات از نظر شارع در غایت اهمیت است؛ مثل هدم کعبه و مشاهده مشرفه و مثل الردّ علی الاسلام (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲). بنابراین نمی توان به نظاره نشست و قتل عام و نابودی جامعه اسلامی توسط کفار به وسیله مثلاً بمب های اتمی را تماشا کرد، یا نهایتاً به یاری سازمان های بین المللی امیدوار بود. از اینجا روشن می شود که ساخت و انباشت این سلاح ها به منظور استفاده به هنگام ضرورت، و همین طور به منظور إرهاب و پیشگیری از حمله نظامی دشمن، جایز، بلکه واجب است.

نکته دیگر، لزوم رویکرد اجتماعی و حکومتی در فقه است، که در چنین نگرشی، علاوه بر استخراج نظام های اجتماعی و اجرائی از تعالیم اسلام، نگاه وسیع و عمیق اجتماعی در کنار اصول و قواعد فقه سنتی و جواهری، به هنگام فتوا در مسائل فقهی،

موجب می‌شود که تأثیر شگرف و قابل توجهی در تکامل فقه و جامعه اسلامی مبتنی بر مبانی فقهی، مشاهده شود (برای نمونه ر.ک: نوروزی و دیگران، ۱۴۰۳).

## ۶. نقد و بررسی نظرات فقها در مسئله

### ۶-۱. فقه‌های غیرمعاصر

طبیعتاً در زمان فقه‌های قدیم، مسئله سلاح کشتار جمعی به معنای امروزی آن مطرح نبوده، ولی ایشان در زمینه استفاده از سم علیه دشمن، نظراتی بیان کرده‌اند، و از آنجا که انتشار سم، نوعی کشتار جمعی محسوب می‌شود، با الغای خصوصیت عرفی می‌توان حکم مسئله محل بحث را هم از آن استفاده کرد، یا ظن حاصل از آن را در فرایند تجمیع ظنون به کار بست.

#### ۶-۱-۱. قول به حرمت

عده‌ای از فقه‌های امامیه به حرمت به کارگیری سم فتوا داده‌اند. شیخ طوسی می‌نویسد: «جنگ با کفار با انواع و سائل جنگی جایز است، مگر سم؛ که جایز نیست در بلاد کفار سم ریخته شود» (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۳). ابن زهره در این زمینه معتقد است: «جنگ با دشمن با هر وسیله‌ای که در آن امید پیروزی باشد جایز است، مگر استفاده از سم» (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۰۱).

#### ۶-۱-۲. جواز در حالت اضطرار

محقق حلی می‌گوید: «القاء سم حرام است... اگر پیروزی جز به آن ممکن نباشد، جایز است» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۳). فخرالمحققین هم قائل به حرمت استفاده از سم است، ولی معتقد است که اگر موجب قتل بی‌گناه نشود یا پیروزی متوقف بر استفاده از سم باشد، جایز خواهد بود» (ر.ک: فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ص ۳۵۷). شهید ثانی می‌نویسد: «جنگ با انواع مختلف جایز است؛ مگر با سم، و اگر اضطرار در آن باشد جایز است» (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۸۱).

به نظر می‌رسد جمع میان این دو نظریه این باشد: فتوای حرمت، شامل صورتی که استفاده از سم، به حد اضطرار (اضطرار با توضیحی که بیان شد) برسد نخواهد بود، و ظاهراً قول حرمت در مقام بیان قاعده کلی و اولیه در جنگ است، که دین متعالی اسلام اجازه استفاده از هر ابزاری در جنگ با کفار را نمی‌دهد، به خصوص ابزاری که قاعدتاً موجب کشتار انسان‌های بی‌گناه زیادی می‌شود، مثل استفاده از سم؛ و این سخن در جای خود، صحیح و قابل قبول است، ولی منافاتی با جواز در حالت اضطرار ندارد.

### ۳-۱-۶. قائلان به کراهت

علامه حلی پیرامون حکم إلقاء سم چنین می‌نگارد: «نظر قوی‌تر جواز آن است؛ و نهی پیامبر اکرم ﷺ بر کراهت حمل می‌شود» (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۷۰). ظاهراً مراد از اینکه نهی پیامبر اکرم ﷺ، حمل بر کراهت می‌شود، این است که سند روایت سکونی که دالّ بر این نهی است، ضعیف است، و علامه مجلسی ذیل این روایت می‌نویسد: «این حدیث مجعول یا ضعیف است...» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۳). البته برخی فقها مثل محقق خوئی این حدیث را معتبر می‌دانند (ر.ک: محقق خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۷۳). در هر صورت، حدیث سکونی، اگر معتبر هم باشد، ظاهراً فرض اضطرار را شامل نمی‌شود و حکم حرمت، به‌عنوان اولی را بیان می‌فرماید.

### ۴-۱-۶. جمع‌بندی

با بررسی نظرات فقهای پیشین، به نظر می‌رسد که قول به جواز استفاده از سم در حالت اضطرار، نظر مشهور است، چراکه طبق عبارات مذکور، غالب فقها یا القاء سم را اساساً مکروه تلقی می‌کنند، یا اینکه اگر معتقد به عدم جواز آن هستند، حرمت را در صورت عدم اضطرار جاری می‌دانند.

### ۲-۶. فقهای معاصر

اکثر فقهای معاصر، استفاده از سلاح کشتار جمعی مثل سلاح هسته‌ای را حرام و

ممنوع قلمداد می‌کنند (برای نمونه ر.ک: بهجت، ۱۴۲۶ق، ص ۳۸۰؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۲۱)، لیکن شهید صدر در زمینه به کارگیری سلاح هسته‌ای می‌نویسد:

در حدیث معتبر سکونی آمده است که پیامبر ﷺ از القاء سم در بلاد مشرکین نهی فرمود، و به نظر من نهی بر حرمت دلالت می‌کند، مادامی که مصلحت عظیمی پیش نیاید، که البته بسیار نادر است. اگرچه روایت بر سم دلالت می‌کند، اما شامل همه سلاح‌های نابودکننده جمعی نیز می‌شود، به گونه‌ای که با استفاده از این سلاح‌ها مجرم و مصلح، رزمنده و غیر آن، از بین می‌روند و سم در این روایت خصوصیتی ندارد (صدر، ۱۴۲۷ق، ج ۱۱، ص ۲۲۳).

مقام معظم رهبری در زمینه کاربرد سلاح کشتار جمعی و خصوصاً سلاح هسته‌ای چنین می‌گوید:

به اعتقاد ما افزون بر سلاح هسته‌ای، دیگرانواع سلاح‌های کشتار جمعی نظیر سلاح شیمیایی و سلاح میکروبی نیز تهدیدی جدی علیه بشریت تلقی می‌شوند. ملت ایران که خود قربانی کاربرد سلاح شیمیایی است، بیش از دیگر ملت‌ها خطر تولید و انباشت این گونه سلاح‌ها را حس می‌کند و همه امکانات خود را در مسیر مقابله با آن قرار می‌دهد. ما کاربرد این سلاح‌ها را حرام، و تلاش برای مصونیت‌بخشیدن ابناء بشر از این بلای بزرگ را وظیفه همگان می‌دانیم (امام خامنه‌ای، ۱۳۸۹).

### بررسی و تحلیل

نظرات فقهای معاصر بر حرمت سلاح اتمی را می‌توان بر حکم اولی حمل نمود، و شهید صدر نیز به این مضمون تصریح کرد که حکم به حرمت، مقید است به زمانی که مصلحت عظیم‌تر پیش نیاید، که ظاهراً مراد ایشان از مصلحت اعظم، همان فرض خطر نابودی کل جامعه اسلامی و اضطراب است، که البته احتمال چنین شرایطی از حیث وقوع بسیار کم است؛ ولی ثمره‌اش در وجوب تولید و انباشت این سلاح‌ها به خصوص به منظور اعداد و اِرهاب، نمایان می‌شود، که فرض نادری نیست.



اما ظاهر سخنان مقام معظم رهبری این است که تولید، انباشت و به کارگیری سلاح کشتار جمعی ممنوع و حرام است، اما در کلام ایشان سخنی از فرض اضطرار یا عدم اضطرار به میان نیامده است. با توجه به اهمیت فتوای رهبر معظم انقلاب، لازم است کمی بیشتر در تحلیل آن کنکاش صورت گیرد. از مجموع سخنان ایشان، دو احتمال قابل برداشت است:

الف. اینکه حرمت سلاح اتمی حتی در حالت اضطرار نیز جریان داشته باشد (که ظاهر سخنان ایشان با همین احتمال سازگارتر است، زیرا تولید و انباشت این سلاح‌ها را نیز ممنوع می‌داند)؛ که اشکالات و ادله‌ای که در این جستار بدان پرداخته شد، بر این دیدگاه نیز وارد است.

ب. شاید بتوان فتوای ایشان را با توجه به کلام شهید صدر، این‌گونه توضیح داد: از آنجا که احتمال پدید آمدن چنین شرایطی (یعنی فرض اضطرار به معنایی که ذکر شد) بسیار نادر است، از باب «النادر کالمعدوم»<sup>۱</sup> نیازی به در نظر گرفتن چنین حالتی به هنگام صدور حکم نیست، و به همین خاطر ایشان فتوا به حرمت تولید، انباشت و استفاده از این سلاح‌ها برای حفظ امنیت نوع بشر داده‌اند؛ به بیان دیگر ممکن است در دیدگاه ایشان نیز در شرایط اضطرار و وجود مصلحت اعظمی چون حفظ اساس اسلام، و جلوگیری از کشته شدن سطح وسیع تری از انسان‌ها و گسترش ظلم، استفاده از این سلاح‌ها جایز باشد، ولی این شرایط، فقط مجرد احتمال است و قابل اعتنا به هنگام صدور حکم نیست، و روشن است که در صورت عدم اضطرار نیز باید قائل به حرمت شد.

اگر مراد رهبر معظم انقلاب، مضمون فوق باشد، باز هم دیدگاه ایشان از این جهت محل تأمل و نظر است که اولاً احتمال استفاده دشمن از سلاح اتمی و پدید آمدن شرایطی که اساس اسلام در خطر باشد، احتمال معتنا بهی است، و در مورد مستکبرانی که پیش‌تر نشان داده‌اند که از به کارگیری این سلاح‌ها در صورتی که منافعشان اقتضا کند، هیچ ابایی ندارند، احتمال پدید آمدن شرایط اضطرار، «کالمعدوم» نیست. ثانیاً این

۱. مواردی که احتمال وقوعش بسیار کم است، از نگاه عقلا کأن لم یکن تلقی می‌شود.

احتمال موجب می‌شود که به حکم آیه شریفه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» و تعلیل به کاررفته در ذیل آیه، تولید و انباشت این سلاح‌ها به خاطر لزوم آمادگی و تجهیز نظامی، و همچنین ترساندن کفار و جلوگیری از حمله احتمالی دشمن، واجب باشد (و نقش مهم انباشت این سلاح‌ها در پیش‌گیری از وقوع این خطرات احتمالی، غیرقابل انکار است)، درحالی که ظاهراً مقام معظم رهبری قائل به حرمت تولید و انباشت نیز هستند.

بنابراین به نظر می‌رسد قول به حرمت مقید این سلاح‌ها به فرض عدم اضطرار، و همچنین لزوم تولید و انباشت آنها با حفظ ضوابط امنیتی، دیدگاه صحیح در این زمینه خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

استفاده از سلاح کشتار جمعی به هنگام اضطرار و استفاده دشمن از آن علیه اجتماع اسلامی، و توقف نجات جامعه بر به کارگیری آن، به مقتضای ادله فقهی جایز است؛ و نظریه حرمت استفاده از این سلاح‌ها حتی به منظور مقابله به مثل، دیدگاه صحیحی نخواهد بود.

به مقتضای ادله مذکور در این نوشتار، و همچنین توجه به روح تعالیم اسلامی، و اهمیتی که جامعه اسلامی و حفظ کیان آن در نظر شارع مقدس دارد، و همچنین توجه به رهیافت تراکم ظنون، می‌توان با اطمینان، قول به جواز استفاده از این سلاح‌ها در صورت استفاده دشمن از آن، و انحصار نجات جامعه در به کارگیری آن را پذیرفت.

ثمره بحث: اگر در صورت اضطرار، قائل به جواز شدیم، تولید و انباشت این سلاح‌ها نیز جایز، بلکه واجب خواهد بود؛ و آیه شریفه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» به اطلاقش، ظهور در جواز، بلکه لزوم تولید و انباشت سلاح کشتار جمعی، به منظور آمادگی نظامی، ارباب دشمن و پیشگیری از حمله احتمالی آنها دارد؛ که با حکم عقل به لزوم ترجیح مصلحت اهم، نیز همسو است.

از نتایج ثانویه این بررسی، لزوم رویکرد اجتماعی و حکومتی به فقه، بر پایه همان اصول فقه سنتی و جواهری است؛ به طوری که می توان مدعی شد نبود چنین رویکردی ممکن است لطمات جبران ناپذیری بر پیکره انقلاب اسلامی، و زمینه سازی برای تمدن نوین اسلامی و طلوع خوشید ولایت عظمی، وارد آورد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- افضل زاده، رضیه؛ رهبر، مهدی. (۱۳۹۶). به کارگیری سلاح کشتار جمعی از منظر فقه و حقوق بین الملل. مجله مبانی فقهی حقوق اسلامی، ش ۱۹، صص ۸۳-۱۰۴.
- امام خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۹/۰۱/۲۷). پیام به نخستین کنفرانس بین المللی خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه. برگرفته از سایت: <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=9171>.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). الرسائل العشره. قم: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
- بجنوردی، حسن. (بی تا). منتهی الاصول (ج ۱). تهران: مؤسسه العروج.
- بهجت، محمد تقی. (۱۴۲۶ق). جامع المسائل (ج ۲). قم: دفتر معظم له.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۱۱ و ۱۵). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی شیرازی، محمد. (۱۴۱۴ق). الفقه: القواعد الفقهیه (ج ۱). بیروت: الدار الثقافی الحسینی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکره الفقهاء (ج ۹). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). مصباح الاصول (ج ۲). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- راغب، حسین بن محمد. (بی تا). معجم مفردات الفاظ القرآن (به کوشش نذیم مرعشلی). بیروت: دار الكتاب العربی.
- ربانی، مهدی؛ روحانی، عباسعلی. (۱۳۹۹). بررسی ادله جواز یا حرمت تولید و انباشت سلاح‌های کشتار جمعی. مجله فقه و اصول، ش ۱۲۳، صص ۸۷-۱۰۷.
- روحانی، محمد صادق. (۱۳۸۲). زبدة الاصول (ج ۲). تهران: حدیث دل.
- صدر، سید محمد. (۱۴۲۷ق). المؤلفات الكاملة: ما وراء الفقه (ج ۱۱). بیروت: مؤسسه احیاء الكتب الاسلامیه.

صدر، محمدباقر. (بی تا). بحوث فی علم الاصول (مقرر: حسن عبدالساتر، ج ۶). بیروت: الدار الاسلامیه.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۹). بیروت: مؤسسه اعلمی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۵م). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۴). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی (ج ۱). بیروت: دار الکتب العربی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵). بیروت: دار إحياء التراث العربی. عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۴ق). حاشیة الارشاد (ج ۱). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

عاملی، محمد بن مکی. (۱۳۸۸). الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (زین الدین عاملی مع حاشیة سلطان العلماء، ج ۱). قم: دارالتفسیر.

فاضل لنکرانی، محمد جواد. (۱۳۹۲). تولید و استفاده از سلاح های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی. مجله حقوق اسلامی، ش ۳۹، صص ۷-۳۴.

فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). بحار الانوار (ج ۱۹). بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.

مجلسی، محمدباقر. (بی تا). ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار (ج ۱). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.

محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۱). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

محقق خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین (ج ۱). قم: نشر مدینه العلم.

- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۷). قواعد الفقه ۴. تهران: نشر علوم اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۱، ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوروزی، علیرضا؛ میردامادی، سید مجتبی و صفی‌خانی، ابراهیم. (۱۴۰۳). رشوه به منظور احقاق حق، نقد دیدگاه مشهور با رویکرد حکومتی به فقه. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۷۵، صص ۲۶۰-۲۸۰.
- وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸ق). منهاج الصالحین (ج ۲). قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.
- ولایی، عیسی. (۱۳۹۲). قواعد فقهی. قم: نشر اندیشه مولانا.

## References

\* The Holy Qur'an

- Afzalzadeh, R., & Rahbar, M. (2017). The use of weapons of mass destruction from the perspective of fiqh and international law. *Islamic Legal Foundations Journal*, (19), 83–104. [In Persian]
- Imam Khomeini, S. R. (1999). *Al-Rasa'il al-'Asharah*. Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Bejnourdi, H. (n.d.). *Muntaha al-Usul* (Vol. 1). Tehran: Al-'Uruj Institute. [In Persian]
- Bahjat, M. T. (2005). *Jami' al-Masa'il* (Vol. 2). Qom: Office of Grand Ayatollah Bahjat. [In Arabic]
- Hor Amili, M. b. H. (1988). *Wasa'il al-Shi'a* (Vols. 11 & 15). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Hosseini Shirazi, M. (1993). *Al-Fiqh: Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 1). Beirut: Al-Dar Al-Thaqafah Al-Husayniyyah. [In Arabic]
- Hilli, H. b. Y. (1993). *Tadhkirat al-Fuqaha* (Vol. 9). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Khu'i, A. (n.d.). *Misbah al-Usul* (Vol. 2). Qom: Mu'asisah Ihya Athar al-Imam al-Khu'i. [In Arabic]
- Raghib, H. b. M. (n.d.). *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an* (N. Mar'ashli, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Rabbani, M., & Rouhani, A. (2020). An analysis of the arguments for the permissibility or prohibition of the production and stockpiling of weapons of mass destruction. *Fiqh and Usul Journal*, (123), 87–107. [In Persian]
- Rouhani, M. S. (2003). *Zubdat al-Usul* (Vol. 2). Tehran: Hadith Del. [In Persian]
- Sadr, S. M. (2006). *Al-Mu'allafat al-Kamilah: Ma Wara' al-Fiqh* (Vol. 11). Beirut: Ihya al-Kutub al-Islamiyyah Institute. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (n.d.). *Buhuth fi 'Ilm al-Usul* (H. Abdulsattar, Ed., Vol. 6). Beirut: Al-Dar al-Islamiyyah. [In Arabic]

- Tabatabai, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2 & 9). Beirut: Alami Institute. [In Arabic]
- Tabarsi, F. b. H. (1995). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2 & 4). Beirut: Alami Publishing Institute. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (1980). *Al-Nihayah fi Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatawa* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Amili, Z. b. A. (1993). *Hashiyat al-Irshad* (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]
- Ameli, M. b. M. (2009). *Al-Rawdah al-Bahiyyah fi Sharh al-Lum'ah al-Dimashqiyyah* (with Hashiyah of Sultan al-'Ulama, Vol. 1). Qom: Dar al-Tafsir. [In Persian]
- Fazel Lankarani, M. J. (2013). The production and use of weapons of mass destruction from the perspective of Islamic fiqh. *Islamic Law Journal*, (39), 7-34. [In Persian]
- Fakhr al-Muhaqqiqin, M. b. H. b. Y. (1967). *Idah al-Fawa'id fi Sharh Mushkilat al-Qawa'id*. Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]
- Kulayni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1990). *Bihar al-Anwar* (Vol. 19). Beirut: Institute for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (n.d.). *Maladh al-Akhyar fi Fahm Tahdhib al-Akhbar* (Vol. 1). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
- Muhaqqiq Hilli, J. b. H. (1988). *Sharayi' al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram* (Vol. 1). Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]
- Muhaqqiq Khu'i, S. A. (1990). *Minhaj al-Salihin* (Vol. 1). Qom: Madinat al-'Ilm Publications. [In Arabic]



- Muhaqqiq Damad, S. M. (2008). *Qawa'id al-Fiqh* (Vol. 4). Tehran: Islamic Sciences Publishing. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2008). *Tafsir-e Nemuneh*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Najafi, M. H. (1984). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharayih al-Islam* (Vols. 1 & 2). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Norouzi, A., Mirdamadi, S. M., & Safikhani, E. (2024). Bribery for asserting rights: A critical review of the dominant view with a governmental approach to fiqh. *Islamic Fiqh and Law Research Quarterly*, (75), 260–280. [In Persian]
- Vahid Khorasani, H. (2007). *Minhaj al-Salihin* (Vol. 2). Qom: Imam Baqir School. [In Arabic]
- Vala'i, I. (2013). *Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Qom: Andisheh Molana Publishing. [In Persian]
- Imam Khamenei, S. A. (2010, April 16). Message to the first international conference on nuclear disarmament and non-proliferation. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=9171>. [In Persian]



## A Jurisprudential-Legal Examination of Variable Price in Modern Transactions<sup>1</sup>

Fereshteh Zeinali<sup>1</sup>  Ahmad Moradkhani<sup>2</sup>  Alireza Asgari<sup>3</sup> 

1. Ph.D. Student, Department of Jurisprudence and Islamic Law Principles, Islamic Azad University, Qom, Iran.

Email: fzmohaqq@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law Principles, Islamic Azad University, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: ah\_moradkhani@qom-iau.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law Principles, Islamic Azad University, Qom, Iran.

Email: Alireza.asgari88@gmail.com



### Abstract

The requirement of determining the price and subject matter is a condition for the validity of a sale. Most jurists have ruled the sale invalid due to uncertainty (*gharar*), whether the ambiguity concerns the object of sale or the price. Article 216 of the Civil Code, drawing on Imamiyyah jurisprudence and considering contractual order and social interest, stipulates that detailed knowledge of the transaction object is necessary for contract validity, except in specific cases where general knowledge suffices. This study, employing a descriptive-analytical and comparative method between jurisprudence and law, examines and critiques the arguments and determines the jurisprudential and legal status of these

---

1. **Cite this article:** Zeinali, F., Moradkhani, A., & Asgari, A. (2025). A Jurisprudential-legal examination of variable price in modern transactions. *Journal of Fiqh*, 31(119), 74-102.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69621.2829>

---

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

▣ **Received:** 11/08/2024 ● **Revised:** 15/01/2025 ● **Accepted:** 16/01/2025 ● **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



transactions. It proposes the hypothesis that, although reliance on custom (*'urf*) in civil law can be beneficial for interpreting legal rules based on societal habits and needs, excessive dependence on custom alone leads to multiple and subjective practices, making the market for such transactions uncontrollably diverse. Furthermore, in case of disputes, courts would lack a uniform approach for adjudicating these claims. Similarly, sole reliance on Article 10 of the Civil Code would yield the same result. However, given that calculating the price in the future does not conflict with the fundamental conditions for a valid sale, an agreement on a method for determining the price at a specified future date—provided it includes a condition preventing ignorance (*jahl*) about the future—can be considered a valid means of price determination, legitimizing the sale. Considering the existing legal gap regarding transactions with variable prices and the necessity of legislation in this regard, it is essential to draft a legal provision based on the approach of "determining the future price without uncertainty."

### **Keywords**

Variable price, determination of price and subject matter, price calculation, price determination, unknown price, deferred transactions.

## بررسی فقهی-حقوقی ثمن شناور در معاملات نوین\*

فرشته زینلی<sup>۱</sup>  احمد مرادخانی<sup>۲</sup>  علیرضا عسگری<sup>۳</sup> 

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

fzmohaqq@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

ah\_moradkhani@qom-iau.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

Alireza.asgari88@gmail.com



### چکیده

لزوم تعیین عوضین، شرط صحت بیع است. اکثر فقیهان، چه مبیع دچار ابهام باشد، چه ثمن، به دلیل غرری شدن، حکم به بطلان بیع کرده‌اند. ماده ۲۱۶ق.م با بهره‌گیری از فقه امامیه و با توجه به نظم قراردادی و مصلحت اجتماعی، علم تفصیلی به مورد معامله را شرط صحت قرارداد دانسته، مگر در موارد خاص که علم اجمالی به آن را کافی می‌داند. یافته تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی و مقارنه‌ای بین فقه و حقوق، تحلیل یافته، بررسی و نقد ادله و تعیین جایگاه فقهی و قانونی این معاملات بوده و این فرضیه را مطرح و مستدل نموده که هرچند با توجه به نقش ویژه عرف در قانون مدنی، تفسیر قواعد حقوقی، طبق عادات و رسوم و نیازمندی‌های جامعه، می‌تواند راهگشا باشد، اما اتکا به عرف تنها، سبب ایجاد رویه‌های متعدد و سلیقه‌ای شده و بازار این معاملات را با تنوع غیرقابل کنترل مواجه می‌سازد و در فرض اختلاف طرفین، امکان اجرای رویه واحد برای رسیدگی به این دعاوی در محاکم نخواهد بود، چنان‌که استناد صرف به ماده ۱۰ق.م نیز این گونه است. اما با عنایت به عدم‌تسافی محاسبه ثمن در

۷۶  
فتاوا

سال سی و یکم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۹)، پاییز ۱۴۰۳

\* **استناد به این مقاله:** زینلی، فرشته؛ مرادخانی، احمد و عسگری، علیرضا. (۱۴۰۳). بررسی فقهی-حقوقی ثمن شناور در معاملات نوین. فقه، ۳۱(۱۱۹)، صص ۷۴-۱۰۲. <https://doi.org/10.22081/jf.2025.69621.2829>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۱ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۷ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



آینده با شروط اساسی صحت بیع، توافق بر روش تعیین ثمن در آینده مشخص (با مقیدنمودن به قیدی که موجب جهل به آینده نشود) به عنوان یکی از مصادیق تعیین ثمن و مصحح بیع است و با توجه به خلأ قانونی موجود در معامله با ثمن شناور، و لزوم قانون گذاری در این خصوص، بایسته است ماده قانونی با تکیه بر راهکار «تعیین آینده عاری از جهل» تصویب نمود.

### کلیدواژه‌ها

ثمن شناور، تعیین عوضیین، محاسبه ثمن، تعیین ثمن، ثمن مجهول، معاملات مدت دار.

## مقدمه

با پیشرفت و توسعه تجارت در عرصه‌های داخلی و بین‌المللی، لزوم دستیابی به اصول و قواعدی احساس می‌شود که موجب ثبات، تسریع و تسهیل در مبادلات تجاری را فراهم آورد. یکی از این اصول، لزوم معلوم و معین بودن ثمن در قراردادها بوده و باید عنصر اساسی در قراردادهای با عین معین که تعیین ثمن آنها با مشکل مواجه نیست، محسوب شود. لزوم تعیین قطعی ثمن و علم متعاملین به آن، در زمان انعقاد قرارداد بیع، از مشهورات فقه است و با فقدان آن، بیع باطل محسوب می‌شود. در حقوق نیز معلوم و معین بودن ثمن، اهمیت زیادی داشته و مانع ورود غرر بر متعاملین می‌شود. اما در حال حاضر که جهان وارد عرصه جدیدی گردیده، حاکم شدن این اصول و قواعد بر تمام قراردادها، بنا به دلایلی (مانند تورم، اهمیت سرمایه‌گذاری، تولید و...)، مطلوب نبوده و ممکن است دیدگاهی که مطابق آن، در برخی موارد، وجود نوعی جهل در ثمن (ثمن شناور)، مبطل بیع نیست، با روند معاملات امروزی همخوانی بیشتری داشته باشد و بتواند به‌عنوان یک ابزار کمکی وارد عرصه معاملات داخلی و بین‌المللی شده و متعاملین را از خسارات ناشی از مبادلات تجاری مصون بدارد.

حقوق دانان، با توجه به لزوم معلوم بودن ثمن، به دلیل احتمال وجود غرر و بطلان معامله با ثمن شناور، به موضوع ثمن قابل تعیین (شناور) و شیوه حل مسائل مربوط به آن ورود پیدا نکرده‌اند، ولی معامله‌گران برای رفع مشکلات خود، علی‌رغم موانع حقوقی، با بی‌توجهی به حکم بطلان این معاملات، در این عرصه، به فعالیت پرداخته‌اند. لذا بایسته است جهت تعیین تکلیف فقهی-حقوقی متعاملین در این معاملات، به دنبال راه‌حلی منطقی و شرعی بود تا آنان از این بلا تکلیفی اقتصادی رهایی یابند. با عنایت به عدم ارائه تحقیق جامع در این خصوص، تحقیق حاضر، ضمن بررسی مشکلات فقهی-حقوقی پیش‌گفته، نگرش جدیدی در مورد معلوم و معین بودن ثمن در معاملات مشمول قانون ایران پدید آورده و ضمن پاسخ به این سؤال که آیا از منظر فقهی و حقوقی معامله با ثمن شناور مورد تأیید است یا سبب بطلان عقد بیع می‌شود، دیدگاه صحت بیع با

توافق بر روش تعیین ثمن را تقویت نموده و ضمن ارائه روش‌هایی برای تعیین ثمن شناور، پیشنهاداتی جهت رفع مشکلات فقهی-حقوقی در این زمینه ارائه می‌دهد.

## ۱. پیشینه و نوآوری

در خصوص معامله با ثمن شناور، مقالات و پایان‌نامه‌هایی نگاشته شده، اما راهکاری برای بهره‌برداری از آن در معاملات نوین و پیشنهادی برای رفع خلأ قانونی در قالب ماده، ارائه نشده است:

مقاله «بیع با ثمن شناور از دیدگاه فقه» (نوری، ۱۳۷۹) تنها به کفایت قابلیت تعیین ثمن برای مشروعیت این معاملات بسنده نموده، اما به مباحث حقوقی و خلأ قانونی موجود اشاره ننموده است.

همچنین مقاله «نگاهی به مشروعیت عقد بیع با ثمن شناور از منظر فقه و حقوق موضوعه ایران» (دانشور، ۱۳۹۹) ضمن بررسی قواعد حقوقی و مواد قانونی مرتبط با بیع، حل مشکل چنین معاملاتی را به عرف واگذار نموده و راهکار قانونی در این زمینه ارائه نداده است.

در پایان‌نامه «بررسی شرطیت علم به عوضین در بیع» (محمدی، ۱۳۹۲) نویسنده به مباحث فقهی پرداخته ولی راهکار حقوقی که بتوان در معاملات نوین از آن بهره برد، ارائه ننموده است.

همچنین در پایان‌نامه «بررسی فقهی-حقوقی بیع با ثمن شناور» (مرادپور سردهایی، ۱۳۹۸) با تکیه بر فقه شیعه سعی بر توجیه قاعده غرر جهت صحت عقد با ثمن شناور نموده است.

در پایان‌نامه‌ای دیگر با عنوان «تطبیق جایگاه عرف در تعیین مورد معامله در فقه و حقوق موضوعه ایران و کنوانسیون بین‌المللی بیع کالا» (طرفی بدیعی، ۱۴۰۱) تنها عرف را در تعیین مورد معامله، ابزاری قوی و کامل معرفی نموده است.

یافته تحقیق حاضر، در قدم اول، با عنایت به عدم تنافی محاسبه ثمن در آینده با شروط اساسی صحت بیع، توافق بر روش تعیین ثمن در آینده مشخص (با مقیدنمودن

آن، به قیدی که موجب جهل به آینده نشود) به عنوان یکی از مصادیق تعیین ثمن و مصحح بیع است و با توجه به خلأ قانونی موجود در معامله با ثمن شناور، بایسته است ماده قانونی با تکیه بر همین شیوه تصویب شود. به عنوان نمونه، می توان در ماده مزبور قید نمود: «در معاملاتی که تعیین ثمن قطعی هنگام انعقاد قرارداد ممکن نیست، طرفین می توانند نسبت به تعیین آن در آینده مشخص توافق نمایند. تبصره: مقصود از آینده مشخص در این ماده، مقید نمودن آن به قیدی که موجب جهل به آن نشود، می باشد»؛ چرا که به نظر می رسد هر چند با توجه به نقش ویژه ای که قانون مدنی ایران به عرف داده است، تفسیر قواعد حقوقی، طبق عادات و رسوم و نیازمندی های جامعه (با توجه به مفهوم جهل و خطر و عرفی بودن این مفهوم، و غرری نبودن این معاملات در عرف) بتواند راهگشا باشد. اتکا به عرف، سبب ایجاد رویه های متعدد و سلیقه ای شده و بازار این معاملات را با تنوع غیر قابل کنترل مواجه ساخته و در صورت اختلاف طرفین در اینگونه معاملات، نتوان رویه واحدی برای رسیدگی به این دعاوی در محاکم جاری نمود؛ چنان که استناد صرف به ماده ۱۰ قانون مدنی نیز همین نتیجه را در بر خواهد داشت.

## ۲. معلوم و معین بودن ثمن

ساده ترین شکل بیع، عرضه کالا به خریدار و دریافت بها بدون ابهام و جهالت در آن است؛ به گونه ای که مورد معامله، اعم از مبیع و ثمن، باید معلوم (اطلاع طرفین از جنس، وصف و مقدار) و معین (مشخص بودن مصداق مورد معامله در اموال عینی و عدم تردید بین دو یا چند مورد) باشد. در بررسی معامله با ثمن شناور، هر دو نوع ثمن (معلوم و معین)، مورد نظر است.

در این مسئله دو دیدگاه مطرح است؛ مشهور معتقدند فعلیت تعیین ثمن، شرط صحت بیع بوده و هنگام تشکیل قرارداد بیع، بها و کالا باید کاملاً مشخص باشد و جهل و ابهام در آنها، سبب بطلان قرارداد می شود. مطابق دیدگاه دوم، قابلیت تعیین کافی بوده و مشخص نمودن روش آن، نوعی تعیین ثمن است؛ زیرا دگرگونی های اقتصادی



که در همه امور جوامع بشری مؤثر است، بیع را نیز از مرحله کهن، به مرحله نوینی وارد کرده و مسائل نوپدیدی (عقد مکاتبه‌ای، بیمه، بیع اسنادی، بیع با ثمن شناور و...) در حوزه بیع مطرح شده است، به گونه‌ای که در مواردی، متعاملین شناخت کاملی از عوضین نداشته یا متعاملین یا یکی از آنها نسبت به یکی از عوضین ابهام دارند (نوری، ۱۳۷۹). سؤال اینکه آیا شرط الزام تعیین قطعی ثمن، از امور قطعی و مسلم است، ولو منجر به بطلان قراردادهای زیادی شود؟ یا با ارائه تفسیری نوین و همخوان با مبانی اساسی فقه معاملی، می‌توان راهی گسترده‌تر از راه سنتی پیمود و با صحیح قلمداد کردن معاملاتی که در آنها ثمن قطعی مشخص نشده است، متعاملین و دیگر اشخاص ذی‌نفع را از بلا تکلیفی رهانید؟ برای رسیدن به پاسخ، باید ماهیت ثمن شناور مشخص گردد.

### ۳. ماهیت ثمن شناور و مقایسه آن با معاملات مشابه

عوضی که در هنگام انعقاد قرارداد، میزان، نوع یا سایر مشخصات آن معین و معلوم نبوده و نسبت به آن ابهام یا تردید باشد، ثمن شناور (نامعین یا مفتوح)، نام دارد؛ اعم از اینکه منشأ ابهام یا تردید، مسکوت گذاشتن ثمن معامله به‌طور کلی بوده یا روشی برای تعیین آن وضع شده یا شاخصی در نظر گرفته شده باشد، یا متعاملین یا شخص ثالثی، تعیین قطعی آن را به آینده موکول نموده باشند (شعاریان، ۱۳۹۱، ص ۸۴). گاهی نیز متعاملین برای تعیین ثمنی که در زمان وقوع عقد، نهایی نیست، به صورت‌های زیر، توافق ابتدایی انجام می‌دهند:

۱. تعیین ثمن به عهده یکی از متعاملین یا اشخاص یا ارگان ثالثی گذاشته می‌شود تا بعد از تحقیق و بررسی، اقدام به تعیین آن نمایند. مواردی مانند مناقصه یا مزایده که یکی از طرفین معامله، میزان ثمن را تعیین می‌کند، متعلق ایجاب خریدار یا فروشنده، حسب مورد، ثمن نامشخصی است که نسبت به یکی از طرفین، مجهول بوده و در آینده معلوم خواهد شد (امینی، ۱۴۰۳).

۲. در مواقعی که تعیین ثمن براساس مقادیر مختلفی مانند لیتر یا سایر اوزان انجام شده، یا مقدار مبیع، پیش از اندازه‌گیری و وزن کردن مشخص نیست، متعلق انشای

طرفین، ثمن خاصی نیست، اما با یک سلسله عملیات ریاضی، مشخص می‌شود (امینی، ۱۴۰۳).

۳. در برخی موارد، ضابطه تعیین قیمت، به معیارهای تغییرپذیر سپرده می‌شود، به گونه‌ای که اعمال آنها در معاملات طولانی‌مدت و معاملاتی که مواد اولیه تولید آنها، در زمان‌های مختلف، قیمت‌های متغیری دارند یا حق‌الزحمه کارگران طبق ضابطه‌ای افزایش یافته، قابل‌احصا نیز نیست؛ لذا ثمن موردنظر متعاملین، طبق شاخص‌های سازمان‌های خصوصی یا دولتی، قیمت روز قرارداد یا زمان تولید یا تحویل کالا و با لحاظ قیمتی که در ابتدا نسبت به آن توافق شده، محاسبه و معین می‌گردد؛ مثلاً فروشنده متعهد می‌شود قطعات موردنیاز خریدار را برای مدت ۱۰ سال، آماده نماید. در چنین مواردی، امکان تعیین قیمت ۱۰ سال بعد، از الان وجود ندارد. به علاوه، نمی‌توان تعیین ثمن را به توافق بعدی متعاملین واگذار نمود، چون معمولاً تولیدکننده قطعات، کارخانه خاصی است و چنین توافقی، به معنای اجبار خریدار به پرداخت مبلغ پیشنهادی فروشنده بوده و مطلوب نیست؛ از یک سو، با موکول نمودن انعقاد قرارداد برای خرید قطعات، به آینده، اطمینان و تعهدی برای انعقاد آن وجود ندارد، و از سوی دیگر، خریدار مجبور می‌شود آنها را به هر قیمت گزافی خریداری نموده و یا در صورت عدم امکان، تمام سرمایه خود را به دلیل عدم دسترسی به آنها از دست بدهد (امینی، ۱۴۰۳).

۴. طرفین عقد از توافقی‌های اولیه پیشتر رفته و با این شرط که ثمن، قابلیت نوسان داشته باشد، ثمن پایه قرارداد را معین و در مورد آن توافق می‌کنند؛ بنابراین، در صورت حصول شرایط و تحقق حوادث موردنظر طرفین، ثمن پایه جای خود را به ثمن ثانوی می‌دهد. گاهی نیز چندین ثمن به‌طور مردد مطرح می‌شود؛ مثلاً در صورتی که فروشنده، میزان دستمزد کارگران و قیمت مواد اولیه را ملاک قرار داده و با توجه به تغییر نسبی هریک از آنها، قیمت مشخصی اعلام نماید. در این صورت، ضابطه تعیین ثمن براساس مبنای متغیر و مردد بنا شده و در زمان انشای عقد معین نیست (شعاریان، ۱۳۹۱).

#### ۴. بررسی فقهی معامله با ثمن شناور

با توجه به تعاریف موجود در خصوص ثمن شناور و صورت‌های مختلف معامله با آن، جایگاه فقهی این نوع معامله و دیدگاه‌های ارائه‌شده بررسی می‌شود.

##### ۴-۱. بطلان جهل در ثمن

تعیین قطعی ثمن و علم طرفین به آن هنگام انعقاد بیع، از مشهورات فقه است، به طوری که با عدم تحقق این امر، بیع باطل است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۹۳). محقق حلی می‌نویسد: «شرط است که قدر و جنس و وصف ثمن معلوم باشد و اگر تعیین آن به یکی از طرفین سپرده شود، عقد منعقد نمی‌گردد» (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، صص ۷-۱۳). با عنایت به عبارت صاحب جواهر در شرح این عبارت، اگر تعیین ثمن به یکی از طرفین عقد، یا شخص ثالث، یا عرف و عادت که در تعیین مقدار یا جنس یا وصف ثمن است واگذار گردد، عقد منعقد نمی‌شود. در اصل اعتبار علم طرفین به ثمن میان فقیهان ما، اختلافی نیست، مگر اسکافی. این سخن متروک است، بلکه هم پیش از اسکافی و هم پس از او، اجماع فقها، برخلاف این رأی محقق است و این سخن با حدیث نبوی که متضمن نهی پیامبر ﷺ از بیع غرری است، مخالفت دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، صص ۴۰۵-۴۰۶)؛ بنابراین، وی مستند به حدیث نبوی و اجماع، علم به ثمن را از شرایط صحت بیع می‌داند. شیخ انصاری ضمن طرفداری از این نظریه می‌نویسد: «معروف است که علم به مقدار ثمن از شرایط صحت بیع است. لذا اگر متاعی فروخته شود و تعیین قیمت آن به یکی از متعاملین سپرده شود عقد باطل است.» وی در ادامه، از مختلف و تذکره علامه، اجماع فقها و از شرح لمعه و حاشیه سلطان‌العلماء، اتفاق علما و از سرائر، نفی خلاف میان مسلمانان نسبت به این حکم را نقل می‌کند و دلیل اصلی این حکم را روایت نفی غرر می‌داند و ضمن اشاره به روایات باب، می‌نویسد: «...اینکه حکم کنیم بیعی که تعیین ثمن آن به مشتری سپرده شده، صحیح می‌باشد و... ثمن را منصرف و محمول بر قیمت سوقیه بدانیم... قولی ضعیف است و ضعیف‌تر از این نظر، کلامی است که از اسکافی نقل شده و گفته: صحیح است بایع بگوید این متاع را به تو فروختم به قیمتی که به

دیگران فروخته‌ام» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۶-۲۰۷). مراجع معاصر تقلید نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، صص ۲۲۲-۲۲۴؛ سیستانی، ۱۴۱۵ق). طبق فقه اهل سنت نیز تمامی مذاهب اهل سنت، غیر از جماعتی از حنبلیان و حنفیان، معلوم‌بودن عوضین را از شروط صحت بیع می‌دانند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، صص ۳۸۳-۳۹۷).

#### ۴-۲. کفایت قابلیت تعیین ثمن

گروهی بر آنند که حداقل، در پاره‌ای موارد، وجود نوعی جهل در ثمن، مبطل بیع نیست (نوری، ۱۳۷۹، صص ۳۳-۷۰). آیت‌الله خویی پس از بیان ادله دیدگاه مشهور و مردود دانستن آنها و تأکید بر اینکه با توجه به حدیث نبوی در مسئله، اجماع تبعیدی محقق نیست می‌نویسد: «دلیل خاصی بر اعتبار علم به میزان ثمن در بیع وجود ندارد و باید در مسئله از جهت قواعد و روایت وارده در مقام سخن گفت؛ بر حسب قواعد، اگر مراد از جهل به مقدار ثمن، جهل نسبت به اصل مالیت عوض باشد، یعنی بایع نداند ثمن چه مقدار است و آنچه به‌عنوان ثمن در بیع مطرح است مالیت دارد یا ندارد، شبهه‌ای نیست که چنین بیعی باطل است؛ زیرا بیع مبادله مال در برابر مال است و مقصود متعاملین آن است که هر یک در برابر عوضی که به طرف مقابل می‌دهد، مالی را که پیش از این معامله مملوک او نبوده، تملک نماید؛ بنابراین، در چنین فرضی، غرض او نقض شده و گویی اساساً بیع واقع نشده است و چه‌بسا بتوان گفت عقلاً برابر ارتکاز خود چنین صورتی را بیع به شمار نمی‌آورند» (خویی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱۸). وی در بررسی مسئله، مطابق دلیل خاص، ضمن قید صحیحه رفاعة النحاس (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۳۶۴) یادآور می‌شود که صاحب حدائق مستند به همین روایت معتقد است بیع به حکم مشتری (که قیمت کالا هنگام عقد مشخص نیست و تعیین آن به مشتری سپرده شده) صحیح است و ثمن این معامله، مطابق قیمت بازار خواهد بود (خویی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱۹). هر چند آیت‌الله خویی در پذیرش روایت و عدم اتکا به اجماع در مسئله، همانند صاحب حدائق است، اما در تفسیر روایت نسبت به قیمت بازار با وی اختلاف نظر داشته و می‌نویسد: «تعیین قیمت در چنین معامله‌ای به امری عرفی و متعارف میان مردم بازمی‌گردد... و ثمن، امری کلی و

عبارت است از قیمت بازار و مازاد» (خویی، بی تا، ج ۵، ص ۳۲۰). وی در جمع بندی این دیدگاه آورده است: «اگر بایع بگوید کالا را فروختم به قیمتی که به دیگران فرخته ام یا مشتری بداند که بهای آنچه از بایع خریداری کرده، از قیمت بازار (که مضبوط است، هر چند مشتری اکنون آن را نمی داند) بیشتر نیست، دلیلی بر فساد این معامله از جهت جهالت وجود ندارد. این شیوه معامله آن گونه نیست که موجب شود ندانیم ثمن یا مثن مالیت دارد یا فاقد ارزش مالی است و نیز چنان نیست که در میزان ثمن به حدی جهل محقق باشد که موجب تحقق خطر شود، به گونه ای که عقلاً در اعتبار این رابطه به عنوان بیع درنگ و توقف کنند» (خویی، بی تا، ج ۵، ص ۳۲۲).

برخی فقیهان از جمله بحرانی، بیع با ثمن قابل تعیین را جایز دانسته اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۲۰۳). عمده دلیل ایشان، قواعد و عموم ادله صحت، عدم وجود مانع از اجرای این قواعد و صحیحه رفاعه است. اینان اجماع ادعاشده بر بطلان چنین بیعی را فاقد ارزش به عنوان دلیل بر حکم شرعی می دانند. از علمای اهل سنت و جماعت حنبلیان نیز نوعی بیع با ثمن قابل تعیین (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۴۴۵) و برخی از حنفیان، «بیع الاستجرار» (نوری، ۱۳۷۹، ص ۴۶) را مجاز می شمردند. دلیل این عده، استحسان و متعارف بودن چنین معاملاتی در بین مردم است (نوری، ۱۳۷۹، ص ۷۰).

#### ۳-۴. بررسی ادله بطلان بیع در فرض جهل در ثمن

برخی معتقدند بطلان بیع به جهت جهل در ثمن مورد اجماع فقهاست (اسدی حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۴۴). یادآور می شود طبق عقیده امامیه، اجماع، دلیلی ذاتی و موضوعی بر حکم شارع تعبیر نمی شود و تنها ابزاری برای یافتن حکم شرعی است (عاملی، بی تا، ص ۱۷۳). طبق دیدگاه شیعه در خصوص اجماع، هرگاه در مسئله، دلیلی مستقل (مانند آیه یا روایت) موجود باشد، ارزشی به اجماع داده نمی شود، بلکه آن دلیل مستقل بررسی می شود؛ در صورت دلالت بر حکم، حکم به استناد آن دلیل معتبر تلقی می شود، وگرنه دیگر به اجماع نیز توجه نمی گردد. اگر در مسئله ای، هم دلیل لفظی وجود داشته و هم اجماع محقق باشد، چنین اجماعی را مستند و مدرکی می گویند، حتی اجماعی که

احتمالاً مستند به مدرکی لفظی یا غیرلفظی باشد، به عنوان دلیلی مستقل مورد اعتماد نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۷). از گفته‌های ناقلان اجماع اطمینان حاصل می‌شود که دلیل وحدت نظر فقها، در این مسئله، مدرک لفظی (روایت نبوی مشهور) است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۳-۸۴)؛ بنابراین، می‌توان گفت اجماع مدرکی (مستند) و حتی محتمل‌المدرکیه، دلیل مستقل محسوب نمی‌شود (کبری). اجماع بر بطلان بیع غرری، از جمله بیعی که در ثمن آن نوعی جهل محقق است، مستند به روایت نبوی است (صغری)؛ در نتیجه اجماع در این مسئله به عنوان دلیل مستقل ارزشی ندارد. البته اینکه عنوان «غرر»، بر بیعی که در ثمن آن نوعی جهل است، اما روش رفع آن در عقد پیش‌بینی شده صدق کند یا خیر، در نقد و بررسی دلیل دوم روشن می‌شود.

دلیل دیگر، روایت نبوی «نهی النبی عن بیع الغرر» است که به کرات، در متون روایی، فقهی و حتی کتب لغت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۳)، از سوی شیعیان و اهل سنت نقل شده و مورد استناد قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۵، ۳۱۹؛ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۴۴۸). این روایت به صورت «نهی النبی عن الغرر» نیز آمده است؛ برخی احتمال داده‌اند که این دو، در حقیقت یک روایت بوده که برخی راویان و نویسندگان واژه «بیع» را حذف کرده و سبب شده‌اند تصور شود «نهی النبی عن الغرر» روایتی مستقل است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۹). اما برخی با این سخن مخالفت کرده و معتقدند که دو روایت وجود دارد که یکی بیع غرری، و دیگری هرگونه عمل غرری را نهی می‌کند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۳). بسیاری از فقیهان، روایت نبوی را دلیل بر بطلان بیعی می‌دانند که در یک عوض آن نوعی جهل وجود دارد (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۲۲). در هر حال، فقهای شیعه و سنی با استدلال به این روایت، بیع غرری را باطل دانسته‌اند و چون جهل در مقدار ثمن، سبب غرر است، به بطلان بیع منجر می‌شود (خویی، بی تا، ج ۵، صص ۶-۷). در کتاب وسائل الشیعه، چهار روایت نقل شده که دلالت می‌نماید معامله با ثمن مجهول مورد تأیید شارع مقدس نیست (عاملی، بی تا، ج ۱۸، ص ۸۰).

در خصوص سند روایت، دو مبنای مشهور وجود دارد؛ آیت‌الله خویی می‌نویسد «تردید در ضعف سند این روایت نیست؛ زیرا روایت نبوی است. البته استدلال به آن

در مسئله قدرت بر تسلیم عوضین به عنوان یکی از شروط عوضین مشهور است؛ بنابراین اگر شهرت مستند به حدیث باشد (نه مثلاً اجماع) و معتقد باشیم که شهرت ضعف سند را جبران می‌کند، مشکل حل می‌شود. در غیر این صورت استدلال به این روایت ممکن نیست؛ لکن هم اثبات صغری (استناد شهرت به این روایت) و هم اثبات کبری (جبران ضعف سند به وسیله شهرت) جداً مشکل است» (خویی، بی تا، ج ۵، ص ۲۵۶).

مبنای دیگر آن است که معیار حجیت خبر، اعتماد به صدور آن از سوی معصوم علیه السلام است، نه اعتماد به سند، و همان گونه که اطمینان به صدور روایت، از عدالت راوی یا ثقه بودن وی (هر چند عادل نبوده و منحرف از مذهب حق باشد) حاصل می‌شود، از عمل اصحاب به مفاد آن نیز حاصل می‌گردد و حتی فتوای مشهور میان فقهای متقدم، طبق آن خبر، هر چند فتوای خود را به آن مستند نکرده باشند، نیز موجب اعتماد به صدور روایت است. برای اینکه عمل اصحاب، طبق مضمون و مفاد خبر، موجب وثوق به صدور باشد، باید آن خبر به عنوان حدیث و روایت نقل شده باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۲۲۶)؛ طبق این مبنا، می‌توان گفت روایات پیش گفته موثق الصدور بوده و حجت هستند.

با توجه به مبناهای موجود در خصوص این روایت، حجیت آن مسلم و قطعی نیست، اما با پذیرش دیدگاه دوم و تأیید انتساب روایت به معصوم علیه السلام، باید از مفاد و مدلول آن سخن گفت.

شیخ انصاری از معتقدان به لزوم علم به مقدار ثمن در صحت بیع، با بیان اینکه ریشه این حکم، روایت پیش گفته است، می‌نویسد: «تعلیل مذکور در روایت حماد بن میسره از امام صادق از امام محمدباقر علیه السلام، مؤید این حکم [لزوم علم به مقدار ثمن در صحت بیع] است» (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۱۳)؛ با توجه به این شیوه، وی روایت را دلیلی متقن بر حکم مورد بحث ندانسته و آن را در حد یک مؤید معتبر می‌داند. شاید دلیل این برخورد آن باشد که «کراهت» ظهوری در بطلان بیع ندارد (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۹۲). به عبارتی، اولاً نهایت سخن این روایت آن است که چنین معامله‌ای (که مقدار مجهولی از ثمن معین در آن کسر و در نتیجه ثمن مجهول شود) کراهت داشته و این نمی‌تواند دلیل بر

حرمت باشد؛ ثانیاً بر فرض که روایت دال بر حرمت معامله باشد، دلالت بر بطلان ندارد؛ زیرا میان حکم تکلیفی (مثلاً حرمت معامله) و حکم وضعی (مثلاً بطلان یا صحت معامله) ملازمه‌ای نیست (خوبی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۵۷). در میان روایات خاصه، روایت سکونی بیان‌گر فساد چنین معامله‌ای است: «... فی رجل یشتری السلعة بدینار غیر درهم الی اجل، قال ﷺ: فاسد فلعل الدینار یصیر بدرهم» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۸۰). در توضیح این روایت آمده که سؤال از فرضی است که اصل وجود ثمن مورد تردید بوده و احراز نشده، نه آنکه اصل ثمن محرز و مقدار آن مجهول باشد. به علاوه، این روایت توان معارضه با صحیحہ رفاعة النخاس را ندارد (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۹۲).

با توجه به مطالب پیشین و به دلیل اجمال موجود در واژه «غرر»، نمی‌توان به استناد روایت پیش گفته به حکمی دست یافت. اما صرف نظر از این اجمال، صحت استناد به آن و غرری دانستن بیعی که طرفین، ثمن تقریبی را می‌دانند و بر روش تعیین قطعی ثمن در آینده (مثلاً روز تحویل کالا) توافق کرده‌اند، بررسی می‌شود.

اصطلاح غرر در سه معنا (خدعه، خطر و جهل) به کار رفته است. از آنجا که این معانی، از لحاظ مصداق، عموم و خصوص من وجه یا به عبارتی عموم و خصوص مطلق هستند، ولی از لحاظ مفهوم، متباین‌اند، جداگانه بررسی می‌شوند:

۱. غرر به معنای خدعه و فریب: طبق فرض مسئله، در چنین معامله‌ای جز عدم علم قطعی و فعلی به ثمن، مشکلی وجود ندارد. اما اگر یکی از طرفین، دیگری را فریفته باشد، مستند به دلایلی مانند آیه ۲۸ سوره نساء و روایت «لا یحل دم امرء مسلم ولا ماله الا بطیبة نفس منه» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۰)، و قاعده «المغرور یرجع الی من غره» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، صص ۲۲۵-۲۳۸)، و چون به دلیل فریبکاری، رضایت واقعی محقق نشده، حکم به خیار غبن فریب‌خورده می‌شود. احتمال وقوع غرر به این معنا در موضوع بحث وجود دارد و نمی‌توان با قطعیت، حکم به بری بودن تمام معاملات با ثمن شناور، از وجود این عناصر داد.

۲. غرر به معنای خطر: در این معاملات، غرر به معنای احتمال عقلایی ضرر و بیم از خسارت محقق نیست و داوری عرف تعیین‌کننده است و شاید عرف چنین احتمالی را



نادیده بگیرد، اما این گونه نیست که همواره قائل به اغماض شود، بلکه بنابر کمیت و اهمیت ثمن شناور در برخی موارد اغماض نمی‌کند. (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۰۰). به‌عنوان نمونه، با اینکه مشتری نمی‌داند مبلغی که به شرکت تولیدکننده خودرو می‌پردازد، چه مقدار است، اما مردم به‌عنوان تجلی عرف جامعه، چنین مشتری‌ای را سرزنش نمی‌کنند، بلکه گاه روی گردانی از چنین معاملاتی را ازدست‌دادن فرصت و عملی سفهی یا شبیه به آن می‌دانند. رغبت مردم به این قراردادها بهترین دلیل است که در معاملات با ثمن شناور، احتمال ضرر و خطر نادیده گرفته شود، اما اغماض مطلق نسبت به احتمال خطر در این معاملات جایز نیست (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۳۰).

۳. غرر به معنای جهل: از آنجا که در فرض مسئله، هم حدود ثمن معلوم بوده و هم روش تعیین، قطعی و شیوه رفع ابهام، مورد توافق طرفین است، جهل مطلق محقق نیست؛ بنابراین هرچند این مسئله که قابلیت تعیین ثمن از مصادیق ثمن مجهول باشد محل نزاع بوده، چنین معاملاتی با مواردی که ثمن آن کلاً مجهول بوده یا اساساً از ثمن صحبت نشده، تفاوت دارد. اگر پذیرفته شود غرر به معنای جهل است، روایت می‌تواند دلیل بی‌اعتباری دو نوع معامله مورد مثال باشد، اما در معامله‌ای که صرفاً نوعی جهل قابل تبدیل به علم در ثمن آن وجود دارد، عنوان غرر محقق نیست. نهایت اینکه در صدق غرر تردید می‌شود، و مرجع اصل صحت عقود است.

بنابراین، با نادیده گرفتن اجمال روایت، غرر با هیچ‌یک از سه معنا، معاملات مورد بررسی را در بر نمی‌گیرد و با توجه به مطالب پیشین، هیچ‌یک از موارد سه‌گانه‌ای که به‌عنوان دلیل لزوم تعیین قطعی ثمن در زمان تشکیل قرارداد مطرح شده، قابل اعتماد نیست؛ زیرا:

الف. اجماع مورد استناد، به دلیل مدرکی بودن یا حداقل محتمل‌المدرکیه بودن، اعتبار لازم برای اینکه به‌عنوان دلیلی مستقل و قاطع مورد استناد قرار گیرد را ندارد. وجود نظرات مخالف میان فقهیان متقدم و معاصر نیز تحقق اجماع بر بعضی از مبانی را مورد تردید قرار می‌دهد؛ زیرا بر مبنای اجماع لطفی، وجود یک مخالف نیز مانع تحقق اجماع است.

ب. روایت پیش گفته، بنابر بعضی از آراء اعتبار سندی نداشته و در دلالت نیز اجمال دارد؛ زیرا مشخص نیست غرر در کدام یک از معانی پیش گفته به کار رفته است. ضمناً، غرر با هیچ یک از این معانی در معامله با ثمن قابل تعیین محقق نیست.

ج. روایات خاصه نیز دلالتی بر اشتراط علم قطعی به ثمن در لحظه انعقاد قرارداد ندارد.

#### ۴-۴. خیار در بیع با ثمن شناور

برخی فقیهان معتقدند معامله با ثمن قابل تعیین را می توان با تدارک حق فسخ در قرارداد، به گونه ای محقق ساخت که منجر به بطلان نشود؛ توضیح اینکه با جعل خیار در معامله، عرفاً غرر (به معنای خطر) محقق نیست تا به بطلان قرارداد حکم شود (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۶۲). نراقی می نویسد: «اگر ثمن را معین نکنند و بایع بگوید این متاع را به همان قیمتی که به دیگران فروخته ام، به تو می فروشم، بیع درست است و مشتری خیار فسخ خواهد داشت و با این خیار، غرر برطرف می شود» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۹؛ خوبی، بی تا، ج ۵، ص ۲۷۷).

امروزه، در معامله های رایج میان مردم و شرکت های بزرگ صنعتی و مؤسسه های رسمی مثل بانک مرکزی، حداقل مشتریان حق فسخ دارند و فروشندگان متعهد می شوند در صورت انصراف خریداران، در مدت مشخص شده، آن بخش از ثمن را که دریافت کرده اند، بازپرداخت نمایند.

#### ۵. بررسی حقوقی معامله با ثمن شناور

به طور کلی مورد معامله مشمول مقررات مواد ۲۱۴-۲۱۶ق.م بوده و باید مال یا عملی باشد که هریک از متعاملین تعهد تسلیم یا ایفای آن را می کنند. به علاوه باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی مشروع باشد و نباید مبهم باشد، مگر در موارد خاص که علم اجمالی به آن کافی است؛ بنابراین ضرورتی ندارد که تملیک در زمان عقد واقع شود، و تعهد به مال یا عمل نیز اعم از مجانی یا معوض، می تواند مورد معامله باشد. از

سوی دیگر، عدم ابهام مورد معامله و علم تفصیلی به آن به طور مطلق شرط شده و نیازی به عدم ابهام ابتدایی نیست و چنانچه طریقی برای علم تفصیلی و تعیین دقیق مورد معامله پیش‌بینی شده باشد، مشمول مواد فوق خواهد بود. خصوصاً اینکه روش تعیین مورد معامله می‌تواند به طرق متعارف صورت گیرد و نیازی به تصریح نوع تعیین در قرار نیست، چون طبق ماده ۲۲۰ ق.م، عقود علاوه بر الزام متعاملین به اجرای چیزی که در عقد تصریح شده، آنان را به کلیه نتایج حاصله از عقد، طبق عرف و عادت یا به موجب قانون نیز ملزم می‌کند.

در مورد بیع و تعیین ثمن معامله، طبق ماده ۳۳۸ ق.م، معلوم بودن ثمن در بیع شرط است و طبق بند ۱ ماده ۳۶۲ آن، که منطبق با قول مشهور است و برخی فقیهان نسبت به آن ادعای اجماع نموده‌اند، انتقال مالکیت به مجرد وقوع عقد است (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۷۸) و در بیع با ثمن کلی، این تملیک، مافی‌الذمه است که متفرع بر توصیف کامل و تعیین مقدار ثمن است؛ بنابراین اگرچه در قراردادهای به‌طور کلی تعیین مورد معامله و معلوم بودن آن، منحصر به تعیین در زمان عقد نیست، ولی در عقد بیع، علم تفصیلی که موجب تحقق مافی‌الذمه و تملیک و تملک آن گردد، منوط به تعیین ثمن در زمان معامله یا پیش از آن است.

از سوی دیگر، طبق ماده ۱۰ ق.م، «قراردادهای خصوصی نسبت به کسانی که آن را منعقد نموده‌اند در صورتی که مخالف صریح قانون نباشد، نافذ است.» این ماده حاوی اصل آزادی قراردادهاست و به حکومت اراده دامنه گسترده‌تری داده و از انحصار عقود معین خارج می‌کند. آثار اصل آزادی اراده، عبارتند از: تعیین آزادانه شرایط و آثار قرارداد از سوی طرفین، محدودیت اثر قرارداد به کسانی که در قرارداد حضور داشته‌اند (به استثنای موضوع تعهد به نفع ثالث)، انعقاد قرارداد به تراضی طرفین بدون نیاز به تشریفات خاص، الزام طرفین قرارداد به رعایت مفاد آن. علی‌رغم وجود این ماده، در مجموع می‌توان گفت هرچند از منظر فقهی علی‌رغم دیدگاه مشهور به بطلان بیع با ثمن شناور، طبق برخی آرای مذکور، این دیدگاه می‌تواند تصحیح گردد، ولی از نظر قانونی، ثمن شناور تا زمان تعیین، قابل تملیک، هرچند فی‌الذمه نیست و بنا بر بیع، باطل

محسوب می‌گردد و متصرف در حدود مقررات غصب، مسئول رد عین مال و در صورت تلف، مسئول رد مثل آن می‌گردد، ولی در قالب سایر عقود، منعی وجود نداشته و تعیین مورد معامله به طریق متعارف، کافی تلقی می‌شود.

### ۵-۱. ثمن شناور در سیستم‌های مختلف حقوقی جهان و منافع و معایب آن

برخی سیستم‌های حقوقی، غرری بودن معامله به دلیل معین نبودن ثمن را نپذیرفته‌اند؛ زیرا معتقدند با توجه به اقتضای سرعت در معاملات تجاری و آگاهی تجار از عوامل تعیین ثمن یا قیمت متداول، غرر متوجه تجار نیست؛ زیرا گاهی متعاملین واقعاً از موضوع معامله اطلاع ندارند و تمایل دارند که بحث ثمن را مسکوت بگذارند؛ مثلاً در مواردی که طرفین معامله خواهان خرید و فروش کالایی هستند که قیمت آن را تا انجام مراحل کارشناسی (که ممکن است ماه‌ها طول بکشد) نمی‌دانند، ایرادی ندارد که ثمن را در زمان انعقاد بیع مسکوت گذاشته و تعیین آن را به داوری شخص ثالث واگذار نمایند.

متعاملین دوراندیش حاضر به تحمل خطر افزایش یا کاهش قیمت کالا در حین انعقاد قرارداد و تحویل آن نبوده و ثمن شناور را بر ثمن معلوم و معین ترجیح می‌دهند؛ توضیح اینکه ممکن است خریداری که کالای موردنظر خود را از قبل خریداری می‌کند، در معرض کاهش قیمت کالا بوده و فروشنده‌ای که کالای خود را به ثمن زمان انعقاد قرارداد می‌فروشد با افزایش قیمت مواد اولیه کالا مواجه شود و با ثمن دریافتی قادر نباشد حتی بخشی از کالای فروخته‌شده را تولید یا مواد اولیه آن را خریداری نماید. گاهی نیز ضرورت‌ها ایجاب می‌نماید تا کالایی که قیمت آن با توجه به اوضاع و احوال حاکم، چندان مورد توجه مشتری نیست، خریداری شود. برخی مواقع، بعضی کالاها، قیمت استاندارد دولتی داشته و در هر برهه‌ای از زمان برای جامعه مشخص است، لذا طرفین نیازی به ذکر قیمت کالا در معامله نمی‌دانند؛ هرچند در موقع انعقاد قرارداد برای متعاملین قیمت آن مشخص نباشد؛ لذا با توجه به عرف موجود تجاری و قیمت مشخص برای کالا، هرچند قیمت کالا در لحظه

انعقاد قرارداد معین نباشد، هیچ‌یک از طرفین مغرور نشده و سرمایه‌ای نیز از بین نمی‌رود و سود ناحقی کسب نمی‌شود تا معلوم‌نبودن ثمن در زمان عقد، موجب بطلان آن شود.

امروزه دست‌اندرکاران تولید و فروش ماشین‌آلات صنعتی، پیش از تأسیس کارخانه، برآوردهای لازم را نموده و با انعقاد قرارداد با مشتریان از وجود خریداران در آینده مطمئن شده و در مواردی سعی می‌نمایند از تعداد متقاضیان نیز آگاهی پیدا نموده و قراردادهای لازم را به همان میزان، پیش از شروع کار منعقد نمایند تا محصول خود را بیشتر از تعداد یا مقدار موردنیاز تولید نموده و قادر به فروش محصولات خود باشند و از تولید مازاد مغرور نشوند.

دولت‌ها نیز برای رهایی از تحریم‌های اقتصادی، سیاسی و سایر اتفاقات غیرقابل‌پیش‌بینی، قرارداد بیع کالاهای خود را از قبل منعقد نموده و ثمن آن را باز می‌گذارند تا طبق قیمت روز، سقف آن معین شود؛ با این شیوه که ابتدا قسمتی از قیمت کالا را وصول می‌کنند تا از نقض قرارداد توسط مشتری جلوگیری کنند و مطمئن شوند که در آینده خریداران خود را از دست نخواهند داد و با اطمینان بیشتری اقتصاد کلان و خرد خویش را برنامه‌ریزی می‌نمایند. لذا حمل بر صحت قرارداد، هنگامی که ثمن شناور است به انعقاد اینگونه قراردادهای خرید و فروش کمک قابل‌توجهی می‌نماید. از سوی دیگر، گردش پول و سرمایه نیز نشانه ثبات اقتصادی یک کشور است؛ زیرا رکود، سبب به‌خطرافتادن رشد اقتصادی می‌شود، پس باید به‌نحوی سطح معاملات را افزایش داد و یکی از این شیوه‌ها، به‌رسمیت‌شناختن قراردادهای با ثمن شناور و عدم بطلان آنها است که باعث صحه‌گذاشتن بر بسیاری از معاملات تجاری شده، گردش پول و سرمایه را سرعت می‌بخشد و موجب افزایش تولیدات و توسعه تولید ملی می‌شود.

علی‌رغم مزایای فراوانی که برای ثمن شناور برشمرده شد، باید گفت این مزایا اغلب در مورد بیع‌های داخلی صادق است، ولی در مورد بیع‌های بین‌المللی، موضوع را باید با احتیاط بیشتری مورد ملاحظه قرار داد؛ زیرا در برخی مواقع، ممکن است قید ثمن

شناور در قرارداد موجب بروز اختلافات و عدم اجرای قرارداد شده و عوارض تبعی دیگری داشته باشد، هر چند این تبعات، در مقابل فواید پیش گفته، قابل اغماض است (داراب‌پور، ۱۳۷۷، صص ۲۲۹-۲۳۳).

## ۵-۲. جایگاه ثمن شناور در حقوق ایران

ظاهراً ثمن شناور در حقوق ایران پذیرفته نشده است، اما با توجه به رویه عرفی و عملکرد دست‌اندرکاران امور کشور می‌توان آن را امری تقریباً طبیعی محسوب نمود؛ چنان‌که برخی فقهای قائل به بطلان بیع معاطات بودند (عاملی مکی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۴؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲۲)، اما عرف و جامعه، دیدگاه آن‌ها را نپذیرفت و از آن پس، این نظر توسط فقهای دیگر ارائه نشد، ثمن شناور نیز اینگونه بوده و عرف و عادت مردم، آن را در معاملات خود گنجانده و جامعه نیز به رسمیت می‌شناسد؛ مثلاً در مورد خرید و فروش ماشین‌های کارخانجات که تحویل آن‌ها پس از مدتی صورت می‌گیرد، مرسوم است که کارخانه‌دار، اتومبیل‌های خود را که هنوز تولید نموده به قیمت زمان تحویل (با درصدی تخفیف) می‌فروشد، درحالی‌که ثمن قطعی آن‌ها در زمان انعقاد قرارداد معلوم نبوده و در آینده مشخص می‌شود. لذا اگر در حقوق ایران، به معامله با ثمن شناور، به عنوان بیع خالص و فارغ از انعطافات حقوقی نگاه شود، راهی جز اعلام بطلان آن وجود ندارد؛ چون معلوم و معین بودن مورد معامله از جمله شرایط صحت معامله است و چنانچه این شروط وجود نداشته باشند، باعث غرر شده و صحت معامله مورد تردید واقع می‌شود (داراب‌پور، ۱۳۷۷، صص ۲۴۸-۲۴۹). اما با توجه به اینکه قانون مدنی ایران، ظرفیت تفسیر موسعی داشته و امکان تفسیر آن از سوی فقها و علمای حقوق وجود دارد، چنان‌که مفسران این قانون نیز ابراز داشته‌اند، بایسته است قواعد حقوقی را نه در چارچوب قانون، بلکه مطابق با نیازمندی‌های جامعه تفسیر نمود. قانون مدنی نیز در موارد زیادی، ضابطه معلوم و معین بودن و نهی از مردد بودن را مستند به عرف می‌داند (ر.ک: مواد ۵۶۳ و ۵۶۴ (جعله)، ۶۹۴ (صلح)، ۷۵۲، ۷۶۶ (صلح) و...). لذا بهترین راه متعادل در صحت بخشی معامله با ثمن شناور، پذیرش دیدگاه دوم فقها مبنی بر کفایت قابلیت

تعیین ثمن در آینده است؛ مشروط به مشخص بودن آن به نحوی که فاقد هرگونه جهل (مانند زمان تحویل مورد معامله) باشد.

### نتیجه‌گیری و پیشنهاد

اکثر فقیهان، بیع با ثمن مجهول را به دلیل غرری شدن معامله، در هر حالتی باطل می‌دانند، هرچند برخی با شرایطی آن را جایز می‌دانند، ولی در مجموع رأی بر بطلان معامله با ثمن شناور است. چنان که در قانون مدنی نیز بطلان آن تأیید شده و ثمن شناور تا زمان تعیین قابل تملیک - هرچند فی‌الذمه - نیست و چنین قراردادی بنا بر بیع باطل است و متصرف در حدود مقررات غصب، مسئول رد عین مال و در صورت تلف، مسئول رد مثل آن می‌گردد، ولی در قالب سایر عقود، منعی وجود نداشته و تعیین مورد معامله به طریق متعارف، کافی تلقی می‌شود. هرچند وضع قاعده غرر و نهی از معاملات غرری برای جلوگیری از وقوع ضرر و حدوث نزاع احتمالی است، اما به نظر می‌رسد در معاملات مدت‌دار، مانند پیش‌فروش، سبب ضرر و احتمال حدوث نزاع، تعیین ثمن معین در زمان انعقاد عقد است نه تعیین قیمت شناوری که سبب حفظ ارزش معاملاتی مبیع در طولانی مدت می‌شود.

خلاً قانونی موجود، سبب اخلال در نظام اقتصادی کشور شده و با توجه به عدم صراحت قانون مدنی در این مورد، نیازمند بازنگری است تا مطابق آن طرفین بتوانند در معاملاتی که تعیین ثمن قطعی، هنگام انعقاد قرارداد، ممکن نیست، نسبت به تعیین آن در آینده مشخص (مقید نمودن به قیدی که موجب جهل به آینده نشود) توافق نمایند. توضیح اینکه در قرارداد معامله با ثمن شناور، لازم نیست ثمن به‌طور مقطوع در قرارداد معین شود، بلکه با حفظ استحکام معامله، ثمن باید «قابلیت تعیین» در زمان مشخص (مانند زمان تسلیم موضوع معامله) را داشته باشد و حتی موارد عدم تعیین ضابطه برای تعیین آن (مانند فرضی که اتومبیلی برای تعمیر به تعمیرکار سپرده می‌شود و در ابتدا، امکان برآورد هزینه تعمیر وجود ندارد)، نباید مانع اعتبار عقد شود؛ لذا آزادی طرفین برای تعیین ثمن در آینده مشخص، مثلاً زمان تحویل

موضوع معامله، براساس نوسان قیمت‌ها و تورم همان زمان، به قیمت روز یا قیمت عادلانه، در اعتبار عقد کفایت می‌کند و میزان تعهد خریدار، در آینده (که متفاوت از ثمن المسمی است)، مشخص خواهد شد و دلیلی بر عدم مشروعیت ثمن شناوری که شیوه محاسبه آن مشخص شده، وجود ندارد. علاوه بر تصویب ماده قانونی مستقل، اصلاح بند ۳ ماده ۱۹۰ ق.م.ب.دین شکل، می‌تواند فی‌الجمله راه‌گشا باشد: «معین بودن یا قابلیت تعیین مورد معامله».



## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۵، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر.  
اسدی حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة (ج ۵،  
چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

امام خمینی علیه السلام. (۱۴۲۴ق). توضیح المسائل محشای امام خمینی علیه السلام (ج ۲، چاپ هشتم). قم: دفتر  
انتشارات اسلامی.

امینی، عیسی. (۱۴۰۳). روش تعیین ثمن (چاپ اول). تهران: گنج دانش.

انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۱ق). المكاسب (ج ۲، چاپ اول). قم: دار الذخائر.

انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب المكاسب المحرمة و... (ج ۴، چاپ اول). قم: کنگره  
جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة (ج ۱۸، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

تبریزی، میرزا جواد. (۱۴۱۶ق). ارشاد الطالب (ج ۳، چاپ سوم). قم: اسماعیلیان.

حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). مصباح الفقاهة (ج ۵). بی جا، بی نا.

داراب پور، مهرباب. (۱۳۷۷). ثمن شناور. مجله تحقیقات حقوقی، ش ۲۱-۲۲، صص ۲۲۱-۲۸۳.

دانشور، آیلین. (۱۳۹۹). نگاهی به مشروعیت عقد بیع با ثمن شناور از منظر فقه و حقوق  
موضوعه ایران. دومین کنگره بین المللی تحقیقات بین رشته ای در علوم انسانی اسلامی، فقه،  
حقوق و روانشناسی، تهران (۱۰ صفحه).

زحیلی، وهبة. (۱۴۱۸ق). الفقه الاسلامی وادلته (ج ۴ و ۵، چاپ چهارم). دمشق: دارالفکر.

سیستانی، سید علی. (۱۴۱۵ق). توضیح المسائل (چاپ چهارم). قم: بی نا.

- شعاریان، ابراهیم. (۱۳۹۱). ثمن نامعین در قراردادهای پیش فروش موانع حقوقی و فقهی: راهکارها. مجله مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ۳(۵)، صص ۸۳-۱۲۱.
- طرفی بدیعی، ناصر. (۱۴۰۱). تطبیق جایگاه عرف در تعیین مورد معامله در فقه و حقوق موضوعه ایران و کنوانسیون بین الملل بیع کالا. دومین کنفرانس ملی حقوق، فقه و فرهنگ، شیراز (۲۱ صفحه).
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف (ج ۳ و ۶، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، جمال الدین. (بی تا). معالم الدین وملاذ المجتهدین. قم: مؤسسه النشرالاسلامی.
- عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهية (ج ۳، چاپ اول). قم: داورى.
- عاملی، شیخ حر. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۱۷، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- عاملی، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ق). اللعة الدمشقیة (چاپ اول). بیروت: دار التراث.
- قانون آیین دادرسی مدنی.
- قانون مدنی.
- کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد (ج ۴، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- گنجینه استفتانات قضایی. (نرم افزار). قم: مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضاییه.
- محمدی، محسن. (۱۳۹۲). پایان نامه بررسی شرطیت علم به عوضین در بیع. مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
- مراغی، سید میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیة (ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات اسلامی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۱ق). فقه الامام جعفر الصادق علیه السلام (ج ۳، ۴، چاپ دوم). قم: انصاریان.
- موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷). القواعد الفقهیة (ج ۱، چاپ اول). قم: الهادی.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام (ج ۲۲ و ۲۳، چاپ هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نراقی، مولی احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشيعة (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.  
نراقی، مولی احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام (چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.  
نوری، سید مسعود. (۱۳۷۹). بیع با ثمن شناور از دیدگاه فقه. نامه مفید، ۶(۲۲)، صص ۳۳-۷۰.



## References

\* The holy Qur'an

Amili, J. (n.d.). *Ma'alim al-Din wa Maladh al-Mujtahidin*. Qom: Mu'assasa al-Nashr al-Islami. [In Arabic]

Amili, M. b. M. (1990). *Al-Lum'a al-Dimashqiyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Turath. [In Arabic]

Amili, S. H. (1989). *Wasa'il al-Shi'a* (Vol. 17, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasa Al al-Bayt. [In Arabic]

Amili, Z. b. A. (1990). *Al-Rawdat al-Bahiyyah* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dawari. [In Arabic]

Amini, I. (2024). *Methods of Determining price* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ganj Danish. [In Persian]

Ansari, S. M. (1991). *Al-Makasib* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Dhakha'ir. [In Arabic]

Ansari, S. M. (1994). *Kitab al-Makasib al-Muharrama wa...* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Kongra-ye Jahani-ye Bozorgdasht Sheikh A'zam Ansari. [In Arabic]

Asadi Hilli, H. (1992). *Mukhtalaf al-Shia fi Ahkam al-Sharia* (Vol. 5, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

Bahrani, Y. (1985). *Al-Hada'iq al-Nadira* (Vol. 18, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

*Civil Code.*

*Civil Procedure Code.*

Daneshvar, A. (2020). A look at the legitimacy of a sales contract with a floating price from the perspective of Islamic jurisprudence and Iranian substantive law. *2nd International Congress on Interdisciplinary Research in Islamic Humanities, Jurisprudence, Law, and Psychology, Tehran* (10 pages). [In Persian]

Darabpur, M. (1998). Variable price. *Journal of Legal Studies*, (21-22), 221-283. [In Persian]

- Hilli, J. b. H. (1988). *Sharayi' al-Islam* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mu'assasa Isma'iliyan. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 5, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Imam Khomeini. (2003). *Tawdih al-Masail Mushaya Imam Khomeini* (Vol. 2, 8<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Judicial Inquiry Treasury* (Software). Qom: Center for Jurisprudential and Legal Research, Judiciary. [In Persian]
- Karaki, A. b. H. (1993). *Jami' al-Maqasid* (Vol. 4, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mu'assasa Al al-Bayt. [In Arabic]
- Khui, S. A. (n.d.). *Misbah al-Fiqahah* (Vol. 5).
- Maraghi, S. M. A. (1996). *Al-'Unawan al-Fiqhiyyah* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Mohammadi, M. (2013). *A study on the necessity of knowledge of both countervalues in sales contracts* (Master's thesis). Center for Islamic Seminary Management, Qom. [In Persian]
- Mughniyah, M. J. (2000). *Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq* (Vols. 3 & 4, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ansariyan. [In Arabic]
- Musawi Bojnurdi, H. (1998). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1984). *Jawahir al-Kalam* (Vols. 22 & 23, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Naraqi, M. A. (1994). *Mustanad al-Shi'a* (Vol. 14, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasa Al al-Bayt. [In Arabic]
- Naraqi, M. A. (1996). *'Awa'id al-Ayyam* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Nouri, S. M. (2000). Sales with floating prices from a jurisprudential perspective. *Mofid Journal*, 6(22), 33-70. [In Persian]

- Sha'ariyan, I. (2012). Indeterminate price in pre-sale contracts: Legal and jurisprudential barriers and solutions. *Journal of Comparative Contemporary Legal Studies*, 3(5), 83-121. [In Persian]
- Sistani, S. A. (1994). *Tawdih al-Masail* (4<sup>th</sup> ed.). Qom. [In Arabic]
- Tabrizi, M. J. (1995). *Irshad al-Talib* (Vol. 3, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
- Tarafi Badi'i, N. (2022). The role of custom in determining the subject matter of a contract in jurisprudence, Iranian law, and the CISG. *2nd National Conference on Law, Jurisprudence, and Culture, Shiraz* (21 pages). [In Persian]
- Tusi, M. b. H. (1987). *Al-Khilaf* (Vols. 3 & 6, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Zuhayli, W. (1997). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Vols. 4 & 5, 4<sup>th</sup> ed.). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]

## A Re-examination of the Prohibitive Arguments for Masturbation in Jurisprudential Schools<sup>1</sup>

Mahdi Norouzi<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Comparative Law and Jurisprudence,  
University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

m.norouzi@urd.ac.ir



### Abstract

Masturbation, which is considered to be any act, other than sexual intercourse with someone other than one's spouse, that leads to the release of semen from a person, is an issue that, due to the increasing factors of sexual arousal such as obscene films, and the differing opinions of medical researchers regarding its benefits and harms, requires thorough legal and jurisprudential review. According to the consensus of the Shia scholars and the majority of current Sunni scholars, masturbation is prohibited (haram). However, some Hanafi, Hanbali, and Zahiri scholars have permitted it. This research concludes that based on a reliable narration in the commentary of Qomi, the verses of the Qur'an do not indicate the prohibition of this act. However, after examining the work and author of the Qomi commentary, it is concluded that verses 5, 6, and 7 of Surah Al-Mu'minun imply the prohibition of masturbation. Among the narrations that support the prohibition, only the trustworthy narration from Ammar was valid, but its interpretation was contested. On the other

---

1. **Cite this Article:** Norouzi, M. (2025). A jurisprudential study of the prohibitive nature of masturbation in Islamic legal schools. *Journal of Fiqh*, 31(119), 103–136.  
<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69109.2803>

---

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

---

▣ **Received:** 19/05/2024 ● **Revised:** 13/08/2024 ● **Accepted:** 05/02/2025 ● **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



hand, some reports, despite having weak chains of transmission, suggest the permissibility of this act. Additionally, since consensus on the prohibition of masturbation is considered a legal proof, many contemporary scholars regard this consensus as unreliable. However, according to some contemporary jurists, accepting the validity of consensus and its strength in some cases, acting contrary to the consensus and the famous fatwa, especially the understanding of early scholars from the sources, is contrary to caution. Finally, by acknowledging the validity of the consensus on the prohibition of this act and confirming the indications of the aforementioned verses supporting the prohibition, the prohibition of masturbation is substantiated.

### **Keywords**

Prohibition of Masturbation, "The One Who Marries Himself," Masturbation Prohibition, Sexual Arousal, Masturbation Ruling.



## بازپژوهی ادله حرمت استمنا در مذاهب فقهی\*


 مهدی نوروزی

۱. استادیار، گروه حقوق و فقه مقارن دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

m.norouzi@urd.ac.ir



### چکیده

استمنا که بنا بر نظر مختار عبارت است از هر عملی که به غیر از رابطه جنسی با غیر، منجر به اخراج منی از انسان شود، از اموری است که امروزه با توجه به کثرت عوامل تهییج شهوانی، اعم از فیلم‌های مبتذل و... از یک طرف و همچنین اختلاف نظر پژوهش‌گران طبی در فواید و مضرات آن، از طرف دیگر، باید مورد بررسی و بازمی‌اندیشی دقیق فقهی قرار گیرد. استمنا از نظر اجماعی امامیه و مشهور اهل سنت فعلی حرام است، ولی برخی از احناف و حنابله و ظاهری‌ها حکم به جواز آن داده‌اند. آنچه این تحقیق به آن دست یافت، این بود که براساس روایت صحیح‌السند موجود در تفسیر قمی، آیات قرآن دلالت بر حرمت این عمل ندارند و لکن با خدشه در کتاب و مؤلف تفسیر قمی، آیات ۵ و ۶ و ۷ سوره مؤمنون حاکی از حرمت استمنا است. از روایات مبنی بر حرمت، فقط موثقه عمار صحیح‌السند بود که آن هم در دلالتش مبنی بر حرمت تشکیک شد. از طرفی برخی از اخبار ولو اینکه سنداً ضعف دارند، حاکی از جواز چنین عملی هستند. در سوی دیگر، از آنجاکه اجماع بر حرمت استمنا، مدرکی بود، از این رو بنا بر نظر اکثر متأخران اجماع نیز از اعتبار می‌افتد. ولی بنا بر نظر برخی از فقهای معاصر با قبول صحت اجماع مدرکی و اتفاقاً قوت بالای آن در برخی از مصادیقش، عمل برخلاف اجماع و شهرت فتواییه و خصوصاً فهم سلف از مدارک، خلاف احتیاط است، و نهایتاً با قبول صحت اجماع بر حرمت این عمل و همچنین اثبات دلالت آیات فوق‌الذکر مبنی بر حرمت آن، ممنوعیت استمنا ثابت خواهد شد.

### کلیدواژه‌ها

حرمت استمنا، الناکح لفسه، ممنوعیت استمنا، برانگیختگی جنسی، حکم خودارضائی.

\* **استناد به این مقاله:** نوروزی، مهدی. (۱۴۰۳). بازپژوهی ادله حرمت استمنا در مذاهب فقهی. فقه، ۳۱(۱۱۹)،

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69109.2803>

صص ۱۰۳-۱۳۶.

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

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



## مقدمه

استمنا یا خودارضایی به معنای عملی که باعث خروج منی به غیر از ارتباط جنسی با دیگری است در طول تاریخ بشریت وجود داشته و در برخی از ادیان مانند تائویسم مورد منع، و در برخی دیگر مثل مسیحیت و یهودیت، مجاز خوانده شده، و در مورد آثار روانی و پزشکی آن برخی از منابع معتبر پزشکی قائل به ضرر شدید آن شده‌اند (David J. Ley (10 July 2014). *The Myth of Sex Addiction*. Rowman & Littlefield. p. 12. ISBN 978-1-4422-1305-0.) و برخی دیگر به شرطی قائل به جواز آن شده‌اند که همراه با میانه‌روی و عدم خسارت به رابطه با شریک زندگی باشد؛<sup>۱</sup> ولی فارغ از تاریخ این عمل و عوارض جسمی و روحی آن، مسئله‌ای که وجود دارد، این است که اگر بنابر صحت برخی از گزارش‌ها مبنی بر شیوع این عمل در میان اعراب در زمان معصومان علیهم‌السلام باشد<sup>۲</sup> و از طرفی اگر دلیل حرمت استمنا، اجماع باشد، چنان‌که اکثر فقهای امامیه بدون بررسی و تحلیل آیات و روایات، اجماع را مهم‌ترین سند حرمت می‌دانند، باید به این سؤالات پاسخ داده شود که آیا ادله دیگری اعم از آیات و روایات بر حرمت این عمل دلالت دارند یا خیر. اگر دلالت دارند، اعتبار اجماع با توجه به مدرکی بودن آن چه خواهد شد؟

## حکم استمنا در امامیه

آنچه مسلم است این است که در مورد حرمت استمنا شهرت فتوایی بلکه اجماع امامیه وجود دارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۵۵۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۷؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۶۴۸؛ مکارم شیرازی، کتاب الحج، ۱۳۹۰/۰۶/۰۲).

۱. خودارضایی، George R. Brown, MD (June 2015). "Overview of Sexuality". Merck Manuals Professional Version. Archived from the original on 24 December 2015. Retrieved 16 November 2015 (به نقل از: Encyclopedia of Ken R. Wells, Thomson Gale, Gale.... Gale).  
 ۲. اشاره به روایت جابرین جعفی از امام سجاد رجوع به (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۶).

در این مورد ابتدا به بررسی آیات و بعد روایات پرداخته می‌شود و سپس به ادله دیگر خواهیم پرداخت.

## آیات

تنها آیاتی که در حرمت استمناء اشاره شده است، آیات ۵-۷ سوره مؤمنون است: «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ هُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ.» در مورد این آیات و حرمت استمناء گفته شده که این آیات بر وجوب حفظ فرج دلالت دارد و استمناء از مصادیق تعدی و تجاوز از استثنائات این آیات، یعنی «الا علی أزواجهم أو ما ملکت ایمانهم... فاولئک هم العادون» است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸). بنابراین استدلال مذکور، آیات سابق دلالت بر حرمت استمناء دارد.

## ایرادات

در مورد دلالت این آیات بر استمناء اشکالاتی وارد است:

### ۱. ایراد اول: اخصیت از مدعا

این آیات اخص از مدعا هستند؛ چرا که تفکرات شهوانی یا خواندن داستان‌های شهوانی که به انزال منجر شود، منافاتی با حفظ فرج ندارد، چرا که این شخص از منظر عرف کاری با فرجش ندارد، بلکه صرفاً یک عمل فکری و مغزی است و اگر گفته شود «این شخص با چنین افکار و چنین مطالعاتی عملی انجام می‌دهد که موجب تأثیرگذاری در آن عضو تناسلی است، پس این گونه نیست که افکار شهوانی و مطالعات این چنینی غیرمرتبط و غیرمستند به عضو تناسلی باشد»، عرفی نیست (شهیدی، ۹۷/۱/۸ و ۹۶/۱۲/۲۳)؛ یعنی اگر گفته شود که اگر شخص با تفکر شهوانی جنب شود، در واقع تعدی به فرجش کرده و از آن محافظت نکرده، از منظر عرف قابل قبول نیست؛ بنابراین تفکرات شهوانی‌ای که منجر به انزال می‌شود، از مصادیق حرمت آیات فوق نیست.

جواب به ایراد:

استمنا بالید خصوصیتی ندارد، بلکه منظور از استمنا طلب خروج منی بغیر از جماع است که راحت‌ترین آنها استمنا با دست است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ و شهید ثانی و دیگران نیز به عدم موضوعیت اخراج منی با دست اشاره می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۴۸؛ فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۷۷)؛ چرا که در کتب لغت آمده «استمنی: إذا استدعی خروج المني» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۹۳) یا «استمنی الرجل: استدعی منه بامر غیر الجماع حتی دفع» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۰۲). بنابراین اطلاق کلام لغویان حاکی است که استمنا طلب منی است به هر صورتی که باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۱). آیا مثلاً خوف از متنجس گشتن دست موجب حرمت استمنا بالید و عدم حرمت آن در غیر این فرض گشته است؟! عرف از حرمت استمنا بالید چنین می‌فهمد که استمنا مطلقاً حرام است، چه با دست باشد و چه با فکر شهوانی شدید و مطالعه کتب و داستان‌های مبتذل شهوانی که چنان فکر شخص را اسیر هیجان‌ات می‌کند که چه بسا انزال به آن سریع‌تر از انزال در استمنا بالید محقق شود؛ لذا این که بعضی در مقام تفصیل بین استمنا بالید و استمنا بالتفکیر و نحو ذلک بر آمده‌اند، غیر عرفی و مردود است. نتیجه این که استمنا بغیر از ید نیز به الغای خصوصیت مشمول آیه قرار می‌گیرد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### ایراد دوم: حفظ الفرج یعنی حفظ از زنا

حفظ الفرج در آیه شریفه مطابق روایت صحیحی که در تفسیر قمی نقل شده است به معنای حفظ الفرج من الزنا آمده:

حدثني ابي عن محمد بن ابي عمير عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام: كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهي من الزنا الا هذه الآية (قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم) فانها من النظر فلا يحل لرجل مؤمن ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرأة ان تنظر الى فرج اختها» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۱).

بنابراین آیه مذکور نیز داخل در مستثنی منه بوده و بالطبع مراد از «والذین هم لفروجهم حافظون»، حافظون عن الزنا است (استرآبادی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۰۲).

## جواب به ایراد

روایت شریفه ظاهر در این است که در مقابل حفظ الفرج عن النظر که مفاد آیه «یغضوا من أبصارهم ویحفظوا فروجهم» است، قسم دیگری از حفظ الفرج وجود دارد با عنوان «حفظ الفرج عن الاستمتاع الجنسیة»، بنابراین زنا از باب بیان مصادیق یا اهم متعلقات مقدر استماعات جنسیه است، نه تقیید آیه (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۹۰) و چگونه می توان قائل به خصوصیت زنا شد، حال آنکه لازمه چنین قولی آن است که گفته شود آیه شریفه شامل وطی حیوان و وطی غلام و ملاعبه بدون دخول با اجنبیه نمی شود! حال آن که قطعاً چنین نیست و شمول حفظ الفرج نسبت به این اعمال مذکوره واضح و مسلم است؛ و لاقبل این است که آیه شریفه ظهوری در خصوصیت داشتن زنا ندارد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

برخی گفته اند این تفسیر موجود، تفسیر قمی اصیل نیست، بلکه تفسیر قمی نما است، و به قول آقا بزرگ تهرانی کلّ این کتاب تفسیر قمی نیست، بلکه بخشی از آن همان تفسیر قمی و باقی آن از غیر این کتاب است و این احتمال وجود دارد که این حدیث ولو از علی بن ابراهیم نقل شده است، عن ابیه عن محمد بن ابی عمیر عن ابی بصیر، لکن در کتاب تفسیر قمی نبوده و در کتاب گمنامی بوده و گردآورنده تفسیر موجود هر آنچه به نام علی بن ابراهیم قمی در کتاب های ضعیف دیگر وجود داشته است را در کتاب گردآوری کرده است.

بنابراین چون اعتبار کتاب مخدوش می شود، هر امری محتمل است و نمی توان اعتماد به روایات این کتاب مخدوش کرد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و اگر هم از این اشکال بگذریم، روایت احمد بن محمد بن عیسی در نوادر برای حرمت استمنا به این آیه استناد می کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۴).

## ایراد به جواب ایراد

با فرض صحت روایت و منع آن یعنی تفسیر قمی، روایت ظهور دارد که تمام آیات فروج به غیر از آیه غض، مربوط به زنا است و این گفتار:

«لازمه چنین قولی آن است که بگوییم آیه شریفه شامل وطی حیوان و وطی غلام و ملاعبه بدون دخول با اجنبیه نمی شود! حال آن که قطعاً چنین نیست و

شمول حفظ الفرج نسبت به این اعمال مذکوره واضح و مسلّم است» (شهیدی،

۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

صحیح نیست؛ چرا که شمول آیه نسبت به لواط و وطی حیوان اول الکلام است و اینکه این آیه حتماً شامل این فروضات می‌شود یا خیر، محل نزاع است، بلکه می‌توان گفت حرمت مصادیق دیگر توسط آیات و روایات دیگر ثابت می‌شود و در مورد روایت موجود در نوادر که برای حرمت استمنا به این آیه استناد شده، گفته می‌شود این روایت ضعیف است که در ادامه توضیح داده خواهد شد. ولی در نهایت می‌توان گفت که اگر روایت وارده در تفسیر قمی به علت خدشه در کتاب و مؤلف آن مورد اشکال باشد، حرمت استمنا از آیات ۵-۷ مؤننون استنباط می‌شود.

#### ایراد سوم: حفظ از غیر

برخی بر این عقیده‌اند که منظور از حفظ فروج حفظ از اغیار است؛ مثلاً علامه طباطبایی حفظ فرج را به معنای اجتناب از مواقعه‌های نامشروع مانند زنا و لواط و جمع با حیوان می‌داند و واقعه با غیر از این دو گروه از زنان (همسران و کنیزان) را تعدی از فرمان خدا معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۰) و برخی دیگر نیز همین نظر را دارند (حقی برسوی، بی تا، ج ۶، ص ۶۸) و دیگری گفته که کسانی که فرجشان را از آنچه که وطی آن حرام است باز می‌دارند (صاوی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴)؛ بنابراین از این تفاسیر برمی‌آید که آنها حفظ را به معنای محافظت از مقاربه نسبت به اغیار دانسته‌اند، ولی به نظر می‌رسد در این آیه و آیه «واحفظوا فروجهن» منظور از حفظ فرج، حفظ آن از غیر، اعم از مقاربه و نظر و حتی غیر این دو باشد (روحانی، بی تا، صص ۱۸-۱۹)، بنابراین از جناب خویی نقل شده است که ظاهر حفظ، حفظ در مقابل دیگران و اغیار است و نه حفظ از خود شخص. لذا قول قائل خطاب به همسرش «احفظی ولدی» به معنای این است که فرزندم را از شرّ اشرار و اغیار حفظ کن، نه اینکه معنای این خطاب این باشد که فرزندم را از من حفظ کرده و مراقبش باش تا من به او آسیب نرسانم.

بنابراین معنای حفظ الفرج در آیه شریفه نیز این است که در مقابل آسیبی که توسط

دیگران به فرج انسان زده می‌شود، انسان باید خودش را حفظ کند؛ مثل اینکه وقتی زن نامحرمی می‌آید انسان فرجش را حفظ کند که به توسط ارتباط با او آسیب نبیند. لکن در محلّ بحث که فقط مکلف است و خودش و لاغیر، و استمنا می‌کند، آیه ناظر به چنین شخصی نیست، چراکه غیری در بین نیست تا فرجش را از وی حفظ کند (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### جواب ایراد

این مطلب که منظور از حفظ فروج، حفظ از اغیار است، درست نیست. چه خصوصیتی برای اختصاص حفظ از اغیار - و نه خود شخص - وجود دارد؟! و چه فرقی بین تعبیر «احفظ فرجک» با تعبیر «احفظ لسانک» وجود دارد؟! آیا تعبیر «احفظ لسانک» فقط اختصاص به حفظ لسان از آسیب رسیدن به آن توسط دیگران دارد؟! حال آن که در روایت آمده «اعدی عدوک نفسک التی بین جنییک» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۱۸)؛ از این رو حفظ اللسان شامل پرهیز از آسیبی نیز می‌شود که خود انسان به واسطه معاصی موبقه کبیره‌ای نظیر غیبت و تهمت می‌زند؛ بنابراین «احفظ فرجک» نیز به معنای حفظ فرج است از اغرائات شیطانی و اغرائات نفس اماره (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). از این رو برخی گفته‌اند که منظور از حفظ، فقط حفظ از غیر نیست، بلکه آنچه طبق آیه واجب است، نفس تحفظ و منع از تمایلات و شهوات نفسیه است، حتی اگر صدق بر کشف نسبت به دیگری نکند (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۲). بنابراین ممکن است گفته شود استثنا در این آیه مُفَرَّغ است، لذا مستثنی منه که مفعول است ذکر نشده، و در واقع متعلق حفظ که مفعول است محذوف است، و در علم معانی ثابت شده که یکی از دواعی حذف مفعول که از متعلقات فعل است عمومیت می‌باشد (تفتازانی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵) و حذف متعلق افادهٔ عمومیت می‌کند؛ از این رو منظور از حفظ، عمومیت حفظ فرج است (روحانی، بی تا، ص ۱۸) و شامل حفظ از خود نیز می‌شود که شامل استمنا نیز خواهد شد.

### ایراد چهارم: حفظ از امور غیر مناسب

حفظ الفرج به معنای عقیف بودن و پاکدامنی از امور غیر مناسب است و استثنای زوجه

و کنیز از حفظ الفرج استثنای منقطع است، نظیر «لا یسمعون فیها لغوا الا سلاما» (مریم، ۶۲)؛ و اصلاً حفظ فرج به معنای حفظ الفرج از آن چیزی است که سزاوار نیست و شامل حفظ از زوجه نمی‌شود. بنابراین در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا استمنا از مصادیق ما لایلیق است یا خیر. لذا ممکن است منشأ اینکه ما گمان می‌کنیم این عمل از مصادیق «ما لایلیق» است، فتاوی کثیره فقها به حرمت است و الا در عرف عامی که از دین خبر ندارند، این عمل، عمل مستنکر و قبیحی که منافات با شأن انسانی داشته باشد نیست؛ و از آنجا که در مقام استدلال به آیه شریفه بر حرمت استمنا هستیم، نباید حرمت استمنا مسلم گرفته شود، و بالطبع وقتی حرمت استمنا مسلم نبوده و در بین عرف نیز زشتی ندارد، که واقعاً نیز چنین است، مشمول آیه شریفه - که دالّ بر لزوم حفظ فرج از امور غیر لائقه است - نمی‌شود (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). از این رو برای شناخت آن چیزی که سزاوار نیست، باید به ادله دیگر رجوع کرد؛ همان‌طور که برای شناخت لغو در آیه «لا یسمعون فیها لغوا الا سلاما» (مریم، ۶۲)، باید به ادله دیگر مثل روایات رجوع کرد.

#### جواب به ایراد:

ولی عرف از ظاهر آیه استثنای متصل می‌فهمد، یعنی عبارت «احفظ فرجک الا من زوجتک» ظاهر در معنای «لا تستمتع الا من زوجتک» می‌شود (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و استثنای منقطع برخلاف اصل است. البته اگر استثنای منقطع ثابت شود، دلیل خوبی خواهد بود که اثبات شود این آیه نظر به عمومیت دادن حرمت امور جنسی از جمله استمنا ندارد.

#### ایراد به جواب ایراد:

اگر استثنای منقطع در نظر گرفته شود، مصادیقی مانند متعه و تحلیل که به آن تملیک منفعت می‌گویند (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۷۸)، علی فرض اینکه عقد و ملک یمین نباشد، داخل در جواز می‌شوند؛ چرا که معنای آیه حفظ فرج از امور غیر مجاز



شرعی و روی آوردن به امور جنسی مشروع از قبیل عقد ازدواج و استفاده از کنیز می‌شود و در واقع حصری وجود نخواهد داشت؛ همان‌طور که در آیه «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا» (مریم، ۶۲) که استثنای منقطع است، منظور فقط تکلم به سلام نیست، بلکه منظور سخنان سالم و خالی از جهل و حتی کارهای شایسته است که سلام یکی از مصادیق آن است؛ به این قرینه که در آیه ۷۳ زمر (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ)، علاوه بر سلام می‌گویند پاک و پاکیزه باشید و بفرمایید به بهشت. یا در آیه ۳۴ سوره ق (ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ) می‌گویند با سلام وارد شوید که امروز روز خلود است. از این رو برخی فرموده‌اند سلام به معنای وسیع کلمه، دلالت بر سلامت روح و فکر و زبان و رفتار و کردار بهشتیان دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۰۶) و در واقع سلام یکی از مصادیق امور خیری است که در آنجا جاری است.

قابل ذکر است که اهل سنت متعه را به علت اینکه از انواع عقد و ملک یمین نمی‌دانند حرام قلمداد کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۳۳۵؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۵)، و در مورد تحلیل هم همین نظر را دارند (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۶۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۰؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹). فقهای امامیه متعه را از انواع عقد می‌دانند، اما در مورد تحلیل چنین اتفاق نظری وجود ندارد و برخی آن را عقد در نظر گرفته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۲) و مشهور مانند شیخ طوسی و شیخ مفید و بسیاری از بزرگان، آن را از مصادیق ملک یمین همراه با باقی ماندن اصل گرفته‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۲۷) و برخی آن را نه عقد گرفته‌اند و نه ملک یمین، و برای حلیت آن قائل به تخصیص آیه با دلایل قطعی (یعنی روایات معتبر) شده‌اند (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۲) و برخی علی‌فرض خروج آن از عقد و ملک یمین قائل به تخصیص آیه با دلایل دیگر شده‌اند (حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۳۴۰) و حتی شیخ در مبسوط نقل کرده که گروهی از امامیه قائل به منع تحلیل شده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۴۶) و یکی از دلایل آنها می‌تواند عدم شمول در مصادیق عقد و ملکیت باشد. بنابراین تمام این اختلاف‌نظرها به دلیل آن است که استثنای متصل در نظر گرفته شده، و مصادیق جواز استمتاع جنسی در دو مورد یعنی عقد و ملک یمین، محصور شده است. از این رو اگر

استثنا منقطع باشد متعه، اگر هم بنا بر نظر عامه عقد و ملک یمین نباشد (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج ۴۱، ص ۳۳۵؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۵) و تحلیل، اگر هم بنا بر نظر عامه (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص ۶۴۳) و برخی از امامیه (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۳۴۲)، از مصادیق عقد یا ملک یمین نباشند، بدون آنکه آیه تخصیص بخورد (چراکه تخصیص برخلاف اصل است)، با توجه به ادله دیگر (یعنی روایات) از مصادیق جواز استمتاعات جنسی حلال خواهند بود و با اثبات استثنای منقطع بودن آیه، در واقع امور جنسی حلال منحصر در این دو مورد نکاح زوجه و ملک یمین نخواهد بود و از این رو آیه دلالتی بر حرمت استمنا نخواهد داشت؛ ولی در نهایت باید اقرار کرد که تمام دلایل بالا مبنی بر استثنای منقطع در آیه، استحساناتی است خلاف اصل (اصل بر استثنای متصل است)؛ از این رو استثنا در آیه متصل است و فقهایی که متعه و تحلیل را عقد نمی دانند، باید از دلایل خارجی برای حلیت آنها استفاده کنند. بنابراین آیه مذکور دلالت بر حرمت استمنا دارد.

#### ایراد پنجم: آیه فقط شامل مردان است

علی فرض دلالت آیه بر حرمت استمنا، این آیه شامل مردان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۰؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، صص ۱۶۷۸-۱۶۷۹؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۴) نه زن‌ها (روحانی، بی تا، صص ۱۸-۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۸؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۹۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۴۴؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۸)، و نمی توان این حکمی که شامل مردان است را طبق قاعده اشتراک به زن‌ها هم تعمیم داد، چراکه بهره گیری زن از غلامش به هیچ وجه جایز نخواهد بود، و در واقع این استثنا خاص مردان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۸؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۸؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۹۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۸) و حفظ فرج نساء از آیات دیگر مثل آیات احسان و ادله دیگر به دست می آید (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۱۰).

با توجه به بررسی ای که از آیات شد، خصوصاً ردّ اشکال دوم که حفظ الفرج مذکور در آیه شریفه ۵ سوره مؤمنون را (با توجه به روایت صحیحی که در تفسیر قمی

نقل شده است) به معنای حفظ الفرج من الزنا گرفته بود، بر این اساس که کتاب تفسیر قمی و مؤلف آن مخدوش است (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و همچنین اشکال سوم که منظور از حفظ را حفظ از غیر بیان می کرد و فقهای مثل خویی و روحانی به آن قائل شده بودند، و اشکال چهارم که حفظ در آیه را حفظ از امور غیرمناسب در نظر می گرفت و پاسخ گویی به آنها، می توان گفت که آیات ۵-۷ سوره مؤمنون دلالت بر حرمت استمنا دارد.

بنابراین نظر محقق اردبیلی که می فرماید: دلالت این آیات بر حرمت استمنا غیر صریح و بلکه غیر ظاهر است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۳۶۰) صحیح نیست.

## روایات

روایات در این مورد دو دسته اند؛ برخی حاکی از حلیت هستند و برخی حاکی از حرمت این عمل.

## روایات دال بر جواز

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّلْكِ قَالَ تَاكِحُ نَفْسِهِ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۰). منظور از «دلک» بازی با آلت تناسلی، و مقصود از «ناکح نفسه» استمنا است.

اولاً سند این روایت ضعیف است (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۵۵۳)؛ چرا که ابی یحیی الواسطی از روات آن توثیق ندارد و حدیث مجهول است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۶). ثانیاً «لا شیء علیه» به خاطر وجود اجماع بر حرمت (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۱۵۳) و به قرینه آیه شریفه و روایات محرّمه استمنا (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) بر نفی حدّ شرعی حمل می شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۱۵۳؛ شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸)؛ به این بیان که نکاح اجنبیه موجب حدّ است، به خلاف نکاح نفسه (استمنا) که حدّ نداشته و موجب تعزیر است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۶؛ شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸)، یا گفته می شود که این روایت برای تقیه است؛ به خاطر موافقت با جماعتی از عامه، یا دست زدن به آلت تناسلی

به قصد استبرا منظور است، نه استمنا (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۳۵۳). برخی با توجه به این اخبار گفته‌اند اگر روایت «اثم عظیم و ذنب عظیم» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶۴) و اجماع نبود، برای جمع اخبار حکم به کراهت استمنا داده می‌شد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳).

۲. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ يَعْبُثُ بِيَدَيْهِ حَتَّى يُنْزَلَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَلَمْ يَبْلُغْ بِهِ ذَلِكَ شَيْئاً (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۶۴)؛ یعنی شخص استمناکننده با این عمل به مقصودش نخواهد رسید، ولی با این حال اشکالی ندارد.

گفته شده در این روایت امکان تقیه وجود دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶۴)، یا دلالت بر نفی حد دارد، یا در مورد جواب سؤالی است که زن شخص با دستانش با آلت شوهرش بازی می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۶۴۸؛ تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۶)، یا به خاطر اعراض اصحاب از این حدیث، حجت نخواهد بود (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۵۵۳). در ضمن از ثعلبه و حسین از روایت آن غیر از این روایت، روایت دیگری از امام باقر ع وجود ندارد، لذا این امکان وجود دارد که واسطه‌ای در این روایت افتاده باشد (فندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹).

۳- جَابِرُ الْجُعْفِيِّ عَنْ زَيْنِ الْعَابِدِينَ ع قَالَ أَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُحْتَبِرَ الْحُسَيْنَ ع لِمَا ذَكَرَ لَهُ مِنْ دَلَائِلِهِ فَلَمَّا صَارَ بِقُرْبِ الْمَدِينَةِ حَضَخَصَّ وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ فَدَخَلَ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ هُوَ جُنُبٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ ع أَمَا تَسْتَحْيِي يَا أَعْرَابِيٌّ أَنْ تَدْخُلَ إِلَيَّ إِمَامِكَ وَأَنْتَ جُنُبٌ وَقَالَ أَنْتُمْ مَعَاشِرَ الْعَرَبِ إِذَا حَلَوْتُمْ حَضَخَصَّكُمْ (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۶).

علی‌رغم اینکه در این روایت کلمه «حَضَخَصَّكُمْ» که در لغت به معنای جنباندن است (آذرنوش، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸)، در معنای استمنا به کار رفته، و محتوای روایت نهی از این عمل است، فقها این روایت را در ذیل مبحث حرمت استمنا نیاورده‌اند و لکن آن را در مبحث وجوب غسل یا عدم آن در حال جنب در محضر معصوم ع بحث کرده‌اند (بروجردی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۶۶؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۲۱) و برخی این روایت را ضعیف شمرده‌اند؛ به خاطر ارسال آن (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۲۲). برخی نیز اشاره به ضعف روایت نکرده‌اند و

به تحلیل و دلالت آن پرداخته‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۳). در بررسی این روایت سؤالاتی وجود دارد؛ از جمله اینکه چطور می‌شود امری که در عرب به صورت گسترده شایع بوده، (چرا که امام علیه السلام در روایت جمعیت عرب را مخاطب قرار داده است، اشاره به «وَقَالَ أَنْتُمْ مَعَاشِرَ الْعَرَبِ إِذَا خَلَوْتُمْ خَصَّخَضْتُمْ») و حکم آن حرام بوده نباید در مورد حرمت آن روایات کثیره‌ای باشد؛ کما اینکه ثابت خواهد شد روایات دال بر حرمت محدود و همه به غیر از موثقه عمار ضعیف هستند (چنان که خواهد آمد) و از طرفی در مقابل، روایاتی دال بر جواز استمنا، ولو ضعیف، وجود دارد. ثانیاً چرا امام علیه السلام با اطلاع از عمل فرد و اعلام آگاهی خود از استمنای شخص، به این عمل شخص عرب ایراد نگرفت، بلکه به جنب بودن آن فرد نزد معصوم علیه السلام ایراد گرفتند. در جواب به این اشکالات می‌توان گفت اولاً این روایت مرسل و ضعیف است (خوبی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۲۲)، و از این رو هیچ کدام از اشکالات فوق، از جمله شیوع این عمل قابل اثبات نیست، و ثانیاً همان‌طور که مشخص است، روایات دال بر جواز همگی ضعیف هستند، و از سوی دیگر، در فقه بسیاری از احکام وجود دارد که با اسناد اندک اثبات شده، و اصلاً می‌توان گفت اثبات حجیت اجماعات غیرمدرکی که فقط برخی از معاصران آن را صحیح می‌دانند، دلالت بر این دارد که اجماعاتی وجود دارد که بدون هیچ سندی از آیه و روایت تلقی به قبول شده است و از طرفی ثابت شد که آیات ۵-۷ سوره مؤمنون دلالت بر حرمت دارد و از این جهت نیازی به روایات متعدد برای اثبات حرمت نیست. روایات دال بر حرمت: گروه دوم از روایات، حرمت استمنا را می‌رساند که به چند نمونه پرداخته می‌شود:

۱. عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: فِي الرَّجُلِ يَنْكِحُ بَهِيمَةً أَوْ يَدْلُكُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي هَذَا وَشَبِهُهُ فَهُوَ زَنِي (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۴۱).

سند این روایت مشکلی ندارد و موثق است (قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹). «دلک» در لغت به معنای مالیدن و دست کشیدن است (آذرنوش، ۱۳۸۷، ص ۲۰۲)، ولی این امکان وجود دارد که با قرینه «بهیمه» منظور از «یدلک» بازی با آلت حیوان باشد، از این رو روایت از اطلاق بازی کردن با آلت خارج می‌شود، ولی بعید نیست مفاد «أو يدلک» مطلق «دلک»

باشد؛ مخصوصاً که در ذهن انسان از تعبیر «ینکح بهیمة او یدلک»، دلک البهیمة معهود نیست. مضافاً اینکه سلّمنا مراد از «یدلک» دلک البهیمة باشد، ولی بعید نیست گفته شود تعبیر حضرت از «شبهه» در عبارت «کل ما انزل الرجل مائه من هذا وشبهه فهو زنی»، همان استمنا بالید است و فرد دیگری غیر از استمنا بالید که شبه دلک البهیمة باشد به ذهن نمی آید و پرواضح است که مراد از شبه «دلک البهیمة» مواردی چون تفخیز با یک انسان دیگر نیست، چراکه این فرد یک حرام اشد است که موجب حدّ است، لذا نهایتاً به نظر می رسد انعقاد اطلاق «یدلک» و شمول آن نسبت به استمنا بالید بعید نیست؛ مخصوصاً با قرینه «وشبهه» (شهدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### اشکال:

در اشکال به این نظریه می توان گفت که اتفاقاً در عبارت «ینکح بهیمة او یدلک» دلک البهیمة معهود (که عبارت است از ور-رفتن با آلت حیوان، نه مطلق ور-رفتن با آلت) است و منظور از «شبهه» هم می تواند ور-رفتن با نقاط دیگر حیوان برای استمتاع از او، یا تفخیز حیوان باشد. اطلاق گیری از این کلمه مشکل دیگری دارد و آن این است که حرمت بازی با آلت تناسلی توسط زن و اخراج منی توسط زن را هم شامل خواهد شد، که از مصادیق استمتاع از زوجه محسوب می شود که حلال است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰). البته حلیت این عمل بنابر نظر کسانی است که عزل را جایز می دانند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۲). بنابراین، نظر جناب شهیدی که قائل هستند این روایت تام الدلالة در حرمت استمنا است (شهدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) قابل قبول نیست و حکم حرمت را باید از مدارک دیگر استنباط کرد.

۲. أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِرَجُلٍ عَيْتٍ بِذَكَرِهِ حَتَّى أُنْزِلَ فَضَرَبَ يَدَهُ حَتَّى احْمَرَّتْ قَالَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ وَرَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲۶).

در این حدیث امام عَلَيْهِ السَّلَامُ شخصی را که استمنا می کند تنبیه می کند، ولی سند این حدیث به خاطر ابی جمیل ضعیف است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۰). البته این امکان هم وجود دارد که شخص این عمل را در ملأعام انجام داده

است و تنبیه امام علیه السلام به خاطر قبح اجتماعی عمل بوده، نه صرف حرمت عمل استمنا؛ چراکه همین که آن شخص را آورده‌اند، می‌تواند حاکی از این باشد که او را در حال این کار مشاهده کرده‌اند و خودش با پای خودش نیامده است.

۳. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِرَجُلٍ عَبَثٌ بِذَكَرِهِ فَضَرَبَ يَدَهُ حَتَّى أَحْمَرَتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲۶).

تعزیر شخص مستمنی توسط امام حاکی از حرمت عمل است، ولی این روایت ضعیف است (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۳۶۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۴۹)، به خاطر وجود محمد بن سنان، و از طرفی این روایت حاکی از طلب منی نیست، بلکه مطلق بازی با آلت را شامل می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۴)، که مطلق بازی با آلت بدون خروج منی حرام نیست؛ چراکه در مورد استمنا، اخراج منی شرط است: «استمنی: إذا استدعی خروج المنی» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۹۳)، یا: «استمنی الرجل: استدعی منیه بأمر غیر الجماع حتی دفع» (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۰۲)؛ لذا روایت عام‌تر از مدعای حرمت استمنا است.

۴. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخُضْحَضَةِ فَقَالَ هِيَ مِنَ الْفَوَاحِشِ وَنِكَاحِ الْأُمَّةِ خَيْرٌ مِنْهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۰)؛ خضخضه یعنی استمنا با دست. پس استمنا از فواحش بوده و قرآن نیز امر به اجتناب از فواحش کرده است: «لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن». بنابراین ثابت می‌شود که استمنا فعلی است حرام.

و اما مفاد فقره «نکاح الأمة خیر منه» این است که فرضاً شرایط ازدواج با زنی آزاد فراهم نیست، چرا به سراغ استمنا می‌روید؟ با إماء و کنیزان ازدواج کنید. پرواضح است که فعل حلال بهتر از ارتکاب فعل حرام است؛ نه اینکه مراد این باشد که استمنا نظیر نکاح امه حلال است، بلکه نکاح امه بهتر از استمنا است (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). در اشکال به این روایت می‌توان گفت که این روایت ولو داللتاً تام است، لکن ارسال سندی دارد (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۲، ص ۷۲۸) و نمی‌توان به آن اتکا کرد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

۵. فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ الطَّيَالِسِيِّ عَنْ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْنٍ عَنْ أَبِي نَجْرَانَ التَّمِيمِيِّ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ النَّاتِفُ شَيْبَةٌ وَالنَّاكِحُ نَفْسُهُ وَالْمُنْكَوحُ فِي ذُبْرِهِ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۳۱).

سند این روایت به خاطر برخی افراد مجهول است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۰). اثبات وثاقت محمد بن خالد طیالسی مشکل است. سعد بن عبدالله چند روایت از ایشان نقل کرده، ولی با این تعداد روایت نمی توان وثوق به اعتبار محمد بن خالد طیالسی پیدا کرد. غیر از محمد بن خالد طیالسی که توثیق ندارد، عبد الرحمن بن عون از راویان این حدیث نیز توثیقی ندارد.

متن آن نیز عجیب است، چراکه «المدخول فی دبره» را قرین «الناتف شیبه» (کسی که موهای سفیدش را می کند) قرار داده است! آیا می توان این دو را در کنار هم و مخاطب ملائکه الهی به دخول در عذاب الیم دانست؟! حال آنکه «نتف» نهایتاً مکروه باشد و قطعاً حرام نیست. فرضاً «الناکح نفسه» را بتوان در کنار «المنکوح فی دبره» دید و به وی ملحق نمود، اما «الناتف شیبه» را نمی توان به این دسته ملحق نمود. لذا متن روایت اضطراب دارد (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

۶. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى فِي تَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنِ الْخُضْحَصَةِ فَقَالَ إِنَّكُمْ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعِلُهُ كَنَاحِحِ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتَ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتَ مَعَهُ فَقَالَ السَّائِلُ فَيِّنْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ فَقَالَ قَوْلُ اللَّهِ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَهُوَ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَالَ الرَّجُلُ أَيُّمَّا أَكْبَرُ الرَّثْنَا أَوْ هِيَ - فَقَالَ هُوَ ذَنْبٌ عَظِيمٌ - (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۶۴).

امام صادق عليه السلام فرمود: گناه بزرگی است که خدای متعال در کتاب خود از آن نهی فرموده، و کننده این کار مانند کسی است که با خودش ازدواج کند. در نهایت امام عليه السلام با استناد به آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» این عمل را از مصادیق «مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ» خوانده است.

برخی معتقدند سند این حدیث معتبر است، زیرا کتاب نوادر نزد صاحب وسائل بوده



و او مستقیماً از خود کتاب نقل می‌کند و صاحب نوادر از بزرگان قمیین و از ثقات است و پدر او هم از اعظام و ثقات قمیین است. البته بین پدر احمد بن محمد بن عیسی و امام صادق علیه السلام ممکن است واسطه‌ای باشد، ولی وقتی او بدون تردید می‌گوید: «سئل الصادق علیه السلام» کأنه او از متن روایت مطمئن بوده است؛ از این رو چه بسا بشود سند روایت را معتبر دانست (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰).

ولی اشکالی که وجود دارد این است که ظاهراً این حدیث مرسل است؛ به این دلیل که محمد بن عیسی در طبقه‌ای نیست که بتواند به واسطه پدرش از امام صادق علیه السلام روایت کند، بلکه پدر او از امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام روایت می‌کند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۹) و بنابراین با فرض ثقه بودن صاحب نوادر و پدرش، و لو اینکه ایشان با قاطعیت حدیث را از امام علیه السلام نقل کنند، از آنجا که واسطه‌ای در کار است که ساقط شده، حتی با فرض اینکه صاحب نوادر و پدرش آن واسطه را ثقه بدانند، ممکن است آن واسطه مورد پذیرش دیگران نباشد و از منظر آنها ثقه نباشد. بنابراین حدیث ضعیف است.

در مورد روایات می‌توان گفت تنها دلیلی که از نظر سندی معتبر بود، همان موثقه عمار است و بقیه روایات ضعیف است (قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹)؛ از این رو اگر کسی در موثقه عمار در اطلاق «أو يدلک» مناقشه کرده و ادعا کند این فقره به قرینه فقره قبل یعنی «ینکح بهیمة» ظاهر در «یدلک بهیمة» است و نه مطلق دلک، نمی‌تواند برای اثبات حرمت استمنا به روایات دیگر تمسک کند؛ چرا که باقی روایات تماماً ضعیف‌السند بوده و در نتیجه حتی یک روایت تام‌الدلالة والسند بر حرمت استمنا وجود نخواهد داشت (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸).

### شهرت فتوایی و اجماع

مسلم این است که در مورد حرمت استمنا شهرت فتوایی بلکه اجماع امامیه وجود دارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۵۳؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵، ص ۵۵۳؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۷؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۶۸؛ مکارم

شیرازی، ۱۳۹۰). البته بنابر نظر مشهور متأخران، به دلیل وجود مدارک دیگر، اجماع کشفی نمی تواند دلیل مستقل باشد. بنابر نظر این عده، اجماع کشفی هنگامی قابل استفاده است که در مسئله به جز اجماع دلیل دیگری وجود نداشته باشد. در این صورت اجماع کاشف از قول معصوم می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰). البته از این نکته نباید گذشت که ولو اجماع مدرکی باشد که در این صورت فقها وظیفه دارند خود مستقلاً به ادله رجوع کنند و نظر فقهی خود را استنباط کنند، ولی نمی توان از فهم فقها خصوصاً فقهای سلف که نزدیک به عصر معصوم علیه السلام هستند، نسبت به مدارک که منجر به حکم اجماعی شده است به راحتی عبور کرد و شاید از همین رو باشد که اکثر فقها، غیر از برخی از متأخران در مقابل اجماع فتوی نمی داده اند. بنابراین برخی از فقها حتی با وجود اینکه اجماع مدرکی است و حجیت ندارد، آن را مؤیدی قوی برای مستندات ضعیف آن محسوب می کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰). برخی دیگر از فقهای معاصر پا فراتر گذاشته و قائل اند که اگر بتوان با مناقشه در مدرک احتمالی اجماع، آن را مردود شمرد، در اجماعات بدون مدرک نیز همین اشکال وجود دارد؛ زیرا فقهایی که به حکم مجمع قائل شده اند، قطعاً به پشتوانه دلیل و مدرکی بوده است که آن دلیل و مدرک به دست ما نرسیده و چه بسا اگر به دست معاصران می رسید، در حجیت آن مناقشه می شد؛ چرا که محتمل است منشأ آنکه برخی از ادله به دست ما نرسیده، بی ارزشی و بی اعتباری آنها بوده، به طوری که اهمی برای حفظ آنها صورت نگرفته است و از این رو به دست معاصران نرسیده است. پس این امکان وجود دارد که ادله ای که «خفی عنا» بوده، نه تنها از ادله موجود معتبرتر نیست، بلکه ضعیف تر است. ولی حق آن است که مناقشه بالا را درباره هیچ یک از دو نوع اجماع مذکور نمی توان درست دانست و اعتبار مدرک و مستند یک حکم مجمع، دخالتی در حجیت آن حکم ندارد (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۴۰۰)؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، اتصال فتوا به زمان معصوم علیه السلام است. بنابراین، اگر از سؤالات راویان و آرا و انظار اصحاب امامان علیهم السلام مشخص شود که آنان به استناد آیه یا روایتی فتوایی صادر کرده اند، هر چند از منظر معاصران در سند یا دلالت آن مناقشه وجود داشته باشد، باید آن اجماع را حجت بدانند، چرا که حسب فرض ردعی از ائمه نسبت به استناد مذکور نرسیده،

بنابراین می‌توان گفت که از تقریر معصوم استفاده می‌شود که اصل آن نظریه و فتوا به نظر امام علیه السلام صحیح بوده است، حتی اگر این یقین وجود داشته باشد که فتوای اصحاب به استناد دلیلی خاص بوده، مناقشه ما در دلالت دلیل آن فتوا، در حجیت آن خللی ایجاد نمی‌کند، تا چه رسد به اینکه احتمال استناد آن فتوا به دلیل مزبور مطرح باشد.

برای توضیح مطلب می‌توان مثالی زد و آن این است که اگر برخی از مقلدان یک مرجع تقلید، در حضور وی مسئله‌ای عملی را مطرح کنند و به رساله عملی او استناد دهند، اگر عبارت رساله دال بر چنین فتوایی هم نباشد، ولی مرجع تقلید آن را رد نکند، این امر بیانگر آن است که اصل فتوا صحیح است، هر چند آنچه از نظر مقلدان مستند فتوا به شمار می‌رود، در واقع صحیح نباشد؛ چرا که بحث درباره مستند فتوا بحثی علمی است که در مقام بیان مسئله و فتوای عملی لزومی ندارد که مرجع وارد آن شود. ولی اگر اصل فتوا نادرست باشد، بایستی آن را رد نماید و عدم رد او در این زمینه دلیل بر صحت اصل فتوا است. بنابراین آنچه برای حجیت اجماع مهم است، احراز اتصال فتوا و حکم مجمع علیه به زمان معصوم علیه السلام است و از اتفاق و عدم نقل خلاف از سوی فقها و منابع متقدم فقهی نتیجه گرفته می‌شود که در زمان معصوم علیه السلام، فتوای فقهای امامیه این چنین بوده است؛ از این رو با تقریر معصوم حجیت اجماع اثبات می‌شود و اگر چنین اتصالی احراز نشود، اجماع مزبور (چه مدرکی باشد و چه نباشد) فاقد حجیت خواهد بود. بنابراین فهم فقها از مستندات اجماع در حجیت آن، نفیاً و اثباتاً تأثیری نخواهد داشت و رابطه مصادیق دو مسئله با یکدیگر عموم و خصوص من وجه است (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، صص ۱۴۰۱-۱۴۰۲). در نهایت نتیجه گرفته می‌شود که اجماع فقها مبنی بر حرمت استمنا، دلیل لبی مهمی است که به راحتی نمی‌توان از آن گذر کرد.

### حکم استمنا در مذاهب اربعه

در عامه به استمنا، الخضحضة و جلد عمیره نیز گفته می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۳۹). در مورد حکم آن، یعنی جواز و عدم جواز استمنا اختلاف وجود دارد و قائلان

به حرمت به آیه ۷ سوره مؤمنون اشاره می‌کنند: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ \* فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛ کما اینکه استدلال به این آیه در امامیه بررسی شد.

مالکیه برای حرمت استمنا به حدیث رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به نقل از ابن مسعود استناد می‌کنند: «یا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء» (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۷). در تحلیل آن می‌گویند اگر استمنا حلال بود از آنجا که عملی آسان‌تر از روزه گرفتن است، رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به آن اشاره می‌کرد و بنابراین عدم ذکر آن دلالت بر تحریم آن دارد (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۴). ولی برخی از حنبله و حنفیه استمنا را جایز می‌شمارند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۱۱۰). البته برخی از عامه آن را ضعیف و غیرقابل پیروی قلمداد می‌کنند (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۴). برخی از احناف استمنا را برای برانگیختن شهوت حرام می‌دانند ولی در حالی که شهوت او برانگیخته شده و راهی برای دفع شهوت از قبیل زن و کنیز ندارد، استمنا مانعی ندارد و حتی اگر خوف افتادن در زنا بدون انجام آن وجود داشته باشد، انجام آن واجب خواهد بود و حنبله هم در صورتی که خوف افتادن در زنا و همچنین خوف بر بدن و صحت انسان داشته باشد، و از طرفی قادر بر ازدواج نباشد، انجام آن را جایز می‌دانند (عوده، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۲). ابن حزم قائل به کراهت استمنا است؛ چرا که بالجماع لمس آلت تناسلی اشکالی ندارد، الا اینکه در استمنا قصد خروج منی نیز وجود دارد و از آنجا که طبق آیه شریفه «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» (انعام، ۱۱۹) این عمل در تفصیل محرمات نیامده، از این رو با توجه به آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹) حلال است. ابن حزم در دلیل کراهت استمنا می‌گوید این عمل از مکارم اخلاق و فضائل نیست. او می‌گوید در مورد استمنا دو نظریه وجود دارد؛ عده‌ای مثل ابن عمر و عطاء قائل به کراهت شده‌اند و عده‌ای مانند ابن عباس و حسن و عمرو بن دینار و زیاد ابی العلاء و مجاهد و برخی از کبار تابعان قائل به اباحه آن شده‌اند؛ به طوری که حسن می‌گوید مردم آن را در هنگام جنگ انجام می‌دادند (عوده، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۳؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۱، صص ۳۹۲-۳۹۳). ابن عباس می‌گوید:

«نکاح الامة خير منه وهو خير من الزنا»، و این حدیث مرسل و موقوف است (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۹۹)، و از عمر بن دینار روایت شده است که در هنگام اضطراب و خوف نابودی جواز قائل شده است و احمد هم همین قول را قبول دارد، ولی فقهای شافعی به دلیل آیه ۷ سوره مومنون و تحذیر اطبا مبنی بر اینکه استمنا باعث از بین رفتن رغبت به جنس مخالف می شود و همچنین مضرات دیگر قائل به حرمت آن هستند (نووی، بی تا، ج ۱۶، ص ۴۲۱).

### نتیجه نهایی

۱. همان طور که بیان شد، با توجه به روایت صحیح‌السند موجود در تفسیر قمی، آیات قرآن دلالت بر حرمت این عمل ندارند و لکن با خدشه در کتاب و مؤلف تفسیر قمی و همچنین پاسخ به اشکال سوم (حفظ به معنای حفظ از غیر است) و اشکال چهارم (حفظ به معنای حفظ از امور غیر مناسب است)، آیات ۵-۷ سوره مؤمنون حاکی از حرمت استمنا هستند و از طرفی در مورد روایات هم می توان گفت تنها دلیلی که از نظر سندی معتبر بود همان موثقه عمار است و بقیه روایات ضعیف هستند (قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹)؛ به طوری که با خدشه در دلالت موثقه عمار مبنی بر حرمت استمنا، حتی یک روایت تام‌الدلالة والسند بر حرمت استمنا وجود نخواهد داشت (شهیدی، ۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸) و از طرف دیگر از منظر این تحقیق موثقه عمار نیز انصراف به بازی با آلت تناسلی حیوان دارد؛ بنابراین در مجموع، روایات حاکی از حرمت نیستند.

از جانب دیگر، اجماع بر حرمت استمنا مدرکی بود، و از این رو بنابر نظر اکثر متأخران اجماع نیز از اعتبار می افتد؛ ولی از سوی دیگر بنابر نظر برخی از فقهای معاصر با قبول صحت اجماع مدرکی و اتفاقاً قوت بالای آن در برخی از مصادیقش، عمل بر خلاف اجماع و شهرت فتواییه و خصوصاً فهم سلف از مدارک، مخالف احتیاط است و در نتیجه حرمت استمنا در امامیه ثابت خواهد شد.

۲. اهل سنت در این مسئله دو گروه‌اند؛ اکثریت که شامل مالکیه و شافعیه هستند،

قائل به حرمت‌اند (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۷۷؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۴۲۱) و برخی از حنابله و حنفیه به همراه ظاهریه که مدعی‌اند برخی از کبار صحابه قائل به جواز استمنا بوده‌اند، حکم به جواز این عمل می‌دهند (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۱۱۰؛ ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۱، صص ۳۹۲-۳۹۳).

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۷). فرهنگ لغات عربی-فارسی (چاپ نهم). تهران: نشر نی.
- ابن ادریس، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حزم. (بی تا). المحلی (ج ۱۱). بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، نرم افزار شامله.
- ابن عربی. (بی تا). احکام القرآن (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الجیل.
- ابن منظور. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۵، چاپ سوم). بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دارصادر.
- احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه (ج ۴، چاپ اول). قم: دار سید الشهدا للنشر.
- استرآبادی، محمد بن علی. (۱۳۹۴ق). آیات الاحکام فی تفسیر کلام الملک الاعلام (چاپ اول). تهران: انتشارات معراجی.
- بحرانی، محمد سند. (۱۴۱۵ق). سند العروة الوثقی (طهاره) (ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات صحفی.
- بروجردی، سید مهدی. (۱۴۲۷ق). مصابیح الاحکام (ج ۲، چاپ اول). قم: منشورات میثم تمار.
- بیهقی، احمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). سنن الکبری (ج ۷). مکه: المكتبة دار الباز.
- تبریزی، جواد. (۱۴۱۷ق). اسس الحدود والتعزیرات (چاپ اول). قم: دفتر مؤلف.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۶). شرح مختصر (چاپ سوم). قم: انتشارات اسماعیلیان.
- جزیری، عبدالرحمن؛ غروی، سید محمد؛ یاسر، مازح. (۱۴۱۹ق). الفقه علی مذاهب الاربعة (ج ۴، چاپ اول). بیروت: دار الثقلین.

جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جمعی از نویسندگان. (بی تا). الموسوعة الفقهية الكويتية. کویت: دار السلاسل (نرم افزار).  
حائری، سید علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل (ط. الحدیثه) (ج ۱۶، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۲، ۲۰ و ۲۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

حسینی جرجانی، سید امیر. (۱۴۰۴ق). تفسیر شاهی (ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات نوید.  
حقی برسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان (ج ۶، چاپ اول). بیروت: دارالفکر.  
حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی (ج ۱۴، چاپ اول). قم: مؤسسه دارالتفسیر.

خودارضایی / Fa.m.wikipedia.org/wiki/

خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخویی (ج ۶، چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام خویی علیه السلام.

راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (ج ۲، چاپ دوم). قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.

روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق علیه السلام (ج ۲۵، چاپ اول). قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام.

روحانی، سید صادق. (بی تا). المسائل المستحدثة. بی جا، بی نا. نرم افزار فقه اهل بیت علیهم السلام.  
زحیلی، وهبة. (۱۴۲۲ق). تفسیر الوسیط (ج ۲، چاپ اول). دمشق: دارالفکر.  
زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح (محقق و مصحح: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ج ۵). قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.



سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام (ج ۲۸، چاپ چهارم). قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله سبزواری.

سید مرتضی. (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الامامیة (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

شهید ثانی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام (ج ۱۵، چاپ اول). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.

شهیدی، محمد تقی. (۹۶/۱۲/۲۳ و ۹۷/۱/۸). درس خارج. قم: مدرسه فقاہت.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیة (ج ۴، چاپ سوم). تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار (ج ۴، چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیة.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۱۰، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیة.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۷، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صاوی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷ق). حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین (ج ۳، چاپ چهارم). بیروت: دار الکتب العلمیة.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان (ج ۱۵، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان (ج ۷، چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین (ج ۱، چاپ سوم). تهران: مرتضوی.

عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹ق). سبل السلام (ج ۳). مصر: مكتبة مصطفى البابی الحلبي.

علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء (ط. القدیمة) (چاپ اول). قم: مؤسسه آل

البيت للطباعة

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۱ق). اجوبة المسائل المهنية (چاپ اول). قم: انتشارات خيام.

عودة، عبدالقادر. (بی تا). تشريع الجنایى فى الاسلام (ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیة.  
فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). تفصیل الشریعة فى شرح تحریر الوسيلة (غسل الجنابة، التیمم، المطهرات) (چاپ اول). تهران: مؤسسه عروج.

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۲ق). تفصیل الشریعة فى شرح تحریر الوسيلة (الحدود) (چاپ اول).  
قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

فاضل مقداد. (۱۴۱۹ق). کنز العرفان فى فقه القرآن (چاپ اول). تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی.

فیض کاشانی، محمد محسن. (بی تا). مفاتیح الشرایع (چاپ اول). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی (ج ۲، چاپ سوم). قم: دارالکتاب.  
قندهاری، محمد آصف. (۱۴۲۴ق). الفقه و مسائل طبیة (ج ۱، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (ط. الاسلامیة) (ج ۵، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

محقق اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان (ج ۱۰ و ۱۳، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فى شرح القواعد (ج ۱۳، چاپ دوم).  
قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ق). تفسیر نمونه (ج ۱۳، چاپ اول). تهران: دار الکتب الاسلامیة.  
مکارم شیرازی، ناصر. (۹۰/۶/۲ و ۹۰/۶/۲۳ و ۹۰/۶/۲۷). درس خارج. قم: مدرسه فقاہت.

موسوی اردبیلی، عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود والتعزیرات (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۴۱، چاپ هفتم).  
بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
(بی تا). المجموع شرح المذهب (ج ۱۶). بی جا، بی نا. موقع یعسوب، نرم افزار شامله.  
وطن خواه، رضا. (۱۳۸۶). تلقیح مصنوعی از نگاه اخلاق و حقوق کیفری. فصلنامه حقوق  
پزشکی، ۱(۱)، صص ۱۳۳-۱۶۴.  
یزدی، محمد. (۱۴۱۵ق). فقه القرآن (ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات اسماعیلیان.

## References

\* The Holy Qur'an

- Allama Hilli, H. b. Y. (1968). *Tadhkirat al-Fuqaha'* (Old Edition, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Allama Hilli, H. b. Y. (1981). *Ajwibat al-Masa'il al-Mihna'iyah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Khayyam Publications. [In Arabic]
- Asqalani, I. H. (1959). *Subul al-Salam* (Vol. 3). Egypt: Maktabat Mustafa al-Babi al-Halabi. [In Arabic]
- Awda, A. (n.d.). *Al-Tashri' al-Jina'i fi al-Islam* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- A group of Authors. (n.d.). *Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*. Kuwait: Dar al-Salasil. (Software). [In Arabic]
- Ahsai, M. b. A. (1985). *Awali al-liali al-aziziyya* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar Sayyid al-Shuhada li-I-Nashr. [In Arabic]
- Azarnoush, A. (2008). *A dictionary of Arabic-Persian terms* (9<sup>th</sup> ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Bahrani, M. S. (1994). *Sanad al-'Urwa al-Wuthqa (Taharah)* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Sohofi Publications. [In Arabic]
- Beyhaqi, A. b. H. (1993). *Sunan al-kubra* (Vol. 7). Mecca: Al-Maktabah Dar al-Baz. [In Arabic]
- Boroujerdi, S. M. (2006). *Masabih al-ahkam* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Manshurat-e Meysam Tamar. [In Arabic]
- Estar Abadi, M. b. A. (1974). *Ayat al-ahkam fi tafsir kalam al-malik al-a'lam* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ma'raji Publications. [In Arabic]
- Fadil Lankarani, M. (1998). *Tafsil al-Shari'ah fi Sharh Tahrir al-Wasilah* (Ghusl al-Janabah, Tayammum, Mutahhirat) (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: 'Uruj Institute. [In Arabic]
- Fadil Lankarani, M. (2001). *Tafsil al-Shari'ah fi Sharh Tahrir al-Wasilah* (Al-Hudud) (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Markaz Fiqhi A'imamah Athar. [In Arabic]

- Fadil Muqaddam. (1998). *Kanz al-'Irfan fi Fiqh al-Quran* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: The Assembly for Proximity of Islamic Denominations. [In Arabic]
- Feyz Kashani, M. M. (n.d.). *Mafatih al-Shara'i'* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
- Haeri, S. A. (1997). *Riyad al-masa'il (T. al-hadithah)* (Vol. 16, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Hakim, S. M. (1995). *Mustamsak al-'Urwa al-Wuthqa* (Vol. 14, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Dar al-Tafsir. [In Arabic]
- Haqqi Bursawi, I. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hosseini Jorjani, S. A. (1984). *Tafsir Shahi* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Navid Publications. [In Persian]
- Hur 'Amili, M. b. H. (1988). *Wasa'il al-Shi'a* (Vols. 2, 20 & 28, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Arabi. (n.d.). *Ahkam al-Quran* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
- Ibn Hazm. (n.d.). *Al-Muhalla* (Vol. 11). Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi'. [In Arabic]
- Ibn Idris, M. b. M. (1989). *Al-Sarair al-hawi li-tahrir al-fatawa* (Vols. 1-2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ibn Manzur. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 15, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi' - Dar Sadir. [In Arabic]
- Jassas, A. b. A. (1985). *Ahkam al-Quran* (Vol. 5, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Jaziri, A.; Gharavi, S. M.; & Mazah, Y. (1998). *Al-Fiqh 'ala madhahib al-arba'ah* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Thaqalayn. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei* (Vol. 6, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: The Institute for Reviving Imam al-Khoei. [In Arabic]

- Kulayni, M. b. Y. (1987). *Al-Kafi* (Islamiyyah Edition, Vol. 5, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1954). *Tafsir Nemuneh* (Vol. 13, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1990, September 2, 23, & 27). *Dars Kharij*. Qom: Fiqahat School. [In Persian]
- Masturbation* (n.d.). Retrieved from Fa.m.wikipedia.org/wiki/ [In Persian]
- Muhaqqiq Ardabili, A. b. M. (1982). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan* (Vols. 10 & 13, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Muhaqqiq Karaki, A. b. H. (1993). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (Vol. 13, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Musawi Ardabili, A. (2006). *Fiqh al-Hudud wa al-Ta'zirat* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr li-Jami'at al-Mufid. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam* (Vol. 41, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Nawawi. (n.d.). *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* (Vol. 16). Retrieved from *Mawqi' Ya'sub, Shamilah Software*. [In Arabic]
- Qandahari, M. A. (2003). *Al-Fiqh wa Masa'il Tibbiyyah* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
- Qomi, A. b. I. (1983). *Tafsir Qomi* (Vol. 2, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Rawandi, Q. (1985). *Fiqh al-Quran* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
- Rawandi, Q. (1988). *Al-Khara'ij wa-l-Jara'ih* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
- Rouhani, S. S. (1991). *Fiqh al-Sadiq* (Vol. 25, 1st ed.). Qom: Dar al-Kitab -Imam Sadiq School. [In Arabic]
- Rouhani, S. S. (n.d.). *Al-Masa'il al-Muhdathah*. (Fiqh Ahl al-Bayt Software). [In Arabic]

- Sabzewari, S. A. (1992). *Muhadhdhab al-Ahkam* (Vol. 28, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Mu'assasat al-Manar – Daftar Hazrat Ayatollah Sabzewari. [In Arabic]
- Sawi, A. b. M. (2006). *Hashiyat al-Sawi 'ala Tafsir al-Jalalayn* (Vol. 3, 4<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Sayyid Murtada. (1994). *Al-Intisar fi Infiradat al-Imamiyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Daftar Intisharat Islami. [In Arabic]
- Shahid Thani. (1992). *Masalik al-Afham ila Taqih Shara'i' al-Islam* (Vol. 15, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Shahidi, M. T. (2008 & 2019). *Dars Kharij*. Qom: Fiqahat School. [In Persian]
- Shaykh Tusi, M. b. H. (1967). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah* (Vol. 4, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Murtadawiyah li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah. [In Arabic]
- Shaykh Tusi, M. b. H. (1970). *Al-Istibsar* (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Shaykh Tusi, M. b. H. (1986). *Tahdhib al-Ahkam* (Vol. 10, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Shaykh Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 7, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan* (Vol. 7, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Nasir Khusraw Publications. [In Arabic]
- Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan* (Vol. 15, 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tabrizi, J. (1996). *Usus al-hudud wa-l-ta'zirat* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Daftar al-Mu'allif. [In Arabic]
- Taftazani. (2007). *Sharh Mukhtasar* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Esmailian Publications. [In Persian]
- Tarihi, F. (1995). *Majma' al-Bahrayn* (Vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Murtazawi. [In Arabic]

- Vatankhah, R. (2007). *Artificial Insemination from the Perspective of Ethics and Criminal Law. Journal of Medical Law*, 1(1), 133-164. [In Persian]
- Yazdi, M. (1994). *Fiqh al-Quran* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Isma'iliyan Publications. [In Arabic]
- Zanjani, S. M. (1998). *Kitab al-Nikah* (Ray Pardaz Research Institute, Ed., Vol. 5). Qom: Ray Pardaz Research Institute. [In Arabic]
- Zuhayli, W. (2001). *Tafsir al-Wasit* (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]



## A Comparative Study on the Possibility of Murder through Magic from the Perspective of Shiite and Sunni Jurisprudence<sup>1</sup>

Mohsen Malekafzali Ardakani<sup>1</sup>  Seyed Miragha Kazemi<sup>2</sup> 

1. Full Professor, Department of Law, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.  
Malekafzali@miu.ac.ir

2. PhD Student, Criminal Law and Criminology, Higher Education Complex of Humanities,  
Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding Author).  
miragha\_kazemi@miu.ac.ir



### Abstract

One of the tools used in taking human life is magic. Due to the non-corporeal nature of magic and its hidden impact on causing death, there is a divergence of opinions and varied interpretations among Shiite and Sunni scholars. Some, based on Quranic verses, the Prophetic tradition, and intuitive reasoning, consider magic as a real phenomenon, and consequently, murder resulting from it as possible. On the other hand, others reject the reality of magic, also based on Quranic verses, Prophetic tradition, and intuitive reasoning, and deny the possibility of death caused by magic. The question of this research is whether murder caused by magic is possible. A re-examination of the views of Shiite and Sunni jurists, using a descriptive-analytical approach, concludes that the

---

1. **Cite this article:** Malekafzali Ardakani, M., & Kazemi, S. M. A. (2025). A Comparative study on the possibility of murder through magic from the perspectives of Shia and Sunni jurisprudence. *Journal of Fiqh*, 31(119), 137-169. <https://doi.org/10.22081/jf.2025.69147.2808>

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

▣ **Received:** 23/05/2024 ● **Revised:** 13/10/2024 ● **Accepted:** 05/02/2025 ● **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



arguments against the possibility of murder caused by magic are refutable, thereby strengthening and making the claim of murder by magic acceptable.

**Keywords**

Non-corporeal act, spiritual act, murder by magic, occurrence of magic, establishing Qisas.

## بررسی تطبیقی امکان وقوع قتل با سحر از منظر فقه شیعه و اهل سنت\*

ID <sup>۱</sup> محسن ملک‌افضلی اردکانی
 ID <sup>۲</sup> سید میرآغا کاظمی

۱. استادتمام، گروه حقوق، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Malekafzali@miu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، حقوق جزا و جرم‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی،

جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

miragha\_kazemi@miu.ac.ir

### چکیده

یکی از ابزارهایی که در سلب حیات انسان‌ها توسط یکدیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد، افسون ساحران است. با توجه به غیراصابتی بودن سحر و مخفی بودن چگونگی تأثیرگذاری آن در سلب حیات، تضارب آرا و تشتت برداشت فقهای شیعه و اهل تسنن را شاهد است. گروهی، مستند به آیات قرآن، سنت نبوی و دلیل وجدانی، سحر را امر واقعی و در نتیجه قتل ناشی از آن را ممکن می‌دانند. در سوی مقابل، عده‌ای قائل به غیرواقعی بودن سحر هستند. اینها نیز مستند به آیات قرآن، سنت نبوی و دلیل وجدانی قائل به عدم امکان قتل به سحر هستند. پرسش این پژوهش، این است که آیا قتل ناشی از سحر امکان دارد یا خیر. بازخوانش نظریات فقیهان شیعه و اهل تسنن، به شیوه تحلیلی-توصیفی، به این برآیند دست یازیده است که ادله منکران قتل ناشی از سحر، با نقد و رد مواجه بوده و در نتیجه ادعای قتل ناشی از سحر تقویت شده و قابل قبول است.

### کلیدواژه‌ها

فعل غیراصابتی، فعل معنوی، قتل به سحر، وقوع سحر، ثبوت قصاص.

\* **استاد به این مقاله:** ملک‌افضلی اردکانی، محسن؛ سیدمیرآغا، کاظمی. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی امکان وقوع قتل با سحر از منظر فقه شیعه و اهل سنت. فقه، ۳۱ (۱۱۹)، صص ۱۳۷-۱۶۹.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69147.2808>

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

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



## مقدمه

یکی از زوایایی که در مورد سحر نیازمند پردازش و تحلیل است، به کارگیری آن در اعمال مجرمانه از قبیل جنایات علیه نفس، از جمله قتل است. مخفی و مبهم بودن فرایند تصرفات ساحران در عالم خارج، بر فرض پذیرش واقعی بودن سحر، از یک سو، امکان انتساب امور نظیر قتل به ساحر از سوی دیگر، و در سوی سوم، امکان از هاق روح با مطلق افعال غیرمادی، باعث شده است که قتل ناشی از سحر به معرکه آراء فقها و حقوق دانان تبدیل شود؛ زیرا اولاً در این که سحر در عالم واقع حقیقت دارد یا خیر، اگر دارای حقیقت است گستره تأثیر آن تا چه اندازه است، مورد تردید برخی از فقها واقع شده است. لذا اگر کسی به عنوان ساحر، ادعا کرد که با سحر خود کسی را به قتل رسانده است در این که دادگاه اسلامی چه واکنشی باید در قبال این اقرار داشته باشد، تشتت آراء و تعارض برداشت فقیهان شیعه و اهل تسنن را در پی داشته است. شاید بتوان منشأ را در پاسخ به این سؤال کلیدی یافت که آیا سحر به عنوان وسیله می تواند در فهرست وسائل نوعاً کشنده یا حداقل کشنده قرار گیرد یا خیر. به اعتقاد برخی از فقها، سحر از چنین قابلیت بر خوردار است، و در نتیجه، قتل ناشی از سحر را موجب قصاص می دانند. اما برخی دیگر که نقش وسیله را مهم ارزیابی می کنند، با این پیش فرض که سحر عاری از حقیقت است به ادعای قتل ناشی از سحر، ارزشی قائل نمی شوند. پژوهش حاضر در صدد امکان سنجی وقوع قتل ناشی از سحر از نگاه فقه فریقین است.

## پیشینه پژوهش

این پژوهش بی شباهت با پژوهش های انجام شده در موضوع «قتل ناشی از فعل غیراصابتی نیست»؛ از جمله مقاله «بررسی فقهی و حقوقی قتل با فعل غیرمادی» توسط عبدالامیر نیسی و همکاران که ضمن اشاره به امکان قتل به فعل غیراصابتی به صورت گذرا و بدون پرداختن به ادله، نظرات فقها را مورد اشاره قرار داده است، و مقاله «تأملی نو بر فعل مادی و غیرمادی در قتل» توسط عباس محمدخانی، که به ماهیت فعل

ارتکابی، قطع نظر از نتیجه حاصله و بدون اشاره به دیدگاه فقها پرداخته است، و مقاله «تأثیر فعل غیرمادی در ماهیت قتل عمد» توسط محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی و شهناز روندی که تنها به فعل مادی و غیرمادی پرداخته شده، و نیز مقاله «قتل غیراصابتی در فقه اسلامی و مقررات ایران» توسط جمال بیگی و ادريس آزموده، به انجام رسیده. مقاله اخیر هرچند نسبت به سایر پژوهش‌ها بخش فقه را پررنگ‌تر از بقیه موردبحث قرار داده است، اما اولاً صرفاً به مرور دیدگاه فقها بسنده شده، بدون اشاره به مبانی و ادله دیدگاه‌ها، و ثانیاً عنوان عام فعل غیراصابتی را موردبحث قرار داده است، نه سحر که یک کلیدواژه فقهی است. بنابراین پژوهش‌های یادشده، برای موضوع مفید است اما کافی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه هیچ‌یک به صورت تطبیقی و فقهی به صورت خاص، در مورد قتل به سحر نپرداخته‌اند و سؤالی را که پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به آن است پاسخ نداده‌اند. از این رو اثبات امکان و عدم امکان قتل به سحر از منظر فقه، آن هم به صورت تطبیقی، ضروری می‌نماید. فرایند پژوهش حاضر، پس از تبیین مفاهیم، انگاره امکان قتل به سحر و عدم امکان آن و نیز رویکرد حقوق موضوعه را می‌پوید.

## تبیین مفاهیم

### الف. قتل

واژه «قتل» به معنای رام‌شدن، کشتن، دور کردن و ازاله روح از جسد آمده است (ابوالحسن، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۵۶). به فعل سلب حیات توسط کسی یا چیزی، قتل و به از بین رفتن حیات به صورت خودبه‌خودی موت گفته می‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۵). به همین دلیل وقتی به کسی گفته می‌شود «قتله»، معنایش «از هقت روحه» است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۰؛ مصطفوی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۹۲)؛ لذا «مقاتل انسان» به جاهایی اشاره دارد که وقتی مورد اصابت قرار گیرد باعث مرگ انسان می‌شود (مصطفوی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۹۲) و نیز در معاجم لغت، وقتی لفظ قتل به انسان نسبت داده می‌شود، به معنای سلب حیات انسان توسط خود یا دیگری است (مرادی، ۱۳۹۶، ص ۳۳). بنابراین قتل در اصطلاح فقهی

عبارت است از کشتن و سلب حیات کردن (مصطفوی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۹۲). برخی بزرگان فقه، زدن گردن انسان به وسیله شمشیر را هم معنا با قتل دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۴۱، ص ۲۳۰؛ اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۰۷). از این رو، می‌توان گفت که قتل ناشی از سحر، همان ازهاق روح مقتول با استفاده از افعال غیراصابتی است که فرایند تأثیرگذاری آن در نظر عموم مردم ناشناخته است.

### ب. سحر

سحر با کسر سین و سکون حاء که جمع آن به اسحار و سحور می‌آید (سعدی، ۱۴۰۸، ص ۱۶۸) به معنای حق جلوه‌دادن باطل است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸) که از طریق خواندن ورد یا عملی که موجب تأثیر در بدن، قلب یا عقل انسان می‌شود، صورت می‌گیرد (طریحی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۲۵). این فرایند ممکن است با کمک موجودات شریر، نظیر شیطان صورت بگیرد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۵)، اما در اصطلاح شرع به هر چیزی گفته می‌شود که سبب آن پنهان باشد (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸)؛ لذا خلاصه اقوال معاجم لغت بیانگر این است که سحر در حقیقت به معنای تغییر اشیا با استفاده از خدعه و نیرنگ است (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۲)؛ به طوری که سبب آن مخفی باشد و چنان باطل را به صورت حق جلوه دهد که مردم آن را حقیقت بپندارند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۱۹). در نتیجه گاهی عقل، قلب و اراده و امیال انسان‌ها را متأثر می‌سازد (شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۳۵). مخفی بودن سبب و نحوه تأثیرگذاری سحر از یک سو، انواع و اقسام سحر از سوی دیگر، باعث تشکیک آراء و اختلاف برداشت فقها به ویژه در مورد قتل ناشی از سحر شده است که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱. بررسی دیدگاه فقهای امامیه و اهل سنت پیرامون قتل با سحر

#### ۱-۱. دیدگاه فقهای شیعه در مورد امکان و عدم امکان قتل با سحر

آراء فقهای شیعه را می‌توان ذیل دو دسته امکان قتل با سحر و عدم آن دسته‌بندی کرد که در زیر دو نظر فوق را با ادله آن مورد بررسی قرار می‌دهیم:

## ۱-۱-۱. پیروان امکان وقوع قتل با سحر

مشهور فقهای شیعه سحر را دارای آثار حقیقی می‌دانند (مرعشی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۱)؛ بنابراین در صورت اثبات قتل عمدی ناشی از آن، قصاص ثابت می‌شود (مرعشی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۷). برخی، قطع نظر از واقعیت داشتن و نداشتن آن، استناد به سحر را درست و در نتیجه قتل ناشی از آن را موجب قصاص می‌دانند (خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۴۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۹۰؛ کاشانی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱)، چون این دسته از فقیهان، میان خیالی بودن و حقیقی بودن آن منافاتی قائل نیستند (قمی طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۲۷). مطابق یک نظر مرحوم شیخ در مبسوط که آن را مطابق مذهب شیعه می‌داند، سحر به عنوان ابزار کشنده در کنار شمشیر و مانند آن پذیرفته شده است (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۲۶۰). برخی دیگر، نیز منصرف از وهم‌انگاری سحر، بعضی از آثار ناشی از سحر را این‌گونه پذیرفته‌اند: «بله، ممکن است در مواردی بر سحر، امر واقعی مترتب شود، مثل این که ساحر با استفاده از جادو شیء ترسناک را نشان بدهد که باعث ترس فرد مسحور و مرگ یا جنون او شود. مرگ و جنون هر چند امر واقعی است اما سحر نیست، بلکه از آثار سحر است» (روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۳۰۲). بنابراین، همین قدر که سحر تأثیر هر چند خیالی داشته باشد و موجب ترس و وحشت در ذهن افراد شود که در نتیجه آن دچار تکانه‌های عصبی خطرناک شده و جانشان را از دست بدهند، می‌توان به انتساب قتل یقین پیدا کرد. اگر نتوان قتل را به صورت مباشرت اثبات کرد به صورت سببیت می‌توان ثبوت آن را مطمئن نظر قرار داد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۸۵). محقق اردبیلی پس از نقل نظر علامه در عدم پذیرش اقرار به قتل ناشی از سحر، مقدمه‌دارانه این‌گونه بیان می‌دارد: «این دیدگاه قابل تأمل است؛ چرا که گاهی درستی اقرار به قتل ناشی از سحر با قرائن دیگر قابل تأیید است» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۱۶۸). از این عبارت پیداست که هر چند با صرف اقرار متهم نمی‌توان قتل را ثابت کرد اما می‌توان این اقرار را با سایر قرائن یا گواهی آگاهان به علم سحر به منصفه اثبات رساند (لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۵)؛ چرا که مهم در ثبوت قصاص، واقعی بودن سحر نیست؛ مهم ثبوت رابطه سببیت است. حتی در اسباب غیرمتعارف، نظیر دعا و حسد نیز اگر رابطه ثابت شد می‌توان قصاص را ثابت کرد (لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۶).

۱۴۳  
فتا

بررسی تطبیقی امکان وقوع قتل با سحر از منظر فقه شیعه و اهل سنت

بنابراین مشهور فقهای شیعه قتل ناشی از سحر را می‌پذیرند. مستند این گروه از فقیهان در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۱-۱-۱. ادله امکان قتل با سحر

فقیهانی که امکان قتل ناشی از سحر را پذیرفته‌اند منصرف از حقیقی‌پنداشتن آن به ادله زیر استناد جسته‌اند:

#### ۱-۱-۱-۱. دلیل نقلی

##### الف. آیات

مستند قرآنی قائلان به امکان قتل ناشی از سحر، صدر آیه ۱۰۲ سوره بقره است: «فَيَعْلَمُونَ مِنْهَا مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ با این توضیح که مذمت آنان بر فراگیری سحر به هدف جدایی افکندن بین زن و شوهر، دلیل بر تأثیرگذار بودن آن است. در غیر این صورت خدای متعال بر چیزی که واقعیت نداشته مذمت کرده است که این دور از حکمت است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۷۶). در این آیه به صورت ضمنی تأثیری هرچند در حد جدایی افکندن میان زن و شوهر پذیرفته شده است که تسری آن به اموری مهم‌تر نظیر قتل دور از ذهن به نظر نمی‌رسد.

##### ب. روایات

از جمله روایاتی که دلیل بر امکان قتل ناشی از سحر قلمداد شده است، روایاتی است که دلالت بر وقوع این پدیده در عصر حضور نبی مکرم اسلام می‌کند؛ به‌عنوان نمونه روایتی که در ذیل سوره‌های ناس و فلق وارد شده است که علت نزول این سوره‌ها را دفع تلاش یهودیان برای مسحور کردن آن حضرت بیان کرده است (فرات الکوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۲۱)، و خداوند با نزول این سوره‌ها پیامبرش را از نیت شوم آنان با خبر کرده که این خود از جمله معجزات نبوت آن حضرت است (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۳۵). چنان‌که این روایات بیان می‌دارند، دشمنان نبی گرامی اسلام، درصدد بودند که با



استفاده از سحر به آن حضرت آسیب برسانند که خداوند با نزول سوره‌های فوق توطئه آنان را خنثی کرد. اقدام پیشگیرانه خداوند متعال در محافظت از جان رسولش به معنای مضربودن سحر است و الا دلیلی نداشت که خدای متعال سوره نازل کند.

#### ۱-۱-۱-۲. دلیل عقلی

دسته‌ای نظیر مرحوم خوئی و اردبیلی، سحر را عاری از حقیقت می‌دانند. این دسته برای اثبات قتل ناشی از سحر به ادله‌ای نظیر «اقرار العقلاء علی انفسهم جایز» استناد جسته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۸۵)؛ به این بیان که اگر فردی اقرار به قتل ناشی از سحر نماید با توجه به قاعده فوق مورد پیگرد قرار می‌گیرد، قطع نظر از این که سحر حقیقت داشته باشد یا خیر. اما به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیلی که طرفداران امکان قتل با سحر بیان داشته‌اند شیوع وقوع این پدیده است که در عالم خارج واقع شده است و بالوجدان می‌بینیم (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۷۶؛ عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۱۴) که از گذشته‌های دور بین عقلا تأثیرگذاری آن پذیرفته شده بوده که همین یکی از دلایل مؤثر بودن هرچند خیالی آن است (لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۶). از این رو وقتی تأثیر هرچند در حد ایجاد خیال و اوهام، برای آن از منظر قرآن و سنت ثابت شد، انتساب امور عینی نظیر قتل بعید به نظر نمی‌رسد. لذا در صورت اقرار متهم یا گواهی آگاهان خبره، می‌توان قتل را ثابت و قاتل را قابل قصاص دانست.

#### ۱-۱-۲. بیروان عدم امکان وقوع قتل با سحر

مرحوم شهید ثانی ضمن واقعی قلمداد کردن سحر، به بسیاری از فقها نسبت می‌دهد که سحر را امر تخیلی می‌پندارند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۱۴)؛ چنان که برخی دیگر از فقها ضمن عاری از حقیقت دانستن سحر، این‌گونه بیان داشته‌اند: «آنچه از مجموع سخنان فقها و آیات قرآن کریم برداشت می‌شود این است که سحر حقیقت ندارد» (قمی طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۲۳). تعداد دیگری از فقها بیان داشته‌اند که ظاهر، عدم حقیقت سحر است (کاشانی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱). برخی نیز سحر را همسان با شعبده، تخیل صرف

می‌دانند (مرعشی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۱). تعدادی دیگر معتقدند عدم امکان قتل ناشی از سحر، مبتنی بر نظریه کسانی است که سحر را امر پنداری و غیرواقعی می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲، ص ۳۳)؛ چه این که سحر که امری است پنداری، نمی‌تواند اموری واقعی، نظیر قتل را در پی داشته باشد. لذا حتی اگر کسی ادعای به قتل رساندن کسی را با استفاده از سحر کند، باز هم نمی‌توان چنین ادعایی را پذیرفت؛ چنان که از علامه حلی نقل شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۳۳). محقق حلی نیز پس از نقل نظر شیخ و قریب دانستن آن این گونه بیان می‌دارد: «اگر مقتول را سحر کنند، در نتیجه فوت شود، قصاص و دیه‌ای ثابت نمی‌شود» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۸۲)؛ بنابراین چه از طریق فهمیده شود که کسی به وسیله سحر به قتل رسیده، چه خود ساحر اقرار به قتل نماید، قصاص و دیه، هیچ کدام لازم نیست؛ زیرا سحر حقیقت ندارد. این اقرار مثل این است که کسی اقرار به قتل کسی با نگاه کردن کند؛ هم چنان که این اقرار تأثیری ندارد؛ اقرار به قتل ناشی از سحر هم چیزی را اثبات نمی‌کند. در پاسخ به پرسش الزام کردن فردی که اقرار به قتل ناشی از سحر کرده است، می‌گوییم که اصل برائت ذمه است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۰) و با صرف چنین اقراری نمی‌توان انتساب قتل را پذیرفت. این دسته از فقها که تعداد کمتری از فقها و در واقع مخالفان مشهور هستند، عقیده عدم امکان قتل ناشی از سحر را بر روی نظریه وهم‌انگاری سحر بنا نهاده و بر درستی اعتقادشان به ادله زیر تمسک جسته‌اند:

#### ۱-۲-۱. ادله عدم امکان قتل با سحر

##### الف. آیات

استناد این دسته از فقها به آیاتی نظیر آیه «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره، ۱۰۲) است (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۲۶۰). وجه استدلال این است که آیه فرموده است جادوگران نمی‌توانند با جادو آسیبی به کسی برسانند، مگر با اذن خداوند، و محال است که خداوند در امور قبیحه اذن بدهد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۷۶). در نتیجه قتل یک انسان که از شدیدترین امور قبیحه است مأذون خدای تعالی نخواهد بود. دومین آیه‌ای

که مستند منکران حقیقت سحر واقع شده است آیه «يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (طه، ۶۶) است. مرحوم شیخ طوسی برای نفی حقیقت سحر به این آیه استناد جسته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۸)؛ به این بیان که در این آیه صرف تخیل به سحر نسبت داده شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۷۶) و همین، همسان با عاری بودن سحر از حقیقت پنداشته شده است؛ زیرا نهایت تأثیری که سحر دارد نوعی ایجاد وهم و خیال در افراد بوده است، و وهم و خیال نیز نمی‌تواند انسانی را بکشد. برخی دیگر نیز ادعای وهم‌انگاری سحر را به آیه ۶۴ سوره طه استناد داده‌اند که فرموده است: «فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ» (قمی طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۲۳). در اینجا خداوند سحر ساحران فرعون را به معنای خدعه و نیرنگ گرفته است و چنان‌که پیداست خدعه یعنی امر وهمی و غیرحقیقی و چیزی که حقیقت ندارد، نمی‌تواند منشأ اثر در عالم خارج باشد.

#### ب. روایات

از جمله ادله استنادی بر نفی حقیقت سحر و در نتیجه عدم امکان وقوع قتل ناشی از آن، روایت طبرسی از امام صادق علیه السلام در احتجاج است که از امام پرسید: «أَفَيَقْدِرُ السَّاحِرُ أَنْ يَجْعَلَ الْإِنْسَانَ بِسِحْرِهِ فِي صُورَةِ الْكَلْبِ أَوْ الْحِمَارِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ هُوَ أَعْجَزُ مِنْ ذَلِكَ وَأَضْعَفُ مِنْ أَنْ يُعَيَّرَ خَلْقَ اللَّهِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۰)؛ آیا ساحر می‌تواند با سحر خود انسان را به شکل سگ و الاغ درآورد؟ امام فرمود: «ساحر ناتوان‌تر و ضعیف‌تر از آن است که بتواند در خلقت خداوند تغییری ایجاد کند». وفق این روایت، امام علیه السلام ساحر را دارای هیچ قدرتی نمی‌داند. لذا نمی‌توان قتل و امثال آن را به سحر مستند کرد.

#### ۱-۳. ارزیابی ادله طرفین

ارزش‌گذاری ادله پیروان امکان، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که اثبات قتل ناشی از سحر مستند به آن امکان‌پذیر است؛ زیرا مخالفان دستشان در مصاف به این ادله خالی است و نقد قابل‌ذکری وارد نکرده‌اند. فقط نسبت به دلیل عقلی اقرار العقلاء علی

انفهم ممکن است این نقد وارد شود که در صورت تعارض این قاعده با قاعده «ادراء الحدود»، امکان قصاص فرد جاودگر وجود ندارد، چه این که اقرار به عملی که نحوه تأثیر گذاری آن نسبت به مقتول معلوم نیست و از سوی دیگر امکان صحت سنجی آن از طریق بینه و قرائن علمی نیز وجود ندارد، باعث شبهه شده و مورد جریان قاعده درأ است. اما می توان پاسخ داد که علی رغم اطلاق واژه الحدود، از آنجا که این قاعده خلاف اصل است باید به قدر متیقن که همان حدود به معنای خاص است اکتفا کرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۵۷). لذا می توان نتیجه گرفت که قاعده درأ در مورد قصاص جاری نمی شود (حاجی ده آبدی، ۱۳۹۸، ص ۹۴). مؤید بر این استدلال این است که حق الناس وارد بر قاعده درأ است و گستره شمول آن را محدود می کند. مواردی نظیر عدم جواز تخفیف قائل شدن قاضی نسبت به حق الناس (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۱۶۳)، پذیرش شهادت بر شهادت در آن (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۸۰) و نیز عدم جواز حق عفو حاکم (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۴۲۱) و جواز صدور حکم غیابی در حق الناس (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۴۴۳) می تواند به عنوان شاهد این مدعا باشد.

اما ادله پیروان عدم امکان با نقدهای ذیل مواجه است: استدلال به آیه ۱۰۲ بقره با این نقد مواجه است که همیشه نفی ضرر مساوی با نفی تأثیر نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۷۶)؛ بدین معنا که در آیه، نفی تکوینی نیست، یعنی خداوند در عالم تکوین ضرر را از سحر نفی نکرده است، بلکه خداوند اذن تشریحی در استفاده از سحر را نداده است و چنان که فقها در مورد قاعده نفی ضرر بیان داشته اند، منظور از نفی ضرر، نفی حکم ضرری است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۶۰)، نه نفی وجود ضرر در عالم خارج. نقدی که بر استدلال به آیه ۶۶ سوره طه می توان گفت این است که عالم خیال عمیق عمیق و گستره وسیعی دارد که بسیاری از افعال انسان نتیجه ادراکات وهمی و خیالی است؛ چرا که خیال صرفاً خازن نیست، بلکه چنان که از ملاصدرا در برخی موارد نقل شده است، مدرک است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، صص ۲۴۲-۲۴۵). در تحقیقات روان شناسی و فلسفی نیز ثابت شده است که تخیل می تواند در افعال آینده انسان اثر بگذارد (Garry&Polaschek, 2000: 7). وهم نیز در کنار خیال از قوه های ادراکی است که در افعال

حیوانی انسان منشأ اثر است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۲۳۴). بنابراین جادوگران می‌توانند با تصرف در دو قوه خیال و وهم افراد، آنان را دچار شوک‌های عصبی خطرناک کنند که باعث سگته‌های کشنده یا وادار به اعمالی کشنده از قبیل سقوط از بلندی نمایند که مرگ آن‌ها را در پی داشته باشد. معطوف به همین، بزرگانی دیگر نظیر خوئی فرموده‌اند همین مقدار تأثیر، برای انتساب قتل کافی است؛ چرا که اگر با سحر این ذهنیت را بر فردی ایجاد کنند که حیوان درنده‌ای بر او حمله می‌کند و او از ترس بمیرد، ساحر قصاص می‌شود (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲، ص ۸). آقای خوئی قصاص را در هر دو صورت، چه سحر کشنده باشد یا نباشد، اما قصد قتل کرده باشد، ثابت می‌داند (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۲، ص ۸). اشکالی که به استدلال به آیه ۶۴ طه می‌توان کرد این است: چنان‌که اشاره شد اگر بتوان نقش ساحر را در ایجاد توهمات دهشت‌بار ثابت کرد، به‌عنوان نمونه در عالم خیال مسحور تصویر آب خروشان را ایجاد کند و او برای نجات از غرق شدن در آب، خودش را از بلندی پرت کند و بمیرد - چنان‌که برخی منکران واقعیت سحر، این اندازه توانایی ساحر را می‌پذیرند (قمی طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۲۷) - برای اثبات رابطه سببیت کافی به نظر می‌رسد؛ زیرا هیچ ارتباط بایسته‌ای بین امکان قتل و واقعیت داشتن سحر نیست.

اما به نظر می‌رسد که استدلال به روایت طبرسی، با اشکالات سندی و دلالتی مواجه است. از نظر سندی روایت مرسله است (روحانی قمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۳۲). دلالت آن نیز اعم از مدعا است؛ زیرا احتمال دارد که منظور امام علیه السلام قدرت مستقل ساحر بوده باشد، یا مراد امام علیه السلام نفی قدرت اعلی، نظیر قدرت خداوند بوده است؛ چنان‌که تغییر خلقت انسان به حیوان در متن روایت، مؤید آن است و این منافات ندارد که ساحر با اذن خداوند بتواند تصرفاتی را در خلقت انجام دهد؛ چنان‌که صریح قرآن است که خداوند ایجاد عداوت بین زن و شوهر، و در نتیجه جدایی آن‌ها را ثابت می‌داند. مؤید بر این ادعا، ذیل روایت است که امام علیه السلام سحر را نظیر پزشکی و سخن چینی می‌داند؛ چنان‌که فرد سخن چین و پزشک قدرت مطلق ندارند، اما به صورت محدود می‌توانند در ایجاد عداوت و معالجه امراض نقش ایفا کنند، و سحر نیز چنین است. با توجه به آنچه گفته

شد، استدلال منکران قتل ناشی از سحر، یارای مقاومت در برابر استدلال موافقان را ندارد. از اینرو، می‌توان به این نتیجه رسید که قتل ناشی از سحر از منظر فقهای شیعه ممکن به نظر می‌رسد.

## ۲-۱. دیدگاه فقهای اهل تسنن در مورد امکان و عدم امکان قتل به سحر

می‌توان نظریات فقهای اهل تسنن را ضمن دو قول مورد بررسی قرار داد:

### ۱-۲-۱. پیروان امکان وقوع قتل با سحر

بسیاری از فقهای اهل تسنن و به‌طور مشخص شافعی، ابوحنیفه و مالک و بسیاری از متکلمان غیر معتزله، سحر و جادو را دارای حقیقت می‌دانند (المواردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۹۳) و نیز ابن قدامه (ابن قدامة المقدسی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۸)، نووی (النووی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۴) و الصابونی (الصابونی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۸۶). فخر رازی ضمن بحث از اقسام سحر این‌گونه بیان می‌دارد: «اهل تسنن جایز می‌دانند که ساحر توانایی پرواز در هوا و تبدیل کردن انسان به الاغ و بالعکس را دارد» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۲۶). طبری نیز نزدیک به همین عبارت را از برخی قائلان به حقیقت سحر نقل می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۶۷). پذیرش این گستره از تأثیرگذاری سحر در عالم خارج می‌تواند اموری نظیر قتل را نیز شامل شود. صاحب روح المعانی حقیقت داشتن سحر را به جمهور اهل تسنن نسبت داده و این‌گونه بیان داشته است: «جمهور علما حقیقت داشتن سحر را می‌پذیرند و این توانایی را برای ساحر ممکن می‌دانند که بتواند پرواز کند یا روی آب برود و انسانی را بکشد، یا تبدیل به الاغ کند» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳۸). چنان‌که پیداست، در این فراز از عبارت آلوسی، که منتسب به جمهور اهل تسنن شده است توانایی‌های ویژه، از قبیل پرواز و کشتن انسان و تبدیل انسان به الاغ، پذیرفته شده است. همو در جایی دیگر قولی را در مورد وجوب تعلّم سحر بر فقیه، از بعضی نقل می‌کند؛ مستند به این استدلال که بتواند تشخیص دهد کجا قصاص می‌شود و در کجا نه (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳۸). قرطبی نیز ضمن رد ادله منکران واقعی بودن سحر، این‌گونه بیان می‌دارد: «علمای اهل تسنن معتقدند

که انجام امور خارق‌العاده به دست ساحر از قبیل ایجاد مرض، جدایی بین زن و شوهر و زوال عقل و تغییر شکل اعضای بدن، بعید نیست، بلکه کاملاً شناخته شده است» (القرطبی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۶).

برخی علما نیز قائل به تفکیک شده‌اند. لذا مستند به آیات ۶۶ سوره طه و ۱۰۲ سوره بقره، بعضی از انواع سحر را غیرواقعی و تعدادی دیگر را دارای حقیقت می‌دانند (العینی، بی تا، ج ۲۱، ص ۲۷۹). بعضی از فقها بدون تفکیک بین نوعاً کشنده بودن و نبودن سحر، این گونه بیان داشته‌اند: «اگر ساحر اقرار به قتل کسی به وسیله سحر کند کشته می‌شود» (ابن‌الحاجب، ۱۴۲۱ق، ص ۴۸۹). چنان که پیدا است، این گروه از فقها، هیچ تفکیکی میان کشنده بودن و نبودن و واقعی بودن و نبودن سحر نکرده‌اند و صرف اقرار به قتل ناشی از سحر را موجب قصاص می‌دانند. برخی از فقها نظیر شافعی بر فرض اعتراف ساحر به کشنده بودن سحر، رابطه قتل را ثابت دانسته و این گونه بیان می‌دارد: «اگر ساحر اقرار نماید که عمل (سحر) من به طور معمول کشنده است و من با این عمل، قصد قتل او را کرده بودم و او را به قتل رساندم، به عنوان قصاص کشته می‌شود» (الشافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ المزنی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۶۲). وفق این، ملاک در استناد قتل و ثبوت قصاص یا دیه، اعتراف ساحر است. اگر اعتراف به کشنده بودن و عمدی بودن کرد، قصاص ثابت است. اگر ساحر اقرار به قتل کند، اما قصد کشتن نداشته، قتل خطا محسوب می‌شود و باید دیه پرداخت کند. برخی از فقها این سخن شافعی را مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ با این توضیح که معنا ندارد؛ وقتی شخصی اقرار می‌کند که این فرد در نتیجه کار من کشته شده است، باید قصاص شود؛ چه قصد قتل کرده باشد یا نه (الجصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۷). بسیاری از فقها در صورتی قتل عمدی با استفاده از سحر را می‌پذیرند که به گواهی گواهان یا به اقرار ساحر، نوعاً کشنده بودن سحر اثبات شود و الا قتل شبه‌عمد ثابت می‌شود (الشوکانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۲۰۹). برخی با انتساب پذیرش کشنده بودن سحر به جمهور اهل تسنن، طریق اثبات آن را مورد اختلاف می‌دانند: مالکیه گفته است که با اقرار و بینة ثابت می‌شود، و شافعی فقط اقرار را وسیله اثبات می‌دانند (مجموعه من المؤلفین، ج ۲۴، ص ۲۶۸)؛ و نیز بسیاری تصریح کرده‌اند که اگر ساحر کسی را با سحر نوعاً کشنده بکشد، از باب

قصاص کشته می شود؛ مثل ابن قدامه، نووی، صاحب شرح مغنی و ابن حجر (الشنقیطی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۶۱). بنابراین می توان به این برآیند دست یازید که بسیاری از بزرگان سلف اهل تسنن در صورت استناد قتل به سحر، ساحر را مستحق قصاص می دانند.

### ۱-۲-۱. ادله امکان قتل با سحر

#### الف. آیات

نخستین دلیل، آیه ۱۱۶ سوره اعراف است: «سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَوْهُم بِوَجْهِهِمْ وَبِأَسْحَرٍ عَظِيمٍ»؛ ساحران فرعون چشمان مردم را سحر کردند که در نتیجه، آنان ریسمان ها را به شکل مارهای در حال حرکت دیدند. دیدن ریسمان به شکل مار و ترسیدن از آن، نتیجه تأثیرگذاری سحر پنداشته شده است. همین واقعه، دلیل بر وقوع سحر و تأثیرگذاری آن در عالم خارج است و در نتیجه امکان انتساب امور عینی نظیر قتل به آن وجود دارد و نیز آیه «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْحِهِ» (بقره، ۱۰۲) که از چند جهت بر حقیقت داشتن سحر، بدان استدلال شده است: نخست خداوند خبر داده است که سحر آموخته می شود و فراگیرنده آن کافر می شود؛ دوم اینکه با استفاده از آن میان همسران جدایی افکنده می شود و این صفات، برای چیزی است که حقیقت دارد (النووی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۴)، و نیز این بخش از آیه فوق: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره، ۱۰۲)؛ چنان که پیدا است در این آیه تأثیرگذاری زبان بار ساحران با اذن خداوند استثنا شده است و این به معنای مؤثر بودن هر چند مشروط سحر به اذن خداوند است. پرواضح است که وجود اثر، دلیل بر وجود مؤثر است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۲۱)؛ از این رو، تفکیک گذاری میان آثار سحر نیازمند دلیل خاص است که چنین دلیلی وجود ندارد. بنابراین از آیات قرآن، تأثیرگذاری سحر نسبت به ایجاد پدیده های واقعی از جمله قتل ممکن به نظر می رسد. مگر اینکه مخالفان دلیلی صریح بر نفی چنین اثری داشته باشد؛ همچنین آیه «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» (فلق، ۴)، با این تبیین که اگر سحر حقیقت نمی داشت و منشأ اثر در عالم خارج نمی بود، خداوند متعال امر به استعاذه نسبت به آن نمی کرد (الموردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۹۴؛ ابن مفلح، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۴۹۴)؛ چرا که مراد از



نفاثات را چنان که اکثر مفسران تفسیر کرده‌اند (عواد المعتقد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۲) زنان ساحره است که در گره‌ها را افسون می‌کردند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۶۹۰). لذا پناه‌بردن به خدای متعال از شر سحر ساحران بدین معنا است که آنان می‌توانند تصرفاتی در عالم خارج انجام دهند و هم‌چنان که در آیه، قیدی نسبت به نوع تصرفات آنان نیامده است، هر نوع تصرفی، از جمله قتل دور از گستره شمول آیه به نظر نمی‌رسد. مؤید بر این استدلال، کنار هم قرار گرفتن واژه «نفاثات» با حسد است؛ هم‌چنان که حسد می‌تواند تأثیر پنهانی در بدن محسود داشته باشد، سحر ساحر نیز چنین است (الشنقیطی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۶۲). مضاف بر ادله فوق، به اعتقاد بسیاری از علما، شأن نزول دو سوره ناس و فلق، سحر لبید بن أعصم یهودی نسبت به شخص پیامبر ﷺ بوده است (عواد المعتقد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۲) که این خود دلیلی است بر وقوع و تأثیرگذاری سحر در عالم خارج. برخی از طرفداران حقیقت سحر، از طریق تنظیر سحر با چشم‌زخم، در صدد اثبات آن برآمده‌اند، بدین توضیح که هم‌چنان که در عالم خارج تأثیرگذاری چشم‌زخم نزد عقلا مسلم است، تأثیر برخی افراد از طریق نفس‌های قوی استبعادی ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۲۳).

#### ب. روایات

از روایات، روایتی است که بخاری از عائشه نقل کرده است: «سحر رسول ﷺ رجل من بنی زریق یقال له لبید بن الأعصم حتی کان رسول الله ﷺ یخیل إليه أنه فعل الشيء وما فعله» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۶۳). این روایت از نظر سندی صحیح است (النووی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۷)، و دلالت آن نیز صریح در تأثیرگذاری سحر است؛ چرا که باعث تغییر عادت و رفتار پیامبر ﷺ شده است. البته در این روایت دلیلی بر این که سحر می‌تواند باعث قتل شود وجود ندارد، مگر این که بگوییم این تأثیر حداقلی نشانه‌ای بر تأثیرگذاری حداکثری است و نیز بپذیریم که سحر می‌تواند با ایجاد تغییر در عادات فرد مثل دگرگون کردن میل و اشتیهای فرد باعث شود به صورت تدریجی از گرسنگی بمیرد. چنین برداشتی از متن حدیث، ممکن به نظر می‌رسد و نیز روایتی که بخاری از ابی‌هریره

از پیامبر ﷺ نقل کرده است: «قال: اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله، والسحر» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۰). این روایت که از نظر سند قابل اعتنا است، از نظر دلالت نیز قابل پذیرش به نظر می‌رسد؛ چرا که پیامبر ﷺ از هفت چیز انسان را بر حذر داشته و سحر را از جمله آنها قرار داده است و این به معنای حقیقت‌داشتن و مؤثر بودن آن است (عواد المعتقد، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۲).

### ۱-۲-۲. پیروان عدم‌امکان وقوع قتل با سحر

متکلمان معتزله، مغربی از اهل ظاهر (الموردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۹۲) و ابوجعفر استرآبادی از شافعی‌ها، سحر را تخیل صرف می‌دانند (الموردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۹۲؛ ابن‌قدمه المقدسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۵۹). زمخشری نیز در تفسیر آیه ۴ سوره فلق بیان کرده است که سحر حقیقت ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۸۲۱) و در ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره، جدایی بین زن و شوهر را نتیجه نیرنگ و حق جلوه‌دادن باطل می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۳). چنان‌که پیداست، از نظر این عالم بزرگ، سحر عاری از حقیقت است؛ فقط ممکن است گاهی خداوند همزمان با افسون افسون‌گران و قایعی را ایجاد کند، اما خود سحر مثل تأثیر برندگی چاقو یا سوزندگی آتش نیست که همواره بتواند در شرایط عادی تأثیرگذاری خودش را داشته باشد. از همین رو، به بزرگانی چون ابوحنیفه، مالک و احمد نسبت داده شده است که اگر استناد قتل به ساحر ثابت شود کشته نمی‌شود، مگر در صورت تکرار و عادت کردن ساحر یا اقرار ساحر یا گواهی دو شخص آگاه که در این صورت از باب حد کشته می‌شود (الزاملی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۲۱۷). این بدان معنا است که قتل ناشی از سحر، موجب قصاص نیست؛ شاید به این دلیل که آلت قتاله نزد امثال ابوحنیفه، اسلحه است، و آنچه که عادتاً جایگزین سلاح می‌شود (مجموعه من المؤلفین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴). از قاضی عبدالجبار نیز می‌توان به‌عنوان یکی از منکران حقیقت‌داشتن سحر (القاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۱۰۱) و عدم‌انتساب اموری بسان قتل بدان نام برد. ماتریدی از دیگر عالمانی است که سحر را بسان کذب عاری از حقیقت و همسان با تشبیه و تخیل می‌داند (الماتریدی، بی‌تا، ص ۲۰۹). ابن‌حزم نیز ذیل آیه شریفه ۶۶

طه، سحر را عاری از حقیقت می‌داند (ابن‌حزم، بی‌تا، ج ۱، ص ۵). بنابراین در سوی مقابل، گروهی از فقها قرار دارند که سحر را تخیلی، غیرواقعی و قتل ناشی از آن را غیرممکن می‌دانند. مستند این گروه از فقها همراه با نقد آن در زیر پوییده می‌شود:

#### ۱-۲-۲-۱. ادله قائلان به عدم امکان قتل ناشی از سحر

۱-۲-۲-۱. ادله نقلی

##### الف. آیات

مستند استدلال این گروه از فقها آیه ۶۶ سوره طه است. اینان معتقدند که ساحران داخل ریسمان‌ها جیوه گذاشته‌اند و با تابش خورشید به شکل مارهای زنده به حرکت درآمده‌اند؛ در نتیجه ناظران خیال کردند که آن‌ها مارهای واقعی هستند، درحالی که چنین نبود. به عبارت دیگر، این صرفاً خطای دید ناظران بود؛ چنان که در زندگی روزمره، بسیاری از این نوع خطاهای دید را شاهد هستیم. بنابراین آنچه ساحران به نمایش گذاشتند، اموری از قبیل خطای دید بود. دلیل دیگری که مورد استدلال منکران حقیقت سحر واقع شده است، آیه ۱۱۶ سوره اعراف است: «فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ»؛ هنگامی که ساحران ریسمان‌هایشان را افکندند، چشمان مردم را افسون کردند. نحوه استدلال این‌گونه است که اگر سحر واقعی بود، باید قلوب مردم را سحر می‌کردند نه چشمان آنها را (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۳۵)؛ بدین علت، نمی‌توان امکان قتل ناشی از سحر را نتیجه گرفت.

##### ب. روایات

برخی، برای تأیید استدلال به آیات فوق به‌عنوان مؤید، روایتی را ذکر کرده‌اند که در ذیل آیه ۱۱۶ اعراف از ابن‌عباس نقل شده است: «انه خیل الی موسی عليه السلام ان حبالهم وعصيهم حیات مثل عصا موسی فأوحى الله عز وجل اليه أن أَلْتِي عَصَاكَ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۳۵)؛ یعنی ساحران صرف تخیل ماربودن را ایجاد کردند نه چیزی بیشتر. پس توانایی ساحران منحصر در ایجاد تخیلات است که نمی‌تواند منشأ اثر در عالم خارج

باشد. از این رو، بر اساس این روایت، ساحران توانایی ایجاد هیچ نوع اثر واقعی در عالم خارج را ندارند. قتل نیز از جمله امور واقعی است و با سحر که قلمرو آن صرفاً در عالم خیال محدود می‌شود امکان وقوع ندارد.

### ۱-۲-۲-۲. ادله عقلی

دلیل دیگری که بر عدم امکان وقوع قتل ناشی از سحر اقامه شده، این است که اگر سحر حقیقت داشته باشد و ساحر بتواند با سحر خود کسی را به قتل برساند، یعنی این توانایی را دارد که جان بدهد و جان بستاند. در این صورت، چه فرقی بین معجزات انبیا و این امور غیرطبیعی باقی می‌ماند؟ از کجا باید فهمید که کدام شخص نبی و راستگو است و کدام ساحر و شیاد؟ کدام مأمور الهی است و کدام در خدمت شیطان و هوای نفس؟ بنابراین با پذیرش حقیقت داشتن سحر، خط بطلان بر تمام اصول شرایع و ادیان توحیدی کشیده می‌شود که پذیرش چنین پیامدهایی بر طرفداران امکان انتساب قتل به سحر، بسیار گران تمام خواهد شد. در نتیجه برای گرفتار نشدن در چنین محظوری، باید پذیرفت که سحر عاری از هرگونه حقیقت است و اعمال ساحران صرفاً ایحاد تخیل است (الموردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، صص ۹۴-۹۳)؛ لذا نمی‌توان پذیرفت که اموری مثل قتل در نتیجه امر تخیلی مثل سحر، امکان وقوع پیدا کرده است. دلیلی دیگری که منکران حقیقت داشتن سحر مستمسک قرار داده‌اند وجدانی است؛ به این بیان که اگر ساحران قدرت تأثیر گذاری بر عالم خارج را داشتند باید می‌توانستند از طریق تصرف در عالم تکوین و انقلاب ماهیت اشیا، به نان و نوایی برسند؛ مثلاً بتوانند فلزات کم‌ارزشی مثل نقره و برنز را تبدیل به طلا کنند تا برای تحصیل اموال کم‌ارزش اینقدر تقلا نکنند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۲۰) و چون چنین توانایی‌ای ندارند می‌توان گفت که سحر عاری از حقیقت و فاقد هر نوع تأثیر گذاری در عالم خارج است.

### ۱-۲-۳. ارزیابی ادله طرفین

آیات مورد استناد پیروان امکان قتل ناشی از سحر، با نقد قابل ذکری مواجه نیست.

تنها با این نقد کلی مواجه است که در هیچ‌یک از آیات مورد استدلال، اشاره‌ای به قتل ناشی از سحر به صورت خاص نشده است. اما چنان‌که گذشت، با امکان اثبات تأثیرگذاری سحر، دلیلی بر محدود کردن گستره آن وجود ندارد. روایت دوم موافقان، با نقدهای ذیل مواجه است: نخست این‌که از نظر سندی با اشکال عدم تصریح به صحت از سوی بزرگان مواجه است و دوم از نظر مفهومی با این اشکال مواجه است که بر حذر داشتن از اشیاء هفت‌گانه که سحر نیز یکی از آنان شمرده شده، همسان بر حقیقت داشتن و مؤثر بودن آنها نیست. هم‌چنان‌که شریک داشتن خدای متعال حقیقت ندارد، سحر نیز از حقیقت عاری است. اما کمی تدقیق در محتوای روایت نشان می‌دهد که نقد فوق خالی از دقت کافی است؛ چراکه از نظر سندی، بخاری آن را به‌عنوان روایت قابل اعتنا ذکر کرده، و از نظر دلالت هر چند شریکی در عالم خارج برای خدای متعال قابل تصور نیست، ولی پدیده شرک امری واقعی است که از بدو خلقت بشر در زمین، بوده است و سحر نیز چنین است. گذشته از این، وحدت سیاق که سحر و چشم‌زخم و امثال آن کنار هم در روایت فوق ذکر شده است، بیانگر واقعی بودن همه آنها است. بنابراین ادله قائلان به امکان قتل ناشی از سحر با نقد قابل اعتنایی مواجه نبوده و قتل ناشی از سحر مورد پذیرش است؛ چراکه ادله مخالفان از تیغ نقد جان سالم در نخواهد برد.

نسبت به ارزیابی ادله مخالفان می‌توان بیان داشت که به نظر بزرگانی چون فخر رازی، به صورت کلی استدلال به این ادله به شدت ضعیف است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۲۱). وجه ضعف مضاف بر آنچه فخر رازی توضیح داده، این است: اشکال عمده بر این دلایل، اخص بودن آنها از مدعا است؛ بدین توضیح که وهمی‌انگاران سحر نیاز به ادله‌ای دارند که بتواند هرگونه تأثیری را از سحر نفی کند؛ چراکه در غیر این صورت، مدعای طرفداران حقیقی بودن سحر، و در نتیجه امکان قتل ناشی از آن ثابت می‌شود. اما چنان‌که گذشت ادله منکران، چنین چیزی را ثابت نمی‌کند. بلکه یک قدم بالاتر، این ادله می‌تواند دلیلی بر اثبات مدعای طرفداران حقیقی بودن سحر باشد؛ به این توضیح که آنها می‌گویند ما ادعا نداریم که ساحر می‌تواند مثل معجزات انبیا تصرفی در مخلوقات

خدا انجام بدهد. اما می‌تواند تصرفاتی هرچند تخیلی در افراد پدید آورد که همین اندازه می‌تواند در مواردی، نتیجه مرگ‌آور را به دنبال داشته باشد. چنان‌که بسیاری از مفسران در توضیح آیه ۱۱۶ سوره اعراف بیان داشته‌اند، ساحران با استفاده از سحر، چشم ناظران و حتی حضرت موسی را مورد تأثیر قرار دادند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۱۵). این تأثیر هرچند حداقلی و تخیلی در اثبات مدعا، کافی به نظر می‌رسد. بنابراین آیاتی که مورد استدلال مخالفان واقع شده است، دلیل بر حقیقت داشتن سحر است تا وهمی بودن آن (القرطبی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۶). بر ادعای منکرینی چون قاضی عبدالجبار این اشکال عمده نیز وارد است که خودشان اعتراف ضمنی بر مؤثر بودن سحر کرده‌اند؛ از جمله جناب قاضی این‌گونه بیان داشته است: «چون سحر در حقیقت سبب هیچ‌زیانی نمی‌شود، زیرا نوعی حيله است؛ نهایت تأثیری که دارد ترس است که همین در مواردی باعث برخی مرض‌ها می‌شود» (القاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱). چنان‌که پیداست، هرچند نوعی تناقض در کلمات جناب قاضی مشهود است، اما به هر حال ایشان منصرف از پذیرش حقیقت سحر، زیان و خوف ناشی از آن را که منجر به امراض و زیان‌هایی بدنی می‌شود، می‌پذیرد که همین در اثبات اموری نظیر قتل که در برخی موارد ناشی از خوف و ترس و برخی امراض کشنده است کافی به نظر می‌رسد.

### نتیجه‌گیری

یکی از ابزارهای مورداستفاده در قتل انسان که تضارب آراء و برداشت‌ها را در پی داشته است، استفاده از سحر و افسون است. نکته کلیدی این اختلاف به امکان و عدم امکان این نوع قتل‌ها، حقیقت داشتن و نداشتن سحر و در نتیجه ثبوت یا عدم ثبوت قصاص برمی‌گردد. اما با توجه به آیات قرآن کریم از جمله آیه ۱۰۲ سوره بقره و ۴ سوره فلق و نیز احادیث صحیحیه به نقل از منابع اهل سنت، و مضاف بر آن، تأثیرگذاری سحر، به عنوان واقعیتهایی که سال‌ها در میان بشر بوده و به عنوان یک علم آموزانده می‌شده و می‌شود، می‌توان امکان قتل ناشی از سحر را پذیرفت؛ اعم از این که بتوان حقیقی بودن سحر را پذیرفت یا صرفاً آن را امر تخیلی و پنداری پنداشت؛ زیرا امکان ایجاد اعمال و

رفتاری، در عالم خارج از طریق تخیل نیز ممکن است؛ مثل ایجاد تخیل غرق شدن، یا مورد حمله قرار گرفتن به وسیله حیوان درنده یا تصور سقوط از ارتفاع؛ چراکه آنچه مهم است اثبات رابطه استناد قتل نسبت به عمل ساحر است که این رابطه با اقرار ساحر یا گواهی افراد خبره نسبت به سحر، قابل اثبات است. از این رو، از آنجا که اصل تأثیرگذاری سحر مستند به ادله نقلی و عقلی اثبات شد، قتل ناشی از سحر قابل پذیرش است؛ چراکه دلیل بر محدود کردن دایره شمول تأثیرگذاری سحر در اموری مثل جدایی بین زن و شوهر و امثال آن نیست.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

- آلوسی، شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). روح المعانی (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر. (۱۴۲۱ق). جامع الأمهات (چاپ دوم). بی‌جا: الیمامة للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن حزم الأندلسی، أبو محمد علی بن أحمد. (بی‌تا). الفصل فی الملل والأهواء والنحل (ج ۱). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- ابن قدامة المقدسی، أبو محمد موفق‌الدین. (۱۴۱۴ق). الکافی فی فقه الإمام أحمد (ج ۴). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. (۱۴۱۸ق). المبدع فی شرح المقنع (ج ۷). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابوالحسین، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة (ج ۵). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان (ج ۱۳، ۱۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- اردبیلی، عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). فقه الحدود والتعزیرات (ج ۱، چاپ دوم). قم: جامعة المفید.
- اصفهانى، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول (ج ۲). قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- بخاری، محمد بن إسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری (ج ۷). بی‌جا: دار طوق النجاة.
- الجبصا ص الحنفی، أحمد. (۱۴۰۵ق). أحكام القرآن (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حاجی‌ده‌آبادی، احمد. (۱۳۹۸). قواعد فقه جزایی. قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۶۰

ف

سال سی و یکم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۹)، پاییز ۱۴۰۳



خميني، سيد روح الله. (١٣٩٢) تحرير الوسيله (ج ٢، چاپ سوم). قم: مؤسسه تنظيم و نشر امام  
خميني رحمته الله عليه.

خميني، سيد روح الله. (١٤٣٤ق). تحرير الوسيله (ج ٢). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام  
خميني رحمته الله عليه.

خوئي، سيد ابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الامام الخوئي (ج ٤١). قم: مؤسسه احياء آثار الامام  
الخوئي رحمته الله عليه.

روحاني قمي، سيد صادق حسيني. (١٤١٢ق). فقه الصادق (لروحاني) (ج ١٤). قم: دار الكتاب-  
مدرسه امام صادق عليه السلام.

الزاملی عسيري، أحمد بن علي. (١٤٣١ق). منهج الشيخ عبد الرزاق عيفي وجهوده في تقرير  
العقيدة والرد على المخالفين (ج ١). المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود  
الإسلامية.

زمخشري، محمود. (١٤٠٧ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. (ج ١ و ٢). بيروت: دار  
الكتاب العربي.

سيزواري، سيد عبدالأعلى. (١٤١٣ق). مهذب الأحكام (ج ٢٨، چاپ چهارم). قم: مؤسسه  
المنار.

سعدی، ابوجيب. (١٤٠٨ق). القاموس الفقهي لغة واصطلاحات (چاپ دوم). دمشق: دار الفكر.

سيوطي، جلال الدين. (١٤٠٤ق). الدر المنثور في التفسير بالمأثور (ج ٨). بيروت: دارالفكر.

الشافعي، محمد بن إدريس. (١٤١٠ق). الام (ج ١). بيروت: دارالمعرفة.

الشنقيطي، محمد الأمين. (١٤١٥ق). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (ج ٩). بيروت: دار  
الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الشوكاني، محمد بن علي. (١٤١٣ق). نيل الاوطار (ج ٧). مصر: دار الحديث.

شهيد ثاني، زين الدين بن علي. (١٤١٣ق). مسالك الأفهام (ج ١٥). قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

شهيد ثاني، زين الدين. (١٤١٠ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (ج ٣ و ٤). قم: مكتبة  
الداوري.

- شیرازی، ناصر مکارم. (١٤٢٦). أنوار الفقاهة (لمكارم). قم: انتشارات مدرسة الإمام علي.
- الصابوني، محمد علي. (١٤٠٠ق). روائع البيان تفسير آيات الأحكام (ج ١، چاپ سوم). بيروت: مؤسسة مناهل العرفان.
- صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم. (١٣٥٤). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم. (بی تا). الحاشية على الهيات الشفاء. قم: انتشارات بيدار.
- طبرسی، احمد بن علی، (١٤٠٣ق). الاحتجاج (ج ٢). مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (١٤١٢ق). جامع البيان في تفسير القرآن (ج ١، ٣ و ٩). بيروت: دار المعرفة.
- طريحي، فخرالدين. (١٤١٧ق). مجمع البحرين (ج ٣، چاپ سوم). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن. (١٣٧٨ق). المبسوط في فقه الإمامية (ج ٧ و ٨، چاپ سوم). تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). الخلاف (ج ٥). قم: دفتر انتشارات اسلامي.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبيان في تفسير القرآن (ج ١٠). بيروت: احياء التراث العربي.
- عواد المعتقد، بن عبدالله. (١٤٢٢ق). حقيقة السحر وحكمه في الكتاب والسنة. مدينة المنورة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- العيني، أبو محمد محمود. (بی تا). عمدة القارى شرح صحيح البخارى (ج ٢١). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. (١٤١٦ق). كشف اللثام عن قواعد الاحكام (ج ١٠). قم: مؤسسة نشر الاسلامي.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتيح الغيب (ج ٣، چاپ سوم). بيروت: دار احياء التراث العربي.

فرات الكوفى، فرات بن ابراهيم. (١٤١٠ق). تفسير فرات الكوفى. تهران: مؤسسة الطبع والنشر فى وزارة الإرشاد الإسلامى.

فراهيدى، خليل بن احمد. (١٤١٠ق). كتاب العين (ج ٣، چاپ دوم). قم: نشر هجرت. فيومى، احمد بن محمد مقرى. (بى تا). المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى (ج ٢). قم: منشورات دار الرضى.

القاضى عبد الجبار، بن أحمد. (بى تا). متشابه القرآن (ج ١). بى جا: مكتبة دار التراث. القرطبى، محمد بن أحمد. (١٣٨٥ق). تفسير القرطبى (ج ٢، چاپ دوم). القاهرة: دار الكتب المصرية.

قمى طباطبائى، سيد تقى. (١٤١٣ق). عمدة الطالب فى التعليق على المكاسب (ج ١). قم: كتابفروشى محلاتى.

قمى طباطبائى، سيد تقى. (١٤٢٣ق). الدلائل فى شرح منتخب المسائل (ج ٤). قم: كتابفروشى محلاتى.

كاشانى، حاج آقا رضا مدنى. (١٤١٠ق). كتاب القصاص للفقهاء والخواص (ج ١، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامى.

لنكرانى، محمد فاضل موحدى. (١٤٢١ق). تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة: القصاص. قم: مركز فقهى ائمه اطهار.

الماتريدى، ابومنصور محمد. (بى تا). التوحيد. الاسكندرية: دار الجامعات المصرية. الماوردى، على بن محمد. (١٤١٩ق). الحاوى الكبير (ج ١٣). بيروت: دار الكتب العلميه.

مجموعة من المؤلفين. (بى تا). موسوعة الفقه الإسلامى المصرية. مصر: موقع وزارة الأوقاف المصرية.

محقق حلى، جعفر بن حسن. (١٤٠٨ق). شرائع الإسلام (ج ٤، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعيليان.

مرادى، حسين. (١٣٩٦). حقوق جزاى اختصاصى: جرایم علیه اشخاص (جنایات). تهران: نشر میزان.

مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). القصاص علی ضوء القرآن والسنة (ج ۱). قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی.

المزنی، إسماعیل بن یحیی. (۱۴۱۰ق). مختصر المزنی (ج ۸). بیروت: دار المعرفة. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۹). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام (ج ۴۱، ۴۲ و ۴۳، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

النووی، أبوزکریا محیی‌الدین یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). شرح النووی علی مسلم (ج ۱۴، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

Garry, Maryanne and Polaschek, Devon L.L. (2000) *Imagination and Memory*. Current Directions in psychological Science. Feb l.

## References

\* The Holy Qur'an

A group of Authors. (n.d.). *Mawsu'at al-Fiqh al-Islami al-Misriyya*. Egypt: Egyptian Ministry of Endowments Website. [In Arabic]

Abu al-Husayn, A. b. F. (1997). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Vol. 5). Qom: Publications of the Office of Islamic Propagation. [In Persian]

Al-'Ayni, A. M. M. (n.d.). *Umdat al-Qari: Sharh Sahih al-Bukhari* (Vol. 21). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Al-Farahidi, K. b. A. (1990). *Kitab al-'Ayn* (Vol. 3, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]

Al-Fayumi, A. b. M. M. (n.d.). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'i* (Vol. 2). Qom: Dar al-Ridha Publications.

Al-Jassas al-Hanafi, A. (1984). *Ahkam al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Al-Maturidi, A. M. M. (n.d.). *Al-Tawhid*. Alexandria: Dar al-Jami'at al-Misriyya.

Al-Mawardi, A. b. M. (1998). *Al-Hawi al-Kabir* (Vol. 13). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]

Al-Muzani, I. b. Y. (1989). *Mukhtasar al-Muzani* (Vol. 8). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

Al-Nawawi, A. M. Y. b. S. (1972). *Sharh al-Nawawi 'ala Muslim* (Vol. 14, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Al-Qazi Abd al-Jabbar, A. (n.d.). *Mutashabih al-Qur'an* (Vol. 1). Dar al-Turath Library.

Al-Qurtubi, M. b. A. (1965). *Tafsir al-Qurtubi* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya. [In Arabic]

Al-Sabuni, M. A. (1980). *Rawai' al-Bayan: Tafsir Ayat al-Ahkam* (Vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Manaahil al-Irfan Institute. [In Arabic]

Al-Shafi'i, M. b. I. (1990). *Al-Umm* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

- Al-Shahid Thani, Z. (1990). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Vols. 3 & 4). Qom: Maktabah Al-Dawari. [In Arabic]
- Al-Shahid Thani, Z. b. A. (1992). *Masalik al-Afham* (Vol. 15). Qom: Al-Ma'arif Islamic Institute. [In Arabic]
- Al-Shanqiti, M. A. (1995). *Adwa' al-Bayan fi Iyдах al-Qur'an bi-al-Qur'an* (Vol. 9). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
- Al-Shawkani, M. b. A. (1992). *Nayl al-Awtar* (Vol. 7). Egypt: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Al-Tabari, A. J. M. b. J. (1992). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 3, & 9). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Al-Tarihi, F. (1996). *Majma' al-Bahrayn* (Vol. 3, 3rd ed.). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Arabic]
- Al-Tusi, A. J. M. b. H. (1958). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah* (Vols. 7 & 8, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Al-Maktaba Al-Murtadhawiyyah le Ihya al-Athar al-Jafariya. [In Arabic]
- Al-Tusi, A. J. M. b. H. (1987). *Al-Khilaf* (Vol. 5). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Al-Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 10). Beirut: Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Alusi, S. (1995). *Ruh al-Ma'ani* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Al-Zamili Asiri, A. b. A. (2010). *The methodology of Shaykh Abd al-Razzaq Afifi and his efforts in establishing doctrine and responding to opponents* (Vol. 1). Saudi Arabia: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. [In Arabic]
- Ansari, M. (1998). *Fara'id al-Usul* (Vol. 2). Qom: Islamic Thought Society. [In Persian]
- Ardebili, A. b. M. (1986). *Majma' al-Faydah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhān* (Vol. 13 & 14). Qom: Office of Islamic Publications. [In Persian]

- Ardebili, A. K. (2006). *Fiqh al-Hudud wa al-Ta'azirat* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Al-Mufid University. [In Persian]
- Awad al-Mutaiq, A. (2001). *Haqiqah al-Sihr va Hikmah fi al-Kitab va al-Sunnah*. Medina: Islamic University of Madinah. [In Arabic]
- Bukhari, M. b. I. (2001). *Sahih al-Bukhari* (Vol. 7). Bijā: Dar Tawq al-Najāt. [In Arabic]
- Fadil Hindi, M. b. H. (1995). *Kashf al-Litham an Qawa'id al-Ahkam* (Vol. 10). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Fakhr Razi, M. b. U. (1999). *Mafatih al-Ghayb* (Vol. 3, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Furat al-Kufi, F. b. I. (1990). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Institute. [In Arabic]
- Garry, M., & Polaschek, D. L. L. (2000). Imagination and memory. *Current Directions in Psychological Science*, 9(1), 6-10. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00002>
- Haji-Deh Abadi, A. (1979). *Legal Fiqh Principles*. Qom: Research Institute of the Seminary and University. [In Persian]
- Ibn al-Hajab, O. b. O. (2000). *Jami' al-Ummahat* (2<sup>nd</sup> ed.). Al-Yamama Press. [In Arabic]
- Ibn Hazm al-Andalusi, A. b. A. (n.d.). *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nahl* (Vol. 1). Cairo: Maktabat al-Khanji. [In Arabic]
- Ibn Muflih, I. b. M. (1993). *Al-Mubdi' fi Sharh al-Muqni'* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Qudama al-Moghadasi, A. b. M. (1414 AH). *Al-Kafi fi Fiqh Imam Ahmad* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
- Isfahani, H. (1993). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
- Kashani, H. A. R. M. (1989). *Kitab al-Qisas lil-Fuqaha' wa-al-Khawas* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

- Khoei, S. A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei* (Vol. 41). Qom: Institute for Reviving the Works of Imam Khoei. [In Persian]
- Khomeini, S. R. H. (2013). *Tahrir al-Wasilah* (Vol. 2, 3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Institute for the Publication and Organization of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. H. (2015). *Tahrir al-Wasilah* (Vol. 2). Tehran: Institute for the Publication and Organization of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Lankarani, M. F. M. (2000). *Tafsil al-Shari'ah fi Sharh Tahrir al-Wasilah: Al-Qisas*. Qom: Ahl al-Bayt Jurisprudential Center. [In Arabic]
- Mar'ashi Najafi, S. S. (1994). *Al-Qisas 'ala Dawi' al-Qur'an wa-al-Sunnah* (Vol. 1). Qom: Ayatollah Mar'ashi Library Publications. [In Arabic]
- Moradi, H. (2017). *Exclusive Criminal Law: Crimes Against Persons (Homicide and Bodily Harm)*. Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
- Mostafavi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 9). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Muhaqqiq Hilli, J. b. H. (1987). *Sharayi' al-Islam* (Vol. 4, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1984). *Jawahir al-Kalam* (Vols. 41, 42, & 43, 7th ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Qummi Tabatabai, S. T. (1992). *Umdat al-Matalib fi al-Ta'liq ala al-Makasib* (Vol. 1). Qom: Mahallati Bookstore. [In Persian]
- Qummi Tabatabai, S. T. (2002). *Al-Dalail fi Sharh Mukhtasar al-Masa'il* (Vol. 4). Qom: Mahallati Bookstore. [In Persian]
- Ruhani Qummi, S. S. H. (1993). *Fiqh al-Sadiq* (Vol. 14). Qom: Dar al-Kitab- Imam Sadiq. School. [In Persian]
- Saadi, A. (1988). *AL-Qamous al-Fiqhi li al-Lugha va Istilahat* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Sabzewari, S. A. (1992). *Muhadhdhab al-Ahkam* (Vol. 28, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Al-Manar Institute. [In Persian]



- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1975). *Al-Mabda' wa-al-Ma'ad*. Tehran: Academy of Philosophy and Wisdom. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (n.d.). *Al-Hashiya ala al-Ilahiyyat al-Shifa'*. Qom: Bidar Publications. [In Persian]
- Shirazi, N. M. (2005). *Anwar al-Fiqhah (Lamakarim)*. Qom: Imam Ali School Publications. [In Persian]
- Suyuti, J. (1984). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi-al-Ma'thur* (Vol. 8). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tabarsi, A. b. A. (1983). *Al-Ihtijaj* (Vol. 2). Mashhad: Murtadha Publications. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Qavamiz al-Tanzil* (Vols. 1 & 4). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]



## An Examination of the Implementation of the Principle of Non-existence with Doubt in Different Contexts of Words Used in Jurisprudential Sources<sup>1</sup>

Mohammad Moghtadaie Khorasgani<sup>1</sup>  Mohammad Rasoul Ahangaran<sup>2</sup>   
Seyed Ali Akbar Mousavi<sup>3</sup> 

1. Professor, Qom Seminary, and Master's Degree Graduate in Fiqh and Islamic Legal Foundations, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Iran.  
moghtadaie@ut.ac.ir
2. Professor, Department of Fiqh and Islamic Legal Foundations, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Iran (Corresponding Author).  
ahangaran@ut.ac.ir
3. Graduate of Level 3, Qom Seminary, Qom, Iran.  
seyyedaliakbar138@gmail.com



### Abstract

If there is doubt regarding the quality of a word (such as its length, shortening, emphasis, or reduction), the Principle of Non-existence can be applied to negate the specific quality. This principle has been applied in the expressions of some jurists, resulting in the conclusion that the quality of the word is absent. At first glance, it can be claimed that the application of this principle is a settled matter among the jurists, but scholars have not thoroughly examined this issue. Since this topic is crucial in the process of jurisprudential inference, the current research aims to answer

- 
1. Moghtadaie Khorasgani, M., Ahangaran, M. R., & Mousavi, S. A. A. (2025). A examination of the implementation of the principle of non-existence with doubt in different contexts of words used in jurisprudential sources. *Journal of Fiqh*, 31(119), 170-195.  
<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69307.2815>

---

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

▣ **Received:** 26/06/2024 ● **Revised:** 19/10/2024 ● **Accepted:** 05/02/2024 ● **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



whether the application of this principle is valid or not. The apparent words of some scholars accept its application as a certainty, while others reject it. Since the qualities of words are diverse and not of the same kind, after clarifying the meaning of applying this principle and examining the various possibilities, it was concluded that the Principle of Non-existence, in the context of negating the qualities of words, is not valid and cannot be considered in the inference process.

### **Keywords**

Principle of Non-existence of Emphasis, Principle of Non-existence of Lengthening, Principle of Non-existence, Principle of Non-existence of Addition, Rational Principles.

## بررسی اجرای اصل عدم با شک در حالات مختلف کلمات به‌کاررفته در منابع فقهی\*



ID<sup>۱</sup> محمد مقتدایی خوراسگانی<sup>۱</sup>
ID<sup>۲</sup> محمدرسول آهنگران<sup>۲</sup>
ID<sup>۳</sup> سیدعلی‌اکبر موسوی<sup>۳</sup>

۱. استاد، حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی،  
 دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، ایران.

moghtadaie@ut.ac.ir

۲. استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

ahangaran@ut.ac.ir

۳. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم، قم، ایران.

seyyedaliakbari38@gmail.com

اگر نسبت به کیفیت (از قبیل مدّ، قصر، تشدید و تخفیف) کلمه‌ای شک داشته باشیم، با جریان اصل عدم می‌توانیم این کیفیت مخصوص را نفی کنیم. این اصل در عبارات تعدادی از فقها جاری شده، و نداشتن این کیفیت کلمه را نتیجه گرفته‌اند و در نگاه ابتدایی می‌توان ادعا کرد که جریان این اصل از مصادیق اصل عدم، مسلّم نزد فقها است، ولی علما این مبحث را مورد بحث و بررسی قرار نداده‌اند. از آنجاکه این بحث در فرآیند استنباط از اهمیت فراوانی برخوردار است، پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این سؤال است که آیا جریان این اصل، حجت است یا خیر. ظاهر کلمات برخی علما مسلّم‌انگاشتن جریان آن است و ظاهر برخی دیگر انکار. با توجه به اینکه کیفیات

\* **استاد به این مقاله:** مقتدایی خوراسگانی، محمد؛ آهنگران، محمدرسول و موسوی، سیدعلی‌اکبر. (۱۴۰۳). بررسی اجرای اصل عدم با شک در حالات مختلف کلمات به‌کاررفته در منابع فقهی. فقه، ۳۱ (۱۱۹)، صص ۱۷۰-۱۹۵.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.69307.2815>

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

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



کلمه با همدیگر متفاوت هستند و از یک قبیل نیستند، پس از مشخص ساختن مراد از جریان این اصل و بررسی هریک از احتمالات مطرح، این نتیجه به دست آمده که جریان اصالت عدم برای نفی کیفیات کلمه، از حجیت برخوردار نیست و نمی توان آن را در فرآیند استنباط قرار داد.

### کلیدواژه‌ها

أصالة عدم التشديد، أصالة عدم المدّ، أصالة العدم، أصالة عدم الزيادة، اصول عقلائیة.

## مقدمه

فقیه بعد از اینکه در مرحله استنباط نتوانست حکم شرعی را از ادله اربعه استنباط کند، برای رفع تحیر و مشخص نمودن وظیفه در مقام عمل، به سراغ اصول عملیه می‌رود؛ از جمله ادله‌ای که در بعضی مواقع فقیه از آن استفاده می‌کند، اصالت عدم است. اصول عدمیه در بعضی موارد برگشتشان به ادله اجتهادی است، پس در مرحله اول از فرآیند استنباط قرار می‌گیرد، اما در برخی موارد برگشتشان به ادله فقاهتی است، پس در مرتبه دوم از فرآیند استنباط قرار می‌گیرد و با وجود ادله اجتهادی نمی‌توان سراغ آنها رفت. یکی از مجاری اصل عدم که در کلمات بعضی از فقها ذکر شده است، جریان آن برای نفی کیفیت کلمه است؛ به این بیان که اگر شک کنیم کلمه مثلاً به صورت مشدد است یا مخفف، با اصل عدم تشدید، مخفف بودن آن را اثبات می‌کنیم.

جریان اصل عدم نسبت به کیفیات کلمه، به طور صریح برای اولین بار در کلمات فقهای قرن دهم، برای نفی ممدود بودن کلمه مشاهده می‌شود (شهید ثانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۸). هرچند محشین نسبت به جریان این اصل مناقشاتی داشته‌اند اما شاهد هستیم که در دوران شکوفایی علم اصول، اصل عدم برای نفی مشدد بودن کلمه توسط فقیه سترگ جاری شده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۲۱) که البته مختصرگویی ایشان در این مبحث و توضیح ندادن مراد خود، باعث شده است که تفاسیر متفاوتی از کلام ایشان باشد؛ به طوری که بعضی آن را به اصل شرعی تفسیر کرده‌اند، بعضی دیگر به اصل عقلانی و برخی دیگر اصلاً وارد بحث نشده، بلکه صرفاً با اشکال اصل مثبت بودن، نقطه گذاشته و مطلب جدید را از سر خط آغاز کرده‌اند و در تحقیقات معاصران نیز، نوشته‌ای به طور مستقل پیرامون این مبحث مشاهده نمی‌شود.

اهمیت بحث در مسیر استنباط مشخص می‌شود؛ به طوری که جریان یا عدم جریان آن، باعث پذیرش یا عدم پذیرش یک مسئله یا یک شرط در یک مسئله فقهی می‌شود. کیفیات کلمه را نباید دست کم گرفت، بلکه اخلال به آنها می‌تواند باعث بطلان نماز شود (صاحب جواهر، بی تا، ج ۹، ص ۲۸۷)، و نمونه‌های فراوانی در منابع استنباط احکام شریعت می‌توان برای این بحث پیدا کرد؛ از جمله عبارت «یطهرن» در آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ»

حَتَّى يَطْهَرْنَ» (بقره، ۲۲۲) که با صرف نظر از قرائت‌هایی که راجع به آیه شریفه وجود دارد، در صورت پذیرش اصل عدم تشدید، مخفف بودن عبارت مذکور اثبات می‌گردد. بنابراین مهم‌ترین فایده این پژوهش، پذیرش یا انکار وجود اصل در مقام شک در کیفیات کلمه است؛ به طوری که اگر نسبت به قرآن کریم قرائات متفاوتی نداشته باشیم، یا در روایات که بدون اعراب به دست ما رسیده‌اند، وجود یا عدم کیفیت کلمه، نتیجه استنباط را متفاوت خواهد کرد. در نتیجه، با اثبات یا نفی تأسیس اصل مذکور می‌توان مبنای واحدی را در فرایند استنباط مورد پذیرش قرار داد.

با توجه به اینکه به طور ضابطه‌مند و منسجم به این مبحث پرداخته نشده است، از این رو ما بر آن شدیم که موضوع را مورد بررسی و واکاوی قرار دهیم و با رویکرد مرادشناسی و تطبیقی به بحث پردازیم تا نتیجه به دست آمده را بتوان در مسیر استنباط قرار داد.

## پیشینه

اگرچه به صورت جسته و گریخته در لابه‌لای برخی از کتب و منابع فقهی می‌توان برخی از مباحث مرتبط با این پژوهش را یافت، ولی در پژوهش‌های صورت گرفته به صورت مستقل به این موضوع پرداخته نشده است، و از این رو موضوع این مقاله موضوعی جدید محسوب می‌شود.

## نوآوری

همان‌گونه که در متن مقدمه نیز ذکر شد، موضوع این پژوهش اهمیت بسیاری در استنباط حکم شرعی دارد، ولی با توجه به اینکه در کتب و مقالات پژوهشی مستقلاً به این مسئله پرداخته نشده است، بررسی و تحلیل این مسئله نوآوری این پژوهش است.

### ۱. طرح مسئله

گاهی در کیفیت کلمه‌ای که در لسان دلیل استفاده شده، چند احتمال وجود دارد؛ به این بیان که یک کلمه احتمال دارد به صورت مشدد باشد یا مخفف، یا در کلمه دیگر

احتمال ممدود یا مقصور بودن می‌رود. به‌طور مثال فقها برای خیار تأخیر چند شرط را ذکر کرده‌اند و از جمله این شرایط این است که مشتری مبیع را قبض نکرده باشد. پس اگر مشتری، مبیع را قبض کرده باشد، خیار تأخیر ثابت نخواهد شد و مستند آنها این روایت شریفه است که می‌فرماید: «إِنْ قَبِضَ بَيْعَهُ وَإِلَّا فَلَا يَبِيعُ بَيْنَهُمَا» (حز عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۲۲). طبق این دیدگاه کلمه «بیعه» در روایت به معنای مبیع است. اما در مقابل، برخی دیگر از فقها این شرط را نپذیرفته‌اند (طباطبایی کربلایی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۵؛ صاحب جواهر، بی تا، ج ۲۳، ص ۵۳). بعضی از فقها گفته‌اند:

ما وجهی برای قول منکرین سراغ نداریم، مگر اینکه خوانش ما از روایت ذکر شده به‌عنوان مستند بر مطلب به‌نحو دیگری باشد و آن این است که کلمه «بیعه» را به‌صورت مشدّد بخوانیم تا به معنای بایع باشد، و در این صورت دیگر کلام ربطی به مبیع ندارد، بلکه ناظر بر ثمن است؛ یعنی اگر بایع ثمن را قبض کرده باشد، خیار وجود نخواهد داشت. طبق این قرائت، کلمه «قبض» به تخفیف خواهد بود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۲۱).

ولی ایشان این خوانش را مورد پذیرش قرار نمی‌دهند و می‌گویند: کلمه «بیعه» مشدّد نیست تا به معنای بایع باشد، بلکه مخفّف است و یکی از ادله‌ای که بر اثبات مخفّف بودن این کلمه اقامه می‌شود، اصالت عدم تشدید است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۲۱). در ادامه، این فقیه بزرگوار یک نظیر برای مطلب می‌آوردند که برخی دیگر از فقها در مثل این مورد اصالت عدم مدّ جاری کرده‌اند.

در بحث مواردی که برای نماز باید ترک شود، گفته‌اند بکاء از این موارد است؛ اختلاف در این است که آیا صرف گریه مبطل است یا اینکه اگر همراه با صدا باشد مبطل خواهد بود. این اختلاف ناشی از این مطلب است که کلمه «بکاء» اگر با مدّ خوانده شود به معنای گریه همراه با صدا است، اما اگر مقصور خوانده شود، دلالت بر گریه صرف دارد. بعضی از فقها گفته‌اند در اینجا شکّ داریم کلمه «بکاء» ممدود است یا خیر، و اصالت عدم مدّ جاری می‌کنیم، اما این اصالت عدم مدّ به‌خاطر معارضه با اصل صحت نماز، سقوط می‌کند و جاری نمی‌شود (شهید ثانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۸)؛ بنابراین ایشان



جریان اصل عدم مدّ را قبول دارند، ولی در این مقام به خاطر وجود معارض نسبت به آن پایبند نیستند.

## ۲. قیاس اصالت عدم تشدید با اصالت عدم مدّ

در سطور فوق بیان شد که در کلمات برخی از فقها قیاس اصالت عدم تشدید با اصالت عدم مدّ مشاهده می‌شود. حال سؤال این است که آیا قیاس اصالت عدم تشدید با اصالت عدم مدّ صحیح است یا خیر.

در پاسخ به این سؤال گفته شده است که این قیاس مع الفارق است (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۹، ص ۱۰)؛ به دلیل اینکه در مثل کلمه «بکاء» مسئله دائرمدار بین اقلّ و اکثر است؛ به این بیان که اگر «بکاء» با مدّ خوانده شود دارای دو حرف زائد (دو همزه) است، اما اگر به صورت قصر خوانده شود، این حروف زائد را نخواهد داشت؛ برخلاف این مقام که امر مردّد بین متباینین است؛ زیرا کلمه «بیع» با تشدید، با کلمه «بیع» به صورت مخفف متباین است و همان‌طور که گفته شد، این دو ضدّ یکدیگر هستند (یزدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۲؛ روحانی، ۱۴۳۵ق، ج ۲۵، ص ۳۰۵؛ روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۱۱)؛ در نتیجه قیاس اصل عدم تشدید با اصل عدم مدّ صحیح نخواهد بود.

در مقابل این نظریه، برخی دیگر از فقها این قیاس را درست تشخیص داده و گفته‌اند:

تشدید یعنی تکرار حرف، و در زمان شکّ می‌گوییم اصل عدم اتیان به حرف مکرّر است؛ همان‌طور که در مدّ گفته می‌شود مدّ یعنی تکرار الف، و در زمان شکّ نسبت به تکرار الف، اصل عدم اتیان به آن است (حلی، ۱۴۳۵ق، ص ۳۵۴).

به نظر می‌آید همین کلام درست است و به صرف اینکه تشدید در وسط هیئت کلمه واقع شده، اما مدّ در آخر کلمه واقع شده، نمی‌توان در یکی گفت متباینین هستند و در دیگری گفت اقلّ و اکثر هستند و ظاهراً موارد تشدید نیز از قبیل اقلّ و اکثر است؛ به این بیان که نمی‌دانیم کلمه «بیع» در ضمن چهار حرف محقق شده است یا در ضمن سه حرف، و اصل عدم اتیان به حرف مشکوک است؛ بنابراین قیاس اصل عدم تشدید با اصل

عدم مدّ قیاسی صحیح است. همچنین در مثل آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (بقره، ۲۲۲) نیز شكّ ما در این است که آیا حرف «ط» در کلمه «یطهرن» تکرار شده است یا خیر؛ واضح است که شكّ ما در تحقق کلمه در ضمن پنج یا شش حرف است که در اینجا می‌توان به اصل عدم‌اتیان به حرف مشکوک تمسک کرد.

## ۱-۲. محلّ جریان اصل عدم مورد بحث

در اینجا توجه به این نکته حائز اهمیت است که این بحث بحثی لفظی است؛ یعنی از جهت الفاظ کلمه است که می‌گوییم یا به‌نحو متباینین هستند یا به‌نحو اقلّ و اکثر؛ بنابراین بحث ما پیرامون معنای کلمه نیست. شاید به‌خاطر همین نکته باشد که بعضی از فقها گفته‌اند: نسبت به مدّ و قصر چون ماده کلمه واحد است، اصل عدم‌زیاده جاری می‌شود (خوئی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۸۸). بنابراین ایشان محلّ جریان این اصل را در الفاظ کلمه می‌دانند نه در معنای آن.

## ۲-۲. کثرت مبانی دالّ بر کثرت معانی

با توجه به قاعده «کثرت مبانی دلالت بر کثرت معانی دارد»، زیادی‌ای که در کلمه به وجود می‌آید، در معنا نیز مشاهده می‌شود؛ زیرا اگر برای زیاد کردن در لفظ اثری در معنا نباشد، این زیاد لغو خواهد بود (رضی‌الدین استرآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳)، و براساس همین قاعده گفته شده است کلمه «بکی» به معنای گریه بدون صوت است و کلمه «بکاء» به معنای گریه همراه با صوت (خوئی، ۱۴۱۸، ج ۳۹، ص ۱۰). مشخص است در مواردی که یک کلمه با تخفیف است، اگر همان کلمه با تشدید بیان شود، مثلاً به این صورت که به باب تفعیل برده شود، محلّ جریان این قاعده خواهد بود و می‌توان ادّعا کرد که از مصادیق اقلّ و اکثر است، ولی در بعضی موارد مثل کلمه «بیع» با تخفیف و «بیّع» با تشدید، از مصادیق قاعده «کثرت مبانی دلالت بر کثرت معانی دارد» نیست و دو کلمه متباین خواهند بود.

در نتیجه شاید بتوان گفت در هر موردی که محلّ جریان قاعده «کثرت مبانی دلالت

بر کثرت معانی دارد» باشد، از مصادیق اقل و اکثر خواهد بود و در غیر این صورت متباینین هستند.

البته با توجه به مطلب ذکرشده در شماره ۱-۲ آنچه که برای ما مهم است جریان این اصل در الفاظ است نه در معنا؛ بنابراین هرچند ممکن است در بعضی موارد دو لفظ از لحاظ معنوی متباین باشند ولی به خاطر اینکه الفاظ آنها از قبیل اقل و اکثر هستند، محلّ اجرای اصل عدم خواهند بود.

### ۳. مراد از اصل عدم در محلّ بحث

در ابتدا باید پیرامون این مبحث توضیح داد که مراد از اصل ذکرشده چیست. در پاسخ به این سؤال گفته می‌شود نسبت به اصل ذکرشده دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه یک اصل عقلائی است و احتمال دوم اینکه مراد از آن، اصل شرعی است؛ در ذیل به هر یک از این دو احتمال می‌پردازیم تا واضح شود کدام احتمال می‌تواند مراد فقها باشد.

#### ۳-۱. اصل عقلائی بودن

مراد از اصل عدم، جریان یک اصل عقلائی است. جریان اصول عدمیه در مباحث زبان‌شناسی، یک امر مورد قبول بین عقلا است؛ به خاطر همین است که حتی کسانی که حجیت استصحاب را نپذیرفته‌اند، اصول عدمیه را در مباحث الفاظ جاری دانسته‌اند (بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۴؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۲۸). در محلّ بحث نیز می‌توانیم ادعای جریان اصل عدم کنیم. در نحوه اجرای این اصل عقلائی چند بیان می‌توان داشت:

۱. اصل عدم زیادت؛ به این بیان که وجود تشدید در کلمه یک زیادت محسوب می‌شود و با اصل عدم زیادت آن را نفی می‌کنیم (روحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۱؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۲۹). اگر در یک روایت طبق یک نقل زیادتی باشد و طبق نقل دیگر این زیادت نباشد، امر دائر بین اصل عدم زیادت و اصل عدم نقیصه خواهد بود. بعضی از فقها اصل عدم زیادت را مقدم دانسته‌اند بر اصل عدم نقیصه؛ به دلیل اینکه احتمال غفلت در

موارد زیادت کمتر است از موارد نقصان. به عبارت دیگر، از جهت عقلانی بعید است که شخص غفلت کند و چیزی را به کلام اضافه کند، اما بعید نیست غفلت کند و چیزی را نقل نکند (ثانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹۲). بر فرض بپذیریم که اصل عدم زیادت بر اصل عدم نقیصه مقدّم است، اما شرایطی برای جریان اصل عدم زیادت ذکر شده که باید این شرایط را ذکر کرد و بر محلّ بحث تطبیق داد تا مشخص شود که آیا محلّ بحث از مصادیق این قاعده است یا خیر.

۲. بعضی شرایط متعددی را برای جریان اصل عدم زیاده بر شمرده‌اند، اما مهم‌ترین این شرایط چهار مورد است، که این موارد عبارتند از:

۱-۲. وحدت قضیه و تعدّد نقل: اگر نسبت به یک واقعه، روایتی مشتمل بر زیادت باشد و روایت دیگر، این زیادت را نداشته باشد، اصل عدم زیادت جاری خواهد بود (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۸۷)؛ به طور مثال دو شاگرد که در مجلس درس واحد شرکت کرده‌اند، شاگرد اول می‌گوید استاد گفت: «اگر فقه و اصول را خوب بخوانید مجتهد می‌شوید»، و دیگری می‌گوید استاد گفت: «اگر فقه را خوب بخوانید مجتهد می‌شوید». در این حالت با توجه به اینکه با وحدت قضیه مواجه هستیم، اجرای اصل عدم زیادت از این ناحیه با مشکلی مواجه نیست پس کلام شاگرد اول را اخذ می‌کنیم.

۲-۲. دور بودن زیاده از ذهن: قاعده در جایی جاری می‌شود که زیادت دور از ذهن باشد و نسبت به الفاظی که مأنوس هستند، جاری نمی‌شود؛ به عنوان نمونه در حدیث «لا ضرر» در بعضی از نقل‌ها قید «علی المؤمن» آمده است و در بعض دیگر این قید نیامده است. در اینجا گفته شده ممکن است به خاطر مناسبت حکم و موضوع (سزاوار بودن مؤمن نسبت به عنایت الهی) این قید مأنوس با ذهن راوی بوده است و بعید نیست که خود راوی آن را اضافه کرده باشد (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۴۸۵). بنابراین نمی‌توان با اجرای اصل عدم زیادت، نتیجه گرفت که این قید از پیامبر ﷺ صادر شده است.

۳-۲. نبود شاهد بر زیادت: اگر قرینه و شاهدی بر زیادت وجود داشته باشد، این

قاعده جاری نخواهد شد؛ به طور مثال اگر نقل دارای زیادت به نحو مرسل ولی نقل دارای نقیصه به نحو مسند از طریق فریقین به ما رسیده باشد، نمی‌توانیم اصل عدم زیادت را جاری کنیم و نقل دارای نقیصه را کنار بگذاریم (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹۲).

۴-۲. اختلاف در معنا: اصل عدم زیادت در جایی جاری می‌شود که زیادت و نقصان در معنا تغییری ایجاد کند و اگر به هر حال معنای کلام واحد باشد، این اصل جاری نخواهد شد (صدر، ۱۴۱۷ق الف، ج ۵، ص ۴۳۹؛ مروج جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۵۴۴). همان‌طور که مشخص است زیادبودن تشدید در محلّ بحث، معنای کلام را تغییر می‌دهد؛ هرچند در بعضی موارد نیز بود و نبود تشدید در معنا تغییری ایجاد نمی‌کند (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۴۷) یا ممکن است تغییری ایجاد کند، ولی در مسیر استنباط شاهد تغییر نخواهیم بود (بهبهانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۲).

۵-۲. با حفظ این شروط که برای جریان اصل عدم زیادت ذکر شد، این مسئله باید مورد بررسی قرار گیرد که آیا این شروط، بر محلّ بحث قابل تطبیق است یا خیر.

شرط اول: این شرط در محلّ بحث وجود ندارد، چون در مثل این مقام، نقل‌های متعدد نداریم بلکه نقل واحد داریم که نمی‌دانیم این نقل واحد به صورت زائد بوده است یا ناقص؛ بنابراین در اینجا تمسک به اصل عدم زیادت ثابت نشده است (روحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۱).

شرط دوم، سوم و چهارم: وجود این چند شرط مورد به مورد متفاوت است و در بعضی از مصادیق محلّ بحث، ممکن است قابل تطبیق باشد. به عنوان نمونه، کلمه «بیع» با تشدید برای اهل لغت مأنوس نیست، حتّی بعضی از فقها ادعا کرده‌اند کلمه «بیع» با تشدید اصلاً یافت نمی‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۲۱). یا مثلاً نسبت به شرط چهارم در بعضی موارد وجود تشدید معنای کلمه را عوض می‌کند؛ مثل آیه شریفه «ولا تقرّبوهنّ حتّی یطهرن»، و در بعضی موارد ممکن است در معنای کلمه تغییری ایجاد نشود.

در نتیجه می‌توان گفت اگر مراد از اصالت عدم تشدید یا اصالت عدم مدّ، این اصل عقلانی باشد، جریان آن خالی از اشکال نیست، به دلیل اینکه محل اجرای اصل عدم زیادت در نزد عقلا مواردی است که در زیادبودن کلمه یا جمله شک شود؛ بنابراین عقلا در مواردی که شک می‌کنند آیا این کلمه یا جمله زائده هست یا خیر، می‌گویند اصل عدم زیادت است. اما اگر عقلا شک در کیفیت کلمه کنند، ثابت نشده که آنها اصل عدم زیادت را جاری بدانند و بحث در این مقام از قبیل شک در کیفیت کلمه است، پس جریان این اصل عقلانی ثابت نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۵۱).

۱. محلّ جریان این اصل عقلانی از دو حال خارج نیست:

الف. محلّ جریان این اصل در تلفظ باشد؛ به این بیان که امر دائر بین اقل و اکثر است؛ چون کلمه «بیع» با تشدید اکثر است از «بیع» با تخفیف، و در مواردی که امر مردّد بین اقل و اکثر باشد، به اقلّ اخذ می‌کنیم، پس مراد از اصالت عدم تشدید اخذ به اقلّ است (اراکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

۲. این تقریب نسبت به بعضی از مصادیق صحیح نیست؛ یعنی درست است که در موارد تردید بین اقل و اکثر، به اقلّ تمسک می‌کنیم، به طور مثال نمی‌دانیم آنچه به گوش ما رسیده جمله «جئنی بأسد» بوده است یا جمله «جئنی بأسد یرمی»، در اینجا ما به اقلّ تمسک می‌کنیم و زائد را نفی می‌کنیم، اما این قاعده در مقام جاری نمی‌شود؛ چون کلمه «بیع» با تشدید و کسره، با کلمه «بیع» که هیچ‌یک از تشدید و کسره را ندارد مابین است. پس امر، دائرمدار بین متباینین است و این اصل عقلانی در دوران بین متباینین جاری نیست (اراکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مدنی کاشانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۲). اما این تقریب نسبت به مصادیق قاعده «کثرت مبانی دلالت بر کثرت معانی دارد»، ظاهراً تمام است و جاری می‌شود؛ زیرا مواردی از قبیل قصر و مدّ، اقل و اکثر خواهند بود، پس می‌توان به اقلّ اخذ کرد و نسبت به اکثر براثت جاری کرد.

ب. محلّ جریان این اصل در کتابت باشد؛ به این بیان که شک داریم کتابت

کلمه «بیع» با تشدید بوده است یا بدون تشدید، که در این صورت اصل عدم تشدید را جاری می‌کنیم و ثابت می‌کنیم کتابت کلمه «بیع» با تشدید نبوده است.

۳. اشکالی که بر این تقریب وارد شده این است که ما نمی‌توانیم ثابت کنیم نوع کاتبان بر ثبت خصوصیات کلمه محافظت می‌کرده‌اند و مثلاً تشدید را در کلمه مشدّد و سکون را در کلمه مخفّف رعایت می‌کرده‌اند و زمانی که این نوعیت را نتوانیم ثابت کنیم، می‌گوییم چنین اصل عقلائی وجود ندارد (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۶۴؛ اراکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۴)، ولی ممکن است این اشکال تمام نباشد؛ زیرا تعهد راوی این است که کلام را طوری نقل کند که موجب تغییر در معنا نشود (صدر، ۱۴۱۷ق الف، ج ۵، ص ۴۳۹)، و درست است که نوعاً محافظت بر کیفیات کلمه نمی‌کنند، اما در جایی که معنای کلام تغییر می‌کند، بعید نیست بگوییم حتی بر کیفیات کلمه هم محافظت می‌کنند تا برخلاف تعهد خود عمل نکرده باشند.

بعضی از فقها با توجه به همین تعهد راویان، گفته‌اند که احتمال صحیح برای نفی تشدید کلمه «بیع» این است که به روش نقل اخبار تمسک کنیم. ناقلان خبر، عادتشان بر این بوده که روایت را نزد اساتیدشان قرائت می‌کرده و بعد آن را می‌نوشته‌اند. در روایت محل بحث هیچ‌یک از راویان احتمال نداده است که قرائت کلمه «بیع» با تشدید باشد و مقتضای سکوت آنها نسبت به این احتمال، این است که کلمه «بیع» بدون تشدید نقل شده است تا اینکه متصل می‌شود به امام معصوم علیه السلام؛ بنابراین به نقل راویان تمسک می‌کنیم و اعتنایی به احتمال خلاف آن نمی‌کنیم (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۹، ص ۱۱؛ خوئی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۴۸۷). در نتیجه راویان نزد اساتیدشان قرائت کرده‌اند و با تشدید آن را نقل نکرده‌اند پس تشدید ندارد.

### ۳-۱-۱. تعهد راوی در نقل روایت

ظاهر حال راوی این است که تمام آنچه که در واقعه منقول دخالت داشته باشد را

نقل می‌کند؛ بنابراین دو مدلول برای کلام راوی وجود دارد:

۱. مدلول ایجابی، یعنی این الفاظ را با خصوصیاتشان و اینکه صادر از معصوم علیه السلام هستند، نقل می‌کند.

۲. مدلول سلبی، یعنی به غیر از آنچه که نقل کرده، از معصوم علیه السلام صادر نشده است. همان‌طور که شهادت راوی نسبت به مدلول ایجابی پذیرفته می‌شود، شهادت او نسبت به مدلول سلبی هم پذیرفته می‌شود و با توجه به همین نکته احتمال وجود قرینه را نفی می‌کنیم؛ اما باید گفت با این سخن نمی‌توانیم تمام قرائن محتمله را نفی کنیم، بلکه باید تفصیل قائل شد و قرائن را بر دو قسم کرد:

الف. قسم اول: قرائنی که مختص به همان جلسه مخاطبه است. راوی متعهد و ملزم به نقل این قسم از قرائن است و نقل نکردنش، شهادت بر نبود این قرائن است.

ب. قسم دوم: قرائنی که بر ارتکازات عرفیه تکیه دارد؛ به عبارت دیگر ارتکازات عرفیه در فهم کلام نقش دارد. راوی متعهد به نقل چنین قرائنی نیست، بلکه فهم کلام مبتنی بر مناسبات عرفی موجود در عصر صدور روایت است (صدر، ۱۴۱۷ق ب، ج ۷، ص ۱۷۹).

با توجه به مطلبی که گفته شد، باید به عصر صدور روایات مراجعه کرد و با تحقیق به دست آورد که آیا راویان به جهت فهم عقلا، کیفیات کلمه را نقل نمی‌کرده‌اند، که در این صورت بحث تعهد راوی را نمی‌توانیم مطرح کنیم، چون خوانندگان نوشته‌های آنها متوجه می‌شده‌اند؛ اما اگر این کیفیات کلمه در مجلس مخاطبه ذکر شده و اگر راوی آنها را نقل نمی‌کرد، مردم متوجه نمی‌شدند، در این صورت بحث تعهد راوی جا دارد و راوی باید بر تعهد خود عمل کند.

### ۳-۲. اصل شرعی بودن

مراد از اصل عدم، استصحاب عدم ازلی است (اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۵۱) و استصحاب از اصول عملیه شرعی است. یعنی کلمه، قبل از تلفظش که وجود نداشت، نه مشدده بود و نه مخففه و زمانی که امام علیه السلام آن لفظ را تلفظ کرد، آیا به صورت مشدده



بود یا مخففه؟ در پاسخ می‌گوییم اصل عدم تشدید است؛ بنابراین جریان اصل عدم، در این مقام از قبیل سالبه به انتفاء موضوع است نه به انتفاء محمول، و هر جا که سالبه به انتفاء موضوع باشد، به نحو ازلی خواهد بود.

اگر مراد از اصل عدم، اصل شرعی باشد، جریان این اصل هم مانند اصل عقلائی بودن، خالی از اشکال نیست و سه اشکال بر آن مطرح خواهد شد:

۱. ارکان استصحاب تمام نیست؛ بنابراین استصحاب جاری نمی‌شود، چون کلمه حالت سابقه ندارد و هر زمان که یافت شود، یا با این کیفیت است یا با این کیفیت نیست، پس نمی‌توان حالت سابقه عدم را تصور کرد تا استصحاب جاری شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۱).

۲. ظاهراً این اشکال وارد نیست، چون با توجه به تقریبی که در سطور بالا بیان شد، مراد از اصل عدم در این مقام، سالبه به انتفاء موضوع است، پس حالت سابقه برای آن متصور خواهد بود.

۳. البته می‌توان بیان دیگری هم برای جریان استصحاب داشت که مبتنی بر عدم ازلی نباشد و ارکان استصحاب هم تمام باشد؛ به این بیان که موضوع، امام علیه السلام باشد و بگوییم یک زمانی امام علیه السلام همزه در «بکاء» را تلفظ نکرده بود، و هنوز هم تلفظ به آن نکرده است.

جریان اصل عدم، اصل مثبت خواهد بود. به این بیان که جریان اصالت عدم تشدید در کلمه و اثبات مخفف بودن آن از لوازم عقلی آن است، زیرا کلمه «بیع» با تخفیف، ضد کلمه «بیع» با تشدید است و عقلاً لازمه نفی یکی از آنها ثبوت دیگری است و چون اصل مثبت حجت نیست، بنابراین مخفف بودن کلمه ثابت نمی‌شود (شهیدی تبریزی، بی تا، ج ۳، ص ۴۸۲؛ خلخالی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۴۹). بله، اگر کسی حجیت اصل مثبت را بپذیرد، با صرف نظر از اشکالات دیگر می‌تواند مخفف بودن کلمه را ثابت کند.

بیان دیگری هم می‌توان برای اصل مثبت داشت و آن این است که خود لفظ، موضوع حکم شرعی نیست (بلکه معنا موضوع حکم است)، چون در اینجا می‌گوییم لفظ این است پس معنا این خواهد بود، پس این اثر شرعی را دارد؛ بنابراین اثر شرعی

مترتب بر معنا می‌شود، نه لفظ، و رابطه بین لفظ و معنا رابطه شرعی نیست. حتی اگر بپذیریم واضح خداوند متعال است باز منتهی به این اصل مثبت خواهیم شد؛ زیرا کسانی که واضح بودن خداوند متعال را می‌پذیرند نمی‌گویند رابطه بین لفظ و معنا، رابطه حکم و موضوع است.

جریان اصل عدم، دارای معارض خواهد بود. البته وجود این معارض همیشگی نیست و بیان این اشکال با ملاحظه روایت محلّ بحث است که این معارض به دو نحو قابل تصوّر است:

**نحو اول:** اصل عدم تشدید، در کلمه «بیع»، معارض است با اصل عدم تخفیف در آن؛ زیرا هر یک از تخفیف و تشدید هیأت مستقلة‌ای برای ماده است و همان‌طور که «بیع» با تشدید دارای اثر است (حکم شرطیت عدم قبض ثمن بر آن بار می‌شود) کلمه «بیع» با تخفیف نیز دارای اثر است (قول به شرطیت عدم قبض مبیع بر آن بار می‌شود)، بنابراین چون هر دو اصل دارای اثرند، می‌توانند جاری شوند، اما به‌خاطر تعارض، تساقط می‌کنند.

بدیهی است که وجود این معارض در مواردی است که رابطه بین دو حالت، تباین باشد، اما اگر رابطه آنها اقلّ و اکثر باشد، به اقلّ اخذ می‌کنیم و به اکثر وقعی نمی‌نهمیم.

**نحو دوم:** اصل عدم تشدید در کلمه «بیع» معارض است، با اصالت عدم تشدید در کلمه «قبض». این معارضه بنابر این است که به‌ناچار باید یکی از دو کلمه «بیع» یا «قبض» مشدّد باشند.

این اشکال در صورتی وارد است که بگوییم قول مشهور (شرطیت عدم قبض مبیع) متوقف است بر مشدّدخواندن کلمه «قبض»، اما بنابر قول کسانی که می‌گویند حتی اگر کلمه «قبض» به تخفیف هم خوانده شود، قول مشهور درست است، این اشکال وارد نخواهد بود (اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۴۹).

#### ۴. تطبیقات فقهی

علاوه بر مثال‌های مذکور در متن پژوهش، به تطبیق این بحث اصولی بر چند آیه

شریفه از قرآن کریم می‌پردازیم تا ثمره فقهی پذیرش یا عدم‌پذیرش اصل محل بحث روشن گردد.

الف. آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (بقره، ۲۲۲): در ابتدا باید دید آیا قرائت تشدید و تخفیف در معنا و مقصود آیه تأثیری دارد یا خیر. بدیهی است که بنابر قرائت تخفیف، فعل از باب ثلاثی مجرد و بنابر قرائت تشدید از باب ثلاثی مزید (باب تفعل) خواهد بود. بسیاری معتقدند این ماده (ط ه ر) در هیأت ثلاثی مجرد به معنای پاک‌شدن است و از آنجا که پاک‌شدن امری غیراختیاری است، مراد از آن پایان خون‌ریزی است و در نتیجه بر اساس مفهوم غایت، بر جواز آمیزش با حائض پس از پایان خون‌ریزی و پیش از انجام غسل دلالت خواهد داشت اما اگر واژه «یطهرن» مشدد خوانده شود، مراد از آن فعل اکتسابی (غسل) است و با توجه به مفهوم غایت، در این صورت پایان حرمت آمیزش با حائض، انجام غسل حیض است و آمیزش با وی پیش از انجام غسل حرام خواهد بود. بنابراین ثمره فقهی پذیرش اصل عدم‌تشدید، با صرف نظر از مباحث مرتبط به اختلاف قرائت، این است که در هنگام شک در مشدد یا مخفف‌بودن کلمه، مطابق مبنایی که جریان این اصل را صحیح می‌دانند، مخفف‌بودن کلمه ثابت می‌گردد و در صورت عدم‌پذیرش اصل مذکور، اصلی به‌عنوان مرجع در هنگام شک نخواهیم داشت و نمی‌توانیم به چنین اصلی تمسک کنیم و به همین خاطر برای استنباط، باید به سایر قواعد مربوطه مراجعه نماییم.

ب. آیه شریفه «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء، ۴۳): در خصوص نقض و بطلان وضو به واسطه لمس کردن زنان اختلاف وجود دارد که عبارت «لامستم» باید بدون الف خوانده شود یا با الف؛ بدین توضیح که اگر با الف و به صورت لامستم خوانده شود معنای آن این است که جماع و آمیزش با زنان، مبطل وضو خواهد بود، ولی اگر بدون الف و به صورت لمستم خوانده شود، معنای آن این است که صرف لمس بدن زن‌ها موجب بطلان وضو می‌باشد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۶). در صورت پذیرش اصل عدم با صرف نظر از قرائت موجود و مباحث مرتبط به اختلاف قرائت، می‌توانیم قرائت لمستم را بپذیریم و در نتیجه اجرای اصل عدم در این

آیه شریفه حکم فقهی بطلان وضو به صرف لمس کردن بدون آمیزش، اثبات می‌گردد. ج. آیه شریفه «أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُحْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ» (نمل، ۲۵): در خصوص عبارت «أَلَا» اختلاف قرائت وجود دارد که آیا باید آن را به صورت مشدد خواند (أَلَا) یا به صورت مخفف (الا)؛ بدین توضیح که ثمره فقهی مخفف خواندن عبارت مذکور برداشت مطلوبیت سجده (وجوب یا استحباب) در هنگام قرائت یا استماع آیه شریفه است، و در صورت مشدد خواندن عبارت مذکور در آیه شریفه، این آیه دیگر ارتباطی با مطلوبیت یا عدم مطلوبیت سجده در هنگام قرائت یا استماع آیه شریفه ندارد (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۶؛ ر.ک: کاشف الغطاء، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۱)؛ زیرا در صورت مشدد خواندن عبارت مذکور در صدر آیه شریفه، فعل پس از عبارت «أَلَا» تاویل به مصدر می‌رود و دلالت بر امر ندارد. بنابراین در صورت پذیرش اصل عدم که موضوع این پژوهش است، بدون وجود مباحث مرتبط با اختلاف قرائت با جریان اصل مذکور و مخفف شدن عبارت صدر آیه شریفه، مطلوبیت (وجوب یا استحباب) سجده در هنگام قرائت یا استماع آیه شریفه ثابت می‌گردد.

### نتایج و یافته‌های پژوهش

با توجه به مطالبی که ذکر گردید، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. کیفیات کلمه همگی از یک قبیل نیستند، بلکه بعضی از مصادیق اقل و اکثر هستند و بعضی دیگر از مصادیق متباینین، پس نمی‌توان آنها را با یکدیگر قیاس کرد، ولی طبق نظر صحیح، مدّ و تشدید هر دو از قبیل اقلّ و اکثر هستند.

۲. چند احتمال در مورد اصل عدم ذکر شده، وجود دارد:

الف. اصل عقلانی باشد، که در جریان آن چند بیان می‌توان داشت:

- مراد اصل عدم زیادت است. در این صورت مهم‌ترین شرط جریان اصل عدم زیادت (وحدت قضیه و تعدد نقل) را ندارد، پس نمی‌توان گفت مراد اصل عدم زیادت است.

- مراد اخذ به اقلّ است، در مواردی که نمی‌دانیم تلفظ به اقلّ بوده است یا به

اکثر. این بیان نسبت به برخی مصادیق که از قبیل اقل و اکثر هستند، جاری است، اما نسبت به متباینین جاری نیست.

- مراد جریان اصل عدم، نسبت به کتابت با این کیفیت مخصوص است، پس کلمه این کیفیت را ندارد. با توجه به تعهد راوی به اینکه باید کلام را طوری نقل کند که موجب تغییر در معنا نشود، پس جریان اصل عدم کتابت این کیفیت مخصوص را در جایی که وجودش باعث تغییر در معنا می‌شود، می‌پذیریم.

ب. اصل شرعی باشد؛ یعنی مجرای استصحاب عدم ازلی است که قبل از تلفظ این کیفیت مخصوص را نداشت و اکنون که به آن تلفظ شده است نیز این کیفیت را ندارد؛ ولی با توجه به اشکال اصل مثبت بودن و داشتن معارض، این اصل شرعی جاری نخواهد بود.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۶ق). حاشیه المکاسب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

اراکي، سيد محمد علي. (۱۴۱۴ق). الخيارات (ج ۱). قم: مؤسسه در راه حق.

اصفهانى، محمد حسين. (۱۴۲۷ق). حاشیه المکاسب (ج ۴). قم: ذوی القربى.

امام خمینی، روح الله (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول (ج ۳، چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۶ق). الرسائل الأصولیة (چاپ اول). قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.

بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۹ق). الحاشیه علی مدارک الأحکام (ج ۱). قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۸). قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

حسینی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۵). نتائج الأفكار فی الأصول (ج ۵، چاپ اول). قم: آل مرتضی علیهم السلام.

حلی، حسین. (۱۴۳۵ق). الخيارات (مقرّر: سید محمد حسین حسینی تهرانی). مشهد: علامه طباطبائی علیه السلام.

خلخالی، محمد کاظم. (۱۴۰۷ق). فقه الإمامية. قم: مكتبة الداوری.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۷). مصباح الفقاهة (ج ۴). قم: داوری.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی (ج ۳۹). قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئی علیه السلام.

۱۹۰

ف

سال سی و یکم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۹)، پاییز ۱۴۰۳

رضی‌الدین استرآبادی، محمد بن حسن. (بی‌تا). شرح شافیه ابن‌الحاجب (ج ۱، چاپ اول).  
بیروت: دارالکتب العلمیه.

روحانی، سیدمحمد. (۱۳۷۸). المرتقی‌الی‌الفقه‌الأرقی (الخيارات) (ج ۱). تهران: دارالجللی  
(مؤسسه‌الجلیل‌للتحقیقات‌الثقافیه).

روحانی، محمدصادق. (۱۴۲۹ق). منهاج‌الفقاهه (ج ۶). قم: أنوار‌الهدی.

روحانی، محمدصادق. (۱۴۳۵ق). فقه‌الصادق (ج ۲۵). قم: آیین‌دانش.

زرکشی، ابو‌عبدالله. (۱۳۷۶). البرهان فی علوم‌القرآن (ج ۱). بیروت: دار‌احیاء‌الکتب‌العربیة.

سیفی‌مازندرانی، علی‌اکبر. (۱۴۲۸ق). دروس فی القواعد‌التفسیریة (ج ۱). قم: جماعه‌المدرسین  
فی‌الحوزة‌العلمیه‌بقم، مؤسسه‌النشر‌الإسلامی.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (بی‌تا). الروضة‌البهیة فی شرح‌اللغة‌الدمشقیة (ج ۱). بی‌جا:  
بی‌نا.

شهیدی‌تبریزی، میرفتاح. (بی‌تا). هدایة‌الطالب‌الی‌أسرار‌المکاسب (ج ۳). قم: دار‌الکتاب.

شیخ‌انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. (۱۴۱۵ق). کتاب‌المکاسب (ج ۵). قم: مجمع‌الفکر  
الاسلامی.

شیخ‌انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. (۱۴۲۸ق). فرائد‌الأصول (ج ۳). قم: مجمع‌الفکر  
الاسلامی.

صاحب‌جواهر، محمدحسن بن باقر. (بی‌تا). جواهر‌الکلام (ط. القدیمة) (ج ۹ و ۲۳). بیروت: دار  
إحیاء‌التراث‌العربی.

صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق «الف»). بحوث فی علم‌الاصول (مقرّر سید محمود‌هاشمی  
شاه‌رودی) (ج ۵، چاپ سوم). قم: مؤسسه‌دائرة‌المعارف‌فقه‌اسلامی بر مذهب‌اهل‌بیت (علیهم‌السلام).

صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق «ب»). بحوث فی علم‌الاصول (مقرّر: حسن‌عبد‌الساتر) (ج ۷، چاپ  
اول). بیروت: الدار‌الاسلامیة.

طباطبایی‌کربلایی، علی‌بن‌محمد علی. (۱۴۰۴ق). ریاض‌المسائل (ج ۱). قم: مؤسسه‌آل  
البت‌علیهم‌السلام لإحیاء‌التراث.

كاشف الغطاء، جعفر. (بی تا). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ج ۷). قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

كاشف الغطاء، عباس بن حسن. (۱۴۲۴ق). منهل الغمام في شرح شرائع الإسلام (ج ۱). نجف اشرف: مؤسسة كاشف الغطاء العامة.

مدنی كاشانی، رضا. (۱۴۰۹ق). تعلیقة شریفة علی بحث الخيارات والشروط من كتاب المتاجر. قم: مكتبة آية الله العظمى المدني.

مروج جزایری، محمد جعفر. (۱۴۱۵ق). منتهی الدراية فی توضیح الكفاية (ج ۶، چاپ چهارم). قم: دار الكتاب.

موسوی خوانساری، احمد. (۱۳۵۵). جامع المدارك فی شرح المختصر النافع (ج ۳ و ۵). تهران: مكتبة الصدوق.

نایینی، محمد حسین. (۱۳۷۳). منية الطالب (ج ۲). تهران: المكتبة المحمدية.

یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم. (۱۴۱۰ق). حاشية المكاسب (ج ۲). قم: اسماعيليان.



## References

\* The Holy Qur'an

- Akhund Khorasani, M. K. b. Husayn. (1985). *Hashiyat al-Makasib*. Tehran: Organization for Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Ansari, M. H. (1999). *Farhat al-Nazir wa Bahjat al-Khatir* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
- Araki, S. M. A. (1993). *Al-Khiyarat* (Vol. 1). Qom: Dar Rah-e Haq Institute. [In Persian]
- Ashtiyani, M. H. (1996). *Bidayat al-Kalam*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Behbahani, M. B. b. Muhammadakmal. (1995). *Al-Rasa'il al-Usuliyya* (1st ed.). Qom: Al-Allama al-Mujaddid al-Wahid al-Behbahani Institute. [In Persian]
- Behbahani, M. B. b. Muhammadakmal. (1998). *Al-Hashiya 'ala Madarik al-Ahkam* (Vol. 1). Qom: Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage. [In Arabic]
- Esfahani, M. H. (2006). *Hashiyat al-Makasib* (Vol. 4). Qom: Dhawi al-Qurba. [In Persian]
- Hilli, H. (2014). *Al-Khiyarat* (S. M. H. Hosseini Tehrani, Ed.). Mashhad: Allama Tabatabai. [In Persian]
- Hor Amili, M. b. Hasan. (1995). *Tafsil Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'a* (Vol. 18). Qom: Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage. [In Arabic]
- Hosseini Shahroudi, M. (2006). *Nata'ij al-Afkar fi al-Usul* (Vol. 5, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al-Murtada. [In Persian]
- Imam Khomeini, R. (2002). *Tadhib al-Usul* (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khalkhali, M. K. (1986). *Fiqh al-Imamiyya*. Qom: Al-Dawari Library. [In Persian]
- Khui, S. A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khui* (Vol. 39). Qom: Institute for Reviving the Works of Imam Khui. [In Arabic]

- Khui, S. A. (1998). *Misbah al-Fiqaha* (Vol. 4). Qom: Dawari. [In Persian]
- Rida al-Din Astarabadi, M. (n.d.). *Sharh Shafia Ibn al-Hajib* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ruhani, M. S. (2008). *Minhaj al-Fiqaha* (Vol. 6). Qom: Anwar al-Huda. [In Persian]
- Ruhani, M. S. (2014). *Fiqh al-Sadiq* (Vol. 25). Qom: Ayin Danish. [In Persian]
- Ruhani, S. M. (1999). *Al-Murtaqi ila al-Fiqh al-Arqa (Al-Khiyarat)* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Jalil (Al-Jalil Institute for Cultural Research). [In Persian]
- Sadr, M. B. (1986). *Mabahith fi 'ilm al-Usul* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ta'aruf. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. b. Ali. (n.d.). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Vol. 1). [In Arabic]
- Shahidi Tabrizi, M. (n.d.). *Hidayat*. [In Persian]
- Shahrudi, M. M. (1998). *Durus fi Ilm al-Usul* (Vol. 2). Qom: Institute of the Thought of Islam's Jurisprudence. [In Persian]
- Seifi Mazandarani, A. A. (2007). *Durus fi al-Qawa'id al-Tafsiriya* (Vol. 1). Qom: Society of Teachers in the Islamic Seminary of Qom, Islamic Publishing Institute. [In Persian]
- Tabarsi, F. (2005). *Tafsir Jawami' al-Jami'* (Vol. 1). Qom: Society of Teachers in the Islamic Seminary of Qom, Islamic Publishing Institute. [In Persian]
- Tabarsi, F. (2007). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 2). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
- Tabrizi, J. (2003). *Tafsir al-Bayan fi Sharh al-Qur'an* (Vol. 3). Qom: Al-Hadi Institute. [In Arabic]
- Tusi, M. (1997). *Al-Istibsar fi Ma Ukhtulifa min al-Akhbar* (Vol. 2). Qom: Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage. [In Arabic]
- Tusi, M. b. Hasan. (2004). *Tafsir al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

- Tusi, M. (2006). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyya* (Vol. 1). Qom: Islamic Publishing Office, Society of Teachers in the Islamic Seminary of Qom. [In Arabic]
- Yazdi, A. (2005). *Al-Durar al-Fara'id* (Vol. 1). Tehran: Nashr al-Kawthar. [In Persian]
- Yazdi, M. K. (2000). *Al-'Urwa al-Wuthqa* (Vol. 2). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]
- Zanjani, M. (1999). *Al-Ijtihad wa al-Taqlid* (Vol. 1). Qom: Al al-Bayt Institute for Reviving Heritage. [In Arabic]
- Zarkashi, A. (1997). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]



## Discourse Analysis; A New Approach in the Jurisprudence of Jihad from the Perspective of Islamic Scholars and Thinkers<sup>1</sup>

Mohammad Taqi Fakhlaei<sup>1</sup>  Boshra Abdekhodaei<sup>2</sup> 

1. Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Legal Principles, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

fakhlae@um.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Legal Principles, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

abdkhodaei@um.ac.ir

### Abstract

Discourse studies analyze the emergence and formation of a thought within a society and how it influences the direction of ideas. Islamic Jurisprudence (Fiqh), as an ancient science, has always impacted the lives of believers within society, and it has been confronted with numerous discourses both internally and externally. In the contemporary world, with the rise of philosophical and rational approaches to jurisprudential rulings, discourse analysis in jurisprudence has become essential. In this research, Islamic jihad, as an important jurisprudential institution, which in the recent century has faced multiple interpretations, is selected. Each interpretation, which is shaped around one or more specific discourses, is analyzed to uncover the roots of each interpretation. This analysis, due to

---

1. This article is part of a postdoctoral project, code 99028732, supported by the Iran National Science Foundation (INSF) and the National Elite Foundation.

\* Fakhlaei, M. T., & Abdekhodaei, B. (2025). Discourse analysis; A new approach in the jurisprudence of jihad from the perspective of Islamic scholars and thinkers. *Journal of Fiqh*, 31(119), 196-230. <https://doi.org/10.22081/jf.2025.68875.2797>

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

▣ **Received:** 23/04/2024 ● **Revised:** 10/07/2024 ● **Accepted:** 05/02/2025 ● **Published online:** 27/02/2025

© The Authors



its comprehensive and philosophical perspective, avoids being narrowly focused and aims to reach the correct interpretation of jihad that meets the needs of the time. Interpretations based on the discourses of text, defense, exclusivity, rights, power, and the objectives of Sharia are identified. After being independently explained, these interpretations are synthesized, with particular attention given to the interpretation based on the discourse of objectives.

### **Keywords**

Jurisprudence of Jihad, Objectives of Jihad, Philosophy of Jihad, Discourses of Objectives.

## گفتمان‌کاوی؛ رهیافتی نو در فقه جهاد از نگاه

### فقیهان و اندیشمندان مذاهب اسلامی<sup>۱\*</sup>

ID<sup>۱</sup> محمدتقی فخلعی
 ID<sup>۲</sup> بشری عبدخدایی

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

fakhlai@um.ac.ir

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

abdkhodaei@um.ac.ir



### چکیده

مطالعات گفتمانی، رویش و شکل‌گیری یک تفکر در بستر اجتماع و نحوه اثرگذاری آن را تجزیه و تحلیل و از ورای آن به جهت‌بخشی اندیشه اقدام می‌کند. فقه به‌عنوان دانشی دیرین که در بستر اجتماع همواره برای مکلفان اثرگذار بوده است، با گفتمان‌های متعددی در درون و بیرون خود مواجه گردیده است. این امر در دنیای معاصر و ظهور رویکردهای فلسفی و عقلی به احکام فقهی جلوه بیشتری یافته و گفتمان‌کاوی در فقه را با ضرورت مواجه ساخته است. در تحقیق پیش رو جهاد اسلامی به‌عنوان یک نهاد مهم فقهی که در قرن اخیر بیش از هر زمان با خوانش‌های متعدد روبرو است، انتخاب شده تا یکایک خوانش‌ها را که بر محور یک یا چند گفتمان معین شکل گرفته تحلیل کند و ریشه‌های شکل‌گیری هریک از خوانش‌ها را بازشناسد. این تحلیل به‌دلیل نگاه فرافقه‌ی و فلسفی از جزئی‌نگری

۱. مقاله طرح پسادکتر کد ۹۹۰۲۸۷۳۲ تحت حمایت بنیاد ملی ایران (Iran National Science Foundation (INSF)) و بنیاد ملی نخبگان می‌باشد.

\* **استاد به این مقاله:** فخلعی، محمدتقی؛ عبدخدایی، بشری. (۱۴۰۳). گفتمان‌کاوی؛ رهیافتی نو در فقه جهاد از نگاه فقیهان و اندیشمندان مذاهب اسلامی. فقه، ۳۱ (۱۱۹)، صص ۱۹۶-۲۳۰.

<https://doi.org/10.22081/jf.2025.68875.2797>

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

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹



معاف بوده و در راستای رسیدن به خوانش صحیح از جهاد که مقتضای نیازهای زمان باشد، گام برداشته است. خوانش‌های مبتنی بر گفتمان‌های نص، دفاع، اختصاص، حقوق، قدرت، و مقاصد شریعت شناسایی و پس از تبیین مستقل باهم‌خوانی شده و در میان همه، خوانش مبتنی بر گفتمان مقاصدی مورد عنایت بیشتر واقع شده است.

## کلیدواژه‌ها

فقه جهاد، مقاصد جهاد، فلسفه جهاد، گفتمان مقاصدی.

## مقدمه

گفتمان (Discourse) واژه‌ای است که در دهه‌های اخیر در ادبیات علوم انسانی و اجتماعی کاربرد رایجی یافته و به معنای ارتباط گفتاری یا نوشتاری است.<sup>۱</sup> مطالعات گفتمانی یا تحلیل گفتمان یا گفتمان‌کاوی معنای پیچیده‌تری دارد (دایک، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

**گفتمان دین و گفتمان دینی:** آنگاه که از گفتمان دین سخن می‌گوییم. در واقع دین را به‌مثابه باورها، اعمال، و نهادهایی در جامعه می‌دانیم که از امری قدسی الهام گرفته و برای اثبات خود در بستر اجتماع با منطق و کلام خاصی با انسان مواجه گشته است (عیوضی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷). مطالعات گفتمانی در فقه سرنوشت مشابهی با مطالعات گفتمانی در حوزه دین می‌یابد.

**ضرورت مطالعات گفتمانی در فقه:** دانش فقه در حوزه‌های مختلفی از علوم اجتماعی نقش آفرینی می‌کند؛ قانون‌گذاری در جوامع مسلمان از احکام فقهی و رویکرد فقیهان متأثر است. علاوه بر این، گفتمان‌کاوی در فقه در دوران حاضر، به دنبال تحولاتی که در حوزه‌های گوناگون این دانش رخ داده و آن را در برابر نگاه‌های پرسش‌گرانه فلسفی و عقلی به موضوعات و مسائل شرعی قرار داده، اهمیتی افزون یافته است. از دو قرن گذشته، در پی ظهور رویکردهای فلسفی در حقوق و پیدایش فلسفه مدرنیته، موضوعات و مسائل فقهی نیز از اثرپذیری از چنین تحولاتی مصون نماند و با چالش‌های متعددی روبرو شد؛ چالش‌هایی که در پی آن انسان احکام فقهی را از دریچه نگرش‌های فلسفی نگریست و می‌بایست در برابر پرسش‌های تردیدافکنانه‌ای که تمامی مسائل را به داوری عقل و علم می‌سپردند، پاسخی منطقی می‌داد.

**گفتمان‌کاوی در فقه جهاد؛ پیشنهاد، پیشینه، نوآوری:** با نظر به تراث فقهی جهاد، پیشینه‌ای مدون که با نگاهی گفتمان‌کاوانه به مقوله جهاد نگریسته باشد، نتوان یافت و از این منظر رویکرد نوآورانه جستار حاضر روشن خواهد شد. فقیهان در طول قرن‌ها به پدیده جهاد رویکردی سنتی داشته‌اند که دربردارنده مفهوم مبارزه رویارو با دشمن طبق

1. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/discourse>



ضوابط مقرر در نصوص شرعی بود. در قرون اخیر با رشد افکار فلسفی و سیطره فلسفه حقوق مدرن بر اندیشه بشر، سیلاب تردیدها و شبهه‌ها به سوی پدیده جهاد سرازیر شد و در پی آن رویکرد چستی‌شناسانه جای خود را به رویکرد سنتی مبتنی بر تفسیر غیرمعلل متن داد. در برابر اعتراض و انتقاد مخالفان، مصلحان و روشنفکران دینی درصدد برآمدند با ارائه تفسیر مقبولی از چستی جهاد، به آن چهره‌ای ملائم با حقوق مدرن دهند. ضمن اینکه کسانی هم درصدد برآمدند با دفاع همه‌جانبه از خوانش تاریخی و فقهی جهاد اسلامی همه شبهه‌ها را در مورد آن از ریشه نادیده انگارند و جهاد را بی‌چون و چرا حق مسلم اسلام و مسلمانان وانمود کنند.

با نظر به کلیه خوانش‌های فلسفی و چستی‌شناسانه عرضه شده از جهاد اسلامی، این نکته قابل تصدیق است که هر کدام بر محور یک یا چند گفتمان می‌چرخد. از این رو تحلیل گفتمان‌ها و تأثیراتی که بر خوانش‌های گوناگون از جهاد گذاشته است، می‌تواند پژوهشی مؤثر و نوآورانه برای ورود ناقدانه و حقیقت‌جویانه در میدان بحث باشد.

با توجه به تعریفی که از گفتمان ارائه شد، هر نوشتاری در موضوع جهاد که ما را در شناخت ریشه‌های خوانش‌های گوناگون از جهاد کمک کند، در حقیقت پیشینه‌ای برای این موضوع محسوب است. می‌توان نگاشته‌هایی چون جهاد در اسلام نعمت‌الله نجف‌آبادی، آثار الحرب فی الفقه السلامی و هبة الزحیلی، تطور مفهوم الجهاد محمود محمد احمد، الجهاد فریضة غائبة عبدالله بن عزام، الجهاد مشروع فی الاسلام عبدالله بن زید آل محمود و جهاد در نظریه دین و قدرت عبدالکریم سروش و نیز نوشتارهای معاصر چون تأملی درباره جهاد ابتدایی دعوت محمدتقی فخلعی، واکاوی دیدگاه آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی پیرامون جهاد ابتدایی کیوان احسانی، جهاد ابتدایی در عصر غیبت محمد مؤمن، مبانی فقهی جهاد ابتدایی جواد ورعی، حقوق بشر معاصر و جهاد ابتدایی در اسلام معاصر محمد جواد جاوید، بررسی و تبیین حکم اجتماعی جهاد ابتدایی در اسلام از منظر شهید استاد مطهری محمدامیر حق‌شناسی را نام برد. این نگاشته‌ها از آن جهت که در خوانش جهاد بر گفتمان مطلوب خود تکیه می‌کنند، بخشی از پیشینه تحقیق‌اند، لیکن از رویکرد صریح به مفهوم گفتمان، تهی. وجه تمایز نوشتار حاضر با پیشینه‌ها

علاوه بر ابتکارورزی در مطالعه گفتمانی، شناسایی و جمع‌آوری و تحلیل گفتمان‌هاست. گفتنی است شناسایی مجموعه گفتمان‌ها به شناسایی ضعف‌ها و قوت‌ها و نکات تحسین‌برانگیز و انتقادبرانگیز هر یک می‌انجامد و در پی آن می‌توان دست به ترجیح و گزینش زد و با اتخاذ رویکردی مبتنی بر گفتمان مقاصد شریعت به تفسیری نو در باب جهاد متناسب با مقتضیات تاریخی و عصری دست یافت که موقعیت این نهاد مهم اسلامی را در دوران حاضر به‌خوبی در معرض دیدگان قرار دهد. شایان ذکر است با توجه به حجم وسیع مباحث مربوط به تحلیل گفتمان‌ها، نوشتار حاضر به شناسایی و تحلیل خوانش‌های جهاد، موقعیت‌یابی آن‌ها در گفتمان مربوط و تبیین ضعف و قوت خوانش‌ها اختصاص یافته است. موقعیت گفتمان مقاصد، نقش و وجوه برتری آن در تفسیر چپستی‌شناسانه جهاد اسلامی در مقالات بعدی تبیین خواهد شد.

### ۱. گفتمان‌ها در فقه جهاد

گفتمان‌هایی که مبنای خوانش‌های گوناگون از جهاد واقع شده است در یک برش‌گاه تاریخی قرار گرفته است. گفتمان اجتهاد سنتی پیش از دو قرن گذشته، خوانش‌های نص‌محورانه از جهاد ارائه داده است و گفتمان‌های دو قرن اخیر با رویکرد فلسفی تحولی در خوانش‌های فقهی جهاد باعث شده است:

#### ۱-۱. گفتمان نص‌محور

متون برگرفته از قرآن و سنت که نصوص شرعی خوانده می‌شوند، گرچه در میان اکثر گفتمان‌ها منبع اصلی احکام شریعت‌اند، لکن تعبد ویژه بر آن‌ها و بسندگی به ظاهر آن، موجب به‌وجود آمدن گفتمان نص‌محور شده که در برابر سایر گفتمان‌ها قرار می‌گیرد. این گفتمان تهی از مفاهیم فلسفی و عقلی است و خود را متعبد بر نص می‌داند.

#### ۱-۱-۱. شاخص‌های گفتمان نص‌محور

موارد زیر شاخص‌های اصلی گفتمان نص را تشکیل می‌دهد:

### ۱-۱-۱-۱. تکیه بر ظواهر نصوص

در این گفتمان، از اعتبار نصوص و صلاحیت آن‌ها برای به دست آوردن احکام شرعی سخن گفته شده؛ از آنجا که نصوص شرعی، آموزه‌هایی با خاستگاه وحیانی است، صلاحیت آن را دارد که بیانگر قوانین مورد نیاز زندگی بشر باشد (اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷). در این خوانش همه سعی فقیه مستنبط، به یافتن معذرها و مؤمن‌ها معطوف است و آن را از دل ظواهر متن به دست می‌آورد.

### ۱-۱-۱-۲. تعبد و توقیف

سیطره نص در این گفتمان بدان حد است که فقیه را به تعبد حداکثری در احکام فقهی وامی‌دارد و اصل توقیفی و تعبدی بودن احکام را در برابر اصل تعلیل و تعقل می‌نشانند (صابری، ۱۳۸۱، صص ۲۶-۲۵). این بارزترین ویژگی گفتمان نص است؛ از این رو گرچه در سایر گفتمان‌های پیش رو نیز نص، کمابیش، جایگاه قابل توجهی یافته، اما در سایر گفتمان‌ها غلبه نگاه فلسفی و تعلیلی منجر شده که فقیهان ظاهر نصوص را در سایه ابزارها و سازوکارهای متکی به اصل تعلیل و تعقل، علت جویانه و غایت‌گرایانه تحلیل کنند.

### ۱-۱-۱-۳. پیوند با اجماع و شهرت

در گفتمان نص، اجماع منزلتی ویژه یافته و علت آن نوعی اطمینان خاطر از میراث متعبدانه‌ای است که از صاحب شریعت زنجیره وار و سینه‌به‌سینه میان فقیهان نقل شده است و هم آغوشی نصوص با اجماع این تعلق خاطر به احکام توقیفی را تکمیل می‌کند. تردیدهای سرازیر به سوی صغرای اجماعات فقهی نهایتاً موقعیت اجماع را در حد شهرت فرو کاسته که آن نیز نزد کثیری از فقیهان از استواری بسیار برخوردار است.<sup>۱</sup>

---

۱. شایان ذکر است که مراد از شهرت در اینجا رأی فقهی و فتوایی است که با اقبال و همراهی خیل کثیری از فقیهان در یک دوره یا جمیع دوره‌ها روبه‌رو شده است؛ چه در چهره شهرت فتوایی به معنی مصطلح اصولی که مدرک شناخته‌شده‌ای ندارد، و چه شهرتی که از مدارک و مستندات شناخته‌شده متنی و غیره برخوردار است.

## ۱-۲. خوانش جهاد مبتنی بر گفتمان نص‌محور

فقیهان ابتدا با تکیه بر نصوص شرعی از وجوب و فضیلت جهاد و سپس از انواع جهاد سخن گفته‌اند. در کتاب‌های فقیهان متقدم امامیه چون شیخ طوسی و ابن‌ادریس، جهاد با توجه به احکام مقاتلین (کسانی که جهاد با آنها فرض است) به سه قسم «جهاد با کفار و مشرکان»، «جهاد با اهل کتاب» و «جهاد با بغاة» تقسیم شده است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۹؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۱). براین اساس جنگ با همه فرقه‌های کفار واجب است و آنان به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ از یک دسته جز اسلام پذیرفته نمی‌شود و چنان‌چه نپذیرند خود کشته و فرزندانشان اسیر می‌شوند. در این میان، کتابیان یا اهل ذمه استثنا شده‌اند؛ به طوری که از این گروه جزیه پذیرفته می‌شود و سلامت جانشان تضمین می‌گردد، و اگر از پرداختن جزیه خودداری یا در شرایط آن اخلال کنند، حکمشان چون سایر کفار است (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۴). در کتب فقهی متأخر اقسام جهاد به شکل گسترده‌تر مطرح شده و با دو اصطلاح جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی روبرو هستیم (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ صاحب‌جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۴).

در خصوص این خوانش نکات مهمی وجود دارد که توجه به آن ضروری است: یک. به گزارش برخی کتب فقهی اهل سنت، لزوم جهاد در پرتو نگاه تاریخی به زندگانی پیامبر اکرم تبیین گردد (سرخسی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، صص ۱۷۹۷-۱۷۹۵؛ ماوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۰۲). از این منظر با استناد به آیات قرآن دعوت پیامبر در ابتدای بعثت، به صورت موعظه و نصیحت است (نحل، ۳۵)<sup>۱</sup>، سپس اذن در جهاد دفاعی می‌یابد (الحج، ۳۹)<sup>۲</sup> و در مرحله واپسین، رسالت پیامبر با جهاد دعوت در گسترش آیین اسلام تکمیل می‌گردد (بقره، ۱۹۳).<sup>۳</sup> در کتب اهل سنت، همه حقیقت جهاد در جهاد ابتدایی دعوت چهره یافته و

۱. «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.»

۲. «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا.»

۳. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» و «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ.»

کمتر سخن از جهاد دفاعی به میان آمده است (ابن‌همام، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۳۴).

دو. فقها فتوا داده‌اند که پیش از شروع جنگ لازم است کفار را به اسلام دعوت کنند و در صورت عدم قبول، به جنگ وارد شوند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۵۲؛ سرخسی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۷۹۸؛ ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۳۶). بعضی هم دعوت به اسلام قبل از شروع جنگ را در همه شرایط از باب اتمام حجت لازم دانسته‌اند (الزحلی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۵۶).

سه. ادله این خوانش، نصوص قرآن و روایات است؛ در این میان فقیهان با برجسته کردن نقش انگاره نسخ، مجموعه‌ای از آیات و روایات که به عفو و صفح مشرکان فرمان داده یا جنگ و قتال را با ادبیات دفاعی تبیین کرده را کنار نهاده و مدعی نسخ آنها شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۹۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۷۲؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۵۴).

چهار. گروه هدف در جهاد ابتدایی، همه غیرمسلمانانند و در آن تصویری از نبردی فراگیر با کافران ارائه شده است؛ نبرد مسلمانان با غیرمسلمانان اعم از نظامیان و غیرنظامیان، صاحبان مناصب و حکمرانان و عموم مردم. فقط گروه‌هایی مانند زنان، کودکان، سالخورده‌گان و اصحاب دیر و کیش استثنای شده‌اند (صاحب‌جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۷۳).

پنج. گرچه فقیهان در برخی از فروع جهاد ابتدایی چون وجوب همه‌ساله جهاد، اختلاف ورزیده‌اند، اما بر این که در رویارویی با غیرمسلمانان سه گزینه پذیرش اسلام، قتل و پیمان دمه و پرداخت جزیه (صرفاً در مورد کفار ذمی) پیش رو قرار دارد، تسالم ورزیده و اجماع یافته‌اند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۸۰).

## ۲-۱. گفتمان اختصاص

این گفتمان به‌طور ویژه به فقه شیعه متعلق است و تکیه بر مفروضات کلامی شیعی دارد. بر پایه این گفتمان، تحقق و اجرای برخی احکام شرعی به عصر حضور معصومان علیهم‌السلام اعم از پیامبر و امامان هدی اختصاص یافته است.

## ۱-۲-۱. شاخص‌های گفتمان اختصاص

گفتمان اختصاص مبتنی بر چندین شاخصه اصلی علم، عصمت و لزوم نصب جانشینان پیامبر ﷺ است (بابایی، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۷۷).

مصادیقی از احکام فقه که در گفتمان اختصاص اجرای آنها در گرو حضور پیشوای معصوم است عبارتند از: نماز جمعه (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۷؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۲)، اجرای حدود (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، صص ۲۵، ۲۴؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۷۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۱۱)، استفاده از انفال (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷۴)، و جهاد دعوت.

## ۲-۲-۱. خوانش جهاد مبتنی بر گفتمان اختصاص

مشهور فقیهان و جوب جهاد ابتدایی دعوت را به حضور امام معصوم علیه السلام منوط ساخته‌اند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۸۱). مجموع روایات وارده در این زمینه از حیث تعداد اندک نیست و به قدری است که گفتمان اختصاص از دل آن بروید. مضمون مشترک این روایات، سرپرستی جهاد را منحصرأبر عهده امام نهاده است. در این روایات با عبارت «لا الجهاد الا للامام» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۱۹؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۵) روبرویم. اغلب فقیهان ظهور اولیه روایات را اختصاص فریضه جهاد به حضور امام می‌دانند. در خصوص ریشه‌ها و زمینه‌های این خوانش می‌توان به واقعیتی اشاره کرد و آن اینکه فریضه جهاد اسلامی در عصر فتوحات در دست خلفا و حکام جائر قرار گرفت و عملاً کارکرد مثبت و سازنده خود را از دست داد و به ابزاری برای بسط قدرت، فتح سرزمین‌ها و چنگ‌زدن به منافع، ثروت‌ها و غنائیم بدل گشت. امامان معصوم با مشاهده چنین وضعیت خطیر و آسیب‌باری باب جهاد را بر روی شیعیان خود بستند و در انتظار نشستند، تا اینکه حجت قائم به پاخیزد و وی جهاد را به مسیر درست خود هدایت کند. احساس تحفظ‌گرایی به دلیل مخاطره‌آمیز بودن جهاد که بر ذهنیت فقیهان غالب شد به حدی بود که تمایل به اصلاح و ویرایش اندیشه فقهی جهاد ابتدایی از طریق جانشین کردن نقش فقیه عادل به جای امام و حجت معصوم هم

کمتر تأثیری بر دگرگونی این اندیشه نهاد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۴؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۱۳).

### ۳-۱. گفتمان حقوق (حق مداری)

در گفتمان حقوق، نظر به واژه حق (مفرد حقوق) دوخته شده است و می‌توان آن را گفتمان حق‌مدارانه نیز نامید. منظور از حق در این کاربرد، سلطنت و امتیاز برای صاحب حق است؛ گفتمانی که در آن پدیده‌های حقوقی با خوانشی حق‌مدارانه روبرویند، پدیده‌ها و رفتارها از منظر تحصیل یا تضييع حق تحلیل می‌گردد و رابطه‌ها و تعامل‌ها با نظر به حقوق افراد اطراف آن شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup>

#### ۱-۳-۱. شاخص‌های گفتمان حق‌مداری

در این گفتمان با دو دسته از حقوق مواجهیم:

**حق خداوند:** در ادبیات دینی، حق‌الله بحثی شناخته‌شده و دارای کاربردهای متعدد در حوزه‌های مختلف است.

**حق مخلوقات:** در مقابل حق خداوند، حقوقی مطرح می‌شود که با اراده‌ی وی به مخلوقات بخشیده شده است که از آن به حق‌الناس تعبیر می‌گردد.

در میان تفاسیر چپستی‌شناسانه جهاد، خوانش‌های حق‌محور و حق‌مدارانه چندگانه‌ای ارائه شده است. این گونه‌گونی به اعتبار مضاف‌الیه حق و دارنده حق است و هر گروه جهاد را ابزاری در راستای تحصیل یا تضييع حقوقی تحلیل کرده است:

#### ۱-۳-۲. خوانش جهاد مبتنی بر حق بر دفاع و امنیت

در این خوانش، جهاد اسلامی در راستای استیفای حق بر دفاع و امنیت به مثابه یکی

---

۱. گفتمان حقوق کاملاً معنای متفاوتی از گفتمان حقوقی دارد. گفتمان حقوقی، زبان‌شناسی دانش حقوق است که در راستای شناخت حقوق به معنای قوانین و تحلیل و کاربرد آن قدم برمی‌دارد، درحالی که گفتمان حقوق بر شناخت امتیازها و سلطنت‌های صاحبان حق تمرکز یافته است.

از حقوق فطری تفسیر می‌یابد. این خوانش به هیچ‌روی جهاد ابتدایی و تهاجمی را برنتابیده و صرفاً قائل به وجوب جهادی است که در مقابله با تهاجمی آشکار موضوعیت یابد. در این نگاه دفاع به همان معنای اخص و شناخته‌شده نزد عرف دنبال می‌شود.<sup>۱</sup>

خوانش دفاعی از جهاد نخست به بازخوانی ادله متنی جهاد ابتدایی دعوت پرداخته است و با نگاهی مجموعی به آیات قرآن، ساختار آیات جهاد را ترکیبی از مطلق و مقید دانسته است و بر اساس قواعد اصولی، با حمل آیات مطلق جهاد بر آیات مقید، به تفسیری دفاعی دست یافته است. در این نگاه آیاتی از قبیل «فَاتُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...» (توبه، ۷)، «فَاتُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ...» (توبه، ۱۲۳)، «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ...» (نساء، ۷۴)، و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ» (بقره، ۲۱۶) که به طور مطلق دستور به جهاد با کافران می‌دهد، توسط آیات مقید مانند «أُذِّنُ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلْمُوا...» (حج، ۳۹) و «فَاتُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» (بقره، ۱۹۰)، «فَمَنْ عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴)، «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ» (نساء، ۷۵) تفسیر می‌گردد و نتیجه آن جهاد با کافرانی است که به ستیز با مسلمانان برخاسته‌اند و این تفسیری دفاعی از جهاد است. این دیدگاه با به کارگیری قاعده اصولی حمل مطلقات بر مقیدات از آیات قرآن چنین نتیجه گرفته که جنگ با کفار فقط وقتی مجاز است که کافران آغازگر جنگ باشند و مسلمانان در مقام دفاع برآیند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۴۰؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، ص ۲۰؛ الزحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱۸؛ محمد رشید، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص، ۳۱۴-۴۶۱).

خوانش دفاعی دلیل سنت و سیره را نیز در همین راستا تحلیل و تبیین کرده و با

۱. باید توجه داشت که مفهوم دفاع دارای اجمال است که منجر به پدید آمدن دو رویکرد شده: نخست، دفاع به معنی اخص که تنها قائل به وجوب جهادی است که در مقابله با تهاجم باشد؛ دوم، رویکردی که مفهوم دفاع را توسعه می‌بخشد و احقاق حقوق مظلومان و مستضعفان و برپایی حق الهی یگانه‌پرستی و توحید را نوعی دفاع تلقی می‌کند که ذیل بحث حق الهی و آزادی مورد توجه واقع خواهد شد.



نگاهی نقادانه به گزارش‌هایی که چهره‌ای تهاجمی از غزوات و سرایا ارائه کرده، کوشیده است تمامی جنگ‌های پیامبر ﷺ را تفسیری دفاعی بخشد (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، ص ۷۴).

### ۱-۳-۳. خوانش جهاد مبتنی بر حق بر توحید

از معانی توحید هدف‌دار بودن جهان و وابستگی نظام آفرینش به مبدأ حکیم است تا با راهنمایی‌های خویش سعادت را برای موجودات رقم زند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۵۰). از توحید به‌عنوان حق نیز یاد می‌شود. پیش از این از دو نوع حق خداوند و مخلوقات سخن به میان آمد. توحید از يك منظر حق خداوند است. از نظر منطق صریح اسلام، انسان در همه هستی و وجودش وام‌دار خداوند متعال است و همه حقوق وی از او نشأت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۱۱۰).

با عنایت به این نکته مقدماتی، جهاد ابتدایی در پرتو حق یگانه‌پرستی از دو جهت تحلیل می‌گردد:

**نخست: جهاد ابتدایی احیاگر حق الهی:** در این رویکرد، از آنجا که حق خداوند مقدم بر حقوق انسان‌هاست و پرستش خداوند نیز از جمله حقوق اولیه‌ای است که مکلفان بایستی آن را رعایت کنند، جهاد ابتدایی، زمینه‌ساز و احیاگر این حق شناخته می‌شود؛ زیرا با برافراشتن پرچم اسلام در میان ملت‌های غیرمسلمان و وادار ساختن ایشان به عقیده‌مند شدن به توحید، حق الهی تأدیه می‌گردد. این رویکرد معتقد است که آزادی و سایر حقوق بشر، چون که مرتبه‌ای پس از حق خداوند دارند، در تراحم با حقوق الهی نادیده انگاشته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۴۱۱). چنین رویکردی توجیه‌گر جهاد ابتدایی با خوانشی است که در گفتمان نص‌محور تبیین شده و در واقع پشتوانه فلسفی و چیستی‌شناسانه آن را تشکیل می‌دهد.

**دوم: جهاد ابتدایی آزادی‌بخش انسان و زمینه‌ساز حق بشر در پرستش خداوند:** این رویکرد حق‌مدارانه، به دنبال استیفای حقوق بشر است و توحید را از جمله حقوق بشری می‌داند؛ از آن رو که موجب رشد و تعالی انسان است و باید هر مانعی که

سد راه چنین زمینه رشدی گردد از میان برداشته شود؛ از این رو جهاد ابتدایی را آزادی بخش انسان‌ها از بند مستکبران دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۴۵-۵۱).

### ۱-۳-۴. خوانش جهاد مبتنی بر حق بر آزادی

آزادی از جمله اساسی‌ترین حقوق بشر است. در این میان برخی جهاد را عاملی آزادی بخش برای انسان می‌شمارند و در راستای تحقق حق الهی و انسانی توحید تفسیر می‌بخشند. این مطلب پیش‌تر در بحث حق یگانه‌پرستی پرداخته شد، لیکن در این بخش از نوشتار تمرکز بر خوانش دیگری است که حق آزادی سرنوشت را بدون هیچ حدومرزی دنبال می‌کند و معتقد است جهاد ابتدایی دعوت، با این حق مغایر است. در این خوانش دعوت به راه حق به هیچ‌روی با زور و اجبار سازگار نیست. این رویکرد ادله خود را بر پایه قرآن و سنت تحکیم بخشیده است، آنجا که خداوند دین را امری اجبارناپذیر معرفی می‌کند<sup>۱</sup> (بقره، ۲۵۶؛ کهف، ۲۹). در بخش دیگری از آیات هیچ‌یک از پیامبران و هدایت‌گران راه توحید از روش‌های مبتنی بر زور و اجبار، چون جهاد استفاده نکرده‌اند<sup>۲</sup> (غاشیه، ۲۲، ۲۱؛ عنکبوت، ۱۸؛ یونس، ۹۹؛ ق، ۴۵). به نظر این گروه، پایان دعوت انبیا، حتی اگر منجر به پذیرش توحید از سوی فراخوانده‌شدگان نباشد، با خونریزی و تهدید همراه نیست<sup>۳</sup> (طه، ۴۴)؛ از این رو نمی‌توان هیچ‌گونه توجیهی برای جواز جهاد ابتدایی دعوت با خوانش سنتی آن یافت.

اصل آزادی در دلالت سنت و سیره نیز مانند قرآن جایگاه ویژه‌ای دارد. از مهم‌ترین شواهد و ادله، سخنان و سیره عملی پیامبر ﷺ در خصوص اهمیت به آزادی است. برخی بر این باورند که طبق گزارش‌های تاریخی مهم‌ترین جنگ‌های پیامبر ﷺ جنبه تهاجمی

۱. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» و «قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ.»

۲. «فَدَكَّرَ إِنَّمَا أَنْتَ مُدَكَّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ؛ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ؛ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ.»

۳. «فَقُولَا لَهُ قَوْلَا لَيْتَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْسَنُ.»

نداشته و همگی پاسخی بوده است به توطئه‌ها و اذیت و آزارهایی که مشرکان و منافقان برای مسلمانان ایجاد می‌کرده‌اند. در خلال این جنگ‌ها پیامبر ﷺ هیچ‌گاه افراد را مجبور به اسلام آوردن نکرده است (ایازی، ۱۳۷۹، صص ۱۳۹-۱۴۰).

### ۱-۳-۵. خوانش جهاد مبتنی بر حق بر حیات

از جمله حقوق مسلم بشر، حق حیات است. طبق ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر «هر فردی محق زندگی، امنیت و آزادی فردی است.» کسانی که به نقد جهاد ابتدایی دعوت روی آورده‌اند، در نقد خود از جمله به حق حیات توجه ویژه کرده‌اند؛ از آن‌رو که در جریان يك جنگ، خواسته یا ناخواسته، جان انسان‌های بی‌شماری مورد تهدید واقع می‌شود و حیات ایشان سلب می‌شود؛ پس چگونه است مسلمانان در زیر بیرق جهاد ابتدایی جان انبوهی از آدمیان را هدف قرار دهند، صرفاً از این باب که حاضر نشده‌اند به سادگی از آیین موروثی خود دست کشند؟ نگاه مجموعی به ادله و اسناد فقهی نیز حق حیات را به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین حقوق بشر به اثبات می‌رساند؛ اصل اولی و مستفاد از عموماتی چون «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» (انعام، ۱۵۱) حرمت و مصونیت جان انسان‌ها است و خروج از این اصل دلیل قطعی می‌طلبد (فخلعی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۸).

رویکرد اندیشمندان اسلامی به حق حیات را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: گروهی معتقدند «حق حیات فرد تنها با تجاوز او به حق حیات مادی دیگران پایان نمی‌پذیرد، بلکه تجاوز به حیات معنوی که بسی خطرتر و خطرناک‌تر است نیز موجبی برای پایان حق حیات متجاوز محسوب می‌شود (دانش‌پژوه، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷). در این رویکرد آیات جهاد در قرآن کریم، در راستای همین اندیشه تفسیر شده است.

در مقابل به باور دکتر محقق داماد و برخی دیگر از محققان، گرچه حق حیات امری مطلق نیست و سلب زندگانی مادی انسان‌ها در مواردی شرعاً جایز است، اما از آنجا که هر انسانی از آن نظر که انسان است واجد کرامت انسانی است و از حق حیات برخوردار است، حفظ نفس شدت احتیاط را می‌طلبد و باید موارد نقض به حدود

منصوصه که شامل قصاص و اعدام (اقدام علیه امنیت) است محدود شود (کمیسون حقوق بشر اسلامی ایران، ۱۳۸۸، صص ۵۴-۵۳).

۱-۴. گفتمان قدرت

آن گاه که از گفتمان قدرت در مسائل سیاسی سخن گفته می شود، اشاره به منطقی دارد که همه موضوعات سیاسی را ذیل هدف اقتدارگرایی و سلطه جویی تفسیر می کند (بخشایشی، ۱۳۷۶، ص ۷۳).

۱-۴-۱. خوانش جهاد مبتنی بر گفتمان قدرت

خوانش دیگری از جهاد که در ذیل گفتمان قدرت مطرح شده، به اسلام به مثابه یک نهاد قدرت جو نظر افکنده که از این حق برخوردار است که برای بسط زمینه اقتدار خود، زمین گیر کردن رقیبان و کسر شوکت آنان از ابزار سلاح و طریقه جهاد استفاده کند. می توان خوانش مبتنی بر گفتمان قدرت را در دو قسم جای داد:

۱-۴-۱-۱. خوانش سلفیه از جهاد

ظهور این خوانش به نیمه قرن بیستم میلادی بازمی گردد که همزمان با سیطره غرب بر مسلمانان است. پس از فروپاشی عثمانی افزایش دامنه تجاوز استعمارگران منجر به کاهش قدرت سیاسی جوامع مسلمان و وابستگی اقتصادی و فرهنگی این جوامع به غرب و دولت های استعمارگر شد و انحطاط بسیاری از ارزش ها و باورهای دینی را در پی آورد؛ از این رو نهضت اصلاحی اسلامی به سرمداری شخصیت هایی چون سید جمال الدین اسدآبادی، حسن البناء، ابوالاعلی مودودی و سید قطب به عنوان احیاگران هویت اسلامی به روشنگری در جوامع مسلمان روی آوردند (فرهی، ۱۳۹۰، ص ۳۶). این گروه ها خود را سلفیه نامیده و تمامی افکار خود را منتسب به تفکرات ریشه دار اهل سنت دانستند. در این میان جهاد به عنوان یک نهاد فقهی نقش حائز اهمیت یافت و تکیه گاه بسیاری از استدلال ها در راستای ضرورت مبارزه و ایستادگی جوامع مسلمان در

برابر استعمار غرب شد. به رغم اینکه برخی مبانی مانند پیش‌رو بودن حاکمیت اسلام (ضرورت احیای خلافت اسلامی)، تقویت روحیه جهادی و مبارزه جویانه علیه مستکبران در نظام اسلام و تکیه بر وجوب جهاد ابتدایی میان گروه‌های سلفی مشترک است (مودودی، ۱۳۵۹، صص ۱۷، ۱۰۲-۱۰۴؛ عبدالسلام فرج، ۱۹۸۱م، ص ۱۵). اما میانه‌روی و تندرروی نیز وجود دارد که موجب ظهور جریان‌های مختلف شده است. در نگاه میانه‌رو، اقتدارگرایی اسلام به هیچ وجه در بردارنده زورگویی و استبدادورزی نیست؛ از این رو به کارگیری ابزار خشن و و روش‌های رعب‌انگیز در راستای گسترش اسلام پذیرفته نیست. این رویکرد با عنوان انقلابی‌گری سلفی نیز شناخته می‌شود (قطب، بی‌تا، صص ۲۲-۲۵). در سوی دیگر، جریان تندررو به کارگیری روش‌های اِره‌ابی و خشونت‌ورزانه را به منظور تحصیل قدرت جایز می‌شمارد. این رویکرد کاملاً در راستای گفتمان قدرت حرکت می‌کند و حقانیت را در گرو به دست آوردن قدرت می‌داند؛ حتی اگر از ابزار ناعادلانه استفاده شود. در این رویکرد سلطه‌جویی لازمه اقتدارگرایی و دستیابی به عزت است (میرهاشمی، ۱۳۹۹، ص ۲۱۹؛ عبدالسلام فرج، ۱۹۸۱م، ص ۶).

#### ۱-۴-۲. خوانش روشنفکری دینی (ذیل نظریه دین و قدرت)

در این رویکرد، اسلام در نشئه اولیه خود یک جنبش پویا و پیش‌رو بوده و پیامبر اسلام با هدف تثبیت قدرت دین در جامعه حرکت کرده است. در آن دوران حمله پیش‌دستانه بهترین دفاع بوده و جهاد ابتدایی چنین نقشی را ایفا کرده و موجب تثبیت دین شده است. این نگرش، جامعه عصر پیامبر ﷺ را که دنبال‌کننده جهاد ابتدایی بوده، جامعه بدوی و دور از نظم کنونی پنداشته، و معتقد است همان‌طور که در گفتمان قدرت، ابزار اصلی جوامع بدوی جنگ و نزاع بوده است، ابزار اصلی نظام اسلام نیز چنین بوده و اکنون هم‌پای تغییر نظام‌ها و نگرش‌ها در روابط بین‌المللی، این ابزار نیز بایستی تغییر کند. این رویکرد توسط بخشی از جامعه روشنفکری نمایندگی شده (سروش، ۱۳۹۹) و با واکنش معارض بخشی دیگر که بیشتر بر جنبه‌های رحمانی و خشونت‌ستیز شریعت تکیه دارد مواجه شده است (کدیور، ۱۳۹۹).

## ۱-۵. گفتمان مقاصد شریعت

گفتمان مقاصد شریعت را می‌توان در زمره گفتمان‌های درون‌فقهی دانست که در فرایند شکل‌گیری منهج اجتهادی در مقابل گفتمان نص و تعبد قرار می‌گیرد و بیش از آن که خود را به تحلیل نصوص و استظهار از منابع متنی مقید کند، می‌کوشد مقاصد و اهداف احکام الهی را کشف کرده و براساس آن درصدد استنباط احکام برآید.

### ۱-۵-۱. شاخصه‌های گفتمان مقاصد شریعت

برخی معتقدند نقش‌آفرینی مقاصد شریعت به‌عنوان یک عنصر تکمیلی در فرایند اجتهاد نص‌محور فقه است. کارکردهایی مانند نقش تفسیری مقاصد شریعت در نصوص میبّین حکم و نیز حضور آن در عرصه‌های تزاخم از این حیث است (شاطی، ۱۴۱۷ق، صص ۱۷۱، ۱۷۴؛ علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۷۶). نقش و جایگاه مقاصد شریعت در مراحل اقتضا و انشای حکم جلوه‌گر می‌شود که موجب فعلیت یافتن یا نیافتن حکم می‌گردد. نظریه مقاصد از دو باور پیروی می‌کند:

**تفکیک فقه به دو حوزه فقه اجتماعی و فردی:** رویکرد مقاصدی بر این باور است که اگر یک حکم فقهی، مقاصد اجتماعی و مصلحت امت را تأمین نکند بایستی با دیدۀ تردید نگریسته شود.

**نگاه غایی به احکام اجتماعی:** در دایره احکام اجتماعی، شارع همواره به‌دنبال تأمین و تضمین غایات و ملاکات حکم است و بدون آن هیچ حکمی به فعلیت نمی‌رسد. در واقع، شارع به‌عنوان فردی از عقلا در زندگی اجتماعی افراد، به تنظیم قوانین پرداخته و برای همه آن‌ها مقاصد و مصالح و مفاسد در نظر گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۵؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۹۳). رویکرد مقاصدی در میان اندیشه‌ورزان فقهی اهل سنت مورد توجه ویژه قرار گرفته است. فقیهانی چون غزالی، آمدی، ابن عبدالسلام و ابن تیمیه که گام‌هایی در راستای نظریه مقاصد برداشته‌اند، همگی بر تعلیل‌پذیری احکام فقهی تأکید دارند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲۰، صص ۴۸-۵۰؛ ابن عبدالسلام، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۹، ۵). در میان اندیشه‌ورزان امامیه نیز این رویکرد جایگاه ویژه‌ای دارد. از ظواهر کلام

فقیهان برمی آید که عمدتاً بر اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد متعلق حکم تکیه دارند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۱۷۵، ۳۸۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۵۲).

در این رویکرد احکام اجتماعی از منظر دست یافتن به غایات و ملاکات به چند دسته تقسیم می شود:

۱. احکامی که دست یابی به اهداف و غایات آن مورد پذیرش عقلاست و بسیاری از قوانین عرفی نیز بر پایه همان تنظیم شده است.

۲. احکامی که دست یابی به اهداف آن به ویژه در دوران حاضر به سبب دگرگونی های حاصل در عرصه روابط مورد تردید است. برخی از احکام جزائی، حدود و ارث از این قبیل اند.

۳. احکامی که در گستره تحول زمان و مکان مقاصد آن دگرگون شده و با عمل به آنها نتایجی برخلاف مصلحت شرع و غرض شارع حاصل می شود. گفته شده جهاد اسلامی در این دسته جای می گیرد.

گفتمان مقاصد شریعت بر این باور است که نقش آفرینی مقاصد شریعت در فعلیت احکام دسته سوم از جمله نیازهای ضروری است؛ در غیر این صورت به نقض هدف غایی شریعت که هدایت بندگان است منجر خواهد شد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۹۳).

#### ۱-۵-۲. خوانش جهاد مبتنی بر گفتمان مقاصد شریعت

با توجه به توضیحاتی که گذشت، عملی شدن جهاد اسلامی با همه فروع و جزئیات آن در دوران حاضر به ویژه به صورتی که در خوانش مبتنی بر گفتمان نص بیان شده، از حیث برآوردن مقاصد و غایات، با تردید جدی روبروست؛ چه اینکه از سویی جهاد در آن دسته از احکام اجتماعی جای دارد که پیوند قطعی با عنصر تأمین کنندگی مقاصد یافته و از سوی دیگر پدیدار شدن تحولات شگرف در روابط بین الملل، آدمی را به طور قطع و یقین هدایت می کند به اینکه توسل به روش جنگ و ابزارهای سخت، تأمین کننده هدف گسترش دعوت دین و پیام حق در جهان کنونی نیست. به بیان

تفصیلی تر چنانچه مقصد غایی جهاد ابتدایی به تصریح قرآن کریم غلبه اسلام بر سایر ادیان و رفع فتنه کفر و شرک از عالم دانسته شود، در گفتمان فقه مقاصد ادعا می شود که نمی توان باور یافت با بسیج لشکر مسلح و درنوردیدن مرزهای جغرافیایی در دوران سیطره نظام دولت-ملت و حاکمیت قواعد حقوق بین الملل مدرن بر جغرافیای عالم، این هدف تحقق بخشیده شود. به طور مثال گفته می شود آیا تجربه به غایت شکست خورده جریان داعش آینه عبرتی نیست که برای همیشه و به طور قطع و یقین بر ناکارآمدی روش رویارویی سخت و خشونت بار در مسیر تحقق اهداف دین در عصر کنونی صحه نهد؟ آیا نهضت احیای جهاد که طرفداران جریان فکر سلفی به زعم خود در دهه های اخیر به راه انداختند توانسته کمترین دستاوردی در تحقق مقاصد دین به بار نشانند؟ جز اینکه در ذهنیت مردم جهان به مثابه یک جریان امنیت ستیز و تهدید کننده صلح بین المللی شناخته شده و شبهه ها و هجمه های فکری، سیاسی و رسانه ای سنگینی را متوجه اسلام و مسلمانان کرده است؟

شبهه پدید نیاید؛ مسئله مبارزه با ستم و استکبار و مقابله با ظلم و تجاوز، رسالتی ممدوح و پذیرفته شده در داوری عقل و فطرت است، لیکن پی گرفتن این هدف اولاً در گرو جهاد وسیع فکری و فرهنگی در مسیر بیدارسازی وجدان خفته بشریت است و ثانیاً، در گرو نهادینه کردن فلسفه جهاد دفاعی و زدودن موانع عملی شدن آن است که با موضوع این جستار بی ربط است.<sup>۱</sup>

بسیاری از تردیدهای مصلحان و اندیشمندان معاصر در خصوص جهاد را می توان ناشی از این دغدغه دانست؛ از این رو خوانش مبتنی بر گفتمان مقاصد می کوشد نخست مقاصد شریعت را در موضوع جهاد با تکیه بر عقل و نص شناسایی کند؛ سپس متون و

۱. وقایعی که در ماه های اخیر و در پی جنایت آفرینی های بی شرمانه و ضدانسانی صهیونیست ها در سرزمین غزه در سراسر جهان رُخ داده و خیزش انبوهی از مردم کشورهای مختلف در میدان همدردی با مظلومان و ضدیت با سیاست های متجاوزان و هم پیمانان بین المللی آنان، بخشی از نهضت معقول و معطوف به هدف دفع ظلم از عالم است که ظهور و بروز یافته و به یاری خداوند به سوی مقصد نفی ظلم و تجاوز پیش می رود. در این مسیر فداکاری های بسیار می باید و خون های ریخته شده مظلومان که به بیداری بیشتر جهانیان کمک کند.



احکام جهاد را در سایه این مقاصد مورد بازخوانی قرار دهد (عبدخدایی و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۲۰۷-۲۱۳) و با توجه به میزان محتمل بودن تحقق مقاصد، نسبت به فعلیت یافتن احکام جهاد نظریه پردازی کند. در این راستا، ضروری است به جهاد اسلامی در زمینه تحولات تاریخی عصر ظهور نظر شود و میزان اثربخشی آن در تأمین اهداف عالی دین در هر عصر و دوران مدنظر قرار گیرد؛ توضیح اینکه با همه تردیدها و شبهات حل نشده‌ای که در مورد فتوحات صدر اسلام وجود دارد، باید گفت مسلمانان با تکیه بر سلاح ایمان و روح فداکاری بر امپراتوری فرسوده و ستمزده ساسانی یورش آوردند و آن را ساقط کرده و بیرق اسلام را در سرزمین‌های مفتوحه به اهتزاز درآوردند و از این طریق گام مهمی در تحقق مقاصد دین جلو نهادند. این حرکت مسلح، در ادامه با استقبال ملت‌های ستم‌دیده روبرو شد که به پیام اسلام دل سپردند و خود نهضت فرهنگی و تمدنی اسلام را به سوی تعالی و تکامل پی گرفتند. اما امروزه به حکم تجربه و به واسطه وجود آمدن نظم بین‌المللی، بدون کمترین تردیدی رویکرد تهاجمی به سرزمین‌ها در جهاد ابتدایی اولاً با مقابله و مقاومت ملت‌هایی که درونشان آکنده از تعلقات سرزمینی و ملی است روبرو می‌شود و ثانیاً صلح و امنیت بین‌المللی را به طور جدی به مخاطره می‌اندازد و سرانجام به هیچ‌روی تضمین‌کننده مقاصد عالی جهاد نخواهد بود.

## ۲. باهم‌خوانی خوانش‌ها

در باهم‌خوانی خوانش‌ها قبل از هر چیز به موضوع همپوشانی برخی خوانش‌ها توجه می‌شود؛ به‌ویژه اینکه میان خوانش جهاد مبتنی بر نص با دیگر خوانش‌ها شبه همپوشانی وسیع وجود دارد؛ از این رو توضیحات ذیل روشنگر خواهد بود.

خوانش مبتنی بر گفتمان نص، به‌مثابه گفتمان غالب فقهی که در طول اعصار سایه عظیم خود را بر سراسر فقه افکنده و دارای ویژگی‌هایی چون تعبد و توقیف، تکیه بر ظواهر نصوص و اجماع و شهرت فقهی است ارائه‌کننده تصویری از جهاد ابتدایی دعوت است که در آن بر مسلمانان فرض است برای دعوت و گسترش اسلام به سوی سرزمین کفر لشگرکشی کرده و غیرمسلمین را بر سر دوراهی اسلام و قتل قرار دهند؛

به استثنای کتابیان که چنانچه در برابر سیادت مسلمین سر تسلیم فرود آورند می‌توانند پیمان ذمه ببندند. این خوانش فقهی از جهاد در برابر خوانش‌های گفتمان‌محور که به‌طور کم‌سابقه در دهه‌های اخیر ظهور کرده‌اند قرار دارد و قسیم آنهاست. در خوانش‌های جدید با رویکردهای عقلی و فلسفی به چستی، چرایی جهاد پرداخته شده و در رازگشایی از جهاد ابتدایی دعوت و غبا زدایی از چهره آن کوشیده شده است و نتایج آن به دو صورت آشکار شده است:

صورت اول: گفتمان‌هایی چون حق‌مداری مبتنی بر حق الهی توحید و آزادی انسان و نیز گفتمان قدرت در رویکرد سلفی تلاش خویش را مدافعه‌جویانه بر خوانشی عمیق‌تر از نص تمرکز بخشیده و کوشیده‌اند پیرایه‌ها از سیمای جهاد بزاینند و چهره‌ای موجه و مقبول از آن ارائه کنند، بدون اینکه ناگزیر شوند از گزاره‌های فقه سنتی جهاد اعراض کنند. پرواضح است که در این خوانش‌ها نقش نص انکار نشده، لیکن جهاد ابتدایی تا حدی چهره‌ای معقول یافته است.

صورت دوم: گفتمان‌هایی چون حق‌مداری مبتنی بر حق امنیت و دفاع، آزادی و اختیار انسان، حق حیات و نیز گفتمان قدرت در رویکرد روشنفکری تجدیدنظرطلب، واقعیت جهاد ابتدایی دعوت در تراث فقه سنتی را در دنیای معاصر غیرقابل توجیه و انتقاد برانگیز یافته‌اند. گفتمان نص محور به شدت مورد انتقاد قرار گرفته و توقیف و تعبد و برداشت ظاهر‌گرایانه از نصوص به حاشیه رانده شده، فهم سنتی متهم به خطا و لغزش شده و البته نصوص جهاد در سایه مفاهیم حقوق بشری و غیره باز تفسیر شده است. در این میان، گفتمان «دین و قدرت» زمینه‌های تاریخی را در خوانش متن دخالت داده و بر این باور است که در دنیای امروز و مناسبات اجتماعی تحول‌یافته کنونی، جهاد ابتدایی در شکل قلمروگشایی و تهاجمی جایی ندارد. این خوانش کاملاً در تقابل با خوانش مبتنی بر گفتمان نص و تعبد است و هیچ هم‌پوشانی ندارد؛ ازین جهت برای نقد آن باید مبانی آن را شناخت و مورد بررسی قرار داد.

در این میان با دو گفتمان دیگر نیز مواجهیم که هر دو از درون فقه برخاسته‌اند: گفتمان اختصاص که ویژه فقه شیعه است، و جوب جهاد را از آن جهت که امری

مهم و حیاتی است، تنها به عصر حضور معصوم علیه السلام و تحت رهبری پیشوایان الهی اختصاص داده و از این رهگذر خود را در عصر غیبت و شرایط کنونی از هرگونه مسئولیت جدیدی در راستای بازخوانی فقه جهاد معاف گردانده است. این خوانش که خود متکی به نصوص است با گفتمان نص هم‌پوشانی دارد، بدین صورت که در واقع نصوص جهاد را تخصیص زمانی زده است؛ یعنی اینکه در شرایط کنونی جهاد ابتدایی را نهادی تعطیل شده می‌شناسد و در انتظار است سرنوشت بشریت در عصر ظهور از رهگذر جهادی تعیین کننده و سرنوشت ساز به دست حجت و ولی غایب الهی رقم بخورد.

در این میان گفتمان مقاصد شریعت نیز به مثابه رویکردی نوین در فقه معاصر، در تحلیل جهاد مداخله کرده، مبانی گفتمان نص را مورد انتقاد قرار داده و نقش غایات و مقاصد فقه اجتماعی واقعیت جهاد را مورد مطالعه قرار داده است. این خوانش جهاد را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی می‌شناسد که مقاصد و غایاتی چون رفع ظلم، تحقق امنیت ادیان و بلاد و اجرای عدالت را دنبال می‌کند، لیکن بر این باور است که گزاره‌های فقه جهاد ابتدایی در شرایط کنونی که گفتمان حقوق بین‌الملل در مناسبات جهانی سایه افکننده است ناکارآمد بوده، نه تنها به تحقق مقاصد جهاد کمک نمی‌کند، بلکه سایر مقاصد عالی شرع، چون حفظ نظام دین و دنیای مسلمین را نیز مورد آسیب جدی قرار می‌دهد. بنابراین، این خوانش در تقابل کامل با گفتمان نص نیست و نیز سایر گفتمان‌ها را نیز انکار نمی‌کند، بلکه در این خوانش تأکید بر این است مادامی که شرایط متفاوتی پدید آید که جهاد ابتدایی بتواند به غایات و مقاصد خود برسد، احکام فقهی آن متناسب با شرایط و به شرط تأمین کنندگی مقاصد فعلیت می‌یابد. به بیان خلاصه، در این خوانش نصوص باب جهاد تحت نظارت مقاصد شرع قرار دارد.

### نتیجه‌گیری

در جستار فوق با رویکردی مبتکرانه، نهاد فقهی جهاد اسلامی از منظر خوانش‌هایی چند که هریک در گفتمان‌های درون فقهی و برون فقهی خاستگاه یافته است، تحلیل شد:

شماری از خوانش‌های گفتمان‌محور جهاد که درصدد ارائه تفسیر علت‌جویانه و فلسفی از جهاد برآمده‌اند، در برابر خوانش مبتنی بر گفتمان نص‌محور قرار دارند. برخی رسالت مدافعه‌جویانه فلسفه‌یابی را برای گفتمان سنتی جهاد پی گرفته‌اند و برخی دیگر با رهیافت انتقادی درصدد ویرایش داده‌های موجود در تراث فقهی شیعه و اهل سنت و ارائه چهره‌ای متمایز از جهاد اسلامی برآمده‌اند. خوانش‌های فلسفی از جهاد در ذیل گفتمان‌ها که هریک در دوران غلبه یک گفتمان در میان متفکران اسلامی رونق و رواج داشته، سهمی در ارائه چهره‌ای عقلانی و خردپذیر از این نهاد فقهی بر عهده داشته و کوشیده غبار شبهه‌هایی چون دین‌خسونت‌ورز و فقه‌خسونت‌گستر از رخسار آن دو بزداید. در این میان خوانش مبتنی بر گفتمان مقاصد که اجرا یا تعطیلی جهاد ابتدایی را در پرتو گفتمان مقاصد تبیین و تحلیل کرده است، موجه‌ترین خوانش به نظر می‌رسد. می‌توان گفت وجه تمایز گفتمان مقاصد شریعت نسبت به سایر گفتمان‌ها آن است که اندیشه‌های کهن فقهی را نسبت به پدیده جهاد ابتدایی می‌پذیرد و قرائت سنتی از جهاد ابتدایی را به کلی تخطئه نمی‌کند، بلکه آن را در پرتو مقاصد شریعت تحلیل کرده و معتقد است تفسیر کهن از جهاد در رخدادها و مناسبات بین‌المللی صدر اسلام و چند قرن بعد از آن کارآمد بوده است، لیکن در دوران حاضر توجه به مقاصد شریعت، بازخوانی در نصوص را لازم می‌آورد؛ امری که در اجتهاد فقهی ظرفیت آن یافت می‌شود و نتیجه آن هم‌سویی و مقبولیت جهاد اسلامی با رویکردهای حقوق بین‌الملل نوین است که اصل را بر صلح مبتنی ساخته و موارد جنگ را به دفاع مشروع محدود کرده است. در این میان بر این نکته تأکید می‌شود که ممکن است شرایط به‌سمتی پیش رود که مجدداً جنگ‌های تعرضی و تهاجمی موضوعیت پیدا کند و روشی تأمین‌کننده برای مقاصد دین به کار آید. تفصیل بحث و استدلال در این باره، مجال فراخ دیگری می‌طلبد که نویسندگان در مقاله‌ای دیگر آن را دنبال خواهند کرد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

ابن ادريس حلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوى (محقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ج ۲۰). مدینه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.

ابن عبدالسلام، عبدالعزیز. (۱۴۱۴ق). قواعد الاحکام فی مصالح الانام (با تعليق طه عبدالرؤوف سعد) (ج ۱). بیروت: مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن محمد. (۱۳۸۸ق). المغنی (ج ۱۰). مصر: مكتبة القاهرة.

ابن همام، محمد بن عبدالواحد. (۱۳۸۹ق). فتح القدير على الهداية (ج ۵). مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

اسلامی، رضا. (۱۳۸۴). مدخل علم فقه: ادوار، منابع، مفاهیم، کتابها و رجال فقه مذاهب اسلامی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

اصفهانى، محمد حسين. (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية فى شرح الكفاية (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول (ج ۱، چاپ پنجم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ایازی، سید محمد علی. (۱۳۷۹). آزادی در قرآن. تهران: ذکر.

بابایی آریا، محمد علی. (۱۳۸۷). آشنایی با پیشینه، مبانی و دیدگاه‌های مذهب شیعه. تهران: مشعر.

- بخشایشی اردستانی، احمد. (۱۳۷۶). اصول علم سیاست. تهران: آوای نور.
- جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن (ج ۱۰). لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۱۱، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- خوانساری، سید احمد بن یوسف. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (ج ۵). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- دانش پژوه، مصطفی؛ خسروشاهی، قدرت‌الله. (۱۳۷۹). فلسفه حقوق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- دایک، تون آدریانوس فان. (۱۳۸۲). مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی (گروه مترجمان: پیروز ایزدی و دیگران). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیق.
- راوندی، قطب‌الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن (ج ۲، چاپ دوم). قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی علیه السلام.
- روحانی، محمدصادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق (ج ۱۳، چاپ اول). قم: دارالکتاب-مدرسه امام صادق علیه السلام.
- الزحیلی، وهبه. (۱۴۱۹ق). آثار الحرب فی الفقه الاسلامی. بیروت: دارالفکر.
- سرخسی، محمد بن احمد. (۱۴۲۹ق). المبسوط (ج ۵، چاپ اول). بیروت: دار الفکر.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۹). حلقه دیدگاه‌های نو (نظریه دین و قدرت). جلسه سوم، بحث جهاد.
- سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴ق). المراسم العلویة والأحكام النبویة (چاپ اول). قم: منشورات الحرمین.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ق). الموافقات. مصر: دار ابن عفان.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (محمسی: سید محمد کلاتر، ج ۱ و ۴، چاپ اول). قم: کتابفروشی داوری.

صابری، حسین. (۱۳۸۱). فقه و چالش میان تعبد و تعلیل. مطالعات اسلامی (فقه و اصول)، ش ۵۷، صص ۲۱-۵۲.

صاحب جواهر، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (مصحح: عباس قوجانی و علی آخوندی، ج ۲۱، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۸۲). جهاد در اسلام. تهران: نشر نی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل (ج ۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱). تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲). لبنان: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط (محقق: سید محمدتقی کشفی، ج ۲، چاپ سوم). تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية (چاپ دوم). بیروت: دار الكتاب العربي.

عبدالسلام فرج، محمد. (۱۹۸۱م). الجهاد الفريضة الغائبة. بی‌جا: بی‌نا.

عبدخدایی، بشری؛ فخلعی، محمدتقی و حائری، محمدحسن. (۱۳۹۲). کارکرد مقاصد شریعت در فقه سیاسی با تکیه بر نهج‌البلاغه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.

علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (ج ۹، چاپ اول). قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). فقه و مصلحت. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۱۲ق). فقه سیاسی (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیرکبیر.  
عیوضی، محمد. (۱۳۸۸). آسیب‌شناسی گفتمان عدالت در دولت دینی. معرفت سیاسی، صص  
۱۹۵-۲۲۷.

فخلعی، محمدتقی. (۱۳۹۴). رهیافت فقهی در حقوق بین الملل. مشهد: دانشگاه فردوسی،  
پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی.

فرهی، عبدالله؛ آینه‌وند، صادق. (۱۳۹۰). بررسی سیر رشد و ساختار تشکیلاتی جنبش  
اخوان المسلمین. نشریه مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ش ۲۶، صص ۳۴-۴۵.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۲). تهران: ناصر خسرو.

قطب، سید محمد. (بی‌تا). معالم فی الطريق. دمشق: بی‌نا.

کدیور، محسن. (۱۳۹۹). چالش اسلام و قدرت، برگرفته از <https://kadivar.com/18439/>

کدیور، محسن. (۱۳۹۹). نقد کتبی به دیدگاه‌های سروش، برگرفته از:

<https://kadivar.com/18477/>

کمیسون حقوق بشر اسلامی. (۱۳۸۸). حقوق بشر در جهان معاصر. قم: انتشارات آیین احمد.

ماوردی، علی بن محمد. (۱۴۱۹ق). الحاوی الکبیر فی الفروع (ج ۱۴). بیروت: دار الکتب  
العلمیة.

محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام (ج ۱، چاپ  
دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

محمد رشید، رضا. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (ج ۲). لبنان: دار  
المعرفة.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ الف). اخلاق در قرآن (محقق و نگارنده: محمدحسین  
اسکندری، ج ۳). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ ب). نظریه حقوقی اسلام (محقق و نگارش: محمد مهدی نادری

قمی، محمد مهدی کریمی‌نیا). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.



- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). جهاد. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). هدف زندگی (ج ۳). تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰). أصول الفقه (ج ۲، چاپ پنجم). قم: انتشارات اسلامی.
- مودودی، ابوالاعلی. (۱۳۵۹). فلسفه جهاد در اسلام (مترجم: محمود خضری). تهران: اسلامی.
- میرهاشمی، محمد. (۱۳۹۹). مبانی فکری سلفیه جدید. قم: نشر ادیان.

## References

\* The Holy Qur'an

- Abdekhodaei, B., Fakhilai, M. T., & Haeri, M. H. (2013). *The function of the objectives of Sharia in political jurisprudence with an emphasis on Nahj al-Balagha* (Master's thesis). Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]
- Akhund Khorasani, M. K. b. Husayn (1988). *Kifayat al-Usul* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Alidoust, A. (2009). *Fiqh and Maslaha*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]
- Allameh Helli, H. (1993). *Tadhkirat al-Fuqaha* (Vol. 9, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Amid Zanjani, A. (1991). *Political Fiqh* (Vol. 1, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Ansari, M. (1995). *Faraid al-Usul* (Vol. 1, 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ayazi, S. M. A. (2000). *Freedom in the Quran*. Tehran: Zekr. [In Persian]
- Babaei Arya, M. A. (2008). *An Introduction to the Background, Principles, and Views of the Shi'a School of Thought*. Tehran: Mash'ar. [In Persian]
- Bakhshayeshi Ardestani, A. (1997). *Principles of Political Science*. Tehran: Avaye Noor. [In Persian]
- Daneshpajouh, M., & Khosroshahi, G. (2000). *Philosophy of Law*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Dijk, T. A. van. (2003). *Studies in Discourse Analysis: From Text Grammar to Critical Discourse Analysis* (P. Izadi et al., Trans.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Center for Studies and Research. [In Persian]
- Esfahani, M. H. (2008). *Nihayat al-Diraya fi Sharh al-Kifaya* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage. [In Arabic]

- Eslami, R. (2005). *An Introduction to the Science of Fiqh: Its Periods, Sources, Concepts, Books, and Scholars of Islamic Schools of Thought*. Qom: Center for Management of the Islamic Seminary of Qom. [In Persian]
- Eyvazi, M. (2009). *Pathology of the discourse of justice in a religious government. Political Ma'arifa*, 195-227. [In Persian]
- Fakhlai, M. T. (2015). *A jurisprudential approach to international law*. Mashhad: Ferdowsi University, Research Institute of Islamic Studies in Humanities. [In Persian]
- Farahi, A., & Ayinevand, S. (2011). *Examining the growth and organizational structure of the Muslim Brotherhood movement. Studies of Proximity of Islamic Denominations*, (26), 34-45. [In Persian]
- Faraj, M. A. (1981). *Al-Jihad al-Faridah al-Gha'ibah*.
- Halabi, Abu al-Salah. (1983). *Al-Kafi fi al-Fiqh*. Public Library of Imam Amir al-Mu'minin. [In Arabic]
- Hur Amili, M. (1988). *Wasa'il al-Shi'a* (Vol. 11, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ibn Abd al-Salam, A. (1993). *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam* (T. A. Saad, Ed., Vol. 1). Beirut: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya. [In Arabic]
- Ibn Humam, M. b. Abd al-Wahid. (1969). *Fath al-Qadir ala al-Hidaya* (Vol. 5). Cairo: Maktabat wa Matbaat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh. [In Arabic]
- Ibn Idris Hilli, M. b. A. (1989). *Al-Sarair al-Hawi li-Tahrir al-Fatawa* (Vols. 1 & 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
- Ibn Qudama, A. (1968). *Al-Mughni* (Vol. 10). Cairo: Maktabat al-Qahira. [In Arabic]
- Ibn Shuba, H. (1983). *Tuhaf al-Uqul*. Qom: Jamiat al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. (1995). *Majmu' al-Fatawa* (A. b. M. b. Qasim, Ed., Vol. 20). Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran. [In Arabic]
- Islamic Human Rights Commission. (2009). *Human rights in the contemporary world*. Qom: Ayin Ahmad Publications. [In Persian]

- Jassas, A. b. Ali. (1984). *Ahkam al-Quran* (Vol. 10). Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Kadivar, M. (2020). *The challenge between Islam and power*. Retrieved from <https://kadivar.com/18439/> [In Persian]
- Kadivar, M. (2020). *Written critique of Soroush's views*. Retrieved from <https://kadivar.com/18477/> [In Persian]
- Khwansari, S. A. b. Yusuf. (1984). *Jami al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafi'* (Vol. 5). Qom: Isma'iliyya Institute. [In Arabic]
- Mawardi, A. b. M. (1998). *Al-Hawi al-Kabir fi al-Furu'* (Vol. 14). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Mawdudi, A. A. (1980). *The philosophy of Jihad in Islam* (M. Khazari, Trans.). Tehran: Islami. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012a). *Morality in the Qur'an* (M. H. Eskandari, Ed., Vol. 3). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012b). *The Islamic legal theory* (M. M. Naderi Qomi & M. M. Karimi Nia, Eds.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mirhashemi, M. (2020). *The intellectual foundations of the new Salafism*. Qom: Adyan Publications. [In Persian]
- Motahhari, M. (1988). *Jihad*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahhari, M. (2011). *The purpose of life* (Vol. 3). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Muhaqqeq Helli, J. b. H. (1988). *Shara'i al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram* (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Muzaffar, M. R. (2009). *Usul al-Fiqh* (Vol. 2, 5th ed.). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
- Qurtubi, M. b. A. (1985). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Vol. 2). Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]

- Qutb, S. M. (n.d.). *Ma'alim fi al-Tariq*. Damascus.
- Ravandi, Q. al-Din. (1984). *Fiqh al-Quran* (Vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
- Reza, M. R. (1993). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)* (Vol. 2). Lebanon: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Rouhani, M. S. (1992). *Fiqh al-Sadiq* (Vol. 13, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Kitab – Imam Sadiq School. [In Arabic]
- Saberi, H. (2002). *Fiqh and the Challenge Between Devotion and Reasoning. Islamic Studies (Fiqh & Usul)*, (57), 21-52. [In Persian]
- Sahib Jawahir, M. H. (1983). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam* (Ed. A. Qochani & A. Akhundi, Vol. 21, 7th ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Salehi Najafabadi, N. (2003). *Jihad in Islam*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Sallar Daylami, H. b. A. (1983). *Al-Marasim al-Alawiyya wa al-Ahkam al-Nabawiyya* (1st ed.). Qom: Al-Haramayn Publications. [In Arabic]
- Sarakhsi, M. b. Ahmad. (2008). *Al-Mabsut* (Vol. 5, 1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a al-Dimashqiyya* (S. M. Kalantar, Ed., Vols. 1 & 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dawari Bookstore. [In Arabic]
- Shatebi, I. (1996). *Al-Muwafaqat*. Egypt: Dar Ibn Affan. [In Arabic]
- Soroush, A. (2020). *The Circle of New Perspectives (The Theory of Religion and Power)*. Third session, Jihad discussion. [In Persian]
- Tabari, M. (1992). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 2). Lebanon: Dar al-Ma'arifa. [In Arabic]
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 1). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
- Tabatabai Karbalai, A. (1997). *Riyad al-Masa'il* (Vol. 8, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

- Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Trans. S. M. Mousavi Hamadani, Vol. 1, 5<sup>th</sup> ed.). Qom: Office of Islamic Publications of the Jamiat al-Mudarrisin of the Islamic Seminary. [In Persian]
- Tusi, M. (1980). *Al-Nihaya* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Tusi, M. b. Hasan. (2008). *Al-Mabsut* (S. M. T. Kashfi, Ed., Vol. 2, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Maktabat al-Murtadawiyya li-Ihya al-Athar al-Ja'fariyya. [In Arabic]
- Zuhayli, W. (1998). *Effects of War in Islamic Jurisprudence*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

## **Editorial Board**

### **Seyyed Mohammad Reza Asefa Agah**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Esmaeil Aghababaei Bani**

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Abdorreza Eizadpanah**

Board of Trustees Member of Islamic Propagation Office

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

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Sayyed Ahmad Hosseini**

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

### **Mohammad Ali Khademi Kusha**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Sayyed Abbas Salehi**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Seifollah Sarrami**

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

### **Ahmad Moballeghi**

Member of the Assembly of Leadership Experts

### **Mohammad Hassan NajafiRad**

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

---

## **Reviewers of this Volume**

Reza Esfandiari(Islami), Ahmad Deylami ,Asadollah Rezaei ,Mahdi Rahbar, mashallah karimi, Mohammad Hassan Najafi Rad.



*Fiqh*

A Quarterly Scientific Research Journal

**Vol. 31, No. 3, Autumn 2024**

**119**

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

Director.in.Charge:  
**Abdorrezza Eizadpanah**

Editor.in.Chief:  
**Reza Esfandiari (Islami)**

Executive Director:  
**Abdul Samad Aliabadi**

---

☎ Tel.:+ 98 25 31156912 • ✉ P.O. Box. 37185\_3688

[Jf.isca.ac.ir](http://Jf.isca.ac.ir) • [Feqh.osul@gmail.com](mailto:Feqh.osul@gmail.com)





## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
 تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲  
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی