

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی تخصصی

مصباح

سال چهارم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱
صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه علمیه خراسان
(با همکاری مدرسه عالی فقاها مشهد)

مدیر مسئول: سید مصباح عاملی

سر دبیر: سید حمید علوی آریز

مدیر اجرایی: کاظم ابراهیم زاده بخت آباد

بر گرداننده چکیده انگلیسی: محمدرضا انجم شعاع

ویراستار ادبی و صفحه آرا: احمد عدالتیان

آدرس دفتر فصلنامه: مشهد، چهارراه شهدا، خیابان آیت الله شیرازی ۱۰،

مدرسه علمیه آیت الله العظمی خوئی رحمته الله علیه

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۹۴۱

سامانه ارسال و مشاهده مقالات:

muf.journals.hozehkh.com

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۱۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار
نشریه مصباح الفقاها در زمینه فقه و حقوق اسلامی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار
دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای، به نام حوزه علمیه خراسان، معاونت پژوهش در
تاریخ ۱۳۹۸/۰۵/۲۸ به شماره ثبت ۸۵۶۵۱ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ۱) سیدمحسن حسینی فقیه (مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان)
- ۲) محمدحسن ربانی بیرجندی (مدرس دروس خارج حوزه علمیه مشهد)
- ۳) هادی شمس آبادی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
- ۴) ابوالفضل عادل‌نی (مدرس دروس خارج حوزه علمیه مشهد)
- ۵) سیدحمید علوی آریز (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
- ۶) محمدرضا کاظمی (استاد حوزه علمیه خراسان و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی مشهد)
- ۷) محمد مروارید (مدرس دروس خارج حوزه علمیه مشهد)

آرای نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.

نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: مشهد مقدس، بلوار شارستان، انتهای شوشتری ۷،

مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان، معاونت پژوهش (اداره نشر و تولیدات علمی)

تلفن تماس: ۰۵۱-۳۲۰۰۸۳۲۷

سامانه مدیریت نشریات علمی حوزه علمیه خراسان:

journals.hozehkh.com

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

الف. شرایط عمومی

رعایت نکات زیر برای تنظیم مقاله الزامی است:

۱. مقاله بایستی در سطح علمی پژوهشی، مستند و دارای نوآوری علمی باشد.
۲. مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ یا برای نشریه دیگری، یا همایش ها و... به طور هم زمان ارسال شده باشد.
۳. مقالات دریافتی، نخست توسط هیئت تحریریه بررسی شده و در صورت انطباق با معیارهای مجله، به منظور ارزیابی، به صورت بی نام برای دو تا سه نفر از داوران صاحب نظر ارسال می شود.

ب. نحوه تنظیم مقالات

۱. عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا (فارسی و انگلیسی).
۲. نام و نشانی نویسنده/نویسندگان: نام، نام خانوادگی، درجه علمی، آدرس محل کار، رایانامه و تلفن همراه (فارسی و انگلیسی).
۳. چکیده: حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۱۹۰ کلمه در یک پاراگراف (تا ۱۰ خط). چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل هدف، روش، بدنه مقاله، یافته ها و نتیجه گیری.
۴. کلیدواژه ها: متشکل از حداقل ۴ کلمه تا حداکثر ۷ واژه.
۵. مقدمه: بیان مسئله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، اهداف، سؤال (ها) یا فرضیه (های) پژوهش و یافته ها (نتایج پژوهش و دستاوردها).
۶. نتیجه گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته ها، بیان پیشنهادها و محدودیت ها.
۷. مقاله ارسالی از ۸ هزار کلمه (۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه ای) بیشتر نباشد.
۸. تیتراهای اصلی با شماره های ۱-، ۲-، ۳- و... و زیرمجموعه آن ها با ۱-۱-، ۱-۲- و... مشخص شود.
۹. ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/ صفحه (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۱۸۶/۲) نوشته شود.
۱۰. در تمام ارجاعات، نام خانوادگی نویسنده ذکر شده و از به کارگیری کلماتی همچون «همان» و «همو» اجتناب شود.
۱۱. منابع لاتین به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/ جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) بیاید.

۱۲. نقل قول‌های مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک‌ونیم سانتی متر) از راست درجه شود.
۱۳. شکل لاتینی نام‌های خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
۱۴. یادداشت‌های توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری است) در پاورقی درج شود.
۱۵. ارجاع در یادداشت‌ها به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۶. منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، تاریخ انتشار، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیازی نیست)، محل نشر: نام ناشر. (فقط برای سال‌های قمری «ق» استفاده شود و سال‌های شمسی و میلادی، حرفی لازم ندارد)
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده، نویسندگان)، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه (ایتالیک)، دوره/سال، شماره.
- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
۱۷. مقاله باید با توجه به آیین نگارش زبان فارسی نوشته شود و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی مؤلفان در پایین هر صفحه پانویس شود.
۱۸. مقاله پس از تایپ (ذخیره‌سازی با فرمت Word 97-2003) در صفحه A4، فونت B Zar 13 برای کلمات فارسی، IR Zar 13 برای کلمات عربی و Time New Roman 12 برای کلمات انگلیسی، حداکثر در ۲۵ صفحه، در سامانه فصلنامه به نشانی muf.journals.hozehkh.com بارگذاری شود.
۱۹. جدول‌ها و نمودارها باید دارای عنوان باشند. عنوان جدول در بالای جدول و با قلم B Zar 10 پررنگ و عنوان نمودار در پایین نمودار با B Zar 10 پررنگ قرار گیرد. مطالب و ارقام داخل جدول با قلم B Zar 11 تنظیم شوند.
۲۰. به مقالاتی که بدون راهنمایی و نام اساتید حوزوی (سطوح عالی) و اساتید دانشگاهی (استاد، دانشیار و استادیار) باشد ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- یادآوری: حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

فهرست مقالات

- | | |
|-----|--|
| ۱ | کاوشی در اعتبارسنجی روایت ابی مریم به عنوان مستند لزوم پرداخت فاضل دیه در موارد قصاص زن به علت قتل مرد
محمد عربشاهی، جواد حبیبی تبار، محمد حق بجانب |
| ۲۵ | «قرض به شرط قرض» در فقه امامیه
سید مهدی نقیبی، سید محمد علی حسینی |
| ۴۹ | بررسی تحلیلی سیر تکامل مبانی در بحث حجیت ظواهر
محمد حسن خزاعی، امیر عظیمی، محمدرضا وحیدی صدر |
| ۷۵ | واکاوی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی دولت در واکنش‌های کرونا
کاظم ابراهیم زاده بخت آباد، ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی، بلال شاکری |
| ۱۰۱ | نقد و بررسی اقسام بلوغ و آثار شرعی آن
محمد حسن و کیلی، محمد دانش نهاد |
| ۱۲۵ | سازوکارهای تشخیص تناسب حکم و موضوع در دانش فقه امامیه
ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی، مهدی دهقان |
| ۱۴۷ | چکیده‌های انگلیسی |

کاوشی در اعتبارسنجی روایت ابی‌مریم به عنوان مستند لزوم پرداخت فاضل دیه در موارد قصاص زن به علت قتل مرد

جواد حبیبی تبار^۱

محمد عربشاهی^۲

محمود حق بجانب^۳

چکیده

اگر زنی مرتکب قتل مردی شود و اولیای مقتول، قصاص را انتخاب نمایند، درباره پرداخت «فاضل دیه» دو دسته روایت در میان منابع امامیه وجود دارد. همه روایات، به جز روایت ابی‌مریم انصاری، بر لازم نبودن پرداخت فاضل دیه دلالت دارد؛ اما روایت ابی‌مریم بر لزوم پرداخت تأکید کرده و مستند آن است. فقهای امامیه اشکالات سندی و دلالتی بسیاری بر این حدیث وارد نموده‌اند و پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی، درصدد پاسخ به این مسئله و بررسی اشکالات وارده است. از دیدگاه نگارندگان، اشکالات ضعف سندی روایت ابی‌مریم، مخالفت آن با قرآن و اصل، مبتنی بودن بر تقیه، واضح نبودن مراد آن، حمل بر استحباب و تمکن مالی و فرض ایراد و جنایت، از استحکام کافی برخوردار نیست. بلکه یکی از طرق سند این حدیث، معتبر بوده و به دلیل مخالفت با روایات، اعراض مشهور، احتمال تصحیف و تحریف، باید از این روایت صرف نظر کرده و قائل به عدم لزوم پرداخت فاضل دیه شد.

کلیدواژه‌ها: روایت ابی‌مریم، فاضل دیه، قتل مرد توسط زن، دیه، قصاص زن.

۱. استاد خارج فقه جزا و اصول و دانشیار جامعه المصطفی العالمیه. prof.javadhabibitabar@yahoo.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق با گرایش جزایی دانشگاه

علوم اسلامی رضوی. (نویسنده مسئول) mohammadarabshahe@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد. haghbj@bojnourdiau.ac.ir

مقدمه

یکی از قواعد معتبر در «فقه جزایی» مجازنبودن مجازات جانی به بیش از جانش است. (سند، ۱۳۹۵: ۸۰/۵) مشهور فقهای امامیه در طول تاریخ به این قاعده پایبند بوده و طبق آن فتوا داده‌اند. دلیل این قاعده، روایات است. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۸۰/۲۹) به‌عنوان نمونه در روایتی از امام (علیه السلام) درباره زنی که مردی را به قتل رسانده سؤال شده و حضرت فرمودند: «لایجنی الجانی اکثر من نفسه». (جانی جنایتی که بیشتر از جانش مجازات داشته باشد، مرتکب نمی‌شود.) (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۷/۴)

بر این اساس مشهور فقها معتقدند اگر زنی مردی را به قتل برساند و اولیای مقتول قصاص را انتخاب نمایند، زن قصاص می‌شود و اولیای مقتول حق درخواست دیه ندارند. (صیمری، ۱۴۲۰ق: ۳۷۳/۴؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق: ۵۹۴/۳) ابن فهد حلی در این باره می‌فرماید: «اگر زنی مردی را به قتل برساند، ولی مرد حق قصاص دارد و آیا از زن علاوه بر قصاص، نصف دیه نیز اخذ می‌شود؟ مشهور معتقدند: خیر؛ بلکه چه بسا اجماع بر این امر وجود داشته باشد و بر این مطلب قرآن و صریح روایات دلالت می‌کند.» (ابن فهد حلی، ۱۴۱۰ق: ۴۲۴)

در مقابل این قول، روایتی از ابی مریم انصاری از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که در آن آمده «فی امْرَأَةٍ قَتَلَتْ رَجُلًا فَالْتَقَتْلُ وَ يُوَدَّى وَلِيَهَا بَقِيَّةُ الْمَالِ». (زن کشته می‌شود و ولی زن بقیه مال (دیه) را پرداخت می‌کند.) (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۸/۴) این روایت مستند لزوم پرداخت «فاضل دیه» است و باید به گونه‌ای این تنافی را حل نمود.

البته تاکنون چند مقاله به حکم فاضل دیه پرداخته‌اند؛ اما محور اصلی هیچ کدام از آن‌ها واکاوی سندی و دلالتی روایت ابی مریم نبوده است. برخی^۱ مطلق موارد فاضل دیه را بررسی کرده‌اند و موضوع آن‌ها بسیار گسترده‌تر از فرض فاضل دیه در موارد قتل مرد توسط زن است. برخی فقط فرض رضایت جانی به پرداخت فاضل دیه را مورد کنکاش قرار داده‌اند^۲ و برخی

۱. حاجی ده آبادی، احمد و حسین خوانین‌زاده، بهار و تابستان ۱۳۹۶، «بررسی فقهی حقوقی فاضل دیه و احکام آن»، حقوق تطبیقی، دوره ۱۰۷، ش ۱.

۲. احمري، حسين و ابراهيم كريمي، بهار و تابستان ۱۳۹۶، «تأثير رضایت جانی در پرداخت فاضل دیه (نقدی بر ماده ۳۶۰ ق.م.ا.)»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، س ۹، ش ۱۶.

دیگر فقط به بررسی دیدگاه یک فقیه (صاحب جواهر) در این رابطه بسنده کرده‌اند.^۱ عده‌ای دیگر درصدد حل مشکل پرداخت فاضل دیه برآمده‌اند و به احتمالات موجود دربارهٔ مسئول پرداخت دیه تمرکز کرده‌اند.^۲ این پژوهش ضمن استفاده از تحقیقات پیشینان، با استفاده از روش توصیفی تحلیلی با رویکردی نقلی، دربردارندهٔ ارزیابی تفصیلی سند و دلالت ابی‌مریم، نوآوری در تقسیم‌بندی و برداشت از روایت، ارائهٔ نقد جدید، جمع‌آوری ادله و مناقشه در برداشت بزرگان از ادله است.

فقیهان امامی اشکالات متعددی به روایت ابی‌مریم، که بر پرداخت فاضل دیه در صورت قصاص زن به‌دلیل قتل مرد دلالت دارد، وارد نموده‌اند؛ مانند داشتن ضعف سندی، (طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۲۰۸/۱۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۵۰/۱۴ و نجفی، ۱۴۰۴ق: ۸۴/۴۲) شاذبودن و مخالفت با آیات و اصول (صدوق، ۱۳۹۰ق: ۲۶۸/۴؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹/۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۳۷۶/۱۶؛ شوشتری، ۱۴۰۶ق: ۲۴۶/۱۱) و اشکالات دیگر؛ بدین جهت فرموده‌اند: این روایت یا باید «توجیه» یا «طرح» شود. (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۱۸/۲۸)

از دیدگاه نگارندگان، بسیاری از این اشکالات مخدوش است و برای روشن شدن این امر و شیوهٔ جمع میان این حدیث و احادیث مخالف آن، به بررسی سند و دلالت این روایت و اشکالات مطرح بر آن می‌پردازیم.

۱- سنجۀ سند حدیث ابی‌مریم

این حدیث در استبصار به دو «طریق» نقل شده است. در طریق اول، شیخ طوسی این حدیث را با اسناد خود از محمد بن علی بن محبوب از معاویه بن حکیم از موسی بن بکر از ابی‌مریم نقل نموده و در طریق دوم، این حدیث با اسناد شیخ طوسی از محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن یحیی از علی بن حسن بن رباط از ابی‌مریم انصاری نقل شده است. (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۲۶۸/۴)

۱. سالارزایی، امیرحمزه، پاییز ۱۳۹۵، «نقدی بر صاحب جواهر پیرامون نحوهٔ محاسبهٔ فاضل دیه قاتلان قصاص شده در قتل عمد»، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۲، ش ۳.

۲. بای، حسینعلی، زمستان ۱۳۸۳، «قلمرو مسئولیت بیت‌المال در پرداخت دیه»، حقوق اسلامی، ش ۳.

۱-۱- سنجه طریق نخست

برای بررسی سند این طریق باید در ابتدا طریق شیخ طوسی به محمد بن علی بن محبوب و سپس سایر راویان بررسی شوند.

۱-۱-۱- طریق شیخ طوسی به محمد بن علی بن محبوب

ایشان در «مشيخة استبصار» می‌فرمایند: هر روایتی که در این کتاب از محمد بن علی بن محبوب ذکر کرده‌ام، آن را از حسین بن عبیدالله از احمد بن محمد بن یحیی العطار از پدرش از محمد بن علی بن محبوب شنیده‌ام. (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۳۲۴/۴) برخی این طریق را صحیح می‌دانند؛ (قمی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۰/۲ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۲۱۵) اما آیت‌الله خوئی این طریق را به دلیل مجهول بودن احمد بن محمد بن یحیی العطار ضعیف می‌دانند. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۳۱۰/۴ و بی‌تا: ۱۲۲/۳)

در کتب رجال درباره حسین بن عبیدالله (ابن طاوس حلی، ۱۳۶۸: ۹۷، مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۶۳؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۵ق: ۱۰۵/۴؛ خوئی، بی‌تا: ۲۳/۷) و محمد بن یحیی العطار توثیق وارد شده (خوئی، بی‌تا: ۳۳/۱۹) و نسبت به احمد بن محمد بن یحیی العطار اختلاف وجود دارد. (بروجردی، بی‌تا: ۲۳۲/۳؛ اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۴۹/۱۴؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ۵۳۳۲/۱۶)

- راه‌های احراز وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار

از دیدگاه نگارندگان شیوه‌های متعددی برای احراز وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار وجود دارد:

راه نخست: علامه حلی طریق شیخ صدوق به عبدالرحمن بن الحجاج و نیز طریق وی به عبدالله بن ابی‌یعفور را تصحیح کرده است و احمد بن محمد بن یحیی در این دو طریق واقع شده است. (حلی (علامه)، ۱۳۸۰ق: ۲۷۶)

آیت‌الله خوئی در رد این دلیل می‌فرماید: «تصحیح علامه حدسی و مبتنی بر اصالة العدالة و بر شیخ اجازه بودن احمد است؛ ولی به نظر ما نمی‌توان بر این دو مطلب اعتماد نمود.» (خوئی، بی‌تا: ۱۲۲/۳)

از دیدگاه نگارندگان، گرچه آیت‌الله خوئی اعتماد به اصل عدالت را به برخی از متأخران

مانند علامه نسبت داده‌اند، ولی به نظر می‌رسد با توجه به شأن و جلالت علامه حلی بسیار بعید است ایشان افراد را با تکیه بر اصل عدالت یا حدس، «توثیق» کنند؛ بلکه قطعاً این گونه نیست و به اعتقاد علامه حلی، عدالت راوی باید از طرق معتبر احراز شود. منشأ اشکال نگارندگان این است که اگر علامه حلی قائل به این اصل می‌بود، باید تمام افراد مجهول را ثقه می‌دانست، در حالی که این گونه نیست؛ به عنوان نمونه ایشان درباره سفیان بن مصعب می‌فرماید: «وثاقت وی و جرح او نزد من ثابت نشده است و من درباره او توقف می‌کنم.» (حلی (علامه)، ۱۳۸۱ق: ۲۲۸) یا درباره اسماعیل بن عمار می‌نگارد: «اقوی نزد من این است که در روایت او توقف باید کرد تا اینکه عدالتش ثابت شود.» (حلی (علامه)، ۱۳۸۱ق: ۲۰۰)

راه دوم: شهید ثانی به وثاقت احمد بن محمد بن یحیی العطار تصریح کرده است. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۰۸ق: ۳۷۱/۱)

آیت‌الله خوئی این توثیق را حسی نمی‌داند و معتقد است این توثیق اجتهادی و حدسی است و منشأ آن «شیخ اجازه بودن» احمد است؛ بنابراین حجت نیست. (خوئی، بی‌تا: ۱۲۲/۳)

به نظر می‌رسد این اشکال درباره شهید ثانی صدق نمی‌کند؛ زیرا خاندان شهید ثانی از اهل علم بوده‌اند و بسیاری از کتاب‌های قدما و قرائن، نزد ایشان وجود داشته و بعید است که شهید بدون شنیدن حسی از اجداد خود یا دیدن در نسخ قدیمی، فردی را توثیق نماید. شاهد این مدعا این است که شهید ثانی تصریح می‌کند: «من نسخه خطی کتاب اختیار معرفة الرجال کشی که به خط شیخ طوسی نگاشته شده و شهید اول نیز آن را تصحیح و مقابله کرده را دیده‌ام.» (سیستانی، ۱۴۳۷ق: ۹۶/۲)

علاوه بر اینکه «اشکال نقضی» به آیت‌الله خوئی وارد می‌شود، به این بیان که نسبت به ابراهیم بن هاشم در کتب قدیم رجالی توثیق صریح وجود ندارد، با این وجود آیت‌الله خوئی توثیق یکی از متأخران (سید بن طاووس) درباره وی را پذیرفته است. (خوئی، بی‌تا: ۲۹۱/۱)

راه سوم: با توجه به کثرت روایت بزرگانی چون تلکبری و حسین بن عبیدالله غضائری از احمد و شیخ اجازه بودنش، می‌توان وثاقت وی را به دست آورد. آیت‌الله بروجردی می‌فرماید: «وثاقت احمد از روایت شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی از او استفاده می‌شود. به‌ویژه

اینکه با توجه به کثرت روایت اجلا از او، شکی در وثاقتش باقی نمی ماند.» (بروجردی، بی تا: ۲۳۲/۳)

علامه مجلسی نیز می فرماید: «احادیث وی صحیح است: زیرا او از مشایخ اجازه است.» (مجلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۴) و آیت الله شبیری زنجانی معتقد است:

«گرچه توثیق صریحی درباره احمد بن محمد بن یحیی العطار در کتاب های

امامیه مطرح نشده، اما عمل بزرگانی مانند خود مرحوم نجاشی که کتاب های

مختلفی را به وسیله عده ای از اصحاب که مشایخ مهم نجاشی هستند توسط

احمد نقل می کند و شیخ صدوق نیز بسیاری از کتب را به وسیله احمد نقل

می کند، لذا شخص معتبری است.» (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ۵۳۳۲/۱۶)

راه چهارم: از دیدگاه برخی یکی از اموری که به وسیله آن وثاقت و نبود آن در راوی فهمیده می شود، کثرت روایت و قلت آن است. (بروجردی، ۱۴۲۹ق: ۲۵۹/۱؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۵/۱)

آیت الله خوئی معتقد است: «احمد بن محمد بن یحیی جداً «کثیر الروایة» است.» (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱۹۸/۱۰) و «با عنوان احمد بن محمد بن یحیی العطار در سند شصت و پنج روایت واقع شده است.» (خوئی، بی تا: ۱۱۶/۳)

امام خمینی رحمته الله درباره احمد بن محمد بن یحیی می نگارند: «گرچه او محل کلام و بحث است، ولی علامه حلی و علامه مجلسی او را توثیق کرده اند و با توجه به روایات زیادش در فقه اشکالی در وثاقت او وجود ندارد.» (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۷/۳)

راه پنجم: با توجه به معروف بودن او و از سوی دیگر نرسیدن «جرحی» نسبت به او، اطمینان به وثاقت او حاصل می شود؛ (تبریزی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۸) زیرا اینکه گروهی از روایت که میان آنها بزرگان نیز وجود دارند، از فردی روایت نقل نمایند، می رساند که وی مورد توجه بوده است و اگر درباره او قدح و مذمتی حتی از طریق غیر معتبر نرسد، حسن ظواهرش به دست می آید. (تبریزی، ۱۴۲۳ق: ۲۲/۳) بدین جهت به عدالت و وثاقت او حکم می شود؛ زیرا به طور عادی اگر فرد معروفی عیبی داشته باشد در عبارات ذکر می شود. (تبریزی، ۱۴۲۶ق: ۵۱/۳)

راه ششم: مرحوم نجاشی از ابوالعباس نقل می‌کند که اصحاب به روایاتی که احمد بن محمد بن یحیی العطار از پدر خود از احمد بن محمد بن عیسی اشعری نقل می‌کند اعتماد می‌کنند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۵۸) و از دیدگاه برخی همانند آیت‌الله شبیری زنجانی، اعتماد چند عالم سخت‌گیر بر یکی از راوی‌ها و روایاتش، بر وثاقتش دلالت می‌کند، چه برسد به تعبیر «اصحاب»؛ (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ۵۵۰/۸ و ۵۵) بنابراین احمد مورد اعتماد و ثقة است. آیت‌الله خوئی این راه را مخدوش دانسته و معتقد است: قدما بر اساس «اصالة العدالة» بر این راوی اعتماد کرده‌اند و ما این اصل را قبول نداریم؛ بنابراین این اعتماد بر وثاقت دلالت ندارد. از دیدگاه نگارندگان، بعید است که همه قدما با تمسک به اصل عدالت به فردی اعتماد کرده باشند. علاوه بر اینکه اگر احتمال اعتماد به این اصل را بدهیم، دیگر نمی‌توان هیچ توثیقی را پذیرفت.

راه هفتم: شیخ صدوق در همه مواردی که در کتاب خود نام ایشان را ذکر می‌کند، با عنوان «رضی الله عنه» از وی یاد کرده و برای ایشان طلب رضوان و رحمت می‌نماید (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۴/۴۲۷، ۴۴۷، ۵۰۸ و ۵۲۸) و از این گونه تعبیرهایی وثاقت او فهمیده می‌شود. برخی طلب رضوان و رحمت را دال بر وثاقت نمی‌دانند. (خوئی، بی‌تا: ۲/۹۳، ۱۴۱۶ق: ۱۶۲، خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲/۸۴) محدث نوری (نوری، ۱۴۱۷ق: ۲/۵۱) و برخی از پژوهشگران معاصر (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق: ۳/۱۲۸ و ۱۵/۱) معتقدند: اگر شیخ صدوق در اکثر مواردی که نام راوی را ذکر می‌کند، برای او طلب رضوان و رحمت نماید، این گونه تعبیری حاکی از وثاقت فرد است؛ بلکه به عقیده برخی (آل فقیه عاملی، ۱۴۲۱ق: ۳/۷۸) این اهتمام زیاد شیخ صدوق به طلب رضوان و رحمت الهی برای احمد بن محمد بن یحیی، بالاتر از وثاقت است. دیدگاه نگارندگان موافق با نظر علامه محمدتقی مجلسی است. ایشان بر این باور است که اگر شیخ صدوق هنگام آوردن نام یکی از راوی‌ها همیشه بر او طلب رضوان و رحمت نماید، بر وثاقتش دلالت می‌کند: (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۱۴/۱۶۸) بنابراین باید میان فرض تقید و التزام شیخ صدوق و فرض نبود التزامش تفصیل داده و گفت: اگر شیخ صدوق در هنگام نقل یکی از راوی‌ها، همواره متعهد است که برایش چنین دعایی کند، وثاقت راوی نزد شیخ مسلم بوده و این

تعبیر، نوعی توثیق است و در غیر این صورت، چنین دلالتی از آن بر نمی آید.

لازم به یادآوری است، گرچه ممکن است از دیدگاه برخی هریک از این راه‌ها به تنهایی توانایی اثبات وثاقت را نداشته و به هریک از این راه‌ها، اشکالاتی وارد شود، از دیدگاه نگارندگان قطعاً به مجموعه آن‌ها از باب «تجمیع قرائن» می‌توان اعتماد نمود و بدین جهت، اشکالی وارد نیست.

آخرین نکته‌ای که در رابطه با احمد بن محمد بن یحیی العطار وجود دارد این است که برخی نیامدن نام وی در کتب رجالیان بزرگی مثل نجاشی و کشی و شیخ طوسی را نشانه عدم وثاقت وی می‌دانند.

به نظر می‌رسد، همان گونه که آیت‌الله بروجردی فرموده است این امر دال بر عدم وثاقت نیست؛ زیرا کتاب رجال شیخ مشتمل بر تمام روایت نیست و چرک‌نویس و «مسودات» شیخ بوده است. کشی نیز در کتاب رجالش فقط درصدد جمع‌آوری راویانی بوده که درباره مدح یا مذمت آن‌ها روایت وجود دارد و هدف نجاشی و شیخ طوسی در فهرست نیز فقط ذکر نام راویانی است که کتابی نگاشته‌اند. (بروجردی، بی‌تا: ۲۳۲/۳)

۱-۲- محمد بن علی بن محبوب: نجاشی می‌نگارد که او شیخ قمیان، ثقه و فقیه بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۹) ابن داود نیز از او با عنوان ثقه و «صحيح المذهب» یاد کرده است. (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق: ۳۲۶)

۱-۳- معاویه بن حکیم: وی ثقه و بزرگ و جلیل بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۲) گرچه برخی می‌نگارند که وی «فطحی» بوده و به همین دلیل، این حدیث ضعیف است؛ (اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۴۹/۱۴) اما به نظر می‌رسد ضعف عقیده، دلیل بر ضعف در نقل حدیث و عدم وثاقت نیست. شاهد این مدعا این است که مرحوم کشی وی را از فطحیه، بزرگان علما و عادل می‌داند. (کشی، بی‌تا: ۴۳۵/۲)

۱-۴- موسی بن بکر: گرچه در کتب رجال توثیق خاصی برای این راوی وجود ندارد، ولی می‌توان از راه‌های متعددی وثاقت او را احراز کرد. اولاً، وی در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی واقع شده است (قمی، ۱۴۰۴ق: ۸۵/۱ و ۲۵۳) و وقوع در سلسله اسناد این کتاب بر وثاقت

دلالة دارد؛ (خوئی، بی‌تا: ۳۴/۲۰) ثانیاً، بزرگانی چون ابن ابی عمیر و صفوان، که به‌جز از افراد ثقه نقل نمی‌کنند، از او روایت نقل می‌کنند؛ (طوسی، بی‌تا: ۱۶۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲/۱؛ صدوق، ۱۴۱۳ق: ۴۱۶/۴)

ثالثاً، ابن طاووس و علامه حلی به صحت روایاتی که او در آن‌ها واقع شده حکم نموده‌اند؛ (خوئی، بی‌تا: ۳۴/۲۰، خوئی، ۱۳۷۵: ۱۱۰/۷؛ حلی (علامه)، ۱۴۱۲ق: ۲۱/۷) رابعاً، صفوان شهادت داده است که اصحاب در کتاب موسی بن بکر اختلاف ندارند. (خوئی، بی‌تا: ۳۴/۲۰) بنابراین صحیح نیست که برخی از علما (اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۴۹/۱۴) فرموده‌اند: این طریق به‌دلیل وجود موسی بن بکر ضعیف است.

۱-۵- ابی‌مریم: نام وی عبدالغفار بن قاسم است و نجاشی و ابن داود و علامه حلی به وثاقت وی تصریح نموده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۷؛ ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق: ۲۲۶، حلی (علامه)، ۱۳۸۱ق: ۱۱۷)

۱-۲- سنجۀ طریق دوم

۱-۲-۱- طریق شیخ طوسی به محمد بن احمد بن یحیی

در این طریق، ابو‌عبدالله (شیخ مفید)، حسین بن عبیدالله غضائری، احمد بن عبدون (احمد بن عبدالواحد بن احمد بزاز)، ابوجعفر محمد بن حسین بن سفیان بزوفری، احمد بن ادريس، حسین بن ابی جید و محمد بن حسن بن ولید واقع شده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۷۱/۱۰)

علمای رجال به وثاقت شیخ مفید، (خوئی، بی‌تا: ۲۱۷/۱۸) حسین بن عبیدالله غضائری، (ابن طاووس حلی، ۱۳۶۸: ۹۷) احمد بن عبدون، (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۸۷) احمد بن ادريس (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۹۲؛ طوسی، بی‌تا: ۲۶) و محمد بن حسن بن ولید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۳) تصریح کرده‌اند.

اما محمد بن حسین بن سفیان بزوفری در کتب رجال توثیق نشده (خوئی، بی‌تا: ۱۲/۱۷) و ابن ابی جید نیز در کتب رجال توثیق خاص و مدح نشده است؛ (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۳۵۱/۲۰) بنابراین پذیرفتنی نیست که برخی (انصاری شیرازی، ۱۴۲۹ق: ۳۶۲/۴؛ حکیم، بی‌تا: ۴۰۹/۱) طریق شیخ به محمد بن احمد بن یحیی صحیح می‌دانند.

۱-۲-۲- محمد بن احمد بن یحیی: نام کامل وی محمد بن احمد بن یحیی عمران اشعری است و شیخ طوسی درباره وی می‌نگارد: «وی منزلتی بالا داشت و روایات زیادی را نقل کرده است.» (طوسی، بی‌تا: ۱۴۴)

نجاشی نیز می‌فرماید: «او در نقل حدیث ثقه بود، به‌جز اینکه اصحاب نقل می‌کنند او از افراد ضعیف نقل کرده و بر مرسل‌ها اعتماد می‌کند.» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸)

۱-۲-۳- محمد بن یحیی: گرچه این نام میان روات متعددی مشترک است، با توجه به اینکه محمد بن احمد بن یحیی الاشعری از او روایت نقل می‌کند، مراد، محمد بن یحیی المعاذی است. (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۳۸)

وی در اسناد کامل الزیارات واقع شده، (ابن قولویه قمی، ۱۳۹۸ق: ۱۱۸ و ۳۱۹) ولی در کتب رجال از او با عنوان ضعیف یاد می‌کنند. (ابن داود حلی، ۱۳۸۳ق: ۵۱۳) شیخ صدوق و ابن ولید نیز روایات او را از روایاتی که محمد بن احمد بن یحیی ذکر کرده، استثنا نموده‌اند.^۱ (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸؛ اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۵۰/۱۴؛ خوئی، بی‌تا: ۴۷/۱۹)

از دیدگاه نگارندگان، وقوع در اسناد کامل الزیارات و سایر توثیقات عام در صورتی مفید است که با تضعیفی تعارض نداشته باشد و با توجه به تضعیفی که درباره او وجود دارد، نمی‌توان وثاقت او را احراز کرد.

۱-۲-۴- علی بن حسن بن رباط: مرحوم نجاشی می‌فرماید: وی ثقه بوده و از افرادی است که به آن‌ها اعتماد می‌شود. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۱)

۱. محمد بن حسن ولید، استاد شیخ صدوق و یکی از علمای شاخص امامیه در علم رجال و حدیث است که بر سخنان او، عالمان بسیاری از جمله شیخ طوسی و شیخ صدوق اعتماد کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۱۵۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق: ۹۰/۲) نجاشی نقل می‌کند که ابن ولید تمام روایات محمد بن یحیی اشعری از جمله روایاتش در کتاب نوادر الحکمة را صحیح دانسته است؛ به‌جز روایات مرسل و نیز تعداد اندکی از روات معین. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۴۸) آیت‌الله شبیری زنجانی در این رابطه می‌فرماید: «کتاب نوادر الحکمة قبل از کافی مرجع شیعیان بوده و به‌ویژه قمی‌ها روی آن بسیار کار کرده‌اند، از جمله ابن ولید، که نقاد حدیث و رجال به‌شمار می‌رود و صدوق بسیار به وی اعتماد دارد، آن را مورد نقد و بررسی قرار داده است. آن‌ها روایتی را از این کتاب استثنا نکردند و مابقی روایات کتاب را قابل اعتماد و قابل عمل دانستند و از عدم استثنای افراد می‌توان وثاقت فهمید.» (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ۵۴۹/۲، ۵۳۹۴/۱۷)

۱-۲-۵- ابی‌مریم انصاری: نام وی عبدالغفار بن قاسم بوده و فردی ثقه است. (ابن داود

حلی، ۱۳۸۳ق: ۲۲۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۶)

با توجه به مطالبی که گذشت روشن شد گرچه طریق دوم حدیث به‌واسطه بزوفری، ابن ابی‌جید و محمد بن یحیی ضعیف است، طریق اول آن معتبر است و به نظر می‌رسد به همین جهت برخی از این حدیث به «صحیح» تعبیر نموده‌اند؛ (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹/۱۵؛ خوئی، ۱۴۲۲ق: ۴۱/۲؛ خوانساری، ۱۴۲۱ق: ۱۹۹/۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ۱۱۸) بنابراین صحیح نیست که برخی (اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۵۰/۱۴) با ادعای ضعف سند در پی رفع تعارض برآمده‌اند.

۲- سنجۀ اشکالات دلالت حدیث ابی‌مریم

همان گونه که گذشت، در حدیث ابی‌مریم برخلاف روایات دیگر، به پرداخت بقیه دیه در صورت قصاص زن به دلیل قتل مرد، دستور داده شده است. فقهای امامیه به دلالت و متن این حدیث نیز اشکالات متعددی وارد نموده‌اند که برای روشن شدن استحکام و صحت آن‌ها، در ادامه این اشکالات مطرح و بررسی می‌شود.

۲-۱- مخالفت با قرآن

شیخ طوسی می‌نگارد: «این روایت شاذ است و غیر از ابی‌مریم انصاری فرد دیگری آن را نقل نکرده است. این روایت مخالف تمام اخبار و ظاهر قرآن است. آیه ﴿وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ تصریح نموده، نفس در برابر نفس قصاص می‌شود و چیز دیگری را بیان نکرده است.» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۴/۱۰)

بنابراین، این حدیث که دیه را لازم می‌داند، مخالف اطلاق قرآن است و با توجه به اینکه این حدیث با احادیث فراوانی تعارض می‌کند و آن احادیث موافق با قرآن است، پس آن‌ها بر این حدیث مقدم می‌شوند؛ زیرا موافقت با کتاب یکی از «مرجحات باب تعارض» است. (حائری، بی‌تا: ۲۹۱/۲)

از دیدگاه نگارندگان، این استدلال از استحکام کافی برخوردار نیست؛ زیرا آیه دلالت روشنی

بر نفی دیه ندارد و امکان دارد مراد آیه این باشد که قصاص نفس، فقط در مواردی وجود دارد که فردی، دیگری را کشته باشد و در غیر قتل، قصاص نفس وجود ندارد. طبق این احتمال، اشکالی ندارد که چیز دیگری نیز علاوه بر قصاص، لازم باشد؛ بنابراین اشکال مخالفت با قرآن به این حدیث وارد نیست.

۲-۲- مخالفت با سنت

شهید اول می‌فرماید: آنچه شهرت روایی دارد این است که زن در برابر مرد قصاص نفس می‌شود و دادن چیز دیگری لازم نیست؛ مثلاً در «صحیح حلبی» آمده که اگر زنی مردی را بکشد، زن کشته می‌شود و اولیای مرد هیچ حقی به‌جز جان زن ندارند. یا در «صحیح عبدالله بن سنان» آمده که اگر خانواده زن بخواهند او را بکشند، می‌توانند و بیشتر از جنایتی که انجام داده است حق ندارند او را مجازات کنند. تمام این روایات نص هستند. (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۴: ۳۶۲/۴)

به نظر می‌رسد این سخن کاملاً صحیح است و روایات صریحی پرداخت دیه در این فرض را نفی می‌کنند. در روایتی آمده است اگر زنی مردی را بکشد، در صورت رضایت «ولی دم» قصاص می‌شود و اولیای مرد هیچ حقی به‌جز جان زن ندارند. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۸۰/۲۹)

بنابراین با توجه به شهرت روایی و فتوایی، روایات کفایت قصاص و لازم‌نبودن پرداخت مازاد، ترجیح داشته و مقدم می‌شود. علاوه بر اینکه حتی در صورت تساوی دو دسته روایت و نبود مرجح، باید به عدم لزوم پرداخت مازاد پایبند بود؛ زیرا بعد از «تساقط» دو دسته، نوبت به مراجعه به «اصول عملی» می‌رسد و اصل برائت بر عدم لزوم پرداخت فاضل دیه دلالت دارد.

۲-۳- مخالفت با اجماع

صیمری معتقد است: «اگر زنی مردی را بکشد، مشهور علما معتقدند ولی مرد نمی‌تواند علاوه بر قصاص و کشتن زن، از او نصف دیه بگیرد، بلکه چه‌بسا اجماع وجود دارد به‌خاطر روایات متضافر از اهل بیت (علیهم‌السلام)». (صیمری، ۱۴۲۰ق: ۳۷۳/۴) برخی دیگر نیز ادعای اجماع بر آن را بعید نمی‌شمارند. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۹/۵؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۴ق: ۳۶۲/۴)

به نظر می‌رسد عبارات علمای شیعه درباره عدم استحقاق دریافت نصف دیه، گوناگون

است. برخی به‌صراحت بر آن ادعای اجماع نموده‌اند؛ (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۸۵/۴۲) اما برخی با واژگانی چون «الاصح»، (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۲۰۸/۱۶؛ حلی (محقق)، ۱۴۱۸ق: ۲۹۴/۲) «علی الاشهر»، (حلی (علامه)، ۱۴۲۰ق: ۴۴۲/۵) «علی رأی» (حلی (علامه)، ۱۴۱۰ق: ۲۰۵/۲) و «علی الاظهر» (حلی (محقق)، ۱۴۰۸ق: ۱۸۹/۴) تعبیر نموده‌اند که نشانگر وجود قول یا احتمال مخالف است. بر این اساس شهید ثانی می‌فرماید: «روایت ابی‌مریم گرچه صحیح است، اما به آن اعتنا نمی‌شود؛ زیرا مخالف اصول است و از علما کسی را نمی‌شناسیم که به مضمونش قائل باشد؛ گرچه عبارت «علی الاظهر» در کلام مصنف (محقق حلی) و کلام غیر ایشان به وجود مخالف اشعار دارد.» (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۱۵/۱۰۹)

این گونه تعابیر موجب شده علما به نقد و توجیه پردازند؛ به‌عنوان نمونه برخی معتقدند تعبیر علامه با واژه «علی رأی» برخلاف اصطلاح رایج بوده و بهتر است به‌جای آن از واژه «علی روایة» استفاده می‌کرد. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۵۱/۱۴)

فاضل مقداد می‌فرماید: «مصنف اگر به‌جای «الاصح» به «الاشهر»، که درباره روایات است، تعبیر می‌نمود، مطابق قواعد بود؛ زیرا اصح درباره اقوال گفته می‌شود، در حالی که در اینجا یک قول بیشتر وجود ندارد، بلکه روایت وجود دارد.» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ۴۱۶/۴)

عده دیگری بر این باورند که «علی الاشهر» اشاره به قول مخالف ندارد؛ زیرا در ادبیات فقهی «علی الاشهر» درباره روایات به کار می‌رود و چون در این مسئله هیچ رأی و نظر مخالفی گزارش نشده و تنها روایت مخالف، همان روایت ابی‌مریم انصاری است، در شرایع و کتب دیگر فقهی به «علی الاشهر» تعبیر شده است که ناظر به وجود روایت مخالف است و هیچ اشعاری به رأی مخالف ندارد. (حسینی خراسانی، ۱۳۸۶: ۲۱)

به نظر می‌رسد آنچه در تردید برخی علما درباره تحقق اجماع نقش بسزایی دارد، تعبیر قطب‌الدین راوندی است. ایشان میان دو دسته روایت موجود در این بحث، با حمل روایات عدم لزوم پرداخت فاضل دیه بر فرض نداشتن تمکن مالی، میان روایات جمع نموده است. (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ۴۱۷/۴)

بر این اساس محقق اردبیلی معتقد است: قطب‌الدین راوندی در این مسئله با سایر علما

اختلاف نظر دارد؛ زیرا وی میان دو دسته روایت جمع نموده و ظاهر جمع و توجیه این است که گوینده آن به این جمع معتقد است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۵۱/۱۴) صاحب جواهر نیز پس از ذکر توجیه راوندی می‌نگارد: «ظاهر کلام ایشان این است که فی‌الجمله مخالف می‌باشند.» (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۸۴/۴۲)

۲-۴- مخالفت با اصول

از دیدگاه برخی علما پرداخت دیه مازاد، مخالف اصل است. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۹/۵؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۱۰۹/۱۵)

صاحب ریاض پس از ذکر روایت ابی‌مریم می‌نگارند: «قول صحیح این است که دیه از زن گرفته نمی‌شود؛ به‌خاطر اصل و آیه «النفس بالنفس» - که در آن به پرداخت دیه در صورت قصاص نفس اشاره نشده است - و روایاتی که تصریح می‌کنند جانی بیشتر از جانش مجازات نمی‌شود.» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۲۰۸/۱۶)

از دیدگاه نگارندگان، مراد از اصل، برائت ذمه جانی است، اما با توجه به وجود ادله اجتهادی (روایات نافی دیه و...) نوبت به تمسک به این دلیل نمی‌رسد؛ زیرا دلیل اجتهادی از باب «حکومت» یا «ورود» بر دلیل فقهاتی (اصل) مقدم است. (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۳۱۴/۳؛ خراسانی (آخوند)، ۱۴۰۹ق: ۶۲۰/۴)

۲-۵- مجمل بودن روایت

برخی علما معتقدند این روایت علاوه بر اینکه شاذ است، اشکال دلالی نیز دارد. به این بیان که در این حدیث امام فرموده‌اند: «ولی زن بقیه مال را پرداخت کند.» و هیچ ظهوری در پرداخت نصف دیه ندارد. (خوئی، ۱۴۲۲ق: ۴۱/۲) محقق دیگری در این باره می‌فرماید: معنای حدیث روشن نیست؛ زیرا کلمه بقیه مال بر این دلالت می‌کند که قبلاً از زن مالی گرفته شده است و بقیه آن از ولی او اخذ می‌شود. از سوی دیگر امکان دارد زن نزد ولی خود مالی نداشته باشد، پس چگونه از ولی اش اخذ شود. علاوه بر اینکه در این صورت بهتر بود امام بفرمایند: از زن و از مال زن اخذ می‌شود؛ بلکه باید می‌فرمودند: در ابتدا از زن گرفته می‌شود و سپس کشته می‌شود. (اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۵۰/۱۴)

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: به نظر می‌رسد دلالت این روایت بر پرداخت نصف دیه بسیار روشن است. علاوه بر اینکه این روایت دو نسخه و طریق دارد و در یکی از آن‌ها که نسخه صحیح‌تر است، (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۱/۱) تصریح شده، باید بقیه دیه را پرداخت کند. (خوانساری، ۱۴۲۱ق: ۲۰۰/۷) در نسخه دیگر نیز، «بقیه المال» نیز با پرداخت باقیمانده دیه سازگار است؛ زیرا الف و لام در کلمه «المال» عهد ذهنی است و روشن است در باب قصاص و دیات هرگاه از مال سخن به میان می‌آید به دیه انصراف دارد. در نتیجه حدیث طبق هر دو نسخه می‌رساند در صورت قصاص زن باید بقیه دیه مرد یعنی نصف دیه را به اولیای مرد پرداخت کرد. بر این اساس باید میان دو دسته احادیث جمع دلالی نمود. (اردبیلی، ۱۴۰۴ق: ۵۰/۱۴)

۲-۶- احتمال تصحیف

آیت‌الله مرعشی نجفی معتقد است: «در اصل متن این حدیث جای تأمل وجود دارد؛ زیرا ممکن است راوی یا ناسخان اشتباه کرده باشند و تصحیف یا تحریفی رخ داده باشد.» (مرعشی نجفی، ۱۴۱ق: ۲۱۲/۱)

از دیدگاه نگارندگان نیز احتمال تصحیف یا تحریف در این حدیث وجود دارد. بدین معنا که حدیث درباره زنی بوده است که مردی او را به قتل رسانده و حضرت فرمودند: مرد قصاص شود و ولی او بقیه دیه یا مال را پرداخت کند؛ اما راوی یا نسخه‌برداران به اشتباه مورد حدیث را زنی دانسته‌اند که مرتکب قتل مردی شده است. شاهد این امر، روایت دیگری است که ابی مریم نقل نموده و در آن بحث پرداخت فاضل دیه مطرح نیست و امام (علیه السلام) درباره زنی که مرتکب قتل مردی شده، فقط فرموده‌اند: زن کشته می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۲/۱۰)

علاوه بر اینکه بر فرض، متن حدیث به درستی نقل شده باشد، این احتمال وجود دارد که امام (علیه السلام) در این روایت در مقام خبر دادن نیستند، بلکه در مقام انکار هستند و مراد ایشان این است که لازم نیست ولی زن چیزی بدهد.

۲-۷- خوانش‌ها و حمل‌های ناسازگار

از دیدگاه برخی علما با توجه به اینکه حدیث ابی مریم با ادله نقلی فراوانی در تعارض است، باید آن را توجیه نمود. در کتب فقهی چندین توجیه و حمل برای این روایت بیان شده که در

ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۲-۷-۱- دلالت بر استحباب پرداخت نصف دیه

علامه مجلسی معتقد است که می‌توان روایت ابی مریم را بر استحباب پرداخت نصف دیه حمل نمود. (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۳۷۶/۱۶) آیت‌الله مرعشی نجفی نیز می‌فرماید که حمل روایت بر احسان بعید نیست. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۲/۱)

از دیدگاه نگارندگان، این حمل خلاف ظاهر حدیث است؛ زیرا امام (علیه‌السلام) در عبارت «و یودی ولیها» از جمله خبری در مقام طلب استفاده نموده‌اند که ظهور در وجوب دارد.

۲-۷-۲- تقیه‌ای بودن

از دیدگاه برخی می‌توان روایت ابی مریم را بر تقیه حمل نمود. (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۳۴۱/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ۸۴/۴۲) شیخ حر عاملی نیز احتمال تقیه‌ای بوده آن را داده است؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۸۵/۲۹) البته آیت‌الله مرعشی نجفی می‌فرماید: «در جست‌وجویی که انجام دادم در میان اهل سنت قولی که موافق با این حدیث باشد یافت نکردم.» (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۱/۱)

در پاسخ به این اشکال نیز می‌گوییم: اولاً، جمهور اهل سنت قائل به لزوم پرداخت نصف دیه نیستند و در میان کتب اهل سنت فقط یک روایت وجود دارد که شعبی از حضرت علی (علیه‌السلام) نقل می‌کند و حضرت فرموده‌اند: اگر اولیای مرد قصاص را انتخاب نمودند می‌توانند زن را بکشند و نصف دیه را بگیرند؛ اما علمای اهل سنت این روایت را رد کرده و می‌گویند: شعبی حضرت را ملاقات نکرده است و نمی‌تواند مستقیم از حضرت روایت نقل کند. (قرطبی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۸/۲؛ مالکی، ۱۴۳۵ق: ۱۲/۸) شاید به همین دلیل است که برخی از علمای شیعه به‌طور قطعی احتمال تقیه را مطرح نکرده و فرموده‌اند: احتمال دارد که این حدیث بر تقیه حمل شود. (طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ۲۰۸/۱۶)

ثانیاً، بر فرض در میان اهل سنت قول به لزوم پرداخت نصف دیه وجود داشته باشد، صرف اینکه حدیثی از شیعه مطابق با قولی از اهل سنت باشد، مجوز برای حمل آن بر تقیه نیست؛ بلکه باید احراز شود فتوای اهل سنت قبل از صدور حدیث شیعه بوده و جو حاکم در محاکم رسمی

آن زمان همان فتوای اهل سنت بوده، به‌گونه‌ای که امکان مخالفت با آن وجود نداشته است؛ وگرنه اگر حدیثی از یکی از ائمه (علیهم‌السلام) قبل از صدور فتاوی اهل سنت یا حکمی رسمی، صادر شده باشد، نمی‌توان آن را بر تقیه حمل نمود. علاوه بر اینکه اگر در تقیه‌ای بودن حدیث شک شود، اصل عقلایی، نبود تقیه است. (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۷۱/۴)

۲-۷-۳- اختصاص به فرض تمکن مالی

فاضل مقداد می‌فرماید: «قطب راوندی میان روایت ابی‌مریم و سایر روایات این گونه جمع کرده است که روایت ابی‌مریم که بر قصاص زن و پرداخت نصف دیه مرد دلالت دارد را باید بر فرض تمکن مالی داشتن زن حمل کرد و سایر روایات که در صورت قصاص، پرداخت دیه را نفی می‌کنند را بر فرض توانایی مالی نداشتن زن حمل می‌کنیم.» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ۴۱۷/۴)

البته به نظر می‌رسد این حمل، مصداق «جمع تبرعی» و بدون دلیل است و هیچ شاهی از آیات و روایات و ادله دیگر بر آن وجود ندارد. بدین جهت آیت‌الله تبریزی فرموده است: «آنچه از راوندی حکایت شده جمع تبرعی است، بلکه برخلاف روایات است؛ زیرا امام (علیه‌السلام) در روایتی در پاسخ از سؤال اینکه مجازات زنی که شوهرش را عمداً به قتل رسانده، فرمودند: جانی بیشتر از جانش مجازات نمی‌شود. این روایت از حمل آن بر صورت تمکن مالی نداشتن زن، ابا دارد و نمی‌توان آن را بر این فرض حمل نمود.» (تبریزی، ۱۴۲۶ق: ۸۱)

علاوه بر اینکه در روایت ابی‌مریم امام فرمودند: «دیه را ولی پرداخت کند.» نه اینکه از «ترکه» زن اخذ شود و این امر نیز با حمل آن بر تمکن مالی زن سازگار نیست و در نهایت اینکه این جمع هیچ شاهی ندارد. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق: ۱۱۹)

شاید به همین دلیل بوده که قطب‌الدین راوندی خود در کتاب دیگرش همانند سایر علما فرموده: اگر زنی مردی را بکشد و اولیای مرد خواستار قصاص شوند، به‌جز قصاص، مستحق چیز دیگری نیستند. (راوندی، ۱۴۰۵ق: ۴۰۳/۲)

۲-۷-۴- اختصاص به فرض ایراد دو جنایت

از دیدگاه برخی باید حدیث را بر فرضی حمل کنیم که زن مرتکب دو جنایت شده است.

(مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۰/۱) محقق اردبیلی می‌فرماید:

«احتمال دارد که زن مال یا دیه‌ای - به‌خاطر جنایت سابق - به فرد دیگر بدهکار بوده که قسمتی از آن را پرداخت کرده و سپس مردی را کشته و محکوم به قصاص شده است و اینکه امام علیه السلام فرمودند: بقیه از ولی زن دریافت می‌شود؛ در واقع پاسخ امام علیه السلام برای آن فرد مستحق مال بوده است و حضرت قبل از سؤال او از وضعیت دریافت باقیمانده مال جواب دادند. از سوی دیگر در روایت هیچ تصریحی نشده است که دیه را به ولی دم مرد مقتول بدهد.»
(اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۵۰/۱۴)

از دیدگاه نگارندگان، این حمل نیز مصداق جمع تبرعی و بدون دلیل است و هیچ شاهی از آیات و روایات و ادله دیگر بر آن وجود ندارد و بر این اساس پذیرفتنی نیست.

نتیجه‌گیری

یکی از چالش‌های فقهی، وجود دو دسته روایت درباره لزوم پرداخت فاضل دیه در موارد قتل مرد توسط زن است. روایت ابی‌مریم انصاری، برخلاف تمام روایات، دلالت بر این دارد که علاوه بر قصاص زن، باید فاضل دیه نیز به اولیای مقتول پرداخت شود. عالمان امامی اشکالات متعددی به سند و دلالت حدیث وارد کرده‌اند؛ اما از دیدگاه نگارندگان: اولاً، یکی از دو طریق این روایت معتبر و طریق دیگر ضعیف است. ثانیاً، احتمال تصحیف یا تحریف در نقل و ثبت این حدیث داده می‌شود؛ بدین معنا که حدیث درباره زنی بوده است که مردی او را به قتل رسانده و حضرت فرمودند: مرد قصاص شود و ولی او بقیه دیه یا مال را پرداخت کند؛ اما راوی یا نسخه‌برداران به اشتباه مورد حدیث را زنی دانسته‌اند که مرتکب قتل مردی شده است. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۲/۱)
ثالثاً، بر فرض که متن حدیث به درستی نقل شده باشد، ممکن است حضرت در مقام انکار پرداخت فاضل دیه بوده و مراد ایشان این است که لازم نیست ولی زن چیزی بدهد. رابعاً، با قطع نظر از این دو اشکال باید گفت: سند این حدیث معتبر است و بسیاری از

اشکالات مطرح بر این روایت، مخدوش است. البته همان گونه که مشهور فقیهان فرموده‌اند، در این موارد پرداخت فاضل دیه واجب نیست. شیوه این استنتاج بدین گونه است که روایت ابی مریم شاذ و مخالف روایات دیگر که مشهورند، است و از سوی دیگر علما از این حدیث اعراض کرده‌اند و با توجه به شهرت روایی و فتوایی، روایات کفایت قصاص و عدم لزوم پرداخت مازاد، ترجیح داشته و مقدم می‌شود. علاوه بر اینکه حتی در صورت تساوی دو دسته روایت و نبود مرجح، باید به همین نتیجه پایبند بود؛ زیرا بعد از تساقط دو دسته، نوبت به مراجعه به اصول عملی می‌رسد و اصل برائت بر عدم لزوم پرداخت فاضل دیه دلالت دارد.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. آل فقیه عاملی، ناجی طالب، ۱۴۲۱ق، دروس فی علم الاصول، بیروت: دار الهداة المیامین.
۲. ابن داوود حلّی، حسن بن علی، ۱۳۸۳ق، رجال ابن داود، تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن طاووس حلّی، سید رضی الدین علی، ۱۳۶۸ق، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم - معرفة نهج الحلال من علم النجوم، قم: دار الذخائر.
۴. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، ۱۳۹۸ق، کامل الزیارات، نجف: مكتبة المرتضوية.
۵. اردبیلی، احمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: اسلامی.
۶. اشتهازی، علی پناه، ۱۴۱۷ق، مدارک العروة، تهران: دفتر الاسوة.
۷. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، فرائد الاصول، ج ۹، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۸. انصاری شیرازی، قدرت الله، ۱۴۲۹ق، موسوعة احکام الاطفال، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
۹. بحر العلوم، سید مهدی، ۱۴۰۵ق، الفوائد الرجالية، تهران: مكتبة الصادق.
۱۰. بروجردی، سید حسین، بی تا، نهاية التقرير، تقرير محمد فاضل لنکرانی، بی جا.
۱۱. _____، ۱۴۱۶ق، تقرير بحث السيد البروجردی، تقرير علی پناه اشتهازی، قم: اسلامی.
۱۲. تبریزی، جواد، ۱۴۱۷ق، اسس الحدود و التعزیرات، قم: دفتر آیت الله تبریزی.
۱۳. _____، ۱۴۲۶ق، تنقیح مبانی العروة کتاب الطهارة، قم: دار الصديقة الشهيدة (علیها السلام).
۱۴. _____، ۱۴۲۳ق، التهذیب فی مناسک العمرة و الحج، قم: دار التفسیر.
۱۵. حائری، عبدالکریم، بی تا، درر الفوائد، قم: مهر.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۷. حسینی خراسانی، سید احمد، ۱۳۸۶، «بررسی نظریه تساوی زن و مرد در قصاص»، فقه، دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۵۳.

۱۸. حکیم، سید محمد سعید، بی‌تا، مصباح المنهاج کتاب الطهارة، قم: مؤسسه المنار.
۱۹. حلی، احمد بن محمد (ابن‌فهد)، ۱۴۱۰ق، المقتصر من شرح المختصر، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۰. _____، ۱۴۰۷ق، المذهب البارع فی شرح مختصر النافع، قم: اسلامی.
۲۱. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
۲۲. _____، ۱۴۱۸ق، مختصر النافع فی فقه الامامیه، ج ۶، بی‌جا: المطبوعات الدینیة.
۲۳. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: اسلامی.
۲۴. _____، ۱۴۱۰ق، ارشاد الأذهان، قم: اسلامی.
۲۵. _____، ۱۴۲۰ق، تحریر الاحکام، قم: مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام).
۲۶. _____، ۱۳۸۱ق، خلاصة الأقوال-رجال العلامة الحلی، ج ۲، نجف: المطبعة الحیدریة.
۲۷. _____، ۱۴۱۲ق، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: المجمع العلوم الاسلامیه.
۲۸. حلی، محمد (ابن‌ادریس)، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: اسلامی.
۲۹. خراسانی (آخوند)، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل‌البيت.
۳۰. خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۸ق، تنقیح الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمته‌الله).
۳۱. _____، ۱۴۲۱ق، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمته‌الله).
۳۲. _____، ۱۴۱۵ق، مکاسب محرمة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمته‌الله).

۳۳. خوانساری، سیداحمد، ۱۴۰۵ق، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۲، قم: اسماعیلیان.

۳۴. خوئی، سیدابوالقاسم، بی تا، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی جا.

۳۵. _____، ۱۴۲۲ق، مبانی تکملة المنهاج، قم: احیاء آثار الامام الخوئی.

۳۶. _____، ۱۴۱۸ق، موسوعة الامام الخوئی، قم: احیاء آثار الامام الخوئی.

۳۷. _____، ۱۳۷۵، مصباح الفقاهة، قم: مؤسسه انصاریان.

۳۸. _____، ۱۴۱۶ق، فقه العترة فی زکاة العترة، تقرير سيد محمد تقی حسینی

جلالی، قم.

۳۹. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، ۱۴۰۵ق، فقه القرآن، ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله

مرعشی.

۴۰. سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۳ق، مهذب الاحکام، ج ۴، قم: المنار.

۴۱. سند، محمد، ۱۳۹۵، بحوث فی القواعد الفقهیه، تقرير مشتاق الساعدي، تهران: صادق.

۴۲. سیستانی، سید محمد رضا، ۱۴۳۷ق، قیسات من علم الرجال أبیحات السيد محمد رضا

سیستانی، تقرير السيد محمد البكاء، بیروت: دار المورخ العربی.

۴۳. سیفی مازندرانی، علی اکبر، ۱۴۲۵ق، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیه، قم:

اسلامی.

۴۴. شیرزی زنجانی، سید موسی، ۱۴۱۹ق، نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.

۴۵. شوشتری، محمد تقی، ۱۴۰۶ق، النجعة فی شرح اللمعة، تهران: کتاب فروشی صدوق.

۴۶. شیرازی، قدرت الله و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، ۱۴۲۹ق، موسوعة أحكام

الاطفال و أدلتها، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).

۴۷. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، قم: اسلامی.

۴۸. صیمری، مفلح بن حسن، ۱۴۲۰ق، غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: الهادی.

۴۹. طباطبائی، سید علی، ۱۴۱۸ق، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم: مؤسسه

آل البيت (علیهم السلام).

۵۰. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۹۰ق، الاستبصار، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۵۱. _____، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۲. _____، ۱۴۱۵ق، رجال الطوسی، قم: مؤسسة الانتشار الاسلامی.
۵۳. _____، بی تا، فهرست، نجف: مکتبه الرضویه.
۵۴. _____، ۱۴۱۴ق، امالی، قم: دار الثقافة.
۵۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، مسالک الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
۵۶. _____، ۱۴۰۸ق، الرعاية فی علم الدراية، قم: مکتبه آية الله المرعشی العامه.
۵۷. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۴ق، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۸. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۲۱ق، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة کتاب القصاص، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
۵۹. فاضل مقداد سیوری، عبدالله، ۱۴۰۴ق، التنقیح الرائع لمختصر الشرايع، ج ۴، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۶۰. قرطبی انصاری، محمد بن احمد، ۱۴۱۴ق، جامع الاحکام-تفسیر القرطبی، بیروت: دار الفکر.
۶۱. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر، ج ۳، قم: دار الکتاب.
۶۲. کشی، محمد بن عمر، بی تا، رجال الکشی مع تعلیقات میرداماد، قم.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۴. مالکی تنائی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۳۵ق، جواهر الدرر فی حل الفاظ المختصر، بیروت: دار ابن حزم.
۶۵. مجلسی، محمدباقر، (مجلسی دوم)، ۱۴۲۰ق، الوجیزة فی علم الرجال، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۶. مجلسی، محمدتقی (مجلسی اول)، ۱۴۰۶ق، روضة المتقین فی شرح من لایحضره

الفقیہ، ج ۲، قم: مؤسسہ فرہنگی اسلامی کوشانبور.

۶۷. _____، ۱۴۰۶ق، ملاذ الاخیار فی فہم تہذیب الاخبار، قم: کتابخانہ

آیت اللہ مرعشی.

۶۸. مرعشی نجفی، سید شہاب الدین، ۱۴۱۵ق، القصاص علی ضوء القرآن و السنۃ، قم:

کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی.

۶۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۵ق، انوار الفقاہۃ کتاب النکاح، قم: مدرسہ امام علی بن

ابی طالب علیہ السلام.

۷۰. نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، رجال نجاشی، قم: اسلامی.

۷۱. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۵، بیروت: دار

إحياء التراث العربی.

۷۲. نوری، حسین، ۱۴۱۷ق، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسہ آل البيت علیہ السلام.

«قرض به شرط قرض» در فقه امامیه

سید مهدی نقیبی^۱

سید محمد علی حسینی^۲

چکیده

گرفتن و دادن قرض از امور ناگزیر جامعه است و چه بسا هر انسانی بدان مبتلا می شود. امروزه بسیاری از قراردادهای قرض الحسنه بانکها، مؤسسات مالی، صندوقهای خانوادگی و... مشروط به افتتاح حساب و ماندن مقداری پول، برای مدتی نزد بانک یا صندوق است، تا پس از گذشت مدتی معین، به سپرده گذار وام داده شود. با توجه به اینکه اشتراط هرگونه شرطی که منفعتی برای قرض دهنده به دنبال داشته باشد، ربوی و حرام است، آیا چنین شرطی جایز است؟ در این مقاله طی تحقیقی بنیادی، به روش کتابخانه ای و با رجوع به منابع متعدد قرآنی، حدیثی و فقهی و نیز با نظر به زشتی زیاد ربا، انواع شرط در ضمن عقد قرض، به ویژه قرض به شرط قرض، به صورت توصیفی تحلیلی و موشکافانه، بررسی شده است. همچنین پس از بیان اینکه اشتراط منفعت مادی برای وام دهنده در ضمن عقد قرض موجب ربوی شدن قرض می شود، مسئله مورد بحث با توجه به آیات و روایات، مورد بررسی دقیق فقهی قرار گرفته تا مشروعیت یا مشروع نبودن چنین شرطی به اثبات رسد.

کلیدواژه ها: قرض الحسنه، ربا، ربای قرضی، شرط، منفعت، قرض به شرط قرض.

۱. مدرس خارج حوزه علمیه خراسان. sb.naghbi@razavi.ac.ir

۲. دانش آموخته سطح چهار و استاد سطح عالی حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول)

s.m.a.hasani313@gmail.com

مقدمه

دادوستد و تجارت لازمه زندگی است و نیازهای بشر جز با انواع تجارت برآورده نمی شود. قرآن کریم^۱ و خاندان رسالت (علیهم السلام)^۲ نسبت به تجارت تشویق کرده و از معاملات باطل بر حذر داشته اند.^۳ در اسلام، تجارت باید خدامحور،^۴ عادلانه،^۵ توأم با رضایت دو طرف^۶ و با اجتناب از محرّمات الهی^۷ باشد.

قرض از گذشته رایج بوده و اسلام مؤسس آن نیست، بلکه آن را امضا و حدود آن را بیان کرده است؛ مثلاً چه چیز را می شود قرض داد؟ یا چه اموری را می شود در عقد قرض، شرط کرد و چه اموری را نمی شود؟ مانند ربا که متداول بوده و شارع آن را ممنوع کرده است.

امام صادق (علیه السلام) درباره آیه ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ﴾، (نساء، ۱۱۴) قرض الحسنه را مصداق معروف دانسته و حکمت تحریم ربا را گسترش فرهنگ قرض الحسنه شمرده اند؛ (راوندی، ۱۴۰۵ق: ۳۸۴/۱) بنابراین ربا و قرض در مقابل یکدیگر است و بسی اسفناک است که قرض الحسنه به ربا آلوده شود.

قرض به شرط بازپرداخت بیشتر، ربای قرضی نامیده می شود.^۸ وام صندوق های خانگی و

۱. ﴿فَافْشُوا فِي مَنَاجِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (ملک، ۱۵)

۲. «تَسْعَةُ أَغْشَارِ الرِّزْقِ فِي التِّجَارَةِ وَالْجُزْءُ الْبَاقِي فِي السَّائِبَاءِ يَعْنِي الْغَنَمَ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۸/۱۸؛ حر عاملی، بی تا: ۳/۱۲؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۸۶/۲) امام صادق (علیه السلام): «لَا تَدْعُوا التِّجَارَةَ فَتَهْوُنُوا، اتَّجَرُوا بَارَكَ اللَّهُ لَكُمْ»؛

(ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱۲۰) «التجارة تزيد في العقل» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۵)

۳. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...﴾ (نساء، ۲۹)

۴. ﴿فَإِذَا قَضَيْتَ الصَّلَاةَ فَانْشُرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (جمعه، ۹)
۵. «... فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَمْشَاءَهُمْ وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (اعراف، ۸۵) (... پس پیمانه و ترازو را تمام نهد و اموال مردم را کم مدهید و در زمین پس از

اصلاح آن، فساد مکنید این [رهنمودها] اگر مؤمنید برای شما بهتر است.)

۶. ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (نساء، ۲۹) (مگر آنکه تجارتی باشد که هر دو طرف بدان رضایت داده باشید.)

۷. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «هرکس مالی از غیر حلال به دست آورد، آن مال بر آتش او می افزاید»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق:

۱۱/۱۰۳) امام صادق (علیه السلام): «ترک یک لقمه حرام از دوهزار رکعت نماز مستحبی بهتر است.» (حلی، ۱۴۰۷ق:

۱۴۰/۱)

۸. «الربا هو الزيادة على رأس المال من جنسه او مماثله» (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۳۴/۲۳)

بانک‌ها که به شرط سپرده‌گذاری و بر اساس معدل کارکرد حساب به افراد پرداخت می‌شود و بیمه عمر که تقریباً همه با آن‌ها سروکار دارند، مشروط به منافع زیادتر از بازپرداخت اصل قرض است. آیا این نوع قرض الحسنه ربوی و حرام است؟ آیا هر شرط زیاده‌ای موجب ربوی شدن قرض می‌شود؟

طی بررسی صورت گرفته، درباره این مسئله، پژوهش فقهی شایسته‌ای صورت نگرفته است. مقاله‌های «شناسایی و ارزیابی چالش‌های فقهی اقتصادی سپرده امتیازی در چارچوب نظام بانکداری بدون ربای جمهوری اسلامی ایران»، نوشته حسین حسین‌زاده و دیگران و «بررسی مشروعیت شرط سپرده‌گذاری برای دریافت تسهیلات (امتیاز تسهیلات در ازای سپرده‌گذاری)»، نوشته محمد جواد توکلی، که حرمت قرض به شرط قرض را مفروغ‌عنه دانسته و «موضوع‌شناسی فقهی صندوق‌های قرض الحسنه خانگی و مسائل فقهی مرتبط با آن»، نگاشته مهدی خطیبی، فقط به بررسی موضوعی و بیان اقسام وام‌های مشروط به سپرده‌گذاری پرداخته‌اند و موضوع را از نظر فقهی مورد توجه قرار نداده‌اند؛ بنابراین به جرئت می‌توان گفت: هیچ تحقیق مستقل و دقیقی با رویکرد فقهی در این موضوع صورت نگرفته و بسیار ضروری است که این مسئله مورد ارزیابی دقیق فقهی قرار گیرد.

بنابراین در این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای، پس از تبیین مفاهیم قرض و ربا و شرایط ربوی شدن قرض، به تحلیل و بررسی چیستی قرض به شرط قرض و ادله حرمت آن، پرداخته شده و اطلاق ممنوعیت اشتراط هر نوع زیادی مادی، از جمله قرض به شرط قرض، ناتمام ارزیابی شده و در نتیجه جواز این شرط اثبات شده است.

۱- مفاهیم

۱-۱- قرض الحسنه

«قرض» در لغت به معنای بریدن است. به قیچی که برنده است، مقرض گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۱/۴۰۰) استفاده از این واژه در وام بدون بهره، به این جهت است که انسانی به این کار نیک موفق می‌شود که از دل‌بستگی به مال و ثروت رهیده باشد یا قرض‌دهنده قسمتی

از اموالش را جدا کرده و به قرض گیرنده می‌دهد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹/۲۴۰)

قرض دادن بسیار پسندیده است و قرآن و روایات^۱ مؤمنان را به آن تشویق کرده‌اند؛^۲ اما قرض گرفتن، جز در صورت ضرورت، ناپسند است.^۳

- شرایط قرض الحسنه

عقد قرض که با ایجاب و قبول، لازم شده و مفید ملکیت است،^۴ سه رکن دارد؛ قرض دهنده، قرض گیرنده و مال قرضی. قرض دهنده و قرض گیرنده باید بالغ، عاقل و مختار باشند و قصد حقیقی قرض داشته باشند. قرض دهنده نباید از تصرف در اموالش محجور (ممنوع) باشد. مال قرضی، که «عین» یا «کلی در ذمه» یا «کلی معین» است، باید وصف و مقدارش معین باشد.^۵ از دیگر شرایط صحت و حلّیت قرض این است که «ربوی» نباشد.

۲-۱- ربا

ربا از مهم‌ترین آسیب‌های تجارت است و در قرآن کریم جنگ با خدا معرفی شده است.^۶

۱. از جمله در روایتی از رسول اکرم ﷺ نقل شده است که حضرت حسنات قرض دهنده را هم سنگ کوه احد برای هر درهم دانسته و فرموده‌اند: در صورتی که بر قرض گیرنده سخت نگیرد، همچون برق از صراط خواهد گذشت؛ اما اگر مسلمانی از برادر مسلمانش طلب قرض و کمک نماید و او کمک نکند، خداوند بهشت را در روز پاداش به محسنان، بر او حرام می‌کند. (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۳۳۱/۱۸) ایشان ثواب قرض دادن به برادر مؤمن را نیز هجده برابر صدقه دانسته‌اند. (نوری، بی تا: ۱۹۴/۷)

۲. قرض الحسنه ضمن اینکه از مصادیق بر و نیکی است و مشمول آیاتی مانند ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (مائده، ۲) و ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا﴾ (انعام، ۱۶۰) است، مصداق آیه شریفه ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضاعفه له وله أجرٌ کریم﴾ (حدید، ۱۱) است که ذات مقدس خداوند را گیرنده قرض معرفی کرده است. ۳. در روایات از آن نهی شده است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «هرکس خواهان طول عمر است، صبح زود غذا خورد و صبح زود برخیزد و کفش خوب به پا کند تا پاها راحت باشند و لباس سبک بپوشد»؛ اما در مورد سبکی لباس از رسول خدا سؤال شد و ایشان فرمودند: «مقصود کم‌بودن دین و قرض است.» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۳۱۷/۱۸)

۴. «وهو عقد بلا خلاف أجدّه فيه، نعم فی المسالک لا شبهة فی اشتراط الإيجاب والقبول» (نجفی، ۱۳۶۷: ۱/۲۵)

۵. «آنچه قرض دادنش صحیح است، باید عینی باشد که منفعت محله عقلایی داشته و قابل توصیف و تعیین از حیث صفات و مقدار باشد؛ همچنین در مقام ادای قرض، باید شخص خارجی باشد؛ چرا که کلی در ذمه قابلیت تسلیم ندارد.» (حلی (محقق)، ۱۴۰۸: ۶۲/۲)

۶. ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره، ۲۷۹)

ربا در لغت، «زیاده»، «نمو» و «علو» است^۱ (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۴۱/۱۹) و در اصطلاح فقهی معامله دو کالای «مکیل» یا موزون هم جنس، همراه با زیادی در یک طرف (ربای معاوضی) یا قرض به شرط بازپرداخت زیاده است. (ربای قرضی) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸)

۲-۱-۲- حرمت ربا

حرمت ربا از مسلمات دین اسلام، بلکه همه ادیان توحیدی است و قرآن و روایات بر حرمت آن تأکید فرموده و فقها بر آن اتفاق نظر داشته و آن را ضروری دین شمرده‌اند.^۲

۲-۱-۲- ربای قرضی

ربای معاوضی بسیار کم است و ظاهراً آیات ربا مربوط به ربای قرضی است. آیه ﴿وَإِنْ تَبُنُّوا فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ (بقره، ۲۷۹) با توجه به شأن نزول^۳ و آیه ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ

۱. «الربا لغة: الزيادة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا يُزِيُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (روم، ۳۹)» (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳/۳)
 ۲. قرآن: ﴿وَاحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره، ۲۷۵)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تَبُنُّوا فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره، ۲۷۹) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ (آل عمران، ۱۳۰)

سنت: الف: روایات مشتمل بر لعن: «عَلَى الْبَايِعِ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ الرِّبَا وَآكِلَهُ - وَبَايِعَهُ وَمُشْتَرِيَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ»؛ (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۲۷) ب: روایات دال بر پلید بودن ربا: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَحْبَبْتُ الْمَكَايِسَ كَسْبِ الرِّبَا»؛ (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۲۸) ج: روایات تصریح به عقاب: «عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا مَلَأَ اللَّهُ بَطْنَهُ مِنْ نَارٍ جَهَنَّمَ يَقْدِرُ مَا أَكَلَ - وَإِنْ أَكْتَسَبَ مِنْهُ مَا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ شَيْئاً مِنْ عَمَلِهِ - وَلَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَالْمَلَايِكَةِ مَا كَانَ عِنْدَهُ قِرَاطٌ» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۲۸) و «وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ هَلَاكاً ظَهَرَ فِيهِمُ الرِّبَا»؛ (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۲۹) د: روایات مقایسه ربا با «کبایر موبقه‌ای» مثل زنا یا محارم: «جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي وَصِيَّتِهِ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَا عَلِيُّ، الرِّبَا سَبْعُونَ جُزْءاً - فَأَيُّسَرُهَا مِثْلُ أَنْ يَنْكَحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ فِي بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ - يَا عَلِيُّ ذَرَهُمْ رَبّاً أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ سَبْعِينَ زَنِيَةً - كُلُّهَا بِدَاثٍ مُحَرَّمٍ فِي بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۲۷)

اجماع: صاحب جواهر می‌گوید: «بنا بر کتاب و سنت و اجماع بین مؤمنین، بلکه تمام مسلمین، ربا حرام است؛ بلکه بعید نیست این حکم از ضروریات دین باشد؛ یعنی از امور بدیهی که انکار آن موجب ارتداد و کفر منکر می‌شود.» (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۳۲/۲۳) سید یزدی نیز می‌گوید: «الربا المحرم بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين بل ضرورة الدين، فمستحلّه داخل في سلك الكافرين، و انه يقتل كما في خبر ابن بكير». (طباطبائی یزدی: ۱۴۱۴ق، ۲/۱) امام خمینی رحمه الله می‌فرماید: «ثبت حرمة بالكتاب والسنة وإجماع من المسلمين، بل لا یبعد كونها من ضروریات الدين، و هو من الكبائر العظام». (خمینی، بی‌تا: ۵۳۶/۱)

۳. خالد بن ولید خدمت پیامبر اکرم ﷺ رسید و عرض کرد: پدرم با «طائفه ثقیف» معاملات ربوی داشت و مطالباتش را وصول نکرده بود؛ وصیت کرده است سودهایی که هنوز پرداخت نشده است را تحویل بگیرم؛ آیا این

الصَّدَقَاتِ ﴿بقره، ۲۷۶﴾ به قرینه مقابلۀ ربا با صدقات، مربوط به ربای قرضی است.^۱ همچنین «اکل مال به باطل» که از حکمت‌های حرمت ربا است، مربوط به ربای قرضی است و در ربای معاوضی، مثل معاوضۀ ۱۰ کیلو برنج مرغوب با ۲۰ کیلو برنج نامرغوب، ظهور ندارد. اشتراط نفع مادی قرض دهنده در ضمن عقد قرض،^۲ ربا است و سایر صور،^۳ ربا نیست؛

عمل برای من جایز است؟ پس از آن بود که این آیات (بقره، ۲۷۸) نازل شد و مردم را به شدت از این کار نهی کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۷۹/۱)

۱. در عصر نزول قرآن ربای قرضی شایع بود. پیامبر بعد از نزول آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره، ۲۷۸) فرمود: «آگاه باشید! تمام مطالبات ربوی که در زمان جاهلیت، مردم از یکدیگر داشته‌اند، همگی باید فراموش شود و نخستین مطالبات ربوی که من آن را به دست فراموشی می‌سپارم مطالبات عباس بن عبدالمطلب است.» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲/۲۱۰) ربای او ربای قرضی بوده است.

۲. در ربای قرضی اولاً، شرط زیاده می‌شود و ثانیاً، به نفع وام‌دهنده است؛ خواه به آن تصریح شود یا قرض بر آن بنا شود، ولی صراحتهً ذکر نشود و خواه مال قرضی پیمانه‌ای باشد یا وزنی یا غیر آن. (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۵/۵)

۳. صور اشتراط ضمن عقد: ۱. شرط کاستی: مثلاً اگر زودتر قرض را ادا کرده و کمتر برگرداند، مطلقاً اشکالی ندارد. در حدیث محمد ابن مسلم، امام علیه السلام با استناد به قرآن کریم می‌فرماید: تا شرط زیاده بر رأس المال نشود، اشکالی ندارد. ۲. شرط زیادی: قرض دهنده، زیاده بر قرض مطالبه کند که چند صورت دارد. آنچه شرط می‌شود، یا امری معنوی است یا مادی و شرط مادی، یا نفعش به قرض دهنده برمی‌گردد یا به قرض گیرنده یا به شخصی ثالث.

الف. شرط معنوی: اگر امری غیرمادی، اما عقلانی و شرعی شرط کنند، مثلاً به دیگری قرض بدهد مشروط بر اینکه برای والدینش دعا کند یا نمازش را اول وقت بخواند، اشکالی ندارد؛ چون آنچه در روایات منع شده، ظهور در نفع مادی دارد و با توجه به ادله لزوم وفای به عهد، مانند ﴿الْمُؤْتُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ﴾، باید به آن عمل کند. مگر اینکه عرف برای آن ارزش مادی در نظر بگیرد؛ مانند اینکه شرط کنند که علاوه بر بازپرداخت قرض، یک ختم قرآن هم برای والد قرض دهنده انجام دهد که در این صورت چه بسا ملحق به زیاده مادی باشد.

ب. شرط مادی: شرط مادی چنان که بیان شد اقسامی دارد: ۱. نفع آن به قرض گیرنده برگردد؛ مثلاً بگوید: به این شرط به شما وام می‌دهم که فلان کار را که برای قرض گیرنده نفع مادی دارد، انجام دهی. چنین شرطی نیز مصداق این حدیث نیست که می‌فرماید: «هر قرضی که منفعتی به دنبال داشته باشد، ربا است.»؛ چون مراد، منفعت قرض دهنده است نه قرض گیرنده؛ ۲. نفع آن به شخص سومی برگردد؛ دو طرف عقد، منفعتی مادی را ضمن قرض شرط کنند، که سود آن به فرد سومی برگردد؛ مثلاً بگوید: به شما قرض می‌دهم مشروط به اینکه فلان کار را، برای فلان مؤمن نیازمند انجام دهی! چنین شرطی هرچند مادی است، دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد؛ ۳. نفع آن به قرض دهنده برگردد؛ مثلاً قرض به این شرط که قرض گیرنده مقداری بیشتری برگرداند، یا مال خود را ارزان‌تر به قرض دهنده بفروشد، یا فلان کار را برای او انجام دهد و... که اولاً، منفعت برای قرض دهنده است و ثانیاً ضمن عقد قرض، شرط شده است. این قسم محل بحث است و روایات فی الجمله بر ربوی بودن آن

بنابراین اگر زیاده شرط نشود، جایز، بلکه مستحب است^۱ و فقهای عظام بر آن صحه گذارده‌اند؛^۲ مثلاً شیخ طوسی می‌گوید: «اگر انسان مالی را قرض کند و بدون شرط کردن، بهتر از مال مقروض برگرداند، جایز است.» (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۳۱۲/۱)

۲- قرض به شرط قرض

بانک و صندوق‌های قرض الحسنه برای کسب منابع و گسترش دامنه فعالیت خود، به منابعی مانند حساب‌های جاری و قرض الحسنه روی آورده و پرداخت وام را منوط به کارکرد چنین حساب‌هایی می‌کنند؛ آیا این شرط، ربوی نیست؟

در قراردادهای بیمه عمر و آتیه، شرکت بیمه متعهد می‌شود که اگر بیمه‌گذار مبلغی را در بازه‌ای زمانی به شرکت بیمه بدهد، شرکت علاوه بر اینکه در آینده آن مبلغ را با اضافه‌ای باز پس می‌دهد، پس از چند سال از شروع سرمایه‌گذاری، به بیمه‌گذار وام بدهد؛ آیا این وام، ربای قرضی نیست؟^۳

دلالت دارند.

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْكَرْبُ رِبَاءٌ إِنَّ: أَحَدَهُمَا رَبًّا حَلَالٌ وَالْآخَرُ حَرَامٌ؛ فَأَمَّا الْحَلَالُ فَهُوَ أَنْ يَفْرَضَ الرَّجُلُ قَرْضًا طَمَعًا أَنْ يَزِيدَهُ وَ يَعْوِضَهُ بِأَكْثَرٍ مِمَّا أَخَذَهُ بِلَا شَرْطٍ بَيْنَهُمَا فَإِنْ أَغْطَاهُ أَكْثَرُ مِمَّا أَخَذَهُ بِلَا شَرْطٍ بَيْنَهُمَا فَهُوَ مُتَبَا حِلٌّ لَهُ.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۶۱/۱۸)

امام صادق علیه السلام: «إِذَا أَقْرَضْتَ الدَّارَاهِمَ ثُمَّ جَاءَكَ بِخَيْرٍ مِنْهَا فَلَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ يَنْتَكِمُ شَرْطًا.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ب ۲۰، ح ۱)

۲. «القرض فيه فضل كبير و ثواب جليل فإن أقرض مطلقاً و لم يشترط الزيادة في قضائه فقد فعل الخير، و إن شرط الزيادة كان حراماً.» (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۱۶۱/۲) «در قرض شرط است که دو طرف به اصل «عوض» اكتفا کنند؛ اگر شرط زیادی نفع نمایند، حرام است و افاده ملک نمی‌کند. آری، اگر قرض گیرنده، تبرعاً یعنی بدون شرط کردن بیشتر (عینی یا وصفی) برگرداند، جایز است.» (حلی (محقق)، ۱۴۰۸ق: ۶۱/۲) «و يجوز أن يأخذ المقرض خيراً مما كان له من غير شر.» (حلبی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۹؛ حلی، ۱۴۱۰ق: ۶۲/۲)؛ «و لو تبرع المقرض بالزيادة جاز.» (حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳/۲)؛ «و كذلك إن رد عليه زيادة على ما أخذ من غير شرط لقوله تعالى ﴿وَ إِذَا حُيْتُمْ بِتَحِيَةٍ فَحْيُوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵ق: ۳۸۴/۱؛ عاملی (شهید اول)، بی‌تا: ۳۱۸/۳) «الظاهر أن لاختلاف بين الأصحاب في بطلان القرض و عدم افادته الملك متى اشتمل على اشتراط النفع. بل نقل في المسالك الإجماع على ذلك.» (بحرانی، بی‌تا: ۱۱۶/۲۰)

۳. برخی این نوع قرارداد را ربوی و حرام دانسته‌اند: «اگر مدتی که در آن متقاضی بیمه، تأمین بیمه‌ای را خواسته، برای مثال، در پنج سال خاتمه یابد، در این صورت ذی نفع مبلغی را که به صورت اقساطی پرداخت نموده همراه با

۲-۱- بررسی فقهی قرض به شرط قرض

از آنجا که مشروعیت بسیاری از رفتارهای اقتصادی وابسته به حکم این مسئله است، بایسته است که به دقت مورد بررسی فقهی قرار گیرد.

۲-۱-۱- ادله حرمت قرض به شرط قرض

الف- اطلاق آیات: آیات، هر نوع منفعتی را حرام دانسته‌اند؛^۱ وام نیز نوعی منفعت زیاده است و اگر قرض دهنده پرداخت وام را مشروط به گرفتن قرض کند، اشتراط نفع در قرض شده و حرام است.

ب- روایات: برای حکم به حرمت قرض به شرط قرض به سه دسته روایت می‌توان استناد نمود: ۱. منفعت، مطلقاً حرام و ربا است؛^۲ ۲. اشتراط هر نوع شرطی ربا است؛^۳ ۳. اشتراط و منفعت، باعث ربوی شدن قرض می‌شوند.^۴

ج- اجماع فقها: فقها بر حرمت اشتراط نفع در عقد قرض اتفاق نظر دارند؛^۵ صاحب جواهر

مبلغ اضافی، بدون اینکه عوضی برای آن پرداخت نموده باشد، دریافت می‌دارد و این مبلغ ناچیز به جز ربا نمی‌تواند محسوب شود. نوع این ربا، ربای قرضی است. (علیان، ۱۴۱۶ق: ۱۵۸)

استاد مطهری در مورد بیمه عمر می‌گوید: «در بعضی موارد شبهه ربا وجود دارد، بلکه در بعضی اوقات اساس معامله ربا است و بیمه امری فرعی می‌شود.» (مطهری، ۱۳۶۱: ۸۲؛ ۱۳۸۸: ۲۷۱)

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره، ۲۷۸) ﴿وَالَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره، ۲۷۵)

۲. «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعاً فَهُوَ سُحْتٌ»؛ (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۵۵/۵) «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ رِبَاً» (مغربی، ۱۳۸۵ق: ۶۱/۲)

۳. «خالد بن الحجاج قال: ... و قال ﷺ: جاءَ الرِّبَا مِنْ قَبْلِ الشُّرُوطِ إِنَّمَا يَفْسِدُ الشُّرُوطُ.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۱/۱۸)

۴. «يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين دينارا ويقرض صاحب السلم عشرة دنائير أو عشرين دينارا قال: لا يصلح؛ إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح؛ قال: وسألته عن رجل يأتي حريقه و خليفه - فيستقرضه الدنانير فيقرضه و لو لا أن يخاطله و يحارقه و يصيب غلته لم يقرضه فقال: إن كان معروفاً بينهما فلا بأس وإن كان إنما يقرضه من أجل أنه يصيب غلته فلا يصلح.» (فيض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۶۵۹/۱۸)

۵. مثلاً، سید ابوالحسن اصفهانی: «لا يجوز شرط الزيادة: ... و لا فرق في الزيادة بين أن تكون عينية كما إذا أقرضه عشرة دراهم على أن يؤدّي اثني عشر، أو عملاً كخياطة ثوب له، أو منفعة، أو انتفاعاً كالاتّفاع بالعين المرهونة عنده، أو صفة مثل أن يقرضه دراهم مكسورة على أن يؤدّيها صحيحة»؛ (اصفهانى، ۱۳۸۰: ۴۷۲/۱) امام خمینی رحمه الله:

پس از بیان فضیلت قرض می‌فرماید: «اجماع محصل و منقول بر حرمت اشتراط نفع قائم است.

بلکه حتی گفته شده اجماع مسلمین بر این امر قائم شده است.» (نجفی، ۱۳۶۷: ۵/۲۵)

- فتاویٰ فقهای معاصر: فقهای معاصر در پاسخ استفتائاتی که در مورد قرض به شرط قرض شده، آن را ربوی و حرام دانسته‌اند؛^۱ امام خمینی رحمته الله در پاسخ این سؤال که «اگر صندوق

«هر شرط زیاده‌ای، اعم از اینکه «زیاده عینیه» باشد، مثل اینکه ۱۰ هزار تومان قرض بدهد و ۱۱ هزار تومان طلب کند، یا «زیاده فعلیه» باشد، مانند اینکه بگوید همان ۱۰ هزار تومان را برگردان و خانه من را هم رنگ آمیزی کن، یا «زیاده منفعت» باشد، مانند اینکه شرط کند، علاوه بر مبلغ مزبور منافع خانه‌اش را نیز واگذار کند، یا «زیاده انتفاع» باشد، مانند اینکه شرط کند که علاوه بر گرفتن اصل قرض بتواند از وسیله نقلیه‌اش هم استفاده کند، (بین منفعت و انتفاع فرق است. گاهی تملیک منفعت (مثل اجاره) می‌شود، ولی گاهی فقط اباحه انتفاع می‌شود و فرد حق استفاده دارد، ولی مالک نیست.) یا «زیاده در وصف» باشد، مانند اینکه ۱۰ کیلو برنج درجه دو قرض بدهد و ۱۰ کیلو برنج درجه یک باز پس گیرد، حرام است.» (خمینی، ۱۳۷۲: ۲/۶۲۰) کاشف الغطاء: «کل قرض یشترب فیہ ما یجّر نفعا عیناً أو منفعة أو صفة ربویا أو غیره کرکوب دابة أو عاریة متاع أو نحوه فهو ربا یحرم وضعا وتکلیفاً»؛ (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹: ۵/۱۰۹) محقق سبزواری: «و فی القرض ثواب کثیر، و یحرم اشتراط النفع، لا أعلم فیہ خلافاً بینهم»؛ (محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۱/۵۲۹) فاضل لنکرانی: «ثم إن الزیادة ألتی لا یجوز شرطها فی القرض أعم من أن تكون عینة كعشرة دراهم بائنی عشر، أو عملاً كخیاطة الثوب، أو منفعة، أو انتفاعاً كالانتفاع بالعين المرهونة عنده». (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ۱/۲۲۲)

۱. آیت الله سیستانی نیز در پاسخ به این سؤال که در صورتی که پولی را در قرض الحسنه بگذارند و هدف این باشد که بعد از مدتی دو برابر آن را وام بگیرند، آیا درست است، گفته‌اند: «قرض دادن به مؤسسه قرض الحسنه که بعداً قرض ازش بگیرد «قرض به شرط قرض» است و جایز نیست.» (سیستانی، پایگاه اینترنتی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، وام، سؤال ۹)

آیت الله مکارم ضمن چند پرسش و پاسخ بین انتفاع قرض دهنده با سایر افراد تفاوت قائل شده است: «سؤال ۱: با متقاضیان وام شرط می‌شود که برای دریافت وام حتماً حساب پس‌انداز باز کنند و حداقل مبلغی که برای افتتاح حساب لازم است را برای چند ماه در پس‌انداز خود داشته باشند؛ آیا چنین شرط‌هایی برای پرداخت وام اشکال ندارد؟ جواب: در صورتی که این شرط به نفع سایر وام‌گیرندگان باشد، اشکالی ندارد؛ ولی اگر برای استفاده وام‌دهندگان باشد، جایز نیست.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳/۱۳۵۰)

«سؤال ۲: افرادی به قصد گرفتن وام مسکن، مبلغی پول در بانک قرض الحسنه می‌گذارند؛ آیا روایت «كُلُّ قَرْضٍ یَجْرُ مَنَفَعَةً، فَهُوَ رِبا» شامل اینجا می‌شود؟ جواب: اگر این کار به وسیله صندوق‌های قرض الحسنه و به نفع عموم انجام شود، اشکالی ندارد و اگر توسط مؤسسات انتفاعی انجام گیرد، اشکال دارد و حدیث «كُلُّ قَرْضٍ یَجْرُ مَنَفَعَةً...» مربوط به جایی است که منفعت عاید شخص وام‌دهنده شود.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳/۱۴۲۷)

(۱۷۰۹)

آیت الله تبریزی در پاسخ این سؤال که منظور از قرض مشروط چیست و آیا ربا محسوب می‌شود، (قرض می‌دهند

قرض الحسنه‌ای برای وام گیرنده و معرف و ضامن، شرایطی مانند افتتاح حساب یا مسدودکردن مبلغی تا مدتی معین، قرار دهد... حکم شرعی این گونه شرایط چیست»، پاسخ داده‌اند: «زیادی حکمی، ربا است و جایز نیست. گرچه اصل قرضی که داده شده و قرض دو برابری که بعداً داده می‌شود، صحیح است.» (خمینی، ۱۳۷۲: ۲/۲۹۵)

امام‌خامنه‌ای نیز در پاسخ به این سؤال که «صندوقی شرط می‌کند که متقاضی وام، مبلغی پول را مدتی در صندوق بگذارد و بعد از گذشت این مدت به مقدار دو برابر پولی که به صندوق سپرده است به او وام می‌دهد و بعد از آنکه اقساط وام را پرداخت کرد، پولی که قبلاً در صندوق گذاشته بود به او مسترد می‌شود؛ این کار چه حکمی دارد؟» جواب داده‌اند: «اگر دادن پول به صندوق به این عنوان باشد که پول برای مدتی نزد صندوق به صورت قرض بماند، به این شرط که صندوق بعد از آن مدت، وامی در اختیار او قرار دهد و وام‌دادن صندوق مشروط به این شرط باشد که او قبلاً مبلغی را در صندوق گذاشته باشد، در حکم ربا بوده و شرعاً حرام و باطل است؛ ولی اصل قرض نسبت به هر دو طرف صحیح است.» ایشان در پاسخ به استفتای دیگری مبنی بر اینکه اگر دادن وام مشروط به افتتاح حساب باشد، چه حکمی دارد، تفصیل قائل شده، می‌فرمایند: «شرط بازکردن حساب پس‌انداز در صندوق، اگر به این امر برگردد که اعطای وام اختصاص به آن اشخاص پیدا کند، اشکال ندارد؛ ولی اگر به این برگردد که وام گرفتن از صندوق در آینده، مشروط است به اینکه متقاضی وام قبلاً مبلغی پول در بانک گذاشته باشد، شرط منفعت حکمی در قرض است که باطل است.» (خامنه‌ای، بی‌تا: سؤال ۱۷۸۷ و ۱۷۸۸)

به شرطی که مبلغ بیشتری را قرض بگیرند) جواب داده است: «باسمه تعالی، چنانچه در قرض غیر از پرداخت اصل قرض چیز دیگری را شرط کنند، مثل اینکه شرط کنند قرض گیرنده پس از مدتی مبلغ بیشتری به قرض دهنده قرض بدهد، قرض مزبور ربوی و حرام است. والله العالم.» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۲/۲۸۴)

آیت‌الله سبحانی می‌گوید: «اگر بانک به صورت کلی اعلام کند، به کسانی وام می‌دهم که مبلغی در حساب خود به مدت شش ماه داشته باشند و طرف پس از آگاهی از این تصمیم، مبلغی را در بانک بگذارد و پس از گذشت زمان، وام بگیرد، اشکال ندارد؛ ولی اگر چنین شرطی را جزو قرارداد کنند، در این صورت وام مذکور ربوی می‌شود.» (سبحانی، ۱۳۸۹: ۱/سؤال ۸۴۲)

الف- اطلاق آیات

اثبات حکم بر اساس اطلاق دلیل، متوقف بر «مقدمات حکمت» است؛ بنابراین فقهای عظام غالباً استفاده از اطلاق آیات برای اثبات حکم شرعی را نپذیرفته‌اند.^۱

در مورد آیات تحریم ربا نیز اولاً، خداوند در مقام بیان تمام مراد خویش نیست، بلکه تنها در صدد بیان اصل حکم است و جزئیات مراد شارع در روایات بیان می‌شود؛ ثانیاً، قرآینی وجود دارد که آیات ربا را منصرف به ربای جاهلی می‌کند؛ از جمله برخی روایات تفسیری مانند آنچه در «حجة الإبلان» از سوی رسول اکرم ﷺ بیان شد؛^۲ ثالثاً، حداقل می‌توان گفت که آیات مجمل‌اند و با صرف نظر از روایات، قدر متیقن از آن‌ها، ربای معهود در عصر نزول است؛ بنابراین حکم منصرف به ربای جاهلی (ربای نسیه)^۳ است. (رشیدرضا، ۱۳۷۹ق: ۷۵؛ موسی، ۱۳۷۳ق: ۱۱۹)

ب- اطلاق روایات

بعضی از روایات، ظهور در مطلوب بودن منفعت، به‌ویژه در صورت رضایت دو طرف عقد، دارند؛^۴ مانند حدیث محمد بن مسلم که می‌پرسد: شخصی قرض گرفته و چیزی را گرو می‌گذارد، سپس محتاج مال رهن داده شده می‌شود و اجازه می‌گیرد تا از آن استفاده کند. وام گیرنده هم اجازه می‌دهد. آیا این کار صحیح است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: اگر قرض گیرنده با

۱. از باب مثال شیخ انصاری در بحث «وضع الفاظ عبادات»، می‌گوید: «إِلَّا أَنْ الْإِنْصَافَ: أَنَّ الْأَطْمِنَانَ بِوُرُودِهَا فِي مَقَامِ الْبَيَانِ غَيْرِ حَاصِلٍ بَعْدَ الْعِلْمِ بِعَدَمِ وُرُودِ جَمِيعِهَا فِي مَقَامِ الْبَيَانِ» (کلاتری تهرانی، ۱۴۲۵ق: ۶۸/۱) و در جای دیگر می‌گوید: «وَالَّذِي يَقْتَضِيهِ التَّدْبِيرُ فِي جَمِيعِ الْمَطْلَقَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْكِتَابِ فِي مَقَامِ الْأَمْرِ بِالْعِبَادَةِ كَوْنِهَا فِي غَيْرِ مَقَامِ بَيَانِ كَيْفِيَةِ الْعِبَادَةِ فَإِنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ إِنَّمَا هُوَ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَأْكِيدِ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ... نَظِيرِ تَأْكِيدِ الطَّبِيبِ عَلَى الْمَرِيضِ فِي شَرْبِ الدَّوَاءِ، إِمَّا قَبْلَ بَيَانِهِ لَهُ حَتَّى يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى مَا يَفْضُلُهُ لَهُ حِينَ الْعَمَلِ، وَإِمَّا بَعْدَ الْبَيَانِ لَهُ حَتَّى يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى الْمَعْهُودِ الْمَبِينِ لَهُ فِي غَيْرِ هَذَا الْخُطَابِ». (انصاری، ۱۴۱۹ق: ۳۴۷/۲)

۲. «إِنْ كُلِّ رِبَا كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رِبَا أَضْعَهُ رِبَا الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ» (طبرسی، بی‌تا: ۲۱۰؛ ابن کثیر، ۱۳۸۹: ۵۸۸/۱؛ مسلم، بی‌تا: ۲۶/۱۱)

۳. ربای نسیه: قرض دهنده مالی را نقداً پرداخت می‌کند و قرض گیرنده متعهد می‌شود که مال را به اضافه مقدار زیاد برگرداند.

۴. حرعاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳/۱۳.

رضایت خاطر اجازه داده، اشکالی ندارد. محمد بن مسلم می گوید: بعضی معتقدند هر قرضی که منفعتی به دنبال داشته باشد، حرام است. امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: آیا بهترین قرض، وامی نیست که سودآور باشد؟^۱

روایت علی بن محمد^۲ نیز بر مطلوبیت منفعت برای قرض دهنده، دلالت دارد؛ بنابراین منفعت ضمن قرض، به نحو مطلق موجب ربوی شدن قرض نمی شود؛ بلکه از صور منفعت قرض،^۳ صورتی ربوی است که در آن به طور صریح یا ضمنی، منفعت مادی شرط شده باشد؛^۴ اما در

۱. «الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الزهن اما خادماً واما آتية واما ثياباً فيحتاج الى شيء من منفعة فيستأذن فيه فيأذن له؟ قال (عليه السلام): اذا طابت نفسه فلا بأس قلت: ان من عندنا يروون ان كل قرض يجز منفعة فهو فاسد. فقال: او ليس خير القرض ما جز منفعة؟» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۱۳/۱۰۴)

۲. «عن علي بن محمد قال: كتبت إليه: القرض يجز منفعة هل يجوز ذلك أم لا؟ فكتب: يجوز ذلك...» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۱۳/۱۰۷) «محمد بن عبده قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القرض يجز المنفعة، فقال: خير القرض الذي يجز المنفعة.» (حر عاملی، ۱۴۱۳: ۱۳/۱۰۴)

۳. پنج صورت متصور است:

اول: قرض دهنده به هیچ وجه نمی داند که قرض گیرنده هنگام بازپرداخت بیشتر بر خواهد گرداند؛

دوم: قرض دهنده می داند که قرض گیرنده بیشتر بر خواهد گرداند، ولی به این قصد قرض نمی دهد؛

سوم: قرض دهنده می داند که بیشتر بر خواهد گرداند و به همین قصد قرض می دهد، ولی شرط نمی کنند؛

چهارم: در ضمن عقد قرض شرط نمی کنند که بیشتر برگرداند، ولی پیش تر با یکدیگر قرار گذاشته اند؛

پنجم: در عقد قرض شرط می کنند که قرض گیرنده هنگام بازپرداخت بیشتر برگرداند.

۴. منفعت چند گونه است:

۱) منفعت عینی (بازپرداخت بیشتر): قدر متیقن از منفعتی که اشتراط آن موجب ربوی شدن قرض می شود، زیاده عینی است، که در جاهلیت متداول بود و قطعاً مصداق آیات و روایات تحریم ربا است. «علی بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها، على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر، هل يحل ذلك؟ قال: لا، هذا الربا محضاً.» (حمیری، ۱۴۱۳: ۱/۲۶)

۲) منفعت وصفی (بازپرداخت بهتر): برخی روایات اشتراط بازپرداخت بهتر را موجب ربوی شدن قرض دانسته اند؛

۳) منفعت فعلی (اشتراط انجام کاری، مانند دوختن لباس به طور مجانی): با توجه به اینکه انجام کار، ارزش مادی دارد و زائد بر اصل مال قرضی است، چه بسا این قسم مصداق روایات اشتراط منفعت زائد بر مال قرضی بوده و در حکم زیاده عینی است. با توجه به ادله بیان شده و اجماعات فقهای عظام، در اقسام سه گانه بالا، اگر منفعت در ضمن عقد قرض شرط شده باشد، قرض ربوی و حرام است.

اما بحث و نظر پیرامون دو قسم دیگر است و پاسخ سؤال اصلی تحقیق نیز در گرو کشف حقیقت در مورد آن ها است؛ بنابراین باید به دقت بررسی شوند.

مثل قرض به شرط بیع و قرض، روایات خاص و اطلاق روایات منع اشتراط هرگونه منفعت، دال بر حرمت‌اند؛ مانند روایت یعقوب بن شعیب که امام (علیه السلام) در قبال بیع در ضمن قرض می‌فرمایند: «فلا یصلح»^۱ و روایت محمد بن قیس از امام باقر (علیه السلام) که نسبت به سوارشدن بر اسب و عاریه متاع، اگر ضمن عقد قرض شرط شده باشند، فرموده‌اند: «لا یأخذ احد منکم» که ظهور در منع دارند.

از سوی دیگر بعضی از احادیث، چنین منافعی را مجاز شمرده‌اند؛ مثلاً در حدیث جمیل بن دراج که از نظر سند صحیح است،^۲ آمده: «به اهالی بعضی آبادی‌ها قرض می‌دهیم و در عوض غلاتشان را می‌فروشیم و نفع می‌بریم.» که امام در قبال آن می‌فرماید: «لا بأس» که ظهور در جواز انتفاع مادی قرض دهنده در قالب عقد بیع دارد؛^۳ بنابراین در مورد اشتراط قرض در ضمن قرض دو دسته روایت داریم: ۱. روایات منع؛ ۲. روایات جواز.

۲-۱-۳- واکاوی حقیقت در قرض به شرط قرض

الف- بررسی روایات: روایات دال بر منع، دو گونه‌اند:

(۱) ممنوعیت مطلق نفع؛^۴

(۲) ممنوعیت انتفاع خاص (با تملیک یا اباحه نفع)؛ مانند روایت یعقوب بن شعیب^۵ و محمد

(۴) تملیک منفعت؛ (اشتراط تملیک منفعتی، علاوه بر باز پرداخت مال قرضی، مانند بیع، قرض، اجاره منزل و...) (۵) اباحه انتفاع. (اشتراط انتفاع قرض دهنده از منافع برخی اموال قرض گیرنده، مانند انتفاع از رهن و عاریه و...) ۱. «قال: سأله عن الرجل یسلم فی بیع أو تمر عشرين دینارا ویقرض صاحب السلم عشرة دنانیر أو عشرين دینارا قال: لا یصلح؛ إذا کان قرضاً یجر شیئاً فلا یصلح؛ قال: وسأله عن رجل یأتی حریفه وخیطه - فیستقرضه الدنانیر فیقرضه و لو لا أن یخالطه و یحارفه ویصیب غلته لم یقرضه فقال: إن کان معروفاً بینهما فلا بأس وإن کان إنما یقرضه من أجل أنه یصیب غلته فلا یصلح.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵/۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۸/۶۵۹)

۲. جمیل ابن دراج از اصحاب اجماع است.

۳. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): أَصْلَحَ اللَّهُ إِنَّا نَخَالِطُ نَفَرًا مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ فَتَقْرِضُهُمُ الْقَرْضَ وَیَصْرِفُونَ إِلَيْنَا غَلَّتِهِمْ فَنَبِيعُهَا لَهُمْ بِأَجْرٍ وَلَنَا فِي ذَلِكَ مَنَفَعَةٌ فَقَالَ: لَا بَأْسَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ: وَلَوْ لَا مَا یَصْرِفُونَ إِلَيْنَا مِنْ غَلَّتِهِمْ لَمْ نَقْرِضْهُمْ فَقَالَ: لَا بَأْسَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۲۸۳/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۴/۶)

۴. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): أَصْلَحَ اللَّهُ إِنَّا نَخَالِطُ نَفَرًا مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ فَتَقْرِضُهُمُ الْقَرْضَ وَیَصْرِفُونَ إِلَيْنَا غَلَّتِهِمْ فَنَبِيعُهَا لَهُمْ بِأَجْرٍ وَلَنَا فِي ذَلِكَ مَنَفَعَةٌ فَقَالَ: لَا بَأْسَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ: وَلَوْ لَا مَا یَصْرِفُونَ إِلَيْنَا مِنْ غَلَّتِهِمْ لَمْ نَقْرِضْهُمْ فَقَالَ: لَا بَأْسَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۲۸۳/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۴/۶)

۵. «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفْعاً فَهُوَ سُحْتٌ»؛ (کلینی، ۱۳۸۷ق: ۲۵۵/۵) «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ رِبَاً» (مغربی، ۱۳۸۵ق: ۶۱/۲)

۶. «إن کان إنما یقرضه من أجل أنه یصیب غلته فلا یصلح»

روایات دال بر جواز:

(۱) روایات دال بر مطلوبیت نفع در قرض^۲:

(۲) روایاتی که تملیک منافع را به طور خاص تجویز می کند؛ مانند حدیث جمیل بن دراج^۳:

(۳) روایاتی مبنی بر اینکه اگر انتفاع با «طیب نفس» قرض گیرنده باشد، جایز است؛ مانند

حدیث ابی الریبع که ظهور در جواز اخذ بهتر در صورت اشتراط آن دارد^۴ و حدیث اسحاق بن

عمار که امام علیه السلام می فرماید: «چنانچه با رضایت خاطر قرض گیرنده منافعی به قرض دهنده

پرداخت شود، اشکالی ندارد»^۵.

- بررسی و جمع بین روایات

این دو دسته روایات، مشهور و متعادلند؛ ولی از آنجا که روایات و فتاوای عامه، دال بر

ربوی بودن این گونه قرض است، به حکم «الرشد فی خلافهم»، روایات جواز مقدم می شود و

چه بسا روایت محمد بن مسلم^۶ نیز بر تقیه بودن حکم به فساد دلالت می کند.

۱. «ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقة»

۲. «خير القرض الذي يجز المنفعة»؛ «او ليس خير القرض ما جز منفعة» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۳/۱۰۴)

۳. در فراز پایانی آن حتی در فرض توقف قرض بر بیع غلات، امام علیه السلام حکم به جواز و صحت قرض و بیع می فرماید: «أصلحك الله إنا نخالط نقرأ من أهل السواد فنقرضهم القرض و يصرفون إلينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجر و لنا في ذلك منفعة فقال: لا بأس ولا أعلمه إلا قال: ولو لا ما يصرفون إلينا من غلاتهم لم نقرضهم فقال: لا بأس» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۶/۲۰۴)

۴. ابوالریبع از امام علیه السلام می پرسد: «عن رجل أقرض رجلاً ذراهم فردّ عليه أجود منها بطيبة نفسه وقد علم المستقرض والقارض أنه إنما أقرضه ليعطيه أجود منها قال: لا بأس إذا طابت نفس المستقرض» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۲۵۳)

۵. «سألته عن الرجل يرهن العبد أو الثوب أو الحلی أو المتاع من متاع البيت فيقول صاحب الرهن للمرتهن: أنت في حل من لبس هذا الثوب، فالبس الثوب وانتفع بالمتاع واستخدم الخادم؟ قال علیه السلام: هو له حلال إذا أحله وما أحب له أن يفعل» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۳/۳۵۸)

۶. «الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن أما خادماً وأما آنية وأما ثياباً فيحتاج إلى شيء من منفعة فيستأذن فيه فيأذن له؟ قال علیه السلام: إذا طابت نفسه فلا بأس قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجز منفعة فهو فاسد. فقال:

اوليس خير القرض ما جز منفعة» (به امام عرض می کند: برخی از شیعیان روایت کرده اند که هر قرضی که منفعتی

به دنبال داشته باشد، فاسد است؛ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: آیا بهترین قرض، قرضی نیست که منفعتی در پی

داشته باشد؟) (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۳/۱۰۴)

اگر بخواهیم بین این دو دسته جمع دلالی کنیم، آسان‌ترین وجه این است که روایات منع را به اشتراط نفع و روایات جواز را به فرض شرط‌نبودن آن ضمن عقد، حمل کنیم.

اما این جمع چند اشکال دارد: اولاً، ظاهر بعضی از روایات دلالت می‌کند که حتی در صورت اشتراط، انتفاع صحیح است؛ مانند حدیث جمیل بن دراج؛ ثانیاً، چه بسا بتوان روایات منع را بر کراهت حمل نمود؛^۱ ثالثاً، روایات متعددی از ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) اشتراط انواعی از تملیک یا اباحه نفع، در ضمن عقد قرض را جایز شمرده‌اند که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود.

- صحت اشتراط نفع با بیع محاباتی

فقه‌های عظام برای جواز «بیع محاباتی» ضمن عقد قرض، احادیث^۲ و استدلال فقهی آورده‌اند؛ مانند حدیث محمد بن اسحاق که عرض کرد سلسبیل از او مطالبه قرض کرده و به جای دادن صد هزار درهم و گرفتن صد و ده هزار، نود هزار می‌دهد و همان را باز پس می‌گیرد، ولی شرط می‌کند لباسی که قیمت کمی دارد را به ده هزار درهم به او بفروشد؛ می‌فرماید: اشکالی ندارد.^۳ احادیث دیگری^۴ نیز آمده که گرچه برخی نسبت به سند و دلالت آن‌ها اشکال کرده‌اند،^۵

۱. می‌توانیم با توجه به روایات دال بر جواز، عبارات «فلا یصلح» و «لا یأخذ»، در روایت یعقوب بن شعیب و محمد بن قیس و «ما أحب له أن یفعل» در حدیث اسحاق ابن عمار، که هم مستفاد در حرمت و هم کراهت‌اند را حمل بر کراهت نماییم.

۲. باب ۹: «انه یجوز ان یبیع الشئ باضعاف قیمته، ویشرط قرضاً أو تأجیل دین» (حر عاملی، ۴۱۳: ۱۲/۳۷۹)

۳. «عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن (علیه‌السلام) ان سلسبیل طلبت منی مائة ألف درهم علی أن تربحنی عشرة آلاف فأقرضها تسعين ألفاً، وأبیعها ثوب وشیء تقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم، قال: لا بأس.»

۴. عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (علیه‌السلام) قال: سئل عن رجل له مال علی رجل من قبل عینه عینها یأیه، فلما حل علیه المال لم یکن عنده ما یعطیه، فأراد ان یقلب علیه ویربح أبیعه لؤلؤاً أو غیر ذلک ما یسوی مائة درهم بألف درهم ویؤخره قال: لا بأس بذلک، قد فعل ذلک أبی رضی الله عنه، وأمرنی أن أفعل ذلک فی شیء کان علیه.»

«عن محمد بن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي الحسن (علیه‌السلام) یكون لی علی الرجل دراهم فیقول: أخرنی بها وأنا أربحک فأبیعه جبة تقوم علی بألف درهم بعشرة آلاف درهم، أو قال: بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال، قال: لا بأس.»

۵. امام خمینی (رحمته‌الله) در سند این روایات خدشه کرده، می‌فرماید: «لکنها روایات ضعیف إلا رواية واحدة منها»؛ (خمینی، بی تا: ۴۱۲/۲) جز یک روایت، حدیث اخیر که صاحب وسائل به نقل از شیخ طوسی آورده، بقیه را ضعیف دانسته و در مورد حدیث صحیح نیز نسبت به دلالت آن اشکال کرده و آن را مربوط به معامله نقدی و غیر مرتبط به بحث دانسته است. حتی بر فرض ارتباط آن با بحث قرض ربوی، آن را مخالف قرآن دانسته و رد می‌کند.

مشهور فقهای امامیه آن‌ها را پذیرفته و چنین شرط و بیعی را صحیح شمرده‌اند.^۱

- صحت اشتراط بیعی که برای قرض دهنده منفعت دارد

حتی اگر بیع محاباتی را صحیح ندانیم، با توجه به روایات و اجماع علما، اشتراط بیع عادی صحیح است. حدیث جمیل بن دراج که ظهور در جواز قرض به شرط بیع داشت و حدیث دیگری که ظهور در جواز بیع به شرط قرض دارد،^۲ شاهد این مدعا است.

- صحت اشتراط بازپرداخت قرض در شهری دیگر با احتمال منفعت برای قرض دهنده

در روایات متعددی اشتراط بازپرداخت قرض در شهر دیگر تجویز شده است؛^۳ مثلاً در

حدیثی امام (علیه السلام) نسبت به این امر می‌فرمایند: اشکالی ندارد.^۴

- جواز اشتراط رهن و انتفاع رهن‌کننده از آن

چنانچه ضمن عقد قرض، رهن و استفاده از مال رهن‌داده شده شرط شود، اشکالی ندارد؛

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، «یکون لی علی الرجل درهم» ظهور در دین دارد و قرض یکی از اسباب دین است؛ پس نفی ارتباط حدیث با قرض، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ ثانیاً، ضعف برخی روایات با روایت صحیح و عمل اصحاب جبران می‌شود؛ ثالثاً، طبق قاعده تسلیط، انسان‌ها در مورد اموال خود مختارند که به هر قیمتی فروخته یا بیه یا صلح کنند؛ بنابراین چنانچه فردی متعهد به امری مشروع، مانند فروش مالی شد، شرعاً باید به تعهد خویش عمل کند و قرض مشروط به بیع، صرف نظر از اینکه به چه قیمتی بفروشد، با توجه به روایات یادشده، مشروع است. ۱. «المشهور بین علمائنا الماضین و من عاصرناهم إلّا من شد أنه يجوز بیع الشيء اليسیر بأضعاف قیمته بشرط أن یقرض البائع المشتري شيئاً، لأنهم نصّوا علی جواز أن یبیع الإنسان شيئاً بشرط الإقراض أو الاستقراض أو الإجارة أو السلف أو غیر ذلك من الشروط السائغة، وقد کان بعض من عاصرناهم یتوقف فی ذلك» (حلی (علامه)، ۱۳۷۴: ۳۰۰/۵)

۲. راوی می‌گوید: به امام باقر (علیه السلام) عرض کردم: شخصی اموال روستاییان را در شهر می‌فروشد و منفعت می‌برد. گاهی روستائینان به او می‌گویند: به ما قرض بده! چرا که ما می‌توانیم با افراد دیگری معامله کنیم؛ اما تو را به این کار اختصاص می‌دهیم. [آیا اشکالی ندارد؟] امام فرمودند: اشکال ندارد. دینارهایی می‌گیرد که همانندش را بازمی‌گرداند. (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۰۳/۶) (...نخصک بأحماننا من أجل أنك تقرضنا، فقال: لا بأس إنما يأخذ دنانیر مثل دنانیرہ... وإنما هو معروف یصنعه إلیهم)

۳. «عن أبي الصَّبَّاحِ فِي الرَّجُلِ يَبْتَاعُ بِمَالٍ إِلَى أَرْضٍ فَقَالَ لِلَّذِي يَرِيدُ أَنْ يَبْتَاعَ بِهِ: أَقْرَضْنِيهِ وَأَنَا أُوفِيكَ إِذَا قَدِمْتَ الْأَرْضَ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۵۶/۵)؛ «عن علی بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الثَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام): لَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْخُذَ الرَّجُلُ الدَّرَاهِمَ بِمَكَّةَ وَيَكْتُبَ لَهُمْ سَفَاتِحَ أَنْ يَعْطُوهَا بِالْكَوْفَةِ» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۶/۱۸) و...

۴. «فی الرجل یسلف الرجل الورق علی ان ینقدها ایه بارض اخری ویشترط ذلك علیه قال (علیه السلام): لا بأس به» (طوسی، ۱۳۶۵: ۲۰۳/۶)

چنان‌که روایت محمد بن مسلم ظهور در جواز دارد^۱ و در حدیث اسحاق بن عمار، امام می‌فرمایند: «استفاده از منافع مال مرهون با اذن قرض‌گیرنده، اشکالی ندارد؛ هرچند ما چنین کاری را دوست نداریم.»^۲ (که ظاهر در کراهت است.)

- جواز اشتراط بازپرداخت صحیح به‌جای معیوب

یعقوب بن شعیب از اباعبدالله (علیه السلام) دربارهٔ مردی سؤال می‌کند که دراهم استفاده‌شده‌ای را قرض داده و دراهمی نو پس می‌گیرد. امام (علیه السلام) می‌فرمایند: «لا بأس و ذکر ذلك عن علی (علیه السلام)» که ظهور در جواز بازپرداخت درهم نو به‌جای کهنه، حتی در صورت اشتراط، دارد.^۳ در حدیث دیگری عبدالملک بن عتبة همین را از عبد صالح، (موسی ابن جعفر (علیه السلام)) می‌پرسد و امام می‌فرمایند: «لا أحبه» که ظهور در کراهت این نوع قرض دارد.^۴

ب- دیدگاه جمع زیادی از فقها بر جواز

بسیاری از فقها حکم به جواز چنین انتفاعاتی از عقد قرض داده‌اند. شیخ طوسی و ابن‌ادریس حکم به جواز اشتراط بیع و بازپرداخت درهم نو به‌جای مستعمل در ضمن قرض داده‌اند^۵ و علامه حلی نیز می‌گوید: «اگر در ضمن قرض، اجارهٔ خانه یا فروش چیزی یا قرض دادن شرط

۱. در این حدیث قرض‌گیرنده چیزی به‌عنوان رهن نزد قرض‌دهنده می‌گذارد، در ادامه قرض‌دهنده احتیاج به برخی منافع مال مرهون پیدا می‌کند و از مقترض اجازه می‌گیرد تا از مال مرهون استفاده کند. از امام (علیه السلام) سؤال شده که آیا این ربا محسوب نمی‌شود؟ امام در جواب فرموده‌اند: اگر قرض‌گیرنده راضی باشد اشکالی ندارد. در ادامه روای می‌گوید: به امام عرض کردم که عامه قائل‌اند که هر قرضی که منجر به منفعتی برای قرض‌دهنده شود ربا و فاسد است. امام (علیه السلام) در جواب می‌فرمایند: بهترین قرض‌ها قرضی است که منفعتی برای قرض‌دهنده داشته باشد. (کلینی، ۱۳۶۷ق: ۵/۲۵۵)

۲. «سألته عن الرجل يرهن العبد أو الثوب أو الحلی أو المتاع من متاع البيت فيقول صاحب الرهن للمرتهن: أنت في حل من لبس هذا الثوب، فالبس الثوب وانتفع بالمتاع واستخدم الخادم؟ قال (علیه السلام): هو له حلال إذا أحله وما أحب له أن يفعل.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۳۵۸)

۳. «يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ منه الدراهم الطازجة طيبة بها نفسه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۹/۳۲۰)

۴. «قلت له: الرجل يأتيني يستقرض مني الدراهم فأوطن نفسي على أن أؤخره بها شهراً للذي يتجاوز به عني فإنه يأخذ مني فضة تبر علي أن يعطيني مضروبة، إلا أن ذلك وزنا بوزن سواء، هل يستقيم هذا؟ إلا أني لا أسمى له تأخيراً، إنما أشهد لها عليه فيرضى: قال: لا أحبه.» (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۸/۱۹۴)

۵. «وإن أقرض شيئاً على أن يعامله المستقرض في التجارات، جاز ذلك. وإن أعطاه الغلة وأخذ منه الصالح، شرط ذلك أو لم يشرط، لم يكن به بأس» (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۱/۳۱۲؛ حلی، ۱۴۱۰ق: ۲/۶۲؛ ابن‌زهره، ۱۳۷۵: ۲۳۹)

کنند، جایز است.^۱ محقق حلی شروط ضمن عقد قرض را چند گونه دانسته و انتفاعاتی که قرض دهنده خارج از عقد قرض به واسطه اشتراط ضمن عقد می برد را جایز می شمارد.^۲ ایشان همچنین قرض دادن به شرط قرض را جایز شمرده است^۳ و فخرالمحققین نیز چنین قرضی را صحیح دانسته است؛^۴ چنان که محقق اردبیلی فقط حرمت زیادی عینی را اجماعی دانسته و زیاده وصفی و حکمی را ربا نمی داند.^۵

ج- حکم عقل به جواز قرض به شرط قرض

در فرهنگ اسلام «قرض»، نوعی معروف است^۶ و گسترش آن از مهم ترین حکمت های تحریم ربا است؛^۷ بنابراین از آنجا که بسط معروف در شرع مقدس پسندیده بوده (طبق آیه دوم

۱. «لو شرط فی القرض أن يؤجره داره أو يبيعه شيئاً أو يقرضه مَرَّةً أخرى جاز»؛ (حلی (علامه)، ۱۴۲۰ق: ۴۵۱/۲) ایشان در جای دیگری می گوید: «وَكَذَا يَجُوزُ لَوْ أَقْرَضَهُ بِشَرْطِ أَنْ يَقْرَضَهُ مِنْهُ، أَوْ يَقْرَضَهُ آخَرَ، أَوْ يَبِيعَهُ بَثْمَنَ الْمَثَلِ، أَوْ بَدُونَهُ، أَوْ يَسْلِفَهُ، أَوْ يَسْتَلِفُ مِنْهُ». (حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳/۲)

۲. «الأول - ما يفسده، وهو اشتراط الزيادة للمقرض في نفس مال القرض لمحض الإحسان... الرابع - ما يكون زيادة للمقرض لكن في غير مال القرض وفي صحته تردد، والأصح الصحة؛ الخامس - ما يكون وعداً محضاً كما لو أقرضه وشرط له أن يقرضه شيئاً آخر» (حلی (محقق)، ۱۴۱۴ق: ۲۷/۵)

۳. «يجوز أن يقرضه شيئاً بشرط أن يقرضه شيئاً آخر، وربما قيد بأن يكون ذلك لمحض الإحسان لا لخوف و نحوه يحصل بالقرض مصلحة و نفع للمقرض، و قد عرفت أن الزيادة الممنوع من اشتراطها هي ما كانت في مال القرض». (حلی (محقق)، ۱۴۱۴ق: ۲۳/۵)

۴. «وَكَذَا يَجُوزُ لَوْ أَقْرَضَهُ بِشَرْطِ أَنْ يَقْرَضَهُ مِنْهُ أَوْ يَقْرَضَهُ» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ۴/۲)

۵. «الظاهر أن تحریم شرط النفع فی القرض عیناً إجماعی بین المسلمین مستندا الى دليل الربا فی الجملة وأما اشتراط الزيادة وصفاً مثلاً يشترط الصحيح عوضاً عن المكسور، فنقل عن الشيخ وجماعة جوازه، وكأنه مثل اشتراط الجيد عوض الردى للأصل. وعدم ظهور دخوله تحت الربا، وعدم دليل آخر من إجماع ونحوه. وخبر العامة ليس بصحيح، ومعارض بما في حسنة محمد بن مسلم». (اردبیلی، ۱۳۷۹ق: ۶۲/۹)

۶. در حدیثی موثق، ابراهیم بن عبدالحمید از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که حضرت ذیل این قول خدای متعال که ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (نساء، ۱۱۴) فرمودند: «المعروف القرض». (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۵/۱۸)

۷. در صحیح هشام بن حکم آمده است: «أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن علة تحريم الربا؟ قال: إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات و ما يحتاجون إليه، فحرم الله الربا لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال و إلى التجارات من البيع و الشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض»؛ (حر عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۲۰/۱۸) همچنین در موثقه سماعه، امام صادق (علیه السلام) در باب علت تحریم ربا فرمودند: «لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف» که مرحوم فیض کاشانی در توضیح می گوید: «كأنه أريد باصطناع المعروف القرض الحسن». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۳۷۹/۱۷) در

سوره مائده: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ و از نظر عقلاً نیکو است، در قرض به شرط قرض، خصوصاً وقتی پول سپرده گذاری شده برای قرض دادن به دیگران استفاده شود، نه تنها حکمت تحریم ربا (ترک قرض الحسنه) وجود ندارد، بلکه موجب گسترش قرض شده و پسندیده است؛ مانند بسیاری از صندوق های قرض الحسنه.

نتیجه گیری

قرض الحسنه، مانند صدقه، «معروف» دانسته شده و گویا در نظر شارع امری معنوی بوده و منفعت مادی محسوب نمی شود؛ بنابراین اشتراط آن در عقد قرض به طور «تخصصی» از تحت حرمت اشتراط نفع مادی خارج است.

با توجه به تمامیت ادله جواز و حمل ادله منع بر تقيه، «قرض به شرط قرض» جایز است. همچنین اشتراط قرض در ضمن عقد قرض، به ویژه آنگاه که نفع شرط شده، به افراد دیگری جز قرض دهنده برگردد، چه بسا پسندیده نیز باشد.

خبر محمد بن سنان از امام رضا (ع) نیز می خوانیم: «نهی الله عز و جل عنه، و لما فيه من فساد الأموال... ولعلّه ذهاب المعروف... و تركهم القرض، والقرض صنائع المعروف». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۳۷۹/۱۷، ح ۱۱) در حدیث دیگری آمده است: «فحرم الله عزوجل على العباد الربا لعلّه فساد الأموال و... و تركهم للقرض؛ والقرض صنائع المعروف». (بروجردی، ۱۴۱۵ق: ۱۸/۱۳۲ و ۲۹۰)

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن کثیر، اسماعیل دمشقی، ۱۳۸۹ق، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، بیروت: دار الفکر.
۲. ابن زهره، سید حمزة بن علی، ۱۳۷۵، غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۳. اردبیلی (محقق مقدس اردبیلی)، احمد بن محمد، ۱۳۷۹، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق مجتبی عراقی، ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. اصفهانی، ابوالحسن، ۱۳۸۰، وسیلة النجاة (مع تعالیک الإمام الخمينی)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۵. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹ق، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۶. بحرانی، یوسف، بی تا، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: اسلامی (جماعة مدرسين).
۷. بروجردی، حسین، ۱۳۸۰، جامع احادیث الشیعة، ترجمه احمد اسماعیل تبار و دیگران، قم: مهر.
۸. تبریزی، جواد، ۱۳۸۵، استفتانات جدید، ج ۳، قم: سرور.
۹. حسینی عاملی، سید جواد، ۱۳۹۱، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (ط-جماعة المدرسين)، تحقیق و تعلیق شیخ محمدباقر خالصی، ج ۳، قم: اسلامی (وابسته به جماعة مدرسين).
۱۰. حر عاملی، شیخ ابوجعفر، بی تا، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق محمد رازی و تحقیق و تعلیقات ابوالحسن شعرانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم).
۱۲. حلی، جمال الدین، احمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، عدة الداعی ونجاح الساعی، بیروت: دار الكتاب العربی.

۱۳. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، تحقیق و تصحیح پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه).
۱۴. _____، ۱۴۲۰ق، تحریر الأحکام الشریعة علی مذهب الإمامیة، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۵. _____، ۱۴۱۴ق، تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۱۶. _____، ۱۴۱۳ق، قواعد الأحکام، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین).
۱۷. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تحقیق و تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: اسماعیلیان.
۱۸. _____، ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: آل البيت (علیهم السلام).
۱۹. حلی، فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: اسماعیلیان.
۲۰. حمیری، ابوالعباس، ۱۴۱۳ق، قرب الإسناد، تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۲۱. خامنه ای (حسینی)، سیدعلی، بی تا، اجوبة الاستفتائات، قم: دار النبأ.
۲۲. خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، منهاج الصالحین، ج ۲۸، بی جا: مؤسسه الخوئی الإسلامية.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، المفردات فی غریب القرآن، ج ۲، قم: دفتر نشر کتاب.
۲۴. قطب الدین راوندی، سعید بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، فقه القرآن، ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۵. رشیدرضا، محمد، ۱۳۷۹ق، الربا و المعاملات فی الإسلام، با مقدمه محمد بهجة

البيطار، قاهره: مكتبة القاهرة.

۲۶. زبيدي، مرتضى، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر.
۲۷. سبحاني، جعفر، ۱۳۸۹، استفتانات، ج ۱، قم: امام صادق (عليه السلام).
۲۸. سيستاني، سيد علي، وبگاه آيت الله سيستاني، سؤالها و جوابها، وام. <https://www.sistani.org/persian/qa/01088>
۲۹. عاملی (شهيد اول)، شمس الدين محمد بن مكى، بى تا، الدروس الشرعية فى فقه الإمامية، قم: اسلامى (زیر نظر جامعه مدرسین).
۳۰. عاملی (شهيد ثانى)، زين الدين بن على، ۱۴۱۳ق، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامى.
۳۱. صدوق، ۱۴۱۳ق، من لا يحضره الفقيه، تحقيق و تصحيح على اكبر غفارى، چ ۲، قم: اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۳۲. _____، ۱۳۶۲، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۳۳. _____، ۱۳۸۰، علل الشرايع، ترجمه ذهنى تهرانى، قم: مؤمنین.
۳۴. طباطبائی يزدي، سيد محمد كاظم، ۱۴۱۴ق، تكملة العروة الوثقى، قم: داوری.
۳۵. طبرسى، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة اعلمی.
۳۶. طوسى، ابو جعفر محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، تهذيب الأحكام، تحقيق و تصحيح حسن خراسان، چ ۴، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۷. _____، ۱۳۸۷ق، المبسوط فى فقه الإمامية، تحقيق و گردآوری محمد تقى كشفى و محمد باقر بهبودى، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۳۸. _____، ۱۴۰۰ق، النهاية فى مجرد الفقه والفتاوى، چ ۲، بيروت: دار الكتاب العربى.
۳۹. عليان، شوكت محمد، ۱۴۱۶ق، التأمين فى الشريعة و القانون، چ ۳، رياض: دار الشواف.

۴۰. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۸۳، تفصیل الشریعة-المضاربه، الشرکه و...، قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار (علیه السلام).

۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).

۴۲. مغربی، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، دعائم الاسلام، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

۴۳. کاشف الغطاء، محمد حسین، ۱۳۵۹، تحریر المجله، نجف: المكتبة المرتضوية.

۴۴. کلاتری تهرانی، میرزا ابوالقاسم، ۱۴۲۵ق، مطارح الأنظار، قم: مجمع الفكر الاسلامی.

۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۷، الکافی، تحقیق، تصحیح و تعليق على اكبر غفاری، چ ۳، تهران: دار الكتب الإسلامية.

۴۶. _____، ۱۳۸۷، الکافی، به اهتمام محمد حسین درایتی، چ ۳، قم: دار الحديث.

۴۷. محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، کفاية الأحكام، قم: الإسلامی.

۴۸. مسلم، ابوالحسن بن الحجاج بن مسلم القشیری، بی تا، صحیح مسلم، بشرح النووی، چ ۲، بیروت: دار الفكر.

۴۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، تحقیق سیدابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، چ ۳، قم: دار الاحیاء التراث.

۵۰. _____، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چ ۲، قم: دار الكتب الإسلامية.

۵۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۵۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، بررسی فقهی مسئله بیمه، تهران: میقات.

۵۳. _____، ۱۳۸۸، مجموعه آثار، ج ۲۰، چ ۹، تهران: صدرا.

۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷ق، استفتائات جدید، ج ۳، چ ۲، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).

۵۵. _____، ۱۳۸۰، ربا و بانکداری اسلامی، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).

۵۶. _____، ۱۳۸۵، شأن نزول آیات قرآن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۵۷. موسی، محمدیوسف، ۱۳۷۳ق، فقه الكتاب والسنة، البيوع والمعاملات المالية المعاصرة، قاهره: دار الكتاب العربی.
۵۸. خمینی، سیدروح الله، ۱۳۹۰ق، تحریر الوسيله، نجف: چاپخانه الآداب.
۵۹. _____، ۱۳۷۲ق، استفتائات، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۰. _____، بی تا، کتاب البیع، قم: اسماعیلیان.
۶۱. نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۷، جواهر الکلام، چ ۳، قم: دار الکتب الاسلامیه
۶۲. _____، ۱۳۶۲، جواهر الکلام، چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۳. نوری، حسین، بی تا، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

بررسی تحلیلی سیر تکامل مبانی در بحث حجیت ظواهر

محمدحسن خزاعی^۱

امیر عظیمی^۲

محمد رضا وحیدی صدر^۳

چکیده

اصول فقه، همواره با تلاش تاریخی علمای شیعه، در حال ترقی و پیشرفت بوده و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با توجه به قدرت یابی اسلام در عرصه عینیت، متناسب سازی پیشرفت این علم با ظرفیت های نظام اسلامی، ضروری است. یکی از مهم ترین مباحث اصولی در جهت استنباط متناسب با ظرفیت حکومت اسلامی، بررسی «ظواهر کتاب و سنت» است، تا بتوان با تحلیل خطابات، نظر شارع را راجع به برنامه های حکومت دانست. ظواهر، بر اساس دلالت تصدیقی کلام شکل می گیرد که خود، وابسته به مقام وضع کلمات است. مشهور اصولیان، وضع و همچنین شکل گیری دلالت تصدیقی کلام شارع را، تابع «عرف عصر نزول» می دانند؛ اما برخی از بزرگان در طول زمان، متوجه انحراف فرقه هایی همچون «مشبهه» شدند که به این روش تمسک می کردند؛ بنابراین، نظریه زبان شناسانه «روح المعنی» را پایه ریزی نمودند که باب جدیدی را در فهم ظواهر گشود. سیدمنیرالدین هاشمی، متفکر معاصر، این مبنا را نیز دارای اشکالاتی می دانست و آن را به «ضرورت تکامل فهم از نظام زبانی تأسیسی شارع» ارتقا داده و برای تکامل اجتماعی در «استظهار از خطابات»، نقش مهمی قائل شد. نگارنده در این مقاله، به تحلیل محتوا و سیر اجمالی تکامل این سه دیدگاه می پردازد و در انتها نیز، با بررسی مقایسه ای نظرات، دیدگاه مرحوم هاشمی را برمیگزیند.

کلیدواژه ها: اصول فقه، حجیت ظواهر، عرف، روح المعنی، تکامل فهم.

۱. مدرّس خارج حوزه علمیه خراسان. khazaei1319@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح سه حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) haj.amir57@gmail.com

۳. مدرّس سطح عالی حوزه علمیه خراسان. m.r.vahidi.sadr@gmail.com

مقدمه

در طول تاریخ اسلام، تعداد زیادی از علما برای اینکه روش فهم از متون دینی را بهبود بخشند و طریق استنباط را عمیق‌تر و دقیق‌تر کنند، سال‌ها مجاهدت کرده‌اند. این امر، به گونه‌ای باعث رشد و نمو علم اصول شده است که کمتر دانشی را می‌توان مانند آن یافت که به این اندازه دقت و جهد تاریخی روی آن شده باشد. البته هنوز هم جای کار زیادی باقی است و همان طور که پیشینیان در عمق بخشیدن به این علم سعی کرده‌اند، ما نیز چنین وظیفه‌ای داریم. این مهم، با ایجاد ظرفیت عظیم انقلاب اسلامی توسط مرحوم امام خمینی (علیه السلام)، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند؛ زیرا قدرت گرفتن دین در این زمانه، علاوه بر اینکه زمینه‌ساز تبلیغ گسترده‌تر و تحقق عمیق‌تر دین است، بهترین بستر برای توسعه مبانی و تدقیق پایه‌های اساسی علوم اسلامی است.

نگارنده معتقد است پس از واقعه انقلاب اسلامی، تحولات در عرصه علوم دینی، در راستای متناسب‌سازی علوم با ظرفیت انقلاب اسلامی، عمدتاً روبنایی بوده و پیشرفت‌های زیربنایی دینی، بسیار حداقلی است؛ هرچند حرکت‌های نوین بسیار مهمی در زیربنایها نیز داشته‌ایم؛ همچون مباحث فلسفه اصول شهید صدر، پیشرفت چشمگیر مبانی کلامی و فلسفه اصول شهید مطهری و تعمیق‌های گسترده علمی سیدمنیرالدین حسینی در دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

از جمله مباحث زیربنایی که در اصول فقه و علم نوین «فلسفه اصول» باید به آن پرداخت تا غرض یادشده در مقاله محقق شود، بررسی «کیفیت تخاطب شارع مقدس با مکلفان» است. بدین صورت می‌توان تحلیل کرد که در دنیای مدرن امروز و با توجه به تقابل عظیم اسلام با جریان کفر و نفاق، شارع مقدس چه فرمان‌هایی را به چه کیفیتی برای مؤمنان صادر کرده است، تا این تقابل به نفع تشیع صورت بگیرد و مقدمات ظهور امام عصر (علیه السلام) محقق شود.

با توجه به اینکه بر اساس اعتقادات شیعه، پیامبر اکرم و ائمه هدی (علیهم السلام)، شأنت ولایت و امامت بر تاریخ بشر دارند، نه فقط ولایت بر برهه خاصی از زمان، تخاطب مستقیم شارع مقدس، جهت انشای احکام شریعت، با چه افرادی صورت گرفته است؟ آیا در نظر اصولیان، این شأنت ولایت بر تاریخ، سبب می‌شود که تخاطب شارع، با تمام افراد بشر در طول تاریخ باشد تا حجیت ظهورات بر اساس آن تحلیل و بررسی شود، یا اینکه با وجود این ولایت تاریخی، تخاطب شارع در برهه

زمانی خاصی مانند صدر اسلام باقی می ماند و ظواهر کلام قرآن و روایات با زبان عرب در آن عصر سنجیده می شود؟

در این تحقیق، قصد داریم با بررسی حالات مختلف دلالت کلام (دالت تصویری و تصدیقی)، نظریات اساسی شکل گرفته در طول زمان، یعنی نظریه مشهور اصولیان و دیدگاه عرفا را در این مسئله بررسی کنیم و در انتها، نظریه مرحوم سیدمنیرالدین حسینی را در ضمن مقایسه آن با دیگر اقوال، تبیین نماییم.

البته بیان این مطلب ضروری است که نگارنده در مرحله دلالت تصویری، به تحلیل و تفسیر اصولیان از «خود معنا» تکیه کرده و درصدد آن است که مبنای صحیح نسبت به «وضعیت نفس معنا» در فرآیند «وضع» را با بررسی و مقایسه اقوال مختلف، روشن سازد؛ چرا که باید توجه داشت، آنچه در کتب اصولی، راجع به تفسیر وضع، با عنوان قول به «دالت ذاتی»، «اعتبار» و... وجود دارد، مربوط به «کیفیت ارتباط و علاقه میان لفظ و معنا» است، نه وضعیت خود «معنا» در فرآیند وضع و تفسیر آن. (صدر، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۸۲)

همچنین در مرحله «دالت تصدیقی» که پایگاه اصلی «حجیت ظهور» را باید در این مرحله از دلالت دانست، باید نظرات اصولیان را بر اساس ارکانی که هر دیدگاه، در «وضع کلمات» پایه ریزی کرده، مطرح کنیم و به بیان و تحلیل و مقایسه آن ها بپردازیم.

۱- دلالت های سه گانه و کیفیت شکل گیری «ظهور کلام»

رابطه لفظ و معنا و وجود «دالت لفظی»، نزد اصولیان شیعه، از نقاط اصلی و بسیار مهم در فهم متن است. درک متن، با فهم ظهور لفظی که برخاسته از رابطه لفظ و معنا است، آغاز می شود. رابطه لفظ و معنا که ریشه در وضع هر لفظ برای معنا یا معانی خاص دارد، زمینه ساز امکان «استخدام» الفاظ برای تفهیم معنا و مقصود متکلم است. بر اثر این استخدام، دو زاویه نگاه مطرح می شود: نخست، مربوط به مخاطب است که «دالت» و «ظهور» نامیده می شود و جهت دوم، مربوط به متکلم و مؤلف است که به «استعمال» موسوم است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ۱/۱۳۲)

بنابراین، برای تحلیل ظهور کلام در نزد مخاطب (مشرعان)، باید به تحلیل استعمالات متکلم (شارع) پردازیم، تا بر اساس آن، بتوانیم حجیت ظهور را بررسی و واکاوی نماییم. استخدام واژگان و جملات را به ترتیب و به صورت «مترتب بر یکدیگر»، به سه مرحله تقسیم کرده‌اند:

۱. دلالت تصویری: از وضع لفظ برای معنایی مخصوص نشئت می‌گیرد و اراده متکلم و قصد استعمال او، در انعقاد آن دخالت ندارد؛

۲. دلالت تصدیقی اولی: به معنای دلالت حال متکلم، بر خطور دادن و احضار معنا به وسیله لفظ در ذهن مخاطب، که از مجموع کلام نشئت می‌گیرد؛

۳. دلالت تصدیقی ثانوی: به معنای تعلق اراده جدی متکلم به معنایی که به ذهن مخاطب خطور کرده است. (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۵۰/۳)

بنابراین، ظهور تصدیقی بر دو قسم است: قسم اول بر مراد استعمالی متکلم و قسم دوم بر مراد جدی وی دلالت می‌کند. این دو بایکدیگر ارتباط «ترتبی» محکمی دارند (موسوی خوئی، ۱۳۸۸: ۷۶۳/۲) و ظهور کلام، بر اساس سنجش تناسب و ملاحظه ارتباط و تطابق این دو رخ می‌دهد؛ (موسوی خوئی، ۱۴۱۹ق: ۶۱/۱) بنابراین، در تحلیل دلالت‌های کلام، می‌توان «تطابق دلالت تصدیقی اولی و ثانوی» را تحت عنوان کلی «دلالت تصدیقی» بررسی کرد. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ۳۷۶/۱)

پس در این مقاله دو مرحله بحث، یعنی «وضع کلمات» و «دلالت تصدیقی» با توضیح یادشده، برای هر دیدگاه بررسی شده و بر اساس آن، سیر تکامل نظرات و اقوال مختلف در هر کدام تحلیل خواهد شد.

۲- نظریات اصولیان در حجیت ظهور

در بحث «حجیت ظهورات»، مبانی مختلفی در طول تاریخ شکل گرفته است که در این مقاله، به سه دیدگاه اصلی و محوری می‌پردازیم:

۱. حجیت ظهورات عرفی عصر تخاطب؛

۲. حجیت ظهورات ناشی از مصداقیابی روح معنایی؛

۳. حجیت ظهورات ناشی از تکامل فهم از نظام زبانی تأسیسی شارع.

۲-۱- ضرورت دستیابی به وضع و ظهور عرفی عصر مخاطب (حجیت

ظهور عرفی)

اولین نظریه در این مبحث، نظر مشهور فقهاست که بر اساس آن، جهت «استظهار»، باید به فهم عرفی عصر نزول رجوع کنیم. تفصیل این نظریه، در دو بخش دلالت تصویری (مرحله وضع) و دلالت تصدیقی (مرحله استعمال)، بدین صورت است:

۲-۱-۱- مرحله وضع

آنچه مشهور اصولیان شیعه در حقیقت وضع، معتبر می‌دانند، دارای دو رکن اصلی است: اول اینکه در میان عقلا، هر لفظی برای «معنایی خاص»^۱ قرار داده شده و میان این لفظ و معنا ارتباط عمیقی برقرار است. (صدر، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۸۱)

دوم اینکه نزول قرآن و صدور روایات، بر اساس زبان عربی عصر معصومان است و برای فهم دقیق آن، باید این کلام خداوند را مطابق عربی همان دوران تفسیر و ترجمه کرد. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۳۰۱؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق: ۱/۳۲)

در نتیجه این دو رکن، «معنا» در فرآیند وضع کلمات شارع مقدس نیز، بدین صورت تحلیل می‌شود که هر لفظی که در لسان آیات و روایات استفاده شده، در عصر معصومان، دارای معنای خاصی بوده است؛ بنابراین، فقیه در استنباط فقهی خود برای کشف احکام شریعت، به ناچار باید علم دقیقی به وضع کلمات در آن دوران پیدا کند. فقیه فقط در صورتی می‌تواند ادعای دستیابی به وضع کلمات کند که از راه معتبری به آن رسیده باشد؛ بنابراین تبادل معنای هر کلمه در زمان حاضر، ثابت نمی‌کند که این کلمه در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به همین معنا بوده است. (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۱/۱۰۵)

طبیعی است که جهت علم به وضع حقیقی کلمات، باید به راه‌هایی مانند رجوع به کتب لغوی

۱. باید توجه داشت که این معنای خاص، می‌تواند «کل» یا «جنس» نیز باشد و این، منافاتی با «خاص بودن» معنا در این مبنا ندارد؛ (صدر، ۱۴۱۸ق: ۱/۱۸۴) بلکه «معنای خاص» در این قول، در مقابل «معنای عام» یا «روح معنا» قرار دارد که بعداً توضیح داده خواهد شد.

تمسک نماییم؛ بنابراین مشهور علمای اصولی، این راه را حجت می‌دانند. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ۲۹۵/۴) هرچند برخی برای آن در صورت حصول علم، اعتبار قائل اند، (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۴۷/۳) برخی دیگر مطلقاً حجیت آن را نمی‌پذیرند. (اراکی، ۱۳۷۵: ۵۱۰/۱)

لازم به بیان است که وضع کلمات عصر نبی در کلام مشهور، یا به صورت «وضع لغوی عرفی» است یا «وضع خاص شریعت» که از قسم اول نقل داده شده است. قسم دوم نیز، یا به صورت «حقیقت شرعیه» است یا «حقیقت متشرعه». (مظفر، ۱۳۷۵: ۸۲/۱)

۲-۱-۲- مرحله دلالت تصدیقی

اکثر فقها و اصولیان شیعه، معتقدند که قانون کلی و عمومی در محاورات عرفی، شرعی و الهی، در حد ذات خود، ضابطه و مقرراتی جدای از محاورات و مفاهیمات عرفی ندارد. (ملیحی، ۱۳۹۸: ۱۱)

البته در اینکه دلیل حجیت ظواهر عرفی چیست، اختلاف وجود دارد. بیشتر اصولیان دلیل حجیت ظواهر را، بنا و روش عملی عقلا می‌دانند که در این صورت، به حکم عقل، مخالفت با ظاهر به صرف احتمال خلاف ظاهر، روا نیست. مرحوم مظفر می‌گوید: «دلیل حجیت ظاهر، منحصر در بنای عقلا است.» (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۶۶/۱) بنابراین از طرفی شارع مقدس هم یکی از عقلای عالم و «رئیس العقلاء» است و علی القاعده باید همین مسلک عقلا را داشته باشد و از طرف دیگر مانعی هم از «متحدالمسلک بودن» شارع با سایر عقلا وجود ندارد. (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۳۹/۳)

برخی دیگر، دلیل حجیت ظواهر را اصل «عدم قرینه» می‌دانند؛ اما شهید صدر به سه وجه بر حجیت ظواهر استدلال نموده است: سیره متشرعه، سیره عقلا و روایاتی که تمسک به کتاب و سنت و عمل به آن دو را الزامی دانسته است. (صدر، ۱۴۱۸ق: ۱۸۰/۲)

الف- مخاطب قرآن و روایات کیست؟

بحث مهمی که اینجا وجود دارد، این است که برخی از قائلان به این دیدگاه، حجیت ظواهر را به «من قصد افهامه»^۱ اختصاص داده‌اند و برخی چنین دیدگاهی ندارند. (نائینی، ۱۳۵۲: ۹۱/۲)

۱. کسانی که شارع قصد فهماندن به آن‌ها را دارد.

در این باره، مرحوم مظفر، ادعای صاحب قوانین مبنی بر «اختصاص حجیت ظهور به مقصودین به افهام» را بیان و سپس آن را بدین صورت رد می‌کند: «بر فرضی که قبول نمایم مقصودین بافهام با غیر مقصودین، در رابطه با حجیت ظواهر با هم فرق دارند، یعنی قبول نمایم که ظاهر کلام فقط برای مقصودین به افهام، حجّت است، می‌گوییم ماها و کسانی که در عصرهای بعد از عصر نزول قرآن و صدور روایات به وجود آمده‌اند، در رابطه با آیات و روایات، مقصودین به افهام هستیم.» (اصغری، ۱۳۸۶: ۲/۳۳۶)

بنابراین، سه دیدگاه کلی در این مسئله مطرح می‌شود:

- حجیت ظهور فقط برای «مقصودین به افهام» که همان «مشافهان معصومان» هستند، برقرار است؛

- حجیت ظهور، برای «مقصودین به افهام» و غیر آنان برقرار است؛

- حجیت ظهور، برای «مقصودین به افهام» برقرار است؛ اما تمام مردم در تاریخ، «مقصودین به افهام» هستند.

ب- استظهار مردم چه عصری حجت است؟

همان طور که قائلان به ظهور عرفی، در مسئله وضع، «ادبیات عرفی عصر معصومان» را معیار فهم و علم به وضع قرار داده‌اند، به تبع آن، ظهور کلام شارع در مرحله دلالت تصدیقی را نیز، منحصر به ظهوری می‌کنند که در عرف همان عصر شکل می‌گرفته است. توضیح آیت الله سبحانی در این باره چنین است:

«در اشاره به اهمیت فهم عرفی، همین کافی است که قرآن کریم، به زبان قوم پیغمبر، نازل شده و خداوند فرموده است: ﴿مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾؛ لذا قرآن کریم به زبان عربی آشکار نازل شده است، در حالی که کتابی جهانی است که به همان صورتی که مردم عرب عصر نزول آن را درک می‌کردند، بر مردم حجت است؛ بنابراین، خطابات قرآنی، برای نسل‌های آینده نیز، بر همین اساس (فهم عرب عصر نزول) حجت است.» (سبحانی، ۱۳۸۳:

۲-۲- ضرورت دستیابی به «روح معنایی» کلمات (حجیت ظهورات

زمان ابتلا)

دیدگاه دوم، نظریه «روح المعنی» است. این نظریه، در طول نظریه اول و با توجه به انحرافات که در طول تاریخ توسط گروه‌هایی مانند «مجسمه» و «مشبهه» پدید آمد، اولین بار توسط «غزالی» طراحی شد (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۳۴) و در سال‌های پس از او، متفکرانی مانند «صدرالمآلهین»، آن را تبیین و تکمیل کردند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۳) طرح این نظریه از این جهت دارای اهمیت بود که گروه‌های منحرف یادشده، با اخذ معانی لغوی عرفی، مسیر گمراهی را پیش گرفتند و با جمود بر ظواهر، به انحرافات مشابه جسمانیت خداوند قائل شدند. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱)

تفصیل این نظریه، در دو بخش دلالت تصویری (مرحله وضع) و دلالت تصدیقی (مرحله استعمال)، بدین صورت است:

۲-۲-۱- مرحله وضع

بر اساس دیدگاه روح المعنی، هر کلمه در کلام خداوند، نه برای معنایی خاص، بلکه برای «معنای عام» یا «روح معنایی تمام مصادیق آن» یا «کلیات منتزع از محسوسات بدون توجه به هرگونه قید و حد زائد بر آن» وضع شده است که با توجه به استعمالات مختلف، در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، این روح معنا، مصداقی خاص پیدا می‌کند؛ (عصار، ۱۳۷۶: ۵۳) برای مثال، ملاصدرا در معنای «میزان» چنین تصریح می‌کند:

«لفظ «میزان» موضوع است برای «آنچه چیزی به وسیله او وزن و سنجیده

می‌شود» و سپس می‌توان از آن روح معنا را بدون توجه به «میزان محسوس»

دریافت کرد؛ بنابراین هر امری که به وسیله آن چیزی سنجیده می‌شود به هر نحو

که باشد حسّی یا غیر حسّی، عقلی یا غیر آن، آن را می‌توان میزان خواند؛ مثلاً

مسطره، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، میزان‌اند، علم نحو، علم عروض، علم

منطق، میزان‌اند که با هر یک چیزی سنجیده می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۲)

البته به جز آنچه به عنوان علت طرح این نظریه بیان شد، مسئله‌ای بسیار مهم توسط صدرالمآلهین

مورد توجه قرار گرفته که شایسته است بیان شود. وی اعتقاد دارد که اعتقاد به «روح معنا»، بازگشت

به این دارد که تمامی خلق، مخاطب شارع مقدس هستند و اگر این روح معنا از مصادیق مختلف «تجريد» نشود و بدین وسیله، قابلیت انطباق بر مصادیق مختلف در طول تاریخ از آن سلب شود، نزول قرآن موجب تحیر و ضلالت خلق می شود که منافای رحمت و حکمت خداوند متعال است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۴)

این امر، نشانگر این است که ملاصدرا، در تبیین این دیدگاه، کاملاً التفات به «تاریخی بودن مخاطبان شارع مقدس» داشته و نظریه روح المعنی را بر اساس این مبنای کلامی استوار کرده است تا «ارتکازات زمان ابتلا»، روشن کننده مصداق روح معنا باشد.

پس به صورت کلی، صدرالمآلهین با دو چالش بزرگ مواجه بوده است:
- اول اینکه منحرفان از اسلام همچون مشبهه و مجسمه، با «اخذ به ظواهر اولیه کلام خداوند»، مبانی دینی جامعه را دچار چالش کرده بودند؛

- دوم اینکه «اخذ به حقایق لغوی عرفی» و در نتیجه، نبود قابلیت انطباق بر مصادیق متفاوت در طول زمان، تاریخ مسلمانان را در مسیر ضلالت و تحیر قرار می داد.

این دیدگاه که بنا بر آنچه ذکر شد، بازگشت به مبانی اعتقادی صدرا دارد، بر شیوه اصولی و روش استنباط فقهی بسیاری از بزرگان شیعه، مانند امام خمینی رحمته الله علیه (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹) تأثیر جدی گذاشته است؛ هرچند مخالفان بسیار سرسختی مانند مرحوم سیدمصطفی خمینی نیز دارد. (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق: ۴/۳) البته این نظریه در تدوین کتب ادبی نیز بی تأثیر نبوده و کتب غنی و پرتوانی مانند التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، نتیجه اعتقاد تام نگارنده آن به مبنای روح المعنی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴/۱)

مزیت قائل شدن به روح المعنی، آن است که فقیه یا مفسر، در عین «تحفظ» بر ظواهر آیات و روایات و بدون نیاز به آرایه های ادبی و تفننات بیانی، فقط از عمق ذاتی معانی الفاظ، می تواند بر الفاظ متعارف، معانی عالی، بار کند و در عین حال، از دام جمود بر ظواهر نیز رهایی یابد. (فرزانه، ۱۳۹۷: ۸) البته این مبنا نیز خود، دارای وجوه و تفاسیر متعددی است که بر اساس هر کدام، دقت معنای خاصی پیدا می شود. (فرزانه، ۱۳۹۷: ۸)^۱

۱. باید توجه داشت که برای دستیابی به وضع عامه کلمات در زمان نبی اکرم صلی الله علیه و آله، نباید ذوقی و سلیقه ای عمل

۲-۲-۲- مرحله دلالت تصدیقی

وقتی نظریه روح المعنی به مقام استعمال بیاید و ظهورات بر اساس آن تحلیل شود، تغییر بسیار محسوسی در فهم از کلمات خداوند و معصومان (علیهم السلام) مشاهده می شود؛ چرا که نوع استظهار بر اساس این دیدگاه، کاملاً متفاوت است و «استظهار زمان ابتلا»، با تعیین مصداق و برقراری ارتباط میان اجزای کلام، جای «استظهار عرفی عصر نزول» را می گیرد.

برای مثال، استنباطی که حجت الاسلام واسطی، بر اساس این دیدگاه، از روایت «من تطب فلیتق الله و لینصح و لیجتهد» دارند را بیان می کنیم:

«در روایت شریفه «من تطب فلیتق الله و لینصح و لیجتهد» (نعمانی مغربی، بی تا: ۱۴۴/۲)، فهم اولیه، فهم توصیه ای اخلاقی و فردی به پزشکان است که خیرخواه و پرتلاش باشند؛ لکن معنای گزاره طبق فرضیه تحقیق، منحصر به این توصیه نیست و دارای معنا در مقیاس کلان و برای بیان فرایندها نیز هست که با بررسی مفهوم «تقوا»، «به فرآیند مدیریت احساس»، با بررسی مفهوم «نصح»، به «نفع رسانی» و با بررسی مفهوم «جهد»، به «حداکثرسازی» می رسم که ترکیب آن ها معنای زیر را از روایت مربوط به دست می دهد: راهبرد فضای پزشکی در تمدن اسلام، دستیابی به مهارت حداکثرسازی نفع بیمار است.» (واسطی، ۱۳۹۸: ۱۷۰)

در توضیحات ایشان، کاملاً مشخص است که «ارتکازات زمان صدور»، جای خود را به «ارتکازات زمان ابتلا»، یعنی «زمان حال» داده و استظهاری که از کلام امام معصوم (علیه السلام) صورت گرفت، کاملاً هماهنگ با فهم امروزی آن در میان مردم و بلکه متخصصان است. بدین صورت، کلام شارع، در هر زمانی، مصداق خاص خود را می یابد که مطابق با ارتکاز و فهم مردم همان عصر است و بر این اساس، «مراتب معنایی در نظام گفتاری» را می توان به وضوح ملتفت شد.^۱

کرد؛ بلکه این امر، مسیری پیچیده، روشمند و معتبر می طلبد که در بعضی از کتب و مقالات آن را بیان کرده اند. هرچند مورد بحث این مقاله نیست. (ر.ک. مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴/۱؛ واسطی، پاییز ۱۳۹۸: ۱۷۰)
۱. راجع به این امر، توضیحات بیشتری خواهد آمد.

علاوه بر این، معتقدان به این دیدگاه، تلاش نموده‌اند که یکی از لازمه‌های رسیدن به «اجتهاد تمدن‌ساز» را، قائل شدن به این نظریه معرفی کنند و نتیجه آن را «استخراج فرایندهای لازم برای مدیریت در مقیاس کلان» بدانند. (واسطی، ۱۳۹۸: ۱۷۰) این امر، همان چیزی است که در مقدمه مقاله، برای هماهنگ کردن علم اصول فقه و ظرفیت نظام اسلامی، به دنبال آن بودیم.

۲-۳- ضرورت «تکامل فهم» از «نظام زبانی شارع»

این نظریه، مربوط به سیدمنیرالدین حسینی هاشمی، از جمله متفکران معاصر است که سعی فراوان در امتداد و تکامل علوم اسلامی بر اساس «رشد انقلاب اسلامی» داشته است. او از شاگردان فقهی امام خمینی رحمته‌الله و مؤسس «دفتر فرهنگستان علوم اسلامی» در قم است. وی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، لازمه قدرت‌یابی اسلام را «محدث حادثه» بودن آن می‌دانست؛ بدین معنا که مسلمانان و حکومت اسلامی، به جای تأثیر از برنامه‌های دشمنان، یا منفعل واقع شدن در برابر ایشان، باید خود، دست به تغییر و تحول عالم بر اساس اسلام بزنند؛ به گونه‌ای که اسلام تعیین‌کننده چگونگی شکل‌گیری جامعه جهانی باشد. (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۷)

بر این اساس، حسینی هاشمی به تفکر و تفقه در دین پرداخت و بدین نتیجه رسید که علوم اسلامی باید امتداد یابد و خود را به ظرفیت نظام اسلامی، یعنی «حادثه‌سازی در جهان و تعیین جهت حرکت جوامع عالم» برساند؛ (حسینی هاشمی، ۱۳۸۷: ۵۲) بنابراین پایه کار خود را بر اساس امتداد و تکامل منطق و فلسفه گذاشت و آن را به دیگر علوم اسلامی تسری داد. البته اهمیت این کار در کلام رهبر معظم انقلاب نیز به چشم می‌خورد. (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹)

یکی از مباحث زیربنایی او در علم اصول و فلسفه اصول نیز، موضوع بحث همین مقاله است:

۲-۳-۱- مرحله وضع

بر اساس قواعد فلسفی که سیدمنیرالدین هاشمی به آن پایبند است، هرکدام از اجزای این عالم، «قدرتی» است که در «نظام قدرت» قرار دارد. در این نظام قدرت، دو امر اساسی اخذ شده است: اولاً «ربط» و ثانیاً «تعلق».

- «ربط» در اینجا به معنای حضور واقعی امور و اشیا در یکدیگر، وحدت حقیقی آنان و عامل

شکل‌گیری عالم به صورت «کُل منسجم» است.

- «تعلق به غایت» نیز به «جهت‌داری» یا «هدف‌داری» عالم تفسیر می‌شود. (میرباقری، ۷۸۱: ۱۳۹۰/۱۰/۲۰)

این دو امر، به تبع، در زبان و ادبیات، به عنوان یکی از امور عالم نیز جاری است؛ بنابراین دو مسئله در ادبیات را نمی‌توان منکر شد:

اول اینکه ماهیت کلمات و الفاظ، همانند ماهیت موضوعات خارجی، با یکدیگر ارتباط متقابل دارند و یکدیگر را قید می‌زنند؛ بدین صورت که روشن است که برای فهم معنای هر کلمه، به فهم معانی دیگری نیاز است و هر کدام از معانی، در بستر فهم معانی دیگر، در ذهن ما شکل می‌گیرد. در واقع، معنای حقیقی هر کلمه، در ربط با سایر کلمات مشخص شده و با «نظام کلمات و مفاهیم» روبه‌رو هستیم. (حسینی هاشمی، ۱۳۷۳: ۳)

دوم اینکه ادبیات، امری «جهت‌دار» است؛ بدین معنا که زبان و ادبیات، کاملاً در مسیر حرکت، رشد و نقصان هر جامعه، «هدف‌دار» و «متعلق به غایت» می‌شود. حسینی هاشمی این مسئله را با توجه به اختلافات ادبیاتی در قرون مختلف تاریخی و ملاحظه تأثیر انگیزه‌های مادی یا الهی در شکل‌گیری آن، کاملاً واضح و بدون نیاز به استدلال منطقی و برهان می‌داند. (حسینی هاشمی، ۱۳۸۷: ۱۷)

مطابق این نظریه، جهت‌داری زبان، در دو موضع مطرح می‌شود:

۱. از موضع ارتباط با فرهنگ و مفاهیم: مفاهیمی که هر جامعه برای خود می‌سازد و فرهنگی که بر آن اساس شکل می‌دهد، کاملاً بر اساس آرمان‌ها و اعتقادات شکل می‌گیرد و زبان از این نظر، جهت‌دار است؛ برای مثال، مفهوم «عفت» در اسلام، به معنای رعایت تقوا و حجاب است، در حالی که همین مفهوم اسلامی در غرب، کاملاً مورد تمسخر قرار می‌گیرد و آنان از جهت دیگری که متناسب با آزادی‌های جنسی جامعه خود است، این مفهوم را معنا می‌کنند. مثال دیگر اینکه اگر فرهنگ و آرمان‌های هر ملت، خدا را بجوید و اعتقاد به خداوند، محور شکل‌گیری فرهنگ و اندیشه آنان شود، طبیعی است که کیفیت بروز این اندیشه، یعنی زبان و ادبیات نیز، جهت همان اندیشه را به خود یافته و از آن‌ها متأثر خواهد بود. هاشمی، علت اختلاف زبان و نحوه

سخن گفتن‌ها در جوامع مختلف را نیز به همین مسئله برمی‌گردانند. (حسینی هاشمی، ۱۳۸۷: ۱۸)

۲. از موضع زیباشناسی: این مسئله، طبق نظر سیدمنیرالدین، مهم‌ترین موضوع شکل‌گیری و ساختار زبان است. زیباشناسی در نظام حساسیت‌های روحی جوامع معنا پیدا می‌کند و مردم هر جامعه بر اساس حساسیت‌هایی که بر مسائل مختلف دارند، کلمات را وضع و استعمال می‌کنند. (حسینی هاشمی، ۱۳۸۷: ۲۰)

بر اساس مباحث طرح‌شده، وی «زبان‌شناسی» را مقدم بر علم اصول می‌داند؛ چراکه ابتدا باید زبان را با توجه به این دو مسئله تحلیل و تفسیر کرد و سپس به درک و فهم از آن رسید؛ بنابراین نسبت به زبان و کلام شارع نیز باید چنین راهی را پیمود. بدین ترتیب، اگر بر اساس جهت‌داری ادبیات، در زبان‌شناسی شارع، فرهنگ، مفاهیم و زیباشناسی او را مختص به خودش انگاشتیم، الفاظ موضوع برای معانی را نیز باید بر اساس همین دو اصل جهت‌دار، درک و تصور کنیم. نتیجه کلام بالا این می‌شود که زبان خودِ شارع، یعنی «حقیقت شرعی» تبدیل به اصلی در شأن مخاطب تاریخی او می‌شود و دو اصل «اصالت حقایق لغوی» یا «اصالت ارتکازات زمان ابتلا»، مبتلا به نفی می‌شود؛ بنابراین باید چنین گفت که شارع، دارای زبانی تأسیسی است. (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۷)

بدین ترتیب، حقیقت شرعی، حاکم بر دو اصل بالا است و «لوازم خطاب حکیم در تمام زمان‌ها» حاکم می‌شود. البته مرحوم هاشمی، راه شناخت و درک حقایق شرعی را «شناخت نسبت‌هایی که شارع بین عناوین مستعمل خودش برقرار می‌کند» می‌داند؛ بنابراین، کشف وضع کلمات بر اساس حقیقت شرعی، طبق این نظریه، دارای روشی بسیار دقیق و پیچیده است؛ چراکه تمام استعمالات شارع باید به صورت کاملاً موشکافانه بررسی و نسبت‌سنجی شود و جایگاه هر مفهوم در هر موضع استعمال شارع معین شود، تا نتایج به‌دست آمده از معانی، دقیق و حجیت‌یافته باشد. (صدوق، ۱۳۷۹: ۸)

آیت‌الله میرباقری، در تفصیل این دیدگاه، تأسیسی بودن زبان شارع را دارای سه بُعد می‌داند:

۱. تأسیسی بودن بسیاری از مفردات: بسیاری از مفردات زبان شارع تأسیسی است. این مفردات شامل الفاظی است که مفاهیم آن مربوط به فرهنگ تأسیسی شارع است و در عرف زمان مخاطب

سابقه نداشته است؛ الفاظ بعضی حقایق شرعی از این قبیل است.

۲. تصرف در معنای بسیاری از مفردات: بسیاری از مفردات زبان، گرچه پیش از این در عرف زمان مخاطب، مسبوق به سابقه بوده، ولی شارع در معنای آن تصرف نموده، ارتکازی جدید از آن‌ها متناسب با فرهنگ دینی ایجاد کرده است؛ برای مثال کلمه «نکاح» در فرهنگ جامعه عرب، معنا و کارکرد خاصی داشته است، ولی با تصرفی که شارع در مفهوم نکاح کرده، روابط و تعینات آن را تغییر داده و ارتکازی جدید از آن در جامعه ایجاد کرده است؛ به عنوان نمونه‌ای دیگر برای عرف زمان مخاطب، «عقل» معنایی متناسب با همان فرهنگ داشته، ولی شارع در معنای این کلمه تصرف کرده، آن را به «ما عُبد به الرحمن و اکْتُسِبَ به الجنان» تعریف کرده است. همچنین است معنای عرفی «علم» که شارع با تصرف در آن، علم را نوری می‌داند که خداوند در قلب عالم قرار می‌دهد.

۳. تأسیس نظام زبان شارع: به این معنا که ترکیب‌سازی‌های شارع برای ساخت عبارت‌ها، جملات و حتی ترکیب جملات و چینش آیات و سوره‌ها، همگی موجب دلالت‌های جدیدی می‌شود که مختص زبان شارع است. به بیانی دیگر، شارع به مفاهیم، نظام می‌دهد و به دلیل تأثیر و تأثیری که مفاهیم در نظام زبان شارع بر یکدیگر می‌گذارند، دلالت‌هایی جدید ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر، زبان شارع شامل تعداد کثیری مفاهیم جدا از هم نیست، بلکه مفردات در هر نظام به هم مرتبط که هر مفهوم، مفهوم دیگر را مقید می‌سازد، به مخاطبان ارائه می‌شود. بدیهی است که به دلیل وجود چنین نظام منحصر به فردی، قواعدی فراتر از قواعد عرفی برای کشف دلالت‌های زبان شارع لازم است. (میرباقری، ۱۳۹۵: ۶۳۱۶)

البته باید توجه داشت که براساس نظریه اصولی هاشمی، زبان شارع، زبانی کاملاً جدا و منفصل از زبان عصر نزول و عصر ائمه نبوده است، بلکه شارع از زبان زمان مخاطب به عنوان «زبان تبعی» استفاده می‌کند؛ بدین معنا که شارع، با زبان عرف آغاز نموده و به تدریج، با ترکیب‌سازی‌های جدید و تغییر در معنای الفاظ و همچنین به کارگیری کلمات جدید، سطح خطابات را از سطح عرفی به سطحی متناسب با شأن خود ارتقا داده است؛ بنابراین، گرچه مخاطب شارع در ابتدا جامعه عرب عصر نزول، با ظرفیت زبانی خاصی بوده، ولی شارع در این حد از ظرفیت زبانی، متوقف

نشده و خود، ظرفیت‌های جدیدی که متناسب با شأن آن، که شأنی جهانی و تاریخی و با هدف هدایت بندگان است، ایجاد کرده است. (میرباقری، ۱۳۹۵: ۴۳۱۶)

بنابراین، نظریه اصولی سیدمنیرالدین هاشمی در باب «وضع» را می‌توان در چهار بند، چنین خلاصه کرد:

- زبان و ادبیات، نوعی «قدرت» است که ربط و جهت در آن وجود دارد؛ یعنی هم کلمات در آن، یکدیگر را قید می‌زنند و هم این نظام زبانی، بر اساس «نظام مفاهیم و فرهنگ» و «زیباشناختی» هر جامعه‌ای، جهت‌دار و هدف‌پذیر است.

- بر اساس بند پیشین، شارع ضرورتاً باید نظام زبانی خود را تأسیس کرده باشد که کیفیت این زبان خاص، در سه بُعد «تأسیسی بودن مفردات»، «تصرف در معنای مفردات» و «تأسیس نظام زبانی شارع»، تحلیل‌پذیر است.

- وضع کلمات، فرآیندی است که کاملاً از دو بند قبل تبعیت دارد؛ بدین معنا که وضع الفاظ شارع، جهت‌دار است و بنابراین این فرآیند نیز در نظام زبان شارع، کاملاً تأسیسی است.

- وضع الفاظ در نظام ادبی شارع، کاملاً منقطع از نظام زبان «عصر تخاطب» نیست، بلکه با آن رابطه و تناسب دارد؛ بدین صورت که در سطح اول، شارع از زبان عربی صدر اسلام به عنوان زبانی تبعی استفاده کرده و در سطوح عمیق‌تر آن، حقایق شرعی را اصل در وضع کلمات قرار داده است.

۲-۳-۲- مرحله دلالت تصدیقی

سیدمنیرالدین هاشمی، در بحث دلالت تصدیقی، آنچه در دو دیدگاه اول بیان شد را برتافت و پس از اثبات «نظام زبانی تأسیسی شارع» یا «اصالت حقایق شرعی»، دچار این مسئله شد: آیا تکامل اجتماعی زبان در طول تاریخ، با فهم از نظام خطابات شارع ارتباط دارد، یا اینکه همچون نظریه اول، رشد و تکامل اجتماعی زبان، در فهم از خطابات شارع تأثیری ندارد؟ (حسینی هاشمی، ۱۳۷۳: ۳)

خلاصه کلام وی این است که ارتباط میان تکامل اجتماعی، با فهم از خطابات شارع، انکارناپذیر است؛ چراکه خطاب خداوند از طریق انبیا، به کل عباد، جوامع و ملل بوده و در

نهایی ترین منزلت، به شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فهم و عقل هیچ مخلوقی توانایی درک آن را ندارد. (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۴)

ازاین رو، لوازم خطاب، ظرفیت فهم تمامی عباد، در تمامی سطوح و آخرین منازل تکامل را می پوشاند و مخاطب در این منزلت، شأن کسی است که با تاریخ سخن می گوید و متناسب با هر دوره در تاریخ جوامع، گروه ها و عباد، مورد خطاب خواهند بود و مقدمات حکمت، خارج از قوه فهم آنها نیست؛ یعنی مقدمات حکمت درباره دلالت کلمات معصوم، در هر زمان، متناسب با سطح تکامل فهم ها است و اجرای مقدمات حکمت در هر زمان، با اجرای همان مقدمات، در زمان دیگر با هم تفاوت دارد. این بدان معناست که ملاحظه لوازم عقلی خطاب، متناسب با مراتب و توسعه یا تکامل، مسئله تفقه و اجتهاد است. (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۵)

نتیجه ای که از کلام مرحوم هاشمی گرفته می شود، این است که مفاهمه و مخاطب شارع، «عرفی ساده» یا «بسیط و عمومی» نیست؛ بلکه متناسب با هر سطح و در هر دوره، حول ربوبیت الهی، دارای جهت واحد و شأن خاصی است. (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۷)

اساساً اگر گفته شود برای فهم خطابات شارع باید به عرف زمان مخاطب مراجعه کرد و هم مفردات و هم ترکیبات را از آنجا به دست آورد، خطابات شارع را به سطح درک عرف زمان مخاطب تنزل داده ایم؛ چراکه این زبان متناسب با فرهنگ عرب بادیه نشین که دارای روابطی محدود، آن هم در حد احتیاجات عرب جاهلی است، ایجاد شده و واضح است که چنین زبانی ظرفیت هدایت بشر به مراتب بالای انسانی را ندارد. (میرباقری، ۱۳۹۵: ۶۳۱۶)

به بیانی دیگر، اگر ما خود را در فهم از خطابات، مقید به عرف زمان مخاطب نماییم، در این صورت، چگونه این امر با سطوح تفاهم در زمان واحد و تکامل آن در طول تاریخ، جمع می شود؟ آیا تفاهم اجتماعی و سطوح تکامل، با عرف زمان مخاطب فهمیدنی است یا خیر؟ می گوئیم: «از آنجا که زبان عرف زمان مخاطب، متناسب با نیازمندی های زمان خودش بوده است، بنابراین، اولاً این زبان، ظرفیت تکامل تاریخ و رهبری تکامل به قرب خدای متعال را ندارد و ثانیاً نمی تواند سطوح فهم را تفسیر نماید؛ بلکه این زبان، فقط می تواند برای تفاهم در سطح عمومی مفید باشد.» (میرباقری، ۱۳۸۱: ۳۱)

البته در کلام قائلان به نظریات اول و دوم نیز شبیه این کلمات پیدا می‌شود؛ برای مثال، امام خمینی رحمه الله، برای آیات قرآن، سه سطح «عرفی»، «علمی تخصصی» و «رمزی» قائل شده و تفکیک آن را ضروری می‌دانند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۰۶/۱؛ ۱۳۶۹: ۳۰۲)

اما تفاوت این بیانات، با دیدگاه سیدمنیرالدین هاشمی، این است که هرچند این بزرگان، سطوح خطاب شارع را تفکیک نموده‌اند، اما «تکامل فهم» از «نظام زبانی تأسیسی شارع» را قائل نشده‌اند.

در نتیجه مبنای حسینی هاشمی، مباحث الفاظ علم اصول، باید جای خود را به مباحث «تخاطب، تفاهم و مقالات» بدهد و بر اساس آنچه راجع به «نظام‌مندی جهت‌دار زبان» گفتیم، در «ظهورگیری» از خطابات شارع، از ابتدا، نظام‌ها و مجموعه‌ها اصل هستند و مفردات، در نظامات تحلیل می‌شود؛ نه اینکه از تألیف معانی مفردات، به ساختن جملات و نظامات برسیم. (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۱۰)

۳- برتری نسبی نظریه مرحوم هاشمی نسبت به دو نظریه دیگر

نگارنده معتقد است که هم در مرحله وضع و هم در مرحله دلالت تصدیقی، مرحوم حسینی نگاه عمیق‌تر و دقیق‌تری را نسبت به دیگر بزرگان مبذول داشته است، که تفصیل آن بیان خواهد شد.

۳-۱- مرحله وضع

با بررسی دقیق، می‌توان متوجه شد که مسئله وضع، به عنوان فرآیند اولیه در شکل‌گیری کلمات هر زبان، وابستگی بسیار زیادی به نظام مفاهیم، فرهنگ و زیباشناسی فرد یا جامعه متکلم دارد. (جهت‌داری زبان) این مسئله، در دو امر تحلیل می‌شود:

اول اینکه با نگرستن به جوامع در طول تاریخ، کاملاً می‌توان این را حس کرد که با حاکم شدن فرهنگ‌ها، نظام مفاهیم و زیباشناسی‌های خاص مادی یا الهی در جامعه، لسان شعرا، نویسندگان و حتی مردم عادی، تفاوت بسیاری با دوران دیگری از همان جامعه می‌کند؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ، یا زبان تغییر بنیادین پیدا می‌کند، یا دستخوش تغییرات در قواعد و مفردات می‌شود، یا اینکه

حداقل بار معنایی بسیاری از کلمات و ترکیبات، تفاوت بسیار زیادی پیدا می‌کند.

برای مثال در زبان عربی صدر اسلام، الفاظ بسیار زیادی برای حالات و سنین مختلف («شتر») وضع شده و این حیوان در فرهنگ زبانی آن عصر، جایگاه بسیار ویژه‌ای داشته است: (افخمی عقد، ۱۳۹۰: ۲۴۸) در حالی که اکنون با ازبین رفتن این حیوان به‌عنوان رکن زندگی بیشتر مردم عرب و جداسدن نسبی آن از فرهنگ بیشتر آنان، این کلمه به الفاظ معدودی تقلیل یافته است.

دوم اینکه این مسئله را می‌توان با ملاحظه تفاوت‌های جوامع مختلف با زبان‌های متفاوت، ملتفت شد؛ برای مثال، در زبان عربی با توجه به تفاوت زیادی که بین زن و مرد قائل بوده‌اند، ضمائر مذکر و مؤنث کاملاً از یکدیگر جدا است،^۱ در حالی که در زبان فارسی با توجه به فرهنگ و زیباشناسی مردم، چنین تفاوتی در اطلاق ضمائر به مرد و زن وجود ندارد و از یک لفظ استفاده می‌شود. این در صورتی است که در زبان آلمانی، حتی برای افراد «خشی» نیز ضمیر مخصوصی وجود دارد که این کاملاً وابسته به فرهنگ و زیباشناسی همان جامعه است. (شهدوست، ۱۳۹۸: ۴۲۱۳)

بنابراین، واضح است که وقتی فرهنگ و زیباشناسی شارع، با اعراب جاهلی متفاوت باشد، ادبیات مفاهمه‌وی نیز، قطعاً از نظام زبانی خاص او که متأثر از نظام مفاهیم، فرهنگ و زیباشناسی خود اوست، بهره می‌برد. از طرفی، زمانی که توجه به تاریخی بودن تخطاب وی داشته باشیم، خواهیم فهمید که مفاهمه‌وی شارع، بسیار پیچیده‌تر از مفاهمه‌عرفی عقلاً خواهد بود.

البته، اعتقاد نگارنده این است که شهید صدر نیز در طرح نظریه «حق الطاعة»، به‌نحوی تفاوت بنیادین میان «مولویت شارع» و «مولویت عرفی» را تصویر می‌نماید؛ هرچند ایشان نیز، این تفاوت را به عرصه «مباحث الفاظ» تسری نداده‌اند. (صدر، ۱۴۱۸ق: ۷۱/۱ و ۱۳۰)

همچنین نمی‌توان انکار کرد که زبان شارع، کاملاً بریده از زبان عرف مردم صدر اسلام نیست؛ چراکه شارع، چه طبق مبنای اول، «از عقلاً و رئیس آنان» باشد، چه طبق مبنای دوم، «خطاب تاریخی» داشته باشد و چه طبق مبنای سوم، ادبیات او علاوه بر خطاب تاریخی، از حیث زبان‌شناختی تفاوت بنیادین با ادبیات عرفی داشته باشد، به هر حال واضح است که تخطاب وی با

۱. مثلاً، «هو و هی» و «هم و هن».

مردم صدر اسلام قطع نشده و راه ارتباطی او به وسیله «زبان و ادبیات» باز بوده است؛ در غیر این صورت، نسبت به هدف شریعت، «نقض غرض» لازم می‌آید.

این امر، در رابطه با نظریه سوم، چنین تفسیر می‌شود که زبان مفاهمه خداوند تعالی، نوعی «نظام زبانی دارای سطوح» است که در سطح اول فهم، از سطح ادبیات عرفی عرب صدر اسلام آغاز می‌شود و به صورت متناسب و تدریجی، در سطوح بعدی با نظام مفاهیم خاص و تأسیسی خداوند پایان می‌یابد.

البته در تأیید این سخن، شواهد روایی نیز وجود دارد؛ برای مثال، امام حسین (علیه السلام) می‌فرمایند: «کتاب خداوند چهار سطح دارد: عبارت و اشارت و لطایف و حقائق. پس «عبارت» برای عوام، «اشارت» برای خواص، «لطایف» برای اولیا و «حقایق» برای انبیا است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۰/۸۹)

در این حدیث، چهار سطح برای رسیدن به بطن قرآن بیان شده که بر اساس نظریه مرحوم هاشمی، سطح اول، همان سطح عرفی و عوامانه است که مبنای اول طرح شده در مقاله بر محور آن می‌چرخید؛ سطوح بعدی نیز، کیفیت یا کمیت بیشتری از حقایق تأسیسی مولا را در بر دارند. البته به نظر نگارنده هرچند قائلان به دیگر نظریات نیز، امثال این روایت را در «مراتب معنایی زبان شارع» قبول دارند، اما نتوانسته‌اند ذیل مبنای خود، آن را توضیح داده و تحلیل کنند؛ مثل این حدیث شریف را تنها می‌توان با توجه به این مبنا تفسیر کرد.

نتیجه این بحث: برای کشف معانی حقیقی کلمات، نه می‌توان «عرف صدر اسلام» را به عنوان تعیین کننده معانی خاص برای الفاظ در نظر گرفت و نه در نظر گرفتن «روح معنایی»، ما را در شناسایی معنای حقیقی کلمات کفایت می‌کند؛ زیرا قائلان به نظریه اول، فقط به «عرفی بودن تخاطب شارع» در سطح اولیه و ابتدایی مفاهمه او التفات داشته‌اند و قائلان به نظریه روح المعنی، توجه به «جهت داری و نظام‌مندی زبان» و در مجموع، «زبان‌شناسی شارع» را در نظرات خود از قلم انداخته‌اند. البته باید توجه کرد که هرچند قائلان به این دیدگاه، آن را ذاتاً مسئله‌ای زبان‌شناختی می‌دانند، (فرزانه، ۱۳۹۷: ۱۴) اما در واقع، توجهی به «زبان‌شناسی شارع» نداشته‌اند و عمق نگاه زبان‌شناختی در «کیفیت تفاوت و شباهت» ادبیات شارع و انسان‌ها را تحلیل نکرده‌اند. با این

حال، نمی‌توان منکر شد که توجه به «تاریخی‌بودن مخاطب شارع»، این نظریه را یک قدم جلوتر از نظر اول قرار داده است.

۳-۲- مرحله دلالت تصدیقی

نگارنده، مبانی سیدمنیرالدین هاشمی در دلالت تصدیقی را نیز تام می‌داند؛ چراکه وقتی از سویی ادبیات اجتماعی در حال توسعه بوده و همواره به تبع این توسعه، روابط اجتماعی ارتقای دائم التزاید می‌یابد و از سوی دیگر شأن سرپرستی تاریخی شارع، ایجاب می‌کند که کلامش قادر به تفاهم با همه سطوح ادبیات در طول تاریخ باشد، می‌توان نتیجه گرفت که زبان تأسیسی شارع، لاجرم قابلیت تفاهم با ادبیات متکامل این عصر را نیز دارا بوده و بلکه بالاتر از این، به کارگیری ظرفیت ادبیات متکامل در هر عصر و مصری جهت فهم مقاصد شارع امری ضروری است. (میثمی تهرانی، ۱۳۹۴/۱۲/۱۹)

۳-۲-۱- ناتمام‌بودن دیدگاه اول

در دیدگاه اول، طبق مبنای کسانی که قائل به اختصاص حجیت ظهور به «من قصد افهامه» (مشافهان ائمه اطهار علیهم‌السلام) باشند، تعارضی واضح میان «ولایت تاریخی شارع» و «مخاطب محدود به زمان خاص» رخ می‌دهد که این مبنا را خدشه‌دار می‌نماید.

اما نسبت به مبنای قائلان به «عمومیت مقصودان به افهام در تاریخ»، یا «حجیت ظهور برای اعم از غیر من قصد افهامه» نیز باید گفت که این دو قول هم منجر به بطلان می‌شود؛ چراکه: اولاً، این مبنا، بر اساس مبنای «وضع الفاظ برای معانی خاص» که کاملاً آن را تحلیل کردیم، شکل گرفته است. در صورتی که آن را فرضی ابتدایی و ناپخته دانستیم.

ثانیاً، بر فرض تصور مخاطب تاریخی در این دو مبنا، آنچه ظهور کلام بر اساس آن تفسیر می‌شود، ظهور کلام خداوند و اهل بیت علیهم‌السلام در عصر نزول و خطاب به مشافهان است. مهم‌ترین آثار و پیامدهای این امر که محدوده کلمات شارع و «احکام مستنبطه» را به عنوان احکامی ثابت و کلی از محدوده ادراکات و موضوعات تکامل‌پذیر اجتماعی تفکیک می‌نماید، در نحوه تطبیق احکام دین بر «موضوعات مستحدثه» ظاهر می‌شود.

بدین معنا که در هنگام تطبیق احکام ثابت بر موضوعات تکامل‌یافته تخصصی و پیشرفته

امروزی، همچون نظامات پیچیده اقتصادی، سیاسی و رسانه‌ای، چون فقیه به هیچ وجه نمی‌تواند نقل عرفی را در استنباط احکام این موضوعات تخصصی مؤثر بداند، بعضی از موضوعات مستحدثه، خروج موضوعی از خطابات شرع پیدا می‌کند و نظردادن راجع به آن‌ها مشکل می‌شود؛ بنابراین، فقیه در این میان، ناچار خواهد شد که همواره با تکیه بر «اصل برائت»، نبود تکلیف روشن در قبال موضوعات مستحدثه را انتخاب نماید یا حداکثر بر پایه «اصل اشتغال»، حکم به احتیاط کند. (حسینی هاشمی، ۱۳۷۳: ۲) این در صورتی است که دشمن اسلام در این زمانه، مدل‌های پیچیده‌ای را در تمام جهات جامعه، برای اعمال کفر خود برنامه‌ریزی و اجرا می‌کند و انحصار استنباط، به فهم زمان خطاب، تقابل با این مدل‌ها را ناممکن می‌سازد.

به عبارت دیگر، هرگاه نظام کفر، «محدث حادثه» در عالم باشد و پاسخ‌گویی به مسائل مستحدثه، به دست اسلام، در این صورت تطبیق احکام به مصادیق، انفعالی تدریجی برای مسلمانان ایجاد می‌کند و در پایان، دین از راه موضوعات، تأییدکننده کفر می‌شود.

پس ارتکازات ادبی زمان مخاطب شارع، در استظهار از خطابات حجیت ندارد؛ چراکه خطابات شارع، ناظر بر تمام مصادیق عدل و ظلم در جریان تکامل تاریخ است و این مطلب، چیزی است که نظریه «روح المعنی» بر آن دقت داشته است؛ هرچند نگارنده، بر اساس آنچه خواهد آمد، این دیدگاه را نیز ناتمام می‌داند.

۳-۲-۲- ناتمام‌بودن دیدگاه دوم

با وجود اینکه نظریه روح المعنی، گامی بسیار بزرگ‌تر از روش معمول فقها برداشته و نسبت به نظریه اول قربت بیشتری به «اجتهاد تمدن‌ساز» دارد، باز هم برای این امر عظیم، ناتمام است؛ چراکه:

اولاً، این نظریه، همان طور که در بخش وضع اشاره شد، از پایه، توجه دقیقی به «نظام‌مندبودن زبان» و «جهت‌داری» آن ندارد و نمی‌تواند پایگاه محکمی برای پذیرش نظریه‌ای زبان‌شناختی باشد؛

ثانیاً، نتیجه قائل شدن به چنین دیدگاهی، تنها هم‌راستاشدن شرع، با جهت کنونی جامعه و یکسان‌سازی زبان شریعت و ارتکازات جامعه است، نه ایجاد تحولات بزرگ و تعیین جهت جوامع

به عبارت دیگر، «مصادق‌یابی امروزی کلمات»، «یکسان کردن معنای الفاظ شارع با عرف زمان ابتلا» یا «هماهنگ‌سازی زبان شارع و متشرعان»، نتایج خوبی مانند «فهم دقیق‌تر مردم زمان معاصر از کلام شارع» را در پی خواهد داشت؛ اما در نهایت، صرفاً نوعی «هماهنگ‌سازی» را در بر دارد؛ چراکه در هر صورت، عمق بیشتری از «مراد جدی شارع» کشف نشده و لایه‌های عمیق‌تری از مفاهیم خداوند روشن نگشته است؛ بنابراین نمی‌توان گفت که بر اساس این دیدگاه، «مراتب معنایی» در کلام شارع شکل می‌گیرد. همچنین به جرئت می‌توان گفت که الفاظی مانند «اجتهاد تمدن‌ساز»، متناسب با این نظریه نیست و از حد و اندازه آن، بسیار فراتر است.

نتیجه‌گیری

با مقایسه میان نظرات، دیدگاه «حجیت ظهورات عرفی» و «روح المعنی»، در سیر تاریخی مباحث حجیت ظواهر، ناتمام دانسته شد و اثبات شد که فقط نظریه سیدمنیرالدین هاشمی، یعنی «ضرورت تکامل فهم از زبان تأسیسی شارع» است که می‌تواند استعدادهای اصول فقه را، جهت هماهنگ‌سازی با اهداف نظام اسلامی شکوفا کند و نور شریعت را در مراتب عمیق قرآن و روایات، بر عرصه‌های فردی و اجتماعی مسلمانان بتاباند.

دیگر اینکه در علم اصول، «مباحث الفاظ»، کارایی لازم را جهت «استظهار» از کلام شارع ندارد؛ بلکه به شیوه متکامل‌تری از قواعد فهم خطابات نیازمندیم. این شیوه، بیان «مباحث مخاطب، تفاهم و مقالات» است که در آن، «نظامات و ترکیبات جهت‌دار زبانی»، اصل در فهم معانی مفردات شده و رشد فهم انسان‌ها، بر اساس لوازم خطاب حکیم در هر عصر، پایه استظهار و استنباط می‌شود.

فهرست منابع

الف- منابع فارسی

۱. اصغری، عبدالله، ۱۳۸۶، أصول الفقه (با شرح فارسی)، چ ۲، بی جا: مؤلف.
۲. افخمی عقدا، رضا، زمستان ۱۳۹۰، «نگاهی نمادین به حضور شتر در شعر دوره جاهلی»، ادب عربی، س ۳، ش ۳.
۳. حسینی هاشمی، سیدمنیرالدین، ۱۳۸۷، درآمدی بر فلسفه زبان و ادبیات، چ ۲، تهران: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۴. حسینی هاشمی، سید منیرالدین، ۱۳۷۳، خلاصه مبادی اصول فقه احکام حکومتی، تهران: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۵. صدوق، مسعود، ۱۳۷۹، مبادی علم اصول، تهران: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۶. عصار، سیدمحمدکاظم، ۱۳۷۶، مجموعه آثار عصار، تهران: امیرکبیر.
۷. فرزانه، حسین، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، «نظریه روح المعنی، تقریرها و نقدها»، آموزه های فلسفه اسلامی (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، ش ۲۳.
۸. محمدی، علی، ۱۳۸۷، شرح اصول فقه، چ ۱۰، بی جا: دار الفکر.
۹. ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات اصول، بی جا: عالمه.
۱۰. ملیحی، سیدمصطفی، بهار و تابستان ۱۳۹۸، «تحلیل نظریه های مطرح پیرامون حجیت ظواهر قرآن در دانش اصول»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، دوره ۱۲، ش ۲۴.
۱۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی، ۱۳۸۱، تحلیل مبانی علم اصول، تهران: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۱۲. واسطی، عبدالحمید، پاییز ۱۳۹۸، «روش شناسی اجتهاد تمدنی»، اصول فقه، دانشگاه فردوسی مشهد، س ۵۱، ش ۳.

ب- منابع عربی

۱. اراکی، محمدعلی، ۱۳۷۵، أصول الفقه، بی جا: مؤسسه در راه حق.
۲. بلاغی نجفی، محمدجواد، ۱۴۲۰ق، آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن، بی جا: بنیاد بعثت.

۳. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۴ق، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، بی‌جا: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۴. _____، ۱۳۸۳، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، بی‌جا: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، چ ۳، بی‌جا: شریف الرضی.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، بی‌جا: مؤسسه مطالعات و تحقیقات.
۷. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۸ق، دروس فی علم الاصول، چ ۵، قم: اسلامی.
۸. غزالی، محمد، ۱۴۰۹ق، جواهر القرآن، بی‌جا: دار الکتب العربی.
۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بی‌جا: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۶۸، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، أصول الفقه، چ ۵، قم: اسماعیلیان.
۱۲. موسوی خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۱۹ق، دراسات فی علم الاصول، بی‌جا: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۱۳. _____، ۱۳۸۸، غایة المأمول، بی‌جا: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۴. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۵. _____، ۱۳۷۳، مناهج الوصول الى علم الاصول، چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۶. _____، ۱۳۶۹، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۷. موسوی خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، تحریرات فی الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).

۱۸. نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲، اجود التقريرات، بی جا: مطبعة العرفان.
۱۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، تقرير سید محمدباقر صدر، چ ۳، بی جا: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

ج- وبگاهها

۱. حسینی خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹، «بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی»: khamenei.ir
۲. شه دوست، علی، ۱۳۹۸، «ضمایر انعکاسی در زبان آلمانی»، بی آموز: lang.b-amooz.com
۳. میثمی تهرانی، علی، ۱۳۹۴/۱۲/۱۹، «روزآمد کردن ادبیات فقه حکومتی»، فارس نیوز: farsnews.ir
۴. میرباقری، سید محمد مهدی، ۱۳۹۰/۱۰/۲۰، «فلسفه نظام ولایت و علم دینی»: mirbaqeri.ir
۵. میرباقری، سید محمد مهدی، ۱۳۹۵/۵/۱۱، «تأثیر تحلیل فرآیندی وضع در تحلیل زبان شارع و تکامل اصول فقه»، اخلاق ضیاء الصالحین: akhlagh.ziaossalehin.ir

واکاوی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی دولت

در واکسیناسیون کرونا

کاظم ابراهیم زاده بخت آباد^۱

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۲

بلال شاکری^۳

چکیده

با توجه به فراگیری «ویروس کرونا» لازم است چالش‌های فقهی و حقوقی مرتبط در این زمینه بررسی شود که از جمله این موارد، مسئولیت مدنی دولت جهت مقابله با کرونا است. دولت با توجه به اختیاراتی که دارد می‌تواند تا حدود زیادی از شیوع بیماری پیشگیری نماید و در صورتی که نسبت به وظایف خود کوتاهی کند و زیان وارد شده به یکی از افراد جامعه مستند به عمل دولت قرار گیرد، باید خسارت‌های وارد شده را جبران نماید. بر این اساس پژوهش حاضر با هدف تبیین وظایف دولت نسبت به «واکسیناسیون» و کنترل شیوع بیماری کرونا انجام گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که دولت بر اساس مبانی فقهی و حقوقی نسبت به خسارت‌هایی که به افراد جامعه بر اثر کرونا وارد می‌شود، ضامن است و بر اساس قوانین حقوقی، موظف است تمهیدات لازم جهت انجام به موقع واکسیناسیون افراد جامعه را انجام دهد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی توصیفی مسئولیت مدنی دولت در برابر واکسیناسیون از حیث فقهی و حقوقی را در قالب چهار بند بررسی کرده است؛ این مسئولیت مشتمل بر مواردی چون خرید واکسن، تعیین مقامات و نهادهای مسئول، توزیع عادلانه واکسن و جلوگیری از ورود و عرضه واکسن‌های تقلبی است.

کلیدواژه‌ها: مسئولیت مدنی، مسئولیت دولت، کرونا، واکسیناسیون.

۱. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) k.ebrahimzadeh68@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان تهران. alishahi88@gmail.com

۳. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان. b.shakeri@iran.ir

مقدمه

ویروس «کرونا» از بیماری‌های جدید خطرناکی است که سلامتی جامعه جهانی را با چالشی جدی مواجه کرده است. هرچند مردم جامعه وظایف فردی خود را باید به‌طور دقیق انجام دهند، اقدامات دولت نیز جهت مقابله با این ویروس بسیار حائز اهمیت است که باید نسبت به انجام وظایف خود اهتمام جدی داشته باشد؛ از طرفی فقهای امامیه با توجه به وظیفه‌ای که نسبت به پاسخ‌گویی به مسائل روزمره انسان‌ها دارند، در باب معاملات در علم فقه بحث «ضمان قهری» را مطرح کرده‌اند که حقوقدان‌ها از آن به مسئولیت مدنی تعبیر می‌کنند که با واکاوی ادله فقهی و حقوقی می‌توان وظایف دولت در واکسیناسیون را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. مقصود از دولت در این پژوهش، صرفاً قوه مجریه نیست، بلکه دولت به معنای عام است که تمامی قوا و نهادها را در بر می‌گیرد.

در اصل ۲۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی، آمده است که تأمین الزامات بهداشتی شهروندان بر عهده دولت است. با توجه به این الزام دولت، گسترش کرونا در جامعه نقض تعهدات و مسئولیت‌های دولت در زمینه بهداشت عمومی قلمداد می‌شود و سرزنش‌پذیری دولت در این رویکرد بر اساس بی‌احتیاطی یا سهل‌انگاری موضوعیت می‌یابد. در این نگاه، همان گونه که دولت ملزم به تحمل هزینه به‌منظور رعایت بهداشت عمومی است، به همان نسبت نیز در صورت رعایت نکردن این الزام و وقوع زیان به افراد در نتیجه بیماری، ملزم به جبران خسارت خواهد بود.

بنابراین مقاله پیش رو با توجه به اهمیت مسئله با بررسی «ادله اربعه» و مواد قانونی در پی اثبات وظیفه دولت نسبت به «واکسیناسیون» افراد جامعه است.

از آنجا که نگاه فقهی در رابطه با بیماری کرونا می‌تواند مبنای قوانین و آیین‌نامه‌های اجرایی کشور قرار بگیرد، بدیهی است که نمی‌توان نگاه فقیه را نسبت به این موضوع، از دست داد یا از کنار آن به راحتی عبور کرد و از سوی دیگر، ظرفیت فقه، قواعد فقهی و ادله فقهی به گونه‌ای است که ظرفیت پاسخ‌گویی به این موضوعات را داراست؛ بنابراین پژوهش حاضر بر آن است تا علاوه بر مبانی و قواعد حقوقی، مبانی و قواعد فقهی مسئولیت مدنی را تجزیه و تحلیل کند و

بر اساس شرایط خاصی که فقها و حقوق‌دانان برای عمل به این مبانی و قواعد بیان نموده‌اند، از این مبانی و قواعد در باب مسئولیت مدنی دولت نسبت به مقابله با کرونا استفاده نماید. در این پژوهش به بررسی مستندات فقهی و قانونی متعدد برای اثبات اصل تکلیف دولت در قبال واکسیناسیون افراد جامعه پرداخته شده که تاکنون پژوهشی در این زمینه انجام نشده است.

۱- مفهوم‌شناسی

در موضوع بحث این نوشتار، سه اصطلاح «مسئولیت مدنی»، «دولت» و «کرونا» وجود دارد که شایسته است پیش از تبیین مباحث اصلی به مفهوم‌شناسی آن‌ها اشاره شود.

۱-۱- مسئولیت مدنی (ضمان قهری)

برخی از فقهای امامیه ضمان را به معنای جبران خسارت و تدارک (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹: ۲۶۲/۱؛ حکیم، ۱۴۱۶ق: ۲۷۸/۱۲؛ حکیم، بی‌تا: ۱۱۹؛ جزائری، ۱۴۱۶ق: ۷۲/۳) و سایر فقها نیز ضمان را به معنای مسئولیت مدنی و عهده‌داری تعریف نموده‌اند. (خراسانی، ۱۴۱۳ق: ۵۷؛ ایروانی، ۱۴۰۶ق: ۸۳/۲؛ کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۱۲۸؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق: ۱۲۱/۴؛ صیمری، ۱۴۲۰ق: ۱۹۵/۲؛ خونی، بی‌تا: ۳۴۶/۴؛ خونی، ۱۴۱۰ق: ۱۸۵/۲؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ۱۷۸/۱؛ خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵۰۰/۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۱۲/۲۰؛ عمیدی، ۱۴۱۶ق: ۵۶۸/۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۹۶؛ شهیدی، ۱۳۷۵: ۵۴/۱؛ خلخالی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۸؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۰؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق: ۱۴۳/۲۰)

بر اساس معنای اخیر، واژه ضمان در معنای اول «جبران خسارت» از آثار ضمان است، نه معنای ضمان. میرزای نائینی و بحرالعلوم نیز همین صورت را پذیرفته‌اند؛ (نائینی، ۱۳۷۳: ۱۱۸/۱؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق: ۷۲/۱) بنابراین ضمان به معنای مسئولیت مدنی و عهده‌داری است که جبران خسارت از آثار آن محسوب می‌شود. (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۴۲) شیخ انصاری در تعریف ضمان به هر دو معنا اشاره کرده و نوشته است: ضمان به معنای بودن چیزی بر عهده ضامن است و پرداخت خسارت نیز بر عهده اوست. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۱۸۰/۳)

در حقوق اسلامی نیز واژه مسئولیت جایگزین واژه ضمان شده است (موسوی بجنوردی،

۱۳۸۵: ۱۲؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۴۷) و در حقوق کنونی نیز حقوق دانان بیشتر از واژه مسئولیت مدنی استفاده می کنند تا از واژه ضمان. (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۳۵/۱)

در مجموع، دو مفهوم ضمان قهری و مسئولیت مدنی دارای حقیقتی واحد به معنای تعهد، مسئولیت و التزام است.

۱-۲- دولت

دولت، از سه رکن اساسی جمعیت، سرزمین و قدرت عالی تشکیل می شود. در نظام حقوقی ایران، دولت به معنای خاص و هم عام به کار برده می شود. دولتی که در معنای خاص به کار برده می شود مشمول سازمان های اجرایی و اداری می شود که به مدیران کشور اطلاق می شود و ریاست این سازمان ها بر عهده رئیس جمهور یا هیئت وزیران است. در این معنا مفهوم دولت در مقابل مفهوم مردم و ملت قرار می گیرد. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۳۱) دولت در معنای عام یعنی سازمان های قضایی، قانون گذاری و اداری که وصف بارز آن، حاکمیت است؛ به عنوان مثال مقصود از «دولت جمهوری اسلامی ایران»، همین معنای عام است. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۴۳۱) مقصود از دولت در این پژوهش نیز صرفاً قوه مجریه نیست، بلکه دولت به معنای عام است که تمامی قوا و نهادها را در بر می گیرد.

۱-۳- کرونا

واژه «کرونا» یا «کروناویروس» از کلمه لاتین «corona» به معنای تاج، هاله، چلچراغ گرد و نوک گرفته شده است. (حییم، ۱۳۹۰: ۱۵۵) کروناویروس در اصطلاح علم پزشکی، خانواده بزرگی از ویروس ها است که موجب ابتلا به طیفی از عفونت های دستگاه تنفسی در انسان ها می شود که از سرماخوردگی تا ابتلا به بیماری های شدیدتری مثل سندروم تنفسی خاورمیانه (MERS) و سندروم تنفسی حاد، (سارس-SARS) متغیر است. ویروس کرونایی که به تازگی کشف شده، عامل ابتلا به بیماری «کووید-۱۹» است. مترادف واژه کروناویروس در فارسی، «ویروس تاج دار» است. (منظمة الصحة العالمية، بی تا)

۲- اقدامات دولت نسبت به واکسیناسیون کرونا

موارد زیر از مصادیق مسئولیت دولت در واکسیناسیون کرونا است که انجام آن‌ها برای دولت اسلامی با توجه با ادله‌ای که مطرح می‌شود، الزام‌آور است.

۲-۱- خرید واکسن

خرید و فروش واکسن با کشورها دو فرض دارد: معامله با دولت‌های اسلامی که در این فرض مانعی از خرید و فروش وجود ندارد و معامله با دولت‌های کافر که به حربی و غیرحربی تقسیم می‌شود.

از آنجایی که خرید واکسن از کشورهای متخاصم، موجب تقویت اقتصادی و سیاسی آنان می‌شود، جایز نیست؛ مانند خرید واکسن از کشور آمریکا یا رژیم اسرائیل؛ اما معامله با دولت‌های کافر غیرحربی مانند چین و روسیه، در نگاه اولیه مانعی ندارد؛ اما در نگاه دقیق‌تر، معامله با هریک از دو کشور کافر حربی و غیرحربی نیاز به دقت بیشتری دارد که این پژوهش در پی این امر نیست.

در اینجا جهت بررسی خرید واکسن توسط دولت مهم‌ترین ادله کاربردی در فقه و حقوق تبیین می‌شود.

۲-۱-۱- آیه ۳۳ سوره اسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾

- بیان آیه

هر انسانی حق حیات دارد و حتی غیرمسلمانی که با مسلمانان سر جنگ نداشته باشد، مصونیت جانی و مالی دارد. (طوسی، بی‌تا: ۴۷۵/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۸/۶؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۵۵/۵) نه تنها قتل نفس بلکه کمترین و کوچک‌ترین آزار هر انسان از نظر اسلام مجازات دارد و می‌توان با اطمینان گفت: این همه احترام که اسلام برای خون و جان و حیثیت انسان قائل شده در هیچ آیینی وجود ندارد؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۸/۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۳/۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰۵/۱۲) بنابراین اگر دولت اسلامی که موظف به تأمین امنیت جانی مردم است، (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۳۹/۲؛ صدر، ۱۴۱۷: ۶۶۱) نسبت به

خرید واکسن اقدامی نکند، خون و جان و حیثیت انسان‌ها را به خطر انداخته است که این امر خلاف دستورات شرع و قانون است.

- استدلال به آیه

این آیه هرچند به صراحت دلالتی بر موظف کردن دولت بر خرید واکسن ندارد، از آنجایی که حق حیات، بنیادی‌ترین حق هر انسانی است، حقوق‌دان‌ها سایر حق‌هایی که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر آمده را متوقف بر حق حیات دانسته‌اند و در نتیجه حق حیات که آیه بالا بر آن نیز تصریح دارد، جزو حقوق ذاتی هر انسان است که باید توسط دولت مورد حمایت قرار گیرد؛ به همین جهت در ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است که حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است و این حق باید به موجب قانون حمایت شود و هیچ فردی را نمی‌توان خودسر (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد.

بر همین اساس بر حکومت اسلامی واجب است که در بیماری‌های واگیردار مراقبت‌های لازم جهت جلوگیری از گسترش و انتقال ویروس را انجام داده و زمینه دفع ضرر محتمل را با خرید واکسن فراهم نماید. (قندهاری، ۱۴۲۴ق: ۱/۲۴۹) بی‌گمان دولت، وظیفه پاسداری از مصالح اساسی اسلام، از قبیل مصلحت حیات انسان (مانند خرید واکسن) و عدالت اجتماعی و مانند آن را بر عهده دارد. این مصالح که روح احکام شریعت را تشکیل می‌دهد، آن‌قدر اهمیت دارد که برای تحقق آن‌ها در صورت ضرورت، برخی احکام اولی مورد بازخوانی قرار می‌گیرد یا اجرای آن‌ها در مقطع معینی متوقف می‌شود. (فخلعی و تاریم‌رادی، ۱۳۸۶: ۵۹)

۲-۱-۲- روایت

«رَوَى حَمَّادُ بْنُ عَمْرٍو وَ أَنَسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ - عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) - عَنِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) أَنَّهُ قَالَ لَهُ: يَا عَلِيُّ أَوْصِيكَ بِوَصِيَّةٍ فَاحْفَظْهَا فَلَا تَزَالُ بِخَيْرٍ مَا حَفِظْتَ وَصِيَّتِي يَا عَلِيُّ لَا فِي الْحَيَاةِ إِلَّا مَعَ الصَّحَّةِ وَلَا فِي الْوُطَنِ إِلَّا مَعَ الْأَمْنِ وَ السُّرُورِ...» (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۴/۳۵۲)

در سلسله سند حدیث، حماد بن عمرو از «ثقات» و مورد اعتماد است. (نجاشی، ۱۳۶۵:

۱۴۳) انس بن محمد از «مجاهیل» است؛ ولی متن روایت شهادت به صحت می‌دهد و اکثر

فقرات آن در کتب مورداعتماد وجود دارد و در آن مطلبی که «موهم غلو و تخلیط» باشد نیست؛ (نوری، ۱۴۰۸ق: ۲۲/۲۶۷) بنابراین، این روایت از درجه اعتبار برخوردار است.

- استدلال به روایت

پیامبر ﷺ به علی علیه السلام فرمودند: «ای علی، به تو وصیت می‌کنم، پس آن را حفظ کن و انجام بده... ای علی، هیچ خیری در زندگی نیست مگر اینکه با سلامتی همراه باشد و هیچ خیری در وطن نیست مگر اینکه با امنیت همراه باشد.»

تأمین امنیت جانی یکی از انتظارات افراد جامعه از حکومت است که در آیات قرآن و سخنان معصومان مورد تأکید قرار گرفته است. بر اساس این روایت هر شهر و مکانی که در آن امنیت جانی وجود نداشته باشد، مردم آن در امان نیستند؛ بنابراین جان و مال مؤمن باید در امان باشد تا فرد بتواند با احساس آرامش به کار و تولید بپردازد. رسول اکرم ﷺ در خصوص احترام به مال و جان مؤمن می‌فرمایند: «المؤمن حرام کله، عرضه و ماله و دمه». (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۳۶/۹) (همه چیز مؤمن محترم است، عرض او و مال او و خون او). بر اساس این روایت و روایات دیگر و همچنین بر اساس ماده ۱۳ قانون شهروندی^۱ که حقوق جانی، مالی و حیثیتی مؤمن را محترم شمرده‌اند، فهمیده می‌شود که دولت اسلامی باید زمینه امنیت جانی را برای افراد فراهم کند تا آنان بتوانند با امنیت و آرامش هرچه بیشتر به فعالیت خود بپردازند و یکی از راه‌های تأمین امنیت جانی افراد در زمان شیوع بیماری کرونا، خرید واکسن توسط دولت است.

۲-۱-۳- عقل

واکسن‌زدن آحاد جامعه موجب «اضرار» به آن‌ها است و عقلاً اضرار به غیر را قبیح می‌دانند و فقهای امامیه نسبت به این امر اتفاق نظر دارند و اختلاف نظر خاصی در این باره وجود ندارد؛ (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۲/۴۶۱؛ خوئی، ۱۴۱۹ق: ۳/۵۰۴) بنابراین لازم است دولت اسلامی نسبت به تهیه واکسن کرونا قبل از شیوع گسترده آن، اقدامات لازم را انجام دهد. با انجام به موقع واکسیناسیون، اضرار به افراد جامعه منتفی خواهد شد و حکم حرمت و تخلف قانونی

۱. ماده ۱۳ قانون شهروندی: «هر شهروند حق دارد از امنیت جانی، مالی، حیثیتی، حقوقی، قضایی، شغلی، اجتماعی و نظایر آن برخوردار باشد.»

طبق ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی، اصل ۴۰ قانون اساسی و ماده ۵ و ۶ قانون مسئولیت مدنی، شامل دولت نخواهد شد.^۱ از طرفی بررسی نظر فقها نشان می‌دهد که «خوف ضرر» نیز مورد اعتنای عقلاست و فقها مناط و ملاک در ضرر را ترس زیاد و عقلایی می‌دانند. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۳۴۷/۱۶) بر همین اساس هرکسی که موجب ضرر به غیر شود، هرچند کودک «غیرممیز» یا مجنون باشد، ضامن است.^۲ (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۲۰۸/۱۷؛ حلی (علامه)، ۱۴۲۰ق: ۱۹۲/۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ۴۴۱/۲؛ طوسی، ۱۳۸۷ق: ۱۴۶/۴؛ استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۳۹۹) بر اساس اصل ۴۰ قانون اساسی و ماده ۵ و ۶ قانون مسئولیت مدنی اگر دولت نسبت به واکسیناسیون به‌موقع آحاد جامعه اقدام نکند و از این طریق آسیب‌هایی به مردم وارد شود، موظف است تمام خسارت‌های واردشده را جبران نماید.

۲-۲- تعیین مقامات و نهادهای مسئول

دسترسی به مقامات مسئول از اهمیت زیادی برخوردار است و این اهمیت در مواقع بحرانی و اضطراری دوچندان می‌شود؛ به همین جهت قوانین باید به گونه‌ای وضع شود که در مواقع بحرانی مانند شیوع بیماری کرونا مقامات با مسئولیت خاص خود در دسترس افراد جامعه باشند. اگر قانون به این امر مهم دقت داشته باشد مقاماتی که مسئولیتی بر عهده آن‌ها نهاده شده بهتر می‌توانند پاسخ‌گوی افراد باشند و انگیزه لازم برای رسیدن به اهداف را نیز دارند و در صورتی که ترک فعل یا کم‌کاری صورت گیرد باید پاسخ‌گوی عملکرد خود باشند.

۱. اصل ۴۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: «هیچ کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیلهٔ اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد.»

ماده ۵ قانون مسئولیت مدنی: «اگر در اثر آسیبی که به بدن یا سلامتی کسی وارد شده در بدن او نقصی پیدا شود یا قوه کار زیان‌دیده کم گردد یا از بین برود یا موجب افزایش مخارج زندگانی او بشود، واردکننده زیان مسئول جبران کلیه خسارات مزبور است. دادگاه جبران زیان را با رعایت اوضاع و احوال قضیه به طریق مستمری یا پرداخت مبلغی دفعتاً واحده تعیین می‌نماید و در مواردی که جبران زیان باید به طریق مستمری به عمل آید تشخیص اینکه به چه اندازه و تا چه مبلغ می‌توان از واردکننده زیان، تأمین گرفت با دادگاه است.»

ماده ۶ قانون مسئولیت مدنی: «در صورت مرگ آسیب‌دیده زیان شامل کلیه هزینه‌ها مخصوصاً هزینه کفن و دفن است.»

۲. ماده ۱۲۱۶ قانون مدنی: «هرگاه صغیر یا مجنون یا غیررشید باعث ضرر غیر شود، ضامن است.»

جهت بررسی این مسئله مهم‌ترین ادله کاربردی در فقه و حقوق، که دلالت بر مسئولیت دولت نسبت به تعیین مقامات و نهادهای مسئول دارد، تبیین می‌شود.

امنیت، شرطی لازم و ضروری برای زندگی است و بهره‌مندی از نعمت‌ها، زمانی لذیذ و گوارا است که در فضای امن، آرام و بی‌اضطراب باشد؛ بنابراین برای تأمین امنیت لازم است رهبران جامعه به فکر امنیت مردم باشند.

نخستین تقاضایی که حضرت ابراهیم علیه السلام در سرزمین مکه از خداوند کرد تقاضای امنیت بود و این نشان می‌دهد که نعمت امنیت نخستین شرط برای زندگی انسان و سکونت در هر منطقه و برای هرگونه عمران و آبادی و پیشرفت و ترقی است و به‌راستی هم چنین است. اگر جایی امن نباشد سکونت‌کردنی نیست، هرچند تمام نعمت‌های دنیا در آن جمع باشد و اصولاً شهر و دیار و کشوری که فاقد نعمت امنیت است همه نعمت‌ها را از دست خواهد داد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۷/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶۶/۱۰؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۲۰۰/۱)

بسیاری از مفسران، امنیت را مطلق بیان کرده‌اند؛ اما برخی امنیت را به سلامتی و ایمنی از آفات و بلیات (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۱۷۷/۳) و برخی به دوری از قحطی و مشقت (سبزواری، ۱۴۱۹ق: ۲۵۲) و برخی دیگر به امنیت جانی و مالی تفسیر کرده‌اند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۵۱۰/۱۸)

هر شهر و مکانی که در آن امنیت جانی وجود نداشته باشد، مردم آن در امان نیستند و بر همین اساس، جان و مال مؤمن باید در امان باشد تا فرد بتواند با احساس آرامش به کار و تولید پردازد. یکی از راه‌های برقراری امنیت جانی، تعیین مقامات و مسئولان مربوط به این امر است که در اصل ۱۰۰ تا ۱۰۴ قانون اساسی نسبت به آن تأکید شده است. همچنین بر اساس اصل ۳ قانون اساسی، بند اول، دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی را ایجاد کند که ایجاد محیط سالم قطعاً با تأمین سلامتی افراد جامعه محقق خواهد شد؛ بنابراین تعیین مقامات و مسئولان مربوط به واکسینه کردن مردم توسط دولت اسلامی امری ضروری و انکارناپذیر است و بدون تردید، تأمین امنیت نیز از مهم‌ترین وجوه حاکمیت است. (خمینی، ۱۴۲۴ق: ۷۶۵/۲؛

گلبایگانی، ۱۴۰۹ق: ۵۱۴/۱؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷/۳؛ عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق: (۳۸۵/۳)

با دقت در نصوص شرعی و قانونی نیز به دست می‌آید که تأمین امنیت در همه مصادیق آن خصوصاً امنیت جانی مردم، از وظایف دولت اسلامی به شمار می‌رود (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ش: ۲۳۹/۲؛ صدر، ۱۴۱۷ ق: ۶۶۱) که تعیین مقامات و مسئولان مربوط، یکی از این مصادیقی است که در صورت انجام، واکسیناسیون عمومی بهتر و دقیق‌تر صورت می‌گیرد.

۲-۲-۱- روایت

حضرت علی علیه السلام: «وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْأَسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَأَصَحُّ أَعْرَاضًا، وَأَقْلُّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقًا، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

همان گونه که نوشته‌های فلاسفه بزرگ و علمای علوم مختلف و حتی اشعار نغز شعرای نامی و مانند آن بدون نیاز به سلسله سند مقبول است، درباره محتوای نهج البلاغه نیز به همین دلیل و به‌طریق اولی، مشکلی نداریم؛ در واقع دلایل آن‌ها با خود آن‌هاست و به‌قول معروف: «قضایا قیاسات‌ها معها»؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۶/۱) بنابراین این روایت از لحاظ سندی مورد اعتماد است.

- استدلال به روایت

با توجه به اینکه دوام حکومت‌ها به‌ویژه حکومت‌هایی با شاخصه‌های عدالت و دین‌داری بدون گماشتن مقامات و مسئولان صالح و کارآمد محقق نمی‌شود، امیر مؤمنان علی علیه السلام در دوران زمامداری خویش از این گونه نیروها در اداره کشور بهره می‌گرفتند و در نامه ۵۳ نهج البلاغه با مالک اشتر سفارش می‌کنند که «کارگزاران دولتی را از میان مردمی با تجربه و با حیا، از خاندان پاکیزه و باتقوا که در مسلمانی سابقه درخشانی دارند انتخاب کن؛ زیرا اخلاق آنان گرمی‌تر و آبرویشان محفوظ‌تر و طمع‌ورزی‌شان کمتر و آینده‌نگری آنان بیشتر است.»

قطعاً در پیشگیری از بیماری کرونا نیز تعیین مسئولان صالح، کارآمد و وظیفه‌شناس از جانب

دولت اسلامی نقش بسزایی در شیوع نیافتن این بیماری ایفا خواهد کرد و انجام واکسیناسیون به طور دقیق تر انجام خواهد شد.

۲-۲-۳- عقل

بر اساس آموزه های اسلامی مسئولیت های اجتماعی مانند فرمانداری، استانداری و... امانت الهی است که مسئولیت بسیار سنگینی را به دنبال دارد (منتظری، ۱۴۰۹ق: ۱۰۹/۲) و از آنجا که امانت داری یکی از شرایط کارگزاران اسلامی است، (منتظری، ۱۴۰۹ق: ۹۳/۱) عقل اقتضا می کند که امانت های بزرگی مانند مسئولیت حفظ جان مردم، به افرادی واگذار شود که امانت داری آن ها در سطح عالی باشد. (خمینی، ۱۴۲۳ق: ۴۰) از طرفی اجرای امور جامعه از عهده اشخاص محدودی برمی آید؛ بنابراین به مقتضای عقل، لازم است هر کاری را به اهلش و هر مسئله ای را به ارگان و تشکیلات و مؤسسه مربوط به خودش با رعایت توان و تخصص و امانت داری آنان واگذار کرد. (مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۲۵۹؛ منتظری، ۱۴۰۹ق: ۹۳/۱)

۲-۳- توزیع عادلانه واکسن

اصول اقتصاد اسلامی اقتضا می کند که دولت اسلامی در توزیع ثروت های کشور و همچنین در توزیع واکسن که از بیت المال تهیه می شود، به طور عادلانه در جامعه اقدام نماید؛ در غیر این صورت مدیریت دولت، مدیریتی ناسالم، ظالمانه و مصداقی از بی عدالتی خواهد بود.

جهت بررسی این مسئله مهم ترین ادله کاربردی در فقه و حقوق، که دلالت بر مسئولیت دولت نسبت به توزیع عادلانه واکسن دارد، تبیین می شود.

۲-۳-۱- آیه ۹ سورة الرحمن: ﴿وَأَقِمْوْا الزَّوْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾

- بیان آیه

نظام هستی بر پایه میزان است. زندگی ما نیز باید بر مدار میزان باشد؛ چراکه عدل و میزان، هم در آسمان عامل ثبات و پایداری است، هم در زمین و هم در جامعه. (قمی، ۱۳۶۳: ۳۴۳/۲؛ طوسی، بی تا: ۴۶۵/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۰/۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۴۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۷/۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰۸/۲۳؛ قرآنی، ۱۳۸۸: ۳۸۰/۹)

- استدلال به آیه

یکی از اصول مهم دعوت پیامبران الهی، اصل اجرای عدالت در روی زمین است. بر اساس آیه بالا برای اجرای اصول عدالت اجتماعی، واکسن باید به عدالت بین مردم جامعه توزیع شود. طبق اصل ۲۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و همچنین نظر برخی از فقها همه افراد ملت اعم از زن و مرد، در حمایت قانون یکسان هستند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند. (خوئی، بی تا، ۱۳۳/۳: خمینی، ۱۴۲۱ق: ۴۶۸/۱)

بی توجهی به میزان و رعایت نکردن انصاف و عدالت در حقوق مردم، انسان را به فسق و فجور می کشاند و فسق و فجور انسان را به تکذیب وامی دارد. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹۷/۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰۸/۲۳؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۸۰/۹) همچنین کم کاری در خدمات از جانب کارمندان و کارگران و مسئولان، مصداق کم فروشی است (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۸۰/۹) که مورد نهی شارع مقدس قرار گرفته^۱ و لازم است مسئولان اجرایی (دولت) تمام همت خود را نسبت به توزیع عادلانه واکسن به کار گیرند. بر اساس بند نهم از اصل سوم قانون اساسی نیز دولت اسلامی موظف شده همه امکانات خود را جهت رفع تبعیض های ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه های مادی و معنوی به کار گیرد، به خصوص در توزیع واکسن که مرتبط با امنیت جانی مردم است.

۲-۳-۲- روایت

حضرت علی (علیه السلام): «إِنَّ الْوَالِي إِذَا اخْتَلَفَ هَوَاهُ مَنَعَهُ ذَلِكَ كَثِيرًا مِنَ الْعَدْلِ، فَلَيْكُنْ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الْجَوْرِ عَوَضٌ مِنَ الْعَدْلِ.» (نهج البلاغه، نامه ۵۹)

«زمامدار، هرگاه دنبال هوا و هوس های گوناگون خویش باشد در بسیاری از موارد از عدالت بازمی ماند؛ بنابراین باید امور مردم از نظر حقوق آنها نزد تو یکسان باشد. همه را به یک چشم بنگری و یکسان درباره آنها حکم کنی؛ چرا که هیچ گاه جور و ستم هر چند منافع فراوان مادی

۱. ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (مطففین، ۱)

در برداشته باشد، جایگزین عدالت نخواهد شد.» (خوئی، ۱۴۰۰: ۳۴۷/۲۰)

همان گونه که پیش تر اشاره شد، محتوای نهج البلاغه از لحاظ سندی مورد اعتماد است.

- استدلال به روایت

از آنجا که رعایت حقوق مردم مقدم بر رعایت حق خداوند است، (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷ق: ۳۳) حاکم باید شخصی قاطع و برنده باشد که هیچ چیزی او را در برابر حقوق مردم متوقف نکند و رشوه او را از حکم به حق باز ندارد. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق: ۱۰۷/۳) بر همین اساس اصل ۱۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تأکید می کند که مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این ها سبب امتیاز نخواهد بود؛ بنابراین بر دولت اسلامی لازم است رعایت حقوق مردم را بکند و نسبت به توزیع واکسن در جامعه به عدالت رفتار نماید.

۲-۳-۳- عقل

به حکم عقل لازمه توزیع نکردن عادلانه واکسن، تضییع حقوق سایر افراد جامعه و ظلم به آنها است و چون حکومت اسلامی نسبت به حق سلامت جانی و مالی تمامی افراد مسئول است باید واکسن را به صورت عادلانه بین تمام افراد جامعه توزیع کند. بر اساس موازین شرعی^۱ و حقوقی^۲ نیز همه انسان ها از ارزش برابری برخوردارند و بنابراین باید از حمایت های یکسانی بهره مند شوند و به شأن و کرامت انسانی و تمامیت جسمانی آنها احترام گذاشته شود. هیچ فردی نباید به دلیل اینکه فقیر است یا دسترسی به خدمات مورد نیاز ندارد، از خدمات بهداشتی محروم باشد. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۶۶۱) بهره مندی افراد جامعه از کمترین امکانات بهداشتی لازمه حیات و حیثیت ذاتی مردم محسوب می شود که بهره مند نبودن مردم از این امکانات به منزله انکار عالی ترین ارزش های انسانی خواهد بود؛ بنابراین بنا بر ضرورت شرعی و عقلی باید تا آنجا

۱. آیه ۷۰ سوره اسراء می فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾. نه تنها حضرت آدم، بلکه نسل انسان مورد کرامت و برتری و گرامیداشت است و هیچ فرقی بین انسان ها با یکدیگر وجود ندارد.

۲. در اصل ۲۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند.»

که ممکن است از کمیت و کیفیت ظلم کاسته شود که توزیع نکردن عادلانه واکسن از مصادیق ظلم است و ظلم نیز به حکم عقل، قبیح است. (خلخال، ۱۴۲۲ق: ۴۶۷، عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق: ۲۶۴/۱؛ قندهاری، ۱۴۲۴ق: ۲۴۹/۱)

۲-۳-۴- اجماع

از آنجا که همه فقها به این مسئله پرداخته‌اند، اثبات اجماع ممکن نیست و «اجماع منقولی» هم بیان نشده است؛ اما به اتفاق فقها رفتاری که احتمال ضرر در آن متصور است باید دفع شود. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۶۵۱/۴۱؛ عراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۳/۳؛ انصاری، ۱۴۲۸ق: ۴۶۱/۲؛ خوئی، ۱۴۱۹ق: ۵۰۴/۳) از آنجایی که توزیع نکردن عادلانه واکسن موجب مبتلأ شدن سایر افراد و ایجاد ضرر در آن‌ها می‌شود، بر دولت اسلامی لازم است نسبت به توزیع عادلانه واکسن در بین مردم اقدام نماید. بر اساس بند نهم از اصل سوم قانون اساسی نیز، دولت اسلامی موظف است همه امکانات خود را جهت رفع تبعیض ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه‌های مادی و معنوی به کار گیرد.

۲-۴- جلوگیری از ورود و عرضه واکسن‌های تقلبی

عرضه کالای تقلبی در کلام فقها به صورت پراکنده بیان شده است. برخی از تقلب به «تدلیس»، (حسینی عاملی، بی‌تا: ۶۴۴/۴) برخی به «خدعه» (نجفی، بی‌تا: ۳۷۲/۳۰) و برخی به غرور یاد می‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۹۳/۲) امام خمینی رحمته‌الله، تدلیس، خدعه و غرور را در لغت، عرف و روایات به یک معنا می‌دانند. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۴۵۱/۲) برخی نیز عرضه کالای تقلبی را عرضه نوعی تاریکی می‌دانند که عرضه کننده موضوع قرارداد را تاریک و مبهم می‌کند تا غیرواقع را واقع جلوه دهد. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق: ۵۰۰/۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق: ۴۶۱/۱۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق: ۱۴۶/۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۳۲/۲۵؛ اردبیلی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۱)

جهت بررسی این مسئله مهم‌ترین ادله کاربردی در فقه و حقوق، که دلالت بر مسئولیت دولت نسبت به جلوگیری از ورود و عرضه واکسن‌های تقلبی دارد، تبیین می‌شود.

انضباط و دقت اقتصادی، در رأس برنامه‌های اصلاحی انبیاست؛ چنان‌که حضرت شعیب به قوم خود فرمود: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. (شعرا، ۱۸۳) (پیمان‌ه را (در معامله) کامل و تمام بدهید و از کم کنندگان و خسارت زندگان نباشید و با ترازوی درست وزن کنید و کالاهای مردم را کم ندهید و روی زمین مفسدانه عمل نکنید). (قرآنی، ۱۳۸۸: ۴۱۴/۱۰)

- استدلال به آیه

عرضه‌کننده کالا موظف است هنگام عرضه، اوصاف کالا را بیان کند و اگر کالا دارای عیبی است که با مطلع شدن مشتری از آن عیب از دریافت آن صرف نظر می‌شود آن عیب را باید بیان کند. این شرط را همه فقها پذیرفته‌اند و اختلافی در این اصل وجود ندارد. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۳/۲۳۵) آیه شریفه بر همین اصل دلالت دارد؛ چراکه نهی خداوند از کم‌فروشی به علت کم کردن مال بر وجه خیانت و استفاده نامشروع و اکل مال به باطل است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۸۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۳۰) و این نتیجه در ورود و عرضه واکسن‌های تقلبی موجود است.

تمام عرضه‌کنندگان واکسن‌های تقلبی که مصداقی از «مطففین» هستند حق را برای خود رعایت می‌کنند، ولی برای دیگران رعایت نمی‌کنند و به عبارتی حق را برای دیگران آن‌طور که برای خود رعایت می‌کنند، رعایت نمی‌نمایند و این خود باعث تباهی اجتماع انسانی است که اساس آن بر تعادل حقوق متقابل است و اگر این تعادل از بین برود و فاسد شود همه چیز فاسد می‌شود. (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۴۱۰، طوسی، بی تا: ۱۰/۲۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۸۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۰/۲۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۶/۲۴۴؛ قرآنی، ۱۳۸۸: ۱۰/۴۱۴)

بر اساس ماده ۱ قانون تشدید مجازات مرتکبان ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری، «هرکس از راه حيله و تقلب مردم را فریب دهد یا به امور غیرواقعه امیدوار نماید یا از حوادث و پیشامدهای غیرواقعه بترساند یا اسم یا عنوان مجعول اختیار کند و به یکی از وسایل مذکور و یا وسایل تقلبی

دیگر، وجوه یا اموال یا اسناد یا حواله‌ها و امثال آن‌ها را تحصیل کرده و از این راه مال دیگری را ببرد، کلاهبردار محسوب و علاوه بر رد اصل مال به صاحبش، به حبس از یک تا ۷ سال و پرداخت جزای نقدی معادل مالی که اخذ کرده، محکوم می‌شود.»

ازاین‌رو بر اساس شرع و قانون، دولت اسلامی موظف است جهت جلوگیری از تباهی اجتماع انسانی و رعایت حقوق متقابل مردم، مانع توزیع واکسن‌های تقلبی شود.

۲-۴-۲- روایت

«عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَيْسَ مِنْ مَنَّا مَنْ مَأْكَرَ مُسْلِمًا.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۷/۲) (امام صادق علیه السلام فرمودند: رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: از ما نیست کسی که با مسلمانی نیرنگ کند.)

در سلسله سند حدیث چنین آمده است: «علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ...»؛ علی بن ابراهیم و پدرش ابراهیم بن هاشم از «ثقات» و مورد اعتماد هستند. (خوئی، ۱۳۷۲: ۲۹۱/۱) نوفلی نزد نجاشی مورد اعتماد است؛ ازاین‌رو به روایت‌های او عمل شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸) و سکونی اگرچه از عامه و اهل سنت است، مورد اعتماد شناخته شده است؛ (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۰؛ ابن داود، ۱۳۸۳: ۲۳۷؛ خوئی، ۱۴۱۰ق: ۱۰۷/۳) بنابراین، این روایت از درجه اعتبار برخوردار و مؤثق است.

- استدلال به روایت

در هنگام معامله، اصل، سلامت کالا است و در صورت معیوب بودن کالا (واکسن) عرضه‌کننده باید عیب کالا را اعلام نماید. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۳۵/۲۳) همچنین در ماده ۱۲۱ قانون مجازات اسلامی نیز بیان شده که هرکسی جنسی را به‌جای جنس دیگر قلمداد کند، یا کم بفروشد و به‌طور کلی هرکس مشتری را از حیث کمیت یا کیفیت «مبیع» فریب دهد به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم خواهد شد؛ ازاین‌رو بر اساس آموزه‌های دینی و حقوقی، دولت اسلامی موظف است که مردم را از آنچه خداوند متعال حرام فرموده نظیر ربا، احتکار، کم‌فروشی، غش در معامله (ارائه جنس غیراستاندارد)، خیانت و اموری همانند این‌ها بازدارد.

۲-۴-۳- اجماع

آیت الله خوئی در مصباح الفقاهه نسبت به حرام بودن غش و تقلب ادعای اجماع کرده‌اند. (خوئی، بی‌تا: ۲۹۸/۱) سایر فقها نیز عرضه کالای تقلبی را حرام می‌دانند و اختلافی در این زمینه نیست. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۶۴/۲۳؛ انصاری، ۱۴۱۰ق: ۲۷۲/۲؛ قمی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۷/۱؛ روحانی، ۱۴۲۹ق: ۳۰۸/۱؛ بهبهانی، ۱۳۱۰: ۱۶؛ خمینی، ۱۴۲۶ق: ۴۲۱؛ فیاض، ۱۴۲۶ق: ۳۱۵؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۴۲؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۱۷) بر همین اساس در ماده ۴۳۸ قانون مدنی، تدلیس که از آن در فقه به معنای فریب و نیرنگ نیز یاد می‌شود، چنین تعریف شده که «اگر عملیاتی موجب فریب طرف معامله شود، به آن تدلیس گویند» و به همین جهت در تدلیس که هر نوع تقلبی وجود دارد، فریب‌دهنده بی‌اعتنا به شرافت شغل و درستکاری متعارف، از اعتماد طرف معامله برای فریب‌دادن او استفاده می‌کند. به همین مناسبت تدلیس در قرارداد، با کلاهبرداری قرابت دارد (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۱۰۹) که دولت می‌بایست مانع فراگیری این امر نامشروع و غیرقانونی در جامعه شود.

۲-۴-۴- عقل

تزریق واکسن‌های تقلبی موجب آسیب‌دیدن انسان می‌شود و آسیب‌رساندن به بدن از مصادیق ظلم است و ظلم هم از نظر عقلی قبیح است؛ بنابراین، ضرررساندن به بدن ممنوع و پیشگیری نیز واجب است. (انصاری، ۱۴۱۰ق: ۲۷۲/۲؛ قمی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۷/۱؛ روحانی، ۱۴۲۹ق: ۳۰۸/۱؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۴۲؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۴۱۷) برخی نیز به قبیح بودن تقلب (تدلیس) از نظر عقلی تصریح کرده‌اند. (قمی، ۱۴۲۲ق: ۶۱۱) همچنین در ماده ۳ قانون تعزیرات حکومتی آمده که اگر عرضه کالا یا خدمات کمتر از میزان و مقادیر خریداری شده از نظر کمی یا کیفی که مبنای تعیین نرخ مراجع رسمی است قرار گرفته باشد، به آن تقلب گفته می‌شود که به همین جهت بر دولت اسلامی لازم است تدابیر لازم جهت جلوگیری از ورود و توزیع واکسن‌های تقلبی را اتخاذ نماید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش بر اساس منابع، ادله و قواعد فقهی و حقوقی ناظر بر وظایف و مسئولیت دولت، توصیف، تحلیل و ارزیابی شده و با تقریری جدید و نگاهی نو به ادله فقهی و حقوقی، وظیفه‌شناسی و مسئولیت دولت نسبت به پیشگیری از بیماری و واکسیناسیون افراد جامعه را به اثبات رسانده است. بر همین اساس بر دولت اسلامی واجب است که قبل از شیوع بیماری کرونا، واکسیناسیون افراد جامعه را در اولویت‌های اجرایی خود قرار دهد و اقدامات لازم مرتبط با واکسیناسیون، شامل خرید واکسن، تعیین مقامات و نهادهای مسئول، توزیع عادلانه واکسن و جلوگیری از ورود و عرضه واکسن‌های تقلبی را در دستور کار خود قرار دهد. از طرفی جمع قوانین و دستورات فقهی تأییدکننده اهمیت مسئله واکسیناسیون در نظام سیاسی اجتماعی کشور است؛ بنابراین بدون هیچ تردیدی باید اعتراف کرد در طراحی برنامه‌های کشور که نمود عینی آن در قانون بودجه هر ساله کشور دیده می‌شود، پرداختن به موضوع درمان و بهداشت مردم در مخارج کشور از اولویت‌های اساسی دولت محسوب می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغة.

۱. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، قم: اسلامي. (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)
۲. ابن داود حلی، حسن بن علی، ۱۳۸۳ق، رجال ابن داود، تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن رشد، ابوالوليد محمد بن احمد، ۱۹۹۸، الضروري في السياسة، تحقيق احمد شحلان، بيروت: مركز الدراسات العربية.
۴. استرآبادی، محمدامين و سيدنورالدين موسوی عاملی، ۱۴۲۶ق، الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المكية، ج ۲، قم: اسلامي. (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)
۵. امين عاملی، سيدمحسن، ۱۴۰۶ق، اعيان الشيعة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
۶. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۰ق، كتاب المكاسب (المحشی)، ج ۳، قم: دار الكتاب.
۷. _____، ۱۴۱۵ق، كتاب المكاسب، قم: كنزۀ جهانی بزرگداشت شيخ اعظم انصاری.
۸. _____، ۱۴۲۸ق، فرائد الأصول، ج ۹، قم.
۹. ايروانی، علی بن عبدالحسين نجفی، ۱۴۰۶ق، حاشية المكاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۱۰. بحر العلوم، محمد بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، بلغة الفقيه، ج ۴، تهران: منشورات مكتبة الصادق.
۱۱. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، ۱۳۱۰ق، رسالة عملی متاجر وحید بهبهانی (با تعليقات ميرزای شیرازی)، تهران: حاج شيخ رضا تاجر تهرانی.
۱۲. ثقفی تهرانی، محمد، ۱۳۹۸ق، روان جاوید در تفسير قرآن مجید، ج ۲، تهران: برهان.
۱۳. جزائری، سيد محمدجعفر مروج، ۱۴۱۶ق، هدی الطالب فی شرح المكاسب، قم: مؤسسه دار الكتاب.

۱۴. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، ۱۴۰۴ق، الفصول الغرویه فی الأصول الفقهیه، قم.
۱۵. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۱ق، ولایت فقیه در حکومت اسلام، چ ۲، مشهد: علامه طباطبائی.
۱۶. حسینی روحانی، سیدصادق، ۱۴۱۲ق، فقه الصادق (علیه السلام)، قم: دار الکتاب - مدرسه امام صادق (علیه السلام).
۱۷. حسینی روحانی قمی، سیدصادق، ۱۴۲۹ق، منهاج الفقاهه (لروحانی)، چ ۵، قم: انوار الهدی.
۱۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۴۲۰ق، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۹. _____، ۱۳۸۱ق، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، چ ۲، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۲۰. حیم، سلیمان، ۱۳۹۰، فرهنگ معاصر بزرگ: انگلیسی-فارسی، چ ۸، تهران: فرهنگ معاصر.
۲۱. خراسانی (آخوند)، محمدکاظم بن حسین، ۱۴۱۳ق، کتاب فی الوقف، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
۲۲. خمینی، سیدروح الله، بی تا، تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۲۳. _____، ۱۴۲۴ق، توضیح المسائل، چ ۸، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
۲۴. _____، ۱۴۲۶ق، توضیح المسائل، بی جا.
۲۵. _____، ۱۴۲۳ق، ولایت فقیه، چ ۱۲، تهران.
۲۶. _____، ۱۴۲۱ق، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۲۷. خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، منهاج الصالحین، قم: مدینه العلم.
۲۸. _____، ۱۴۱۹ق، دراسات فی علم الأصول، قم.

۲۹. _____، ۱۴۱۰ق، معجم رجال الحديث، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
۳۰. _____، ۱۳۷۲، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا.
۳۱. _____، بی تا، مصباح الفقاهه، بی جا.
۳۲. خوئی، حبیب الله بن محمد هاشم، ۱۴۰۰ق، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، چ ۴، تهران: مكتبة الاسلامیة.
۳۳. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۴ق، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، قم.
۳۴. _____، ۱۳۸۸، الوسيط فی أصول الفقه، چ ۴، قم.
۳۵. سبزواری، سید عبد الأعلى، ۱۴۱۳ق، مهذب الأحكام، چ ۴، قم: مؤسسة المنار-دفتر حضرت آیت الله.
۳۶. سبزواری، محمد، ۱۴۱۹ق، ارشاد الازدهان الى تفسیر القرآن، لبنان: دار التعارف للمطبوعات.
۳۷. شبیری زنجانی، سید موسی، ۱۳۹۹، مجله تفریرات، قم.
۳۸. شهیدی، میرزا فتاح، ۱۳۷۵ق، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، تبریز: اطلاعات.
۳۹. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۱۷ق، اقتصادنا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان.
۴۰. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، چ ۲، قم.
۴۱. صیمری، مفلح بن حسن، ۱۴۲۰ق، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادی.
۴۲. طاهری، حبیب الله، ۱۴۱۸ق، حقوق مدنی، چ ۲، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم)
۴۳. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۴. طباطبائی حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶ق، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسة دار التفسیر.
۴۵. _____، بی تا، نهج الفقاهة، قم: ۲۲ بهمن.

۴۶. طباطبائی قمی، سیدتقی، ۱۴۱۳ق، عمدة المطالب فی التعلیق علی المکاسب، قم: کتابفروشی محلاتی.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: ناصرخسرو.
۴۸. _____، ۱۴۱۲ق، تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزه علمی قم.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۰. _____، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الإمامیة، چ ۳، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة (عجله).
۵۱. _____، ۱۴۲۷ق، رجال الشیخ الطوسی - الأبواب، چ ۳، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم)
۵۲. عاملی، سیدجواد بن محمد، ۱۴۱۹ق، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم)
۵۳. _____، بی تا، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط. القديمة)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ق، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم.
۵۵. عراقی، ضیاء الدین، ۱۴۱۷ق، نهاية الأفكار، چ ۳، قم.
۵۶. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۴۲۱ق، فقه سیاسی، چ ۴، تهران: امیرکبیر.
۵۷. _____، ۱۳۸۹، موجبات ضمان، درآمدی بر مسئولیت مدنی و اسباب و آثار آن در فقه اسلامی، چ ۲، بی جا: میزان.
۵۸. عمیدی، سیدعمیدالدین بن محمد اعرج، ۱۴۱۶ق، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم)
۵۹. فاضل لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ۱۴۱۶ق، القواعد الفقهیة، قم: چاپخانه مهر.

۶۰. _____، ۱۴۲۷ق، اعتکاف و احکام آن، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
۶۱. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چ ۳، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۶۲. فخلعی، محمدتقی و احسان تاریمردی، ۱۳۸۴، «مبانی و احکام فقهی محیط زیست»، مطالعات اسلامی، ص ۶۶-۳۱.
۶۳. فیاض، محمد اسحاق، ۱۴۲۶ق، رساله توضیح المسائل، قم: مجلسی.
۶۴. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۶۵. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، چ ۳، قم: دار الکتاب.
۶۶. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۸، مسئولیت ناشی از عیب تولید، تهران: دانشگاه تهران.
۶۷. _____، ۱۳۹۳، الزام‌های خارج از قرارداد، مسئولیت مدنی، چ ۱۳، تهران: دانشگاه تهران.
۶۸. _____، ۱۳۷۷، مبانی حقوق عمومی، تهران: دادگستر.
۶۹. کاشف‌الغطاء، عباس بن علی، بی‌تا، المال المثلی و المال القیمی فی الفقه الإسلامی، بی‌جا: مؤسسه کاشف‌الغطاء.
۷۰. کاشف‌الغطاء، علی بن محمد رضا، ۱۳۵۹ق، تحریر المجلة، نجف اشرف: المكتبة المرتضوية.
۷۱. _____، ۱۴۲۳ق، سفينة النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، نجف اشرف: مؤسسه کاشف‌الغطاء.
۷۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۷۳. مامقانی، عبدالله، ۱۴۲۳ق، تنقیح المقال، قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
۷۴. محسنی قندهاری، محمد آصف، ۱۴۲۴ق، الفقه و مسائل طبیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷۵. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۴۰۶ق، قواعد فقه، چ ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

۷۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، نظریه حقوق اسلام، تحقیق محمد مهدی کریمی نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۷۷. مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الاسلامی.
۷۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۰، القواعد الفقهیة، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۷۹. _____، ۱۳۸۶، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۰. _____، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، ج ۱۰، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۱. _____، بی تا، ربا و بانکداری اسلامی، قم.
۸۲. منتظری، حسین علی، ۱۴۰۹ق، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم: مؤسسه کیهان.
۸۳. منظمة الصحة العالمية. بی تا: <https://b2n.ir/f26970>
۸۴. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، ۱۴۱۴ق، فقه الشریعة و کتاب التأمین، قم: منشورات مکتبة امیرالمؤمنین - دار العلم مفید.
۸۵. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، ۱۴۱۹ق، القواعد الفقهیة، قم: الهادی.
۸۶. موسوی خلخالی، سیدمحمد مهدی، ۱۴۲۲ق، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، ترجمه جعفر الهادی، قم: اسلامی. (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
۸۷. _____، ۱۴۲۷ق، فقه الشیعة - کتاب الإجارة، تهران: منیر.
۸۸. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا، ۱۴۰۹ق، مجمع المسائل، ج ۲، قم: دار القرآن الکریم.
۸۹. مؤمن قمی، ۱۴۲۲ق، مبانی تحریر الوسيلة - القضاء و الشهادات، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۹۰. مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۶، اندیشه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب.
۹۱. نائینی، میرزاحمد حسین، ۱۳۷۳ق، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، تهران: المکتبة المحمدية.
۹۲. نجاشی، ابوالحسن، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی

الشيعة، قم: اسلامي. (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)

۹۳. نجاشي، احمد بن علي. ۱۳۶۵، رجال النجاشي، تحقيق موسى شيري زنجاني، قم:

اسلامي. (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)

۹۴. نجفي، محمدحسن: ۱۴۰۴ق، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، چ ۷، بيروت:

دار إحياء التراث العربي.

۹۵. _____، بي تا، جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام، چ ۷، بی جا: دار

التراث العربي.

۹۶. نوري، حسين بن محمدتقي، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، بيروت: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)

لإحياء التراث.

نقد و بررسی اقسام بلوغ و آثار شرعی آن

محمد حسن وکیلی^۱

محمد دانش نهاد^۲

چکیده

آثار بلوغ یکی از مباحثی است که کمتر بدان توجه شده است؛ اما گاهی احکام بالغ با احکام دیگران نسبت به بالغ، یکسان در نظر گرفته می شود و این تحقیق مبتنی بر روش کتابخانه ای، جمع آوری اطلاعات، مقارنه آرا و تحلیل، در پی آن است که اقسام آثار شرعی بلوغ را تبیین کند تا احکام بالغ از احکام دیگران نسبت به بلوغ متمایز شود و آثار هر یک به تفکیک بررسی شده و به تبع آن الزاماتی که برای مکلف، افراد جامعه و حکومت پدید می آورد تبیین شود. از جمله نتایج تحقیق آنکه: ۱. آثار شرعی بلوغ به احکام بالغ و احکام دیگران نسبت به بلوغ و قسم دوم، خود به احکام تربیتی و قانونی تقسیم می شود که بایستی از یکدیگر تفکیک شود؛ ۲. اگرچه اقسام گوناگونی برای بلوغ نام برده شده، تمام اقسام را می توان در ذیل بلوغ سنی و بلوغ جنسی درج نمود؛ ۳. اگر بلوغ، امر تکوینی باشد رشد جسمی و جنسی ملاک بلوغ خواهد بود و سن فقط «طریقت» خواهد داشت؛ اما اگر بلوغ امری اعتباری باشد چنان که نگاه متداول فقهی نیز این چنین است سن می تواند در جهت تحقق بلوغ، «موضوعیت» داشته باشد؛ ۴. از جمله احکام دیگران نسبت به بلوغ، وجوب امر به معروف و نهی از منکر، امکان اجرای احکام جزایی، نفوذ تصرفات مالی بالغ و حرمت نظر به مو و وجه دختر بالغ است؛ ۵. احکام تربیتی دیگران نسبت به بلوغ نیز از سویی برای پدر به عنوان ولی شرعی و از سوی دیگر برای حاکم شرع مطرح می شود.

کلیدواژه ها: سن بلوغ، بلوغ سنی، بلوغ جنسی، آثار شرعی بلوغ، احکام تربیتی و قانونی.

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان. mohammadhasanvakili@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه خراسان و دانش آموخته دکتری الهیات دانشگاه یاسوج. (نویسنده مسئول)

m_borosdar@yahoo.com

مقدمه

بلوغ از لحاظ اختلاف آرای یکی از مباحث چالشی است و از لحاظ فقهی نیز بحث پیچیده‌ای به نظر می‌رسد؛ چنان‌که در آن هم «تعارض ادله» و «تقابل استظهارات با شهرت و اجماع» یافت می‌شود و هم تفکیک قضایای خارجی از حقیقی نقش دارد. یکی از امور بسیار مهم در ارتباط با بلوغ این است که آثار گوناگون بلوغ از یکدیگر تمیز داده شود؛ چراکه هریک از این آثار ممکن است هم‌زمان بر شخص مترتب نشود و از لحاظ «ترتیب آثار» با یکدیگر تقدم و تأخر داشته باشند. بر این اساس ممکن است شخصی با توجه به بعضی از آثار بلوغ بالغ تلقی شود، ولی نسبت به سایر آثار، بالغ دانسته نشود.

در روایات سه مسئله اساسی وجود دارد که بایستی از یکدیگر تفکیک نمود: ۱. سن وجوب نماز فی نفسه؛ (برخورد فی حد نفسه) ۲. سن برخورد پدر از باب تربیت؛ (برخورد تربیتی) ۳. سن برخورد پدر یا ولی شرعی همچون حاکم اسلامی از باب امر به معروف و نهی از منکر. (برخورد قانونی) این موارد حکایتگر آثار گوناگون بلوغ است؛ به گونه‌ای که هریک بایستی متمایز از سایر آثار بررسی شود. با این نگاه شاید تعارض بعضی از روایات در باب بلوغ نیز حل شود. در این تحقیق آثار شرعی بلوغ در ذیل احکام بالغ و احکام دیگران نسبت به بالغ و قسم دوم خود در ذیل احکام تربیتی و قانونی بررسی می‌شود.

۱- اصطلاح بلوغ

بلوغ در لغت عرب از ماده «بلغ» اشتقاق یافته که به‌طور کلی در دو معنا به کار رفته است: معنای اول آن نزدیک شدن و اشراف به چیزی است، اگرچه به آن شیء دست نیابد؛ چنان‌که در قرآن کریم در رابطه با نحوه طلاق این چنین می‌فرماید: ﴿فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلُ فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ (طلاق، ۶۵) که به اعتقاد برخی مقصود از «بلوغ اجل»، رسیدن و وصول آن نیست، بلکه به معنای نزدیک شدن چنین زمانی است؛ چون اگر مدت زمان «طلاق رجعی» سپری شود، مرد نمی‌تواند زن را نزد خود نگه دارد. (حمیری، ۱۴۲۰ق: ۱/۶۲۴) معنای دوم بلوغ، وصول و دست یافتن به مقصد و منتهایی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۴۴) که چنین معنایی

در قرآن کریم به کرات مورد استفاده قرار گرفته است.^۱

بلوغ در اصطلاح نیز هم‌سو با معنای لغوی آن، رسیدن به دورهٔ جدیدی است که با توجه به شرایط نوین پدید آمده، احکام متفاوتی نیز در شرع مقدس برای آن قرار داده می‌شود. فقها (اراکي، ۱۴۱۴ق: ۵۲/۲؛ ایروانی، ۱۴۲۷ق: ۱۱/۱) به‌طور کلی تحقق یا شناخت بلوغ را در سه امر مطرح می‌نمایند: سن مخصوص، (در پسران ۱۵ سالگی و در دختران ۹ سالگی) احتلام (فعال‌شدن اندام تناسلی) یا حیض و انبات. (رویدن موی خشن بر روی آلت) این سه مورد ممکن است به‌عنوان «امارات بلوغ» یا به‌عنوان «موضوعات بلوغ» مدنظر قرار گیرد. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۱۴۲/۱) مقصود از امارات بلوغ این است که بلوغ امری غیر از علامات سه‌گانه باشد که از طریق آن‌ها می‌توان به تحقق چنین حقیقتی دست یافت؛ اما مقصود از موضوعات بلوغ این است که موارد یادشده بلوغ افراد را محقق می‌کنند. در قرائت امروزی این موارد علائم بلوغ تلقی نمی‌شوند؛ بلکه «محقق بلوغ» دانسته می‌شوند که چون بلوغ امری اعتباری دانسته می‌شود می‌توان سه عامل را به‌صورت مستقل در تحقق آن منشأ اثر دانست. در میان علائم بلوغ از آنجا که طبق عادت، پس از سن ۹ سال، خروج منی برای دختران رخ می‌دهد، احتلام در عمل برای آن‌ها پس از وقوع آثار دیگر بلوغ محقق می‌شود.

۲- اقسام بلوغ

به‌طور کلی بلوغ را می‌توان در دو نوع سنی و جنسی پیگیری نمود که در ادامه هریک جداگانه مطرح می‌شود.

۲-۱- بلوغ سنی

سن ۱۵ سال برای بلوغ پسران و ۹ سال برای بلوغ دختران امر مشهوری است که در کتب فقهی بدان توجه داده شده است.

۲-۱-۱- سؤالات مبنایی در باب بلوغ سنی

سه سؤال اساسی و مبنایی در باب بلوغ سنی وجود دارد که باید درصدد پاسخ به آن‌ها برآمد.

۱. ﴿قَبْلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾، (البقرة، ۲۳۲) ﴿وَمَا هُمْ بِبَالِغِهِ﴾، (غافر، ۵۶) ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ﴾، (الصفات، ۱۰۲) ﴿لَعَلِّي أُنَبِّئُ الْأَسْبَابَ﴾ (غافر، ۳۶) و ﴿أَيْمَانُ عَلَيْنَا بِالْعَةِ﴾. (القلم، ۳۹)

الف - سؤال از وجود سن خاصی به عنوان سن بلوغ

یکی از سؤالات اساسی آن است که آیا در دین اسلام حدود سنی مختلفی وجود دارد یا اینکه نقطه‌ای وجود دارد که آغاز سن بلوغ است و به دنبال آن احکام بسیاری بر افراد مترتب می‌شود؛ چنان که جریان فقهی متداول این چنین است، به گونه‌ای که پیش از رسیدن به سن یادشده هیچ مسئولیتی برای شخص وجود ندارد، اما پس از رسیدن به آن سن، تکالیف عبادی و قانونی و مسئولیت‌های جزایی و مدنی بر وی مترتب می‌شود. فقها معمولاً یکی از علائم بلوغ را بلوغ سنی می‌دانند که پسران در ۱۵ سالگی و دختران در ۹ سالگی به بلوغ می‌رسند؛ چنان که محقق کرکی این چنین به علائم بلوغ تصریح می‌نماید: «و هو يحصل بالاحتلام أو الإنبات أو بلوغ الصبی (خمس عشر) سنة و الأثنی تسعا». (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۸۴/۳) بر اساس چنین تعبیری فقها حدود سنی مختلفی برای بلوغ قرار نداده‌اند و فقط پیش از بلوغ بر اساس روایات به بعضی از سن‌ها همچون شش، هفت یا ده سالگی اشاره نموده‌اند که ولی شرعی وظیفه دارد فرزند را تمرین به عبادت دهد. شهید اول در رابطه با سنینی که فرزند بایستی تأدیب شود و انجام عبادت را تمرین کند می‌فرماید: «یمرن الصبی علی الصلاة لست، و يتأكد لسبع، و يضرب لعشر، و يقهر عند بلوغه بالاحتلام أو الإنبات أو خمس عشرة فی الذکر و تسع فی الأثنی علی الأصح». (عاملی شهید اول، ۱۴۱۲ق: ۲۵۸)

ب - سؤال از تکوینی یا انتزاعی بودن سن بلوغ

سؤال دیگری که در پی سؤال پیشین مطرح می‌شود این است که آیا این نقطه واحد یا نقاط متعدد، امری «تکوینی» است و یک معیار دارد و سایر موارد، اماراتی است که در زمان شک، قرار داده می‌شوند یا اینکه امری «اعتباری» است و موجبات متعدد دارد. توضیح آنکه ممکن است بلوغ به عنوان امری لحاظ شود که در عالم واقع آثاری خاص از خود به جای می‌گذارد و در این زمینه جعل و اعتبار جاعل، نقشی ندارد؛ به عنوان نمونه اگر بلوغ به عنوان امر اعتباری تلقی شود، ممکن است سن ۱۵ سال برای پسران توسط شارع به عنوان سن بلوغ قرار داده شود و پس از آن احکامی بر شخص بالغ مترتب شود، چه اشخاص از لحاظ رشد جسمی و جنسی تفاوت عمده‌ای با حالت پیشین خود نموده باشند یا نه، اما اگر بلوغ به عنوان امری واقعی فارغ از جعل

جاعل لحاظ شود، تا زمانی که آثار واقعی آن بروز و ظهور نیافته، محقق نمی‌شود؛ چنانکه بدون تحقق اموری همچون احتلام برای پسران و حیض برای دختران، بلوغ محقق نمی‌شود. بر این اساس، سن ملاکی قطعی و همیشگی نخواهد بود، بلکه زمانی سن نشان‌دهنده بلوغ است که آثار بلوغ جسمی و جنسی برای شخص وجود داشته باشد.

نگاه رایج بلوغ را امری اعتباری و تعبدی می‌داند که یکی از محققات آن، سن است، اگرچه بلوغ فکری و جنسی اتفاق نیفتاده باشد؛ چنان که شهید اول در مقام نام‌بردن علائم بلوغ، رسیدن به ۱۵ سال را برای پسران در کنار مواردی همچون احتلام قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که اگر شخصی به ۱۵ سال رسیده، اما محتمل نشده نیز بالغ شده است: «البلوغ بالإنبات و الاحتلام فی الرجل و المرأة و بالحيض فیها و بلوغ خمس عشرة فی الذکر و تسع فیها و قیل: عشر، و روی فیهما ثلاث عشرة و هو شاذ». (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷ق: ۱۳۸/۱)

اما اگر بلوغ امر تکوینی باشد، ملاکش بلوغ جسمی خواهد بود و اگر ملاکش تعبدی باشد سن می‌تواند یکی از موجبات آن در نظر گرفته شود؛ چنان که برخی محققان معاصر بر این باورند:

«اگر سن به عنوان یکی از امارات و علائم بلوغ جنسی تلقی گردد طریقت آن تعبدی خواهد بود؛ یعنی شارع سن خاصی را به عنوان نشانه بلوغ طبیعی جعل کرده است؛ زیرا جمع بین بلوغ جنسی و التزام به اینکه سن خاص، طریق واقعی و اماره طبیعی بر بلوغ جنسی باشد مشکل است؛ به عبارتی نمی‌توان از طرفی بلوغ را به کمال طبیعی انسان تفسیر کرد و از سوی دیگر سن را به عنوان اماره تکوینی پذیرفت، بلکه در این فرض سن، اماره تعبدی است. اگر بلوغ را به معنای رسیدن به سن خاصی دانستیم بدیهی است سن خاص موضوعیت پیدا می‌کند و دیگر طریقت معنا ندارد؛ زیرا ورائ آن چیزی وجود ندارد تا سن بخواهد طریق به سوی آن حقیقت و کاشف از آن باشد.» (نورمفیدی، ۱۳۹۵: ۶۴)

ج- سؤال از حقیقی یا خارجی بودن سن بلوغ

سؤال سومی که در این زمینه وجود دارد این است که با فرض تکوینی یا اعتباری بودن، تحقق

بلوغ سنی به نحو قضیه حقیقی است یا خارجی؟ یعنی آیا سن خاصی که در روایات به آن تصریح شده فقط به مخاطبان خاصی اختصاص دارد یا اینکه سن یادشده موضوعیت دارد و برای تمام مخاطبان تعمیم پذیر است.

با توجه به چنین سؤالاتی زمانی که به قرآن کریم مراجعه می شود، مشخص می شود هیچ گاه سن خاصی به عنوان سن بلوغ مطرح نشده و در مقابل برای ارائه ضابطه بلوغ به اموری همچون رشد جسمانی^۱ (حج، ۵) و احتلام^۲ (نور، ۵۹) توجه داده شده است؛ (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۲۶/۱۵) به گونه ای که با تحقق این امور افراد از دوره کودکی خارج شده و با بلوغ به دوره جدیدی از زندگی دست می یابند. (سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۴)

بعضی روایات نیز ظهور دارد در اینکه سن در باب بلوغ موضوعیت ندارد و روایاتی که سن خاصی را بیان نموده اند قضیه خارجی است نه قضیه حقیقی؛ یعنی سن یادشده متناسب با مخاطب بیان شده است، نه آنکه آن سن برای تمام مخاطبان تعمیم پذیر باشد. از جمله چنین روایاتی می توان به این روایت اشاره نمود: «و عنه عن محمد بن أحمد العلوی عن العمرکی عن علی بن جعفر عن أخیه موسی (علیه السلام) قال: سألت عن الغلام متى يجب عليه الصوم و الصلاة قال: إذا راهق الحلم و عرف الصلاة و الصوم». (عریضی، ۱۴۰۹ق: ۱۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۹۳/۷) این روایت از روایات دیگر در دلالت خود بر مدعا یعنی موضوعیت نداشتن سن خاص برای بلوغ، دلالت بیشتری دارد؛ چون در این روایت سؤال نشده که کودک را در چه زمانی «اخذ به نماز و روزه» می کنند، یا چه زمانی او را تأدیب می نمایند، بلکه می گوید: چه زمانی بر او نماز واجب می شود؟ در روایت تعبیر «حلم» آمده که یا با خروج منی یا با تحریک شهوت محقق می شود که در نهایت مقصود، بلوغ جسمی خواهد بود. چون سؤال و جوابی که در روایت صورت پذیرفته «مفهوم المخالفة» دارد، نمی توان در کنار آن رسیدن به سن ۹ سال قمری را نیز اضافه نمود؛ چون سؤال در مقام تحدید و حصر است که چه زمانی نماز بر او واجب می شود که

۱. ﴿ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لْتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ﴾

۲. ﴿وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾

در جواب فقط رسیدن به حد حلم را مطرح می‌نماید.

نکته دیگری که در باب این روایت بایستی بدان توجه نمود این است که آیا «راهِق الحِلْم» با «بَلِغ الحِلْم» فرق می‌کند یا نه. خیلی از فقها آن‌ها را یکی دانسته‌اند؛ چرا که ملاک متداول خروج منی لحاظ می‌شده و نیازی به تفکیک میان این دو اصطلاح نبوده است؛ اما برخی «مراهق» را به معنای قرب و نزدیکی دانسته‌اند؛ چنان که در لسان العرب «غلام المراهق» به معنای «مراقب للحلم» یعنی نزدیک به سن بلوغ آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳۰/۱۰) و ماده «رهق»، هم به معنای قرب و نزدیکی (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۲/۲) و هم به معنای رسیدن به بلوغ به کار رفته است. (واسطی، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳/۱۳)

به نظر می‌رسد که در این روایت مقصود از رهق، رسیدن به بلوغ باشد؛ چون اگر مقصود از رهق، نزدیک شدن به بلوغ باشد، از سویی با روایات دیگر ناسازگار می‌شود و از سوی دیگر با تعیین حد و محدوده خاصی که راوی به دنبال آن است، ناسازگار است؛ چون راوی سؤال می‌نماید چه زمانی بالغ می‌شود، که اگر حضرت در پاسخ بفرماید، زمانی که نزدیک به بلوغ می‌شود، جواب فقهی مناسبی نیست؛ چون راوی علی بن جعفر است که سؤالاتش کاملاً فقهی است، نه اینکه به دنبال دستورات تربیتی و آداب و سنن باشد؛ (ر.ک. برقی، ۱۳۷۱ق: ۱/۲۹۰) بنابراین سؤال در مورد خود کودک نمی‌کند، بلکه سؤال از غلام می‌نماید و به دنبال شاخصی فقهی است که جواب حضرت نیز بایستی شاخصه‌ای فقهی را بیان نماید، در حالی که نزدیکی به حلم، شاخص صحیح و دقیقی نخواهد بود.

۲-۲- بلوغ جنسی (احتمالی)

بلوغ جنسی در قرآن کریم با تعبیری همچون «بلوغ حلم»، «بلوغ نکاح» و طبق تفسیر برخی از فقها «بلوغ اشد» آمده است.^۱ بلوغ جنسی به قدری از اهمیت برخوردار است که فقها

۱. چنان که فیض کاشانی «خروج منی» را یکی از علائم حتمی بلوغ می‌داند و از جمله آیات دال بر مدعای خود را تعبیر قرآنی «بلوغ اشد» می‌داند که طبق روایت معتبری به احتمال تفسیر شده است: «يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ و قَالَ: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾: فَعَنِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَام) بِسَنَدٍ مُعْتَبَرٍ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْإِحْتِلَامُ». (فیض کاشانی، ۱۴۲۹ق: ۵۸/۱)

در تعریف خود از بلوغ به صورت مطلق به چنین نوعی از بلوغ تصریح می نمایند، بدون آنکه به ملاک سن در تحقق بلوغ اشاره ای بنمایند و اتفاقی که میان فقها در بلوغ جنسی یافت می شود در بلوغ سنی مشاهده نمی شود؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۶/۲۴؛ جصاص، ۱۴۰۵ق: ۹۳/۵) چنان که صاحب جواهر بلوغ را به معنای احتلام و انزال منی می داند و این گونه تعریف می نماید: «هو فی اللغة الإدراک بلوغ الحلم و الوصول إلى حد النکاح بسبب تكون المنی فی البدن و تحرك الشهوة و النزوع إلى الجماع، و إنزال الماء الدافق الذی هو مبدأ خلق الإنسان بمقتضى حکمة الربانیة فیہ و فی غیره من الحيوان لبقاء النوع، فهو حينئذ کمال طبعی للإنسان یبقى به النسل و یقوى معه العقل و هو حال انتقال الأطفال إلى حد الکمال و البلوغ مبالغ النساء و الرجال». (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۴/۲۶) ایشان در ادامه احتلام را که نشان دهنده بلوغ جنسی است نیازمند بیان شارح نمی داند و در واقع آن را امری تکوینی می داند: «و من هنا إذا اتفق الاحتلام فی الوقت المحتمل حصل به البلوغ و لم يتوقف علی بیان الشارع، فإن البلوغ من الأمور الطبیعیة المعروفة فی اللغة و العرف و ليس من الموضوعات الشرعیة ألتی لا تعلم إلا من جهة الشرع کالفاظ العبادات». (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۴/۲۶)

۳- آثار شرعی بلوغ

آثار شرعی بلوغ از دو نگاه مهم است که در کلام فقها ظاهراً این دو با یکدیگر اشتباه گرفته شده است. (ر.ک. سبحانی، ۱۳۷۷: ۱۱) نگاه اول این است که تکلیف چه زمانی بر عهده فرد قرار می گیرد؛ به عنوان نمونه برخی از فقها در رابطه با شخص صغیر می فرمایند که از تمامی تصرفات منع می شود، مگر موارد محدودی همچون عبادت، احرام، وصیت و ایصال هدیه: «الصغیر محجور علیه بالنص و الإجماع سواء کان ممیزاً أو لا فی جمیع التصرفات إلا ما استثنی کعبادته و إسلامه و إحرامه و تدبیره و وصيته و ایصال الهدیه و إذنه فی الدخول علی خلاف فی ذلک». (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ۵۴۷/۱۲؛ کاظمی تستری، ۱۴۰۰ق: ۱۱۳) نگاه دیگر این است که دیگران از لحاظ قانونی بایستی با او چگونه برخورد نمایند که از نگاه قبلی مستقل است؛ چنان که در بحث حجاب هم می توان میان حیث تکلیف فردی و قانونی حجاب تفکیک نمود و

به این نتیجه دست یافت که در «نفس الامر» حجاب از سنی واجب است که دختر حیض شده باشد. (صدر، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۵۹)

ولی چنین نتیجه‌ای از لحاظ اجرایی و قانونی در جامعه اجراشدنی نیست؛ چون سایر افراد نمی‌توانند تشخیص دهند که آن دختر حیض شده است یا نه تا در پی آن حکم حرمت یا عدم حرمت نگاه به او را به دست آورند؛ بنابراین چنین امری موجب می‌شود ملاکی که برای شناخت آثار «فی حدنفسه» در بلوغ ارائه می‌شود متفاوت از ملاک شناخت قانونی آن باشد. در ادامه آثار شرعی که فی حدنفسه برای بلوغ لحاظ می‌شود با عنوان احکام بالغ و آثار شرعی بلوغ که برای دیگران تکالیف و احکامی را پدید می‌آورد با عنوان احکام دیگران نسبت به بلوغ بررسی می‌شود.

۳-۱- احکام بالغ

بعد از تعریف بلوغ و تبیین اقسام آن بایستی آثار شرعی بلوغ نسب به بالغ را مورد بررسی قرار داد که در ادامه در دو حوزه عبادات و حجاب دختران بررسی می‌شود.

۳-۱-۱- احکام بالغ نسبت به عبادات

فقها در بعضی موارد در احکام تکلیفی و آثار شرعی نسبت به سن بلوغ تفکیکی انجام نداده‌اند و قرائت رایج این است که بلوغ برای صلات، صوم، حج، جهاد و سایر احکام تکلیفی یکسان است؛ به گونه‌ای که شخص هیچ گونه تکلیفی پیش از آن نداشته و پس از سن بلوغ تکالیف بسیاری بر عهده او و دیگران قرار می‌گیرد. فقها علامات بلوغ را نیز با این نگاه مطرح نموده‌اند؛ مثلاً اجازه بچه «مميز» که «مناطق صدق» دارد می‌تواند موجب حلالیت ورود به خانه غیر باشد و احتیاط آن است که صبر کند تا ولی خود بیاید و اجازه دهد و در مورد حفظ جان امام معصوم نیز فدا نمودن جان بچه غیر بالغ مطرح شده است. (ر. ک. انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳/۲۷۵)

تلقی فقه شیعی از عصر شیخ طوسی به بعد این است که چیزی به نام سن بلوغ وجود دارد که مجموعه‌ای برای اموری قرار می‌گیرد؛ چنان که شیخ طوسی به روایاتی تصریح می‌نماید که اجازه امام شدن به شخص، قبل از رسیدن به سن بلوغ را نمی‌دهد. از جمله می‌توان به این روایت توجه نمود: «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: لَا بَأْسَ أَنْ يُؤَدَّ الْغُلَامُ قَبْلَ أَنْ يَحْتَلِمَ وَلَا يُؤْمُ حَتَّى يَحْتَلِمَ فَإِنْ أُمَّ جَازَتْ صَلَاتُهُ وَفَسَدَتْ صَلَاةُ مَنْ خَلَفَهُ». (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۱/۴۲۴)

همچنین شیخ طوسی در کتاب تهذیب خود به روایتی تصریح می نماید که حق تزویج دختر توسط ولی شرعی را زمانی می داند که دختر به سن ۹ سال رسیده باشد و اگر قبل از آن چنین اقدامی کند، زمانی که دختر به سن ۹ سال برسد، خیار خواهد داشت: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: مَتَى يَجُوزُ لِلْأَبِ أَنْ يَزَوِّجَ ابْنَتَهُ وَلَا يَسْتَأْمِرَهَا؟ قَالَ: إِذَا جَازَتْ تِسْعَ سِنِينَ فَإِنْ زَوَّجَهَا قَبْلَ بُلُوغِ السَّعِ سِنِينَ كَانَ الْخِيَارُ لَهَا إِذَا بَلَغَتْ تِسْعَ سِنِينَ». (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۱/۴۲۴)

۳-۱-۲- احکام بالغ نسبت به حجاب دختران

در رابطه با احکام بالغ نسبت به حجاب دختران یکی از سؤالات اساسی آن است که دختر از چه سنی بایستی حجاب را حفظ نماید. در این رابطه دو مسئله وجود دارد که بایستی از یکدیگر تفکیک نمود: ۱. از چه سنی با چادر باید نماز بخواند؟ ۲. از چه سنی در مقابل نامحرم بایستی حجاب داشته باشد؟ مشهور این است که از همان سنی که نماز واجب می شود حجاب هم در نماز واجب می شود که ۹ سالگی یا حیض است. (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۲۹)

اما روایاتی که در رابطه با «ستر سر» وجود دارد از سن صحبت نکرده و فقط ملاک حیض را بیان نموده است. از جمله می توان به این روایت توجه نمود: «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: علي الصبي إذا احتلم الصيام و على المرأة إذا حاضت الصيام و الخمار». (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق: ۱۹۶) ممکن است این احتمال بیان شود که با حیض شدن، حجاب در نماز واجب و با رسیدن به سن ۹ سال، نماز واجب می شود؛ یعنی در صورتی که دختر پس از ۹ سالگی حیض شود، مدت میانی را بدون حجاب می تواند نماز بخواند که چنین برداشتی مورد قبول فقها قرار نمی گیرد که نماز بدون حجاب خوانده شود؛ بنابراین فقها رسیدن به سن ۹ سال را موجب وجوب حجاب و انجام نماز و روزه می دانند که جمع چنین نظری با روایاتی که ملاک وجوب روزه و حجاب را فقط حیض دانسته مشکل است.

مسئله دیگری که در باب آثار شرعی نفسی بلوغ مطرح می شود این است که آیا بلوغ در همه موارد، موضوع برای تکلیف قرار می گیرد که با تحقق بلوغ، احکام فعلیت یابند و شخص نسبت به واجبات و محرمات استحقاق عقاب اخروی داشته باشد، یا اینکه حداقل در بعضی موارد بلوغ، ملاک فعلیت احکام قرار نمی گیرد و پیش از بلوغ نیز می توان برای بعضی از احکام، فعلیت

قائل بود؛ چنان که در رابطه با «خروج از دارالکفر به دارالاسلام»، برخی همچون علامه تهرانی معتقدند این خروج بر غیربالغ هم، در صورت ادراک، واجب است و مدعای خود را مستند به اطلاق ادله قرآنی نموده‌اند؛^۱ (حسینی تهرانی، ۱۴۲۸ق: ۷۴/۳) اما در غیر این موارد، احکام تکلیفی، کمتر برای قبل از سن بلوغ قرار داده شده است.

۳-۲-۱ احکام دیگران نسبت به بلوغ

قسم دیگر از آثار شرعی بلوغ آن است که بلوغ، موضوع برای بعضی از احکام دیگران هم قرار می‌گیرد که خود می‌تواند به دو قسم قانونی و تربیتی تقسیم شود.

۳-۲-۱-۱ احکام قانونی دیگران نسبت به بلوغ

احکام قانونی بلوغ خود به چند دسته تقسیم می‌شود که هریک به تفکیک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف - وجوب امر به معروف و نهی از منکر نابالغ و بالغ

از آنجا که فعلیت تکلیف، خود موضوعی برای تکلیف دیگران می‌شود، بایستی نسبت به شخصی که به سن بلوغ می‌رسد و تکالیفش را انجام نمی‌دهد، امر به معروف و نهی از منکر کرد که چنین مسئله‌ای در ذیل آثار قانونی دیگران نسبت به بالغ می‌گنجد که تا قبل از سن بلوغ دیگران و حکومت نسبت به او تکلیفی نداشتند و فقط ولی شرعی او وظیفه داشت که فرزند غیربالغ را امر به خواندن نماز بکند؛ (حلی، ۱۴۰۸ق: ۱۷۹/۱؛ مغربی، ۱۳۸۵: ۱۹۴/۱) چنان که شهید ثانی در ضمن شروط صلات به شرط اسلام توجه می‌دهد و این چنین به وظایف ولی شرعی در قبال انجام عبادات توسط فرزند می‌پردازد: «و یمرن الصبی علی الصلاة لست و فی البیان لسبع و کلاهما مروی و یضرب علیها لتسع و روی لعشر و یتخیر بین نية الوجوب و الندب

۱. علامه طهرانی در ذیل تفسیر آیه ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (نساء، ۹۸) می‌فرماید: «فرزندانی که به سن بلوغ نرسیده‌اند ولی دارای ادراک و تعقل هستند (و) یَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا و راهی برای مهاجرت خود می‌یابند و به نیروی فهم و فکر خود حيله و چاره‌ای می‌توانند درست کنند، بر آنها هم هجرت به دارالاسلام لازم است؛ زیرا از جمیع مواهبی که خداوند به مؤمنان در دارالاسلام عنایت فرموده است بهره‌مند می‌گردند و از جمیع ضررهایی که در اقامت در دارالکفر متوجه آنان خواهد شد مصون می‌مانند.»

و المراد بالتمرین التعوید علی أفعال المکلفین، لیعتادها قبل البلوغ فلا یشق علیه بعد». (عاملی شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق، ۱/۵۷۱)

زمانی که شخص به سن بلوغ می‌رسد و نسبت به احکام و واجبات و محرمات خود در بُعد شخصی بی تفاوت است افراد دیگر بایستی امر به معروف و نهی از منکر کنند؛ چنان که شیخ طوسی امر به معروف و نهی از منکر را دو واجبی می‌داند که هیچ کس حق ترک آن را در شرایط عادی ندارد که برای هریک از این دو فریضه سه حالت بیان می‌کند: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر یجبان بالقلب و اللسان و الید إذا تمکن المکلف من ذلك... و قد یكون الأمر بالمعروف بالید بأن یحمل الناس علی ذلك بالتأديب و الردع و قتل النفوس و ضرب من الجراحات، إلا أن هذا الضرب لا یجب فعله إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة». (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۳۰۰)

ب- امکان اجرای احکام جزایی

شخص بالغ موضوع احکام جزایی از حیث حکومتی قرار می‌گیرد؛ مثلاً اگر بالغ شرب خمر نمود مستحق «تعزیر» می‌شود و اجرای حدود شرعی هم طبق ادله، فقط بر انسان‌های بالغ جاری می‌شود؛ چنان که شیخ مفید در رابطه با اجرای حدود این چنین می‌فرماید: «فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى و هم أئمة الهدی من آل محمد (علیهم السلام) و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحکام و قد فوضوا النظر فيه إلى فقها شیعته مع الإمكان فمن تمکن من إقامتها علی ولده و عبده و لم یخف من سلطان الجور إضراره به علی ذلك فلیقمها... كذلك إن استطاع إقامة الحدود علی من یلیه من قومه و أمن بوائق الظالمین فی ذلك فقد لزمه إقامة الحدود علیهم فلیقطع سارقهم و یجلد زانیهم و یقتل قاتلهم».^۱ (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۱۰)

ج- نفوذ تصرفات مالی بالغ

اثر دیگر، نفوذ تصرفات مالی شخص است،^۲ (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۴۳؛ حلی، ۱۴۲۰ق: ۵۳۷/۲)

در صورتی که بالغ شرایط دیگری همچون عاقل بودن و صلاحیت تصرف را هم دارا باشد؛ (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ۳/۱۸۸) چنان که در قرآن کریم به آثار قانونی بلوغ در رابطه با یتیم تصریح

۱. المقنعه.

۲. المسائل الصاغانية.

شده است؛ به گونه‌ای که اگر یتیم به رشد عقلی دست یابد بایستی متولی یتیم، اموال او را به وی برگرداند.^۱ (نساء، ۶) برخی از فقهای معاصر در رابطه با آیه یادشده این چنین به تفکیک شرط احتلام از شرط رشد می‌پردازند: «ظاهرها اعتبار امرین: بلوغ حدّ النکاح بالاحتلام و تکوّن المنی و ایناس الرشد و الظاهر أنّ کلاًّ منهما معتبر فی هذا الحکم و له موضوعیة لا أنّ بلوغ النکاح طریق للرشد حتی یقال بکفایتة و لو حصل قبل البلوغ کما توهمه بعض الشراح للمکاسب». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۷)

د- حرمت نظر به مو و وجه دختر بالغ

از جمله احکام قانونی دیگری که می‌توان با به بلوغ رسیدن کودک برای دیگران مطرح نمود این است که دختر زمانی که به سن بلوغ رسید حرمت نظر برای دیگران پیدا می‌کند که ممکن است نظر به وجه وی علاوه بر نظر به موی او حرام باشد؛ (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸ق: ۴۱/۱۱) بنابراین از نظر اجرایی بایستی ضابطی تعیین شود که بر طبق آن دیگران بدانند آیا حق نظر به وی را دارند یا نه و طبق معیار یادشده از لحاظ قانونی آیا می‌شود در صورت رعایت نکردن حجاب، با وی برخورد نمود یا نه؛ شارع می‌تواند در موارد قانونی ملاک را سن دختر قرار دهد تا ضابطه‌ای قابل اجرا ارائه شده باشد.

همچنین اگر شخصی «صبیه‌ای» را عقد نمود، قبل از نه سالگی حق دخول ندارد و امام جماعت شدن صبی، انجام معاملات و وصیت نمودن توسط وی از جمله نمونه‌های دیگری است که در بعد قانونی آثار شرعی بلوغ می‌توان مطرح نمود. شیخ طوسی این چنین بر بطلان امامت صبی در نماز جماعت تصریح می‌نماید: «لَا یَجُوزُ لِلصَّبِيِّ أَنْ يُؤْمَّ بِالْقَوْمِ قَبْلَ بُلُوغِهِ وَ مَتَى فَعَلَ ذَلِكَ كَانَتْ صَلَاتُهُمْ فَاسِدَةً»؛ (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۹/۳) البته برخی در این امور رسیدن به سن ۱۰ سال را کافی دانسته‌اند. (حلی، ۱۴۰۸ق: ۳/۳؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق: ۹/۹)

۳-۲-۲- احکام تربیتی دیگران نسبت به بلوغ

در رابطه با احکام تربیتی بلوغ با توجه به آنکه ولی شرعی ممکن است پدر یا حاکم شرع باشد در این دو مورد می‌توان چنین آثاری را می‌توان پیگیری نمود.

۱. ﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾

الف- احکام تربیتی پدر نسبت به بلوغ

یکی از مخاطبان اصلی احکام تربیتی بلوغ، پدر است که به عنوان ولی شرعی فرزند بر اساس دستورات دین مبین اسلام وظایفی نسبت به فرزند در رابطه با امرنمودن دارد تا فرزند مورد تربیت اسلامی قرار گیرد؛ چنان که در روایتی این چنین بر امرنمودن فرزند در سن ۱۰ سالگی توصیه شده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ عَشْرِ سِنِينَ». (کوفی، ۱۳۹۰ق: ۵۱، انصاری شیرازی، ۱۴۲۹ق: ۴/۴۵۷) در رابطه با تربیت عبادی کودک این سؤال مطرح می شود که چنین تربیتی جزو واجبات است یا مستحبات. از برخی تعابیر وجوب به دست می آید؛ چنان که از جمله حقوق فرزند این است که عبادت به او آموزش داده شود و در صورت اطاعت نکردن او را مؤاخذه کنند؛ (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱/۳۴۵) اما برخی دیگر چنین تربیتی را با توجه به آنکه قبل از سن بلوغ است، مستحب می دانند؛ چنان که برخی از محدثان یکی از ابواب مربوط به امرنمودن فرزند به عبادت را این چنین عنوان گذاری نموده اند: «بَابُ عَدَمِ وَجُوبِ الصَّوْمِ عَلَى الطِّفْلِ وَ الْمَجْنُونِ وَ اسْتِحْبَابِ تَمْرِينِ الْوَلَدِ عَلَى الصَّوْمِ لِسَبْعِ أَوْ تِسْعِ بِقَدَرِ مَا يَطِيقُ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۰/۲۳۳)

از زمانی که در عالم واقع نماز بر کودک واجب می شود پدر به عنوان ولی وظیفه دارد فرزند را به سمت امور عبادی همچون سایر مناسک دینی واجب دعوت کند و او را از امور حرام بازدارد. وظایف تربیتی پدر، خود دو قسم است: گاهی دختر تکلیف وجوبی یا تحریمی ندارد و پدر دختر را به عنوان نمونه به نماز به صورت تشویقی و ترغیبی امر می نماید که در لسان روایات با تعابیری همچون «الصَّبِيُّ يُوْخَذُ بِالصَّلَاةِ» بیان می شود و گاهی تکالیف واجب و محرمی را امتثال نمی کند، یعنی کودک تکلیف واجب را ترک می کند و با او برخورد می شود و مورد تأدیب قرار می گیرد یا اینکه تکلیف واجبی را ترک نمی کند، ولی چون پدر به عنوان ولی شرعی موظف است که زودتر از سن بلوغ کودک را به نماز تذکر بدهد و مؤاخذه نماید او را تکلیف به نماز می کند که در روایات با تعابیری همچون «الصَّبِيُّ يُوْدَبُ بِالصَّلَاةِ» آمده است.

چنان که در روایتی از معاویه بن وهب آمده است: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام في كم يؤخذ الصَّبِيُّ بِالصَّلَاةِ؟ فقال: فيما بين سبع سنين و ست سنين». (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲/۳۸۱؛ ۱۳۹۰ق: ۳۸۱/۲)

۴۰۹/۱ در این روایت سؤال شده است که در چه سنی کودک «اخذ به نماز» می شود که اخذ به نماز اعم از اخذ تربیتی و قانونی است و امام معصوم بین ۶ تا ۷ سالگی را فرموده اند؛ پس اگر بچه نماز نخواند در این سن می توان با او برخورد نمود که مراتبی دارد: قبل از ۹ سالگی تذکر، اخم و... و در ۹ سالگی تنبیه بدنی.^۱ این روایت مسلماً برخورد قانونی را بیان نمی کند و هیچ فقهی احتمال نداده که ولی با کودک از ۶ سالگی بتواند برخورد قانونی و جویی بنماید، بلکه آن را برخورد تربیتی دانسته اند.

روایت دیگری که بر بعد تربیتی بلوغ توجه داده این است: «عنه عن محمد بن الحسين عن صفوان عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام في الصبي متى يصلي فقال: إذا عقل الصلاة قلت: متى يعقل الصلاة و تجب عليه قال: لست سنين». (مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۱۱/۲؛ ۱۴۰۴، ۱۴/۱۳۲) در این روایت عبارت «متی یصلی» اجمال دارد؛ چراکه دو احتمال درمورد آن طرح می شود: وجهی اینکه «متی یصلی» به معنای «متی یکفی عنه الصلاة» باشد، یعنی چه زمانی نماز بر او واجب می شود که برخی این طور فهمیده اند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹/۴) و وجه دیگر این است که چه زمانی خوب است نماز بخواند، یعنی نمازخواندن برای وی چه زمانی حُسن پیدا می کند تا پیش از آن ولی شرعی به اشتباه او را به نمازخواندن امر ننماید.

پاسخ امام عليه السلام در پرسش راوی ظهور در وجوب قانونی ندارد، بلکه مقصود وجوب لغوی است؛ چنان که تا عصر امام باقر و امام صادق عليهما السلام وجوب در روایات معنای قانونی نداشته و در بسیاری موارد فقها روایاتی که در قالب امر آمده و ظهور در وجوب داشته یا از ماده وجب استفاده شده^۲ را حمل بر استحباب نموده اند. (ابن شهید ثانی، ۱۴۱۹: ۲۸۰/۳) بلکه وجوب در زمان

۱. چنان که یکی از روایاتی که به چنین تفاوت های سنی اشاره می نماید این روایت است: «یاسناده عن عبد الله بن فضالة عن أبي عبد الله أو أبي جعفر عليهما السلام في حديث قال: سمعته يقول: يترك الغلام حتى يتم له سبع سنين فإذا تم له سبع سنين قيل له اغسل وجهك و كفيك فإذا غسلهما قيل له صل ثم يترك حتى يتم له تسع سنين فإذا تمت له علم الوضوء و ضرب عليه و أمر بالصلاة و ضرب عليها فإذا تعلم الوضوء و الصلاة غفر الله لوالديه إن شاء الله». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۴) عددهای متفاوتی که در روایت بیان می شود اولاً، معمولاً قرینه بر این است که امر استحبابی است؛ ثانیاً، تدریجی است؛ ثالثاً، معیاری دارد که در افراد متفاوت است.

۲. به عنوان نمونه در روایتی این چنین آمده است: «یاسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الحصين عن محمد بن الفضيل عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أتى على الصبي ست سنين وجب عليه الصلاة و

این دو امام معصوم به معنای استقرار و تحقق و مداومت بوده است؛ یعنی در شش سالگی نماز بر وی به صورت استحبابی مؤکد ثابت می شود.

احتمال دیگر آنکه حدیث می خواهد بگوید از چند سالگی بر کودک نماز میت خوانده شود، چون کودک تا قبل از چهار سال نماز میت ندارد و بعضی از روایات تا زیر ۶ سال را مطرح کرده اند؛ چنان که شیخ حر عاملی این احتمال را داده است؛^۱ ولی این احتمال با ظاهر حدیث ناسازگار است؛ چون ظاهر حدیث این است که «عن الصبی متی یصلی»، نه «متی یصلی علیه» که ظهور در این دارد که خود کودک چه زمانی نماز بخواند نه اینکه دیگران چه زمانی بر او نماز بخوانند.

آنچه از روایات به دست می آید این است که وقتی کودک به ۶ سال رسید و نمازش را ترک کرد، واقعاً جای مؤاخذه دارد و بایستی او را مذمت و سرزنش نمود و مانند سایر مستحبات نیست. اگرچه در بعضی از روایات هشت سال نیز آمده است؛^۲ اما ظهور چنین روایاتی در این است که قضیه خارجی است و عدد بیان شده موضوعیت ندارد، وگرنه در روایات دیگر ۶ سال مبنا قرار گرفته است.

سؤال دیگر این است که آیا ملاک، شش سالگی است یا این است که نماز را بفهمد؟ در بعضی روایات ملاک را میزان فهم بچه از نماز می دانستند که بچه نوعاً شش سالگی می فهمد و فقها نوعاً آن را «سن تمیز» می دانند؛ ولی اگر بچه ای کند ذهن باشد شاید از روایات استفاده شود که نباید شش سالگی نماز بخواند و هفت یا هشت سالگی که فهمیده شد نماز بخواند. (ر.ک. فاضل آبی، ۱۴۱۷ق: ۱/۲۹۳) در مقابل اگر بچه ای زیرک و باهوش بود، می توان زودتر از شش

إذا أطاق الصوم وجب علیه الصیام». (علوی عاملی، ۱۳۹۹ق: ۱/۶۶۱) این وجوب در روایت را فقها حمل بر استحباب مؤکد نموده اند. این اصطلاح وجوب، برزخ میان وجوب و استحباب مصطلح است و در زبان مشهور استحباب مؤکد می گویند.

۱. «أقول: هذا محمول علی الاستحباب لما تقدم فی مقدمة العبادات و لما یأتی و یمکن حمل الوجوب علی الصلاة علی جنازته إذا مات لما تقدم». (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۴/۱۹)

۲. «محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحسن بن قارن أنه قال: سألت الرضا علیه السلام أو سئل و أنا أسمع عن الرجل یجبر ولده و هو لا یصلی الیوم و الیومین فقال: و کم أتی علی الغلام؟ فقلت: ثمانی سنین فقال: سبحان الله یتروک الصلاة قال قلت: یصیبه الوجع قال: یصلی علی نحو ما یقدر». (مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۳/۵۰۹)

سال نیز وی را امر تربیتی به نماز نمود؛ چنان که در روایتی این چنین آمده است: «محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن اُیبه عن ابن اُبی عمیر عن حماد عن الحلّبی عن اُبی عبد الله عن اُیبه (رضی الله عنه) قال: إنا نأمر صبیاننا بالصلاة إذا کانوا بنی خمس سنین فمروا صبیانکم بالصلاة إذا کانوا بنی سبع سنین». (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳۴/۸۵) در این روایت امر نمودن آمده که حالت مولود دارد و در ادامه، هفت سال را مطرح نموده است. وجهی از روایت این است که ائمه معصوم خواهان آن هستند که فرزندانشان بیشتر مؤدب به آداب باشند و وجه دیگر آن می تواند فهم فرزند باشد که اگر قابلیت کودک بیشتر باشد و از لحاظ تربیتی به صورت خاصی رشد یافته باشد از سن پنج سالگی فهم و آگاهی نسبت به صلات پیدا می کند.

ب- احکام تربیتی بلوغ برای حاکم شرع

مورد دوم مربوط به حاکم شرع است که خود دو وجه پیدا می نماید: وجه اول زمانی است که فرزند یتیم است و تمام مواردی که برای پدر نقل شد در رابطه با حاکم شرع نیز مطرح می شود؛ (ر.ک. مراغی، ۱۴۱۷ق: ۵۵۹/۲؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق: ۴۴/۴) وجه دوم مربوط به مواردی است که کودک مرتکب جرائمی حدی و غیر حدی شده و از آنجا که حد بر وی به جهت عدم بلوغ جاری نمی شود در بعضی شرایط خاص با صلاح دید قاضی به جهت تربیت کودک می توان او را تعزیر نمود؛ چنان که محقق حلی در رابطه با سرقت صبی، حد سرقت را بر وی در ابتدا اجرا کردنی نمی داند، اما به حسب دفعات سرقت، مراتبی پلکانی برای مجازات وی بدین شکل قرار می دهد: «متی سرق... فإن کان صبیاً، عفی عنه مرة فإن عاد، أدّب. فإن عاد ثالثة، حکت أصابعه حتی تدمی. فإن عاد، قطعت أنامله. فإن عاد بعد ذلک، قطع أسفل من ذلک کما یقطع الرجل سواء». (حلی، ۱۴۱۲ق: ۳/۳۲۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ۱۰/۵۷۰)

نتیجه گیری

با توجه به مباحثی که در تحقیق پیش رو مطرح شد، چنین نتایجی به دست آمد:

۱. احکام تربیتی و قانونی بالغ و دیگران را بایستی از یکدیگر متمایز نمود؛ چرا که ضوابطی که برای هریک ارائه می شود در بسیاری از موارد متمایز از یکدیگر است.

۲. اگر بلوغ، امری تکوینی باشد فقط رشد جسمانی آن را محقق می‌نماید؛ چنان‌که در آیات قرآن کریم فقط به این ملاک توجه داده شده است، بدون آنکه از سن خاصی نام برده شود؛ اما اگر بلوغ، امری اعتباری لحاظ شود، سن خاص می‌تواند یکی از موجبات بلوغ در نظر گرفته شود؛ چنان‌که نگاه رایج فقها تأییدکننده چنین نگاهی به بلوغ است.

۳. از جمله آثار شرعی بلوغ، عبادات و حجاب دختران است که بایستی آثار هریک را مورد مذاقه قرار داد تا تکالیف مکلف در این دو تبیین شود.

۴. احکام دیگران نسبت به بالغ به احکام قانونی و تربیتی تقسیم می‌شود که از جمله احکام قانونی وجوب امریه معروف، قابلیت اجرای احکام جزایی، نفوذ تصرفات مالی و حرمت نظر به وجه و موی دختر بالغ است و مخاطب احکام تربیتی نیز از سویی پدر به عنوان ولی شرعی و از سوی دیگر حاکم شرع است که وظایفی را برای هریک به دنبال می‌آورد.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، الخصال، قم: جامعه مدرّسين حوزه علمیه.
۲. _____، ۱۴۱۵ق، المقنع، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۳. _____، ۱۴۱۳ق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: اسلامی.
۴. ابن شهید ثانی، محمد بن حسن، ۱۴۱۹ق، استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
۶. اراکی، محمد علی، ۱۴۱۴ق، المسائل الواضحة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: اسلامی.
۸. اعرافی، علیرضا، ۱۳۹۳، فقه تربیتی مبانی و پیش فرض ها، قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد، ۱۴۱۵ق، المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۰. انصاری شیرازی، قدرت الله، ۱۴۲۹ق، موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۱۱. ایروانی، باقر، ۱۴۲۷ق، دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، ج ۲، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۲. بحر العلوم، محمد، ۱۴۰۳ق، بلغة الفقیه، ج ۴، تهران: منشورات مکتبه الصادق.
۱۳. برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، ج ۲، قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۴. تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۲۷ق، المسائل المنتخبه، ج ۵، قم: دار الصدیقه الشهیده علیها السلام.
۱۵. جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ق، احکام القرآن، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۸ق، معاد شناسی، مشهد: نور ملکوت قرآن.

۱۷. حسینی عاملی، سیدجواد، ۱۴۱۹ق، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: اسلامی.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۱۹. _____، ۱۴۱۴ق، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۰. حلّی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
۲۱. _____، ۱۴۱۲ق، نکت النهایة، قم: اسلامی.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰ق، تحریر الأحکام الشرعية على مذهب الإمامية، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، قرب الإسناد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲۴. حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، بیروت: دار الفکر.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دار العلم.
۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۷۷، البلوغ حقیقته علامته و أحكامه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۰ق، ما وراء الفقه، بیروت: دار الأضواء.
۲۸. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. طباطبائی حائری، سیدعلی بن محمد، ۱۴۱۸ق، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۳۰. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم، ۱۴۱۹ق، العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، قم: اسلامی.
۳۱. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۲. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۹۰ق، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار

الكتب الإسلامية.

١٢١

٣٣. _____، ١٤٠٧ق، تهذيب الاحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٣٤. _____، ١٤٠٠ق، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، ج٢، بيروت: دار الكتاب العربي.
٣٥. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على، ١٤١٠ق، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، قم: كتاب فروشى داورى.
٣٦. _____، ١٤١٣ق، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٣٧. عاملى (شهيد اول)، محمد بن مكى، ١٤١٢ق، البيان، قم: محقق.
٣٨. _____، ١٤١٧ق، الدروس الشرعية فى فقه الإمامية، ج٢، قم: اسلامى.
٣٩. عريضى، على بن جعفر، ١٤٠٩ق، مسائل على بن جعفر و مستدركاتهما، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
٤٠. علوى عاملى، احمد بن زين العابدين، ١٣٩٩ق، مناهج الأخيار فى شرح الاستبصار، قم: اسماعيليان.
٤١. على بن موسى (امام هشتم (عليه السلام))، ١٤٠٦ق، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (عليه السلام)، مشهد: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
٤٢. فاضل أبى، حسن بن ابى طالب، ١٤١٧ق، كشف الرموز فى شرح مختصر النافع، ج٣، قم: اسلامى.
٤٣. فاضل هندى، محمد بن حسن، ١٤١٦ق، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: اسلامى.
٤٤. فخر رازى، محمد بن عمر، ١٤٢٠ق، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لبنان: دار إحياء التراث العربى.
٤٥. فيض كاشانى، محمد محسن، ١٤٠١ق، مفاتيح الشرائع، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى

نجفی.

۴۶. _____، ۱۴۲۹ق، معتصم الشيعة في أحكام الشريعة، تهران:

مدرسه عالی شهید مطهری.

۴۷. _____، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام أميرالمؤمنين

علی علیه السلام.

۴۸. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم:

منشورات دارالرضی.

۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر القمی، ج ۳، قم: دارالکتاب.

۵۰. کاظمی تستری، اسدالله، ۱۴۰۰ق، مقابس الأنوار و نفائس الأسرار فی أحكام النبی

المختار و عترته الأطهار علیهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

۵۱. کرکی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، قم: مؤسسة

آل البيت علیهم السلام.

۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۵۳. کوفی، محمد بن محمد، ۱۳۹۰ق، الجعفریات-الأشعثیات، تهران: مكتبة نینوی

الحديثة.

۵۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۵۵. _____، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام، ج ۲، تهران:

دارالکتب الإسلامية.

۵۶. _____، ۱۴۰۶ق، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه

آیت الله مرعشی نجفی.

۵۷. مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم:

مؤسسة فرهنگی اسلامی کوشانبور.

۵۸. _____، ۱۴۱۴ق، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، ج ۲، قم:

اسماعیلیان.

٥٩. مراغی، سید میر عبدالفتاح، ١٤١٧ق، العناوین الفقہیة، قم: اسلامی.
٦٠. مکارم شیرازی، ناصر، ١٤٢٥ق، أنوار الفقاهة، قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
٦١. مغربی، نعمان بن محمد، ١٣٨٥ق، دعائم الإسلام، ج ٢، قم: مؤسسة آل البيت علیہم السلام.
٦٢. مفید، محمد بن محمد، ١٤١٣ق، المسائل الصاغانیة، قم: کنگرہ جہانی ہزارہ شیخ مفید.
٦٣. _____، ١٤١٣ق، المقنعة، قم: کنگرہ جہانی ہزارہ شیخ مفید.
٦٤. واسطی زبیدی، محب الدین، ١٤١٤ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.

سازوکارهای تشخیص تناسب حکم و موضوع در دانش فقه امامیه

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۱

مهدی دهقان^۲

چکیده

در طریق استنباط حکم شرعی و فهم مقاصد شارع، قرائن عام و خاص بسیاری مؤثر است. یکی از این قرائن عام، رابطه‌ای است که بین حکم و موضوع وجود دارد. مناسبت در حکم و موضوع به این معنا است که برای شکل گرفتن حکم شرعی، ملاک‌هایی، به ذهن فقیهان می‌آید که به صورت «امر ارتکازی» عرفی و درونی درمی‌آید. ویژگی این مناسبت‌های شکل گرفته این است که تخصیص در حکم یا عمومیت در آن ایجاد می‌کند. نوشتار حاضر، این تناسب و سازوکارهای تشخیص آن را بررسی کرده و به تأثیر آن در شکل‌گیری ظهورات جدید برای نصوص می‌پردازد. از آنجا که این گونه برداشت‌های استنباطی در منابع تشریع، «منصوص» نبوده و حاصل شِمّ فقاہت و تلاش علمی فقیهان و اصولیان است، روش پژوهش، «اصطیادی» و مراجعه به آرای ایشان است. تعریف و تبیین مراد از مناسبت، عوامل پیدایش و سازوکار تشخیص آن، ادله حجیت و اعتبار آن، از جمله جهات دیگر موضوع این پژوهش خواهد بود. تناسب حکم و موضوع به عنوان قرینه‌ای «لّبی» متصل به دلیل لفظی محسوب می‌شود که حجیت آن بر اصل عقلایی «حجیت ظهور» و «فهم عرفی و اجتماعی نصوص»، استوار است.

کلیدواژه‌ها: تناسب، حجیت ظهور، عرف، مناسبت حکم و موضوع، مذاق شریعت.

۱. دانشیار گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران. (نویسنده مسئول) alishahi88@gmail.com

۲. دانش آموخته دکتری الهیات فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یاسوج. m_dehghans@yahoo.com

بخش مهمی از دانش اصول فقه را مباحث الفاظ تشکیل می‌دهد. از نخستین دوره‌های تاریخی علم اصول تا زمان حاضر، دقت‌ها و موشکافی‌های دانشمندان این دانش در تنقیح دلالت «دلیل لفظی» و کیفیت دریافت معنا، سیر تکاملی داشته است. اصولیان با استناد به حجیت ظواهر الفاظ که برگرفته از بنای عقلا، حکم عقل و سیره متشرعان است در پی آشکارسازی معنای بنیادین متن که همان مراد متلکم است، بوده‌اند. آنان در مباحث الفاظ، از ظواهر کلمات هر متکلمی، چه شارع و چه غیر آن، بحث می‌کنند و در این باره، بحثی «کبروی» و «صغروی» دارند. هدف از بحث کبروی، اثبات حجیت ظواهر الفاظ و مقصود از بحث صغروی، تشخیص صغراهای «اصالت ظهور» است. بحث «مناسبت حکم و موضوع» از جمله دقت‌هایی است که در بحث‌های صغروی مباحث الفاظ، با بهره‌گیری از عرف و «ارتکاز عقلایی» انجام شده، موجب شکل‌گیری ظهورهای نوینی برای ادله لفظی شده و راه‌حلی برای کشف حکم پدید می‌آورد.

۱- تناسب حکم و موضوع

۱-۱- جایگاه بحث تناسب حکم و موضوع

در اصول فقه بحث تناسب میان حکم و موضوع، در مباحث «الفاظ» و «حجت» موضوعیت پیدا می‌کند. (اصغری و دیگران، ۱۳۹۴: ۵) در دانش اصول فقه، ظهوری از حجیت برخوردار است که از «متفاهم عرفی» نیز برخوردار باشد، در نتیجه، تناسب میان حکم و موضوع که از ارتکازات عرفی عقلایی شمرده شده و سبب ظهور و «انسباق» به ذهن می‌شود را می‌توان به‌عنوان قاعده‌ای اصولی تبیین کرد. (دهقان و دیگران، ۱۳۹۶: ۸۵-۱۰۵)

۱-۲- مناسبت در اصطلاح اصولیان امامیه

ارتباطاتی که در عالم تشریع در برابر «تکوینیات» موجود است، به دو گونه تقسیم می‌شود: یا این ارتباطات وابسته به حکم و موضوع است، چنان‌که وجوب حج، مشروط به تحقق استطاعت

است،^۱ یا مربوط به حکم و موضوع نیست، بلکه مربوط به ارتباط حکم با امور دیگری به جز موضوع است که خود بر پنج قسم است: نخست، ارتباطهایی که میان خود احکام برقرار است، چنان که وجوب با حرمت رابطه تضاد دارد؛ دوم، پیوندی که میان حکم و متعلق آن وجود دارد، همچنان که وجوب نماز یا روزه، سبب انجام آن‌ها توسط مکلف می‌شود؛ سوم، پیوندی که میان حکم و مقدمات آن است، چنان که وجوب نماز به وضو که مقدمه آن است، وابسته است؛ چهارم، ارتباطهایی که در داخل حکمی شرعی، دیده می‌شود، بدین گونه که حکم شرعی به عملی که دارای جزءهای گوناگون است، وابسته می‌شود، چنانکه وجوب به نمازی تعلق می‌گیرد که دارای اجزای متعدد است؛ پنجم، ارتباطاتی که به صورت ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی برقرار می‌شود.

درباره قسم اول یعنی ارتباطات میان حکم و موضوع، ابتدا بایستی بدین نکته توجه نمود که برای حکم شرعی دو گونه ثبوت وجود دارد: نخست، ثبوت حکم در شریعت اسلام که قانونی در بین دیگر قوانین شناخته می‌شود و دوم، ثبوت حکم برای افراد خارجی. در «عالم تشریع»، ثبوت هر حکمی بر هیچ چیز دیگر وابسته نیست؛ هر قانونی در مرحله جعل قانون و انشای آن و پیش از مرحله فعلیت و امثال آن، فقط خواهان جعل و انشای آن قانون است؛ ولی در «مرحله فعلیت»، حکم شرعی گاهی وابسته به چیزی است که حکم بدون حصول آن فعلیت پیدا نمی‌کند، از آنجا که انجام فریضه حج وابسته به استطاعت است، اگر فرد مستطیع پیدا نشود، در عالم خارج، حجبی انجام نمی‌شود. در اصطلاح اصول، موضوع حکم را به اموری می‌گویند که فعلیت یافتن حکم مجعول، وابسته به آن‌ها است.

ارتباط میان حکم و موضوع از نظری شبیه ارتباط موجود بین سبب و مسبب است که وجود موضوع سبب می‌شود که حکم به فعلیت برسد. در نتیجه می‌توان به این دیدگاه رسید که حکم توانایی موضوع سازی برای خودش را ندارد. (صدر، ۱۴۰۶ ق: ۱/۱۱۶-۱۲۸؛ اسلامی، ۱۳۸۷: ۳۰۹/۱-۳۱۷)

۱. ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران، ۹۷)

۱-۳- کیفیت قرینیت تناسب حکم و موضوع

فقیهان و اصولیان امامیه، مناسبت را گونه‌ای از قرینۀ عرفی می‌دانند؛ به همین سبب، گاه عنوانی در موضوعات احکام گوناگون به کار رفته، ولی عرف از آن عنوان، چیز واحدی نمی‌فهمد، به گونه‌ای که گاه قیدی را در موضوعی دخالت داده است؛ برای نمونه در «هبه»، کمترین تغییر در عین، موجب می‌شود برای برگرداندن آن مانع ایجاد شود؛ برخلاف «خیار تفلیس» که تغییرهای اندک مانع از برگرداندن مال نیست. این اختلاف در باب‌های گوناگون، از اختلاف مناسبات احکام با موضوعات ناشی می‌شود که در فهم عرفی ریشه دارد. (خوئی، ۱۳۵۲: ۴۱۰/۲-۴۱۱)

۱-۴- حجیت مناسبت حکم و موضوع

برای استدلال به «سازواری» میان حکم و موضوع، باید به مسائلی توجه نمود. نخستین امر مهم، رسیدن چنین مناسبتی به حد ظهور است، به گونه‌ای که اگر این ظهور محقق نشود، چنین مناسبتی حجیت ندارد، حتی اگر امور دیگر در آن لحاظ شود؛ چراکه حجیت مناسبت حکم و موضوع به اصالت ظهور است، در نتیجه باید این مناسبت، در دلیل، ظهوری کامل پدید آورد تا حجت باشد؛ بنابراین اگر در حد «اشعار» باقی بماند، نمی‌تواند حجت باشد؛ زیرا بسیاری از فقیهان بر این باورند که اشعار نه تنها در مناسبت میان حکم و موضوع، بلکه در همه جا تا زمانی که به مرتبۀ ظهور نرسد، حجت نیست. (حسینی میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۱۳/۵؛ خوئی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۰/۵-۱۳۱)

در صورتی که ظهور به عنوان «مقتضی» در مناسبت حکم و موضوع وجود داشته باشد، حجیت آن در گرو «عدم مانع» خواهد بود. از جمله این موانع، نبود نص صریح برخلاف مناسبت است؛ چنان که گاه پیش می‌آید، در موردی مناسبت و سازواری میان حکم و موضوع وجود دارد، ولی از سوی دیگر نص و دلیلی یافت می‌شود که این مناسبت را نادیده انگاشته، بلکه آن را نفی کرده و برای آن اعتباری قائل نشده است؛ برای نمونه، بیشتر فقیهان در جنایت بر روی بیضۀ چپ، بر این باورند که دارای نصف دیه است، ولی در برابر، روایتی وجود دارد که آن را به

دوسوم ديه افزایش داده و علت آن را به وجود آمدن فرزند از بیضه سمت چپ دانسته است: «عن ابی عبد الله علیه السلام قال: الولد يكون من البيضة اليسرى فإذا قطعت ففيها ثلثا الدية و في اليمنى ثلث الدية». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۱۱/۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۹۶/۲۴) بنا بر گزارش فقیهان، این روایت از جهت سند ضعیف است؛ زیرا اول اینکه «مرفوعه» است و دوم اینکه در سند آن محمد بن هارون قرار گرفته که فردی ضعیف است. (خوئی، ۱۴۲۱ق: ۳۹۰/۴۲)

صاحب ریاض در پاسخ به استدلال به این روایت می نویسد: این تعلیل فقط می تواند از باب مناسبت حجت باشد، ولی این مناسبت نمی تواند در برابر دیگر ادله که در این مورد وارد شده، حجت باشد. (طباطبائی، بی تا: ۵۵۰/۲)

مانع دیگر در جایی است که دلیلی در برابر مناسبت از سوی شرع صادر شده که هرچند مناسبت میان حکم و موضوع خیلی شدید است، با این حال شارع این مناسبت را معتبر ندانسته است؛ مثلاً در جامعه ای این باور جا افتاده که نمی شود عالمی باشد که اکرام آن واجب نباشد، زیرا برای عالمان احترام فراوانی قائل اند؛ در این صورت شارع می گوید: «الفاسق لیس بعالم»، تا با این فهم آن ها رودررو نشود، ولی حکم مخالف با باور آن ها را صادر کرده باشد؛ دلیل «لا طلاق الا باشهاد» نیز از همین قسم است.^۱ (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۰؛ علیشاهی و ارژنگ، ۱۳۹۱: ۶۷-۸۶)

مخالفت با اصول قطعی را می توان مانع دیگری در این باب تلقی کرد؛ چنان که در جایی که دلیل روایی وجود داشته باشد، روی گرداندن از نصوص و برگشت به حکم مخالف با اصل به مجرد وجود مناسبت، درست نیست. (حکیم، ۱۴۰۴ق: ۲۳۶/۷)

۲- سازوکار تشخیص مناسبت حکم و موضوع در دانش فقه

تناسب حکم و موضوع، به عنوان قرینه عرفی، در ابواب گوناگون فقهی مورد استفاده فقیهان قرار گرفته است. در این پژوهش نمونه هایی از سازوکار تشخیص آن در فقه مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. قاعدة «لا ضرر ولا ضرار».

۲-۱- فهم عرفی

فهم عرفی در حوزه‌های گوناگونی مطرح می‌شود که بعضی از آن‌ها حجیت ندارند و در باب مناسبت حکم و موضوع مورد بحث قرار نمی‌گیرند. به‌طور کلی، می‌توان حداقل سه حوزه برای نقش عرف لحاظ نمود: اول اینکه جایگاه عرف در استنباط احکام شرعی به‌صورت مستقل لحاظ می‌شود و به عبارت دیگر موضوعیت دارد و دوم اینکه به‌صورت غیرمستقل لحاظ می‌شود و در واقع «عرف» در جهت نیل به احکام شرعی طریقت دارد.

در صورت نگاه استقلالی به عرف، خود به دو گونه دسته‌بندی می‌شود: اول اینکه در برابر عرف، شرع وجود دارد، به گونه‌ای که این دو با یکدیگر قابلیت جمع ندارند؛ یقیناً در صورت وجود دلیل شرعی، به عرفی که با شرع رویارویی دارد توجه نمی‌شود و چنین عرفی منشأ اثر نخواهد بود؛ دوم اینکه در برابر عرف، شرع وجود ندارد که از میان این صورت و صورت نگاه غیراستقلالی، در صورتی که عرف در زمینه‌ای نظر داشته باشد و در مقابل، شرع نیز در آن زمینه، دیدگاهی بیان نکرده باشد، می‌توان تا زمانی که شارع از آن عرف ردع و منعی نکرده و با اصول کلی دین مبین اسلام نیز تعارضی نداشته باشد، به آن عمل نمود. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۳۰۳)

قسم دیگر (نگاه غیراستقلالی) که دارای نقشی انکارنشدنی برای عرف است، طریقت‌داشتن عرف برای کشف حکم شرعی است، که از موارد مبهم در احکام شرعی پرده برمی‌دارد. در این راستا از جمله اشکالاتی که روشنفکران مطرح می‌کنند این است که در باب موضوع یا موردی خاصی، دلیلی از قرآن کریم یا معصوم وجود ندارد و در این صورت، از راه توجه‌دادن به عرف زمان نزول، مشکل حل می‌شود؛ برای نمونه، در بعضی از مسائل همچون نوع حجاب، ارتکازی در ذهن عرف زمان نزول وجود داشته^۱ که بایستی زن در برابر مرد، پوشش کامل داشته باشد و

۱. شکی نیست در اینکه بعد از نزول آیه حجاب، زن‌ها به پوشیدن جلیاب و عبا برای رفتن به کوچه و بازار اقدام نموده و صورت‌های خود را می‌پوشانیدند، مگر به‌صورت شاذ و نادر و این مطلب با مراجعه به تاریخ، به بهترین صورت روشن می‌شود، حتی اگر زنی از اشراف بود و حجاب نداشت، به او اعتراض می‌کردند؛ مثل اینکه خواهرزاده عایشه، دختر طلحه، همسر مصعب بن زبیر که نامش عایشه بود و نهایت وجاهت را داشت و بدون حجاب ظاهر می‌شد، به او اعتراض کردند. همچنین کلام زینب، دختر امیر مؤمنان (علیه السلام) در شام برای یزید در خطبه کذایی که فرمود: «قد هتکت ستورهنّ و ابدیت وجوههن»، (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۰۸؛ کفعمی عاملی،

زنان از پوشیه استفاده می نمودند، به گونه ای که اگر زنان صورت خود را نمی پوشاندند از زنان کفار محسوب می شدند؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۴/۴۵) بنابراین هیچ گاه سؤال نشده است که آیا پوشاندن صورت برای زنان واجب یا مستحب است، بلکه در جهت خلاف آن می پرسیده اند و در روایتی وارد شده است: «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: الرَّجُلُ الْمُحْرِمُ يَرِيدُ أَنْ يَنَامَ - يَعْطَى وَجْهَهُ مِنَ الذُّبَابِ قَالَتْ: نَعَمْ - وَلَا يَحْمَرُّ رَأْسُهُ - وَ الْمَرْأَةُ لَا بَأْسَ أَنْ تُعْطَى وَجْهَهَا كُلُّهُ». امام عليه السلام در پاسخ به اینکه آیا در زمان حج، زن بایستی صورتش را باز بگذارد و نپوشاند، پوشاندن چهره را در صورت ضرورت بی اشکال می دانند که اگر در حالت عادی، زنان چهره خود را نمی پوشاندند، در رابطه با نپوشاندن، سؤالی برای آن ها مطرح نمی شد. (حر عاملی، ۱۴۰۷ق: ۵۰۶/۱۲) این روایت از جهت سند نیز صحیح است. (خونی، ۱۴۲۱ق: ۴۷۴/۲۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق: ۱۹۳/۴)

در واقع، فهم عرفی بر پایه ضوابط دقیقی است که عقل بدان راه ندارد و در نتیجه باید همه خصوصیات را در نظر گرفت؛ یعنی مقام ها، مناسبت بین حکم و موضوع، حال متکلم و امرکننده، حال شنوده، کیفیت ظروفی که حکم در آنجا صادر شده و این قابلیت را دارد که انسان، «مأمور به» را در آن ظروف به جا بیاورد و دیگر «قرینه های محفوفه» باید در نظر گرفته شود تا گستره دلالت این سکوت روشن شود و به دست بیاید که اگر شارع سخنی گفت و از آن سو در کلام خود قرینه ای نیاورد، چه اندازه از سکوت او، اطلاق استفاده می شود. که به همان مقدار، این لفظ در آن معنای مطلق، حجت دارد و نمی توان آن را به موردی خاصی مقید کرد و با ادعای انصراف، نبود اراده و مانند این ها، لفظ را از ظهور انداخت؛ زیرا هنگامی که لفظ با سکوت همراه شد و معنای اولی خودش را یافت و در آن ظهور پیدا کرد، آن ظهور، حجت است و این، امری عرفی، وجدانی و زیر نظر ادراک انسانی است که با ذوق سالم، درک کننده حقایق وجدانی می شود. اینکه مسئله ای به عرف سپرده شود بسیار آسان است؛ ولی ملاک تشخیص عرف تا آن اندازه دقیق است که عقل هم راهی به دستیابی آن ندارد! از این رو، عقل در کار عرف

۱۴۰۵ق: ۷۳۹) بر این مسئله دلالت می کند؛ پس هریک از هتک ستر و ظاهر کردن وجوه، دلیل مستقل مقصود، است. (جعفریان، ۱۴۲۸ق: ۵۰۷/۱)

نمی‌تواند دخالت کند و آن را کم یا زیاد کند و ملاک و مناطش به قدری دقیق است که مزاحم و معارضی برایش پدید نخواهد آمد. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق: ۶۹/۲)

۲-۱-۱- نقش عرف در تعیین مصادیق احکام شرعی

نیاز به عرف برای تطبیق مفاهیم موجود در روایات بر مصادیق، مورد اختلاف است و برخی باور دارند که به عرف نمی‌توان مراجعه کرد؛ چون عرف در این موارد با تسامح برخورد می‌کند، آن‌هم از نوع تسامح‌هایی که با واقع مطابقت ندارد؛ مانند تسامحی که عرف در اطلاق اسم اندازه‌ها بر کمیت بیشتر یا کمتر، استفاده می‌کند و بر حجّیت این گونه تسامح‌ها نمی‌توان دلیلی یافت.^۱ (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۵۷؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۴۹۴/۴؛ عراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۹/۴)

این باور اگرچه در مواردی که شرع، حدود موضوع را معین نموده، امر درستی است، ولی این گونه نیست که شارع در همه حوزه‌ها حدود و قیود موضوع را معین نموده باشد و وجود چنین امری اگرچه از جانب شارع استحاله ندارد، اما فرض وقوع آن با توجه به شرایط ممنوعیت نقل حدیث پس از وفات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله که دستیابی به مفاد حقیقی احکام شرع غیرممکن شد، تقریباً ناممکن است.

بر این اساس است که برخی از فقیهان، اعتماد بر عرف را در مرحله تطبیق، فقط منحصر به امور واقعی دانسته‌اند که عرف ممکن است در تشخیص آن‌ها به خطا گرفتار شود؛ مانند تطبیق آب کر بر آب در خارج؛ برخلاف اعتباریات که در آن‌ها می‌توان به عرف مراجعه کرد؛ مانند تطبیق مفهوم بیع بر مصداق‌های خارجی آن؛ (طباطبائی حکیم، بی‌تا: ۵۰) بنابراین عرف همان گونه که در تشخیص مفاهیم، مرجع است، در تشخیص مصادیق نیز می‌تواند مرجع باشد؛ بنابراین، برای تشخیص مفهوم خون و مصداق خارجی آن در صورت امر به شستن لباس و

۱. بدین جهت برخی از فقها حکم کرده‌اند که اگر زن حتی لحظه‌ای پیش از انقضای عده در صورت التفات به اینکه در عده است، ازدواج کند، ازدواجش باطل بوده و تا ابد بر آن مرد حرام می‌شود. همچنین حکم کرده‌اند که آب کمتر از کر هرچند به مقدار یک مشت باشد، به مجرد ملاقات با نجاست، نجس می‌شود. همچنین حکم کرده‌اند که در کمتر از مسافت شرعی، هرچند یک گام، نماز شکسته نمی‌شود. تمام این فتاوا به دلیل این است که شارع به مصادیق مبتنی بر مسامحه عرفی اعتنا ندارد و آن را سبب تحقق عناوین آن مصادیق نمی‌داند و به نظر شارع، عرف مسامحی نمی‌تواند مصادیق عناوین شرعی را تشخیص دهد. (ساعدی، بی‌تا: ۲۶۹/۴۵)

پاک کردن خون از آن، باید به عرف مراجعه نمود.^۱ (خمینی، ۱۴۲۳ق: ۵۲۴/۱؛ ساعدی، بی تا: ۲۷۰/۴۵)

در این راستا برخی بر این باورند که اگرچه عرف نسبت به تصرف در احکام آزاد نیست، زیرا «حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة و حرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۸/۱)، بلکه نگاه عرف نسبت به موضوع با تغییر مقتضیات، دگرگون می شود و به پیروی از آن، احکام نیز دچار دگرگونی می شوند؛ چنان که مرحوم نجفی در این باره می نویسد:

«برخی از فقیهان بر این باورند که موضوعات احکام دگرگون شدنی نیستند و در تعیین مرزهای موضوعات، به عرف رایج زمان پیامبر و ائمه (علیهم السلام) باید مراجعه کرد؛ برای همین، آنچه در زمان پیامبر و ائمه (علیهم السلام) مکمل و موزون بوده، نمی توان آن را به گونه گزاف و بدون تعیین اندازه آن به فروش رساند، هرچند پس از زمان آن ها به امور گزافی تغییر پیدا کرده باشد؛ زیرا در غیر این صورت، لازم می شود که احکام با دگرگونی زمان و مکان، دگرگون شوند و این مطلب، لعب و بازی با احکام شرعی است.»

ایشان در پاسخ می نویسد: «تغییر در زمان و مکان به تغییر احکام نمی انجامد، بلکه به تغییر موضوعاتی که احکام بر آن ها مترتب می شود، می انجامد و این مطلب در همه موضوعات و عناوین واردشده در شریعت به همین گونه است.» (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۲/۴۲۶-۴۲۹)

به نظر می رسد پاسخ صاحب جواهر صحیح نباشد و بایستی عبارات قرآن کریم و روایات را بر اساس عرف زمان نزول لحاظ نمود و اگر عرف آن زمان مطلبی غیر از عرف الآن فهمیده

۱. اگر مفهوم خون دارای مصداق برهانی عقلی باشد که عبارت از رنگ باقی مانده در پارچه پس از شستن آن است، عرف با دقت و عدم تسامح، راهی برای تشخیص آن ندارد، بلکه فقط عقل برهانی است که حکم می کند رنگ به جامانده خون است؛ زیرا رنگ عَرَض است و عَرَض از جوهر جدا نمی شود و به دقت عقلی، رنگ عبارت است از اجزای کوچک خون که همچنان در لباس باقی مانده، ولی به این دقت عقلی توجّهی نمی شود؛ چون در ذهن عرف چنین نقش بسته شده که رنگ، بیرون از حقیقت و ماهیت خون است. (ساعدی، بی تا: ۲۷۰/۴۵)

۲. این دسته از روایات دارای تواتر معنوی است؛ بنابراین صدور آن ها قطعی و یقینی است. (کاشف الغطاء، بی تا: ۴۷۲/۳۲)

است، قطعاً عرف زمان نزول ترجیح می‌یابد؛ چراکه احکام بر اساس فهم متعارف زمان نزول وضع شده و در واقع احکام مطابق با فهم عرفی آن زمان نازل شده است؛ چراکه اگر احکام بر اساس چنین فهم متعارفی نازل و وضع نمی‌شد، «نقض غرض» می‌شد و رسالت اسلام به ثمر نمی‌نشست.

ممکن است گفته شود، سخن و کلام از چنین امکانی برخوردار است که در هر زمانی مطابق با عرف همان زمان معنا شود، اما تصور صحیح این مسئله موجب می‌شود، نادرستی چنین ادعایی به اثبات برسد؛ چراکه اگر عرف زمان نزول معنایی را از عبارت متوجه می‌شد که عرف زمان‌های بعد، چیزی خلاف و مقابل آن را متوجه می‌شد و فرض هم این بود که عبارت بایستی طبق عرف هر زمانی معنا شود، موجبات تناقض در احکام شرع فراهم می‌آمد و مقصود نهایی شارع از حکم شرعی به دست نمی‌آمد. علت قائل شدن به ملاک بودن عرف هر زمان را می‌توان در این امر جست‌وجو نمود که اگر چنین امری ملاک نباشد، در فهم عبارات شرعی نمی‌توان به عرف هر زمانی مراجعه نمود که در پی آن بسیاری از احکام مستحده بی‌پاسخ باقی می‌ماند. به دیگر سخن، اگر عرف هر زمانی برای مردم همان زمان لحاظ نشود، عبارات شرعی پاسخ‌گوی نیازهای مردمان زمان دیگر نخواهد بود؛ چراکه عبارات بر اساس نیازهای عرف زمان نزول صادر شده است، در حالی که احکام شرعی بایستی در تمام زمان‌ها و مکان‌ها پاسخ‌گو باشد.

این اشکال چنین پاسخ داده می‌شود که برای پاسخ‌گویی در تمام شرایط، لازم نیست ملاک بودن عرف در تمام زمان‌ها لحاظ شود، بلکه از سویی در بعضی از نصوص شرعی، فهم عرفی زمان نزول آن با تمام زمان‌ها یکی است و از سوی دیگر در صورت تفاوت فهم عرفی، فهم عرفی زمان نزول، ملاک قرار می‌گیرد و بعد از فهم علت حکم، «تنقیح مناط» شده و حکم شرعی برای تمام زمان‌ها لحاظ می‌شود. برای نمونه، اگر در ادله از بیع با «کیل» منع شده باشد، مناط آن استخراج می‌شود که جهل و «غرر» یکی از دو طرف مورد معامله است و بعد در تمام معاملاتی که چنین مناطی وجود داشته باشد، منع یادشده اعمال می‌شود. ممکن است در بعضی از عرف‌ها بیع با کیل، غرری باشد و در بعضی عرف‌های دیگر غرری نباشد که در مورد اول، منع روایت شامل آن می‌شود و در مورد دوم، ادله منع بیع با کیل، شاملش نمی‌شود، حتی اگر عرف

زمان‌های بعد به آن بیع با کیل بگویند، چون ملاک حکم در زمان نزول را ندارد.

۲-۱-۲- نقش عرف در تبیین دلالت و ظهور

دلالت عرفی برای حجیت داشتن نیاز به دلیل ندارد؛ زیرا در کبرای حجّیت وارد می‌شود. از آن‌سو، حجّیت ظهور با تنقیح موضوع از این جهت متفاوت است که ظهور، به هم‌زمانی آن با عصر معصوم (علیه السلام) نیاز دارد؛ زیرا ظهوری حجّت است که اراده جدی امام معصوم (علیه السلام) در آن به دست آمده باشد؛ در نتیجه اگر در مطابقت، شک وجود داشته باشد، اصل، ظهورنداشتن نوعی برای کلام است. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۲۳۵/۴؛ ساعدی، بی تا: ۲۶۵/۴۵)

۲-۱-۳- ترجیح عرف ارتکازی بر عرف محاوره‌ای

آخوند خراسانی به دو روش «عرف محاوره» و «عرف ارتکاز» در فهم نصوص اشاره می‌کند، آنجا که به جمله «العنب إذا غلی یحرم» اشاره کرده است. ایشان حرمت در این جمله را در کشمش نیز جاری می‌داند؛ زیرا هرچند عرف از این جمله چنین می‌فهمد که موضوع حرمت، مخصوص انگور است، ولی عرف مستند به مناسبت میان حکم و موضوع، موضوع حکم را به کشمش نیز سرایت می‌دهد؛ زیرا از نگاه عرف، انگور و کشمش، هرچند متفاوت هستند، ولی هر دو از حالت‌های موضوع هستند. (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۴۲۸)

۲-۱-۴- ترجیح رویکرد عرفی بر رویکرد عقلی در فهم احکام

رویکرد عرف در مقابل رویکرد عقلانی قرار می‌گیرد که در رویکرد عرفی، دقت‌های موجود در رویکرد عقلی لحاظ نمی‌شود، به گونه‌ای که اگر این دقت‌ها لحاظ شود، احکام حرمت و وجوب جابه‌جا می‌شود؛ چنان‌که در بحث حرمت «مسّ خطّ کنده کاری شده قرآن»، برخی از فقیهان تردید نموده‌اند و بر این باورند که چنین خطی چون وابسته به هوا است، قابلیت لمس ندارد و بر لمس آن، مس صدق نمی‌کند. این گونه استدلال از این جهت که وابسته به دقت‌های فلسفی است، صحیح نیست؛ بلکه در مانند این گونه موارد، به عرف باید مراجعه کرد و عرف بین مس قرآنی که کنده کاری شده باشد با دیگر خطوط قرآن، تفاوتی در حرمت نمی‌بیند؛ زیرا هر دو مورد، لمس‌شدنی است و در نتیجه، حرمت لمس شامل همه این خطوط می‌شود. (خوئی،

۱۴۱۸ق: ۵۳۲/۳؛ خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۸۱/۵؛ ساعدی، بی تا: ۲۶۸/۴۵)

۲-۱-۵- نقش لوازم عرفی در استنباط احکام از ادله

در فهم ادله شرعی نباید فقط بر «ظهورات مطابقی» تکیه شود، بلکه لوازم عرفی آن نیز در استنباط احکام شرعی از ادله لحاظ می‌شود. برای نمونه فقیهان برای بحث لزوم در معاملات به آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده، ۱) استدلال کرده‌اند که حرمت نقض عقود را می‌رساند، یا برخی، برای جواز نگاه کردن به دختر خردسال، به لازم نبودن پوشاندن سر او استدلال کرده‌اند؛ چون باور دارند عرف بین این دو مسئله ملازمه برقرار می‌کند. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۹ق: ۲۵۹؛ عراقی، ۱۴۱۷ق: ۹۸/۱؛ ساعدی، بی تا: ۲۷۱/۴۵) دلیل جواز نپوشاندن سر دختر خردسال این روایت است: «لا تَغْطِیْ رَأْسَهَا حَتَّى تَحْرَمَ عَلَيْهَا الصَّلَاةَ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۸/۲۰) (دختر تا زمانی که نماز بر وی [به جهت حیض] حرام نشده است، می‌تواند سر خود را نپوشاند.) این روایت که از جهت سند صحیح است (سند، ۱۴۳۱ق: ۳۶۵/۱) هرچند بر جواز پوشیده نبودن سر دلالت دارد، ولی به ملازمه عرفی، بر جواز نگاه کردن انسان بالغ به وی نیز دلالت می‌کند.

۲-۲- کشف مذاق شریعت

صاحب جواهر، شناخت «مذاق شرع» را معرفتی خدادادی معرفی می‌کند که به برخی از بندگان خود روزی کرده است؛ (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۹۵/۳۰) چنان‌که در روایاتی که فقیهان آن‌ها را «مستفیض» دانسته‌اند (آل‌عصفور، ۱۳۹۱ق: ۹۴/۱۴) در رابطه با علم، نظیر این تعبیر مشاهده می‌شود: «لیس العلم بکثرة التعلم، إنما هو نور یقذفه الله فی قلب من یرید أن یرید». (مجلسی، ۱۴۱۰ق: ۱۴۰/۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰/۱) یا در روایت دیگری امام (علیه السلام) می‌فرماید: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۲/۲) اگر چنین دیدگاهی پذیرفته شود، نمی‌توان اصولی خاص و برنامه‌ای منسجم و ضابطه‌مند برای دستیابی به مذاق شرع ارائه داد و اگر کسی به چنین معرفتی دست یابد، نمی‌تواند به این استعداد دست یابد.

ولی اگر ضابطه‌مندی در دستیابی به مذاق شرع مورد قبول قرار گیرد، می‌توان از سویی ضوابطی را برای آن ارائه نمود، تا هرکسی ادعای دستیابی به مذاق شارع ننماید و از سوی دیگر اگر کسی به چنین معرفتی دست یافت، بتواند بر رسیدن به چنین قدرتی استدلال نماید. در این راستا با ممارست و پی‌جویی در ادله می‌توان تا حدودی به مذاق شرع دست یافت؛ زیرا با

پی‌جویی پیوسته در آثار شرعی می‌توان از روش شارع در جعل احکام پرده برداشت و نسبت به مذاق شرع آگاهی یافت. (علیشاهی، ۱۳۹۰: ۱۵۵-۱۹۰)

برخی از پژوهشگران، طریق رسیدن به مذاق شرع را این‌گونه تبیین نموده‌اند: با توجه به گستردگی دامنه شریعت و جاودانگی آن، روشن است که دستیابی به مذاق شارع تابعی از ممارست پیوسته در استنباط، آشنایی با احکام و درک دستگاه‌واره‌ای از نظام شریعت است. به عبارت دیگر، برای نیل به مذاق شرع، توجه به این امور ضروری به نظر می‌رسد: بررسی اسناد مبین مقاصد شریعت، درک قطعی عقل، مقایسه مورد مذاق با احکام شرعی دیگر، واکاوی پیامدهای هر حکم، ارتکاز قطعی متشرعه، رویه قانون‌گذاری شارع یا روش او در بیان شریعت، جهان‌بینی شارع و سازگاری یا ناسازگاری با مجموعه شریعت. (علیدوست و عشایری، ۱۳۸۸: ۱۱-۲۴)

اگرچه نمی‌توان به‌طور کامل به مذاق شرع دست یافت، می‌توان حداقل‌هایی را برای نیل به آن لحاظ نمود تا هرکسی ادعای رسیدن به آن را ننماید و ادعای صحیح از سقیم تشخیص دادنی باشد. به عنوان نمونه، شیخ انصاری در باب ادله «حجیت برائت در شبهه تحریمی» به این مذاق و طریقه شارع اشاره می‌نماید که شارع فقط به بیان محرمات می‌پردازد و مباحات را تک‌تک تبلیغ نمی‌کند و این امر اتفاق نمی‌افتد مگر به دلیل آنکه رخصت و اجازه انجام فعل به بیان نیاز ندارد و نبود نهی در مباح بودن آن کفایت می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۱/۳۳۴)

محقق حلی نیز بر این مطلب صحه گذاشته و می‌نویسد:

«اهل شرایع همگان کسی را که روی به مشتبهات بیاورد تخطئه نمی‌کنند و بر چنین شخصی هنگامی که می‌خواهد چیزی را تناول کند، لازم نمی‌دانند که بر اباحه‌اش نصی وجود داشته باشد و او را در بسیاری از محرمات که بدون علم تناول نموده است، معذور می‌دانند؛ در حالی که اگر مذاق شارع اصالت حظر بود، اهل شرایع چنین شخصی را به سرعت تخطئه می‌کردند تا زمانی که علم به اذن پیدا شود.» (حلی (محقق)، ۱۴۰۳ق: ۲۰۵)

مورد دیگر از مذاق شرع در جایی مطرح شده است که امر «دایر بین محذورین» (وجوب

و حرمت) است که برخی ترجیح جانب حرمت را بر جانب وجوب صحیح دانسته و این گونه استدلال نموده‌اند که «دفع مفسده» بر «جلب منفعت» اولویت دارد؛ زیرا غالباً دفع مفسده در حرمت، ملازم با انجام عمل حرام است و در وجوب تحصیل، مصلحت ملازم با انجام فعل واجب است و شارع و عاقلان به دفع مفسده اهتمام بیشتری داشته‌اند. (حلی (علامه)، ۱۴۲۵ق: ۳۲۹/۵؛ انصاری، ۱۴۱۶ق: ۳۹۹/۱)

کارکردهای گوناگون مذاق شریعت توسط فقها نقش بسزایی در باب مناسبت حکم و موضوع ایفا می‌نماید. به‌طور کلی حوزه‌هایی که مذاق در آن ورود پیدا می‌نماید یا در زمینه حکم شرعی یا در زمینه موضوع شرعی است که هریک به اقسامی منقسم می‌شود و نقش مذاق در هر کدام متفاوت از دیگری به نظر می‌رسد.

۲-۱- سازوکار مذاق شریعت در حوزه حکم شرعی در باب مناسبت حکم و موضوع سازوکار مذاق در این حوزه با توجه به حالات گوناگونی که برای حکم شرعی رخ می‌دهد، گوناگون می‌شود. توضیح آنکه گاهی حکم شرعی در رابطه با موضوعی یا به‌طور کلی وارد نشده یا اگر وارد شده در رابطه با برخی از موارد آن آمده و نسبت به موارد دیگر آن ساکت است که در این موارد مذاق شرع به‌عنوان تنها دلیل مطرح می‌شود^۱ و در واقع، یکی از راهکارها برای پُر نمودن خلأ حکم در امور مستحدثه محسوب می‌شود. برای نمونه، شروطی مانند عقل، علم، عدالت و ایمان در مرجعیت، ضروری دانسته شده است، چراکه فقدان این شرایط در مرجع، سبب پایین آمدن مقام مرجعیت و سرپرستی مؤمنان خواهد شد. تنها دلیلی که فقیهان، برای ضروری بودن این شرایط در مرجعیت استناد می‌کنند، مذاق شریعت است. (خوئی، ۱۴۱۰ق: ۲۲۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۷۹/۲)

۱. آیت‌الله خوئی در استدلال بر شرط رجولیت برای مرجع تقلید می‌فرماید: «از مذاق شرع به دست می‌آید که وظیفه زنان، محفوظ داشتن خویش از طریق پوشش و خانه‌داری و امثال آن است و اجتناب از اموری که منافی با آن است؛ بنابراین اشتغال به افتا، مرجعیت و ریاست، موجب می‌شود که مورد مراجعه فراوان مردان قرار بگیرد که شارع بدان رضایت نمی‌دهد.» (خوئی، ۱۴۱۰ق: ۱۸۷/۱) آیت‌الله حکیم در باب زکات، در استدلال بر وجوب انتقال زکات از شهری به شهر دیگر در صورت نبود مستحق در شهر سکونت می‌نویسد: «واجب است زکات را به آن شهر انتقال بدهد تا به‌دست مستحق برسد تا موجب تضييع حق مستحقان زکات نشود که مذاق شارع بر تحریم چنین تضييعی است.» (حکیم، ۱۴۰۴ق: ۳۲۲/۹)

برای مثال درباره جایی که حکم در بعضی از موارد آن ذکر شده است،^۱ می توان به این امر اشاره نمود که درباره نگاه بدون «ریبه» به زن نامحرم اگرچه بعضی از ادله، ممکن است دال بر جواز باشد، ولی با نگاه به مجموع ادله، روح کلی حاکم بر ادله و مذاق شریعت این چنین بروز می کند که حکم نگاه یادشده حرمت باشد؛ زیرا وقتی شارع به چیزهایی که پایین تر از نگاه است، سخت گرفته، نمی تواند درباره نگاه، به جواز حکم بدهد. بعضی از ادله ای که برای این مذاق شریعت آمده است عبارت است از: نهی شارع از بیرون رفتن زن ها برای نماز جمعه و جماعت، (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۴۰/۷) نهی از حضور آن ها برای تشییع جنازه، (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۹/۳) نهی از حضور در بازار و آمیختن با مردان، (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۵/۲۰) نهی از گوش دادن به صدای زنان (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۷/۲۰) و نهی از بوسیدن دختران پس از بلوغ آنان. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۹/۲۰؛ خوئی، ۱۴۲۱ق: ۸۱/۱۲)

گاهی نیز حکم شرعی در موضوعی وارد شده، اما مانعی در عمل به چنین حکمی پدید می آید. خود مانع نیز دو قسم است: قسم اول بدین صورت است که دلیل اگرچه دال بر مفادی است و دو احتمال در مفاد دلیل وجود ندارد، ولی به جهت نبود تناسب بین حکم با مذاق شرع به ناچار بایستی در مفاد دلیل، تصرفی در جهت تخصیص یا تعمیم^۲ حکم صورت پذیرد که حاکی از مناسبت بین حکم و موضوع است، به گونه ای که دلیل از ظهور اولی اش برگردانده می شود. قسم دوم نیز این است که گاهی وجود دو احتمال متقابل، مانع عمل نمودن به یکی از دو حکم شرعی می شود و از آنجا که «ترجیح بلا مرجح» قبیح است، بایستی به دنبال مرجح بود که از مذاق شریعت به عنوان مرجح نام می برند.

علت وجود دو احتمال، خود به دو بخش منقسم می گردد: قسم اول آن است که ادله متعدد

۱. امام خمینی رحمته الله در مکاسب محرمة، در بحث نقاشی و مجسمه سازی می فرماید: «از مذاق شارع برمی آید که شارع، به بقای آثار کفر و شرک برای تعظیم و دوستی آن ها راضی نیست؛ بنابراین نقاشی از شمایل بت ها نیز حرام است.» (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۲۶۸/۱)

۲. به عنوان نمونه در باب عاریه و ودیعه، برخی بر این باورند که نمی توان شرط ضمان و مسئولیت کرد و این شرط از گستره عموم «المؤمنون عند شروطهم» بیرون است و علت این تخصیص از مذاق شریعت به دست آمده است. شروطی دیگر نیز به همین دلیل خارج شده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۷/۲۱۷؛ خمینی، ۱۴۱۰ق: ۱۱۳/۱)

نیست، ولی در همان دلیل موجود، دو احتمال وجود دارد و بایستی به دنبال مرجعی برای ترجیح احتمالی بر احتمال دیگر بود. در صورتی که مفاد دو احتمال در یک معنا جمع شدنی نباشد، فقیهان در این موارد برای برتری بعضی از احتمالات بر دیگر موارد، از مذاق شریعت کمک گرفته‌اند؛ به عنوان مثال، در حدیث «لا ضَرَر» (ابن بابویه، ۱۴۰۹ق: ۲۳۳/۳) یکی از احتمالاتی که داده شده، نفی «ضرر غیر متدارک» است. آنچه نفی شده، ضرر و اضرائی است که جبران نشده باشد، زیرا ضرر تدارک شده، در بینش شرع، ضرر به شمار نمی‌آید. (ایروانی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۳/۱) این دیدگاه از مذاق شریعت به دست آمده است؛ زیرا این باور وجود دارد که «شریعت» بر پایه لطف، منت و مصلحت برای بندگان، پایه گذاری شده است. (علیشاهی، ۱۳۹۰: ۱۵۵-۱۹۰)

قسم دوم آن است که مفاد ادله با یکدیگر جمع کردنی نیست که علت منع جمعشان یا تراحم یا تعارض است. در صورت تعارض ادله و فقدان مرجح دلالتی و ممکن نبودن جمع عرفی، برخی از مذاق شارع به عنوان مرجح یکی از دو دلیل بر دلیل دیگر استفاده نموده‌اند تا ترجیح بلا مرجح لازم نیاید. (مشکینی، ۱۳۷۱: ۱۱۱) برای نمونه، در طهارت و نجاست شراب، بعضی از روایات بر پاکی آن (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۴۶۸/۳ - ۴۷۱) و دسته‌ای دیگر، بر نجاست آن دلالت می‌کنند که از طریق به دست آوردن مذاق شارع حکم نجاست بر طهارت ترجیح داده می‌شود؛ زیرا شارع اهتمام زیادی به پرهیز از شراب داشته و در نتیجه روایتی که شراب را نجس می‌داند، مقدم می‌شود. (ر.ک. حلی (علامه)، ۱۴۱۳ق: ۴۷۲/۱؛ موسوی خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۲۰۳/۱؛ گلپایگانی، بی تا: ۲۸۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۳۹۵/۱؛ خمینی، ۱۳۸۹ق: ۱۸۱/۳)

در تراحم میان دو حکم، باید به شناخت اهم پرداخت که یکی از راه‌های شناخت، مذاق شریعت است؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۵۰۶) چنان که در تراحم غصب و نماز، غصب به استناد همین مذاق، مقدم می‌شود. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۹۷/۷-۱۰۱)

۲-۲-۲ مذاق شریعت در حوزه موضوع شناسی در تناسب حکم و موضوع

گاه به سبب روشن نبودن موضوع، حکم با مشکل روبه‌رو می‌شود که از مذاق شریعت در راستای چگونگی تبیین موضوع، بهره برده می‌شود. برای نمونه، نمی‌توان با دو دختر که از راه زنا

از یک مادر به دنیا آمده باشند، ازدواج کرد؛ زیرا از مذاق شریعت به دست می‌آید که ازدواج از احکام عرفی بوده و عرف، این دو دختر را خواهر می‌داند و با روشن شدن موضوع، حکم حرمت جاری می‌شود. (حکیم، ۱۴۰۴ق: ۲۵۹/۱۴)

نتیجه‌گیری

مناسبت حکم و موضوع می‌تواند در کارایی عرف در استنباط احکام نقش بسزایی داشته باشد که این نقش در تعیین مصادیق احکام، تبیین دلالت و ظهور، ترجیح بین عرف‌ها، ترجیح رویکرد عرفی بر عقلانی و تأثیر زمان و مکان، بروز و ظهور پیدا می‌کند. مناسبت میان حکم و موضوع دلیل مستقلی به شمار نمی‌آید و در ادله لفظی سبب پدید آمدن ظهور می‌شود؛ یعنی می‌توان آن را از «قراین لبی» متصل به کلام دانست که منشأ ظهور در دلیل لفظی می‌شود. در مناسبت حکم و موضوع بایستی به زمان ارتکاز عرفی نیز توجه نمود، به گونه‌ای که اگر فهم عرفی در زمان نزول با زمان‌های بعد متفاوت باشد، از فهم زمان نزول برای فهم نصوص ادله بهره برده می‌شود، نه فهم زمان‌های بعد؛ زیرا احکام بر اساس فهم عرفی زمان نزول نازل شده‌اند، اگرچه این احکام برای زمان‌های دیگر نیز مطرح می‌شوند؛ البته بر اساس فهم زمان نزول بایستی احکام امور نوپیدا را از آن استنباط و استخراج نمود. برای تشخیص مناسبت میان حکم و موضوع در دانش فقه، سازوکارهایی وجود دارد که عرف می‌تواند در تعیین مصادیق احکام، در تبیین دلالت و ظهور، در ترجیح عرف صحیح، در رویکرد صحیح به احکام و استنباط احکام از ادله نقش بسزایی داشته باشد. همچنین مذاق شریعت در دو گستره موضوعات شرعی و احکام وابسته به آن می‌تواند در مناسبت حکم و موضوع نقش‌آفرینی کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم. (ترجمه ناصر مکارم شیرازی)

۱. آل عصفور، حسین بن محمد، ۱۳۹۱ق، المحاسن النفسانية، نجف: مؤلف.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۵ق، المقنع، قم: مؤسسة الامام الهادی (علیه السلام).
۳. اسلامی، رضا، ۱۳۸۷، قواعد کلی استنباط (ترجمه و شرح دروس فی علم الأصول)، قم: بوستان کتاب.
۴. اصغری، علیرضا، محمدرضا آرمیون و حسین سنایی، ۱۳۹۱، «تناسب بین حکم و موضوع از دیدگاه آیت الله العظمی شبیری زنجانی»، فقه و اصول تا اجتهاد، پیش شماره ۱۴، ص ۵-۲۰، قم.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۶ق، فرائد الاصول، قم: اسلامی.
۶. ایروانی، باقر، ۱۴۱۷ق، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه، قم: مؤسسة الفقه للطباعة والنشر.
۷. جعفریان، رسول، ۱۴۲۸ق، رسائل حجابیه، قم: دلیل ما.
۸. حائری یزدی، عبدالکریم، ۱۴۰۸ق، مباحث الأصول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
۱۰. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۱ق، ولایت فقیه در حکومت اسلام، مشهد: علامه طباطبائی.
۱۱. حسینی سیستانی، علی، ۱۴۱۴ق، الرافد فی علم الاصول، قم: مکتبه آیت الله سیستانی.
۱۲. _____، ۱۴۱۴ق، قاعدة لاضرر و لاضرار، قم: مکتبه آیت الله سیستانی.
۱۳. حسینی میلانی، سید محمد هادی، ۱۳۹۵ق، محاضرات فی فقه الإمامیه - صلاة المسافر و قاعدتی الصحة و الید، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۴. حکیم، محسن، ۱۴۰۴ق، مستمسک العروة الوثقی، قم: مکتبه آیت الله العظمی

المرعشى.

۱۵. حلى (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳ق، معارج الاصول، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
۱۶. حلى (علامه)، حسن بن يوسف، ۱۴۱۳ق، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، قم: اسلامى.
۱۷. _____، ۱۴۲۵ق، نهاية الوصول الى علم الأصول، قم: مؤسسة امام

الصادق (عليه السلام).

۱۸. خراسانى (آخوند)، محمد كاظم، ۱۴۰۹ق، كفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
۱۹. خمينى، روح الله، ۱۳۸۹ق، كتاب الطهارة، نجف: مطبعة الآداب.
۲۰. _____، ۱۴۱۰ق، المكاسب المحرمة، قم: اسماعيليان.
۲۱. _____، ۱۴۲۱ق، كتاب البيع، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (عليه السلام).
۲۲. _____، ۱۴۲۳ق، تهذيب الأصول، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى (عليه السلام).
۲۳. خوئى، ابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، التنقيح فى شرح العروة الوثقى: كتاب الطهارة، قم: لطفى.
۲۴. _____، ۱۴۲۱ق، موسوعة الامام الخوئى، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئى.
۲۵. _____، ۱۴۱۰ق، التنقيح فى شرح العروة الوثقى: الاجتهاد و التقليد، تقرير على غروى تبريزى. قم: دار الهادى.

۲۶. دهقان، مهدى؛ ابوالفضل عليشاهى و عبدالله بهمن پورى، ۱۳۹۶، «تناسب ميان حكم و موضوع با رويكردى به كارکرد ابزارى عرف». جستارهای فقهی و اصولی، ش ۲، ص ۸۱ تا ۱۰۷، مشهد.

۲۷. ساعدى، جعفر، بى تا، «نقش عرف و سيره در استنباط احكام نزد شيعه»، فقه اهل بيت (عليه السلام)، ش ۴۵، ص ۲۴۹-۲۸۸، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت (عليه السلام).

۲۸. سبحانى، جعفر، ۱۳۸۳، الموجز فى اصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق (عليه السلام).
۲۹. سبزواری، عبدالاعلى، ۱۴۱۳ق، مهذب الاحكام فى بيان الحلال و الحرام، قم: المنار.
۳۰. سند، محمد، ۱۴۳۱ق، سند العروه الوثقى، بيروت: الاميره.

۳۱. سیفی مازندرانی، علی اکبر، ۱۴۲۹ق، دلیل تحریر الوسيلة، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۳۲. صدر، محمدباقر، ۱۴۰۶ق، دروس فی علم الاصول، بیروت: دار الکتاب.
۳۳. ———، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳۴. طباطبائی حکیم، سیدمحسن، بی تا، نهج الفقاهة، قم: ۲۲ بهمن.
۳۵. طباطبائی کربلایی، علی بن محمدعلی، بی تا، ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۶. طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الاحتجاج، مشهد: مرتضی.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. عراقی، ضیاء الدین، ۱۴۱۷ق، نهاية الافکار فی مباحث الالفاظ، قم: اسلامی.
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم و محمد عشایری منفرد، ۱۳۸۸، «استناد فقهی به مذاق شریعت در بوتۀ نقد»، حقوق اسلامی، ش ۲۲، ص ۷-۳۶، تهران.
۴۰. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و ارژنگ اردوان، ۱۳۹۱، «مناسبت حکم و موضوع، کارکردها و سازوکارهای تشخیص در بیان فقیهان»، مطالعات اسلامی فقه و اصول، ص ۶۷-۸۶، مشهد.
۴۱. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و حسین ناصری مقدم، ۱۳۹۰، «چیستی و کارکردهای مذاق شریعت»، فقه و اصول، ش ۸۶، ص ۱۵۷-۱۹۳، مشهد.
۴۲. فاضل لنکرانی، محمد، ۱۴۱۸ق، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۴۳. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، بی تا، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، اصفهان: مهدوی.
۴۴. کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۰۵ق، المصباح، قم: دار الرضی.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۶. گلپایگانی، محمدرضا، بی تا، کتاب الطهارة، تقرير محمدهادی مقدس، قم: دار القرآن

الكریم.

۴۷. مازندرانی (ابن شهر آشوب)، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، متشابه القرآن و مختلفه، قم: دار البیدار.

۴۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.

۴۹. _____، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول عليهم السلام، تهران: دار الكتب الإسلامية.

۵۰. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۷۱، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم: الهادی.

۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۲ق، بحوث فقهیه هامة، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب عليه السلام.

۵۲. موسوی خوانساری، احمد، ۱۴۰۵ق، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: مكتبة الصدوق.

۵۳. نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، فوائد الاصول، قم: جامعه مدرسين.

۵۴. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دار الكتب الاسلامیه.

Abstracts // چکیده‌های انگلیسی

A Study around the Authority of Abi Maryam's Hadith as a Proof on the Necessity of Extra Payment for Wergild in the Cases of Revenge on a Woman due to the Murder of a Man

Mohammad Arabshahi¹

Javad Habibi Tabar²

Mahmoud Haqbejaneb³

Abstract

If a woman commits the murder of a man and the avengers choose the revenge, there are two types of hadiths among the Imamiyya sources regarding the extra payment of wergild. All hadiths, except the narration of Abi Maryam Ansari, indicate that this payment is not necessary, but that hadith emphasizes the necessity of extra payment as its proof. Imamiyya jurists have put many questions about text and authority about this hadith, and the present study tries to answer these questions and examine them by using a descriptive and analytical method with library study method. Based on the writers' point of view, the weaknesses of Abi Maryam's hadith roots from its opposition to the Holy Qur'an and the principles, its coordination with Taqiyya, the lack of clarity in the meaning, its justification with recommended verdicts and financial ability, and the assumption of two murders. Even though, there is a reliable authority for the text but due to its contradiction with the other hadiths, the oppositions of main scholars, and the possibility of distorting, this narration should be discarded and it should be considered not as a vital rule.

Keywords: Abi Maryam hadith, extra payment in wergild, murder of a man by a woman, wergild, revenge on woman.

1. Professor of high levels of Khorasan Seminary; graduated PhD student (jurisprudence and principles of law-criminal law), Razavi University of Islamic Sciences (corresponding author). (mohammadarabshahe@gmail.com)

2. Professor of Kharij lessons (Criminal Law); associate professor, Al-Mustafa international university, Qom, Iran. (prof.javadhabibitabar@yahoo.com)

3. Assistante professor of the Department of Islamic Teachings, Azad University, Bojnord, Iran. (hagbj@bojnourdiau.ac.ir)

Loan on Condition of Return Loaning in Imamiyya Jurisprudence

Sayyid Mahdi Naqibi¹

Sayyid Mohammad Ali Hassani²

Abstract

Loan taking and giving is one of the inescapable affairs of the society and a probable matter for everyone. Nowadays, many loan contracts of banks, financial institutions, family funds, and etc. are depends on opening of an account and the remaining of some money for a period of time which let the bank or fund to give a loan to depositor after passing some time. The question is that: such condition which provides benefits for loaner, a benefit that will be usury and forbidden, is permissive? This paper, through a fundamental study with the library research method by referring to various Quranic, hadith, and jurisprudential sources, considering the extreme evil effects of usury, different kinds of condition in the loan contract (especially loan on condition of return loaning), have been examined with a descriptive and analytical approach. After affirming that any benefit providing for loaner in contract make that loan contract usury, a careful jurisprudence study have been prepared to show the legitimacy or illegitimacy of such condition.

Keywords: loan, usury, usury in loan, condition, benefit, loan on condition of return loaning.

1. Professor of Kharij lessons of Khorasan Seminary. (sb.naghbi@razavi.ac.ir)

2. Graduated student of the 4th level of Khorasan Seminary; professor of high levels of Khorasan Seminary. (s.m.a.hasani313@gmail.com)

Analytical Review around the Evolution of the Principles in the Issue of the Authenticity of Exoteric Meaning

Mohammad Hassan Khazaei¹

Mohammad Reza Vahidi Sadr²

Amir Azimi³

Abstract

The principles of jurisprudence, with the historical efforts of Shiite scholars, have always been developing, however after the victory of the Islamic Revolution, due to the expanding of Islam in the field of objectivity, it is necessary to adjust the progress of this knowledge to the capacities of the Islamic system. One of the most important fundamental subjects in order to deduct and reason, with regards to the capacity of the Islamic government, is to study the manifest of the Holy Quran and hadith, so that by analyzing the statements, the idea of legislator about the current problems and plans of Islamic government has been understood. Exoteric meanings has been formed based on the denotation, which itself is dependent on the position of the words. Prominent jurists consider the establishment and also the formation of the denotation dependent on the general traditions of the age of Holy Quran's descent and conclude based on it. But over the time, some eminent scholars noticed the deviation of sects such as "Moshbehe" that were relying to this method. Therefore, they founded the linguistic theory of the spirit of meaning, which opened a new phase in the understanding of exoteric meaning. Sayyid Muni-raddin Hashemi, a contemporary thinker, considered this foundation to have some problems and promoted it to the "necessity of developing understanding from the established system of legal linguistic". In this way, an important role was given to social evolution in the manifestation of statements. This article has analyzed the content of these three issues and their brief evolution cycle. At the end, by comparing the ideas, the opinion of this late scholar has been chosen and the other two opinions have been considered incomplete.

Keywords: fundamentals of jurisprudence, authenticity of exoteric meaning, general tradition, the spirit of meaning, understanding evolution.

1. Professor of Kharij lessons of Khorasan Seminary. (Khazaei1319@gmail.com)

2. Professor of high levels of Khorasan Seminary. (m.r.vahidi.sadr@gmail.com)

3. Student of the 3rd level of Khorasan Seminary. (haj.amir57@gmail.com)

Jurisprudential and Legal Analysis about the Civil Responsibility of Government in Coronavirus Vaccination

Kazem Ibrahim Zadeh Bakhtabad¹

Abolfazl Alishahi Qal'ehjoqi²

Belal Shakeri³

Abstract

Due to the corona virus expansion, it is necessary to inspect the jurisprudential and legal challenges related to this subject, including the civil responsibility of the government to deal with. According to the government's authority, it could prevent the expansion of the coronavirus to a large extent, and if the government neglects its duties and cause a damage for anyone, which could be attributed to the government, it must compensate for the damages. Accordingly, the current study has been carried out specifically to clarify the duties of the government to vaccinate and control the expansion of the coronavirus. The findings indicate that the government, based on jurisprudence and legal principles, is responsible for the damages caused to the people of the society due to the coronavirus, and based on the laws, it is obliged to make the vital preparations for timely vaccination. The present study, with an analytical descriptive method, has surveyed the civil responsibility of the government to vaccinate in accordance with the jurisprudence and law in four paragraphs. This obligation includes such things: buying vaccines, appointing responsible authorities and institutions, distributing vaccines fairly, and avoid importing and supplying of counterfeit vaccines.

Keywords: civil responsibility, government's obligation, coronavirus, vaccination.

1. Student of the 4th level of Khorasan Seminary; professor of the 3rd level of Khorasan Seminary. (k.ebrahimzadeh68@gmail.com)

2. Associate professor of the Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran. (alishahi88@gmail.com)

3. Professor of high levels of Khorasan Seminary. (b.shakeri@iran.ir)

A Critical Study about the Types of Maturity and Its Judicial Results

Mohammad Hassan Vakili¹

Mohammad Danesh Nahad²

152

Abstract

The results of maturity is a matter which has received less attention, while the studying its different results makes it possible to clarify the duties of obligated and obligator's persons in relation, in such a way that sometimes the duties of adults are confused with the others who are in relation with an adult. This study, based on the library research method, collect, compare, and analyze information and opinions in order to explain the various legal results of maturity, so that mature duties separate and distinguish from others, also their separate results. Accordingly, the obligations that revealed for the obligator, the people of society, and the government should be described. This study has been compiled in three chapters. Firstly, the term of maturity and its different types have been explained. Next, the legal results of maturity are discussed in two parts of matures' obligations and the duties of others who are in relation with a mature. Among the outcomes of this research, these issues could be mentioned: 1- judicial results of maturity are separated regarding to mature him/herself and the people in relation, which will be distinguished as educative and legal verdicts with their own requirements and exact obligators. 2- Although the several types of maturity have been mentioned, the all kinds can be included under maturity based on age and sexual maturity. 3- If the maturity is a genetic matter, physical and sexual growth will be the characteristics of maturity, and the criterion of age is just as a way to understand it, but if the maturity is as a considered subject, which is accordant with common view of jurisprudence, the criterion of age could prove the maturity. 4- Among the duties of others who are in relation with mature these matters could be mentioned: the necessity of enjoining right and forbidding wrong, the possibility of enforcing penal sentences, the influence of mature in financial possessions, and avoid looking at the hair and face of a mature girl. 5- the educative duties also emerge, on the one hand, for the father as the judicial liable, and on the other hand, for the religious ruler which sometimes make the same obligations and sometimes different duties for both of them.

Keywords: age of maturity, maturity based on age, sexual maturity, the judicial results of maturity, the legal and educative verdicts.

1. Professor of high levels of Khorasan Seminary. (mohammadhasanvakili@gmail.com)

2. Student of the 4th level of Khorasan Seminary; graduated PhD student in Theology, Yasouj University. (m_borosdar@yahoo.com)

The Methods to Determine the Compatibility between Verdict and Its Subject in Imamiyya Jurisprudence

Abolfazl Alishahi Qal'ehjoqi¹

Mahdi Dehqan²

Abstract

To understand and derive the legal verdict and its purposes, many of general and specific indications and evidences are effective. One of these general indications is the relationship between the verdict and the subject which means that formation of judicial verdict, some criteria come to the minds of jurists and they become as common and inner traditions. The characteristic of these compatibility gives a verdict generality or limitation. The present study examines this compatibility and the methods to identify it and deals with its impact on the formation of new manifestation for contexts. Since such conclusive understandings, which are not in written legal sources, are outcomes of jurists' judicial skill and efforts, a referring and observing approach have been taken for this paper. To explain the meaning of compatibility, the factors of its appearance, the methods to recognize it, and the evidences of its validity, are among the other aspects of this research. The compatibility between the verdict and the subject is considered as a rational sign, which has been attached to a verbal reason in convey argument, and its validity is rooted from the rational principle of the validity of the manifestation and the common and social understanding of the contexts.

Keywords: compatibility, the validity of manifestation, common tradition, the compatibility between verdict and subject, the taste of religion.

1. Associate professor of the Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran. (alishahi88@gmail.com)

2. Graduated PhD student in Theology (jurisprudence and principles of law), Yasouj Univeristy, Iran. (m_dehghans@yahoo.com)

Journal of Misbah ul-Fiqaha

Vol. 4, No. 7, Spring-Summer 2022

Abstracts

A Study around the Authority of Abi Maryam's Hadith as a Proof on the Necessity of Extra Payment for Wergild in the Cases of Revenge on a Woman due to the Murder of a Man

Mohammad Arabshahi, Javad Habibi Tabar, Mahmoud Haqbejaneb

Loan on Condition of Return Loaning in Imamiyya Jurisprudence

Sayyid Mahdi Naqibi, Sayyid Mohammad Ali Hassani

Analytical Review around the Evolution of the Principles in the Issue of the Authenticity of Exoteric Meaning

Mohammad Hassan Khazaei, Mohammad Reza Vahidi Sadr, Amir Azimi

Jurisprudential and Legal Analysis about the Civil Responsibility of Government in Coronavirus Vaccination

Kazem Ibrahim Zadeh Bakhtabad, Abolfazl Alishahi Qal'ehjoqi, Balal Shakeri

A Critical Study about the Types of Maturity and Its Judicial Results

Mohammad Hassan Vakili, Mohammad Danesh Nahad

The Methods to Determine the Compatibility between Verdict and Its Subject in Imamiyya Jurisprudence

Abolfazl Alishahi Qal'ehjoqi, Mahdi Dehqan