

## فقه و اصول



فقه منظوم شیعی در دو قرن اخیر / سید محمد امامزاده - دکتر حسن عبداللہی  
بررسی مساله حرمت «لہو» به عنوان قاعدہ‌ای فقهی / جواد ایروانی - دکتر محمدحسن حائری  
بررسی علل اختلاف آرای فقہا در رویکرد بہ اخبار / عبدلہ بہمن پوری - عظیم موحدی  
نگرشی در اخبار تحلیل، نفی ضمان خمس سابق بر ملکیت شیعیہ /  
حمیدہ عبداللہی - دکتر علی مظہر قراملکی - دکتر عابدین مؤمنی - دکتر سید محمد رضا امام  
تنصیف مہریہ در موت زوج قبل از آمیزش / دکتر امان اللہ علیمرادی - محمد محسنی دہکلانی  
مقدسات و توهین بہ آن در حقوق کیفری ایران / دکتر سید ابراہیم قدسی - امین کوهیان افضل دہکردی  
درنگی در محرومیت زوجین از حق قصاص / علی کشاورز - دکتر حسین ناصری مقدم



مطالعات اسلامی

## فقه و اصول

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۸۳/۱ - پاییز و زمستان ۱۳۸۸ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسؤول دکتر سیدکاظم طباطبایی

سرمدیر: دکتر محمدتقی فخلعی

ویراستار: دکتر حسین ناصری مقدم

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

## هیأت تحریریه

دکتر علی اکبر ایزدی فرد

استاد گروه حقوق دانشگاه مازندران

دکتر احمد باقری

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

دکتر محمد حسن حائری

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین صابری

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدتقی فخلعی

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمصطفی محقق داماد

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین مهرپور

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین ناصری مقدم

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری در مردادماه ۱۳۸۸، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

## یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و نسخه نرم افزاری آن ضمیمه باشد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیانا مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عربی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

نمونه خوان: اعظم صادقی نیا

حروفچین و صفحه آرا: ریحانه فدوی

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۸۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱۱ ۸۸۳۴۹۰۹، نمابر: ۰۵۱۱ ۸۸۳۴۹۰۹

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/muslim>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می‌شود.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

با عنایت به طراحی سیستم مدیریت نرم‌افزاری مجلات علمی دانشگاه فردوسی و راه‌اندازی آن در پایگاه اینترنتی دانشگاه، با نهایت خرسندی به آگاهی می‌رساند که از این پس امکان ارسال مقالات به روش تحت وب نیز فراهم شده‌است. بنابراین کلیه محققان محترمی که درصدد ارسال مقالات خود به این نشریه هستند، می‌توانند از طریق آدرس درج شده در ذیل به این امر اقدام کنند. امیدواریم این به مثابه گام نخستی باشد برای مکانیزه کردن کلیه عملیات ارسال مقالات تا فرجام داوری و اعلام نتایج و گامهای بعد به تدریج برداشته شود.

**سردبیر**

**<http://jm.um.ac.ir/index.php/muslim>**

## راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه مطالعات اسلامی عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و حقوق اسلامی؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه مطالعات اسلامی انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱ - هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی

است.

۶- هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷- شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر

شماره در پاورقی درج شود.

۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به

دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسؤل قید شود.

۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل

مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان ( ) بیاید.

۹- ۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا

کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.

۹- ۲- در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل

دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.

۹- ۳- یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری

به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.

۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر

نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:

۱۰- ۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا

مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

- ۱۰ - ۲ - کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.
- ۱۰ - ۳ - گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و سه نسخه از مقاله با نسخه نرم افزاری آن ارسال گردد.
- ۱۲ - مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات هم به روش دستی و با نسخه کاغذی و هم با نسخه الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، دریافت می‌شود.
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶ - نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷ - پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.



## مشاوران علمی این شماره

۱. حجة الاسلام مجتبی الهی خراسانی (حوزه علمیه مشهد)
۲. دکتر علی اکبر ایزدی فرد (استاد دانشگاه مازندران)
۳. دکتر علی تولایی (استادیار دانشگاه یزد)
۴. دکتر محمدحسن حایری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. حجة الاسلام امیر رحمانی (مدرس و محقق حوزه علمیه قم)
۶. دکتر عباس زراعت (استاد دانشگاه کاشان)
۷. حجة الاسلام موسی صدر (محقق حوزه علمیه مشهد)
۸. آیه الله عباسعلی عمید زنجانی (استاد دانشگاه تهران)
۹. دکتر محمدتقی فخلعی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. احمد مبلغی (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
۱۱. آیه الله محمد موسوی بجنوردی (استاد دانشگاه تربیت معلم تهران)
۱۲. دکتر حسین مهریور (استاد دانشگاه شهید بهشتی)
۱۳. دکتر حسین ناصری مقدم (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر سیدرضا موسوی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر محمدحسن وحدتی شبیری (استادیار دانشگاه قم)

## فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	یادداشت سردبیر محمدتقی فخلعی
۱۱	فقه منظوم شیعی در دو قرن اخیر سیدمحمد امامزاده- دکتر حسن عبدالهی
۴۳	بررسی مساله حرمت «لهو» به عنوان قاعده‌ای فقهی جواد ایروانی- دکتر محمدحسن حائری
۸۱	بررسی علل اختلاف آرای فقها در رویکرد به اخبار عبدالله بهمن پوری- عظیم موحدی
۱۱۳	نگرشی در اخبار تحلیل، نفی ضمان خمس سابق بر ملکیت شیعه حمیده عبدالهی- دکتر علی مظهرقراملکی- دکتر عابدین مؤمنی- دکتر سیدمحمدرضا امام
۱۳۷	تنصیف مهریه در موت زوج قبل از آمیزش دکتر امان‌الله علیمرادی- محمد محسنی‌دهکلانی
۱۶۵	مقدسات و توهین به آن در حقوق کیفری ایران سیدابراهیم قدسی- امین کوهیان‌افضل‌دهکردی
۲۰۷	درنگی در محرومیت زوجین از حق قصاص علی کشاورز- دکتر حسین ناصری‌مقدم
۲۴۰	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

## یادداشت سردبیر

در تاریخ ۲۱ آذر ماه، نشست علمی به ابتکار مشترک گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با موضوع « فقه و مصلحت» در دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی برگزار شد. در این نشست جمعی از اصحاب فکر حوزه و دانشگاه فرصتی یافتند که به طرح پرسشها و ارائه آخرین یافته های خود در این موضوع بپردازند. به این بهانه قلم در کف گرفتم تا این یادداشت را رقم زنم.

بی گمان «مصلحت» از آن دست تأسیسات اصولی است که به رغم آنکه در عرصه نظر پردازی کلان همواره تابلویی زیبا و خوش نقش فراروی متکلمان و اصولیان قرار داده، لیکن در عمل مکتب فقهی و اصولی شیعه برای حفظ مرزهای تاریخی و سنتی خود با رقیب، بیش از آنکه بدان اُنس یابد از آن برائت جسته است. می توان گفت هیچ اثر محسوسی از این تأسیس در فرایند استنباط فقهی به چشم نمی خورد. در عصر انقلاب اسلامی نیازمندیهای جدید عرصه تقنین، خود را آنچنان شتابان بر متولیان امر تحمیل کرد که کمتر فرصت اندیشیدن و پردازش تئوریهای نوین را بخشید. به طور مثال مجمع تشخیص مصلحت نظام به ابتکار امام راحل عظیم الشان(قده) بنیان نهاده شد تا اینکه ورود عنصر مصلحت در امر تقنین در عمل به رسمیت شناخته شود. در پی آن دغدغه بنیانهای تئوریک قضیه، بخشی از محافل روشنفکری حوزه و دانشگاه را دل مشغول ساخت و کوششهای مؤثری در راستای رازگشایی از ابعاد مسأله و تحلیل عناصر درونی و پیرامونی مصلحت انجام گرفت\*.

لیکن همچنان می توان نگرانی خود را برای نبود تئوری جامعی در این قضیه آشکار ساخت.

---

\*. از جمله آنها می توان به کتاب رونمایی شده « فقه و مصلحت» در نشست یاد شده اشاره کرد. این اثر محصول پژوهش چندین ساله فاضل حوزوی جناب حجت الاسلام ابوالقاسم علی دوست، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است که چاپ آن با ارائه کرسی نظریه پردازی «مصلحت» از سوی نامبرده مقارن شده است.

به باور راقم این سطور تحلیل ابعاد گوناگون نظریه مصلحت در گرو پاسخ یافتن پرسشهای مهمی است. از جمله:

- پرسشهای ناظر به چیستی مصلحت و اینکه، مصلحت مقوله‌ای است عقلی یا عرفی و عقلایی؟ صورت نوعی دارد یا شخصی؟ جوشیده از ذات عمل است یا عمومی و راجع به حفظ نظام؟ نسبت آن با تأسیسات مشابه اصل سنت، چون مصالح مرسله چیست؟

- پرسشهای ناظر به علم‌آوری یا گمان‌خیزی مصلحت، از جمله اینکه، آیا مصلحت مقبول به لحاظ میزان واقع‌نمایی قطعی است یا ظنی و یا اطمینانی؟ آیا نظریه مصلحت می‌تواند بر پایه انفتاح قد افرازد یا قوام آن در گرو پذیرش دلیل انسداد است؟ و اساساً اینکه آیا درک مصلحت باید با علم وجدانی حاصل شود، یا علم عادی و اطمینانی نیز کفایت می‌کند و آیا راهی به الحاق آن به امارات و ظنون خاصه وجود دارد؟

- پرسشهای ناظر به قلمرو به کارگیری مصلحت، از جمله اینکه آیا کارایی مصلحت ویژه مقام تراحم احکام است، یا در استنباط اولیه نیز دخیل است؟

- پرسشهای دیگر از جمله اینکه، مرجع تشخیص مصلحت کیست؟ شخص است یا نهاد؟ رهیافت عقلی و ذهنیت شخصی فقیه است یا گروه فقیهان یا کارشناسان عرفی و یا مجموع آنان؟

- سرانجام این پرسش باید پاسخ یابد که چگونه می‌توان از آسیبهای ناشی از به-کارگیری غیرمنضبط مصلحت ایمن بود؟ و یا از قرارگرفتن آن در کف ناهالان بیمناک نبود؟ چه آنکه، همان‌طور که مصلحت می‌تواند ابزار کشف مقاصد و اهداف شرع و وسیله گشودن طریق فهم درست احکام واقع شود، می‌تواند تیغی در کف ناهالان باشد که با استفاده ابزاری از آن، مطامع دنیای خویش را با پوششی دینی توجیه‌گر شوند.

بی‌گمان دیری خواهدپایید تا این گروه پرسشها به فضل تلاش مستمر صاحبان اندیشه و پژوهشگران عرصه فقه به پاسخ مطلوب نائل شود. لیکن غفلت از آن به هیچ-روی روا نیست.

**محمدتقی فخلعی**

سردبیر، فقه و اصول

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۴۲-۱۱

### فقه منظوم شیعی در دو قرن اخیر\*

سیدمحمد امامزاده

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسن عبدالهی

دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: HSN.Abdollahi@yahoo.com

#### چکیده

یکی از روش‌های دانشمندان گذشته، برای فراگیری بهتر و سریعتر علوم، به نظم کشیدن مطالب علمی بوده است. به این نوع اشعار اصطلاحاً شعر تعلیمی گفته می‌شود. در آثار و تألیفات فقهای شیعه دو قرن اخیر منظومه‌های علمی زیادی در علوم فقه، اصول، اخلاق، منطق، فلسفه، کلام، رجال و ادبیات عرب دیده می‌شود. در این میان، منظومه‌های فقهی بیشترین عدد را به خود اختصاص داده‌اند. در این مقاله بحث خود را در دو بخش دنبال می‌کنیم؛ در بخش نخست به مهمترین منظومه‌های دو قرن اخیر اشاره شده، و در بخش دوم برای آشنائی بیشتر با این منظومه‌ها به بررسی و تحلیل سه منظومه پرداخته‌ایم.

**کلید واژه‌ها:** ارجوزه، منظومه، فقه، فقها، شیعه، قرن سیزدهم و چهاردهم هجری.

---

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۸/۰۲/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۷/۱۸.

## مقدمه

شعر تعلیمی یکی از موضوعات اشعار عربی است که سابقه طولانی در ادبیات عربی دارد. در علوم مختلف مانند صرف، نحو، علوم بلاغی، منطق، فلسفه، کلام، فقه و اصول فقه، شعرا قواعد و احکام آنها را جهت سهولت حفظ به صورت ارجوزه‌ها و منظومه‌هایی درآورده‌اند.

حسن بن علی بن داود حلّی معروف به ابن داود متوفای بعد از ۷۰۷ ق.، سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه دارد که برای اولین بار در سال ۱۳۶۷ هـ. ش با تحقیق و تعلیق آقایان حسین درگاهی و حسن طارمی بوسیله سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به زیور طبع آراسته گردید. علامه متتبع و پرتوان، مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب پر ارج خود «*الذریعه الی تصانیف الشیعه*» تعداد ۶۳۶ منظومه علمی در رشته‌های مختلف را نام می‌برد که شعرا و علمای شیعی آنها را سروده‌اند. در این میان، ارجوزه‌ها بیشترین عدد را به خود اختصاص داده‌اند و شمار آنها به ۲۳۴ می‌رسد. در حرف همزه می‌گوید: «در اینجا منظومه‌هایی را ذکر می‌کنیم که در بحر رجز سروده شده است. اما اگر منظومه‌ای در بحری غیر از رجز باشد و یا آن را ندیده و از بحر آن اطلاعی نداشته باشم، آن را در حرف میم به عنوان منظومه ذکر خواهم کرد و در صورتی که منظومه دارای یک قافیه باشد آن را در حرف قاف به عنوان قصیده می‌آورم» (تهرانی، ۱۳۸۷ هـ. ق: ۴۵۰/۱).

اما چرا وزن اغلب منظومه‌های فقهی بحر «رَجَز» است؟ زیرا اولاً حفظ اشعاری که بر این وزن می‌باشد به علت خفیف بودن بحر آن، آسانتر می‌باشد و به سهولت به ذهن سپرده می‌شود. ثانیاً در آوردن مطالب علمی در قالب این وزن برای ناظم اشعار، به خاطر جوازات ذکر شده در این بحر، آسانتر است. وزن تام و سالم بحر رجز چنین است:

مستفعلن مستفعلن مستفعلن

مستفعلن مستفعلن مستفعلن

اما جایز است به جای «مستفعلن» اوزان «مفاعِلُن»، «مُفْتَعَلُن» و «فَعَلْتُن» را نیز به کار برد. به این علت، برخی این بحر را «حمار الشعر» یا «حمار الشعراء» نامیده‌اند. اما بعضی معتقدند که مناسب‌تر بود آن را «عالم الشعر» می‌نامیدند زیرا نظم آن آسان است و تمام علمایی که متون علمی مانند فقه، نحو، منطق و طب را به نظم درآورده‌اند، این بحر را اختیار نموده‌اند.

ارجوزه‌ها را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد:

نوع اول: ابیات دارای یک قافیه می‌باشند. این گونه ارجوزه‌ها در اشعار عربی، به خاطر مشکل وحدت قافیه اندک است.

نوع دوم که آن را مزدوجات می‌نامند، تنها هر دو مصرع ابیات آن دارای یک قافیه می‌باشد. بیشتر اشعار تعلیمی به خاطر سهولت نظم آنها از این نوع هستند.

در گذشته نه چندان دور در میان این اشعار تعلیمی، منظومه‌های فقهی جایگاهی رفیع داشته و از رواجی خاص برخوردار بوده است، ولی در زمان حاضر، متأسفانه، این میراث فقهی عظیم کمتر مورد توجه حوزه‌های علمیه و رشته‌های دانشگاهی مربوط به آن قرار گرفته و مورد غفلت واقع شده است. شایسته است که این گنجینه گرانبهای فقهی بار دیگر احیا شود.

در اکثر ابواب فقه، یک یا چند منظومه وجود دارد. آقا بزرگ تهرانی در الذریعه، آنها را به ترتیب حروف الفبا ذکر کرده است مانند ارجوزه الاثنی عشریة فی الصلاة، ارجوزه فی احکام الاموات، ارجوزه فی الارث، ارجوزه فی الحج ... و در پایان ارجوزه فی الوضوء و ارجوزه فی الوقف. اگر با باب طهارت آغاز می‌شد و به باب دیات ختم می‌شد با کتابهای فقهی هماهنگی و مطابقت داشت. در کتابهای رجال و تراجم به غیر از آنچه که مرحوم آقا بزرگ تهرانی ذکر کرده است، منظومه‌های فقهی دیگری وجود دارد که پس از تألیف الذریعه سروده شده است و یا از قلم وی افتاده است.

برخی از این منظومه‌ها در اصل کتاب فقهی یکی از فقها بوده، که این فقیه شاعر

آن را به نظم درآورده است مانند «الدرة الصغرى فى نظم الالفية الشهيدية» نوشته عموی شیخ بهائی، شیخ نورالدین علی بن عبدالصمد حارثی همدانی. (همان: ۱۵/۱۸)

در این زمینه دو مقاله نوشته شده است یکی در شماره ۳۸ آئینه پژوهش نوشته سید صادق محسنی به عنوان منظومه‌های فقهی که نویسنده پس از مقدمه‌ای کوتاه فهرست منظومه‌های فقهی را از آغاز تاکنون به ترتیب ابواب کتابهای فقه، از طهارت تا دیات ذکر کرده است. بیشتر این منظومه‌ها از کتاب ارزشمند (الذریعه) استخراج شده است و فقط درباره (الدرة النجفیة) نوشته سید مهدی بحر العلوم توضیح مختصری پیرامون شروح آن داده است. در این مقاله نام ۱۷۵ منظومه و ارجوزه دیده می‌شود.

مقاله دیگری به زبان عربی در شماره‌های ۱۹، ۲۱ و ۲۲ فصلنامه اهل البيت عربی نوشته سید محمد جواد جلالی به عنوان (فی رحاب المكتبة الفقهية، الفقه المنظوم) چاپ شده است.

نویسنده در این پژوهش، پس از درآمدی پیرامون مقایسه منظومه‌های فقهی شیعه با منظومه‌های اهل سنت به دوازده منظومه فقهی اهل سنت اشاره می‌کند و می‌گوید: من بیش از این منظومه‌ای را از اهل سنت نیافتم، در حالی که بیش از ۱۸۰ منظومه در فقه شیعه از آغاز تاکنون نگاشته شده است. سپس در بخش نخست مقاله فهرست منظومه‌هایی را که در تمام ابواب فقه می‌باشد به ترتیب سال وفات ناظم آن ذکر کرده است. در بخش دوم نیز به همین ترتیب فهرست منظومه‌هایی که در یک باب فقه می‌باشد، بیان کرده، اما منظومه‌هایی که در بیش از یک باب بوده ولی تمام فقه را شامل نبوده در هر دو بخش آورده است. در این مقاله هم بیشتر مطالب از کتاب الذریعه نقل شده است.

بخواست خدا ما در این نوشتار بنا داریم با نگاهی عمیق‌تر و فراگیرتر از آنچه انجام شده به مقوله فقه منظوم بپردازیم، لذا در این مقاله علاوه بر معرفی برخی از منظومه‌های فقهی در دو قرن اخیر به عنوان نمونه چند منظومه فقهی را مورد بررسی و



تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم؛ بنابراین بحث خود را در دو بخش دنبال می‌کنیم:

### بخش اول: معرفی منظومه‌های فقهی

در یک تقسیم بندی کلی می‌توان منظومه‌های فقهی دو قرن اخیر را به سه گروه تقسیم کرد:

#### الف: منظومه‌هایی که همه ابواب فقه را در بر می‌گیرد.

مهمترین منظومه‌هایی که همه ابواب فقه از طهارت تا دیات را دربرمی‌گیرد، عبارتند از:

۱ - منظومه شیخ ابراهیم صادق (م ۱۲۸۸ ق.)؛

این منظومه حدود هزار و پانصد بیت دارد که خود ناظم سی بیت از کتاب طهارت آن را شرح داده است، آغاز آن

الماء اما مطلق و ذاک ما یسبق للفهم متی ما قیل ما

(خاقانی، ۱۴۰۸: ۷۰/۱)

آب یا مطلق است و آن آبی را مطلق گویند که هرگاه آب گفته شود به ذهن

تبادر کند.

۲ - منظومه شیخ احمد ستری (م ۱۳۱۵ ق.) که بیش از دو هزار و پانصد بیت

است (همان: ۲۶۴)

۳ - ارجوزه سید محسن کاظمی اعرجی (م ۱۲۲۷ یا ۱۲۲۸ ق.) بنام *الفقهیه*

*المستظرفه*؛

این ارجوزه دارای هزار بیت می‌باشد بدین جهت الفیه نامیده می‌شود. آغاز آن:

سبحان من محسن بالنعیم قبل وجوبها بفضل الکرم

در ادامه می‌گوید:

سمیتها الفقهیه المستظرفه یوجب ضبطها مزید المعرفه

این منظومه در سال ۱۲۷۱ چاپ شده است. نسخه کاملی از آن تا آخر دیات با اختلاف در برخی الفاظ یا یک بیت و یا یک جمله در کرمانشاه در میان کتابهای مولی محسن فرزند مولی سمیع به خط وی وجود دارد. نوه وی حاج آقا محمد مهدی کرمانشاهی (م ۱۳۴۶ ق.) می‌گفت: ناظم این ارجوزه جدا ما می‌باشد نه سید محسن کاظمی اعرجی. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷: ۲۹۷/۱۶ و ۱۲۱/۸)

سید محسن امین در اعیان الشیعه این الفیه را جزء تألیفات سید محسن کاظمی اعرجی نیاورده است و نیز دکتر محمد هادی امینی در کتاب معجم رجال الفکر والادب فی النجف نامی از این الفیه جزء تألیفات سید نبرده است. (امین، ۱۴۰۳: ۴۶/۹ و امینی، ۱۴۱۳: ۱۶۱/۱)

شایان ذکر است که این دو محقق ارجمند از جمله تألیفات محقق کاظمی منظومه‌ای را بنام **جمع اشباه و نظائر** ذکر کرده‌اند.

۴ - منظومه **الدرة البيضاء**. ناظم آن سید میرزا ابوالقاسم فرزند سید صادق طباطبایی. ساکن تهران مشهور به سنگلجی معاصر صاحب **الذریعه** متولد ۱۲۸۷ ق.. این منظومه دارای سی هزار بیت است. آغاز آن:

اعوذ بالله من الرجیم	وبسمه الرحمان الرحیم
الحمد لله الذی هدانا	الی صراط الحق واجتباننا

در ادامه می‌گوید:

فهذه منظومة وجیزه!	نافعة للمبتغی عزیزه
سمیيتها بالدرة البيضاء	تبصرة من الطباطبائی

(آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷ ق.: ۹۲/۸)

۵- **الجنه المأوی** نوشته سید محمد بن عبدالصمد اصفهانی شهشانی (م ۱۲۸۷ ق.). این منظومه حدود یکصد هزار بیت است. سید حسن صدر درباره آن گفته است: «مشمول علی الفكاهة والفحاهة». (همان: ۴۹۰/۱، ۱۲۹/۲۳ و ۱۶۰/۵)

۶ - *نبراس الهدی* نوشته حاج ملا هادی سبزواری (م ۱۲۸۹ ق.) مشتمل بر هزار بیت است. ناظم شرحی بر آن دارد مانند منظومه اش (*غمر الفرائد*) در منطق و فلسفه. از این منظومه از کتاب طهارت تا نکاح چاپ شده است. آغاز آن:

الحمد لله الذي نوّهنّا          بنور نبراس الهدى ففّهنا

وی دو منظومه دیگر در فقه دارد یکی بنام *ارجوزه فی الفقه و دیگری المقباس*.  
(همان: ۴۹۰/۱، ۱۲۶/۲۲، ۱۲۹/۲۳ و ۳۸/۲۴)

### ب - منظومه‌هایی که برخی از ابواب فقه را در برمی‌گیرد.

مهمترین و مشهورترین این منظومه‌ها عبارتند از:

۱ - منظومه علامه سید مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲ ق.) به نام *الدرّة البهیّة* یا *الدرّة النجفیّة* و یا *الدرّة الغرویّة* که تمام باب طهارت و باب صلاه تا نماز طواف را در برمی‌گیرد. این منظومه مورد اهتمام و ستایش بسیاری از فقها بوده است. در اعیان الشیعه در تمجید آن می‌گوید: سرور ارجوزه‌های فقهی و بی‌همتا است. (أمین، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۱۰). این منظومه از جهت صحّت مطالب آنقدر معتبر است که در پاره‌ای از موارد صاحب جواهر به ابیات آن استشهاد می‌کند که به برخی از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱ - در مسأله دو طرف مشتبه می‌گوید: ولعل ذلك الذي اثار اليه السيد - شيخ مشايخنا - في منظومته، فقال في الانائين المشتبهين:

ولو تعاقبنا على رفع الحدث          لم يرتفع وليس هكذا الخبث

(نجفی، ۱۳۶۷: ۳۰۶/۱)

۲ - در موضوع زوال عین نجاست می‌گوید: ولعلّه لما ذكرنا اثار السيد مهدى في منظومته، فقال:

واجعل زوال العين في الحيوان          طهراً كذا بواطن الانسان

(همان، ۳۷۶/۱)

۳ - درباره حد دست می‌گوید: نعم، المتبادر من اطلاق لفظ اليد في النص والفتوى

الكف فيكون حدّها الزند كما اشار الى ذلك الطباطبائي في منظومته، فقال:  
ولا يجوز المسح الا في اليد و حدّها الزند اذا لم تفقد  
(همان، ۱۸۵/۲)

۴ - پیرامون اشتراط مندوحه در تقيه و يا عدم اشتراط آن می گوید: واختار ثانيهما  
المحقق الثاني وهو المنقول عن الشهيدین، واختاره الطباطبائي في منظومته، فقال:  
وفي اشتراط عدم المندوحه قول ولكن لا اري تصحيحه  
(همان، ۲۳۸/۲)

۵ - در بحث تیمم می گوید: اللهم الا ان يقال: انه بعد أمر الشارع بصرفه في غيرها  
كان بمنزله من لا ماء عنده، فلا خطاب بالطهاره حينئذٍ، ومن هنا قال الوحيد الطباطبائي في  
منظومته بعد ذكر اسباب التيمم:

فالفرض في هذا ونحوه البدل والاصل لا يجري اذا الفرض انتقل  
لكن يعود أن تكلف السبب وارفع العذر بما قد ارتكب  
وضابط البطلان تحريم العمل لا النهي عما يقتضيه اذ حصل

(همان، ۱۱۲/۵)

پنجاه و شش مورد در جواهر به اشعار این منظومه استشهاد شده است. در  
پاره‌ای از این موارد به مضمون اشعار اشاره می کند ولی ابیات را نیاورده است مانند  
مسأله حق سبق در مشترکات، می گوید:

«أما حق سبق في المسجد ونحوه ففي بطلان الصلاة وعدمه وجهان بل قولان اقواهما  
الثاني وفاقاً للعلامة الطباطبائي في منظومته» (همان، ۲۸۶/۸). در همین موضوع آقای  
خویی می گوید: «وذهب في الجواهر تبعاً للسيد العلامة الطباطبائي في منظومته إلى الثاني»  
(خویی، ۱۴۱۰: ۱۳/۲)

اما در بیشتر موارد ابیات را ذکر کرده است.

اما چگونگی استشهاد مرحوم صاحب جواهر به منظومه سید بحر العلوم بیشتر به

صورت تبعیت با تقویت و تأیید آراء فقهی خودش است. سید محسن حکیم در مسأله اذان می گوید: «امّا اذان الصلاة فمتصل بها وإن كان في آخر الوقت كما صرح بذلك في الجواهر تبعاً للعلامة الطباطبائي في منظومته» (حکیم، ۱۳۹۱: ۵/۵۳۹)

صاحب جواهر در کراهت کشتن شپش در مسجد می گوید: «امّا کراهة قتل القمل» فيه وإن نص عليها غير واحد من الأصحاب، بل في الذكري انه قاله الجماعة، لكن قد اعترف بعضهم بعدم الوقوف علي نصّ دالّ عليه ولعلّه لذا تركها العلامة الطباطبائي في منظومته» (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۴/۱۲۹)

و در مسأله وقت نماز می گوید: «اذا كان له طريق الى العلم بالوقت لم يجوز التعويل علي الظن واليهما اشار الطباطبائي في منظومته»:

وكل ما امكنه العلم فلا يبني على الظن لأصل أصلاً

(همان، ۲۶۵/۷)

به جز مرحوم صاحب جواهر، فقهای دیگری مانند محقق نراقی در مستند الشیعه، شیخ اعظم انصاری در دو کتاب طهارت و صلاه و حاج آقا رضا همدانی در مصباح الفقیه و از متأخرین مرحوم شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة خود به آرای سید در منظومه به عنوان کتاب فقهی معتبر اشاره می کنند. جهت اطلاع بیشتر به نرم افزار مکتبه اهل البيت عليهم السلام رجوع شود.

در جلالت شأن آن همین بس که شروح و حواشی و تتمه های فراوان بر آن نگاشته شده است.

بیت آغازین آن چنین است:

بحمد خیر منعم والشکر له

افتتح المقال بعد البسملة

درباره نام و تاریخ نظم آن می گوید:

تاریخها عام الشروع (غره)

غراء قد وسمتها بالدره

این ماده تاریخ مطابق ۱۲۰۵ ق. می باشد.

برخی از شروح آن عبارتند از:

- **خزائن الاحکام** فی شرح المنظومة التي نظمها سيدنا بحر العلوم؛ نوشته آغا بن عابد بن رمضان بن زاهد شیروانی دربندی (م ۱۲۸۶ ق.)؛ این منظومه نزدیک یکصد هزار بیت است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷ ق.: ۱۵۲/۷)

- **کشف الاسرار الخفية في شرح الدرّة النجفیه** نوشته سید ابوالقاسم فرزند سید احمد حسینی کاشانی (م ۱۳۱۸ هـ. ق.) در دو جلد؛ نویسنده ابتدا بیت شعر را ذکر می کند سپس آن را شرح می دهد از کتاب جواهر و شیخ انصاری اقوال زیادی را نقل می کند. (همان، ۱۵/۱۸)

- **شرح منظوم درّه**؛ ناظم آن از نوادگان سید بحر العلوم به نام سید حسن فرزند سید رضا فرزند سید مهدی بحر العلوم است. (خاقانی، ۱۴۰۸: ۲۱۸/۳)

- **شرح منظومه** نوشته محمدعلی بن محمدحسن اردکانی شاگرد سید بحر العلوم. (أمینی، ۱۴۱۳: ۱۰۶/۱)

- **المواهب السنیه** نوشته حاج میرزا محمود بروجرودی؛ شرحی است مبسوط و استدلالی. چاپ سنگی آن در دو مجلد در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد موجود است. این شرح تا آخر بحث کفن میّت می باشد.

در کتب تراجمی که در شرح حال فقها نگاشته شده شروح دیگری را می بینیم که جزء سی شرح ذکر شده در **الذریعه** نمی باشند مانند **شرح درّه** نوشته محمدرضا فرزند شیخ عبدالحسین آل یاسین. (همان: ۷۱/۱)

محمدعلی اعسم شاگرد سید بحر العلوم هجده بیت در تقریظ درّه سروده است.

آغاز آن:

درة علم هی ما بین الدُّرر فاتحة الكتاب ما بین السُّور

منظومه هایی در تمیم و تکمیل درّه سروده شده است که نام بعضی از آنها در

الذریعه آمده است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷: ۳۴۱/۳).

۲ - *ارجوزه فی الصوم والاعتکاف والخمس* نوشته سید محمد حسنی بغدادی نجفی (م ۱۳۹۴)؛ این ارجوزه در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد می‌باشد. در سال ۱۳۸۴ ق. برای اولین بار در نجف به چاپ رسید. با اینکه وی معاصر آقا بزرگ تهرانی بوده و هر دو در نجف می‌زیستند ولی در *الذریعه* نامی از آن برده نشده است! همچنین در مقاله منظومه‌های فقهی مجله آئینه پژوهش و نیز مقاله الفقه المنظوم فصلنامه اهل بیت ذکر نشده است. در مقدمه آن می‌گوید:

ابدء باسم من الی عبادته      دعا الوری کی یخلصوا فی طاعته  
ومن لهم الی الصیام ندبا      لکونه عندهم مقررّ با  
احمده حمداً کما فقهنی      اذ هو فی احکامه عرفنی

و در ادامه درباره ارجوزه‌اش می‌گوید:

ارجوزه لیس لها مماثل      قد أذنت لفضلها الافاضل  
وجیزه حوت من المسائل      مالیس یحصی سهله التناول

و پس از بیان احکام روزه، اعتکاف و خمس آورده است:

الحمد لله علی الإکمال      مصلیاً علی النبی والآل

۳ - *منظومه فی الصوم والخمس والحج*؛ ناظم آن شیخ عباس فرزند شیخ حسن فرزند شیخ جعفر کبیر کاشف الغطا (م ۱۳۲۳). در کتاب *ماضی النجف وحاضرها* در بخش تألیفات شیخ، منظومه حج را مستقل آورده است و گفته که این منظومه بیش از هزار بیت است.

در *الذریعه* این منظومه را به عنوان ارجوزه فی الصوم والخمس والزکاه والحج به نقل از کتاب *الحصون المنیعه* ذکر کرده است. (آل محبوبه، ۱۴۰۶: ۱۵۸/۳ و آمینی، ۱۴۱۳: ۱۰۴۳/۳ و آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷ ق.: ۴۸۴/۱)

ج - منظومه‌هایی که فقط یک باب فقهی را دربر می‌گیرد عبارتند از.

۱ - *ارجوزه فی احکام الأموات*؛ نوشته سید هاشم فرزند سید احمد آل سید

کمال الدین حسینی حلی (م ۱۳۴۱ ق.) که با بیت زیر آغاز می‌شود:  
 حمداً لمحیی کل ذی حیاة      وقاهر العباد بالمماتة  
 و با این بیت پایان می‌یابد:  
 فاتتروا الحکم من الاله      ونختم النظم بحمد الله  
 این ارجوه خطی است و به چاپ نرسیده است. (آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷ هـ. ق.: ۴۵۱/۱).

۲ - *ارجوزة فی الأذان والاقامة*؛ ناظم آن شیخ عبدالرحیم فرزند محمدعلی شوشتری (م ۱۳۱۳ ق.) شاگرد وی سید آقا شوشتری گفته است: این ارجوزه را به خط استادم دیدم. (همان: ۴۵۲/۱)

۳ - منظومه‌های فراوانی در باب ارث سروده شده است. علت آن مشکل بودن و مورد ابتلا بودن احکام آن می‌باشد. این منظومه‌ها حفظ قواعد آن را آسان می‌کند به دو تا از آنها اشاره می‌کنیم.

- ارجوزه شیخ محمدعلی فرزند محمد اعسم (م ۱۲۳۳ ق.): آغاز آن چنین است:

نحمدک اللهم یا من شرعا      دیناً به النبی طه صدعا  
 ومن أبان حکم الانسان      حیاً ومیتاً بأحسن البیان

در ادامه می‌گوید:

وبعداً لما أن وقفت فی الأثر      علی حدیث جاء من خیر البشر  
 تعلموا علمَ الموارثِ وقد      سمّاه نصف العلم فیما قد ورد

(همان: ۴۵۴/۱)

- ارجوزه سید محسن امین عاملی (م ۱۳۷۱ ق.): ارجوزه‌اش در ارث به نام *(جناح الناهض الی تعلم الفرائض)* است. آغاز آن:

الحمد لله القديم الوارث      المنشئ الخلق الممیت الباعث

(امین، معادن الجواهر، ۱۴۰۳: ۱۴۱/۴)



۴ - در باب حج نیز به دو منظومه از میان تعداد زیاد منظومه‌های این باب اشاره می‌کنیم:

- ارجوزه شیخ طاهر حجامی کبیر (م ۱۲۷۹ ق.) به نام *تحفة النساء*. ارجوزه‌ای است مفصل در احکام و مناسک حج تمتع ۲۷۷ بیت دارد. یکی از بزرگان خاندان کاشف العطا در ستایش این منظومه گفته است:

أَعْقُوذُ عَلَى نُحُورِ الْعَذَارَى      أَمْ عَنَاوِينَ حِكْمَةً لَا تَبَارَى  
أَوْضَحْتَ مَنَهْجَ الْهَدَى لِلْمُضَلِّينَ      بَنُورِ لَوْلَاهُ ضَلُّوا حَيَارَى

(آقا بزرگ تهرانی، *الکرام البررة*، ۱۴۰۴: ۶۸۱/۲ و خاقانی، ۱۴۰۸: ۳۸۰/۴)

- منظومه سید عدنان غریفی (م ۱۳۴۰ ق.)؛ در احکام حج و اسرار آن؛ این منظومه حدود هزار بیت است. آغاز آن:

الحجُّ والعمرةُ فرضانِ علي      من استطاعَ في الشروطِ سُجَّلا  
قُضَتْ به ضرورةُ الدينِ الأغر      لا يُنكرُ الوجوبَ إلا مَنْ كَفَّرَ  
بالأصلِ والنذرِ وبالأمْرِ يجبُ      وبالفسادِ وهو بعدُ مستحب

(همان: ۱۸۰/۶ و آمینی، ۱۴۱۳: ۹۱۸/۲)

۵ - *منظومة في شكوك الصلاة*؛ ناظم آن شیخ أحمد فرزند صالح ستري بحرانی (م ۱۳۱۵ هـ. ق.) (خاقانی، ۱۴۲۱: ۱۷۹/۱۷)

۶ - در باب رضاع (شیر دادن)، شرایط و احکام آن منظومه‌های زیادی دیده می‌شود. شاید علت آن این باشد که در آن روزگار این کار رواج داشت. دایه‌هایی بودند که به نوزادانی که مادرانشان نمی‌توانستند به آنها شیر دهند، شیر می‌دادند. به سه منظومه در این باب اشاره می‌کنیم:

- منظومه سید محمدجواد حسینی عاملی (م ۱۲۲۶ هـ. ق.)؛ صاحب *مفتاح الكرامه* در شرح قواعد علامه این منظومه یکصد و چهل بیت دارد. آغاز آن:

الحمد لله وصلّى الباری  
در ادامه می‌گوید:

فبعدهُ فالرضاعُ أمرٌ جار  
فهاک نظاماً راق فی الرضاع  
(حسینی عاملی، بی تا: ۴/۷۷۵ و آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷ هـ. ق: ۱۱۰/۲۳)  
- منظومه سید صدرالدین عاملی (م ۱۲۶۳ ق.):  
آغاز آن این گونه است:

إن أحرزَ الرضاعَ شرطُهُ نَشَر  
تحریمُ تزویجِ وتحلیلُ نَظَر  
این منظومه حدود هفتاد بیت دارد. خود ناظم شرح مفصلی بر آن نوشته به نام  
شرح الارجوزة الرضاعیة. (همان: ۱/۴۷۶ و ۱۱۱/۲۳).

- منظومه محمدعلی اعسم (م ۱۲۳۳ ق.): ؛ آغاز آن چنین است:

الحمد لله على إفضاله  
در ادامه می‌گوید:

وبعده فاعلم بأنّ الداعی  
انّی رأيتها كثيرة الشُعَب  
و در ابتدای بیان احکام آن می‌گوید:  
صحّ الحدیث عن نبی الأُمّة  
و عن بنیه السادة الأئمّة  
إنّ الرضاع حکمُهُ حُکْمُ النسب  
فیماله من حکم تحریم وجب  
(همان: ۱/۴۷۶ و ۱۱۱/۲۳)

۷- منظومه زکات؛ ناظم آن سید محمدجواد عاملی، این منظومه در شرح حال  
ناظم در آخر کتاب متاجر **مفتاح الکرامه** ذکر شده است. (همان: ۱/۴۷۶)

۸- **منظومه فی الصوم**؛ نوشته شیخ محمد حسین اصفهانی نجفی معروف به  
کمپانی (م ۱۳۶۱ هـ. ق) آغاز آن:

الصوم فی شریعة المختار ترک المفطرات فی النهار

این منظومه بر خلاف آثار دیگر نویسنده که مورد اهتمام فقها و اصولیان می‌باشند، مورد توجه قرار نگرفته به طوری که در برخی از کتابها جزء تألیفات ایشان نیامده است. (آمین، ۱۴۱۳: ۱۳۴/۱)

۹ - منظومه فی النکاح؛ ناظم آن شیخ حسین فرزند شیخ مشکور حولای (م ۱۳۸۸ هـ. ق) این منظومه دارای یکهزار و شصت بیت است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۸۷ ق: ۱۴۵/۲۳)

۱۰ - منظومه فی الوقف؛ نوشته سید محمدعلی موسوی عاملی اصفهانی مشهور به آقا مجتهد (م ۱۲۸۰ ق). این منظومه چاپ نشده نزد نوادگان ناظم آن می‌باشد. (آمین، ۱۴۰۳: ۶/۱۰) آنچه ذکر شد بخش کوچکی از منظومه‌های فقهی فقهای عظام رضوان الله تعالی علیهم در دو قرن اخیر است. جهت اطلاع بیشتر به کتاب ارزشمند الذریعه الی تصانیف الشیعه جلد اول و بیست و سوم مراجعه شود.

### بخش دوم: بررسی چند منظومه فقهی

۱ - ارجوزه اعسمیه نوشته فقیه نامور شیخ محمدعلی فرزند شیخ حسین فرزند حاج محمد اعسم نجفی (ره) متوفای سال ۱۲۳۳ هـ. یکی از زیباترین و مشهورترین منظومه‌هایی است که در فقه نوشته شده است. فقیه بزرگ شیخ محمد ابراهیم کرباسی متوفای سال ۱۴۰۷ هـ می‌گوید که این ارجوزه یکی از سه منظومه مشهور است که عبارتند از: ارجوزه ابن مالک در صرف و نحو و دیگری الدرّة النجفیة سید مهدی بحرالعلوم در فقه و سومی این ارجوزه در فواید و آداب اطعمه و اشربه. این ارجوزه دارای ۱۴۶ بیت است و متضمن اخبار و روایات وارده از معصومین علیهم السلام می‌باشد.

مقدمه منظومه:

الحمد لله وصلّى الباری  
 وآله الأطهار اربابِ الكرم  
 وبَعْدُ فالعبدُ الفقيرُ الْمُحْتَمِي  
 قالَ نَظَرْتُ فِي كِتَابِ الْأَطْعَمَةِ  
 عَلَى النَّبِيِّ أَحْمَدَ الْمُخْتَارِ  
 وَمَنْ بِهِمْ تَمَّتْ عَلَى الْخَلْقِ النَّعْمُ  
 بِظُلِّ آلِ الْبَيْتِ ابْنِ الْأَعْصَمِ  
 مِنَ الدَّوَاعِي مَا اقْتَضَى أَنْ انْظُمَهُ

در نسخه چاپ آستان قدس رضوی به جای (من الدواعی) من الدروس نوشته و در پاورقی مراد از دروس را کتاب دروس شهید بیان کرده است و ظاهراً این معنی بهتر است.

مما به روی من الآداب  
 مُكْتَفِيًا بِذَاكَ أَوْ أَذْكَرُ مَا  
 مُقْتَصِرًا فِيهِ عَلَى مَثْنِ الْخَبْرِ  
 عِنْدَ حَضُورِ الْأَكْلِ وَالشَّرَابِ  
 رَوَاهُ فِي ذَلِكَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ  
 أَوْ نَصٌّ مَنْ لَمْ يُفْتِ الْأَعْنَ أَثَرُ

آن گاه ناظم درباره نان و ویژه گیهای آن می گوید:

الْفُضْلُ لِلْخُبْزِ الَّذِي لَوْلَاهُ  
 مَا كَانَ يَوْمًا يُعْبَدُ الْإِلَهِ

از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله روایت شده است: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْزِ وَلَا تَفَرِّقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ، فَلَوْلَا الْخُبْزُ مَا صَمْنَا وَلَا صَلِينَا وَلَا أَدِينَا فَرَايِضَ رَبِّنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۰/۶۶)

و در روایت دیگری امام صادق علیه السلام فرمود: «أَمَّا بُنَى الْجَسَدِ عَلَى الْخُبْزِ» (همان: ۲۷۰/۶۶)

و در ادامه می گوید:

أَفْضَلُهُ الْخُبْزُ مِنَ الشَّعِيرِ  
 مَا حَلَّ جَوْفًا قَطُّ إِلَّا أُخْلِيَا  
 فَهَوَ طَعَامُ الْقَانِعِ الْفَقِيرِ  
 مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَهُوَ قُوَّةُ الْأَنْبِيَاءِ

محمد بن یعقوب کلینی در روایتی از امام رضا علیه السلام نقل می کند که امام فرمود: «فَضْلُ الشَّعِيرِ عَلَيَّ الْبُرِّ كَفَضْلِنَا عَلَيَّ النَّاسِ، مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ دَعَا لِأَكْلِ الشَّعِيرِ»

وبارك عليه وما دخل جوفاً إلا وأخرج كل داءٍ فيه وهو قوت الانبياء وطعام الأبرار، أبا الله  
أن يجعل قوت أنبيائه إلا شعيراً» (حر عاملی، بی تا: ۱۷/۴)

له على الحنطة فضلٌ سامي      كفضل أهل البيت في الأنام  
ما من نبيٍّ لإعتناءٍ فيه      إلا وقد دعا لأكليه

در این ابیات معنای روایت به صورتی دقیق به نظم درآمده است.

و در آداب خوردن غذا می‌گوید:

سمُّ على المأكول في ابتداء      وفي الأخير احمداً وفي الأثناء  
واكتفِ بالمرّة فيما يتحد      وسمِّ عند كلِّ لَوْنٍ إن يرد

مقصود وی در بیت دوم این است: در صورتی که بر روی سفره یک نوع غذا  
باشد بردن نام خداوند در آغاز یک بار کافی است ولی در صورت تنوع غذاها برای  
شروع به خوردن از هر کدام باید نام خدای متعال برده شود. سپس در ادامه آورده  
است:

ويكره الأكل على الشَّبَعِ إذا      لم يؤذِ والمحظور ما فيه أذى

این بیت در نسخه آستان قدس رضوی ذکر نشده است.

والأكل مشياً ومعارضاً نقل      على البيان للجواز قد حمل

فعل النبي مرّة في الزمن      في كسرة مغموسة باللبن

ناظم در این ابیات به اختلاف روایات در باب خوردن غذا هنگام راه رفتن اشاره  
می‌کند. ابتدا می‌گوید این کار مکروه است سپس آن را معارض با روایتی می‌بیند که  
پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله زمانی تکه‌ای از نان را در کاسه شیر فرو برد و مشغول  
خوردن آن شد در حالی که راه می‌رفت. شاعر با توجه به این کردار پیامبر صلی الله علیه  
وآله این روایت را حمل بر جایز بودن این عمل می‌کند زیرا فعل پیامبر صلی الله علیه  
وآله حجّت است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «لا تأكل وأنت تمشي  
إلا أن تضطرَّ إلى ذلك» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۸/۶۶).

در روایتی دیگر آمده است: «... خرج رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَبْلَ الْغَدَاةِ وَمَعَهُ كَسْرَةٌ قَدْ غَمَسَهَا فِي اللَّبَنِ وَهُوَ يَأْكُلُ وَيَمِشِي...» (همان: ۳۸۸/۶۶)  
 نتیجه این که خوردن در حال راه رفتن جایز است و کراهت آن محل اشکال می‌باشد.

در بیان حکم تکیه دادن در حال غذا خوردن می‌گوید:

وَالِاتِّكَاءَ حَالَةَ الْأَكْلِ اِتْرُكُ مَا أَكَلَ النَّبِيُّ وَهُوَ مُتَّكِي  
 وَابْنُ الْيَسَارِ وَهُوَ بَعْضُ الْعَمَدِ رَوَى جَوَازَ الْإِتِّكَاءِ عَلَى الْيَدِ

ناظم در این ابیات ابتدا حکم به ترک تکیه دادن در زمان خوردن می‌کند به دلیل این که هیچ‌گاه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ با این حالت غذا نخورد ولی در بیت دوم این حکم را معارض با روایت فضیل بن یسار از اصحاب جلیل القدر امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌داند که در آن حکم به جواز خوردن در حالت تکیه دادن بر دست شده است. (حر عاملی، بی تا: ۴۱۵/۱۶)

از دیگر آداب غذا خوردن، کراهت دمیدن بر غذای گرم جهت سرد شدن آن، و نگاه کردن به دوستانی که با آنان بر سر سفره غذا می‌خورد و نیز نظر کردن به غذایی که می‌خورند، است. وی در این خصوص می‌گوید:

وَيَتْرَكَ النَّفْخَ وَلَا يَنْظُرُ إِلَى أَكْلِ رَفِيقٍ مَعَهُ قَدْ أَكَلَا

قال: واتي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِطَعَامٍ فَوَضَعَ يَدَهُ فِيهِ فَأَذَا هُوَ حَارٌّ فَقَالَ دَعُوهُ حَتَّى يَبْرُدَ إِنَّهُ اعْظَمُ بَرَكَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَطْعَمْنَا النَّارَ (حر عاملی، بی تا: ۱۴/۱۷).

عن الصادق عن آبائه عن الحسن بن علي عليه السلام قال: «في المائدة اثنتا عشرة خصلة... وقلة النظر في وجوه الناس».

مقصود از ناس، کسانی هستند که با او هم غذا می‌باشند.

و در آخرین بخش از آداب غذا خوردن می‌گوید:

دع السکوت فهی سیرة العجم      وجوز المضع وصغر اللقم  
لا تحتم فی صحة بلا غرض      فهو کترک الاحتمال المرض

الاحتماء به معنی پرهیز از خوردن غذا است.

ساکت بودن در حال خوردن غذا را رها کن زیرا این سیره و روش عجم (غیر مسلمانان) است. از امیرالمؤمنان علی علیه السلام روایت شده است که فرمود: «... اکثروا ذکر الله علی الطعام...»

و از احکام ارشادی ائمه علیهم السلام در این زمینه خوب جویدن و دیگری کوچک برداشتن لقمه است. در روایت پیشین امام حسن مجتبی علیه السلام به این دو خصلت اشاره فرمودند: (تصغیر اللقمة والمضغ الشدید...)

ناظم در بیت دوم پرهیز از غذا در حالت صحت و تندرستی بدون داشتن هیچ غرضی را منع می‌کند همانگونه که پرهیز نکردن از غذاهای مضر در حالت بیماری ممنوع است. منبع این دستور بهداشتی را در کتابهای روایی نیافتیم.

بخشی دیگری از این ارجوزه در بیان خواص تعدادی از میوه‌ها و غسل می‌باشد. اکثر این خواص مستند به احادیث نبوی و یا روایات امامان معصوم علیهم السلام است.

وی در بیان خواص انار می‌گوید:

وسید الفواکه الرمان      يأکله الجائع والشبعان  
مُتَوَّرٌ قلوبَ أهلِ الدین      ومُذهبٌ وسوسةَ اللعین

علامه سید مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲هـ) نیز منظومه‌ای درباره خواص انار دارد

بخشی از آن چنین است:

یا طالباً فضائل الرمان	اتل لذاک سورة الرحمن
تجد بها الرحمن فیها فضله	أجمله طوراً وطوراً فضله
عظمه فی النعت اذ قد نکره	ثم ارتضاه غایه فأخره
وانه لسید الفواکه	لیس له فی اللطف من مشاکه
وهو طعام وشراب جمعا	یصلح للأکل وللشرب معا
یؤکل فی الجوع وفی حال الشبع	وفی الظما والرئ فیه منتفع

(بحرالعلوم، ۱۲۸۰: مقدمه مواهب السنیه)

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «مَنْ أَكَلَ رَمَانَةَ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ وَطُرِدَ عَنْهُ شَيْطَانُ الْوَسْوَسةِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ...» (حر عاملی، ۱۲۰/۱۷)

میوه‌های دیگری که در این ارجوزه خواص آنها ذکر شده است عبارتند از: انگور، انجیر، خربزه، خرما، سیب و به؛ سپس از غسل نام می‌برد. آن‌گاه به ترتیب به فواید و مضرات تخم مرغ، انواع گوشت، حلیم، ماهی، سرکه، کدو، ماش، عدس، پیاز، سیر، هویج، کرفس، تره، کاهو و شلغم اشاره می‌کند و در پایان چگونگی خلال دندانها و حکم آن را بیان نموده و فصلی در استشفای با تربت قبر امام حسین علیه السلام ذکر کرده است.

بخش دیگری از این ارجوزه پیرامون انواع نوشیدنیها است، او درباره آب و احکام آن می‌گوید:

سید کلّ المائعات الماءُ  
اما ترى الوحی الی النبیِّ  
ما عنه فی جمیعها غناء  
منه جعلنا کلّ شیء حیّ

در این بیت اشاره به آیه ۳۰ سوره انبیاء شده است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا»

و در ادامه می‌گوید:



وَمَنْ يَنْحَيِّهِ وَيَشْتَهِيهِ      وَيُحْمَدُ اللَّهُ ثَلَاثًا فِيهِ  
 ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَيُرَوِّى أُنْه      يُوجِبُ لِلْمَرْءِ دُخُولَ الْجَنَّةِ  
 وَفِي ابْتِدَاءِ هَذِهِ الْمَرَّاتِ      جَمِيعِهَا بَسْمَلٌ لِنَصِّ آتِ

در روایت عبدالله بن سنان، گفته: شنیدم از امام صادق علیه السلام که می فرمود: همانا شخص آب می نوشد، خداوند متعال بخاطر آن او را از بهشتیان قرار می دهد، گفتم: چگونه؟ فرمود: شخص آب می نوشد سپس نوشیدن آب را قطع می کند و ظرف آب را از دهان دور می کند پس خداوند را ستایش می کند پس از آن دوباره آب می نوشد بار دیگر حمد خدا را می گوید سپس برای بار سوم این کار را تکرار می کند با این شیوه آب نوشیدن خداوند او را داخل بهشت می گرداند در هر بار آب نوشیدن بسم الله می گوید. (بحار مجلسی، ۴۶۴/۶۶)

و نیز در ادامه می گوید:

وَالْمَاءُ إِنْ تَفَرَّغَ مِنَ الشَّرَابِ لَهُ      صَلَّى عَلَى الْحُسَيْنِ وَالْعَن قَاتِلَهُ  
 تَوَجَّرَ بِأَلْفِ عِدَادِهَا مِثُّهُ      مِنْ عَتَقَ مَمْلُوكًا وَحَطَّ سِئْتَهُ  
 وَدَرَجٌ وَحَسَنَاتٌ تَرْفَعُ      فَهِيَ أَذِنُ مِائَاتِ الْفِ أَرْبَعِ

داود رقی می گوید: کنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذا استسقى الماء فلمّا شربه رأيتهُ استعبر واغرورقت عيناه بدموعه، ثمّ قال لي: يا داود لعن الله قاتل الحسين عليه السلام فما من عبد شرب الماء فذكر الحسين ولعن قاتله الا كتب الله له مائة الف حسنة وحط عنه مائة الف سيئة ورفع له مائة الف درجة وكانما اعتق مائة الف نسمة وحشره الله يوم القيامة تلج الفؤاد (ابن قولويه، ۱۰۶).

سپس خواص آب رودخانه های فرات و نیل و چاه زمزم را ذکر کرده است و در قسمت پایانی منظومه اشعاری درباره مسافرت و آداب آن این گونه می سراید:

من شرف الانسان في الاسفار      تطييبه الزاد مع الإكثار  
 وليحسن الانسان في حال السفر      اخلاقه زيادة على الحضر  
 وليدع عند الوضع للخوان      من كان حاضراً من الاخوان  
 وليكثر المزح مع الصحب اذا      لم يسنخ الله ولم يجلب اذى

ناظم، ارجوزه را با ابیاتی درباره تکریم و گرامی داشت میهمان به پایان می‌رساند:

والضيف يأتي معه برزقه      فلا يُقَصِّرُ أحداً بحقّه  
 يَلْقاه بالبشْرِ وبالطَّلَاقه      ويُحَسِّنُ القَرى بما اطاقه

امام صادق علیه السلام فرمود: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّ الضَّيْفَ إِذَا جَاءَ فَنَزَلَ بِالْقَوْمِ جَاءَ بَرزِقَهُ مَعَهُ مِنَ السَّمَاءِ، فَإِذَا أَكَلَ غَفَرَ اللهُ لَهُمْ بِنَزْوَلِهِ عَلَيْهِمْ (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۸۴/۶).

## ۲ - الدرّة النجفیة؛

منظومه الدرّة النجفیة به نامهای دیگری همچون «الدرّة البهیّة، الدرّة المنظومة، الدرّة العالیة فی المسائل العالیة و منظومة بحر العلوم» نیز شناخته می‌شود. (تهرانی، ۲۳۵/۱۳)

محمدعلی اعسم (م ۱۲۳۳ ق.) شاگرد سید بحر العلوم، منظومه را در ضمن ابیاتی توصیف نموده که آغاز آن این گونه است:

درّة علم هی ما بین الدرر      فاتحة الكتاب ما بین السور  
 (بحر العلوم، مقدمه)

این منظومه شامل بیش از دو هزار بیت در مبحث طهارت و نماز تا نماز طواف است. محتوای آن غالباً استدلالی نیست، لیکن در بعضی از موارد به دلیل حکم اشاره شده است. چنانچه در ابیات مقدمه گذشت در سال (۱۲۰۵ = غرّه)، هفت سال پیش از وفاتش، ۱۲۱۲، شروع به سرودن آن نمود. شکی نیست که وی تصمیم به تکمیل ابیات در ابواب دیگر فقه داشته، لیکن عمر او اجازه تکمیل نداده است. چهار شرح منظوم

دارد به نامهای: ارجوزه فی شرح الدرہ نوشته رضا گلپایگانی و ارجوزه دیگر نگارش عباس بن حسن بن شیخ جعفر کاشف الغطا است. این شرح، مزجی می باشد بدین گونه که ابیات اصل را با شرح درهم آمیخته است. آغاز آن:

الماء ما سمی ماءً مطلقاً فضلاً على الناس طهوراً خلقاً

سومین شرح منظوم نوشته سید بحر العلوم بنام سید حسین و شرح چهارم با نام **ارجوزه فی شرح الطهاره** نوشته سید کلب باقر نقوی است. (تهران، ۱۳۸۷ هـ. ق: ۲۴۱/۱۳ - ۲۳۵)

بخشهایی از این منظومه را بررسی می کنیم.

القول فی الوضوء:

لا يجب الوضوء الا أن يجب مشروطه فإن یکن ندباً ندب

سید بحر العلوم در این بیت عدم وجوب وضو را فی نفسه بیان می کند. بدین معنا که وجوب آن غیر است یعنی تابع وجوب مشروطش می باشد مانند نماز و طواف واجب و در صورتی که مشروط مستحب باشد مانند نماز نافله وضو گرفتن مستحب است و واجب نیست. البته انجام دادن آن عمل بدون وضو صحیح نمی باشد.

وللظهر شرط فی الصلاة مطلقاً وما بها کجزئها قد الحقا

من ذاک المرغمتان عندنا وشد من ابدی خلافاً معلنا

مراد از ظهر در اینجا وضو است که شرط صحت و مباح بودن نماز است. مقصود از مطلقاً این است که خواه نماز واجب باشد مانند نمازهای پنجگانه یومیه یا مستحب باشد. این موضوع مورد اجماع فقها است. در صحیح زراره از امام باقر علیه السلام روایت شده که فرمود: «لا صلاة الا بطهور» (حر عاملی، ۲۵۶/۱)

و همچنین وضو شرط انجام دادن اجزای فراموش شده مانند سجده و تشهد می باشد. و نیز وضو شرط است در به جا آوردن دو سجده سهو (المرغمتان). این دو سجده را رسول خدا صلی الله علیه و آله، چنانچه در حدیث آمده است، مرغمتان نامید.

(سید محمود طباطبائی، ۱۲۲/۱)

فقهایی که بر خلاف آن نظر داده‌اند نظرشان شاذ و مخالف رأی اکثر فقهای شیعه می‌باشد.

ناظم در بخش دیگری از این منظومه موارد استحباب وضو را با بیانی شیوا و اشعاری روان بیان کرده است، آن‌گاه در واجبات وضو می‌گوید:

إنَّ الوضوءَ (غسلتان - عندنا - ومسحتان) والكتاب معنا  
فَالغسلتان الوجه والیدان والمسحتان الرأسُ والرجلان  
والوجه (ما بین القصاص والذقن) (مما حوی الابهام والوسطی) اجعلن

(بحرالعلوم، ۱۵)

در بیت اول عبارت والكتاب معنا، اشاره به دلیل حکم دارد.

پر واضح است که اشعاری چنین عالمانه و استادانه کاری لطیف و جذاب است و برای از بر کردن قواعد و احکام فقه کمک بسزایی است. دقت در بیان مطالب سبب شده که این منظومه مورد توجه فقها و اندیشمندان حوزه‌های علمیه قرار گیرد و دهها شرح به نظم و نثر بر آن نوشته شود.

در این منظومه به مناسبت بیان بعضی از احکام شرعی، مطالب اخلاقی نیز دیده می‌شود؛ مثلاً در احکام جنائز می‌گوید:

اعاننا الرحمن عند السَّوْقِ حتی نحب الموت حبَّ شوق  
وثبَّت الايمان فی قلوبنا وطهر الديوان من ذنوبنا  
اوص اخي بكل حق مفترض فی كل حال سيمًا حال المرض  
لاتنس ذكر هادم اللذات إن لم تجئة فهو جاء آتی

(همان: ۶۲ و ۶۳)

آغاز خروج روح از بدن را سوق بفتح سین یا احتضار گویند. عیادت از بیمار مستحب موکد است و در بعضی از موارد واجب می‌شود، در صورتی که بیمار خویشاوند باشد و ترک عیادت وی سبب قطع رحم شود. (طباطبائی، ۳۲۰/۴)

## ۳- الدرر البهیة (ارجوزة فی الفقه)؛

ناظم علامه فقیه سید حسن عریضی خراسانی (م ۱۳۰۶ هـ). این عالم خبیر از فقهای ناشناخته و گمنام جهان اسلام در دوره اخیر است، که ترجمه احوال و آثار او حتی در «طبقات اعلام الشیعه» و کتاب «الذریعه» علامه شیخ آقا بزرگ و «اعیان الشیعه» علامه سید محسن امین درج نشده است. این ارجوزه جزء منظومات چهارگانه‌ای است که توسط بنیاد پژوهشهای اسلامی به چاپ رسیده است.

این ارجوزه دارای ۴۶۲ بیت است. از اول کتاب صلاه تا اذن و اقامه. مبحث طهارت (وضو، غسل و تیمم)، نجاسات و کیفیت تطهیر آن و اقسام آب و احکام مترتب بر آن بر خلاف ترتیب کتب فقهی مشهور در ضمن شرایط نماز بیان شده است. آغاز آن چنین است:

الحمد لله العلی العالم	بکل شیء الخبیر الحاکم
ثم صلاة لا تعد بالعدد	ولا لها حد ولا لها امد
سميتها بالدرر الهیة	فأثقت درتنا الغریة!

در بیت اخیر اشاره به منظومه سید مهدی بحرالعلوم «الدرة الغروية و یا النجفیه» می‌کند و به سبک و روش ابن مالک که گفته «فأثقت الفیة ابن معط» ولی به دنبال آن گفته «وهو بسبق حائز تفضیلا» در اینجا ناظم پس از ذکر دلیل برتری منظومه‌اش، البته دلیلی که با مقایسه این دو منظومه ضعف آن آشکار می‌شود، می‌گوید:

إذ غالباً يستنطق الدلیل	منها كذا الخلاف والتفصیل
لكنهما السابق حاز الفضلا	بسبقه عرفاً فلا يستعلی

(عریضی، ۷۹)

پس از آن وارد مبحث نماز می‌شود:

من وجد الطهور وهو قد خلا	إن الصلاة لم تجب إلا على
الخُلْمِ أو خَشِنُ الشعرِ بزغ	عن الدمين عاقلاً وقد بلغ
بلوغه اربعَ أو خمسَ عشر	عليه من عانیه وللدكر
فيعرفُ السبق به والأصل	وغيره تسعاً واما الحَمَلُ

(همان: ۸۰)

تا اینجا نشانه‌های بلوغ پسران و دختران را بیان کرد. غالباً معنی هر بیت کامل نیست و متعلقات و متمم معنی آن در بیت بعدی است.

و در اقسام نمازها می‌گوید:

افضها اليوميّة المرضيّه	وسبعة اقسامها المرعيه
على التي للآية تزيد	ودونها الجمعة ثم العيد
وما علي الميت لا تُعدّه	وللطواف ركعتان بعده
يلزم أن يُعدّ منها الملتزم	لأنها ليست سوي الدعائم
من نفسه أو من أبيه الميت	بنذر أو بشبهه والفايت

بیشتر ابیات این ارجوزه بیان مسائل فقهی بدون ذکر دلیل و یا اقوال مخالف در مسأله است ولی در پاره‌ای از مسائل اشاره به دلیل و یا آرای دیگران شده است.

مانند بیان شستن صورت و مسح سر در وضو:

طولاً بما بين القصاص والذقن	وحدّد الوجه كما عنهم يُعَن
عرضاً كما في خبر قد قُبلَا	وما عليه الاصبعان اشتملا
كما به الكتاب ايضاً ناطق	ومنتهى الايدي هو المرافق
لأن لفظ الباء بالبعض يفى	بمسح بعض الرأس نحن نكتفى

(همان: ۸۱)

در بیان حکم حدث اصغر در اثنای غسل می‌گوید:

ولا یعیذُ بل یتُمُّ لو حدث  
لکن مع الوضوء بعد ما فرغ  
من سایر الأقوال فهو قد عری  
اتناء الاغتسال اصغر الحدث  
کما ارتضاه المرتضی وما بزغ  
عمًا من الوجه لدينا اعتبرا  
(همان: ۸۲)

و در حکم طهارت اهل کتاب می گوید:

الکافر غیر الکتابی نجس  
للاختلاف فی النصوص والاصح  
سبیل الاحتیاط فهو المسلک  
امّا هو فالحکم فیہ مُلتبس  
فیہ الطهارة ولكن اتّضح  
ومذهب الاکثر لیس یترک  
(همان: ۸۶)

رأی سید مرتضی علم الهدی و شیخ مفید را در مسأله حرمت خواندن نافله پس از نماز صبح تا طلوع خورشید و نیز پس از نماز عصر تا غروب آفتاب نپذیرفته و می گوید:

ویکره (التفّل) بعد صلاة الفجر  
الی الغروب وكذا عندهما  
وقبله المفید فی ذین ولم  
الی الطلوع وبعده العصر  
والمرتضی خالفنا فحرّمَا  
أظفر بوجه لهما لئلا یتزَم  
(همان: ۹۳)

و در پایان این ارجوزه می گوید:

ویسقط الأذان فی الأسفار  
والعصر فی الجمعة ثم عرفه  
وهكذا اخیره الفرضین إن  
واختلف الاخبار فی الفصول  
خصوصه لظاهر الاخبار  
وللعشاء لیلة المزدلفه  
بینهما یجمع باجماع زکن  
وما هو الأشهر فی القبول  
(همان: ۹۹)

در بررسی این منظومه‌ها، استدلال به ادله اربعه، به کارگیری قواعد اصول و

طرح دیدگاههای انتقادی مخالف به روشنی دیده می‌شود، مواردی از آن را ذکر می‌کنیم. در این آیات اشاره به استصحاب شده است:

لو عَلِمَ الطَّهْرَ وَشَكَأَ فِي الْحَدَثِ	لم يلتفت اليه بل ينفى الحدث
ويثبت الطهر وفي العكس عكس	ذا الحكم قطعاً وكذا اذا التبس
مع كون كل منهما قد علما	أنهما أيّهما تقدما

(عریضی خراسانی، ۱۳۶۹: ۸۰)

در تحدید وجه در وضو می‌گوید:

وحدد الوجه كما عنهم يُعْنُ	طولاً بما بين القصاص والذقن
وما عليه الاصبغان اشتملا	عرضاً كما في خبرٍ قد قُبلا

(همان: ۸۱)

اشاره به خبر صحیح زراره از امام باقر علیه السلام:

«انه قال لابي جعفر الباقر عليه السلام: اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله عزوجل، فقال: الوجه الذي قال الله وأمر الله عزوجل بغسله الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه، إن زاد لم يؤجر وإن نقص منه أثم، ما دارت عليه الوسطي والابهام من قصاص شعر الرأس الى الذقن، وما جرت عليه الاصبغان من الوجه مستديراً فهو من الوجه، وما سوي ذلك فليس من الوجه. فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۲۸۴/۱).

علامه بحر العلوم در تداخل اسباب غسل می‌گوید:

والحكم في تعدد الاسباب	تداخل الكل بلا ارتياب
إن تتحد نوعاً وإن لم تتحد	تداخل الكل إذا الكل قصد
وقيل إن كان جناباً كفي	والغير لا يكفي وفي الفرق خفا

(بحر العلوم، ۱۴۰۵: ۲۸)

قیل اشاره به قول ابن ادریس است در سرائر که تداخل را در صورتی که غسل



جنابت یکی از آن اغسال باشد جایز می‌داند ولی در غیر این صورت تداخل اسباب ممتنع است. سید در رد او به این جمله اکتفا کرده است که (وفی الفرق خفا) تفاوتی میان غسل جنابت و دیگر اغسال وجود ندارد.

سید عریضی در همین مسأله می‌گوید:

إن جمعت علیه اسباب كفی عن الجميع واحداً بلا خفا

وهكذا الوضوء بل فيه اتفاق اصحابنا قديمهم وما التحق

(عریضی خراسانی، ۱۳۶۹: ۸۲)

اشاره به اجماعی بودن تداخل اسباب در وضوء است ولی در غسل اختلاف وجود دارد.

سید بحرالعلوم در بحث تیمم می‌گوید:

يجرى الصعيد باتفاق العلما ونصّ قول الله من تيممنا

(بحرالعلوم، ۴۳)

دلیل مجزی بودن صعيد را اجماع علما و نص آیه قرآن ذکر کرده است. وفی السرائر ان الاجماع منعقد علی ان التيمم لا يكون الا بالارض أو ما يطلق عليه اسمها خلافاً للمحکی عن ابی حنیفه ومالك (نجفی، ۱۱۸/۵).

و اما نص قرآن اشاره به آیه ۴۳ سوره نسا و آیه ۶ سوره مائده می‌باشد.

سید عریضی در مسأله طهارت اهل کتاب می‌گوید:

الكافر غير الكتابي نجس اما هو فالحكم فيه ملتبس

للاختلاف في النصوص والاصح فيه الطهارة ولكن اتضح

سبيل الاحتياط فهو المسلك ومذهب الاكثر ليس يترك

اشاره به اختلافی بودن آن در میان فقها و مخالفت اکثر ایشان با طهارت اهل

کتاب لذا در این مورد و مشابه آن راه احتیاط را بر می‌گزیند. (عریضی خراسانی، ۸۶)

در جای دیگر در طهارت خف و نعل و کف پا و امثال آن می‌گوید:

الخف والنعل واسفل القدم ونحوها تطهر بالارض ولم

ينقل خلاف فيه الا ما ظهر عن شيخنا الطوسي وهو قد ندر

اینجا تمسک به اجماع نموده است و مخالفت شیخ طوسی و خروج او را از

مجمعین را منافی با اجماع نمی‌داند. (همان: ۸۸)

سید بحرالعلوم قائل به تسامح در ادله سنن می‌باشد زیرا او در مسأله استحباب

تیمم، مواردی که وضو و غسل مستحب می‌باشد می‌گوید:

فهو عن الواجب والندب بدل يحل عند العجز حيث الاصل حل

(بحرالعلوم، ۴۷)

بنا به قول محقق نراقی هیچ دلیلی بر اثبات استحباب نیست مگر فتوای عده‌ای

از فقها و شهرت آن. (نراقی، ۴۱۵/۳)

همان‌گونه که می‌بینیم شیوه استدلال به ادله اربعه در منظومه‌ها غالباً به صورت

اشاره می‌باشد و همچنین به اصولی مانند استصحاب و احتیاط و تخییر بدون ذکر نام

آن استدلال کرده‌اند. و اما اختلاف موجود میان فقها به صراحت در ابیات منظومه‌های

فقهی دیده می‌شود.

## نتیجه

یکی از کارآمدترین شیوه‌های آموزشی، آموزش با کلام منظوم است. زیرا به

ذهن سپردن مطالب با سخن موزون زودتر حاصل می‌شود و دیرتر فراموش می‌شود.

فقها در دو قرن اخیر توجه زیادی به متون علمی منظوم داشتند و حتی آنها را حفظ

می‌کردند. سید محسن امین عاملی درباره *(الدرة النجفیه)* سید مهدی بحرالعلوم

می‌گوید: ارجوزه مشهوری است. سرور منظومه‌های فقهی است، بی نظیر است بسیاری

از فقها توجه و اهتمام خاصی به آن داشتند. نویسندگان روضات الجنات نقل می‌کند که

صاحب جواهر الکلام ابیات این ارجوزه را به منزله روایات معتبر قرار داده است. اما

اکنون این منظومه‌ها رو به فراموشی است و یا به کلی فراموش شده است. احیای این

روش تعلیم، ارج نهادن به سخت کوشیهای گذشتگان و تشویق کسانی است که طبع

شعری دارند و برای به نظم درآوردن مطالب فقهی، ضروری به نظر می‌رسد و این اهداف محقق نمی‌شود مگر با آشنایی با منظومه‌ها و ارجوزه‌های پیشینیان به ویژه فقهای دو قرن اخیر.

در این پژوهش اضافه بر معرفی و بررسی تعدادی از منظومه‌های فقهی به جایگاه و ارزش علمی آنها در میان فقها پی می‌بریم. توان علمی ناظم و هنرمندی وی در ایجازگویی مسائل فقهی و ادله آنها در قالب ارجوزه مشاهده می‌شود و به تحقیق می‌توان گفت ارزش این منظومه‌ها از دیگر کتب فقهی استدلالی کمتر نمی‌باشد. در برخی از ادبیات این منظومه‌ها صنایع ادبی مانند جناس و طباق و تضمین به روشنی دیده می‌شود.

## منابع

- آل محبوبه، جعفر؛ *ماضی النجف وحاضرها*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق. ۱۹۸۳م.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد؛ *کامل الزیارات*، نجف اشرف: المطبعة المرتضویة، ۱۳۵۶هـ.ق.
- الاعسم، محمد علی؛ *الأطعمة والأشربة آدابها وفوائدها*، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۷ هـ ۲۰۰۷م.
- \_\_\_\_\_؛ *منظومة ابن الأعسم فی المأكل والمشرب*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- أمین، سید محسن؛ *اعیان الشیعة*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق. ۱۹۸۳م.
- \_\_\_\_\_؛ *معادن الجواهر ونزهة الخواطر*، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۰۳ق.
- أمینی، محمد هادی؛ *معجم رجال الفكر والأدب فی النجف*، بی جا: ۱۴۱۳ق.
- انصاری، مرتضی؛ *کتاب الطهارة*، قم: ۱۴۱۵ق.
- \_\_\_\_\_؛ *کتاب الصلاة*، قم: ۱۴۱۵ق.
- بحرالعلوم، سید مهدی؛ *الدرة النجفیة*، قم: مکتبة المفید، ۱۴۰۵ق.
- تهرانی، آقا بزرگ؛ *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تهران: کتابخانه اسلامی، ۱۳۸۷ق.

- \_\_\_\_\_؛ *طبقات اعلام الشيعة نقباء البشر*، مشهد: دارالمرتضى، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_؛ *طبقات اعلام الشيعة الكرام البررة*، مشهد: دارالمرتضى، ۱۴۰۴ق.
- جلالی، سید محمدجواد؛ *مجله فقه أهل بیت علیهم السلام عربی*، قم: شماره‌های ۱۹، ۲۱ و ۲۲.
- حائری، عبدالکریم؛ *کتاب الصلاة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ق.
- حر عاملی، محمد بن الحسن؛ *وسائل الشيعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- حسنی بغدادی، سید محمد؛ *ارجوزة فی الصوم والاعتکاف والخمس*، نجف اشرف: ۱۳۸۴ق.
- حسینی عاملی، سید محمدجواد؛ *مفتاح الكرامة*، قم: مؤسسه آل البيت، بی تا.
- حکیم، سید محسن؛ *مستمسک العروة الوثقی*، نجف اشرف: ۱۳۹۱ق.
- خاقانی، عبدالله؛ *شعراء النجف فی القرن الرابع عشر*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۲۱ق.
- خاقانی، علی؛ *شعراء الغری*، چاپ دوم، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
- خویی، ابوالقاسم؛ *التفیح فی شرح العروة الوثقی*، قم: دارالهادی، ۱۴۱۰ق.
- طباطبائی، سید محمود؛ *المواهب السنیة*، چاپ سنگی، بی جا: ۱۲۸۰ق.
- عریضی خراسانی، سید حسن؛ *اربع اراجیز*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۹.
- کاظمینی، سید محسن؛ *منظومة فقهیة مستطرفة*، با شروح و تعلیقات سید عبدالحجه بلاغی، بی جا: بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب؛ *فروع کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ق.
- مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محسنی، سید صادق؛ *منظومه های فقهی*، مجله آیین پژوهش؛ شماره ۳۸.
- نجفی، محمدحسن؛ *جواهر الکلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ق.
- نراقی، احمد؛ *مستند الشيعة*، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۵ق.
- همدانی، رضا؛ *مصباح الفقیه*، چاپ سنگی، تهران: کتابخانه صدر، بی تا.

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۸۰-۴۳

## بررسی مساله «حرمت لهو» به عنوان قاعده‌ای فقهی\*

دکتر جواد ابروانی

عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: Irvani\_javad@yahoo.com

دکتر محمدحسن حائری

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haeri\_m@ferdowsi.um.ac.ir

### چکیده

این نوشتار، تحقیقی درباره مساله لهو از دیدگاه فقهی است برای پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان «حرمت لهو» را بسان قاعده‌ای فقهی اثبات نمود؟ خاستگاه بحث از آن جا است که برخی فقیهان، در مسائل گوناگون، برای اثبات حکم، به حرمت لهو استناد می‌کنند به گونه‌ای که آن را مسلّم گرفته‌اند. این در حالی است که عنوان لهو در مباحث فقهی، به شدت از اجمال مفهومی و تعیین مصادیق حرام آن رنج می‌برد. روش بحث به شیوه فقهی و با تاکید بر "نقش‌گزاره‌های قرآنی در استنباط فقهی" و "تحلیل محتوایی روایات" است.

در این تحقیق پس از مفهوم‌شناسی لهو و واژه‌های مرتبط، آیات و روایات مربوط به بحث مورد تحلیل قرار گرفته و این نتیجه به دست آمده که عنوان "لهو" یکی از چهار حکم: حرمت، کراهت، اباحه و استحباب را - بر حسب مورد - می‌تواند دارا باشد. در همین راستا مواردی از استناد فقیهان به حرمت لهو برای اثبات حکم، نقد و بررسی شده و ضرورت تجدید نظر در پاره‌ای از آرای فقهی خاطر نشان شده است.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، حدیث، قواعد فقهی، لهو، لغو، لعب.

---

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۱/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۰۸/۰۵.

## اشاره

قواعد فقهی به صورت مستقل و یا در لابلائی متون فقهی، پیوسته مورد توجه فقیهان بوده است، با این حال هنوز اصول و ضوابط کلی در فقه وجود دارد که به عنوان قاعده فقهی مستقل، مورد بازخوانی و بررسی قرار نگرفته است و در عین حال در پاره ای منابع فقهی، از مسلمات به شمار رفته است و موضوع «حرمت لهُو» (و مفاهیم همگون با آن همچون لغو و لعب) از این جمله است، چه این که فقیهان در مواردی متعدد، برای استنباط احکام به این مسأله استناد کرده و حکم تحریم پاره‌ای از افعال را، به ویژه بر «حرمت لهُو» در اسلام مبتنی نموده‌اند. برای نمونه علامه حلی در این باره می گوید:

« به کار گیری ابزار لهُو، همچون دایره و مانند آن، حرام است، [لیک] جواز آن و نیز غنا در عروسی روایت شده است، ولی ابن ادریس آن را ممنوع دانسته و همین نظریه مورد اعتماد است، چه این که خداوند، لهُو و لعب را مذمت فرموده آن گونه که تحریم آن دو را اقتضا می کند» (تذکره الفقهاء، ۵۸۱/۲).

همچنین فقیه محقق، شیخ انصاری، گفتار شماری از فقیهان را در این باره گزارش می کند که برآیند آنها، تلقی حرمت لهُو و لعب، بسان قاعده‌ای فقهی و نتیجه اش، حرمت تمامی مصادیق آن دو است. بنگرید:

«لهُو حرام است، چنان که از مبسوط (۱۳۶/۱) و سرائر (۳۲۷/۱) و معتبر (۴۷۱/۲) و قواعد (۳۲۵/۱) و ذکری (۲۵۸) و جعفریه (۱۲۳/۱) و غیر آنها بر می آید، چه این که لزوم اتمام [نماز] در سفر صید را به حرام بودن آن از جهت لهُو، تعلیل کرده‌اند...» [ابن ادریس] حلی، در مسأله بازی با کبوتر بدون شرط بندی، به حرمت آن تصریح کرده و گفته است: بازی با تمام اشیا، قبیح است (ابن ادریس، ۱۲۴/۲). برخی، سخن وی را رد کرده اند به این دلیل که مطلق لعب، حرام نیست (زین الدین عاملی، ۳۲/۲، محمد مهدی نراقی، ۶۳۶/۲). ولی در "ریاض"، در دفاع از حلی چنین آمده که آن دسته از ادله دلالت

کننده بر قبح لعب و آیات و روایاتی که در مذمت آن آمده کاملاً آشکار است، پس با ثبوت قبح، نهی نیز ثابت است (۴۳۰/۲). در ریاض نیز - به پیروی از مهذب (۸۲/۳) - بر حرمت مسابقه در غیر موارد منصوص، به ادله تحریم لهو و لعب استدلال کرده و گفته: این مورد [مسابقه] بی تردید از [مصادیق] آن [ادله] است (۴۱/۲) «(انصاری ۴۱/۲-۴۶)». بر همین اساس در اثبات حرمت کارهایی همچون: سحر، شعبده بازی، رقص و تشبیب (تغزل به زن نامحرم) و نیز اثبات معصیت بودن سفر برای صید لهوی، به حرمت لهو استناد شده است - چنان که خواهد آمد -.

این در حالی است که مفهوم «لهو» و مراد از آن در آموزه‌های دینی از یکسو، و گستره حکمی و مرز موارد مجاز و غیر مجاز آن از سوی دیگر، به روشنی بیان نشده و آیات و روایات مربوطه نیز به گونه‌ای فقهی و جامع، به تحلیل و بررسی نهاده نشده است. به ویژه آن‌که در پاره ای متون فقهی، حرمت لهو به مصادیقی همچون برخی مسابقات ورزشی نیز تسری داده شده که در صورت اثبات این تعمیم، مباح بودن بسیاری از فعالیت‌های ورزشی و تفریحی و تماشای آنها، و نیز تماشای سریال‌ها و نمایشنامه‌ها و تفریحات رایج در عصر حاضر هم زیر سؤال خواهد رفت. آنچه در پی می‌آید، تحقیقی مقدماتی در این باره، باتاکید بر مبحث «لهو» است.

## مفهوم شناسی واژگان

### مفهوم لهو

لهو در فرهنگ‌ها، گاه تعریف به مفهوم شده است و دیگرگاه تعریف به مصداق. مفهوم این واژه، عبارت است از: «ما شغلک من هوی او طرب» (فراهیدی ۸۷/۴؛ ابن منظور ۲۵۸/۱۵. و به عبارتی دیگر: «اللهو: مايشغل الانسان عمًا يعنيه و يهّمه» (راغب اصفهانی ۷۴۸؛ نیز: طریحی ۳۸۴/۱؛ طبرسی ۸۱۱/۱۰؛ وهبه زحیلی ۱۳۱/۲۱). بدین سان فعل لهوی به هرکاری گویند که آدمی را به خود مشغول سازد و از

کارهای مهم و اهداف اساسی باز دارد. در مفهوم «لهو» غفلت و بی خبری نهفته است، آن سان که برخی از لغویان یاد آور شده اند. (ابن منظور ۱۵/ ۲۵۸).

بنابراین می توان گفت اصل لهو، فعلی قلبی و جوانجی است و اگر به رفتارهای خارجی یا ابزارها نسبت داده می شود از آن روی است که زمینه ها و اسباب بروز حالت لهو هستند و این گونه است که قرآن کریم لهو را به قلب نسبت می دهد: «لاهیة قلوبهم» (انبیاء ۳). برخی از مفسران نیز بدان تصریح نموده اند (محمد حسین طباطبایی ۲۴۷/۴). نیز به همین خاطر است که در آیات و روایات، لهو، به فراوانی در مقابل «ذکر» آمده که در زبان قرآن، به طور عموم نقطه مقابل غفلت و بی خبری، و فعلی قلبی به شمار می رود (راغب اصفهانی ۳۲۸). لیک از آن روی که حالت لهو به طور معمول، برخاسته از اسباب، زمینه ها، ابزارها و رفتارهایی خاص است، تعریف لهو به مصداق، در گفتار واژه شناسان، و مفسران، به فراوانی یافت می شود. برای نمونه، می توان به تفسیر لهو به غنا، سخنان پوچ، فرزند، زن و نکاح اشاره نمود (فراهیدی ۴/ ۸۷؛ ابن منظور ۱۵/ ۲۵۹؛ طبرسی ۴/ ۴۵۴؛ محمد حسین طباطبایی ۱۵/ ۲۴۴).

با این حال، لهو، در موارد فراوان، به مفهوم مطلق سرگرمی و بازی به کار می رود (راغب اصفهانی ۷۴۸؛ انصاری ۱/ ۱۶۰؛ لنگرانی ۲۵۸/۱).

### مفهوم لغو

«لغو» در اصل به معنای «باطل» می باشد (فراهیدی ۴/ ۴۴۹). و غالباً در مواردی به کار می رود که باطل و پوچ بودن، به جهت بی ارزش بودن، و فقدان سود و فایده باشد (طبرسی ۷/ ۲۸۴؛ ابن منظور ۱۵/ ۲۵۰. نیز: راغب اصفهانی ۷۴۲). نیز این واژه به معنای: سخن زشت، دروغ، لهو، لعب و معصیت نیز بکار رفته است (همان). نیز: طریحی ۱/ ۳۷۵) که همگی مصادیقی از «باطل» و نمودهایی از رفتارهای بی ارزش هستند.

۱. «اللغو: مالا یعتد به من کلام و غیره و لایحصل منه علی فائدة و لاعلی نفع».



### مفهوم لعب

واژه «لعب» در غالب فرهنگ های عربی، به وضوح خود وانهاده شده است (فراهیدی ۱۴۸/۲؛ ابن منظور ۷۳۹). باری، طریحی آن را چنین معنا می‌کند: «یقال لمن عمل عملاً لایجدی علیه نفعاً: انما انت لالعِب» (۱۶۶/۲) و راغب اصفهانی: «لعب فلان: اذا كان فعله غیر قاصد به مقصداً صحیحاً» (۷۴۱).

### تفاوت لهو، لغو و لعب

واژگان یاد شده، دست کم در برخی مصادیق اشتراک دارند؛ چه این که مفهوم «بیهودگی» در معنای هر سه کلمه نهفته است. لیک با این تفاوت که لهو، بیشتر ناظر به حالت سرگرمی، بی خبری و غفلتی است که از امور بیهوده، بر قلب آدمی عارض می‌گردد، ولی لعب و لغو، بیشتر به خود رفتار یا ابزار بیهودگی نظر دارند. ضمن آن که در مفهوم لهو، بازداشتن از امور مهم نیز لحاظ شده‌است. از سوی دیگر، واژه لغو، گستردگی و شمول فراوانی دارد، آن سان که هر عمل حرام، مکروه و حتی مباحی که فایده‌ای بر آن مترتب نیست را شامل می‌شود (زحیلی ۲۴/۱۷). تفاوت های دیگری نیز برای این سه واژه از سوی مفسران و فقیهان بیان شده است (محمد حسین طباطبایی ۲۴۴/۱۵؛ زحیلی ۲۴/۱۷؛ جنابذی ۲۱۱/۳؛ انصاری ۱۶۱/۱).

### بررسی و نقد ادله حرمت لهو

#### أ) آیات

آیات فراوانی در نکوهش لهو و واژه های همگون (لعب، لغو و...) با تعبیر گوناگون وجود دارد<sup>۱</sup> و چنان که اشارت رفت، برخی فقیهان، مجموعه آنها را دلیل بر حرمت لهو دانسته اند. اکنون به اختصار، به بررسی آنها می پردازیم.

۱. لهو و مشتقات آن در قرآن ۱۱ بار، لعب و مشتقات آن، ۲۰ بار، لغو با مشتقاتش، ۱۰ بار، که جز یک مورد، عموماً به زبان مذمت و نکوهش از آن هستند. نیز می‌توان از کلماتی همچون «زور: باطل و انحراف» و «خوض: فرورفتن در کارهای باطل» و مشتقات آن نام برد.

آیات یاد شده را می‌توان در چند دسته قرار داد:

### (۱) میرا بودن ساحت الهی از لهو و لعب

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ»<sup>۱</sup> (انبیاء ۱۶-۱۸).

لهو را در این آیه، مفسران به فرزند، همسر و یا سایر اسباب و ابزار لهو تفسیر کرده‌اند (طبرسی ۶۷/۷؛ محمدحسین طباطبایی ۲۶۰/۱۴-۲۶۲؛ زحیلی ۲۴/۱۷).

این آیه با بکارگیری کلمه «لو» که دال بر امتناع است و نیز «باطل» دانستن آن، ذات باری را از هرگونه لهوی منزّه دانسته، چرا که ضعف و عجز و دلتنگی و بی‌حوصلگی در مقام کبریائیش راه ندارد تا نیازمند لهو باشد.

نیک روشن است که نفی لهو و لعب از خدا، به معنی تحریم و نفی آن برای آدمیان نیست، چرا که بسیاری از صفات ممکنات، از خداوند نفی شده ولی برای آنان ثابت و مطلوب است.

### (۲) لهو و لعب بودن دنیا

در آیاتی چند، زندگانی دنیا به «لهو و لعب» توصیف شده است:

« وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ »<sup>۲</sup> (انعام ۳۲). نیز ر.ک: عنکبوت ۶۴؛ محمد ۳۶؛ حدید ۲۰).

نیک روشن است که مراد از حیات دنیا، همان کارها و اعمال انسان‌ها در دنیا است که می‌تواند به لهو و لعب تفسیر شود (طبرسی ۴۵۳/۴).

باری تمام فعالیت‌ها و حرکت‌ها در زندگی دنیا، هرگاه از هدفمندی و آرمان‌گرایی

۱. آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم. (۱۶) اگر می‌خواستیم بازیچه‌ای بگیریم، قطعاً آن را از پیش خود اختیار می‌کردیم. (۱۷) بلکه حق را بر باطل فرو می‌افکنیم، پس آن را در هم می‌شکنند، و بناگاه آن نابود می‌گردد (۱۸).

۲. و زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست، و قطعاً سرای بازپسین برای کسانی که پرهیزکاری می‌کنند بهتر است. آیا نمی‌اندیشید؟

سعادت جاوید جدا گردد و با تهی گشتن از معنویت و به فراموشی سپردن هدف نهایی، یعنی سعادت ابدی و قرب الهی، محدود به پاره‌ای لذات زود گذر، با هزاران مشکل و نابسامانی آمیخته شود، چیزی جز لهو و لعب نخواهد بود، لهوی که آدمی را از مسیر اصلی باز می‌دارد و لعبی که ثمره‌ای جز پر کردن اوقات و هدر دادن نیروها ندارد و به سرعت رو به زوال و فناست (همان. نیز: محمد حسین فضل الله ۷۵/۹).

بدین سان توصیف یادشده، ویژه دنیایی است که نه مقدمه آخرت، که مانع آن است و نه وسیله کسب رضای الهی، که در خلاف جهت خشنودی اوست، دنیای دنیا پرستان و بیهوده گرایان... و این چنین است که در بسیاری از آیات یادشده، دنیای نکوهش شده در مقابل سرای آخرت قرار گرفته است.

این گونه آیات نیز، در مقام توصیف واقعیت زندگی در دنیای بدون معنویت و آخرت گرایی است نه در صدد جعل حکم، و با موضوع بحث ما ارتباطی ندارد.

### ۳) توصیف مؤمنان به دوری از لهو و لغو

در برخی آیات، دوری از لغو و لهو، از ویژگی های مؤمنان بشمار رفته است. از

جمله:

« قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ »<sup>۱</sup> (مؤمنان او ۳).

« وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا »<sup>۲</sup> (فرقان ۷۲).

« وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا

تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ »<sup>۳</sup> (قصص ۵۵).

« رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ »<sup>۴</sup> (نور ۳۷).

۱. به راستی که مؤمنان رستگار شدند، (۱) و آنان که از بیهوده رویگردانند (۳).

۲. کسانی‌اند که گواهی دروغ نمی‌دهند و چون بر لغو بگذرند با بزرگواری می‌گذرند. واژه «زور» نیز در اصل به معنای حق جلوه دادن باطل است و به هرگونه انحراف و باطلی اطلاق شده است (طبرسی، ۲۸۳/۷).

۳. و چون لغوی بشنوند از آن روی برمی‌تابند و می‌گویند: «کردارهای ما از آن ما و کردارهای شما از آن شماست. سلام بر شما، جویای [مصاحبت] نادانان نیستیم».

۴. مردانی که نه تجارت و نه داد و ستدی، آنان را از یاد خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات، به خود مشغول نمی‌دارد.

تردید نیست که این آیات، بر مذموم بودن لهو و لغو دلالت دارند، لیک دو نکته محل بحث است:

نخست این که آیا از آنها حرمت لهو و لغو برداشت می‌شود؟  
دوم آن که به فرض حرمت، چه مصادیقی را شامل می‌گردند؟ و آیا می‌توان گسترده‌گی مفهوم لغوی آنها را در نظر گرفت؟

به نظر ما سیاق آیات و روایات تفسیری ذیل آنها، به روشنی نشان می‌دهد که ویژگی مؤمنان در اجتناب از لهو و لغو، به واقع، توصیف کمال یافتگی شخصیت روحی مومنان است که حاضر نمی‌شوند وقت ارزشمند خود را با کارهای بیهوده هدر دهند، مؤید این مدعا، افزون بر لسان آیات و تعابیری همچون «مرّوا کراماً» «لنا اعمالنا و لکم اعمالکم لانبغی الجاهلین» و خالی بودن آیات از تهدید، قرار گرفتن برخی از آیات یادشده در راستای آیاتی است که احکام غیر واجب را بیان کرده‌اند. برای نمونه، آیه نخست، بعد از این آیه قرار دارد: «و الذین هم فی صلاتهم خاشعون» (مومنون ۲) که حکمی استجابی است.<sup>۱</sup> همچنین روایاتی که در تفسیر آیه اخیر وارد شده که: مومنان، به هنگام شنیدن اذان دست از تجارت و خرید و فروش می‌کشند... (کلینی ۱۴۵/۵) بر این اساس از آیات یاد شده نمی‌توان خصوص حکم حرمت را استنباط نمود.

حال اگر این فرض را بپذیریم که این آیات، در مقام تحریم لغو و لهو هستند، بایستی گسترده‌گی و شمول مفهوم لغوی آنها را تخصیص زده منحصر به مواردی خاص کنیم؛<sup>۲</sup> چرا که بدون تردید بسیاری از اعمال مباح اما بی فایده، «لغو» هستند ولی هیچ فقیهی ملتزم به حرمت آنها نمی‌شود.

بویژه آن که ذیل برخی از آیات یاد شده، روایاتی وارد شده و برخی از مصادیق لغو را بیان کرده، از جمله دروغ و غنا، (مجلسی ۲۳۹/۷۶) که نشان می‌دهد گسترده‌گی

۱. باری، در آیات بعدی، مواردی از واجبات هم آمده، لیک مراد این است که واجبات و مستحبات، توأمان ذکر شده‌اند و استفاده خصوص وجوب و الزام، نا استوار است.

۲. و این گونه است که طبرسی (۲۸۳/۷) گوید: اللغو: المعاصی کلها.

مفهوم لغو مراد نیست.

براین اساس یا بایستی حکم مستفاد از این آیات را حکمی ارشادی و یا تنزیهی دانست و آن گاه موضوع آنها را تعمیم داد، و یا این که حکم را تحریمی اما موضوع را محدود به مصادیق حرام نمود و به نظر ما راه اول بیشتر قابل اثبات است، چنان که یکی از مفسران معاصر به درستی فرموده است:

« خدا مؤمنین را به این صفت ستوده که از لغو اعراض می‌کنند... و لازمه‌اش آن است که نفس آدمی خود را بزرگتر از آن بداند که به کارهای پست اشتغال ورزد و بخواهد که همواره از کارهای منافی با شرف و آبرو چشم پوشیده، به کارهای بزرگ و مقاصد جلیل بپردازد و از همین جا روشن می‌شود که وصف مؤمنین به اعراض از لغو کنایه است از علو همت ایشان و کرامت نفوسشان» (محمد حسین طباطبایی ۹/۱۵).

#### ۴) نکوهش بیهوده گرایان

برخی از آیات، از رفتار لهوگرایان و بیهوده‌کاران سخت انتقاد کرده است:

۱- «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ يَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup> (تکاثر ۱ و ۳).

۲- «ذُرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup> (حجر ۳).

۳- «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ»<sup>۳</sup> (لقمان ۶).

۴- «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّآزِقِينَ»<sup>۴</sup> (جمعه ۱۱).

۱. تفاخر به بیشتر داشتن، شما را غافل داشت. تا کارتان [و پایتان] به گورستان رسید. نه چنین است، زودا که بدانید.

۲. بگذارشان تا بخورند و برخوردار شوند و آرزو [ها] سرگرمشان کند، پس به زودی خواهند دانست.

۳. و برخی از مردم کسانی‌اند که سخن بیهوده را خریدارند تا [مردم را] بی [هیچ] دانشی از راه خدا گمراه کنند، و [راه خدا] را به ریشخند گیرند برای آنان عذابی خوارکننده خواهد بود.

۴. و چون داد و ستد یا سرگرمی ببینند، به سوی آن روی آور می‌شوند، و تو را در حالی که ایستاده‌ای ترک می‌کنند. بگو: «آنچه نزد خداست از سرگرمی و از داد و ستد بهتر است...».

۵- « وَكَيْفَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَحْوُكُمْ نَحْوُضٌ وَكَلَعْبُ قُلُوبِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ » (توبه ۶۵).

۶- « مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا... وَكُنَّا نَحْوُكُمْ مَعَ الْخَائِضِينَ » (مدثر ۴۵، ۴۳، ۴۲).

۷- « مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ لَأَهْبِئَهُ قُلُوبُهُمْ » (انبیاء ۲ و ۳).

تردیدی نیست که بسیاری از آیات یادشده، بر حرمت مصادیق لهوی مذکور یا مورد اشاره آیه دلالت دارند.

پیشتر، یاد کرد این نکته را سزایم می‌دانیم که آیاتی که در آنها تهدید و مذمت شدید وجود دارند، مربوط به «لهو» هستند در حالی که در مورد «لغو» این گونه نیست. چنان که «لعب» نیز گاه در مورد بازی‌های کودکانه به کار رفته (یوسف ۱۲) که بار منفی ندارد، و دیگر گاه در مورد سرگرم شدن غفلت‌زا به دنیا (انعام ۳۲) و یا استهزاء مقدسات (توبه ۶۵). بنا براین، لعب نیز بسان لهو، کاربرد گسترده دارد. آیات یادشده خود چند دسته هستند:

در برخی از آنها، مصداق خاصی از مصادیق لهو یا ویژگی خاصی از آن مورد توجه قرار گرفته؛ مانند آیه ۳ (که شدیدترین تهدید را در خود دارد) چرا که لهو الحدیث با ویژگی گمراه کننده‌ای از راه خدا و استهزای آن، مورد نظر بوده است. به گفته مفسران، مراد از لهو الحدیث، یا افسانه‌ها و داستان‌های خرافی است که گاه توأم با شعر و غنا، به منظور تقابل با قصص قرآنی و بازداشتن مردم از آنها مطرح می‌شد یا آوازهای غنایی با بکارگیری آلات لهو به هدف منع مردم از استماع قرآن (زمخشری ۴۹۱/۳؛ محمدحسین طباطبایی ۲۱۴/۱۶-۲۱۵؛ محمد حسین فضل الله

۱. و اگر از ایشان بپرسی، مسلماً خواهند گفت: «ما فقط شوخی و بازی می‌کردیم.» بگو: «آیا خدا و آیات او و پیامبرش را ریشخند می‌کردید؟»

۲. «چه چیز شما را در آتش [سَقَر] درآورد؟» گویند: «...با هرزه‌درایان هرزه‌درایی می‌کردیم.»

۳. هیچ پند تازه‌ای از پروردگارشان نیامد، مگر اینکه بازی‌کنان آن را شنیدند. در حالی که دل‌هایشان مشغول است.

۱۸۰/۱۸ - ۱۸۱؛ زحیلی ۱۳۱/۲۱).

در هر صورت، نمی‌توان از این آیه، حرمت مطلق لهو را استفاده کرد. باری می‌توان گفت طبق آیه کریمه، هرگونه لهوی که مردم را از راه خدا گمراه سازد و یا مصادیق حرام آن همچون غنا، حرام است (محمد حسین طباطبایی ۲۱۴/۱۶؛ قرطبی ۵۱/۱۴-۵۲).

آیات شماره ۷ و ۵ نیز چنین‌اند. برخی دیگر همچون آیه ۴، ویژگی خاص لهوی که باعث اعراض مردم از نماز جمعه و رها کردن پیامبر (ص) شد مورد توجه بوده‌است. در پاره‌ای از این آیات نیز، اسباب خاصی مطرح شده که خاستگاه و عامل لهو هستند مانند آیه اول که تکاثر (تفاخر به کثرت مال و...) و آیه ۲ که آرزوهای طولانی و بی پایه، زاینده حالت لهو و غافل شدن از اهداف مهم معرفی شده‌اند و تردیدی نیست که این گونه حالت لهو، نه برخاسته از رفتاری خاص یا ابزاری مخصوص، که حالت نفسانی و عارض بر روح و قلب آدمی است و خود لغزشگاهی تاریک و پرتگاه انواع گناهان است، چنان که همین موضع گیری سخت را قرآن کریم درباره «غفلت» نیز اتخاذ فرموده است (اعراف ۱۷۹؛ زخرف ۳۶-۳۷).

آیه ۶ نیز، یا به قرینه آیات دیگر (نساء ۱۴۰، انعام ۶۸)، مراد خوض در استهزاء آیات الهی است و یا این که شرکت در مجالس گناه و فجور را مد نظر دارد و به هر حال نمی‌توان به استناد این آیه تمام مصادیق مشکوک لهو و لغو را حرام و عامل سقوط در دوزخ دانست.

بر این اساس حرمت لهو و لغو به طور مطلق و به گسترده‌گی مفهومی آن‌ها از این دسته آیات استفاده نمی‌شود.

#### ۵) نهی صریح از لهو

در برخی آیات به صراحت از لهو و موضوعات مرتبط با آن، نهی شده‌است.

بنگرید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالَكُمُ وَلَا أَوْلَادَكُمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»<sup>۱</sup> (منافقون ۹).

«فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»<sup>۲</sup> (حج ۳۰).

تردیدی نیست که نهی در آیه اول به قرینه همراه شدن با تهدید، مفید حرمت است<sup>۳</sup> و امر در آیه دوم نیز - بویژه با توجه به سیاق - دال بر وجوب؛ لیک نکته اساسی آن است که مراد از لهو و زور در این آیات چیست؟ و آیا می توان گفت اموال و اولاد به حکم آیه مصداق لهو و حرام هستند؟!

نیک روشن است که ثروت و فرزند به خودی خود مذموم یا ابزار لهو نیستند؛ بلکه اشتغال یا دلبستگی بیش از حد به آنها، می تواند آدمی را از پرداختن به وظایف مهمی همچون جهاد با مال و جان در راه خدا، هجرت (طبرسی ۹-۱۰ / ۴۵۱) باز دارد و بدین سان حالت «لهو» شکل گیرد و تردیدی نیست که مصداق یادشده، به هیچ روی جایز نخواهد بود. حال آیا می توان گستره آیه را تعمیم داد آن سان که هر گونه غفلت از «ذکرالله» به خاطر پرداختن به امور مالی یا فرزندان را شامل شود؟ برای نمونه فرد با ایمانی که ساعاتی را به سامان دادن اموال یا سرگرم شدن با فرزندان اختصاص می - دهد و طبعاً برای مدتی از «یاد خدا» غافل شود مرتکب کاری حرام و مشمول خسران شده است؟! تردیدی نیست که به ضرورت فقهی، پاسخ این سؤال، منفی است.

بنابراین، آیه شامل مواردی است که اموال و اولاد، زمینه ساز و مقدمه کوتاهی در واجبات و وظایف مهم است (ر.ک توبه ۲۴).

در آیه دوم نیز مراد از «زور» هر گونه سخن باطلی است و در روایات، «غنا» و «شهادت باطل» به عنوان مصداق آن یاد شده است (طبرسی ۷/۱۳۱ و ۲۸۳؛

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، [زنهار] اموال شما و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نگرداند، و هر کس چنین کند، آنان خود زیانکارانند.

۲. پس، از پلیدی بتها دوری کنید و از گفتار باطل اجتناب ورزید.

۳. بررسی موارد دیگری که با سیاقی بسان آیه بالا، کلمه «خاسرون» به کار رفته، افاده حرمت را تایید می کند. ر.ک. بقره ۲۷ و ۱۲۱؛ اعراف ۱۷۸؛ انفال ۳۷؛ نحل ۱۰۹؛ عنکبوت ۵۲؛ زمر ۶۳.



مجلسی ۲۳۹/۷۶). نیز این آیه می‌تواند اشاره به کیفیت لبیک گفتن مشرکان در مناسک حج زمان جاهلیت باشد (طبرسی ۱۳۱/۷). نیک روشن است که این مصادیق، خود ذاتاً حرام هستند.

### نتیجه بحث

با توجه به نکات یاد شده، از دیدگاه قرآن هرگونه کار بیهوده‌ای مذموم است، حال اگر این کار، مانع از انجام وظایف مهم و زمینه ساز حرام بوده و یا آن که کار لهُوی خود معصیت باشد، در این صورت لهُو و لغو حرام شکل می‌گیرد.

### (ب) روایات

روایات مربوط به لهُو و موضوعات مرتبط را می‌توان به چند دسته تقسیم نمود:  
**دسته اول:** روایات تفسیری که ذیل برخی آیات وارد شده است، برای نمونه، ذیل آیه «والذین هم عن اللغو معرضون» (مومنون ۳) چنین آمده: «یعنی عن الغناء و الملاهی» (قمی ۲/ ۸۸). و ذیل آیه «و اذا سمعوا اللغوا عرضوا عنه» (قصص ۶۷): «اللغو الكذب و اللهُو الغناء» (مجلسی ۲۴۰/ ۷۶) و در تفسیر آیه «ومن الناس من یشتری لهُو الحدیث لیضل عن سبیل الله» (لقمان ۶): «الغناء و شرب الخمر و جمیع الملاهی» (مجلسی ۲۴۱/۷۶).

درباره مفهوم این گونه روایات<sup>۱</sup>، چند نکته قابل توجه است:  
 نخست آن که «لهُو» گاه مصداقی برای «لغو» به‌شمار رفته و چنان که پیشتر گفتیم، لغو هرگونه کار بی فایده را شامل می‌شود و پرهیز از لغو در وصف مومنان، کنایه از کمال و بزرگی شخصیت آنها است و این نمی‌تواند دلیل «حرمت» باشد.  
 دوم آن که برخی از این روایات، به مصادیقی اشاره کرده اند که خود حرام هستند، همچون دروغ و شرب خمر. در آیه اخیر نیز که جمیع ملاهی، به عنوان مصداق

۱. از جهت سندی، این روایات در منابع یاد شده به صورت مرسل گزارش شده و ضعیف هستند.

«لهو الحدیث» آمده، به تصریح خود آیه، مربوط به مواردی است که موجب گمراهی از راه خدا و استهزای آن باشد، چنان که قمار و شرب خمر نیز<sup>۱</sup> به همین خاطر مصداق آیه قرار گرفته است.

سوم آن که این گونه روایات نیز - مانند آیات - در بیان مصادیق لهو، اجمال دارند و از آنها، مشخص نمی‌گردد کدام یک از مصادیق لهو، حرام‌اند و کدامیک مکروه و آیا مصادیقی از لهو مرادند که خود معصیت باشند یا آن که غیر آن را نیز شامل است.

**دسته دوم:** روایاتی که بیشتر صبغه اخلاقی داشته و انسان خردمند را، از کارهای لهو و بیهوده به دور می‌دارند. این دسته، بیشتر به فلسفه نکوهش از لهو و یا پیامدهای آن پرداخته‌اند و تعبیراتی در آنها است که در مستحبات و مکروهات به فراوانی دیده می‌شود. غفلت از خطر دشمن، تزییع عمر، سست شدن اراده‌ها، فساد ایمان و قساوت قلب، از جمله پیامدهایی است که در این روایات، بدانها اشاره شده است. برای نمونه بنگرید:

۱. امام علی(ع): « شرّ ما ضیّع فیہ العمر اللعّب »<sup>۲</sup> (آمدی ۴۶۱).

۲. امام علی(ع): « اللهو یفسد عزائم الجدّ »<sup>۳</sup> (همان).

۳. امام علی(ع): « مجالس اللهو تفسد الایمان »<sup>۴</sup> (لیثی واسطی ۴۸۹).

۴. الامام الصادق(ع): « انّ المؤمن لفی شغل... شغله طلب الاخره عن الملاهی... فانّ

الملاهی تورث قساوه القلب و تورث النفاق »<sup>۵</sup> (نوری ۱۳ / ۲۱۶)

۵. امام علی(ع): « و کل کلام لیس فیہ ذکر فهو لغو »<sup>۶</sup> (صدوق ۴ / ۴۰۵)

۱. ر.ک. مائده ۹۰ - ۹۱: «انما الخمر والمیسر... رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه... انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة و البغضاء فی الخمر و المیسر و یضدکم عن ذکر الله و عن الصلاة».

۲. بدترین چیزی که عمر در آن تباه می‌شود بازی است.

۳. لهو تصمیمات جدی را تباه می‌کند.

۴. مجالس لهو ایمان را فاسد می‌کند.

۵. مؤمن مشغول کار خویش است... طلب آخرت وی را از کارهای لهو باز داشته... چرا که لهوها موجب قساوت دل و نفاق می‌شود.

۶. هر سخنی که ذکری در آن نباشد لغو است.

دسته سوم: روایاتی که به مصادیق لهو ناپسند یا حرام اشاره کرده‌اند. غالب این‌ها، ابزار و وسایل موسیقی و نوازندگی آن زمان را، مورد نکوهش و نهی قرار داده‌اند. برای نمونه:

۱. عن ابی عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): «ان الله بعثني رحمه للعالمين و لامحق المعازف و المزامير و امور الجاهلیه و الاوثان»<sup>۱</sup> (کلینی ۳۹۶/۶).
۲. فی مناهی النبی (ص): «نهی عن اللعب بالنرد و... و الکوبه و العرطبه و هسی الطنبور و العود»<sup>۲</sup> (صدوق ۳/۴).
۳. عن ابی جعفر (ع)... «الغناء ممّا وعد الله عزوجل علیه النار، و تلاهذه الایه: «و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل الله...»<sup>۳</sup> (کلینی ۴۳۱/۶).
۴. عن النبی (ص): «فی اشرط الساعه... و تظهر الکوبه و القینات و المعازف و المیل الی اصحاب الطنابیر و السدفوف و المزامیر و سائر آلات اللهو»<sup>۴</sup> (نوری ۳۷۲/۱۱ و ۳۷۳).

۵. عن علی (ع): «کل ما الهی عن ذکر الله فهو من المیسر»<sup>۵</sup> (حرّعاملی ۳۱۵/۱۷).
- روایات این بخش که مصادیق «لهو حرام» را برنمایانده‌اند، برای بحث ما بسی سودمند و مورد توجه‌اند، هرچند بیشتر آنها، ضعف سندی دارند. <sup>۶</sup> حجم عمده این گونه

۱. خداوند مرا بر انگیخت تا رحمتی برای جهانیان باشم و ابزار نوازندگی و آوازه خوانی و امور جاهلیت و بت‌ها را نابود کنم.

۲. پیامبر (ص) از بازی با نرد و ... و طبل و عود نهی فرمود.

۳. غنا از چیزهای است که خداوند بر آن وعد آتش داده است، و این آیه را تلاوت فرمود...

۴. پیامبر (ص) درباره حوادث پیش از قیامت فرمود: طبل و ابزار نوازندگی و تمایل به تار نوازان، دائره زنان، آوازه خوانان و صاحبان دیگر آلات لهو، آشکار می‌شود.

۵. هر آنچه که از یاد خدا باز دارد قمار است.

۶. از بین این روایات، تنها سند روایت اول و سوم یاد شده (در دسته سوم) صحیح است. رجال سلسله سند روایت نخست، عبارتند از: علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، حسن بن محبوب، خالد بن جریر بجلی و ابوالربیع شامی، که بنا بر تحقیق، همگی امامی و ثقه اند (به ترتیب بنگرید: نجاشی ۲۶۰؛ خوئی ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ کشی ۵۵۶؛ خوئی ۱۶/۷ و ۷۱). در سند روایت سوم نیز، علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن ابی عمیر، علی بن اسماعیل، عبد الله بن مسکان و محمد بن مسلم قرار دارند که ثقه و امامی می‌باشند (ر.ک: نجاشی/۲۶۰؛ خوئی ۳۱۷/۱-۳۱۸).

روایات را محدث نوری در *مستدرک الوسائل* آورده (۳۷۲/۱۱-۳۷۳؛ و ۲۱۸/۱۳-۲۱۹) که برای استناد فقهی، استوار نیست و یا در سایر منابع یاد شده به صورت مرسل گزارش شده است.<sup>۱</sup>

حال، به فرض استواری روایات یادشده، آن دسته از وسایل نوازندگی به عنوان مصادیق «لهو» مطرح شده‌اند که صرفاً در مجالس عیش و نوش و فساد و در بین اهل فسق و فجور، مورد استفاده قرار می‌گرفته و «لهو» به معنای واقعی کلمه (: اشتغال به اموری که آدمی را از اهداف و وظایف مهم باز می‌دارد) صدق می‌کرده‌است. از این روی، فقیهان گذشته، برای نمونه، طبل لهو را ممنوع ولی طبل جنگ را مباح می‌دانسته‌اند، (حسن بن یوسف حلی ۲/ ۴۵۹) پاره‌ای از تعبیرات روایات، همچون تعبیر به «مجالس» همراه با «مغنیه و مغنیات» (مجلسی ۷۶/ ۲۴۰ و ۲۴۶) و نیز استناد به آیه «لهو الحدیث» (لقمان ۶) که ملاک مذمت را گمراه کردن از راه خدا دانسته است، موید این مدعا است. این چنین است روایاتی که به هنگام نکوهش «لهو» مجالس توام با گناه آن روزگار را توصیف کرده‌اند (کلینی ۵/ ۱۱۹).

روایت اخیر نیز هرآنچه را که آدمی از یاد خدا به خویش سرگرم سازد، گونه‌ای از «میسر» و قمار دانسته است. تردیدی نیست که این حدیث را نمی‌توان به گستردگی و اطلاق مفهوم عرفی لهو و سرگرمی از یاد خدا دانست. چرا که بسیاری از مباحات، مشاغل و امور دنیوی، همین ویژگی را دارند ولی به «ضرورت فقهی» حکم قمار را ندارند.

کشی ۵۹۰؛ نجاشی ۷۱؛ کشی ۳۷۵ و ۲۳۸). باری، بسیاری از رجالیان، بر «عدالت» ابراهیم بن هاشم قمی، تصریح نکرده‌اند و در نتیجه، روایت را از ناحیه او، «حسنه» می‌دانند، لیک برخی از محققان بر وثاقت او تاکید کرده استدلالت نموده‌اند (خوئی ۱/ ۳۱۷-۳۱۸).

۱. ممکن است گفته شود از آنجا که فقیهان پیشین، عموماً حکم به حرمت آلات لهو کرده‌اند و مستند آنها ظاهراً همین روایات بوده، عمل مشهور جابر ضعف سند خواهد بود. هر چند به نظر می‌رسد مستند آنها، بیشتر عمومات تقبیح و مذمت لهو و لعب بوده تا روایات، چنان که پیشتر یاد کردیم.

به نظر می‌رسد حدیث شریف یادشده - به فرض استواری<sup>۱</sup> - ناظر به آیات ۹۰-۹۱ مائده است که فلسفه یا حکمت تحریم شراب و قمار را باز داشتن آدمی از یاد خدا می‌داند:

«إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ... رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ... إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ»<sup>۲</sup> حال امام (ع)

این نکته را - مبتنی بر عموم تعلیل در آیه - روشن می‌سازند که نه تنها شراب و قمار، بلکه هر کار یا وسیله‌ای که آدمی را به خود مشغول سازد و مانع از یاد خدا گردد، در حکم قمار است و بی تردید آن دسته از مصادیق لهو مراد شده که همچون قمار و شراب، عملی شیطانی و عامل ایجاد دشمنی در اجتماع و مانع از انجام وظایف دینی باشد.

دسته چهارم: روایاتی که لهو را «باطل» دانسته‌اند. برای نمونه: «قال رسول الله (ص): كل لهو المؤمن باطل الا ثلاث...» (کلینی ۲/۳۹۳). نیز روایت امام صادق (ع) که تجویز غنا از سوی پیامبر (ص) را به شدت رد فرمود و به آیات ۱۶ تا ۱۸ انبیا استشهاد کرد که مضمون آن، نابود کردن باطل با حق توسط خداوند است (همان ۴۲۲/۶). تقریب استدلال چنین است که چون غنا، گونه‌ای از لهو است و هر لهوی باطل می‌باشد، از سوی شارع تجویز نشده است. در نتیجه هر لهو و باطلی، ممنوع و حرام می‌باشد.

به نظر ما این گونه استدلال نیز به چند جهت ناستوار است. نخست آن که منزّه بودن ساحت قدسی الهی از هر گونه لهو و باطل - که مفاد آیات یادشده است و پیشتر نیز به تفصیل یادشد - و نیز مبرّی دانستن ساحت پیامبر اکرم (ص) از تجویز غنا، هیچ

۱. در سند این روایت، افرادی همچون: علی بن محمد بن علی حلبی و عبد الله بن علی بن حسین بن زید قرار دارند که توثیق نشده‌اند.

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار ... پلیدند [و] از عمل شیطانند. پس، از آنها دوری گزینید... همانا شیطان می‌خواهد با شراب و قمار، میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد.

یک دلیلی بر حرمت نمی‌تواند باشد؛ چرا که بسیاری از ناشایست‌ها و مکروهات، هرگز به خداوند نسبت داده نمی‌شود و رسول خدا(ص) به ترخیص و ترویج آن نمی‌پردازد و در عین حال برای توده‌های مردم حرام نیست(خمینی، *المکاسب المحرمه* ۱/۲۴۲). دوم آن که در روایت دوم، یکی از مصادیق حرام لهو، یعنی غنا محل بحث بوده است نه مطلق لهو؛ بنابراین، دلیل اخص از مدعا است.

سوم آن که واژه «باطل» نقطه مقابل «حق» بوده و به هر شیء بی پایه و اساس و غیر واقعی اطلاق می‌گردد؛ چنان که به هر کار لغو و بی فایده نیز باطل گفته می‌شود (فراهیدی ۳/۶ و ۴/۴۴۹). بنابراین باطل اعم از حرام است. ضمن آن که استثنای چند مورد از لهو، در روایت نخست خود بهترین گواه بر عدم تحریم مطلق لهو است.

بدین سان مفاد این روایات نیز، مفاد دسته سوم آیاتی است که بیشتر یاد کردیم. دسته پنجم: روایاتی که «لهو» را از گناهان کبیره می‌داند، از جمله: «و الکبائر محرمة و هی ... الملاهی التي تصد عن ذکر الله عزوجل مکروهة کالغناء و ضرب الاوتار...» (حرعاملی ۱۱/۲۶۲).

این روایت نیز افزون بر ضعف سندی (خویی، *مصباح الفقه* ۱/۴۲۱) هیچ دلالتی بر حرمت مطلق لهو ندارد، چه این که از یکسو ظاهر روایت، حرمت مصادیقی خاص از لهو همچون غنا و وسایل نوازندگی است که مانع از یاد و راه خدا شود، آن سان که در تحلیل روایات دسته سوم بیان گردید- و ازسوی دیگر واژه «ملاهی» ظهور در «ابراز لهو» دارد(همان) و حمل آن بر «فعل لهو» (انصاری ۲/۴۴) خلاف ظاهر است.<sup>۱</sup> با توضیحات یادشده، تحلیل سایر روایاتی که برای اثبات حرمت لهو مطرح گردیده (همان ۴۱-۴۶) نیز روشن می‌گردد: از جمله، روایت معروف تحف العقول، (صص ۳۳۵-۳۳۶) که بر تحریم استفاده از کالاهایی که جز فساد ندارد دلالت دارد. چرا که ابتدا باید فساد انگیز بودن مطلق لهو ثابت شود و بعد بدان روایت استناد شود در

۱. یادکردنی است واژه «مکروهه» در حدیث را حمل بر تحریم با تقیه کرده اند (ر.ک: حرعاملی، ۱۱/۲۶۲).

حالی که این، اول بحث است. همچنین از آن دسته روایات که اشتغال به ملامتی (ابزار نوازندگی) و غنا را ممنوع می‌دانند، نمی‌توان حرمت مطلق لهو یا علیت لهو در حکم حرمت را استفاده نمود؛ چرا که حرمت غنا و ابزار لهو، یک ضرورت فقهی است (خویی، *مصباح الفقاهة* ۴۲۲/۱) و این، به خاطر مفاسد فراوان فردی و اجتماعی و آسیب‌های زیاد روحی و جسمی آن است که خود، زمینه ساز مفاسد و گناهانی فزون‌تر و بزرگتر می‌باشد.

بدین سان، گرچه روایات ظاهر در حرمت لهو، به گفته برخی فقیهان (انصاری ۴۶/۲) فراوانی دارند، لیک با تحلیل‌های مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی، قاعده کلی حرمت مطلق لهو را ثابت نمی‌کنند.

### ج) اجماع

برخی از فقیهان برای اثبات حرمت لهو، به اجماع تمسک کرده‌اند (انصاری ۴۱/۲-۴۴).

لیک به نظر می‌رسد این استناد، از چند جهت مخدوش است:

نخست آن که اجماع یادشده، به فرض ثبوت، اجماع مدرکی است و مستند اجماع‌کنندگان - به تصریح فقیهان، آیات و روایاتی است که در مذمت لهو و لعب وارد شده است (حسن بن یوسف حلی، *تذکره الفقهاء* ۵۸۱/۲). نیک روشن است که اجماع مدرکی، حجّت نیست؛<sup>۱</sup> ضمن آن که مستند آنان نیز به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

دوم آن که حرمت مطلق لهو یا عنوان لهو، در بین فقیهان مخالفانی دارد (نراقی ۱۵۷/۱۸؛ خویی، *مصباح الفقاهة* ۳۸۱/۱) که تحقق آن را مورد تردید قرار می‌دهد.

۱. هرگاه مستند اجماع‌کنندگان، دلیلی مشخص باشد، اجماع موضوعیتی ندارد؛ بلکه خود دلیل باید بررسی گردد، از این روی گفته‌اند اجماع مدرکی حجّت نیست (ر.ک: فضلی ۲۲۰، سید عبد الصاحب حکیم ۴۳۸/۴).

سوم آن که به فرض تحقق و حجیت آن، پرسش اساسی این است که لهُو به چه معنا مورد نظر آنان بوده است؟ به معنای مطلق سرگرمی و لغو، یا لهُوی که مقدمه حرام باشد، یا خصوص مصادیقی از آن، که خود ذاتاً حرام باشد؟ حال با فرض اجمال و براساس قواعد اصولی، در دلیل لَبی، قدر متیقن آن اخذ می‌گردد و آنچه در محل بحث مسلم است، حرمت مصادیق خاصی از لهُو همچون غنا می‌باشد.

### اقسام لهُو

از مجموع آیات و روایات پیش گفته و گفتار واژه شناسان چنین برمی‌آید که «لهُو» گاه در مفهوم اصلی و لغوی خود به کار می‌رود یعنی: حالت غفلت و سرگرمی خاصی که آدمی را از انجام وظایف مهم باز دارد. و دیگر گاه به معنای هرگونه سرگرمی به انگیزه التذاذ یا سپری کردن وقت بدون آن که مانع کارهای مهم باشد؛ بر این اساس می‌توان گفت لهُو، امری نسبی است؛ چه این که یک فعل ممکن است برای فردی بازدارنده از وظایف مهم باشد، ولی برای دیگری چنین پیامدی نداشته باشد. حال با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد لهُو و مصادیق آن دست کم چهار حکم: حرمت، کراهت، اباحه و استحباب را می‌تواند داشته باشد و اینک تفصیل این مطلب:

#### ۱- لهُو حرام

پاره‌ای از مصادیق لهُو، حرام هستن و این، در مواردی است که مصداق لهُو به معنای اصلی آن باشد؛ بدین معنا که آدمی را به خود سرگرم سازد و موجب اهمال وظایف واجب و مهم گردد (منافقون ۹؛ تکوین ۱-۲) یا آن که مصداق یادشده - با قطع نظر از لهُو- از مصادیق حرام باشد (مانند استهزاء به آیات الهی) (لقمان ۶۰؛ نساء ۱۴۰). در برخی از موارد نیز مصداق لهُو، مقدمه و زمینه یا ابزار رسیدن به گناه قرار می‌گیرد؛ مانند آیه ای که «لهُو الحدیث» را وسیله‌ای برای گمراه کردن از راه خدا معرفی می‌کند. (لقمان ۶) و یا دست کم مصادیقی از لهُو که حالت «بطر» یعنی فرح برخاسته از قوای شهوانی حرام (انصاری ۱/ ۱۶۰) را موجب می‌شوند که خود زمینه ساز مفاسدی دیگر



باشد چنان که در تعریف غنا نیز بدان اشاره شده است و به نظر می‌رسد حرمت لهُو - در گفتار بیشتر فقیهان - منصرف به موارد یادشده است.

یکی از فقیهان معاصر، در سخنی استوار می‌گوید: «لهُو... اصناف و اسباب گوناگونی دارد برخی از آنها به ضرورت مباحند مانند بازی با تسییح و ریش و مثل سرگرمی به امور دنیا: ثروت و فرزندان به گونه‌ای که مانع یاد خدا نشوند... و برخی از آنها به ضرورت حرامند مثل مشغول شدن به غنا و قمار و نواختن تار» (لنکرانی ۱/۲۵۸-۲۵۹).

اکنون به پاره‌ای از مصادیق لهُو حرام همراه با مستند آن به اختصار اشاره می‌کنیم:

#### ۱-۱- وسایل نوازندگی لهُوی

از مصادیق لهُوی مورد اتفاق فقیهان، نواختن آلات لهُو و استماع آن است. (محمدبن حسن طوسی، *النهاية* ۳۲۵؛ محمدبن ادریس حلی ۲/۲۱۵؛ جعفر بن حسن حلی، *شرايع الاسلام* ۴/۹۱۳؛ حسن بن یوسف حلی، *تحریر الاحکام*، ۱/۱۶۰؛ محمدبن مکی ۲/۱۲۶؛ زین الدین عاملی ۲/۴۰۴؛ نراقی ۱۸/۱۵۹؛ سبزواری ۲۸۱، سید علی طباطبایی ۲/۴۰۳).

در عین حال برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که هرگاه از مصادیق یادشده (همچون عود، زمر و صنج و طبل...) در غیر لهُو همچون نواختن در جنگ استفاده شود، حرام نخواهد بود (حسن بن یوسف حلی، *قواعد الاحکام*، ۲/۴۵۹؛ جعفر بن حسن حلی، *شرايع الاسلام* ۲/۴۷۳؛ شربینی ۳/۴۶؛ ابن قدامه ۶/۵۸۶).

۶. مستند فقها غالباً روایات مستفیضه‌ای است که در این مورد وارد شده و بیشتر به بخشی از آنها اشارت رفت (نیز ر.ک: کلینی ۶/۴۳۲).

باری، به تصریح برخی از فقیهان، همه یا بیشتر این روایات ضعف سندی دارند لیک عمل مشهور، آن را جبران نموده است (نراقی ۱۸/۱۶۲).

با توجه به فضای کلی صدور روایات به نظر می‌رسد استعمال لہوی آنها مورد نظر بوده است؛ یعنی آن کاربردی که مناسب مجالس اهل فسق و فجور بوده و طبعاً آدمی را از دنیای واقعی خود به عالم بی خبری، سرگرمی و غفلت می‌برده و از وظایف دینی و الهی باز می‌داشته و جایی برای مفاهیم معنوی و اراده‌ای برای جهاد و تلاش و پاکی باقی نمی‌گذارده است از این روی برخی فقیهان - چنان که گذشت - تصریح کرده‌اند که هرگاه از همین ابزار، در مقاصد و اهداف صحیح همچون تحریک رزمندگان در جنگ استفاده گردد، حرمتی نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

این نکته نیز یادکردنی است که برخی از فقیهان حرمت را دایر مدار «آلت لہو» قرار داده‌اند بدین معنا که در مورد آلات لہو، هرگونه تصرفی حرام است ولی در غیر آلات لہوی - همچون ظروف آب و... - حتی انتفاع لہوی از آن نیز جایز است و در بیان مستند آن، از یک سو روایات تحریم مطلق آلات لہو را بیان کرده‌اند و از سوی دیگر، اصل اباحه را در غیر آلات هر چند نسبت به انتفاعات لہوی (نراقی ۱۶۸/۱۸-۱۶۹).  
لیک این مطلب، بسی محل تأمل است؛ چه آن‌که ملاک حرمت، «لہو» بودن به معنای پیش گفته است نه خصوص آلات لہو.

#### ۱-۲- غنا

در اصل حرمت غنا، میان فقیهان تردیدی نیست (انصاری ۱۰۶/۱). برخی از فقها ملاک حرمت غنا را لہو بودن آن دانسته‌اند (همان ۱۱۱) و به همین جهت، ملاک تشخیص غنای حرام را - که خود مبتلا به اجمال است - تناسب آن با مجالس لہو و لعب و اهل فسق و فجور دانسته‌اند (همان ۱۱۱؛ خمینی، توضیح المسائل ۱۲۷).

۱. از این روی هر چند در معنای لہو، با توجه به موارد مختلف استعمال آن، اجمال وجود دارد و به همین جهت برخی از فقها تلاش گسترده‌ای کرده‌اند تا مفهوم مورد نظر آن را در این بحث برنمایند (نراقی ۱۶۸/۱۸-۱۶۹) لیک به نظر ما چنین کنکاشی ضرورت ندارد و توجه به نکته بالا، مشکل اجمال را نسبتاً برطرف می‌سازد، بدین سان مواردی که لہوی بودن آن به معنای یاد شده محرز بود، طبعاً حرام می‌باشد و موارد مشکوک، به حکم اصل، محکوم به اباحه‌اند و حسن احتیاط در هر حال بجای خود محفوظ است.

این معنا، از آیات و روایات بحث غنا نیز به روشنی قابل استفاده است (لقمان ۶، طوسی، *تهذیب الاحکام* ۳۵۷/۶). تحلیل این نکته نیز همان چیزی است که در بحث قبل بیان گردید.<sup>۱</sup>

### ۱-۳- وسایل قمار

دلیل این مطلب، آیات ۹۰ و ۹۱ مائده است که پیشتر یاد کردیم. در این آیات، قمار در کنار شراب، از عوامل صدّ از ذکر خدا به‌شمار رفته‌اند؛ یعنی همان لهو مذموم و ممنوعی که در سایر آیات و روایات مطرح شده‌است. چنان که مفاسد اقتصادی آن نیز مزید بر علت است.

### ۱-۴- افسانه‌ها و خرافات گمراه کننده

از مواردی که به تصریح قرآن مصداق لهو حرام هستند، افسانه‌های خرافی است که به هدف گمراه کردن از یاد خدا، روی گردانی مردم از قصص قرآنی و هدایت‌های آن و به سُخریه گرفتن آنها، مطرح می‌شود (لقمان ۶؛ زمخشری ۴۹۰/۳؛ سید محمد حسین طباطبایی ۲۰۹/۱۶-۲۱۰).

### ۱-۵- تکاثر و تفاخر

به تصریح قرآن کریم، سرگرمی زیاده از حد به مال و ثروت و بویژه فخر و فروشی با آن، که آدمی را از یاد خدا و معاد و وظایف اصلی باز دارد، سخت نکوهیده است. نمونه این آیات، پیشتر ذکر گردید (ر.ک: تکاثر ۱-۳، منافقون ۹).

نیک روشن است که ثروت اندوزی و به‌کارگیری شیوه‌های نامشروع و غیر اخلاقی در جمع ثروت همچون استثمار و احتکار و.... و اتراف و اسراف در مصرف، از

۱. برخی از فقیهان تحریم غنا را سمعی و تعبدی دانسته‌اند نه به جهت حالت طرب و خفت ناشی از آن چه این که این حالت در بسیاری از امور حلال همچون بوسیدن محبوب و نزدیکی هم به وجود می‌آید (محمد حسن نجفی ۵۰/۲۲). در حالی که فلسفه تحریم آن است که غنا زمینه ساز فسق و فجور است نه حالت خفت و طرب و نه تعبدی بودن.

ویژگیهای آن، و طغیان، مرگ عواطف، خودپرستی، غفلت، خود فراموشی و گسترش مفاسد اجتماعی، از پیامدهای آن است (ایروانی ۱۶۰-۱۷۰).

## ۲- لهو مباح

روایات متعددی وجود دارد که پاره‌ای از رفتارهای لهوی را تأیید کرده اند. این روایات را می‌توان در دو بخش قرار داد: بخش اول: احادیثی که مصادیقی از «لهو» را مجاز شمرده و حتی ستوده اند. بنگرید:

۷. الامام الباقر(ع): «لَهُوُ الْمُؤْمِنِ فِي ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: التَّمَتُّعُ بِالنِّسَاءِ وَ مَفَاكِهِةُ الْإِخْوَانِ وَ الصَّلَاةُ بِاللَّيْلِ» (صدوق، الخصال ۱/۱۶۱).

۸. النبی(ص): «كُلُّهُوَ الْمُؤْمِنِ بَاطِلٌ أَلَّا فِي ثَلَاثٍ: فِي تَأْدِيبِهِ الْفَرَسَ، وَ رَمِيهِ عَنِ قَوْسِهِ، وَ مَلَاعِبَتِهِ أَمْرَاتِهِ فَانْهِنِ حَقًّا» (کلینی ۲/۳۹۳).

۹. النبی(ص): «خَيْرُهُوَ الْمُؤْمِنِ السَّبَاحَةِ، وَ خَيْرُهُوَ الْمَرْءُ الْمَغْزَلُ» (سیوطی ۱/۶۲۷ و ۲/۲۸۱؛ ابن حنبل ۴/۱۴۶).

۱۰. بخش دوم: در روایات مربوط به آلات لهو، استفاده از برخی آلات لهو و نیز غنا در عروسی و برخی مراسم جشن، مجاز شمرده شده است. برای نمونه:

۱۱. «قَالَ (ص): اسْتَدُوا النِّكَاحَ وَ اَعْلَنُوهُ بَيْنَكُمْ وَ اضْرِبُوا بِالْدَفِّ فَجَرَّتِ السِّتَّةُ فِي النِّكَاحِ بِذَلِكَ» (طوسی، الامالی ۵۱۸؛ مجلسی ۲۵۳/۷۶).

۱۲. قال: «سَأَلْتُ عَنِ الْغِنَاءِ هَلْ يَصْلِحُ فِي الْفَطْرِ وَالْأَضْحَى وَ الْفَرْحِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يَعْمَلْ بِهِ» و فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى: «مَا لَمْ يَزْمُرْ» مَكَانَ «مَا لَمْ يَعْمَلْ بِهِ» (حر عاملی ۱۷/۱۲۲).

۱۳. ابو بصیر: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ كَسْبِ الْمَغْنِيَّاتِ فَقَالَ: الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ حَرَامٌ وَ الَّتِي تَدْعَى إِلَى الْإِعْرَاسِ لَيْسَ بِهَا بَأْسٌ» (کلینی ۵/۱۱۹).

فقیهان نیز با وجود حکم به حرمت مطلق لهو از سوی برخی از آنان، غالباً موارد استثناء را پذیرفته‌اند.

محقق حلی گوید: یکره الدف فی الاملاک و الختان<sup>۱</sup> خاصه» (همان، حسن بن یوسف حلی، قواعد الاحکام ۳/۴۹۵).

شیخ طوسی، شهید اول، محقق ثانی و محقق نراقی نیز دفّ در عروسی ها را مجاز دانسته‌اند و شیخ در خلاف بر این مسأله ادعای اجماع کرده است<sup>۲</sup> (ر.ک: طوسی، الخلاف ۲/۶۲۷؛ نراقی ۱۸/۱۷۴؛ سید علی طباطبایی ۲/۴۳۰).

بدین سان ضعف روایات مربوطه به خاطر عمل مشهور جبران می‌گردد گو این که برخی فقیهان مواردی را در استثنا بیان کرده‌اند که در روایات وجود ندارد!<sup>۳</sup> درباره این روایات، چند نکته سزامنند بررسی است:

نخست آن که مراد از لهو در روایات بخش اول چیست؟

توجه به مصادیق یادشده به روشنی گواه آن است که منظور از لهو در اینجا، مطلق سرگرمی است نه لهوی که غفلت زا و مانع وظایف مهم‌تر باشد؛ چرا که مصادیق یادشده گاه خود از مستحبات و کارهای پسندیده هستند- مانند صلاة اللیل - و گاه مقدمه و زمینه ساز کارها و وظایف مهم‌تر مانند تربیت اسب و شنا. بدین سان مفاد روایات این خواهد بود که اگر مؤمن بخواهد برای خود سرگرمی و تفریحی داشته باشد و از آن لذت ببرد، مناسب است این گونه فعالیت ها را انتخاب کند که هم وسیله ترویج نفس و تفریح است و هم احیاناً مقدمه و زمینه ساز فعالیت‌های اصلی و در هر حال، به خودی خود اموری مشروع هستند.

۱. مراد از «املاک» همان عقد و زفاف است: «من امتلاک الرجل امر المرأة بالعقد شرعاً و بالوطء عرفاً» (جعفر بن حسن حلی، شرایع الاسلام ۴/۹۱۳).

۲. با این حال فقیهانی مثل ابن ادریس که عموماً خیر واحد را حجت نمی‌دانند، در عمل به این روایات تردید کرده‌اند (ر.ک: ابن ادریس ۳/۲۰۴).

۳. بحث دفّ در «ختان» که در کلام برخی فقیهان آمده، ظاهراً روایت خاصی ندارد. باری روایت مجمل و متشابهی در این زمینه در مجمع البحرین آمده و به مرسله‌ای نیز نسبت داده شده لیک ثابت نیست (ر.ک. طریحی ۵/۵۹؛ سید علی طباطبایی ۲/۴۳۱؛ حسن بن یوسف حلی، التذکرة ۲/۵۸۱).

نیک روشن است که لهو مجاز اختصاص به موارد یادشده ندارد. و مؤید آن، تعدّد مصادیق در روایات یاد شده است که نشانگر حصر اضافی - و نه حقیقی - در روایات مربوطه می‌باشد.<sup>۱</sup>

نکته دوم آن است محتوای روایات بخش دوم با فلسفه کلی یا حکمت تحریم آلات لهو بطور عموم، منافاتی ندارد چرا که از یکسو محدود کردن استفاده از آلات لهو به زمانی خاص و ازسوی دیگر اشتراط دوری از محرّمات دیگر همچون اختلاط زن و مرد نامحرم و کلمات باطل در روایات (کلینی ۵/ ۱۱۹) باعث می‌شود حالت لهو مذموم مصداق پیدا نکند و یا دست‌کم موقتی و بی اثر باشد.<sup>۲</sup>

ضمن آن که اگر روایت پیش گفته در مورد جواز غنا در عید فطر و قربان و شادی را حجّت و قابل استناد بدانیم،<sup>۳</sup> دلیل یا دست کم مؤیدی بر تجویز محدود برخی مصادیق لهو می‌باشد، مشروط بر آن که - به تصریح روایت - معصیت دیگری نباشد گو این که شاید جمله «ما لم یعص به» برای نفی غنای حرام بوده و در این صورت، صرفاً آواز خوانی معمولی که غنای حرام نیست مورد نظر باشد.

۱. یاد کردنی است که ذکر «نماز شب» در عداد لهو مومن ممکن است بدین جهت باشد که معمولاً هدف اصلی از پرداختن به امور لهوی، ایجاد فرصتی برای تفریح، سرگرمی، و التذاذ است. و از آنجا که فرد با ایمان از تهجد و نماز شب و انس با خداوند لذّت می‌برد، در شمار لهو مجاز آمده است.

۲. و این گونه است که برخی فقیهان با اذعان به عدم وجود روایتی مبنی بر استثناء استفاده از آلات لهو (دف) هنگام تولّد فرزند، این کار را جایز دانسته‌اند با این استدلال که جشن تولّد پسران جشن عروسی است که به‌کار گیری برخی آلات لهو در آن مجاز شمرده شده است (ر.ک: سید علی طباطبایی ۲/ ۴۳۱).

۳. روایت یاد شده، از چند جهت مورد مناقشه قرار گرفته: نخست آنکه همین روایت را علی بن جعفر در کتاب خود نقل کرده ولی به جای «مالم یعص به»، «مالم یزمر به» دارد که جواز خوانندگی در اعیاد را به عدم بکارگیری آلات لهو منوط می‌کند. دوم اینکه با روایت فراوان دیگر که بطور مطلق غنا را حرام کرده‌اند ناسازگار است و در فرض تعارض، روایات تحریم، بخاطر کثرت و صحت سند، مقدم‌اند. چند روایتی هم که غنا را تجویز کرده‌اند صرفاً در عروسی‌ها بوده نه مطلق اعیاد. سوم این که ذیل روایت «مالم یعص به» ممکن است قرینه بر این مطلب باشد که مراد از غنا در اینجا، مطلق آواز خوانی است مشروط به اینکه غنای حرام و آلات لهو نباشد. شاید بخاطر همین نکات باشد که شیخ حرّ عاملی پس از نقل روایت می‌گوید: «اقول: هذا مخصوص بزف العرائس و بالفطر و الاضحی اذا معه العرس، و یکن حمله علی التقیه، و یحتمل غیر ذلك» (حرعاملی ۱۷/ ۱۲۲).

### ۳- لهو مستحب

با توجه به روایات و مباحثی که گذشت، مصادیق لهو مستحب مواردی هستند که از یک سو موجب سرگرمی و غفلت از وظایف مهم و بالفعل دیگر نشوند و از سوی دیگر، یا به خودی خود مستحب باشند و یا وسیله و زمینه ساز مسائل مهم و مطلوب باشند- مانند تربیت اسب و آموزش شنا- و یا دست کم سرگرمی مجاز و سالمی باشد<sup>۱</sup> که آدمی را برای انجام وظایفش از نظر روحی و جسمی آماده سازد.<sup>۲</sup>

### ۴- لهو مکروه

لهو مکروه نیز بر مواردی صدق می‌کند که آدمی را به خود سرگرم می‌کند و هیچ سود اخروی یا دنیوی منتهی به آخرت ندارد و در عین حال مانع انجام وظایف واجب نمی‌شود مانند: سخنان بیهوده، (مجلسی ۲۷۸/۶۸، و ۱۳۶/۲)، افراط در مزاح و بذله گویی و خنده‌های فراوان (همان ۶۸ و ۲۷۷ و ج ۵۸/۷۳)، تجارت و خرید و فروش به هنگام وقت نماز (کلینی ۱۵۴/۵) و کارهای بیهوده دیگر (مومنون ۳؛ قصص ۶۷). در حقیقت لهو مکروه همان "لغو" می‌باشد چه این که لهو به این معنا نیز به کار می‌رود.

### بررسی مواردی از استناد فقیهان به موضوع «لهو» در صدور حکم

در کتب فقهی مواردی وجود دارد که برای صدور حکمی تکلیفی یا وضعی به حرمت لهو استناد شده که قابل تأمل است. برخی از آنها به اختصار بررسی می‌شود:

#### ۱- قصر نماز در سفر لهوی

فقیهان شیعه قصر نماز در سفر لهوی را جایز ندانسته و حکم به اتمام آن کرده- اند، شیخ طوسی می‌گوید: «در سفر طاعت - بدون اختلاف- نماز قصر می‌شود و اما

۱. امام صادق(ع): «ینبغی للمسلم العاقل ان لا یری طاعتاً الا فی ثلاث: مره لمعاش، او تزود لمعاد، او لذة فی غیر ذات محرم، و ینبغی للمسلم العاقل ان یکون له ساعة... یفزی بها الی عمله... و ساعة یلاقی اخوانه... و ساعة یجلی بین نفسه ولذاتها فی غیر محرم فاتها عون علی تلك الساعتین» (کلینی ۵/ ۸۷).

۲. بلکه می‌توان گفت برخی از مصادیق یادشده - همچون آموزش تیراندازی و شنا- در شرایطی خاص، حکمی الزامی و واجب باشد لیک در این صورت، بعید است عنوان «لهو» و سرگرمی بر آنها صدق کند.

در سفر لهوری نزد ما قصر نمی‌شود دلیل ما اجماع فرقه است» (طوسی، *الخلاف* ۵۶۷/۱).

برای این حکم، به اجماع (همان ۵۶۷/۱؛ محمد حسن نجفی ۲۵۷/۱۴)، نصوص مستفیضه (طوسی، *تهذیب الاحکام* ۲۱۹/۴) و مساله حرمت لهور استناد شده است. محقق حلی گوید: «کسی که به سفر لهوری رفته مانند کسی که برای خوشگذرانی مشغول صید می‌شود اجازه قصر نماز و افطار روزه ندارد... دلیل ما این است که لهور حرام است پس سفر برای آن معصیت است زیرا رخصت در قصر نماز برای سهولت رسیدن به مصلحت است در حالی که در لهور مصلحت نیست» (*المعتبر* ۴۷۱/۲). در این که چرا سفر برای صید لهوری موجب قصر نماز نمی‌شود، چند احتمال وجود دارد:

نخست آن که چون لهور حرام است، سفر برای صید لهوری حرام بوده و در سفر معصیت، نماز قصر نمی‌شود.

این برداشت مورد تأیید بسیاری از فقیهان قرار گرفته است (ابن ادریس حلی ۳۲۷/۱؛ جعفر بن حسن حلی، *شرایع الاسلام* ۱۰۲/۱؛ حسن بن یوسف حلی، *منتهی المطلب* ۱/۳۹۲؛ نجفی ۲۶۲/۱۴) و به نظر می‌رسد منشأ آن، باور به حرمت مطلق لهور بوده است.

دوم آن که این حکم، صرف تعبّدی شرعی است و نه به‌خاطر حرمت لهور و معصیت بودن سفر (اصفهانی، *صلاة المسافر* ص ۸۴).

احتمال سوم که به نظر ما استوارتر می‌نماید آن است که قصر نماز در سفر، گونه‌ای تسهیل بر مؤمنان است (جعفر بن حسن حلی، *المعتبر* ۴۷۱/۲) تا برای سامان دادن امور زندگی و نیل به مصالح، با دشواری مواجه نگردند، از این روی، این تسهیل سفرهایی را که بر خلاف جهت مصالح فرد و اجتماع باشد، شامل نمی‌شود (همچون سفر معصیت). و از آنجا که صید لهوری، نه تنها مصلحت مشروعی ندارد که به خاطر



کشتار بی دلیل حیوانات و آسیب زدن به محیط زیست و حیات جانوری، مفاسدی را نیز به دنبال دارد، قصر نماز نیز منتفی است.

گواه این مدعا نیز آن است که اگر صرف لهُو موجب حرمت سفر و قصر نماز می‌بود، مقید به «صید» نمی‌شد؛ بلکه هرگونه سفر لهُوی، بایستی موجب این حکم گردد. در حالی که هیچ فقیهی ملتزم نشده است که هرگونه سفر لهُوی، موجب قصر نماز می‌شود چنان که در هیچ روایتی نیز تعمیم دیده نمی‌شود.<sup>۱</sup>

ضمن آن که در روایات یادشده، سفر برای صید لهُوی، امری «باطل» تلقی شده و پیشتر به تفصیل گفتیم که واژه «باطل» بر حرمت دلالت نمی‌کند (اصفهانی، *صلاة المسافر* ص ۴۸).

به هر حال نه مراد از «لهُو» در این مسأله از سوی فقیهان به روشنی بیان شده و نه دلیل استواری بر حرمت مطلق لهُو ارائه گردیده است. براین اساس ما گفتار محقق اردبیلی را تایید می‌کنیم که می‌گوید: «در این که صید برای تهیه غذا یا تجارت یا جهت مباح دیگر موجب قصر می‌شود نزاعی شایسته نیست بلکه صید لهُو نیز چنین است اگر اجماع منقول و برخی روایات دال بر این مطلب و دال بر تحریم صید لهُو و تحریم لهُو نبود، در عین حال تحریم لهُو و معنای آن نزد من آشکار نیست به خاطر عدم صحت اخبار و عدم بیان لهُو»<sup>۲</sup> (۳۸۶/۳).

## ۲- شعبده

از مواردی که برای اثبات تحریم آن به حرمت لهُو استناد شده، شعبده<sup>۳</sup> است که

۱. یاد کردنی است سند روایات مربوطه نیز عموماً ضعیف هستند (ر.ک: حسن بن یوسف حلی، *مختلف الشیعه* ۹۹۳-۱۰۰)؛ از این رو برخی فقیهان برای جبران ضعف سندی و دلالتی آنها به فتوی و فهم اصحاب تمسک کرده‌اند (ر.ک: همدانی ۳۸۳/۲).

۲. باری توان گفت که حکمت این حکم آن است لهُو به معنی سرگرمی که موجب کشتن و آزار بی جهت حیوانات گردد، نزد شارع کاری ناپسند است که نمی‌تواند موجب قصر نماز گردد (ر.ک: روحانی، ۱۵۴/۲).

۳. یعنی حرکات سریعی که موجب کارهایی عجیب می‌گردد آن سان که بخاطر سرعت انتقال از چیزی به چیز دیگر، تفاوت میان آن دو بر حواس آدمی پنهان می‌ماند (محمد حسن نجفی ۹۴/۲۲).

در تحریم آن افزون بر اجماع و تلقی نوعی سحر و تدلیس و اغرا از آن، به حرمت لهو نیز استناد شده است (نجفی ۹۴/۲۲؛ انصاری ۱۰۲/۱؛ خوانساری ۲۳/۳).

توجه به مطالب پیش گفته درباره موضوع و حکم لهو نشان می‌دهد که در ادله یاد شده برای تحریم شعبه، جای بسی تأمل است و آیا چه تفاوت عمده‌ای بین شعبه بازی به قصد تفریح با مزاح و بذله گویی و حتی غنا و دفّ در عروسی وجود دارد که اولی را حرام و دومی را تجویز می‌کند؟!<sup>۱</sup>

باری هرگاه به قصد فریب دیگران و اضرار به آنها باشد یا آن که گونه‌ای از سحر صورت گیرد، بی تردید حرام است لیک شعبه بازی ها - دست کم در عصر حاضر - غالباً نه اغرا و تدلیس است و نه اضرار به دیگران؛ ضمن آن که ماهیت و هدف آن نیز با سحر حرام، متفاوت است.<sup>۱</sup>

### ۳- رقص و کف زدن

برخی از فقیهان رقصیدن و کف زدن را از مصادیق لهو دانسته و حکم به تحریم آنها نموده‌اند. شیخ انصاری در این باره می‌گوید: «اگر لهو، اختصاص یابد به آنچه که خاستگاه آن، بطر یعنی شدت شادی است، اقوی تحریم آن است و رقص و کف زدن داخل در آن می‌باشد... نیز هر آنچه که فایده آلات لهو را داشته باشد» (انصاری ۱۶۰/۱). البته به نظر می‌رسد مراد شیخ، خصوص رقص لهوی و بطری باشد نه مطلق رقص؛ چرا که در ادامه می‌گوید: «اگر رقص را هر گونه حرکاتی بدانیم که فاقد غرض عقلائی بوده و برخاسته از قوای شهوانی باشد، در حرمت آن تردّد است» (همان). این در حالی است که برخی از فقیهان در این که رقص و کف زدن، مصداق لهو حرام باشد، تردید کرده‌اند (همان) و یا به صراحت حکم به عدم حرمت نموده‌اند.

۱. یاد کردنی است که شیخ انصاری در بحث لهو، به صراحت لهو حرام را اختصاص می‌دهد به لهو برخاسته از شدت شادی: «لکن الاشکال فی معنی اللهو، فانه ان ارید به مطلق اللعب... فالظاهر ان القول بحرمته شاذّ... نعم لو خص اللهو بما یکون عن بطر - و فسر بشدة الفرح - کان الاقوی تحریمه» (۱۶۰/۱). ولی در بحث شعبه، آن را مصداق لهو و حرام می‌داند در حالی که نیک روشن است لهو بطری بر آن صدق نمی‌کند.

یکی از فقیهان در تحلیل این نکته می‌گوید:

«داخل بودن رقص در «ملاهی» مشکل است؛ به ویژه این که رواج آن در زمان امامان احراز نشده است. گاه حرمت و کبیره بودن آن، از ادله حرمت غنا و آلات لهو استفاده می‌شود با تنقیح مناط یا فهم عدم خصوصیت... لیک در رسیدن این ادله به حدی که صلاحیت اثبات حکم شرعی را داشته باشد، اشکال است» (حکیم ۲۹۴).  
از این روی، آن دسته از فقیهان که رقص را حرام دانسته‌اند، غالباً به خاطر عناوین دیگری همچون ایجاد فتنه و فساد، تهییج شهوت حرام و مانند آن بوده است. فقیه یادشده در ادامه می‌گوید:

«و خلاصه این که اثبات حرمت عنوان رقص با قطع نظر از مقارنات آن همچون به کار گیری ابزار طرب یا غنا یا تهییج شهوت حرام - آن سان که حتی رقص زن برای شوهر نیز حرام باشد - مشکل است»<sup>۱</sup> (ص ۲۹۵).  
این دیدگاه استوارتر به نظر می‌رسد؛ چه این که هیچ دلیل قاطعی بر حرمت مطلق لهو یا حالت خفت و بطر - جدای از معاصی دیگر - وجود ندارد.  
در مورد کف زدن و سوت کشیدن نیز چون احتمال لهوی بودن آنها کمتر از رقص است، فقیهانی که این موضوع را مطرح کرده‌اند، غالباً آن را خود به خود مباح دانسته‌اند: آیه الله خویی در پاسخ به این پرسش که: «آیا کف زدن و سوت کشیدن به قصد تشبیه به موسیقی جایز است؟ می‌گوید: این دو به خودی خود اشکالی ندارند» (تبریزی ص ۲۲۸). فقیه دیگری نیز گوید: «کف زدن در مجالس جشن مانند مولودی - های امامان و مجالس خطابه، به هدف تشویق، اگر به حد لهو نرسد جایز است» (بهجت ص ۵۴۹).

این تعبیر که «به حد لهو نرسد» گویا مراد، لهو حرام همچون غنا است که خود

۱. نیز ر.ک: تبریزی ۳۷۴/۱؛ خویی، منیة السائل، ص ۱۷۰، خامنئی ۳۳/۲.

جای تأمل دارد.

#### ۴- ورزش و مسابقه

از دیدگاه فقهی تردیدی نیست که مسابقات تیر اندازی و سوارکاری، خواه با شرط بندی و عوض باشد و خواه به دون آن مجاز می باشد (جعفر بن حسن حلی، *شرایع الاسلام* ۴۳۴/۲؛ کلینی ۴۸/۵). آنچه محل بحث است، مسابقات ورزشی دیگر به- دون شرط بندی و نیز بازی ها و ورزش ها به دون مسابقه می باشد.

در این باره دو دیدگاه در بین فقیهان وجود دارد: دیدگاه نخست (نظر مشهور) حکم به حرمت آنها است. ادله این دیدگاه عبارتند از: اجماع، عموم نهی از غیر موارد استثنا تعریف قمار به «مطلق مغالبه» و صدق لهو و لعب بر آنها؛ چرا که حرمت شطرنج و نرد در روایات، به باطل و لعب تعلیل شده و بالضروره، مسابقات یادشده لهو می باشد و لهو نیز حرام است (سید علی طباطبایی ۴۱/۲؛ انصاری ۱۴۴/۱-۱۴۶).

دیدگاه دوم، جواز مسابقات مذکور می باشد به دلیل اصل، عدم ثبوت اجماع و عدم ثبوت نصی در این مورد؛ چرا که روایت مورد استناد یعنی «الاسبق الافی ...» محتمل است که «سبق» (به تحریک) باشد و در این صورت، صرفاً عوض قرار دادن و شرط بندی در مسابقات را ممنوع می شمارد نه اصل مسابقه را و در صورت شک نیز به اصل جواز و اباحه مراجعه می شود. (نراقی ۱۵۶/۱۸، نجفی ۲۲۰/۲۸)

به نظر می رسد ادله تحریم، از استواری کافی برخوردار نیست. چرا که اجماع، مدرکی بوده و قابل استناد نیست (خویی، *مصباح الفقاهة* ۳۷۹/۱) روایات مورد استناد نیز چنان که در دیدگاه دوم اشاره شد، قابل استناد نیستند. حال باید دید آیا می توان به ادله تحریم مطلق لهو و لعب استناد کرد؟ توجه به مطالب پیش گفته، نا استواری این استناد را به روشنی نمایان می سازد؛ به ویژه این که بسیاری از آنها خود، زمینه نشاط و سلامتی جسمی و روحی و نیرو یافتن برانجام وظایف و کارهای دیگر را فراهم می- سازد.

باری هرگاه مسابقات یادشده به خاطر دور شدن از فلسفه وجودی خود و روی آوردن به اقدامات غیر اخلاقی، موجب ایجاد دشمنی و کینه توزی و نفی و طرد ارزش-ها شود، محلّ تأمل قرار خواهد گرفت چرا که در این صورت، تعلیل یادشده در آیات تحریم قمار بازی که همان خصومت و صدأ ز ذکر الله است (مائده ۹۰-۹۱) مصداق می‌یابد.

#### سایر موارد

در مواردی دیگر نیز فقیهان برای اثبات حکم، به حرمت لهُو استناد کرده‌اند. از جمله: تحریم سحر (انصاری، ۱/۲۶۷؛ خوانساری ۳/۲۳) و تشیب (تغزل به زن نا محرم) (انصاری ۱/۱۷۸ و نقد آن: خوبی، *مصباح الفقه‌المتأخره* ۱/۲۱۳) و نیز حرمت اکل میته در حال اضطرار برای کسی که به صید لهُوی رفته است (ابن برّاج ۲/۴۴۲). تفصیل بحث، مجالی دیگر می‌طلبند؛ لیک از مباحث گفته شده ضعف این استنادها نیز نمایان می‌گردد.

#### نتایج بحث

۱- واژه «لهُو» در نصوص و مباحث فقهی، مبتلا به اجمال مفهومی و مصداقی است. تأمل در مفهوم واژه و نیز آیات و روایات مربوطه نشان می‌دهد که هر لهُوی حرام نیست و نمی‌توان برای حرمت موارد مشکوک، به قاعده «حرمت لهُو» استناد کرد.

۲- با توجه به «کاربرد» گسترده در آیات و روایات، لهُو و مصداق آن، چهار حکم: حرمت، کراهت، اباحه و استحباب را می‌تواند داشته باشد:

أ) لهُو حرام: در مواردی که لهُو به معنای اصلی خود یعنی سرگرمی بازدارنده از کارهای مهم به کار رود و به دیگر سخن، آن دسته از مصداق لهُو که موجب اهمال

در واجبات گردد یا آن که مقدمه، زمینه یا ابزار رسیدن به گناه قرار گیرد. این گونه است که «نسبی بودن لهُو» با توجه افراد و شرایط، تحقق می‌یابد.

ب) لهُو مکروه: مصادیقی از لهُو که آدمی را به خود سرگرم می‌کند و هیچ گونه سود اخروی یا دنیوی معتنی به نداشته باشد و در عین حال، مانع انجام واجبات و زمینه گناه نیز نباشد.

ج) لهُو مباح: هرگونه سرگرمی که وسیله ترویج نفس و تفریح، و در عین حال خارج از مصادیق لهُو حرام و مکروه باشد.

د) لهُو مستحب: آن دسته از سرگرمی‌ها که یا وسیله و زمینه ساز رسیدن به اهداف مهم و یا به خودی خود، مستحب باشند. پاره‌ای از مصادیق هر یک از این اقسام، در متن نوشتار یاد شد.

۳- در مجموع، هر جا «لهُو» در مورد حرام به کار رفته، مفهوم «باز دارندگی از وظایف مهم» در آن لحاظ گردیده و هر جا در مورد مباح، مکروه و مستحب کاربرد یافته، مفهوم «مطلق سرگرمی» مد نظر بوده است.

۴- «لغو» در آموزه‌های دینی، به معنای هر کار بی‌هوده است و تمامی کارهای حرام و مکروه و نیز مباحی که سودی ندارد را شامل می‌گردد، لیک غالباً مرادف با «لهُو» مکروه» به کار می‌رود چنان که «لعب» نیز این گونه است.

۵- با توجه به مباحث یاد شده، مواردی از استناد فقیهان به «حرمت لهُو» در صدور حکم، مانند قصر نماز در سفر لهُوی، شعبده، رقص و کف زدن، ورزش و مسابقات، ناستوار می‌نماید.

## منابع

## قرآن کریم.

- آمدی، عبد الواحد بن محمد؛ *غرر الحکم*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۶.
- ابن براج، عبدالعزیز؛ *المهذب*، جامعه المدرسین، قم، ۱۴۰۶ق.
- ابن حنبل، احمد؛ *مسند احمد*، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ابن قدامه، عبدالله؛ *المغنی*، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- ابن مکی، محمد؛ *الدروس الشرعیة*، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- ابن منظور؛ *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
- اردبیلی، احمد؛ *زبدة البیان*، تحقیق محمد باقر بهبودی، المكتبة المرتضوية.
- اردبیلی، احمد؛ *مجمع الفائدة و البرهان*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.
- انصاری، مرتضی؛ *المکاسب*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۴.
- ایروانی، جواد؛ *اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۴.
- بهجت، محمد تقی؛ *توضیح المسائل*، شفق، قم، بی تا.
- تبریزی، میرزا جواد؛ *صراط النجاة*، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ق.
- جنابزی، محمد؛ *تفسیر بیان السعادة*، دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.
- حرانی، حسن بن علی شعبه؛ *تحف العقول*، موسسه انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسین؛ *وسائل الشیعة*، المكتبة الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۳ق.
- حکیم، سید عبدالصاحب؛ *متقی الاصول*، الهادی، ۱۴۱ق.
- حکیم، سید محمد سعید؛ *مصباح المنهاج*، مکتبه سماحة آية العظمی الحکیم، بی تا.
- حلی، ابن ادريس؛ *السرائر*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.
- حلی، ابن فهد؛ *المهذب البارع*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷ق.
- حلی، حسن بن یوسف؛ *تذکرة الفقهاء*، المکتبه الرضویه، بی تا.

- \_\_\_\_\_؛ **تحریر الاحکام**، اعتماد قم، ١٤٢٠ق.
- \_\_\_\_\_؛ **قواعد الاحکام**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ١٤١٣ق.
- حلی، جعفر بن حسن؛ **شرايع الاسلام**، استقلال، تهران، ١٤٠٩ق.
- \_\_\_\_\_؛ **المعتبر**، مؤسسه سيد الشهداء، قم، ١٣٦٤.
- خامنه ای، سيد علی؛ **اجوبة الاستفتاءات**، دارالبناء ١٤١٥ق.
- خمينی، سيد روح الله موسوی؛ **المکاسب المحرمة**، قم، مؤسسه اسماعيليان، ١٤١٠ق.
- \_\_\_\_\_؛ **توضیح المسائل**، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
- خوانساری، سيد احمد؛ **جامع المدارک**، مکتبه الصدوق، تهران، ١٣٥٥.
- خویی، سيد ابوالقاسم؛ **منية السائل**، جمعه و رتبه موسی مغير الدين، ١٤١٣ق.
- \_\_\_\_\_؛ **معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه**، ١٤١٣ق.
- راغب اصفهانی؛ **مفردات الفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داودی، دمشق دارالقلم و بيروت، الدار الشامیة، ١٤١٦ق.
- روحانی، سيد محمد صادق؛ **منهاج الفقاهة**، ياران، ١٤١٨ق.
- زحيلي، وهبة؛ **التفسير المنير**، چاپ اول، دارالفکر، بيروت، ١٤٠١ق.
- زمخشری، محمد بن عمر؛ **الكشاف**، تصحيح مصطفى حسين احمد، منشورات البلاغه، بی تا.
- سبزواری، محمد باقر؛ **کفاية الاحکام**، مدرسه صدر مهدوی، قم، بی تا.
- سيستاني، سيد علی؛ **الفتاوى الميسرة**، مکتب آيه الله العظمی السیستانی، ١٤١٧ق.
- سيوطی، جلال الدين؛ **الجامع الصغير**، دارالفکر، بيروت، ١٤٠١ق.
- شربيني، محمد بن احمد؛ **مغنی المحتاج**، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ١٣٧٧ق.
- صادقی، محمد؛ **الفرقان فی تفسير القرآن**، بيروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٤١٧ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابويه؛ **الخصال** انتشارات جامعه مدرسین، قم، ١٤٠٣ق.



- \_\_\_\_\_؛ *عیون الاخبار الرضا(ع)*، انتشارات جهان، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_؛ *من لا یحضره الفقیه*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ *المیزان*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
- طباطبایی، سید علی؛ *ریاض المسائل*، موسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
- طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*، تحقیق سید احمد حسینی، المکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن؛ *تهذیب الاحکام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
- \_\_\_\_\_؛ *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، مؤسسه آل البيت(ع)، قم، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_؛ *النهاییه*، دار الاندلس، بیروت، بی تا.
- \_\_\_\_\_؛ *الامالی*، دارالتقافه، قم، ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_؛ *الخلاف*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_؛ *الرسائل*، جامعه المدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_؛ *المبسوط*، المکتبه المرتضویه، تهران، بی تا.
- العاملی، زین الدین؛ *مسالك الافهام*، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد؛ *العین*، بیرق، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- فضل الله، محمد حسین؛ *تفسیر من وحی القرآن*، دار الزهراء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- فضلی، عبد الهادی؛ *دروس فی اصول فقه الامامیه*، موسسه ام القرى، ۱۴۲۰ق.
- فیض الاسلام؛ *شرح و ترجمه نهج البلاغه*.
- قرطبی، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*، دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.
- کرکی؛ *الرساله الجعفریه*، مکتبه السید المرعشی، قم، ۱۴۰۹ق.

- کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الكافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥ ش.
- لنکرانی، محمد فاضل؛ *جامع المسائل*، مهر ١٣٧٩.
- لیثی واسطی، علی بن محمد؛ *عیون الحکم و المواعظ*، دارالحديث، ١٣٧٦.
- مجلسی، محمد باقر؛ *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء ١٤٠٣ ق.
- نجاشی، احمد بن علی؛ *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٦ ق.
- نجفی، محمد حسن؛ *جواهر الکلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ١٣٦٧.
- نراقی، محمد مهدی؛ *مستند الشیعه*، مؤسسه آل البيت، مشهد، ١٤١٨ ق.
- نوری، میرزا حسین؛ *مستدرک الوسائل*، مؤسسه آل البيت، قم ١٤٠٨ ق.

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۸۱-۱۱۲

## بررسی علل اختلاف آرای فقها در رویکرد به اخبار\*

عبدالله بهمن پوری

کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: Bahmanpouri10@gmail.com

عظیم موحدی

کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: Azim.movahedi@gmail.com

### چکیده

اختلاف آرای فقها امری است که در فقه کاملاً ملموس و مشهود است. این اختلاف نظرات می تواند معلول علل مختلفی باشد. از جمله: اختلاف در تقسیم بندی اخبار که شامل اختلاف نظر اخباریون و اصولیون می شود. یا تعارض اخبار و راه های علاج آنها که تعارض خود می تواند دلایل و عوامل متعددی داشته باشد. عواملی مانند پیش فرض های فقیه در مراجعه به منابع فقه و یا دامنه اطلاع او از موضوعات احکام نیز می تواند از علل اختلاف آرای فقها باشد. همچنین سند یک روایت نیز از نظر فقیه می تواند مقبول یا مردود باشد که خود در تصمیم گیری فقیه نقش عمده دارد. دلایل دیگری نیز در اختلاف آرای فقها در رویکرد به اخبار نقش اساسی دارد که در این جستار مورد بررسی قرار می گیرد.

**کلید واژه ها:** سنت، تعارض، سند روایت، جهت صدور روایت، دلالت روایت، مفهوم

روایت.

---

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۲/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۱۱/۱۶.

## طرح مسأله

در فقه اسلام موارد فراوانی وجود دارد که فقها در مسأله یا مسائلی اختلاف نظر دارند یا حتی یک فقیه در یک مسأله در کتابی نظری دارد و در کتاب دیگر نظری متفاوت دارد. با توجه به اینکه منبع و سرچشمه آرای فقها واحد است، این امر کمی عجیب به نظر می‌رسد. اما با بررسی جهات مختلف روایات و منابع روایی و حالات مختلف راویان خواهیم دید که این امر کاملاً طبیعی و قابل انتظار می‌باشد و اختلاف آرای فقها از روی اعمال نظرات سلیقه‌ای و شخصی نمی‌باشد بلکه توجه آنها به قواعد و قوانین مدون فقه و اصول می‌باشد. عوامل و اسباب آرای فقها زیاد است و هر یک بحثی جداگانه می‌طلبند و در این پژوهش فقط عوامل مرتبط با اخبار که از مهمترین مباحث می‌باشد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱- اختلاف در تقسیم بندی اخبار

در مورد سنت رسول خدا (ص) با توجه به نصوص قرآنی اثبات حجیت آن کار دشواری نیست و نیاز به بحث فراوان ندارد. علاوه بر آیات قرآن، دلالت احادیث نبوی و نیز از باب دلیل عقل و در نهایت از طریق اجماع در نظر اهل سنت؛ حجیت آن ثابت است. سنت وقتی جدای از سلسله راویان و در قالب خبر منقول و صرفاً به صورت مستقیم مورد نظر قرار می‌گیرد، با عنایت به عصمت قائل و توصیه‌های قرآن و اجماع، از حجیتی برخوردار است که به هیچ وجه قابل انکار نیست. اما همین سنت وقتی از چشم‌انداز طرق نقل بدان نگریسته می‌شود، منشأ اختلاف نظرهای فراوان گشته و بسیار مورد خدشه واقع می‌شود.

برخلاف عصر معصومین (ع)؛ در عصر فقدان نبی و امام (ع)، کار دستیابی به سنت و اثبات شیوه و روش پیامبر (ص) و امامان (ع) کار آسانی نیست. بدین جهت، دانشمندان، راه‌های گوناگون رسیدن به سنت را مورد مطالعه قرار داده و گفته‌اند: راه رسیدن به سنت یا

قطعی است و یا غیر قطعی که راه‌های قطعی شامل خبر متواتر و خبر محفوف به قرائن است.

تا زمان علامه حلی، حدیث یا مقبول بود یا مردود و از ابتکارات علامه حلی تقسیم سنت به اقسام پنجگانه آن بود. محدثان و فقیهان امامیه تا عصر علامه (۷۲۶ هـ)، مقبول را بر حدیثی اطلاق می‌کردند که شرایطی داشته باشد تا بتوان به آن عمل کرد.

آنان معتقد بودند که اگر خبر واحد از طریقِ راویانِ دارای وثوق و اطمینان نقل شود، یا قرآینی در آن وجود داشته باشد که اطمینان بیاورد، در این صورت می‌توان به آن عمل کرد و به چنین خبری، صحیح می‌گفتند. خبر ضعیف در مقابل صحیح، خبری بود که چنین شرایطی را برای عمل نداشته باشد (بحرانی، ۱۴/۱).

البته اصطلاحات صحیح، ضعیف و مرسل در کتابهای شیخ طوسی یافت می‌شد ولی نه به معنای خاصی که بعد از علامه حلی رواج یافت. زیرا تقسیم پنجگانه حدیث از زمان علامه و سیدبن طاووس آغاز شد.

شیخ بهایی، آغاز این تقسیم بندی را از زمان علامه می‌داند (شیخ بهایی، ۳۱)، با توجه به اینکه این اصطلاحات در کتابهای سید بن طاووس دیده شده؛ باید شروع این تقسیم و اصطلاحات خاص را، از زمان استاد علامه یعنی سیدبن طاووس بدانیم (بحرانی ۱۵/۱ و عاملی، *منتقى الجمان*، ۴/۱).

## ۱- اختلاف نظر اخباریون و اصولیون

### أ) خبر واحد

خبر واحد از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مباحث در میان دانشمندان علم اصول می‌باشد چرا که بخش اعظم احکام در عصر غیبت از طریق خبر واحد به دست می‌آید. موضع‌گیری علما در رابطه با خبر واحد مختلف است چرا که در این زمینه با اقوا مختلفی روبرو می‌شویم. خبر واحد نسبت به وجود قرینه دو قسم است: خبر واحد محفوف به قراین قطعی و خبر واحد مجرد از قراین قطعی. قسم اول مانند خبر متواتر، حجت است؛ اما در مورد قسم

دوم اقوال علما مختلف است؛ عده‌ای افراط کرده‌اند و عده‌ای دچار تفریط شده‌اند و گروهی نیز راه میانه رفته‌اند. گروه اول که سردمدار آنان سید مرتضی است خبر واحد مجرد از قرینه را مطلقاً حجت نمی‌دانند؛ این دسته برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن و روایات و اجماع تمسک کرده‌اند. نظریه این گروه که قدمای علما هستند پس از ابن ادریس طرفدار چندانی نداشته و به اصطلاح مقطوع‌الآخر است (سیدمرتضی، *السدریة*، ۵۲۲/۲؛ ابن زهره، ۴۷۵؛ ابن ادریس، *السرائر*، ۵). گروه دوم که تفریط کرده‌اند و از متأخرین اخباریین هستند می‌گویند تمام روایاتی که در کتب مشهور و بویژه در کتب اربعه آمده همگی حجت هستند (فیض کاشانی، ۱۵/۱؛ بحرانی، ۱۵/۱ تا ۲۴). گروه سوم که مشهور علما هستند راه میانه رفته‌اند و خبر واحد را از باب ظن خاص حجت می‌دانند. این گروه خود چند دسته - اند: برخی می‌گویند بعضی از روایات کتب اربعه حجت است و ملاک در حجیت این بعض، عمل‌الاصحاب است یعنی به هر حدیثی که اصحاب عمل کرده‌اند حجت است و گرنه حجت نیست (محقق حلّی، *معارج الاصول*، ۱۱۵). گروهی می‌گویند ملاک در حجیت خبر مطلق وثاقت راوی است و لو این که راوی عادل نباشد (علامه مظفر، ۸۵/۲؛ شیخ انصاری، ۱۳۸/۱). نظرات دیگری نیز در این باب مطرح است و علما ملاک‌هایی مانند عدالت راوی یا ظن به صدور روایت و ... برای حجت بودن خبر واحد ذکر کرده‌اند.

اقسام خبر واحد بنا بر آنچه از عصر علامه به بعد رونق پیدا کرده و تا به امروز نیز پذیرفته شده بین علمای فن حدیث می‌باشد چند قسم است: خبر صحیح، خبر حسن، خبر موثق و خبر ضعیف. برای اینکه خبر منطبق بر هر یک از این انواع شود باید شرایطی را داشته باشد. این همان تقسیم معروف خبر است که مقبول اصولیون نیز می‌باشد. اما علمای اخباری از تنوع و تقسیم حدیث استقبال نکرده و آن را از بدعت‌هایی که عمل بدان حرام است، برشمرده‌اند. آنها در ابطال این تقسیم‌بندی و اثبات صحت تمام اخبار کتب اربعه، بلکه همه اخباری که از کتب معتبر نقل شده است، بحث‌های مفصلی نموده و معتقدند که این اخبار، محفوف به قرآینی است که وثوق به صدور آن از معصوم (ع) را افاده می‌کند. تا جایی

که شیخ یوسف بحرانی به شش وجه بر این مطلب استدلال نموده است (بحرانی، ۱۵/۱ تا ۲۴). فیض کاشانی نیز در کتاب وافی بر این روش رفته است (فیض کاشانی، وافی، ۱۵ و ۱۶).

دیگران از اخباریون نیز مخالفت‌هایی با تقسیم بندی خبر واحد داشته اند که تقریباً استدلال‌هایی شبیه هم دارند. اما می توان گفت تمام آنچه اخباریون در تضعیف این تقسیم بندی ذکر کرده اند در دو ادعا خلاصه می شود:

۱. تمام اخباری که در شریعت بدانها استدلال می شود، محفوف به قرائنی است که مفید و ثوق و قطع به صدور آنها از معصوم (ع) است، از این رو همه اخبار حجیت دارند و تقسیم آنها به انواع مختلف باطل است. چراکه تنويع احادیث اقتضا دارد که پاره‌ای از آنها حجیت نداشته باشند.

۲. نزد فقهای متقدم، حجیت خبر، منحصر در محفوف به قراین بودن آنهاست. از این جهت، تنويع و تقسیم حدیث از جهت رجال سند از بدعت‌هایی است که عمل بدان حرام است. مناقشات اخباریون با دلایل محکم توسط اصولیون محکوم به شکست می‌باشد. در مقام رد این دو دلیل اخباریون گفته شده:

در مورد ادعای اول، عهده آن بر مدعی است و هر که قطع به صدور این اخبار از معصوم (ع) برایش حاصل شده، برای او حجت است. ولی فاقد قراین، چاره‌ای جز مراجعه به اسناد روایات ندارد.

در جواب ادعای دوم می‌گوییم که محدثان متقدم بخاطر قرابت به عصر ائمه (ع) و کثرت قراین، تحصیل قطع به صدور احادیث از ائمه (ع) برایشان امری ساده بود. لذا نیازی به بررسی رجال سند در کار نبود تا لزوم تقسیم بندی حدیث پیش آید (موسوی غریزی، ۱۸ و ۱۹). حتی برخی از علما با اعتراف به جدید بودن این تقسیم بندی آن را امری لازم دانسته اند (عاملی، منتقى الجمال، ۸/۱).

ب- اختلاف در حجیت انواع خبر واحد: خبر صحیح: خبری است که سند آن

متصل به معصوم است و منقول از عدل امامی است از عدل امامی دیگر و این نوع خبر خود سه صورت دارد: صحیح اعلا و صحیح اوسط و صحیح ادنی. خبر ممدوح: خبری است که سند آن متصل به معصوم است توسط امامی ممدوح، به گونه‌ای که قابلیت اعتماد بر آن باشد. خبر موثق: خبری است که سندش متصل به معصوم است توسط کسی که فساد عقیده دارد مثلا از فرقه‌های مخالف امامیه است اما اصحاب، تصریح بر توثیق او دارند. هر یک از حسن و موثق نیز سه نوع اعلا و اوسط و ادنی را دارند. خبر ضعیف: خبری که شرایط اخبار فوق را ندارد و در طریق آن مجروح به فسق یا مجهول الحال وجود دارد. حال، عده- ای فقط عمل به خبر متواتر یا واحد محفوف به قراین را حجت می‌دانند. اما اکثریت که خبر واحد را حجت می‌دانند برخی آن را از باب بنای عقلا حجت می‌دانند؛ اینان عمل به خبری که با آن به اطمینان برسیم جایز می‌دانند مثل صحیح و موثق و حسن و ضعیف منجبر به شهرت و از عمل به خبر شاذ متروک منع می‌کنند اما آنان که از باب ظن خاص حجت می‌دانند برخی فقط صحیح اعلائی را حجت می‌دانند و برخی خبر حسن را نیز حجت می‌دانند (مامقانی، ۳۰ تا ۳۵).

## ۲- تعارض اخبار و اختلاف در علاج آن

### أ- تعارض اخبار

بحث اختلاف حدیث و تعارض اخبار از قدیمی‌ترین مباحث حدیث‌پژوهی است. مراجعه گذرا به کتب حدیث شیعه و توجه به عناوین ابواب نشان می‌دهد که حتی در روایات معصومین (ع) نیز از عوامل وقوع تعارض و چگونگی علاج آن و رفع اختلاف، سخن به میان آمده است (مجلسی، ۲/۲۱۹ تا ۲۵۵ و حرعاملی، ۱۸/۷۵). اختلاف اخبار، همواره از اسباب طعن نحله‌ها و فرقه‌های مذهبی بر یکدیگر بوده و امروزه نیز یکی از شبهات مستشرقین علیه دین مبین اسلام، همین تعارض اخبار است و علاج این اختلاف از مهم‌ترین ابزار درهم شکننده شبهات دشمنان اسلام و مکتب اهل بیت (ع) و زداینده ابهامها و کژیها از پندارهاست. شناسایی راه‌های حل تعارض اخبار، از



مباحث مهم برای درک صحیح روایات و از مهم‌ترین ابزار استنباط احکام شرعی از ادله آن به شمار می‌آید تا آنجا که بدون آگاهی از آن دستیابی به حکم الهی مقدور نخواهد بود. علاوه بر آن، گوناگونی بسیاری از فتاوا و آرای فقهی نیز، ریشه در اختلاف احادیث دارد. از این‌روی دانستن علل و عوامل اختلاف و روشهای علاج آن در وحدت آرا نزدیک شدن به صواب و حقیقت بسیار مؤثر است و پیشینیان، تبخّر در آن را نشانه رسیدن به مرتبه اجتهاد و جواز نشستن بر مسند فتوا می‌دانستند. موضوع رفع تعارض اخبار در سرتاسر فقه کاربرد زیادی دارد زیرا کمتر بابی از ابواب فقهی است که از روایات متعارض خالی باشد (طوسی، *العدة فی الاصول*، ۱/۱۳۷). همین امر سبب شده است که از آغاز تدوین علم اصول فقه، مسأله تعارض یا تعادل و تراجم در این دانش، جایگاهی ویژه داشته باشد و در این زمینه، تألیف‌های بسیاری انجام گیرد.

پس از ذکر این مقدمه حال سؤال این است که با توجه به اینکه ائمه (ع) همگی معصوم و باب علم الهی‌اند و سخنانشان برگرفته از وحی است و حجت؛ بطور طبیعی این پرسش فراروی فقیه و محقق قرار می‌گیرد که چرا در احادیث تعارض رخ داده و چه عواملی موجب گردیده که در روایات ما اختلاف واقع شود؟

آیا این اختلاف، مولود کلام معصوم (ع) است یا متأثر از عوامل بیرونی و خارجی

آن؟

باید دانست که پدیده تعارض اخبار، علل و عوامل گوناگونی داشته که بعضی از آنها مربوط می‌شود به طبیعت کلام بشری و چگونگی ابلاغ قانون و بعضی دیگر مربوط است به عوامل بیرونی و خارج از متن کلام که همه آنها دست به دست هم داده و این تعارض را ایجاد کرده‌اند.

### ب- عوامل تعارض

در یک تقسیم‌بندی کلی، اسباب اختلاف حدیث را می‌توان در دو عنوان اسباب داخلی و اسباب خارجی مطرح کرد. مقصود از اسباب داخلی، عواملی است که از ناحیه

خود ائمه (ع) صادر شده‌اند و اسباب خارجی آن دسته از عواملی هستند که از جانب راویان و مدوّنین احادیث بوجود آمده‌اند (سیستانی، ۲۶ تا ۲۹؛ سبحانی، *المحصل فی علم الاصول*، ۴/۴۲۹ تا ۴۳۵).

اگر تمامی آنچه در روایات به عنوان اسباب اختلاف احادیث مطرح شده و نیز آنچه از برخی بزرگان نقل شده را اعم از اسباب داخلی و خارجی جمع‌بندی کنیم، می‌توان علل و عوامل تعارض اخبار را چنین خلاصه کرد: ۱. سوءفهم و جهل به احادیث.

۲. تقیه و کتمان. (صدر. بحوث فی علم الاصول. ج. ۷. ص. ۳۴)

۳. وضع، جعل و تزویر (همان. ص. ۳۹)

۴. نقل به معنا و تصرف راویان در حدیث. (همان. ص. ۳۳)

۵. احکام حکومتی، ولایی و قضایی معصومان.

۶. اختلاف مراتب راویان از نظر جهل و نسیان و سهو. (همان. ص. ۳۸)

۷. رعایت شرایط و اوضاع گوناگون مکلفین.

۸. اختلاف حوادث و شرایط زمانی و مکانی.

۹. از میان رفتن پاره‌ای از قراین حالیه و مقالیه؛ بویژه سبب صدور خبر.

(همان. ص. ۳۰)

۱۰. نحوه کتابت و تصحیف روایات.

۱۱. تقطیع احادیث. (همان. ص. ۳۸)

۱۲. احادیث مدرّج. (همان. ص. ۳۳)

۱۳. تخییر در حکم.

۱۴. از بین رفتن پاره‌ای از احادیث.

۱۵. رعایت ظرفیت راوی. (همان. ص. ۳۸)

۱۶. تغییر احکام از طریق نسخ. (همان. ص. ۲۹)

۱۷. القای اختلاف از سوی ائمه (ع) به جهت مصلحت شیعیان.

۱۸. تشریح تدریجی و نیز تبعیض در بیان احکام.

۱۹. خلط بین کلام امام(ع) و کلام دیگران از سوی راویان. (برای مطالعه بیشتر ر.ک. صدر. بحوث فی علم الاصول ج. ۷. بخش تعارض و سیستانی، *الرافد فی علم الاصول و سیحانی، المحصول فی علم الاصول*)

شرح و بسط هر یک از این عوامل، فرصتی گسترده‌تر لازم دارد که ما جهت رعایت اختصار به همین مقدار اکتفا می‌کنیم

### ج- رفع تعارض اخبار

در میان فقیهان و حدیث‌پژوهان دربارهٔ رفع تعارض بین اخبار مختلف و متعارضی که در یک مسأله رسیده است، روشهای عمومی و مشترکی وجود دارد که عمدهٔ آنان بر عمل کردن به آنها در رفع تعارض اتفاق نظر دارند. این طرق مشترک عبارتند از: روش جمع، روش ترجیح، روش تخییر یا توقف. لکن در ترتیب میان این روشها، دیدگاهها و مبانی مختلفی وجود دارد که ما در اینجا به بیان دو نظریه مهم و اساسی می‌پردازیم. مشهور علما از حدیث‌پژوهان و فقیهان شیعی بر این باورند که ترتیب این روشها بدینگونه است: روش جمع، روش ترجیح، روش تخییر یا توقف (خراسانی، *کفایة الاصول*، ۴۲۷). در مقابل این نظر، برخی دیگر از علما بر این عقیده‌اند که روش ترجیح مقدم بر روش جمع است (طوسی، *العدة فی الاصول* ۱/۱۴۷؛ همو، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*).

علاوه بر اختلاف در ترتیب این مراحل که اجمالاً به آن اشاره شد، از آنجا که در هر یک از این مراحل نیز به تناسب خود بین علما اختلافاتی وجود دارد، مثلاً علما در موارد جمع عرفی با همدیگر اختلاف نظر دارند (کاظمی، ۷۲۶/۴ و ۷۲۷).

همچنین در روش ترجیح نیز بین علما اختلاف هست. یک اختلاف این است که آیا واجب است به مرجحات منصوصه اکتفا کنیم و تعدی جایز نیست (بحرانی، ۹۰/۱) یا اینکه اکتفا به منصوصات واجب نبوده و می‌توان از مرجحات منصوصه تعدی کرد (طوسی، *عدة فی الاصول*، ۵۲/۱ تا ۱۵۵؛ انصاری، ۷۵/۴ و ۷۶ و مظفر، ۱۷۶/۲).

اختلاف دیگر مربوط به نحوه چینش مرجحات در اقسام سه گانه آن؛ یعنی مرجح جهتی، صدور، و مضمونی است (مرجحات در تقسیمی به اعتبار مورد رجحان به سه دسته تقسیم می‌شوند ۱. مرجح صدور: یعنی عواملی که اصل صدور حدیث را تقویت می‌کنند مانند صفات راوی. ۲. مرجح جهتی: عاملی که جهت صدور حدیث را تقویت می‌نماید که فلان حدیث در جهت بیان تقیه و حدیث دیگر در جهت بیان واقع است. مانند اینکه یکی از دو روایت متعارض، مخالف عامه باشد. ۳. مرجح مضمونی: مرجحی که موجب قوت مضمون و دلالت خبر باشد (ر.ک به انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، ج ۴، ص ۱۱۳ و مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، ج ۲، ص ۲۷۲). اقوال علما در ترتیب بین مرجحات مختلف است که برخی از آنها عبارتند از:

تقدیم مرجح جهتی بر مضمونی و مرجح مضمونی بر سندی (طباطبایی، ۵۸۷/۲)،  
تقدیم مضمونی بر سندی و سندی بر جهتی (فاضل تونی، ۳۳۳)، تقدیم سندی بر مضمونی  
و مضمونی بر جهتی (گلپایگانی، ۳۸۲/۲ و روحانی، ۴۰۲/۴)، تقدیم جهتی بر سندی و سندی  
بر مضمونی (کاظمی، ۷۸۲/۴)، تقدیم سندی بر جهتی و جهتی بر مضمونی (خراسانی، ۴۵۴)  
و بالاخره فقدان ترتیب بین آنها؛ بلکه ملاک همان قوت ظن است و هر کدام به واقع  
نزدیک‌تر باشد، همان مقدم است (همان).

بدیهی است که پیروان هر یک از اقوال فوق در مقام ترجیح بین روایات متعارض،  
ممکن است به روایت یا روایاتی عمل کنند که قائلین به ترتیب دیگر، به روایات مقابل آن  
اخذ نموده‌اند که سرانجام این ترجیح، بروز اختلاف در فتوای آنها خواهد بود.

### ۳- تاثیر سند بر ثبوت آراء

یکی از مهمترین مباحث مطرح در حجیت اخبار این است که آیا ملاک حجیت خبر،  
وجوداً و عدماً، ثقه بودن راویان است؛ یا اطمینان به صدور آن هر چند که راویان آن ثقه  
نباشند؟

### أ- مبنای وثوق سندی

در میان فقها، هر یک از این دو مبنا (وثوق سندی و وثوق صدور)ی، طرفداران خاص خود را دارد که در بسیاری از موارد باعث اختلاف فتاوی آنها می‌شود. بعضی تنها روایتی را حجت می‌دانند که افراد سلسله سند آن همگی مورد اطمینان باشند (روایت ثقه)، که این دسته در راه رسیدن به «اصالة الصدور» (اصلی که با آن، این مرحله اثبات می‌شود). ناگزیر از اثبات وثاقت راویان حدیث می‌باشند.

بعضی دیگر روایتی را حجت می‌دانند که بوسیله قرآینی، صدور آن محرز شود (روایت موثق الصدور) و یکی از آن قرآین، وثاقت سند است. وثوق به صدور از راه قرآین دیگری همچون نقل در کتب معتبره، شهرت فتوای و عملی و... نیز بدست می‌آید (سبحانی، ۵۳ و ۵۴).

برای اطمینان به صدور روایت از جانب معصوم (ع) دسته‌ای از فقیهان «وثوق سندی» را معتبر می‌دانند. از جمله سید محمد موسوی عاملی (موسوی عاملی، ۲۶۸/۳)، شیخ حسن عاملی (عاملی، *منتقى الجمان*، ۱۷۷/۲)، شهید ثانی (شهید ثانی، *الرعاية*، ۷۴) (م ۹۶۵ق)، محقق اردبیلی (اردبیلی، *مجمع الفائده و البرهان*، ۲۶۸/۳) (م ۹۹۳ق). همچنین آیت الله خویی (م ۱۴۱۲ق) ابتدا نظر به وثوق صدور داشت ولی بعداً از این نظر عدول نموده و قائل به وثوق سندی شده است (گرجی، ۲۹۷).

این دسته، همانطور که شهرت را جابر ضعف سند نمی‌دانند، اعراض اصحاب را هم باعث وهن حدیث تلقی نمی‌کنند (سرور بهسودی، ۱۵۳/۲).

پیروان عقیده «وثوق سندی» به طور مطلق، مراسلات را معتبر نمی‌دانند و این دسته از روایات را ضعیف به حساب می‌آورند (موسوی عاملی، ۹۳/۲). اما در مورد اعتماد آنها به حسن و موثق اختلافاتی وجود دارد که ما این اختلافات را در سه مرحله بیان می‌کنیم.

مرحله اول؛ اختلاف در اعتماد و عدم اعتماد آنها به حسن و موثق است.

به طوری که سید محمد عاملی؛ صاحب مدارک الاحکام، فقط به روایت صحیح

اعلایی (صحیح اعلایی روایتی است که همه سند از عادلان امامی باشد یا اینکه اتصاف جمیع راویان به صحت با علم باشد.) عمل می‌کند آن هم در صورتی که همه راویان آن را دو نفر رجالی، توثیق کرده باشند. شاید این مبنای صاحب‌مدارک به مخالفت وی با اصطلاحات جدید حدیثی و تقسیم احادیث به روش متأخرین بازگشت کند (عاملی، معالم الدین، قسم الفقه، ۳۸/۱).

این در حالی است که شیخ و شهیدثانی و فخرالمحققین، در کنار حدیث صحیح به حسن هم عمل نموده و آن را هم حجت می‌دانند. صاحب معالم نیز در رجال، مبنای ویژه‌ای دارد که به مقتضای آن، در فقه او و استدلال به اخبار نیز تاثیر گذاشته است.

از آن جمله، معروف است که ایشان تنها حجیت اخبار صحیح و حسن را می‌پذیرد. حدیث صحیح را این‌گونه تعریف می‌کند که شهادت شرعی بر صحت آن قائم باشد. یعنی بر هر یک از راویان حدیث دو نفر عادل، حکم به عدالت کرده باشند (همان). و بالاخره، طبق نظر سوم که دیدگاه شهید در ذکری، محقق در المعتبر و آیت الله خویی می‌باشد. هر سه قسم حدیث یعنی صحیح و حسن و موثق، معتبر بوده و حجیت دارند (شهید ثانی، الرعاية، ۷۳).

در بیان مرحله دوم باید گفت که اصولیون و حدیث پژوهان در اینکه یک خبر از لحاظ سند صحیح است، یا حسن و یا موثق، اختلاف دارند و ما در تشخیص مصداق، نیازمند علم رجالم تا با آشنایی بر احوال راویان زنجیره سند، حدیث صحیح را از حسن و موثق تمیز دهیم.

بعنوان مثال، احادیثی که در سلسله سند آنها سکونی واقع شده است، جزو احادیث موثقانند. زیرا که سکونی عامی توثیق شده است. این احادیث، نزد بعضی معتبر و نزد بعضی دیگر غیر معتبر است.

محقق اردبیلی، حکم به ضعف سکونی نموده است (اردبیلی، ۲/۲۱۳). در جای دیگر فرموده که سکونی و نوفلی، هر دو ضعیف‌اند چرا که نوفلی در آخر عمر غلو کرده و

سکونی هم که عامی است (همان، ۴۹۲/۷). محقق در معتبر (محقق حلی، *المعتبر فی شرح المختصر*) و شهید ثانی در روضه به این مطلب اشاره کرده‌اند. آقاجمال خوانساری در حاشیه بر روضه (خوانساری، ۱۴۱) به نقل از شیخ مفید در رساله‌غریه می‌نویسد: «سکونی گرچه عامی است ولی ثقه می‌باشد». در جای دیگر می‌نویسد: «شاید ضعف سند روایت سکونی به جهت وجود نوفلی است که سکونی از او نقل حدیث می‌کند».

آن‌گاه می‌افزاید که عمل به روایات سکونی و نوفلی در فرض نبود معارض، اقوی است (همان). شیخ طوسی در عمل اصحاب به روایات سکونی ادعای اجماع دارد (طوسی، *العدة فی اصول*، ۱۴۹/۱). صاحب ریاض نیز از کسانی است که روایت سکونی را معتبر دانسته و دلیل اعتبار و تصحیح آن را اجماع می‌شمارد (طباطبایی، ۳۱۹/۲). یکی از مصادیق در این رابطه، حدیث باب تیمم است که از معروف‌ترین روایات سکونی بوده و از منفردات او شمرده شده و غالب فقیهان به آن عمل کرده‌اند و شیخ طوسی هم آن را در تهذیب آورده (طوسی، *تهذیب الاحکام*، ۲/۷۲) که «محمد بن حسن صفار از علی بن ابراهیم بن هاشم از نوفلی از سکونی از جعفر بن محمد از پدرشان از علی (ع): در سفر اگر زمین پر فراز و نشیب باشد به اندازه پرتاب یک تیر و اگر هموار باشد به اندازه پرتاب دو تیر باید به جستجوی آب پرداخت». حال کسانی که روایات سکونی را مورد عمل قرار می‌دهند به این خبر عمل می‌کنند اما آنهایی که او را ضعیف می‌دانند به آن عمل نمی‌کنند و این ثمره عملی این بحث می‌باشد.

مرحله سوم اختلافات بین پیروان عقیده وثوق سندی، به اطلاق صحیح بر دیگر اقسام حدیث توسط بعضی از علما بازگشت می‌کند. در این باره «صحیح» دو مفهوم متفاوت پیدا می‌کند: «صحیح عندالقدم» که عبارت است از حدیثی که محفوف به قراین اطمینان آور و وثوق آور باشد و صحیح عندالمتأخرین که عبارت است از احادیثی که راویان آنها امامی عدل باشند بر خلاف صحیح عندالمتأخرین که گاهی به خاطر اعراض اصحاب از آن و یا عوامل دیگر به آن عمل نمی‌شود (شیخ بهایی ۲۷۱).

قابل ذکر است همانگونه که گذشت در حجیت انواع اخبار میان علما اختلاف است و علاوه بر این اصطلاحات عناوین اخبار نیز در معرض اختلاف است. - از جمله در تعبیرات فقها، بسیار یافت می شود که به روایت موثقه، صحیحه اطلاق شده است. به عنوان نمونه علامه حلی روایتی را که از حلبی نقل شده (کلینی، ۳۸۳)، به صحت توصیف می کند (حلی، ۱۶۴/۳). در حالی که در سند آن، اسحاق بن عمار واقع شده و خود مصنف او را فطحی<sup>۱</sup> المذهب می داند، اگرچه ثقه است. محقق اردبیلی در این باره می گوید: «روایتی که در سند آن اسحاق باشد، صحیح نیست بلکه موثق می باشد» (اردبیلی، ۳۲۳/۹).

همین اشکال را وحید بهبهانی در حاشیه مجمع الفائده، بر خود اردبیلی وارد ساخته است. چرا که در مجمع، روایت جمیل بن دراج را به صحت توصیف کرده است (بهبهانی، ۱۶۴).

صاحب حاشیه اطلاق صحیح بر این روایت را مشکل دانسته و در نقد او می گوید: در طریق آن، معاویه بن حکیم واقع شده و او فطحی موثق است. لذا روایت مورد نظر موثقه خواهد بود نه صحیح (همان). در مواردی هم، در عبارت فقها به مواردی برخورد می کنیم که بر روایت حسن، صحیح اطلاق شده است. محقق اردبیلی در زبده البیان، در ذیل روایتی می نویسد: «این روایت حسنه است و علامه در منتهی و مختلف از آن به حسنه تعبیر نموده است. زیرا در سند آن، ابراهیم بن هاشم واقع شده است در حالی که شهید از آن به صحیحه تعبیر کرده و این، یا به جهت مشتبه شدن امر بر اوست و یا از روی عمد است» (اردبیلی، ۱۵۴ و ۱۵۵). حال جای تعجب آنکه خود اردبیلی در جایی از زبده البیان (همان، ۲۴۳)، روایت ابراهیم بن هاشم را صحیح دانسته است.

#### ب- مبنای وثوق صدور

همانگونه که گذشت، طبق مبنای وثوق سندی، فقط روایتی حجت است که افراد سلسله سند آن همگی مورد اطمینان باشند و پیروان این نظریه، در راه رسیدن به اصالة الصدور، ناگزیر از اثبات وثاقت روایان حدیث می باشند.



دیدگاه دومی که قصد بررسی آن را داریم، مبنای وثوق الصدور بودن روایت است. این دیدگاه، روایتی را حجت می‌داند که بوسیله قرآینی صدور آن از معصوم (ع) محرز گردد. وثوق به صدور از راه قرآین مختلفی بدست می‌آید. مهم‌ترین آنها که در راستای تبیین اختلاف آرای فقها بیشترین نقش را بازی می‌کند شهرت عملی است که باعث می‌شود بسیاری از روایاتی که پیروان مبنای اول بخاطر فقدان حجیت کنار گذاشته و عمل نکنند، دارای حجیت شده و طبق آنها فتوا صادر شود که در مواردی این فتوا در مقابل فتوای صادره از گروه اول قرار دارد. شهرت عملی را چنین تعریف کرده‌اند: «شهرت عملی عبارت است از مشهور بودن عمل به روایتی و استناد به آن در مقام فتوی» (کاظمی، ۱۵۳/۳). یا اینکه گفته‌اند: «استناد مشهور به خبری ضعیف در مقام فتوی و عمل» (سرور عبودی).

در صورت اثبات خاصیت جبران‌کنندگی شهرت، روایت، هر چند از لحاظ سند دارای اشکال باشد و یا از نظر دلالت مبتلا به ضعف و فقد دلالت باشد، ولی می‌توان بر طبق آن، حکم شرعی را نتیجه گرفت و ضعف‌های مزبور را نادیده انگاشت که مشهور فقهای امامیه بر این باورند. از جمله وحید بهبهانی در حاشیه مجمع الفائدة، صاحب ریاض المسائل، صاحب مستند الشیعه، محدث بحرانی در الحدائق الناضره، علامه برغانی در غنیمه المعاد، شیخ انصاری، صاحب جواهر، آقارضا همدانی، آیت الله بروجردی، آیت الله بجنوردی و امام خمینی (ره).

به جز شهرت عملی، عوامل دیگری نیز به وثوق به صدور کمک می‌کنند از جمله فصاحت متن و علو مضامین که خود گویای صدور روایت از معصوم می‌باشد که اینک فصاحت و بلاغت نهج البلاغه هر عقل سلیمی را به تفکر و اطمینان به صدور از معصوم را در پی دارد تا آنجا که آن را پایین تر از کلام مخلوق می‌دانند (جرج جرداق ۴۷/۱) یا اینکه در مخزن عظیم ملکوتی یعنی صحیفه سجادیه مفاهیم بلند و فرازهای عالی وثوق به صدور از جانب معصوم را بر هر مشتاقی آشکار می‌سازد تا جایی که مفتی

اعظم مصر شیخ طنطاوی می گوید: هر چه در آن مینگرم آن را فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق می یابم (انصاریان، ۸). نمونه دیگر مضمون عالی دعای زیارت جامعه کبیره است که علامه مجلسی آن را بهترین زیارت از جهت متن و فصاحت و بلاغت می داند که این امر در وثوق به صدور از جانب معصوم موثر است (شیخ عباس قمی، ۸۸۹).

### ج- نمونه‌های اختلاف آرای ناشی از دو مبنا:

بعد از پرداختن به دو مبنای وثوق سندی و وثوق صدور، به جا است که از بین ده‌ها مصادیق اختلاف رأی، که ریشه در نوع نگرش به این دو مبنا دارد، چند نمونه ذکر گردد:

#### ج-۱- اختلاف در حکم لباس زن مریبه

در مسأله لباس زن مریبه با یکبار تطهیر آن در شبانه روز که جزو موارد معفوئنه برای نماز می‌باشد، قائلین به وثاقت صدور؛ حکم به طهارت داده‌اند. دلیل این حکم روایت ضعیفی است که شهرت و عمل اصحاب، ضعف آن را جبران نموده است (حر عاملی، ۱۰۰۴/۲).

بر خلاف نظر مشهور، برخی مانند محقق اردبیلی حکم به عدم طهارت با یکبار تطهیر لباس مذکور در شبانه روز می‌باشند (اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۳۴۹/۱).

#### ج-۲- اختلاف در حکم روزه عاشورا

عاملین به روایات روزه عاشورا، در مورد ضعف آنها، ادعای جبر به عمل فقها کرده‌اند و طبق آنها حکم به استحباب یا کراهت داده‌اند که در مقابل، پیروان مبنای وثوق سندی، روایات مورد استناد را غیر قابل اعتماد تلقی نموده و با استفاده از ادله دیگر، حکمی در مقابل صادر کرده‌اند. برخی از فقها چون محقق حلی در کتب فقهی خود، این روزه را در زمره روزه‌های مستحب موکد بر شمرده مشروط بر آنکه از روی حزن بر واقعه کربلا باشد (محقق حلی، ۱۶۲/۱). برخی دیگر آن را مکروه دانسته (طباطبایی یزدی، ۶۶۰/۲) و بالاخره دیگرانی چون علامه محمدحسین طباطبایی با توجه به اختلافات تاریخی و نبود ویژگی

خاص برای روزه عاشورا در نظر اسلام و حتی اعراب پیش از اسلام، اساساً دلایل اثبات چنین روزه‌ای را کافی ندانسته و همه اخبار دال بر روزه این روز را از ریشه، نتیجه تحریفات بنی امیه دانسته و ثبوت روزه این روز را بطور کامل انکار کرده‌اند؛ ایشان ضمن جعلی معرفی کردن احادیث در مورد فضائل عاشورا می‌نویسند: «نه یهود عاشورا را عید می‌دانسته و نه مردم جاهلیت و نه اسلام. عاشورا نه یک روز ملی بوده تا نظیر نوروز و مهرگان عید ملی و قومی بشود. و نیز در آن روز هیچ واقعه‌ای از قبیل فتح و پیروزی برای ملت اسلام اتفاق نیفتاده تا نظیر مبعث و میلاد رسول خدا(ص)، روزی تاریخی برای اسلام باشد و هیچ جهت دینی هم ندارد تا نظیر فطر و قربان عیدی دینی باشد» (طباطبایی، ۱۰/۲).

### ج-۳- اختلاف در حکم استدبار و استقبال قبله در حال تخلی

در مورد حرمت استدبار و استقبال قبله در حال تخلی، روایاتی وجود دارد که با وجود ضعف آنها، ادعا شده که ضعف مذکور، منجبر به شهرت است. مرحوم مقدس اردبیلی ضمن نقل و طرح اصل مسأله، قول به انجبار را نپذیرفته و با این بیان که «و الجبر بالشهرة غیر مسموع» (اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۸۹/۱)، ادعای یاد شده را رد می‌نمایند.

### ۴- اختلاف در جهت صدور روایت

برای استناد و عمل به یک روایت در مرحله ای، فقیه بدنبال اثبات این نکته است که معصوم(ع) این روایت را به منظور بیان حکم واقعی خداوند گفته و در هنگام بیان آن، مسائلی چون تقیه یا مصالح دیگری که باعث عدم بیان حکم واقعی شود، در کار نبوده است.

اصلی که این مرحله را اثبات می‌کند «اصالة الجهة» نام دارد، که در بعد تقیه از آن بعنوان «اصالة عدم التقیة» یاد می‌شود.

شیخ انصاری درباره این اصل چنین می‌نویسد: «این اصل حجت است زیرا به قاعده‌ای بر می‌گردد که علما و عقلا بر آن اتفاق نظر دارند و آن قاعده، حمل کلام متکلم بر

صدور به منظور بیان خواسته واقعی اوست و نه آنکه به جهت تقیه یا ترس، آن را در خلاف مقصود خود بیان کرده باشد. لذا کسی که ادعا می‌کند منظور من خواسته واقعی‌ام نبود، پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه کلامش به همراه قراین اثبات کننده ادعایش باشد» (انصاری، ۶۰۲/۱).

در روند بررسی جهت صدور روایات، با احادیثی بر می‌خوریم که به اتفاق نظر همه فقها از متقدمین و متأخرین؛ سبب ورود آنها تقیه بوده است.

مثلاً در مورد خوشبو نمودن میت، روایتی از امام صادق (ع) توسط غیاث بن ابراهیم نقل شده که این روایت در مقایسه با روایات دیگر، بیانگر تغیر لحن و تغیر در حکم قبلی است و از طرفی هم موافق با مذاهب عامه است، از این روی به اتفاق همه حمل بر نوعی از تقیه می‌شود.

چنانچه شیخ طوسی نیز در استبصار به همین عقیده است (طوسی، الاستبصار، ۲۰۹/۱ و ۲۱۰). اما دسته‌ای دیگر از روایات هستند که در مورد جهت صدور آنها بین علما اختلاف است.

به طوری که گروهی از آنها، روایتی را حمل بر تقیه کرده و برخی دیگر معتقدند که معصوم (ع) حکم واقعی را بیان نموده است. که در این صورت، گروه اول، هنگام تعارض، این روایات را کنار گذاشته و به روایت یا روایات مخالف آن عمل می‌نمایند و اما گروه دوم در مقام جمع بین این دو دسته روایات متعارض، با استفاده از یکی از روشهای حل تعارض، یا همانند علمای گروه اول، باز هم همان روایت را کنار می‌گذارند و در نتیجه اختلاف در حکم بوجود نمی‌آید و یا اینکه بر خلاف گروه اول، به این روایت عمل نموده و روایت و یا روایات مقابل را کنار می‌گذارند که در نتیجه، حکم صادر شده نیز در مقابل حکم آنها خواهد بود و اختلاف در آرا بوجود خواهد آمد. از باب مثال به نمونه‌هایی از اختلاف آرای فقها که ناشی از حمل بر تقیه بودن یا نبودن روایات است، می‌پردازیم:

### أ- اختلاف در طهارت و نجاست مسکرات

قول مشهور در میان امامیه، نجاست خمر است. شیخ صدوق، سیدمرتضی، ابن زهره و ابن ادریس بر این امر ادعای اجماع و عدم خلاف کرده‌اند (سبزواری، ۱/۱۵۳). در مقابل، گروهی دیگر از فقها به طهارت خمر فتوا داده‌اند که از جمله مشهورترین آنها، ابن بابویه؛ پدر شیخ صدوق، و ابن عقیل عمانی و جمعی از محققان متأخر از جمله مقدّس اردبیلی، آقا حسین خوانساری، سید محمد صاحب مدارک و محقق سبزواری؛ صاحب ذخیره می‌باشند (فیض، ۵۳۰).

مستند مشهور در این حکم؛ کتاب، اجماع و اخبار می‌باشد و در مقابل، قائلین به طهارت به ادله‌ای چون *اصالة الاباحة*، اصل استصحاب، فتوای اکثر و بالاخره به روایاتی استناد جسته‌اند.

در این میان، اخبار دال بر نجاست خمر با روایات طهارت تعارض دارند که مشهور، روایات دال بر طهارت را حمل بر تقیه نموده‌اند (از جمله شیخ طوسی در تهذیب و استبصار ر.ک: *مفاتیح الشرایع*، ج ۱، مفتاح ۱۰، ص ۷۲ و *وسائل الشیعة*، باب ۳۸). اما برخی، حمل روایات دال بر طهارت بر تقیه را مشکل دانسته‌اند، چرا که هیچ یک از دو دسته روایات بر یکدیگر اولویت ندارند تا حمل بر تقیه شوند. زیرا اکثر عامه، قائل به نجاست خمر هستند. در این رابطه گفته شده: «اکثر علمای اهل سنت، قائل به نجاست خمر هستند و شمار کمی از آنها به طهارت آن گرایش پیدا کرده‌اند که نه خود آنها قابل اعتنا هستند و نه فتوایشان (از جمله آنها: ربیع، مالک بن انس، داوود ظاهری و سیدمحمدعلی شوکانی می‌باشند. ر.ک: ویژگی‌های اجتهاد، ص ۵۳). پس چگونه می‌توان گفت قول به طهارت خمر برای تقیه بوده است» (فیض کاشانی، ج ۱، ص ۷۲، مفتاح ۸۰).

### ب- اختلاف در حکم ذبیحة اهل کتاب

در میان فقها، احدی در حرمت خوردن ذبیحة مشرکان شک ندارد؛ زیرا که این مطلب مستفاد از نهی صریح قرآن است (مائده، ۳). از این روی این بخش مختص به بحث

در ذبیحه اهل کتاب خواهد بود.

درباره حلال یا حرام بودن ذبیحه اهل کتاب، بین روایات اختلاف و تنافی وجود دارد که در نتیجه، برخی آن را حلال و برخی حرام می‌دانند (حر عاملی، ۲۷۹/۱۶ تا ۲۹۱). روایات این باب توسط صاحب جواهر به دوازده قسم تقسیم شده‌اند (نجفی، ۸۰/۳۶ تا ۸۵) که غیر از دسته‌ای از آنها، بقیه روایات به نوعی مستقیم یا غیرمستقیم بر حلیت ذبایح اهل کتاب دلالت دارند.

با این حال، مشهور فقهای شیعه با جمع میان روایات به ظاهر متعارض، قول به حرمت ذبیحه اهل کتاب را مطلقاً (با تسمیه یا بدون آن) برگزیده‌اند و روایات حلیت را به گونه‌هایی، حمل بر تقیه نموده‌اند. صاحب جواهر می‌نویسد: «ذبایح اهل کتاب بنا بر شهرتی عظیم می‌باشد، بلکه در دورانهای متأخر از زمان صدوقین، اجماع بر حرام بودن آن منعقد و مستقر شده است» (همان). ادعای اجماع صاحب جواهر در حالی است که کلام برخی دیگر از فقها، نشانگر اختلافی بودن موضوع است: «سزاوارتر آن است که بجای اینکه اخبار دال بر حلیت ذبایح اهل کتاب، حمل بر تقیه شوند، اخبار نهی کننده از اکل ذبایح آنها، حمل بر کراهت گردند» (فیض کاشانی، ۱۹۵/۲).

### ج - اختلاف در پایان وقت نماز مغرب

در مورد پایان وقت نماز مغرب، چند گروه روایت وجود دارد (لنگرانی، ۱۲۵/۱). گروهی از آنها بر جواز تأخیر نماز مغرب تا طلوع فجر دلالت می‌کنند که فقها بخاطر اینکه مالک بر این باور بوده است، این دسته را حمل بر تقیه کرده‌اند. اما مرحوم بروجردی معتقدند که با توجه به مخالفت مشهور عامه با نظر مالک، حمل روایت بر تقیه توجیهی ندارد (همان، ۱۳۰/۱).

بنابر نظر ایشان، مجوز حمل روایت بر تقیه در صورتی است که آن روایت با قول مشهور عامه هماهنگی داشته باشد نه با اقوال شاذ و نادر. از این روی ایشان، بر عکس روایات پایان وقت مغرب که آنها را تقیه ای نمی‌دانند، در خصوص روایت‌هایی که پایان

وقت نماز عشا را هنگام طلوع فجر می دانند زیرا که مشهور در بین فقهای عامه، ادامه وقت نماز عشا تا طلوع فجر است (همان، ۱۴۵/۱).

۲-۴- احکام حکومتی و اولیه: برخی از روایات صادره از معصوم در مقام بیان حکم حکومتی است این گونه احکام با احکام اولیه شرع تفاوت دارد، چون که احکام اولیه توسط خداوند مقرر شده و معصوم در این گونه موارد از خود ابتکاری ندارد و فقط حکم الهی را بیان می کند اما در احکام حکومتی معصوم شخصا و با صلاحدید خود دستور صادر می کند. برای مثال در مورد حدیث «لاضرر» امام خمینی (ره) آن را از احکام حکومتی پیامبر (ص) میدانند یعنی پیامبر در مقام حکمرانی بوده اند نه تشریح حکم اولیه (خمینی، رسائل، ۵۰/۱). در صورتی که برخی دیگر آن را از احکام اولیه می دانند (شریعت اصفهانی، ۲۵).

## ۵- اختلاف در دلالت و ظهور روایت

بعد از اینکه فقیه سند حدیث را مورد مطالعه و مذاقه قرار داد و طبق مبنای خود - چه به وثوق سندی و چه به وثوق صدوری - به صدور حدیث از جانب معصوم (ع) اطمینان یافته و آن را در جهت بیان حکم واقعی الهی دانسته و حدیث از این جهت مقبول او شد، در این مرحله دقیقاً متوجه مبنای اصولی خویش در قواعد لفظی است و با تسلطی که بر لغت، ادب و تفاسیر فقها از روایات دارد، بخوبی آنها را مورد تحلیل قرار می دهد و اگر از جهت دلالت، قابل خدشه باشد، کنار گذاشته و الاً بدان استناد می نماید.

این مرحله، اثبات دلالت حدیث بر حکم مدعاست که برای اثبات آن باید از اصلی با عنوان «اصالة الظهور» عبور کرد. و یکی از ریشه های اختلاف مجتهدان را باید در همین مرحله جستجو کرد. برخی از علل اختلاف فقها در این مرحله عبارتند از:

تردد و اختلاف در اشتراک، اختلاف در اعراب، تردد بین حمل بر حقیقت یا مجاز، تردد بین اطلاق و تقیید، تردد در تعارض دو دلیل (قرطبی، ۷/۱ و ۸). اختلاف اهل لغت و

اختلاف در علائم حقیقت و مجاز، اختلاف در فهم ظهور تصدیقی استعمالی، اختلاف در تبادر الفاظ به اذهان و اختلاف در فهم عرف. بررسی هر یک از این موارد، خود بحث جداگانه ای می طلبد که در این تحقیق اختلاف در معنای لغوی از باب نمونه بررسی میشود. امام خمینی در این زمینه به صراحت اظهار می نماید که انظار فقها در شناخت ظهور الفاظ متفاوت است. چه بسا روایاتی که مستند اجماع در نزد قدما بوده است که اگر به دست ما می رسید، مطلب دیگری غیر از آنچه آنان می فهمیدند، استظهار می کردیم (خمینی ره)، صحیفه ی نور، ۱۴۱/۳.

شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار به سند خود از داوود بن فرقد نقل کرده که راوی گوید از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا». وقتی فقیه ترین مردم به دین می شوید که معانی کلام ما و مقاصد ما را بشناسید. بدانید که گاه یک کلمه، قابل حمل بر وجوه و احتمالات مختلف است (مثلاً صیغه افعال را می توان بر وجوب یا ندب یا اباحه یا ترخیص حمل کرد) و اگر گوینده ای اراده کند، می تواند هر آینه کلامش را هر طوری که بخواهد درآورد و توجیه کند بدون اینکه دروغ گفته باشد (ابن بابویه، ۱ و مجلسی، ۱۸۴/۲).

### أ- اختلاف در معانی و مفاهیم الفاظ و عبارات

دیدگاهها در تفسیر نصوص مقدس و دینی بسیار متعارض است. این اختلاف در تفسیر مخصوصاً در برداشت از روایات و معنای بعضی از واژه ها و کلمات آن بیشتر خودنمایی می کند. یکی جمود بر الفاظ را توصیه می کند و حتی روایات نرح آب چاه را بخاطر اینکه در آنها، واژه «قوم» بکار رفته است مختص مردان می داند (موسوی عاملی، مدارک الاحکام، ۶۸/۱) و دیگری معتقد است که ذکر شطرنج در احادیث، حکم مثل و نمونه را دارد و هر گاه در عرف جامعه وسیله قمار نبود، استفاده از آن بی مانع است (خمینی، صحیفه نور، ۳۴/۲۱ و ۳۵). از سوی دیگر، گروهی مدعی اند الفاظ برای روح معنا وضع شده و هر گاه غایت مورد نظر برآورده گردد، لفظ صدق می کند گرچه تفاوتی حاصل



شده باشد (طباطبایی، ۱۰/۱).

این نزاع، در انحصار اخباری و اصولی نیست، بلکه خود اصولی‌ها، گاه جمودی بیشتر از اخباری‌ها دارند و از این‌روی مشهور فقها در اجرای قصاص، تنها «سیف» را تجویز می‌کنند (نجفی، ۸۴۲، ۲۹۶).

آنچه امروزه در مغرب زمین در باب معنی‌داری متون مقدس مطرح است و نیز آنچه که بعنوان هرمنوتیک یا تفسیرمتون دینی جریان دارد را می‌توان بر اینها افزود.

پذیرش هر یک از این مسلکها، فقه را به گونه‌ای خاص می‌سازد و در پرتو حل این نزاعها، تکلیف بسیاری از مسائل روشن می‌شود. از قبیل اینکه آیا موارد زکات و احتکار، منحصر است به آنچه در نصوص آمده یا می‌توان آن را تعمیم داد؟

آیا در قصاص، فقط باید شمشیر به کار گرفته شود؟ آیا ذبح فقط با آهن صحیح است؟ این بخش را با ذکر اجمالی نمونه‌هایی از این اختلاف برداشت از الفاظ و عبارات و تفسیر متفاوت آنها که بعضاً به صدور فتوایی متفاوت منتهی می‌شود، ادامه می‌دهیم.

### ب- اختلاف در معنی «حوادث»

در مسأله ولایت مطلقه فقیه که در اثبات آن به دلایلی از قرآن و روایات و عقل استناد می‌شود، در ادله روایی که موضوع بحث ماست، امام خمینی (ره) به روایاتی استناد می‌کنند و در کتاب ولایت فقیه، بعنوان دلایل نقلی به آنها می‌پردازند. از جمله از امام صادق (ع) که فرمودند: «و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا» (حر عاملی، ۸۷/۱۲). امام خمینی (ره) سند روایت را قابل اعتماد و تمام دانسته و آن را چنین تقریری می‌کنند:

«منظور از حوادث واقعه که در این روایت آمده، مسائل و احکام شرعیه نیست. منظور از حوادث واقعه پیشآمدهای اجتماعی و رفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمین روی می‌داده است. آنچه به نظر می‌آید این است که [راوی] به طور کلی سوال [جواب] کرده» (خمینی، ولایت فقیه، ۶۷ تا ۶۹). از سوی موافقان، روایت مزبور مهم‌ترین دلیل شرعی بر اثبات ولایت فقیه از حیث دلالت توصیف شده و بزرگانی چون آقا رضا همدانی

(۲۸۹/۱۴)، صاحب جواهر (۴۲۲/۱۵ و ۳۹۵/۲۱)، شیخ انصاری (القضا والشهادات ، ۴۸ ، ۴۹)، آیت الله میلانی (۲۷۵) و کاشف الغطاء (۵۴) به آن استناد کرده‌اند.

با وجود این، برخی از فقهای دیگر، دلالت روایت مزبور بر مدعا را مخدوش می‌دانند که مهم‌ترین دلایل آنها؛ تفسیر «حوادث» به حوادث معهود و جزیی مسائل است و معتقدند که نمی‌توان آنها را بر حوادث کلی و اجتماعی تطبیق کرد. علمایی چون آخوندخراسانی (۲۱۴/۱)، محقق‌نایینی (۳۲۶/۱)، مرحوم کمپانی (۲۱۴/۱)، آقا ضیاء عراقی (۴۱/۵)، موسی خوانساری (۳۲۶/۱) و حسینعلی منتظری (۴۹۷/۱).

### ج- اختلاف در حکم وضو با گلاب

مشهور فقها وضو گرفتن با آب مضاف را صحیح نمی‌دانند و از جمله وضو با گلاب را باطل می‌دانند.

مستند این حکم خبری است که مرحوم کلینی در کافی (۷۳/۳) و شیخ صدوق در من‌لایحضره‌الفقیه (۶/۱) آن را آورده‌اند: «راوی از ابوالحسن (ع) درباره‌ی شخصی سؤال کرده که با گلاب، روی و دستها را شسته و برای نماز وضو گرفته است. امام فرموده‌اند: اشکالی ندارد». این روایت از جهت سند مورد اتفاق همه بوده و دلالت آن است که باعث اختلاف بین فقها شده است. چرا که صحت روایات من‌لایحضره را خود شیخ ضمانت کرده و با فتوای خود وی به جواز وضو با گلاب، تأیید می‌شود. علاوه بر اینکه معارض صریحی نیز با روایت مزبور وجود ندارد. فیض کاشانی نیز این روایت را از کتاب کافی نقل کرده و می‌نویسد که شیخ صدوق در من‌لایحضره‌الفقیه به مفاد این حدیث فتوا داده است. امادر مقابل این قول، شیخ طوسی (ره) آن را به شدوذ نسبت داده و آن‌گاه اظهار کرده که معنای حدیث و مراد امام (ع) این است که انسان خود را برای خواندن نماز، نیکو و معطر سازد، نه آنکه گلاب رافع حدث باشد (فیض کاشانی، وافی، ۳۲۵/۶).

اما فیض کاشانی برخلاف نظر شیخ، وضو با گلاب را باطل نمی‌داند و در این‌باره می‌فرماید: جواز وضو با گلاب، قویاً احتمال داده می‌شود، زیرا به گلاب (ماء‌الورد)، آب،

صدق می‌کند. و اضافه «ماء» به «ورد»، اضافه لفظی است مانند: «ماء السماء» که اضافه در آن، اضافه لفظی است نه اضافه معنوی مانند آب زعفران و آب حنا. که در آنها آب با غیر آب آمیخته است (فیض کاشانی، ۴۷/۱).

#### د- اختلاف در آهنی بودن وسیله ذبح

نظر فقهای شیعه عموماً این است که آلت ذبح در حال اختیار بایستی از جنس آهن باشد. شیخ مفید در *المقنعه* (۵۷۸)، شیخ طوسی در *المبسوط* (۲۶۳/۶)، محقق حلی در *شرایع الاسلام* (۱۷۵/۳) و علامه حلی در *قواعد الاحکام* (۳۲۱/۳) همه این نظر را دارند و می‌توان گفت که از بین علمای متقدم، هر کس که متعرض بحث آلت ذبح شده، حدیدی بودن آن را شرط نموده است. فقهای معاصر در این مسأله تبعیت از آنها نموده و آهنی بودن آن را لازم می‌دانند (خمینی، روح الله، *رساله توضیح المسائل*، مسأله ۲۵۹۴ و خویی، ابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، ج ۲ ص ۳۳۵ و سیستانی، سیدعلی، *رساله توضیح المسائل*، مسأله ۲۶۰۳). این گروه به سه دلیل روایات، اجماع و اصالت حرمت تمسک جسته‌اند که با توجه به موضوع تحقیق فقط دلیل روایات را بررسی می‌کنیم.

آنچه در این روایات (حر عاملی، ۲۵۲/۱۶ و ۲۵۳) آمده عنوان «حدید» است که از آن معنای آهن را برداشت کرده‌اند. «کلمه حد در اصل دو گونه است: اول به معنای منع و دوم به معنای لبه چیزی و حدالسیف، تیزی و لبه شمشیر است» (ابن فارس، ۳/۲). راغب اصفهانی در ذیل آیه ۲۵ سوره حدید می‌نویسد:

«حددت السکین یعنی لبه چاقو را نازک و تیز کردم و أهددته یعنی برای آن، تیزی و لبه تیز قرار دادم. پس این واژه به هر چیزی که به لحاظ آفرینش نازک و تیز یا دقیق باشد، اطلاق می‌گردد. از این رو گفته می‌شود: هو حدید النظر و حدید الفهم» (راغب اصفهانی، ۱۱۰). بنابراین مقصود از «حدید»، چاقو، کارد، شمشیر و هر چیزی که برای ذبح و بریدن آماده شده نه جنس آهن در برابر سایر فلزات مثل مس و روی و .... و سخن امام (ع) که می‌فرمایند: ذبح، جز با آهن صحیح نیست، بدین معناست که ذبح، جز با کارد و چاقو و

هر وسیله‌ای که برای این کار مهیا شده، صحیح نیست. گواه این مطلب، مقابله‌ای است که در برخی روایات صورت پذیرفته و در آنها، در مقابل حدید، سنگ، چوب، نی و ... آمده است در حالی که اگر نظر به ویژگی جنس بود، باید در برابر حدید؛ مس، روی، طلا و مانند آنها استفاده می‌شد. بر همین اساس، عده‌ای از فقهای معاصر، آهنی بودن وسیله ذبح را شرط نمی‌دانند. مثلاً گفته شده است: «استیل، آهن نیست ولی آهن بودن در صحت ذبح شرط نیست» (مکارم شیرازی، ۴۵۳). یا اینکه گفته شده است: «اگر آلت ذبح، غیر آهن باشد ولی در حدت و استحکام و تیزی و اطراد تا آخر ذبح مثل آهن باشد، به نحو یقین بعید نیست با الغای خصوصیت، محلق به آهن باشد» (بهجهت، ۴۱۳).

### نتیجه

آنچه در فقه و اصول اسلام بعنوان اختلاف آرای فقها مطرح است، زاینده حالات مختلف اخبار و احادیث و جهات مختلف صدور آنها می‌باشد. نباید گمان کرد که اختلاف آرا ناشی از سوء فهم فقیه یا اعمال نظر شخصی اوست. فقیه بذل جهد کرده و خبر را هم از حیث سند و هم از حیث دلالت و معنا بررسی می‌کند آن‌گاه با توجه به عناصری که از این جهات بدست می‌آورد خبر را یا می‌پذیرد یا رد می‌کند و یا توقف می‌کند. حتی می‌توان پا را فراتر نهاد و گفت که با توجه به عوامل مختلف اختلاف که در این پژوهش ذکر شد، اختلاف آرا امری قابل انتظار و بلکه اجتناب ناپذیر می‌باشد چرا که مثلاً اگر نزد فلان فقیه به واسطه اعمال یکی از قواعد فقهی یا اصولی فتوایی صادر شد ممکن است نزد فقیه دیگر خلاف آن صادر شود چراکه نزد وی قاعده مزبور اعتبار ندارد. از سوی دیگر این اختلافات موجب تضارب آرا گردیده و بر قوت و استحکام فقه و اصول اسلامی افزوده است. و همین است که موجب پویایی و تحرک فقه و به تبع آن اجتماع اسلامی می‌گردد و حالت توقف و ایستایی را از چهره فقه و فقاهت می‌زداید.

## منابع

- ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین (شیخ صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن زهره، ابوالمکارم، *غنیة النزوع* (در ضمن جوامع الفقهیة)، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۷ق.
- ابن فارس، ابوالحسین، *مقاییس اللغة*، مرکز نشرالاعلام الاسلامی، بی جا، ۱۴۰۴ق.
- اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالاذهان*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، المكتبة المرتضویة، بی تا.
- انصاری، مرتضی، *القضاء والشهادات*، لجنة التحقیق، قم، ۱۴۱۵ق.
- \_\_\_\_\_، *فرائد الاصول*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، جامعه مدرسین، قم، بی تا.
- بهجت، محمدتقی، *رساله توضیح المسائل*، انتشارات شفق، قم، ۱۳۸۳.
- جرج جرداق، *الامام علیّ صوت العدالة الانسانیة*، دارالفکر عربی، بی تا.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- حسینی روحانی، محمد صادق، *زبدة الاصول*، مدرسه امام صادق (ع)، بی جا، ۱۴۱۲ق.
- حکیم، سیدمحسن، *حقایق الاصول*، مکتبه بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ق.
- حلی، ابن ادريس، *السرائر*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰ق.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلی)، *مختلف الشیعه*، مرکزالابحاث و الدراسات الاسلامی، بی جا، ۱۴۱۲ق.

- \_\_\_\_\_، قواعد الاحکام، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- حلی، نجم‌الدین، ابی القاسم جعفر بن حسن (محقق حلی)، *المعتبر فی شرح المختصر*، مؤسسه سیدالشهداء، قم، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تحقیق سیدصادق شیرازی، ج ۳، دارالقاری بیروت، ۱۴۲۵ ق.
- \_\_\_\_\_، *معارج الاصول*، مؤسسه آل‌البتیت (ع)، قم، ۱۴۰۳ق.
- خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث، بی‌جا، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، *حاشیة المکاسب*، وزارت ارشاد، ۱۴۰۶ق.
- خمینی، روح‌الله، *رسالة توضیح المسائل*، وزارت فرهنگ و ارشاد، بی‌جا، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، *مسائل*، انتشارات طباطبایی، قم، بی‌تا.
- \_\_\_\_\_، *ولایت فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، *صحیفه نور*، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد بن حسین، *التعلیقات علی شرح اللمعة الدمشقیة*، منشورات مدرسه رضویه، قم، بی‌تا.
- راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، بی‌جا، ۱۴۰۴ ق.
- ربانی، محمدحسن، *دانش درایة الحدیث*، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۰.
- سبحانی، جعفر، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایة*، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۹ق.
- \_\_\_\_\_، *المحصل فی علم الاصول*، تحقیق سید محمود جلالی مازندرانی، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۵ق.

سبزواری، محمدباقر، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، چاپ سنگی، موسسه آل البيت، بی جا، بی تا.

سرورواعظ الحسینی بهسودی، محمد، *مصباح الاصول* (تقریرات درس آیت الله خویی)، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۲۰ ق.

سید مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعة* (تحقیق ابوالقاسم گرجی)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

شریعت اصفهانی، فتح الله، *قاعده لاضرر*، بی جا، بی تا.

صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، دارالکتب اللبنانی مکتبه المدرسه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.

طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، *العروة الوثقی*، موسسه نشراسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.

طباطبایی، علی، *ریاض المسائل*، چاپ سنگی، موسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۴ ق.

طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، دفترانتشارات اسلامی، قم، بی تا.

طبرسی، علی بن الحسین، *مجمع البیان*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ق.

طوسی، محمدبن حسن (شیخ طوسی)، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری، مطبعه ستاره، قم، ۱۴۱۷ق.

\_\_\_\_\_، *تهذیب الاحکام*، چاپ اول، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ق.

\_\_\_\_\_، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری، مطبعه ستاره، قم، ۱۴۱۷ق.

\_\_\_\_\_، *تهذیب الاحکام*، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ق.

- \_\_\_\_\_، *المبسوط في فقه اماميه*، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ق.
- عاملی، بهاءالدين بن حسين (شيخ بهائي)، *مشرق الشمسین واکسیر السعادتین*، آستان قدس رضوی، مشهد، ١٣٧٢.
- عاملی، حسن بن زين الدين، *معالم الدين و ملاذ المجتهدین*، مؤسسة نشر اسلامي، قم، ١٣٦٥.
- \_\_\_\_\_، *معالم الدين وملاذ المجتهدین*، قسم الفقه، تحقيق سيد منذر حكيم، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، قم، ١٤١٨ق.
- \_\_\_\_\_، *منتقى الجمان*، چاپ اول، جامعه مدرسين، قم، ١٣٦٢.
- عاملی، زين الدين بن علي (شهيد ثاني)، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، چاپ پينجم، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٤٢٠ق.
- \_\_\_\_\_، *الرعاية لحال البداية في علم الدراية*، چاپ اول، بوستان كتاب قم، ١٣٨١.
- عراقي، ضياءالدين، شرح تبصره المتعلمين، نشر اسلامي، ١٤١٤ق.
- فاضل تونى، عبدالله بن محمد، *السواقية في اصول الفقه*، تحقيق محمد حسين رضوى، مجمع الفكر الاسلامي، بي جا، ١٤١٢ق.
- فيض كاشانى، محمد حسن، *كتاب الوافى*، چاپ اول، مكتبة الامام امير المومنين، اصفهان، ١٤١٢ق.
- \_\_\_\_\_، *مفاتيح الشرايع*، مجمع الذخائر الاسلامية، قم، ١٤٠١ق.
- فيض، علي رضا، *ويژگى هاى اجتهاد و فقه پويا*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، تهران، ١٣٨٢.
- قرطبي اندلسي، ابن رشد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، دارالفكر، بي جا، ١٤١٥ق.
- كاشف الغطف محمد حسين، *الفردوس الاعلى*، المطبعة الحيدرية، نجف، ١٣٧١ق.



کاظمی، محمدعلی، *فوائد الاصول* (تقریرات درس میرزای نائینی)، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۹ق.

کلینی، محمدبن یعقوب، *الكافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ق.  
 گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، چاپ سوم، انتشارات سمت، تهران ۱۳۷۹.  
 گلپایگانی، محمدرضا، *افاضة العوائد تعلیق علی درر الفوائد*، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۱ق.

لنکرانی، محمد، *نهایة التقرير* (تقریر اباحت آیت الله بروجردی)، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، ۱۴۲۰ق.

مامقانی، *دراسات فی علم الدراية*، (تحقیق علی اکبر غفاری)، جامعه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹.  
 مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.  
 مکارم شیرازی، ناصر، *رسالة توضیح المسائل*، چاپ اول، انتشارات هدف، قم، بی تا.  
 منتظری، حسینعلی، *الدراسات فی ولایة الفقیه*، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۰۹ق.

موسوی الغریفی، محی الدین، *قواعد الحدیث*، مکتبه المفید، قم، بی تا.  
 موسوی عاملی، محمدبن علی، *مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام*، موسسه آل البيت، قم، ۱۴۱۰ق.

\_\_\_\_\_، *نهایة المرام فی شرح مختصر شرایع الاسلام*، موسسه نشر اسلامی، قم، ۴۱۳ق.

میلانی، محمدهادی، *کتاب الخمس*، مشهد، ۱۴۰۰ق.

نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷.

نجفی خوانساری، موسی بن محمد، *منیة الطالب* (تقریرات درس میرزای نائینی)، تهران، ۱۳۷۰.

وحیدبهبهانی، محمدباقر، *حاشیة مجمع الفائدة و البرهان*، موسسه علامه وحید بهبهانی، قم، ١٤١٧ق.

همدانی، رضا بن محمدادی، *مصباح الفقیه*، موسسه جعفریه لاحیاء التراث، قم، ١٤١٧ق.

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۳۶-۱۱۳

## نگرشی در اخبار تحلیل، نفی ضمان خمس سابق بر ملکیت شیعه\*

حمیده عبداللهی علی بیک

مربی دانشگاه قم و دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

Email: abdollahi497@gmail.com

دکتر علی مظهرقراملکی

دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران

Email: ghmaleki@ut.ac.ir

دکتر عابدین مؤمنی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران

Email: abedinmomeni@ut.ac.ir

دکتر سید محمدرضا امام

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران

Email: mremam@ut.ac.ir

### چکیده

اصل تحلیل خمس اجمالاً مسلم است. حکم تحلیل خمس، از جانب اکثر ائمه (ع) صادر شده است. متعلق تحلیل همه‌ی ائمه (ع)، اعم از متقدم و متأخر یکی بوده است. تحلیل یک امام به عصر خودش اختصاص ندارد. علاوه بر این تحلیل مختص عصر حضور یا غیبت نیست. حکم تحلیل خمس تنها متعلق به کسی نیست که رساندن حق ائمه (ع) برایش امکان ندارد بلکه همه‌ی مکلفان را شامل می‌شود. با تحلیل، خمس ساقط می‌شود نه این‌که به ذمه تعلق گیرد. تحلیل شامل فوایدی نمی‌شود که در ملک شیعه به دست می‌آید بلکه شامل فوایدی است که هنگام ملکیت غیر، خمس به آن تعلق گرفته و با بخشش، بیع و ... به شیعه منتقل شده است. بنابراین علت تحلیل، ورود اموال متعلق خمس به ملک شیعه است و غایت آن، پاک‌ی ولادت، خوردنی، آشامیدنی و ... شیعه است.

**کلید واژه‌ها:** تحلیل، خمس، شیعه، ائمه (ع)، غضب، حاکمان جور.

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۴/۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۹/۲۴.

**مقدمه**

تحلیل خمس یکی از موضوعاتی است که در بین شیعه مطرح است و در مجموعه‌های فقهی و حدیثی از آن بحث شده است و به معنای حلال شمردن یک پنجم مالی است که خمس به آن تعلق گرفته است ولی برای شیعه تصرف در آن جایز است.

مسئله اساسی مورد بررسی در این نوشتار این است که آیا اساساً خمس تحلیل شده است؟

با فرض تحلیل خمس، سؤال‌های فرعی ذیل مطرح می‌شود:

أ) آیا همه اصناف خمس اعم از غنایم، غوص، ارباح مکاسب و ... تحلیل شده است؟

ب) آیا همه خمس یعنی سهم امام و سهم سادات، هر دو، تحلیل شده است؟  
ج) آیا همه مصادیق و موارد متعلق خمس، یعنی تمام اموال اعم از تجارت، زراعت، صنعت، انفال، کنیزها و ... تحلیل شده است؟

د) آیا تحلیل به زمان خاصی اختصاص دارد یا شامل همه زمان‌ها اعم از حضور و غیبت می‌شود؟

اقوال و آرای متشکلی در پاسخ به پرسش‌های فوق در کتب فقهی آمده است. منشأ گوناگونی استنباط فقها، روایات متعدد با مضامین متفاوتی است که در جوامع حدیثی از ائمه (ع) نقل شده است.

در این نوشتار ابتدا تعدادی از این روایات را به عنوان نمونه نقل می‌کنیم؛ سپس به بررسی اقوال فقها در تبیین موضوع تحلیل می‌پردازیم و در نهایت، دیدگاه صحیح را با استناد به احادیث موجود، اثبات می‌کنیم.

بنابراین موضوع در قالب سه بخش بررسی می‌شود:

## ۱. مستندات تحلیل

تحلیل خمس به معنای حلال شمردن یک پنجم مالی است که در اختیار شیعه قرار گرفته است.

مستند تحلیل تنها روایات اهل بیت (ع) است. شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه بیست و دو روایت در این باره نقل کرده است. بیشتر این روایات از امام باقر و صادق (ع) وارد شده است. یک روایت نیز در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) آمده است. در مواردی از این روایات به سیره‌ی علی (ع) استناد شده است. یک مورد از امام جواد (ع) و یک مورد هم از امام زمان (عج) وجود دارد. در ذیل تنها به نقل برخی از روایات اکتفا می‌کنیم، چرا که نقل این تعداد از روایت برای طرح موضوع، اثبات متعلق تحلیل و ارزیابی اقوال کافی است. روایاتی که گفته می‌شود یا امکان دارد که گفته شود که بر تحلیل دلالت می‌کنند به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

أ) ائمه (ع) خمس را برای شیعیان‌شان تحلیل کرده‌اند. روایات متعددی با این مضمون وجود دارد، به عنوان مثال: روایت صحیح زراره از امام باقر (ع). حضرت فرمود: امیرالمؤمنین علی (ع) خمس را به شیعه بخشید «حللهم من الخمس» تا ولادت آن‌ها، پاک باشد (حرّ عاملی، ج ۶، ص ۳۸۳).

ب) ائمه (ع) همه حقوقشان را تحلیل کرده‌اند؛ خمس نیز یکی از این حقوق است. به عنوان نمونه: روایت صحیح فضلاء<sup>۱</sup> از امام باقر (ع). حضرت می‌فرماید: امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب (ع) فرموده است که مردم در مورد شکم‌ها و عورت‌هایشان هلاک شدند چرا که ایشان حق ما را ادا نکردند «الأنهم لم یؤدوا إلینا حقنا». آگاه باشید که شیعیان ما و پدران ایشان - فرزندان ایشان ۲ - در این مورد در حلیت به

۱. این روایت را حریر بن عبدالله از سه نفر از فضلاء یعنی ابویصیر، زراره و محمد بن مسلم نقل می‌کند.  
۲. صدوق در *علل الشرایع*، ج ۲، ص ۳۷۷ همین حدیث را روایت کرده است، تنها تفاوتی که دارد این است که به جای کلمه «آباء» کلمه «ابناء» را آورده است: «ألا و إن شیعتنا من ذلک و أبناهم فی حل» و شاید روایت «و أبناهم» صحیح تر باشد. به نقل از *مستند العروة الوثقی*، کتاب الخمس، ص ۳۴۲.

سر می‌برند «ألا و إن شیعتنا من ذلک و آبائهم فی حل» (حر عاملی، ۶/۳۷۹، ح ۱). استدلال به این صورت است که لفظ «حق» که در روایت آمده است اگر در خمس ظهور ندارد لاقلاً اطلاق دارد. بنابراین خمس و حقوق دیگر، مانند آنچه از کفار در جنگ بدون اذن امام (ع) گرفته می‌شود، برای شیعه حلال است.

ج) ائمه (ع) اموال را برای شیعه تحلیل کرده‌اند. این روایات به دو صورت نقل شده است؛ در بعضی از این روایات عبارت «تقع فی ایدینا» و در بعضی «إن لنا اموالاً» آمده است. به عنوان مثال: روایت معتبر یونس بن یعقوب (ابن بابویه، ج ۲، ص ۴۴ - مفید، ص ۲۸۲): راوی می‌گوید: نزد امام صادق (ع) بودم، مردی از قماطین بر حضرت وارد شد و به حضرت عرض کرد، فدایت شوم! اموال، سودها و سرمایه‌هایی در دست ما واقع می‌شود و می‌دانیم که حق شما در این اموال ثابت است و ما از پرداخت آن تقصیر کرده‌ایم. «... نعلم أن حقک فیها ثابت» حضرت جواب داد: اگر ما امروز شما را به پرداخت آن تکلیف کنیم، در حق شما رعایت انصاف نکرده‌ایم «ما أنصفاکم إن کلفناکم ذلک الیوم» (حرعاملی، ج ۶، ص ۳۸۰ ح ۶). از آنجایی که در این روایت، عبارت سرمایه و سود آمده است، شامل خمس می‌شود. یعنی مراد از حق در روایت یا خصوص خمس و یا اعم از خمس است و هر کدام از این دو منظور باشد معنای آن این است که خمس برای شیعه مباح شده است و مکلف نیست که آن را به صاحبانش برساند.

روایت حارث بن مغیره از امام صادق (ع). راوی می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم، برای ما اموالی از قبیل درآمدها، سرمایه‌ها و مانند آن وجود دارد و می‌دانم که حق شما در آن اموال وجود دارد. «إن لنا اموالاً من غلات و تجارات و نحو ذلک». حضرت فرمود: ما برای شیعیانمان حلال نکردیم مگر به خاطر این که ولادت آن‌ها پاک باشد و هر کسی که ولایت پدران ما را پذیرفته باشد پس او نیز در مورد تمام حقوق ما که در دست ایشان است معاف است و این بخشودگی را شاهد به غایب نیز

برسانند. «... و کل من والی آبائی فهو فی حل مما فی أیدیهم» (همو، ۳۸۱/۶، ح ۹) نحوه استدلال به روایت این است که با لفظ «اموال» و با اضافه کلمه «و نحو ذلک» روایت، در تحلیل همه اقسام خمس ظهور دارد و همچنین حلیت برای همه موالیان ائمه (ع) است. مشابه این روایت، روایت دیگری است که در آن روایت این تعبیر آمده است: خدایا، ما برای شیعیانمان حلال کردیم «اللهم إنا قد أحللتنا ذلک لشیعتنا» (همو، ۳۸۳/۶، ح ۱۴).

(د) ائمه (ع) مناکح (زنان) را برای شیعیانشان تحلیل کرده‌اند: روایت معتبر ضریس کناسی از امام صادق (ع). امام فرمود: آیا می‌دانید از کجا زنا بر مردم داخل می‌شود؟ عرض کردم نمی‌دانم؛ امام فرمود: از ناحیه خمس ما اهل بیت مگر برای شیعیان خوب ما، چرا که خمس برای ایشان، به خاطر تولدشان حلال شده است «... فإنه محلل لهم و لمیلادهم» (همو، ۳۷۹/۶، ح ۱۳).

(ه) ائمه (ع) انفال را برای شیعه تحلیل کرده‌اند: روایت معتبر ابی سیار بن عبدالملک از امام صادق (ع): در این روایت آمده است، ای اباسیار، مال را برای تو، پاک و حلال کردیم. «یا اباسیار، قد طیبنا لک و حللناک منه». مالت را بردار و هر چه از زمین در اختیار شیعیان ما قرار می‌گیرد، آنها در بخشودگی به سر می‌برند و برای ایشان حلال است تا قائم ما قیام کند. (همو، ۳۸۲/۶ ح ۱۲) روایت در تحلیل کلی زمین ظهور دارد و در واقع سیاق آن، سیاق روایات تحلیل انفال برای شیعه است؛ که به معنای این نیست که انفال برای شیعه حلال شده است بلکه به این معنا است که شیعه اذن دارد تا با اسباب شرعی از قبیل احیا و حیازت تملک کند.

در این جا چند روایت را به عنوان نمونه نقل کردیم. مستفاد از مجموع این روایات و روایات دیگری که در رابطه با تحلیل از ائمه (ع) رسیده است و به حدّ تواتر می‌رسد این است که اجمالاً اصل تحلیل مسلم است ولی با توجه به این که در بین فقها

۱. شیخ مفید در کتاب المقنعه، ص ۲۷۹، عبارت را به این صورت آورده است: «محلل لهم لمیلادهم».

در کیفیت عمل به اخبار متعدّد تحلیل اختلاف وجود دارد، لازم است بعضی از اقوال را در این جا بیاوریم و ارزیابی کنیم که آیا با روایات، سازگاری دارند یا خیر؟

## ۲. اهم اقوال فقها در تبیین تحلیل

- تحلیل در این روایات به فئ و انفال اختصاص دارد (سَلار، ص ۱۴۲). این قول با مفاد عده‌ای از روایات که تحلیل را در مطلق حقّ ائمه تعمیم داده‌اند (حرعاملی، ۳۷۹/۶، ح ۱) و عده‌ای دیگر از روایات که تنها به تحلیل خمس (همو، ۳۸۳/۶، ح ۱۵) یا خمس با فئ (همو، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) تصریح کرده‌اند، سازگاری ندارد.

- روایات تحلیل تنها به زنان و کنیزها اختصاص دارد (المفید، ص ۲۸۵). مستند این قول تعلیل به طیب ولادت است که در تعدادی از روایات آمده است.

در این قول اشکال است چرا که اولاً: خلاف عموم تعبیری است که در روایات، حق خمس یا فئ ائمه (ع) را حلال کرده است؛ ثانیاً: خلاف تصریح به حلال بودن حق ائمه (ع) در سرمایه، زراعت، خوردنی و پوشاک است. ثالثاً خلاف روایاتی است که هلاکت مردم را در شکم علاوه بر عورت دانسته است.

ممکن است گفته شود که تحلیل با این که به همه اموال تعلق می‌گیرد ولی تنها به عصر علی (ع) (منتظری، ح ۱۵۵) یا به عصر امامی اختصاص دارد که حکم تحلیل از او روایت شده است (خوانساری، ج ۲، ص ۱۱۶). یا این که تحلیل به امام محمد باقر (ع) اختصاص دارد (سبحانی، ص ۴۴۷). توضیح این که تحلیل باعث الغای خمس در همه زمان‌ها نباشد بلکه هر امامی به دلیل امامتش مادامی که زنده است؛ مالک خمس است و تحلیل هر امامی، ولایی و فقط به لحاظ زمان خود آن امام است (جوادی آملی، ص ۱۹۷) و ادلّه وجوب خمس نسبت به بعد از زمان آن امام، به اطلاق خود باقی است.

در این قول اشکال است چرا که مخالف عده‌ای از روایات تحلیل بلکه خلاف



صراحت روایاتی مانند روایت معتبر ابی‌سیار است. در این روایت آمده است: «... و محلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمتنا» (حر عاملی، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) و مانند روایت ابی‌خدیجه (همو، ۳۷۹/۶، ح ۴) است؛ که در آن آمده است که حلّیت برای شیعیان ما تا روز قیامت باقی است. «... و ما یولد منهم الی یوم القیامه فهو لهم حلال».

بنابراین اگر فرضاً تحلیل مالکیت هم باشد با توجه به نحوه بیان این روایات که ائمه (ع) تا زمان ظهور امرشان تحلیل کرده اند و حضرت حجت (ع) نیز در مکاتبه اسحاق بن یعقوب (همو، ۳۸۳/۶، ح ۱۶) خمس را تا زمان ظهور امرشان «... الی ان یظهر امرنا» تحلیل کرده است؛ پس بدون شک دلیل بر تحلیل در زمان ما نیز هست چرا که تحلیل حق امام زمان (ع) با تعبیر ظهور امر ایشان و همچنین مطابق تحلیل یا به عبارت دیگر حکمت تحلیل که در ذیل اکثر روایات آمده است که برای پاکی ولادت پدران و فرزندان است، مناسب نیست که حداقل، تحلیل عورتها به زمان خاصی اختصاص پیدا کند. البته احتمال دارد که فقط در مواردی مانند روایت صحیح علی بن مهزیار «من أعوزه شیء من حقی فهو فی حل» (همو، ۳۷۹/۶، ح ۲) به دلیل نیاز مکلف، قضیه خارجی خاصی بوده باشد و به صنف خاصی اجازه داده شود که سهم امام (ع) را مصرف کنند (خویی، ص ۳۴۵).

- بعضی از فقها اخبار تحلیل را به عصر حضور اختصاص داده‌اند و استدلالشان این است که تحلیل، به معنای عفو و ساقط کردن خمس از عهده مکلفین نمی‌باشد بلکه مطابق قولی که به ابن جنید نسبت داده شده است این است که حقیقت تحلیل، اذنی است که مالک به غیر می‌دهد تا در ملک او تصرف کند و از آن جایی که امام مالک حقّ خمس است که در زمان خودش وجود دارد، به همین دلیل برای او تنها جایز است که همین حق را تحلیل کند و تحلیل حقّ خمس امام بعد، برای او جایز نیست چرا که تحلیل ملک غیر است (علامه حلی، *مختلف الشیعه*، ج ۳، ص ۳۴۳). بنابراین مادامی که مالک و مالی که اذن تصرف در آن داده شده و همچنین مکلفی که به او اذن

داده شده است موجود باشند، این اذن مؤثر است و امکان ندارد که به صورت قضیه حقیقی مانند احکام شرعی باشد. به این معنا که امکان ندارد مفاد نصوص تحلیل به بیشتر از اباحه و اذن ائمه(ع) در زمان حیاتشان و برای شیعیانی که با ایشان معاصر بوده‌اند دلالت کند.

اشکال این قول این است که اولاً یکی از نصوص تحلیل از امام دوازدهم(ع) برای شیعه صادر شده است (حر عاملی، ۳۸۳/۶، ح ۱۶) بنابراین اذن ایشان حتی اگر حکم شرعی نباشد و به صورت قضیه خارجی باشد، در عین حال در عصر غیبت نافذ است. ثانیاً بیشتر روایات تحلیل (همو، ۳۷۸/۶، ح ۴، ۱۱، ۱۲ و ۱۶) تصریح می‌کنند که همه ائمه برای همه شیعه و در همه زمانها یعنی به صورت قضیه کلی، تحلیل کرده‌اند، از این روایات می‌توان فهمید که تحلیل، اذن مالکی و به صورت قضیه خارجی نیست بلکه به صورت قضیه کلی حقیقی است یعنی از سنخ موضوعاتی است که امکان دارد قبل از تحقق موضوع، حکم آن از جانب ائمه(ع) صادر شود هر چند از این قضیه کلی کشف کنیم که فعلیت حرمت به عدم صدور تحلیل از ائمه وابسته است یا این که ائمه حق دارند که از خمس در موردی که اراده می‌کنند، عفو کنند یا از اذن همه ایشان در همه زمانها خبر می‌دهد چرا که زمین از ایشان خالی نمی‌ماند. بنابراین معنا ندارد که از ظهور بلکه صراحت روایاتی که بر تحلیل در همه زمانها دلالت دارند، دست برداریم.

- محقق بحرانی قولی دارد (بحرانی، ج ۲۱، ص ۴۴۲) که به تعدادی از فقها از جمله صاحب مدارک و صاحب مفاتیح نیز نسبت داده است و می‌گوید مفاد روایات این است که در عصر غیبت فقط حق امام تحلیل شده است؛ نه حق فقهای سادات (عاملی، ج ۵، ص ۴۲۱). برای این قول با این دلیل می‌توان استدلال کرد: در هر زمانی لازم است به امام آن زمان مراجعه شود و به آنچه از تحلیل یا تحریم در رابطه با خمس حکم می‌کند عمل شود (انصاری، ص ۳۲۸) بنابراین از آنجایی که امام زمان ما حضرت حجّت(ع) است پس به توفیق اسحاق بن یعقوب (همو، ۳۸۳/۶، ح ۱۶) که

دلالت بر تحلیل خمس برای شیعه می‌کند مراجعه می‌کنیم و هر چند ظاهر این توقیع، تحلیل هر دو سهم از مجموع خمس است ولی مقتضای جمع بین این توقیع و بین آیات و روایاتی که دلالت می‌کنند بر این که نصف خمس برای اصناف سه گانه‌ی سادات است، این است که تحلیل فقط به حقّ امام(ع) اختصاص دارد. پس معنای بخشی از عبارت توقیع «و اما الخمس فقد ابيح لشيعتنا» این است «واما حقنا من الخمس» (بحرانی، ج ۱۲، صص ۴۵۲-۴۵۱).

اشکال این استدلال این است که اولاً مطابق روایاتی که همه خمس را متعلق به ائمه(ع) دانسته است از جمله روایت امام باقر(ع) (حر عاملی، ۳۷۸/۶، ح ۱) که تعبیر «حقنا» و روایت امام صادق(ع) (همو، ۳۸۰/۶، ح ۷) که تعبیر «مظلمتنا» و روایت دیگری از امام صادق(ع) (همو، ۳۷۹/۶، ح ۳) که تعبیر «خمسنا اهل البيت» کرده است هر دو قسم خمس برای امام(ع) است و امر آن در دست امام(ع) است. اعم از این که ملک منصب امامت یا تحت ولایت امام باشد (نجفی، ج ۱۶، ص ۱۵۵؛ انصاری، ص ۳۲۷) بنابراین امام هر مقدار و برای هر کس که بخواهد، می‌تواند از خمس تحلیل کند. و به همین دلیل احدی در ثبوت تحلیل همه خمس هر چند به صورت موجبه جزئیه برای بعضی از خواص اصحاب حتی در زمان حضور، مناقشه نکرده است. همان طور که برای کسانی مانند مسمع (حر عاملی، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) و علباء (همو، ۳۶۸/۶، ح ۱۳) واقع شد. با توجه به این مطلب ظهور مکاتبه در تحلیل مجموع خمس حاکم و مقدم بر اطلاق آیه یا روایاتی است که بر تقسیم خمس بر اصناف دلالت می‌کنند. چرا که مکاتبه اخص از آن روایات بلکه ناظر به عمومات اولیه‌ای است که در آن خمس، تشریح شده است.

ثانیاً مکاتبه با تعبیر ماضی مجهول در عبارت «و اما الخمس فقد ابيح ...» (همو، ۳۸۳/۶، ح ۱۶) بیان می‌کند که تحلیل مخصوص امام حجت (عج) نیست بلکه امضا و تأکید تحلیلی است که از ابتدا ثابت بوده است و در روایات از ائمه دیگر(ع) بیان شده

است. بنابراین اگر مفاد آن روایات تحلیل هر دو سهم از خمس باشد در عصر غیبت نیز تحلیل در هر دو سهم ثابت است.

همچنین در تفصیلی که بحرانی بین زمان حضور و غیبت ائمه(ع) داده است نیز اشکال وجود دارد به این صورت که همه خمس در زمان حضور تحلیل شده است ولی تحلیل در زمان غیبت مخصوص سهم امام(ع) می‌باشد.

دلیل اشکال این است که بعضی از روایات (حر عاملی، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) در اطلاق تحلیل و دوام آن تا قیام قائم(عج) ظهور دارند و حتی بعضی از این روایات (حر عاملی، ۳۸۳/۶، ح ۱۶) از امام زمان(عج) صادر شده است. بنابراین بین زمان ما و زمانهای سابق فرقی نیست.

حدائق از صاحب معالم نقل می‌کند (بحرانی، ج ۱۲، ص ۴۴۳) که می‌گوید: تحلیل به خمس ارباحی که به ائمه(ع) اختصاص دارد و از ناحیه آنان جعل شده است اختصاص دارد. این قول، مقتضای روایت امام صادق(ع) است که می‌فرماید: «علی کل امری غنم أو اکتسب الخمس مما اصاب لفاطمة(س) و لمن یلی امرها من بعدها من ذریبتها الحجج علی الناس فذاک لهم خاصة یضعونه حیث شاءوا ... إلا من احللناه من شیعتنا» (حر عاملی، ۳۵۱/۶، ح ۸) یا در روایتی راوی به امام صادق(ع) عرض می‌کند: «أن لنا أموالاً من غلات و تجارات و نحو ذلک قد علمت ان لک فیها حقاً...» حضرت جواب می‌دهد: «فلم احللنا اذا لشیعتنا الا لیطیب ولادتهم...» (حر عاملی، ۳۸۱/۶، ح ۹).

اشکال این قول این است که برخلاف اطلاق بلکه صراحت تعدادی از روایاتی است که در بحث تحلیل غنیمت و فیه وارد شده است؛ روایاتی که این ویژگی را نیز دارند که از ائمه متقدم(ع) صادر شده‌اند (همو، ۳۸۱/۶، ح ۱۰ و ۲۰) یعنی قبل از این که روایات خمس فواید و ارباح صادر شود و وجوب آن در بین شیعه ظاهر گردد. بنابراین روایات، در تحلیل خمس اصنافی که در آن زمان شناخته شده بود صراحت دارند همچنین تعلیلی که در روایات (همو، ۳۷۹/۶، ح ۳، ۵، ۹ و ...) به پاکی تولد و مال شده

است، اقتضا می‌کند که تحلیل تنها به خمس ارباح مکاسب، اختصاص نداشته باشد چرا که اُسرا معمولاً از غنایم بودند.

به اضافه این که ادعای اختصاص خمس ارباح به ائمه(ع) صحیح نیست. با این که در بعضی از روایات (حرعاملی، ۳۵۱/۶، ح ۸ و ص ۳۸۱، ح ۹) خمس و حق به ائمه(ع) اضافه شده است ولی در عین حال اقتضا نمی‌کند که خمس ارباح از سایر اصناف متفاوت باشد چرا که در ادله سایر اصناف نیز خمس و حق به ائمه(ع) اضافه شده است. از جمله، روایت امام باقر(ع) که در مورد غنایم آمده است «کل شیء قوتل علیه ... فأن لنا خمسة ... حتی یصل الینا حقنا» (همو، ۳۳۹/۶، ح ۵) در این روایت، حلیت غنایم جنگی را به رساندن حق ائمه(ع) منوط کرده است؛ پس حکم در همه اصناف، به یک صورت است، اعم از آن که سادات، مصرف خمس یا مالک آن باشند. به عبارت دیگر همه اصناف به صورت ملکیت یا به جهت ولایت به ائمه(ع) باز می‌گردد(نجفی، ج ۱۶، ص ۱۵۵؛ انصاری، ص ۳۲۹) و باید خمس را به امام(ع) داد و امام آن را هر جا که بخواهد مصرف می‌کند. مانند روایت امام صادق(ع) «... فذاک لهم خاصه یضعونه حیث شاءوا» (حرعاملی، ۳۵۱/۶، ح ۸) و مطابق روایات، احدی حق ندارد که بر او اعتراض کند. «إن رأیت صاحب هذا الامر یعطی کل ما فی بیت المال رجلا و احدا فلا یدخلن فی قلبک شیء» (همو، ۳۶۳/۶، ح ۳) و همین کافی است که اضافه همه خمس به ائمه(ع) صحیح باشد. به اضافه این که همه خمس به ائمه(ع) از باب این که مالک منصب امامت هستند داده می‌شود و فقرای سادات تنها از موارد مصرف هستند(نجفی، ج ۱۶، ص ۱۵۵؛ انصاری، ص ۳۲۶).

علامه مجلسی قولی دارد که مفاد روایات تحلیل، سقوط کامل خمس نیست بلکه تحلیل عین مال یا کنیز است، تا مال و فرزند پاک بماند ولی حقی که به ملک شیعه تعلق گرفته است به ذمه منتقل می‌شود(بحرانی، ج ۱۲، ص ۴۴۴).

اشکال این قول این است که برخلاف نحوه بیان روایاتی است که در آن به

تحلیل مطلق تصریح شده است و این که تا قیام قائم (عج) ادامه دارد «... و محلل لهم ذلك الى أن يقوم قائمنا...» (حر عاملی، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) و این که امتنان مطلق برای شیعه است و ائمه (ع) شیعه را از پرداخت حق، ابرا کرده‌اند بلکه در بعضی از روایات این تعبیر آمده است که هر چه برای ما است، برای شیعه ما است «... و ما كان لنا فهو لشيعتنا...» (همو، ۳۸۴/۶، ح ۱۷) یا نصیبیم را به شیعه بخشیدم «فقد وهبت منه ... من شيعتي...» (همو، ۳۸۵/۶، ح ۲۰).

همچنین گفته شده است که منظور امام (ع) تحلیل مؤونه‌ای است که شیعه مصرف می‌کند نه این که مطلق خمس تحلیل شده باشد؛ یعنی در واقع روایات تحلیل از ادله استثنای مؤونه می‌باشند (اردبیلی، ج ۵، ص ۳۶۱؛ سید عاملی، ج ۵، ص ۴۲۱). اشکال این قول آن است که برخلاف تحلیل عامی است که به مطلق اموالی که حق ائمه (ع) در آن است، تعلق گرفته است. علاوه بر آن تعدادی از این روایات از ائمه متقدم (ع) صادر شده است؛ ائمه‌ای که در زمان آنها خمس در اصناف دیگر غیر از ارباح مکاسب ثابت بوده است. اصنافی که در آن مؤونه سال استثنا نمی‌شود. همچنین گفته شده است که تحلیل، همه مکلفین را شامل نمی‌شود بلکه تنها به کسی اختصاص دارد که برایش ممکن نیست حق ائمه (ع) را به ایشان برساند (اردبیلی، ج ۴، ص ۳۵۷).

اشکال این قول آن است که برخلاف تصریح عده‌ای از روایاتی است که بر تحلیل خمس تا روز قیامت یا تا ظهور امر ائمه (ع) دلالت می‌کنند و بعضی از روایات بر تحلیل در مقام رساندن حق به امام دلالت می‌کند (همو، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) که در آن تصریح شده است که امام (ع) حق را به شیعه بازگردانیده است.

### ۳. قول صحیح و اثبات آن

تا به حال، اقوال فقها را بررسی کردیم و مشخص شد که هر کدام به دلیلی قابل

تأیید نمی‌باشد. تنها دو قول دیگر وجود دارد که مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. همه حقوق ائمه (ع) اعم از فیء و خمس و در هر صنفی از اصناف خمس تحلیل شده است. این مذهب سلار از قدمای امامیه (سلار، ص ۱۴۲) و محقق سبزواری (سبزواری، ج ۳، ص ۴۸۱) است و محقق بحرانی این قول را به عبدالله بن صالح بحرانی و تعدادی از معاصران خودش نسبت داده است. بلکه می‌گوید این قول بین آنها مشهور است (بحرانی، ج ۱۲، ص ۴۳۹؛ سید عاملی، ج ۵، ص ۴۱۹).

۲. تحلیل به اموالی اختصاص دارد که حقوق ائمه (ع) اعم از فیء و خمس قبل از این که به شیعه منتقل شود به آنها تعلق گرفته است (انصاری، ص ۳۸۴؛ اشتهاوردی، ج ۲۳، ص ۴۶۴) نه حقوقی که به اموال در ملک شیعه تعلق می‌گیرد و به تعبیر دقیقتر، ائمه (ع) ضمان خمسی را که حق ایشان است بخشیده‌اند نه این که خمسی که تکلیف شیعه است، تحلیل کرده باشند (خویی، ص ۳۴۷). این قول مشهور است (همو، ص ۳۴۱). مطابق فرموده بعضی از فقها این قول اولین بار از ابن ادریس در کتاب سرائر بیان شد. ایشان مراد از تحلیل متأجر را این چنین بیان کردند که انسان چیزی را خریداری کند که حقوق ائمه (ع) در آن باشد و منظور این نیست که اگر با همان مال تجارت کند و سود ببرد در آن سود، خمس نباشد (علامه الحلّی، *تذکرة الفقهاء*، ج ۵، ص ۴۴۳؛ عاملی، ج ۵، ص ۴۲۱).

در ارزیابی این دو قول باید گفت که بدون شک اطلاق بدوی تعدادی از روایات گذشته، صحت قول اول را تأیید می‌کند (حرعاملی، ۳۷۸/۶، ح ۱، ۹، ۱۴ و ۱۵) به طوری که ناگزیر باید برای اعراض از اطلاق روایات، دلیلی بر تقیید یا اختصاص بیان کنیم. در ذیل برای اثبات قول دوم در مقابل قول اول استدلال می‌کنیم. این استدلال ثابت می‌کند که روایات تحلیل اطلاق ندارند و شامل مالی که شیعه مالک است و باید خمس آن را بدهد، نمی‌شوند. دلایل عدم اطلاق عبارتند از:

۱. مفاد روایات باب خمس این است که ائمه متأخر (ع) با عبارات مختلف برای

بیان وجوب خمس، تشویق به پرداخت آن و آثار و پیامدهای ترک عمل به آن استفاده می‌کردند. در روایتی امام باقر(ع) بعد از سوگند به خدا می‌فرماید: عمل به حکم شرعی خمس مشکل نیست و در واقع خداوند بر مؤمنان آسان گرفته است که با پرداخت یک درهم از پنج درهم به عنوان خمس، چهار درهم دیگر برای آنان حلال است. «... والله لقد يسر الله ... جعلوا لربهم واحداً و أكلوا اربعة حلالاً...» (حر عاملی، ۳۳۸/۶، ح ۲) یا در روایتی امام رضا(ع) در جواب گروهی که درخواست بخشودگی خمس می‌کنند، می‌فرماید: چه فریبکاری است؟ با زبان دم از دوستی ما می‌زنید و حقی را که همان خمس است از ما منع می‌کنید. حقی را که خداوند آن را ویژه ما و ما را ویژه آن قرار داده است. احدی از شما را از آن معاف نمی‌کنم، معاف نمی‌کنم، معاف نمی‌کنم (همو، ۳۷۶/۶، ح ۳). روایات دیگری نیز وجود دارد که از این روایات معلوم می‌شود که سنت ائمه(ع) این بود که خمس را از شیعه می‌گرفتند (همو، ۳۷۷/۶، ح ۸) سیره عملی شیعه نیز این بود که ملتزم بود که خمس را به ائمه(ع) برساند (همو، ۳۸۲/۶، ح ۱۲) و نیز ائمه متأخر(ع) در مطالبه‌ی خمس از شیعه بسیار سخت‌گیری می‌کردند و وکلایی برای گرفتن خمس نصب می‌کردند. بنابراین سنت ائمه(ع) و سیره عملی شیعیان منع می‌کند از این‌که روایات تحلیل خصوصاً روایاتی که از ائمه متأخر(ع) صادر شده است ظهور داشته باشند در این‌که خمسی که به مال شیعه تعلق گرفته است، تحلیل شده است. بلکه روایات تحلیل تنها ضمان خمسی را که به مال قبل از انتقال به شیعه تعلق گرفته است برمی‌دارند. این ضمان از ناحیه‌ی عمل ظالمانی است که مال را با غضب در ملک خویش وارد کرده‌اند.

۲. مضمون روایات تحلیل یکی است با این‌که تعدادی از آن از ائمه متقدم(ع) (همو، ۳۷۸/۶، ح ۱۰، ۱۵، ۲۰ و ...) و تعدادی از ائمه متأخر(ع) (همو، ۳۷۸/۶، ح ۱ و ۲۰) صادر شده است و معلوم می‌شود که تحلیل ائمه متأخر(ع) امضا و تأکید تحلیل ائمه متقدم(ع) است، یعنی همه ائمه(ع) تنها یک حکم شرعی را جعل کرده‌اند نه این‌که



اباحه جدیدی را تأسیس کرده باشند و از آن جایی که در زمان ائمه متقدم(ع) تنها خمس غنایم معروف بود و در دست حاکمان ظالم بود و در طول ایادی آنها با مبادلات و مانند آن به مردم منتقل می‌شد، این قرینه است بر این که منظور روایات تحلیل، رفع ضمان خمسی بود که در طول ایادی آن ظالمان بر شیعه واجب می‌شد. روایاتی نیز از ائمه‌ی متأخر(ع) صادر شده است در این روایات ائمه متأخر(ع) خمس ارباح را تشریح کرده‌اند و توأم با آن همانند ائمه متقدم(ع) خمسی را نیز تحلیل کرده‌اند و واضح است که تحلیل همان خمسی است که ائمه متقدم(ع) تحلیل کرده‌اند نه خمسی که شیعه در مال خویش (حر عاملی، ۳۸۳/۶، ح ۱۶ و ۲۱) بدان تکلیف می‌شود.

۳. قرینه‌های لفظی و سیاقی در روایات تحلیل وجود دارند. این قرینه‌ها دلالت می‌کنند که خمس یا حقی که برای شیعه تحلیل شده است، از سنخ حقی است که در مرتبه‌ی سابق ثابت بوده است و شیعه در طول ظلم حاکمان جور که ائمه(ع) را از منصب امامت دور کرده بودند و حق آنان را غصب کرده بودند؛ بدان مبتلا شده‌اند. از قبیل:

أ) ذیل روایت یونس بن یعقوب که حضرت امام صادق(ع) فرمود: «ما أنصفناکم إن کلفناکم ذلک الیوم» (حر عاملی، ۳۸۰/۶، ح ۸) ظاهر روایت این است که مراد از «الیوم» روزی است که دست ائمه(ع) در گرفتن خمس از مردم و حکام باز نبوده است و شیعه نیازمند بوده است که با مخالفان معاشرت، معامله و ... داشته باشد(منتظری، ص ۳۲۳) و عدم انصاف در جایی است که شیعه به ضمان خمسی مکلف شود که به مال در ملک غاصب قبل از انتقال به او تعلق گرفته است به طوری که شیعه خسارت آن را تحمل کند و الا امام از پرداخت حق مالی‌ای که بر مکلف شرعاً واجب است به خلاف انصاف تعبیر نمی‌کند و این قرینه اختصاصی این روایت است.

ب) تعبیر روایات به ورود زنا بر مردم از ناحیه خمس ظهور دارد که این خمس در مرتبه سابق بر تکلیف و ابتلای شیعه به خمس ارباح مکاسب، ثابت بوده است.

«أندری من أين دخل علی الناس الزنا...» (حر عاملی، ۳۷۹/۶، ح ۳) امام صادق (ع) خبر می‌دهد که قبلاً زنا بر مردم وارد شده است و بیان می‌کند که علت آن چه بوده است. «من قبل خمسنا اهل البيت...».

ج) تعبیر به این‌که مردم در سایه بی عدالتی بر ما زندگی می‌کنند «الناس کلهم یعیشون فی فضل مظلمتنا...» (همو، ۳۸۰/۶، ح ۷) با ملاحظه این‌که این روایات از ائمه متقدم (ع) بیان شده است زمانی که غنایم و انفال که متعلق خمس بود، در دست مردم نبود بلکه در دست حاکمان جور بود و آنان به دیگران می‌بخشیدند یا آن را به مردم می‌فروختند.

د) تصریح بعضی از روایات به این‌که زنا از ناحیه کنیزها و اسیرانی که از کفار به غنیمت رسیده بود و در این غنیمتها حق ائمه (ع) بود؛ بر مردم وارد شد. چنان‌که امام علی (ع) خطاب به پیامبر (ص) عرض می‌کند: به زودی بعد از رسول خدا (ص) پادشاه سخت‌گیر و زورگویی بر خمس ائمه (ع) در اسیران و غنایم چیره می‌شود و آن را به دیگران می‌فروشد ولی برای مشتریان حلال نیست و ائمه (ع) تنها بر شیعه و پدران‌شان تحلیل کرده‌اند تا اولاد حرام از شیعه متولد نشود. «... فیستولی علی خمسی من السبی و الغنائم و یبیعونه فلا یحل لمشتتیه ... فقد وهبت نصیبی منه ... من شیعتی لتحل لهم ...» (همو، ۳۸۵/۶، ح ۲۰)

ه) تصریح بعضی از روایات به تحلیل آنچه از ظالمان گرفته می‌شود. در روایت ابی حمزه ثمالی از امام باقر (ع) آمده است: «من أحلنا له شیئاً أصابه من أعمال الظالمین فهو له حلال» (المفید، ص ۳۳۰) و در روایت فضیل از امام صادق (ع) آمده است که حضرت علی (ع) به حضرت فاطمه (س) فرمود: «أحلی نصیبک من الفیء» (همو، ۳۸۱/۶، ح ۱۰).  
و) تعبیر روایت ابی‌خدیجه به تحلیل زنان نیز از جمله قراین لفظی است. این روایت ظهور دارد که منظور، حرمت زنی است که شیعه می‌خواهد با او ازدواج کند یا کنیزی که می‌خواهد خریداری کند نه مالی که با آن کنیز می‌خرد یا به همسرش صادق

می‌دهد چرا که در این صورت در زناشویی حرمتی وجود ندارد و حرمت تنها در مال است. و مراد از تحلیل، تحلیل حق امام است که در کنیز فروخته شده یا در زنی که می‌خواهد با او ازدواج کند قبل از خرید یا ازدواج وجود داشته است. مانند این که زن غنیمت باشد یا از غنیمتی که حق ائمه (ع) در آن است متولد شده باشد. مانند مضمون روایت عبدالعزیز بن نافع از امام صادق (ع) (حر عاملی، ۳۸۴/۶، ح ۱۸) است. مردی به حضرت عرض کرد: بنی امیه پدرم را اسیر کردند و چون می‌دانستم که آنان حق این که چیزی را تحریم یا تحلیل کنند ندارند و هر چه در دست ایشان بود ملک ایشان نیست بلکه مال شما است؛ و من هر گاه به خاطر می‌آورم موقعیتی که در آن بودم حالتی به من دست می‌دهد که نزدیک است دیوانه شوم. حضرت به او فرمود: تو در حلیت هستی و هر کسی که حال تو را دارد نیز در بخشودگی است.

و مانند روایت مسمع بن عبدالملک از امام صادق علیه السلام، امام در این روایت می‌فرماید: همه زمین و هر چه که از آن به وجود می‌آید برای ما است و ما آن را برای شیعه تحلیل کرده‌ایم (همو، ۳۸۲/۶، ح ۱۲). همان اموالی که مسمع با غوص به دست آورده بود یعنی اموال امارت و انفال که نه تنها خمس بلکه همه آن برای ائمه (ع) است (همو، ۳۶۷/۶، ح ۸) و حاکمان جور آن را غصب کرده‌اند و پس از غصب به عمالشان داده‌اند، امام آن را برای شیعه مباح کرده است. و مانند علباء اسدی، که از جانب بنی امیه متولی بحرین بود. علباء می‌گوید: از طریق ولایت بحرین مال زیادی به دست آوردم و با آن کالا، بنده و کنیز که مادر فرزندانم بودند خریداری کردم و برای من فرزندان متولد شد و همچنین انفاق کردم. سپس به مکه رفتم و خدمت امام باقر (ع) رسیدم و عرض کردم این خمس آن مال و مادران فرزندان و همسران من هستند که به نزد تو آورده‌ام. حضرت فرمود: همه این اموال برای ماست و من هر چه را آورده‌ای از تو پذیرفتم و آن را برای تو تحلیل کردم و از جانب خود و پدرم برای تو بهشت را ضمانت کردم (حر عاملی، ۳۶۸/۶، ح ۱۳).

این روایت ظهور دارد که تحلیل در مورد اموالی است که از جانب بنی امیه و حاکمان ظالم در دست شیعه بود. بنابراین از بیان روایات تحلیل فهمیده می‌شود که همه توجه، به تحلیل حق امام است که در اموال قبل از انتقال به شیعه با ظلم ستمگران ثابت بوده است و مفاد روایات تحلیل با خمسی که بر شیعه واجب بود ارتباطی ندارد تا امام آن را ساقط کرده باشد.

۴. عرف و شرع به دو دلیل اقتضا می‌کند که بعید باشد و حتی چنین احتمالی وجود نداشته باشد که خمسی تحلیل شود که در ملک شیعه به مال تعلق می‌گیرد. به خلاف رفع ضمان خمسی که به اموال قبل از انتقال به شیعه تعلق گرفته است:

اول: تحلیل خمسی که به شیعه در ملک او تعلق می‌گیرد به شیعه جرأت می‌دهد که فرایض از جمله خمس را ترک کند، احتمال صدور چنین تحلیلی از معصومان(ع) نیز وجود ندارد. چرا که خود آنها به طاعت سبقت می‌گرفتند و بر خود و دوستانشان در انجام کارهایی که باعث قرب به خدا می‌شد سخت می‌گرفتند. بنابراین چگونه ممکن است بر گناهکاران تفضلی کنند و به معصیت آنان رضایت دهند؟ بلکه قبلاً بیان شد که ائمه(ع) در الزام به پرداخت این فریضه مالی سخت‌گیری می‌کردند و حتی شیعه-ای که در دوردست بود مکلف بود که مال را به وکلای امام برساند. چنان‌که امام جواد(ع) در روایت طولانی علی بن مهزیار می‌فرماید: «... و من کان نائياً بعید الشقة فلیتعمد لایصاله ولو بعد حین» (همو، ۳۴۹/۶، ح ۵) ..

دوم: سیاق همه روایات تحلیل، تفضل بر شیعه است و معلوم است که در برداشتن ضمان، به معنایی که ذکر شد، منت بر شیعه وجود دارد بدون این که مفسده‌ای در بین باشد. شیعه‌ای که مبتلا بود که با ستمکاران به حق ائمه(ع) ارتباط داشته باشد. به خلاف این که فریضه خمس را بخشیده باشند، خصوصاً با ملاحظه این که از همه ائمه(ع) و برای همه شیعه تا روز قیامت صادر شده است چرا که لازمه تحلیل اصل فریضه خمس این است که ائمه(ع) مصارف و مصالح عامی که به خاطر آن واجبات

مالی و مالیاتهای اسلامی جعل شده است را الغا کرده باشند. در این صورت امام باید مالیات زکات را نیز الغا کند. هر چند بر بیت‌المال و مصارف آن ضرر بزرگی برسد. چرا که بین مصارف خمس و غیر آن از واجبات مالی که شارع به آن اهتمام داشته است و ائمه معصوم(ع) در هر زمان و مکانی بر آن تأکید کرده‌اند تفاوتی وجود ندارد. نتیجه آن که تحلیل هر چند مالکی باشد اگر در رابطه با تمام خمس باشد، در واقع الغای فریضه بزرگ خمس است و چنین چیزی اصلاً احتمال آن نیز وجود ندارد و به قدری واضح است که می‌توان آن را قرینه لُبی ارتکازی قرار داد. (هاشمی شاهرودی، ج ۲، ص ۸۳).

### شمول تحلیل به مال انتقالی از شیعه عاصی

آیا تحلیل به مالی که از مخالف و کافر به شیعه منتقل می‌شود اختصاص دارد یا حتی اگر مال از شیعه‌ای که خمس نمی‌پردازد، به شیعه منتقل شود، را نیز در برمی‌گیرد؟ به عموم روایاتی که بر حرمت خریدن خمس قبل از رسیدن حق ائمه(ع)، دلالت دارند. برای اثبات قول اول استدلال شده است «لایجل لأحد أن یشتری من الخمس شیئاً حتی یصل إلینا حقنا» (حر عاملی، ۳۳۷/۶، ح ۴؛ انصاری، ص ۳۸۴؛ الهاشمی الشاهرودی، ج ۲، ص ۸۳) ادله‌ای که می‌توان برای اثبات قول دوم اقامه کرد. (ابن ادریس، ج ۱، ص ۴۹۸؛ شهیدلثانی، ج ۲، ص ۸۰؛ خویی، ص ۳۴۸؛ منتظری، ص ۳۲۴) عبارتند از:

اول: به اطلاق در موارد ذیل استناد کرده‌اند:

الف) روایت ابی‌خدیجه (حر عاملی، ۳۷۹/۶، ح ۴) و یونس بن یعقوب (همو، ۳۸۰/۶، ح ۶) در این دو روایت سؤال به آنچه از مخالف یا کافر به شیعه منتقل شود مقید نشده است و فقط در روایت فرض شده است که حق ائمه(ع) در اموالی که به شیعه منتقل می‌شود وجود دارد.

ب) اطلاق «فهو فی حل مما فی أیدیهم من حقنا» در روایت حارث بن المغیره (حر عاملی، ۳۸۱/۶، ح ۱۹).

ج) اطلاق تعلیل در ذیل روایت یونس بن یعقوب (همو، ۳۸۰/۶، ح ۶). «ما أنصفناکم إن کلفناکم الیوم». این بخش از روایت در تعلیل ظهور دارد و بیان می‌کند که تحلیل برای برداشتن ظلم از شیعه بوده است و شیعه را به پرداخت حقی که بر غیر او قبل از انتقال مال ثابت بوده است الزام نکرده‌اند. در این مورد تفاوت ندارد که غیر به خمس معتقد باشد یا اعتقادی به آن نداشته باشد.

د) اطلاق روایاتی که تحلیل را برای پاکی ولادت تعلیل کرده‌اند، به این صورت که مال در ملک کسی باشد که به حق ائمه (ع) اعتقاد ندارد یا با این که اعتقاد دارد آن را نمی‌پردازد. البته این تعلیل، تحلیل اموال را ثابت نمی‌کند. بلکه فقط تحلیل کنیزهایی را ثابت می‌کند که شیعه از آن متولد می‌شود و حق ائمه در آن وجود دارد هر چند در ملکیت شیعه‌ای باشد که خمس نمی‌دهد.

دوم: خصوصیت را عرفاً الغا و تنقیح مناط حکم کنیم و بگوییم از خمسی که قبلاً به مال تعلق گرفته است مطلقاً رفع ضمان شده است. در این صورت تفاوتی نیست که خمس را به دلیل عدم اعتقاد نپردازد یا با وجود این که اعتقاد دارد در عین حال از روی معصیت نپردازد. این دلیل با این که عقلاً مورد پذیرش است ولی قطع به آن مشکل است و ممکن است تحلیل در مورد این دو فرد متفاوت باشد. چرا که احتمال دارد تحلیل تنها در مورد کسی باشد که به خمس اعتقاد ندارد به این دلیل که نمی‌توان او را به پرداخت خمس مجبور کرد با این که مذهب او، او را به پرداخت الزام نمی‌کند. ولی اگر مال از ناحیه معتقد منتقل شده باشد تحلیل نباشد زیرا می‌توان معتقد را به پرداخت خمس الزام کرد.

سوم: لازمه تحریم، حرج شدید است. چرا که عده‌ای از شیعیان به پرداخت خمس ارباح و غیر آن التزام ندارند و اگر لازم باشد مالی که از آنها منتقل می‌شود

خمس آن را پرداخت یا معامله با آنان ممنوع باشد، شیعه‌ی متعبد در حرج شدید واقع می‌شود.

### تحلیل مفید ملک است؟

به تبع اثبات تحلیل سؤالی مطرح می‌شود که آیا مفاد روایات تحلیل این است که خمس برای شیعه صرفاً مباح است یا شیعه مالک آن است؟ احدی از فقها قائل به اباحه نیست. در روایات تحلیل نیز مؤیدی که اباحه را ثابت کند نیامده است بلکه روایات در تملیک ظهور دارند چرا که بر تحلیل چیزهایی که در معرض خرید، فروش و سایر تصرفات مالکی قرار می‌گیرند و الآن در دست شیعه واقع شده است، دلالت می‌کنند و برای شخص تمام منافع و آثاری است که در ملک و مال خودش اراده می‌کند (همو، ۳۷۸/۶، ح ۱، ۳ و...). پس ناگزیر باید مراد از تحلیل تملیک باشد. به عبارت دیگر روایات تحلیل ظهور دارند که ائمه (ع) امضا می‌کنند که خمس مال مانند چهارپنجم آن به شیعه منتقل می‌شود و این همان معنای تملیک است. به طوری که شیعه می‌تواند آن را بفروشد، وقف کند یا کنیز را آزاد کند. (انصاری، ص ۳۸۵) مؤید این قول این است که در بعضی از روایات به هبه که مفید تملیک است، تعبیر شده است. از قبیل روایتی که در تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) آمده است. در این روایت حضرت علی علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله را این چنین خطاب می‌کند: ... نصیب خودم را از خمس به شیعه‌ای که مالک آن شود بخشیدم. «... فقد وهبت نصیبی منه» (حر عاملی، ۳۸۵/۶، ح ۲۰).

### نتیجه‌گیری

مستفاد از روایات تحلیل این است که از ابتدا نزد همه معصومان (ع) از پیامبر (ص) تا آخرین امام، حضرت حجت (عج) موضوع تحلیل مطرح بوده است. و این که قضیه‌ای کلی و برای مطلق شیعه و در تمام زمانها تا ظهور حضرت حجت (عج)

است و در بین همه ائمه (ع) امری اتفاقی و مفروغ عنه بوده است و در روایات به همه ائمه (ع) و همه شیعه اضافه شده است. - «أحللنا» و «شیعتنا» -

روایات تحلیل نسبت به ارباحی که شیعه در ملک خودش تحصیل می‌کند، اطلاق، ندارد. دلیل عدم اطلاق سنت قولی و عملی ائمه (ع) است که ملتزم بودند حکم و جوب خمس را برای شیعه بیان کنند و خمس را از شیعه بگیرند و در مطالبه خمس نیز سخت‌گیری کنند و برای گرفتن خمس و کلایی نصب کنند. مؤید عدم اطلاق، سیره عملی شیعه در زمان ائمه (ع) است که ملتزم بود خمس را به ائمه (ع) برسانند. با وجود این سنت و سیره، روایات تحلیل ناگزیر تنها ضمان خمسی را که به مال قبل از انتقال به شیعه تعلق گرفته است را برمی‌دارند. ظاهر بلکه صراحت بعضی روایات نیز همین است. چرا که در روایات آمده است اسرا و غنایم غصب شده ما را که می‌فروشند، برای مشتری آن حلال نیست، به همین دلیل نصیب خودمان را به شیعه بخشیدیم تا اسرا و غنایمی که مالک می‌شوند برای آن حلال باشد.

همه ائمه (ع) یک حکم شرعی را جعل کرده‌اند و ائمه متأخر (ع) اباحه جدیدی تأسیس نکرده‌اند. در زمان ائمه متقدم (ع) تنها خمس غنایم معروف بود که در دست حاکمان ظالم بود و در طول ایادی آنها به شیعه منتقل می‌شد و این قرینه است که منظور، رفع ضمان خمسی است که بر شیعه در طول ایادی آن ظالمان واجب می‌شد.

توجه به مصالح جعل خمس اقتضا می‌کند که خمسی که به مال شیعه تعلق گرفته است، تحلیل نشود. چرا که لازمه تحلیل اصل فریضه خمس این است که ائمه (ع) مصارف و مصالح عامی که به خاطر آن واجبات مالی و مالیاتهای اسلامی جعل شده است را نادیده گرفته باشند و در حقیقت، امام (ع) باید مالیات زکات را نیز الغا کند چرا که بین مصارف خمس و غیر آن از واجبات مالی تفاوتی وجود ندارد.

روایات تحلیل تصریح می‌کنند که تحلیل به خاطر تفضل بر شیعه است و معلوم است که در برداشتن ضمان خمسی که به مال قبل از انتقال به شیعه تعلق گرفته است بر



شیعه منت وجود دارد بدون این که مفسده‌ای در بین باشد. بر خلاف این که فریضه خمس را بخشیده باشند که در این صورت ضرر بزرگی به اشخاص و مصارفی که برای آن مقرر شده است، وارد کرده‌اند.

ائمه(ع) به طاعت، سبقت می‌گرفتند و بر خود و دوستانشان در انجام کارهایی که موجب تقرّب به خدا می‌شد سخت می‌گرفتند، با این توصیف چگونه ممکن است بر شیعه تفضّل کنند و به ترک فریضه خمس و انجام معصیت رضا دهند. در نتیجه نمی‌تواند متعلق تحلیل، خمسی باشد که به مال شیعه تعلق گرفته است.

## منابع

- ابن ادریس الحلّی؛ السرائر، تحقیق لجنة التحقیق، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- اردبیلی، احمد؛ مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۰۵ ق.
- اشتهدادی، علی پناه؛ مدارک العروة، دارالاسوة للطباعة و النشر، قم، ۱۴۱۷ ق.
- انصاری، مرتضی؛ کتاب الخمس، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ۱۴۲۷ ق.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تقریرات درس سید محمد محقق داماد، کتاب الخمس، چاپ اول، دارالاسراء للنشر، قم، ۱۴۱۸ ق.
- حر عاملی، الشیخ محمد بن الحسن؛ وسائل الشیعة، المكتبة الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۷ ق
- خویی، ابوالقاسم؛ مستند العروة الوثقی، کتاب الخمس، لطفی، قم، ۱۳۶۴.
- سبحانی، جعفر؛ الخمس فی الشریعة الاسلامیة الغراء، مؤسسه امام صادق علیهم السلام، قم، ۱۴۲۰ ق.
- شهید ثانی؛ الروضة البهیة، تحقیق باشراف السید محمد کلانتر، انتشارات داوری، قم، ۱۴۱۰ ق.
- سلار دیلمی، ابویعلی حمزه؛ المراسم العلویة فی الاحکام النبویة، معاونت فرهنگی

- مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، قم، ١٤١٤ ق.
- سید خوانساری؛ **جامع المدارک**، مکتبۃ الصدوق، تهران، ١٤٠٥ ق.
- شیخ طوسی، **تهذیب الاحکام**، محمد الآخوندی، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥.
- ابن بابویه، محمد بن علی، **علل الشرایع**، المطبعة الحیدریه، النجف، ١٣٨٦ ق.
- \_\_\_\_\_، **من لا یحضره الفقیه**، جامعۃ مدرسین، ١٤٠٤ ق.
- طبرسی، احمد؛ **الاحتجاج**، النعمان، النجف، ١٣٨٦ ق.
- عاملی، سید محمد؛ **مدارک الاحکام**، مؤسسۃ آل البیت (ع)، قم، ١٤١٠ ق.
- علامۃ حلی، **تذکرۃ الفقهاء**، مؤسسۃ آل البیت (ع) لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ ق.
- \_\_\_\_\_، **مختلف الشیعه**، مؤسسۃ نشر اسلامی، قم، ١٤١٣ ق.
- بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضرة**، جامعۃ مدرسین، قم، بی تا.
- سبزواری، **کفایۃ الاحکام**، چاپ سنگی، مدرسۃ صدر مهدوی، اصفهان، بی تا.
- مفید، **الاختصاص**، جامعۃ مدرسین، قم، بی تا.
- \_\_\_\_\_، **المنفعة**، جامعۃ مدرسین، قم، ١٤١٠ ق.
- منتظری، حسین علی؛ **کتاب الخمس**، انتشارات اسلامی، بی تا.
- المنجد فی اللغة**، چاپ ٢١، دارالمشرق، بیروت، ١٩٦٠ م.
- نجفی، محمد حسن؛ **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٩٨١ م.
- نوری حسین؛ **الخمس فی ضوء مدرسۃ اهل البیت علیهم السلام**، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ١٤٠٩ ق.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ **بحوث فی الفقه**، کتاب الخمس، مؤسسۃ دائرۃ المعارف الفقه الاسلامی، قم، ١٤٢٥ ق.
- همدانی، آقا رضا؛ **مصباح الفقیه**، مؤسسۃ نشر اسلامی، قم، ١٤١٦ ق.

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۶۴-۱۳۷

## تنصیف مهریه در موت زوج قبل از آمیزش\*

دکتر امان الله علیمرادی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بافت

Email: Alimoradi1342@yahoo.com

محمد محسنی دهکلانی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بابل

Email: mmdehkalany@yahoo.com

### چکیده

یکی از مسائل مربوط به مهریه در نکاح دائم، نصف شدن آن در برخی موارد است. هرگاه در عقد نکاح دائم، مهریه ای برای زوج معین گردد ولی این ازدواج قبل از آمیزش، به موجب طلاق، منحل شود، زوج مستحق نصف مهریه مفروض است. این نظریه ای است که اجماع فقیهان امامیه بر آن اقامه شده است. حال اگر جدایی میان زوجین به سبب فوت زوج باشد حکم مسأله چیست؟ آیا زوج مستحق تمام مهریه ی تعیین شده است؟ و یا اینکه مانند طلاق قبل از دخول زوج، صرفاً مستحق نصف مهریه می باشد؟

در پاسخ باید گفت: مشهور امامیه گزینه نخست را مختار خویش برگزیده و معتقدند قول به تنصیف مهر در «طلاق قبل از دخول»، مستند به دلیل خاص است و سرایت آن به فرض «فوت زوج قبل از دخول»، محتاج به مؤونه‌یی است که ادله را یارای تامین آن نیست؛ در نتیجه در فرض اخیر زوج مستحق تمام مهر می باشد. در مقابل، کتب مفصل فقهی نظر دیگر را به شواذی از فقیهان منسوب دانسته اند.

نگارندگان متن حاضر با بازخوانی مسأله و با غور و تدقیق در همه ابعاد و زوایای موضوع و با واکاوی و کنکاش مجدد، قول نادر را مستند به ادله یافته اند و در مقایسه این نظر با نظریه مشهور، آن را با ضوابط اجتهاد مناسب‌تر دیده اند. همت مقاله، عیار سنجی و نقد اقوال و ارزیابی ادله ایشان و در پایان تبیین نظریه مختار خواهد بود.

**کلید واژه‌ها:** طلاق قبل از آمیزش، فوت قبل از آمیزش، تنصیف مهر، قول

مشهور، رای نادر، نکاح.

\* تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۷/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۶/۲۲.

### مقدمه و تقسیم مباحث

این نکته مفروض است که مهر از ارکان صحت نکاح دائم نیست بلکه مالی است که لازم است زوج به مناسبت عقد نکاح به زوجه بپردازد. و نیز اجمالاً معلوم است که انحلال نکاح، اسباب متعددی دارد که در برخی موارد روی مهر اثر می گذارد. طلاق قبل از آمیزش به طور مسلم، موجب نصف شدن مهر مفروض می گردد. خدای تعالی می فرماید: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ» (بقره/۲۳۷). اگر پیش از آنکه با آنان نزدیکی کنید طلاقشان گفتید در حالی که برای آنان مهری معین کرده‌اید پس نصف آنچه را تعیین نموده‌اید [به آنان بدهید].

در این میان پرسش‌هایی در ذهن هر فقه پژوهی شکل می گیرد: آیا طلاق قبل از آمیزش خصوصیتی دارد که با ملاحظه آن اختصاص، موجب نصف شدن مهر می گردد؟ یا اینکه تنصیف مهر، معلول مطلق جدایی قبل از دخول است لذا حکم به تنصیف، در سایر اسباب جدایی قبل از آمیزش مانند موت زوج هم ساری می باشد؟ آیا میان آمیزش و استحقاق تمام المهر رابطه هست؟ در این صورت ماهیت مهر چیست؟ شناخت ماهیت مهر چه آثار فقهی و حقوقی دارد؟

اهمیت تحقیق و پاسخ به این گونه پرسش‌های زنجیره وار درباره مهر که یکی از حقوق مالی خانوادگی است، امری اساسی و کلیدی می باشد. و هر کدام پژوهش‌های مستقلی می طلبد و پاسخ یابی به تمامی آن پرسش‌ها از حوصله یک مقاله خارج است.

مقدمتاً و به عنوان سرآغاز بحث در خصوص پرسش نخستین باید گفت: عبارت بعضی محققان حاکی از وجود رابطه میان تنصیف مهریه مفروض و جدایی قبل از آمیزش به طور مطلق است. فیض کاشانی گفته است: «و کَلَّمَا فَرَضَ لَهَا مَهْرًا وَ بَانَتَ قَبْلَ الدَّخُولِ، فَلَهَا نِصْفُ مَا فَرَضَ...» (ص ۲۲۲). یعنی هر گاه برای زن مهریه‌ای معین شود و قبل از آمیزش جنسی جدا شود، نصف مهریه مفروض، به زن می رسد. عبارت این

محقق در ظاهر بیانگر یک قاعده فقهی مبنی بر وجود رابطه میان جدایی قبل از آمیزش جنسی و تنصیف مهریه است. تحقیق همه اسباب جدایی و بررسی وجود رابطه میان آنها و تنصیف مهریه کار وسیعی را می طلبد تا مطابق منابع فقه معلوم گردد آیا این مطلب به صورت یک قاعده فقهی قابل اصطیاد است یا نه؟ و از این طریق زمینه پاسخ به سایر پرسش ها نیز فراهم گردد. در این نوشتار تنها فرض موت زوج قبل از آمیزش به نحو اجتهادی بررسی می شود. بنابراین، مطالب این نوشتار ذیل یک سؤال می آید:

**سؤال: اگر زوج قبل از آمیزش جنسی با زن بمیرد آیا در این صورت مانند طلاق قبل از دخول، مهر نصف می شود یا نه بلکه زن استحقاق جمیع مهر را دارد؟**

**تقسیم بحث:** به منظور ارائه پاسخی اجتهادی به مسأله، بحث در دو مرحله ارائه می گردد: مرحله اول، اقوال است که با عنوان مقام اول می آید؛ مرحله دوم ادله اقوال است. مرحله دوم خود به دو قسمت مجزاً قابل بازشناسی است: قسمت اول مقتضای قاعده و عمومات است که با عنوان مقام دوم می آید. قسمت پایانی از مرحله اخیر نیز ادله خاص هر یک از اقوال بررسی و با عنوان مقام سوم تدوین می شود.

بدین ترتیب بحث در سه مقام تنظیم شده و وجه این طبقه بندی این است: مقام اول به بحث و بررسی اقوال در مسأله می پردازد. با مطالعه کلمات فقیهان معلوم می شود دو قول در مسأله وجود دارد: استقرار تمام مهر و تنصیف آن.

در مقام دوم مقتضای قاعده و عمومات در مسأله می آید. در این مقام باید معلوم شود که کدام یک از دو قول (استقرار تمام مهر یا تنصیف آن) با مقتضای قاعده و عمومات ادله موافق است و در نتیجه دلیل خاص لازم ندارد و کدام قول، مخالف عمومات است تا در نتیجه محتاج دلیل خاص باشد. در مباحث این قسمت معلوم خواهد شد که قول تنصیف مهر مخالف مقتضای قاعده و عمومات بوده و دلیل خاص لازم دارد. و قول استقرار تمام مهر، همسو با قاعده و عمومات و بی نیاز از دلیل خاص می باشد.

در مقام سوم، مقتضای ادله خاص، قول به تنصیف مهر که مخالف قاعده و عموماًست تأیید می‌شود. نظریه استقرار تمام مهر هم علاوه بر قاعده و عموماًست مستظهر به ادله خاص است. در نتیجه و با فرض تعارض ادله باید معلوم می‌شود ترجیح با کدام قول می‌باشد. فراز پایانی مقاله نتیجه گیری بحث و تبیین نظریه مختار است.

## مقام اول: اقوال در بحث و استقصای آن

### اقوال در مسأله

در فرضی که زوج قبل از آمیزش جنسی بمیرد، مشهور فقها معتقدند که مهر نصف نمی‌شود و زوجه حق دارد تمام آن را مطالبه کند؛ در مقابل، بعضی هم قائل به تنصیف مهر شده‌اند. در این قسمت کلام فقیهان از قدما و متاخرین در این دو قول مرور می‌شود.

### أ) قول اول (استحقاق جمیع مهر)

#### ۱- کلام قدما در این قول

شیخ مفید به صراحت این قول را برگزیده و می‌فرماید: هرگاه زوج برای زوجه خویش مهر المسمایی قرار دهد ولی تا لحظه مرگ خود آن را به او نپردازد، با فوت زوج، زوجه چه مدخول بها باشد و چه نباشد مستحق کل مهر المسمی خواهد بود و این مهر از اصل ماترک و قبل از تقسیم ترکه اخذ می‌شود (مفید، ص ۴۹).

شیخ طوسی، نیز هم‌سیاق با مرحوم مفید می‌نویسد: هرگاه زوج قبل از نزدیکی با زوجه خویش بمیرد بر ورثه واجب است مهریه زوجه را به نحو تمام به او بدهند البته بر زوجه مستحب است نصف مهر را به ورثه برگرداند و اگر چنین نکند می‌تواند کل مهر را دریافت نماید (محقق حلی، ۳۲۳/۲).

سید مرتضی این قول را مذهب اصحاب ما نامیده و اجماع جمیع فقها را بدون خلاف بین ایشان بر آن دانسته است: آنچه مذهب اصحاب بدان تعلق یافته این است

که هرگاه فردی برای زوجه خود مهری قرار دهد لکن قبل از دخول بمیرد زوجه مستحق جمیع مهریه است زیرا موت در ایجاب مهر، نازل منزله دخول است لذا اجماع فقها بر آن تعلق گرفته و اختلافی در مسأله نیست (ص ۳۳۴).

ابن حمزه نیز موت را همچون دخول یکی از اسباب استقرار مهر شمرده است و می نویسد: مهر معین با خود عقد لازم می شود و با یکی از اسباب سه گانه دخول، موت و ارتداد زوج مستقر می شود» (ص ۲۳۷).

ابن ادریس نیز استحقاق تمام المهر را برای زوجه منحصر در فرض فوت زوج ندانسته لذا فرموده است: «متی مات أحد الزوجین قبل الدخول استقر جمیع المهر كاملاً» و چنین دلیل آورده اند: زیرا موت نزد محصلین أصحاب ما، در استقرار جمیع مهر، جاری مجرای دخول است و خود هم این دلیل را صحیح شمرده و گفته است: زیرا بین ما اختلافی نیست که زن با عقد، استحقاق جمیع مهر المسمی را دارد و با طلاق قبل از دخول، نصف آن ساقط می شود، و طلاق هم با موت حاصل نشده است. پس استحقاق جمیع مهر المسمی به حال خود باقی است و ادعای سقوط چیزی از آن محتاج دلیل است، و دلیلی نه از اجماع بر آن است، و نه از کتاب الله تعالی و نه تواتر اخبار و نه دلیل عقل، بلکه کتاب به آنچه گفتیم قضاوت نموده، و عقل هم به آنچه اختیار شد حاکم است (ابن ادریس، ۵۸۵/۲-۵۸۷).

## ۲- کلام متأخرین در این قول

از متأخرین مرحوم محقق ثانی می فرماید: بنا بر نظر اکثر امامیه موت زوج موجب استقرار جمیع مهر می شود و در این مسأله صدوق در المقنع (ص ۳۵۷) آن را موجب ثبوت نصف می داند لکن مختار ما وجوب جمیع المهر است (کرکی، ۳۶۴/۱۳).

مرحوم فخر المحققین هم تخصیص مهر را مذهب اکثر دانسته و خلاف را به صدوق نسبت داده ولی خود ایشان حق را با قول والدشان می داند که قول اکثر است (۱۳۰/۳) صاحب جواهر که در فقه به شهرت و اجماع اعتنای ویژه ای دارد، شهرت

قول استقرار مهر با موت زوج نزد دیگران را نقل می کند و خود نیز آن را تحصیل نموده است. وی ادعای اجماع را از کتاب ناصریات (سید مرتضی، ص ۳۳۴) و نفی خلاف را از کتاب غنیة (ر.ک نجفی، ۳۲۶/۳۹) نقل می کند، و خود تا حدودی آن را با تعبیر «و لعله كذلك» تأیید کرده است (همان ۳۲۷). سرانجام می فرمایند: شک و ریسی نیست که استقرار تمام مهر با موت، قول أشهر بلکه مشهور و بلکه خلاف در آن، نادر یا منقرض است (همان).

حاصل کلام در قول اول (استحقاق جمیع مهر): قول مختار شیخ مفید (ص ۴۹) و شیخ طوسی (محقق حلی، ۳۲۳/۲) استقرار مهر با موت زوج است و موت را در استقرار کمال مهر جاری مجرای دخول می دانند. قطب الدین الکیدری هم از شیخ طوسی متابعت کرده است (صباح الشیعة به نقل از (الینایع الفقهیة)، ۳۳۸-۳۳۷/۱۸) سید مرتضی (۳۳۴) و قاضی ابن برآج (۲۰۴/۲) و ابن حمزه (ص ۲۳۷) و ابن ادریس (۵۸۵/۲-۵۸۷) و متأخرین (محقق کرکی، ۳۶۴/۱۳؛ یحیی بن سعید، ص ۴۳۹؛ فخر المحققین، ۱۹۸/۳؛ ابن فهد حلی، ۳۹۷/۳؛ شهید ثانی، ۳۵۳/۵؛ صاحب جواهر ۳۲۶/۳۹) هم بر همین نظرند.

تعبیری مانند: «الذی ینذهب إلیه أصحابنا» و «وعلی ذلك إجماع جمیع الفقهاء بلا خلاف بینهم» در کلام سید مرتضی (ص ۳۳۴) و «عند محصلی أصحابنا» در کلام ابن ادریس (۵۸۵/۲-۵۸۷) و «لا ریب فی أن الاستقرار هو الأشهر بل المشهور بل الخلاف فیه نادر أو منقرض» در کلام صاحب جواهر (۳۲۷/۳) حاکی از مشهور بودن این قول نزد فقهاء می باشد.

#### ب) قول دوم (تنصیف مهر)

قول تنصیف صدق به بعضی محدثان و فقهاء انتساب دارد. به عنوان فتوا از قدما در کتب فتوایی این قول تنها به صدوق منسوب است (محقق کرکی، ۳۶۴/۱۳، فخر المحققین، ۱۳۲/۳ و صاحب جواهر ۳۲۷/۳) ولی چه بسا گفته شود، این انتساب روشن



نیست و لازم است بررسی شود.

#### ۱- بررسی انتساب قول تنصیف صدق به شیخ صدوق از قدمای فقها

متن عبارت شیخ صدوق چنین است: «و المتوفی عنها زوجها التي لم يدخل بها، إن كان فرض لها صداقا فلها صداقها الذي فرض لها، و لها الميراث و عدتها أربعة أشهر و عشرا، كعدة التي دخل بها. و إن لم يكن فرض لها مهرا فلا مهر لها، و عليها العدة و لها الميراث. و في حديث آخر إن لم يكن دخل بها و قد فرض لها مهرا فلها نصفه و لها الميراث و عليها العدة» (صدق، المقنع، ص ۳۵۷).

ظاهر عبارت فوق، فتوی به چیزی است که اول ذکر کرده اند: «إن كان فرض لها صداقا فلها صداقها الذي فرض لها» یعنی وجوب مهر کامل و قول به نصف را به روایت نسبت داده اند: «و في حديث آخر إن لم يكن دخل بها و قد فرض لها مهرا فلها نصفه» و معمول این است که چنین عبارت هایی به ضعف یا توقف در روایت اذعان دارد. با این حال چرا قول وجوب مهر کامل به شیخ صدوق منتسب شده است؟ معلوم نیست.

به نظر می رسد این نسبت از علامه حلی شروع شده است. وی قسمت آخر کلام صدوق را در این مسأله از مقنع آورده است: «و قال الصدوق في المقنع: و في حديث آخر إن لم يكن دخل بها و قد فرض لها مهرا فلها نصفه و لها الميراث و عليها العدة» و همین قسمت را مورد اعتماد و فتوای ایشان دانسته است (علامه حلی، ۱۴۴/۷). ظاهراً دیگران هم در انتساب این قول به صدوق، از علامه پیروی کرده اند (بحرانی، ۵۵۰/۲) ولی آنچه در عبارت فوق از کتاب مقنع ملاحظه شد با اظهار نظر علامه مساعدت ندارد بلکه ظاهر آن موافقت با قول مشهور است.

پس برای کار علامه که مفاد حدیث یعنی قول به تنصیف مهر را مورد اعتماد صدوق و فتوای ایشان دانسته است وجهی شناخته شده نیست و نمی توان قول تنصیف مهر با موت زوج قبل از آمیزش را به شیخ صدوق منسوب دانست.

## ۲- انتساب قول تنصیف صداق به بعضی محدثان

این قول در کتب حدیث به بعضی قدما و متأخرین محدثان منسوب است. از قدما شیخ کلینی در کافی (۱۱۸/۶ باب ۴۷) بابی با عنوان «المتوفی عنها زوجها ولم یدخل بها وما لها من الصداق والعدة» اختیار نموده است؛ در ظاهر این عنوان بیانگر نظرشان است که مقدار صداق و عده‌ی زنی که شوهرش فوت شده و با وی دخول انجام نگرفته بیان کرده اند. ایشان به نقل اخبار تنصیف، اقتصار نموده و ۱۱ روایت ذیل این عنوان آورده که همه بر نصف مهر دلالت دارد و به اخبار کمال مهر هیچ اشاره ای نکرده است. به همین ترتیب این قول به ظاهر کتاب فقیه هم (صدوق، من لا یحضر، ۲۶۷/۳ ح ۱۲۶۹) منسوب است (بحرانی، ۵۵۰/۲۴؛ نجفی، صاحب جواهر، ۳۲۷/۳۹).

کلام دو محدث از متأخرین: محسن فیض کاشانی در وافی (۵۱۱/۲۲)، و شیخ محمد بن حسن حر عاملی در الوسائل (۷۳/۱۵) به همین قول تمایل دارد. مرحوم فیض ذیل سؤال «کم المهر إذا مات أحدهما قبل الدخول» روایات نصف و تمام مهر را آورده و به ترجیح روایات تمام مهر جواب داده و به قول نصف مهر تمایل نشان داده است. صاحب وسائل هم ذیل باب «حکم ما لو مات الزوج أو الزوجة قبل الدخول هل یثبت نصف المهر المسمی أم کله» احادیث نصف مهر را ترجیح داده است.

## ۳- قول تنصیف مهر مختار جمعی از متأخرین فقها

از متأخرین فقها جماعتی قول تنصیف مهر را اختیار کرده اند (ر.ک سبزواری، ۲۳۳/۲ و عاملی، ۳۸۹/۱ و مجلسی، ۲۰۳/۲۱ و بحرانی، ۵۵۰/۲۴ و طباطبایی، ۴۲/۱۲) مرحوم سید سند در شرح النافع نیز بعد از بیان إشکالی که در این مقام طرح کرده است به این رأی تمایل نشان داده است (بحرانی، ۵۵۰/۲۴). از معاصرین هم امام خمینی این قول را اقوی دانسته است (۳۰۱/۲).

## حاصل کلام در مقام اول

از بررسی کلام فقیهان و محدثین معلوم شد در فرض مسأله دو قول در مجامع

فقهی و حدیثی قابل بازخوانی است. مشهور عند القدماء و المتأخرین این است که مهر نصف نمی شود و زوجه حق دارد تمام آن را مطالبه کند و بعضی از فقیهان و محدثین امامیه قائل به تخصیص مهر شده اند.

### مقام دوم: مقتضای قاعده و عمومات و بررسی آن

باید دید کدام یک از دو قول (استقرار تمام مهر یا تخصیص آن) با مقتضای قاعده و عمومات موافق است و دلیل خاص لازم ندارد و کدام یک مخالف است و محتاج به دلیل خاص است؟

#### أ) مقتضای قاعده

بدون اشکال بنا بر این مبنا که عقد، سبب ملکیت تمام مهر به زن می باشد، مقتضای قاعده این است که در صورت موت زوج قبل از دخول تمام مهر را به زن بدهند، چون تمام مهر به سبب عقد به ملکیت زن درآمده و تخصیص آن دلیل می خواهد. با طلاق قبل از دخول نصف آن ساقط می شود و مفروض این است که طلاق حاصل نشده پس استحقاق زن به حال اول باقی است. اما بر مبنایی که عقد، سبب ملکیت نصف مهر به زن می باشد، ملکیت تمام آن دلیل خاص می خواهد. و در جای خود ثابت شده که عقد سبب ملکیت تمام مهر است نه نصف آن.

بیان دیگر اینکه صدق عوض بضع است، هنگامی که زوج با عقد، مالک بضع زوجه شد واجب است که زن هم عوض آن یعنی صدق را تملک کند و این مقتضای معاوضه است (بحرانی، ۵۴۶/۲۴). البته بعید است نکاح را معاوضه ای خالص دانست و بتوان مقتضای معاوضات را بر آن بار کرد.

ممکن است گفته شود: مقتضای اصل عملی تخصیص مهر است به این بیان که مورد از باب اقل و اکثر استقلالی است، در زائد بر قدر متیقن (نصف مهریه) شک در اصل ثبوت است و در نتیجه، مجرای برائت است؛ ولی در جواب می توان گفت: با

وجود یقین سابق به ثبوت تمام مهر در لحظه انعقاد عقد نکاح، با شک در میزان آن بعد فوت زوجه و قبل از دخول، استصحاب بقای تمام مهر جاری می شود و نوبت به اصل براثت نمی رسد.

### ب) مقتضای عمومات

در این باره دو دسته عمومات وجود دارد:

۱- عموم آیات مربوط به مهریه: قائلین این قول گفته اند: مقتضای عمومات مربوط به مهریه مانند عموم قول خدای تعالی «وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (نساء/۴) ثبوت ملکیت همه زنان نسبت به تمام مهر است (صاحب جواهر، ۳/۳۲۷). کیفیت استدلال: امر خدای تعالی به دادن صدق به نساء مطلق است و اطلاق آن شامل قبل از دخول و بعد از آن می شود. و اضافه کردن صدق به زنان در عبارت: «صَدُقَاتِهِنَّ» ظاهر در این است که همه مهر، ملک ایشان است. بنابراین آیه ثبوت ملکیت همه زنان نسبت به تمام مهر به طور مطلق قبل از دخول و بعد از آن دلالت دارد.

می توان گفت ظاهر آیه « وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ » (البقره/۲۳۷) هم این مطلب را تایید می کند. آیه دلالت دارد بر اینکه در طلاق قبل از آمیزش، مهریه مفروض نصف می شود، و ظاهر در این است که با فرض نبودن چنین دلیلی به عنوان منحصص، مهریه تمام مقدار مفروض است.

۲- مقتضای عمومات عقود مانند «أوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم»، وفا به مفاد عقدی که مهریه در آن شرط شده واجب است؛ بنابر این تمام مهر مفروض بر ذمه زوج استقرار دارد. صاحب جواهر در مقام استدلال برای قول تمام مهر بعد از استناد به شهرت متذکر همین مطلب شده که مقتضای ملکیت مسبب ناشی از عقد لازم، تمام مهر بوده و گفته است: «مضافاً إلى أنه مقتضى الملك بالعقد المبني علي اللزوم» (نجفی، صاحب جواهر، ۳/۳۲۷).

حاصل مقتضای قاعده و عمومات: مقتضای قاعده و عمومات با تمام مهر هماهنگ است. و تخصیص مهر به هر سببی که باشد مخالف مقتضای آن است. از این رو دلیل خاص لازم دارد. در این میان به طور مسلم در صورت طلاق قبل از دخول، عموم ادله تخصیص خورده و تخصیص مهر استثنا شده است. تخصیص مجدد آن و استثنای موت قبل از دخول هم دلیل خاص می‌خواهد.

حال باید دید آیا چنین دلیل خاصی که بتوان با آن بر خلاف مقتضای قاعده و عمومات، به تخصیص مهر موت قبل از دخول حکم کرد وجود دارد یا نه؟ به این منظور ادله خاص قول تخصیص و مقتضای آن باید بررسی شود.

### مقام سوم: مقتضای ادله خاص

نظام بحث ایجاب می‌کند که ادله خاص هر دو قول جداگانه بررسی شود. در ابتدا ادله خاص قول تخصیص مطالعه می‌شود تا معلوم گردد آیا می‌توان با آن بر خلاف مقتضای قاعده و عمومات، به تخصیص مهر موت قبل از دخول حکم کرد وجود دارد یا نه؟ سپس ادله خاص و روایات معارض و دال بر استقرار تمام مهر می‌آید. و باید دید در برخورد و معاضه با ادله خاص قول استقرار تمام مهر چه باید کرد؟

#### أ) ادله خاص قول تخصیص

در این باره عمده دلیل اخبار است. ذکر انبوه اخبار در اینجا به جهت این است که تکیه گاه و راه گشای این مسأله اخبار می‌باشد و حتی در مقام ترجیح، عدد روایات و قلت و کثرت آنان قابل توجه است.

#### ۱- روایات خاص دال بر قول تخصیص

روایات قائلین به نصف، روایات متعددی است که در حدتضافر است. این روایات دو طایفه است:

**طایفه اول:** روایاتی که مربوط به موت زوج است.

• صحیح محمد بن مسلم از یکی از دو امام باقر و صادق (علیهما السلام) در مورد مردی که با داشتن زوجه غیر مدخوله می‌میرد. امام فرمود زوجه مستحق نصف مهر و حق کامل خود از میراث است و باید عده کامل نگه دارد (کلینی، ۱۱۸/۶ ح ۱؛ شیخ طوسی، *التهذیب*، ۱۴۴/۸، ح ۹۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۵/۱ ح ۱). این روایت در مطلوب صراحت دارد.

• موثق عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) در مورد زوجه ای که قبل از نزدیکی با وی، زوجهش بمیرد پرسیدم، امام فرمود زن سهم الارث خود را می‌برد و باید عده کامل نگه دارد و اگر در عقد نکاح مهری برای او مقرر شده نصفش برای اوست (کلینی، ۱۲۰/۶، ح ۱۱؛ صدوق، *من لا یحضره*، ۳/۳۲۷، ح ۸؛ حرعاملی، ۷۲/۱۵ ح ۴). دلالت این خبر نیز بر مدعا روشن است.

• مرسله عبدالرحمن بن الحجاج از امام سجاد (علیه السلام) در مورد زنی که زوجهش فوت نموده و با او مباشرت نموده است پرسیدم ایشان فرمود زوجه مستحق نصف صداق است (کلینی، ۱۱۸/۶ ح ۳ و ۱۲۳/۷، ح ۱؛ حرعاملی، ۷۲/۱۵، ح ۵).

• صحیح یا حسنه حلبی از امام صادق (علیه السلام) اگر دخول نکرده باشد و مهری برای زوجه مقرر نموده باشد زوجه نسبت به میراث و نصف مهریه حق دارد و باید عده نگه دارد (کلینی، ۱۱۸/۶ ح ۴؛ شیخ طوسی، *التهذیب*، ۱۴۴/۸ ح ۱۰۰؛ حرعاملی، ۷۲/۱۵ ح ۶).

• روایت عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) در مورد زنی که زوجهش فوت نموده و با او مباشرت ننموده است پرسیدم ایشان فرمود این زن به منزله مطلقه‌ای است که با او مباشرت نشده است اگر در عقد نکاح مهری برای او مقرر شده نصفش برای اوست (کلینی، ۱۱۹/۶ ح ۹؛ حرعاملی، ۷۴/۱۵ ح ۱۱).

• مؤثق صیقل و ابی العباس از امام صادق (علیه السلام) در مورد زنی که زوجهش فوت نموده و با او نزدیکی نکرده است پرسیدم، ایشان فرمود زوجه مستحق نصف

صداق است (کلینی، ۱۹/۶ ح ۱۰؛ حرعاملی، ۷۴/۱۵ ح ۱۲).

• صحیح حسن بن محبوب از امام باقر علیه السلام در مورد مردی که با زنی ازدواج نموده و قبل از دخول با وی بمیرد پرسیدم امام فرمود زن ارث می برد... و اگر برای او مهری مقرر گردید زن مستحق نصف آن مهر است... (صدوق، من لایحضر، ۲۲۹/۴ ح ۱، الوسائل، ۵۲۹/۱۷ ح ۱).

• روایت الشحام از اُبی عبد الله علیه السلام در مورد مردی که با زنی ازدواج نموده ولی مهری برای او مقرر نکرد و قبل از دخول با وی مُرد. امام فرمود این زن به منزله مطلقه می باشد (شیخ طوسی، التهذیب، ۴۵۸/۷ ح ۴۲؛ حرعاملی، ۷۸/۱۵ ح ۴).  
روایات فوق در مقصود صراحت دارند. علاوه بر این، روایات متعددی (حرعاملی، جلد ۱۵ باب ۵۸ از ابواب مهور ح ۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶) در مورد غیر بالغی است که عقد شده و بعد بالغ شده و قبل از این که شوهر دخول کند از دنیا رفته است، در این جا باید زوجه قسم بخورد که به خاطر میراث نیست که به عقد رضایت می دهد که در این صورت نصف مهر را به او می دهند. این روایات موردش اخص از مدعاست ولی اگر الغای خصوصیت شود می توان به این روایات هم استدلال کرد.

• صحیح اُبی عیبده الحذاء که می گوید از امام باقر علیه السلام در مورد دو طفل غیر بالغی که ولیشان این دو را به ازدواج یکدیگر درآورده بودند پرسیدم و گفتم اگر پسر قبل از دختر بالغ شود و به ازدواج رضایت دهد و سپس قبل از بلوغ دختر بمیرد آیا دختر از او ارث میبرد؟ امام فرمود بله میراث وی کنار گذاشته میشود تا بالغ گردیده سوگند یاد کند زیرا ارث جز به رضایت او به نکاح به او تعلق نمی گیرد لذا بعد از سوگند، میراث و نیمی از مهر بدو داده می شود (کلینی، ۴۰۱/۵ ح ۴؛ شیخ طوسی، التهذیب، ۳۸۸/۷ ح ۳۱، حرعاملی، ۷۱/۱۵ ح ۲ و ج ۵۲۷/۱۷ ح ۱).

• وعن عبدالعزیز بن المهتدی عن عبید بن زرارة از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که پسر بالغش را به نکاح دختر یتیمی که در دامان خود پرورش داده بود

سؤال کردم ایشان فرمودند: نکاح پسر صحیح است و اگر او بمیرد میراث وی کنار گذاشته میشود تا بالغ گردیده سوگند یاد کند زیرا ارث جز به رضایت او به نکاح، بدو تعلق نمی گیرد لذا بعد از سوگند میراث و نیمی از مهر بدو داده (صدوق، من لا یحضر، ۲۲۷/۴ ح ۲ و فیه "عبد العزیز العبدی"، حرعاملی، ۷۴/۱۵ ح ۱۴).

• از امام باقر علیه السلام) در مورد دختر غیر بالغی که با مثل او مجامعت نمی شود پرسیدم و گفتم اگر زوج او قبل از طلاق دادنش بمیرد حکمش چیست؟ فرمود میراث و نصف مهر بدو تعلق می گیرد (همان ح ۱۵).

• حدیث عبد الله بن بکیر از بعض اصحاب ما از امام صادق علیه السلام در مورد مرد غائبی که به وسیله نامه از زنی خواستگاری نمود و در ادامه و در حالیکه مرد غائب بود با آن زن ازدواج نموده و مهریه ای مقرر شد سپس خبر آمد که مرد بعد از تعیین مهر مرده است امام فرمود: اگر نکاح بعد از فوت منعقد شود زن نه مستحق میراث است و نه مهریه و اگر نکاح قبل از فوت منعقد شود زن مستحق میراث و نصف مهریه می باشد و باید عده وفات نگه دارد (کلینی، ۴۱۵/۵ ح ۱؛ شیخ طوسی، ۳۶۷/۷ ح ۵۲؛ حرعاملی، ۷۵/۱۵ ح ۱۶).

**طایفه دوّم:** روایاتی که دلالت دارد چه زوج بمیرد و چه زوجه، مهر نصف

می شود.

• موقت عبید بن زراره قال: از امام صادق علیه السلام از مردی که با زنی ازدواج نموده و نزدیکی نکرد پرسیدم فرمودند: اگر زن و یا مرد بمیرد و یا مرد زن را طلاق دهد زن مستحق میراث و نصف مهریه می باشد و باید عده کامل نگه دارد (کلینی، ۱۱۸/۶ ح ۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۴/۸ ح ۹۹؛ حرعاملی، ۷۲/۱۵ ح ۳).

• صحیح زراره قال: از ایشان در مورد زنی که قبل از مباشرت با زوجها می میرد و یا زوج او قبل از دخول فوت می کند سؤال کردم فرمود: هرکدام بمیرند اگر مهری برای زوجه مقرر شود زن مستحق نصف آن است و اگر مهری مقرر نشود زن



مستحق مهر نیست (کلینی، ۱۱۹/۶ ح ۵، شیخ طوسی، *التهدیب*، ۱۴۶/۸ ح ۱۰۸، حرعاملی، ۷۳/۱۵ ح ۷).

• روایت ابن اَبی یعفر از امام صادق علیه السلام، از ایشان در مورد زنی که قبل از دخول با وی می میرد پرسیدم مهر او چیست؟ و میراثش چه میشود؟ فرمود: اگر مهری برای زوجه تعیین شده است نصف آن را به او می دهند و زوج از او ارث می برد و اگر مهری برای زوجه تعیین نشده است زن مستحق مهر نیست. امام در مورد مردی که قبل از دخول با زوجه اش می میرد فرمود: اگر مهری برای زوجه تعیین شده است نصف آن را به او می دهند و زوج از زوج ارث می برد و اگر مهری برای زوجه تعیین نشده است زن مستحق مهر نیست (کلینی، ۱۱۸/۶ ح ۶، حرعاملی، ۷۳/۱۵ ح ۸) مثل این روایت در *تهدیب* (شیخ طوسی، *التهدیب*، ۱۴۷/۸ ح ۱۰۹، حرعاملی، ۷۳/۱۵ ح ۸).

• روایت عبید بن زرارۀ و اَبی العباس به امام صادق علیه السلام گفتیم در مورد مردی که با زنی ازدواج نموده و برای وی مهریه تعیین نموده است و سپس مُرده چه می گویی؟ فرمودند: زن نصف مهر را می برد و از تمام چیزها ارث میبرد. اگر در این مسأله زن میمرد نیز حکم همین است (کلینی، ۱۱۹/۶ ح ۷، شیخ طوسی، *التهدیب*، ۱۴۷/۸ ح ۱۱۰، حرعاملی، ۷۳/۱۵ ح ۹) کتاب الوسایل حدیث فوق را با سند زیر نقل نموده است عنه، عن فضالۀ، عن اَبان، عن اَبی الجارود، عن اَبی جعفر علیه السلام (حرعاملی، ۷۳/۱۵ ح ۱۰).

• محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسن بن محبوب، عن جمیل بن صالح، از امام صادق علیه السلام در مورد دو خواهر که به ازدواج دو برادر در آمدند و سپس مردند سؤال شد ایشان فرمودند: دو زوج نسبت به نصف مهریه پرداختی، به ورثه دو خواهر رجوع میکنند و دو زوج از زوجات خویش، ارث میبرند، سؤال شد اگر دو زوج می مردند چه؟ فرمود دو زوجه از زوجین خویش ارث میبرند و مستحق نیمی از مهریه بودند (همان، ح ۱۳).

حاصل روایات خاص: دلالت این روایات بر قول تنصیف روشن است. علاوه بر این، روایاتی وجود دارد که مؤید قول تنصیف بشمار می رود.

## ۲- روایات مؤید قول تنصیف

گفته شده مفهوم روایات کثیری (حرعاملی، کتاب النکاح، الباب ۵۴ من أبواب المهور) که دلالت دارد مهر را جز دخول، واجب نمی کند. این قبیل عبارات هنگامی که دخول کرد تازیانه و غسل و مهر واجب می شود، مؤید قول تنصیف است (بحرانی، ۵۵۶/۲۴) لکن جواب داده شده که این روایات در مقام بیان عدم استقرار مهر با خلوت است (صاحب جواهر، ۳۳۰/۳۹) ولی به هر حال می توان گفت: مطابق این روایات، دخالت دخول در استقرار مهر قابل انکار نمی باشد و به این مقدار می تواند مؤید قول تنصیف باشد.

نمونه هایی از این روایات از این قرار است:

- حدیث الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا التقى الختانان وجب المهر (حرعاملی، ۷۶/۱۵، ح ۱۷).
  - حدیث داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أُلجِه فقد وجب الغسل والجلد والرجم و وجب المهر (همان، ح ۱۸).
  - حدیث یونس بن یعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يوجب المهر إلا الوقاع في الفرج (همان، ح ۱۹).
- در مقابل روایات تنصیف، روایاتی معارض است که مربوط به تمام مهر است.

## ب) ادله خاص قول استقرار تمام مهر

روایاتی که بر ثبوت تمام مهر دلالت دارد. لا اقل هشت (حرعاملی، ۳۳۲/۲۱، ح ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳ و ۲۴، باب ۵۸ از ابواب مهور) روایت است که سه روایت آن در وسائل شماره نخورده است. بعضی از روایات صحیح و بعضی ضعیف است ولی متضافر و مورد عمل اصحاب است و در بین آنها ثقات هم موجود است.

• دو خبر سلیمان بن خالد (همو، ۳۳۲/۲۱ ح ۲۰) و سماعه (شیخ طوسی، *التهدیب*، ۲۱۰/۸) که آمده است «در باره متوفایی که بازوجه خویش نزدیکی نکرده بود پرسیدم فرمود: اگر در نکاح برای او مهری تعیین گشت زوجه مستحق مهر و میراث است و باید عده نگه دارد که میزان آن ۴ ماه و ۱۰ روز است اما اگر در نکاح برای او مهری تعیین نگشت زوجه تنها مستحق میراث است و باید عده نگه دارد».

• خبر ابی الصباح الکنانی از امام صادق علیه السلام که فرمود «اگر زوجی فوت نماید در حالیکه با زوجه خویش مقاربت نکرده باشد، اگر برای زوجه در عقد نکاح مهری تعیین شده باشد زوجه مستحق مهر و میراث است اما اگر برای زوجه در عقد نکاح مهری معین نشده باشد زوجه مستحق میراث است و از مهریه بهره ای ندارد (شیخ طوسی، *التهدیب*، ۱۴۵/۸ ح ۵۰۳؛ همو، *الاستبصار*، ۳۴۰/۳ ح ۱۲۱۳، حرعاملی، ۳۳۲/۲۱ ح ۲۱).

• صحیح الحلبي «ایشان فرموده اند: متوفایی که بازوجه خویش نزدیکی نکرده بود اگر در نکاح برای او مهری تعیین گشت زوجه مستحق مهر و میراث است و باید به مانند زوجه مدخول بها عده نگه دارد که میزان آن ۴ ماه و ۱۰ روز است اما اگر در نکاح برای او مهری تعیین نگشت زوجه تنها مستحق میراث است و باید عده نگه دارد (حرعاملی، ۳۳۲/۲۱ ح ۲۲). در ذیل این حدیث دو حدیث دیگر هم از زراره و ابو بصیر نقل شده که هیچ اشتراکی در سند با حدیث قبلی ندارد، پس سه حدیث است که صاحب جواهر هم این سه حدیث را جداگانه می شمارد (صاحب جواهر، ۳۲۸/۳۹).

• خبر منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که با زنی ازدواج نموده ولی قبل از دخول با وی بمیرد سؤال کردم ایشان فرمودند زن مهریه کامل را میگیرد و از زوج خویش ارث میبرد و به مانند زوجه مدخوله عده وی ۴ ماه و ۱۰ روز است (شیخ طوسی، *التهدیب*، ۱۴۶/۸ ح ۵۰۸؛ همو، *الاستبصار*، ۳۴۱/۳ ح ۱۲۱۸؛ حرعاملی، ۳۳۲/۲۱ ح ۲۳).

خبر دیگر از منصور بن حازم از امام صادق علیه السلام حکم مردی را که با زنی ازدواج نموده و برای وی مهریه تعیین نموده است ولی قبل از دخول با وی مرده است، پرسیدم ایشان فرمودند زوجه مستحق تمام المهر و سهم الارث است. گفتم آنان از شما روایت می کنند که فرمودید زوجه مستحق نیمی از مهریه است ایشان فرمودند: آنان کلام مرا به خاطر ندارند حکم به نصف برای زوجه مطلقه است. (شیخ طوسی، *التهذیب*، ح ۵۱۳؛ *همو، الاستبصار*، ح ۱۲۲۳؛ حرعاملی، ح ۲۴).

ظاهراً این روایت با صحیحۀ پیشین از منصور یکی است و روایت دیگری نمی باشد؛ زیرا بعید است که منصور از امام (علیه السلام) حکم مسأله را دو بار بپرسد، و اینکه هر روایت مطالبی دارد که در دیگری نیامده ضرری به این امر نمی رساند. در این صورت، تعداد روایات تمام مهر کاهش می یابد.

خلاصه آن که در ظاهر روایات فوق دلالت دارند که تمام مهر به زوجه تعلق

می گیرد.

### ج) جمع بین روایات خاص دو قول

از یک طرف تعدادی روایت است که دلالت بر مهر کامل دارد و در بین آنها صحاح هم وجود دارد و در طرف مقابل روایات فروانی است که بر نصف مهر دلالت دارد. در تعارض بین این دو دسته روایات چه باید کرد؟

#### ۱- جمع دلالی

دو گونه جمع دلالی ممکن است اعمال شود: بعضی گفته اند روایات نصف بر استحباب حمل می شود، یعنی زوجه مستحب است که از نصف دیگر صرف نظر کند. بعضی عکس این را، راه جمع دانسته اند یعنی می گویند حق زن نصف است ولی مستحب است تمام مهر را بدهند.

ممکن است گفته شود: جمع دلالی بین دو طائفه روایت ممکن نیست زیرا هر دو در مدلول خود یعنی تمام یا نصف یکسان ظهور دارند بی آنکه رجحانی در میان

باشد و نمی توان یکی را قرینه تصرف در ظهور دیگری قرار داد. بنابراین هیچ یک از دو جمع یاد شده عرفی نیست.

## ۲- مرجحات:

اگر جمع عرفی پذیرفته نشود باید سراغ مرجحات رفت.

### مرجَح اوّل: شهرت

شهرت، اوّلین مرجحات است؛ ولی در ظاهر شهرتی که مرجح باشد برای هیچ یک از روایات تمام مهر و تنصیف آن متحقق نیست (لنکرانی، ص ۴۴۰). به بیان زیر:

شهرت مرجحه بر دو نحو است: یکی شهرت عملی و آن شهرت فتوایی مطابق روایت است، و دیگری شهرت در روایت اگر چه عمل بر طبق آن مشهور نباشد.

**شهرت روایی:** اجماع محققین بر ترجیح به شهرت در روایت قائم است (مظفر، صفحه ۲۲۲) و اخبار علاجیه بر ترجیح با آن دلالت می کند. در محل بحث هر دو طایفه روایت، شهرت روایی دارد اگر چه اخبار تنصیف أكثر و أشهر است (سبزواری، ۲/۲۳۶) و راویان زیادی چون: اَبی عَبيدَة و زرارَة و عبید بن زرارَة و الحسن الصیقل و الفضل اَبی العباس و جمیل بن صالح و ابن اَبی یَعمُور آن را روایت کرده اند. به خلاف اخبار استقرار جمیع مهر که راوی آن تنها زرارَة و اَبو بصیر و منصور بن حازم است. و همه کتب اربعه بعضی از روایات تنصیف را در بر دارد، به خلاف اخبار معارض، که جز شیخ (رحمه الله)، آن را روایت نکرده است. بنا بر این روایات تنصیف أشهر است.

در این میان، صاحب جواهر ادعای أشهر بودن آن را بین قدما غریب شمرده است (صاحب جواهر، ۳۹/۳۲۷)؛ ولی به نظر می رسد انکار شهرت روایی غریب باشد. کثرت روایات تنصیف و ورود آن در مواضع متفرّق به حدی است که موجب قطع به صدور روایات تنصیف می شود (اراکي، ص ۶۷۳).

نتیجه اینکه أشهر بودن روایات تنصیف به لحاظ شهرت روایی و ترجیح آنها

از این جهت قابل انکار نیست.

**شهرت عملی:** در اخبار علاجیه دلیلی که بر ترجیح با شهرت عملی دلالت کند وجود ندارد و قول به ترجیح با شهرت عملی به ناچار باید به مناط وجوب ترجیح به موجب اقریبیت به واقع است، باشد. نهایت اینکه تقویت روایت با عمل به آن مشروط به دو امر است: ۱ - استناد فتوا به آن معلوم باشد، چون مجرد مطابقت فتوای مشهور با روایت در وثوق به اقریبیت آن به واقع کافی نمی باشد. ۲ - شهرت عملی قدیم باشد، یعنی در عصر ائمه یا عصری که جمع آوری و تحقیق اخبار در آن انجام گرفته واقع باشد. اما تقویت روایت با شهرت در عصور متأخر مورد اشکال است (مظفر، ص ۲۲۲).

در محل بحث در کلام فقها به لحاظ فتوا، قول مشهور قول تمام مهر است. مختار شیخین و سید مرتضی و قاضی ابن برآج و ابن حمزه و ابن ادریس همین قول است. در کتاب ناصریات ادعای اجماع (سید مرتضی، ص ۳۳۴) و در کتاب غنیة ادعای نفی خلاف شده است (صاحب جواهر، ۳۹، ۳۲۶). در مقابل، ظاهر کافی و فقیه قول به تنصیف است زیرا ایشان در نقل اخبار مسأله بر اخبار تنصیف اقتصار کرده اند، و چیزی از اخبار وجوب جمیع را نقل نکرده اند (بحرانی، ۲۴، ۵۵۵). بنابر این ممکن است هر دو قول را نزد قدما مشهور نامید؛ گرچه شهر بودن قول تمام مهر نزد فقها قابل انکار نیست.

اما عمده در محل بحث برای ترجیح با شهرت عملی، احراز استناد قدما به روایات تمام مهر است، استناد متأخرین به روایات تمام مهر، موثر نیست. و معلوم نیست فتوای همه قدما به روایات تمام مهر مستند باشد چه بسا به مقتضای قاعده یا عموماً فتوا داده اند. با مراجعه به کلمات ایشان این معنا روشن می شود.

شیخ مفید که مستند فتوای خود را بیان نکرده معلوم نیست به مقتضای روایات تمام مهر فتوا داده است یا عموماً چه بسا به اطلاق آیه استناد کرده اند. ظاهر این کلامشان: «سواء مات عنها وقد دخل بها أو لم يدخل بها» (مفید، ص ۴۹). استناد به

اطلاق کلمه النساء در قول خدای تعالی «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (نساء/۴) می باشد. همینطور است کلام سید مرتضی (ص ۳۳۴)، شیخ طوسی (محقق حلی، ۲/۳۲۳) و ابن حمزه (ص ۲۳۷) که معلوم نیست به مقتضای روایات تمام مهر فتوا داده باشند.

ابن ادریس هم از روایات کمال مهر نامی نبرده اند و به ادله نظر خود چنین اشاره کرده اند: زن با عقد مستحق جمیع مهر المسمی می شود و با طلاق قبل از دخول، مستحق نصف می گردد، و در فرض ما طلاق حاصل نشده، پس استحقاق او باقی است، و ادعای سقوط چیزی از مهر محتاج دلیل است، و دلیلی بر این از قبیل إجماع وجود ندارد، زیرا أصحاب در این مسأله اختلاف، و نه از کتاب الله تعالی و نه تواتر اخبار و نه دلیل عقل (۲/۵۸۵-۵۸۷).

بنابراین برای روایات کمال مهر از جهت شهرت عملی هم، ترجیحی محقق

نمی شود؛ زیرا استناد قدما به روایات تمام مهر احراز نشده است.

یک سؤال باقی می ماند: چرا کسی از علمای صدر اول طبق اخبار تنصیف با وجود صراحت و وضوح دلالت و صحت اسناد و تظافر جز آنچه به صدوق منسوب و ظاهر فقیه و کافی بر آن است، فتوا نداده است؟ پاسخ روشنی نیافتیم.

صاحب جواهر (صاحب جواهر، ۳۹/۳۲۹) ذیل خبر منصور بن حازم را قرینه گرفته اند که اخبار تنصیف ناشی از اشتباه مورد بحث یعنی موت با مطلقه قبل از آمیزش است. شاید پاسخ سؤال فوق همین نکته باشد. در این روایت امام (ع) در جواب سؤال: «رجل تزوج امرأة و سمي لها صداقاً ثم مات عنها و لم يدخل بها» فرمودند: «لها المهر كاملاً و لها الميراث» دوباره سؤال می کند: «فإنهم رووا عنك أن لها نصف المهر» از شما روایت کرده اند که نصف مهر برای اوست، فرمود: «لا يحفظون عني أن ذلك للمطلقة.» مطلب را حفظ نکرده اند نصف برای مطلقه است. متن خبر منصور بن حازم این است: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل تزوج امرأة و سمي لها صداقاً ثم مات عنها و لم يدخل بها قال: لها المهر كاملاً و لها الميراث قلت فإنهم رووا عنك أن لها نصف المهر

قال: لا یحفظون عَنِّي أَنْ ذَلِكَ لِلْمَطْلُوقَةِ (شیخ طوسی، التمهید، ۱۴۷/۸ ح ۵۱۳، همو، ۳۴۲/۳ ح ۱۲۲۳، حرعاملی، ۲۱/۳۳۳ ح ۲۴).

وجه مذکور در کلام صاحب جواهر قابل قبول نمی آید: زیرا عدم حفظ و اشتباه در نقل بین مطلقه و زنی که شوهر او متوفی شده آن هم از راویان آجلاً و ثقات متعدّد، به ندرت اتفاق می افتد.

#### مرجّح دوّم: موافقت کتاب الله

ممکن است گفته شود: قول تمام مهریه با عموم «آتوا النساء صدقاتهنّ نحلة» موافق است؛ ولی چه بسا گفته شود: آری ظاهر این آیه، وجوب دادن صدق به عموم زنان است، اما نسبت به بیان اینکه چه مقدار مهریه باید به زنان داده شود، ساکت است. اضافه کردن صدق به «نساء» هم، حداکثر نشان می دهد که آنها مالک مهریه خود هستند؛ اما اینکه مهریه، تمام است یا نصف؟ آیه ساکت است. و بیان این معنا یعنی تمام یا نصف مهریه دلیل دیگری می خواهد. همانطور که در طلاق قبل از آمیزش، سخن خدای تعالی: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ» (البقره/۲۳۷) مقدار مهریه را نصف مهریه مفروض بیان کرده است.

ولی باید گفت: به هر حال ظهور «صَدَقَاتِهِنَّ» در تمام مهر قابل اغماض نیست. می توان گفت ظاهر آیه فوق هم این مطلب را تایید می کند. آیه دلالت دارد در طلاق قبل از آمیزش، مهریه مفروض، نصف می شود، و ظاهر در این است که با فرض نبودن چنین دلیلی به عنوان مخصص، مهریه، تمام مقدار مفروض بود. به اضافه مقتضای عمومات عقود مانند «أوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم» وفا به مفاد عقدی که مهریه در آن شرط شده واجب است.

بنابراین، تمام مهر مفروض، بر ذمه زوج استقرار دارد. و قول تمام مهر موافق عمومات کتاب است.

مرجّح سوم: مخالفت با عامّه



روایات تنصیف مهر با عامّه مخالفت دارد. نقل شده که مذهب اکثر (سبزواری، ۲/۲۳۶) یا جمهور عامّه بر ثبوت جمیع مهر در این مسأله است. (اراکى، ص ۶۷۳) در «الفقه الاسلامی و ادلّته» که دایره المعارفی از اقوال عامّه است، می گوید: إذا مات احد الزوجین قبل الوطئ فی نکاح صحیح استحققت المرأة المهر کلّه بائساق الفقهاء، لأن العقد لا ینفسخ بالموت و إنما ینتهي به لانتهای عملیه و هو العمر و الإجماع الصحابة علي استقرار المهر بالموت. بدین ترتیب روایات تنصیف مهر با عامّه مخالفت دارد بنابر این از تقیّه دور هستند و امکان حمل آنها بر تقیّه وجود ندارد؛ ولی امکان حمل اخبار تمام مهریه بر تقیّه وجود دارد.

#### قراینی برای حمل اخبار تمام مهر بر تقیّه

در بعضی اخبار تمام مهر، قراینی برای حمل بر تقیّه وجود دارد.

قرینه اول: ذیل روایت منصور بن حازم: متن روایت چنین است: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل تزوّج امرأة وسمی لها صداقاً ثم مات عنها ولم يدخل بها؟ قال: لها المهر كاملاً، ولها الميراث، قلت: فإنهم رَووا عنك أنّ لها نصف المهر؟ قال: لا يحفظون عني إنما ذلك للمطلّقة.

از معتبره منصور بن حازم، امکان حمل این دسته اخبار بر تقیّه استفاده می شود. در این روایت از امام در مورد جایی که زوج بمیرد و زوجه غیر مدخوله باشد سؤال کردند حضرت فرمود تمام مهر را بدهد. راوی عرض کرد از شما نقل کرده اند که نصف مهر ثابت است؛ امام انکار می کنند و در جواب صریحاً می فرماید: «لا يحفظون عني إنما ذلك للمطلّقة». به نظر می رسد این سخن امام (عليه السلام) از روی تقیّه صادر شده است؛ زیرا صدور روایات نصف مهر از امام (عليه السلام) مفروض است و خود این عبارت دلالت دارد که به طور مسلم جماعتی از روات از امام (عليه السلام) روایت کرده اند که برای زن نصف صداق است. با توجه به ذیل روایت مذکور و اخباری که ذکر شد، قول امام (عليه السلام) به تنصیف شایع بوده و قابل انکار نیست.

پس إنكار امام عليه السلام نسبت به قول تنصیف ، و سخن ایشان «لا یحفظون عنی» بعد  
 إفتای به وجوب جمیع مفید چه مطلبی است؟

در جواب باید گفت که عبارت «لا یحفظون عنی» تا آخر، از روی تقیه صادر  
 شده است ، زیرا عدم حفظ و اشتباه در نقل بین مطلقه و زنی که شوهر او متوفی شده  
 آن هم از رویان أجلًا و ثقات متعدّد، به ندرت اتفاق می افتد. بنابر این آنطور که بعضی  
 فقیهان این روایت را قرینه قرار دادند که در روایات تنصیف مهر بین مطلقه و زنی که  
 شوهر او متوفی شده از ناحیه رویان اشتباه شده بسیار بعید است (صاحب  
 جواهر، ۳۲۹/۳۹). احتمال جعل هم به این بزرگان راه ندارد. پس به ناچار عبارت «لا  
 یحفظون عنی» از روی تقیه صادر شده است.

**قرینه دوم:** روایت دیگری از منصور بن حازم است. مرحوم صاحب وسائل در  
 باب ۵۸ بعد از نقل روایت منصور بن حازم روایت دیگری از منصور بن حازم نقل  
 کرده است و سند آن به ظاهر معتبر است. مطابق این روایت حضرت از بعضی  
 اصحابش که حدیث را پخش می کنند شکایت می کند. بعد، از آن حضرت پرسیده  
 می شود که شما این را گفتید؟ حضرت از روی تقیه می فرمایند که من نگفته ام.

متن روایت: عن منصور بن حازم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ما أجد أحداً  
 أحدثه و إني لأحدث الرجل بالحديث فيتحدث به فأوتني فأقول أئني لم اقله : شخصی که  
 حدیث مرا از نااهلان حفظ کند و برای آنها نقل نکند برای حفظ دماء شیعه ناچارم تقیه  
 کنم و بگویم که من نگفته‌ام (ح ۲۵، باب ۵۸ از ابواب مهور).

مرحوم صاحب وسائل از این حدیث استفاده می کند که حدیث قبلی (روایت  
 ۲۴) تقیه بوده و روایاتی که تمام مهر را می گوید، حمل بر تقیه می شود و حق با  
 روایات نصف است. البته ممکن است گفته شود: این یک حدیث کلی است و ربطی  
 به باب مهور ندارد و از آن نمی توان استفاده کرد و روایت ۲۴ را رد کرد. به هر حال  
 اخبار تنصیف از تقیه دور هستند و امکان حمل آنها بر تقیه وجود ندارد؛ ولی

امکان حمل اخبار تمام مهریه بر تقیه وجود دارد.

### جمع بندی مرجحات

در مقام اعمال مرجحات دو دسته روایات می توان گفت به لحاظ شهرت روایی روایات تنصیف اشهر است و به لحاظ شهرت فتوایی گرچه فتوا به تمام مهر اشهر است ولی از آنجا که استناد فتوا به روایات تمام مهر روشن نیست بنا بر این شهرت عملی محقق نیست و از این جهت نیز رجحانی برای روایات تمام مهر بدست نمی آید. در نهایت روایات تمام مهر یک مرجح مسلم داشت که موافقت کتاب الله بود و احادیث تنصیف مهر، مخالف با قول عامه است. حال کدام دسته روایات را مقدم نمود؟

### تقدیم روایات تنصیف

روایات تنصیف به جهات زیرمقدم است:

۱- کثرت و استفاضه روایات تنصیف و قلت روایات تمام. به لحاظ شهرت روایی روایات تنصیف اشهر است. فراوانی اخبار تنصیف و ورود آن در احکام عدیده و مواضع متفرق به حدی است که موجب قطع به صدور روایات تنصیف می شود (اراکی، ص ۶۷۳). برای روایات کمال مهر از جهت شهرت عملی هم، ترجیحی محقق نمی شود؛ زیرا استناد فتوای قدما به روایات تمام مهر احراز نشده است. پس شهرت عملی روایات کمال مهر قابل پذیرش نیست. و بر فرض پذیرش شهرت عملی اخبار تمام مهر، ظن حاصل از کثرت و استفاضه روایات تنصیف قویتر از ظن حاصل از شهرت اخبار تمام است (طباطبایی، ۴۲/۱۲).

۲- روات روایات تنصیف اوثق و اوسع و اکثر هستند (حرعاملی، ۷۶/۱۵).

۳- دوری روایات تنصیف از تقیه، و امکان حمل طائفه دیگر بر تقیه به شرحی که بیان شد. بدین ترتیب ظاهر بر قول به تنصیف است و اخبار معارض بر تقیه حمل می شود که اصل و ریشه اختلاف در اخبار است. مرجع ترجیح اخبار تنصیف به اعتبار مخالفت با عامه بر اخبار جمیع مهر به اعتبار موافقت با عامه عمل به این قاعده نصوص

است که : اخبار در صورت اختلاف بر مذهب عامه عرضه می شوند و خلاف آن اخذ می شود.

۴- روایات تنصیف با متفاهم عرفی از قول خدای تعالی: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ» هماهنگ است . عرف برای طلاق خصوصیتی نمی فهمد، بلکه به متفاهم عرفی در نصف شدن مهر دو امر مدخلیت دارد : یکی مفارقت قبل از دخول، و دیگری اسم بردن از مهر در نکاح و این دو امر در محل بحث موجود است.

### نتیجه گیری

با وجود اخبار فراوان دال بر تنصیف در موارد عدیده به حدی است که موجب قطع به صدور این روایات می شود و دوری آنها از تقیه، به گونه ای است که امکان طرح آنها نیست . و هماهنگی این اخبار با متفاهم عرفی از قول خدای تعالی: «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ» به ناچار باید گفت : به واسطه این روایات بی شمار، عموماً تخصیص می خورد و در نتیجه برخلاف قاعده به تنصیف مهر با موت زوج قبل از آمیزش حکم می شود و چاره اخبار معارض این است که بر تقیه حمل شود، والله العالم .

### منابع

- ابن إدريس حلی، محمد بن منصور؛ *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ق.
- ابن براج طرابلسی، قاضی عبد العزیز؛ *المهذب*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی؛ *الوسيلة إلى نیل الفضیلة*، قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، مطبعة الخيام، ۱۴۰۸ق.
- ابن فهد الحلی، أحمد بن محمد؛ *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.

أراكي، الشيخ محمد علي؛ كتاب النكاح، قم، نور نگار، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ق.  
بحراني، شيخ يوسف، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر  
الاسلامي، بي تا.

بيهقي كيدري، قطب الدين، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، بي جا، بي نا، بي تا.  
حراملي، محمد بن الحسن؛ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، بيروت،  
داراحياء التراث العربي، بي تا.

حراملي، حسن بن يوسف؛ مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة  
الأولى، ۱۴۱۲ق.

حلي، يحيى بن سعيد، الجامع للشرايع، بي جا، مؤسسة سيد الشهداء العلمية، بي تا.  
حلي، فخرالمحققين ابن حسن بن يوسف؛ إيضاح الفوائد في شرح إشكالات  
القواعد، قم، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، ۱۳۸۷ق.

خميني، (امام) روح الله؛ تحرير الوسيلة، نجف اشرف، مطبعة الآداب، الطبعة الثانية، ۱۳۹۰ق.  
سبزواري، محمدباقر؛ كفاية الأحكام، قم، المؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳ق.  
شهيدثاني، زين الدين؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، نجف اشرف، جامعة  
النجف الدينية، الطبعة الثانية، ۱۳۹۸.

شيخ مفيد، محمد بن محمد؛ أحكام النساء، بي جا، بي نا، بي تا.

صدوق، محمد بن علي؛ المقنع، قم، مؤسسة الإمام الهادي، ۱۴۱۵ق.

\_\_\_\_\_؛ من لا يحضره الفقيه، قم، منشورات جماعة المدرسين، الطبعة الثانية، بي تا.  
طباطبائي، سيد علي؛ رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل، قم، مؤسسة النشر  
الاسلامي، بي تا.

طوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران، دار الكتب  
الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۳۹۰ق.

طوسي، محمد بن الحسن؛ تهذيب الأحكام في شرح المقنعه، تهران، دارالكتب

الاسلامية، ١٣٩٠ق.

عاملی، سید محمد ( صاحب المدارك )؛ *نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣ق.

علم الهدى، سید مرتضی، *مسائل الناصريات*، طهران، مؤسسة الهدى، ١٩٩٧م/١٤١٧ق.  
فاضل لنكرانی، محمد؛ *تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة* (كتاب النكاح)، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢١ق.

فیض كاشانی، محمد محسن، *النخبة في الحكمة العملية و الأحكام الشرعية*، طهران، مركز الطباعة و النشر لمنظمة الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٨ق.

كركي، على بن الحسين؛ *جامع المقاصد في شرح القواعد*، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ق.

كليني، محمد بن يعقوب؛ *الكافي*، تهران، دار الكتب الاسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ق.  
مجلسی، محمد باقر؛ *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ق.

محقق حلّی، نجم الدين جعفر بن الحسن؛ *نكت النهاية* (النهاية و نكتها)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢ق.

مظفر، محمد رضا، *أصول الفقه*، بی جا، مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.

نجفی، محمد حسن؛ *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، بی جا، دارالكتب الإسلامية، پائیز ١٣٦٧.

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۰۶-۱۶۵

## مقدّسات و توهین به آن در حقوق کیفری ایران\*

دکتر سیدابراهیم قدسی

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

Email: ghodsi@umz.ac.ir

امین کوهیان افضل دهکردی

کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی

### چکیده

اعتقاد به مقدّسات سابقه طولانی دارد و همزاد جوامع بشری می باشد. از همان آغاز تشکیل جوامع ابتدایی، اعتقاد به مقدّسات وجود داشته است و واژه مقدّسات واژه ای است که هم قابل توسعه و هم قابل تضییق می باشد، از این رو اگر محدوده آن مشخص نباشد و یا مصادیق آن به طور واضح مشخص نشود، می تواند از طرفی بهانه ای باشد برای حکومتها تا از آن در مقابل مخالفین خود استفاده کنند و از طرفی دیگر زیاده خواهان و معاندین می توانند درصدد سست کردن اعتقادات و باورهای اساسی جامعه برآیند، پس برای اینکه جلوی سوء استفاده این دو گروه گرفته شود، باید تا جایی که ممکن است حدود آن و مصادیقش به طور کامل در قوانین مشخص شود. در مجموعه قوانین جزایی، قانونگذار نه تعریفی از مقدّسات ارائه داده و نه مصادیقش را به طور دقیق مشخص کرده است، بدین خاطر در این مقاله سعی بر آن شده است، تا مفهوم مقدّسات، مقدّسات در ادیان توحیدی و اسلام و نیز مصادیق آن مشخص گردد و سپس ماهیت جرم توهین و عناصر تشکیل دهنده آن تحلیل گردد. پژوهش صورت گرفته در این مقاله می تواند ابهامها و اجمالهای موجود در این موضوع را از بین ببرد.

**کلید واژه‌ها:** مقدّسات، توهین، مکان های مقدّس، زمان های مقدّس، ماه های حرام، اشیاء مقدّس، عناصر تشکیل دهنده جرم.

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۱۱/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۴/۰۹.

## مفهوم مقدّسات

مفهوم لغوی: از نظر لغوی مقدّسات جمع کلمه «مقدّسه» می باشد که این لفظ خود تأنیث «مقدّس» است و مصدر آن کلمه «قدس» می باشد. کلمه قدس را در معنای مصدری آن به طهارت و پاکیزگی و برکت معنا کرده اند (الخوری، ۹۷۲) در لغت نامه معانی ذیل برای کلمه مقدّس آورده شده است:

پاک کرده، به پاکی یاد شده، پاک، منزّه و پاکیزه (دهخدا، ۱۵۴۰۲). در فرهنگ فارسی نیز این معانی برای لفظ مقدّس ذکر شده است: (أ) پاک، پاکیزه، منزّه (ب) مرد خدا که از منہیات بپرهیزد، پارسا (ج) آنچه که از نظر دینی مورد توجه و تقدیس قرار گیرد (معین، ۴۲۹۱). در فرهنگ ها و لغت نامه های دیگر لفظ مقدّس به همین معانی پاکی، پاکیزگی و منزّه و مبارک تعریف شده است. در قرآن کریم نیز کلمه مقدّس و دیگر کلمات هم ریشه آن در موارد مختلفی به کار رفته است، مقدّس صفت برای مکان قرار گرفته است و لفظ قدوس صفت برای خداوند قرار گرفته است و لفظ قدس از صفات جبرئیل بر شمرده شده (هویدی، ۳۴۷).

پس با توجه به مراتب یاد شده می توان چنین نتیجه گرفت که مقدّسات از نظر لغوی عبارت است از چیزهایی که دارای پاکیزگی معنوی و مبارک هستند. مفهوم اصطلاحی: برای درک معنای اصطلاحی مقدّسات بهتر است، ابتدا موارد کاربرد لفظ مقدّس و مقدّسات مشخص شود.

أ - کاربرد لفظ مقدّس: لفظ مقدّس در موارد زیر به کار می رود:

اول- نسبت به یک سری عناصر مادی که مورد احترام عموم افراد یک جامعه قرار دارد، از قبیل: خاک، سرزمین، پرچم، سرود و گاهی نیز نسبت به یک عنصر غیرمادی از قبیل رویدادهای مهمی که در یک کشور اتفاق می افتد و مورد قبول و احترام غالب افراد جامعه قرار می گیرد؛ مانند، انقلاب، جنگ و... به کار می رود.

دوم - گاهی لفظ مقدّس در مورد عناصری که در یک دین و مذهب مورد



احترام ویژه مؤمنان آن می باشد به کار می رود؛ مثلاً، در دین اسلام مسلمانان نام خداوند، قرآن، پیامبر، کعبه، برخی مساجد و دین را موصوف به وصف مقدّس می کنند و می گویند نام مقدّس خداوند دین مقدّس اسلام، شریعت مقدّس اسلام و... و در دین مسیحیت نیز عناصری مانند کلیسا، خداوند، حضرت مریم، حضرت عیسی و... را موصوف به مقدّس می دانند.

ب - کاربرد لفظ مقدّسات: با اینکه لفظ مقدّس و مقدّسه که مفرد مقدّسات است کاربردهای متفاوتی دارند و هم نسبت به ارزشهای دینی به عنوان احترام ویژه به کار می رود و هم نسبت به برخی ارزشهای غیردینی به کار می رود، ولی لفظ مقدّسات فقط نسبت به ارزشهای مورد احترام ویژه یک دین به کار می رود، به طور مثال، در عرف و ادبیات ما از آموزه ها و عناصر مورد احترام در حوزه غیر دین مثل انقلاب، جنگ و نظام، به ارزشها تعبیر می شود ولی عناصر مورد احترام در حوزه دین و مذهب به مقدّسات تعبیر می شود؛ البته در حوزه دین نیز به همه ارزشهای دینی مقدّسات گفته نمی شود بلکه مقدّسات در کانون دایره ارزشهای دینی قرار دارد و موارد خاصی را شامل می شود، از این رو می بینیم به ارزشهایی مثل صداقت، جود و امثال آن مقدّسات اطلاق نمی شود (افتخاری و کمالی، ۱۰۱).

با توجه به مطالب فوق می توان مقدّسات را از نظر اصطلاحی اینگونه معنی کرد: مقدّسات عبارتند از اموری که در نزدیک دین یا مذهب دارای احترام خاصی است به گونه ای که احترام آنها بر عموم واجب و هتک حرمت آن بر پیروان آن دین حرام باشد، با این دید، مقدّسات اسلامی چنین تعریف شده است: «مقدّسات عبارتند از اموری که نزد خداوند دارای احترام باشد و احترام آنها بر عموم واجب و هتک حرمت آنها حرام باشد اعم از اشخاص مانند انبیا و اوصیا یا اماکن مانند کعبه، مسجدالحرام، بیت المقدّس و سایر مساجد و یا اشیا مانند کتب آسمانی» (حسینی دشتی، ۵۵۴).

### قداست در ادیان توحیدی

در ادیان توحیدی نیز همانند دیگر ادیان، عناصری وجود دارد که دارای حرمت و جایگاه ویژه ای می باشد به نحوی که شکستن این حرمت به هیچ وجه جایز نمی باشد. از این رو برای آن عناصر به عنوان تقدیس انتزاع شده است. مصادیقی از این مقدّسات به همراه مبنای قداست در ادیان توحیدی به شرح زیر ذکر می شود.

#### مصادیقی از قداست در ادیان توحیدی<sup>۱</sup>

أ - قداست خداوند: خداوند مقدّس ترین چیز در نزد ادیان توحیدی است که در بین مسلمانان، الله و در بین یهودیان، یهوه و در بین مسیحیان پدر آسمانی خوانده می شود. دلایل زیادی بر قداست خداوند در این ادیان وجود دارد.

در مورد قداست خداوند در نزد یهودیان و مسیحیان می توان به جملاتی از کتاب مقدّس ایشان اشاره کرد. در سفر لویان فصل نوزدهم آیات ۱ و ۲ آمده است: «خداوند به موسی بدین مضمون گفت که تمامی جماعت بنی اسرائیل متکلم شده به ایشان بگو که مقدّس باشد چونکه من خدای شما مقدّس هستم» (ویلیام، ۲۲۲). همچنین در سفر لویان فصل بیست و یکم جمله ۸ آمده است: «... منم خداوند قدوس که شما را مقدّس می نمایم» (همان، ۲۲۶) علاوه بر این جملات می توان به تعدادی احکام در این دینها اشاره کرد که شاهی بر قداست خداوند در نزدشان می باشد. مانند حرمت آلوده کردن نام خداوند، حرمت سوگند دروغ به اسم خداوند، کفرگویی نسبت به خداوند و نام خداوند (همان، صص ۲۲۲، ۲۲۸ و ۲۳۲) که همه این موارد دلیلی بر مقدّس بودن خداوند در این ادیان است.

ب - قداست مکانهای مخصوص عبادت خداوند: از دیدگاه ادیان الهی مکانها که دارای قداست خاصی است، مکانهای عبادت خداوند است.

۱. در این قسمت مصادیقی از مقدّسات که در تمام ادیان توحیدی مشترک است ذکر می شود و در مباحث آینده فقط مصادیق مقدّسات در اسلام عنوان خواهد شد.

در دین یهود کنیسه ها از احترام خاصی برخوردارند و نزد مؤمنین این دین تقدیس می شود و در این کتاب مقدّس سفر لویان فصل شانزدهم جملات ۲، ۳، ۱۶، ۲۰ و ... از مقام مقدّس خداوند نام برده شده و دستور داده شده که آن را ملوث نسازند (همان، ۲۱۸).

در دین مسیحیت نیز کلیسا که محل عبادت آنها است مورد احترام می باشد و از تقدس خاصی برخوردار است، به طور مثال یک مؤمن کاتولیک به خاطر قداست محراب کلیسا از فاصله معینی نباید به آن نزدیک شود (جلالی مقدم، ۲۶). در مورد قداست مکان در کتاب مقدّس عهد جدید نیز جملاتی وجود دارد و در این زمینه هر عملی که به نحوی حرمت کلیسا را از بین ببرد ممنوع دانسته شده و تحت جرم توهین به مقدّسات مشمول مجازات می باشد. از جمله انجام هر گونه اعمال مجرمانه یا غیرمجرمانه که مخالف حرمت کلیسا باشد یا تغییر کاربری کلیسا برای غیرعبادت و غصب و اشغال کلیسا جرم شناخته شده است.<sup>۱</sup>

ج - قداست متون دینی: یکی دیگر از مواردی که در ادیان توحیدی تقدیس می شود، متون دینی آنها می باشد. در دین اسلام، قرآن و در بین یهودیان کتاب مقدّس (عهد عتیق) و در بین مسیحیان کل کتاب مقدّس مورد احترام است و از قداست برخوردار می باشد.

در بین یهودیان آنچه به عنوان کتاب مقدّس شناخته می شود شامل مجموعه ای است که شامل سه بخش می شود: اول - تورات: تورات خود را از پنج رساله (سفر خروج، سفر پیدایش، سفر لویان، سفر اعداد و سفر مثنی) تشکیل شده است و شامل روایاتی است که یهودیان منسوب به حضرت موسی(ع) می دانند و معتقدند از طرف خداوند (یهوه) مضامین آنها مستقیماً بر موسی وحی شده است.

1. [http:// www.newadvent.org/cathen/13321a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/13321a.htm)

دوم - نبییم یا نبی ها: رسالاتی است که منسوب به نبی های بنی اسرائیل می - باشد و یهودیان معتقدند این رسالات که مجموعاً ۱۹ تا است از طرف خداوند به نبی ها وحی شده است.

سوم - کتوبیم: عبارتند است از رسالات تعلیمی و تربیتی دین یهود که توسط کاهنان نوشته شده است (آشتیانی، ۷).

در بین مسیحیان کتاب مقدس شامل دو بخش می شود، بخش اول که (عهد قدیم) نام دارد همان کتاب مقدس یهودیان است<sup>۱</sup> و بخش دوم که عهد جدید (میثاق جدید) نام دارد، از رسالاتی تشکیل شده است: اول - اناجیل چهارگانه متی، مرقس، لوقا و یوحنا، دوم - اعمال رسولان که به نظر کلیسا نوشته لوقا می باشد. سوم - نامه های رسولان که به نظر کلیسا دستوراتی است که برخی از رسولان و حواریون عیسی به افراد و هیئتهای اولیه مسیحی نوشته اند و طی آن تعلیمات لازم را بیان داشته اند.<sup>۲</sup>

چهارم - مکاشفه یوحنا که عبارت است از شرح رویایی که یوحنا رسول مشاهده کرده است (آشتیانی، ۱۷).

د - قداست پیامبران و رهبران دینی: در نزد پیروان ادیان توحیدی افرادی خاص نیز مورد تقدیس می باشند. بنابر آنچه از تعالیم این ادیان استفاده می شود دایره قداست افراد متفاوت است. در بین مسیحیان برخی افراد دارای قداست هستند. از جمله، حضرت عیسی (ع)، حضرت مریم (ع) و انبیای بنی اسرائیل و همچنین روحانیت و ارباب کلیسا.

۱. مسیحیان معتقدند خداوند در دوران قدیم با ابراهیم و اعقاب او و سپس به وسیله موسی با بنی اسرائیل عهد و پیمان برقرار کرده و آنان را به عنوان قوم برگزیده و در مقابل نیز آنان را به انجام تکالیفی موظف ساخته است از این رو آنچه در رسالات مقدس یهودیان آمده است بازگوکننده عهد قدیم است که از جانب خدا الهام گردیده است. از این رو عهد قدیم برای مسیحیان کلام الله محسوب می شود و مقدس و معتبر است (آشتیانی، ۱۳).

۲. نامه های رسولان مشتمل بر ۲۰ نامه می باشد، ۱۳ نامه منسوب به پاولوس، ۳ نامه منسوب به یوحنا، ۲ نامه منسوب به پطروسی، ۱ نامه منسوب به یعقوب و ۱ نامه منسوب به یهودا.

در بین یهودیان نیز حضرت موسی(ع) و دیگر پیامبران بنی اسرائیل مقدّس می باشند. علاوه بر اینها کاهنان (روحانیون دین یهود) نیز در نزد یهودیان مقدّس می باشند. علاوه بر موارد فوق شمار دیگری از مقدّسات همانند فرشتگان الهی مخصوصاً روح القدوس (جبرئیل) و نیز بهشت، برخی از شعائر و مناسک، برخی اشیاء، زمانها (اعیاد) نیز در این ادیان وجود دارد.

### مقدّسات در اسلام

اموری که در دین اسلام به عنوان مقدّس مطرح شده است به طور کلی به چند قسمت تقسیم می شود. برخی از این امور مربوط به اعتقادات در امور ماوراءالطبیعه است و برخی دیگر مربوط به امور غیرماوراءالطبیعه می باشد که این قسم خود شامل اشخاص مقدّس، مکانهای مقدّس، زمانهای مقدّس و اشیاء مقدّس می شود.

### اعتقادات در امور ماوراءالطبیعه

خداوند: در دین مقدّس اسلام خداوند مقدّس ترین چیز است و می توان گفت، که دیگر مقدّسات نیز مقدار قداستشان بستگی به میزان تقرب و منزلتی که در نزد خداوند دارند، بر می گردد. به همین جهت، در قرآن کریم آمده است: «اوست خدای یکتایی که غیر او خدایی نیست سلطان مقتدر عالم، پاک از هر نقص و آلایش و منزّه از هر عیب و ناشایست ایمنی بخش...»<sup>۱</sup> به خاطر همین قداست زیادی که خداوند در بین مسلمانان دارد، او را هر صبح و شام به بزرگی یاد می کنند و هرگونه عملی را که موجب تحقیر، سخره، توهین و انکار خداوند شود، ممنوع می دانند و از آن دوری می کنند.

ب - ملائکه الله: جبرئیل، ماروت، هاروت، میکال، ملک الموت و مالک از ملائکی هستند که در قرآن کریم از آنان یاد شده است و بنابر آیات قرآن کریم، ملائکه

۱.سوره حشر آیه ۲۳ «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ».

الله رسولان الهی هستند<sup>۱</sup> که به تدبیر امور جهان مشغولند و به هیچ وجه مخالف خداوند رفتار نمی کنند. اعمالشان به دستور خداوند است و بدون رضایت او کاری نمی کنند (سوره انبیاء آیات ۲۸ و ۲۷) و همچنین دائماً مشغول حمد و تقدیس خداوند هستند (سوره بقره آیه ۳۰). ایمان به ملائکه در کنار ایمان به خداوند، پیامبران و کتب آسمانی و آخرت بر مؤمنان لازم شمرده شده است (سوره بقره آیه ۱۷۶) و دشمنی با فرشتگان کفر خوانده شده است (سوره بقره آیه ۱۷۶).

با توجه به همین آیات است که در فقه اسلامی انکار ملائکه و دشمنی با آنان کفر شمرده شده و جزو مصادیق ارتداد ذکر شده است. برخی دلیل این حرمت ویژه را عصمت ملائکه در نزد مسلمانان ذکر کرده اند (یوسفیان و شریفی، ۳۳۴).

ج - اساس دین اسلام و احکام ضروری آن: یکی دیگر از اموری که مورد تقدیس مسلمانان قرار دارد، اساس دین اسلام و یا به عبارت دیگر ضروریات دین اسلام می باشد، به طوری که در نزد مسلمانان انکار ضروریات دینی کفر و ارتداد محسوب می شود و موجب مجازات است. ضروریات دین اسلام عبارت است از آن اعتقادات و احکامی که علم یقینی به وجود آنها و بودن آنها از دین داریم؛ مانند وجود خداوند، ملائکه، قیامت، پیامبر و ائمه و وجوب اعمالی؛ همانند، نماز، روزه، جهاد، زکات، خمس، امر به معروف و نهی از منکر و غیره و همچنین حرمت اعمالی مانند شرب خمر، ربا، زنا، لواط، قذف و نجاست خوک و سگ و خون دیگر احکامی که ضرورتاً جزو دین به شمار می آید. در همین راستا است که شعائر خداوند تعظیمش واجب شمرده شده و در قرآن آمده است: «هرکس تعظیم نماید نشانه های خداوند را پس به درستی که این کار از پرهیزکاری دلهاست» (سوره حج آیه ۳۳). با توجه به همین قداست است که برخی از فقها هرگونه ترک تعظیم شعائر را که موجب اهانت به دین شود حرام دانسته اند (نراقی، ۳۱).

۱. سوره انعام آیه ۶۱، فاطر آیه ۱، نحل آیات ۲۸ و ۳۲، حج آیه ۷۵.

د - اساس آیینهای زردشتی<sup>۱</sup>، کلیمی و مسیحی: با توجه به اینکه این ادیان در نزد مسلمانان، از ادیان آسمانی می باشند، لذا تعالیم اساسی این ادیان با دین اسلام مخالفتی نداشته و حتی مبشر آیین اسلام نیز می باشد، بنابراین هرگونه توهین به این ادیان که برگشت به دین اسلام نماید جرم می باشد و شخص موهن، مستحق مجازات می باشد.

### اشخاص مقدّس

یکی از امور مقدّس در دین اسلام قداست اشخاص می باشد؛ در دین اسلام کسانی از قداست برخوردارند که دارای مقام عصمت باشند و دلیل اصلی قداست این ذوات مقدّس همان عصمتشان می باشد که از هرگونه پلیدی، گناه و خطاء به دور می باشد. کسانی هستند که خداوند آنان را از بین انسانها اختیار نموده و آنها را رسول، نبی و ولی خود قرار داده است.

رسول گرامی اسلام(ص): بی شک مقدّس ترین فرد در بین مسلمانان وجود پاک رسول گرامی اسلام(ص) است. کسی که تمام هستی اش را وقف خدمت و ارشاد بشریت نموده است. پاکترین، مهربانترین و دلسوزترین مصلح تاریخ که زیباترین الگوی انسانیت در جامعه بشری می باشد.

براساس آیات قرآن اطاعت، دوستی و فرستادن درود بر او واجب شمرده شده است(سوره نساء آیه ۵۹ و احزاب آیه ۵۶) و اذیت کنندگان او مورد لعنت خداوند در دنیا و آخرت قرار گرفته اند(سوره احزاب آیه ۵۷) و حتی مسلمانان از بلند کردن صدای خود بالاتر از صدای او در محضری نهی شده اند(سوره حجرات آیه ۲). همین

۱. در خصوص آیین زردشتی اتفاق نظر وجود ندارد و اینکه آیا زردشتیان اهل کتاب هستند یا خیر؟ اختلاف نظر وجود دارد. مشهور فقهای شیعی آیینهای مسیحیت، یهودیت و زردشت را اهل کتاب می دانند (ر.ک. عمید زنجانی، ۶۶) و گروهی از فقها، زردشتیان را شبه اهل کتاب می دانند (امام خمینی(ره)، ۴۹۷). در قرآن زردشتیان به عنوان مجوس نام برده شده اند و علت اینکه برخی از فقهای شیعی، مجوس را شبه اهل کتاب نامیدند براساس حدیثی از پیامبر(ص) است که فرمود «با مجوسیان همان روشی را در پیش گیرید که با اهل کتاب آن روش را داشته اید» (الزحیلی، ۵۸۸۰).

امر سبب تدوین یک قانون مسلم در نزد تمام مذاهب اسلامی مبنی بر لزوم مجازات کسی که به پیامبر ناسزا بگوید، شده است و علاوه بر تشریح جرم سب النبى و مجازات قتل برای مرتکب آن در فقه اسلامی چنین کسی را مرتد نیز شمرده اند.

ب- انبیای عظام: علاوه بر وجود مقدس پیامبر اسلام (ص)، انبیای دیگر نیز در نزد مسلمانان مقدس و مورد احترام می باشند. آیات زیادی از قرآن دلالت دارد که خداوند متعال برای هدایت انسانها پیامبرانی را فرستاده است (سوره روم آیه ۴۷ و رعد آیه ۳۸). تعداد این پیامبران بنابر آنچه از روایات استفاده می شود مختلف است ولی مشهور این است که از طرف خداوند یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر فرستاده شده است (احسان بخش، صص ۳۴۶-۳۴۹).

دلیل قداست پیامبران همان مقام عصمتشان می باشد، که علمای ما در کتب عقاید به وسیله آیات و روایات عصمت آنان را ثابت نموده اند (قلعه کهنه، ۱۳۱).

درست است که معتقدیم تعداد انبیا یکصد و بیست و چهار هزار نفر می باشد ولی از این تعداد فقط اسامی حدود یکصد نفر برای ما مشخص می باشد، نام تعدادی از آنها که در قرآن کریم آمده، عبارتند از: آدم، ادریس، نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، یعقوب، یوسف، ایوب، هارون، خضر، اسماعیل، الیاس، الیسع، ذی الکفل، داوود، سلیمان، زکریا، یحیی، یونس، موسی، عیسی و محمد (ص).

علما و فقهای اسلامی کامل دانستن انبیا و لزوم احترام به آنان را از ضروریات دین مبین اسلام دانسته اند، از این رو هر کس را که نسبت به انبیا توهین کند و یا آنان را انکار کند، مستحق مجازات دانسته اند.

ج - ائمه اثنی عشر (ع) و حضرت فاطمه زهرا (س): امامان دوازده گانه و حضرت فاطمه (ع) در نزد شیعیان دارای احترام خاص و قداست هستند و دلیل این قداست را عصمت این افراد می دانند که به وسیله آیه تطهیر برایشان ثابت شده است: «همانا خداوند اراده کرده است که از شما اهل بیت بدی را دور کند و شما را پاک



گرداند پاک گردانیدنی» (سوره احزاب آیه ۳۳). علاوه بر این علما، ائمه (ع) و فاطمه (س) را به منزله نفس و خود پیامبر دانسته اند، از این رو همان احترامی که برای پیامبر لازم است برای ایشان نیز لازم شمرده اند.

عصمت ائمه (ع) و فاطمه زهرا (س) و لزوم احترام به آنان نزد شیعیان ثابت می باشد و حتی در بین علما ادعای اجماع شده است (نجفی، ۴۳۵). روایات زیادی نیز وجود دارد که خون توهین کننده به این ذوات مقدّس را حلال شمرده است، به عنوان نمونه دو روایت که مورد استناد فقها قرار گرفته است را ذکر می کنیم:

روایت اول، شخصی از امام صادق (ع) سؤال می کند در مورد مردی که به حضرت علی (ع) دشنام می دهد و از او تبری می جوید چه می فرمایید حضرت جواب دادند: به خدا سوگند خونس حلال است و هزار تایی از آنها به اندازه یک نفر از شما ارزش ندارد، او را واگذار (الحرالعاملی، ۴۶۱).

روایت دوم، یکی از اصحاب امام موسی بن جعفر (ع) خدمت حضرت می رسد و می گوید: از محمد بن بشیر شنیدم که گفت (نسبت به شما) شما آن موسی بن جعفری که امام ما است نیستی. وقتی حضرت شنید سه مرتبه او را لعنت کردند. پس راوی سؤال می کند اگر چنین حرفی را از او شنیدم آیا خونس بر من مباح است همچنانکه خون دشنام دهنده به پیامبر مباح است. امام فرمودند: به خدا سوگند حلال است، به خدا سوگند خونس حلال است و خونس را برای تو و هر کس که چنین حرفی را از او بشنود حلال گردانیدم. سپس راوی می پرسد چنین سخنانی سب شما محسوب نمی شود. امام می فرماید چنین کسی سب کننده خداوند و پیامبر او و پدرانم و من می باشد، پس راوی می پرسد اگر چنین کسی را در حالی که نمی ترسم از اینکه خون بی گناه ریخته می شود به قتل نرسانم آیا گناه کرده ام؟ امام (ع) می فرمایند: بله، گناه تو از او بیشتر است بدون اینکه از گناه او کم شود، مگر نمی دانی که برترین شهدا در روز قیامت کسانی هستند که خداوند و رسولش را یاری می کنند (همان، ۴۶۱).

### مکانهای مقدّس

از نظر اسلام مکانها از حیث ارزش و احترام با هم مساوی نیستند، از این رو برخی از مکانها هستند که دارای ارزش و احترام می باشند. بدین جهت خداوند در آیاتی از قرآن کریم به برخی مکانها قسم یاد می کند و قسم یاد کردن خداوند به این مکانها، نشانه ارزش والای این مکانهاست،<sup>۱</sup> و همچنین از برخی مکانها، در قرآن کریم به عنوان مقدّس و مبارک یاد شده است.<sup>۲</sup>

نمونه هایی از مکانهای مقدّس در اسلام را بر می شماریم.

أ - کعبه: کعبه از مقدّس ترین مکانها در نزد مسلمانان می باشد و خداوند ان را خانه امن خود قرار داده است و از پیامبران الهی ابراهیم و اسماعیل پیمان گرفته است که ان را پاک گردانند (سوره بقره آیه ۱۲۵ و سوره حج آیه ۲۶) و اولین خانه ای است که برای عبادت خدا بنا شده و در آن برکت و هدایت خلق قرار داده شده است (سوره ال عمران آیه ۹۶) و نشانه های ربوبیت خداوند در آن به طور آشکار نمایان است (سوره ال عمران آیه ۹۷). با توجه به همین قداست است که فقهای اسلامی آلوده نمودن عمدی کعبه را مستوجب مجازات اعدام دانسته اند (نجفی، ۶۰۰).

ب - مساجد: یکی از مکانهای مقدّس در اسلام مساجد می باشد که به خاطر قداستشان در فقه اسلامی احکام زیادی بر آنها مترتب شده است، مساجد از حیث شرافت و قداست با هم متفاوت می باشند و در بین آنها مسجدالحرام، مسجدالنبی و مسجدالاقصی از شرافت بیشتری برخوردار است، به نحوی که حتی دخول در آنها، مشروط به اسلام و طهارت است (امام خمینی، صص ۳۸، ۵۲ و ۶۲).

۱. سوره تین آیات ۲ و ۳ «والتین والزیتون و طور سینین و هذا البلد الامین» و سوره طور آیات ۱ تا ۶ «والطور والکتاب مسطور فی رق منشور و البیت المعمور و السقف المرفوع و البحر المسجور».

۲. سوره طه آیات ۱۱ و ۱۲ «فلما اتاها نودی یا موسی»، «انی انا ربک فاخلع تعلیک انک بالواد المقدس طوی» و سوره مائده آیه ۲۵.

ج - مشاهد مشرفه: مشاهد مشرفه که عبارت است از محل دفن معصومین(ع) برای مسلمانان مخصوصاً شیعیان از احترام ویژه ای برخوردار است، به نحوی که برخی از احکام مساجد را نیز در آن جاری می دانند، از قبیل وجوب طهارت (از حدث اکبر) برای ورود به آن، از این رو می بینیم علما کسانی را که به هر نحوی عملی انجام دهند که موجب هتک حرمت این مکانها شود، مستحق تعزیر دانسته اند (نجفی، ۳۷۴).

### زمانهای مقدّس

یکی دیگر از موارد قداست در دین اسلام قداست برخی زمانها است. زمانها نیز از حیث شرافت و ارزش با هم مساوی نیستند و برخی از آنها نسبت به برخی دیگر دارای قداست و شرافت هستند. از آیات قرآن استفاده می شود که برخی ایام منتسب به خداوند است(سوره ابراهیم آیه ۵) و به خاطر همین دارای ارزش و قداست می باشد. زمانهایی که در اسلام به گونه ای از قداست برخوردارند عبارتند از:

شب قدر: با ارزش ترین زمانها در دین اسلام همین شب قدر است که در قرآن کریم نیز این شب بهتر از هزار ماه دانسته شده است(سوره قدر آیه ۲).

ماه مبارک رمضان: یکی دیگر از زمانهای مقدّس در نزد مسلمانان ماه مبارک رمضان می باشد که دارای قداست خاصی نسبت به ماههای دیگر است، نقل شده است که حضرت علی(ع) یکی از اصحاب را که در ماه مبارک رمضان شراب نوشیده بود حد شراب خمر زد و سپس پس از یک شب حبس، روز بعد بیست ضربه تازیانه زد. وقتی علت این بیست ضربه تازیانه از حضرت پرسیده شد، حضرت جواب دادند: آن هشتاد تازیانه را برای شرب خمر زدم و این بیست تازیانه را برای این زدم که حرمت این ماه را رعایت نکرده است (حرعاملی، ۴۷۴).

ماههای حرام: یکی دیگر از زمانهایی که در اسلام نسبت به دیگر زمانها دارای احترام ویژه ای می باشد، ماههای حرام است که عبارتند از رجب، ذیقعد، ذیحجه و محرم؛ خداوند مسلمانان را از شکستن حرمت این ماهها نهی نموده است: «ای اهل

ایمان، حرمت شعائر خداوند و ماه حرام را نگه دارید» (سوره مائده آیه ۲). همچنین حلال شمردن حرمت این ماهها را موجب افزایش کفر دانسته است (سوره توبه ۳۷). در این چهار ماه، مسلمانان از جنگ و ظلم و ستم در حق خود و دیگران نهی شده اند. به همین خاطر است که هر کس به وسیله قتل در این ماهها حرمت آن را از بین ببرد علاوه بر دیه قتل باید به اندازه یک سوم دیه بیشتر بپردازد (امام خمینی، ۵۵۷). اعیاد مذهبی: یکی دیگر از زمانهای مقدس در دین اسلام اعیاد اسلامی است؛ مانند، روز جمعه، عید فطر، عید قربان و... با توجه به همین قداست است که فقهای اسلامی، کسی را که در چنین زمانهایی مرتکب زنا شود علاوه بر حد، مستحق تعزیر دانسته اند (مجلسی، ۱۳/۸۹).

### اشیاء مقدس

یکی دیگر از مواردی که در دین اسلام مقدس به حساب می آید، برخی اشیای مقدس است. با اینکه، این اشیا از جهت مادی با اشیا دیگر فرقی ندارد، ولی از حیث معنوی دارای ارزش ویژه ای می باشد، از این رو بدین جهت مورد احترام و تقدیس مسلمانان قرار می گیرد. اشیای مقدس در دین اسلام عبارتند از:

أ - قرآن کریم: مقدس ترین شیء در نزد مسلمانان قرآن کریم می باشد. این معجزه جاودان و کلام خداوند که در پاک ترین زمانها بر قلب مقدس و نورانی اشرف مخلوقات تنزیل یافته و با کتب آسمانی قبل از خود تصدیق شده است، کتابی است که غیرقابل تحریف است و تمسک کردن به آن باعث هدایت و نجات انسان می باشد (همو، ۱۰۸/۲۳). در مورد فضیلت قرآن پیامبر گرامی اسلام چنین فرموده است:

«قرآن شریف از هر چیز به جز خدا برتر است هر کس به قرآن احترام بگذارد محققاً خدا را احترام کرده و هر که قرآن را احترام نکند حرمت خداوند را سبک شمرده است و حرمت قرآن بر خداوند مانند حرمت پدر بر پسر است» (طباطبایی بروجردی، ۷).

ب- حجرالاسود: یکی دیگر از اشیایی که نزد مسلمانان مورد احترام شدید می باشد حجرالاسود است و در مورد فضیلت آن روایات زیادی نقل شده است، در این زمینه رسول گرامی اسلام فرموده است: «این سنگ دست راست خداوند در روی زمین است» (کلینی، ۴۰۶) و تنها سنگی است که برای دست زدن به آن و بوسیدن آن از طرف پیامبر و ائمه (ع) سفارش شده است (همو، ۴۰۸) و آن را از درهای بهشت دانسته اند (همو، ۴۰۹).

ج- ضرایح مقدّسه: یکی دیگر از اشیای مقدّس در نزد مسلمانان، ضرایحی است که بر روی قبر بزرگان دین بوده و مورد احترام مسلمانان، مخصوصاً شیعیان می باشد، و هرگونه بی احترامی نسبت به آن موجب مجازات شخص خواهد شد، بدین جهت می بینیم، برخی علما آلوده کننده این ضرایح را مستحق تعزیر دانسته اند (امام خمینی، ۱۹۹).

د - تربت امام حسین (ع): یکی دیگر از اشیای مقدّس در بین شیعیان تربت امام حسین (ع) می باشد، که مورد احترام آنان می باشد، و سفارش شده اند به همراه داشتن آن با خود و تنها خاکی است که فقها خوردن آن را برای مداوا تجویز نموده اند (مجلسی، ۱۱۹/۹۸) و در روایات دوی هر دردی شمرده شده است. امام صادق (ع) می فرمایند: «در خاک قبر حسین (ع) شفای هر دردی است و آن دوی اکبر است» (همو، ۱۲۴).

### ماهیت جرم توهین

آزادی معنوی افراد، همانند آزادی تن آنان یکی از موهبتهای الهی است که رعایت آن لازم شمرده شد، بنابراین ارج نهادن به حرمت و شرافت خانوادگی یا شغلی یا اجتماعی اشخاص و همچنین مقدّسات و باورهای مذهبی آنان و جلوگیری از تعرض و هتک شدن شخصیت، اعتبار و معتقداتشان در چهارچوب نظامات و قوانین، لازمه حیات اجتماعی جوامع می باشد. حمایت از این نوع آزادیها دارای سابقه تاریخی

فراوانی است، به گونه ای که می توان گفت کلیه ادیان الهی و قوانین بشری هر گونه تعرض به آزادیهای معنوی را تحت عناوین مجرمانه ای مانند افترا، قذف فحاشی، توهین، اهانت به مقدّسات قابل تعقیب کیفری و مستوجب عقوبتهای اخروی و دنیوی دانسته اند (ولیدی، ۲۵۷) و امروزه نیز در اکثر قوانین اساسی ملل جهان این گونه آزادیها به رسمیت شناخته شده و همچنین مورد حمایت قوانین بین المللی نیز قرار گرفته است.<sup>۱</sup> تعرض به آنها بر طبق قوانین به عنوان یک عمل مجرمانه ممنوع شده است. به همین مناسبت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصل بیست و دوم، حیثیت افراد در صدر اموری قرار گرفته که از تعرض مصون مانده است.<sup>۲</sup>

در تعالیم مقدّس اسلامی نیز در راستای حمایت از حیثیت و شرافت معنوی افراد، هرگونه بداندیشی، سوء ظن، بهتان، سخن چینی، غیبت و فحاشی نسبت به دیگران از جمله گناهان کبیره و مخالف اخلاق حسنه برشمرده شده و برای نسبت دروغ، زنا و لواط به کسی دادن تحت عنوان جرم قذف مجازات شلاق تعیین شده و در مواردی که شخص از حیثیت و شرافت معنوی بالایی برخوردار باشد، دادن چنین نسبتی منجر به قتل او می شود.

### مفهوم توهین

أ - مفهوم لغوی توهین: توهین از ماده وهن گرفته شده، واژه وهن به معنای سستی است. «توهین یعنی: سست کردن، سست گردانیدن، ضعیف گردانیدن، خوار کردن، خوار شمردن و حقیر و سبک داشتن» (دهخدا، ۶۲۷۸). معمولاً در زبان عربی به جای کلمه توهین کلمه اهانت استفاده می شود. کلمه اهانت در فرهنگ فارسی به معنای خوار کردن، سست کردن و سبک شمردن معنی شده است (عمید، ۲۶۸). در

۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۲

۲. اصل ۲۲ قانون اساسی مقرر می دارد «حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز می کند».

تفسیر مفردات قرآن نیز وهن به ضعف از حیث خلق و خلق معنی شده است (عاطف الزین، ۹۴۵).

ب - مفهوم اصطلاحی توهین: هر چند برخی از حقوقدانان ادعا کرده اند که کلمه توهین به قدری کشدار است که نمی توان آن را تعریف نمود، بدین جهت بر عهده هیأت منصفه دانسته اند که با توجه به مقام، اوضاع و احوال، موهن بودن عمل را تشخیص دهد (گارو، ۷۵۶)، ولی عده ای از حقوقدانان توهین را چنین تعریف کرده اند. مراد از توهین در اصطلاح حقوقی همان معنی عرفی آن است، از این رو توهین عبارت است از هرگونه عملی که به نحوی از انحا در حیثیت متضرر از جرم (مهتوک)، نوعی وهن وارد کند، به عبارت دیگر، می توان توهین را در معنای عام آن چنین تعریف نمود. توهین عبارت از هر فعل یا ترک فعل اعم از گفتار، رفتار، کتابت و اشارت است که به نحوی از انحا در حیثیت و شرافت طرف جرم، وهن وارد آورد و در معنای خاص عبارت است از نسبت دادن هر امر وهن آور، اعم از دروغ و راست و به هر وسیله و طریقه ای که باشد؛ به عبارت دیگر، هر فعل یا ترک فعلی که از نظر عرف و عادت موجب کسر شأن یا باعث تخفیف یا پست شدن طرف گردد، توهین تلقی می شود (پاد، ۳۳۹).

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا توهین فقط شامل الفاظ رکیک و فحاشی است یا اینکه اعمال و حرکات را نیز در بر می گیرد؟ ماده واحده تفسیر مواد (۵۱۳)، (۵۱۴)، (۶۰۷)، (۶۰۹) قانون مجازات اسلامی و بندهای (۷) و (۸) ماده (۶) و مواد (۲۶) و (۲۷) قانون مطبوعات مصوب مجلس شورای اسلامی<sup>۱</sup> در تاریخ ۱۳۷۹/۱۰/۴ بیان می دارد که از نظر مقررات کیفری اهانت و توهین و... عبارت است از بکار بردن الفاظی که صریح یا ظاهر باشد و یا ارتکاب اعمال و انجام حرکاتی که با لحاظ عرفیات جامعه و با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و موقعیت

۱. متن مواد یاد شده در بحث عنصر قانونی خواهد آمد.

اشخاص موجب تخفیف و تحقیر آنان شود و با عدم ظهور الفاظ توهین تلقی نمی گردد.<sup>۱</sup> با توجه به این ماده واحده، نتیجه ای که حاصل می شود این است که اعمال و حرکات نیز از مصادیق توهین به حساب می آید.

در منابع اسلامی نیز کلمه اهانت و کلمات هم ریشه آن آمده است، از جمله در قرآن کریم در آیات مختلفی کلماتی چون «وهن، موهن، وهناً، اوهن، لاتهنوا» به کار برده شده و در همان معنای لغوی به کار رفته است.<sup>۲</sup> در فقه اسلامی جرمی به عنوان توهین یا اهانت مطرح نشده است، بلکه توهین در فقه با کلمات قذف و سب که از جرایم حدی می باشد و با کلمات تأذی، تعریض و هجو که از جرایم تعزیری می باشند، مطرح شده است در قوانین جزایی کشورهای عربی نیز غالباً جرم قذف و سب عنوان شده است و کمتر از اهانت نام برده شده است.

در منابع اسلامی یکی از مصادیق توهین به مقدّسات، لفظ سب عنوان شده است، این کلمه در فرهنگ های فارسی توهین و دشنام ترجمه شده است و شباهت زیادی با توهین دارد به گونه ای که حتی برخی از حقوقدانان عرب زبان در مورد تفاوت آن با توهین نتوانسته اند ضابطه ای مشخص کنند، ولی بعضاً عنوان کرده اند که توهین دایره ای وسیعتر از سب دارد، لذا هر سبی توهین می باشد، ولی برخی حالات وجود دارد که توهین محسوب می شود ولی سب بر آن صادق نیست (الشورایی، ۱۷۶).

۱. روزنامه رسمی شماره ۱۶۲۸۱-۱۰/۲۵/۱۳۷۹.

۲. سوره آل عمران آیات ۱۳۹ «ولاتهنوا ولا تحزنوا و انتم الاعلون کنتم مؤمنین» و ۱۴۶ «و کاین من نبی قاتل معه ریبون کثیر فما وهنوا لما اصابهم فی سبیل الله و ما ضعفوا و ما استکانوا والله یحب الصابین»، نساء آیه ۱۰۴ «ولاتهنوا فی ابتغاء القوم ان تکونوا تالمون فانهم یالمون کما تالمون و ترجون من الله ما لا یرجون و کان الله علیماً حکیماً»، مریم آیه ۴ «قال رب انی وهن العظم منی و اشتعل الرأس شیباً و لم اکن بدعائک رب شقیماً»، عنکبوت آیه ۴۱ «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیئناً و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون»، لقمان آیه ۱۴ «و وصینا الانسان بوالدیه حملته امه وهناً علی وهن و فضاله فی عامین ان اشکر لی و لو ادیک الی المصیر» و سوره محمد آیه ۳۵ «لاتهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون و الله معکم و لن یتروکوا اعمالکم».



### عناصر توهین

برای اینکه یک عمل توهین محسوب شود باید عنصر قانونی، عنصر مادی و عنصر معنوی آن محقق گردد.

#### أ - عنصر قانونی

تا قبل از تصویب قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۷۵، از اهانت به مقدّسات مذهبی صرفاً در قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۶ نام برده شده بود. ماده ۶ قانون مذکور مقرر می دارد: «نشریات جز در موارد اخلاص به مبانی و احکام و حقوق عمومی که در این فصل مشخص می شوند آزادند که موارد ذیل از جمله آنهاست: اهانت به دین مبین اسلام و مقدّسات آن و همچنین اهانت به مقام معظم رهبری و مراجع مسلم تقلید؛- افترا به مقامات، نهادها، ارگانها و هر یک از افراد کشور و توهین به اشخاص حقیقی و حقوقی که حرمت شرعی دارند اگر چه از طریق انتشار عکس یا کاریکاتور باشد...».

ضمانت اجرای کیفری تخطی از بند ۷ ماده ۶ قانون مطبوعات را نیز مواد ۲۶ و ۲۷ مصوّب مشخص نموده است. ماده ۲۶ چنین مقرر می نماید: «هر کس به وسیله مطبوعات به دین مبین اسلام و مقدّسات آن اهانت کند، در صورتی که به ارتداد منجر شود حکم ارتداد در حق وی صادر و اجرا و اگر به ارتداد نیانجامد، طبق نظر حاکم شرع براساس قانون تعزیرات با وی رفتار خواهد شد.» و در ماده ۲۷ نیز می خوانیم: «هرگاه در نشریه ای به رهبر یا شورای رهبری جمهوری اسلامی ایران و یا مراجع مسلم تقلید اهانت شود، پروانه آن نشریه لغو و مدیر مسؤول و نویسنده مطلب به محاکم صالحه معرفی و مجازات خواهند شد»، بنابراین تا قبل از تصویب قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۷۵ با توجه به اصل قانونی بودن جرایم و مجازاتها صرفاً کسانی که از طریق مطبوعات به مقدّسات مذهبی اهانت می کردند قابل تعقیب کیفری

بودند، هر چند که محاکم با استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی<sup>۱</sup> و ماده ۲۱۴ آیین دادرسی کیفری<sup>۲</sup> با رجوع به منابع معتبر فقهی حکم به مجازات اهانت کننده می دادند. قانونگذار در سال ۱۳۷۵ فصل دوم از کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی را به اهانت به مقدّسات مذهبی و سوء قصد به مقامات داخلی اختصاص داد و به این ترتیب خلاء قانونی موجود را برطرف کرد. ماده ۵۱۳ مجازات اسلامی مقرر می دارد: «هر کس به مقدّسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه طاهریین(ع) یا حضرت صدیقه طاهره(س) اهانت کند، اگر مشمول حکم ساب النبی باشد اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد». و مواد ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۹، ۶۹۷ و ۶۹۸ نیز عنصر قانونی جرم توهین<sup>۳</sup> را تشکیل می دهد.

۱. اصل ۱۶۷ مقرر می دارد «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیاید و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد».

۲. ماده ۲۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری سال ۱۳۷۸ مقرر می دارد «رأی دادگاه باید مستدل و موجه بوده و مستند به مواد قانون و اصولی باشد که براساس آن صادر شده است. دادگاه مکلف است حکم هر قضیه را در قوانین مدون بیاید و اگر قانونی در خصوص مورد نباشد با استناد به منابع فقهی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و دادگاه ها نمی توانند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض یا ابهام قوانین مدون از رسیدگی به شکایات و دعاوی و صدور حکم امتناع ورزند».

۳. ماده ۶۰۸ اعلام می دارد: «توهین به افراد از قبیل فحاشی و استعمال الفاظ رکیک چنانچه موجب حد قذف نباشد به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه و یا پنجاه هزار ریال تا یک میلیون ریال جزای نقدی خواهد بود».

ماده ۶۰۹ اشعار می دارد: «هر کس با توجه به سمت یکی از رؤسای سه قوه یا معاونان رئیس جمهور یا وزرا یا یکی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی یا نمایندگان مجلس خبرگان یا اعضای شورای نگهبان یا قضات یا اعضای دیوان محاسبات یا کارکنان وزارتخانه و مؤسسات و شرکتهای دولتی و شهرداریها در حال انجام وظیفه یا به سبب آن توهین نماید به سه تا شش ماه حبس و یا تا ۷۴ ضربه شلاق و یا پنجاه هزار تا یک میلیون ریال جزای نقدی محکوم می شود».

ماده ۶۱۹ مقرر می دارد: «هر کس در اماکن عمومی یا معابر، متعرض یا مزاحم اطفال یا زنان بشود یا با الفاظ و حرکات مخالف شوون و حیثیت به آنان توهین نماید به حبس از دو تا شش ماه و تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهد شد».

ماده ۶۹۷ مقرر می دارد: «هر کس به وسیله اوراق چاپی یا خطی یا به وسیله درج در روزنامه و جراید یا نطق در مجامع یا به هر وسیله دیگر به کسی امری را صریحاً نسبت دهد یا آنها را منتشر نماید که مطابق قانون آن امر جرم محسوب می شود و نتواند صحت آن اسناد را ثابت نماید جز در مواردی که موجب حد است به یک ماه تا یک سال حبس و تا ۷۴ ضربه شلاق یا یکی از آنها حسب مورد محکوم خواهد شد».

ماده ۶۹۸ اشعار می دارد: «هر کس به قصد اضرار به غیر یا تشویق اذهان عمومی یا مقامات رسمی به وسیله نامه یا شکوائیه یا مرسلات یا عرایض یا گزارش یا توزیع هرگونه اوراق چاپی یا خطی یا امضا یا بدون امضا اکاذیبی

**ب - عنصر مادی**

شرایط تحقق عنصر مادی جرم توهین به شرح ذیل است.

اول، انجام عمل مادی وهن آور: اولین شرط تحقق جرم توهین انجام عمل وهن آور است، با توجه به کلی بودن توهین و عام بودن آن، یک عمل مادی وهن آور ممکن است به صورت کتبی یا شفاهی، حضوری یا غیابی، به وسیله گفتار یا کردار یا کتابت باشد یا بدون این وسایل صورت گیرد. همچنین ممکن است، هدف واهن از اعمال مادی توهین آمیز، لکه دار ساختن حیثیت و شرافت باشد، همانند نسبتهایی که صداقت و راستی و درستی اشخاص ذی صلاح را لکه دار می نماید و یا ممکن است منظور واهن پایین آوردن آبرو و شرافت و کسر شأن باشد، بدین ترتیب فحاشی، ناسزای خفت آور، شعارهای تمسخرآمیز یا نسبت دادن عملی که باعث جریحه دار شدن احساسات مردم می گردد و یا حتی ترک ادب ممکن است از مصادیق توهین محسوب شود (شامبیاتی، ۴۷۱/۱)، بنابراین، مشخص می شود که تشخیص توهین امری است که باید با توجه به اوضاع و احوال قضیه و شخصیت طرف جرم که مورد اهانت قرار گرفته است و عرف موجود صورت پذیرد.

باید توجه داشت که راست بودن یا دروغ بودن نسبتهای وارده در جرم توهین شرط نیست و همچنین موهون شدن طرف نیز ضرورت ندارد، بلکه گفتار یا رفتار واهن و به طور کلی اعمال توهین آمیز از نظر عرف باید سبک و وهن آور باشد. با توجه به آنچه ذکر شد، نمی توان برای توهین مصادیق معدودی ذکر کرد و اگر مصادیقی هم ذکر شود از باب تمثیل می باشد؛ مانند، ماده ۶۰۸ قانون مجازات اسلامی که فحاشی و استعمال الفاظ رکیک را توهین دانسته است. ماده ۶۰۸ مقرر می دارد:

---

را اظهار نماید یا با همان مقاصد اعمالی را برخلاف حقیقت رأساً یا به عنوان نقل قول به شخص حقیقی یا حقوقی یا مقامات رسمی تصریحاً یا تلویحاً نسبت دهد اعم از اینکه از طریق مزبور به نحوی از انجا، ضرر مادی یا معنوی به غیر وارد شود یا نه علاوه بر اعاده حیثیت در صورت امکان باید به حبس از دو ماه تا دو سال و یا شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم شود».

«توهین به افراد از قبیل فحاشی و استعمال الفاظ رکیک چنانچه موجب حد قذف نباشد به مجازات شلاق تا (۷۴) ضربه یا پنجاه هزار تا یک میلیون ریال جزای نقدی خواهد بود».

دوم، مشخص بودن موضوعی که مورد اهانت واقع می شود: شرط دیگر تحقق جرم توهین این است که طرف توهین باید مشخص باشد، از این رو اگر کسی کلمات اهانت آمیز را ادا کرد که مشخص نشود، متوجه چه کسی یا چه موضوعی است نمی توان کار او را جرم توهین دانست (همو، ۱۹۴/۳).

### اقسام توهین

با توجه به قوانین و مقررات کیفری و نیز آرا و نظرات حقوقدانان می توان برای جرم توهین دو نوع تقسیم ذکر کرد: اول، تقسیم جرم توهین به عام و خاص، دوم، تقسیم جرم توهین به ساده و مشدد.

### تقسیم توهین به عام و خاص

توهین در یک تقسیم بندی کلی به توهین در مفهوم عام و توهین در مفهوم خاص تقسیم می گردد.

أ - توهین در مفهوم عام: توهین در مفهوم عام عبارت است از هر فعل یا ترک فعلی که به نحوی از انحا در حیثیت و شرافت طرف جرم خدشه وارد کند، پس، بنابراین معنی، توهین شامل کلیه جرایمی می شود که به نحوی از انحا، حیثیت و شرافت مهتوک را مورد تعرض قرار می دهند. در این معنی توهین در برگیرنده جرایمی از قبیل افتراء، نشر اکاذیب، قذف، سب و هجو می باشد که به همراه توهین در مفهوم خاص جرایم علیه حیثیت اشخاص را تشکیل می دهد.

ب - توهین در مفهوم خاص: توهین، در مفهوم خاص، عبارت است از اعمالی که توسط قانونگذار به عنوان جرم توهین مطرح شده است و شامل جرایمی می شود که در قوانین کیفری تحت عنوان توهین به آنها اشاره شده است؛ مانند، توهین به افراد

عادی، توهین به بانوان، توهین به مقامات رسمی کشور، توهین به مقامات رسمی و نمایندگان سیاسی ممالک خارجی و توهین به مقدّسات، مندرج در مواد ۶۰۸، ۶۰۹، ۵۱۳، ۵۱۷ و ۶۱۹ قانون مجازات اسلامی و توهین توسط مطبوعات مندرج در مواد ۲۶ و ۲۷ قانون مطبوعات.

### تقسیم توهین به ساده و مشدد

برخی از حقوقدانان جرم توهین را با توجه به وسایل ارتکاب جرم و یا طرف جرم، به توهین ساده و توهین مشدد تقسیم کرده اند (ولیدی، ۲۸۰)، البته این تقسیم بندی نسبت به توهین در مفهوم خاص آن صورت گرفته است و با توجه به مواردی است که در قوانین کیفری به عنوان جرم توهین مطرح شده است.

أ - توهین ساده: توهین ساده عبارت است از توهین به افرادی عادی که در ماده ۶۰۸ قانون مجازات اسلامی پیش بینی شده است، ماده ۶۰۸ مقرر می دارد: «توهین به افراد از قبیل فحاشی و استعمال الفاظ رکیک چنانچه موجب حد قذف نباشد به مجازات شلاق تا (۷۴) ضربه یا پنجاه هزار تا یک میلیون ریال جزای نقدی خواهد بود».

ب - توهین مشدد: در پاره ای از اوقات، جرم توهین به اعتبار شخصیت و مقام و منصب طرف توهین یا اهمیت ویژه آن و یا وسیله ارتکاب آن با عکس العمل شدید قانونگذار مواجه شده است که حقوقدانان از آن به توهین مشدد یاد کرده اند. دلیل تشدید مجازات به این خاطر است که همانطوری که مردم از مستخدمین و متصدیان امور عمومی و مملکتی انتظار دارند که در انجام وظایف خود جانب امانت و صداقت را رعایت کنند، همانطور نیز باید زمینه مناسبی برای انجام وظیفه و رعایت احترام و حیثیت شغل و مقام و منصب آنها نیز در جامعه فراهم گردد، چون بی احترامی نسبت به آنها نوعی بی احترامی به حکومت و اقتدارات عمومی جامعه است و از آنجایی که اجرای حاکمیت ملی و اقتدارات مملکتی متعلق به یک فرد معینی نیست، بلکه متعلق به

همه آحاد جامعه بوده و واجد خصیصه عمومی است که حمایت از آن یک وظیفه ملی و همگانی تلقی می‌گردد به همین مناسبت برای جلوگیری از توهین و بی‌احترامی به دارندگان مقامات سیاسی و مذهبی و مشاغل دولتی در حین انجام وظیفه قانونگذاران مجازات شدیدتری را پیش‌بینی و برقرار می‌کنند (پاد، ۳۵۳). قانونگذار ما نیز با اینکه توهین به افراد را در ماده ۶۰۸ قانون مجازات اسلامی جرم دانسته‌اند و برای آن شلاق یا جزای نقدی در نظر گرفته‌اند ولی نسبت به برخی اشخاص و مسائل، اهمیت و احترام ویژه‌ای قائل شده‌اند و توهین به آنها را در مواد قانونی جداگانه عنوان نموده و برای مرتکب آن مجازات سخت‌تری پیش‌بینی کرده‌اند.

با توجه به قوانین جزایی کشور ما می‌توان موارد ذیل را جزء توهین مشدد

دانست:

(أ) توهین به مقدّسات اسلامی و رهبران الهی.

(ب) توهین به امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری.

(ج) توهین به رئیس‌جمهور و دیگر مقامات مملکتی و رسمی.

(د) توهین به رئیس یا نمایندگان سیاسی مملکت خارجی.

(ه) توهین به بانوان و اطفال در اماکن عمومی.

(و) توهین توسط مطبوعات.

ج - عنصر معنوی

جرم توهین از جمله جرایم عمدی است، بنابراین عنصر معنوی آن دارای دو

ویژگی می‌باشد:

اول - اینکه شخص مرتکب، علم و آگاهی نسبت به وهن آور بودن گفتار و

رفتار خود داشته باشد.

دوم - اینکه شخص مرتکب، قصد لطمه زدن به حیثیت و شرافت طرف جرم را

داشته باشد.

### تحلیل حقوقی جرم توهین به مقدّسات مذهبی

احترام گزاردن به افراد یکی از اصول مسلم تربیت و رشد فرهنگی و لازمه ایجاد روحیه نوعدوستی و تحکیم مبانی اخلاقی و استقرار روابط صمیمانه و حسن همجواری و عاطفی هر انسان است، از این رو بدون تردید عدم رعایت این خصلت پسندیده موجب اختلافات، کدورتها، زد و خوردها و احتمالاً جنگهای کوچک و بزرگ بین افراد جوامع مختلف می شود.

منظور از احترام گزاردن، محترم داشتن آن چیزی است که نزد دیگران عزیز است و آن افراد به آن تعلق خاطر دارند. این چیز ممکن است حیثیت و موقعیت اجتماعی، اموال، سلامت جسمانی و جانی افراد و از همه بالاتر اعتقادات مذهبی انسانها باشد که نزد مردم عزیزترین چیز است، به طوری که اغلب برای حفظ آن از جان و مال خود هم دریغ نمی کنند.

در احکام دین مبین اسلام به رعایت احترام نسبت به دیگران تأکید بسیار گردیده، علی الخصوص در مورد احترام به والدین، احترام به معلمان و احترام به مقدّسات دینی، دین مبین اسلام و سایر ادیان الهی و مفاد ماده ۵۱۳ قانون مجازات اسلامی نمونه ای از همین طرز تفکر و تعصبات مذهبی و بزرگداشت مقام روحانیت بزرگان دین است که به شرح آن می پردازیم.

متن ماده از این قرار است: «هر کس به مقدّسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه طاهرین(ع) یا حضرت صدیقه(س) اهانت نماید، اگر مشمول حکم ساب النبی باشد اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس از یک سال تا پنج سال محکوم خواهد شد».

### عناصر جرم توهین به مقدّسات مذهبی

از لحاظ حقوقی برای آنکه فعل انسانی جرم به شمار آید، باید نخست قانونگذار این فعل را جرم شناخته و کیفری برای آن مقرر کرده باشد، علاوه بر این، این عمل یا

ترک عمل مشخص، باید توسط شخص به ظهور و به مرحله فعلیت برسد و همچنین ارتکاب این عمل باید از روی علم و اختیار باشد (اردبیلی، ۱۲۵). حقوقدانان معمولاً خصوصیات و شرایط تحقق یک جرم و عناصر آن را در سه عنصر قانونی، عنصر مادی و عنصر روانی (معنوی) ذکر می نمایند.

### عنصر قانونی

جرم توهین به مقدّسات در قوانین کشور ما به طور صریح تا سال ۱۳۶۴ پیش بینی نشده بود و فقط در ماده ۱۳ لایحه قانونی مطبوعات مصوب، دهم مردادماه ۱۳۳۴ آمده بود: «هر کس مقاله ای مضر به اساس دین حنیف اسلام انتشار دهد به یک سال تا سه سال حبس جنحه ای محکوم می شود». با توجه به اینکه این جرم در لایحه قانونی مطبوعات پیش بینی شده بود، زمانی جرم اضرار به اساس دین حنیف اسلام تحقق پیدا می کرد که با یکی از وسایل نشریه از قبیل نطق، فریاد، مطالب کتبی یا چاپی و... صورت گرفته باشد و دیگر موارد اهانت به دین اسلام، که به وسیله غیرمطبوعات صورت پذیرد را شامل نمی شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی قانونگذار با تصویب قانونی جدید در مورد مطبوعات در تاریخ ۱۳۶۴/۱۲/۲۲، جرم توهین به مقدّسات اسلامی را به طور صریح در ماده ۲۶ به شرح زیر پیش بینی کرد: «هر کس به وسیله مطبوعات به دین مبین اسلام و مقدّسات آن اهانت کند، در صورتی که به ارتداد منجر شود حکم ارتداد در حق وی صادر و اجرا و اگر به ارتداد نینجامد، طبق نظر حاکم شرع براساس تعزیرات با وی رفتار خواهد شد».

براساس این ماده اگر کسی به وسیله مطبوعات نسبت به اسلام و مقدّسات آن اهانت می کرد مجازات دقیقی برای آن پیش بینی نشده بود، چون در این ماده برای اهانت کننده دوگونه مجازات تعیین شده بود، اگر اهانت مرتکب منجر به ارتداد می شد درباره او حکم ارتداد جاری می شد و حکم ارتداد در قوانین جزایی ما مشخص نشده بود و در فقه نیز در مورد مجازات مرتد اختلافاتی وجود دارد به طوری که حتی برخی



از علما، منکر مجازات دنیوی برای مرتد می باشند (کدیور، ۲۵۷) و اگر اهانت مرتکب به ارتداد نمی انجامید، باید با او طبق نظر حاکم شرع براساس قانون تعزیرات رفتار می شد و در آن زمان در قانون تعزیرات، ماده قانونی وجود نداشت که مجازات توهین کننده به اسلام و مقدّسات آنرا مشخص کرده باشد. در چنین مواردی که قانون در مورد میزان مجازات ساکت بود، قضات با توجه به ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی<sup>۱</sup> نوع و میزان مجازات را معین می کردند و این خود موجب صدور احکام بی رویه و متفاوت می شد. به خاطر از بین بردن این نقیصه و جلوگیری از صدور احکام متفاوت، قانونگذار در قانون تعزیرات جدید که در خرداد سال ۱۳۷۵ به تصویب رسید، در این زمینه ماده ۵۱۳ را پیش بینی کرد که در آن مقرر شده است:

«هر کس به مقدّسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام و یا ائمه طاهرين(ع) یا حضرت صدیقه طاهره(س) اهانت نماید، اگر مشمول حکم ساب النبی باشد، اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس یک تا پنج سال محکوم خواهد شد».

### عنصر مادی

یکی از شروط تحقق جرم آن است که قصد سوء، با ارتکاب عمل خاصی دست کم به مرحله فعلیت برسد که در حقوق جزا از این شرط تحت عنوان عنصر مادی جرم بحث می کنند (اردبیلی، ۲۰۸).

با توجه به مفهوم ماده ذکر شده در مورد توهین به مقدّسات اسلامی می توان برای تحقق این جرم شرایط ذیل را جزو عنصر مادی این جرم برشمرد.

أ - انجام عمل مادی وهن آور: اولین شرط از شرایط تحقق جرم توهین، انجام عمل وهن آور است، با توجه به اینکه برای توهین در قوانین موارد و مصادیق مشخصی ذکر نشده است و مفهوم توهین نیز مفهومی عام و کلی است از این رو یک

۱. ماده ۱۶ مقرر می دارد: «تعزیر، تأدیب و یا عقوبتی است که نوع و مقدار آن در شرع تعیین نشده و به نظر حاکم واگذار شده است از قبیل حبس، جزای نقدی و شلاق که میزان شلاق بایستی از مقدار حد کمتر باشد».

عمل توهین آمیز ممکن است به صورت کتبی، حضوری یا غیابی، به وسیله گفتار، کردار یا کتابت یا به هر وسیله دیگری صورت پذیرد؛ مثلاً، اعمالی از قبیل فحاشی، اسناد مجرمانه و خلاف عفت و اخلاق حسنه به مقامات مذکور در این ماده یا انکار رسالت انبیای عظام یا تخریب و الوده کردن زیارتگاه مذهبی یا مقابر متبرکه یا مساجد و همچنین آلوده کردن قرآن و پاره کردن و سوزاندن آن در صورتی که به قصد توهین باشد در نزد همه افراد به عنوان عمل توهین آمیز شناخته می شود و در مورد موهن بودن آنها تردیدی نیست و برخی اعمال از قبیل پوشیدن یا نپوشیدن لباسهای مخصوص در زمانها و مکانهای مقدس، تراشیدن یا نتراشیدن موهای بدن، گفتن یا نگفتن کلمات، عبارات و اوراد مخصوص، خوردن یا نخوردن پاره ای از طعامها، انجام ندادن پاره ای از فرایض مذهبی در مواقع مخصوص و غیره، که با توجه به خصوصیات زندگی و اعتقادات پیروان ادیان و مذاهب مختلف متفاوت می باشد نمی توان به طور قطع حکم به توهین آمیز بودن آن کرد، بنابراین تشخیص توهین آمیز بودن عمل در مواردی، مشکل و حساس می باشد.

این مشکل در ترک فعل بیشتر می باشد، بدین جهت می بینیم برخی از حقوقدانان نسبت به قبول اینکه توهین از ترک فعل ناشی شود تردید کرده اند (پیمانی، ۷۹)، ولی غالب حقوقدانان قبول کرده اند که ترک فعل را نیز می توان مصداق توهین دانست. در این زمینه آورده اند: «توهین عملی نیز ممکن است به صورت رفتار و کردار بی ادبانه و یا ترک اولی تحقق پذیرد» (پاد، ۳۹۴) و همچنین نوشته اند که «با توجه به عام بودن توهین می توان فحاشی و ناسزا خفت آور و یا ترک ادب را از مصادیق توهین محسوب نمود» (شامبیاتی، ۴۷۲).

با توجه به اینکه قانونگذار توهین را تعریف نکرده است و از نظر عرفی نیز مفهوم توهین یک مفهوم عام و گسترده می باشد و از امور نسبی است که با توجه به عرف، زمان، مکان، فرهنگ، باورها و شخصیت طرف توهین متفاوت می باشد، بدین

جهت وجهی ندارد که دایره آن محدود به توهین ناشی از فعل شود چون همه حقوقدانان قبول کرده اند که ترک فعل می توان عنوان مجرمانه به خود بگیرد زمانی که انجام آن فعل از نظر قانون بر مرتکب لازم باشد (اردبیلی، ۲۱۰). علاوه بر این، قانونگذار نیز در مواردی که مربوط به توهین می باشد مصداقی برای آن مشخص نکرده است و در یک ماده، فحاشی و الفاظ رکیک را از مصادیق توهین ذکر کرده است،<sup>۱</sup> با آوردن کلمه از «قبیل» مشخص نموده است که مرادش از ذکر موارد از باب تمثیل بوده است و یا بنا به گفته برخی حقوقدانان قانونگذار موارد عمده توهین را به عنوان تمثیل ذکر نموده است و نخواسته است توهین را مقید به فحاشی و الفاظ رکیک کند (شامبیاتی، ۴۷۲).

با توجه به مطالب فوق در جرم مورد بحث ما به عنوان مثال اگر فرد مسلمانی هنگام ادای نام پیغمبر اکرم (ص) یا شنیدن نام ایشان که با صدای بلند تلاوت شود از ذکر صلوات خودداری نماید، یا هنگام ورود به صحن مطهر پیامبر اکرم (ص) یا ائمه اطهار (ع) یا خروج از آن اماکن، تعظیم نکند، نمی توان به صرف ترک فعل بودن این عمل آن را از دایره توهین خارج دانست بلکه این عرف است که در مورد توهین بودن این ترک فعل نظر خواهد داد و عرف نیز با توجه به مکان، زمان و عناصر دیگری مختلف می باشد، از این رو نمی توان به طور کلی برای همه موارد قائل به یک حکم شد، همین ملاحظات، موضوع جرم توهین به مقدّسات اسلامی را از حیث تطبیق عمل با عنوان بزه، دارای حساسیت فوق العاده کرده و بنابراین عدم رعایت ظرافت کار توسط قاضی ممکن است به حقوق افراد زیان غیرقابل جبران وارد نماید. (پیمانی، ۷۸).

به طور کلی می توان در مورد توهین آمیز بودن رفتار و اعمال چنین نتیجه گرفت که اعمال و رفتار انسان از حیث توهین آمیز بودن به چند دسته تقسیم می شود:

۱. ماده ۶۰۸ مقرر می دارد: «توهین به افراد از قبیل فحاشی و استعمال الفاظ رکیک چنانچه موجب قذف نباشد به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه یا پنجاه هزار تا یک میلیون ریال جزای نقدی خواهد بود».

اول، برخی اعمال هستند که توهین، جزء جدانشدنی آنها می باشد؛ مانند، وجود درد نسبت به زدن شدید، که به هیچ وجه جدای از آن نیست. در چنین مواردی که عرف چنین ملازمه ای را از رفتار انسانی برداشت می کند، عمل شخص توهین محسوب می شود هر چند نیتی غیر از توهین داشته باشد. در چنین موردی قصد مرتکب هیچ نقشی ندارد.

دوم، برخی اعمال هستند که به خودی خود ظهور در اهانت دارند، چه شخص قصد اهانت داشته باشد یا نداشته باشد، در چنین مواردی عمل توهین محسوب می شود چه مرتکب آن قصد توهین داشته باشد یا بگوید بدون قصد مرتکب شده است، ولی اگر در این مورد مرتکب بتواند قصدی خلاف توهین را ثابت کند، از او پذیرفته است، به عبارت دیگر، برای محکمه احتیاجی به ثبوت قصد توهین نیست و ادعای قصد عدم توهین را باید مرتکب ثابت کند.

سوم، برخی اعمال هستند که به خودی خود نه اهانت آمیز هستند نه غیراهانت آمیز؛ یعنی، ظهور و عدم ظهور آن در توهین مساوی است، در چنین مواردی ثبوت اهانت آمیز بودن آن بستگی به ثبوت قصد توهین دارد، به عبارت دیگر توهین در این موارد از امور قصدیه محسوب می شود و ثبوت قصد در این مورد برعهده محکمه می باشد (الموسوی البجنوردی، ۲۵۲).

از تقسیم فوق می توان چنین نتیجه گرفت که توهین نمی تواند در همه موارد، جرم مادی صرف باشد.

ب - مرتکب جرم: با توجه به اینکه قانونگذار در موادی که عنصر قانونی این جرم را تشکیل می دهد، در مورد مرتکب جرم عبارت «هر کس» را به کار برده است (ماده ۵۱۳)، حکم ماده ناظر به همه افراد است و مرتکب جرم خصوصیتی ندارد پس اگر شخص مسلمان یا غیرمسلمان و ایرانی یا غیرایرانی مرتکب این جرم شود مشمول حکم این ماده خواهد بود، برخی از فقها (نجفی، ۴۳۹) نیز در مورد مرتکب جرم سب

النبی که یکی از مصادیق این ماده می باشد تصریح به عدم خصوصیت مرتکب کرده اند که حکم را شامل مسلمان و غیرمسلمان دانسته اند و خاستگاه این اطلاق را عام بودن نصوصی دانسته اند که در مورد سب النبى وجود دارد و همچنین روایتی از طریق ابن عباس نقل شده است که فرمود: در زمان حضرت رسول(ص) مرد ناینبایی کنیزی یهودی داشت که نسبت به پیامبرگرمی اسلام دشنام می داد؛ مولایش او را به قتل رساند وقتی خبر قتل زن به پیامبر(ص) رسید و آن مرد اعتراف به قتل کرد و دلیل قتل کنیز یهودیش را ذکر کرد پیامبر فرمودند شهادت می دهم که خون آن زن هدر می باشد (النسائی، ۱۰۷/۴). از این روایت نیز می توان استفاده کرد که در جرم توهین به مقدّسات مخصوصاً سب پیامبر(ص) فرقی بین مسلمان و غیرمسلمان نمی باشد.

فقههای شیعه غالباً مرتکب این جرم را مطلق ذکر کرده اند و برای آن خصوصیتی ذکر نکرده اند و همانطور که گفتیم برخی تصریح به شمول حکم به غیرمسلمان نیز کرده اند، علمای اهل سنت نیز غالباً خصوصیتی برای مرتکب ذکر نکرده اند و حتی برخی تصریح به شمول حکم سب النبى به غیرمسلمان کرده اند (حرانی، ۱۷۶) فقط برخی شمول حکم بر کافر را در جایی دانسته اند که سب به پیامبر در راستای اعتقاداتی که به وسیله آن کافر شمرده می شود، نباشد (غرناطی، ۳۸۲).

ج - احراز موضوعی که مورد اهانت واقع شده است: یکی دیگر از شرایطی که در تحقق این جرم نقش دارد این است که احراز شود که توهین نسبت به مقدّسات اسلام یا دیگر افرادی است که در این ماده ذکر شده است، بنابر تعریف و ذکر مصادیقی که از مقدّسات شده است، قانونگذار با ذکر کلمه مقدّسات اسلام، در این ماده قانونی، لازم نبود که تعدادی از مصادیق آن را به صورت جداگانه ذکر کند از این رو آوردن این موارد خاص (انبیای عظام، ائمه طاهرین، صدیقه طاهره) توسط قانونگذار از باب ذکر خاص بعد از عام می باشد، که قانونگذار با توجه به اهمیت والای این چند مصداق آن را پس از عنوان مقدّسات اسلام که عنوانی عام می باشد ذکر کرده است نه

اینکه قانونگذار خواسته باشد با این ذکر این چند مورد خاص لفظ مقدّسات اسلام را جدای از این موارد بداند، البته برخی از فقها عقیده ای خلاف این را دارند و عنوان می کنند چون مقدّسات جمع با الف و تاء می باشد و چنین جمعی از نظر ادبی برای ذوی العقول به کار نمی رود، لذا قانونگذار که کلمه مقدّسات اسلامی را ذکر نموده مرادش موارد مقدّسی بوده است که جزء ذوی العقول نمی باشد و با همین دید پس از آن با آوردن حرف «یا» موارد دیگر را ذکر کرده است. چنین نظری اگر چه از نظر لغوی قابل توجیه است، ولی چون قانونگذار تعریفی از مقدّسات اسلام ارائه نکرده است و در چنین مواردی حقوقدانان معتقدند که تشخیص برعهده عرف گذاشته شده است (پیمانی، ۷۹) و وقتی به عرف مراجعه کنیم در کاربرد لفظ مقدّسات این دقت لغوی را لحاظ نمی کنند و در برشمردن مصادیق آن به موارد غیراشخاص از قبیل اشیا و اماکن اکتفاء نمی کنند (حسینی دشتی، ۵۵۴)، بنابراین این نظریه صحیح به نظر می رسد.

با توجه به اینکه در تحقق جرم توهین به مقدّسات باید موارد ذکر شده در این ماده احراز شود، باید توجه داشت که اگر مرتکب به موردی توهین کند که جزء مقدّسات اسلام بودنش یقینی و ثابت نیست، نمی توان مورد را مشمول حکم این ماده دانست؛ به طور مثال، اگر کسی به ذوالقرنین که در ثبوت نبوت او اختلاف می باشد<sup>۱</sup> توهین کند یا دشنام دهد نمی توان او را تحت عنوان توهین به مقدّسات یا سب النبی تعقیب و مجازات کرد و همچنین دیگر مواردی که مورد مقدّس بودن آن شک وجود داشته باشد، حکم این ماده شامل نخواهد بود.

### عنصر روانی

جرم توهین به مقدّسات از جمله جرایم عمدی است و مراد از عمدی بودن آن

۱. در مورد اینکه ذوالقرنین نبی است یا فرشته یا مرد صالحی بوده اختلاف نظر وجود دارد و روایات زیادی در این خصوص وجود دارد. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به رمضان یوسف، محمد خیر (۱۴۰۶.ق)، *ذوالقرنین القائد الفاتح والحاکم الصالح*، چاپ دمشق، دارالقلم و تفسیر نمونه (۱۳۷۶)، جلد ۱۲، چاپ ۱۴، چاپخانه خورشید، صفحه ۵۲۴ و *مجموعه کامل قصه های قرآن*، محمدجواد مهری (۱۳۸۴)، *آیین دانش*، قم، ص ۱۵۹ الی ۱۶۴ و *مجمع البیان*، شیخ طبرسی، جلد ۶ ص ۴۹۰.

علم و آگاهی مرتکب به وهن آور بودن کردار، رفتار، گفتار و نوشتاری که به حیثیت و شرافت طرف جرم لطمه وارد می کند، علاوه بر این علم و آگاهی، عمد و قصد مرتکب به منظور هتک حیثیت و شرافت و حرمت طرف جرم لازم می باشد، بنابراین شخصی که اعمال توهین آمیز و وهن آور از او سر می زند، باید ضمن دارا بودن قصد لطمه زدن به حیثیت و آبروی دیگری عالم به موهن بودن عمل خود (شامبیاتی، ۲۰۱۳/۳) و مقدّس بودن طرف توهین باشد. به طور کلی عنصر روانی این جرم مرکب از دو شرط می باشد:

اول، علم داشتن مرتکب به مقدّسات و علم به توهین آمیز بودن عمل.

دوم، قصد مرتکب برای از بین بردن حیثیت، شرافت و حرمت طرف جرم.

أ - علم به توهین آمیز بودن عمل و علم به مقدّسات: لازم است مرتکب این جرم علم داشته باشد به اینکه عملی که مرتکب می شود، توهین آمیز است و موجب از بین رفتن و پایین آمدن شرافت و حیثیت مهتوک می شود. لزوم علم و آگاهی مرتکب به مجرمانه بودن عمل جهت تحقق جرم از مباحثی است که حقوقدانان و فقها بر آن تأکید کرده اند، از این رو فقها با توجه به روایات مختلفی (کلینی، ۲۴۸/۷ و ۲۴۹) که لزوم علم داشتن مکلف به موضوع و حکم را برای مسؤولیت کیفری او شرط دانسته اند و با توجه به قاعده قبح عقاب بلا بیان، عدم علم را از عوامل رافع مسؤولیت دانسته اند (اصغری، ۸۹).

برخی از حقوقدانان نیز علم و آگاهی مرتکب به موضوع و حکم یک قانون را از شرایط لازم برای تحقق یک جرم برشمرده اند. البته غالب نظامهای کیفری فرض را بر این گذاشته اند که تمام شهروندان از احکام او اطلاع دارند، بنابراین هیچ کس نمی تواند با توسل به جهل خود نسبت به قانون از خود رفع تقصیر کند (اردبیلی، ۲۳۵)، البته اگر جهل از نوع قصوری باشد مؤثر بر مسؤولیت کیفری یا مقدار مجازاتها می شود (قدسی، ۲۳۴).

با توجه به لزوم رعایت شرط فوق اگر کسی که نسبت به طرف جرم و موقعیت او اطلاعی ندارد، به طور مثال شخصی غیرمسلمان که نسبت به قرآن شناختی ندارد و نمی داند که در نزد مسلمانان مقدّس می باشد و هرگونه عمل توهین آمیز نسبت به آن جرم می باشد، چنین شخصی اگر نسبت به قرآن عملی انجام داد که در نظر مسلمانان توهین محسوب شود، نمی توان را مجرم به جرم توهین به مقدّسات دانست و همچنین اگر یک فردی نسبت به اهانت آمیز بودن یک عمل آگاهی نداشته باشد و آن را مرتکب شود عمل او توهین محسوب نخواهد شد؛ به طور مثال، در نزد عده ای از مسلمانان در منطقه ای خاص، ورود به صحن مسجد با کفش توهین و بی احترامی به حرمت مسجد محسوب می شود و در منطقه ای دیگر چنین عملی توهین محسوب نمی شود، بنابراین اگر کسی که نسبت به اهانت آمیز این عمل آگاهی ندارد، آن را انجام دهد، یقیناً عمل او توهین محسوب نخواهد شد، از این رو می بینیم هرگونه عمل توهین آمیز نسبت به افراد مختلف متفاوت خواهد بود. علاوه بر این باید در هنگام توهین، به قداست چیزی که مورد اهانت قرار می دهد، آگاهی داشته باشد، ولی اگر تصور او این باشد که به چیزهای توهین می کند که مثل سایر امور، عادی و معمولی است، مرتکب این جرم نشده است؛ مثلاً؛ شخصی، نام پیامبری را سب کند، در حالی که نمی داند او پیامبر است، در این صورت او سَابِ النَّبِيِّ (ص) نیست، البته نیازی نیست این علم تفصیلی باشد، بلکه علم اجمالی کافی است، بنابراین احتیاجی نیست که توهین کننده به قدر و منزلت و مرتبت مقدّسات آگاهی داشته باشد، حتی لازم نیست خود به آنها معتقد باشد، بلکه اگر خودش آنها را قبول ندارد، ولی می داند که این امور در نزد مسلمانان دارای قداست و احترام است همین میزان علم، برای تحقق این شرط کافی است.

ب - قصد توهین: شرط دیگری که برای تحقق این جرم لازم است، این است که شخص اعمال توهین آمیز را به قصد هتک حیثیت و شرافت و حرمت طرف جرم انجام دهد، بنابراین، اگر شخص از روی اشتباه و غفلت مرتکب عمل توهین آمیز شود



عمل او مشمول حکم این ماده نخواهد شد. یکی از محققین می گوید: «کسی که قصد دشنام دادن ندارد بلکه از روی غفلت و نظایر آن چنین کاری می کند بدون شک مسؤولیتی برعهده او نیست» (نجفی، ۴۳۹) و در این زمینه روایتی نیز از امام صادق(ع) نقل شده است، علی بن عطیه از امام صادق(ع) چنین روایت کرده است: نزد امام بودم و شخصی از وی در مورد کسی سؤال کرد که در حالت خشم به پیامبر(ص) دشنام می دهد. آیا خداوند او را مجازات می کند؟ امام فرمود: «خداوند بخشنده تر از آن است که سختگیری کند» (حرعاملی، ۴۶۴).

با توجه به لزوم قصد توهین اگر کسی در یک بحث علمی و تحقیقی مطلبی را عنوان کند یا با رعایت موازین علمی استدلال کند و به نتیجه ای برسد، این مطلب که در بحث علمی عنوان شده است یا نتیجه ای که شخص با موازین علمی به آن رسیده است هر چند از نظر عده ای توهین محسوب شود ولی به جهت فقدان قصد توهین عنصر روانی جرم مخدوش می باشد، بنابراین چنین شخصی قابل مجازات نخواهد بود. مطلب دیگر قابل ملاحظه این است که مقدّسات علاوه بر آن جنبه روحانی و قدسی که دارند و از آن جهت مقدّس شمرده و دارای احترام می باشند، دارای جنبه مادی و این جهانی نیز می باشند به طور مثال یک جلد قرآن کریم از آن جهت که حاوی آیات الهی می باشد دارای قداست و مورد احترام ویژه مسلمانان می باشد، ولی ممکن است همین کتاب از جهت مادی یعنی کاغذ و جلد و خط آن مانند کتابهای دیگر باشد یا یک مرجع دینی از جهت اینکه انتساب به دین دارد و عالم به احکام دینی و مبین آن می باشد دارای احترام خاص و قداستی می باشد ولی بدون در نظر گرفتن این جنبه یک شخصیت حقیقی مانند دیگر افراد دارد؛ با توجه به این جنبه های مختلفی که ممکن است برخی از مقدّسات داشته باشند به نظر می رسد وقتی توهین به مقدّسات محقق شود، که شخص توهین کننده قصد تحقیر و اهانت به همین جنبه خاص را داشته باشد، به خاطر اینکه پیش بینی جرم توهین به مقدّسات به خاطر

شرافت و قداستی است که از همین جنبه خاص دارا می باشد، ولی از جنبه مادی، برخی امور مقدّس با موارد مشابه خود تفاوتی ندارد. ملاحظاتی فوق نیز از مواردی است که حساسیت این جرم را بیشتر می کند به همین دلیل تشخیص این جرم برای دادگاه کار سختی خواهد بود.

البته باید در نظر داشت، که چون حقوقدانان توهین را از جرایم مادی صرف می دانند، بنابراین سوء نیت را در آن همواره مفروض می دانند. از همین رو برخی حقوقدانان قائل شده اند در مواردی که قرینه ای بر عدم وجود قصد توهین وجود دارد، ادعا نمودن متهم مبنی بر نبودن قصد، پذیرفته نمی شود و باید متهم این ادعای خود را به اثبات برساند (زراعت، ۹۷/۱).

سخن فوق در مورد اعمالی که توهین ملازم با آن است یا اعمالی که ظهور در توهین دارند صحیح می باشد ولی در مورد اعمالی که ظهور در توهین ندارند و اهانت آمیز بودن آن بستگی به قصد مرتکب دارد، احتمالاً باید قصد توهین وجود داشته باشد و اثبات آن نیز برعهده دادگاه می باشد.

### مجازات جرم توهین به مقدّسات

همواره جوامع مختلف و ادیان برای اهانت به مقدّسات خود سخت ترین مجازات ها را در نظر می گرفته اند؛ به عنوان مثال، در قرون وسطی کسانی که اهانت به دین می نمودند زبانشان را به وسیله آهن گداخته پاره می نمودند (سلیمان، ۴۱۲). قوانین موضوعه در هر کشوری نشان دهنده اعتقادات، عرف، رسوم و دغدغه های مردم و حاکمان آن کشور می باشد و در همین راستا مجازاتهای متناسبی را برای اهانت به اعتقادات مردم خود وضع می کنند.

### حمایت کیفری قوانین موضوعه ایران از مقدّسات

حمایت از اعتقادات دینی اسلامی و مقدّسات آن در قوانین موضوعه ایران به حدود یک قرن پیش برمی گردد. برای اولین مرتبه، در متمم قانون اساسی مشروطه

اصولی عنوان شده که به نحوی حمایت کننده از اسلام و مقدّسات آن بوده است، سپس در لایحه قانونی مطبوعات و پس از آن با پیروزی انقلاب اسلامی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قانون مطبوعات و قانون مجازات اسلامی اصول و قوانینی برای حمایت از مقدّسات تصویب شده است که به شرح زیر می باشد.

أ - متمم قانون اساسی مشروطه مصوب ۱۳۲۴ه.ق: در اصل اول این قانون آمده است که:

«مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است...»<sup>۱</sup> و در اصل دوم این قانون نیز آمده که مجلس شورای ملی نباید در هیچ عصری از اعصار مواد مخالف با قواعد مقدّسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیرالانام(ص) وضع کند و تشخیص این مخالفت را به عهده پنج تن از علماء واگذار کرده است و در آخر، این اصل را تا ظهور امام زمان(عج) تغییرناپذیر دانسته است.

ب - لایحه قانونی مطبوعات مصوب ۱۳۳۴: در ماده ۱۳ این لایحه آمده است: «هر کس مقاله ای به اساس دین حنیف اسلام انتشار دهد به یک سال تا سه سال حبس جنجه ای محکوم می شود».

ج - قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴ مجلس شورای اسلامی: فصل چهارم این قانون مربوط به حدود مطبوعات است و ماده ۶ اشعار می دارد: «نشریات جز در موارد اخلال به مبانی و احکام اسلامی و حقوق عمومی که در این فصل مشخص می شوند آزادند».

۱- نشر مطالب الحادی و مخالف موازین اسلام و ترویج مطالبی که به اساس جمهوری اسلامی لطمه وارد کند.

۲- اهانت به دین مبین اسلام و مقدّسات آن و همچنین اهانت به مقام معظم رهبری و مراجع مسلم تقلید».

۱. اداره دادرسی ارتش، گردآوری ۱۳۳۶ مجموعه قوانین، تهران چاپخانه ارتش ص ۱۶.

فصل ششم قانون مربوط به جرایم مطبوعاتی است، در ماده ۲۶ آمده است: «هر کس به وسیله مطبوعات به دین مبین اسلام و مقدّسات آن اهانت کند در صورتی که به ارتداد منجر شود حکم ارتداد در حق وی صادر و اجرا و اگر به ارتداد نینجامد طبق شرع براساس قانون تعزیرات با وی رفتار خواهد شد» و سپس طی تبصره ای، رسیدگی به این جرم را، متوقف و تابع بر شکایت مدعی خصوصی نمی داند.

د - قانون مجازات اسلامی: در قانون مجازات اسلامی کتاب پنجم که مربوط به تعزیرات می باشد و در تاریخ ۱۳۷۵/۳/۲ به تصویب مجلس شورای اسلامی است در ماده ۵۱۳ در مورد حمایت از مقدّسات آمده است:

«هر کس به مقدّسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه طاهرين یا حضرت صدیقه طاهره(س) اهانت نماید، اگر مشمول حکم ساب النبی باشد اعدام می شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد».

## نتیجه

در هر جامعه ای، اعتقادات به امور ماوراءالطبیّه، از قبیل خداوند، ملائکه، احکام ضروری و آیینهایی وجود دارد که برای اکثریت افراد ان جامعه از قداست خاصی برخوردار است. علاوه بر آن دیگر مقدّسات همانند اشخاص مقدّس، مکانها و زمانهای مقدّس و اشیای مقدّس وجود دارد که بی احترامی و توهین به آنها، عکس العمل اجتماعی را به دنبال دارد. ضرورت دارد دامنه مقدّسات و هم مفهوم و معنای توهین و ابعاد مختلف آنها روشن گردد تا از طرفی بهانه به دست دولت مردان جهت سرکوبی مخالفین ندهد و از طرف دیگر راه را برای ورود افراد بی مبالا و لاقید به محدوده ممنوعه ببندد و مسدود سازد. لازمه این امر مهم آن است که مفاهیم این واژه ها بیان گردد. در مجموعه قوانین جزایی ایران از مقدّسات تعریفی به میان نیامده است و بعضاً برخی از مواد قانونی صرفاً به ذکر مجازات اهانت به مقدّسات پرداخته است و همچنین

مصادیق مقدّسات نیز بیان نشده است.

لفظ مقدّس نسبت به یک سری عناصر مادی که مورد احترام عموم افراد یک جامعه قرار دارد، از قبیل خاک، سرزمین، پرچم، سرود و گاهی نیز نسبت به یک عنصر غیرمادی از قبیل رویدادهای مهمی که در یک کشور اتفاق می افتد و مورد قبول و احترام غالب افراد جامعه قرار می گیرد؛ مانند، انقلاب، جنگ به کار می روند. گاهی لفظ مقدّس در مورد عناصری که در یک دین و مذهب مورد احترام ویژه مؤمنان آن می باشد به کار می رود؛ مثلاً، در دین مسلمانان نام خداوند، قرآن، پیامبر، کعبه، مساجد و مشاهد مشرفه همچنین برخی از زمانها همانند ماه مبارک رمضان و شبهای قدر و ماههای حرام، موصوف به وصف مقدّس است.

توهین به هر یک از این مقدّسات جرم است و مجازات سختی دارد. توهین ممکن است از طریق گفتار باشد و ممکن است از طریق کردار، رفتار و حرکات باشد، یعنی، هرگونه گفتار و یا رفتار و یا کرداری که کتابت و یا اشارت به نحوی از انحا در حیثیت متضرر از جرم، نوعی وهن وارد کند.

راست بودن یا دروغ بودن نسبتهای وارده در جرم توهین شرط نیست و همچنین موهون شدن طرف مقابل نیز ضرورت ندارد بلکه کردار یا گفتار و یا عمل واهن باید به گونه ای باشد که از منظر عرف، وهن آور باشد.

در قوانین جزایی ایران، موهن در پاره ای از اوقات در جرم توهین به اعتبار شخصیت و مقام و منصب طرف توهین یا اهمیت ویژه آن و یا وسیله ارتکاب آن با عکس العمل شدید مواجه شده است که از آن توهین مشدد یاد می شود که توهین به مقدّسات اسلامی و انبیا و ائمه طاهرین یا به صدیقه طاهره(ع) و رهبران الهی، توهین به امام خمینی(ره) و مقام معظم رهبری، توهین به رئیس جمهور و دیگر مقامات مملکتی و رسمی، توهین به رئیس یا نمایندگان سیاسی مملکت خارجی از جمله آنها می باشد و مجازات اعدام نیز در پاره ای از موارد برای موهن لحاظ شده است.

## منابع

- اصغری، سیدشکرالله، *سیستم کیفری اسلام و پاسخ به شبهات*، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۲.
- افتخاری، اصغر و کمالی، علی اکبر، *رویکرد دینی در تهاجم فرهنگی*، تهران، سازمان فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
- آشتیانی، جلال الدین، *تحقیقی در دین یهود*، چاپ دوم، تهران، نشر نگارش، ۱۳۶۸.
- احسانبخش، صادق، *آثار الصادقین*، جلد ۸، روابط عمومی ستاد برگزاری نماز جمعه گیلان، ۱۳۷۰.
- اردبیلی، محمدعلی، *حقوق جزای عمومی*، ج ۱، تهران، نشر میزان، ۱۳۷۹.
- پاد، ابراهیم، *حقوق کیفری اختصاصی*، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- پیمانی، ضیاء الدین، *جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی*، تهران، نشر میزان، ۱۳۷۷.
- جلالی، مسعود، *درآمدی بر جامعه شناسی دین و آراء*، جامعه شناسان بزرگ درباره دین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی، *معارف و معاریف دایره المعارف جامع اسلامی*، جلد نهم، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۹.
- حرانی، ابن تیمیه، *مجموعه الفتاوی الکبری*، ج ۳۵، الطبعة الاولى، ریاض، دارالوفاء، ۱۴۱۸ق.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، جلد ۱۶، الطبعة الخامسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- الخوری الشرتونی، سعید، *اقرب المورد فی فصح العربیه و الشولرد*، ج ۲، بیروت، مطبعة مرسلی الیسوعیة، ۱۸۸۹م.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، مصحح محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

- زراعت، عباس، شرح قانون مجازات اسلامی بخش تعزیرات، نشر فیض، ۱۳۷۹.
- الزحیلی، وهبة، الفقه الاسلامی و ادلته، دارالفکر، دمشق، ۱۹۹۷ م.
- سلیمان، عبدالنعیم، اصول علم الاجرام والجزاء، الطبعة الاولى، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۹۶ م.
- الشورابی، عبدالحمید، جرمه القذف و السب فی ضوء القضاء و الفقه، اسکندریه مصر، دارالمطبوعات الجدید، ۱۹۸۵ م.
- شامبیاتی، هوشنگ، حقوق کیفری اختصاصی، ج ۱، تهران، انتشارات ویستار، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، حقوق کیفری اختصاصی، ج ۳، تهران، انتشارات ژوبین، ۱۳۷۶.
- طباطبایی بروجردی، حسین، جامع الاحادیث شیعیه، جلد ۱۵، قم، مدینه العلم آیه الله خویی، ۱۳۶۷.
- ظهیری، عباس، «حدود آزادی از نگاه کلام و فقه و عرفان»، مجله حکومت اسلامی، شماره ۱۷، دوره پنجم، ۱۳۷۹.
- عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق اقلیتها، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- عاطف الزین، سمیح، تفسیر مفردات الفاظ قرآن کریم، بیروت، الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۴ م.
- الغرناطی، محمد، القوانین الفقهية فی تلخیص المذهب المالکية، الطبعة الاولى، بیروت، مکتبه العصریه، ۱۴۲۰ ق.
- قدسی، سیدابراهیم، قلمرو تأثیر جهل بر مسؤولیت کیفری: مطالعه تطبیقی، بابلسر، دانشگاه مازندران، ۱۳۸۱.
- قلعه کهنه، سید محمدعلی، ترجمه اعتقادات صدوق، تهران، انتشارات قدس رضوی، ۱۳۳۹.

- کدیور، محسن، *آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر*، مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدنها، قم، مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الفروع من الکافی*، جلد ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۰.
- کین ویلیام و مرتن، هنری، *کتاب مقدس عهد عتیق و جدید*، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
- گارو، رنه، *مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا*، ج ۳، ترجمه سیدضیاء نقابت، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۸.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی متوسط*، ج ۴، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- خمینی (امام)، روح الله، *تحریر الوسیلة*، جلد دوم، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- موسوی بجنوردی، میرزا حسن، *القواعد الفقهیه*، الطبعة الثانية، الجزء الخامس، قم، منظورات مکتبه بصیرتی، ۱۳۴۸.
- نراقی، احمد، *عوائد الایام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، جلد ۴۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- نسایی، احمد بن شعیب، *سنن نسایی بشرح الحافظ جلال الدین سیوطی*، ج ۴، جزء ۷، بیروت، دارالفکر، ۱۳۶۶.
- ولیدی، محمدصالح، *حقوق جزای اختصاصی*، ج ۲، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳. سینا، ۱۳۴۸.
- هویدی، محمد، *الدلیل المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۲ق.
- یوسفیان، حسن و شریفی، احمد حسین، *پژوهشی در عصمت معصومان (ع)*، جلد اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.



مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۱،  
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۳۰-۲۰۷

## درنگی در محرومیت زوجین از حق قصاص\*

علی کشاورز

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email:ali.keshavarz20@Gmail.com

دکتر حسین ناصری مقدم

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email:Naseri1962@ferdowsi.um.ac.ir

### چکیده

در نظام جزایی اسلام برای بستگان مقتولی که به قتل عمد کشته شده است، حقی در مقابله‌ی به مثل با عنوان «حق قصاص» پیش بینی شده است. اما از بستگان مقتول، زوجین استثنا شده‌اند و چنین حقی برای آنان به رسمیت شناخته نشده است، اگر چه که آن‌ها در صورت توافق بازماندگان بر دیه، از آن بهره مند می شوند. بر همین اساس، ماده‌ی ۲۶۱ ق.م.ا. مقرر می دارد: «اولیای دم که قصاص و عفو در اختیار آن‌ها است همان ورثه‌ی مقتول اند مگر زن و شوهر که در قصاص و عفو و اجرا، اختیاری ندارند».

مهم‌ترین دلیل این حکم، اجماع است اما دلایل دیگری مانند برخی روایات، فقدان انگیزه‌ی تشفی در زوجین، انقطاع زوجیت با مرگ، برتری خویشاوندی نسبی از سببی و... نیز اقامه شده است که هیچ کدام قابلیت اثبات چنین حکمی را که با عمومات و اطلاقات کتاب و سنت، مخالف است را ندارند. از آن سو، افزون بر عمومات و اطلاقات یاد شده، تأکیدهای بسیار قرآن و روایات بر رابطه‌ی ویژه‌ی زوجین، گواهی بر همسانی آنان با خویشاوندان نسبی در استیفای حق قصاص است.

**کلید واژه‌ها:** قتل، عمد، قصاص، دیه، ارث، زوجین، جزا، اولیای دم.

---

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۵/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۰۸/۱۰.

## طرح بحث

یکی از نهادهای مؤثری که در نظام کیفری اسلام برای مبارزه با جرایم علیه تمامیت جسمانی افراد جامعه، تأسیس گردیده است، نهاد «قصاص» می باشد که گرچه پیش از اسلام نیز در جامعه‌ی عرب وجود داشته است<sup>۱</sup> اما در اسلام به اوج تکامل و بایستگی خود رسیده است به گونه‌ای که در عین حال که بزهدار را به کیفر رفتار غیر انسانی‌اش و بازماندگان مقتول را به حق طبیعی شان می رساند و نقش پیشگیرانه‌ی کیفر را به خوبی ایفا می کند، بر جنبه‌های انسانی و اخلاقی نیز مانند سفارش به بخشش، ملاحظه‌ی عنصر برابری در صدمات و پاسداشت اصل شخصی بودن مجازات هم تأکید می ورزد.

یکی از مباحثی که در باب قصاص، محل انظار فقیهان قرار گرفته، دایره‌ی شمول «اولیای دم» یا همان «ارث قصاص» است؛ یعنی کسانی که حق مطالبه‌ی قصاص را دارند. البته این که «وارث قصاص» همان «وارث مال» است، به طور اجمال، مورد پذیرش همه است؛ اما آنان در سه ناحیه دچار اختلاف گردیده‌اند:

۱. ارث بردن زوجین از حق قصاص

۲. ارث بردن خواهران و برادران مادری از حق قصاص

۳. ارث بردن مطلق زنان از حق قصاص

این نوشتار تنها در ناحیه‌ی نخست، گفت و گو می کند گرچه بحث‌های مبسوطی نیز در ناحیه‌ی دوّم و سوّم وجود دارد. بر اساس نظری که مورد پذیرش همه‌ی فقیهان شیعی و دسته‌ای از فقیهان سنی قرار گرفته، زوجین حق مطالبه‌ی قصاص و عفو را ندارند؛ یعنی چنان چه یکی از آنها به طور عمد توسط فردی کشته شود، دیگری نمی تواند از دادگاه بخواهد که قاتل را قصاص کند یا ببخشد (گاهی این

۱. مثلاً معروف عرب «القتل انفی للقتل» تأییدی بر این مطلب است. ر.ک: *مختصر المعانی*، ص ۱۷۲؛ شیخ طوسی، *مبسوط*، ۴/۷.

مسأله را تحت عنوان «محرومیت زوجین از ارث بردن حق قصاص» نیز عنوان می‌کنند؛ البته در صورتی که به هر دلیل، قاتل قصاص نشود و از او دیه گرفته شود، زوجین هم از آن برخوردار خواهند شد.

پژوهش حاضر ضمن بررسی و نقد ادله‌ی این دیدگاه، دلایلی را مطرح می‌سازد که ایده‌ی ارث زوجین از حق قصاص را تقویت می‌کند.

### عبارات فقیهان

از شیخ طوسی تا امروز، تقریباً همه‌ی فقیهان شیعی، زوجین را از ارث قصاص، محروم ساخته‌اند. پاره‌ای از عبارات آنان، از نظر می‌گذرد:

۱- شیخ طوسی در **نهایه** می‌نویسد:

اولیاء المقتول هم الذین یرثون دینة سوی الزوج و الزوجة... و الزوج و الزوجة لیس لهما غیر سهمهما من الدیة . . . و لیس لهما المطالبة بالقوَد (۷۳۵).

۲- او در **خلاف** نیز همین گونه می‌نگارد با این تفاوت که تنها زوجه را استثنا می‌کند و معلوم نیست که چرا تنها زوجه را استثنا کرده چون در مسأله، قول به فصل وجود ندارد:

لا ترث الزوجة من القصاص شیئاً و انما القصاص یرثه الاولیاء فان قبلوا الدیة کان لها نصیبها منها (۱۵۳/۵).

۳- ابن ادریس حلّی که معمولاً فتاوایش در نقد نظرات شیخ است، این جا با او هم سخن شده است؛ وی پس از آن که سخن شیخ را از **نهایه**، **مبسوط** و **مختصر الفرائض**، در نابه‌ره مندی زوج و زوجه از قصاص به نقل در می‌آورد، آن را فتوا و مورد اعتماد خویش معرفی می‌نماید (۳۲۷/۳-۳۲۸).

۱. پس از این خواهیم دید که در سخن محقق اردبیلی نکته ای وجود دارد که کاربرد واژه ی «همه» را دشوار می‌سازد (ر.ک: ص ۱۴ و ۱۳ از همین مقاله).

۴- رأی محقق حلی نیز چنین است:

یرث القصاص من یرث المال عدا الزوج و الزوجة فانّ لهما نصیبهما من الدیة فی عمد او خطأ... غیر انّ الزوج و الزوجة یرثان من الدیة علی التقدیرات (۱۰۰۱/۴-۱۰۰۲).

۵- علامه بر همین منوال در کتاب های خود، زوجین را از حق قصاص محروم می سازد. در *ارشاد الاذهان* می نویسد:

یرث القصاص و الدیة وارث المال عدا الزوج و الزوجة فی القصاص... (۱۹۸/۲).  
 قریب به همین عبارت را در *مختلف و تحریر* دارد (مختلف، ۲۸۳/۹-۲۸۵،  
 تحریر، ۴۹۲/۵-۴۹۳).

هم چنین فخرالمحققین (۶۲۱/۴-۶۲۲)، شهید ثانی (۴۳/۱۳-۴۵)، فاضل  
 هندی (۴۶۵/۲)، محقق اردبیلی (۴۲۶/۱۳-۴۲۸)، محمد جواد عاملی (۸۵/۱۰) و صاحب  
 جواهر (۲۸۳/۴۲-۲۸۶) نیز بر این حکم تأکید می ورزند.

### دیدگاه فقیهان اهل سنت

برخلاف فقیهان امامی، فقیهان اهل سنت دیدگاه واحدی در این مسأله ندارند؛  
 حتی در یک مذهب، گاهی به هردو دیدگاه بر می خوریم. شافعی به صراحت، از ارث  
 حق قصاص توسط زوجین سخن می گوید و آن را باور تمام مسلمانان می پندارد:  
 لم یختلف المسلمون (فیما) علمته فی انّ العقل موروث کما یورث المال و اذا کان هکذا  
 فکلُّ وارثٍ ولیُّ دمٍ کما کان لکلِّ وارثٍ ما جعل الله له من میراث المیت زوجة کانت له او  
 ابنة او أمّاً او ولداً لایخرج منهم أحداً من ولایة الدم (۱۳/۶).

و شاید به خاطر همین عبارت است که شیخ طوسی، قول به توارث قصاص را  
 به طور مطلق به شافعی نسبت می دهد:

وقال الشافعی لها نصیبها من القصاص (طوسی، خلاف، ۱۵۳/۵).

اما با تأمل در کلمات فقیهان شافعی در می یابیم که قول به عدم توارث قصاص  
 نیز در میان آن ها وجود دارد.

نَوَوَىّ پس از آن که قصاص را قابل توارث می داند، سه وجه را در مورد ارث قصاص در میان شافعیان، مطرح می سازد و آن گاه قول سوم را که از منظر او منصوص است - یعنی ارث بردن زوجین - تأیید می کند.

..انه يرثه جميع الورثة من يرث بنسب و من يرث بسبب (۴۴۰/۱۸).

بکری دمیاطی نیز قَوَد را حَقّی می داند که متعلّق به همه‌ی وارثان (اعمّ از نسبی و سببی) است.

یثبت القود للورثة العصبه و ذی الفروض و هم کُلُّ من له فروض مقدرة کالزوجین و الام و الاخ من الام (۱۴۴/۴).

شربینی هم پس از آن که اقوال مختلف را از فقیهان هم مذهب خودش نقل می کند، قول به توارث قصاص را ترجیح می دهد (۴۰/۴-۳۹).

در فقه حنفی نیز نظریه‌ی غالب، توارث است. سرخسی در مبسوط می نویسد:

...و کذلک یثبت حق الزوج و الزوجه فی القصاص عندنا (۱۵۷-۱۵۸/۲۶)

در بدایع الصنایع نیز آمده است:

...فالمستحق للقصاص هو الوارث للمال (ابوبکر کاشانی، ۲۴۲/۷)

اکثر حنابله نیز ارث قصاص را در باره‌ی زوجین، جاری می دانند.

القصاص حقّ لجميع الورثة من ذوی الانساب و الاسباب و الرجال و النساء و الصغار و الکبار (عبدالله بن قدامة، ۴۶۴/۹).

بهوتی از فقیهان حنبلی با صراحت بر امکان ارث قصاص در زوجین تصریح می کند.

و کل من ورث المال ورث القصاص علی قدر میراثه من المال حتی الزوجین و ذوی الارحام (۶۳۱/۵-۶۳۰).

اما به نظر می رسد در فقه مالکی، محرومیت ارث قصاص توسط زوجین، قول غالب باشد. ابوالبرکات پس از آن که وارث قصاص را همان وارث مال می داند، بر این

نکته تأکید می‌ورزد که زوجین از این حکم، مستثنا هستند.  
 ...نعم لا دخل فی ذلک لزوجة ولیّ الدم و لا لزوج من لها کلام... (۲۶۲/۴).  
 البتّه در کلمات مجوّزان و مانعان اهل سنّت، ادلّه‌ای وجود دارد که در بحث  
 تحلیل و ارزیابی مسأله بدان خواهیم پرداخت.

### دلایل قائلان به محرومیت زوجین از حق قصاص

از مجموع آنچه در بیان مانعان آمده است می‌توان ادله‌ی آنان را در هفت مورد  
 گردآورد. پس از مرور ادله‌ی آنان، در مبحث بعدی به نقد آنها خواهیم پرداخت.

#### دلیل اول: اجماع

همان گونه که در طلّیعی سخن اشاره شد مهم ترین دلیل قائلان به حرمان  
 زوجین از حق قصاص، اجماع است. این اجماع نخستین بار در کلام شیخ طوسی در  
 خلاف نقل شده است:

...دلّیلنا اجماعُ الفرقة و اخبارهم (۱۵۳/۵).

ابن ادریس به جای «اجماع»، از «نفی خلاف» استفاده می‌کند.

فأمّا الزوج و الزوجة فلا خلاف بین اصحابنا انه لا حظّ لهما فی القصاص و لهما

نصیبهما من المیراث من الدیة (۳۲۷/۳).

شهید ثانی هم در **مسالك** بر این مسأله ادعای وفاق می‌کند (۴۵/۱۳).

در **کشف اللثام** نیز بر این حکم، ادعای اتفاق شده است (۴۶۵/۲). اما از تعلیقات

صاحب مفتاح الكرامة بر **کشف اللثام** چنین بر می‌آید که شیوع پیدا کردن این نقل

اتفاق، از زمان شیخ طوسی به بعد رُخ داده است (**مفتاح الكرامة**: تعلیقات قصاص،

۸۵/۱۰ به نقل از صانعی/۴۷۷).

در **جواهر** نیز چنین آمده است:

و یرث القصاص من یرث المال کما عن المبسوط و السرائر فی موضع منها و

التحریر و المختلف و الارشاد و الايضاح و اللمعة و المسالك و الرياض و الروضة و ... بالذكور و الاناث لعموم ادلة الارث من آية اولى الارحام... عدا الزوج و الزوجة فانهما لا يستحقان قصاصاً اجماعاً بقسمیه (۲۸۳/۴۲).

### دلیل دوم: روایات

تنها دو فقیه در این مسأله به روایات استناد جسته‌اند، نخست شیخ در **خلاف** آن جا که می‌گوید:

دلینا اجماع الفرقه و اخبارهم (۱۵۳/۵).

به باور برخی در این مسأله حتی یک خبر هم وجود ندارد (چه رسد به «اخبار») و این فرض هم بعید است که این اخبار، در زمان شیخ وجود داشته ولی به دست ما نرسیده است چرا که دیگر کتاب حدیثی شیخ یعنی «تهذیب» که در خود، بیشتر روایات کتب سه گانه را جای داده است از ذکر این مسأله، تهی است؛ بنا براین، وقوع سهواً از ایشان یا ناسخ در این مسأله، دور از ذهن نمی‌نماید (صانعی، ۴۷۷).

فقیه بعدی محقق اردبیلی است که پس از بیان اصل این حکم، بر این باور است که می‌توان با عمومات کتاب و سنت، این حکم را تأیید کرد:

... و يؤیّدہ عموم الكتاب و السنة (۴۲۶/۱۳).

البته این ادعا که در این باب روایتی در مجامیع معتبر ما وجود ندارد، ادعای درستی است؛ اما تنها یک روایت در کتاب **دعائم الاسلام** آمده که می‌تواند فقط در بخشی از مسأله مفید باشد.

عن علی<sup>۳</sup>(ع) انه قال: ولیّ الدم بالخیار یعنی فی قتل العمد ان شاء قبل الدیة و ان شاء عفا و قال: و لكل وارث عفو فی الدم الا الزوج و المرثة فانه لا عفو لهما (قاضی نعمان مغربی، ۴۱۰/۲ شماره ۱۴۳۲).

۱. به نظر می‌رسد جمله‌ی «یعنی فی قتل العمد» از خود **دعائم** است نه مقول امام(ع)، و این که در نسخه‌ی **مستدرک الوسائل** این فقره وجود ندارد، گواه آن است.

اما این که گفته شد این روایت در بخشی از مسأله، مفید است به خاطر آن است که مفاد آن تنها به «عفو از قصاص» پرداخته است و نسبت به خود قصاص، ساکت است؛ یعنی این روایت می‌گوید زوجین در عفو از قصاص، ولایتی ندارند اما این که در تقاضای قصاص چه حکمی دارند، سکوت کرده است؛ مگر گفته شود نفی حق عفو از قصاص، مستلزم نفی حق قصاص است که البته وجود چنین استلزامی هم معلوم نیست چرا که میان حق عفو و حق قصاص، تلازمی از حیث وجود نیست تا از نفی یکی، نفی دیگری لازم آید؛ بل که عقلاً می‌توان هر کدام را بدون دیگری تصور کرد. شرعاً هم در هیچ دلیلی، وابستگی این دو مفهوم به هم وارد نشده است.

### روایت دیگر

این نکته را هم باید متذکر شد که در مجامیع روایی شیعی در باب قصاص، روایتی وجود دارد که ممکن است برای حکم مزبور، تا حدی مورد استفاده قرار گیرد گرچه تاکنون کسی در این مسأله بدان استناد نکرده است. این روایت، تحت عنوان «باب انه لیس للنساء عفو و لا قود» در کتاب های روایی، به شمار آمده است: کتاب کافی (۳۵۷/۷)، استبصار (۲۶۲/۴-۲۶۴)، تهذیب (۱۷۷/۱۰)، وسایل الشیعه (۱۱۸/۲۹) و مستدرک الوسائل (۲۵۰/۱۸).

با تأمل در سند روایت معلوم می‌گردد که در همه‌ی این کتاب‌ها تنها از یک طریق نقل شده است: احمد بن محمد بن محمد الکوفی از محمد بن احمد النهدی از محمد بن الولید از ابان از ابی العباس از امام صادق (ع). مضمون این روایت در کتاب های اهل سنت نیز آمده است (ابن حزم، ۴۷۷/۱۰-۴۸۲).

اما این که گفته شد این روایت تنها از یک جهت می‌تواند در محرومیت ارث قصاص برای زوجین مفید واقع شود، به این لحاظ است که روایت مزبور تنها از نفی حق قصاص زنان - نه مردان - سخن گفته است و فقط قادر خواهد بود که زوجه را از این حق محروم سازد آن هم در صورتی که بر این باور باشیم که واژه‌ی «نساء» در این



روایت به اراده‌ی تصدیقی، شاملِ زوجه نیز می‌گردد. بنا بر این معنای روایت این می‌شود که: زنان به طور مطلق - چه نسبی و چه سببی - نمی‌توانند در مورد قصاص تقاضایی داشته باشند.

### دلیل سوم: فقدان پیوند نسبی میان زوجین (فقدان انگیزه‌ی تشفی در زوجین)

شهید ثانی در *مسالك* بر اساس یک دلیل اعتباری و قیاسی منطقی که ارائه کرده است، حق قصاص را از زوجین سلب می‌کند. او بر این باور است که چون حق قصاص بر مبنای پیوند نسبی و رابطه‌ی خونی آن‌هم برای تشفی خویشاوندان نسبی استوار است، لا جرم زوجین که دارای چنین پیوندی نیستند از دایره‌ی این حق خارج اند. او صغرا و کبرای قیاس را چنین می‌آورد (۴۵/۱۳):

حق قصاص به جهت تشفی برای ولیّ ثابت می‌شود. در زوجیت، نسبی (ولایتی) نیست تا موجب تشفی گردد. و نتیجه‌ی قیاس چنین خواهد بود: حق قصاص برای زوجین، ثابت نمی‌شود.

هم چنین می‌توان این دلیل را از ضمن کلام شیخ طوسی در *خلاف* استنباط کرد آن جا که چنین تعبیر می‌کند: «...و انما يرثه الاولياء (۱۵۳/۵)» یعنی منحصرأً حق قصاص متعلق به اولیای مقتول است که انصراف به خویشاوندان نسبی دارد. در کلام برخی از فقیهان اهل سنت نیز به این دلیل استناد شده است (شوکانی، ۱۷۶/۷، شربینی، ۳۹/۴).

### دلیل چهارم: انحلال زوجیت با فوت یکی از زوجین

برخی از فقیهان اهل سنت برای نفی حق قصاص زوجین گفته‌اند: چون با قتل یکی از آن دو، غلقه‌ی زوجیت میانشان گسسته می‌گردد بنابراین وجهی برای استفاده از حق قصاص، باقی نمی‌ماند. ابن سیرین می‌گوید:

انه یختص بدم المقتول الورثة من النسب اذ هو مشروع للتشقی و الزوجية ترتفع بالموت (شوکانی، ۱۷۶/۷).

سرخسی نیز می نویسد:

... و قال مالک لا یرث الزوج و الزوجة من الدينة شیئاً لان وجوبها بعد الموت و الزوجية تنقطع بالموت (۱۵۷/۲۶).

نَوَوی هم بر این باور است:

... لان القصاص یراد للتشقی و الزوجية تزول بالموت (، ۴۴۰/۱۸).

این استدلال به ابن ابی لیلی نیز انتساب یافته است البته با بیانی دیگر. او معتقد است دلیل محرومیت زوجین از حق قصاص این است که سبب استحقاق زوجین، وقوع عقد است و حال آن که قصاص با عقد به استحقاق در نمی آید. گواه این مطلب آن که موصی له هم در قصاص حقی ندارد (چرا که حق او نیز با عقد آمده نه ذاتاً) و سبب این امر آن است که اساساً قصاص برای تشفی و انتقام، تشریع شده است و تشفی و انتقام ویژه‌ی خویشاوندانی است که یک دیگر را یاری می کنند. البته ابی لیلی با این استدلال، زوجین را از دیه هم محروم ساخته است (سرخسی، ۱۵۷/۲۶).

### دلیل پنجم: جلوگیری از قتل همسر

یکی از دانشیان حقوق جزا، ممنوعیت ارث قصاص برای زوجین را این گونه توجیه می کند:

سیاست کیفری در جهت پیشگیری از قتل همسر توسط اجنبی با تبانی همسر دیگر از طریق متفی ساختن قصاص است (ایرج گلدوزیان، ص ۷۰).

منظور آن است که قانونگذار برای آن که از تبانی زوج یا زوجه با ثالث در قتل همسر دیگر جلوگیری کند، حق قصاص را برای زوجین متفی ساخته است زیرا اگر حق عفو و قصاص در دست زوجین بود، هر کدام ممکن بود با تبانی با شخص ثالثی، همسر خود را به قتل رسانده و آن گاه او را به عنوان ولی دم، عفو کند.

افزون بر ادله‌ی اقامه شده می‌توان دو وجه دیگر را هم بر آن‌ها افزود گرچه قائلی ندارند.

#### دلیل ششم: اقوائت نسب از سبب

ممکن است کسی با استناد به مذاق شرع بر این باور باشد که از منظر شارع، پیوند نسبی از رابطه‌ی سببی، مستحکم‌تر، استوارتر و عمیق‌تر است و از این رهگذر، حق قصاص تنها به بستگان نسبی به ارث می‌رسد. شاهد بر این ادعا، سهم فزون‌تر خویشاوندان نسبی در ارث، قصاص نشدن پدر در قتل فرزند، لزوم پرداخت دیه بر عاقله و نظایر آن است.

#### دلیل هفتم: تحدید دایره‌ی قصاص

ممکن است برای اثبات حکم، چنین استدلال شود که اسلام به محدود کردن حق قصاصی که ناشی از حس انتقام‌جویی است تمایل دارد از این رو سعی کرده است تا حدّ ممکن، این حق را گسترش ندهد. گواه این ادعا، سفارش قرآن و سنت به گذشت از قاتل است. بنا براین در هر موردی که ثبوت حق قصاص، مشکوک باشد باید اصل را بر عدم آن نهاد.

#### ارزیابی ادله

آن‌چه ذکر شد، همه‌ی چیزی است که در توجیه ممنوعیت زوجین از حق قصاص گفته شده یا قابل گفتن است؛ اما به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این دلایل برای اثبات این حکم، کافی نیست. اینک ضمن مرور ادله، به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

#### نقد دلیل اول

گفته شد که گروهی از فقیهان بر حرمان زوجین از حق قصاص، ادعای اجماع کرده‌اند و حتی صاحب‌جواهر بر این باور بود که هر دو نوع اجماع (محصل و منقول) در مسأله وجود دارد (۲۸۳/۴۲). در ارزیابی این دلیل چند نکته وجود دارد:

۱- اصولاً جایگاه اجماعات منقول به خبر واحد در نزد اصولیان امامی به ویژه پس از شیخ انصاری که بنیان حجیت اجماع را به چالش جدی کشاند، چندان استوار و به سامان نیست. تکرار مباحث شیخ در این مختصر، نه ممکن است و نه بایسته؛ اما به طور خلاصه می توان در باره مدّعی او چنین گفت که اولاً اجماع تنها به عنوان مکمل دلیل حجیت دارد (نیمه حجّت) و ثانیاً اجماعی از حجیت برخوردار است که از فراوانی نقل، گستردگی ناقلان و دیرینگی آنها به اندازه‌ای باشد که برای فقیه حاضر، ایجاد حدس قوی به قول امام(ع) بکند؛ اما در محل بحث، اجماعی که نقل شده واجد این ویژگی‌ها نیست. و اساساً معلوم نیست که نقل این اجماع با وجود اختلاف منظر ناقلان- به لحاظ مبانی حجیت اجماع مانند لطف، حس، تقریر، حدس و...- بر چه بنیانی استوار بوده است؟

۲- در ضمن بیان دلیل اجماع، به این نکته‌ی مهم اشاره شد که حتی صاحب مفتاح‌الکرامه در حواشی خود بر **کشف اللثام**، مدّعی است که این اجماع از زمان شیخ طوسی و کتاب **خلاف**، شایع شده است (۸۵/۱۰). این ادّعا به فرض صحّت، ارزش نقل اجماع مزبور را با کاستی جدی مواجه می‌سازد چرا که اجماعی می‌تواند ما را از موافقت امام(ع) مطمئن سازد که مقطوع‌الاول نباشد و به دوران امام(ع) متصل باشد؛ و حال آن که در سخنان فقیهان پیش از شیخ طوسی، اصلاً به این حکم، اشاره‌ای نشده است چه رسد به ادّعی اجماع بر آن! افزون بر این، وجود این اجماع در کتاب **خلاف**، خود نمایانگر سستی آن است چرا که اجماعات شیخ در **خلاف**، مورد اعتماد نیست.

۳- سه دیگر آن که محقق اردبیلی در این مقام سخنی دارد که تلویحاً می‌توان از آن مخالفت او را با این حکم- هر چند در مقام نظر- استشمام کرد. عبارت او چنین است:

و اما عدم توريث الزوج و الزوجة من القصاص و توريثهم من الدية سواء كانت بالاصالة او كانت عوضاً عن القصاص برضا وليّ الدم و القاتل فقد ادّعى فيه الاجماع و ما

عُلِمَ مِنْ يَخَالِفُهُ وَيُؤَيِّدُهُ عَمُومِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّ كَانِ فِي دَلَالَتِهِمَا نَظْرٌ<sup>(۴۲۶/۱۳)</sup>.

وجود دو قرینه در کلام او نمایانگر آن است که چندان با این حکم، موافق نیست. نخست آن که در باره‌ی اجماع با عبارت «ادّعی اجماع شده است»، تحصیل آن را برای خود، نفی می‌کند؛ و تنها «عدم علم به خلاف» را می‌پذیرد که از باب «عدم الوجدان لا يدلّ علی عدم الوجود» نمی‌تواند وجود مخالف را نفی کند.

دوم آن که در دلالت آیات و روایاتی که در تأیید این حکم آورده شده است، اشکال می‌کند اگرچه به بیان وجه اشکال نمی‌پردازد. با توجه به این که ایشان در آغاز سخن، دو حکم را مطرح می‌کند (عدم توریث زوجین از قصاص - توریث از دیه)، معلوم نیست که منظور از تأیید با کتاب و سنت، بخش اول است یا دوم و یا هر دو؟ البته با تأمل می‌توان دریافت که کتاب و سنت نمی‌توانند مؤید بخش نخست (عدم توریث قصاص) باشند چرا که نه در قرآن و نه در سنت، هیچ نصّ یا ظاهری بر این حکم ولو به نحو عموم، وجود ندارد. اما برای فقره‌ی دوم (توریث دیه) می‌توان به عموماً ارث استناد کرد، هر چند که ما نصّ یا ظاهری در تأیید این حکم از روایات نیافتیم. در نتیجه استناد این دو حکم به عموم روایات، خالی از اشکال نیست (بعداً بیشتر در این خصوص سخن خواهیم گفت).

بنابراین اگر منظور اردبیلی از تأیید با کتاب و سنت، هر دو حکم و یا خصوص حکم نخست باشد، با توجه به اشکالی که در دلالت آنها می‌کند، می‌توان چنین پنداشت که این حکم در نزد او، ثابت نیست. خلاصه آن که او اجماع را نمی‌پذیرد و در دلالت کتاب و سنت نیز خدشه می‌کند.

۴- این احتمال نیز قویاً وجود دارد آنان که در این مسأله ادّعی اجماع کرده‌اند، بر همان علّتی که شهید اول در *مسالك* اقامه کرد، استناد کرده باشند (صانعی، ۴۷۸). به این نوع اجماع، محتمل المدرکیه می‌گویند که همانند اجماع مقطوع المدرکیه برای قائلان به حجّیت اجماع، فاقد اعتبار است.

### نقد دلیل دوم

پیش از این در بیان دلیل دوم گفته شد که هیچ کدام از دو فقیهی که حکم مسأله را به روایات، اسناد داده‌اند، مستند خویش را ذکر نکرده‌اند. شیخ طوسی تنها به گفتن این که «دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم» بسنده کرد و محقق اردبیلی نیز فقط عموماً کتاب و سنت - نه دلایل صریح - را، مؤید حکم دانست.

اما همان گونه که قبلاً اشاره شد روایتی در کتاب **دعائم الاسلام** وجود دارد که بنا بر صحتش، تنها می‌تواند در قسمتی از حکم مزبور، رهگشا باشد.

از امام علی (ع) نقل شده که می‌فرماید:

ولئى الدم بالخيار - يعنى فى قتل العمد - ان شاء قتل و ان شاء قتل و ان شاء قتل الديق و ان شاء عفا و لكل وارث عفو فى الدم الا الزوج و المرته فانه لا عفو لهما (۴۱۰/۲).

از نظر سندی این روایت قابل اعتماد نیست زیرا اولاً کتاب **دعائم** مورد اتکای فقیهان قرار نگرفته است به ویژه آن که این روایت که از علی (ع) نقل شده در هیچ کتاب دیگری پیش از آن نیامده است. و ثانیاً این روایت مانند دیگر روایات این کتاب، غیر **مُعْنَن** است و سلسله‌ی راویان آن ذکر نشده است؛ بنابراین نمی‌توان به جرح و تعدیل آنان پرداخت.<sup>۱</sup>

دلالت حدیث نیز چندان به سامان نیست، زیرا اولاً مفاد آن درباره‌ی «عفو از قصاص» است نه «استیفای قصاص»؛ به دیگر عبارت، این حدیث «حق عفو» را از زوج و مرثه، نفی می‌کند نه آن که «حق قصاص» را نفی کند و موضوع دوم، محل بحث است. مگر آن که گفته شود که نفی کردن حق عفو، مستلزم نفی کردن حق قصاص است؛ ولی چنین استلزامی وجود ندارد چرا که نمی‌توان از این گزاره: «تو حق نداری عفو کنی» نتیجه گرفت که: «تو حق قصاص هم نداری».

۱. گویا کتاب **دعائم الاسلام** در دوران فاطمیان مصر، نقش قانون اجرایی آنان را داشته است و به همین خاطر، فاقد ویژگی‌های حدیث شناختی است. نخستین نسخه‌ی پیدا شده‌ی این کتاب مربوط به سده‌ی دهم هجری قمری است یعنی حدود پانصد سال پس از تحریر اولیه که طبیعتاً در ایجاد وثاقت آن خدشه می‌کند.

اشکال دوم آن است که مفاد حدیث با فتوای فقیهان، کاملاً انطباق ندارد. آنان «زوج» و «زوجه» را از ارثِ قصاص محروم دانسته اند ولی این حدیث، «زوج» و «مرثه» را محروم می‌سازد و روشن است که میان «زوجه» و «مرثه»، عموم مطلق است. ممکن است کسی بگوید از نفی عام، نفی خاص هم لازم می‌آید؛ یعنی از نفی «مرثه» می‌توان «زوجه» را نیز نفی کرد. در پاسخ باید گفت: این سخن فی‌حدّ نفسه درست است اما این جا نمی‌شود بدان ملتزم شد چرا که اکثر قائلان حکم محرومیت زوجین، این حکم را در مورد دیگر وارثان مؤنث (مانند مادر و خواهر و...) جاری نمی‌کنند؛ بنا براین آنان، نمی‌توانند «مرثه» را در این حدیث به عمومیت خود باقی گذارند، و قرینه‌ای بر تخصیص آن به «زوجه» نیز در دست نیست پس چاره‌ای جز ردّ حدیث باقی نمی‌ماند.

اما حدیث مشهور «لیس للنساء عفوٌ و لا قودٌ» تنها با دو طریق نقل شده است.<sup>۲</sup> در طریق نخست در میانِ راویان آن، وضعیتِ محمدبن احمد نه‌دی با اختلاف دانشیان رجال، مواجه است. گروهی مانند نجاشی، ابن غضائری (رجال، ۹۶)، علامه (خلاصه الاقوال، ص ۲۵۵) و فرزند شهید ثانی (ص ۷۹) او را تضعیف کرده‌اند. ولی آقای خویی او را ثقه معرفی می‌کند و تضعیفات صورت گرفته را پاسخ می‌دهد، هر چند «وصف اضطراب» حدیث او را می‌پذیرد (۳۴۴/۱۵-۳۴۵). همچنین معلوم نیست منظور از ابان در این حدیث چه کسی است. طریق دیگر را شیخ طوسی در تهذیب چنین آورده است:

علی بن الحسن بن فضال عن عباس بن عامر عن داود بن الحصین عن ابی العباس فضل بن بقباق عن ابی عبدالله (ع) قال: قلت له: هل للنساء قودٌ او عفوٌ؟ قال: لا و ذلك للعصبة (۳۹۷/۹).

۱. کافی (۳۵۷/۷)، استبصار (۲۶۲/۴-۲۶۴)، تهذیب (۱۷۷/۱۰)، وسائل الشیعه (۱۱۸/۲۹) و مستدرک الوسائل (۲۵۰/۱۸).

۲. احمدبن محمدالکوفی از محمدبن احمد النهدی از محمدبن الولید از ابان از ابی العباس از امام صادق (ع).

علی بن حسن پس از نقل حدیث، آن را با مبنای اصحاب، مخالف می‌داند (حرعاملی، ۸۷/۲۶).

بحرانی نیز آن را با همین طریق، نقل می‌کند و به لحاظ مخالفتش با قول مشهور، آن را بر تقیه حمل می‌کند (همو، ۷۸/۲۹).

اما با چشم پوشی از سند، دلالت حدیث هم در موضوع مورد بحث، رسا نیست زیرا گرچه این حدیث بر خلاف حدیث قبلی، از این بابت که هر دو حق «عفو و قصاص» را ذکر کرده است، مزیت دارد، اما از این جهت که تنها «زنان» را از این دو حق محروم ساخته است، با اشکال روبه رو است چرا که فقط می‌تواند «زوجه» را به لحاظ زن بودنش، در برگیرد ولی «زوج» را در بر نمی‌گیرد و این نظریه قائل ندارد.

اما نکته‌ی مهم در باره‌ی این حدیث آن است که تا کنون هیچ فقیهی برای حکم محل بحث (محرومیت ارث زوجین از قصاص)، بدان استناد نکرده است و آن را در جای دیگری به کار بسته‌اند. پیش از این در مطلع سخن گفته شد که فقیهان در مسأله‌ی ارث قصاص در سه ناحیه، دچار اختلاف گردیده‌اند. ناحیه‌ی سوم این بود که آیا مطلق زنان، از حق قصاص بهره مند می‌شوند یا خیر؟ گروهی از آنان به سبب همین روایت، زنان را از ارث قصاص محروم ساخته‌اند (طوسی، مبسوط، ۵۴/۷، محقق حلی، ۱۰۰۱/۴، عاملی، ۸۶/۱۰). اما نظر به مخالفت این حکم با مبانی امامیه در نفی تعصیب، بسیاری از فقیهان آن را مردود اعلام کرده‌اند (صاحب جواهر، ۲۸۳/۴۲-۲۸۶).

### نقد دلیل سوم

شهید ثانی چنین استدلال کرد که به واسطه‌ی فقدان پیوند نسبی و ولاء میان زوجین، حق قصاص که به جهت تشفی تشریح شده است، در مورد آنان به ارث نمی‌رسد (۴۳/۱۳-۴۵) این دلیل از چند جهت مخدوش است:

نخست آن که قصاص برای تشفی، تشریح نشده بل که به جهت «حیات» (بقره/۱۷۹) بوده است و به فرض تسلیم، اجتهاد در برابر نص قرآن است (صانعی، ۴۷۷).



دوم اگر هم بپذیریم که تشفی یکی از اهداف تشریح قصاص است، اما نمی‌تواند همه‌ی هدف و غرض باشد چرا که اگر هدف، تنها تشفی مبنای قصاص باشد، فقط در باره‌ی اطرافیان مقتول صادق است و در مورد خود مقتول فاقد معنا است؛ اما در روایات و فتوای فقیهان چنین آمده که اگر مقتول پیش از مرگ، جانی را عفو کند، اولیای دم پس از مرگ حق قصاص ندارند (شیخ طوسی، *مبسوط*، ۱۱۱/۷-۱۰۹). بنابراین اگر قصاص را صرفاً حقی برای اطرافیان بدانیم، عفو مجنی علیه مستلزم تضييع حق آنان است. پس باید پذیرفت که قصاص حقی است که بدو متعلق به مقتول است که در صورت فوت و عدم عفو، به ورثه می‌رسد.

سه دیگر به فرض پذیرش این که تشفی، سبب وحید است، باز هم باعث خروج زوجین از دایره‌ی تشفی یابندگان نمیشود چرا که دلیلی بر اختصاص تشفی به خویشاوندان نسبی وجود ندارد و حتی در مواردی، تضرر مادی و معنوی زوجین بیشتر از سایر ورثه است.

#### نقد دلیل چهارم

در این دلیل گفته شده بود که پیوند زوجیت با مرگ، گسسته میشود به خلاف پیوندهای نسبی که با مرگ، پایان نمی‌پذیرد، بنابراین زوجین نمی‌توانند از این حق، بهره ببرند. در پاسخ این ادعا باید گفت:

اولاً گسستن پیوند زوجیت پس از فوت، اثبات شده نیست بلکه برخی از احکام فقهی، خلاف آن را اثبات می‌کند (مانند امکان غسل زن توسط شوهرش و...).

ثانیاً این دلیل در ذات خودش، نامعقول است؛ چرا که می‌گوید: حق قصاص برای زوجین، پس از مرگ، ثابت نیست. عکس نقیض آن می‌شود: حق قصاص برای زوجین، پیش از مرگ، ثابت است! و این گزاره نادرست است چرا که دقیقاً پس از فوت مجنی علیه و انحلال رابطه‌ی زوجیت است که قصاص معنا پیدا می‌کند. اصولاً استحقاق قصاص مانند ارث، امری است که تا پیش از مرگ شخص، محللی از اعراب

ندارد، پس چگونه می توان گفت با انحلال زوجیت از بین می رود؟ این استدلال مستلزم آن است که بپذیریم چنین حقی تا پیش از فوت مجنی علیه وجود داشته است!

### نقد دلیل پنجم

برخی بر این باور بودند که سلب حق قصاص از زوجین یک سبب پیشگیرانه داشته است یعنی برای جلوگیری از تبانی یکی از زوجین با ثالث در قتل دیگری، تشریح شده است.

این استدلال هم قابل قبول نیست چرا که همواره در تشریح احکام باید نوع غالب مورد ملاحظه قرار گیرد نه مصادیق نادر؛ و پُر واضح است که بنیان دلیل پنجم مبتنی بر غلبه دادن این اقلیت بر اکثریت است چرا که حقی در جوامعی که در نظام خانوادگی شان دچار بحران و گسست هستند، باز هم چنین فرضی در اقلیت است. از دیگرسو، شارع می تواند از راه های دیگری اقدام به بستن باب این امکان برای این گروه اقلیت کند.

### نقد دلیل ششم

دلیل ششم مدعی برتری نسب از سبب بود. این استدلال هم قابل پذیرش نیست چرا که: اولاً اگر نسب بر سبب برتری دارد چرا در مورد دیه حکم به تساوی شده است؟

ثانیاً رابطه ی خونی چه امتیازی بر رابطه ی سببی دارد؟ این ملاک یادآور اعصار کهن است که خون از چنان اهمیتی برخوردار بود که مُسَقَط بسیاری از حقوق برای غیر هم خونان بود. به نظر می رسد حداقل در موضوع حاضر هیچ ارجحیتی بر پیوند سببی وجود ندارد بلکه می توان مدعی شد که رابطه ی سببی ارجحیت دارد چرا که این رابطه مبتنی بر یک نوع اراده و انتخاب است و مسئولیت ها و تکالیف مربوط را با آگاهی و اراده برمی گزیند و طبیعی است که چنین فردی که در راه انعقاد حقی متحمل زحمات و تلاش های بسیاری شده است در صورت منتفی شدن این حق (به واسطه ی قتل همسر)،

از نظر روحی زیان بیش‌تری می‌بیند. حتی در باب ارث دیده می‌شود که خویشان نسبی از تمام یا بخشی از ارث محروم می‌شوند اما توارث زوجین هم‌چنان پابرجاست. آیا اهمیت قصاص کم‌تر از ارث است؟ آیا برای زوج یا زوجه، امکان قصاص کردن قاتل کسی که با او پیوند عاطفی و روحی داشته و احیاناً عمری با او به سر برده مهم‌تر است یا بهره‌مند شدن از ماترک وی که در مواردی ممکن است مبلغ چندان زیادی هم به خصوص برای زوجه نباشد.

سوم آن‌که اگر در فقه جزایی، نسب از اهمیتی فزون‌تر از سبب برخوردار است چرا در موارد دیگر بدان توجه نشده است؟ فی‌المثل چرا مادر در قتل فرزند قصاص می‌شود ولی پدر نمی‌شود با این‌که رابطه‌ی نسبی مادر اگر بیش‌تر از پدر نباشد کم‌تر از او نیست.

امروزه مطالعات جامعه‌شناختی و رویه‌ی قضایی نشان می‌دهد که موضوع قصاص برای زوجین دارای اهمیتی هم‌سنگ یا برتر از ارث است.

### نقد دلیل هفتم

بنا بر آن‌چه در این دلیل آمده بود، حقوق اسلامی به محدود کردن حق قصاصی که ناشی از حس انتقام‌جویی است تمایل دارد. در پاسخ می‌توان گفت: اصل این مدعا صحیح است خصوصاً با تأکیدی که به استحسان عفو شده است<sup>۱</sup> اما نکته این است که چرا باید برای تحدید این حق، زوجینی را که به شدت به هم وابستگی دارند محروم کرد اما فی‌المثل یک نوه دایی مجنی علیه را که یک ذمّم این وابستگی را به مقتول ندارد مُحق دانست؟ و حال آن‌که در خویشاوندان دور هر چند نسبی، انگیزه‌ی مال‌اندوزی، طمع و دخالت‌های شخصی محتمل‌تر است. بله اگر دلیل قاطعی بر این محرومیت باشد، سخنی نیست اما همان‌گونه که ملاحظه شد هیچ دلیل قاطعی در میان وجود ندارد.

۱. بقره/۱۷۸، وسایل‌الشیعه، ۱۱۹/۲۹، باب استحباب عفو از قصاص.

## نتیجه گیری و ارزیابی نهایی

با نگاهی اجمالی به ادله‌ی موافقان حرمان زوجین از حق قصاص درمی‌یابیم که به هیچ وجه قانع‌کننده و اثبات‌گر این حکم نیستند: دلیل اجماع افزون بر اشکالات دلیل شناختی اش بر علتی اعتباری مبتنی بود که حجیتش را مخدوش می‌کرد.

روایات صحیح و دلالت‌گری هم در مسأله موجود نبود.

ادله‌ی عقلی و اعتباری نیز قانع‌کننده نبودند.

آن چه باقی می‌ماند عمومات و اطلاعات قصاص و ارث است که شامل همه‌ی میراث‌بران از جمله زوجین می‌شود و دلیل قاطعی بر تخصیص آن‌ها در میان نیست؛ بنا براین می‌توان دلایل بهره‌مندی زوجین از حق قصاص را به طور اجمال چنین برشمرد:

۱- عموم ادله‌ی ارث؛ چرا که فقیهان تأکید کرده‌اند که: «یرث القصاص من یرث المال» (طوسی، نه‌ایه، ص ۷۳۵، محقق حلی، ۱۰۰۱/۴، صاحب‌جواهر، ۲۸۳/۴۲) و زوجین هم به نص قرآنی جزو میراث‌برانند.

۲- اطلاق آیات و روایات قصاص مانند «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» (اسراء/۳۳) بنا بر آن که از «ولی»، «وارث» اراده شود (صاحب‌جواهر، ۲۸۳/۴۲).

۳- ارث زوجین از دیه؛ همه یا اکثر فقیهان امامی، زوجین را از دیه بهره‌مند می‌سازند (همان.م) و حتی صاحب‌جواهر مدعی است که در میان اهل سنت هم جز ابن ابی‌لیلی، در این مسأله مخالفی وجود ندارد (همان.م) و سبب مخالفت او همان شبهه‌ی انقطاع زوجیت با موت است (سرخسی، ۱۵۷/۲۶)؛ و از آن جا که دیه در قتل عمد، جایگزین و بدل قصاص است، ناگزیر باید به ثبوت مُبَدَّلْ منه (حق قصاص) هم قائل شد. به دیگر عبارت، دیه‌ی قتل عمد، فرع بر قصاص است و برای بهره‌مندی از آن لازم است که زوجین بدو از آن برخوردار بوده باشند تا در صورت تبدیل آن به

دیه، بهره مندیشان از آن معنا یابد.

۴- یک اعتبار عقلی نیز می تواند شاهی بر اثبات این حق برای زوجین باشد. همان گونه که پیش از این اشاره شد پیوند سببی در زوجین به جهت این که یک رابطه‌ی ارادی و مبتنی بر محبت و علاقه است در بسیاری موارد از پیوندهای نسبی ریشه دارتر و مستحکم تر است، به ویژه در جهان امروز که با بروز تحوّل در اندیشه ها و ارتقای شأن زن از یک خدمتکار و موجود دست دوم به یک شریک فهیم و دارای حق، پیوند عاطفی مردان و زنان به هم بیش تر شده است و به طور طبیعی، فقدان هر کدام، از نظر بُعد عاطفی و روحی و حتی مادی، زیان های جبران ناپذیری را بر دیگری وارد می سازد. قرآن کریم نیز خود بر بایستگی چنین رابطه و نسبتی تأکید و اهتمام می ورزد. تعبیر به این که زوجین برای هم چونان لباس اند و خداوند میانشان مودّت و رحمت نهاده است (روم: ۲۱) اثبات گر این مدعا است.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید؛ *المحلّی*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ابن داود، تقی الدین حسن بن علی؛ *رجال ابن داود*، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.
- ابن الشهید الثانی، حسن بن زین الدین؛ *التحریر الطاوسی*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۱۱ق.
- ابن الغضائری، احمد بن عبیدالله بن ابراهیم؛ *رجال الغضائری*، قم، دارالحديث، ۱۴۲۲ق.
- ابن قدامة موفق الدین ابی محمد عبدالله؛ *المغنی*، بیروت، دارالکتاب العربی للنشر و التوزیع، بی تا.
- ابوبکر کاشانی، علاء الدین؛ *بدائع الصنائع*، پاکستان، المکتبة الحبیبة، ۱۴۰۹ق.
- اردبیلی (محقق)، احمد؛ *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، تحقیق

- مجتبى عراقى و... قم، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١٦ق.
- بكرى دمياطى، ابن السيد محمد شطا؛ *اعانة الطالبين*، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر، ١٤١٨ق.
- بهوتى، منصور بن يونس؛ *كشاف القناع*، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٨ق.
- تفتازانى، سعدالدين؛ *مختصر المعانى*، قم، دارالفكر، ١٤١١ق.
- تميمى مغربى، قاضى نعمان بن محمد بن منصور بن احمد حيون؛ *دعائم الاسلام*، مصر، دارالمعارف، بى تا.
- خرّ عاملى، محمد بن الحسن؛ *وسايل الشيعة*، قم، مؤسسة آل البيت لحياء التراث، ١٤١٤ق.
- حسينى عاملى، محمد جواد؛ *مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة*، دار احياء التراث العربى، بى تا.
- حلى، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس؛ *السرائر*، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١٠ق.
- خويى، ابوالقاسم؛ *معجم رجال الحديث*، قم، مركز نشر الثقافة الاسلامية، ١٤١٣ق.
- سرخسى، محمد بن احمد ابى سهل؛ *المبسوط*، بيروت، دارالمعرفة، للطباعة و النشر، ١٤٠٦ق.
- شافعى، ابو عبدالله محمد بن ادريس؛ *الأمّ*، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ١٤٠٣ق.
- شربينى، محمد بن احمد؛ *مغنى المحتاج*، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٣٧٧ق.
- شوكانى، محمد بن على بن محمد؛ *نيل الاوطار*، بيروت، دارالجيل، ١٩٧٣م.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على العاملى؛ *مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، ١٤١٨ق.

صانعی، یوسف؛ *فقه الثقلین فی شرح تحریر الوسیلة* (کتاب قصاص)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲ ش.

طوسی، ابوجعفر محمدبن الحسن؛ *الاستبصار*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.

\_\_\_\_\_؛ *التهدیب*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵ ق.

\_\_\_\_\_؛ *الخلاف*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ ق.

\_\_\_\_\_؛ *رجال الطوسی*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.

\_\_\_\_\_؛ *المبسوط*، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة،

۱۳۹۳ ق.

\_\_\_\_\_؛ *النهاية*، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا.

علامة حلی، ابو منصور حسن بن یوسف بن مطهر؛ *ارشاد الافهان الی احکام الایمان*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

\_\_\_\_\_؛ *تحریر الاحکام الشرعیة*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۲ ق.

\_\_\_\_\_؛ *خلاصة الاقوال فی معرفة الاقوال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی،

۱۴۱۷ ق.

فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن الحسن الاصفهانی؛ *كشف اللثام*، قم، مکتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.

فخرالمحققین، ابوطالب محمدبن الحسن یوسف بن مطهر حلی؛ *ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۹ ق.

کلینی، محمدبن یعقوب؛ *کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ ق.

گلدوزیان، ایرج؛ *حقوق جزای اختصاصی* (جرایم علیه اشخاص)، تهران، نشر جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.

محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین؛ *شرايع الاسلام*، تهران، انتشارات استقلال، ۱۴۰۳ ق.

نجاشي، ابوالعباس احمد بن علي بن العباس؛ *رجال النجاشي*، قم، مكتبة الداوري.  
نجفي، محمد حسن؛ *جواهر الكلام*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.  
نوري، ميرزا حسين تبريزي؛ *مستدرک الوسائل*، بيروت، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٤٠٨ق.  
نَوَوِي، محيي الدين نووي؛ *المجموع*، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بي.تا.



and traditions. On the other hand, besides the above-mentioned generalities, many assertions by the Qur'an and traditions on the special relation between couples testify to their equality with the blood relatives in vindication of their right to retaliate.

**Keywords:** murder, deliberate, *qiṣāṣ*, blood money, inheritance, couples, penalty, blood-avengers.

## A Deliberation on the Deprivation of Couples from Right to *Qisās*

‘Alī Kishāvarz, M.A. Student of Jurisprudence

Dr. Ḥusayn Nāṣirī Muqaddam, Assistant Professor

Department of Jurisprudence, Ferdowsi University of Mashhad

*I*n the Islamic penal system, a right to retaliate called "right to *qisās*" is established for the relatives of someone who has been murdered deliberately. However, the couples have been excluded from among the relatives of the murdered and such a right has not been recognized for them, although, upon the agreement of their next of kin, they can enjoy the blood money. Accordingly, article 261 of Iranian civil law ordains: "the next of kin (as blood-avengers), who have the option to retaliate or forgive, are the inheritors of the murdered, except for the wife or husband who has no option to retaliate, forgive, or execute [the retaliation]."

The most important reason for this ordinance is consensus (*ijmā'*), but other reasons such as some traditions, lack of motive for appeasement in couples, cessation of matrimony by death, superiority of blood relation over relation by marriage, etc. have also been given, none of which are capable of proving such an ordinance which is in contrast to the generalities of the Qur'an

societies, belief in the sacred has existed. The sacred (or the holy things and beings), is a term which is both extendable and restrictable; thus, if its limits are not determined or its referents are not clarified, on one hand, it can be a pretext by the ruling states to use against their dissidents and, on the other hand, the acquisitive and the adversaries may thereby seek to weaken the fundamental beliefs and ideologies of the society. So, in order to prevent these two groups from misuse, its limits and referents are to be thoroughly clarified in law as far as possible. Throughout the penal code, the legislator has neither presented a definition of the sacred, nor accurately clarified its referents. That is why it is attempted in this article to specify the concept of the sacred, its status in Monotheistic religions and Islam, as well as its referents, and then to analyze the nature of dishonor as a crime and its formative elements. The research carried out in this article can remove the ambiguities and brevities existing on this issue.

**Keywords:** the sacred, dishonor, sacred places, sacred times, holy months, sacred objects, formative elements of crime.

presumption the wife is entitled to the entire dowry. In contrast, detailed legal books have attributed the other view to a rare group of jurists.

Re-examining this issue and delving into all its dimensions and details, the writers of the present article have found the rare assertion supported by evidences and have considered this view more proportionate to the criteria of *ijtihād* (legal reasoning) in comparison to the popular view. They have, in this article, attempted to assay and criticize the assertions of the generally accepted view and to evaluate their evidences; and in the end they have elucidated the selected view.

**Keywords:** divorce before consummation, death before consummation, halving the dowry, generally accepted assertion, rare view, matrimony.

### The Sacred and Dishonoring it in Iranian Penal Code

Sayyid Ibrāhīm Qudsī, Associate Professor

Faculty of Law and Political Sciences, Mazanderan University

Amīn Kūhiyān Afḍal Dihkurdī, M.A. in Law

**B**elief in the sacred is traced back to an age as old as the human society. From the beginning of the formation of primitive

## Halving of Dowry upon Death of Husband before Consummation

Dr. Amānullāh 'Alīmurādī, Assistant Professor

Islamic Azad University of Baft

Muḥammad Muḥsinī Dihkalānī, Faculty Member

Islamic Azad University of Babol

One of the issues related to dowry (*mahr*) in permanent marriage is its being halved in some cases. Once, in a permanent marriage, a dowry is set for the wife but the marriage leads to divorce before consummation, the wife is entitled to receive half of the assumed dowry. This view is agreed upon by the majority of Imāmī jurists. Now, what is the ruling if the separation between the couple is caused by the husband's death? Is the wife entitled to the entire assumed dowry? Or, like divorce before *dukhūl* (the first coition in marriage), is the wife entitled to half the dowry?

It is to be said in reply that the renowned majority of Imāmī jurists have selected the first option, believing that pronouncement of *tanṣīf* (halving) of the dowry in "divorce before *dukhūl*" is subject to a special reason and generalizing it to the assumption of "the husband's death before *dukhūl*" requires provisions that the evidences are not able to supply; as a result, in the latter

Dr. 'Ābidīn Mu'minī, Assistant Professor

Faculty of Theology, Tehran University

Dr. Sayyid Muḥammad Riḍā Imām, Assistant Professor

Faculty of Theology, Tehran University

The principle of *taḥlīl* (making lawful) of *khums* is, in brief, indisputable. The ruling for *taḥlīl* of *khums* is issued by most of the Imams (A.S.). The object (*muta'allaq*) of *taḥlīl* has been the same with all Imams (A.S.), including both the earlier and later ones. Besides, *taḥlīl* is not specific to the occultation era or the age of reappearance. The ruling for *taḥlīl* of *khums* does not apply merely to the person for whom it is not possible to discharge the rights of the Imams (A.S.); rather, it applies to all the religiously accountable (*mukallaf*). Through *taḥlīl*, *khums* is voided rather than being undertaken as an obligation. *Taḥlīl* does not include the profits obtained during Shī'a's ownership [of a property]; rather, it includes the profits on which *khums* had been levied during the ownership by others and transferred to the Shī'a through donation or purchase. Therefore, the reason for *taḥlīl* is the entrance of *kums* levied properties into the Shī'a ownership and it is aimed at the Shī'a's purity of birth, foods, drinks, etc.

**Keywords:** *taḥlīl* (making lawful), *khums* (one fifth levy), Shī'a, Imams (A.S.), usurpation, rulers of injustice.

various reasons, including difference in categorizing traditions, which arises from difference of opinion between *akhbāriyūn* (traditionists) and *uṣūliyūn* (legal theorists), or the conflicts between traditions and the ways of their resolving. These conflicts may have numerous reasons and causes such as the jurist's preconceptions when referring to legal sources, or the scope of his knowledge about the subjects of the rulings, which can be among the reasons for the jurists' difference of opinions. Furthermore, the *sanad* (chain of transmission) of a tradition can be accepted or rejected from a jurist's point of view, which in itself has a major role in the jurist's decision making. There are also other reasons having a major role in the jurists' difference of opinions in their approach to traditions, which are dealt with in this research.

**Keywords:** tradition, conflict, *sanad* of a tradition, mode of issuing a tradition, signification of a tradition, concept of a tradition.

### **An Approach to the Traditions on *Tahhīl* and Negation of Liability to *Khums* Prior to Shī'a Ownership**

Ḥamīda 'Abdullāhī, Lecturer at Qum University and Ph.D. Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Tehran University

Dr. 'Alī Mazhar Qarāmalikī, Associate Professor  
Faculty of Theology, Tehran University

emphasis on "the role of Qur'anic propositions in legal inference" and "contextual analysis of traditions".

In this research, after the conceptology of *lahw* and the related words, the verses and traditions concerning this issue are analyzed and the conclusion is made that the topic of *lahw* can have one of the four rulings of prohibition, repugnance, permissibility, and preference – depending on the case. In the same line, some instances of the jurists making reference to the prohibition of *lahw* to prove a ruling are critically reviewed and the necessity of revising certain legal opinions is pointed out.

**Keywords:** the Qur'an, tradition, legal rules, *lahw*, *laghw* (idle talk), *la' b* (diversion).

### An Inquiry into the Reasons for the Jurists' Difference of Opinion in their Approach to Traditions

‘Abd Allāh Bahmanpūrī, M.A. Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Tehran University

‘Azīm Muwaḥḥidī, M.A. Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Tehran University

**D**ifference of opinions among the jurists is quite tangible and obvious in jurisprudence. This difference of opinions can have



in the second, we will examine and analyze three *manẓūmas* for further familiarization with such poetic compositions.

**Keywords:** *urjūza* (a lengthy poem), *manẓūma* (poetic composition), jurisprudence, jurists, Shī'a, 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries AH.

### An Inquiry into the Issue of "Prohibition of *Lahw*" as a Jurisprudential Rule

Jawād Īravānī, Ph.D Student of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law

Dr. Muḥammad Ḥasan Ḥā'irī, Associate Professor  
Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

*T*his article is a research concerning the issue of *lahw* (vain pursuits) from the jurisprudential point of view to answer the question as to whether it is possible to prove the prohibition of *lahw* as a jurisprudential rule. The discussion originates from the fact that in various problems some jurists make reference to the prohibition of *lahw* to prove a ruling, to the extent that they have taken it as granted. Whereas, the topic of *lahw* severely suffers brevity of concept and provision of evidences for being prohibited (*ḥarām*). The discussion is pursued in a legal method with an

## ABSTRACTS

### Shīʿī Versified Jurisprudence in the Last two Centuries

Sayyid Muḥammad Imāmzāda, Ph.D Graduate in Arabic Language and Literature

Dr. Ḥasan ʿAbdullāhī, Associate Professor

Faculty of Literature, Ferdowsi University of Mashhad

One of the methods of the past scholars for better and faster learning of sciences has been the versification of scientific material. This type of poetry is called *taʿlīmī* (didactic) in technical terms.

Many scholarly *manẓūmas* (poetic compositions) on such sciences as jurisprudence, *uṣūl* (principles of jurisprudence), ethics, logics, philosophy, theology, *rijāl* (biographies of dignitaries), and Arabic literature are found in the works and writings of the Shīʿa jurists of the last two centuries. Among these, the jurisprudential *manẓūmas* are the greatest in number. In this article, we will follow our discussion in two parts: in the first part, we will point out the most significant *manẓūmas* of the last two centuries, and



## Table of Contents

Editorial Notes	9
Dr. Muḥammad Taqī Fakhlaī	
Shī'ī Versified Jurisprudence in the Last two Centuries	11
Sayyid Muḥammad Imāmzāda-Dr. Ḥasan 'Abdullāhī	
An Inquiry into the Issue of "Prohibition of <i>Lahw</i> " as a Jurisprudential Rule	43
Jawād Īravānī-Dr. Muḥammad Ḥasan Ḥā'irī	
An Inquiry into the Reasons for the Jurists' Difference of Opinion in their Approach to Traditions	81
'Abd Allāh Bahmanpūrī-'Azīm Muwaḥḥidī	
An Approach to the Traditions on <i>Taḥlīl</i> and Negation of Liability to <i>Khums</i> Prior to Shī'a Ownership	113
Ḥamīda'Abdullāhī - Dr.'Alī Mazḥar Qarāmalikī- Dr.'Ābidīn Mu'minī - Dr. Sayyid Muḥammad Riḍā Imām	
Halving of Dowry upon Death of Husband before Consummation	137
Dr. Amānullāh 'Alīmurādī - Muḥammad Muḥsinī Dihkalānī	
The Sacred and Dishonoring it in Iranian Penal Code	165
Sayyid Ibrāhīm Qudsī - Amīn Kūhiyān Afḍal Dihkurdī	
A Deliberation on the Deprivation of Couples from Right to <i>Qisās</i>	207
'Alī Kishāvarz - Dr. Ḥusayn Nāširī Muqaddam	
Abstracts of the Papers in English Language	240



*In the Name of Allah*



## Islamic Studies

A Quarterly Research Journal of  
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 83/1, Autumn & Winter 2009-2010

ISSN 1010-4992

### License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

**Editor Managing:** Prof. S.K.Tabatabaee

**Editor in Chief:** Dr. M.T. Fakhla'i

### Editorial Board

**Dr. A. A. Īzādīfard**

Prof, Dept of Law, Māzandarān Univ

**Dr. A. Baqirī**

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence,  
Tehrān Univ

**Dr. M. H. Hā'irī**

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

**Dr. H. Sābirī**

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

**Dr. M.T. Fakhla'i**

Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

**Dr. S M. Muhaqqiq Dāmād**

Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

**Dr. H. Mihrpūr**

Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

**Dr. H. Nāsirī**

Assistant Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

### Translation of Abstracts

A. Rezwani

**Printing & Binding:** Ferdowsi University  
Press

**Circulation:** 500

**Price:** Rs 8000

### Address:

Faculty of Theology  
University Campus  
Azadi Sq.  
Mashhad – Iran

**Post Code:** 9177948955

**Tel:** (+98511) ۸۸۳۴۹۰۹

**Fax:** (+98511) ۸۸۳۴۹۰۹



Federal University of Masabab

ISSN 1010-4992

**ISLAMIC STUDIES**

# **Islamic Jurisprudence & Its Principles**

The Research Journal  
of the Faculty of Theology and Islamic Studies  
Issue 83.1, Autumn & Winter 2009-2010