دانشگاه فردوسی مشهد
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

فقه و اصول

ISSN-Print: 2008-9139
ISSN-Online: 2538-3892

سال ۵۸- شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶
پاییز ۱۴۰۵

عناوین مقالات

بازتحلیل جایگاه فقه ترتیب در روش اجتهادی امام خمینی(ره)
کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد - احمد مبلغی

بررسی تطبیقی مبانی قرآنی شرطیت دینی و جنسیتی در قصاص
دکتر عباس الهی - دکتر سید ایثار حسین شاه

بازخوانی پروندهٔ مناشی انصراف
علیرضا انصاری

بررسی فقهی احکام تکلیفی و وضعی بازار متهم به سرقت
محمد بنازاده - رضا نعیمی طوسی - دکتر بلال شاکری

نگرشی متفاوت در نمای متصل عین مال در خیار تفلیس
دکتر محمدحسن حائری - خدیجه احمدنژاد

درنگی در جرم‌انگاری اخلال اقتصادی براساس آیهٔ محاربه «با نگاهی به قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲»
دکتر علی خالقی پوستچی - دکتر عباسعلی سلطانی - دکتر محمدتقی فخلعی

شرطیت اشهاد در طلاق و رجوع تحلیل تطبیقی اختلافات فقهی- تفسیری امامیه و اهل‌سنت
دکتر میثم شعیب - دکتر محمود اکبری

اعتبارسنجی شرط تأثیرگذاری در استقرار وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر با تکیه بر مقاصد این فریضه
البرز محقق گرفمی - دکتر فاطمه انصاری

نقدی بر مقالهٔ «تعهد به عدم‌ازدواج مجدد در روایات و فقه امامیه»
محمدرضا ملائی - علی اسلامی‌فر

واکاوی اصولی ملازمهٔ «ترک مستحب با کراهت» و «ترک مکروه با استحباب»
سیدمحسن میزبان - دکتر سیدعلی دلبری

فقه و اصول

نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

فصلنامه علمی

سال ۵۸ – شماره ۳– شماره پیاپی ۱۴۶– پاییز ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیرمسئول و سردبیر: دکتر محمدتقی فخلعی

هیئت تحریریه

دکتر جواد ایروانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر علی‌اکبر ایزدی‌فرد

استاد گروه حقوق دانشگاه مازندران

دکتر احمد باقری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

دکتر محمد حسن حائری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین صابری

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدتقی فخلعی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق‌اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکترسید محمدتقی قبولی درافشان

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جلیل قنواتی

دانشیار دانشکده حقوق پردیس فارابی

دکتر محسن ملک افضلی اردکانی

استاد جامعه المصطفی (ص) العالمیه

دکتر سیدمصطفی محقق‌داماد

استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی

دکتر حسین ناصری‌مقدم

استاد گروه فقه و مبانی حقوق‌اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

۱ ـ نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افـزار Word از طریق سیسـتم مـدیریت مجـلات دانشـگاه فردوسـی مشهد ارسال شود.

۲ ـ مقاله ارسالی نبایـد در جـای دیگـر چـاپ شـده باشد.

۳ ـ چکیـده مقالـه بـه دو زبـان فارسـی و انگلیسـی حداکثر هر یك تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

٤ ـ این نشریه در ویـرایش و احیانـاً مختصـر کـردن مطالب آزاد است.

٥ ـ مقـالات منـدرج در ایـن نشـریه، بیـانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

٦ ـ زبان غالب نشریه فارسی است.

مدیر اجرایی: دکتر بشری عبدخدائی

کارشناس: شاه‌سمن شاهرخ شاهیان

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

مترجم چکیده به انگلیسی: مینا ملائی

ویراستار انگلیسی: دکتر بشری عبدخدائی

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

شاپا چاپی: ۹۱۳۹–۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۳۸۹۲–۲۵۳۸

شماره ثبت پروانه انتشار: ۱۷٤٤٥

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشـگاه فردوسـی مشهد، دانشکده الهیـات شـهید مطهـری (ره)، کدپسـتی ۹۱۷۷۹٤۸۹٥٥

تلفن: ۳۸۸۰۳۸٦۳ ۰٥۱

نشانی اینترنتی :

http://jfiqh.um.ac.ir/

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

راهنمای نویسندگان نشریه فقه و اصول

بخش اول: ملاحظات کلی

۱. حوزه فعالیت فصلنامه فقه و اصول عبارت است از فقه، اصول فقه، فلسفه فقه و موضوعات میان رشته‌ای، چون فقه و حقوق. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیش گفته باشد.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در موارد کاملاً استثنایی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزندهٔ عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحهٔ طبق الگوی صفحه‌آرایی مجله و یا ۸۵۰۰ کلمه در محیط وُرد بیشتر باشد.

٤. چکیدهٔ مقاله (شامل: بیان موضوع، اهداف، روش و یافته‌های تحقیق) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر (۱۰۰ تا ۲۰۰ واژه) ضمیمه شود و واژگان کلیدی (حداقل ٤ و حداکثر ٦ واژه) به دنبال چکیده بیاید.

۵. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، رتبهٔ دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسهٔ متبوع و موقعیت سازمانی به دو زبان فارسی و انگلیسی درج شود، ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی، شماره‌تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود.

٦. مدیریت مجله در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷. ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروف‌چینی شده و در سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد، سامانه مجله فقه و اصول، بارگذاری و با سایر اطلاعات مورد نیاز ثبت و ارسال شود.

۸. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»[1] برای مقالات فارسی همانندجویی می‌شود. برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین از سامانه iThenticate استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافتهٔ پیشین اندک و قابل چشم‌پوشی (حداکثر ۱۵ درصد) باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانهٔ فوق، هرگونه مشابهت متن خود را با آثار منتشر شده در موضوع بررسی کنند.

[1] http://www.samimnoor.ir/view/fa/default

۹. پذیرش اولیهٔ مقاله به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از استاندارد اولیه پژوهشی و پذیرش نهایی آن به تأیید داوران و موافقت هیئت تحریریه وابسته است.

۱۰. مقاله‌های ارسال‌شده پس از شروع فرایند بررسی بازگردانده نمی‌شود.

بخش دوم: شیوهٔ نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»[۲]، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املایی خط فارسی»[۳] و افزونهٔ «ویراستیار» و یا سامانهٔ برخط «ویراست لایو»[٤] استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحلهٔ تولید شود.

نکات اهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

۱. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

۱. ۱. نشانه‌های . ، : ... ! ؟ با قبل بی‌فاصله و با کلمهٔ بعد با فاصلهٔ کامل می‌آیند.

۱. ۲. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه «» () با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصلهٔ کامل می‌آیند.

۱. ۳. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).

۱. ٤. شمارهٔ ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (. ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.

۱. ٥. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین(ـً ـٍ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافٌ‌الیه، بعبارةٍ اخری)، مدّ روی الف(نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه رویِ های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/ معیّن؛ علی/ عِلّی؛ بنا/ بنّا؛ عُرضه/عَرضه؛ حَرف/ حِرَف.

۱. ٦. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعهٔ «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به‌صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

۱. ۷. استفاده از گیومهٔ غیرفارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).

---

2. http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf

3. http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf

4. http://www.virastlive.com/

۱. ۸. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصراً از کلیدهای ctrl+shift+2 استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با shift+ sppac آن را درج کرد.

۲. لایه‌بندی

۲. ۱. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنهٔ اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.

۲. ۲. بدنهٔ اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی‌المقدور از فزونی تیترها خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیتر درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دونقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به‌طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامهٔ آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: ۱. آیات: ...

۲. ۳. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.

۲. ٤. عناوین و تیترهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری شود.

۲. ٥. برای شماره‌گذاری در لایهٔ تیترها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال: ۱. ۲. ۳.

۳. شیوهٔ ارجاع استنادی و تنظیم منابع

ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش **پانوشت و منابع** پایانی تنظیم شود.

شیوهٔ ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوشت-منابع»

در شیوهٔ «پانوشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوشت درج کند و اطلاعات کتاب‌شناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند.

استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. چگونگی ارجاع و اجزای اصلی در ساختار پانوشت:

- قسمت‌های پانوشت با ویرگول جدا شود؛
- تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب و مجله) مایل‌نویسی (ایرانیک) شود؛
- نام آثار خُرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

- شمارهٔ صفحهٔ ارجاعی و احیاناً جلد درج و بین آن دو با اسلش فاصله انداخته شود.

۲. چگونگی تنظیم و اجزای اصلی در ساختار منابع

- قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به‌صورت کامل درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب و مجله) مایل‌نویسی (ایرانیک) شود؛
- نام آثار خُرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- نام مترجم، تحقیق کننده و تصحیح کننده (در صورت وجود) به ترتیب نام کوچک و نام خانوادگی درج شود؛
- در مورد کتاب مشخصات مکان نشر و ناشر (بدون به‌کاربردن واژه ناشر) و سال نشر درج شود.
- در مورد مقاله دوره نشر، شماره نشریه، سال انتشار، صفحات آغاز و پایان مقاله درج شود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانوشت با ویرگول و اجزای اصلی در فهرست منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ **در پانوشت:** علامه حلی، قواعد الاحکام، ۱۴/۳
- ✓ **در فهرست منابع:** علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

مقاله:

- ✓ **در پانوشت:** مصطفوی فرد، «حاکمیت پارادایم عدم‌حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقهای شیعی سده ۵تا۷»، ۱۴۰.
- ✓ **در فهرست منابع:** مصطفوی فرد، حامد. «حاکمیت پارادایم عدم‌حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقهای شیعی سده ۵تا۷»، فقه و اصول. دوره ۵۰، ش۱۱۳، پاییز ۱۳۹۷، ۱۳۵تا۱۵۹.

سایر ملاحظات ارجاع دهی و استناد

۱. فقط برای نویسندهٔ اول در فهرست منابع نام خانوادگی پیش از نام کوچک می‌آید. در کتاب‌ها و مقالات با دو و سه نویسنده، نویسنده دوم و سوم به ترتیب با نام کوچک و نام خانوادگی و برای بیش از سه نویسنده، نام نفر اصلی+ و دیگران درج شود.

- ✓ **نمونه:** قنواتی، جلیل، سیدحسن وحدتی شبیری، ابراهیم عبدی پور. حقوق قراردادها در فقه امامیه، جلد اول. تهران: سمت، ۱۳۷۹.

۲. در مورد تقریرات درس، لازم است در منابع پایانی اسم صاحب درس (صاحب رأی و نظر) به‌عنوان پدیدآورنده ذکر شود.

- ✓ **نمونه:** صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الاصول. مقرر: هاشمی شاهرودی.

در ارجاع پانوشت نام مقرر لازم نیست افزوده شود.

۳. ارجاع به منابع لاتین به زبان اصلی انجام شود.

نمونه:

- ✓ **در پانوشت:** Davis, *Meaning Expression and Thought*, 67.
- ✓ **در منابع:** Davis, Wayne A. *Meaning Expression and Thought*. Cambridge University Press, 2002.

٤. در ارجاع به منابع اینترنتی آدرس کامل صفحه موردنظر به همراه تاریخ دسترسی درج شود.

- ✓ **نمونه:** روش عقلانی در سیره علمی شیخ صدوق؛ https://hawzah.net/fa/Article/View/١٠٦١٣٤ (دسترسی در ١٤٠٢/٢/٢٠)

۵. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شمارهٔ پانوشت‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۶. همهٔ اعداد توک (= بالانویسی‌شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

۷. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

۸. در ارجاع به آیات قرآنی در پانوشت اسم سوره و شمارهٔ آیه ذکر شود و میان آن دو، دو نقطه قرار گیرد. بقره: ۲۸۲

۹. برای نوشتن صفحات آغاز و پایان منبع مدنظر به هیچ وجه خط تیره نیاید: ۱۷۹تا۱۸۰.

۱۰. یادداشت‌های توضیحی بیشتری که به نظر مؤلف ضروری است، با قراردادن توک در محل، در پانوشت همان صفحه درج شود. در این یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از ضابطه مربوط به ارجاع در پانوشت پیروی شود.

۱۱. ضروری است فهرست منابع بجز کتب مقدس، به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق بر مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانهٔ ملی) تنظیم شود.

۱۲. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.

۱۳. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.

۱٤. برای مقاله‌های منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

۱۵. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایهٔ راهنمای جدول «IJMES»[5] است. توضیحات بیشتر در این صفحه[6] قابل مطالعه است. تمام منابع پایانی مقاله باید دقیقاً نویسه‌گردانی شود. نشریه مقالات پذیرفته‌شده را برون‌سپاری خواهد کرد و هزینهٔ نویسه‌گردانی بر عهدهٔ نویسنده است.

۴. تاریخ‌نویسی

تاریخ‌های ذکرشده در مقاله اگر هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه‌ای بیایند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری ق و برای میلادی، نشانهٔ م بیاید.

نکته: همیشه و در همه جا در صورت لزوم ماه به حروف و چسبیده به روز و سال بیاید: ۱۲فروردین۱۳۹۰.

۵. قلم متن

توصیه می‌شود، حتی‌المقدور از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی[7]، استفاده شود.

---

[5] https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf

[6] https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/information/author-resources/ijmes-translation-and-transliteration-guide

[7] http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip

فهرست مندرجات

عنوان | صفحه

بازتحلیل جایگاه فقه ترتیب در روش اجتهادی امام خمینی(ره) ۱۱
کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد – احمد مبلغی

بررسی تطبیقی مبانی قرآنی شرطیت دینی و جنسیتی در قصاص ۳۱
دکتر عباس الهی – دکتر سید ایثار حسین شاه

بازخوانی پروندهٔ مناشی انصراف ۵۵
علیرضا انصاری

بررسی فقهی احکام تکلیفی و وضعی بازار متهم به سرقت ۸۵
محمد بنازاده – رضا نعیمی طوسی – دکتر بلال شاکری

نگرشی متفاوت در نمای متصل عین مال در خیار تفلیس ۱۱۳
دکتر محمدحسن حائری – خدیجه احمدنژاد

درنگی در جرم‌انگاری اخلال اقتصادی براساس آیهٔ محاربه «با نگاهی به قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲» ۱۳۳
دکتر علی خالقی پوستچی - دکتر عباسعلی سلطانی – دکتر محمدتقی فخلعی

شرطیت اشهاد در طلاق و رجوع تحلیل تطبیقی اختلافات فقهی- تفسیری امامیه و اهل‌سنت ۱۵۷
دکتر میثم شعیب – دکتر محمود اکبری

اعتبارسنجی شرط تأثیرگذاری در استقرار وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر با تکیه بر مقاصد این فریضه ۱۸۱
البرز محقق گرفمی – دکتر فاطمه انصاری

نقدی بر مقالهٔ «تعهد به عدم‌ازدواج مجدد در روایات و فقه امامیه» ۲۰۷
محمدرضا ملائی – علی اسلامی‌فر

واکاوی اصولی ملازمهٔ «ترک مستحب با کراهت» و «ترک مکروه با استحباب» ۲۲۹
سیدمحسن میزبان – دکتر سیدعلی دلبری

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.11-29

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 17-06-2025 Revise Date: 06-08-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.94111.2001 Article type: Original

Reconsidering the Place of the Jurisprudence of Proof Arrangement (*fiqh-i tartīb*) in Imam Khomeini's Method of *Ijtihād*

Kazem Ebrahimzadeh Bakhtabad **(Corresponding Author)**, Professor of the advanced levels, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran

Email: k.ebrahimzadeh68@gmail.com

Ahmad Moballeghi ,Instructor of *dars-i khārij*, Qom Seminary, Qom, Iran

Abstract

The jurisprudence of proof arrangement (*fiqh-i tartīb*) concerns the proper sequence of three aspects of legal deduction: consulting the sources of the Sharīa, attending to the five pillars of *Ijtihād*, and examining the activities related to these pillars. At first glance, it may seem that the jurisprudence of proof arrangement is not particularly important in legal deduction. However, in most cases, and especially in more complex and multifaceted issues, the process of deduction is almost meaningless without attention to the jurisprudence of proof arrangement wherever it is needed and may amount to unproductive exercise. The benefits of studying the jurisprudence of proof arrangement include facilitating *Ijtihād*, improving its quality, and reducing errors in *Ijtihād*. The present study aims to explain and analyze the jurisprudence of proof arrangement and its mechanisms in Imam Khomeini's jurisprudential method. Using a descriptive-analytical method, the study concludes that sound legal deduction requires the jurisprudence of proof arrangement. The findings show that Imam Khomeini's jurisprudential method draws on four mechanisms: perspectives (including conceptions, ideas, and theories), information, techniques, and organization. Sound legal deduction should follow the same process.

Keywords: jurisprudence of proof arrangement (*fiqh-i tartīb*); mechanisms of the jurisprudence of proof arrangement; Imam Khomeini's methodology; pillars of *Ijtihād*

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۹ - ۱۱

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.94111.2001

بازتحلیل جایگاه فقه ترتیب در روش اجتهادی امام خمینی(ره)

کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد (نویسنده مسئول)

استاد سطح عالی حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران

Email: k.ebrahimzadeh68@gmail.com

احمد مبلغی

مدرس درس خارج حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ایران

چکیده

فقه ترتیب به‌معنای نظم و ترتیب در سه حوزهٔ مراجعه به منابع شریعت، توجه به ارکان پنج‌گانهٔ اجتهاد و بررسی فعالیت‌های مرتبط با این ارکان است. شاید در نگاه نخست چنین به نظر آید که فقه ترتیب از اهمیت چندانی در استنباط برخوردار نیست؛ اما باید گفت که عملیات استنباط، بدون توجه به فقه ترتیب در مواضع نیاز بدان در غالب موارد -به‌ویژه در مسائل پیچیده‌تر و دارای ابعاد بیشتر- تقریبا بی‌معنا بوده و باید آن را کوششی بی‌حاصل محسوب کرد. از مزایای پرداختن به فقه ترتیب، تسهیل اجتهاد، افزایش کیفیت اجتهاد و کاهش خطا در اجتهاد است. پژوهش حاضر با هدف تبیین و تحلیل فقه ترتیب و سازوکارهای آن در روش فقهی امام خمینی(ره) انجام گرفته و با تکیه بر روش توصیفی و تحلیلی به این نتیجه رسیده است که استنباط مطلوب نیازمند فقه ترتیب است و بر پایهٔ یافته‌های این پژوهش امام خمینی در فرایند استنباط ، فقه ترتیب را با چهار سازوکار منظرها (انگاره، اندیشه، نظریه)، اطلاعات، تکنیک‌ها، سازمان‌دهی تکمیل می‌کند و یک استنباط مطلوب نیز باید چنین فرایندی را طی کند.

واژگان‌کلیدی: فقه ترتیب، سازوکارهای فقه ترتیب، روش‌شناسی امام خمینی، ارکان اجتهاد.

مقدمه

ارکان اجتهاد[۱] شامل فقه موضوع، فقه نصوص، فقه اقوال، فقه تطبیق و فقه ترتیب است. مراد از فقه ترتیب، تقدیم و تأخیر در سه چیز است: ۱. مراجعه به منابع شریعت (قرآن، سنت، عقل، اجماع)؛ ۲. پرداختن به ارکان پنج‌گانه (فقه موضوع، فقه نصوص، فقه اقوال، فقه تطبیق و فقه ترتیب)؛ ۳. پرداختن به فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای.[۲]

باتوجه‌به اهمیت مباحث روش‌شناسی[۳] و فقه ترتیب، که شاخه‌ای از روش‌شناسی است و همچنین تأثیری که بر شکل‌گیری معرفت فقهی و تدوین و تعلیم مباحث آن دارد، نگارش اثری در توصیف و تحلیل فقه ترتیب بایسته به نظر می‌رسد.

از طرفی ضرورت روش‌شناسی در فعالیت‌های استنباطی دقیقاً مشابه ضرورت تدوین علم منطق به‌عنوان ابزار تفکر است؛ تبدیل فرایندهای ناخودآگاهی که متخصصان در هر فن اِعمال می‌کنند به فرایندهای خودآگاه سبب کشف مغالطات و نواقص سبکی و محتوایی می‌شود. این مطلب دربارهٔ نظریات فقهی نیز جاری است و فقه برای حرکت به‌سمت اصلاح و اِکمال نیازمند روش‌شناسی است و طبعاً فقیه نیز نیازمند فقه ترتیب است.

احتمالاً در گذشته عدم‌توجه به روش، مسئلهٔ چندانی پدید نمی‌آورد ولی در دنیای امروز باتوجه‌به چالش‌هایی که شرایط جدید به بشریت تحمیل کرده و فضایی نوین را ایجاد کرده است، توجه به دیدگاه‌های کلان در زمینهٔ دانش به‌عنوان راهی برای هماهنگ‌سازی آن با این شرایط و پاسخ‌گویی به نیازها اهمیت دارد. ازاین‌رو، ضروری است که توجه ویژه‌ای به فقه ترتیب شود؛ چراکه فقه ترتیب به‌عنوان یکی از شاخه‌های یک روش، نه‌تنها می‌تواند به تثبیت چهارچوب دانش در شرایط جدید کمک کند، بلکه می‌تواند به‌عنوان درگاهی برای تحول نیز عمل کند. این امر به دانش قدرت و ارتقا می‌بخشد، زیرا عالمان را با توانمندی‌ها و نقاط ضعف دانش آشنا می‌سازد و ابزارهای لازم را برای برطرف‌کردن این نقاط ضعف در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد.

---

۱. ارکان اجتهاد از ابداعات استاد احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم) است که برای اولین‌بار در ۲۹ مرداد ۱۴۰۲ در مدرسهٔ تابستانهٔ دار العلم مشهد مطرح کردند.

۲. فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای در هریک از ارکان اجتهاد متفاوت است. برای مثال، فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای در فقه اقوال عبارت است از: ۱. تسلسل تاریخی اقوال؛ ۲. تمرکز بر اقوال فقهای برجسته. در فقه موضوع عبارت است از: ۱. حیثیت موضوعی موضوع؛ ۲. حیثیت تخصصی موضوع؛ ۳. حیثیت فقهی موضوع و... . در فقه نصوص عبارت است از: فقه الصدور، فقه التفسیر و... . فقه موضوع، فقه اقوال و فقه نصوص به ترتیب از همین نویسندگان در نشریات علمی پژوهشی «پژوهشنامهٔ متین»، «پژوهش‌های فقهی» و «جستارهای فقهی و اصولی» پذیرش شده است که برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ هریک از فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای این ارکان می‌توان به این مقالات مراجعه کرد.

3 . Stylistics.

طرح و واکاوی بازنگرانهٔ فقه ترتیب از این جهت ضروری است که در واقع فقه ترتیب کوششی برای صعود به قله است. اگر فرد یا گروهی مسیر استنباط را بدون فعّال‌ساختن فقه ترتیب و سازوکارهای آن از قبیل منظرها (انگاره، اندیشه، نظریه)، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی بپیماید یا در دستیابی به قله ناتوان خواهد ماند یا با اتلاف و هدردهی بخش زیادی از توان و ظرفیت‌های خود، دیرتر از زمان لازم به قله صعود خواهند کرد. ازسوی‌دیگر، دانش‌هایی مانند «فلسفهٔ فقه»، «فلسفهٔ اصول»، «فلسفهٔ استنباط» و مانند آن‌ها در سال‌های اخیر مورد توجه بیشتر قرار گرفته‌اند و به نظر می‌رسد که با گذشت زمان، نقش و اهمیت این‌گونه مباحث نیز بیش‌ازپیش روشن شود و مطالعات بیشتری راجع به آن‌ها شکل گیرد. قسمت‌های مهمی از این دانش‌ها را باید آن دسته از مباحثی دانست که در تکوّن و شکل‌گیری اجتهاد و تحقق آن تأثیر می‌گذارند؛ یعنی مباحثی روش‌شناسانه که بخش بزرگی از آن‌ها باید در سایهٔ بررسی شرایط اجتهاد مورد کاوش و تنقیح قرار گیرند که از آن جمله فقه ترتیب است. باتوجه‌به این، پژوههٔ استنباطی باید فقه ترتیب را با سازوکارهای خاص خود از قبیل ۱. منظرها (انگاره، اندیشه، نظریه)؛ ۲. اطلاعات؛ ۳. تکنیک‌ها؛ ۴. مورد مطالعه قرار دهد.

بنابراین، بررسی و تحلیل جایگاه فقه ترتیب در روش فقهی امام خمینی براساس شناخت جامع روشی ایشان به‌منظور بازشناسی و بیان آثار فقهی مترتب بر آن، مسئلهٔ پژوهش در این نوشتار است.

راجع به پیشینهٔ فقه ترتیب با توضیحی که از آن ارائه شد باید گفت به‌طور پراکنده مدِّنظرِ باحثان فقه و پیرافقه بوده است، به‌گونه‌ای که کتاب‌ها و مقالاتی نیز به این موضوع پرداخته و ادبیاتی را دراین‌باره خلق کرده‌اند. از جنبه‌های مثبت این آثار این است که در راستای ترویج و شناساندن روش‌شناسی و مکاتب فقهی گام‌های ارزشمندی برداشته‌اند اما هیچ‌گاه به خلق اثری تفصیلی در حوزهٔ فقه ترتیب و سازوکارهای آن اقدام نکرده‌اند.

نوشتار حاضر ضمن تحلیل روش فقهی امام خمینی، فقه ترتیب همراه با چهار سازوکار آن را به‌عنوان رکنی از ارکان اجتهاد تبیین می‌کند و آن را با روش فقهی امام خمینی تطبیق می‌دهد. ضمن اینکه فقه ترتیب در روش فقهی هر فقیه دارای روشی متفاوت می‌تواند باشد که روش فقهی امام خمینی باتوجه‌به جایگاه فقاهتی ایشان شایان توجه و بررسی است.

درهرصورت، در ارتباط با جزئی از موضوع تحقیق آثاری به منصهٔ ظهور رسیده است که عبارت‌اند از: پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی از ضیایی‌فر به نشر سال ۱۳۸۶، مکتب فقهی امام خمینی از ضیایی‌فر به نشر سال ۱۳۹۰، درس خارج و گام‌های اجتهاد از مبلغی به نشر سال ۱۳۹۸، درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف از ایزدی به نشر سال ۱۳۹۰، الگوریتم اجتهاد در دو جلد از واسطی به نشر

۱۴۰۰، روش‌شناسی اجتهاد از علیدوست به نشر ۱۴۰۳و... .

۱. روش‌های اجتهاد

موضوع پژوهش حاضر، جایگاه فقه ترتیب در روش فقهی امام خمینی است. ازاین‌رو، ضرورت دارد به انواع روش‌های اجتهاد توجه کرد. روش اجتهادی فقها در استنباط، از منظری سه روش کلی است که عبارت‌اند از: روش تحلیلی، روش تطبیقی و روش تنزیهی.[٤]

أ. روش تحلیلی: مطالعهٔ مبتنی‌بر به‌کارگیری ابزارهای منطقی و رهیافت تحلیلی در دین‌پژوهی را روش تحلیلی یا روی‌آورد تحلیلی گویند.[٥] در این روش فقهای تحلیلی نظرات مختلف دربارهٔ یک مسئله را جمع‌آوری کرده و با کنار هم قراردادن آن‌ها به وثوق و اطمینان یا ظنی که به نظرش بهترین راه‌حل ممکن است، در خصوص حکم شرعی آن مسئله دست می‌یابد، هرچند هریک از ظنونِ استفاده‌شده در مسیر استنباط به‌تنهایی ارزشی نداشته باشد.[٦] مشهور علمای اصول از میان ادلهٔ ظنی، آن دسته‌ای را که به‌عنوان خاص مانند خبر ثقه حجیتشان ثابت شده معتبر می‌دانند و از سایر ظنون فقط برای مؤید استدلالشان استفاده می‌کنند.[٧] ازجمله علمای اصول، امام‌خمینی است که با تجمیع ظنونی همانند شهرت و روایات حکم مسئله را بیان می‌کنند. باتوجه‌به اینکه محور اصلی و اساسی در این روش، تحلیل ظنونی است که در کنار هم تجمیع شده‌اند؛ لذا می‌توان از این روش به روش تحلیلی یاد کرد. برخی از فقها همانند صاحب‌جواهر[٨] و شیخ انصاری[٩] نیز از این روش در فرایند اجتهاد خود استفاده کرده‌اند که تعابیرِ به‌کارگرفته‌شده توسط ایشان بیانگر همین امر است.

ب. روش تطبیقی: روش تطبیقی دومین روش به‌کارگیری در فرایند اجتهاد است. برخی از فقها از این روش در فرایند اجتهاد خود استفاده می‌کنند. بدین معنا که، مشی و رویکرد استنباطی آن‌ها بر تطبیق قاعده مبتنی شده است. این دسته، ذهن منظم و دستگاه‌مندی داشته و عمدهٔ همت آنان در استنباط و حل و فصل

---

٤. «روش تنزیهی» اغلب از مطلوبیت چندانی برخوردار نیست؛ چراکه این روش به‌طور عمده سعی و تلاش بر عدم‌ورود به برخی از مباحث و احتیاط در استنباط متمرکز شده است (مبلغی، درس خارج و گام‌های اجتهاد، ۲۴۴). لذا در این پژوهه به آن پرداخته نمی‌شود و نقد آن نیازمند پژوهش دیگری است. استاد علیدوست نیز روش کلی اجتهاد را دو قسم می‌داند (نک: علیدوست، روش‌شناسی اجتهاد، ۱۲۷). برای مطالعهٔ بیشتر نسبت به روش فقهی امام خمینی نک: ابراهیم‌زاده، کاظم؛ دلاوری، حسن (۱۴۰۲). «تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی و محقق خویی با تأکید بر کتاب الخلل فی الصلاة»، دو فصلنامهٔ آموزه‌های فقه عبادی، دورهٔ۳، ش۶، ۷تا۲۵.

٥. قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۲۵۸.

٦. مبلغی، درس خارج و گام‌های اجتهاد، ۲۴۲.

٧. انصاری، فرائد الاصول، ۵۸۵/۱.

٨. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۴۱۶/۱۵.

٩. انصاری، کتاب الطهارة، ۳۷۶/۳.

مسائل، به «قواعد» و تطبیق آن‌ها بر مصادیق خود در مسائل مورد بحث معطوف است. این دسته کمتر به دیگر عوامل، مانند سیر تاریخی مسئله و قراین نهفته در آن، شهرت، تجمیع شواهد و... توجه نشان می‌دهند و بدین معنا نیست که اصلاً توجهی نداشته باشند. به روش تطبیقی، روش صناعت‌محور، ریاضی‌گونه، فقه صناعت، فقه فنی، روش قاعده‌گرا نیز می‌گویند.[۱۰]

۲. فقه ترتیب

مراد از فقه ترتیب، تقدیم و تأخیر در سه چیز است: ۱. مراجعه به منابع شریعت (قرآن، سنت، عقل، اجماع)؛ ۲. پرداختن به ارکان پنج‌گانه (فقه موضوع، فقه نصوص، فقه اقوال، فقه تطبیق و فقه ترتیب)؛ ۳. پرداختن به فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای.

فقهای امامیه کتاب و سنت را دو منبع اصلی استنباط احکام می‌دانند که بر سایر منابع مانند عقل و اجماع مقدم هستند. در فرایند استنباط، فقیهان ابتدا به کتاب و سپس به سنت مراجعه می‌کنند و تخطی از این روش به‌ندرت اتفاق می‌افتد که در این صورت معمولاً انتقاد دیگر فقیهان را در پی دارد.[۱۱] ولی فقهایی که رویکرد عقلایی دارند، در مباحث معاملات ابتدا به ادلهٔ عقلی و عقلایی مراجعه می‌کنند و سپس به ادلهٔ نقلی می‌پردازند.

امام خمینی در بررسی معاملات ابتدا به قواعد و مرتکزات عقلایی مراجعه می‌کند و سپس براساس تحلیل‌های به‌دست‌آمده، به آیات و روایات می‌پردازد. این رویکرد نشان‌دهندهٔ نگاه عقلایی ایشان به مباحث است. برای نمونه، در بحث خیار عیب می‌گوید: خیار عیب امری عقلایی است، نه تعبدی و اخبار هم بر همین امر عقلایی حمل می‌شود.[۱۲] در مثال دیگر چنین مطرح می‌کنند: در بررسی این مسئله که آیا مشتری می‌تواند فقط عقد را فسخ کند یا بین فسخ و اخذ ارش مخیر است، ابتدا باید توجه کرد که خیار عیب مفهومی عقلایی است و مختص به محیط شرع نیست. سپس به تحلیل رفتار عقلا دربارهٔ خیار عیب می‌پردازد و چنین می‌آورد: تحلیل رفتار عقلا نشان می‌دهد که مشتری در ابتدا حق فسخ معامله را دارد اما اخذ ارش زمانی امکان‌پذیر است که بازگرداندن مبیع ممکن نباشد؛ مانند زمانی که مشتری در مبیع تصرفاتی انجام دهد که آن را از حالت اولیه‌اش خارج کند؛ مانند بریدن و دوختن پارچه.

---

۱۰. مبلغی، درس خارج و گام‌های اجتهاد، ۲۴۲.

۱۱. صاحب حدائق در انتقادی بیان می‌کند که احکام شرعی براساس ادلهٔ شرعی است و نه براساس ادلهٔ عقلی. او اشاره می‌کند که گرچه در میان فقیهان، شهرتی برای تقدم ادلهٔ عقلی بر ادلهٔ نقلی وجود دارد و در برخی کتاب‌های فقهی ابتدا ادلهٔ عقلی ذکر می‌شود، اما این روش کاملاً نادرست است و او آن را در آثار خود به‌وضوح توضیح داده است. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۳۸۷/۲۵.

۱۲. خمینی، کتاب البیع، ۱۴/۵.

امام خمینی در این متن به تحلیل عقلاییِ علت ثبوت ارش پرداخته و آن را محدود به حالتی می‌داند که مبیع تغییر شکل یافته و قابل بازگشت نباشد. وی حکم خیار عیب را براساس قواعد عقلایی بررسی می‌کند و سپس به تحلیل روایات می‌پردازد و می‌نویسند: آنچه از امثال این روایات به دست می‌آید -به‌ویژه باتوجه‌به اینکه حکم عقلایی است- این است که تصرفی صورت نگرفته و فقط حق رد برای مشتری محفوظ است و درصورت تصرف، حق گرفتن ارش دارد.[۱۳] در دیدگاه امام خمینی ارتکازها و قواعد عقلایی در اولویت قرار دارند و روایات در رتبهٔ دوم هستند، بلکه براساس ارتکازها و قواعد عقلایی به تفسیر روایات می‌پردازند. لذا این روش امام نشان می‌دهد که در مسائل عقلایی تقدم با قواعد و ارتکازهای عقلایی است.

امام خمینی در بسیاری از احکام معاملات، دلیل عقلایی را محکم‌ترین دلیل می‌داند و به آن اعتماد می‌کند. برای مثال، در بحث خیار غبن برای اثبات این خیار به نقد و بررسی استدلال‌های فقیهان ازجمله استدلال به آیات، روایات، ارجاع به خیار تخلف شرط و استدلال به حرمت غبن می‌پردازند و می‌نویسند:

استدلال‌های فقیهان برای اثبات خیار غبن کامل نیست اما می‌توان گفت که خیار در بیع غبنی، امری عقلایی است و این محکم‌ترین دلیل در این زمینه به شمار می‌رود. همچنین معتقدند اشتراط سقوط خیار غبن در متن، به‌عنوان مهم‌ترین دلیل برای سقوط خیار مطرح است.[۱۴]

امام خمینی از اصولی مانند اصالة الصحة،[۱۵] اصالة السلامة،[۱۶] قاعدهٔ ید[۱۷] و قاعدهٔ اقرار[۱۸] تحلیل عقلایی ارائه می‌دهد و تأکید می‌کند که این قواعد عقلایی به‌منظور نظم‌دهی به امور جامعه وضع شده‌اند. اعتبار این قواعد نیز براساس بنای عقلا استوار است. اما برخی از طرف‌داران مکتب عراقی[۱۹] هر زمان مقام استنباط مطرح می‌شود بلافاصله سراغ قواعد اصولی می‌روند، درصورتی‌که غالباً به اقوال در حجم کمتری مراجعه می‌کنند و برخی از فقها ازجمله محقق خویی[۲۰] غالباً با ذهن خالی سراغ حدیث می‌روند و بعد به اقوال و قواعد فقهی و اصولی مراجعه می‌کنند، درحالی که برای استنباطی مطلوب باید رفت‌وبرگشت‌های مراجعه به منابع شریعت و ادله، دارای نظم و ترتیب باشد. نظم در فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای مثلاً در فقه اقوال ازجمله گزاره‌های مطلوب در استنباط است. برای مثال، در برخورد با اقوال می‌شود این‌گونه عمل کرد:

---

۱۳. خمینی، کتاب البیع، ۱۷/۵.
۱۴. خمینی، کتاب البیع، ۵۰۲/٤.
۱۵. خمینی، کتاب البیع، ۱۷/۵.
۱٦. خمینی، کتاب البیع، ۱۲٤/۵.
۱۷. خمینی، کتاب البیع، ۲۹۰/۵ و ۲۹۷ و ٤٦٤.
۱۸. خمینی، الرسائل العشرة، ۱٦۳ و ۱٦۷ و ۱۷۰.
۱۹. عراقی، حاشیة المکاسب، ۵۵۶.
۲۰. خویی، موسوعة، ۱۰۹/۱۸.

۱. تسلسل تاریخی: فقیه ابتدا اقوال فقهای پیشین را بررسی می‌کند و سپس به اقوال فقهای متأخر می‌پردازد که البته برخی سراغ اقوال نمی‌روند و به قول استادشان اکتفا می‌کنند که امری نامطلوب است؛ چراکه دانش براساس اقوال شکل می‌گیرد؛ ۲. تمرکز بر اقوال فقهای برجسته: برخی از فقهای برجسته به این دلیل که از عمق و اصالتی برخوردارند و قدرت بازنُمایی تاریخ فقه را دارند از قبل شناسایی می‌شوند همچون علامه حلی، شهید اول، صاحب‌جواهر یا شیخ انصاری که وقتی اقوال را مطرح می‌کنند دارای یک نظم و ترتیب منطقیِ منعکس‌کنندهٔ تاریخ فقه هستند. ازاین‌رو، مطلوب است که مستنبط روی دیدگاه فقیهی زبردست تمرکز کند و بعد در حاشیه و هامش آن فقیه زبردست، اقوال دیگران را نظم ببخشد.

۳. سازوکارهای فقه ترتیب

ارکان اجتهاد به پنج دسته از قبیل فقه موضوع، فقه اقوال، فقه نصوص، فقه ترتیب و فقه تطبیق تقسیم می‌شود که هریک از این پنج رکن را باید با چهار سازوکار تکمیل کرد: منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی. علت انحصار ارکان اجتهاد در این پنج رکن عبارت است از اینکه: هر رکن دیگری در نظر گرفته شود به همین پنج مورد برگشت می‌خورد. فقه ترتیب زمانی فقه ترتیب می‌شود که با این چهار سازوکار تکمیل شود.

۳. ۱. منظرها

منظرها از سه گزاره تشکیل می‌شود: انگاره، اندیشه‌ها و نظریه‌ها.

۳. ۱. ۱. انگاره

می‌توان انگارهٔ ذهنی را معادل «پیش‌فرض‌های ذهنی»[۲۱] یا «تصویر»[۲۲] یا «خودپنداشت»[۲۳] در زبان انگلیسی دانست. فعل و انفعالات انسانی در چهارچوبی از آگاهی‌های مأنوس در موقعیت‌های متفاوت صورت می‌گیرد. این «آگاهی آشنا» یا «سابقهٔ قبلی» که معمولاً ناخودآگاه است، انگاره نامیده می‌شود.[۲٤] این پیش‌فرض‌های ذهنی که بسیار نامحسوس و پنهان هستند تأثیر مستقیم و شگرفی بر قضاوت‌ها و افعال ما دارند. انگاره‌ها از طریق تعامل بین دانش سازمان‌یافتهٔ قبلی و اطلاعات فعلی، موجب این تأثیر می‌شوند. بنابراین می‌توان انگاره را به «صورت ذهنیِ پیشینیِ قدرتمند و دارای تأثیر ناخودآگاه از یک شیء» تعریف کرد. انگاره در زبان به‌معنای مطلق گمان و تصورات ذهنی است اما انگارهٔ اصطلاحی بر خصوص آن

---

۲۱. Skima.

۲۲. Image.

۲۳. Selfconsopt.

۲٤. میردامادی و نوروزی، «تحلیل تطبیقی چیستی و کارکرد انگاره در شئون مختلف حیات انسانی»، ۱۰۹.

تصویری اطلاق می‌شود که به قدری در ذهن برجسته و بارور شده است که به‌طور اغلب ناخودآگاه جای موضوع حقیقی می‌نشیند و شخص با آن تصویر مانند واقعیت برخورد می‌کند.[۲۵] در برخی موارد مراجعهٔ فقیه به انگاره‌های ذهنی و ارتکازات شخصی خود در مسیر استنباط، مفید فایده نیست؛ بلکه باید به ابزارهای مناسب از قبیل پی‌جویی نظرها، درنظرگرفتن نیازهای زمانه و... گرایش نشان دهد و با خارج از ذهن خویش ارتباط برقرار کند. برای مثال، برخی از فقها نسبت به عقدهای جدید مثل «عقد بیمه» به انگاره‌های ذهنی خود که نشئت‌گرفته از بحث‌های ضمان،[۲۶] هبهٔ معوضه[۲۷] یا صلح[۲۸] بوده، بسنده کرده و قائل‌اند «عقد بیمه» چون در عصر نزول آیات و صدور روایات نبوده لذا دلیل امضای معاملات شامل آن و عقدهای جدید نمی‌شود، ازاین‌رو در مرحلهٔ انگاره متوقف می‌شوند. انگاره‌ها از دو خصلت برخوردارند: یا زائدند یا کهنه. بنابراین مستنبط برای دست‌یافتن به استنباط مطلوب بهتر است با بذل جهد متناسب از این مرحله عبور کند و به مراحل اندیشه و نظریه برسد؛ همان‌گونه که حضرت امام از منظر دیگری به این معاملات نگاه می‌کنند و تحلیل متفاوتی ارائه می‌دهند.[۲۹]

۳. ۱. ۲. اندیشه‌ها

اندیشه از انگاره یک مرحله بالاتر است. به‌عبارتی، اندیشه یک لباس خودآگاهی به تن دارد. در «عقد بیمه» امام خمینی با به‌کارگیری تحلیل و تتّبعی تحسین‌برانگیز از مرحلهٔ انگاره عبور و وارد مرحلهٔ اندیشه می‌شوند.

در خصوص «عقد بیمه» امام خمینی آن را عقد مستقل می‌داند و تلاش می‌کند تفسیر موسعی از ادلهٔ امضای معاملات ارائه دهند تا اختصاص و انحصاری به عقود و معاملات رایج در عصر نزول نداشته باشد. ازاین‌رو، در لابه‌لای مباحث فقهی خویش بارها این مطلب، که عقود در ادله‌ای نظیر «اوفوا بالعقود»[۳۰] اختصاص به معاملات زمان شارع دارد، را رد می‌کنند.[۳۱]

برخلاف سایر فقها[۳۲] که تلاش کرده‌اند عقد بیمه را تحت‌عنوان یکی از عناوین خاص رایج صدر اسلام نظیر ضمان، هبه معوضه یا صلح داخل کنند، امام خمینی با اندیشه و نگرش جدید خود (مستقل‌دانستن

---

۲۵. میردامادی و نوروزی، «تحلیل تطبیقی چیستی و کارکرد انگاره در شئون مختلف حیات انسانی»، ۱۰۹.

۲۶. حکیم، مستمسک العروة الوثقی،۳٤۸/۱۳؛ فیاض، احکام البنوک و الاسهم و السندات و الاسراق المالیة، ۵۵.

۲۷. روحانی، منهاج الصالحین، ۳۵/۳۰.

۲۸. سیستانی، المسائل المنتخبة، ۳۲۶.

۲۹. تحلیل امام در مرحلهٔ «اندیشه» توضیح داده می‌شود. خمینی، کتاب البیع، ۷۱/۱.

۳۰. مائده: ۱.

۳۱. خمینی، کتاب البیع، ٥۷۵/٤.

۳۲. حکیم، مستمسک العروة الوثقی،۳٤۸/۱۳؛ حلی، بحوث فقهیه، ۳۸؛ روحانی، فقه الصادق، ۱٦۳/۲.

عقدهای جدید) نظر چنین فقهایی را صراحتاً رد می‌کنند.[۳۳]

۳. ۱. ۳. نظریه‌ها

فقیه در مقام استنباط کمتر به مرحلهٔ نظریه دست می‌یابد و نوعاً در مراحل انگاره و اندیشه متوقف می‌شود، همان‌طور که در بررسی بحث «عقد بیمه» روشن شد که برخی از فقها[۳٤] در مرحلهٔ انگاره متوقف شدند، درحالی‌که امام با ابداع نظریهٔ «زمان و مکان در استنباط فقهی» از مرحلهٔ انگاره و اندیشه عبور کرد. در روند بررسی عقد بیمه، امام خمینی در ابتدا آن را ازنظرِ عقلا بررسی می‌کند و می‌نویسد که عقد بیمه ازجمله عقود متعارف و متداول است که در آثار و نتایج، تفاوتی با سایر عقود نمی‌کند و در مرحلهٔ بعد با بررسی آیهٔ «اوفوا بالعقود»[۳۵] و سپس حدیث «المؤمنون عند شروطهم» مطرح می‌کنند که این ادله شامل عقد بیمه هم می‌شوند و شارع مقدس آن را امضا کرده است.[۳٦] ازآنجاکه جامعهٔ بشری جامعه‌ای متحول است که به‌تبع آن احکام اجتماعی نیز متحول خواهند بود و فقه و اجتهاد اسلامی نیز محدود به احکام فردی نیستند و باید سازگار با تحولات اجتماعی و برآورندهٔ نیازهای روزافزون باشند؛ لذا حضرت امام نظریهٔ «زمان و مکان در استنباط فقهی» را مطرح کردند و براساس همین نظریه می‌نویسند: ادعای انحصار عمومات در معاملات متداول در زمان وحی، تحلیلی نادرست است. چنین نگرش متحجرانه و برداشت جمودگرایانه نسبت به الفاظ عام، از ساحت مقدس شریعت سمحه و سهله به دور است. چنین جمودی بی‌کم‌وکاست به‌سان جمود حنابله نسبت به بسیاری از ظواهر دین است. به نظر می‌رسد براساس این تلقی، امام خمینی برخی از امور دیگر[۳۷] را نیز عقد و معامله‌ای مستقل شمرده است.[۳۸] مثال دیگر گسترش مصادیق عیب از مصادیق مأثور است. در روایات، برخی از مصادیق عیب که موجب ثبوت حق خیار می‌شود ذکر شده است[۳۹] و برخی از فقها به این مصادیق فتوا داده‌اند.[٤۰] گویا که این مصادیق، مصادیق فرازمانی و فرامکانی عیب است که می‌توان طبق آن‌ها فتوا داد ولی امام خمینی با نگاهی برخاسته از نقش زمان و مکان در اجتهاد می‌فرماید آنچه موضوع مسئلهٔ فقهی است عنوان «عیب» است و مرجع تشخیص مفهوم و مصداق آن، عرف است. قرینه‌ای که باعث شده است ایشان مصادیق مذکور در روایات را امری

---

۳۳. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۷۹/۲.

۳٤. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۳٤۸/۱۳؛ حلی، بحوث فقهیه، ۳۸؛ روحانی، فقه الصادق، ۱٦۳/۲.

۳۵. مائده: ۱.

۳٦. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۷۹/۲.

۳۷. مانند تخریص در گرفتن زکات غلات که می‌نویسند: «هو معامله عقلائیه برأسها» یا دربارهٔ تخریص میان مالک و زارع در مزارعه نیز همین تعبیر را دارند (خمینی، تحریر الوسیله، ۳۱۱/۱ و ٦۰۸).

۳۸. خمینی، تحریر الوسیله، ۳۱۱/۱ و ٦۰۸.

۳۹. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۹۷/۱۸.

٤۰. محقق حلی، شرایع الاسلام، ۲۹۰/۲.

ثابت و قابل افتا در فقه ندانند عبارت است از اینکه عیب ازجمله عناوینی است که مفهوم و مصداق آن برحسب زمان‌ها، مکان‌ها، اعتبارها و عقاید، مختلف می‌شود و امری که متغیر است نمی‌تواند ضابطهٔ مسئلهٔ فقهی باشد.[۴۱] امام خمینی بر این باور است که اسلام در خصوص معاملات (به‌معنای عام)، ضوابط و چهارچوب‌های مشخصی را تعیین کرده است. اسلام نه‌تنها با اَشکال سنتی معاملات مانند مزارعه و مضاربه مخالفت نکرده است، بلکه انواع جدید معاملات را نیز به‌طور مطلق رد نمی‌کند. در واقع، معاملات جدید را مادامی که در چهارچوب ضوابط اسلامی قرار گیرند، می‌پذیرد و در غیر این صورت، آن‌ها را نفی خواهد کرد. امام خمینی با نظریهٔ «زمان و مکان در استنباط فقهی»، فقه را از مرحلهٔ انگاره و اندیشه فراتر برده و به نظریه‌پردازی در مسائل نوظهور مانند عقد بیمه پرداخته است و در واقع با این نظریه برخلاف سایر فقها چینش و نظم دقیقی به سازوکارهای فقه ترتیب می‌دهد.

۳. ۲. اطلاعات

مجموعهٔ دانش‌های فقیه را «اطلاعات فقیه» گویند که مطلوب است در مسیر استنباط به کار گرفته شود، ازجمله: آگاهی بر ارکان اجتهاد، آشنایی با فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای این ارکان و... . یکی از فعالیت‌های درون‌مؤلفه‌ای در فقه نصوص توجه فقیه به فقه الانطلاق است. «انطلاق» به‌معنای عزیمت و حرکت به‌سمت فهم نص است. اگر فقیه سراسیمه‌وار به‌سمت نص رود و بدون فهم‌کردن نص با آن مواجه شود، در این صورت ذهنیت‌های ازپیش‌داشته‌اش روی فهم صحیح از نص تأثیر می‌گذارد، هرچند ممکن است از نص مفاهیمی را به دست آورد اما آن اجتهاد مفید و مؤثر حاصل نمی‌شود. ازاین‌رو، مکرر امام خمینی در مسجد شیخ انصاری نجف به طلبه‌ها می‌فرمود که مسائل شرعی را در میان خیابان و بازار بررسی کنند، نه در حجره‌های دربستهٔ مدرسه و در متن واقعیات قرار گیرند، نه آنکه موضوعی را فرض کرده و حکم فرضی آن را مشخص کنند.[۴۲] نمونهٔ انطلاق را شهید صدر برای فهم و تفسیر قرآن بیان کرده است که می‌توان آن را به سایر علوم ازجمله فقه تسرّی داد. ایشان می‌نویسند: در ابتدا ابعاد مسئله را بشناسید (اگر موضوع فقهی است موضوع را باید شناخت)؛ یعنی کلام دانش و دانشمندان مختلف را ببینید که چه گفته‌اند سپس افت‌وخیزها و عوامل موفقیت و شکست‌ها را بررسی و پیوسته برای خود سؤال طرح کنید و بعد به قرآن مراجعه کنید و در مواجهه با متن قرآن چندین مرتبه تعامل و برخورد داشته باشید که زبان قرآن

---

۴۱. خمینی، کتاب البیع، ۱۸۲/۵.

۴۲. معرفت، نقش زمان و مکان در روند اجتهاد، ۳۲۸.

نیز روی شما گشوده شود؛ مجموعهٔ این فعالیت‌ها و برخوردها، انطلاق (نظریة الاستنطاق) نامیده می‌شود.[٤٣]

بنابراین اولاً فقیه نباید با ذهنیت خودش سراغ نص برود؛ ثانیاً فقیه می‌بایست در برخورد با نص سراغ موضوع رود و موضوع‌شناسی کند حتی اگر موضوع قدیمی باشد؛ چراکه موضوع قدیمی در فقه معاصر کارکردهای جدیدی پیدا می‌کند و کارکردها هم جزو موضوع است. یکی از پیامدهای اصلی نگاه عمیقاً عقلایی امام خمینی به مسائل فقهی معاملات، این است که ایشان در مباحثی که ذاتاً ماهیتی عقلایی دارند، در آغاز به اطلاعاتی از قبیل قواعد و ارتکازات عقلایی مراجعه می‌کند، سپس براساس دستاوردهای حاصل از تحلیل این قواعد و ارتکازات عقلایی، به سایر اطلاعات خویش از قبیل آیات و روایات رجوع می‌کند.

اطلاعات فقیه در چینش سازوکارهای فقه ترتیب از اهمیت بسزایی برخوردار است، به‌گونه‌ای که نقص در اطلاعات موجب جابه‌جایی سازوکارها و عدم‌چینش صحیح آن‌ها خواهد شد که ممکن است برایند استنباط به‌دلیل طی‌کردن ناصحیح فرایند با خطا مواجه شود. برای مثال، امام خمینی در شرط سوم از شروط عوضین بعد از بررسی اجماع، عدم‌خلاف و روایات می‌نویسند: نهی در حدیث (نهی النبی عن بیع الغرر) نهی ارشادی است و بر بطلان و فساد متعلق خود دلالت دارد بدون اینکه بر حکم تکلیفی دلالت داشته باشد[٤٤] و حال آنکه محقق خویی قائل است نهی در حدیث از نوع نهی مولوی است و بر حرمت تکلیفی محض دلالت می‌کند.[٤٥] در این مسئله امام‌خمینی با اطلاع از ادله‌ای همچون اجماع و عدم‌خلاف در مسئله، روایات را بررسی و سپس نتیجه‌گیری می‌کنند. حال آنکه محقق خویی برای حل این مسئله هیچ اشاره‌ای نسبت به وجود اجماع و عدم‌خلاف ندارد[٤٦] و صرفاً به بررسی روایات بسنده می‌کند، لذا نتیجهٔ استنباط امام خمینی و محقق خویی متفاوت می‌شود.

۳. ۳. تکنیک‌ها

یکی از تکنیک‌ها در فقه ترتیب این است که روش یک فقیهِ برجسته و نوع برخورد او با مسائل گزینش شود و سپس براساس عملکرد آن فقیه، به سایر مسائل نظم بخشیده شود. امام خمینی در حوزهٔ علمیهٔ قم تحت‌تأثیر آیت‌الله بروجردی قرار داشت. آیت‌الله بروجردی به بررسی تاریخچه و ریشهٔ مسائل توجه

---

٤٣. صدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، ۱۵/۱.

٤٤. «و يمكن الحمل على بيع الخدعة، لكن لا بدّ من حمل النهي فيه على الحرمة.» خمینی، کتاب البیع، ۳۰۹/۳.

٤٥. فتارة يراد منه معنى الخديعة فيكون النهي متمحّضا للنهي التكليفي فلا يكون موجبا للفساد و قد ذكر ذلك جملة من أهل اللغة. خویی، مصباح الفقاهة، ۲۵۹/۵.

٤٦. شایان ذکر است که عدم‌استناد محقق خویی به اجماع و عدم‌خلاف و صرفاً بررسی روایات، ناشی از تفاوت در روش فقهی این دو فقیه است؛ چراکه محقق خویی غالباً از روش تطبیقی و امام خمینی از روش تحلیلی (تجمیع ظنون) بهره می‌برند. نک: ابراهیم‌زاده، کاظم؛ حسن دلاوری (۱۴۰۲)، «تحلیلی بر روش اجتهادی امام خمینی و محقق خویی با تأکید بر کتاب الخلل فی الصلاة»، دو فصلنامهٔ آموزه‌های فقه عبادی، دورهٔ۳، ش۶، ۷تا۲۵.

می‌کرد و به یک روایت بسنده نمی‌کرد، بلکه مجموعه‌ای از روایات را مدِّنظر قرار می‌داد. این رویکرد باعث می‌شد که گاهی متهم به تمرکز بر تاریخ شود، درحالی‌که هدف او ردیابی صحت گفته‌ها بود.[۴۷] برای مثال، امام خمینی در بحث ولایت فقیه که یک شاخص است، در نوع روش، نوع ورود و خروج، نوع مبانی، نوع نگرش، با آقای بروجردی همسوست. امام خمینی در بحث ولایت فقیه به یک یا نوزده روایتی که در این باب وجود دارد بسنده نمی‌کند؛ چراکه معتقد است باید بحث را از بحث‌های کلامی شروع کرد که اصلاً خدا برای چه پیامبر را فرستاد؟ پیامبر را فرستاد که تدبیر امور کند؟ آیا این غرض و هدف بعد از پیامبر تمام می‌شود؟ آیا امام معصوم وقتی غیبت کرد تدبیر امور تعطیل می‌شود؟ افزون‌بر اینکه قطعاً برخی روایات در طول تاریخ گم و برخی تحریف شده است، برخی از این روایات نمی‌توانسته به دست ما برسد؛ زیرا زمان حاکمیت طاغوت بوده و تقیه می‌کردند و اساساً امکان نداشته برخی از روایات حفظ شود. در این شرایط فقیه نمی‌تواند به این تعداد روایت در بهترین حالت اکتفا کند و با همین موارد استنتاج کند و بگوید ولایت فقیه با این مختصات نداریم؛ چون طبق برخی نظرات، محور روایت است و این روایات دلالت یا سند ندارند، پس موضوع منتفی است. امام خمینی می‌گوید: ما دلیل عقلی و مبانی کلامی داریم و آن‌ها دالِّ بر ولایت فقیه است، حتی اگر روایت هم نداشته باشیم.[۴۸] صاحب‌جواهر، شیخ انصاری، محقق داماد، شیخ عبدالکریم حائری، بروجردی و امام خمینی ازجمله فقهایی هستند که غالباً در فرایند استنباط، براساس روش تحلیلی اقدام می‌کنند که شخص بارز در این روش آیت‌الله بروجردی است.[۴۹] امام خمینی در فرایند استنباط خود، عملکرد اساتید خویش همچون شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله بروجردی و نوع برخورد آن‌ها با مسائل را بر می‌گزیند و مشابه ایشان با مسائل برخورد می‌کند؛ ازجمله نوع برخورد و روش امام و آیت‌الله بروجردی نسبت به تطبیق آیات، روایات، قواعد و...[۵۰] بر مسائل غالباً یکی است. اگر روش فقهی این دو فقیه در مواردی که با یکدیگر متفاوت‌اند تلفیق شود، می‌تواند منجربه فراهم‌شدن شیوه‌ای جدید از اجتهاد و فقاهت شود که به سهولت نیازهای جامعه را پاسخ دهد.[۵۱] امام خمینی مانند آیت‌الله بروجردی، در استنباط فقهی از روشی تحلیلی و جامع‌نگر پیروی می‌کند. این روش در بررسی بحث ولایت فقیه شامل بررسی تاریخچهٔ مسائل، درنظرگرفتن مجموعه‌ای از روایات به‌جای اکتفا به تعداد کم و اتکا به ادلهٔ عقلی و مبانی کلامی در کنار روایات است. امام خمینی با فعال‌کردن سومین سازوکار فقه ترتیب (تکنیک) به مسیر

۴۷. ایزدی، مکتب‌شناسی فقهی، ۹۶.

۴۸. خمینی، کتاب البیع، ۶۴۶/۲.

۴۹. ایزدی، درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف، ۱۸۵.

۵۰. خمینی، کتاب البیع، ۳۱۴/۲؛ بروجردی، تقریر بحث السید البروجردی، ۲۷۷/۲.

۵۱. ایزدی، مکتب‌شناسی فقهی، ۵۱۷.

استنباط خویش نظم می‌بخشد و براساس همین سازوکار با سایر مسائل برخورد می‌کند. اما برخی فقها مانند محقق خویی به‌دلیل تفاوت در روش فقهی‌ای که با امام خمینی دارند از چنین تکنیکی بهره نمی‌برند و در بحث ولایت فقیه از میان ادله تنها دلیل را امور حسبیه دیده‌اند و روایات را به‌دلیل ضعف سند کنار گذاشته‌اند.[۵۲]

۳. ٤. سازمان‌دهی

به تنظیم مؤلفه‌هایی همچون آیات، روایات، قواعد فقهی و... که توسط فقیه در مسیر استنباط به کار گرفته می‌شود، «سازمان‌دهی» گویند. در سازمان‌دهی مشخص می‌شود فقیه اول به حدیث و بعد به قواعد اصولی مراجعه می‌کند یا بالعکس. فرایند کلان اجتهاد امام خمینی در عبادات همانند شیوهٔ مرسوم بسیاری از فقهاست که نخست به کتاب و سنت مراجعه می‌کند و سپس بقیهٔ مراحل اجتهاد را طی می‌کند اما فرایند اجتهاد ایشان در معاملات متفاوت است و در مواضع متعددی به مبتنی‌بودن بنائات و اعتبارات عقلائیه بر مصالح و دوام نظام معیشت عقلا اشاره داشته است. در امور اجتماعی، امور سیاسی، امور حکومتی که عمدتاً عقل نسبت به آن‌ها ورود دارد امام می‌گوید اینجا عقل دلیل قاطع است و نیازی به بقیه نیست. در بحث ولایت فقیه امام خمینی برای دلیل عقل اوّلیت و اولویت قائل است؛ یعنی اول از عقل شروع می‌کند و بعد به روایات می‌پردازد که شاید دیگران دلیل عقل را به‌مثابهٔ مؤیّد بیاورند. برخی از فقها ازجمله محقق خویی[۵۳] غالباً با ذهن خالی سراغ حدیث می‌روند و بعد به سایر ادله مراجعه می‌کنند، درصورتی‌که برای استنباطی مطلوب باید رفت‌وبرگشت‌های مراجعه به منابع شریعت و ادله، دارای ترتیب و نظم باشد. اغلب فقها بر این باورند که در فرایند استنباط احکام، میان احکام عبادی و معاملاتی تفاوت چشمگیری وجود ندارد؛ چراکه هر دو را «تعبدی» و «رمزی» می‌دانند. این بدان معناست که درک ژرفای فلسفهٔ احکام، امری دشوار است و تنها راه، پیروی از اوامر الهی است. ازاین‌رو، جایگاه فقه ترتیب و تقدیم و تأخیر ادله در استنباط نزد این گروه از فقها در مواجهه با عبادات و معاملات تفاوتی ماهوی ندارد. اما امام خمینی عبادات را کاملاً «تعبدی» و معاملات را ذاتاً «عقلایی» می‌داند و معتقد است که احکام معاملاتی ریشه در مصالح و منافع عقلایی جامعه دارند و در چهارچوب منطق و عقل توضیح‌دادنی هستند. حاصل آنکه، این تمایز در دیدگاه امام خمینی نشان‌دهندهٔ درک ایشان از دین به‌عنوان نظامی جامع است که هم جنبه‌های تعبدی

---

۵۲. خویی، مصباح الفقاهة من المعاملات، ۲۵۷/۶؛ خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۳۵۸/۱ ؛خویی، صراط النجاة، ۴۶۲/۲؛ خویی، منهاج الصالحین، ۳۶۶/۱.

۵۳. خویی، موسوعة، ۱۰۹/۱۸.

(عبادات) و هم جنبه‌های کاملاً عقلایی و اجتماعی (معاملات) را در بر می‌گیرد و هم با تفکیک عبادات از معاملات جایگاه فقه ترتیب را در مسیر استنباط خویش لحاظ می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه مطرح شد نتایج ذیل به دست می‌آید:

اگر پی‌بردن به اندیشه‌های فقهای بزرگ همچون امام خمینی بر یک محقق در فقه ضروری است -که ضروری است- و اگر ارزیابی و قیمت‌نهادن بر آن اندیشه‌ها لازم است -که لازم است- باید روش ایشان را شناخت و بر پایهٔ آن شناخت، با اطمینان به اندیشه‌های آن‌ها راه یافت و ازروی آگاهی کامل ارزیابی کرد. این امر، با شناخت فقهِ ترتیب و پیاده‌سازی و تطبیق سازوکارهای آن (منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها، سازمان‌دهی) محقق خواهد شد.

ارکان اجتهاد به پنج دسته از قبیل فقه موضوع، فقه اقوال، فقه نصوص، فقه ترتیب و فقه تطبیق تقسیم می‌شود که هریک از این پنج رکن را باید با چهار سازوکار تکمیل کرد: منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی. علت انحصار ارکان اجتهاد در این پنج رکن در این است که هر رکن دیگری در نظر گرفته شود به همین پنج مورد برگشت می‌خورد. فقهِ ترتیب زمانی فقه ترتیب می‌شود که با این چهار سازوکار تکمیل شود و قبل از تکمیل‌شدن صرفاً تعامل با قواعد است و از تعریف فقهِ ترتیب خارج است.

هر مقدار مفردات مناسب و صحیحی برای استنباطی مطلوب فراهم شود، تا هنگامی که این عناصر در ترتیب و چینش درستی نسبت به یکدیگر قرار نگیرند و به‌طور مناسب با یکدیگر مواجه نشوند و کنش و واکنش صحیحی بین آن‌ها رخ ندهد، فایدهٔ چندانی بر آن‌ها مترتب نخواهد شد. هرچند تهیهٔ مواد خام مناسب برای تغذیه یک استنباط امری ضروری است؛ اما به‌تنهایی کافی نیست و باید با ترکیب، ترتیب و چینش دقیق آن‌ها به استنباط مطلوب دست یافت. چینش و ترتیب بایسته عناصر برای شکل‌گیری استنباط کارآمد، از محورهای مورد بررسی در روش شناسی اجتهاد است.

فقه ترتیب باید به‌عنوان بخشی اساسی از یک فرایند استنباطی صحیح در نظر گرفته شود و در روند حل اجتهادی یک مسئله باید به این موضوع به‌طور کافی توجه شود. به‌عبارتِ‌دیگر، نبود برخی از عناصر روشی در فرایند استنباط می‌تواند مانع از کشف حقایق موجود در مسئلهٔ مورد بررسی شود. ازجمله مهم‌ترین این عناصر، فقه ترتیب است که خود شامل چهار سازوکار (منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها، سازمان‌دهی) می‌شود. یکی از گام‌های امام خمینی در مسیر استنباط، پرداختن اجتهادی به مسئله، تطبیق و ترتیب صحیح قواعد بر مسائل و شناسایی دیدگاه‌های موجود در باب آن است.

امام خمینی با استفاده از فقه ترتیب، گفتار و گفتمان خویش را کامل می‌کند و همان‌گونه که می‌اندیشد سخن می‌گوید و درنهایت، به صدور فتوا و حکم اقدام می‌کند. آنچه در مسیر استنباط برای ایشان مهم است، استنباط براساس فقاهت سنتی و منضبط است، نه براساس فقه سنتی و مشهور. مهم و مقصود نزد ایشان فرایند صحیح است، نه فرآورده بر طبق مشهور، که با به‌کارگیری فقه ترتیب و سازوکارهای آن، فرایند صحیح را طی می‌کند.

منابع

قرآن کریم

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائدالاصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ‌نهم، ۱٤۲۸ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. کتاب الطهارة. قم: کنگرۀ بزرگداشت شیخ انصاری. چاپ‌اول، ۱٤۱۵ق.

ایزدی، حسین. درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف. قم: اشراق حکمت. چاپ‌اول، ۱۳۹۸.

ایزدی، حسین. مکتب‌شناسی فقهی. قم: کتاب فردا. چاپ‌اول، ۱٤۰۳.

بحرانی، یوسف‌بن‌احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. به‌تحقیقِ محمدتقی ایروانی. بیروت: دار الاضواء. چاپ‌دوم، ۱٤۰۵ق.

بروجردی، سیدحسین. تقریر بحث السید البروجردی. به‌قلم علی‌پناه اشتهاردی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۱٦ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت. چاپ‌سوم، ۱٤۱٦ق.

حکیم، سیدمحسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. چاپ‌اول، ۱۳۷٤.

حلی، حسین. بحوث فقهیه. به‌تقریر سیدعلی بحرالعلوم. بیروت: دار الزهرا. چاپ‌دوم، ۱۳۹۳ق.

خمینی، سیدروح الله. کتاب البیع. قم: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ‌اول، ۱۳۹۲.

خمینی، سیدروح‌الله. الرسائل العشرة. قم: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی. چاپ‌اول، ۱٤۲۰ق.

خمینی، سیدروح‌الله. تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی. چاپ‌اول، ۱۳۷۹.

خویی، سیدابوالقاسم. التنقیح فی شرح العروة الوثقی. قم: مؤسسۀ احیاء آثار امام خوئی. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

خویی، سیدابوالقاسم. صراط النجاة. قم: برگزیده. چاپ‌اول، ۱۴۱۶ق.

خویی، سیدابوالقاسم. مصباح الفقاهة من المعاملات. قم: انصاریان. چاپ‌اول، ۱۴۱۷ق.

خویی، سیدابوالقاسم. منهاج الصالحین. قم: مدینة العلم. چاپ‌اول، ۱۴۱۰ق.

خویی، سیدابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسۀ احیاء آثار امام خویی. چاپ‌اول، ۱٤۱۸ق.

روحانی، سیدمحمدصادق. فقه الصادق. قم: مدرسۀ امام صادق. چاپ‌سوم، ۱۴۱۲ق.

روحانی، سیدمحمدصادق. منهاج الصالحین. بیروت: دار بلال. چاپ‌اول، ۱٤۳۵ق.

سیستانی، سیدعلی. المسائل المنتخبة. قم: مکتب آیت‌الله العظمی سیستانی. چاپ‌اول، ۱٤۲۲ق.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: مؤسسة المرتضی العالمیة. چاپ‌دوم، ۱٤۰٤ق.

صدر، سیدمحمدباقر. مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن. بی‌جا: دار التوجیه الاسلامی. چاپ‌اول، بی‌تا.

عراقی، ضیاءالدین. حاشیة المکاسب. به‌تحریر ابوالفضل نجم‌آبادی. قم: الغفور. چاپ‌اول، ۱۳۷۹.

علیدوست، ابوالقاسم. روش‌شناسی اجتهاد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۰۳.

فیاض، محمداسحاق. احکام البنوک و الاسهم و السندات و الاسراق المالیة. قم: مکتب سماحة الشیخ محمداسحاق فیاض. چاپ‌اول، بی‌تا.

قراملکی، احد. روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. چاپ‌اول، ۱۳۹۵.

مبلغی، احمد. درس خارج و گام‌های اجتهاد. قم: اشراق حکمت. چاپ‌اول، ۱۳۹۸.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. شرایع الاسلام. تهران: استقلال. چاپ‌اول، ۱٤۰۹.

معرفت، محمدهادی. نقش زمان و مکان در روند اجتهاد. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ‌اول، ۱۳۷٤.

میردامادی، سیدمجتبی، علیرضا نوروزی. «تحلیل تطبیقی چیستی و کارکرد انگاره در شئون مختلف حیات انسانی»، دوفصلنامهٔ علمی‌پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. دورهٔ٦، ش۱۱، ص ۱۰۷تا۱۳۱.

doi.org/۱۰٫۲۲۰۸۱/nir.۲۰۲۱٫۵۷۹۲۹٫۱۲۲۷

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

ʿAlīdūst, Abū al-Qāsim. *Ravishshināsī Ijtihād*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. Chāp-i Awwal, 2024/1403.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farāʾid al-ʿUṣūl*. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. Chāp Nuhum, 2007/1428.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Ṭahāra*. Qum: Kungirah Buzurgdāsht Shaykh Anṣārī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Al-Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʿItra al-Ṭāhira*. researched by Muḥammad Taqī Iravānī. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, Chāp-i Duwwum, 1985/1405.

Burūjirdī, Sayyid Ḥusayn. *Taqrīr Baḥth al-Burūjirdī*. Bi Qalam ʿAlī Panāh Ishtihārdī. Qum: Mūʾassisah Nashr Islāmī, Chāp-i Awwal, 1996/1416.

Fayyāḍ, Muḥammad Isḥāq. *Aḥkām al-Bunūk va al-Ashum va al-Sanadāt va al-Aswāq al-Mālīyah*. Qum: Maktab Samāḥah al-Shaykh Muḥammad Isḥāq Fayyāḍ. Chāp-i Awwal, s.d.

Ḥakīm, Sayyid Muḥsin. *Mustamsak al-ʿUrwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr. Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Ḥillī, Ḥusayn. *Buḥūth al-Fiqhīyah.* bi Taqrīr Sayyid ʿAlī Baḥr al-ʿUlūm, Beirut: Dār al-Zahrā, Chāp-i Duvvum, 2015/1393.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā'il al-Shīʿa ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharīʿa.* Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Sivum, 1995/1416.

ʻIrāqī, Żīyā' al-Dīn. *Ḥāshīya al-Makāsib.* bi Taqrīr Abū al-Faẓl Najmābādī, Qum: al-Ghafūr, Chāp-i Awwal, 2001/1379.

Izadī, Ḥusayn. *Darāmadī bar Maktab Fiqhī Qum va Najaf*. Qum: Ishrāq Ḥikmat. Chāp-i Awwal, 2020/1398.

Izadī, Ḥusayn. *Maktabshināsī Fiqhī*. Qum: Kitāb Fardā. Chāp-i Awwal, 2024/1403.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *al-Tanqīḥ fī Sharḥ al-ʿUrwa al-Wuthqā.* Qum: Mūʾassisa Iḥyā' Āṯār Imām Khūʾī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Mawsūʿat al-Imām al-Khūʾī*. Qum: Mūʾassisa Iḥyā' Āṯār al-Imām al-Khūʾī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madīnah al-ʿIlm. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah min al-Muʿāmilāt*. Qum: Anṣārīyān, Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Ṣirāṭ al-Najāt*. Qum: Barquzidih. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāḥ. *al-Rasā'il al-ʿAsharah*. Qum: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1982/1402.

Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāḥ. *Kitāb-i al-Bayʿ*. Qum: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 2014/1392.

Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1960/1379.

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. *Naqsh Zamān va Makān dar Ravand Ijtihād*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Mīrdāmād, Sayyid Mujtabā, ʿAlī Riżā Nūrūzī. " Tahlīl Taṭbīqī Chīstī va Kārkird Ingārih dar Shuʾūn Mukhtalif Ḥayāt Insānī". *Dū Faṣlnāmah-yi ʿIlmī Pazhūhīsh Pazhūhish-hā-yi ʿAqlī Nuvīn*. Durih-yi 6, no. 11(2022/1400): 107-131.

Mubalighī, Aḥmad. *Dars Khārij va Gāmhāy Ijtihād*. Qum: Ishrāq Ḥikmat. Chāp-i Awwal, 2020/1398.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Sharāyʿ al-Islām.* Tehran: Istiqlāl. Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Qarāmalikī, Aḥad. *Ravishshināsī Muṭāliʿāt Dīnī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. Chāp-i Awwal, 2017/1395.

Rūḥānī, Sayyid Muḥammad Ṣādiq. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qum: Madrisah-yi Imām Ṣādiq, Chāp-i Sivum, 1992/1412.

Rūḥānī, Sayyid Muḥammad Ṣādiq. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Beirut: Dār Bilāl, Chāp-i Awwal, 2014/1435.

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. *Muqadamāt fī al-Tafsīr al-Mawḍūʿī li-l-Qurān*. S.l. Dār al-Tawjīh al-Islāmī. Chāp-i Awwal, s.d.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām.* Beirut: Mūʾassisa al-Murtaḍā al-ʿĀlamīya. Chāp-i Duwwum, 1984/1404.

Sīstānī, Sayyid ʿAlī. *al-Masāʾil al-Muntakhabih.* Qum: Maktab Āyat Allāh al-ʿUẓmā Sīstānī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.31-53

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 22-12-2024 Revise Date: 21-05-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.91269.1888 Article type: Original

A Comparative Study of the Qur'anic Foundations for Requiring Religious and Gender Equality in *Qiṣāṣ* (Retaliatory Justice)

Dr. Abbas Elahi **(Corresponding Author)**, Assistant Professor, Department of Comparative Qur'anic Studies and Interpretation, Al-Mustafa International University, Qom, Iran

Email: abbas_elahi48@yahoo.com

Dr. Syed Easar Hussain,Shah , Instructor, School of Interpretation and Qur'anic Sciences, Al-Mustafa International University, Rawalpindi, Pakistan

Abstract

The present study examines the Qur'anic foundations for requiring gender and religious equality in *Qiṣāṣ* (retaliatory justice). The historical dispute among jurists over *Qiṣāṣ* between a woman and a man, and between a Muslim and a non-Muslim subject living under Muslim rule calls for analyzing the foundations of this disagreement as a way toward resolving the challenge. The issue is also significant because of its impact on social justice and the regulation of human relations. Using a descriptive-analytical method, the present article examines the views of *Shīʿī* and *Sunnī* scholars and analyzes their evidence. Findings show that the existing disagreements arise from differences in interpretive methods and the foundations of legal inference. In some cases, literalist scholars have relied on weak solitary reports (*'akhbār-i Vāḥid*) to qualify general texts instead of using reliable specifying evidence (*mukhaṣṣiṣāt*). The study concludes that reconsidering interpretive foundations and attending to the needs of the present time can help bring jurisprudential rulings into closer alignment with the principle of social justice and resolve many disagreements.

Keywords: Qur'anic foundations; the two schools (*fariqayn*); *Qiṣāṣ* (retaliatory justice); religious and gender equality.

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۵۳ - ۳۱

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.91269.1888

بررسی تطبیقی مبانی قرآنی شرطیت دینی و جنسیتی در قصاص

دکتر عباس الهی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه مطالعات تطبیقی قرآن، تفسیر، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.

Email: abbas_elahi48@yahoo.com

دکتر سید ایثار حسین شاه

مربی مدرسهٔ تفسیر و علوم قرآن، جامعة المصطفی العالمیة، راولپندی، پاکستان

چکیده

پژوهش حاضر با تمرکز بر شرط برابری جنسیتی و دینی در قصاص، به بررسی مبانی قرآنی پرداخته است. باتوجه‌به نزاع تاریخیِ فقها دربارهٔ قصاص زن و مرد و مسلمان و کافر ذمی، تحلیل مبانی اختلاف به‌عنوان راهی به‌سوی حل این چالش ضروری می‌نماید، همچنان‌که اهمیت این موضوع به‌سبب تأثیر آن بر عدالت اجتماعی و تنظیم روابط انسانی برجسته است. مقالهٔ پیش‌رو که از روش توصیفی‌تحلیلی بهره برده به بررسی دیدگاه‌های شیعه واهل‌سنت پرداخته و ادله را تحلیل کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که اختلافات موجود ناشی از تفاوت در روش‌های تفسیری و مبانی استنباط است؛ بدین صورت که ظاهرگرایان گاهی به‌جای استفاده از مخصصات معتبر، به خبرهای واحد و ضعیف در تخصیص عمومات روی آورده‌اند. نتایج این پژوهش در نهایت تأکید می کند که بازنگری در مبانی تفسیری و توجه به مقتضیات زمان می‌تواند موجب تطبیق بهتر احکام فقهی با اصل عدالت اجتماعی شود و به رفع بسیاری از اختلافات کمک کند.

واژگان کلیدی: مبانی قرآنی، فریقین، قصاص، برابری دینی و جنسیتی.

مقدمه

برابری یا عدم‌برابری قصاص مرد و زن، مسلمان و غیرمسلمان همواره محل اختلاف میان فقهای فریقین بوده است. در فقه شیعه نظریهٔ مشهور فقهی بر عدم‌برابری این دو گروه در قصاص تأکید دارد، درحالی‌که نظریهٔ مشهور فقهی اهل‌سنت برابری قصاص مرد و زن و در فقه حنفی برابری قصاص مسلمان و غیرمسلمان را مطرح می‌کنند. برخی از فقهای معاصر شیعه نیز نظریهٔ برابری قصاص زن و مرد را مطرح کرده‌اند و آیت‌الله یوسف صانعی به‌عنوان یکی از شخصیت‌های بارز معتقد به این نظریه شناخته می‌شود. هریک از این گروه‌ها برای اثبات نظریهٔ خود به آیات قرآن کریم به‌عنوان منبع نخستین فقهی استناد کرده و آیات قصاص را براساس مبانی خود تفسیر کرده‌اند. برای داوری میان این دو نظر لازم است که مبانی تفسیری هریک از این نظریات تحلیل و ارزیابی شوند تا صحت و سقم آن‌ها بررسی شود. به‌طور واضح، مبانی اختلافی این دو دیدگاه در تحلیلی تطبیقی درخورِ بررسی هستند.

برخی از تحقیقات و پژوهش‌ها دربارهٔ برابری جنسیتی و دینی در قصاص و تفاوت آن‌ها با موضوع مقاله عبارت‌اند از:

«بررسی برابری جنسیت و دین در قصاص نفس در حکومت اسلامی»، موسی کوشکی، پایان‌نامهٔ ارشد، دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی، سال ۱۳۹۸؛ این مقاله به تحلیل تطبیقی احکام قصاص بر مبنای جنسیت و دین و تأثیر آن بر عدالت اجتماعی در حکومت اسلامی می‌پردازد اما بیشتر بر تأثیرات حکومتی و حقوقی متمرکز است، درحالی‌که تحقیق حاضر به مبانی قرآنی می‌پردازد.

«جنسیت و عدالت در قصاص»، احمد رفیعی، فصلنامهٔ پژوهش‌های حقوقی معاصر، سال ۱۴۰۰؛ تحقیق مذکور به تحلیل مفهوم عدالت در تفاوت‌های جنسیتی در قصاص از منظر فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران می‌پردازد، البته صرفاً بر عدالت جنسیتی متمرکز است، درحالی‌که این نوشتار به برابری جنسیتی و دینی به‌صورت توأمان می‌پردازد.

«نقش جنسیت در قصاص نفس و عضو ازنظرِ فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران»، زهرا محمدی، فصلنامهٔ فقه و حقوق اسلامی، سال ۱۳۹۹؛ این تحقیق به بررسی نقش جنسیت در احکام قصاص نفس و عضو از دیدگاه فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران می‌پردازد اما بر جنبه‌های حقوقی و فقهی تمرکز دارد، درحالی‌که تحقیق حاضر به تحلیل مبانی تفسیری توجه می‌کند.

«بررسی برابری دینی در قصاص از دیدگاه مذاهب اسلامی»، مهدی امیری، پژوهش‌های فقهی و اصولی، سال ۱۴۰۲؛ این نوشتار به تحلیل تطبیقی برابری دینی در احکام قصاص در فقه امامیه و مذاهب

اهل‌سنت می‌پردازد و بر مقایسهٔ تطبیقی مذاهب متمرکز است، درحالی‌که تحقیق موجود به ریشه‌های تفسیری برابری دینی می‌پردازد.

«رویکرد هرمنوتیکی به برابری جنسیتی و دینی در قصاص»، حسن عباسی، فصلنامهٔ الهیات و حقوق اسلامی، سال ۱۳۹۸؛ این تحقیق با استفاده از هرمنوتیک به تحلیل مبانی برابری جنسیتی و دینی در قصاص می‌پردازد و از دیدگاه هرمنوتیک به موضوع پرداخته است، درحالی‌که تحقیق موجود بر مبانی تفسیری قرآن تمرکز دارد.

۱. معنای مبانی تفسیری

«مبانی» جمع «مبنا» است که در لغت به‌معانی مختلفی چون بنیاد، اساس، شالوده و پایه بیان شده است.[۱] اصطلاح «مبانی تفسیر» از اصطلاحات رایج در مطالعات تفسیرشناسی معاصر است که عمدتاً در میان پژوهشگران فارسی‌زبان مطرح شده است.

تعریف اصطلاحی مبانی تفسیری مطابق با معنای لغوی آن میان دانشمندان اسلامی به اجماع نرسیده، اما به‌طورکلی عبارت است از: «باورهای بنیادی هر علم که در قالب مجموعه‌ای از قضایا، بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل می‌دهند و اصول موضوعهٔ آن علم را می‌سازند. مسائل آن علم بر این مبادی استوار است.»[۲]

مهم‌ترین تفاوت مبانی با قواعد تفسیری این است که قواعد تفسیری بیشتر جنبهٔ دستوری دارند و ویژگی‌های مشخص دستوری را شامل می‌شوند، درحالی‌که مبانی تفسیری بیشتر به‌عنوان اصول و پیش‌فرض‌ها در تفسیر متون مذهبی و فقهی به کار می‌روند.[۳] مبانی تفسیری به‌دلیل تفاوت‌های مذهبی مفسران و تفاوت روش‌ها و گرایش‌های تفسیری ممکن است متفاوت باشند و لازم نیست در تمامی تفاسیر یکسان پذیرفته شوند. همچنین مبانی تفسیری به‌طورکلی محدود به تعدادی مشخص نیست و مفسران مختلف ممکن است مبانی خاص خود را برای تفسیر قرآن و دیگر متون فقهی ارائه دهند.

مبانی تفسیری از جنبه‌های مختلفی تقسیم‌بندی می‌شوند: مبانی صدوری و دلالی، مبانی مشترک و مختص، مبانی عام و خاص، مبانی روشی و گرایشی و مبانی فقهی و کلامی.

در این نوشتار، منظور از مبانی تفسیری، مبانی فقهی هستند که موجب تمایز تفاسیر فقهی مذاهب

---

۱. دهخدا و دیگران، لغت‌نامه، ۱۷۷۵۹/۱۲؛ معین، فرهنگ فارسی، ۳۷۷۷/۳؛ انوری و دیگران، فرهنگ بزرگ سخن، ٦٥٩۱/۷ و ٦٦۰۳.

۲. سبزواری، شرح منظومه، ۸۷/۱تا۸۸.

۳. هاشمی رفسنجانی و دیگران، فرهنگ قرآن، ۳۰/۸.

مختلف مانند امامی، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی از یکدیگر می‌شوند.[٤] به‌ویژه در این مقاله، مبانی تفسیری فقهی مفسران فریقین در استنباط آیات قرآن دربارهٔ اختلافات موجود در موضوع قصاص مدِّنظر قرار گرفته است. این اختلافات به‌طور خاص به برابری قصاص زن و مرد و مسلمان و غیرمسلمان مربوط می‌شود.

۲. مبانی تفسیری عدم‌شرطیت جنسی در قصاص

فقهای مذاهب چهارگانهٔ اهل‌سنت بر این نظر اجماع دارند که مرد در مقابل قتل زن قصاص می‌شود، بدون آنکه خانوادهٔ مقتول ملزم به پرداخت باقی‌ماندهٔ دیه به خانوادهٔ قاتل باشد.[٥] دلیل این فتوا عدم‌شرطیت برابری جنسی در قصاص است که به‌طورکلی تساوی مرد و زن در حکم قصاص را نتیجه می‌دهد. مهم‌ترین دلیل اهل‌سنت در این خصوص، آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده و آیهٔ ۱۷۸سورهٔ بقره است.[٦] مبنای مفسران اهل‌سنت در این خصوص را می‌توان در چندین اصل تفسیری مشاهده کرد که عبارت‌اند از:

۲. ۱. ظاهرگرایی

مفسران اهل‌سنت از عمومیت و اطلاق آیات قصاص برای استنباط عدم‌شرطیت برابری جنسی استفاده کرده‌اند، درحالی‌که همان‌طور که در ذیل مبنای دوم توضیح خواهیم داد، در منابع روایی اهل‌سنت روایاتی وجود دارند که مخصص عموم آیات قصاص و متضمن پرداخت فاضل دیه هستند. ازاین‌رو، استناد صرف به ظاهر آیات بدون توجه به مخصصات معتبر، مصداق بارز ظاهرگرایی افراطی است.

آن‌ها گاهی باتوجه‌به اعتقاد به نسخ آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره توسط آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده عمومیت تمامی آیات قصاص را اثبات کرده‌اند که این نوع استدلال به ابوحنیفه منسوب است و گاهی تمامی قیود ذکرشده در آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره همچون تنویع «الحُرُّ بِالحُرِّ وَ العَبدُ بِالعَبدِ»، خطاب به مؤمنان «یَا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیکُمُ القِصَاصُ» و بیان برادری بین قاتل و مقتول «فَمَن عُفِیَ لَهُ مِن اَخِیهِ شَیئٌ» را که مخالف اصل برابری انسان‌ها در تشریع هستند و همچنین روایات دالِّ بر عدم‌برابری مرد آزاد و برده و مسلمان و کافر را نپذیرفتنی تلقی کردند و از عموم یا اطلاق آیات قصاص ازجمله آیهٔ ۱۷۸بقره اصل برابری انسان‌ها را اثبات کرده‌اند.[۷]

به امام مالک نیز منسوب است که «الحُرُّ بِالحُرِّ وَ العَبدُ بِالعَبدِ» را دلیل بر اصل برابری مرد و زن در قصاص دانسته است و معتقد است: مراد از آیهٔ مذکور جنس آزاد و برده است؛ اعم از اینکه مرد باشد یا

٤. هاشمی رفسنجانی و دیگران، فرهنگ قرآن، ۲۷/۸.
٥. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۲٤٦/۲.
٦. قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۲٤٦/۲.
۷. جصاص، احکام القرآن، ١٦٥/١.

زن.[۸]

علاوه‌بر این، در مسئلهٔ شرطیت برابری جنسی، بسیاری از مفسران اهل‌سنت با استناد به ظاهر آیات قصاص معتقدند که قصاص باید در برابر قتل زن توسط مرد اجرا شود، بدون آنکه دیه‌ای اضافه بر قصاص پرداخت شود. این تفسیر غالباً با اصل ظاهرگرایی در تفاسیر این مفسران ارتباط دارد.

کیاهراسی، یکی از مفسران شافعی، پس از ذکر دو دیدگاه فقهای اهل‌سنت در خصوص مشروط‌بودن قصاص مرد در برابر زن، اظهار می‌دارد که نظر به شرطیت برابری جنسی مخالف با ظهور آیات قصاص است؛ چراکه در آیات قصاص اشاره‌ای به پرداخت دیه در کنار قصاص نشده است. او دراین‌باره می‌نویسد: «دلیل کسانی که قصاص را در مورد قتل مرد توسط زن واجب می‌دانند، عموم آیات قرآنی است که قابل تخصیص نیستند و همچنین این نظر که در آیات قصاص هیچ اشاره‌ای به پرداخت دیه نشده است.»[۹]

ابن‌عربی مالکی نیز در مقام رد قول عثمان البتی، فقیه حنفی، که بر مشروط‌بودن قصاص مرد در برابر زن با پرداخت نصف دیه تأکید دارد، این نظر را مخالف اجماع و آیات قرآن می‌داند و تأکید می‌کند که در آیات قصاص تنها ذکر قتل عمدی آمده است و دیه درصورتی پرداخت می‌شود که قصاص غیرممکن باشد.[۱۰]

ادعای تعارض حکمِ عدم‌شرطیت برابری جنسی با مفاد آیات قصاص، تحلیل دقیق‌تری می‌طلبد. آیات قصاص به‌ویژه آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره به‌وضوح بیان می‌کنند که در قتل عمد قصاص واجب است. این قصاص به‌معنای انقیاد قاتل در برابر اولیای مقتول است، به شرط آنکه اولیای مقتول تصمیم به قصاص قاتل داشته باشند. بااین‌حال، نمی‌توان از عموم آیات و روایات مربوط به قصاص نتیجه گرفت که مرد قاتل به‌طور مطلق باید در برابر اولیای زن مقتول قصاص شود.[۱۱]

در بررسی دلالت آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره دربارهٔ وجوب یا عدم‌وجوب قصاص مرد در برابر زن، باتوجه‌به آرای فقها و مفسران فریقین می‌توان گفت اکثریت درخورِ توجهی از علمای شیعه و اهل‌سنت -اعم از فقها و مفسران- قائل به ظهور این آیه در عدم‌وجوب چنین قصاصی هستند. این دیدگاه در میان علمای امامیه، شافعیه و مالکیه و برخی دیگر رواج دارد، چنان‌که حتی زمخشری صاحب الکشاف از حنفیان نیز به ظهور مذکور معترف است[۱۲] و حتی امام ابوحنیفه را نیز می‌توان معتقد به ظهور مذکور دانست؛ زیرا وی براساس

۸. ابن‌فرس اندلسی، احکام القرآن، ۱۵٤/۱تا۱۵۵.
۹. کیاهراسی، احکام القرآن، ٤۵/۱.
۱۰. ابن‌عربی، احکام القرآن،۵٦/۳.
۱۱. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۹٤.
۱۲. فاضل جواد، مسالک الافهام، ۲۱۵/٤.

پذیرش چنین ظهور در آیهٔ ۱۷۸ بقره، نظریهٔ نسخ آیهٔ مذکور را مطرح کرده است. در میان مفسران و فقهـای شیعه نیز اکثریت مفسران مانند صاحب البیان فی تفسیر القرآن،[۱۳] صاحب تفسیر نمونه[۱٤] و صاحب تفسـیر الفرقان[۱۵] و صاحب زبدة البیان فی احکام القرآن[۱٦] این ظهور را پذیرفته‌اند، هرچند گروهی از علمای شیعه مانند صاحب کنز العرفان،[۱۷] صاحب مسالک الافهام[۱۸] و صاحب آیات الاحکام[۱۹] و صاحب فقه القـرآن[۲۰] و نیز برخی از مفسران اهل‌سنت با این دیدگاه مخالف‌اند.[۲۱] از منظر تحلیلی هیچ‌یک از دو نظریهٔ ظهـور یـا عدم‌ظهور آیه از پشتوانه ادلهٔ قطعی برخوردار نیست؛ چراکه استدلال قائلان به عدم‌ظهور مبتنی‌بر عمـوم یـا اطلاق آیات قصاص است[۲۲] که ناتمام است؛ زیرا ایـن آیـات در مقـام بیـان تمـام جزئیـات نبوده‌انـد[۲۳] یـا عمومیت مذکور به‌سبب روایات، تخصیص خورده است.[۲٤] استدلال موافقان ظهور نیـز متکـی بـر مفهـوم لقب یا وصف است که در اصول فقه امامیه فاقد حجیت اسـت.[۲۵] درنهایـت، اسـتنباط حکـم واقعـی ایـن مسئله تنها از طریق ادلهٔ روایی معتبر ممکن است که در این زمینه، ادلهٔ روایـی شـیعه از اسـتحکام درخـورِ توجهی برخوردارند. حال آنکه ادلهٔ روایی اهل‌سنت دچار ضعف‌های اساسی هستند.[۲٦]

بنابراین، از آیات قصاص و روایات اهل‌سنت نمی‌توان وجوب انقیاد مطلق مرد در برابـر زن را اسـتنباط کرد. اهل‌سنت غالباً برابری مطلق مرد و زن در قصاص را از عمومیت آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده «وَ کَتَبْنَا عَلَـیهِمْ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...» استنباط کرده‌اند. حتی اگر ظهور آیه در اطلاق و عمومیت را بپذیریم، این اطلاق بـا آیـهٔ خاص ۱۷۸ سورهٔ بقره و روایات معتبر که قصاص را مشروط به پرداخت نصف دیه می‌کنند، مقید می‌شود.

برخی از روایات اهل‌سنت نیز که برابری مطلـق مـرد و زن در قصـاص را اثبـات می‌کننـد، بـا دلالـت مفهومی آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره که قصاص مرد در برابـر زن را جـایز نمی‌دانـد، تعـارض دارنـد. همچنـین ایـن روایات با روایات اهل بیت(ع) و روایات تابعین مانند حسن بصری، عطاء و شعبی که مشروط‌بودن قصاص

۱۳. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۹۱.
۱٤. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ٦۱۱/۱.
۱۵. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۲۹۷/۲تا۲۹۸.
۱٦. مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ٦۷۲.
۱۷. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۳۵۵/۲.
۱۸. فاضل جواد، مسالک الافهام، ۲۱٦/٤.
۱۹. جرجانی، تفسیر آیات الاحکام، ٦۸۳/۲تا٦۸٤.
۲۰. یزدی، فقه القرآن، ۳۲۰/۲.
۲۱. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۱/۱؛ کیاهراسی، احکام القرآن، ٤٤/۱تا٤۵.
۲۲. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۱/۱؛ کیاهراسی، احکام القرآن، ٤۵/۱.
۲۳. یزدی، فقه القرآن، ۳۲۲/۲.
۲٤. طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۸/۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۹۲/٤تا۳۹۳.
۲۵. فاضل جواد، مسالک الافهام، ۲۱٦/٤.
۲٦. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۹۲تا۲۹۳.

را می‌پذیرند، در تعارض هستند. برخی از این روایات ازنظرِ سندی ضعیف و مرسله‌اند، درحالی‌که برخی دیگر اطلاق دارند که این اطلاق باید به شرط پرداخت نصف دیه مقید شود.[۲۷] بنابراین، نمی‌توان انقیاد مطلق مرد قاتل در برابر زن مقتول را از آیات و روایات مستفاد کرد.

در برابر دلالت آیات بر برابری انسان‌ها در قصاص ازجمله برابری مرد و زن باید گفت: در تفسیر آیهٔ «الحُرُّ بِالحُرِّ وَ العَبدُ بِالعَبدِ وَ الأُنثَی بِالأُنثَی»[۲۸] گرچه احتمالات مختلف داده شده‌اند؛ اما باتوجه‌به روایات تفسیری و شأن نزول آیهٔ مذکور، تفسیر محتمل‌تر این است که جملهٔ مذکور، تساوی و برابری مدِّنظر قرآنی را بیان می‌کند، نه برابری مطلق که طرف‌داران نظریهٔ برابری ادعا دارند. به این بیان که، آیهٔ کریمه در ابتدا به‌صورت مطلق، تساوی افراد در قصاص را بیان کرده و سپس برای تبیین مراد و منظور خود از تساوی افراد، برخی از انواع تساوی افراد را بیان کرده است و آن تساوی انواع سه‌گانه عبارت است از: تساوی آزاد با آزاد، برده با برده و زن با زن. اما از آیهٔ کریمه، انحصار تساوی در سه انواع مذکور فهمیده نمی‌شود؛ زیرا ذکرشدن سه نوع تساوی در آیه به‌دلیل شأن نزول آیه است که در مقام رد تفاضل موهوم برخی قبایل عرب دربارهٔ این سه نوع افراد نازل شده است.[۲۹]

همچنین مفسران و فقهای اهل‌سنت برابری مطلق مرد و زن در قصاص را با استناد به عمومیت آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده نیز اثبات کرده و معتقدند که این آیه خالی از هرگونه تخصیص قرآنی و روایی است.[۳۰] افزون‌بر این، روایت منقول از امام علی(ع) که قصاص مذکور را مشروط به پرداخت فاضل دیه می‌داند غیرمعتبر شناخته شده است.[۳۱]

همچنین آیهٔ «الحُرُّ بِالحُرِّ وَ العَبدُ بِالعَبدِ وَ الأُنثَی بِالأُنثَی»[۳۲] دربارهٔ حکم هرکدام از انواع سه‌گانه نسبت به نوع مخالف نیز ساکت است، چون استنباط حکم انواع سه‌گانه نسبت به نوع مخالف نیازمند حجیت مفهوم جملهٔ مذکور است که اکثر مفسران به‌سبب عدم‌حجیت مفهوم وصف یا لقب در اصول فقه یا وجود فایدهٔ دیگری غیر از تخصیص، که عبارت است از ردّ برترانگاری و تبعیض انسانی رایج بین عرب جاهلی، مفهوم مخالف آیه را نمی‌پذیرند. پس ابهام آیه دربارهٔ حکم انواع سه‌گانه مربوط به نوع مخالف است که نیاز به تفسیر دارد.

---

۲۷. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۹۳تا۲۹۵.
۲۸. بقره: ۱۷۸.
۲۹. اشکوری، تفسیر شریف لاهیجی، ۱۵٦/۱.
۳۰. ابن‌عربی، احکام القرآن، ٦۲۷/۲.
۳۱. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۱/۱تا۱۷۲.
۳۲. بقره: ۱۷۸.

البته همان‌گونه که در تفاسیر آمده است حکم دو مورد از موارد چهارگانه را با استفاده از حجیت مفهوم اولویت می‌توان استنباط کرد و آن عبارت است از: جواز قصاص عبد در برابر حرّ و قصاص زن در برابر مرد.[۳۳] اما حکم دو نوع دیگر از این انواع چهارگانه که عبارت‌اند از قصاص حرّ در برابر عبد و قصاص مرد در برابر زن نیاز به تفسیر و رفع ابهام دارد. براساس همین امر است که در روایات تفسیری ما تکیه بر رفع این نوع ابهام شده است و قصاص حر در برابر عبد ممنوع اعلام شده است و قصاص مرد در برابر زن با پرداخت فاضل دیهٔ جایز قرار داده شده است.[۳۴]

۲. ۲. عدم‌جواز تخصیص قرآن به خبر واحد

یکی از مسائل اساسی در اصول فقه، تخصیص قرآن به خبر واحد است که مبنای تفسیر آیات فقهی به‌ویژه در مسائلی مانند قصاص قرار می‌گیرد. هرچند برخی از علما و فقهای اهل‌سنت و شیعه جواز تخصیص قرآن به خبر واحد را پذیرفته‌اند، برخی دیگر در پذیرش آن تردید دارند.[۳۵] این تردید به‌ویژه به‌دلیل تفاوت دلالت قطعی قرآن و دلالت ظنی خبر واحد است. اما پاسخ روشن این است که ظهورات قرآن، ازجمله عمومات و اطلاقات، دلالت ظنی دارند و نه قطعی. بنابراین، تخصیص قرآن به خبر واحد درصورتی‌که سند و دلالت آن معتبر باشد، پذیرفتنی است.[۳۶]

فقهای اهل‌سنت، ازجمله ائمهٔ فقهی اهل‌سنت، جواز تخصیص قرآن به خبر واحد را پذیرفته‌اند.[۳۷] البته خبر واحد تنها درصورتی حجت است که ازنظر سند و دلالت صحیح باشد. بسیاری از روایات تفسیری به‌دلیل ضعف سند یا مرسل‌بودن حجت نیستند. بنابراین، حجیت خبر واحد در تفسیر و تخصیص قرآن درصورت معتبربودن سند و دلالت انکارشدنی نیست.

عمل فقهای اهل‌سنت در استنباط احکام فقهی از قرآن، به‌ویژه در مسئلهٔ برابری مرد و زن در قصاص، نشان‌دهندهٔ تضادی میان گفتار و عمل آن‌هاست. به‌ویژه مفسران اهل‌سنت عمومیت یا اطلاق آیات قصاص را به‌عنوان دلیل برابری مرد و زن در قصاص پذیرفته‌اند و روایات تقییدی را که این آیات را تخصیص می‌دهند، بی‌اعتنا گذاشته‌اند. مفسران حنفی نیز برابری مرد و زن در قصاص را از عمومیت آیات قصاص استنباط کرده و روایات تقیید آن را نامعتبر می‌دانند. برای مثال، جصاص می‌نویسد: «خداوند متعال فرموده است (در برابر قتل‌ها بر شما قصاص واجب شده است) و فرموده (و کسی که مظلوم کشته شود، بدون

---

۳۳. آلوسی، روح المعانی، ۴۴۶/۱.

۳۴. قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق، ۲۲۷/۲.

۳۵. فاضل موحدی لنکرانی، مدخل التفسیر، ۱۷۶.

۳۶. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۴۰۰تا۴۰۱.

۳۷. حفناوی، دراسات اصولیة فی القرآن الکریم، ۴۵۱.

تردید ما برای ولی‌اش سلطه قرار دادیم). پس ظهور آیاتی که قصاص نفس را بین برده‌ها و آزاد واجب می‌کند، باعث وجوب قصاص بین مردان و زنان خواهد بود.»[۳۸]

مفسران اهل‌سنت، روایات تخصیصی ازجمله روایات امام علی(ع) و امام حسن(ع)[۳۹]را به‌سبب مرسله‌بودن و تعارض با عمومیت آیهٔ مذکور غیرمعتبر دانسته‌اند.[٤٠] این نظر نقدشدنی است؛ زیرا در این زمینه تنها روایت امام علی(ع) وجود ندارد، بلکه روایات صحیح از تابعین نیز موجود است و اهل‌سنت معمولاً روایات تابعین را در تفسیر حجت می‌دانند.[٤١]

آیت‌الله خوئی در مقام مقایسه میان دو دسته از روایات موجود در منابع اهل‌سنت که یک دسته به جواز مطلق قصاص مرد در برابر زن اشاره دارد و دستهٔ دیگر با شرط رد فاضل دیه این جواز را مقیّد می‌کند (و شامل روایات پیش‌گفته نیز می‌شود)، معتقد است:

اولاً: روایاتی که به جواز مطلق چنین قصاصی حکم می‌کنند، حتی با فرض صحت سند با کتاب الهی (آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره) در تعارض هستند و حجیت ندارند.

ثانیاً این دسته از روایات با روایات منقول از اهل بیت(ع) و نیز روایاتی که از عطاء، شعبی و حسن بصری از امام علی(ع) نقل شده‌اند در تعارض است؛ چراکه آن‌ها قصاص مذکور را مشروط به ردِ فاضل دیه دانسته‌اند.

ثالثاً از میان سه روایت دالِّ بر جواز مطلق قصاص مرد در برابر زن، روایت اول مرسله است؛ زیرا سعیدبن‌مسیب دو سال پس از خلافت عمربن‌خطاب متولد شده است، بنابراین نقل بی‌واسطه او از عمر بعید به نظر می‌رسد. حتی اگر نقل او از عمر پذیرفته شود، این روایت صرفاً بیانگر فعل عمر است و فعل او به‌خودی‌خود حجت شرعی محسوب نمی‌شود. روایت دوم که از امام علی(ع) و ابن‌عباس دربارهٔ جواز مطلق قصاص نقل شده، سندش ضعیف و مرسله است. روایت سوم که به پیامبر اکرم(ص) نسبت داده شده، درصورت صحت، مطلقه است و می‌توان آن را با روایات دالّ بر ردّ فاضل دیه تقیید زد.[٤٢]

۲. ۳. نسخ قرآن به خبر واحد

یکی از مبانی نظریهٔ برابری زن و مرد در قصاص که توسط جمهور اهل‌سنت پذیرفته شده، جواز نسخ حکم عدم‌برابری مذکور در آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره است. مفسران اهل‌سنت معتقدند که آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره و

---

۳۸. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۱/۱.

۳۹. مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۱۷۱تا۱۷۲.

٤٠. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۲/۱؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۲٤۷/۲.

٤١. خضیری، تفسیر التابعین، ۱۵۰/۱.

٤۲. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۲۹۵.

جملهٔ «الحُرُّ بِالحُرِّ وَ العَبدُ بِالعَبدِ وَ الأُنثَی بِالأُنثَی» به‌طور مستقیم دلالت بر عدم‌قصاص افراد غیرمذکور در آیه دارد، ازجمله قصاص مرد در برابر زن؛ چراکه عبارت «الأُنثَی بِالأُنثَی» قصاص جنس مخالف را نفی می‌کند. در این تفسیر، جواز قصاص مرد در برابر زن بدون پرداخت فاضل دیه از عمومیت و اطلاق آیات قصاص مانند آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده استنباط می‌شود.

در مباحث فقهی، رفع اختلافات موجود میان آیات قرآن و روایات و همچنین میان آیات و اجماع، همواره مدِّنظر فقها و مفسران قرار گرفته است، به‌ویژه در مسائلی که به تفسیر آیات مربوط می‌شود مانند اختلاف بین آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره و آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده دربارهٔ قصاص، این نوع اختلافات اهمیت زیادی دارد. آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره دلالت بر عدم‌قصاص مرد در برابر زن دارد، درحالی‌که آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده قصاص را مجاز می‌داند. این نوع اختلافات سبب شده است که برخی از فقها مانند ابوحنیفه به‌صراحت به نسخ مفهوم آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره توسط آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده اعتقاد پیدا کنند. همچنین پیروان مذاهب دیگر اهل‌سنت به‌طور غیرمستقیم نسخ مفهوم آیه را از طریق خبر واحد یا اجماع پذیرفته‌اند. این در حالی است که نظریهٔ نسخ مفهوم آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره به‌وسیلهٔ آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده به‌ویژه در مواردی که تنافی مطلق بین دو آیه وجود ندارد، به‌شدت ضعیف است؛ زیرا تنافی میان این دو آیه درصورتی‌که آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده به‌عنوان دالِّ بر تساوی فردی در قصاص پذیرفته شود، تنافی تقییدی خواهد بود. در این صورت، آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره به‌عنوان مقید برای آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده مطرح می‌شود.

اگرچه نظر صریح مبنی‌بر جواز نسخ قرآن به‌وسیلهٔ خبر واحد میان فقهای اهل‌سنت طرف‌دار دارد؛ مانند اینکه چنین نظری به ظاهرگرایان اهل‌سنت نسبت داده شده است و همچنین گروهی از فقهای اهل‌سنت به جواز نسخ قرآن به‌وسیلهٔ خبر واحد در زمان حیات پیامبر اکرم(ص) معتقدند؛[۴۳] اما ردپای غیرمستقیم و غیرصریح این نظریه دربارهٔ استنباط حکم جواز قصاص مرد دربرابر زن از قرآن کریم به چشم می‌خورد. به این بیان که، برخی از فقها و مفسران اهل‌سنت معتقدند که آیهٔ ۱۷۸ بقره دلالت بر نفی قصاص مرد در مقابل زن دارد. صاحب تفسیر «القرآنی للقرآن» این نظر را به برخی از ائمهٔ فقهی اهل‌سنت نسبت داده است[۴۴] که ابوحنیفه ازجمله قائلان مشهور به این دیدگاه است.

چنین فقهایی که در مقام فتوا قائل به جواز قصاص مرد در برابر زن هستند (که نظر مشهور فقهی اهل‌سنت است) و مستندشان در این فتوا احتمالاً روایاتی در این زمینه است، ناگزیرند نسخ آیهٔ ۱۷۸ بقره به‌وسیلهٔ روایات جواز قصاص را بپذیرند؛ زیرا نسبت میان دو حکم نفی و اثبات، عموم‌وخصوص نیست تا

۴۳. ابن‌قدامه، روضة الناظر و جنة المناظر، ۲۶۳/۱.

۴۴. خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۹۴/۱.

بتوان روایات جواز را مخصِّص عموم آیهٔ ۱۷۸ بقره دانست. همان‌گونه که گروهی از فقها به‌دلیل تعارض نفی و اثبات میان آیهٔ ۱۷۸ بقره و آیهٔ ۴۵ مائده در مسئلهٔ قصاص مرد در برابر زن، قائل به نسخ یکی از این دو آیه شده‌اند.[٤٥] بنابراین، در مواجهه با دو حکم متعارض، تنها نسبتِ متصور، نسبتِ نسخ است. ازاین‌رو، می‌توان این گروه از فقهای اهل‌سنت را قائل به جواز نسخ قرآن به‌وسیلهٔ خبر واحد در مسئلهٔ قصاص مرد در برابر زن دانست.

البته نظریهٔ جواز نسخ قرآن به‌وسیلهٔ خبر واحد پذیرفتنی نیست؛ زیرا ازآنجاکه قرآن به‌دلیل اهمیت و شهرت فوق‌العاده‌اش باید از طریق متواتر نقل شود، احتمال دروغ‌بودن خبر واحد دربارهٔ آن بیشتر است.[٤٦]

محققان شیعه حتی وجود نسخ در قرآن به‌واسطهٔ خود قرآن را -در مقام ثبوت نه در مقام امکان- پذیرفتنی نمی‌دانند؛ چراکه غالبِ -اگر نگوییم تمامی- موارد ادعاشدهٔ نسخ در قرآن، فاقد شرایط لازم برای تحقق نسخ هستند. مهم‌ترین شرط نسخ، وجود تضاد و تعارض میان ناسخ و منسوخ است که در آیات قرآنی محقق نمی‌شود.[٤٧] ازاین‌رو، پژوهشگران شیعه به‌سادگی حاضر به پذیرش نسخ قرآن به‌وسیلهٔ قرآن نشده‌اند، چه رسد به نسخ قرآن توسط روایات -به‌ویژه اخبار آحاد ظنّی- که نزد ایشان مقبولیتی ندارد.

بسیاری از مواردی که به‌عنوان نسخ مطرح شده است، از نگاه محققان شیعه مصادیق «عام و خاص» تشخیص داده شده‌اند.[٤٨] همچنین برخی از اندیشمندان معاصر همچون آیت‌الله معرفت[٤٩] و رهبر شهید انقلاب،[٥٠] نظریهٔ «نسخ مشروط» را مطرح کرده‌اند که به‌معنای رفع کلی و دائمی حکم (چنان‌که در تعریف اصلی نسخ آمده) نیست، بلکه به‌معنای تعلیق موقت حکم به‌دلیل فقدان شرایط و اوضاع مناسب است، به‌گونه‌ای که با فراهم‌شدن شرایط، حکم مذکور مجدداً جاری می‌شود.[٥١]

مفسران شیعه نیز عموماً موارد ادعایی نسخ در قرآن را رد کرده و آن‌ها را ذیل مصادیق عام و خاص تبیین کرده‌اند. برای مثال، ادعای نسخ میان آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره و آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده ازسوی تمامی مفسران شیعه مردود شمرده شده است. برای مثال، راوندی و آیت‌الله صادقی تهرانی با نفی هرگونه تعارض میان این دو آیه و عدم‌ارتباط موضوعی آن‌ها با یکدیگر ادعای نسخ را رد کرده‌اند[٥٢] یا با استناد به رابطهٔ عام‌وخاص یا

---

٤٥. طباطبایی، المیزان، ٤٣٢/١.

٤٦. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ٤٠٣.

٤٧. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ٢٨٦تا ٣٧٦؛ معرفت، التمهید، ٣١٧/٢تا٣٩٦.

٤٨. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ٣٦٦.

٤٩. معرفت، علوم قرآنی، ٢٦٧.

٥٠. خامنه‌ای، مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، ٤٧.

٥١. خامنه‌ای، مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، ٤٧.

٥٢. قطب راوندی، فقه القرآن، ٤١٥/٢تا٤١٦؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ٢٩٨/٢.

تفسیری میان این دو آیه، نظریهٔ نسخ را نپذیرفته‌اند.[۵۳]

ادعای مفسران اهل‌سنت مبنی‌بر نسخ قرآن به‌دلیل حکم فقهی شیعه در مسئلهٔ قصاص مرد در برابر زن با رد فاضل دیه کاملاً بی‌اساس است. با این توضیح که، برخی از مفسران اهل‌سنت پس از آنکه آیات قصاص (ازجمله آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره) را نافی شرط تساوی جنسیتی دانسته و دلالت آن‌ها را بر جواز قصاص مرد در برابر زن قطعی پنداشته‌اند، مدعی شده‌اند که مشروط‌کردن این جواز به رد فاضل دیه (چنان‌که در برخی روایات فقهی اهل‌سنت آمده)، مصداق نسخ قرآن محسوب می‌شود؛ زیرا به‌زعم ایشان، این شرط افزودن مطلبی بی‌دلیل به متن آیه است.[۵۴]

در پاسخ به این ادعا باید گفت: هیچ‌گونه تعارضی میان دلالت آیهٔ ۱۷۸ بر جواز قصاص مرد در برابر زن و شرط رد فاضل دیه وجود ندارد و این مسئله به‌هیچ‌وجه مصداق نسخ قرآن نیست؛ زیرا لزوم رد فاضل دیه حکمی خاص است که از روایات معتبر استنباط می‌شود و اگر چنین روایاتی نبود، طبق اصلِ مستفاد از آیهٔ مذکور، قصاص مرد در برابر زن بدون این شرط جایز بود؛ زیرا آیهٔ ۱۷۸ بقره نافی هرگونه تفاضل در وجوب قصاص است.[۵۵]

۳. مبانی تفسیری عدم‌شرطیت برابری دینی در قصاص

بررسی تفاسیر حنفیه و نظرات آقای صانعی که از مهم‌ترین قائلان به نظریهٔ عدم‌شرطیت برابری دینی در قصاص به شمار می‌رود، نشان می‌دهد که مهم‌ترین مبانی این نظریه عبارت‌اند از:

۳. ۱. عدم‌ذکر شرطیت اسلام در قرآن کریم

ازجمله مهم‌ترین مبانی کسانی که به جواز قصاص مسلمان در برابر کافر ذمی قائل‌اند این است که اسلام و تساوی دینی در قصاص شرط نیست، بلکه تنها محقون‌الدم‌بودنِ مقتول برای وجوب قصاص کافی است و این شرط در کافر ذمی نیز وجود دارد؛ چراکه به‌صراحت در روایات اسلامی خون کافر ذمی به‌طور ابدی محترم است، همان‌طور که خون مسلمان محترم است. فقها و مفسران حنفی براساس این مبنا جواز قصاص کافر ذمی توسط مسلمان را از آیات مختلف قصاص استنباط کرده‌اند. برای مثال، جصاص حنفی براساس این مبنا، جواز قصاص در کشته‌شدن کافر ذمی توسط مسلمان را مصداق آیه‌ای می‌داند که قصاص را حیات‌بخش معرفی می‌کند. او در تفسیر آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره چنین استدلال می‌کند که حرمت خون کافر حربی مستأمن موقت است، نه ابدی. بنابراین، پس از پایان مدت امان، خون او مباح می‌شود.

---

۵۳. قطب راوندی، فقه القرآن، ۴۲۱/۲؛ مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۶۷۲؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۲۹۸/۲.

۵۴. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۲/۱.

۵۵. یزدی، فقه القرآن، ۳۲۰/۲.

لازم به ذکر است که در میان مذاهب فقهی اسلامی، تنها حنفیان[٥٦] و برخی از فقهای معاصر مثل یوسف صانعی معتقدند که قصاص مسلمان در برابر کافر ذمی جایز است[٥٧] اما بقیهٔ مذاهب اسلامی قصاص مسلمان در برابر کافر ذمی را صحیح نمی‌دانند؛[٥٨] چنان‌که به امام مالک و شافعی نسبت داده شده، ایشان به استناد روایتی خاص از پیامبر اکرم(ص) و اجماع صحابه، قصاص مسلمان در برابر ذمی را جایز ندانسته‌اند. همچنین در مذهب امامیه، عدم‌جواز این قصاص به‌دلیل وجود روایات معصومان(ع) امری مسلّم و قطعی به شمار می‌رود.[٥٩]

جصاص حنفی به‌طورکلی معتقد است که آیات قصاص، اعم از آیات عام یا خاص، هیچ‌گونه شرطی در خصوص برابری دینی در قصاص ندارند و این عمومیت تا زمانی که دلیل خاصی بر تخصیص آن نباشد، حجت است. در این زمینه او به آیات مختلفی اشاره می‌کند که دلالت بر قصاص دارند، مانند آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره، آیهٔ ۴۵ سورهٔ مائده و آیهٔ ۳۳ سورهٔ اسراء و همهٔ این آیات را خالی از هرگونه شرطیت برابری دینی می‌داند.[٦٠]

مفسّر مذکور در مقام اثبات شرطیتِ «فقط محقون‌الدم‌بودن» در قصاص از قرآن کریم نیز معتقد است ازآنجاکه هدف از قصاص حفظ حیات مردم است که آیهٔ کریمهٔ «وَ لَكُم فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ»[٦١] بر آن دلالت دارد و از طرفی این هدف دربارهٔ ذمّی نیز صادق است، زیرا خداوند حفظ حیاتش را با تعبیر محقون‌الدم اراده کرده است؛ بنابراین قتلِ عمدیِ کافرِ ذمی (حتی توسط مسلمان) باید مستوجبِ قصاص باشد.[٦٢]

در پاسخ باید گفت: باتوجه‌به روایات معتبر و خاص فقه امامیه این مبنا برای شیعه پذیرفتنی نیست؛ زیرا روایات معتبر فقه امامیه دلالت دارند که مسلمان در برابر کافر ولو ذمی قصاص نمی‌شود.

برخی از مفسران معاصر شیعه، ازجمله آیت‌الله یزدی، با اینکه آیهٔ ۱۷۸ سورهٔ بقره را نافی هرگونه تفاوت‌گذاری بین قاتل و مقتول در وجوب قصاص می‌دانند، اما معتقدند این آیه نافی تفاوت مذهبی (بین مسلمان و کافر) نیست. به باور ایشان، مراعات تساوی در این آیه ناظر به روابط درون جامعهٔ اسلامی است. به این معنا که، میان مسلمانان هیچ‌گونه تبعیضی در اجرای قصاص وجود ندارد اما تفاوت میان مسلمان و کافر امری واقعی و ثابت‌شده در جای خود است. بنابراین، رعایت تساوی در دین و اسلام برای وجوب

---

٥٦. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۳/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۱۰۹/۲.
٥٧. صانعی، برابری قصاص، ۷۵.
٥٨. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۳/۱؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ۱۰۹/۲.
٥٩. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۳۵۵/۲.
٦٠. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۳/۱تا۱۷٤.
٦١. بقره: ۱۷۹.
٦٢. جصاص، احکام القرآن، ۱۷۷/۱.

قصاص ضروری است.[۶۳]

۳. ۲. برابری انسان‌ها در تشریع احکام

یکی دیگر از مبانی نظریهٔ عدم‌شرطیت برابری دینی در قصاص، اصل برابری انسان‌ها در تشریع احکام از منظر اسلام و قرآن است. گروهی از روشنفکران اسلامی، اعم از شیعه و اهل‌سنت، به این اصل اعتقاد دارند. آن‌ها بر این باورند که بسیاری از تفاوت‌های فقهی و حقوقی میان انسان‌ها، به‌ویژه میان زن و مرد و مسلمان و غیرمسلمان مردود است.

برخی از فقها و مفسران اهل‌سنت نیز اعتقاد به اصل مذکور دارند؛ مانند اینکه مفسران حنفی در مقام تعلیل تفاوت‌گذاری بین قصاص نفس و مادون نفس از لحاظ برابری و عدم‌برابری نوع افراد بیان کردند که مبنای برابری اصناف سه‌گانهٔ انسان‌ها (مرد و زن، مسلمان و غیرمسلمان، آزاد و برده) در قصاص نفس و عدم‌برابری آن‌ها در قصاص عضو این است که تفاضل افراد در قصاص نفس اعتبار ندارد اما در قصاص عضو تفاضل مذکور معتبر است.[۶۴]

یوسف صانعی ازجمله فقیهانی است که بر این مبنا تأکید دارد و نظریهٔ شرطیت برابری جنسی و دینی در قصاص را مورد انتقاد قرار داده است. آقای صانعی استدلال می‌کند که برابری انسان‌ها در تشریع با مذاق شریعت و جهت‌گیری کلی قرآن و سنت سازگار است. او با استناد به آیات مختلف قرآن، مانند آیهٔ ۱ سورهٔ نساء که دلالت بر برابری انسان‌ها در خلقت دارد و آیهٔ ۱۳ سورهٔ حجرات که تفاوت‌های اجتماعی را در راستای شناخت و تعامل میان انسان‌ها معرفی می‌کند، به اثبات این مبنا پرداخته است. افزون‌بر آن، آیه‌های مربوط به قصاص نیز به‌ویژه باتوجه‌به عمومیت آیات، دلالت بر برابری انسان‌ها در قصاص دارند.[۶۵]

دلیل دیگر قرآنی بر مبنای برابری انسان‌ها عمومیت یا اطلاق آیات قصاص است؛ زیرا باتوجه‌به عمومیت آیات قصاص تمامی افراد نوع انسانی ازجمله آزاد و برده، مسلمان و غیرمسلمان، مرد و زن در قصاص برابر هستند. فقها و مفسران حنفی محدودهٔ برابری انسان‌ها را به کفار نیز سرایت دادند و براساس عمومیت آیات، مسلمان و کافر ذمی را نیز در قصاص مساوی بیان کردند.

در پاسخ به دلیل مذکور باید گفت: برابری انسان‌ها در قرآن و حدیث مربوط به حقیقت انسانیت است و تسری آن به برابری حکمی و حقوقی انسان‌ها پذیرفتنی نیست. جالب است پس از چند آیه از آیهٔ ۱ سورهٔ نساء که به‌عنوان دلیل برابری انسان‌ها در تشریع ذکر شده است صراحتاً تفاوت زن و مرد در ارث آمده است:

---

۶۳. یزدی، فقه القرآن، ۳۲۰/۲.

۶۴. زمخشری، الکشاف، ۲۲۱/۱.

۶۵. صانعی، برابری قصاص، ۷.

«لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنْ؛[٦٦] سهم ارث مذکر دو برابر مؤنث است.» همچنین آیات بعدی قیمومیت مردان بر زنان در تدبیر امور خانه را ذکر کردند و علت سرپرستی مردان در خانه را تفاضل خدادادی مردان بر زنان دانسته است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَىَ النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىَ بَعْضٍ وَ بِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِم؛[٦٧] مردان سرپرستان زنان هستند، به‌دلیل اینکه خداوند برخی از افراد را بر دیگر افراد برتری داده است و به‌دلیل اینکه مردان از اموال خودشان نفقهٔ زنان را می‌پردازند.»

۳. ۳. عدم‌حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن

یکی دیگر از مبانی مخالفان نظریهٔ شرطیت برابری دینی در قصاص، عدم‌حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن است. درحالی‌که اکثر فقهای اهل‌سنت و شیعه به حجیت خبر واحد در استنباط احکام فقهی قرآن اعتقاد دارند، بسیاری از مفسران بر این باورند که خبر واحد نمی‌تواند در تفسیر قرآن حجیت داشته باشد؛ زیرا قرآن به‌دلیل اهمیت زیادی که دارد باید از طریق اخبار متواتر نقل شود. پذیرش خبر واحد در تفسیر قرآن ممکن است موجب اشتباه در فهم آیات شود و به‌ویژه در مسائل اساسی مانند قصاص می‌تواند منجر به اختلافات و برداشت‌های نادرست شود.

حجیت خبر واحد در احکام فقهی بین فقهای فریقین شهرت دارد و اکثریت علمای فریقین به پذیرش آن در استنباط احکام شرعی اعتقاد دارند، هرچند منبع استنباط احکام شرعی قرآن کریم باشد. البته اکثر علمای متأخر فریقین خبر واحد را به‌طور مطلق در تفسیر قرآن حجت می‌دانند. باتوجه‌به بررسی ادلهٔ موافقان و مخالفان حجیت خبر واحد می‌توان گفت نظریهٔ حجیت خبر واحد حتی در تفسیر قرآن از قوّت بیشتری برخوردار است.

در منابع معتبر حدیثی اهل‌سنت چند روایت پیامبر(ص) با مضمون یکسان دربارهٔ عدم‌جواز قصاص مسلمان در برابر ذمی وارد شده‌اند که این روایات از لحاظ سند معتبر هستند و در صحیح بخاری نقل شده‌اند. اما مفسران حنفی دربارهٔ مضمون این روایات معتقدند که ممنوعیت قصاص مسلمان، به کافر حربی و معاهد مربوط می‌شود؛ زیرا این روایات در زمان فتح مکه بیان شده‌اند و عقد ذمّه پس از فتح مکه تشریع شده است. همچنین قراین داخلی روایات مانند «وَ لَا ذُو عَهدٍ فِی عَهدِهِ»، دلالت بر همین توجیه دارد.[٦٨]

بااین‌حال، باید گفت این توجیهات مخدوش هستند:

---

٦٦. نساء: ۱۲.

٦٧. نساء: ٣٤.

٦٨. جصاص، احکام القرآن، ١٧٦/١.

اولاً تشریع حکم ذمه پس از فتح مکه مورد تردید است، زیرا در سورهٔ آل‌عمران نیز تشریع حکم ذمه و جزیه آمده است و بنابر گفتهٔ مفسران مشهور، سورهٔ آل‌عمران در سال دوم یا سوم هجرت نازل شده است.[٦٩] از محتوای سوره نیز استفاده می‌شود که این سوره در زمانی نازل شده است که مسلمانان در مقام دفاع از خود در برابر مشرکان و یهود و... بوده‌اند[٧٠] که قطعاً این وضع قبل از فتح مکه بوده است. در آیهٔ ١١٢ سورهٔ آل‌عمران آمده است: «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ» و اکثریت مفسران به‌دلیل قرینهٔ «أَيْنَ ما ثُقِفُوا»، ذلت یهود را ذلت تشریعی معنا کرده‌اند که به‌معنای قبول جزیه و ذمه است.[٧١]

علاوه‌بر این، تنها یک روایت مرسل حکم مذکور را بیان می‌کند و این روایت در زمان فتح مکه بیان شده است، درحالی‌که در دیگر روایات معتبر اشاره‌ای به این امر نشده است.[٧٢]

ثانیاً در کنار هم قرارگرفتن دو جملهٔ «لَا يُقتَلُ مُسلِمٌ بِكَافِرٍ وَ لَا ذُو عَهدٍ فِي عَهدِهِ»، مستلزم یکی‌بودن آن‌ها نیست. ممکن است مقصود از جملهٔ اول، بیان حکم قصاص مسلمان در برابر سایر کفار باشد که ذکر جملهٔ مستقل «لَا يُقتَلُ مُسلِمٌ بِكَافِرٍ» در دیگر احادیث نیز مؤید آن است. منظور از جملهٔ دوم، قصاص کافر در برابر غیرمعاهد است که واو عاطفه نیز دلالت بر مغایرت حکم دارد.[٧٣] جمهور اهل‌سنت نیز در پاسخ حنفی‌ها گفته‌اند حدیث مذکور تا آخر جملهٔ اول کلام تام و مستقل است و نیازی به تقدیرگرفتن نیست.[٧٤]

همچنین روایات مذکور مخالفتی با قرآن ندارند، زیرا آیات قصاص صراحتی در جواز قصاص مسلمان در برابر ذمی ندارند. ظهور آیات در عموم حکم نیز به‌سبب وجود احتمال مخصص، ثابت نیست. روایات معتبر شیعه نیز مؤید عدم‌جواز قصاص مسلمان هستند و جواز قصاص مذکور را به اعتیاد مسلمان قاتل بر قتل اهل ذمه مشروط کرده‌اند.[٧٥] همچنین در روایات، حکم جواز قصاص مذکور، منوط به مصلحت توسط حاکم شرع دانسته شده است.[٧٦]

از فتاوی فقها و روایات معتبر استفاده می‌شود که علت ممنوعیت قصاص مسلمان در برابر ذمی، کافربودن اولیای مقتول و ممنوع‌بودن ولایت کفار بر مسلمانان است. مؤید این مطلب، استشهاد فقها به

٦٩. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ٤٠٨/٢.
٧٠. طباطبایی، المیزان، ٥/٣تا٦.
٧١. طباطبایی، المیزان، ٣٨٤/٣؛ زحیلی، التفسیر المنیر، ٤٣/٤.
٧٢. پانی پتی، التفسیر المظهری، ١٨١/١.
٧٣. آلوسی، روح المعانی، ٣١٦/٣.
٧٤. زحیلی، التفسیر المنیر، ١١٢/٢.
٧٥. طوسی، تهذیب الاحکام، ١٨٩/١٠.
٧٦. مفید، المقنعه، باب ٩، ٧٣٥.

آیات ممنوع‌کنندهٔ ولایت کفار است. همچنین در روایات معتبر شیعه دربارهٔ مسلمان مقتولی که اولیای او ذمی باشند، آمده است که اولیای مقتول درصورت پذیرش اسلام حق قصاص را دارند، وگرنه ولیِّ مسلمان مقتول خود امام یا حاکم شرع است.[۷۷]

شیخ صدوق نیز در مقام جمع روایات مختلف قصاص ذمی، قائل به جواز قصاص مسلمان در برابر ذمی شده است، ولی علت جواز آن را قصاص مخالفت با حاکم شرع یا امام دانسته است، نه احترام به ذمی.[۷۸] بنابراین، اسلام در تشریع عدم‌جواز قصاص مسلمان در برابر ذمی، هم تفاوت مسلمان و کافر را مدِّنظر قرار داده است و هم با تشریع سایر احکام بازدارنده مانند وجوب دیه و جواز قصاص مسلمان معتاد به قتل ذمی، حفظ جان اهل ذمه را تضمین کرده است؛ لذا توجه به مجموع احکام جزایی اسلام ضروری است.

نتیجه‌گیری

از بررسی‌های انجام‌شده می‌توان به این نتایج رسید:

اختلافات در مسئلهٔ قصاص میان زن و مرد و مسلمان و ذمی ریشه در مبانی تفسیری دارد. برای مثال، ظاهرگرایان با استناد به آیهٔ «النَّفسُ بِالنَّفسِ»[۷۹] معتقدند که قصاص باید بدون شرط نصف دیه اجرا شود، اما این رویکرد به‌دلیل نادیده‌گرفتن مختصات معتبر مانند روایات یا اصول عقلی می‌تواند به نتایجی ناعادلانه منجر شود.

عدالت اجتماعی مبنای مهمی در تفسیر احکام قصاص است. برخی فقها بر این باورند که عدالت ایجاب می‌کند زن و مرد در قصاص برابر باشند و به آیهٔ «کَتَبنَا عَلَیکُمُ القِصَاصُ»[۸۰] استناد می‌کنند. در مقابل، مخالفان بر تفاوت‌های اجتماعی و طبیعی تأکید دارند و شرط پرداخت نصف دیه را عادلانه‌تر می‌دانند. دیدگاه فقهای حنفیه نمونه‌ای از این رویکرد است که عدالت را در تعادل اجتماعی می‌بینند.

جواز تخصیص آیات عموم قرآن باخبر واحد، اختلافی کلیدی است. برای مثال، روایتی مانند «اَلمَرأَةُ تُقتَلُ بِالمَرأَةِ وَالرَّجُلُ بِالرَّجُلِ» ازسوی برخی فقها پذیرفته شده است. اما فقهای مخالف، این تخصیص را به‌دلیل ضعف سند یا احتمال تعارض با عمومات قرآنی، درخورِ اتکا نمی‌دانند.

اجتهاد پویا تأکید دارد که احکام باید متناسب با نیازهای اجتماعی معاصر باشد. برای نمونه، برخی

۷۷. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲٤/۲۹.

۷۸. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۱۲۳/٤.

۷۹. بقره: ۱۷۸.

۸۰. مائده: ٤٥.

روشنفکران اسلامی معتقدند که باید به برابری کامل زن و مرد در قصاص توجه شود. در نقد این مبنا، مخالفان هشدار می‌دهند که اجتهاد نباید از چهارچوب اصول قطعی قرآن و سنت خارج شود.

در موضوع قصاص، شرط پرداخت نصف دیه برای زن به‌عنوان عاملی برای حفظ تعادل اجتماعی مطرح شده است. اما گروهی با استناد به عمومات قرآنی و بدون توجه به مقتضیات اجتماعی، بر برابری مطلق زن و مرد تأکید دارند.

در آخر می‌توان گفت که هریک از این مبانی همراه با نقاط قوّت و ضعف خود، در شکل‌گیری اختلافات نقش داشته و نیازمند بررسی عمیق‌تر و نقد دقیق برای رسیدن به فهمی عادلانه‌تر و کاربردی‌تر از احکام است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمودبن‌عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.

ابن‌فرس اندلسی، ابومحمدعبدالمنعم. احکام القرآن. بیروت: دار ابن‌حزم. چاپ‌اول، ۱۴۲۷ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

ابن‌عربی، محمدبن‌عبدالله. احکام القرآن. بیروت: دار الجیل. چاپ‌اول، ۱۴۰۸ق.

ابن‌قدامه، محمدبن‌احمد. روضة الناظر و جنة المناظر. بی‌جا: الریان. چاپ‌دوم، ۱۴۲۳ق.

اشکوری، محمدبن‌علی. تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد. چاپ‌اول، ۱۳۷۳.

انوری، حسن و دیگران. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن. چاپ‌اول، ۱۳۸۱.

پانی پتی، ثناءالله. التفسیر المظهری. کویت: رشیدیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۲ق.

جرجانی، ابوالفتح‌بن‌مخدوم. تفسیر آیات الاحکام. تهران: نوید. ۱۳۶۲.

جصاص، احمدبن‌علی. احکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ‌اول، ۱۴۰۵ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

حفناوی، محمدابراهیم. دراسات اصولیة فی القرآن الکریم. قاهره: الاشعاع الفنیه. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

خامنه‌ای، علی. مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مد ظله العالی در تفسیر سورهٔ توبه. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی. ۱۳۹۳.

خضیری، محمدبن‌عبدالله. تفسیر التابعین. ریاض: دار الوطن. چاپ‌اول، ۱۴۲۰ق.

خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی. ۱۴۲۴ق.
خویی، سیدابوالقاسم. البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسهٔ نشر آثار امام خوئی. بی‌تا.
دهخدا، علی‌اکبر و دیگران. لغت‌نامه. تهران: مؤسسهٔ لغت‌نامه و دانشگاه تهران. چاپ‌اول، ۱۳۷۳.
زحیلی، وهبه. التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. دمشق: چاپ‌دوم، ۱۴۱۱ق.
زمخشری، محمودبن‌عمر. الکشاف. بیروت: دار الکتاب العربی. چاپ‌سوم، ۱۴۰۷ق.
سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. شرح منظومة السبزواری. تهران: ناب. چاپ‌اول، ۱۴۱۷ق.
صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن. قم: فرهنگ اسلامی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۶ق.
صانعی، یوسف. برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان). بی‌جا: میثم تمار. چاپ‌اول، ۱۳۸۴.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمی. چاپ‌اول، ۱۳۹۰ق.
طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو. چاپ‌سوم، ۱۳۷۲.
طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ‌اول، ۱۳۶۵.
فاضل جواد، جوادبن‌سعید. مسالک الافهام الی آیات الاحکام. تهران: مرتضوی. چاپ‌دوم، ۱۳۶۵.
فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله. کنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی. چاپ‌اول، ۱۳۷۳.
فاضل موحدی لنکرانی، محمد. مدخل التفسیر. تهران: حیدری. چاپ‌اول، ۱۳۹۶.
قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لأحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو. چاپ‌اول، ۱۳۶۴.
قطب راوندی، سعیدبن‌هبةالله. فقه القرآن. قم: کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۵ق.
قمی مشهدی، محمدبن‌محمدرضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان انتشارات و چاپ. چاپ‌اول، ۱۳۶۸.
کرمی، محمد. التفسیر لکتاب الله المنیر. قم: چاپخانهٔ علمیه. چاپ‌اول، ۱۴۰۲ق.
کیاهراسی، علی‌بن‌محمد. احکام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.
معرفت، محمدهادی. التمهید. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.
معرفت، محمدهادی. علوم قرآنی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی انتشاراتی التمهید. ۱۳۸۱.
معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر. چاپ‌اول، ۱۳۷۵.
مفید، محمدبن‌محمد. المقنعة. قم: کنگرهٔ شیخ مفید. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.
مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران: مکتبة الرضویة. بی‌تا.
مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ‌دهم، ۱۳۷۱.
مؤدب، رضا. مبانی تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم. چاپ‌اول، ۱۳۸۶.
هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر و برخی از محققان. فرهنگ قرآن. قم: بوستان کتاب. ۱۳۸۰.

یزدی، محمد. فقه القرآن. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۵ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmīyya, Chāp-i Awwal, 1994/1415.

Anvarī, Ḥasan et al. *Farhang Buzurg Sūkhan*. Tehran: Sūkhan, Chāp-i Awwal, 2003/1381.

Dihkhudā, ʿAlī Akbar et al. *Lughat Nāmih*. Tehran: Mūʾassisah Lughat Nāmih va University of Tehran, Chāp-i Awwal, 1954/1373.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *Kanz al-ʿIrfān fī Fiqh al-Qurān*. Tehran: Murtażawī. Chāp-i Awwal, 1995/1373.

Fāżil Jawād, Jawād ibn Saʿīd. *Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Aḥkām*. Tehran: Murtażavī. Chāp-i Duvvum, 1987/1365.

Fāżil Muwaḥidī Lankarānī, Muḥammad. *Madkhal al-Tafsīr*. Tehran: Ḥydarī, Chāp-i Awwal, 2018/1396.

Ḥafnāwī, Muḥammad Ibrāḥīm. *Dirāsāt Uṣūlīya fī al-Qurān al-Karīm*. Cairo: al-Ashʿā' al-Fanīyah. Chāp-i Awwal, 2002/1422.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʿa ilā Taḥṣīl Msāʾil al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt(AS), Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ibn Qudāmah, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Nāẓir wa janna al-Manāẓir*. S.l. al-Rīyān. Chāp-i Duwwum, 2002/1423.

Ibn ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Jīl, Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Ibn Fars Andalusī, Abū Muḥammad ʿAbd al-Munʿim. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm. Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Ishkavarī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Tafsīr Sharīf Lāhījī*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Dād, Chāp-i Awwal, 1995/1373.

Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ʿAlī. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Jurjānī, Abū al-Fatḥ ibn Makhdum. *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Tehran: Navīd, 1983/1362.

Karamī, Muḥammad. *al-Tafsīr li-Kitāb Allāḥ al-Munīr*. Qum: Chāpkhānah-yi ʿIlmīyah, Chāp-i Awwal, 1982/1402.

Khaḍīrī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *Tafsīr al-Tābiʿīn*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1999/1420.

Khāminah-ī, ʿAlī. *Murūrī bar Mabānī, Ravish va Qawāʿid Tafsīrī Ḥażrat Āyat Allāh al-ʿUẓmā Khāminah-ī Mudda Ẓiluh al-ʿĀlī dar Tafsīr Surih-yi Tūbih*. Tehran: Mūʾassisah-yi Pazhūhīsh Farhangī Inqilāb Islāmī, 2015/1393.

Khaṭīb, ʿAbd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-ʿArabī, 2003/1424.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mūʾassisa Nashr Āsār-i Imām Khūʾī. s.d.

Kīyā Harāsī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Dahum, 1992/1371.

Maʿrifat, Muḥammad Hādī. *ʿUlūm Qurānī*. Qum: Mūʾassisah Farhangī Intishārātī al-Tamhīd. 1962/1381.

Muʾadab, Riżā. *Mabānī Tafsīr-i Qurān*. Qum: University of Qom, Chāp-i Awwal, 2008/1386.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqniʿa*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufīd. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Muḥammad; Hāshimī Rafsanjānī, ʿAlī Akbar va Barkhī az Muḥaqiqān. *Farhang Qurān*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2002/1380.

Muʿīn, Muḥammad. *Farhang-i Fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Awwal, 1997/1375.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Zubda al-Bayān fī Aḥkām al-Qurān*. Tehran: al-Maktaba al-Rażawīya, s.d.

Pānī Pitī, Thanāʾ Allāḥ. *al-Tafsīr al-Maẓharī*. Kuwait: Rushdīyih, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riżā. *Tafsīr Kanz al-Daqāʾiq wa Baḥr al-Gharāʾib*. Tehran: Sāzimān-i Intishārāt va Chāp, 1990/1368.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmiʿ al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, Chāp-i Awwal, 1986/1364.

Quṭb Rāwandī, Saʿīd ibn Haba Allāh. *Fiqh al-Qurān*. Qum: Kitābkhānah-yi ʿUmūmī Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī. Chāp-i Duwwum, 1985/1405.

Sabzavārī, Hādī ibn Mahdī. *Sharḥ al-Manẓūmah al-Sabzavārī*. Tehran: Nāb, Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Farhang Islāmī, Chāp-i Duwum, 1986/1406.

Ṣāniʿī, Yūsuf. *Barābarī Qiṣāṣ (Zan va Mard, Musalmān va Giyr Musalmān).* S.l. Miytham, Chāp-i Awwal, 2005/1384.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān.* Beirut: Aʿlamī, Chāp-i Awwal, 1970/1390.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Awwal. 1987/1365.

Yazdī, Muḥammad. *Fiqh al-Qurān.* Qum: Ismāʿīlīyān, 1995/1415.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf.* Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-ʿAqīda wa al-Sharīʿa wa al-Manhaj.* Dimashq, Chāp-i Duwum, 1991/1411.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.55-84

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 16-05-2025 Revise Date: 28-06-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93139.1956 Article type: Original

Revisiting the Origins of Association of Ideas to Specific Meanings (*'Insirāf*)

Alireza Ansari , Level 4 Scholar at the Qom Seminary; PhD Candidate in Jurisprudence and Foundations of Law at the Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran

Email: alirezaansari6378@gmail.com

Abstract

Association of ideas to specific meanings (*'Insirāf*) is one of the phenomena that influence the interpretation of religious texts and restrict the scope of the signification of words. Yet despite its prominent role in the process of legal deduction, it has received little independent and systematic study. The present dissertation, entitled *Revisiting the Origins of Association of Idea to Specific Meanings*, seeks to examine in detail and independently, for the first time, the various origins of association of ideas to specific meanings. The study uses analytical and critical approach and aims to present a systematic framework for identifying and evaluating the origins of association of ideas to specific meanings. The main question of this research is: What are the origins that contribute to the formation of association of ideas to specific meanings, and to what extent can they be relied upon to restrict the signification of words? In response, nine fundamental sources that give rise to association of ideas to specific meanings have been identified and classified. Some of these sources have rarely been discussed in works on the principles of Islamic jurisprudence or have not been considered at all. Others have been mentioned only briefly, while their analytical dimensions require further examination and clarification. The research method is based on customary usage analysis within discussions of legal language, drawing on authoritative sources in the principles of Islamic jurisprudence and a comparative study of the views of early and later scholars of legal theory. Its main contribution is to identify and systematize nine established or potential origins of association of ideas to specific meanings and analyze the limitations or ambiguities associated with each. The study also uses recent scholarship to clarify the fundamental distinction between valid and invalid forms of association of ideas to specific meanings.

Keywords: association of ideas to specific meanings (*'Insirāf*); unrestrictedness and qualification (*'Iṭlāq va taqyīd*); origins of association of ideas to specific meanings (*manāshī'-yi 'insirāf*); the definitive instance in the context of address (*qadr-i motayaqqan dar maqām-i takāṭub*).

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۸۴ - ۵۵

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93139.1956

بازخوانی پروندهٔ مناشی انصراف

علیرضا انصاری

دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، دانشجو دکتری رشته فقه و مبانی حقوق دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

Email: alirezaansari6378@gmail.com

چکیده

انصراف ازجمله پدیده‌های تأثیرگذار در تفسیر نصوص شرعی و تحدید دایرهٔ دلالت الفاظ به شمار می‌رود؛ پدیده‌ای که به‌رغم نقش پررنگ آن در فرایند استنباط، کمتر به‌طور مستقل و نظام‌مند مورد مطالعه قرار گرفته است. این رساله با عنوان «بازخوانی پروندهٔ مناشی انصراف» کوشیده است با رویکردی تحلیل‌گرایانه و نقادانه، برای نخستین‌بار خاستگاه‌های گوناگون انصراف را به‌صورت تفصیلی و مستقل بررسی کرده، چهارچوبی روشمند برای تشخیص و ارزیابی آن‌ها ارائه دهد.

پرسش اصلی این تحقیق آن است که خاستگاه‌های مؤثر در شکل‌گیری انصراف کدام‌اند و به چه میزان می‌توان به آن‌ها در تحدید دلالت الفاظ اعتماد کرد؟ در پاسخ به این پرسش، نُه منشأ اساسی برای تحقق انصراف استخراج و دسته‌بندی شده است؛ برخی از این مناشی یا در آثار اصولی به‌ندرت مطرح شده و یا اساساً مورد توجه قرار نگرفته‌اند. برخی دیگر هرچند به اجمال ذکر شده‌اند، اما زوایای تحلیلی آن‌ها نیازمند بازخوانی و تبیین دقیق‌تر می‌باشند.

روش تحقیق مبتنی است بر تحلیل عرفی در بستر مباحث الفاظ، با اتکا بر منابع متقن اصولی و مطالعه تطبیقی آرای اصولیان متقدم و متأخر.دستاورد این پژوهش در وهلهٔ نخست، شناسایی و نظام‌مندسازی نُه منشأ معتبر یا محتمل برای انصراف و تحلیل نواقص یا ابهامات هریک است؛ همچنین تفاوت‌های بنیادین میان انصراف معتبر و غیرمعتبر در پرتوِ بررسی‌های نوین بازشناسی شده است.

واژگان کلیدی: انصراف، اطلاق و تقیید، مناشی انصراف، قدر متیقن در مقام تخاطب."

مقدمه

بحث «انصراف» ازجمله مهم‌ترین و پرکاربردترین موضوعات در علم اصول فقه است کـه در بسـیاری از فرایندهای استنباطی نقشی اساسی ایفا می‌کند. این مسئله ارتباط وثیقی با دلالت الفاظ و فهم مراد شارع از گزاره‌های شرعی دارد، به‌گونه‌ای که بدون درک دقیق آن، تحلیل بسیاری از ادله و نصوص با ابهام و تردید مواجه خواهد بود. چنان‌که یکی از اصولیان بزرگ می‌گوید: «کمتر آیهٔ کریمه یا حدیث شریفی است کـه در یکی از مسائل فقهی مطرح و در آن ادعای انصراف نشده باشد.»[1] همین سخن، گویای جایگـاه حسـاس و کلیدی این بحث در نظام اجتهادی فقه امامیه است. باوجودِ این جایگاه بنیـادین، منشـأها و خاسـتگاه‌های پدیدهٔ انصراف به‌صورت جامع، منظم و تحلیلی بررسی نشده‌اند. در بسیاری از موارد، یک فقیه با استناد بـه انصراف، دلالت یک دلیل را نپذیرفته است، درحالی‌که فقیهی دیگر همان دلیل را شامل تمام افراد می‌داند و ادعای انصراف را مردود می‌شمارد. این تفاوت‌ها غالباً ناشی از فقدان تحلیل‌های دقیق از عوامـل و مناشـی انصراف است؛ عواملی که ذهن فقیه را در دریافت معنـای متفـاوت از الفـاظ و دلالت‌هـا تحت‌تـأثیر قـرار می‌دهند.

نگاه تاریخی به این مسئله نشان می‌دهد کـه نخسـتین‌بار سیدمرتضـی در کتـاب الذریعـة إلـی اصـول الشریعة در فصل «تخصیص العموم بالعادات»، به‌طور صریح و منقّح به این موضـوع پرداختـه و آن را وارد ساختار اصولی کرده است.[2] از آن زمان تاکنون بحث انصراف در منابع متعدد فقهی و اصولی استمرار یافتـه است اما عمدتاً بر دو منشأ «غلبهٔ وجـود» و «کثـرت اسـتعمال» تمرکـز شـده اسـت کـه ایـن امـر موجـب محدودماندن دامنهٔ بحث و غفلت از سایر عوامل تأثیرگذار شده اسـت. در دهـه‌های اخیـر نظریـاتی چـون «تناسب حکم و موضوع» و «ارتکاز عقلا و متشرعه» نیز به مناشی انصراف افزوده شـده و در آثـاری نظیـر بحوث فی علم الأصول تحلیل شده‌اند.[3] این نظریات، که عمدتاً در حاشیهٔ بحث‌های تفسـیری و اجتهـادی فقیهان معاصر طرح شده‌اند، توانسته‌اند افق‌هایی نو برای فهم دقیق‌تر انصراف بگشایند.

در مقالاتی که تاکنون در زمینهٔ انصراف به نگارش در آمده‌اند، عمدتاً به دو یا سـه منشـأ مشـهور توجـه شده و به‌ندرت چهار یا پنج منشأ بررسی شده است. این در حالی اسـت کـه تحلیـل ایـن پدیـده می‌توانـد افق‌های گسترده‌تری را در مباحث دلالت و فهم مراد جدی شـارع بگشـاید. در مقالـهٔ «انصـراف از دیـدگاه آیت‌الله شبیری زنجانی» صرفاً به مناشی شناخته‌شده‌ای چون غلبهٔ وجود، کثرت اسـتعمال و بنـای عقـلا و

---

۱. مظفر، اصول الفقه، ۱۹۰/۱.

۲. علم‌الهدی، الذریعة، ۳۰۶/۱.

۳. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۴۳۲/۳.

متشرعه پرداخته شده است،[٤] درحالی‌که سایر عوامل مؤثر در فرایند انصراف، همچون اقتضائات مخاطب یا شرایط صدور، به‌کلی مغفول مانده‌اند. مقالهٔ «قاعدهٔ حجیت انصراف و کارایی آن در مسائل مستحدثه» نیز هرچند نسبت به برخی دیگر از آثار وسعت بیشتری دارد، تنها چهار منشأ غلبهٔ وجود، کثرت استعمال، تناسب حکم و موضوع و نبود برخی از مصادیق در زمان صدور را مطرح کرده و به منشأ اخیر نیز بسیار گذرا و غیرتفصیلی اشاره کرده است.[٥] در مقالهٔ «بررسی مناشی انصراف و تأثیر آن در شکل‌گیری اطلاق» نیز تمرکز منحصر بر همان سه منشأ رایج؛ یعنی غلبهٔ وجود و کثرت استعمال و تناسب حکم و موضوع است و از ورود به مبانیِ کمتر شناخته‌شده پرهیز شده است.[٦] مقالهٔ «انصراف و نقش آن در استنباط» نیز تنها به دو منشأ نخست پرداخته و رویکرد اصلی نویسنده ناظر به تحلیل اقسام انصراف و تفاوت‌های میان آن‌هاست، نه بررسی مبانی مؤثر در پدیدآمدن انصراف.[٧] در این میان، مقالهٔ «وجدان‌های فقهی و راه‌های انضباط‌بخشی آن در استنباط»، با نگاهی تازه از برخی مناشی دیگر چون ارتکاز عقلا، تناسب حکم و موضوع و نبود برخی مصادیق در زمان صدور نیز یاد کرده است.[٨]

این مرور اجمالی بر آثار موجود نشان می‌دهد که باوجودِ تلاش‌هایی برای گسترش دایرهٔ مناشی، همچنان بدنهٔ اصلی پژوهش‌های اصولی محدود به چند منشأ مشهور است.

بااین‌حال، شماری از مناشی انصراف نیز وجود دارد که یا اساساً مدِّنظر قرار نگرفته‌اند یا صرفاً در خلال مباحث فقهی به‌صورت موردی به آن‌ها اشاره شده است، بدون آنکه به‌صورت مستقل و نظام‌مند و تحلیلی بررسی شوند. این پژوهش بر آن است تا برای نخستین‌بار برخی از این موارد را به‌طور جامع بررسی و بازخوانی کند. ازجمله این موارد می‌توان به منشأهایی نظیر جَو فقهی عامه، فرد متعارف، سؤال سائل و ویژگی‌های مخاطب روایت اشاره کرد. تتبعات نگارنده نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این چهار منشأ تاکنون در قالب پژوهشی مستقل تحلیل نشده‌اند، درحالی‌که ظرفیتِ آن‌ها برای تبیین موارد مهمی از انصراف بسیار شایان توجه است. افزون‌بر این، برخی از مناشی همچون نبود برخی از مصادیق در زمان صدور و تناسب حکم و موضوع، واجد ظرفیت‌های تحلیلی نوینی هستند که در بدنهٔ این پژوهش به برخی از زوایای مغفول آن‌ها پرداخته شده است. این ظرفیت‌ها می‌توانند در تبیین دقیق‌تر فرایند انصراف و بازسازی مراد عرفی شارع نقش مؤثری ایفا کنند.

---

٤. اصغری و دیگران، «انصراف از دیدگاه آیت‌الله شبیری زنجانی»، ۳تا۲٦.

٥. اسلامی، «حجیت انصراف و کارایی آن در مسائل مستحدثه»، ۳۹تا٦۱.

٦. انصاری، «بررسی مناشی انصراف و تأثیر آن در شکل‌گیری اطلاق»، ۹۸تا۱۱۳.

۷. کلانتری، «انصراف و نقش آن در استنباط»، ۱۱تا۳۳.

۸. مبلغی، «وجدان‌های فقهی و راه‌های انضباط‌بخشی آن در استنباط»، ۷۰تا۱۰۸.

بنابراین، پژوهش حاضر با هدف بازخوانی و تحلیل نُه منشأ اصلی و محتمل انصراف، با تمرکز بر مواردی که پیش از این مغفول مانده یا به‌صورت ناقص بررسی شده‌اند، گامی نو در تبیین مبنای این پدیده اصولی بر می‌دارد.

۱. غلبهٔ وجود

أ. بررسی کلام قائلان به انصراف: «غلبهٔ وجود» به حالتی اطلاق می‌شود که یکی از حصه‌های مفهوم مطلق، از حیث بسامد وقوع در خارج یا در مواجهات عرفی، برجستگی محسوسی دارد و همین برجستگی موجب انس ذهنی مخاطب با آن می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که درصورت نبود قرینهٔ معارض، این انس می‌تواند منشأ انصراف شود.

فخرالمحققین این مبنا را در باب نذر پذیرفته و بر این باور است که غلبهٔ وجودیِ نمازهای دو رکعتی یا بیشتر موجب می‌شود که اطلاق لفظ «نماز» از نماز یک رکعتی منصرف شود. ازاین‌رو، نذر مطلق نماز، اقتضای حداقل دو رکعت دارد.[۹]

ب. بررسی کلام قائلان به عدم‌انصراف: بسیاری از اصولیان، ازجمله شهید صدر بر آن‌اند که غلبهٔ وجود منشأ ظهور لفظی محسوب نمی‌شود و صرفاً نوعی انصراف بدوی و غیرمستقر ایجاد می‌کند که با اندک تأملی زائل می‌شود؛ ازاین‌رو فاقد حجیت اصولی است.[۱۰]

علاوه‌بر این، برخی اصولیان بر این باورند که غلبه نمی‌تواند منشأ انصراف باشد، بلکه چنین امری اصولاً مستحیل است؛ زیرا در تمامی عام‌ها همواره یک صنف غالب و یک صنف مغلوب وجود دارد اما این امر موجب انصراف لفظ از صنف مغلوب نمی‌شود. اگر بپذیریم که صرف غلبهٔ یک صنف موجب انصراف می‌شود، در این صورت هیچ عامی باقی نخواهد ماند که شامل تمامی افراد خود باشد؛ چراکه در هر عام همیشه ویژگی‌هایی در برخی مصادیق آن وجود دارد که در مصادیق دیگر نیست.[۱۱]

۲. کثرت استعمال

هرگاه لفظی به‌طور مکرر در معنای خاصی به کار رود، این کثرت استعمال می‌تواند موجب شکل‌گیری پیوندی مفهومی و ذهنی میان آن لفظ و معنای خاص شود؛ به‌گونه‌ای که لفظ بدون نیاز به قرینه دلالت بر آن معنا یابد. این پدیده در عرف سبب انصراف از معنای عام به معنای خاص می‌شود و لفظ به‌مثابهٔ قرینهٔ

۹. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۱۳۵/۱.
۱۰. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۴۳۱/۳؛ نائینی، اجود التقریرات، ۵۳۲/۱؛ خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ۳۷۳/۵.
۱۱. شبیری زنجانی، دروس خارج بیع، ۷۸۹/۱.

تعیین معنا عمل می‌کند. این نوع انصراف برخلاف مواردی چون غلبهٔ وجود، از حجیت برخوردار است و مورد اتفاق اصولیان است؛ چراکه ریشه در انس زبانی و تعامل پایدار میان لفظ و معنا دارد.[۱۲]

در فقه نمونه‌هایی از این نوع انصراف دیده می‌شود؛ ازجمله واژهٔ «بعت» که در لغت از الفاظ مشترک میان خریدوفروش است اما به‌سبب کثرت استعمال در معنای ایجاب عقد بیع به همین معنا منصرف شده است. آیت‌الله خویی این تحول را شاهدی بر انصراف ناشی از کثرت استعمال می‌دانند.[۱۳]

۳. تناسب حکم و موضوع

أ. بررسی کلام قائلان به انصراف: ازجمله مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری انصراف در دلالت الفاظ، تناسب حکم و موضوع است. این تناسب که بر مبنای فهم عقلایی و تلقی عرفی از پیوند طبیعی میان حکم شرعی و موضوع آن شکل می‌گیرد، سبب می‌شود که شنونده حکم را به‌گونه‌ای خاص و محدود دریافت کند؛ به‌گونه‌ای که دایرهٔ شمول آن حکم از اطلاق لفظ فراتر نرود، بلکه در چهارچوب مصادیق متناسب با آن موضوع محدود شود.

نمونهٔ بارز این مسئله، حکم جواز افطار برای مریض است. در این حکم، لفظ مریض به‌طور مطلق به کار رفته است اما ذهن عرفی آن را به بیماری منصرف می‌داند که روزه برای او ضرر یا مشقت دارد. علت این انصراف آن نیست که واژهٔ مریض در چنین معنایی به کثرت استعمال شده باشد، بلکه آنچه موجب این انصراف شده، درک عرفی از علت تشریع این حکم است؛ چراکه حکم جواز افطار بر مبنای تسهیل و رفع مشقت وضع شده است و چنین تناسبی اقتضا دارد که مریضی که روزه برای او ضرری ندارد از این حکم خارج شود.[١٤]

ب. بررسی نقش محوری تناسب حکم و موضوع در تحقق اکثر مصادیق انصراف و اولویت آن بر سایر مناشی درصورت تعارض: شیخ مرتضی حائری در بحث انصراف، تناسب حکم و موضوع را مهم‌ترین عامل در تعیین موارد انصراف دانسته و معتقد است که اغلب مصادیق انصراف بر این اساس تحقق می‌یابند. وی تصریح می‌کند که این تناسب موجب می‌شود حکم در ذهن عرف به‌طور طبیعی به مصداق خاصی منصرف شود.[١٥]

---

۱۲. محمدی قایینی، درس خارج اصول، ۱۳۹۰/۰۷/۱۷.
۱۳. خویی، موسوعه، ۱۸۸/۳٦.
١٤. شبیری زنجانی، کتاب الصوم، ٤٦١/٣.
١٥. حائری، مبانی الاحکام فی اصول شرائع الاسلام، ٦٦٩/١.

تناسب حکم و موضوع بر سایر مناشی انصراف مقدم است و در بسیاری از موارد، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در جهت‌دهی به فهم الفاظ دارد. در این زمینه مثال کاربرد واژهٔ «عالم» بدون قید گویای این مسئله است. در استعمالات عرفی، این واژه غالباً به «عالم عامل» منصرف می‌شود، زیرا در بیشتر موارد، واژهٔ «عالم» در مقام مدح استعمال شده و مقام مدح اقتضا می‌کند که علم فرد در عمل او نیز ظاهر باشد. به‌عبارتِ‌دیگر، شنونده وقتی این لفظ را می‌شنود انتظار دارد که از آن به‌عنوان صفتی ستایش‌آمیز برای فردی که علمش منجر به عمل شده است، استفاده شود.

اما اگر این واژه در سیاقی به کار رود که مقام مدح منتفی باشد و محمول قضیه دلالت بر خطر، عقاب یا مذمت کند -مانند آنچه در برخی از روایات دربارهٔ تقسیم‌بندی قضات آمده است که سه گروه از آنان مستحق عذاب معرفی شده‌اند- در این صورت، تناسبات حکم و موضوع مسیر متفاوتی را برای انصراف مشخص می‌کند. در این حالت، محمول قضیه در مقام هشدار به عالمان است، نه در مقام مدح آنان و همین امر مانع از آن می‌شود که لفظ «عالم» به‌صورت خودکار به «عالم عامل» منصرف شود.[۱۶]

ج. نسبیت انصراف و تأثیر حکم در تعیین دایره‌مفهومی الفاظ: انصراف به‌عنوان یکی از اصول تفسیری در علم اصول فقه تحت‌تأثیر عوامل گوناگونی قرار دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مناسبت حکم و موضوع است. در مواردی که این تناسب وجود داشته باشد، می‌تواند موجب نسبیت در فرایند انصراف شود. بدین معنا که، یک واژه در سیاق‌های گوناگون، تحت احکام مختلف، دلالت‌های متفاوتی پیدا کند. علت این امر آن است که حکم به‌عنوان عنصری تعیین‌کننده، در بسیاری از موارد نقش اساسی در شکل‌دهی به دلالت الفاظ و تعیین مصادیق آن‌ها ایفا می‌کند.

برخی از فقها به این نکته متذکر شده و تصریح کرده‌اند که دلالت یک واژه بر مصادیق آن بسته به سیاق‌های گوناگون، تفاوت‌هایی اساسی می‌یابد. برای مثال، واژهٔ عبد در جملات مختلف، دلالت‌های متفاوتی دارد. اگر شخصی به وکیل خود بگوید: تو را در خرید عبد وکیل کردم، عرف این جمله را منصرف به عبد سالم و بدون عیب می‌داند؛ زیرا در چنین موقعیتی مقتضای حکم، یعنی خرید عبد، ایجاب می‌کند که فرد، سالم و شایستهٔ کار باشد.

اما در سیاقی دیگر، مانند زمانی که شخصی نذر می‌کند: نذر کردم که عبدی را آزاد کنم، چنین انصرافی وجود ندارد. علت این تفاوت آن است که در مقام نذر، تناسب حکم و موضوع، اقتضای انصراف به عبد سالم را ندارد، زیرا غرض اصلی تحقق آزادی یک برده است، نه استفاده از توانمندی‌های او. این

۱۶.شبیری زنجانی، درس خارج، ۱۴۰۲/۱۱/۱۰.

مثال نشان می‌دهد که نسبیت انصراف، امری تابع تناسب میان حکم و موضوع است.[۱۷]

۴. ارتکاز عقلا و متشرعه

أ. انصراف ناشی از ارتکاز عقلا: در نظام استنباط فقهی، قرینهٔ ارتکاز عقلایی، ازجمله ابزارهای اساسی در تحلیل و حل مسائل فقهی به شمار می‌رود. هرچند در منابع اصولی تعریف مستقلی از ارتکاز ارائه نشده است، اما با بررسی کاربردهای این مفهوم در آثار اندیشمندانی چون آیت‌الله حکیم،[۱۸] امام خمینی[۱۹] و شهید صدر[۲۰] می‌توان دریافت که ارتکاز به‌معنای «پیش‌فرض‌های نهادینه‌شده در ذهن عقلای جامعه» است. این پیش‌فرض‌ها بدون نیاز به استدلال صریح، به‌عنوان مبنای فهم الفاظ و رفتارها عمل می‌کنند و درک عمومی را نسبت به معانی متون و احکام شرعی شکل می‌دهند.[۲۱]

در نظام استنباط فقهی، تمایز بنیادین میان «امور تأسیسی» و «امور امضایی» نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر الفاظ شرعی ایفا می‌کند. در امور تأسیسی (مانند عبادات و پاره‌ای از معاملات) که شارع مقدس بنیان‌گذار حکمی نوین بوده و پیوندی با پیش‌فرض‌های عقلایی ندارد، دلالت‌های لفظی و حدود صریح شریعت، مبنای اصلیِ اطلاق‌گیری است. اما در امور امضایی (مانند ضمانت‌ها و بخشی از قراردادها) که شریعت بر بنیان‌های پذیرفته‌شدهٔ عقلایی تکیه زده است، فهم مراد شارع در گروِ شناخت ارتکاز عقلاست.

فقها در این زمینه، نمونه‌های متعددی از مسائل اصولی و فقهی ارائه کرده‌اند که چگونگی تأثیر ارتکاز عقلایی بر انصراف دلالت الفاظ را روشن می‌سازد.[۲۲] یکی از این نمونه‌ها، مسئلهٔ حجیت خبر واحد است. در نظام عقلایی، پذیرش خبر واحد به‌عنوان حجت، اصلی مسلّم و مبنای سیرهٔ عملی آنان بوده است. بنابراین هنگامی که به آیاتی همچون «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»،[۲۳] که از پیروی غیرعلم نهی می‌کنند، رجوع کنیم، این آیات در نگاه عقلایی از شمول موردی که سیرهٔ محکم عقلایی بر حجیت آن استوار است، منصرف خواهند بود.[۲٤]

تحلیل این نمونه نشان می‌دهد که ظهور عام یا اطلاق ادله برای ردع یک سیرهٔ مستحکم عقلایی کافی نیست. در مواردی که رویه‌ای عقلایی در جامعه نهادینه شده و ذهن عقلایی به‌طور طبیعی براساس آن شکل

۱۷. حائری اصفهانی، الفصول الغرویة، ۱۷۳.
۱۸. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۹۳/۱ و ۱۲۱.
۱۹. خمینی، کتاب البیع، ۱۸۹/۱ و ٥٦٢.
۲۰. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۱۲/۱.
۲۱. اسفندیاری، «قرینهٔ ارتکاز و کارای آن در مسائل جدید فقهی»، ۱۳.
۲۲. عراقی، شرح تبصرة المتعلمین، ۹۷/٥؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۷/۲؛ شبیری زنجانی، کتاب حج، ۱۲۲/۸.
۲۳. اسرا: ۳٦.
۲٤. صدر، بحوث فی علم الاصول، ٤۰۸/٤.

گرفته است، اطلاق الفاظ شرعی به‌خودی‌خود توانایی نقض آن را ندارد. ازاین‌رو، هرگونه ردع از چنین سیره‌هایی نیازمند تصریح و تبیین خاص ازسوی شارع است و در فقدان چنین تصریحی، سیرهٔ عقلایی همچنان به اعتبار خود باقی خواهد ماند.[۲۵]

ب. **بررسی انصراف باتوجه‌به ارتکاز و سیره‌متشرعه:** «ارتکاز متشرعه» ازجمله عوامل مهم در فهم نصوص دینی و تعیین دلالت‌های شرعی است. این اصطلاح به مجموعهٔ باورها، رویه‌ها و پیش‌فرض‌هایی اشاره دارد که در میان جامعهٔ دین‌داران (متشرعه) به‌صورت نهادینه‌شده پذیرفته شده و در طول زمان استمرار یافته است. این ارتکازها برخاسته از سیرهٔ عملی متشرعه، فهم آنان از احکام و روش فقها در تعامل با مسائل دینی است. ازاین‌رو، در فرایند استنباط و تفسیر نصوص نقشی اساسی دارد.[۲۶]

هرچند ارتکاز متشرعه و ارتکاز عقلایی هر دو می‌توانند موجب انصراف الفاظ شوند، اما میان آن تفاوت‌هایی وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت این است که ارتکاز عقلایی برخلاف ارتکاز متشرعه، امری عمومی و فرادینی است که در میان عقلا صرف‌نظر از دین و مذهب وجود دارد. این ارتکازها برخاسته از عقل عملی و رویه‌های اجتماعی است و ریشه در تجارب مشترک بشری دارند.[۲۷] در مقابل، ارتکاز متشرعه اختصاص به جامعهٔ دین‌داران دارد و متأثر از آموزه‌های شرعی، عملکرد فقها و فهم رایج متدینان از دین است.

یکی از نمونه‌های برجسته در این زمینه، بحث ضمان و نحوهٔ پرداخت بدل مال تلف‌شده است. آخوند خراسانی در حاشیهٔ خود بر مکاسب، به ارتکاز ذهنی فقها و متشرعه در باب ضمان اشاره می‌کند و می‌فرماید که مقتضای این ارتکاز آن است که درصورت عدم‌امکان رد عین، پرداخت بدل آن به‌صورت مثل انجام گیرد و تنها درصورتی‌که رد مثل ممکن نباشد، نوبت به پرداخت قیمت می‌رسد. براین‌اساس، اطلاقاتی که بیان می‌کنند رجوع در اموال مثلی به مثل و در اموال قیمی به قیمت است، مقید به فرضی خواهند بود که رد مثل امکان نداشته باشد. این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه یک ارتکاز مستحکم میان متشرعه می‌تواند اطلاقات حکمی را تحدید کند و مانع از استنباط‌های نادرست براساس ظاهر ادله شود.[۲۸]

۵. نبود برخی از مصادیق در زمان صدور

أ. بررسی کلام قائلان به انصراف: ازجمله مباحث مهم در استنباط احکام شرعی، نحوهٔ تطبیق

---

۲۵. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۴۰۸/۴؛ شبیری زنجانی، دروس خارج خمس، ۴۱۰/۲.

۲۶. نایینی، فوائد الاصول، ۱۹۲/۳.

۲۷. نایینی، فوائد الاصول، ۱۹۲/۳.

۲۸. آخوند خراسانی، حاشیة المکاسب، ۳۶.

اطلاقات و عمومات بر مصادیقی است که در زمان صدور نصوص وجود نداشته‌اند. اهمیت این بحث از آن جهت است که تحولات اجتماعی، پیشرفت‌های علمی و ظهور فناوری‌های جدید همواره موجب پیدایش موضوعات و مصادیق نوینی شده است که در عصر صدور نصوص دینی، شناخته‌شده نبوده‌اند. این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان این مصادیق جدید را مشمول اطلاقات و عمومات وارده در روایات دانست یا آنکه به‌دلیل عدم‌وجود آن‌ها در زمان صدور، از شمول این ادله نسبت به آن‌ها رفع ید کرد؟

این مسئله به‌ندرت مستقلاً بررسی شده است، هرچند در برخی مباحث به‌صورت ضمنی به آن اشاره شده است.[۲۹]

یکی از مصادیق مهمِ بررسی اطلاقات و عمومات در مواجهه با مصادیق مستحدثه، مسئلهٔ حلیت صیدی است که با تفنگ کشته شده است. این مسئله از دیرباز محل بحث فقها بوده و دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه مطرح شده است.[۳۰] برخی فقها با تمسک به عمومات، تفنگ را داخل در عنوان «سلاح» دانسته و حکم به حلیت صیدی داده‌اند که با آن شکار شده است،[۳۱] درحالی‌که برخی دیگر اطلاق عنوان «سلاح» را نپذیرفته و حکم به حرمت چنین صیدی داده‌اند.[۳۲]

ازجمله فقهایی که به انصراف روایات از چنین مصداقی قائل بوده‌اند، صاحب ریاض و صاحب‌جواهر هستند. صاحب ریاض تصریح می‌کند که اطلاقات روایات منصرف به سلاح‌های موجود در زمان صدور است و شامل ابزارهایی نمی‌شود که در آن دوره، شناخته‌شده نبوده‌اند. ازنظر وی الفاظی مانند سلاح در روایات هنگامی قابلیت شمول نسبت به مصادیق جدید را دارند که این مصادیق ازنظرِ عرفی با ابزارهای رایج در زمان صدور روایات سنخیت داشته باشند. بنابراین هنگامی که در آن دوره سلاح‌های رایج عمدتاً ابزارهایی بوده‌اند که ویژگی‌های مشخصی داشته‌اند، اطلاق عنوان سلاح در روایات نیز به چنین ابزارهایی اختصاص می‌یابد و مصادیقی که فاقد این ویژگی‌ها هستند از تحت این اطلاق خارج می‌شوند.[۳۳]

ب. بررسی کلام قائلان به عدم‌انصراف: ازجمله ادلهٔ مهم بر عدم‌انصراف احکام شرعی نسبت به مصادیق جدید این است که شارع مقدس احکام را به‌صورت قضایای حقیقیه جعل کرده است. مطابق این دیدگاه، شارع که خود را مکلف به بیان احکام برای تمامی انسان‌ها در هر عصر و مکان می‌داند، احکام را به‌گونه‌ای تشریع کرده است که قابلیت تطبیق بر تمامی زمان‌ها و شرایط را داشته باشند. ازآنجاکه شارع

۲۹. لجنة فقه معاصر، الفائق، ۱۵۷.

۳۰. محقق سبزواری، کفایة الاحکام، ۵۷۶/۲.

۳۱. نراقی، رسائل و مسائل، ۱۷۵/۲/۱؛ محقق سبزواری، کفایة الاحکام، ۵۷۶/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۷۲/۶۲.

۳۲. طباطبایی، ریاض المسائل، ۲۷۲/۱۳.

۳۳. طباطبایی، ریاض المسائل، ۲۷۴/۱۳؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۳۶/۱۸.

حکیم به تمامی جزئیات عالم و تغییرات موضوعات و مصادیق آن‌ها در طول زمان آگاه است، احکام شرعی را در قالب قواعد عام و کلی جعل کرده است تا در تمام ادوار اجراشدنی و تطبیق‌دادنی باشد.

ویژگی اساسی قضایای حقیقیه آن است که حکم در آن‌ها بر موضوعات مقدرالوجود و مفروض‌الحصول مترتب می‌شود و مقصود از آن‌ها تنها مصادیق موجود در زمان صدور حکم نیست. حتی ممکن است هنگام جعل حکم هیچ مصداقی برای آن در خارج وجود نداشته باشد اما حکم روی عنوان کلی آن موضوع جعل شده است و هرگاه در آینده مصادیقی برای آن تحقق یابند، داخل در دایرهٔ حکم خواهند بود.

براین‌اساس، اطلاقات و عمومات شرعی تنها شامل مصادیق موجود در زمان صدور نصوص نیستند؛ بلکه تمامی موضوعات مستحدث و مصادیق جدید را تا روز قیامت در بر می‌گیرند.[۳۴]

نقد دلیل قائلان به عدم‌انصراف: منتقدان نظریهٔ اطلاق و شمول احکام شرعی بر مصادیق جدید بر این باورند که صرف حقیقیه‌بودن قضایای شرعی به‌تنهایی موجب اطلاق آن‌ها نمی‌شود. آنان استدلال می‌کنند که میان قضایای حقیقیه و اطلاق، رابطه‌ای ضروری وجود ندارد و تحقق اطلاق، مستلزم وجود مقدماتی است که در بسیاری از موارد مخدوش می‌شود.

ازجمله مبانی اساسی در این نقد آن است که در مقام اثبات، رابطهٔ اطلاق و تقیید از باب «ملکه و عدم» است؛ یعنی هرگاه تقیید ممکن نباشد -خواه به‌دلیل عقلی یا عرفی- انعقاد اطلاق نیز ممکن نخواهد بود. در مواردی که عرفاً یا عقلاً امکان بیان تخصیص وجود نداشته باشد، نمی‌توان از عدم‌ذکر قید، شمول حکم را نتیجه گرفت.[۳۵] برای نمونه، اگر در ادلهٔ شرعی، عنوان «سلاح» در حکم جواز شکار ذکر شده باشد، ازآنجاکه در زمان صدور تنها انواع خاصی از سلاح مانند تیر و نیزه شناخته‌شده بود، امکان تقیید این حکم به همان مصادیق برای شارع مقدس عرفاً میسّر نبوده است. در چنین حالتی چون شارع امکان بیان تخصیص را نداشته، عدم‌ذکر قید نمی‌تواند دلالت بر اطلاق داشته باشد.

افزون‌بر این، حقیقیه‌بودن قضایای شرعی لزوماً به‌معنای عدم‌انصراف آن‌ها نیست. قائلان به انصراف نیز معتقدند که احکام شرعی به‌صورت قضایای حقیقیه جعل شده‌اند اما این امر به‌تنهایی برای شمول حکم نسبت به تمام مصادیق جدید کافی نیست. به بیان دیگر، هرچند شارع مقدس احکام را به‌گونه‌ای جعل کرده است که شامل تمامی مصادیق مفروض‌الوجود شود؛ اما بدان معنا نیست که دایرهٔ شمول آن‌ها از لحاظ عرفی و زبانی گسترش نامحدودی داشته باشد. بنابراین تنها در مواردی که مصداق جدید از همان

---

۳۴. بجنوردی، قواعد فقهیه، ۶۲/۲تا۶۳؛ مکارم شیرازی، بحوث فقهیه، ۲۵۶.

۳۵. نایینی، فوائد الاصول، ۱۵۵/۱؛ خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ۱۷۳/۲.

سنخ و جنس مصادیق زمان صدور باشد، به‌دلیل حقیقی‌بودن قضایای شرعی همچنان تحت حکم خواهد بود.

البته در بسیاری از موارد همچون مصادیق نوین سفر یا اشیای خارجی مانند «خمر»، الغای خصوصیت ممکن است و همین امر موجب انعقاد اطلاق می‌شود. برای مثال، در عصر شارع مصادیق متداول خمر، مایعات قرمزرنگی مانند شراب انگور بوده است، اما ازآنجاکه رنگ خمر نقشی در ملاک حکم ندارد، انواع جدیدی از خمر که از مواد دیگری تهیه شده و رنگ متفاوتی داشته باشند همچنان مشمول ادلهٔ حرمت خواهند بود. بنابراین، محل بحث و نقطهٔ نزاع در جایی است که الغای خصوصیت برای عرف بدیهی نباشد و امکان تفاوت میان مصادیق از منظر عرفی متصور باشد؛ چنان‌که در مثال مربوط به سلاح این احتمال وجود داشت و برای عرف، هم‌ترازدانستن تفنگ با ابزارهای رایج در زمان صدور نص، امری روشن نبود.

۶. فرد متعارف

أ. بررسی کلام قائلان به انصراف: در مباحث اصولیِ مربوط به انصراف، ازجمله عوامل تأثیرگذار و مدِّنظر، جایگاه «فرد متعارف» در مقام صدور الفاظ و احکام است. مقصود از فرد متعارف، مصداقی است که در فرهنگ عمومی جامعه به‌عنوان نمونهٔ رایج و شناخته‌شدهٔ آن عنوان کلی تلقی می‌شود. بدین معنا، هنگامی که شارع حکمی را بر عنوانی عام حمل می‌کند، فهم عرفی و ذهن مخاطب به‌طور طبیعی و بدون تأمل متوجه همان مصداق معمول و رایج می‌شود. درنتیجه، در مواردی که عنوانی کلی می‌تواند همهٔ مصادیق ممکن را شامل شود، فهم عرف ممکن است آن را تنها بر فرد متعارف منطبق بداند و از دیگر مصادیق منصرف شود.

در تبیین تفاوت میان دو منشأ «غلبهٔ وجود» و «فرد متعارف» یا به‌تعبیر دقیق‌تر در مرزگذاری مفهومی میان این دو منشأ که گاه در تحلیل‌های اصولی با یکدیگر خلط می‌شوند، باید به نکته‌ای اساسی توجه کرد: بسیاری از فقها در تفکیک میان دو منشأ مهم انصراف؛ یعنی غلبهٔ وجود و فرد متعارف، به نکته‌ای دقیق و درخورِ توجه اشاره کرده‌اند. آنان بر این باورند که صرف غلبهٔ وجود مصداقی در میان مصادیق متعدد عنوانی، به‌تنهایی نمی‌تواند منشأ انصراف تلقی شود؛ چراکه ممکن است در کنار مصداق غالب، سایر مصادیق نیز به‌طور شایع در عرف رواج داشته باشند و عرف همهٔ آن‌ها را تحت‌عنوان واحد به‌عنوان مراد متکلم بپذیرد. اما در مقابل، فرد متعارف تنها درصورتی محقق می‌شود که علاوه‌بر غلبه، نوعی ندرت در طرف مقابل نیز وجود داشته باشد؛ یعنی وجود مصادیق نادر و غیرمعهود در برابر مصداق غالب، به‌گونه‌ای

که عرف عملاً هنگام شنیدن لفظ تنها به همان فرد غالب و رایج توجه کند و ذهنش از موارد نـادر منصـرف شود. به‌تعبیر دیگر، عرف تنها زمانی از میان مصادیق لفظی به‌صورت طبیعـی بـر مصـداقی خـاص تمرکـز می‌کند که آن مصداق علاوه‌بر غلبه، به‌طور انحصاری در فضای ذهنی و زبانی عرف شـکل گرفتـه باشـد و مصادیق دیگر آن‌چنان کم‌کاربرد و نامأنوس باشند که عرف توجهی به آن‌ها نکند.[٣٦]

بااین‌حال، برخی اصولیان مانند آقارضا همدانی میان این دو نوع انصراف تمـایز نهاده‌انـد. وی بـر ایـن باور است که انصراف ناشی از غلبه، انصرافی ابتدایی، غیرمستقر و غیرمعتبر است که با تأمل زائل می‌شـود و قابلیت استناد ندارد؛ ولی انصراف به فرد متعارف، انصـرافی پایـدار و معتبـر در مقـام اسـتنباط بـه شـمار می‌رود.[٣٧] با دقت در تحلیل عرفی کاربرد این دو تعبیر و مقایسهٔ مـوارد اسـتعمال بـه نظـر می‌رسـد چنـین تفکیکی در عمل چندان درخورِ دفاع نیست؛ چراکه مثال‌های یادشده در کلام فقها، فرد متعارف دقیقاً همان فرد غالبی است که به‌سبب غلبهٔ وجود و ندرت مصادیق مقابل، در ذهن عرفی رسوخ یافته و به‌طور طبیعـی منشأ تعارف و انصراف شده است.

مسئلهٔ انصراف به فرد متعارف از مباحث مهم و مناقشه‌برانگیز در اصول فقه است که میان فقها اختلاف چشمگیری دربارهٔ پذیرش یا رد آن وجود دارد. برخی از فقها با تأکید بر جایگاه عرف در فهم الفاظ تصریح کرده‌اند که انصراف به فرد متعارف، امـری قطعـی و مـورد اتفـاق جمیـع محققـان اسـت و نمی‌تـوان از آن چشم‌پوشی کرد.[٣٨] در مقابل، گروهی دیگر بر این باورند که هـیچ تردیـدی در عـدم‌اعتبار چنـین انصـرافی وجود ندارد، زیرا اطلاقات و عمومات شرعی، شمول دارند و اختصاص آن‌ها به مصـادیق متعـارف، بـدون دلیل معتبر، فاقد وجاهت علمی است.[٣٩]

شدت اختلاف در این مسئله تاحدی است که حتی برخی از فقها در آثـار فقهـی خـود در مـواردی بـه انصراف به فرد متعارف فتوا داده‌اند اما در موقعیتی دیگر، همین مبنا را مردود دانسته‌اند.[٤٠] این نوسـان در آرا نشان‌دهندهٔ پیچیدگی بحث و تأثیر شرایط و سیاق‌های مختلف در پذیرش یا رد این نوع از انصراف است.

بسیاری از فقها به اصل «انصراف به فرد متعـارف» در فراینـد اسـتنباط احکـام شـرعی اعتقـاد دارنـد. ازجملهٔ این فقها می‌توان به محقق سبزواری،[٤١] وحید بهبهانی،[٤٢] صـاحب حـدائق،[٤٣] صـاحب مـدارک،[٤٤]

٣٦. سیدیزدی، عروة الوثقی، ٨١٠/٢؛ حائری، شرح العروة الوثقی، ٣١٠/٣؛ منتظری، کتاب الزکاة، ٢٩٨/١.
٣٧. همدانی، مصباح الفقیه، ٢٨٠/١.
٣٨. وحید بهبهانی، حاشیة الوافی، ٥١٠.
٣٩. اراکی، شرح نجاة العبد، ٤٧٣.
٤٠. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ٥٢٣/١، ٣٣٠/٥تا٣٧٩؛ خویی، موسوعه، ١٢٨/٥، ١١٨/١٥.
٤١. سبزواری، ذخیرة المعاد، ١٢/١.
٤٢. وحید بهبهانی، حاشیة مجمع الفائده و البرهان، ٤٢٨/١؛ وحید بهبهانی، حاشیة الوافی، ٤١٩ و ٥١٠، وحید بهبهانی، الرسائل الفقهیة، ٣١٤.

سیدیزدی،[٤٥] محقق همدانی،[٤٦] شیخ مرتضی حائری[٤٧] و آیت‌الله مکارم شیرازی[٤٨] اشاره کرد. این فقها معتقدند که در مواردی که لفظی به‌صورت مطلق در متون دینی به کار رفته است، ذهن عرفی به‌سمت فرد متعارف و معمول آن لفظ متمایل می‌شود.

آیت‌الله مکارم شیرازی در تبیین مفهوم «انصراف به فرد متعارف» به موارد متعددی اشاره کرده‌اند که در آن‌ها اطلاقات و عمومات شرعی به مصادیق عرفی و متعارف انصراف می‌یابند.

یکی از نمونه‌ها در این زمینه، مسئلهٔ «وطی» (نزدیکی) در روابط زناشویی است که توسط سیدیزدی در کتاب «العروة الوثقی» بحث شده است. سیدیزدی بیان می‌کند که ترک نزدیکی با همسر بیش از چهار ماه جایز نیست. سپس در ادامه، دربارهٔ کفایت نزدیکی از پشت (دُبُر) و همچنین دخول بدون انزال اظهار تردید می‌کند و می‌گوید: «لانصراف الخبر إلی الوطی المتعارف و هو مع الانزال»؛ به این معنا که، روایت به نزدیکی متعارف که همراه با انزال است، انصراف دارد.[٤٩]

در اینجا سیدیزدی به اصل «انصراف به فرد متعارف» استناد می‌کند. به این صورت که، در عرف، نزدیکیِ متعارف همراه با انزال است. بنابراین، روایات مربوط به وجوب نزدیکی در این مدت، به این نوع نزدیکی انصراف دارند.

ب. بررسی کلام قائلان به عدم‌انصراف: علامه حلی در رد نظریهٔ انصراف به فرد متعارف، به‌ویژه در نقد دیدگاه سیدمرتضی، که معتقد است حرمت اکل و شرب در باب صوم منصرف به موارد متعارف است و سایر موارد در اصل اباحه باقی می‌مانند، استدلالی جامع ارائه کرده است. سیدمرتضی در مقام استدلال بر این نظریه می‌گوید که چون خوردن و آشامیدن در عرف عمومی به موارد متعارف آن منصرف است، درنتیجه موارد غیرمتعارف نظیر خوردن خاک، تحت حرمت شرعی قرار نمی‌گیرند و براساس اصل اباحه جایز خواهند بود.[٥٠]

علامه حلی در نقد این دیدگاه تأکید دارد که چنین رویکردی موجب می‌شود تعارف به‌عنوان ملاک تحریم و تحلیل در احکام شرعی در نظر گرفته شود. حال آنکه، احکام شرعی براساس مصالح و مفاسد

---

٤٣. الحدائق الناضرة، ۳/۶.
٤٤. موسوی عاملی، مدارک الاحکام، ۲۰۷/۱.
٤٥. یزدی، عروة الوثقی، ۸۱۰/۲.
٤٦. همدانی، مصباح الفقیه، ۳۰۰/۱.
٤٧. حائری، شرح العروة الوثقی، ۳۱۰/۳.
٤٨. مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ۱۷/۷.
٤٩. یزدی، عروة الوثقی، ۸۱۰/۲.
٥٠. علم‌الهدی، جمل العلم و العمل، ۹۰.

واقعی و ملاکات شرعی خاص خود تنظیم شده‌اند، نه براساس عرف‌های متغیّر و متکثر جوامع انسانی. به بیان دیگر، اگر تعارف بتواند موجب انصراف شود و اصل اباحه را در موارد غیرمتعارف جاری سازد، در این صورت باید پذیرفت که هر جامعه‌ای براساس عادات خود، احکام شرعی متفاوتی خواهد داشت.

وی در ادامه با ذکر مثالی، اشکال این دیدگاه را بیشتر آشکار می‌سازد. علامه حلی می‌گوید اگر ملاک در تشخیص مصادیق احکام شرعی، تعارف و عدم‌تعارف باشد، باید پذیرفت که برخی امور نظیر خوردن گوشت مار یا حشرات که برای برخی از جوامع متعارف و برای برخی دیگر غیرمتعارف است در منطقه‌ای حرام و باطل‌کنندهٔ روزه و در منطقه‌ای دیگر حلال باشد، درحالی‌که احکام الهی نمی‌توانند چنین نسبیتی داشته باشند و تابع شرایط زمانی و مکانی مردم قرار گیرند. احکام شرع مبتنی‌بر ملاکات واقعی است که نزد خداوند متعال مشخص است و انسان‌ها با شناخت عرفی خود نمی‌توانند در تعیین این ملاکات دخالت کنند.[۵۱]

در میان فقهای معاصر، بسیاری از اندیشمندان مانند سیدسعید حکیم،[۵۲] شهید سیدمحمدباقر صدر،[۵۳] سیدتقی طباطبایی قمی،[۵۴] سیدصادق روحانی[۵۵] و شیخ علی صافی گلپایگانی،[۵۶] نظریهٔ عدم‌انصراف به فرد متعارف را پذیرفته و آن را یکی از مبانی اساسی در تحلیل اطلاقات و عمومات شرعی دانسته‌اند. این گروه از فقها بر این باورند که پذیرش انصراف به فرد متعارف، موجب تضییق غیرموجه در اطلاق نصوص شرعی می‌شود و نوعی تفسیر به رأی را در استنباط احکام وارد می‌کند.

بررسی و پاسخ به اشکالات وارده بر انصراف به فرد متعارف: در پاسخ به نقدهای مطرح‌شده بر نظریهٔ انصراف به فرد متعارف در باب مفطرات باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، تناسبات حکم و موضوع موجب توسعهٔ حکم می‌شود و همین توسعه، مبنای درک عمومیت احکام در موارد جدید قرار می‌گیرد. در بحث مفطرات، اصل تشریع حکم براساس ارتکاز عرفی از مفهوم اکل و شرب صورت گرفته است و این ارتکاز ناظر به طبیعت خوردن و آشامیدن در میان مردم است، نه مصادیق جزئی که در زمان صدور نصوص شرعی رایج بوده‌اند. بنابراین، مواردی که برحسب عرف، ماهیت خوردن و آشامیدن را دارند، در دایرهٔ حکم قرار می‌گیرند، حتی اگر در زمان معصومان(ع) وجود نداشته باشند. به همین دلیل

---

۵۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۸۸/۳تا۳۸۹.

۵۲. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۶۳۶/۲.

۵۳. صدر، موسوعه، ۴۵۲/۱۱.

۵۴. طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۹۳/۵.

۵۵. روحانی، فقه الصادق، ۶۰/۱۲.

۵۶. صافی گلپایگانی، ذخیرة العقبی، ۲۱/۷.

است که می‌بینیم فقها در موارد متعددی از احکام شرعی، عرف را در توسعهٔ مصادیق معتبر دانسته و ملاکات حکم را به موارد مستحدثه نیز تعمیم داده‌اند.[۵۷]

قائلان به انصراف به فرد متعارف بر این باورند که تعارف در زمان صدور، ملاک فهم احکام است. به این معنا که، در استنباط احکام باید به نحوهٔ فهم و کاربرد عرفی آن در زمان تشریع توجه داشت. برای مثال، اگر در زمان شرع، استفاده از خون فقط به خوردن محدود بوده است، سایر انتفاعاتی که در آن دوران متعارف نبوده‌اند، مانند رنگ‌کردن یا استفاده در صنعت، مشمول حرمت انتفاع و خریدوفروش خون قرار نمی‌گیرند.[۵۸]

نکتهٔ اساسی این است که انصراف به فرد متعارف تنها درصورتی معتبر است که در عرف، احتمال خصوصیت برای موارد محل صدور داده شود. به این معنا که، اگر در فضای صدور حکم، ویژگی خاصی برای مصداقی معیّن مدِّنظر باشد، در چنین صورتی نمی‌توان حکم را به سایر موارد گسترش داد. اما در جایی که حکم براساس ملاکی عام بنا شده و موارد صدور صرفاً به‌دلیل شرایط زمانی و محیطی خاص محدود بوده‌اند، در اینجا عرف حکم را به تمام مصادیق مشابه توسعه می‌دهد.

بنابراین، برخلاف آنچه در نقدهای مطرح‌شده ادعا شد، انصراف به فرد متعارف نه به‌معنای تحدید دایرهٔ احکام به مصادیق زمان صدور است و نه مستلزم ابهام و نسبیت در شمول حکم؛ بلکه ملاک اصلی در این انصراف، درک عرفی از مفاهیم و توسعهٔ طبیعی آن‌ها به مصادیق مشابه است.

۷. جوِّ فقهی عامه

بحث از فضای صدور و جوّ فقهی عامه به‌عنوان یکی از منشأهای انصراف علی‌رغم تأثیر عمیق آن در تفسیر روایات، تاکنون در آثار اصولی و فقهی به‌صورت مستقل و تحت‌عنوانی مجزا بررسی نشده است. این در حالی است که با تتبع در آثار فقها می‌توان شواهد متعددی یافت که بر نقش این عامل در ایجاد انصراف دلالت دارند.

فهم صحیح از گفتارهای صادرشده در هر عصر، مستلزم درک عوامل فرهنگی، اجتماعی و فکری حاکم بر آن دوره است. فرهنگ و سیره‌های رایج، نظام فکری و باورهای عمومی یک جامعه، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به سؤالات، دغدغه‌ها و شیوه‌های استدلال افراد آن عصر دارد. ازاین‌رو، تغییر

۵۷. شبیری زنجانی، کتاب الصوم، ۷۶۹/۱تا۷۷۱.
۵۸. خمینی، مکاسب محرمه، ۶۵/۱.

در فضای اجتماعی و فکری می‌تواند بر معانی الفاظ و جملات تأثیر گذارد و موجب تحول در فهم آن‌ها شود.

این قاعده دربارهٔ روایات معصومان(ع) نیز جریان دارد. اکثریت مذهبی در زمان صدور احادیث، اهل‌سنت بودند. بنابراین، طبیعی است که فضای علمی و فقهی آنان هم بر سؤالاتی که از امامان(ع) پرسیده می‌شد و هم بر شیوهٔ بیان پاسخ‌ها تأثیرگذار باشد. افزون‌بر این، امامان(ع) در مقام هدایت جامعهٔ شیعی همواره با آرای رایج در فقه عامه مواجه بوده‌اند و در بسیاری از موارد، سخنان ایشان ناظر به رد یا تأیید این دیدگاه‌ها صادر شده است. ازاین‌رو، شناخت دقیق نظام فکری و فقهی عامه، فتاوای فقهای آنان، روش‌های قضایی ایشان و سیرهٔ متشرعهٔ غیرشیعی در فرایند فهم روایات و استنباط احکام شرعی نقشی بنیادین دارد. بی‌توجهی به این بُعد می‌تواند موجب برداشت‌های ناصحیح از نصوص دینی شود و در برخی موارد، تفسیرهای نادرست از اطلاقات و عمومات روایات را در پی داشته باشد.

گرچه فقهای پیشین نیز در برخی مواضع به فضای فقهی عامه توجه داشته‌اند، اما این رویکرد از زمان آیت‌الله بروجردی به‌طور مشخص برجستگی بیشتری یافته است. آیت‌الله بروجردی معتقد بود که بسیاری از روایات اهل بیت(ع) در مقام پاسخ‌گویی به نظریات رایج در فقه عامه صادر شده‌اند. براین‌اساس، وی بررسی فضای صدور روایات و مطالعهٔ تطبیقی فتاوای فقهای اهل‌سنت را از روش‌های ضروری در استنباط فقهی می‌دانست.[۵۹]

ازجمله نمونه‌های بارز تأثیر فضای فقهی عامه در انصراف روایات، مسئلهٔ خرید ارض مسلمان توسط شخص ذمّی است. در روایت صحیحه از امام باقر(ع) وارد شده است که هر ذمّی که ارضی از مسلمان خریداری می‌کند بر او خمس واجب است.[۶۰] عالمان متقدم مانند شیخ مفید و شیخ صدوق و شیخ طوسی در اکثر کتب فقهی خود خمس را بر معنای مصطلح خود حمل کرده‌اند؛ چراکه بدون ذکر تفصیل و تشریح روایت به ظاهر بدوی آن اکتفا کرده‌اند.[۶۱]

صاحب معالم ازجمله نخستین فقهایی است که با دقت در فضای فقهی اهل‌سنت به تحلیل روایات پرداخته و در دلالت روایت بر معنای مصطلح خمس تشکیک کرده است. ایشان می‌فرماید: ظاهر کلمات اصحاب بر این است که مراد از خمس در روایت، همان معنای معهود و مصطلح آن است اما این برداشت مناقشه‌پذیر است. احتمال دارد که روایت مذکور ناظر به فتوایی باشد که در زمان صدور آن رایج بوده است.

---

۵۹. بروجردی، البدر الزاهر فی صلاة الجمعه و المسافر، ۲۴۵.

۶۰. طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۲۳/۴.

۶۱. ابن‌بابویه، المقنع، ۱۷۲؛ مفید، المقنعة، ۲۸۳؛ طوسی، المبسوط، ۲۳۷/۱؛ طوسی، النهایة، ۱۹۷.

براساس این فتوا اگر یک ذمّی زمینی را از مسلمانی خریداری کند، به‌جای یک‌دهم محصول زمین (که زکات است)، یک‌پنجم محصول زمین از او گرفته می‌شود.[٦٢]

این استظهار تفاوت بنیادینی با حمل واژهٔ خمس بر معنای مصطلح آن دارد. در این نظریه، خمس تنها به محصول زمین تعلق می‌گیرد و خود زمین مشمول خمس نمی‌شود. علاوه‌بر این، مستحقان دریافت این یک‌پنجم، همان افراد مستحق زکات هستند، درحالی‌که در فقه اسلامی مستحقان خمس و زکات از یکدیگر متمایزند.[٦٣]

این استظهار توسط بسیاری از فقهای متأخر از صاحب معالم پذیرفته شده است[٦٤] و نشان می‌دهد که توجه دقیق به فضای فقهی اهل‌سنت تا چه اندازه می‌تواند در استظهار صحیح از روایات مؤثر و راهگشا باشد. البته بررسی تفصیلی این فرع فقهی نیازمند پژوهشی مستقل و گسترده است که باید در مجالی دیگر پیگیری شود.

۸. سؤال سائل

أ. بررسی کلام قائلان به انصراف: برخی از فقها بر این باورند که بخش درخورِ توجهی از روایات در پاسخ به سؤالات مخاطبان صادر شده‌اند و درنتیجه، تحلیل زمینهٔ پرسش و قراین مرتبط با آن نقشی اساسی در درک صحیح این متون دارد.[٦٥] این مسئله از دیرباز مدِّنظر اصولیان و فقها بوده است،[٦٦] اما در مباحث تفسیری و فقهی هنوز بسیاری از زوایای آن به‌درستی تبیین نشده و برخی از نکات آن همچنان مغفول مانده است.

اهمیت این بحث از آنجا ناشی می‌شود که پاسخ‌های معصومان(ع) در بسیاری از موارد، تنها در چهارچوب افق ذهنی سائل و متناسب با پرسشِ مطرح‌شده ارائه شده‌اند. این امر می‌تواند موجب محدودیت در دلالت الفاظ و مانع از آن شود که پاسخ را به‌عنوان قاعده‌ای کلی و مطلق در نظر بگیریم.

از نمونه‌های بارز تأثیر سؤال سائل در تقیید و انصراف خطاب، روایتی است که در پاسخ به پرسشی دربارهٔ تعارض روایات صادر شده است. متن روایت چنین است: «خذ بما اشتهر بین أصحابک؛ یعنی آنچه در میان اصحاب تو شهرت دارد، اخذ کن.»[٦٧] ظاهر ابتدایی این عبارت، اطلاق دارد و مقتضای آن این

٦٢. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۴۴۳/۲.
٦٣. محقق حلی، المعتبر، ۶۲۴/۲.
٦٤. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۳۶۰/۱۲. محقق سبزواری، ذخیرة المعاد، ۴۸۴/۲؛ مجلسی، ملاذ الاخیار، ۳۴۵/۶؛ موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۳۸۶/۵.
٦٥. شهید ثانی، رسائل شهید ثانی، ۷۸۹/۱.
٦٦. طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۳۷۲/۱؛ علم‌الهدی، الذریعة، ۳۰۸/۱.
٦٧. نوری، مستدرک الوسائل، ۳۰۳/۱۷.

است که هر گونه شهرتی، اعم از شهرت در نقل روایات یا شهرت در فتوای فقها می‌تواند موجب ترجیح یک روایت بر دیگری شود. اما با دقت در قرینهٔ موجود در پرسش سائل روشن می‌شود که این اطلاق درخورِ التزام نیست.[۶۸]

سؤال مطرح‌شده ازسوی راوی، به‌صراحت ناظر به نحوهٔ ترجیح میان روایات متعارض است، نه تبیین مبنای کلی حجیت شهرت فتوایی. ازاین‌رو، پاسخ امام(ع) در مقام ارائهٔ معیاری برای ترجیح در فرض تعارض روایات صادر شده است. ازاین‌رو، استناد به این روایت برای اثبات حجیت شهرت در غیرفرض تعارض، فاقد وجاهت علمی است.[۶۹]

ب. **بررسی قاعدهٔ «العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السوال» و نسبت‌سنجی آن با انصراف ناشی از سؤال سائل:**[۷۰] قاعدهٔ «العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال» ازجمله اصول پذیرفته‌شده در استنباط احکام شرعی است که بسیاری از فقها براساس آن، در فهم روایات و نصوص دینی، اطلاق و عموم جواب را معتبر دانسته و آن را منحصر دربارهٔ سؤال نمی‌دانند.[۷۱] این قاعده بدین معناست که اگر امام(ع) در پاسخ به یک سؤال، عبارتی را با لفظی عام بیان کند، حکم تنها به همان مورد خاصی که در پرسش مطرح شده است محدود نمی‌شود، بلکه به سایر موارد مشابه نیز سرایت می‌یابد. براین‌اساس، گسترهٔ دلالت یک روایت تابع الفاظ پاسخ است و نه صرفاً ناظر به موردی که سائل در مقام پرسش مطرح کرده است.

بااین‌حال، در پذیرش این قاعده به اطلاق آن تمسک نشده است؛ بلکه بسیاری از فقها برای اعتبار آن ضوابطی تعیین کرده‌اند تا از استنباط‌های نادرست و توسعهٔ بی‌مبنا در دلالت نصوص جلوگیری شود.

تفکیک میان روایات تعلیمی و افتایی: ازجمله دیدگاه‌های درخورِ توجه در تفسیر قاعدهٔ «العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال» تفکیک میان روایات تعلیمی و افتایی است که توسط آیت‌الله سیستانی مطرح شده است. براساس این دیدگاه، نوع روایت و هدف از بیان حکم، در گسترهٔ شمول آن نقش اساسی دارد.

در روایات تعلیمی، امام(ع) در مقام بیان اصول و قواعد کلی شریعت است که مخاطب آن‌ها اغلب فقهایی هستند که در پی تفقه و تأسیس نظام فقهی‌اند. این دسته از روایات به‌گونه‌ای تنظیم شده‌اند که مفاهیمی همچون اطلاق، عموم، تقیید و نسخ را در بر می‌گیرند و هدف از آن‌ها صرفاً تعیین حکم برای

---

۶۸. قزوینی، ضوابط الاصول، ۲۴۱.

۶۹. انصاری، فرائد الاصول، ۲۳۴/۱.

۷۰. در این پژوهش، از مقالهٔ «تأثیر سؤال راوی با محوریت قاعدهٔ العبرة» (محمد زنده‌دل و سیدعلی دلبری، نشریهٔ فقه و اصول، ش۱۳۳) استفاده شده است. باوجودِ بهره‌گیری از داده‌های استنادی این منبع، ساختار تحلیلی، روش‌شناسی و چهارچوب مفهومی پژوهش حاضر مبتنی‌بر اهداف مستقل تحقیق طراحی شده است و با اثر مذکور تفاوت اساسی دارد.

۷۱. علامه حلی، تهذیب الوصول، ۱۵۱؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، ۲۱۷؛ بهبهانی، الفوائد الحائریة، ۱۹۶؛ نراقی، انیس المجتهدین، ۷۵۶/۲.

مورد خاص سائل نیست. بنابراین، پاسخ امام در این نوع روایات، به مورد سؤال محدود نمی‌شود و اطلاق و عموم آن استنادشدنی است.

در مقابل، روایات افتایی برای پاسخ‌گویی به مسائل عملی و روزمرهٔ مؤمنان صادر شده‌اند. در این موارد، امام(ع) پاسخ را با لحاظ شرایط و ویژگی‌های خاص سائل بیان می‌کند. ازاین‌رو، پاسخ صادره در این روایات غالباً ناظر به همان مورد خاص است و نمی‌توان اطلاق آن را به سایر موارد تعمیم داد. در واقع، خصوصیات سؤال نقش مهمی در تحدید دایرهٔ شمول حکم دارد و مانع از تمسک به اطلاق پاسخ می‌شود.[۷۲]

تفصیل بین شمول حاصل از ادات موصول و شمول ناشی از سایر ادات: بعضی از فقها در تحلیل دلالت پاسخ‌ها به تفاوت‌هایی که در شمول حکم براساس نوع ساختار لفظی وجود دارد، اشاره کرده‌اند. ایشان بر این باورند که اگر لفظی که در جواب به کار رفته است از ادات موصول باشد، شمول آن معمولاً به محتوای خاص سؤال محدود می‌شود. به این معنا که، درصورتی‌که لفظی مانند «ما» یا «من» که از ادات موصول هستند در جواب استفاده شده باشد، پاسخ به‌طور طبیعی به شرایط خاصِ سؤال‌کننده و فضای آن سؤال خاص ارتباط دارد.

اما اگر لفظ دلالت‌کننده بر شمول از سایر ادات باشد (مانند «کل»، «جمیع»، «أیّ»)، در این صورت پاسخ به‌طور طبیعی دربرگیرندهٔ تمامی موارد مشابه خواهد بود. در اینجا شمول حکم به‌طور ابتدایی و کلی برای تمام مصادیق مشابه در نظر گرفته می‌شود و نیازی به اختصاص آن به شرایط خاص سؤال نیست.[۷۳]

با بررسی قاعدهٔ «العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال» و نسبت‌سنجی آن با انصراف ناشی از پرسش راوی، مشخص شد که برخی فقها معتقدند در مواردی، نوع سؤال سائل می‌تواند موجب انصراف پاسخ معصوم(ع) به همان مورد خاص شود. در این راستا، تفاوت میان روایات تعلیمی و ارشادی و تفاوت ادوات موصولی و غیرموصولی ازجمله نکاتی است که در تحلیل دلالی این روایات مدِّنظر قرار می‌گیرد.

در ادامهٔ این تحلیل باید توجه داشت که انصراف ناشی از سؤال سائل در مواردی پذیرفتنی است که الغای خصوصیت نسبت به مورد سؤال نزد عرف روشن نباشد و احتمال خصوصیت ازسوی عرف وجود داشته باشد. به‌عبارتِ‌دیگر، اگر عرف در مواجهه با پاسخ صادرشده از معصوم(ع) احتمال دهد که این پاسخ صرفاً متناسب با وضعیت خاص سائل است و شمول آن نسبت به دیگر مصادیق روشن نباشد، در این صورت می‌توان گفت که انصرافی عرفی نسبت به سایر موارد شکل گرفته است.

---

۷۲. سیستانی، تعارض الادلة و اختلاف الحدیث، ۲۲۴/۱.

۷۳. قزوینی، ضوابط الاصول، ۲۴۱.

برای نمونه، در روایتِ «خذ بما اشتهر بین أصحابک» می‌توان این احتمال را مطرح کرد که تعبیر یادشده صرفاً ناظر به فرض تعارض دو روایت باشد و به‌عنوان قاعده‌ای کلی در همهٔ موارد شهرت قابل استفاده نباشد. در چنین حالتی شهرت فتوایی یا روایی که خارج از فرض تعارض باشد، از دایرهٔ خطاب خارج می‌شود؛ چراکه مورد سؤال سائل فقط تعارض روایات است و الغای خصوصیت نسبت به آن فرض برای عرف روشن نیست.

۹. شرایط مخاطب روایت

ازجمله منشأهای انصراف که تاکنون در مقالات و آثار فقهی به‌صورت مستقل بررسی نشده است، تأثیر شرایط مخاطب روایت در شکل‌گیری انصراف است. در بسیاری از موارد، صدور روایت تابع اوضاع و احوال خاص مخاطب آن است و ویژگی‌های شخصی وی از قبیل دانش فقهی، ظرفیت فکری، موقعیت اجتماعی، میزان پایبندی به شریعت و دیگر شرایط فردی می‌تواند در نحوهٔ بیان حکم ازسوی معصوم(ع) مؤثر باشد.

شواهد متعددی در متون روایی وجود دارد که نشان می‌دهد ائمه(ع) در پاسخ‌گویی به سؤالات فقهی، وضعیت خاص مخاطب را در نظر می‌گرفتند و حکم را متناسب با شرایط او بیان می‌کردند. این مسئله نشان‌دهندهٔ آن است که گاه خطابی شرعی، عام و ناظر به تمام مکلفان نیست، بلکه متناسب با وضعیت خاص سائل صادر شده است.

یکی از نمونه‌های روشن توجه امامان معصوم(ع) به شرایط مخاطب در بیان احکام، روایتی است که خالد بیاع نقل کرده است. او می‌گوید از امام صادق(ع) دربارهٔ حکم مردی که پیش از انجام طواف نساء با همسر خود هم‌بستر شده است، سؤال کردم. امام در پاسخ فرمودند: «باید شتری قربانی کند.» پس از آن، فرد دیگری همین سؤال را مطرح کرد، اما این بار امام فرمودند: «باید گاوی قربانی کند.» سپس نفر سومی همین مسئله را پرسید و امام در پاسخ به او فرمودند: «باید گوسفندی قربانی کند.» راوی که از این تفاوت در پاسخ‌ها شگفت‌زده شده بود، پس از رفتن آن افراد از امام علت این تفاوت را جویا شد. امام در پاسخ فرمودند: «تو توانگر هستی، لذا باید شتری قربانی کنی؛ نفر دوم درآمد متوسطی داشت، بنابراین کفارهٔ او قربانی‌کردن گاو بود، اما نفر سوم فقیر بود. ازاین‌رو، کفارهٔ او قربانی یک گوسفند شد.»[۷۴] بسیاری از فقها به مضمون این روایت ملتزم شده‌اند.[۷۵]

---

۷۴. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۳۶۳/۲.

۷۵. طوسی، المبسوط، ۳۳۷/۱؛ ابن‌ادریس، موسوعه، ۳۱۶/۹.

گرچه در کلام فقها به‌صورت مستقل مسئلهٔ انصراف ناشی از شرایط مخاطب روایت مطرح نشده است، اما شواهدی از این بحث در استدلال‌های فقهی آنان مشاهده می‌شود. یکی از نمونه‌های روشن این مسئله را می‌توان در کلام آیت‌الله خویی در بحث شرطیت مساوات موضع جبهه و مکان مصلی در سجود مشاهده کرد. ایشان در مسئله‌ای که شخصی عاجز از سجود کامل باشد و نتواند شرط مذکور را رعایت کند، تصریح کرده است که اگر سجدهٔ عرفی صدق کند، باید همان مقدار که می‌تواند سجده کند و نوبت به ایما نمی‌رسد. دلیل ایشان آن است که روایاتی که بر لزوم رعایت شرط مساوات تأکید دارند، خطاب به اشخاص سالم صادر شده‌اند و لذا راجع به افراد عاجز اطلاق ندارند.[۷٦]

روایت مورد استناد آیت‌الله خویی، حدیثی از عبدالله‌بن‌سنان است که می‌گوید: «عَبْدِاللَّهِبْنِ‌سِنَانٍ عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْأَرْضِ الْمُرْتَفِعِ فَقَالَ: إِذَا كَانَ مَوْضِعُ جَبْهَتِكَ مُرْتَفِعاً عَنْ مَوْضِعِ يَدَيْكَ قَدْرَ لَبِنَةٍ فَلاَ بَأْسَ.»[۷۷] در این روایت، امام صادق(ع) به عبدالله‌بن‌سنان پاسخ می‌دهد که اگر ارتفاع موضع جبهه از محل دست‌ها به‌اندازهٔ یک آجر باشد، اشکالی ندارد. نکتهٔ مهم در اینجا آن است که عبدالله‌بن‌سنان فردی سالم بوده و سؤال او در شرایط خاص مطرح شده است. بنابراین، حکم مذکور در روایت ناظر به وضعیت افراد سالم است و نمی‌توان آن را به افرادی که توانایی سجود کامل ندارند تعمیم داد.

این استدلال نشان می‌دهد که در برخی موارد، مخاطبِ روایت در دلالت آن نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و درک صحیح از گسترهٔ شمول خطاب، مستلزم توجه به شرایط مخاطب است. روایتی که خطاب به فردی سالم صادر شده است، ممکن است به‌دلیل خصوصیات مخاطب، بر وضعیت افراد ناتوان دلالتی نداشته باشد و منصرف از آنان باشد.

نکتهٔ مهمی که باید مدِّنظر قرار گیرد این است که بحث انصراف ناشی از شرایط مخاطب، صرفاً در جایی مطرح می‌شود که احتمال تأثیر خصوصیات فردی در حکم وجود داشته باشد. بنابراین، در مواردی که عرف به‌وضوح الغای خصوصیت می‌کند و حکم را ناظر به تمام مکلفان می‌داند، بحث از انصراف اساساً مطرح نیست. چه‌بسا بسیاری از روایات به همین منوال باشند و عرف، ویژگی‌های مخاطب را در آن‌ها دخیل نداند. ازاین‌رو، نزاع در جایی است که روایت ناظر به شخص خاصی صادر شده و احتمال داده شود که برخی خصوصیات وی منشأ حکم بوده است.

---

۷٦. خویی، موسوعه، ۱۵۵/۱۵.

۷۷. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۳۵۸/۶.

نتیجه‌گیری

این پژوهش برای نخستین‌بار به تبیین منشأهای گوناگونِ انصراف به‌صورت مستقل و منسجم پرداخت و ابعاد نوینی از این نظریهٔ فقهی را بازخوانی کرد. همان‌گونه که نظر مشهور فقها نیز بر آن است که کثرت استعمال می‌تواند به‌عنوان یکی از منشأهای معتبر انصراف تلقی شود، درحالی‌که غلبهٔ وجود به‌تنهایی نمی‌تواند منشأ انصراف باشد؛ بلکه انصراف ناشی از آن، انصرافی ابتدایی و غیرمستقر است.

همچنین نقش دو عنصر بنیادین؛ یعنی تناسب حکم و موضوع و ارتکاز عقلایی و متشرعی، به‌عنوان پایه‌های اصلی شکل‌گیری انصراف، مورد تأکید قرار گرفت. در خصوص تناسب حکم و موضوع دو نکتهٔ مهم در این مقاله مدِّنظر قرار گرفت: یکی تقدّم این منشأ بر سایر منشأها درصورت تعارض و دیگری، مسئلهٔ نسبیت انصراف در پرتوِ تفاوت احکام است. ازآنجاکه حکم شرعی نقش محوری در شکل‌گیری این منشأ ایفا می‌کند، باید پذیرفت که دایرهٔ موضوع، تابع نوع و ماهیت حکم است.

عوامل دیگری همچون فرد متعارف، فضای فقهی خاص اهل‌سنت، ویژگی‌های مخاطب روایت و فقدان برخی مصادیق در مقام تطبیق نیز به‌عنوان زمینه‌های انصراف مورد بررسی و پذیرش قرار گرفتند که در آثار پیشین بدان‌ها کمتر توجه شده است. افزون‌بر این، برخی اشکالات و مناقشات مطرح در زمینهٔ کارآمدی یا عدم‌کفایت این قراین به‌تفصیل بررسی و پاسخ داده شد.

از نکات برجستهٔ دیگر، تحلیل جایگاه سؤال سائل در تحقق انصراف بود. بنابر دیدگاه برخی فقها درصورتی‌که روایت جنبهٔ افتایی داشته باشد یا پاسخ امام(ع) به ادات موصول مقیّد شده باشد، می‌تواند منشأ انصراف به شمار آید.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین. حاشیة المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۰٦ق.

ابن ادریس، محمد بن احمد. موسوعه ابن ادریس الحلی. قم: دلیل ما. چاپ اول. ۱۳۸۷.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. المقنع. قم: پیام امام هادی. چاپ‌اول، ۱٤۱۵ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. المقنع. قم: مؤسسهٔ امام هادی(ع). چاپ‌اول، ۱٤۱۵ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لایحضره الفقیه. به‌تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌دوم، ۱۴۱۳ق.

ابن‌شهید ثانی، حسن‌بن‌زین‌الدین. منتقی الجمان في الأحادیث الصحاح و الحسان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۳٦۲.

اراکی، ابوطالب بن عبد الغفور. شرح نجاة العبد. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ اول، ۱۳۷۸.

اسفندیاری، رضا. «قرینۀ ارتکاز و کارایی آن در مسائل جدید فقهی»، مجلۀ جستارهای فقهی اصولی. ش۲۵، ۹تا۲۵. 10.22034/jrj.2020.57181.2024

اصغری، علی و دیگران. «انصراف از دیدگاه آیت‌الله شبیری زنجانی»، مجلۀ پژوهه‌های فقهی تا اجتهاد. ش۱۱، ۳۳تا۴۹.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الاصول. به‌تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم. قم: مجمع الفکر الاسلامی. چاپ‌دوم، ۱٤۹۱ق.

بحرانی، یوسف‌بن‌احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۳٦۳.

بروجردی، حسین. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر. قم: مکتبة آیت‌الله منتظری. چاپ‌سوم، ۱٤۱٦ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل. الرسائل الفقهیة. قم: مؤسسة المجدد الإسلامی. ۱۳۷۸.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل. الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۱۵ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل. حاشیة الوافی. قم: مؤسسة المجدد الإسلامی. ۱٤۲٦ق.

حائری اصفهانی، محمدحسین‌بن‌عبدالرحیم. الفصول الغرویة فی اصول الفقهیة. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة. چاپ‌اول، ۱۴۰۴ق.

حائری، مرتضی. شرح عروة الوثقی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۲۵ق.

حائری، مرتضی. مبانی الأحکام فی اصول شرائع الإسلام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۲٤ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. چاپ‌سوم، ۱٤۱٦ق.

حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. چاپ‌اول، ۱۳۷٤.

خمینی، روح‌الله. کتاب البیع. تهران: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ‌چهارم، ۱۳۹۲.

خمینی، روح‌الله. المکاسب المحرمه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.

خویی، سیدابوالقاسم. محاضرات فی اصول الفقه. قم: انصاریان. چاپ‌سوم، ۱٤۱۰ق.

خویی، سیدابوالقاسم. موسوعة الامام الخوئی، به‌تحقیق پژوهشگران مؤسسۀ احیاء آثار آیت‌الله خوئی. قم: مؤسسۀ احیاء آثار امام خوئی. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

روحانی، سیدصادق. فقه الصادق. قم: آیین دانش. چاپ‌پنجم، ۱٤۳۵ق.

زنده‌دل، محمد و دیگران. «تأثیر سؤال راوی با محوریت قاعدۀ العبرة»، نشریۀ فقه و اصول. ش۱۳۳، ص ۹۵ تا ۱۲۲. 10.22067/jfiqh.2022.72671.1197

سیستانی، سیدعلی. تعارض الادلة و اختلاف الحدیث. قم: اسماعلیان. چاپ‌اول، ۱۴۴۱ق.

شبیری زنجانی، سید موسی، دروس خارج بیع، قم: مرکز فقهی امام باقر علیه السلام، بی تا

شبیری زنجانی، سید موسی. دروس خارج نکاح. قم: مرکز فقهی امام محمدباقر(ع) وابسته به دفتر آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی. چاپ‌اول، بی‌تا.
شبیری زنجانی، سید موسی. کتاب حج. قم: مرکز فقهی امام محمدباقر(ع) وابسته به دفتر آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی. چاپ‌اول، بی‌تا.
شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب الصوم، قم: مرکز فقهی امام باقر علیه السلام، بی تا

شهید ثانی، زین الدین بن علی. تمهید القواعد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی. چاپ اول، ۱۳۷٤.

صافی گلپایگانی، علی. ذخیرة العقبی فی شرح عروة الوثقی. قم: گنج عرفان. چاپ اول، ۱۳۸۵.

صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به‌تقریر هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی. چاپ‌سوم، ۱٤۱۷ق.
صدر، محمدباقر. موسوعة. قم: المؤتمر العالمی للشهید الصدر. چاپ‌دوم، ۱٤۳٤ق.
طباطبایی کربلایی، علی‌بن‌محمد. ریاض المسائل. قم: آل‌البیت لاحیاء التراث. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.
طباطبایی مجاهد، محمدبن‌علی. مفاتیح الاصول. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۲۹٦ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. العُدّة فی اصول الفقه. قم: بی‌نا. چاپ‌اول، ۱٤۱۷ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المکتبة المرتضویة. چاپ‌سوم، ۱۳۸۷ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی. بیروت: دار الکتاب العربی. چاپ‌دوم، ۱٤۰۰ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الأحکام. به‌تحقیق خرسان. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ‌چهارم، ۱۳٦۵.
عراقی، ضیاءالدین. شرح تبصرة المتعلمین. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد. قم: اسماعیلیان. چاپ‌اول، ۱۳۸۷.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. تهذیب الوصول الی علم الاصول. لندن: مؤسسهٔ امام علی(ع). چاپ‌اول، ۱۳۸۰.
علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین. الذریعة إلی أصول الشریعة. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسهٔ انتشارات. چاپ‌اول، ۱۳۷٦.
علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین. جمل العلم و العمل. نجف: الآباد. چاپ‌اول، ۱۳۸۷ق.
قزوینی، سیدابراهیم‌بن‌محمدباقر. ضوابط الاصول. قم: بی‌نا. چاپ‌اول، بی‌تا.
لجنة فقه معاصر. الفائق فی الاصول. قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیه. چاپ‌پنجم، ۱۴۴۱ق.
مبلغی، احمد. «وجدان فقهی و راه‌های انضباط‌بخشی به آن در استنباط»، مجلهٔ فقه اهل بیت. ش۲۱، ۹۱تا۱۱۲.
محمدی قایینی، درس خارج اصول، ۱۳۹۰/۰۷/۱۷.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الأطهار علیهم السلام. به‌تحقیق جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۳ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار. به‌تحقیق و تصحیح مهدی رجایی. قم: کتابخانۀ آیت‌الله مرعشی نجفی. چاپ‌اول، ۱۴۰۶ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن. المعتبر فی شرح المختصر. قم: موسسه سید الشهداء علیه السلام. چاپ اول، ۱۳۶۴.

محقق داماد، محمد. کتاب الصلاة. به‌تقریر عبدالله جوادی آملی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌دوم، بی‌تا.

محقق سبزواری، محمدباقربن‌محمدمؤمن. ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد. قم: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. چاپ‌اول، بی‌تا.

محقق سبزواری، محمدباقربن‌محمدمؤمن. کفایة الفقه (کفایة الاحکام). قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۳۸۱.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. چاپ‌پنجم، ۱۳۷۵.

مفید، محمدبن‌محمد. المقنعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌دوم، ۱٤۱۰ق.

مکارم شیرازی، ناصر. کتاب النکاح. قم: مدرسۀ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). چاپ‌اول، ۱٤۲٤ق.

موسوی عاملی، محمدبن‌علی. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام. قم: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. چاپ‌دوم، ۱٤۱۱ق.

نائینی، محمدحسین. اجود التقریرات. قم: کتابخانۀ مصطفوی. چاپ‌اول، بی‌تا.

نائینی، محمدحسین. فوائد الأصول. به‌تقریر کاظمی خراسانی. قم: مؤسسةالنشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۳۷٦.

نجفی اصفهانی، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام. قم: مؤسسۀ دائرة المعارف فقه اسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۱٦ق.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی. رسائل و مسائل. قم: کنگرۀ بزرگداشت محققان ملااحمد و ملامهدی نراقی. چاپ‌اول، ۱۳۸۰.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. به‌تحقیق مؤسسۀ آل‌البیت(ع). قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱٤۰۸ق.

همدانی، رضابن‌محمدهادی. مصباح الفقیه. قم: مؤسسة الجعفریة لإحیاء التراث. چاپ‌اول، ۱۳۷٦.

یزدی، سیدمحمدکاظم. العروة الوثقی. بیروت: الأعلمی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۹ق.

Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Ḥāshīya al-Makāsib.* Tehran::Vizārat-i Farhang va Irshād Islāmī, Chāp-i Awwal, 1986/1406.

ʿAlam al-Hudā, ʿAlī ibn Ḥusayn. *al-Dharīʿa ilā Uṣūl al-Sharīʿa.* Tehran: University of Tehran, Mūʾassisah-yi Intishārāt, Chāp-i Awwal, 1998/1376.

ʿAlam al-Hudā, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Jumal al-ʿIlm wa al-ʿAmal*. Najaf: al-Ādāb, Chāp-i Awwal, 2009/1387.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Īḍāḥ al-Fawāʾid fī Sharḥ Ishkālāt al-Qawāʿid*, Qum: smāʿīlīyān, Chāp-i Awwal, 2009/1387.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tahdhīb al-Wūṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*. Landan: Mūʾassisa Imām ʿAlī(AS). Chāp-i Awwal, 1961/1380.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farāʾid al-ʿUṣūl*. al-Lajna Taḥqīq Turāth al-Shaykh al-Aʿẓam. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum. 2007/1428.

Arākī, Abū Ṭālib ibn ʿAbd al-Ghafūr. *Shaḥ Najāt al-ʿAbd*. Qum: Jāmiʿah al-Mudarrisīn Ḥawzah-yi ʿIlmīyah Qum. Chāp-i Awwal, 2000/1378.

Aṣgharī, ʿAlī et al. "Inṣirāf az Dīdgāh Āyat Allāh Shubayrī Zanjānī". *Pazhūhih-hā-yi Fiqhī tā Ijtihād*. No. 11 (2015/1393): 33-49.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Fawāʾid al-Ḥāʾirīyah*. Qum: Majmaʿ al-Fikr Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Rasāʾil al-Fiqhīya*. Qum: Mūʾassisa al-Mujaddid al-Islāmī. 2000/1378.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Ḥāshīya al-Wāfī*. Qum: Mūʾassisa al-Mujaddid al-Islāmī, 2005/1426.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʿItra al-Ṭāhira*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1985/1363.

Burūjirdī, Ḥusayn. *al-Badr al-Zāhir fī Ṣalāt al-Jumʿah wa al-Musāfir*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Muntaẓirī. Chāp-i Sivum, 1996/1416.

Ḥāʾirī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn ibn Abd al-Raḥim. *al-Fuṣūl al-Gharawīyah fī al-Uṣūl al-Fiqhīyah*. Qum: Dār Ihyāʾ al-ʿUlūm al-Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ḥāʾirī, Murtaḍā. *Madanī al-Aḥkām fī Uṣūl Sharāʾiʿ al-Islām*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Ḥāʾirī, Murtaḍā. *Sharḥ-i al-ʿUrwa al-Wuthqā*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal. 2004/1425.

Ḥakīm, Muḥsin. *Mustamsak al-ʿUrwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr, Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Hamadānī, Riżā ibn Muḥammad Hādī. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qum: Mūʾassisa Jaʿfarīya li-Iḥyāʾ al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʿa ılā Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyāʾ al-Tūrāth, Chāp-i Sivum, 1995/1416.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Muqniʿ*. Qum: Mūʾassisa Imām Hādī(AS). Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Muqniʿ*. Qum: Payām Imām Hādī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī, Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1993/1413.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mawsūʿat Ibn Idrīs al-Ḥilī*. Qum: Dalīl-i Mā. Chāp-i Awwal, 2009/1387.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Muntaqī al-Jamān fī Aḥādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Ḥisān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1362.

ʿIrāqī, Ẓīyāʾ al-Dīn. *Sharḥ Tabṣira al-Mutaʿallimīn*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Isfandīyārī, Riżā. "Qarīnih Irtikāz va Kārāyī ān dar Ḥal Masāʾil Jadīd". *Majallih-yi Justār-hā-yi Fiqhī Uṣūlī*, no. 25 (2022/1400): 9-25.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Mausūʿat al-Imām al-Khūʾī*. researched by Pazhūhishgarān Mūʾassisa Iḥyāʾ Āṯār al-Imām al-Khūʾī, Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾ Āṯār al-Imām al-Khūʾī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Anṣārīyān. Chāp-i Sivum, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *al-Makāsib al-Muḥarramah*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām, Chāp-i Chāhārum, 2014/1392.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Kitāb-i al-Bayʿ*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām, Chāp-i Chāhārum, 2014/1392.

Lajnat Fiqh Muʿāṣir. *al-Fāʾiq fī al-Uṣūl*. Qum: Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawzah-hā-yi ʿIlmīyya. Chāp-i Panjum, 2019/1441.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār Aʾimma al-Aṭhār*. researched by Majmʿī az Muḥaqiqīn, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Duvvum, 1983/1403.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Malādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhbār*. researched by Mahdī Rajāyī, Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Marʿashī Najafī. Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Kitāb-i al-Nikāḥ*. Qum: Madrisah-yi Imām ʻAlī ibn Abī Ṭālib(AS). Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Mubalighī, Aḥmad. "Vujdān Fiqhī va Rā-hā-yi Inżibāṭbakhshī bi ān dar Istinbāṭ". *Majalih-yi Fiqh Āl al-Bayt*, no. 21 (2001/1379): 91-112.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqniʿa*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Muḥammadī Qāyinī, Dars-i Khārij Uṣūl, 2011/10/09; 1390/07/17.

Muḥaqqiq Sabziwārī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mu'min. *Dhakhīra al-Ma'ād fī Sharḥ al-Irshād.* Qum: Āl al-Bayt(AS) li- Iḥyā' al-Tūrāth. Chāp-i Awwal. S.d.

Muḥaqqiq Sabziwārī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mu'min. *Kifāyah al-Fiqh (Kifāyah al-Aḥkām).* Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1962/1381.

Muḥaqqiq Dāmād, Muḥammad. *Kitāb al-Ṣalāt.* . bi Taqrīr 'Abd Allāh Javādī Āmūlī, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, s.d.

Muḥaqqiq Ḥillī. Ja'far ibn Ḥasan. *al-Mu'tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar.* Qum: Mū'assisa Sayyid al-Shuhadā(AS). Chāp-i Awwal, 1986/1364.

Mūsawī 'Āmilī, Muḥammad ibn 'Alī. *Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li- Iḥyā' al-Tūrāth. Chāp-i Duwwum, 1991/1411.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Ismā'īlīyān. Chāp-i Panjum. 1997/1375.

Nā'īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Qum: Kitābkhānah-yi Muṣṭafawī. Chāp-i Awwal, s.d.

Nā'īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā'id al-Uṣūl*. Muqarr Kāẓimīnī Khurāsānī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Najafī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī. Chāp-i Awwal. 1995/1416.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *al-Rasā'il wa Masā'il*. Qum: Buzurgdāsht Muḥaqiqān Mulā Mahdī va Mulā Aḥmad Narāqī, Chāp-i Awwal, 2002/1380.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il*. researched by Mū'assisa Āl al-Bayt(AS). Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Qazwīnī, Sayyid Ibrāhīm ibn Muḥammad Bāqir. *Ḍawābiṭ al-'Uṣūl*. Qum: s.n. Chāp-i Awwal, s.d.

Rūḥānī, Sayyid Ṣādiq. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qum: Qum: Āyīn Dānish. Chāp-i Panjum, 2014/1435.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taqrīr Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū'assisa Dāyra al-Ma'ārif-i Fiqh Islāmī. Chāp-i Sivum, 1996/1417.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Mawsū'at*. Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-l-Shahīd al-Ṣadr. Chāp-i Duwwum, 2013/1434.

Ṣāfī Gulpāygānī, 'Alī. *Dhakhīrih fī Sharḥ al-'Urwa al-Wuthqā* . Qum: Ganj 'Irfān. Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Tamhīd al-Qawā'id*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Shubayrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. *Durūs Khārij Bay'*. Qum: Markaz-i Fiqhī Imām Bāqir(AS), s.d.

Shubayrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. *Durūs Khārij Nikāḥ.* Qum: Markaz-i Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir(AS) Vābastih bi Daftar Āyat Allāh al-ʿUẓmā Shubayrī Zanjānī, Chāp-i Awwal, s.d.

Shubayrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. *Kitāb al-Ḥajj.* Qum: Markaz-i Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir(AS) Vābastih bi Daftar Āyat Allāh al-ʿUẓmā Shubayrī Zanjānī, Chāp-i Awwal, s.d.

Shubayrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. *Kitāb al-Ṣawm.* Qum: Markaz-i Fiqhī Imām Muḥammad Bāqir(AS), s.d.

Sīstānī, Sayyid ʻAlī. *Taʻāruḍ al-Adala wa Ikhtilāf al-Ḥadīth.* Qum: Qum: Ismāʿīlīyān, 2020/1441.

Ṭabāṭabāyī Karbalāyī, ʻAlī ibn Muḥammad. *Rīyāḍ al-Masāʾil.* Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī Mujāhid, Muḥammad ibn ʻAlī. *Mafātīḥ al-Uṣūl.* Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1878/1296.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ fī al-Fiqh al-Imāmīyah.* Tehran: al-Maktaba al- Ḥydarīyya. Chāp-i Sivum, 1968/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-ʿUdah fī Uṣūl al-Fiqh.* Qum: s.n. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā.* Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. Chāp-i Duvum, 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām.* researched by Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. Chāp-i Chāhārum, 1986/1365.

Yazdī, Sayyid Muḥammad Kāẓim. *al-ʻUrwa al-Wuthqā.* Beirut: al-Aʿlamī. Chāp-i Duvvum, 1989/1409.

Zindihdil, Muḥammad et al. "Qalamrū Tas̲īr Su ʾāl Rāvī bā Miḥvarīyat Qāʿidih-yi al-ʿIbarah". *Fiqh va Uṣūl*, no. 133 (2023/1402): 95-122.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.85-111

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 04-05-2025 Revise Date: 06-08-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93204.1959 Article type: Original

A Jurisprudential Analysis of the Situational and Direct Laws on Markets Suspected of Trading in Stolen Goods

Mohamad Banazadeh **(Corresponding Author)**, Researcher of Fiqh and 'Uṣūl, Integrated Levels 2 and 3, Navvab Higher Seminary, Mashhad, Iran

Email: banazade1401@gmail.com

Reza Naeimi Tosi, Researcher of Fiqh and 'Uṣūl, Integrated Levels 2 and 3, Navvab Higher Seminary, Mashhad, Iran

Dr. Balal Shakeri ,Professor of the advanced levels, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran

Abstract

The emergence of markets in which a considerable proportion of the goods offered are suspected of being stolen is a new issue requiring careful jurisprudential examination. The present study uses a descriptive-analytical method and seeks to explain the nature of a market under suspicion, focusing on the case of a market suspected of dealing in stolen goods, and derives situational and direct laws applicable to it. The findings indicate that when the possible locations of stolen property in the market are limited and there is certain knowledge that such property is present, the sellers' ownership of the goods is not established; therefore, transactions conducted in such a market are invalid. The transaction itself is not prohibited as a matter of prescriptive law, but taking possession of and delivering the goods is religiously prohibited because it involves disposing of another person's property. By contrast, when the possible locations are too numerous to be limited, there is no impediment to establishing the seller's ownership or the validity of the transaction. The study further concludes that reports by a person in possession who is suspected of theft are not authoritative with regard to the purity or impurity of goods under that person's control. The Islamic ruler is obligated to publicize the rulings derived and prevent the establishment of such a market.

Keywords: market suspected of trading in stolen goods; market rulings; Friday market (*jum'ī bāzār*); Muslim market; report of a person in possession

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۱۱ - ۸۵

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93204.1959

بررسی فقهی احکام تکلیفی و وضعی بازار متهم به سرقت

محمد بنازاده (نویسنده مسئول)

دانش‌پژوه رشتهٔ فقه و اصول سطح دو و سه پیوسته مدرسهٔ علمیهٔ عالی نواب.مشهد، ایران

Email:banazade1401@gmail.com

رضا نعیمی طوسی

دانش‌پژوه رشتهٔ فقه و اصول سطح دو و سه پیوستهٔ مدرسهٔ علمیهٔ عالی نواب.مشهد، ایران

دکتر بلال شاکری

استاد سطوح عالی حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران

چکیده

پدیدارشدن بازارهایی که بخش قابل توجهی از کالاهای عرضه‌شده در آن‌ها مشکوک به سرقت و دزدی است، به‌مثابه یکی از موضوعات مستحدثه نیازمند بررسی دقیق فقهی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی‌تحلیلی، در پی تبیین ماهیت بازار متهم با تمرکز بر مصداق متهم به سرقت و استنباط احکام وضعی و تکلیفی مترتب بر آن است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در فرض محصوره‌بودن اطراف علم اجمالی به وجود مال مسروقه در بازار، ملکیت فروشندگان بر کالاها محرز نیست؛ بنابراین معاملات صورت‌گرفته باطل است. هرچند نفس معامله حرمت تکلیفی ندارد؛ لکن قبض و اقباض آن به‌جهت تصرف در مال غیر، شرعاً حرام است. در مقابل، در فرض غیرمحصوره‌بودن، مانعی در اثبات ملکیت بایع و صحت معامله وجود ندارد. از دیگر نتایج پژوهش، عدم‌حجیت اخبار ذوالید متهم، در خصوص طهارت و نجاست کالای تحت سلطهٔ اوست. همچنین بر حاکم اسلامی، اعلان احکام مستنبطه و جلوگیری از تشکیل چنین بازاری لازم است.

واژگان کلیدی: بازار متهم به سرقت، احکام بازار، جمعه‌بازار، سوق مسلمین، اخبار ذوالید.

مقدمه

در فقه اسلامی ازجمله اساسی‌ترین مسئولیت‌های مجتهد، استنباط احکام شرعیِ موضوعات نوظهور است. برای نیل به این هدف، گام نخست شناسایی دقیق مصادیق و ویژگی‌های این موضوعات است. در سال‌های اخیر در برخی از شهرهای کشور ـ به‌ویژه در کلان‌شهرهاـ بازارهایی شکل‌گرفته‌اند که کالاهای عرضه‌شده در این بازارها غالباً با قیمت‌هایی بسیار پایین‌تر از قیمت‌های متعارف بازار معامله می‌شوند و به بازار خریدوفروش اجناس سرقتی شناخته می‌شوند. ازاین‌رو، می‌توان عنوان «بازار متهم به سرقت» یا به تعبیر دیگر، «بازار اتهامی» را برای آن‌ها به کار برد.

باتوجه‌به گسترهٔ تعامل عموم مردم با این بازارها و نبود پاسخ فقهی روشن دراین‌باره، بررسی حکم شرعی آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. افزون‌بر این، شرایط نوین زیست اجتماعی و تحولات فناوری اطلاعات، زمینهٔ گسترش این نوع معاملات را به بسترهایی چون نرم‌افزارها و وب‌سایت‌های خریدوفروش اجناس دست‌دوم فراهم کرده و ابعاد تازه‌ای به مسئله بخشیده است. این تحولات، مسئلهٔ حاضر را از مسئله‌ای صرفاً محدود به بازارهای سنتی، به مسئله‌ای فراگیر و مبتلابه در سطح ملی تبدیل کرده و بر ضرورت بررسی فقهی آن افزوده است. بنابراین، این مسئله غیر از ابعاد فردی، ابعاد حاکمیتی نیز دارد و علاوه‌بر احکام بازار اتهامی مرتبط با مکلفان، به‌طور عام بایستی وظایف حاکم اسلامی نیز نسبت به آن روشن شود.

براین‌اساس، پژوهش حاضر با هدف تبیین ماهیت فقهی این بازارها و بررسی آثار و احکام مترتب بر آن سامان یافته و درصددِ پاسخ‌گویی به سه پرسش است: بازار اتهامی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ چه احکام تکلیفی و وضعی بر چنین بازاری مترتب است؟ آیا حاکم اسلامی نسبت به چنین بازاری وظیفه‌ای دارد؟

ضرورت این پژوهش زمانی روشن‌تر می‌شود که دانسته شود تاکنون پژوهشی مستقل در این موضوع صورت نگرفته است. نگارنده با بررسی منابع موجود اعم از مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتب منتشرشده، به مطالعه‌ای که به‌طور مستقیم به بررسی بازار اتهامی پرداخته باشد، دست نیافته است. همچنین در مجموعه استفتائات منتشرشده از مراجع عظام تقلید نیز تا زمان نگارش این مقاله سؤالی مشخص در این خصوص مطرح نشده است. ازاین‌رو، تحقیق حاضر می‌کوشد تا خلأ موجود در این زمینه را تا حدی پوشش دهد.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش مفهوم‌شناسی بازار اتهامی انجام خواهد شد. باتوجه‌به مرکب‌بودن این واژه از دو بخش

بازار و اتهام، ابتدا معنای هریک جداگانه و سپس معنای ترکیب آن‌ها با یکدیگر بررسی خواهد شد.

«بازار» مکانی است که در آن هرگونه متاع به فروش می‌رسد. مترادف این کلمه نیز در زبان عربی «سوق» است.[۱] «سوق» در لغت به‌معنای موضعی است که در آن خریدوفروش صورت می‌گیرد.[۲] باتوجه‌به عدم‌بیان اصطلاح جدید ازسوی شارع و فقها، این واژه در معنایی غیر از معنای لغوی استعمال نشده و تشخیص مصادیق آن نیز بر عهدهٔ عرف است.[۳] به نظر می‌رسد امروزه علاوه‌بر بازارهای فیزیکی خریدوفروش اجناس، عنوان بازار و سوق بر سایت‌های خریدوفروش اینترنتی و برخی نرم‌افزارهای خریدوفروش کالای مستعمل مثل دیوار و شیپور نیز تطبیق‌دادنی است.

«اتهام» در لغت به‌معنای ظن سوء و بدگمانی نسبت به چیزی استعمال شده است.[٤]

باتوجه‌به معانی لغویِ بیان‌شده می‌توان گفت بازارِ اتهامی بازاری است که نسبت به اجناس آن سوءظن و بدگمانی وجود دارد. به نظر می‌رسد متعلق اتهام می‌تواند موارد متفاوتی باشد؛ مثل متهم به مسروقه‌بودن یا معیوب‌بودن یا قاچاق و غیراصیل بودن و... .

این نوشتار درصدد بررسی بازاری است که اجناس آن متهم به مسروقه‌بودن هستند. به بیان دیگر، محل خریدوفروش اجناسی که نسبت به مالکیت آن‌ها سوءظن و بدگمانی وجود دارد و خریداران اطمینان به وجود مال مسروقه در این بازار دارند؛ یعنی علم اجمالی به وجود مال مسروقه در این بازار هست؛ زیرا خریدار می‌داند قطعاً بعضی از کالاهای موجود در بازار مسروقه است اما در تشخیص مصداق آن شک دارد، پس مالکیت فروشنده به‌صورت قطعی احراز نمی‌شود. بازاری با چنین ویژگی‌هایی، بازار متهم به سرقت نام دارد. در برخی موارد فروشنده اصطلاحاً مال‌خَر است و از سارقان اجناس ایشان را خریداری می‌کند و در بازار می‌فروشد. آنچه ملاک تحقق موضوع بازار متهم به سرقت است، وجود اتهام نسبت به اجناس است که در این فرض نیز وجود دارد. بنابراین، از این حیث تفاوتی در حکم مسئله وجود نخواهد داشت.

به‌دلیل رعایت اختصار، از ذکر متعلق اتهام در پژوهش حاضر پرهیز شده و از عنوان بازار اتهامی استفاده شده است.

۲. احکام بازار اتهامی

۱. دهخدا، لغت‌نامهٔ دهخدا، ۳۵۲۱/۳.

۲. فراهیدی، العین، ۱۹۱/۵؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ٤۳٦.

۳. علیدوست، فقه و عرف، ۲۷۹.

٤. جوهری، الصحاح، ۲۰٥٤/٥؛ فیومی، المصباح المنیر، ۷۸؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۷۳٦/۱۷.

در یک دسته‌بندی، احکام شرعی به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم‌شدنی است.[۵] باتوجه‌به ترتب برخی از احکام تکلیفی بر احکام وضعی، نخست احکام وضعی بازار اتهامی و سپس احکام تکلیفی آن بررسی خواهند شد.

۲. ۱. احکام وضعی بازار اتهامی

مهم‌ترین حکم وضعی عنوان بازار اتهامی، ملکیت است؛ زیرا پرکاربردترین حکم مرتبط با مسئلهٔ پژوهش، ملکیت یا عدم‌ملکیت فروشنده در بازار متهم به سرقت است. دلیل دیگر بررسی ملکیت، توقف صحت و بطلان معامله بر آن است و اختلافی در این حکم نیست.[۶]

حکم وضعی دیگری که عنوان اتهام به سرقت می‌تواند در آن خصوصیت داشته و منجر به تغییر شود، حجیت قول ذی‌الید دربارهٔ طهارت یا نجاست کالاست؛ زیرا احتمال دارد در فرض اتهام، قول فروشنده حجیت نداشته باشد.

بنابراین، ابتدا حکم وضعی ملکیت به‌دلیل اهمیت آن و سپس حجیت قول ذی‌الید بررسی می‌شود.

۲. ۱. ۱. ملکیت

بنابر قول مشهور، ملکیت از شرایط لزوم بیع است و درصورت فقدان ملکیت، صحت بیع متوقف بر اجازه بوده و عقد متزلزل خواهد بود،[۷] هرچند گروه دیگری از فقها قائل به بطلان هستند.[۸] دو احتمال نسبت به ملکیت در مسئله مطرح است: اثبات ملکیت بایع در بازار اتهامی و عدم‌اثبات ملکیت. درصورت اثبات ملکیت، معامله صحیح است ولی درصورت عدم‌اثبات ملکیت، معامله صحیح نیست و بنابراختلاف مبانی باطل یا متوقف بر اجازه خواهد بود. برای روشن‌شدن تحقق یا عدم‌تحقق ملکیت در فرض متهم‌بودن بازار ابتدا روایات و سپس تطبیق قاعدهٔ سوق و قاعدهٔ ید بر محل بحث بررسی شده و در نهایت، اصل عملی جاری نیز تعیین می‌شود.

أ. روایات: صحیحهٔ[۹] علی‌بن‌جعفر: «وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ سَرَقَ جَارِيَةً ثُمَّ بَاعَهَا هَلْ يَحِلُّ فَرْجُهَا لِمَنِ اشْتَرَاهَا قَالَ إِذَا اتُّهِمَ أَنَّهَا سَرِقَةٌ فَلاَ تَحِلُّ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَعْلَمْ فَلاَ بَأْسَ؛[۱۰] علی‌بن‌جعفر از امام کاظم(ع) سؤال کرد شخصی جاریه‌ای را سرقت کرده است و آن را می‌فروشد، آیا بر خریدار وطی این کنیز جایز است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: اگر کنیز متهم است که دزدیده شده است وطی او جایز نیست و اگر خریدار علم ندارد،

---

۵. صدر، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)، ۲۲.

۶. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۴۷۳/۱۱.

۷. انصاری، کتاب المکاسب، ۳۴۵/۳.

۸. علامه حلی، تحریر الاحکام، ۲۷۵/۲.

۹. وضعیت اسناد بیان‌شده در پژوهش حاضر مبتنی‌بر نظر محققان نرم‌افزار درایة النور است.

۱۰. عریضی، مسائل علی‌بن‌جعفر و مستدرکاتها، ۱۳۲.

اشکالی ندارد.»

بررسی سندی: سند کامل روایات کتاب مسائل علی‌بن‌جعفر در ابتدای آن ذکر شده و تمامی روایات آن طبق همان سند نقل شده است.[۱۱] کتاب وسائل الشیعه از این مصدر نقل‌های متعددی دارد و طبق ادعای نویسنده در مقدمهٔ کتاب، مصادری که از آن‌ها روایت نقل شده است از کتب مشهور روایی بوده و شیعه فقط به این‌ها مراجعه و اعتماد کرده است.[۱۲] ازاین‌رو، از دیدگاه ایشان این کتاب درخورِ اعتماد است. یکی از علمای معاصر نیز طرق شیخ صدوق و شیخ طوسی به این کتاب را صحیح می‌دانند.[۱۳]

اما چالش سند روایت، وجود نسخه‌های متعدد است. در دو نسخهٔ دیگر شرط عدم‌حلیت، «اذا عَلِمَ»[۱٤] و «اذا اَنبَأَ»[۱۵] بیان شده است. باتوجه‌به اینکه نظر مشهور اصولیان در فرض تعارض نسخ مختلف یک روایت تساقط است،[۱٦] در محل بحث نیز نمی‌توان به این روایت برای اثبات یا رد ملکیت تمسک جُست.

لازم به ذکر است هرچند روایت به‌تنهایی دلالتی بر مدعا نمی‌تواند داشته باشد اما با استفاده از روش تجمیع قراین قابلیت استشهاد به هریک از نسخ وجود دارد. بنابراین، بررسی دلالی آن لازم خواهد بود.

بررسی دلالی: بنابر نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ»، حضرت در نگاه ابتدایی، متهم‌بودن را مقدم بر ید (که اماره‌ای بر ملکیت است) قرار داده و حکم به عدم‌جواز تصرف در مبیع کرده است. این حکم فقط در فرض عدم‌تمامیت و بطلان عقد متصور است؛ زیرا درصورت تمامیت عقد مانعی از تصرف در مبیع وجود ندارد. به بیان دیگر، تنها دلیل بطلان معامله در فرض مذکور، عدم‌ملکیت است و سایر شرایط دخالتی در بطلان ندارد. پس روایت دلالت بر عدم‌ملکیت فروشنده در فرض اتهام دارد.

هرچند روایت ناظر به فروشندهٔ متهم به سرقت است و نسبت به بازار متشکل از فروشندگان ساکت است، اما همچنان می‌توان به این روایت استناد جُست؛ زیرا زمانی که حکم یک فروشنده مشخص می‌شود، یعنی حکم جزئی از اجزای بازار مشخص شده است و باتوجه‌به اینکه در محل بحث نسبت به

---

۱۱. أَخْبَرَنَا أَحْمَدُبْنُ‌مُوسَى‌بْنِ‌جَعْفَرِبْنِ‌أَبِي‌الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُوجَعْفَرِبْنُ‌يَزِيدَبْنِ‌النَّضْرِ الْخُرَاسَانِيُّ مِنْ كِتَابِهِ فِي جُمَادَى الآخِرَةِ سَنَةَ إِحْدَى وَ ثَمَانِينَ وَ مِائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّبْنُ‌الْحَسَنِ‌بْنِ‌عَلِيِّ‌بْنِ‌عُمَرَبْنِ‌عَلِيِّ‌بْنِ‌الْحُسَيْنِ‌بْنِ‌عَلِيِّ‌بْنِ‌أَبِي‌طَالِبٍ(ع) عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ‌جَعْفَرِبْنِ‌مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى‌بْنِ‌جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: سَأَلْتُ أَخِي مُوسَى‌بْنَ‌جَعْفَر.

۱۲. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۷/۱.

۱۳. خوئی، معجم رجال الحدیث، ۳۱۷/۱۲.

۱٤. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۱۹۹/۲۱.

۱۵. حمیری، قرب الاسناد، ۲٦۷.

۱٦. حلی، اصول الفقه، ۱٦۷/۱۲؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ۲٦۷/۷؛ طباطبایی حکیم، الکافی فی اصول الفقه، ٦۲۰/۲؛ تبریزی، دروس فی مسائل علم الاصول، ۱۹۸/٦؛ بجنوردی، القواعد الفقیهة، ۲۱۸/۲.

خصوصیت بیان‌شده، یعنی متهم‌بودن، میان فروشندگان تفاوتی وجود ندارد، می‌توان حکم جزء را به کل سرایت داد.

بنابر نسخهٔ «اذا عَلِمَ» روایت دلالت بر اثبات ملکیت می‌کند. توضیح اینکه، در روایت از جملهٔ شرطیه استفاده شده است. پس اگر نسخهٔ «اذا عَلِمَ» صحیح باشد، مفهوم آن حکم‌کردن به ملکیت در فرض عدم‌علم به سرقت خواهد بود و در فرض حاضر، فروشنده صرفاً متهم به سرقت است و علم به سارق‌بودن او وجود ندارد. پس روایت طبق این نسخه دلالت بر ملکیت در فرض اتهام دارد.

اما بنابر نسخهٔ «اذا اَنبَأَ» هرگونه خبرِ دالّ بر سرقت، مانع از تصرف در مبیع خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر، درصورت وجود خبری بر مسروقه‌بودن کالا، ملکیت شخص احراز نشده است، پس معامله صحیح نیست و امکان تصرف در مبیع وجود ندارد. مفهوم جملهٔ شرطیه نیز دلالت بر ملکیت و صحت معامله در فرض عدم‌اخبار به مسروقه‌بودن یا فرض جهل دارد.

در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد این نسخه با مفهوم آیهٔ نبأ معارض و رابطهٔ عموم‌وخصوص من‌وجه میان آن‌ها برقرار است. توضیح اینکه، آیهٔ نبأ دلالت بر حجیت خبر ثقه دارد، درحالی‌که روایت، مطلق خبر (اعم از ثقه و فاسق) را حجت می‌داند. در مقابل، روایت دلالت بر حجیت خبر دالّ بر مسروقه‌بودن کالا دارد، درحالی‌که آیهٔ نبأ نسبت به متعلق خبر، مطلق است. درنتیجه، آیه و روایت در مصداق خبر ثقهٔ دالّ بر مسروقه‌بودن، اشتراک و در مصادیق خبر ثقهٔ غیرباب سرقت و خبر فاسق در باب سرقت، افتراق دارند. آیه بر حجیت خبر ثقه در غیرباب سرقت و روایت بر حجیت خبر فاسق در باب سرقت دلالت می‌کنند. اما در حقیقت اینجا تعارضی وجود ندارد؛ زیرا بنابر نظر مشهور اصولیان خبر ثقه در موضوعات حجت نیست.[۱۷] بنابراین، آیه در باب موضوعات وارد نشده است و روایت بدون معارض باقی می‌ماند.

در تفاوت نتیجهٔ نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ» و «اذا اَنبَأَ» باید گفت نسخهٔ «اذا اَنبَأَ» تنها عدم‌ملکیت مواردی از اتهام را ثابت می‌کند که اتهام ناشی از خبر باشد. به‌عبارت‌دیگر، مصادیق نسخهٔ «اذا اَنبَأَ» اخص مطلق از نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ» است.

در برداشت از این روایت برخی از فقها گفته‌اند خبری مراد است که مفید علم باشد که مطابق نسخهٔ «اذا عَلِمَ» یا «اذا اَنبَأَ» است[۱۸] اما این ادعا نیاز به اثبات دارد و به نظر نگارنده دلیلی بر آن وجود ندارد.

لازم به ذکر است بنابر دو نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ» و «اذا اَنبَأَ» ابهاماتی در روایت وجود دارد که استدلال بدان را دچار خدشه می‌کند و نیاز به بررسی دارد: نخست اینکه، این مضمون تنها در همین روایت و دربارهٔ

۱۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۸۸/۳؛ نائینی، کتاب الصلاة، ۱۳۳/۱؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ۲۰۶/۱؛ روحانی، منتقی الاصول، ۲۹۷/٤.
۱۸. نجفی، بحوث فقهیه، ۱۹.

جاریه وارد شده است و فقها نیز ذیل عنوان فروش جاریه این روایت را ذکر کرده‌اند،[۱۹] پس احتمال دارد جاریه خصوصیت داشته و حکم مختص بدان باشد. دیگر اینکه، آیا عدم‌تطبیق بر فضولی می‌تواند حدیث را غیرقابل تمسک قرار دهد؟ توضیح اینکه، باتوجه‌به پذیرش مبنای صحت فضولی، روایت حاضر در نگاه اول منافات با حکم فضولی دارد؛ زیرا حضرت به‌صورت مطلق حکم به عدم‌حلیت تصرف در مبیع می‌کند، درحالی‌که تصرف در مبیع می‌تواند بعد از امضای معامله توسط مالک بدون اشکال باشد.

در پاسخ به نکتهٔ اول باید گفت جاریه در روایت خصوصیتی ندارد و مبیع می‌تواند اعم از جاریه و غیر آن باشد. شاهد اول بر این مدعا عنوان‌گذاری شیخ حر عاملی است که روایت را در کنار سایر روایات بیع مسروقه قرار داده و از عنوان جاریه در دسته‌بندی روایات استفاده نکرده است، درحالی‌که روش ایشان در تدوین کتاب وسائل الشیعه بیان فتوای خود در قالب عناوین روایات است. بنابراین طبق نظر ایشان، حکم اختصاصی به مورد جاریه نداشته است.[۲۰] شاهد دیگر اینکه، یکی از فقها به این روایت در باب فضولی استناد کرده است که نشان از عدم‌خصوصیت جاریه نزد ایشان دارد.[۲۱]

راجع به نکتهٔ دوم نیز باید گفت تعبیر «لاتحل» به قرینهٔ سیاق ظهور در این دارد که عقد فاسد است و لازم نیست، پس نمی‌توان آثار عقد را بر آن مترتب کرد و این فساد منافاتی با تصحیح عقد به‌وسیلهٔ اجازه ندارد. در فرض فضولی‌بودن نیز روایت قابل توضیح است. بدین بیان که، پیش از اجازهٔ مالک قبض کالا از فضولی و تصرف در آن صحیح نیست و اساساً روایت نسبت به حکم صحت تصرف مشتری پس از اجازهٔ مالک، در مقام بیان نیست و حضرت فقط به حکم حرمت قبض مال و تصرف در آن اشاره کرده است.[۲۲] درنهایت، اگر همچنان روایت را معارض بدانیم، این روایت مخصِّص روایات دالِّ بر صحت فضولی خواهد بود.[۲۳]

بنابر توضیحات بیان‌شده، روشن شد که ابهامات مطرح‌شده خللی در تمسک به دلالت روایت ایجاد نمی‌کند و روایت در فرض صحت سندی دو نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ» و «اذا اَنبَأَ» دلالت بر عدم‌ملکیت فروشنده در بازار متهم به سرقت و بنابر نسخهٔ «اذا عَلِمَ» دلالت بر ملکیت دارد.

صحیحهٔ ابی‌بصیر: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ‌مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي‌أَيُّوبَ عَنْ أَبِي‌بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ عَنْ شِرَاءِ الْخِيَانَةِ وَ السَّرِقَةِ قَالَ لاَ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ قَدِ اخْتَلَطَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَأَمَّا السَّرِقَةُ بِعَيْنِهَا فَلاَ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ

۱۹. مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۸/۱۰۰.
۲۰. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۳۳۳/۱۷.
۲۱. مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ۲۸۳.
۲۲. بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ۲۲۵/۲.
۲۳. قزوینی، ینابیع الأحکام، ۷٦۳/۵.

مِنْ مَتَاعِ السُّلْطَانِ فَلاَ بَأْسَ بِذَلِكَ؛[۲۴] از امام صادق(ع) یا امام باقر(ع) دربارهٔ خرید جنس خیانت‌شده (مثل امانت) و مسروقه سؤال شد و حضرت گفتند خیر صحیح نیست، مگر زمانی که با اجناس دیگری مخلوط شده باشد. پس اگر به‌تنهایی خریدوفروش شود صحیح نیست، مگر اینکه از هدایای حاکم باشد که در این صورت اشکالی ندارد.»

بررسی دلالی: حضرت دربارهٔ خریدوفروش مال مسروقه فرموده‌اند جایز نیست، سپس یک مورد را استثنا می‌کنند؛ زمانی که مال مسروقه با کالاهای دیگر که برای فروش گذاشته شده و ملک فروشنده است، مخلوط شده باشد. در این صورت، مانعی از بیع نیست. این روایت به فرض مسئلهٔ پژوهش نزدیک است. در بازار اتهامی نیز اجمالاً هم کالای مسروقه موجود است و هم کالایی که ملک بایع است و می‌توان گفت حضرت در چنین حالتی حکم به جواز معامله می‌دهند. اما با دقت بیشتر مشخص می‌شود که موضوع روایت با بازار اتهامی متفاوت است و تطبیق‌دادنی نیست. توضیح اینکه، در مورد روایت شکی نیست که قطعاً استثنای مذکور در روایت، فرض علم اجمالی را شامل نمی‌شود[۲۵] یا اگر شامل شود باید حالتی مانند خروج بعض اطراف از محل ابتلا را فرض کرد[۲۶] که علم اجمالی منجز نیست. اگر تمامیت ارکان علم اجمالی در مسئله فرض‌شدنی باشد، مانعی از تنجیز وجود نخواهد داشت و به نظر مشهور فقها حتی ثبوتاً ترخیص در آن ممکن نیست،[۲۷] درحالی‌که امام در روایت حکم به جواز داده‌اند. پس روایت اشاره‌ای به فرض علم اجمالی ندارد و درحالی‌که بازار اتهامی قطعاً از مصادیق علم اجمالی و منجز است گمان نشود که بعضی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلا خارج است؛ زیرا بازار اتهامی در اکثر موارد بازاری محدود با ویژگی‌های خاص خود است و شامل اکثریت قریب به اتفاق بازارهای موجود نمی‌شود. بنابر مطالب بیان‌شده، روایت از محل بحث خارج است.

صحیحهٔ سماعة: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ‌عَلِيِّ‌بْنِ‌مَحْبُوبٍ عَنِ اَلْعَبَّاسِ عَنِ اَلْحَسَنِ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شِرَاءِ الْخِيَانَةِ وَ السَّرِقَةِ فَقَالَ إِذَا عَرَفْتَ أَنَّهُ كَذَلِكَ فَلاَ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ شَيْئاً اشْتَرَيْتَهُ مِنَ الْعَامِلِ؛[۲۸] از امام صادق(ع) راجع به خریدوفروش مال خیانت و دزدی سؤال پرسیدم و حضرت در پاسخ فرموده‌اند: اگر به مسروقه‌بودن مبیع علم داشتی، جایز نیست، مگر اینکه از کارگزاران حکومت خریده باشی.»

---

۲۴. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۳۳۵/۱۷.

۲۵. خمینی، المکاسب المحرمه، ۴۰۳/۲.

۲۶. طباطبایی حکیم، مصباح المنهاج (خمس)، ۱۲۵.

۲۷. نک: صدر، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثانیة)، ۳۹۱/۲.

۲۸. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۳۳۶/۱۷.

بررسی دلالی: موضوع این روایت، پرسش از حکم شرعی خرید اموالی است که از طریق سرقت یا خیانت (مانند اختلاس یا تصرف نامشروع در امانت) به دست آمده‌اند. پاسخ امام با عبارت «إِذَا عَرَفْتَ أَنَّهُ كَذَلِكَ فَلَا» آغاز می‌شود که دلالت بر عدم‌صحت چنین معامله‌ای دارد. شرط تحقق این عدم‌صحت، علم و معرفت خریدار به مسروقه یا مغصوبه‌بودن مال است. ازاین‌رو، براساس منطوق روایت درصورت آگاهی فرد از مسروقه‌بودن مال، خرید آن جایز نیست. براساس مفهوم مخالف روایت، در فرض فقدان علم به مسروقه‌بودن، بیع صحیح خواهد بود.

در مقابل سابقاً بیان شد که علی‌بن‌جعفر بنابر یکی از نسخ از امام چنین روایت کرده است: «إِذَا اتُّهِمَ أَنَّهَا سَرِقَةٌ فَلاَ تَحِلُّ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَعْلَمْ فَلاَ بَأْسَ.»[۲۹] منطوق این روایت دلالت دارد که اگر مال، متهمِ به مسروقه‌بودن باشد، حتی در فرض عدم‌علم به سرقت، خرید آن جایز نیست. مطابق مفهوم مخالف روایت نیز اگر اتهام به سرقتی وجود نداشته باشد، بیع جایز است.

باتوجه‌به این دو روایت روشن می‌شود که مفهوم روایت سماعه، مبنی‌بر جواز مطلق خرید مال درصورت عدم‌علم به مسروقه‌بودن، با منطوق روایت علی‌بن‌جعفر که عدم‌جواز خرید در فرض اتهام به سرقت را اثبات می‌کند، در تعارض است. همچنین منطوق روایت سماعه مبنی‌بر عدم‌صحت خرید مال در فرض احراز علم به مسروقه‌بودن، با مفهوم روایت علی‌بن‌جعفر که جواز خرید در فرض عدم‌اتهام به سرقت را اثبات می‌کند، در تعارض است.

نسبت میان این دو روایت از نوع عموم‌وخصوص مطلق است. بدین صورت که، مفهوم روایت سماعه به‌طور عام هرگونه فقدان علم را مجوز صحت بیع می‌داند، درحالی‌که منطوق روایت علی‌بن‌جعفر به‌صورت خاص، در فرض فقدان علم همراه باوجودِ اتهام به سرقت، حکم به عدم‌جواز بیع می‌کند. محل تعارض در موردی است که علم به مسروقه‌بودن وجود ندارد اما اتهام به سرقت وجود دارد. از طرف دیگر نیز مفهوم روایت علی‌بن‌جعفر به‌طور عام جواز خرید در فرض عدم‌اتهام به سرقت را اثبات می‌کند، درحالی‌که منطوق روایت سماعه به‌صورت خاص در فرض احراز علم به مسروقه‌بودن، حکم به عدم‌جواز بیع می‌کند. محل تعارض در اینجا ناظر به موردی است که اتهام به سرقت وجود ندارد اما علم به سرقت وجود دارد.

برای بررسی نتیجهٔ تعارض میان این دو روایت، ضمن بیان آرای اصولیان دربارهٔ تعارض مفهوم و منطوق، به تطبیق این نظرات بر محل بحث می‌پردازیم. این تعارض عمدتاً میان منطوق یک دلیل که

۲۹. عریضی، مسائل علی‌بن‌جعفر و مستدرکاتها، ۱۳۲تا۱۳۳.

باوجود شرط، جزا را اثبات می‌کند و مفهوم دلیل دیگر که با انتفای شرط، جزا را نفی می‌کند، واقع می‌شود. مفهومی که غالباً بر ظهور شرط در انحصار استوار است.[۳۰]

برخی اصولیان قاعدهٔ مقدم‌بودن منطوق بر مفهوم را پذیرفته و آن را ملاک حل تعارض دانسته‌اند.[۳۱] براین‌اساس، دیدگاه مشهور اصولیان متأخر رفع ید از ظهور هر شرط در انحصار و حفظ ظهور آن در استقلال است،[۳۲] زیرا هنگام رفع ید از ظهور باید به مقدار ضرورت اکتفا کرد و در دَوَران بین رفع ید از ظهور شرط در انحصار یا رفع ید از ظهور شرط در استقلال، از اولی رفع ید می‌شود.[۳۳]

در همین راستا، آخوند خراسانی راهکار رفع تعارض را تصرف در ظهور جملهٔ شرطیه در مفهوم به‌وسیلهٔ رفع ید از مفهوم می‌داند. براین‌اساس، مفهومی باقی نمی‌ماند که دلالت بر نفی مدخلیت غیر داشته باشد و هریک از شروط به‌طور مستقل در تحقق جزا کافی خواهد بود.[۳٤] این تحلیل به نتیجه‌ای معادل عطف شروط با «أو» می‌انجامد. به این معنا که، تحقق یکی از شروط برای ثبوت جزا کفایت می‌کند.[۳۵]

در مقابل، دیدگاه‌های دیگری نیز ارائه شده است. امام خمینی با تحلیل مبانی مختلف مفهوم‌داشتن شرط مثل وضع ادات، انصراف یا اطلاق، اساساً وقوع تعارض در این فرض را منکر شده و بر مبنای مختار خویش، عدم‌دلالت شرط بر مفهوم را پذیرفته است.[۳٦] همچنین عالم دیگری تحلیلی مبتنی‌بر علم اجمالی به کذب یکی از اطلاق‌ها و تساقط آن‌ها و نهایتاً رجوع به اصل عملی را پیشنهاد کرده است.[۳۷]

باتوجه‌به مبانی اصولی مذکور، تطبیق آن‌ها بر محل بحث بدین صورت خواهد بود: بر مبنای دیدگاه مشهور اصولیان، که قائل به تقدیم منطوق بر مفهوم در فرض تعارض‌اند و درنتیجه، ظهور جملهٔ شرطیه در انحصار را نادیده می‌گیرند، لازم است در مقام عمل، به منطوق هریک از دو روایت ملتزم شد و از دلالت مفهومی آن‌ها صرف‌نظر شود. براین‌اساس، در فرض احراز علم به مسروقه‌بودن مال یا وجود اتهام به سرقت، معامله جایز نیست. بنابراین تنها در فرض فقدان علم به سرقت و عدم‌اتهام، صحت معامله پذیرفتنی خواهد بود.

---

۳۰. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۹۰/۳.
۳۱. طباطبایی، مفاتیح الاصول، ۷۰۲.
۳۲. خوئی، موسوعه الامام خوئی، ۲۷۱/٤٦؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۹۰/۳؛ مظفر، اصول الفقه، ١٦٤/١.
۳۳. عراقی، نهایة الأفکار، ٤٨٥/٢.
۳٤. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۰۱.
۳۵. عراقی، نهایة الافکار، ٤٨٥/٢.
۳٦. خمینی، توضیح المسائل (امام و مراجع)، ۱۰۹/۲.
۳۷. نائینی، اجود التقریرات، ٤٢٥/١.

در مقابل، بر مبنای نظر امام خمینی که اساساً دلالت جملهٔ شرطیه بر مفهوم را انکار می‌کند، از ابتدا تعارضی میان منطوق و مفهوم رخ نمی‌دهد، بلکه صرفاً باید به ظهور منطوقی روایات عمل شود. بر این مبنا، نتیجهٔ عملی تفاوتی با مبنای مشهور نخواهد داشت، هرچند تحلیل و دلیل هریک متفاوت است.

ازسوی‌دیگر، طبق تحلیل نائینی، که مبتنی‌بر علم اجمالی به کذب یکی از دو ظهور اطلاقی در مفهوم است، مفاهیم دو روایت متعارض تلقی می‌شوند و هر دو ساقط می‌شوند. درنتیجه، باید به اصول عملی مراجعه کرد که در بخش بعدی بدان می‌پردازیم.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که مبنای مختار در باب تعارض منطوق و مفهوم، تأثیری تعیین‌کننده در نتیجهٔ فقهی مسئلهٔ حاضر دارد و انتخاب هر مبنا می‌تواند به تفاوت در فتوا منجر شود.

تمامی نکاتی که نسبت به نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ» بیان شد، نسبت به نسخهٔ «اذا اَنبَأَ» نیز جاری است؛ زیرا نسبت خبردادن از مسروقه‌بودن کالا با علم به مسروقه‌بودن نیز عموم‌وخصوص مطلق است.

بنابراین درصورت صحت دو نسخهٔ «اذا اتَّهَمَ» و «اذا اَنبَأَ» نتیجهٔ دلالی دو روایت این خواهد بود که اگر علم به مسروقه‌بودن کالایی وجود داشته باشد یا متهم به سرقت باشد یا خبری از مسروقه‌بودن آن شنیده شود، معاملهٔ آن صحیح نخواهد بود. در غیر این حالات، بایستی به سایر ادله یا اصول عملیه مراجعه کرد. اما درصورتی‌که روایت اول مردود باشد، منطوق و مفهوم این روایت ثابت است و براساس آن اگر علم به مسروقه وجود داشته باشد، معامله صحیح نیست. اگر علم به مسروقه‌بودن وجود نداشته باشد، معامله صحیح خواهد بود. بنابراین معامله در بازار اتهامی صحیح است؛ زیرا در آن بازار علم به مسروقه وجود ندارد و صرفاً ظن و گمان وجود دارد.

جمع‌بندی روایات: با بررسی روایات مشخص شد که صحیحهٔ علی‌بن‌جعفر به‌دلیل تعارض نسخ، قابلیت استناد ندارد و از حجیت ساقط است. صحیحهٔ ابی‌بصیر از محل بحث خارج است. روایت آخر نیز در تعارض با روایت اول بود و در نهایت، این نتیجه به دست آمد که در فرض پذیرش نسخه‌های «اذا اتهم» و «اذا أنبا» از روایت اول فقط به منطوق هردو روایت می‌توان تمسک جُست و اگر علم به مسروقه‌بودن یا اتهام به سرقت نسبت به مالی وجود داشته باشد، معاملهٔ آن صحیح نخواهد بود. اگر فقط روایت سوم از حیث سندی صحیح باشد، مفهوم آن دلالت بر ملکیت و صحت معامله در بازار متهم به سرقت دارد.

ب. قاعده سوق: اماریت قاعدهٔ سوق بر ملکیت ثبوتاً از دو حال خارج نیست: یا خود بازار بنفسه و بالاستقلال امارهٔ بر ملکیت است یا سوق اماره بر ید است و ید اماره بر ملکیت است.

فرض اول صحیح نیست؛ زیرا مستند قاعدهٔ سوق ثبوتاً دو مورد می‌تواند باشد. اگر مستند آن سیرهٔ عقلا باشد، چنین سیره و ارتکازی ثابت‌شده نیست. اگر مستند آن روایات باشد، باز هم سوق اماره بر ملکیت

نیست؛ زیرا روایات در خصوص تذکیه و طهارت صادر شده است و دلیلی برای تسری آن به ملکیت وجود ندارد.[۳۸] در فرض دوم معیار ید خواهد بود و سوق موضوعیت ندارد. استدلال بر اماریت سوق بر ید بدین صورت است که در واقع سوق صرفاً اماره بر چیزی خواهد بود که غلبه نسبت بدان وجود دارد. در بازار مسلمانان نیز چون غلبه بر مسلمان‌بودن بایع است، نسبت به بایع مجهول‌الحال، احکام بایع مسلمان مترتب می‌شود.[۳۹] در بازار کفار نیز باتوجه‌به غلبهٔ کفار در آن ید مجهول‌الحال، ید کافر است و حکم به عدم‌تذکیه گوشت می‌شود. بنابراین تطبیق قاعدهٔ سوق در بازار اتهامی صرفاً در صورتی ممکن است که ثابت شود اغلب اموال موجود در بازار مسروقه هستند، پس اموال مجهول نیز ملحق به اموال مسروقه است و این بازار خاص، اماره بر مسروقه‌بودن اموال یا به‌تعبیری، عدم‌ملکیت فروشنده است.

بااین‌حال استدلال به قاعدهٔ سوق از دو حیث ممکن نیست. از حیث صغروی نمی‌توان بازار اتهامی را بازاری دانست که غلبه در آن بر مسروقه‌بودن کالاست، زیرا بازار اتهامی بازاری است که هرچند علم به وجود تعدادی کالای مسروقه یا حداقل یک کالا در آن وجود دارد؛ اما دلیلی بر مسروقه‌بودن اکثریت کالاهای موجود وجود ندارد؛ مثل بازار املاک که علم اجمالی به بایع‌نبودن برخی از فروشندگان قطعاً وجود ندارد اما قطعاً اکثر فروشندگان مالک حقیقی هستند. از حیث کبروی نیز ملاک‌بودن غالب در قاعدهٔ سوق مستند به ظن و گمان است و تنها درصورت امضای شارع معتبر خواهد بود اما روایات فقط نسبت به طهارت و حلیت وارد شده، پس حمل بر اغلب تنها در این دو مورد معتبر است.

لازم به ذکر است برخلاف سایر ادله که موضوع آن‌ها فروشندهٔ متهم به سرقت است؛ موضوع قاعدهٔ سوق، خود بازار است. ازاین‌رو، نیازی به استدلال بیان‌شده در ابتدای بحث برای تسری حکم فروشنده به بازار در اینجا وجود ندارد.

ج. قاعده‌ید: یکی از امارات مثبتِ ملکیت، استیلا و تسلط بر مال است که به قاعدهٔ فقهی ید شهرت یافته است.[۴۰] در محل بحث نیز فروشنده بر اموال فروشی استیلا و ید دارد و این استیلا، امارهٔ بر ملکیت اوست.

این استدلال از دو حیث کبروی، یعنی حجیت امارات و صغروی، یعنی تطبیق ید بر محل بحث و حجیت آن در فرض بازار اتهامی خدشه‌پذیر است.

---

۳۸. سیفی، مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية، ۱۸٤/۱.

۳۹. بجنوردی، القواعد الفقهية، ۱٦۰/٤.

٤۰. مصطفوی، القواعد الفقهية، ۳۱۸.

تقریر اشکال کبروی بدین صورت است که دربارهٔ ماهیت حکم ظاهری و امارات دیدگاه‌های متفاوتی بین اصولیان وجود دارد. طبق برخی از دیدگاه‌ها دلیل حجیت اماره کاشفیت آن نسبت به واقع است. توضیح اینکه، هدف جعل احکام ظاهری تحفظ بر ملاکات احکام واقعی است. در امارات مولا به‌دلیل احتمال مطابقت بیشتر یکی از احتمال‌های موجود با واقع، آن احتمال را تعبداً معتبر و حجت قلمداد کرده است.[٤١] پرسشی که در مقام مطرح می‌شود این است که آیا امارات مطلقاً معتبر هستند یا حالاتی وجود دارد که با ازبین‌رفتن احتمال مطابقت با واقع و کاشفیت اماره، حجیت آن نیز ساقط شود.

برخی از فقها حجیت امارات را درصورتی‌که ظن برخلاف آن اماره باشد ولو ظن غیرمعتبر، ساقط می‌دانند.[٤٢] در حاشیهٔ عروهٔ یکی از فقها بر این مطلب تصریح شده است که یکی از شروط عمل به هر اماره‌ای، نبود ریبه و تهمت نسبت به آن است. پس اگر نسبت به اماره‌ای اتهام یا ریبه وجود داشته باشد نمی‌توان بدان تمسک جُست.[٤٣]

درصورت پذیرش این مبانی در محل بحث نیز نمی‌توان به امارات ملکیت تمسک جُست؛ زیرا فرض این است که مکلف ظن به مسروقه‌بودن اموال دارد. به بیان دیگر، ظنِ برخلاف امارات ملکیت وجود دارد، پس نمی‌توان به آن‌ها تمسک جُست و برای اثبات ملکیت از آن‌ها استفاده کرد.

اما با فرضی که مبنای مذکور پذیرفته نشود و امارات قابل تمسک باشند، تطبیق قاعدهٔ ید بر محل بحث بررسی می‌شود. تقریر اشکال صغروی بدین صورت است که مستند اصلی قاعدهٔ ید، بنای عقلاست و روایات در بیان امضای این سیره وارد شده است. شارع نیز دخل و تصرفی در توسعه یا تضییق این بنای عقلایی نداشته است.[٤٤] پس ید امارهٔ بر ملکیت است، نه اصل تعبدی.[٤٥] از شواهد دیگری که می‌توان بر اماره‌بودن ید ذکر کرد، بیان فقیهی در یکی از فروع قاعدهٔ ید است که ید دارای شدت و ضعف است و این شدت و ضعف وابسته به میزان تصرف است و هنگام تعارض دو ید، ید شدید مقدم می‌شود.[٤٦] این کلام تنها با فرض اماره‌بودن ید سازگار است؛ زیرا در فرض تعبدی‌بودن تفاوتی میان ید شدید و ضعیف وجود نخواهد داشت. شاهد دیگر، فتاوای فقهایی است که یدِ خالی از تصرف را کافی نمی‌دانند و متفاهم عرفی

٤١. صدر، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)، ۳۲تا۳٤.
٤٢. نک: انصاری، فرائد الاصول، ۱۷۰/۱.
٤٣. سند، سند العروة الوثقی (الطهارة)، ۳٦۸/٤.
٤٤. بجنوردی، القواعد الفقهیة، ۱٤۱/۱.
٤٥. بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ۳۰۸/۳.
٤٦. فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهیة، ٤۹٦.

ید نیز نزد ایشان فردی است که استیلای او به فعلیت رسیده است و صرف تمکن بر تصرف، دلیل بر ذوالیدبودن نیست.[۴۷]

پس با اثبات اماره‌بودن ید و ابتنای آن بر بنای عقلا، ملاک و معیار تشخیص ید نیز بر عهدهٔ عقلاست.

باتوجه‌به تنوع بازارهای اتهامی درصورتی‌که در بازار مدِّنظر از دید عقلا ظن نوعی نسبت به عدم‌ملکیت شخص فروشنده و صدق عنوان اتهام بر آن وجود دارد، مثل جمعه‌بازار، نمی‌توان به اماریت ید تمسک کرد. به بیان دیگر، ید زمانی می‌تواند اماره بر ملکیت باشد که نزد عقلا ظن نوعی بر ملکیت وجود داشته باشد اما در این حالت ظن برخلافِ آن وجود دارد. اما اگر در بازار مدِّنظر ظن نوعی نسبت به ملکیت فروشندگان وجود دارد؛ مثل بازار املاک، در این حالت می‌توان با تمسک به قاعدهٔ ید، ملکیت آن‌ها را احراز کرد و معاملهٔ با ایشان صحیح خواهد بود.

اگر استدلال فوق پذیرفته نشود باز هم نمی‌توان به ید استناد کرد؛ زیرا مدرک قاعده، سیرهٔ عقلاست و سیره، دلیل لبی است. پس در فرض شک باید به قدرمتیقن آن اخذ کرد و قدرمتیقن شامل موارد متهم نمی‌شود.

همچنین اگر مستند قاعدهٔ ید لزوم حفظ نظامِ ذکرشده در روایت با تعبیر «لَو لَم یَجُز لَم یَقُم للمُسلِمینَ سوقٌ»[۴۸] باشد، باز هم نمی‌توان به ید استناد کرد؛ زیرا صغرا در محل بحث محقق نیست. توضیح اینکه، تعداد بازارهای اتهامی در مقایسه با سایر بازارها بسیار اندک است و در فرض عدم‌اثبات مالکیت در بازار اتهامی و عدم‌خریدوفروش در آن می‌توان به سایر بازارها مراجعه کرد. بنابراین، اختلالی به نظام معیشت وارد نمی‌شود.

اشکال صغروی دوم که نمی‌توان به قاعدهٔ ید در محل بحث تمسک جُست عبارت است از اینکه اگر در قاعده عنوان دیگری مثل امانت یا ید عدوانی وجود داشته باشد، نمی‌توان براساس ید حکم به ملکیت ذوالید کرد.[۴۹] یکی از شروط دلالت ید بر ملکیت این است که ید او ناشی از سبب مملِّک باشد و اگر بداند سبب ید او موارد دیگری مثل غصب یا ودیعه است، ید او اماره بر ملکیت نیست. درصورتی‌که معلوم نیست عملی شرعاً سبب ملکیت است یا شخص در حضور ما ید بر مال پیدا می‌کند نیز نمی‌توان به اماریت ید تمسک کرد.[۵۰] توضیح اینکه، این فقیه در فرض شک نسبت به تحقق سبب ملکیت قائل به عدم‌امکان تمسک به ید است و یکی از مصادیق آن نیز در کلام ایشان بیان شده است که شخص در حضور ما و همین

---

۴۷. نراقی، مستند الشیعة، ۳٤٤/۱۸؛ بجنوردی، القواعد الفقهیة، ۱۳۳/۱.

۴۸. کلینی، الکافی، ۵۸۲/۱٤.

۴۹. بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ۳۳۰/۳.

۵۰. نراقی، عوائد الایام، ۷٤۷.

لحظه ید بر مال پیدا کرده است و علم به وجود سبب شرعی ملکیت نیز وجود ندارد، پس علی‌رغم وجود ید نمی‌توان بدان تمسک کرد. یکی از پژوهشگران معاصر دلیل این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد که ملاک حجیت ید نزد عرف، ارتکاز ایشان نسبت به مالک‌بودن ذوالید است اما اگر ید صاحب عنوان دیگری باشد که غلبه در آن‌ها بر ملکیت نیست، موضوعاً از ید مالکیت خارج هستند. شاهد بر این مطلب نیز نحوهٔ تعامل عرف با این موارد است. در مقام اثبات نیز مهم‌ترین دلیلی که می‌توان برای اثبات حجیت مطلق ید بر ملکیت بیان کرد، روایت «مَنِ اسْتَوْلَی عَلَی شَیْءٍ مِنْهُ فَهُوَ لَه»[۵۱] است. اما مشکل روایت این است که مقید به استیلا شده است که مفهوم عرفی است و تعیین مصداق آن نیز بر عهدهٔ عرف گذاشته شده است. در مواردی که عنوان ید متفاوت است، عرف آن را مصداق استیلا نمی‌داند، پس روایت شامل آن‌ها نمی‌شود. نتیجه اینکه، حجیت قاعده محدود به مواردی است که حدوث ید به عناوین دیگر معلوم نباشد.[۵۲]

بنابراین استدلال به قاعدهٔ ید برای اثبات ملکیت از حیث کبروی و صغروی خدشه‌پذیر است. از حیث کبروی طبق مبانی عده‌ای که حجیت امارات را مشروط به عدم‌ظن بر خلاف می‌دانند مردود است و از حیث صغروی نیز با دو دلیل مشخص شد که تطبیق ید در محل بحث ممکن نیست.

د. اصل عملی: درصورتی‌که استدلال براساس ادله ممکن نباشد، به‌سبب معین‌کردن وظیفهٔ مکلف باید به اصل عملی یا دلیل فقاهتی مراجعه کرد.[۵۳] باتوجه‌به مفهوم بیان‌شده از بازار متهم به سرقت، مشخص شد که فرض محل بحث علم اجمالی است، پس مجرای احتیاط است.[۵٤] توضیح اینکه، خریدار در بازار اتهامی به مسروقه‌بودن اجناس تعدادی از فروشندگان قطع دارد اما اینکه اجناس کدام فروشنده مسروقه است یا خیر برای او مشکوک است. در تنجیز شبههٔ محصوره شکی نیست. اما اگر بازار اتهامی به‌گونه‌ای باشد که برخی از اطراف آن خارج از محل ابتلا باشد، علم اجمالی منجز نیست و احتیاط لازم نخواهد بود.[۵۵] ملاک ابتلا و عدم‌ابتلا نیز انگیزه بر ارتکاب عمل بیان‌شده است. به بیان دیگر، «ملاک و میزان محلِ ابتلابودن یا نبودن این است که آیا مکلف خودبه‌خود و درصورت آزادی، تحریک به ارتکاب عمل می‌شود و یا اینکه مثلاً به‌علت بُعد مسافت، ته دریابودن، ته چاه‌بودن موضوع، اصلاً تحریک به ارتکاب عمل نمی‌شود.»[۵٦]

---

۵۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۰۲/۹.
۵۲. حجت، قاعدهٔ ید مالکیت، ۷۰تا۷۱.
۵۳. مظفر، اصول الفقه، ۲۷۰/٤.
۵٤. خوئی، مصباح الاصول، ٤۰٤/۱.
۵۵. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۳٦۱.
۵٦. فاضل لنکرانی، ایضاح الکفایة، ٤۱/۵.

تشخیص ابتلا نیز بر عهدهٔ مکلف است و به نظر می‌رسد در اکثر مصادیق آن مثل جمعه‌بازار، اطراف علم اجمالی محل ابتلاست.

خریداری کالای مسروقه فی‌نفسه حرام نیست اما قبض و اقباض آن از باب تصرف در مال غیرحرام است. باتوجه‌به اینکه در اغلب قریب به اتفاق معاملات قبض و اقباض نیز صورت می‌گیرد، پس علم اجمالی به حرمت وجود دارد. به بیان دیگر، خریدار، علم اجمالی به وجود کالای مسروقه در بازار دارد و معاملهٔ آن صحیح نیست و قطعاً تصرف در کالای مسروقه نیز حرام است، لکن جنس مسروقه مردّد بین مصادیق متعددی شده است. پس بر مکلف لازم است احتیاط کند و از تصرف در تمامی اجناس آن بازار پرهیز کند.

جمع‌بندی: در جمع‌بندی روایات بیان شد که تنها به روایت سوم می‌توان در محل بحث استناد کرد و براساس آن معامله با بایع متهم، مانعی ندارد. در بررسی قاعدهٔ سوق مشخص شد این قاعده صلاحیت اثبات ملکیت یا عدم‌ملکیت را ندارد، بلکه صرفاً می‌تواند مستند در خصوص طهارت و حلیت باشد. قاعدهٔ ید نیز هرچند به‌عنوان اماره بر ملکیت شناخته می‌شود؛ اما استدلال به آن از چندین جهت مورد مناقشه واقع شد. در انتهای سه بخش روایات، قاعدهٔ سوق و قاعدهٔ ید این نتیجه به دست آمد که روایت سوم تنها دلیل در مسئله است و به‌موجب آن معامله صحیح خواهد بود. اما در فرض مسئله برخلاف مطلب بیان‌شده در ابتدای بحث، حکم جزء (یعنی بایع) را به کل (یعنی بازار اتهامی) نمی‌توان سرایت داد؛ زیرا در روایت سوم شرط صحت معامله عدم‌وجود علم قرار داده شده است اما در موضوع بازار اتهامی علم اجمالی به عدم‌ملکیت بایع وجود دارد. بنابراین، حکم متهم‌بودن یک فرد با بازار اتهامی متفاوت خواهد بود و در بازار اتهامی نمی‌توان معامله را صحیح دانست و احتیاط واجب است.

۲. ۱. ۲. حجیت قول ذی‌الید

حکم وضعیِ مطرح دیگر در محل بحث اعتبار قول ذی‌فالید در مورد طهارت و نجاست چیزی است که بر آن ید دارد. سؤال محوری این است که آیا اتهام می‌تواند اخبار ذی‌الید نسبت به طهارت و نجاست را از حجیت ساقط کند یا خیر؟ دو دیدگاه در این مسئله وجود دارد: تعداد زیادی از فقها قائل‌اند یدِ موضوع قرارداده‌شده، مطلق است و حتی شامل ید عدوانی نیز می‌شود. ازاین‌رو قول ذی‌الید مطلقاً پذیرفته است، هرچند متهم باشد.[۵۷] در مقابل گروهی گفته‌اند که عقلا به قول متهم ترتیب اثر نمی‌دهند و صحیحهٔ معاویةبن‌عمار،[۵۸] که حضرت میان متهم و غیرمتهم تفاوت می‌گذارند و حکم به عدم‌جواز شرب عصیر

۵۷. بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ۳۳۱/۳؛ مصطفوی، القواعد الفقهیة، ۱۴۱.

۵۸. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۲۹۳/۲۵.

عنبی از شخص متهم می‌دهند، تصریح به همین مطلب دارد. سایر روایات نیز در فرض همین روایت وارد شده است.[۵۹] به نظر نگارنده برخلاف کثرت قائلان دیدگاه اول، قول دوم صحیح است؛ زیرا حمل روایت معاویةبن‌عمار بر رفتار عقلا بهتر است تا آن را استثنای از موارد حجیت قول ذی‌الید[٦٠] قرار دهیم. پس اخبار ذی‌الید در بازار اتهامی حجیت ندارد.

۲. ۲. احکام تکلیفی مکلفان

پس از معیّن‌شدنِ حکم وضعی نوبت به بررسی احکام تکلیفی می‌رسد. لازم به ذکر است این نوشتار در مقام بررسی احکام تکلیفی الزامی، یعنی حرمت و وجوب است و بررسی احکام غیرالزامی مثل استحباب یا کراهت از رسالت آن خارج است.

۲. ۲. ۱. حرمت معامله

اولین حکم تکلیفیِ درخورِ بررسی در مسئلهٔ پژوهش، حرمت خریدوفروش در بازار اتهامی است. باتوجه‌به اثبات بطلان چنین معامله‌ای مبتنی‌بر عدم‌اثبات ملکیت فروشنده، باید به ادلهٔ نهی از معاملهٔ مال غیر[٦١] رجوع کرد و بررسی شود آیا در این ادله، نهی دلالت بر فساد دارد یا حرمت تکلیفی نیز برداشت‌شدنی است. مشهور فقها قائل به تفصیل در ملازمهٔ بین حکم وضعی بطلان و حکم تکلیفی حرمت شده و گفته‌اند اگر نهی ارشادی باشد دلالت بر حرمت نمی‌کند و صرفاً شرطی از شرایط معامله را بیان کرده است. اما اگر نهی مولوی باشد، معامله حرام است و طرفین مستحق عقاب هستند.[٦٢] با مراجعه به روایات مستند نهی از معاملهٔ مال غیر، مشخص می‌شود که نهی ارشادی است و مولا در مقام بیان یکی از شرایط بیع است و در این برداشت اختلافی میان فقها وجود ندارد.[٦٣] پس در محل بحث، معامله صرفاً باطل است و حرمتی وجود ندارد.

۲. ۲. ۲. حرمت تصرف در مال غیر

در حکم وضعی ملکیت این نتیجه به دست آمد که در بازار اتهامی، ملکیت فروشنده محرز نمی‌شود. پس درصورت خریدوفروش، خریدار نیز مالک نمی‌شود و تصرف هریک از فروشنده و خریدار در ثمن و مثمن، تصرف در مال غیر و بنابر اجماع فقها حرام است.[٦٤] به بیان دیگر، نفس معامله باطل است و حرام نیست اما قبض‌واقباض به‌دلیل تصرف در مال غیر حرام است.

---

۵۹. مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ۱٤٤/۱؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیة، ۱۱۵/۲؛ طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۵۳۷/۳.

٦۰. مصطفوی، القواعد الفقهیة، ۱٤۲.

٦۱. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۵٤۱/۹؛ ابن‌حیون، دعائم الاسلام، ۵۹/۲.

٦۲. آخوندخراسانی، کفایة الاصول، ۱۸۷.

٦۳. خمینی، تهذیب الاصول، ۳۳۰/۱.

٦٤. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۳۷۹/۱؛ نراقی، عواند الایام، ۵۵۹؛ خمینی، توضیح المسائل (امام و مراجع)، ۹۸۷/۲.

۲. ۳. وظایف حاکم شرع

یکی از مخاطبان احکام الهی، حاکم اسلامی است که برخی از احکام مختص به اوست. حاکم اسلامی راجع به امور اجتماعی که به جامعه مربوط است و به شخص خاصی مربوط نمی‌شود وظیفه دارد و می‌تواند در این امور دخالت کند.[۶۵] امام خمینی در پیام معروف به منشور روحانیت خطاب به طلاب و روحانیون نوشته‌اند: «هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم.»[۶۶]

بر همین اساس به نظر می‌رسد باتوجه‌به شیوع بازارهای اتهامی در شهرهای مختلف و تبدیل‌شدن این موضوع به مسئله‌ای اجتماعی، حاکم اسلامی نسبت بدان وظیفه دارد.

«قدرت بر انجام برخی از امور محدود به حکومت است و شخص بما هو شخص بر انجام آن قدرت ندارد و هر تکلیفی که قدرت همگانی بر انجام آن نباشد، بلکه قیام به آن به دولت و حکومت نیاز داشته باشد، مسئولیت و وظیفهٔ حکومت و دولت محسوب می‌شوند.»[۶۷]

با این مقدمه، دو وظیفه برای حاکم می‌توان در نظر گرفت. اولین وظیفهٔ ایشان اعلام حرمت خریدوفروش در بازار اتهامی و بطلان معاملاتِ صورت‌گرفته در آن است؛ زیرا یکی از وظایف حاکم بیان حلال و حرام و تعلیم احکام الهی به مردم است. دومین وظیفه‌ای که می‌توان برای حاکم بیان کرد جلوگیری از تشکیل چنین بازارهایی است؛ زیرا بر حاکم اسلامی جلوگیری از هرگونه منکر، ظلم و فساد لازم است[۶۸] و قطعاً باتوجه‌به بطلان معاملات و حرمت تصرف در مال غیر، معاملات انجام‌شده مصداق عناوینی مثل منکر و فساد هستند. پس بر حاکم لازم است که از تحقق این معاملات جلوگیری کند. واضح است که مقصود از حاکم اسلامی، شخص ایشان نیست، بلکه مقصود حکومت اسلامی است؛ زیرا در زمانهٔ ما وظایف حاکم اسلامی در بخش‌های مختلفی مثل قوهٔ قضائیه، نیروی انتظامی و... تقسیم شده است.[۶۹]

۳. تطبیق فقهی پژوهش

یکی از پیشنهادهای مطرح برای حل معضلات ثبتی معاملات اموال غیرمنقول، طراحی سامانهٔ ثبت اموال غیرمنقول است. در دسترس‌نبودن سامانه‌ای برای ثبت معاملات اموال غیرمنقول باعث ایجاد جرم‌های متعددی ازجمله کلاهبرداری، جعل، خیانت در امانت، زمین‌خواری و... شده و علاوه‌بر آن

---

۶۵. منتظری، دراسات في ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، ۲۵/۲.

۶۶. خمینی، صحیفهٔ امام، ۲۸۹/۲۱.

۶۷. رجبی، «مسئولیت حکومت در بلایا و بیماری‌های واگیردار»، ۱۴تا۱۵.

۶۸. رجبی، «مسئولیت حکومت در بلایا و بیماری‌های واگیردار»، ۲۲.

۶۹. منتظری، دراسات في ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، ۲۹۹/۲.

مشکلات متعددی به وجود آورده است؛ ازجمله خردشدن اراضی کشاورزی، ضعف در مدیریت بحران‌ها و بلاهای طبیعی، حجم زیاد پرونده‌های قضایی و تشدید اطالهٔ دادرسی و... .

مانع جدی ایجاد چنین سامانه‌ای، اعتبار امارات در معاملات است که معاملات خارج از سامانه را نیز معتبر می‌داند. باتوجه‌به معضلات بیان‌شده و کثرت فروش مال غیر در بازار اموال غیرمنقول به نظر می‌رسد عنوان بازار اتهامی بر بازار معاملات املاک صادق است، پس احکام بازار اتهامی شامل معاملات اموال غیرمنقول نیز می‌شود. در احکام وضعی بازار اتهامی بیان شد که به‌حکم صحیحهٔ سماعة چنین معامله‌ای صحیح خواهد بود و مانعی از تصرف در اموال وجود ندارد. علم اجمالی به وجود فروش مال غیر در محل بحث نیز منجز نیست؛ زیرا اطراف این علم اجمالی غیرمحصوره یا از محل ابتلا خارج است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که بازار متهم به سرقت به بازاری گفته می‌شود که نسبت به اجناس آن سوءظن و بدگمانی به مسروقه‌بودن کالاها وجود دارد. علم‌اجمالی خریداران به مسروقه‌بودن برخی کالاهای عرضه‌شده، مهم‌ترین ویژگی این بازار است. باتوجه‌به تعریف مذکور نرم‌افزارهای خریدوفروش اجناس مستعمل مثل نرم‌افزارهای دیوار یا شیپور هرچند عنوان سوق و بازار بر آن‌ها منطبق است، اما عنوان بازار اتهامی بر آن‌ها صادق نیست؛ زیرا در این موارد غلبه با مالکیت اشخاص است و عرفاً سوءظنی نسبت به مسروقه‌بودن اموال وجود ندارد، به‌خصوص در مواردی که شواهد دیگری نیز بر مالکیت شخص وجود دارد همانند وجود جعبهٔ تلفن همراه یا سند مالکیت خودرو.

در خصوص احکام وضعی مترتب بر این عنوان باوجودِ علم اجمالی، تمایز میان شبههٔ محصوره و غیرمحصوره تعیین‌کننده است. در بازارهای محدود مانند جمعه‌بازارها، ملکیت فروشنده ثابت نمی‌شود اما در جایی که شبهه غیرمحصوره است و برخی موارد از محل ابتلا خارج است، لزومی بر احتیاط نیست و بیع صحیح خواهد بود. همچنین قول ذوالید در این بازارها به‌دلیل اتهام موجود فاقد حجیت شرعی در اثبات طهارت یا نجاست کالاست. در بُعد احکام تکلیفی اگرچه نفس معامله حرام نیست، ولی قبض‌واقباض به‌دلیل تصرف در مال غیر حرام خواهد بود.

حاکم اسلامی نیز موظف به آگاهی‌بخشی به جامعه دربارهٔ حرمت تصرف و بطلان معاملات در چنین بازارهایی و محدودساختن و جلوگیری از تشکیل بازارهای اتهامی است.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین. کفایة الاصول. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

ابن‌حیون، نعمان‌بن‌محمد. دعائم الإسلام. به‌تحقیق آصف فیضی. قم: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. ۱۳۸۳.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی. چاپ‌نهم، ۱۴۲۸ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. کتاب المکاسب. به‌تحقیق لجنة التحقیق. قم: مجمع الفکر الإسلامی. چاپ بیست‌وهفتم، ۱۴۴۰ق.

بجنوردی، سیدحسن. القواعد الفقهیة. به‌تحقیق مهدی مهریزی. قم: الهادی. چاپ‌اول، ۱۳۷۷.

بحرالعلوم، محمدبن‌محمدتقی. بلغة الفقیه. تهران: مکتبة الصادق(ع). ۱۳۶۲.

تبریزی، جواد. دروس فی مسائل علم الاصول. قم: دار الصدیقة الشهیدة. ۱۳۸۷.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد. الصحاح. به‌تحقیق احمدعبدالغفور عطار. بیروت: دار العلم. چاپ‌اول، ۱۳۷۶ق.

حجت، جواد. قاعدهٔ ید مالکیت. تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۴۲.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. به‌تحقیق محمدرضا حسینی جلالی. قم: آل‌البیت(ع) لاحیاء التراث. چاپ‌سوم، ۱۴۱۶ق.

حلی، حسین. اصول الفقه. قم: مکتبة الفقه و الاصول المختصة. چاپ‌اول، ۱۴۳۲ق.

حمیری، عبدالله‌بن‌جعفر. قرب الإسناد. قم: آل‌البیت(ع) لاحیاء التراث. چاپ‌اول، ۱۳۷۱.

حکیم، محسن. مستمسک العروة الوثقی. قم: دار التفسیر. چاپ‌اول، ۱۳۷۴.

خمینی، روح‌الله. توضیح المسائل (امام و مراجع). گردآوری احسان اصولی و محمدحسن بنی‌هاشمی خمینی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۸۱.

خمینی، روح‌الله. تهذیب الاصول. به‌تقریر جعفر سبحانی. قم: دار الفکر. چاپ‌اول، ۱۳۸۲.

خمینی، روح‌الله. صحیفهٔ امام. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ‌پنجم، ۱۳۸۹.

خمینی، روح‌الله. المکاسب المحرمة. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ‌چهارم، ۱۳۹۲.

خوئی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا. ۱۳۷۲.

خوئی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة إحیاء آثار الامام الخوئی. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

خوئی، ابوالقاسم. مصباح الاصول. به‌تقریر محمدسرور واعظ حسینی بهسودی. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامهٔ دهخدا. تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. چاپ‌اول، ۱۳۷۲.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم. چاپ‌اول، ۱۴۱۲ق.

رجبی، محمدصادق. «واکاوی فقهی مسئولیت حکومت در بلایا و بیماری‌های واگیردار»، حکومت اسلامی. دورهٔ۲۶، ش۲، تابستان۱۴۰۰، ص۶تا۲۲.

روحانی، محمد. منتقی الاصول. به‌تقریر عبدالصاحب حکیم. قم: دفتر آیت‌الله سیدمحمد حسینی روحانی. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

سند، محمد. سند العروة الوثقی (الطهارة). قم: صحفی. چاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.

سیفی، علی‌اکبر. مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۲۵ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. بی‌جا: بی‌نا. چاپ‌چهارم، بی‌تا.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام. به‌تحقیق موسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). ۱۴۲۱ق.

صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الاصول. به‌تقریر محمود هاشمی شاهرودی. قم: موسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی. چاپ‌سوم، ۱۴۲۲ق.

صدر، محمدباقر. دروس فی علم الاصول (الحلقة الثانیة). قم: دار الهدی. چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

صدر، محمدباقر. دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة). قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر. چاپ‌چهارم، ۱۴۴۰ق.

طباطبایی حکیم، محمدسعید. مصباح المنهاج (خمس). بیروت: دار الهلال. چاپ‌اول، ۱۴۲۷ق.

طباطبایی حکیم، محمدسعید. الکافی فی اصول الفقه. بیروت :دار الهلال. چاپ‌چهارم، ۱۴۲۸ق.

طباطبایی قمی، تقی. مبانی منهاج الصالحین. نویسنده: سیدابوالقاسم خوئی. به‌تحقیق عباس حاجیانی دشتی. قم: قلم الشرق. ۱۴۲۶ق.

طباطبایی، محمدبن‌علی. مفاتیح الأصول. قم: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. چاپ‌اول، ۱۲۹۶.

طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الاحکام. به‌تصحیح حسن موسوی خرسان. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.

عراقی، ضیاءالدین. نهایة الأفکار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌سوم، ۱۴۱۷ق.

عریضی، علی‌بن‌جعفر. مسائل علی‌بن‌جعفر و مستدکاتها. قم: المؤتمر العالمی للإمام الرضا علیه السلام. چاپ‌اول، ۱۳٦۸.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة. به‌تحقیق جعفر سبحانی تبریزی. قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع). چاپ‌اول، ۱٤۲۰ق.

علیدوست، ابوالقاسم. فقه و عرف. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. چاپ‌ششم، ۱۳۹۷.

فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله. نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الامامیة. قم: کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی. ۱۳۶۱.

فاضل موحدی لنکرانی، محمد. ایضاح الکفایة. قم: نوح. چاپ‌پنجم، ۱۳۸۵.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. قم: دار الهجرة. چاپ‌دوم، ۱٤۰۹ق.

فیومی، احمدبن‌محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. بی‌جا: دار الهجرة. چاپ‌دوم، ۱۴۱۴ق.

قزوینی، علی‌بن‌اسماعیل. ینابیع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۲۴ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. قم: موسسهٔ علمی‌فرهنگی دار الحدیث. ۱۳۸۷.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۳ق.

مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. به‌تحقیق علی شیری. بیروت: دار الفکر. چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.

مصطفوی، محمدکاظم. القواعد الفقهیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌چهارم، ۱۴۲۱ق.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: موسسة النشر الاسلامی. چاپ‌پنجم، ۱۴۳۰ق.

مکارم شیرازی، ناصر. القواعد الفقهیة. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). ۱۳۷۰.

مکارم شیرازی، ناصر. انوار الفقاهة. به‌تحقیق ابراهیم بهادری. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). چاپ‌اول، ۱۳۷۷.

مکارم شیرازی، ناصر. کتاب النکاح. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). ۱۴۲۴ق.

منتظری، حسینعلی. دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة. ۱۴۰۹ق.

نائینی، محمدحسین. کتاب الصلاة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۱ق.

نائینی، محمدحسین. اجود التقریرات. قم: کتاب‌فروشی مصطفوی. چاپ‌اول، بی‌تا.

نجفی، بشیرحسین. بحوث فقهیة. نجف: دار الضیاء. چاپ‌اول، ۱۴۲۷ق.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی. عوائد الایام في بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. به‌تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۷۵.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی. مستند الشیعة فی احکام الشریعة. قم: آل‌البیت(ع) لاحیاء التراث. ۱۴۱۵ق.

Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl.* Qum: Āl al-Bayt (AS), Chāp-i Awwal, 1989/1409.

ʿAlīdūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va ʿUrf.* Tehran: Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshih-yi Islāmī. Chāp-i Shishum, 2019/1397.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Taḥrīr al-Aḥkām al-Sharʿīyah ʿalā Maẕhab al-Imāmīya.* researched by Jaʿfar Subḥānī Tabrīzī, Qum: Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Farāʾid al-ʿUṣūl.* Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Nuhum, 2007/1428.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Kitāb al-Makāsib.* researched by al-Lajna al-Taḥqīq. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Bist va Haftum, 2018/1440.

Baḥr al-ʿUlūm, Muḥammad ibn Muḥammad Taqī. *Bulghat al-Faqīh*. Tehran: Maktaba al-Ṣādiq(AS). 1984/1362.

Bujnūrdī, Sayyid Ḥasan. *al-Qawāʿid al-Fiqhīyah.* researched by Mahdī Mihrīzī, Qum: al-Hādī. Chāp-i Awwal, 1958/1377.

Dihkhudā, ʿAlī Akbar. *Lughat Nāmih Dihkhudā*. Tehran: Mūʾassisah-yi Intishārāt va Chāp University of Tehran, Chāp-i Awwal, 1993/1372.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *Naḍd al-Qawāʿid al-Fiqhīyah ʿalā Madhdhhab al-Imāmīyah*. Qum: Kitābkhānah-yi ʿUmūmī Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī. Najafī 1983/1361.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʿAyn*. Qum: Qum: Dār al-Hijra. Chāp-i Duwwum. 1989/1409.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfiʿī.* S.l: Dār al-Hijrah, Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Fāżil Muwaḥidī Lankarānī, Muḥammad. *Īḍāḥ al-Kifāya.* Qum: Nūḥ. Chāp-i Panjum, 2007/1385.

Ḥakīm, Muḥsin. *Mustamsak al-ʿUrwa al-Wuthqā*. Qum: Dār al-Tafsīr. Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Ḥillī, Ḥusayn. *Uṣūl al-Fiqh.* Qum: Maktaba al-Fiqh wa al-Uṣūl al-Mukhtaṣa. Chāp-i Awwal, 2011/1432.

Ḥimyarī, ʿAbd Allāh ibn Jaʿfar. *Qurb al-Asnād*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyāʾ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 1993/1371.

Ḥujat, Javād. *Qāʿidih-yi Yad Mālikīyat*. Tehran: University of Tehran, 1963/1342.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʿa ilā Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʿa.* researched by Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyāʾal-Tūrāth. Chāp-i Sivum, 1995/1416.

Ibn Ḥayyūn, Nuʿmān ibn Muḥammad. *Daʿāʾim al-Islām*. researched by Āṣif Fiyḍī, Qum: Dār al-Maʿārif, Āl al-Bayt(AS) Iḥyāʾ al-Tūrāth, 2005/1383.

ʿIrāqī, Żīyāʾal-Dīn. *Nihāya al-Afkār.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 1996/1417.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ*. Ed. Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭār, Beirut: Dār al-ʿIlm, Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Mausūʿat al-Imām al-Khūʾī.* Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾ Āṯār al-Imām al-Khūʾī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl.* Muqarr Muḥammad Surūr Wāʿiẓ Ḥusaynī Bihsūdī. Qum: Mūʾassisa

Iḥyā᾽ Āṯār al-Imām al-Khū᾽ī. Chāp-i Awwal. 2001/1422.

Khū᾽ī, Abū al-Qāsim. *Mu'jam al-Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. S.l: s.n. 1994/1372.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *al-Makāsib al-Muḥarramah*. Tehran: Mū᾽assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Chāhārum, 1972/1392.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Ṣaḥīfah-yi Imām*. Tehran: Mū᾽assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Panjum, 2011/1389.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Tahdhīb al-Uṣūl*. researched by Ja'far Subḥānī, Qum: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1963/1382.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Tawḍīḥ al-Masā᾽il*(Imām va Marāji'). Girdāvarī Iḥsān Uṣūlī va Muḥammad Ḥasan Banī Hāshmī Khumaynī. Qum: Mū᾽assisah al-Nashr al-Islāmī, 2003/1381.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Qum: Mū᾽assisah-yi 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth, 1967/1387.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā᾽ al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Duwwum, 1983/1403.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. Qum: Madrisa al-Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib (AS). 1951/1370.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Anwār al-Faqāhah*.. researched by Ibrāhīm Bahādurī, Qum: Madrisah-yi Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib. 1998/1377.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Kitāb-i al-Nikāḥ*. Qum: Madrisah-yi Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib, 2003/1424.

Muntaẓirī. Ḥusayn 'Alī. *Dirāsāt fī Walāya al-Faqīh wa Fiqh al-Dawla al-Islāmīyya*. Qum: al-Markaz al-'Ālamī li-l-Dirāsāt al-Islāmīyya. 1989/1409.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. researched by 'Alī Shīrī, Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Muṣṭafāwī, Muḥammad Kāẓim. *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. Qum: Mū᾽assisah al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Chāhārum, 2000/1421.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mū᾽assisah al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Panjum, 2009/1430.

Nā᾽īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Ajwad al-Taqrīrāt*. Qum: Kitābfurūshī Muṣṭafāvī, Chāp-i Awwal. S.d.

Nā᾽īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Kitāb al-Ṣalāt*. Qum: Mū᾽assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Najafī, Bashīr Ḥusayn. *Buḥūth Fiqhīyah*. Najaf: Dār al-Ḍīyā᾽, Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *'Awā᾽id al-Ayām fī Bayān Qawā᾽id al-Aḥkām wa Muhimāt Masā᾽il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. researched by Markaz al-Ibḥāth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyya. Qum: Mū᾽assisa Nashr

Islāmī. 1997/1375.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mustanad al-Shīʿa fī al-Aḥkām al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt (AS) li-Iḥyāʾ al-Tūrāth, 1995/1415.

Qazwīnī, ʿAlī Ismāʿīl. *Yanābīʿ al-Aḥkām fī Maʿrifa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāẓ al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Rajabī, Muḥammad Ṣādiq. " Vākāvī Fiqhī Masʾūlīyat Ḥukumat dar Balāyā va Bīmārī-hā-yi Vāgīrdār". *Ḥukumat Islāmī*. Durih-yi 26, no. 2 (summer 2022/1400): 6-22.

Rūḥānī, Muḥammad. *Muntaqī al-Uṣūl*. Bi Qalam Sayyid ʿAbd al-Ṣāḥib Ḥakīm. Qum: Daftar-i Āyat Allāh Sayyid Muḥammad Ḥusaynī Rūḥānī, Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ʿIlm al-Uṣūl*. bi Taqrīr Maḥmūd. Hāshimī Shāhrūdī, Qum: Mūʾassisa Dāyrah al-Maʿārif-i al-Fiqh-i al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 2001/1422.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fī ʿIlm al-Uṣūl (al-Ḥalqa al-Thālitha)*. Qum: Markaz al-Ibḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣuṣīya li-l-Shahīd al-Ṣadr. Chāp-i Chāhārum, 2018/1440.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fī ʿIlm al-Uṣūl (al-Ḥalqa al-Thāniya)*. Qum: Dār al-Hudā. Chāp-i Awwal. 2001/1422.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. researched by Mūʾassisa Dāyra al-Maʿārif Fiqh Islāmī bar Maẕhab Ahl-i Bayt(AS). Qum: Mūʾassisa Dāyra al-Maʿārif Fiqh Islāmī bar Maẕhab Ahl-i Bayt(AS). 2000/1421.

Sanad, Muḥammad. *Sanad al-ʿUrwa al-Wuthqā (al-Ṭahāra)*. Qum: Ṣuḥufī, Chāp-i Awwal, 1994/1415.

Sayfī, ʿAlī Akbar. *Mabānī al-Fiqh al-Faʿāl fī al-Qawāʿid al-Fiqhīyah al-Asāsīya.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *al-Rawḍa al-Bahīya fī Sharḥ al-Lumʿah al-Dimashqīyah.* s.l. s.n. Chāp-i Chāhārum. s.d.

Ṭabāṭabāyī Qumī, Taqī. *Mabānī Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Qalam al-Sharq. 2005/1426.

Ṭabāṭabāyī Ḥakīm, Muḥammad Saʿīd. *al-Kāfī fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Hilāl, Chāp-i Chāhārum, 2007/1428.

Ṭabāṭabāyī Ḥakīm, Muḥammad Saʿīd. *Miṣbāḥ al-Minhāj (Khums).* Beirut: Dār al-Hilāl. Chāp-i Awwal. 2006/1427.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ibn ʻAlī. *Mafātīḥ al-Uṣūl.* Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyāʾ al-Tūrāth. Chāp-i Awwal, 1878/1296.

Tabrīzī, Javād. *Durūs fī Masāʾil ʿIlma al-Uṣūl.* Qum: Dār al- Ṣidīqa al-Shahīda. 2009/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām.* Ed. Ḥasan Mūsawī Kharsān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

ʿUrayzī, ʿAlī ibn Jaʿfar. *Masāʾil ʿAlī ibn Jaʿfar wa Mustadrakātuhā* . Qum: al-Mūʾtamar al-ʿĀlamī li-al-Imām Riḍā(AS). Chāp-i Awwal. 1990/1368.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.113-132

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 01-05-2024 Revise Date: 27-05-2024 Accept Date: 11-06-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2024.87798.1773 Article type: Original

A Different Perspective on Attached Accretions to Property under the *Khiyār al-Taflīs* (Right of Rescission upon Bankruptcy)

Dr. Mohammad Hassan Haeri **(Corresponding Author)**, Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: haeri-m@um.ac.ir

Khadijeh Ahmadnejad , M.A. Graduate, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

The *khiyār al-taflīs* (right of rescission upon bankruptcy) is a practical issue in transactional jurisprudence and has therefore received considerable attention from jurists. The prevailing view among jurists is that detached increases belong to the *mufallis* (insolvent debtor). However, four positions have emerged regarding whether an attached increase follows the aforementioned property: some maintain that an attached increase follows it unconditionally; others maintain that the increase comes into existence while the property belongs to the *mufallis*; some do not recognize the *khiyār*; and a fourth group adopt a qualified position. The present study, conducted using a descriptive-analytical method, concludes that the evidence for the prevailing view (that an attached increase follows the property) is untenable. However, the evidence for the less widely held view that the *khiyār al-taflīs* is extinguished is more defensible on several grounds.

Keywords: *khiyār al-taflīs* (right of rescission upon bankruptcy); *ghurama'* (creditors); *mufallis* (insolvent debtor); *namā-yi muttaṣil* (attached increase); *namā-yi munfaṣil* (detached increase).

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۳۲ - ۱۱۳

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2024.87798.1773

نگرشی متفاوت در نمای متصل عین مال در خیار تفلیس

دکتر محمدحسن حائری(نویسنده مسئول)

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ، ایران

Email: haeri-m@um.ac.ir

خدیجه احمدنژاد

دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

خیار تفلیس ازجمله مسائل مورد ابتلا در فقه معاملات است و بدین سبب مورد اهتمام فقها قرار گرفته است. دیدگاه عموم فقیهان در خصوص نمای منفصل، مالکیت شخص مفلّس است؛ اما در خصوص تبعیت نمای متصلِ عین مزبور، چهار دیدگاه شکل گرفته است؛ برخی نمای متصل را مطلقاً تابع دانسته، جمعی معتقدند نما در ملک مفلس ایجاد شده و برخی خیار را ثابت ندانسته و برخی دیگر قائل به تفصیل شده‌اند. در این نوشتار که با روش توصیفی‌تحلیلی انجام شده است نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که ادلهٔ دیدگاه مشهور مبنی‌برتبعیت نمای متصل از عین، قابل دفاع نیست و ادلهٔ دیدگاه غیرمشهور مبنی‌بر سقوط خیار تفلیس بنابر دلایلی بیشتر قابل دفاع است.

واژگان کلیدی: خیار تفلیس، غرما، مفلّس، نمای متصل، نمای منفصل.

مقدمه

خیار تفلیس، حق فسخ و بازگرداندن عین مال است توسط بایع، درصورتی‌که برای مشتری به‌دلیل افلاس، حکم تفلیس صادر شده باشد. از منظر فقه[۱] و نیز قانون مدنی ایران[۲] درصورتی‌که عین مبیع باقی باشد، فروشنده حق دارد بدون اینکه برای استیفای دین خود (ثمن مال فروخته‌شده) در کنار سایر غرما قرار گیرد، عین مال خود را با فسخ معامله مسترد کند و سایر غرما هم حق اعتراض ندارند، حتی درصورتی‌که بقیهٔ مال مفلّس پاسخ‌گوی همهٔ طلب آن‌ها نباشد.[۳]

منافع عین فروخته‌شده از زمان عقد تا زمان فسخ به مشتری (مفلّس) تعلق دارد. در این مسئله میان فقها اختلافی نیست، زیرا به‌مجرد عقد، عین در ملک وی داخل می‌شود و درنتیجه، منافع آن تا زمان فسخ، ملک مالک عین است که همان مشتری (مفلّس) است.[٤]

نمای منفصلِ عین فروخته‌شده که بعد از عقد و قبل از زمان فسخ حاصل شده است مانند نتاج و گوساله و بره و بزغالهٔ دام نیز بدون تردید در ملک مشتری خواهد بود؛ زیرا این نمائات همگی در ملک وی حاصل شده است و نیز ارتباط و تعلقی ندارد به عینی که با فسخ به بایع باز می‌گردد.[٥]

محل اختلاف در این مسئله در دو دسته از نمائات و اضافات و احیاناً تغییراتی است که در عین مبیع حاصل شده است: دستهٔ اول، نمائات متصل است که در خود عین حاصل شده است؛ مانند چاقی حیوان و رشد درختان. دستهٔ دوم، تغییراتی که شباهتی به نمائات متصل ندارد، بلکه تغییرات و اضافاتی است که ازسوی مشتری صورت گرفته است؛ مثل اینکه نخ به پارچه تبدیل شده باشد یا آرد را به نان تبدیل کرده باشد یا چوب و آهن را با اعمالی که روی آن‌ها انجام داده به ابزارآلات دیگری تغییر داده باشد و احیاناً موجب تغییراتی در قیمت آن‌ها شده باشد. البته این مورد محور بحث نیست و پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد.

در خصوص پیشینهٔ موضوع باید گفت: باتوجه‌به اینکه در زمینهٔ خیار تفلیس مقالاتی نوشته شد که عبارت‌اند از: «خیار تفلیس و حقوق طلبکاران در ورشکستگی»،[٦] «بررسی مبانی و شرایط اِعمال خیار

---

۱. نک: طوسی، الخلاف، ۲۶۵/۳؛ ابن‌زهره، غنیة النزوع، ۲۴۸؛ ابن‌ادریس، السرائر، ۵۴/۲؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ۴۴۳/۵؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ١٤٦/٢؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ۲۶۰/۵تا۲۶۱؛ صمیری، غایة المرام، ۱۶۵/۲؛ محقق سبزواری، کفایة الاحکام، ۵۷۳/۱.

۲. در مادهٔ ۳۸۰ ق.م آمده است: «درصورتی‌که مشتری مفلّس شود و عین مبیع نزد او موجود باشد، بایع حق استرداد آن را دارد و اگر مبیع هنوز تسلیم نشده باشد، می‌تواند از تسلیم آن امتناع کند.»

۳. خمینی، تحریر الوسیله، ۲۲/۲.

٤. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ٢١٤/١٤.

٥. نک: طوسی، المبسوط، ۲۵۲/۲؛ محقق حلی، شرائع الإسلام، ۷۹/۲؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۰۳/٤؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۵۲/۱۳؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۲۳/۲.

٦. طالب احمدی، «خیار تفلیس و حقوق طلبکاران در ورشکستگی»، ۱۶۹تا۱۸۶.

تفلیس»[۷] و «خیار تفلیس و مقایسهٔ آن با شرط حفظ مالکیت در حقوق فرانسه»،[۸] اما برجستگی این جستار عبارت است از اینکه تاکنون پژوهش مستقیمی در خصوص نمای متصل عین مال در خیار تفلیس صورت نگرفته است. از سویی نگاه متفاوت نویسندگان این است که از دیدگاه خلاف مشهور دفاع شد.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی

أ. مفلّس: «مفلّس» و «مُفلِس» از مادهٔ فَلس است و به پول سیاه و بی‌ارزش «فَلس» می‌گویند. «مفلّس»، اسم مفعول از باب تفلیس است و جمع آن اَفلُس، به مقدار کمتر و فلوس به مقدار بیشتری به کار رفته است. در واقع، حاکم به‌دلیل نداشتن دارایی و پول، فرد را ورشکسته می‌داند. «مُفلِس» اسم فاعل از باب اِفعال است؛ یعنی کسی که گرفتار افلاس و بی‌پولی شده است و دراهم جایشان را به فلوس و پول‌های کم‌ارزش داده‌اند.[۹] در کتب فقهی، مُفلِس ناظر بر معنای لغوی است و در اصطلاح، مُفلِس کسی است که خوبیِ مال او از بین رفته است و آنچه برای او باقی مانده، پول سیاه و کم‌ارزش است.[۱۰] مُفلِس ازنظرِ مفهوم شرعی کسی است که دیون بر ذمهٔ او ثابت شده است اما دارایی او برای پرداخت آن کافی نیست.[۱۱]

ب. حجر: «حجر» (با فتح) در لغت، به‌معنای منع و احاطه بر چیزی است و مصدر آن «حَجَر» است که قاضی شخص را از تصرف در اموالش منع می‌کند.[۱۲] در حدیث عایشه و ابن‌زبیر آمده است که قاضی، صغیر و سفیه را از تصرف در اموالش منع کرده است.

حجر درصورتی‌که با ضمه و کسره به کار رود، به‌معنای حرام است. خداوند تعالیٰ فرمود: «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَحْجُورًا؛[۱۳] روزی که فرشتگان را می‌بینند، آن روز برای گناهکاران مژده‌ای نیست و (فرشتگان به مجرمان) می‌گویند: بهشت برای شما حرام و ممنوع است.»[۱٤]

حجر در معنای اصطلاحی با معنای لغوی ارتباط دارد و مراد از حجر نزد فقها، منع از تصرفات مالی است.[۱۵]

ج. غرما: «غرما»، جمع غریم و «غریم» در لغت، به‌معنای طلبکار و بدهکار است که حروف اصلی

---

۷. السان، «بررسی مبانی و شرایط اعمال خیار تفلیس»، ۲۹تا۵۰.
۸. کلهر، عراقی، «خیار تفلیس و مقایسهٔ آن با شرط حفظ مالکیت در حقوق فرانسه»، ۷۵تا۹۸.
۹. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۶۵/۶؛ فراهیدی، العین، ۲۶۰/۷.
۱۰. طوسی، المبسوط، ۲۵۰/۲؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ۱۴۲/۲.
۱۱. طوسی، المبسوط، ۲۵۰/۲.
۱۲. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۳۸/۲.
۱۳. فرقان: ۲۲.
۱٤. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۶۷/۴.
۱۵. طوسی، المبسوط، ۲۸۱/۲؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۱۴/۲.

آن «غُرْمْ» است. «غُرْمْ» به‌معنای دین است و به کسی که دینی بر عهده دارد «غارم» می‌گویند؛ یعنی مرد بدهکار.[۱۶] به کسی که خسارت ببیند، «غَرِم» می‌گویند و به‌طرف مقابل که بدهکار است، «غُرَما» می‌گویند. خداوند تعالیٰ می‌گوید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.»[۱۷] «غارمین»، یعنی کسانی که بر آن‌ها دینی است و نمی‌توانند آن را پرداخت کنند.[۱۸] به نظر می‌رسد در اصطلاح نیز «غریم» اغلب به‌معنای لغوی به کار رفته است. بنابراین، «غارم» و «غرما» هم به‌معنای طلبکار و هم به‌معنای بدهکار آمده است.

د. نمای متصل: «نماء» در لغت؛ یعنی زیادت که از «ینمو، نمواً» گرفته شده است.[۱۹] در اصطلاح، «زیادت» به نما تعبیر شده است و زیادت متصل آن است که از اصل متولد می‌شود؛ مانند چاقی گوسفند یا پشم آن که هنوز چیده نشده است. فقها در موارد متعددی از فقه به نمای متصل پرداخته‌اند.[۲۰]

ه. نمای منفصل: آنچه در کلام فقها بیان شده است عبارت است از اینکه نمای منفصل زیادتی است که قابل جداشدن از مالِ مدِّنظر باشد؛ مانند میوهٔ درخت.[۲۱]

۲. حکم نمائات متصل

در خصوص نمائات متصل، به‌دلیل عدم‌وجود نصّ و استناد به قواعد و اصول اختلاف‌نظر وجود دارد و می‌توان به چهار دیدگاه اشاره کرد:

۲. ۱. دیدگاه اول: تابع اصل‌بودنِ نمای متصل مطلقاً

مطابق دیدگاه اول، این نمائات تابع اصل مبیع هستند؛ یعنی همان‌طور که بایع حق رجوع به عین مال خود را دارد، این حق نسبت به این دسته از نمائات نیز برخلاف نمائات منفصل ثابت است و این نمائات به‌تبع نیز به وی باز می‌گردد. شیخ طوسی در المبسوط این دیدگاه را برگزیده و اظهار داشته است: درصورتی‌که عین دارای زیادی متصل مانند چاقی، بزرگ‌شدن و... باشد، بایع حق رجوع در عین دارد و زیاده هم برخلاف زیادی منفصل تابع اصل خواهد بود.[۲۲]

---

۱۶. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۳۶/۱۲.
۱۷. توبه: ۶۰.
۱۸. حمیری، شمس العلوم، ۴۹۳۸/۸.
۱۹. فراهیدی، العین، ۳۸۴/۸.
۲۰. نک: المبسوط، ۲۵۲/۲.
۲۱. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۰۲/۴.
۲۲. طوسی، المبسوط، ۲۵۲/۲.

چنان‌که مشاهده می‌شود شیخ در این میان به دو مطلب اساسی پرداخته است: ۱. نسبت به عین، حق فسخ دارد و این زیاده مانع از فسخ معامله نسبت به عین نمی‌شود؛ ۲. درصورت فسخ، نمای متصل نیز تابع عین است.

ابن‌براج[۲۳] و علامه در قواعد[۲٤] نیز در این دیدگاه از شیخ طوسی پیروی کرده‌اند و برای آن این‌گونه استدلال کرده‌اند که: این زیاده صفتی محض است و ربطی به عمل و فعل مفلّس ندارد، پس مال او محسوب نمی‌شود و نیز در این صورت وجود عین مال، صادق است، پس بایع حق رجوع دارد.

صاحب حدائق اظهار داشته است: دلیل اختلاف و تعداد احتمالات در مسئله، خالی‌بودن مسئله از نصوص و روایات است. وی دیدگاه اول را با عبارت «لا یبعد» برگزیده است و برای آن به اطلاق نصوصی که در اصل مسئلهٔ خیار تفلیس وارد شده است استناد کرده است. در این مورد صاحب حدائق نصوصی را ذکر کرده است که اغلب آن‌ها مربوط به موردی است که مشتری وفات کرده باشد،[۲۵] به‌جز صحیحهٔ عمربن‌یزید.[۲٦] در بیان این روایت آمده است: از امام کاظم(ع) دربارهٔ مردی پرسیدم که بدهکار شده است و در میان اموال او عین مال یکی از طلبکاران موجود است؟ امام(ع) فرمود: غرما در این عین با صاحب (قبلی) آن سهیم نخواهند بود.

روایت دوم صحیحهٔ جمیل است[۲۷] که امام صادق(ع) دربارهٔ مردی که کالای خود را به دیگری فروخته و مشتری آن را قبض کرده اما ثمن را نپرداخته، سپس مشتری از دنیا رفته است، درحالی‌که عین مال در اموال او موجود است، فرمود: اگر عین کالا موجود باشد به صاحب آن باز می‌گردد و غرما با او در آن سهیم نخواهند بود. البته برخی اشکال کرده‌اند که روایت مربوط به فوت مدیون است، نه افلاس و حجر او.[۲۸]

---

۲۳. ابن‌براج به‌نقل از بحرانی، حدائق الناضرة، ۴۰۲/۲۰. با استقرایی که صورت گرفت در المهذّب و جواهر الفقه مطلبی مشاهده نشد، هرچند ممکن است مضمون آن از بعضی ازعبارات ابن‌براج استفاده شود. نک: ابن‌براج، المهذّب، ۳۷۳/۱.

۲٤. علامه حلی، قواعد الأحکام، ۱۵۰/۲.

۲۵. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۲۰/ ۴۰۳.

۲٦. عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ حَمَّادِبْنِ‌عِيسَى عَنْ عُمَرَبْنِ‌يَزِيدَ عَنْ أَبِي‌الْحَسَنِ(ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَرْكَبُهُ الدَّيْنُ فَيُوجَدُ مَتَاعُ رَجُلٍ عِنْدَهُ بِعَيْنِهِ قَالَ «لاَ يُحَاصَّهُ الْغُرَمَاءُ.» طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۹۳/۶؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۴۱۴/۱۸.

۲۷. مُحَمَّدُبْنُ‌يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ‌إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ‌أَبِي‌عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ(ع): «فِي رَجُلٍ بَاعَ مَتَاعاً مِنْ رَجُلٍ فَقَبَضَ الْمُشْتَرِي الْمَتَاعَ وَ لَمْ يَدْفَعِ الثَّمَنَ ثُمَّ مَاتَ الْمُشْتَرِي وَ الْمَتَاعُ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْمَتَاعُ قَائِماً بِعَيْنِهِ رُدَّ إِلَى صَاحِبِ الْمَتَاعِ وَ قَالَ لَيْسَ لِلْغُرَمَاءِ أَنْ يُحَاصُّوه.» طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۶۶/۹؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه، ۴۱۴/۱۸.

۲۸. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۴۴/۱۳.

اما از عبارت شهید در مسالک[۲۹] کاملاً استفاده می‌شود که مرگ هم به‌منزلهٔ حجر است؛ یعنی این حکم در خصوص حجر را مفروغ‌عنه گرفتند و حتی به برخی نسبت داده‌اند که اصلاً حکم مختص محجورعلیه است که البته اطلاق نص، این اختصاص را نفی می‌کند.

تقریر استدلال صاحب حدائق و سایر طرف‌داران دیدگاه اول به این روایات بدین‌گونه است: در این روایات آمده است درصورتی‌که عین کالا (متاع) موجود (قائم) باشد بایع حق فسخ و رجوع به عین مال خود را دارد و در فرض مسئله، یعنی موردی که عین دارای نمای متصل باشد، وجود عین مال صادق است، پس اطلاق این روایات آن را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا اگر نظر امام(ع) تنها صورتی بود که عین مال هیچ تغییری نکرده باشد لازم بود قید را ذکر می‌فرمود، درحالی‌که باوجود امکان قید، امام به‌طور مطلق حکم را مطرح کرده است. نتیجه می‌گیریم که مقتضای اطلاق این نص و نصوص مشابه پیش‌گفته درصورت وجود نمای متصل نیز این حکم (حق فسخ) ثابت است.[۳۰]

برخی اشکالی را مطرح کرده‌اند و فرض مورد بحث ما را (نمای متصل) نیز در بر می‌گیرد. بدین‌صورت که، از روایات، خیار بایع استفاده نمی‌شود؛ یعنی مضمون روایت این نیست که بایع مخیّر است میان اخذ عین و در کنار غرما قرارگرفتن، بلکه روایات تنها دلالت دارد بر اخذ عین. بنابراین از آن‌ها رخصت استفاده نمی‌شود، زیرا ممکن است غرما راضی به مشارکت با بایع نباشند.[۳۱]

این در حالی است که نظر محققانی چون شهید ثانی و مقدس اردبیلی این است که رجوع بایع به نحو جواز است؛ یعنی حق دارد به عین رجوع کند یا در کنار سایر غرما قرار گیرد، پس اخذ عینی واجب متعیّن نیست.[۳۲] اما چنان‌که اشاره شد صاحب حدائق ظاهر امر را تعیّن و وجوب اخذ می‌داند.

به نظر می‌رسد این اشکال صاحب حدائق وارد نیست و حق با محققانی چون مقدس اردبیلی است؛ زیرا وجوب اخذ عین با قواعد حاکم بر معاملات سازگار نیست، بدین جهت که معامله‌ای انجام شده و به‌صورت قطعی هم صورت گرفته است، هرچند بعداً به‌دلیل افلاس و حکم حجر مشتری حقی برای بایع نسبت به عین و فسخ معامله به‌دلیل نص ایجاد شده است؛ یعنی می‌تواند معاملهٔ انجام‌شده را فسخ کند و درنتیجه عین به او باز گردد؛ اما اگر رجوع را انتخاب نکرد چه دلیلی وجود دارد که عین متصل‌شده به مشتری بدون سبب شرعی یا عقلایی به مالک قبلی باز گردد تا او ملزم به اخذ آن باشد؟

بنابراین، حداکثر درصورت پذیرش دلالت نصوص مذکور، آنچه ثابت می‌شود تخییر بایع است میان

---

۲۹. شهید ثانی، مسالک الافهام، ۹۹/۴.

۳۰. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۴۰۳/۲۰.

۳۱. نک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ۳۹۶/۲۰.

۳۲. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۵۱۱/۳؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۲۴۹/۹تا۲۵۰.

«فسخ معامله و دریافت عین مال خویش» یا «امضای معامله و قرارگرفتن در کنار سایر غرما».

از فقیهان معاصر[۳۳] تا آنجا که بررسی شد اصفهانی و امام خمینی و موسوی سبزواری نیز دیدگاه اول را برگزیده و اظهار داشته‌اند که هرگاه در عین مبیع یا مقروض زیادی متصل حاصل شود مانند چاقی، تابع اصل خواهد بود و بایع یا مقرض حق رجوع به عین به‌همراه این زیاده را دارد.

۲. ۲. دیدگاه دوم: نما در ملک مفلس

دیدگاه دوم در مسئله، عدم‌تبعیت نمای متصل از عین مبیع و دیدگاه مختار ابن‌جنید است. وی معتقد است درصورت وجود نمای متصل، قیمت نما از بایع اخذ و به غرما پرداخت می‌شود.[۳٤]

علامه نیز در مختلف این دیدگاه را برگزیده و برای آن چنین استدلال کرده است: از یک‌سو، اصل و قاعده این است که بایع نسبت به عین هیچ حقی ندارد و از دیگر سو، روایات معتبر بر وجود حق فروشنده نسبت به عین دلالت دارد. لذا نسبت به عین، اصل کنار گذاشته می‌شود و اما نسبت به مالک اگر نما تابع عین نباشد هیچ‌گونه ضرری متوجه نیست؛ یعنی درصورتی‌که عینی را دریافت کند و قیمت نمای مازاد بر عین را به مفلّس و غرما بپردازد به‌هیچ‌وجه بر او ضرری وارد نمی‌شود. از این گذشته زیاده ملک مفلّس است، چون در ملک او حاصل شده است؛ بنابراین به‌طور مجانی از ملک او خارج نمی‌شود. این زیاده نیز عین مال غیر (بایع) نیست، بلکه چیزی زائد بر آن است، پس او حق اخذ آن را ندارد. اینکه حکم به جواز اخذ آن در برابر قیمت کردیم به‌دلیل جمع بین مصالح است؛ یعنی اخذ عینی که بدون اخذ زائد امکان ندارد، پس برای رعایت مصلحت بایع حکم می‌شود به جواز اخذ عین با زیاده و برای رعایت حق مفلّس و غرما نیز حکم می‌شود به لزوم دفع قیمت زیاده ازسوی بایع به آن‌ها.[۳۵]

۲. ۳. دیدگاه سوم: عدم‌جواز رجوع نسبت به عین (عدم‌ثبوت خیار)

دیدگاه سوم، نظر علامه در تذکره است. علامه در تذکره عدم‌جواز رجوع در عین را تقریب کرده و قیدی نیز ذکر نکرده است.[۳٦] ظاهر این اطلاق این است که درصورت وجود نمای متصل، بایع حتی درصورت ردّ قیمت زیاده هم حق رجوع نسبت به عین را ندارد. هرچند برای دیدگاه سوم استدلال شایان توجهی ذکر نشده است، اما می‌توان برای آن به اموری استدلال کرد که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

---

۳۳. اصفهانی، وسیلة النجاة، ۱۰۸/۲؛ خمینی، تحریر الوسیله، ۲۱/۲؛ موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ۱۶۶/۲۱تا۱۶۷.

۳٤. علامه حلی، مختلف الشیعه، ۴۴۷/۵.

۳۵. علامه حلی، مختلف الشیعه، ۴۴۷/۵.

۳٦. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۱۲۰/۱۴.

برخی از محققان چون محقق در شرائع[۳۷] و ظاهر شهید در مسالک[۳۸] تنها به نقل اقوال در مسئله بسنده کرده و دیدگاهی را اختیار نکرده‌اند. نظر برخی از محققان این است که دلیل این توقف در اظهارنظر فقدان نص در مسئله و تعارض تعلیلاتی است که در مسئله وجود دارد.[۳۹]

شهید اول نیز در خصوص نمای متصل قائل به عدم‌ثبوت خیار به‌طورکلی است.[۴۰]

۲. ٤. دیدگاه چهارم: تفصیل در کمیت

این دیدگاه نظر برخی از معاصران است. در این دیدگاه بین نمای متصل اندک (عرفاً) و غیراندک تفصیل داده شده است. با این بیان که، اگر زیادی متصل عرفاً اندک باشد (به‌گونه‌ای که عرف آن را نادیده می‌گیرد) این نما تابع اصل و متعلق به بایع است که معامله را فسخ کرده است اما اگر نمای متصل زیاد باشد، به‌گونه‌ای که بر این مال عنوان مال فروشنده با مقداری اضافه صدق کند، مقدار زائد ملک مشتری و در فرض قرض، ملک مقترض است که باید به‌گونه‌ای مصالحه کنند.[۴۱]

۳. بررسی ادلهٔ دیدگاه‌ها

بررسی دیدگاه اول: چنان‌که اشاره شد به‌طور خلاصه استدلال این بود که این زیاده، صفتی محض است و به عمل مفلّس ربطی ندارد، پس مال او محسوب نمی‌شود. وجود عین مال هم صادق است، پس بایع هم حق رجوع دارد و هم نما ملک اوست.

به نظر می‌رسد هر دو ادعا مخدوش است؛ زیرا چنان‌که به‌طور مستدل خواهد آمد اولاً بقای عین محرز نیست؛ زیرا باوجود اضافه‌شدن نمای متصل عین تغییر کرده و عین قبلی محسوب نمی‌شود؛ ثانیاً این بیان که زیاده، صفتی محض است و ربطی به مشتری ندارد پذیرفتنی نیست، زیرا این زیادی عرفاً و شرعاً مال است که درصورت معاوضهٔ مقابل آن، مال قرار می‌گیرد و این مال در ملک مشتری (مفلّس) حاصل شده است؛ یعنی نما مال مشتری است، چگونه به خود او تعلّق نمی‌گیرد و متعلّق به فروشنده است که در زمان حصول نما هیچ رابطه‌ای با عین نداشته است. اطلاق نصوص هم که مورد استناد صاحب حدائق[۴۲] قرار گرفته است محرز نیست؛ زیرا این اطلاق متفرع است بر احراز بقا و قائم‌بودن عین و اشاره شد که این مبنا حداقل محل تردید و شک است، پس اطلاقِ مبتنی‌بر آن هم مشکوک است و استنادشدنی نخواهد بود.

---

۳۷. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۷۹/۲.

۳۸. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۳۰/٤.

۳۹. نک: بحرانی، الحدائق الناضرة، ٤۰۲/۲۰.

٤۰. شهید اول، غایة المراد، ۲۱۱/۲.

٤۱. شریفی اشکوری، منتخب فقرات فقهیه، ۲۴۶.

٤۲. بحرانی، الحدائق الناضرة، ٤۰۳/۲۰.

بررسی دیدگاه دوم: مطابق دیدگاه دوم چنان‌که گذشت نمای متصل در بازگشت به مالک اول درصورت فسخ معامله تبعیت نمی‌کند اما چون به ملک او متصل است نسبت به آن حقی دارد. برای رعایت حق این مالک اول و نیز رعایت ملکیت مشتری مفلّس، قیمت نمای متصل از مالک اول گرفته می‌شود و جزو اموال مشتری (مفلّس) قرار می‌گیرد که حق سایر غرما به آن تعلّق گرفته است و بدین‌وسیله مصلحت بایع و مشتری مفلّس (و غرما) جمع می‌شود.

این نظر و استدلال آن نیز خدشه‌پذیر است، زیرا اولاً باوجود نمای متصل چنان‌که در نقد دیدگاه اول گذشت شرط تحقق خیار برای مالک اول فراهم نیست؛ چراکه عرفاً با تغییر عین به‌دلیل این نما، اضافه بقای عینی عرفاً صادق نیست و عین موجود به‌دلیل نمای متصل با عین مبیع متفاوت است. ازاین‌رو، ادلهٔ خیار تفلیس این مورد را در بر نمی‌گیرد؛ ثانیاً چنان‌که اشاره شد این زیادی همان‌طور که خود مستدل پذیرفته در ملک مشتری حاصل شده و با اعتراف مستدل، ملک مشتری است، چگونه بدون رضایت او و بدون رضایت سایر غرما که حق آن‌ها به ملک مفلّس تعلّق گرفته است، این اضافه به بایع تحویل می‌شود و از او برای مفلّس و غرما اخذ قیمت می‌شود؟

توجیه جمع مصالح نیز در فرض عدم‌ثبوت حق خیار برای بایع موضوعاً منتفی خواهد بود.

بررسی دیدگاه سوم: چنان‌که اشاره شد دیدگاه سوم این است که در فرض نمای متصل، حق بایع نسبت به عین ساقط می‌شود و او نیز برای دین خود در کنار سایر غرما قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد از میان همهٔ دیدگاه‌ها، این دیدگاه که مختار علامه در تذکره و نیز مختار شهید اول است بیش از سایر دیدگاه‌ها درخورِ دفاع است. وجه قوّت این دیدگاه ضمن بررسی ادلهٔ سایر دیدگاه‌ها تاحدودی روشن شد اما برای نظم و تبیین و نیز کمال بیشتر بحث به‌طور مختصر به آن‌ها می‌پردازیم.

به دلایل و شواهد زیر می‌توان از دیدگاه سوم دفاع کرد:

۱. رجوع بایع به عین موجب اضرار به غرما می‌شود و این ضرر براساس احادیث «لاضرر»[۴۳] نفی شده است. مقتضای عدم‌رجوع در نمای منفصل نیز در نمای متصل هست، لذا راهی برای رجوع به عین نیست. ازسوی‌دیگر، دلایل فقهایی که رجوع را باوجود زیادت متصل جایز دانستند ضعیف است (چنان‌که ما اشاره کردیم). دلیل این دسته از فقها عموم روایتی است که از قاضی مدینه ابن‌خلده زرقی بیان شده است:[٤٤] «ابن خلده زرقی به ابوهریره گفت: دلیلی برای ما بیاور که هنگام ورشکستگی، صاحب کالا مقدم بر بقیه است.

---

٤٣ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۹/۲۵.

٤٤. «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ‌بْنُ‌الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ، وَعَبْدُالرَّحْمَنِ‌بْنُ‌إِبْرَاهِيمَ الدِّمَشْقِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي فُدَيْكٍ، عَنِ ابْنِ‌أَبِي‌ذِئْبٍ، عَنْ أَبِي‌الْمُعْتَمِرِ‌بْنِ‌عَمْرِو‌بْنِ‌رَافِعٍ، عَنِ ابْنِ‌خَلْدَةَ الزُّرَقِيِّ، وَ كَانَ قَاضِيًا بِالْمَدِينَةِ، قَالَ: جِئْنَا أَبَاهُرَيْرَةَ فِي صَاحِبٍ لَنَا قَدْ أَفْلَسَ، فَقَالَ: هَذَا الَّذِي قَضَى فِيهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ «أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ أَوْ أَفْلَسَ، فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ إِذَا وَجَدَهُ بِعَيْنِهِ» ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ۷۹۰/۲.

ابوهریره گفت: صاحب کالا کسی هست که رسول اکرم(ص) در آن قضاوت کرد: هر مردی که بمیرد یا مفلّس شود، صاحب کالا درصورتی‌که عین کالایش را بیابد، سزاوارتر به آن است.»[۴۵] بنابراین شهید اول به‌سبب دلایلی که بیان شد و به‌دلیل ضعف ادلهٔ مخالف، این روایت را ضعیف دانسته است. به نظر می‌رسد شهید اول برای قول به تفلیس همین روایت را ذکر کرده است (درحالی‌که ما روایات شیعه هم داشتیم) و دلالت روایات نقل‌شده از طریق شیعه را برای مسئلهٔ مورد بحث کافی نمی‌دانسته است؛ چون آن روایات چنان‌که گذشت دربارهٔ میت بوده و سرایت آن‌ها به باب تفلیس ازنظر شهید ثابت نبوده است.

از فقهای معاصر نیز بجنوردی به احادیث «لاضرر» استناد کرده؛ زیرا مطابق تقریر شیخ انصاری که موردپذیرش اکثر محققان قرار گرفته است[۴۶] براساس این احادیث، حکم ضرری منتفی می‌شود. در این مسئله حکم ضرری عبارت است از مالک اول (بایع) که این حکم برای سایر غرما ضرری است پس باید مرتفع شود. تعارض این ضرر با ضرر مالک اول هم درخورِ دفاع نیست؛ زیرا جواز رجوع خلاف اصل است و تنها دلیل آن چند روایت است که اشاره کرده‌ایم که دربارهٔ نمای متصل صدق بقا و قیام عین به‌طور جدی حداقل محل تردید است.

۲. نمای متصل در ملک مشتری مفلّس حاصل شده و براساس همهٔ قواعد حاکم، در باب معاملات در ملک مشتری است و بدون رضایت او امکان انتقال به هیچ‌کس ازجمله بایع وجود ندارد. درنتیجه، در ملک مفلّس باقی می‌ماند تا مانند سایر اموال او مشمول حق همهٔ غرما قرار گیرد.

۳. براساس ادلهٔ خیار تفلیس، این خیار درصورتی ثابت است که عین مال بایع ثابت و به تفسیر روایات باب، عین قائم باشد. درحالی‌که با حصول این زیادی و تفسیری که به همین جهت در عین حاصل شده است احراز بقا و ثبات و قائم‌بودن عین مال بایع محرز نیست تا مشمول ادلهٔ یادشده قرار گیرد. اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود عبارت است از اینکه: مضمون روایت این است که اگر عین مال قائم (موجود) بود بایع (مالک نخست) نسبت به آن حق دارد و می‌تواند آن را باز گرداند و ملاک باقی‌بودن و باقی‌نبودن، عرف است. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: اگر نما آن‌قدر ناچیز بود که عرف، این مال را در واقع همان عین مال فروخته‌شده می‌دانست، بدون تردید از محل گفت‌وگو خارج است و می‌پذیریم که بایع نسبت به آن براساس روایات اولویت دارد (خیار تفلیس).

اما اگر نما آن‌قدر زیاد بود که عرف این مال را غیر از مال فروخته‌شده می‌دانست یا عرف مردد بود یا اینکه طرفین و قاضی در اینکه نظر عرف چیست تردید داشتند؛ در این دو فرض دیدگاه قابل دفاع، لزوم

---

۴۵. شهید اول، غایة المراد، ۲۱۱/۲تا۲۱۲.

۴۶. بجنوردی، القواعد الفقهیة، ۱۶۱/۶.

معاملهٔ انجام‌شده و عدم‌ثبوت خیار تفلیس برای بایع است؛ زیرا اگر عرف، این عین را غیر از عین فروخته‌شده بداند؛ یعنی عین مبیع را به تعبیر روایت قائم نداند، در این صورت روشن است که این مورد مشمول روایات مزبور نیست تا برای بایع خیار ثابت شود و برای مالک اولی اولویت ثابت شود اما اگر مورد مشکوک باشد که شاید در بیشتر موارد این‌چنین باشد باز هم دیدگاه قابل دفاع، عدم‌ثبوت خیار و لزوم بیع است و بایع راهی جز قرارگرفتن در کنار سایر غرما ندارد. دلیل این دیدگاه در حقیقت یک اصل اصولی (اصول فقه) مورد تسالم است و آن این اصل است که در مخصص اجمالی مفهومیِ دایر بین اقل و اکثر، در مقدار مشکوک به عام تمسک می‌شود. این مسئله از مسائل و قواعد اصولی پذیرفته‌شده و مورد تسالم است.[٤٧] انطباق آن با مسئلهٔ مورد بحث این است: عام در مسئلهٔ ما همهٔ عمومات دالِّ بر لزوم معاملات ازجمله بیع است، به عموماتی از این دست می‌توان اشاره کرد:[٤٨] «أَوْفُوا بِالْعُقُود»،[٤٩] «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»،[٥٠] «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ».[٥١]

مخصص این عام روایت یا روایاتی است که مورد محل بحث ما (بیعی که مشتری آن دچار افلاس شده است) تخصیص زده و از آن خارج کرده است اما این مخصص دارای اجمالی مفهومی دایر بین اقل و اکثر است؛ یعنی شک داریم که آیا خاصی که از این عام خارج شده، اقل است (یعنی عینی که بدون هیچ تغییر و نمائی همچنان باقی است) یا اکثر (یعنی مطلق عین باقی‌مانده؛ اعم از اینکه هیچ تغییر نکرده باشد یا در اثر زیادتی و نمای متصل تغییر محسوس کرده باشد).

مطابق قاعدهٔ پذیرفته‌شده، در این مورد و موارد مشابه، قدر متیقن (اقل) از حکم عام خارج می‌شود و در این مسئله حکم به خیار نسبت به آن می‌شود اما در مقدار زائد، به عموم عام؛ یعنی لزوم در قراردادها تمسک می‌شود که نتیجهٔ آن عدم‌ثبوت خیار برای بایع و لزوم قرارگرفتن وی در کنار سایر غرماست.

نائینی دلیل زوال خیار تفلیس با زوال و صحت و معیوب‌شدن مبیع را قائم‌نبودن عین مال فروخته‌شده می‌داند. با اینکه عین مال موجود است اما همین تغییر که موجب معیوب‌شدن مبیع شده است باعث می‌شود عرف یا ما عین مال را باقی ندانیم. بعید نیست این مطلب را در خصوص زیادی نمای متصل هم مطرح کنیم؛ یعنی امکان دارد که عین موجود باشد اما به‌سبب تغییر عین، حکم به بقای عین موجود نشود. وجه آن چنان‌که اشاره خواهد شد این است که با این تغییر، حکم به بقای عین موجود نمی‌شود تا موجب

٤٧.حیدری، اصول استنباط، ١٤٠/١؛ سبحانی تبریزی، المؤجز، ١٩٥/١.

٤٨. نک: انصاری، المکاسب، ١٧/٥.

٤٩. مائده: ٥.

٥٠. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة،٢٧٦/٢١.

٥١. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ١١/٢٥.

ثبوت خیار تفلیس شود، بلکه حداقل موجب تردید می‌شود. این بیان نیز می‌تواند مؤیدی برای مسئلهٔ مورد بحث باشد برای اثبات این مدعا که ممکن است با بقای عین،به‌دلیل تغییر، حکم عدم‌بقا جاری شود یا حداقل موجب تردید شود تا در ذیل قاعدهٔ اصولی قرار گیرد.[۵۲]

مؤید دیگر، عبارت مغنیه است که از اصفهانی در الوسیله در باب هبه نقل کرده‌اند که امکان دارد نمای متصل مانند چاقی مانع از جواز رجوع در باب هبه باشد، چون باوجود نمای متصل، قائم‌بودن عین صادق نیست. مغنیه در ادامه ضمن بیان اینکه فقها در این زمینه اختلاف‌نظر دارند این رأی را انتخاب کرده که زیاده و نقصان در عین موجب تغییر می‌شوند. درنتیجه، چون قائم‌بودنِ عین صادق نیست، در باب هبه، به عدم‌جواز رجوع حکم کرده‌اند، چون جواز رجوع در باب هبه منوط است به اینکه عین باقی باشد، چنان‌که در باب تفلیس نیز جواز رجوع منوط است به اینکه عین باقی باشد. ازاین‌رو، ملاک در هر دو مورد یکی است یا حداقل این است که تردید ایجاد می‌شود. بنابراین درصورت تردید طبق قاعدهٔ اصولی مخصص مفهومی اجمالی دایر بین اقل و اکثر، لازمهٔ آن تمسک به عمومات است و در بحث ما عمومات، لزوم قراردادهاست.[۵۳]

۴. مقتضای استصحاب عدم‌خیار نسبت به معاملهٔ انجام‌شده، لزوم عقد و عدم‌ثبوت خیار در فرض یادشده برای بایع است. با این توضیح که، معاملهٔ یادشده به‌صورت قطعی و لازم منعقد شده است و ثبوت حق فسخ و رجوع نسبت به عین برای مالک اول مشکوک است و در این فرض، حکم به بقای مالکیت مشتری خواهد شد به‌دلیل متیقّن سابق.

۵. به‌دلیل همهٔ مواردی که گفته شد، نسبت به تزلزل عقد حداقل ایجاد شک می‌شود و در فرض شک، عمومات و اطلاقات باب عقود مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُود»[۵۴] و «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»[۵۵] و باب بیع مانند «أَحَلّ اللّهُ الْبَيْعَ»[۵۶] حکم به لزوم عقد مذکور و درنتیجه، عدم‌ثبوت خیار برای بایع و حق رجوع او نسبت به عین خواهد شد.

در بیان پیش‌گفته، وجه شک در مسئلهٔ مورد بحث در حد مجال پژوهش توضیح داده شد. در فرض پذیرش این شک چاره‌ای جز تمسک به اصل لزوم نخواهد بود.

---

۵۲. نائینی، منیة الطالب، ۱۴۶/۳.

۵۳. مغنیه، فقه الامام جعفر الصادق، ۲۳۰/٤.

۵٤. مائده: ۵.

۵۵. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۲۷۶/۲۱.

۵٦. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۱۱/۲۵.

برای اصل لزوم در این مسئله به استصحاب نیز استناد می‌شود. بـا ایـن توضـیح کـه، ملکیـت مشـتری نسبت به عین مال با انجام بیع حاصل شده است و درصورت شک در زوال این ملکیت با فسخ بایع، حکم به بقای ملکیت و عدم‌تأثیر فسخ می‌شود.[۵۷]

البته شایان ذکر است استناد به ادلهٔ شروط «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» درصورتی می‌تواند در این مسـئله استناد شود که واژهٔ شرط در این نصوص، چنان‌که الزام و التزام ضمن عقد را شامل می‌شـود، شـامل الـزام و التزام ابتدایی نیز بشود. مسئله‌ای که در میان اعلام و اهل لغت محل تردید است.

شیخ انصاری در باب معاملات در بیع برای لزوم معاطات به این نصوص استناد کرده است[۵۸] کـه ایـن استناد بیانگر تعمیم مفهوم شرط نسبت الزام و التزام ابتدایی است اما در مقدمهٔ بـاب خیـارات بـرای اثبـات اصالة اللزوم در بیع ضمن نقل معنای شرط از قاموس اللغة و ذکر شواهدی از دعای توبه و دعـای ندبـه در این تعمیم تردید کرده است.[۵۹] هرچند دوباره ایشان در مباحث پایانی کتـاب ارزشـمند مکاسـب در بحـث شرایط شروط، مشمول واژهٔ شرط نسبت الزام و التزام ابتدایی را تقویت و از آن دفاع کرده است.[٦۰]

به نظر می‌رسد نظر نهایی شیخ انصاری بیشتر درخورِ دفاع باشد، زیـرا اسـتناد بـه کتـاب لغـت ماننـد قاموس اللغة نمی‌تواند مستند باشد. بدین‌جهت که بزرگان مکرر یادآور شده‌اند که مؤلفان و مصنفان منـابع لغت هیچ‌گاه در مقام بیان معنای حقیقی لغات نبوده‌اند، چنان‌که در مقام حصر موارد استعمال نیز نبوده‌اند.

استناد به دعای توبه و دعای ندبه هم نه‌تنها دلیل نمی‌شود، بلکه حتی شاهد هم نمی‌شود؛ چون قائلان به تعمیم واژهٔ شرط چنان‌که از واژهٔ تعمیم پیداست به‌هیچ‌وجه اسـتعمال آن را در الـزام و التـزام تـابع منکـر نیستند، بلکه مستند در الزام و التزام ابتدایی نیز همانند تابع استعمال می‌شود.

درنهایت و باتوجه‌به همهٔ ادله و شواهد و نقد سایر دیدگاه‌ها، وجه دفاع از دیدگاه سوم؛ یعنی عـدم‌ثبوت خیار تفلیس درصورت حصول نمای متصل روشن می‌شود، هرچند این دیدگاه در برابر دیدگاه مشهور قـرار می‌گیرد.

بررسی دیدگاه چهارم: براساس دیدگاه چهارم حق رجوع بایع درصورتی ثابت است که نمـای متصـل عرفاً اندک و غیرقابل توجه باشد، و اگر این زیادی در حد شایان توجه باشد حق بایع نسبت بـه عـین سـاقط می‌شود.

---

۵۷. نک: انصاری، المکاسب، ۵/ ۱۳.

۵۸. انصاری، المکاسب، ۳/ ۵۱.

۵۹. انصاری، المکاسب، ۲۱/۵تا۲۲.

٦۰. انصاری، المکاسب، ۱۱/۶تا۱۲.

این دیدگاه نیز مخدوش به نظر می‌رسد، زیرا مالکیت افراد نسبت به اموالشان قلیل و کثیر نمی‌شناسد، یک دانهٔ گندم هم که مالیت ندارد از ملکیت مالک آن خارج نمی‌شود. ازاین‌رو، مقدار نمای متصل اندک باشد یا بسیار تفاوتی نمی‌کند، درهرصورت در ملک مشتری حاصل شده و متعلّق به اوست و بایع نسبت به آن حقی ندارد، مگر آنکه گفته شود درصورت ناچیزبودن زیادتی، عرفاً عین مال را قائم و ثابت می‌داند، درنتیجه مشمول ادلهٔ خیار تفلیس واقع می‌شود. اما اولاً این مدعا، خود، اول کلام است؛ ثانیاً چنان‌که اشاره شد نما کم یا زیاد باشد نمی‌تواند تابع عین باشد و بدون اذن مشتری مفلّس و غرما به دیگری داده شود؛ ثالثاً اشکال دیدگاه اول و دوم بر این دیدگاه نیز وارد است، زیرا براساس این دیدگاه درصورت زیادبودن نمای متصل حق مالک اول نسبت به رجوع به عین باقی است، هرچند نسبت به نمای متصل باید بین آن‌ها به‌گونه‌ای مصالحه صورت گیرد. خدشه در این نظر خدشه در همان دیدگاه اول و دوم است که در فرض مذکور بقا و قائم‌بودن عین مال بایع حداقل مشکوک است. درنتیجه، اصل حق خیار و حق رجوع نسبت به اصل عین، مخدوش و محل اشکال خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با بررسی نظرات فقها این نتایج حاصل می‌شود:

دربارهٔ نمای متصل در خیار تفلیس چهار دیدگاه وجود دارد: أ. تابع اصل‌بودن نمای متصل مطلقاً؛ ب. نما در ملک مفلّس؛ ج. عدم‌جواز رجوع نسبت به‌عین؛ د. تفصیل در کمیّت.

باتوجه‌به بررسی مجموع اقوال فقها به نظر می‌رسد دیدگاه سوم (سقوط خیار تفلیس) هرچند خلاف نظر مشهور است، درخورِ دفاع است. فقیهانی چون علامه حلی و شهید اول برای این دیدگاه به دلایلی استناد کرده‌اند. ازجمله دلایلی که استناد فقها به آن مشاهده نشد، استناد به قاعدهٔ اصولی تمسک به عام در مخصص مفهومی اجمالیِ دایر بین اقل و اکثر است. ازاین‌رو، درصورتی‌که عین مال آن‌چنان تغییر کند که نتوان آن را عین مبیعِ فروخته‌شده دانست، از شمول روایت باب تفلیس که رجوع بایع را جایز دانسته بدون شک خارج است؛ چون عین مال ثابت و قائم نیست. ازاین‌رو، بایع حقی نسبت به عین ندارد و در کنار غرما قرار می‌گیرد. اما در موارد تردید در قائم‌بودن عین، مورد بحث از مصادیق قاعدهٔ اصولیِ یادشده خواهد بود. با این بیان که، ادلهٔ خیار تفلیس که عمومات اصل لزوم (مانند اوفوا بالعقود و...) را تخصیص زده است اجمال مفهومیِ دایر بین اقل و اکثر دارد و طبق مخصص مفهومی اجمالیِ بین اقل و اکثر، حکم به لزوم عقد و عدم‌ثبوت خیار می‌شود. ازاین‌رو طبق قاعده، در مقدار زائد؛ یعنی موارد نمای متصل، به عمومات لزوم قراردادها تمسک می‌شود و حکم به سقوط خیار تفلیس می‌شود. ضمن اینکه می‌توان خیار

تفلیس در این فرض را به‌نوعی حکمی ضرری نسبت به سایر غرما دانست که براساس احادیث «لاضرر» منتفی خواهد بود.

منابع

قرآن کریم

قانون مدنی

ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی. ۱۴۱۰ق.

ابن‌براج، عبدالعزیز بن‌نحیر. المهذب فی الفقه. بی‌جا: مؤسسة النشر الاسلامی. ١٤٠٦ق.

ابن‌زهره، حمزةبن‌علی. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع. بی‌جا: امام صادق(ع). ۱۴۱۷ق.

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. معجم مقاییس اللغة. بی‌جا: دار الفکر. چاپ‌ششم، ۱۳۹۹ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر. چاپ‌سوم، ۱۴۱۴ق.

ابن‌ماجه، محمدبن‌یزید. سنن ابن ماجه. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة. بی‌تا.

اصفهانی، ابوالحسن. وسیلة النجاة. قم: مهر استوار. چاپ‌اول، ۱۳۹۳ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. المکاسب. قم: الموتر العالمی بمناسبة الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری. چاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.

بجنوردی، حسن. القواعد الفقهیة. قم: الهادی. چاپ‌اول، ۱۳۹۵ق.

بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۳۶۳.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌سوم، ۱۴۱۶ق.

حمیری، نشوان‌بن‌سعید. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. دمشق: دار الفکر. ۱۴۲۰ق.

حیدری، علی نقی. اصول الاستنباط فی اصول الفقه. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۲ق.

خمینی، روح‌الله. تحریر الوسیله. تهران: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(قدس سره). چاپ‌سوم، ۱۳۹۲.

السان، مصطفی. «بررسی مبانی و شرایط اعمال خیار تفلیس»، پژوهش‌های فقه وحقوق اسلامی. ش۳۸، ۱۳۹۳، ۲۹تا۵۰.

سبحانی تبریزی، جعفر. المؤجز فی اصول الفقه. قم: مؤسسة الامام الصادق(ع). چاپ‌دوم، ۱۴۲۰ق.

شریفی اشکوری، الیاس. منتخب فقرات فقهیه. قم: بیت آیت‌الله الیاس شریفی اشکوری. چاپ‌اول، ۱۳۸۹.

شهید اول، محمد بن مکی. غایة المراد فی شرح نکت الارشاد. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.

شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: الداوری. ۱۴۱۰ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل‌بیت(ع). چاپ‌هفتم، ۱۴۲۱ق.

صمیری، مفلح‌بن‌حسن. غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار الهادی. چاپ‌اول، ۱۴۲۰ق.

طالب احمدی، حبیب. «خیار تفلیس و حقوق طلبکاران در ورشکستگی»، نشریهٔ نامهٔ مفید. ش۴۳، ۱۳۸۳، ۱۶۹تا۱۸۶.

طوسی، محمدبن‌حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۰۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المرتضویة. چاپ‌سوم، ۱۳۷۸.

طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ‌چهارم، ۱۳۶۵.

علامه حلی، محمدبن‌حسن. تذکرة الفقهاء: الطهارة الی الجعالة. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.

علامه حلی، محمدبن‌حسن. قواعد الأحکام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

علامه حلی، محمدبن‌حسن. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌دوم، ۱۳۷٤.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. قم: هجرت. چاپ‌دوم، ۱۴۰۹ق.

کلهر، غفار، سیدعزت‌اله عراقی. «خیار تفلیس و مقایسهٔ آن با شرط حفظ مالکیت در حقوق فرانسه»، آموزه‌های فقه مدنی. ش۱۴، ۱۳۹۵، ۷۵تا۹۹.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. چاپ‌دوم، ۱۴۰۸ق.

محقق سبزواری، محمدبن‌باقر. کفایة الاحکام. قم: موسسة النشر الاسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۲۳ق.

محقق کرکی، علی‌بن‌حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌دوم، ۱۴۱۴ق.

مغنیه، محمدجواد. فقه الامام جعفر الصادق. قم: دانشگاه امام صادق(ع). ۱۳۹۵.

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، بی‌تا.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی. مهذب الاحکام في بیان الحلال و الحرام. قم: سید عبدالاعلی سبزواری. چاپ‌چهارم، ۱٤۱۳ق.

نائینی، محمدحسین. منیة الطالب فی شرح المکاسب. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۱۸ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Qānūn-i Madanī.

ʿAllāmah Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan . *Mukhtalif al-Shīʿa fī al-Aḥkām al-Sharīʿa*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1996/1374.

ʿAllāmah Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Qawāʿid al-Aḥkām*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

ʿAllāmah Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tadhkara al-Fuqahāʾ*: *al-Ṭahāra ilā al-Jaʿālah.* Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Alsān, Muṣṭafā. "Barrisī Mabānī va Sharāyit Iʿmāl Khiyr Tiflīs". *Pazhūhish-hā-yi Fiqh va Ḥuqūq Islāmī*. no. 38(2015/1393): 29-50.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Makāsib*. Qum: al-Muʾtamar al-ʿĀlamī bi Munāsibat al-Dhikhrī al-Miʾawīyah al-Thāniyat li-Milād al-Shaykh al-Aʿẓam al-Anṣārī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʿItra Ṭāhira*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal. 1985/1363.

Bujnūrdī, Ḥasan. *al-Qawāʿid al-Fiqhīyah*. Qum: al-Hādī. Chāp-i Awwal, 1975/1395.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʿAyn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duvvum, 1989/1409.

Ḥimyarī, Nashwān ibn Saʿīd. *Shans al-ʿUlūm wa Dawāʾ Kalām al-ʿArab min al-Kulūm*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1999/1420.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʿa ilā al-Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt(AS), Chāp-i Sivum, 1995/1416.

Ḥydarī, ʿAlī Naqī. *Uṣūl al-Istinbāṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Lajnat Idāra al-Ḥawzah al-ʿIlmīyyah, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ibn Barrāj, ʿAbd ʿAzīz ibn Nuḥayr. *al-Muhadhdhab fī al-Fiqh*. S.l: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1986/1406.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*. S.l: Dār al-Fikr. Chāp-i Shishum, 1979/1399.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarāʾir al- Ḥāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1990/1410.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyya. s.d.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Ibn Zuhrah, Ḥamza ibn ʿAlī. *Ghunya al-Nuzūʿ ilā ʿIlmī al-Uṣūl wa Furūʿ*. S.l: Mūʾassisah-yi Imām Ṣādiq (AS), 1997/1417.

Isfahānī, Abū al-Ḥasan. *al-Wasīlah al-Najāt*. Qum: Mihr Ustuwār, Chāp-i Awwal, 1973/1393.

Kalhur, Ghafār, Sayyid ʿIzat Allāḥ ʿIrāqī. "Khiyār Tiflīs va Muqāyisih ān bā Sharṭ Ḥifẓ Mālikīyat dar Ḥuqūq Farānsah". *Āmūzih-hā-yi Fiqh-i Madanī*. No. 14 (2017/1395): 75-99.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Sivum, 1972/1392.

Mughnīyah, Muḥammad Javād. *Fiqh al-Imām Jaʿfar al-Ṣādiq*. Qum: Imam Sadiq(AS) University. 2017/1395.

Muḥaqqiq Sabziwārī, Muḥammad ibn Bāqir. *Kifāyah al-Aḥkām*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2002/1423.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Sharāʾiʿ al-Islām fī Masāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ismāʿīlīyān, Chāp-i Duvvum, 1988/1408.

Muḥaqqiq Karakī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Jāmiʿ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawāʾid*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Duvvum 1994/1414.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, s.d.

Musawī Sabzawārī, ʿAbd al-Aʿlā. *al-Muhadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Sayyid ʿAbd al-Aʿlā Sabzawārī, Chāp-i Chāhārum, 1993/1413.

Nāʾīnī, Muḥammad Ḥusayn. *Munya al-Ṭālib fī Sharḥ al-Makāsib*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām*. Qum: Mūʾassisa Dāyrah al-Maʿārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazāhib Ahl-i Bayt(AS). Chāp-i Haftum. 2000/1421.

Ṣaymarī, Mufliḥ ibn Ḥasan. *Ghāyat al-Marām fī Sharḥ Sharāʾiʿ al-Islām*. Beirut: Dār al-Hādī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Ghāyat al-Murād fī Sharḥ Nukat al-Irshād*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *al-Rawḍa al-Bahīya fī Sharḥ al-Lumʿah al-Dimashqīyah*. Qum: al-Dāwarī. 1990/1410.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʻAlī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharāʾiʻal-Islām*. Qum: Mūʾassisa al-Maʻārif al-Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Sharīfī Ashkivārī, Ilyās. *Muntakhab Faqarāt Fiqhīyah*. Qum: Biyt Āyat Allāh Ilyās Sharīfī Ashkivārī, Chāp-i Awwal, 2011/1389.

Subḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. *al-Mūjaz fī Uṣūl al-Fiqh.* Qum: Mūʾassisah-yi Imām Ṣādiq(AS). Chāp-i Duwwum, 1999/1420.

Ṭālibī Aḥmadī, Ḥabīb. " Khiyār Tiflīs va Ḥuqūq Ṭalabkārān dar Varshikastigī". *Nashrīyih-yi Nāmih-yi Mufid*. No. 43 (2005/1383): 169-186.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan*. al-Mabsūṭ fī al-Fiqh al-Imāmīyah.* Tehran: al-Murtażawīya. Chāp-i Sivum, 1999/1378.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām.* Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1365.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.133-156

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 03-07-2022 Revise Date: 03-09-2022 Accept Date: 21-11-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.77257.1396 Article type: Original

Reflections on the Criminalization of Economic Disruption under the Verse on *Muḥāraba*: A Look at the Islamic Penal Code Ratified in 1392 SH/ 2013 AD

Dr. Ali Khaleghi Poostchi ,Ph.D. graduate, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Abbasali Soltani, **(Corresponding Author),** Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: soltani@um.ac.ir

Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei , Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Today, a large proportion of criminalization in legal systems concerns economic crimes. Economic crimes sometimes also lead to disruption of the economic order. Although traditional jurisprudence does not recognize "economic crime" as a distinct category, the Islamic Penal Code of 1392 SH/ 2013 AD enumerates economic crimes exhaustively. In 1369 SH/1990 AD, the death penalty had also been prescribed for some economic disruptors. The fundamental question of the present is whether prescribing the death penalty for those who disrupt the economy can be justified by reference to Qur'an 5:33 (the verse concerning *muḥāraba* and *ifsād fi al-arż* (corruption on earth)). Through a lexical analysis of *muḥāraba* and *ifsād fi al-arż*, and an explanation of their conceptual relationship, the study reaches two conclusions. First, treating *ifsād fi al-arż* as an independent crime lacks justification. Second, applying the categories of *muḥāraba* and *ifsād fi al-arż* to economic disruptors is also unsupported, unless recourse is made to secondary and governmental rulings. Moreover, uncertainty about whether the mental element of the crime has been established generally prevents the ruling from being applied. Even where the elements of the crime are present, it seems necessary to recognize different degrees of economic disruption. Ultimately, in cases of doubt, under the *qā'idi-yi dar'* (rule of averting punishment in cases of doubt) and other evidence that removes or mitigates criminal liability, the higher-level penalty should be set aside or mitigated and the lower-level penalty imposed.

Keywords: economic crimes; death penalty; *ifsād fi al-arż* (corruption on earth); *muḥāraba*; economic disruption.

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۵۶ - ۱۳۳

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۳۰

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.77257.1396

درنگی در جرم‌انگاری اخلال اقتصادی براساس آیهٔ محاربه «با نگاهی به قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲»

دکتر علی خالقی پوستچی

دانش‌آموختهٔ دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

(نویسنده مسئول) دکتر عباسعلی سلطانی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: soltani@um.ac.ir

دکتر محمدتقی فخلعی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

امرزوه بخش بزرگی از جرم‌انگاری‌ها در نظام‌های حقوقی مربوط به جرایم اقتصادی است. گاهی جرایم اقتصادی منجر به اخلال در نظام اقتصادی نیز می‌گردند. در فقه سنتی مقوله‌ای با نام «جرم اقتصادی» وجود ندارد، درحالی‌که در قانون مجازات اسلامی ۹۲، جرایم اقتصادی به نحو حصری احصا شده است. در گذشته نیز در سال ٦٩ مجازات اعدام برای برخی از اخلالگران اقتصادی پیش‌بینی شده بود. پرسش بنیادین این مقاله آن است که تعیین مجازات اعدام برای اخلالگران اقتصادی آیا با استناد به آیهٔ ۳۳ سورهٔ مائده (مجازات محارب و مفسد فی الارض) قابل توجیه است؟ براساس واژه‌کاوی محاربه و افساد فی الارض و بیان رابطهٔ مفهومی آن دو، این نتیجه حاصل شده که اولاً افساد فی الارض به‌مثابهٔ یک جرم مستقل، فاقد توجیه است و ثانیاً تطبیق عناوین محاربه و افساد فی الارض بر اخلال‌گران اقتصادی نیز بدون دلیل است مگر اینکه از احکام ثانوی و حکومتی استمداد شود. افزون‌بر آن، تردید در تحقق عنصر معنویِ جرم، غالباً مانع اجرای حکم می‌گردد و در مواردی هم که ارکان و عناصر جرم محقق است، به نظر می‌رسد لازم باشد برای این جرم (اخلال اقتصادی) مراتب تشکیکی منظور گردد و نهایتاً در موارد شبهه و تردید، براساس قاعدهٔ درء و سایر ادلهٔ رافعه یا مخففهٔ جرم، حکم به انتفا و یا تخفیف در مجازات مرتبهٔ بالاتر و ثبوت مجازات مرتبه پایین‌تر شود.

واژگان کلیدی: جرایم اقتصادی، مجازات اعدام، افساد فی الارض، محاربه، اخلال اقتصادی.

مقدمه

امروزه جرایم اقتصادی به‌مثابهٔ چالشی سترگ، همهٔ ارکان اجتماعی را متأثر ساخته و دولت‌ها را وادار به اتخاذ موضع در برابر آن کرده است. «ایجاد نابرابری در فرصت‌ها و اختلال در رقابت منصفانه، کاهش اعتماد عمومی به نظام اقتصادی، رانت‌خواری و درنتیجه، ناکارآمدی اقتصادی و فقدان ثبات اقتصادی، بخشی از این نتایج هستند.»[۱] اقتصاد ایران نیز به‌سبب عوامل متعددی از وقوع جرایم اقتصادی مصون نمانده است. اقتصاد ایران آمیخته‌ای از برنامه، بازار و سنت است که مبتنی‌بر اندیشهٔ مشخصی نبوده است و مبتلا به ساختاری معیوب است که زمینه را برای رفتارهای ناهنجار اقتصادی به‌وفور فراهم می‌آورد.[۲]

از لحاظ حقوقی تصویب قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۹۲ مفاهیم و قواعد کیفری جدیدی را به عرصهٔ قوانین جزایی معرفی کرد. در همین راستا برای اولین‌بار در قانون مجازات واژهٔ «جرایم اقتصادی» در مواد گوناگون مطرح شد. قانون مجازات اسلامی با ذکر آثار جدید کیفری، ازجمله عدم‌امکان تعلیق و تعویق مجازات، عدم‌شمول مرور زمان، الزام به انتشار حکم محکومیت قطعی و نیز پذیرش افساد فی الارض در جرایم اقتصادی، به‌ویژه اخلال در نظام اقتصادی، (مادهٔ ۲۸۶) رویکردی نوین برای مبارزه با این جرایم اتخاذ کرد. این رویکرد مانند اکثر نظام‌های حقوقیِ مطرح در عصر امروز برخوردی قاطع به‌همراه آثار کیفری شدید در راستای کاهش مزایای ارتکاب جرم و نیز ناتوان‌سازی مرتکبان این جرایم است. حتی در قانون مجازات اخلالگران اقتصادی ۱۳۶۹، در شرایط خاصی مجازات اعدام برای آنان منظور شده است. این نوشتار می‌کوشد تا تطبیق مفاهیم محاربه و افساد فی الارض بر جرایم اقتصادی، بررسی و تحلیل و نقد شود. پیش از هر چیز لازم است مفاهیم بنیادین موضوع را از نظر بگذرانیم.

۱. چیستی‌شناسیِ جرم اقتصادی

به‌طورکلی، برای تبیینِ ماهیتِ جرم اقتصادی، معیارهای متفاوتی ارائه شده است که هریک بر جهتی مبتنی است. برخی با تمرکز بر «عنصر مرتکب» جرم اقتصادی را چنین تعریف می‌کنند: «جرم اقتصادی به جرمی گفته می‌شود که جهت تحصیل منافع مادی اقتصادی شکل می‌گیرد.»[۳] افزون بر این جرم اقتصادی را به‌اعتبار بزه‌دیده، به‌لحاظ آثار و خسارات ناشی از جرم و به جهت فرایند ارتکاب آن نیز تعریف کرده‌اند.[٤]

---

۱. آکرمن، فساد و دولت: علت‌ها، پیامدها و اصلاح، ۲۹٤.

۲. رنانی، بازار یا نابازار، ۱۵.

3 .Davies, 284-287

٤. حسنی، مهرا، «نقدی بر مفهوم جرم اقتصادی»، ٤٨٠٥٠؛ Davies,284-287؛ کدخدایی، ٥٥تا٦٢.

با این همه، به نظر می‌رسد هنوز برای تعریف جرایم اقتصادی اتفاق‌نظر وجـود نـدارد. ایـن اشـکال از بی‌توجهی به ترابط حقوق کیفری با ساخت پیچیدهٔ نظام اقتصادی اسـت. حقـوق کیفـری کـه صـرفاً بـرای تضمین اساسی‌ترین الزامات اجتماعی به کار می‌رود عبارت است از: «استفادهٔ قانون‌مند از سلطهٔ حاکمیت جهت تضمین الزام‌های اساسی جامعه با ضمانت‌اجرای سلب حقوق بنیادین تابعان قانون.» در این صورت «رفتاری که یک الزام اجتماعی را به شکل اساسی نقض کند، جرم محسوب می‌شود.»

باتوجه‌به تعاریف مذکور، باید الزامات اساسی نظام اقتصادی به‌عنوان موضوع حمایت جرایم اقتصادی شناسایی شوند تا مفهوم جرم اقتصادی با وضوح بیشتری تبیین شود. درک این الزامات مستلزم درک ساختار نظام‌های نوین اقتصادی به‌عنوان مهم‌ترین راهنمای شناسایی جرایم اقتصادی است.[۵]

نظر به وجود اختلافاتی که در تعریف جرم اقتصادی وجـود دارد، برخـی از قـوانین در شناسـایی جـرم اقتصادی، از روش بیان حصری مصادیق بهره جسته‌اند. برای نمونه، شورای اروپا جرایم کارتلی، رایانـه‌ای، بنگاه‌های تقلبی، رقابت غیرمنصفانه، جرایم مالیاتی، جرایم گمرکی، جرایم مرتبط با مقررات پـولی، جـرایم بانکی و بورسی، جرایم علیه محیط زیست را جزو مصـادیق جـرایم اقتصـادی آورده اسـت.[۶] امـا در قـانون مجازات اسلامی در بند «ب» مادهٔ ۱۰۹ ضمن ممنوع‌کردن شمول مرور زمان نسبت به جرایم اقتصادی، بـه بیان مصادیق این جرایم پرداخته است: «الف. رشاء و ارتشاء، ب. اختلاس، پ. اعمال نفوذ برخلاف حق و مقررات قانونی درصورت تحصیل مال توسط مجرم یـا دیگـری، ت. مداخلـهٔ وزرا و نماینـدگان مجلـس و کارمندان دولت در معاملات دولتـی و کشـوری، ث. تبـانی در معـاملات دولتـی، ج. اخـذ پورسـانت در معاملات خارجی، چ. تعدیات مأموران دولتی نسبت به دولت، ح. جرایم گمرکی، خ. قاچاق کالا و ارز، د. جرایم مالیاتی، ذ. پول‌شویی، ر. اخلال در نظام اقتصادی کشور، ز. تصرف غیرقانونی در اموال عمـومی یـا دولتی.»

با تدقیق در این ماده چند مطلب به دست می‌آید:

أ. قانون مجازات اسلامی برای بیان جرایم اقتصادی از روش تبیین مصادیق بهـره جُسـته اسـت. گرچـه مادهٔ مذکور در حصر مصادیق به امور مزبور، نص و صریح نیست؛ اما در حصری‌بودن مصادیق ظهور دارد که خود می‌تواند مورد اشکال باشد؛ چراکه با تحـولات اقتصـادی و پیچیـده‌ترشـدن فنـاوری و ارتباطـات،

۵. حسنی، مهرا، «نقدی بر مفهوم جرم اقتصادی»، ٤۹.

1. Recommendation: No. R (81) 12 of the Committee of Ministers to Member States on Economic Crime (25 June 1981).

امکان پدیدآمدن مصادیق جدید بسیار است. هم‌اکنون نیز می‌توان در جامعیت این قانون نسبت به تمام مصادیق موجود تردید جدی داشت.[۷]

ب. از این قانون چنین بر می‌آید که اخلال در نظام اقتصادی یکی از مصادیق جرایم اقتصادی است. بنابراین، اخلال اقتصادی در هر وضعیتی جرم تلقی می‌شود، درحالی‌که نمی‌توان اخلال را در هر مرتبه‌ای جرم دانست.

۲. مفهوم اخلال و جرم اقتصادی

واژهٔ اخلال در لغت به معانی مختلف تعریف شده است: «خلل‌آوردن، خلل و رخنه‌کردن،[۸] خلل‌رسانیدن، زیان‌رسانیدن، به‌هم‌زدن و در هم و بر هم‌کردن.»[۹] در اصطلاح می‌توان معنای برهم‌زدن نظم و امنیت را بر آن مترتب کرد. در هیچ‌یک از منابع قانونی به تعریف مشخصی از این واژه پرداخته نشده است و علی‌رغم تعیین مصادیق آن در قانون مجازات اخلالگران در نظام اقتصادی کشور در سال ۱۳۶۹، که متأثر از فضای سیاسی ناشی از جنگ و تبعات آن و برای ایجاد ثبات اقتصادی صورت پذیرفت، تاکنون به تعریف کامل و جامعی از اخلال نرسیده‌ایم. این پیچیدگی زمانی موجب بروز مشکلات در تطبیق اعمال ارتکابی با بزه‌های انتسابی می‌شود که قانونگذار در برخی موارد همچون مادهٔ ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی، در خصوص اصطلاحاتی همچون «اخلال در نظام اقتصادی کشور» و «اخلال شدید در نظم عمومی کشور»، بدون ارائهٔ هیچ‌گونه تعریف مشخص و مرجعی برای تشخیص اقدام به جرم‌انگاری آن‌ها کرده است. در مجموع می‌توان اخلال اقتصادی را نوعی برهم‌زدن نظم و توازن اقتصادی دانست که سبب وقوع ناامنی اقتصادی و تشتّت در بازار سرمایه و خدمات و درنهایت، موجب پست‌رفت اقتصادی و رشد و توسعه می‌شود.

غرض اصلی این تحقیق، تحلیل تطبیق آیهٔ محاربه و افساد فی الارض بر اخلال و جرایم اقتصادی است، به‌گونه‌ای گذرا در خصوص مفاد این آیه سخن گفته می‌شود:

۲. ۱. مفهوم محاربه

یکی از حدود مورد اتفاق فقیهان، محاربه است. «محاربه» مصدر باب مفاعله و از ریشهٔ «ح ر ب» به‌معنای جنگ، به تاراج‌بردن و نقیض صلح است.[۱۰] اما محاربه به‌معنای جنگیدن و مبارزه‌کردن است.[۱۱] در

۷. حسنی، مهرا، «نقدی بر مفهوم جرم اقتصادی»، ٥٤تا٦٠.
۸. راغب اصفهانی، المفردات، ١٥٤.
۹. معین، فرهنگ معین، ١٤٣٦/١.
۱۰. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ٥٣/١؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ٤١٠/١.
۱۱. ابن‌منظور، لسان العرب، ٣٠٣/١.

مصطلح فقهی، محارب کسی است که به‌منظور ترساندن مردم، سلاحش را برهنه کند.[۱۲] منبع و مبنای اصلی جرم محاربه، آیهٔ شریفهٔ ۳۳ سورهٔ مائده است: «إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ.»

اختلافات بسیاری در زمینهٔ مفهوم محارب وجود دارد. اغلب فقیهان امامیه تجرید سلاح را در تحقق محاربه شرط دانسته‌اند[۱۳] یا اینکه آیا ترساندن یک نفر هم محاربه هست یا خیر؟ و اینکه آیا باید محارب از «اهل ریبه»؛ یعنی سابقه‌دار و مشکوک باشد یا نه؟[۱٤] امام خمینی افزون‌بر برهنه‌کردن سلاح برای ترساندن مردم، قصد افساد در زمین را نیز آورده‌اند.[۱۵] برخی از فقها، کشیدن «سلاح» را در تحقق محاربه شرط ندانسته و آن را صرف «اخافه» تحقق‌یافتنی می‌دانند. ازجمله فقهایی که وجود اسلحه را شرط تحقق محاربه نمی‌داند، شهید ثانی است که محاربه را با «الأخذ بالقوه؛ گرفتن با قدرت» محقق می‌داند.[۱٦] صاحب‌جواهر نیز پس از بیان کلام ایشان می‌نویسد: «کلام ایشان خالی از وجه نیست.»[۱۷] طبق این دیدگاه «اسلحه‌کشیدن» در تحقق محاربه دخیل نیست و مجرد «ترساندن» کافی است.

در قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰، مادهٔ ۱۸۳ محاربه در کنار افساد فی الارض چنین تعریف شده بود: «هرکس که برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد، محارب و مفسد فی الارض می‌باشد.» اما مطابق مادهٔ ۲۷۹ قانون مجازات اسلامی۱۳۹۲، «محاربه عبارت از کشیدن سلاح به‌قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارعاب آن‌هاست، به‌نحوی که موجب ناامنی در محیط گردد. هرگاه کسی با انگیزهٔ شخصی به‌سوی یک یا چند شخص خاص سلاح بکشد و عمل او جنبهٔ عمومی نداشته باشد و نیز کسی که به روی مردم سلاح بکشد ولی در اثر ناتوانی موجب سلب امنیت نشود، محارب محسوب نمی‌شود.»

مستفاد از مادهٔ ۲۷۹ ق. م. ا درصورتی‌که شخصی با انگیزه‌ها و عداوت‌های شخصی به کشیدن اسلحه مبادرت بکند، عمل وی محاربه محسوب نخواهد شد. برای مثال، چنانچه به‌دلیل انتقام از دختری که به خواستگاری او پاسخ منفی داده، به روی او اسلحه بکشد یا درصورتی‌که شخصی به روی صاحب مغازه یا

---

۱۲. محقق حلی، شرائع الإسلام، ۹۵۸/٤.

۱۳. طوسی، الخلاف، ٤٥٧/٥؛ طوسی، النهایة، ۷۲۰؛ ابن‌حمزه، الوسیلة، ۲۰٦، ابن‌براج، المهذب، ۵۵۳/۲، مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۸٦/۱۳ و ۲۸۷.

۱٤. ابن‌براج، المهذب، ۵۵۳/۲.

۱۵. خمینی، تحریر الوسیلة، ٤۹۲/۲.

۱٦. شهید ثانی، الروضة، ۲۹۲/۹.

۱۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ٥٦٦/٤۱.

همسایهٔ خود به‌انگیزهٔ خصومت شخصی چاقو یا شمشیر بکشد؛ عمل چنین شخصی چون با انگیزه‌های شخصی است و قصد ایجاد ناامنی و ایجاد رعب و وحشت عمومی نداشته و ناامنی در جامعه تحقق نیافته، از مصادیق محاربه نخواهد بود.

نتیجه آنکه، بنابر همهٔ تفاسیر انجام‌شدهٔ فقهی در خصوص محاربه، در تحقق محاربه، «شدت عمل، قوهٔ قاهره و ترساندن» معیار و عنصر اصلی است که غالباً این رفتار با سلاح یا تجرید آن صورت می‌پذیرد.

۲. ۲. مفهوم «افساد فی الارض»

«افساد» از ریشهٔ «فسد» و مصدر باب اِفعال است. فساد در زبان فارسی به چند معنا مانند متلاشی‌شدن، فتنه، تباه‌گردیدن، ستم، شرارت و بدکاری به کار رفته است.[۱۸] اما در لغت عربی در معنای نقیضِ صلاح،[۱۹] باطل‌شدن و مضمحل‌گردیدن،[۲۰] خشکی و قحطی[۲۱] استعمال شده است. راغب در تعریف فساد می‌نویسد: «فساد یعنی خارج‌شدن یک چیز از اعتدال است؛ اعم از اینکه کم یا زیاد باشد و ضد آن، صلاح است. فساد در مورد روح، جسم و اشیایی که از اعتدال خارج هستند کاربرد دارد.»[۲۲] فساد و مشتقاتش حدود پنجاه مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در این آیات، مفاهیمی مانند ظلم و تعدی، عصیان خداوند، خون‌ریزی، اخلال در نظام هستی، سرقت، کم‌فروشی و موارد دیگر، مصداق فساد معرفی شده‌اند.[۲۳] با تدقیق در این آیات می‌توان باور داشت که از منظر قرآنی، فساد به‌معنای خروج از حد اعتدال و میانه‌روی در هر امری است و دامنهٔ گسترده‌ای را در بر می‌گیرد.[۲۴]

اما در تبیین دلالت قید «فی الارض» در آیهٔ مذکور دو احتمال مطرح است: نخست، این قید به‌معنای ظرف تحقق فساد، یعنی کرهٔ خاکی باشد. براین‌اساس، شامل همهٔ معاصی و فسادها خواهد شد.[۲۵] این تفسیر بسیار بعید می‌نماید، زیرا نیازی به ذکر آن نیست و پر واضح است هر معصیتی در زمین اتفاق

---

۱۸. معین، فرهنگ معین، ۷٦۸.

۱۹. جوهری، تاج اللغة، ۳۸٤/۱؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۲۳۵/۱؛ فراهیدی، ۲۳۱/۳.

۲۰. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۱٦٤/۵.

۲۱. طریحی، مجمع البحرین، ۱۲۱/۳؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۳۵/۳.

۲۲. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۷۹.

۲۳. بقره: ۱۱؛ اسراء: ٤؛ مؤمنون: ۷۱؛ روم: ٤۱؛ یونس: ۸۱؛ نمل: ۳٤؛ اعراف: ۱۲۷؛ غافر: ۲٦؛ محمد: ۲۲؛ بقره: ۲۷؛ فجر: ۱۲؛ هود: ۸۵؛ یوسف: ۷۳؛ انبیاء: ۲۲.

۲٤. غلامی، «افساد فی الارض و جرایم علیه اخلاق»، ۳۹.

۲۵. بای، «افساد فی الارض چیست؟ مفسد فی الارض کیست؟»، ۳۲.

می‌افتد.[۲٦] دوم، قید فی الارض کنایه از گستردگی و دامنه‌داربودن فساد صورت گرفته باشد و براین‌اساس، شرط چنین کیفری، گستردگی و عمومیت فساد است.[۲۷]

بنابراین، تفاوت افساد مطلق با افساد فی الارض، در شدت و گستردگی جرم است، به‌گونه‌ای که فساد و جرم در قلمرویی وسیع و با اخلال گسترده اتفاق افتاده است.[۲۸] «اثر ظرف در مثل این ترکیب، تقیید فساد است به زمین و نسبت آن حلولی است؛ یعنی فساد حلول می‌کند در زمین و صلاحیت آن برای استقرار زندگی انسان از میان می‌رود.»[۲۹]

غالباً در متون فقهی امامیه بابی با عنوان «افساد فی الارض» یافت نمی‌شود، هرچند مصادیقی براساس روایات، در ذیل مبحث محاربه برای افساد فی الارض ذکر می‌شود. مواردی مانند اعتیاد فرد به کشتن ذمیان و بردگان،[۳۰] کفن‌دزدی،[۳۱] قطع دست در آدم‌ربایی و آدم‌فروشی،[۳۲] سحر و جادو،[۳۳] آتش‌افروزی،[۳٤] به‌کارگیری بنگ (مبنّج) و احتیال.[۳۵] در لسان اینان کیفرهای سنگینی همچون قتل و قطع ید برای برخی از این افعال تعیین شده است که آن را از باب مجازات محاربه نمی‌دانند و برخی تعبیر به فساد کرده‌اند.[۳٦] مقدس اردبیلی مجازات‌های چهارگانه را دربارهٔ مصادیق مذکور جاری نمی‌سازد، بلکه آن‌ها را داخل در تعزیر و قطع مادهٔ فساد و از باب اختیارات حاکم می‌شمارد.[۳۷] در سال‌های اخیر برخی از فقیهان، مصادیقی نوپیدا را به موارد بالا افزوده‌اند؛ مانند تأسی باندهای فحشا، قاچاق مواد افیونی و امثال آن‌ها.[۳۸]

چند ملاحظه در خصوص «افساد فی الارض» ذکرشدنی است:

ملاحظهٔ نخست: طبق یک احتمال، مفهوم افساد فی الارض مستقلاً موضوع حکم شرعی قرار نگرفته است، زیرا هر گناه و جرمی، نوعی افساد در زمین است. «موضوع مفسد فی الارض، خود موضوع حکم نیست، بلکه به اصطلاح علمای حقوق، واسطه در ثبوت مجازات است. اگر مقصود از مفسد بما هو مفسد

---

۲٦. هاشمی شاهرودی، «محارب کیست، محاربه چیست؟»، ۲۳٦تا۲۳۷.

۲۷. هاشمی شاهرودی، «محارب کیست، محاربه چیست؟»، ۱۸٦.

۲۸. مدرسی یزدی، «پژوهشی در مفهوم و حکم مفسد فی الارض»، ۷.

۲۹. ابراهیمی و دیگران، «بررسی محاربه و افساد فی الارض با محوریت آرای امام خمینی(ره)»، ۱۰.

۳۰. ابن‌ادریس، السرائر، ۳۵۲/۳؛ علامه حلی، قواعد، ٦۰۵/۳؛ فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۵۸۰/٤، شهید ثانی، الروضة البهیة، ٤۵/۱۰؛ مرعشی نجفی، القصاص علی ضوء القرآن و السنة، ۲۱۹/۱.

۳۱. ابن‌فهد حلی، المهذب البارع، ٤۱۳؛ ابن‌ادریس، السرائر، ۵۱۲/۳؛ علامه حلی، مختلف، ۲۲٦/۹.

۳۲. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۲۸۳/۲۸؛ طوسی، تهذیب، ۲٤/۱۰؛ فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۵۲۰/٤؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۵٤۹.

۳۳. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۷۵/۱۳؛ شهید ثانی، مسالک، ۷۷/۱۵.

۳٤. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۲٤/٤۳.

۳۵. فاضل مقداد، کنز العرفان، ٤۷۱؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۹۱/۱۳.

۳٦. خوانساری، جامع المدارک، ۱٤۵/۷.

۳۷. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۹۱/۱۳.

۳۸. حبیب‌زاده، «جرم محاربه و افساد فی الارض»، ۳۱.

به حمل اولی ذاتی باشد قطعاً غلط است، زیرا مفهوم بما هو مفهوم نمی‌تواند موضوع مجازات قرار گیرد و اگر مراد مفسد به حمل شایع صناعی باشد، دیگر این تعبیر صحیح نیست، بلکه باید گفته شود مفسد بما هو زان او ساحر و امثال آن باید مجازات شود.»[۳۹] شاید از همین جهت است که در فقه هیچ‌جا برای مفسد به‌طور مستقل مجازاتی در نظر گرفته نشده است.

ملاحظهٔ دوم: سه احتمال دربارهٔ نسبت محاربه با افساد فی الارض وجود دارد:[۴۰]

أ. محاربه جرمی مرکب است. به این معنا که، دارای دو جزء است: تجرید سلاح با تلاش به‌منظورِ افساد عمومی بر روی زمین. براساس این تفسیر، مجازات‌های چهارگانه درصورتی ثابت می‌شوند که مجموع دو عنصر مادی جرم محقق شده باشند. به تعبیر دیگر، واو عاطفه در «یحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَیسْعَوْنَ فِی الأَرْضِ فساداً» عطف توضیحی و تفسیری است، به‌گونه‌ای که «یسْعَوْنَ فِی الأَرْضِ فساداً» مفسّرِ جملهٔ اول آیهٔ «یحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» است. صاحب‌جواهر و امام خمینی این دیدگاه را برگزیده‌اند.[۴۱] صاحب المیزان نیز همین معنا را تقویت می‌کند: «عبارتِ «و یسْعَوْنَ فِی الأَرْضِ فساداً» مفهوم مدِّنظر از «الَّذِینَ یحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» را آشکار می‌سازد. منظور از محاربه ظاهراً یعنی ایجاد اخلال در امنیت و نظم عمومی جامعه.»[۴۲] فقیهان دیگری نیز همین دیدگاه را تلقی به قبول کرده‌اند.[۴۳]

ب. جرم مهم و اساسی، افساد فی الارض است و محاربه بیان یکی از مصادیق بارز آن است. به‌عبارتِ‌دیگر، عطف جملهٔ «یسْعَوْنَ فِی الأَرْضِ فساداً» بر «یحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» از باب عطف عام بر خاص است؛ یعنی موضوع حکم در این آیه تنها افساد فی الارض است و محاربه یکی از مصادیق آن و بلکه سرآمد آن است. بنابراین، محارب ازآن‌رو که مفسد است مشمول این نوع از مجازات می‌شود. البته همان‌طور که گفته شد، فقیهان از این جهت متعرض بحث افساد فی الارض نشده‌اند که همهٔ جرایم شدید مصداق افساد فی الارض به شمار می‌روند.[۴۴]

ج. محاربه و افساد فی الارض دو جرم جداگانه باشند که هر دو دارای یک نوع مجازات هستند. براین‌اساس، هرکدام از دو جرم اگر به‌تنهایی هم اتفاق بیفتند، کیفرهای چهارگانه جریان خواهد یافت.

به نظر می‌رسد تفسیر نخست انسب باشد، زیرا وجه دوم، که محاربه بیان یکی از مصادیق افساد باشد، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه قبلاً اشاره شد اصولاً افساد فی الارض نه به حمل اولی و نه به حمل شایع

---

۳۹. ابراهیمی ورکیانی، شابوری، «بررسی محاربه و افساد فی الارض با محوریت آرای امام خمینی(ره)»، ۱۱.

۴۰. نک: هاشمی شاهرودی، «محارب کیست و محاربه چیست؟»، ۱۸۷.

۴۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۵۷۰/۴۱؛ خمینی، تحریر الوسیلة، ۴۹۲/۲.

۴۲. طباطبایی، المیزان، ۳۲۶/۵.

۴۳. قطب راوندی، فقه القرآن، ۳۶۵/۱تا۳۶۶؛ سلار دیلمی، المراسم العلویة، ۲۵۳؛ گلپایگانی، الدر المنضود، ۳۱۹/۳.

۴۴. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۶۳۸.

نمی‌تواند موضوع حکم شرعی و مجازات قرار گیرد. احتمال استقلال محاربه و افساد نیز افزون‌بر آنکه مخالف سیاق است، به‌دلیل پیش‌گفته ناموجّه به نظر می‌رسد. سیاق آیه دربارهٔ جامعهٔ ایمانی که ازسوی افرادی که به جنگ خدا و رسولش اقدام کرده‌اند به خطر افتاده است، سخن می‌گوید و روشن است که قیدِ «یسعون فی الارض فساداً» برای تتمیم و تکمیل حرب با خدا و رسول افزوده شده است. براین‌اساس، مجازات‌های چهارگانه تنها دربارهٔ کسانی جاری می‌شود که افزون‌بر داشتن شرایط محارب، به‌منظورِ اِفساد روی زمین هم تلاش کرده باشند.

چند نکته: اولاً براساس ظاهر آیهٔ سورهٔ مائده و روایات، مجازات‌های سنگینی که برای محارب در نظر گرفته شده است، به‌دلیل نتایج و آثار بسیار ویرانگر و خطرناک نقض امنیت اجتماعی و با هدف قلع و حسم مادهٔ فساد تشریع شده است. بنابراین، بعید نیست در جامعه‌ای که تجرید سلاح حتی به‌قصد اخافهٔ مردم چنین پیامدهایی را ندارد، این مجازات حدی به مجازات‌های سبک‌تر یا مراتب خفیف آن تبدیل یا منحصر شود.

ثانیاً آیهٔ کریمه ظهور در مرکب‌بودن جرم محاربه و افساد فی الارض دارد. به این معنا که، تجرید سلاح به‌منظورِ اخافهٔ مردم باید با ایجاد فساد گسترده در زمین توأم باشد.

ثالثاً فقیهان در مواردی، کیفرهای سنگینی چون قتل و قطع را نه برای محارب، بلکه برای مفسد فی الارض با جرایمی خاص که مدلول روایات است مقرر کرده‌اند، که نمایانگر تفکیک مفهوم محاربه از افساد در نظر آنان است.

۳. تطبیق آیهٔ محاربه بر اخلالگران اقتصادی

گفته شد قانون‌گذار با روش تبیین حصری، مصادیق جرایم اقتصادی را احصا کرده است. اینک باید دید این مصادیق می‌توانند در ذیل عنوان محاربه یا افساد فی الارض قرار گیرند؟ در پاسخ این پرسش باید میان مصادیق جرایم اقتصادی تفاوت قائل شد:

تقریباً همهٔ جرایمی که در این قانون در ذیل جرم اقتصادی مندرج شده‌اند، دارای کیفرهای مقرری در همین قانون و قوانین دیگر جزایی هستند: رشوه و ارتشا، اختلاس، تحصیل بلا جهت اموال و امثال آن‌ها. برای ارتکاب هیچ‌یک از این امور، مجازات اعدام در نظر گرفته نشده است. تنها جرم اقتصادی که برای آن کیفر اعدام پیش‌بینی شده است، «اخلال در نظام اقتصادی کشور» است که براساس قانونی که در سال ۱۳۶۹ به تصویب رسید،[٤٥] در شرایط خاصی مجازات اعدام مقرر شد. در حقیقت، قانون سال ۱۳۶۹

٤٥. قانون مجازات اخلالگران در نظام اقتصادی کشور (۱۳٦۹/۹/۱۹):

به‌نوعی مبیّن و مفسر قانون ۱۳۹۲ تلقی می‌شود؛ چراکه موارد و مصادیق اخلال در نظام اقتصادی را تعیین کرده است. جالب است که برخی از مصادیق قانون اخلالگران اقتصادی با مصادیق جرایم اقتصادی در قانون مجازات ۹۲ مشترک هستند. اینک باید دید اخلال اقتصادی با اوصافی که در قانون آمده است، تحت محاربه یا افساد فی الارض یا هر دو اندراج می‌یابد تا مشمول کیفرهای چهارگانهٔ آن‌ها شود؟

بنابر احتمالی که افساد فی الارض را در آیهٔ محاربه، اصل فرض کرد و محاربه را تنها به‌مثابهٔ یکی از مصادیق آن بر شمرد، می‌توان جرایمی را که ویژگی افساد عمومی و گسترده دارند در ذیل افساد فی الارض مندرج کرد. اما قبلاً گفته شد که این احتمال بعید است، زیرا بر فرض قبول عطف عام بر خاص در آیه، باید حکم را منحصر در افسادی خاص کرد؛ یعنی افسادی که از طرق محاربه و تجرید سلاح صورت گرفته است. همچنین قبلاً بیان شد که اصولاً افساد نه به حمل اولی و نه به حمل شایع نمی‌تواند موضوع حکم و مجازات قرار گیرد. همین اشکال در احتمالی که محاربه و افساد را دو جرم مستقل فرض می‌کرد نیز وارد است. بنابراین، تنها احتمالی که در آیهٔ ۳۳ سورهٔ مائده باقی می‌ماند، مرکب‌بودن جرم محاربه است. به این معنا که، محاربه درصورتی‌که منجر به فساد گسترده شود، دارای مجازات مذکور خواهد بود. به نظر می‌رسد بایسته است فقرهٔ «ویسعون فی الارض فسادا» را ادامهٔ «الذین یحاربون الله و رسوله» بدانیم، نه امری مستقل، چنان‌که بزرگانی چون امام خمینی[۴۶] و علامه طباطبایی بر این باورند.[۴۷] براین‌اساس چنین باور داریم، که قانونگذاری مجازات اعدام با عنوان افساد فی الارض توجیه شرعی ندارد. ضمن اینکه در مادهٔ ۲

مادهٔ ۱. ارتکاب هریک از اعمال مذکور در بندهای ذیل جرم محسوب می‌شود و مرتکب به مجازات‌های مقرر در این قانون محکوم می‌شود:

الف. اخلال در نظام پولی یا ارزی کشور از طریق قاچاق عمدهٔ ارز یا ضرب سکه قلب یا جعل اسکناس یا واردکردن یا توزیع‌نمودن عمدهٔ آن‌ها اعم‌از داخلی و خارجی و امثال آن.

ب. اخلال در امر توزیع مایحتاج عمومی از طریق گران‌فروشی کلان ارزاق یا سایر نیازمندی‌های عمومی و احتکار عمدهٔ ارزاق یا نیازمندی‌های مزبورو پیش‌خرید فراوان تولیدات کشاورزی و سایر تولیدات مورد نیاز عامه و امثال آن‌ها به‌منظور ایجاد انحصار یا کمبود در عرضهٔ آن‌ها.

ج. اخلال در نظام تولیدی کشور از طریق سوءاستفادهٔ عمده از فروش غیرمجاز تجهیزات فنی و مواد اولیه در بازار آزاد یا تخلف از تعهدات مربوط در مورد آن و یا رشاء و ارتشاء عمده در امر تولید یا اخذ مجوزهای تولیدی در مواردی که موجب اختلال در سیاست‌های تولیدی کشور شود وامثال آن‌ها.

د. هرگونه اقدامی به‌قصد خارج‌کردن میراث فرهنگی یا ثروت‌های ملی اگرچه به خارج‌کردن آن نینجامد قاچاق محسوب و کلیهٔ اموالی که برای‌خارج‌کردن از کشور در نظر گرفته شده است مال موضوع قاچاق تلقی و به سود دولت ضبط می‌گردد.

ه. وصول وجوه کلان به‌صورت قبول سپردهٔ اشخاص حقیقی یا حقوقی تحت‌عنوان مضاربه و نظایر آن که موجب حیف و میل اموال مردم یا اخلال در نظام اقتصادی شود.

و. اقدام باندی و تشکیلاتی جهت اخلال در نظام صادراتی کشور به هر صورت از قبیل تقلب در سپردن پیمان ارزی یا تأدیه آن و تقلب درقیمت‌گذاری کالاهای صادراتی و... .

مادهٔ ۲. هریک از اعمال مذکور در بندهای مادهٔ ۱ چنانچه به‌قصد ضربه‌زدن به نظام جمهوری اسلامی ایران و یا به‌قصد مقابلهٔ با آن و یا با علم به مؤثربودن اقدام در مقابله با نظام مزبور چنانچه در حد فساد فی الارض باشد مرتکب به اعدام و در غیر این صورت، به حبس از پنج سال تا بیست سال محکوم می‌شود و در هر دو صورت دادگاه به‌عنوان جزای مالی به ضبط کلیهٔ اموالی که از طریق خلاف قانون به دست آمده باشد حکم خواهد داد.

۴۶. خمینی، تحریر الوسیلة، ۴۹۲/۲.

۴۷. طباطبایی، المیزان، ۳۲۵، ذیل آیهٔ محاربه.

قانون اخلالگران اقتصادی، حکم اعدام، مشروط به‌قصد ضربه‌زدن به نظام و مقابله با آن یا علم به تحقق مقابله است؛ آن هم درصورتی‌که در حد فساد فی الارض باشد. معمولاً مجرمان و اخلالگران اقتصادی به‌منظور وصول به اموال بادآورده و نفع شخصی مرتکب چنین اعمالی می‌شوند و به‌ندرت اتفاق می‌افتد که این رفتار را با قصد ضربه‌زدن به نظام انجام دهند و حتی علم به تحقق مقابله و ضربه‌زدن نیز معمولاً نادر و اندک است. افزودن قیدِ «در حد فساد فی الارض» هم بر ابهام و اشکال افزوده است.

اما آیا از آیات دیگر قرآن کریم در تبیین مفهومی «افساد» می‌توان استمداد جُست؟ در قرآن کریم در آیهٔ ۳۲ سورهٔ مائده آمده است: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ.» ازاین‌رو بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هرکس کسی را جز به قصاص قتل یا به کیفر فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همهٔ مردم را کشته باشد و هرکس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند. با این همه، پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند.» جالب آن است که این آیه قبل از آیهٔ محاربه است و به‌نوعی می‌تواند مبیّنِ آیهٔ بعدی باشد. نظر مفسِّران و فقها دربارهٔ این آیه متفاوت است که به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

در این آیه، شریف لاهیجی معنای فساد فی الارض را این‌گونه بیان می‌کند: «بی‌آنکه فسادی کرده باشد در زمین که شرعاً مستحق شده باشد مانند حرب با رسول خدا و ائمهٔ اطهار(ع) و قطع طریق و غیر ذلک.»[٤٨] ایشان هر چیزی که در شرع برای آن حکم قتل آمده را افساد فی الارض؛ یعنی امری کلی بیان می‌کند. در تفسیر مجمع البیان نیز بیان شده که جنگ با خدا یا ایجاد ناامنی به‌معنای فساد روی زمین است. گویا ازنظرِ ایشان محاربه و افساد فی الارض به یک معناست،[٤٩] زیرا در همان ادامهٔ آیهٔ ۳۳ سورهٔ مائده به محاربه اشاره می‌کند. در تفسیر کبیر فخر رازی دربارهٔ فساد فی الارض آمده است: «زجاج گفته فساد فی الارض بر من قتل نفسا عطف گرفته شده است و نمونه‌هایی برای آن ذکر کرده؛ مانند کفر همراه محاربه، ارتداد، راه‌زنی که در آیهٔ بعدی نیز آمده است.»[٥٠] درنتیجه، افساد فی الارض ازنظرِ این مفسِّر اهل تسنن در نگاهی کلی شامل آن چیزی می‌شود که شرعاً مستحق قتل شود. فساد فی الارض در کنز العرفان نیز با همین عنوان بیان شده است: «فساد یصدر منها موجب لقتلها.»[٥١]

---

٤٨. شریف لاهیجی، تفسیر، ٦٤٦.

٤٩. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲٤/۳.

٥٠. فخررازی، مفاتیح الغیب، ۲۱۲/۱۱.

٥١. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۳٤۳.

فساد فی الأرض در چندین تفسیر دیگر عیناً هرآنچه موجب قتل می‌شود، دانسته شده است؛ مانند «شرک یا قطع طریق، زنا به‌شرط احصان و غیر آن از اسباب قتل.»

نکتهٔ مهم آن است که فساد فی الارض به‌تنهایی و به‌اصطلاح به حمل اولی ذاتی، موجب حکم به قتل نشده است، بلکه برعکس هر عملی که دارای مجازات اعدام بوده است، به حمل شایع بر آن افساد فی الارض اطلاق شده است.

در روایات هم به موردی که در متن روایت بر جرمی عنوان افساد اطلاق شده باشد دست نیافتیم اما فقیهان در ذیل روایاتی، از برخی جرایم به افساد فی الارض تعبیر کرده‌اند که برخی را در حد مجال بررسی می‌کنیم.

یک: امام صادق(ع) فرمود: امیرمؤمنان دربارهٔ مردی که عبد خود را به قتل انسانی امر کرده بود و عبد این دستور را امتثال کرده بود، فرمود: مولا کشته می‌شود، مگر جز این است که عبد در این عمل همانند تازیانهٔ مولای خویش است و عبد به زندان می‌افتد.[۵۲] سند این روایت صحیح است.[۵۳]

طوسی می‌نویسد این قتل به‌دلیل افساد فی الارض است. شاید بدین جهت که سبب به‌جای مباشر کشته می‌شود.[۵۴]

روشن است که این توجیه موجه به نظر نمی‌رسد، زیرا تعبیر «کسوطه» در روایت کاملاً دلیل است بر اینکه کشته‌شدن مولا به‌دلیل اقوابودنِ سبب از مباشر است و این قتل از باب قصاص است نه افساد.

دو. دربارهٔ مجازات ساحر، سکونی از امام باقر(ع) از پدر بزرگوارش(ع) از رسول خدا(ص) روایتی را بدین شکل نقل می‌کند: رسول خدا(ص) فرمود ساحر مسلمان کشته می‌شود اما ساحر کافر کشته نمی‌شود. (راوی) پرسید: چرا ساحر کافر کشته نمی‌شود؟ فرمود: چون شرک از سحر بزرگ‌تر است و سحر و شرک همراه یکدیگرند.[۵۵]

عده‌ای از فقها علت قتل ساحر را در این روایت به‌دلیل افساد فی الارض و سعی در آن می‌دانند.[۵۶]

اما این فقیهان برای این توجیه دلیلی ذکر نکرده‌اند. از روایت هم شاهدی از این تفسیر مشاهده نمی‌شود، فقط امام(ع) دلیل عدم‌قتل ساحر را بیان فرموده است که بر مدعای این فقیهان دلالتی ندارد.

---

۵۲. «سکونی عن أبي‌عبدالله قال امیرالمؤمنین : في رجل أمر عبده أن یقتل رجلا فقتله فقال أمیرالمؤمنین و قال عبدالرجل إلآ کسوطه أو کیفه یقتل السید به و یستودع العبد ألسجن». کلینی، الکافی، ۲۸۵/۷.

۵۳. خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۰۳/۳.

۵۴. طوسی، المبسوط، ۳۲/۸.

۵۵. «قال رسول الله ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفار لا یقتل قیل یا رسول الله لم لا یقتل ساحر الکفار قال لأن الشرك أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان». کلینی، الکافی، ۲۶۰/۷؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۱۴۶/۱۷.

۵۶. طوسی، الخلاف، ۳۳۱/۵.

سه. امام صادق(ع) از امام باقر(ع) نقل می‌فرمایند که علی(ع) دربارهٔ مردی به‌سبب افکندن آتش بر متاع قومی و سوزاندن آن حکم فرمود پس از پرداخت خسارت کشته می‌شود.[۵۷] سند روایت به‌سبب سکونی صحیح است.[۵۸] صاحب‌جواهر دربارهٔ این حدیث از قول شهید چنین نقل می‌کند: نظر اکثر اصحاب در این مسئله همین است. وی در توجیه عبارت شهید اظهار داشته است: ممکن است وجه اعدام این فرد این باشد که با فرض اعتیاد به این جرم، مرتکب مفسد باشد بر وجه محاربه. وی در ادامه بیان می‌کند شیخ قتل را از باب قصاص دانسته و نه از باب حد و این روایات را ضعیف بر شمرده و آن را قابل تمسک ندانسته است.[۵۹]

بنابراین، از این روایات و روایات مشابه نیز در باب افساد و محاربه، به‌ویژه افساد، نکته یا مطلب خاصی استفاده نمی‌شود.

شبهه‌ای نیز در این زمینه وجود دارد که باید در ادامه به آن بپردازیم: باتوجه‌به مستند قرآنی جرم محاربه که در آن عبارت «یحاربون الله و رسوله» به کار رفته است و ستیز با خدا و رسول را معیار تحقق جرم محاربه دانسته، با چه مستندی محاربه با خدا و رسولش به ستیز با مردم و ایجاد رعب و وحشت در میان آنان تغییر مفهوم یافته است و به کدام مجازات قانون مجازات اسلامی ایران (که برگرفته از متون فقهی است) در مادهٔ ۲۷۹ محاربه را به کشیدن سلاح به‌قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارعاب آن‌ها تعریف کرده است؟

ازاین‌رو، جرمی که چنین مجازات سنگینی را در بر داشته باشد صرف تجرید سلاح و مانند آن نیست؛ چنان‌که موسوی اردبیلی[۶۰] نیز معتقد است حتی درصورت عدم‌تجرید سلاح نیز می‌توان حکم به محاربه کرد و در این صورت، تجرید سلاح در روایات،[۶۱] در واقع بیانی از مصداق است. پس برای ثبوت مجازات‌های مطرح‌شده در آیهٔ کریمه لازم است محاربه‌ای صدق کند که همراه با سعی در افساد باشد. برخلاف آنکه قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ افساد فی الارض را جدا از محاربه جرم‌انگاری کرده، ظاهر آیهٔ کریمه که با مفاد روایات هم ناسازگار نیست، این است که جرم مدِّنظر مرکب است از دو جزء محاربه و سعی در افساد.

---

۵۷. «محمدبن علی‌بن محبوب عن أحمدبن‌محمد عن البرقیّ عن التوفل عن السوني عن جعفر عن أبیه عن علی أنه قضی في رجل أقبل بنار فأشعلها في دار قوم احترقت و احترق متاعهم قال یغرم قیمة الدار وما فیها ثم یقتل». طوسی، تهذیب، ۲۲۱/۱۰.

۵۸. خوئی، معجم رجال الحدیث، ۱۰۳/۳.

۵۹. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۲۲/٤۳تا۱۲۵.

٦۰. موسوی اردبیلی، فقه الحدود و التعزیرات، ۵۱۵.

٦۱. طوسی، النهایة، ۷۲۰.

۴. حکم ثانوی و حکومتی

چنانچه نظام اسلامی به هر علتی اعدام برخی از مجرمان، ازجمله بزه‌کاران اقتصادی را ضروری ببیند، لازم نیست از طریق تفسیر خلاف ظاهر نصوص یا اخذ اقوال غیرمشهور اقدام کند. تمسک به احکام ثانوی و احکام حکومتی چارهٔ مشکل است. تفاوت امر در این است که اولاً احکام ثانوی و حکومتی زمان‌مند هستند و ثانیاً براساس میزان ضرورت و نیاز تشریع می‌شوند. بدیهی است در روزگاری که جامعه درگیر انواع و اقسام معضلات اقتصادی است و مشکلات اقتصادی گاهی جنبهٔ امنیتی هم پیدا می‌کنند، از باب اضطرار یا تشخیص ولیّ‌امر، اصدار احکام شدید نظیر اعدام، قابل فهم و توجیه خواهد بود، درحالی‌که در شرایط اعتدال و رونق و رفاه اقتصادی چنین احکامی ضرورت ندارد.

حتی درصورت بروز شک و تردید در شمول حکم آیهٔ مزبور بر اخلالگران اقتصادی، باید از قواعد شبهه در حکم و موضوع بهره جُست. شبهات حکمیه، شک در حکم و قانون وجود دارد، مانند شک در استعمال دخانیات. اما در شبهات موضوعی، حکم و قانون معلوم است اما شک در تطبیق آن بر افراد خارجی است، مانند تردید در اینکه این مایع خمر است یا سرکه؟[۶۲] همان‌طور که اشاره شد، به‌لحاظ شبههٔ حکمی نمی‌توان به قاطعیت، شمول آیهٔ کریمه را نسبت به اخلال اقتصادی مسلّم دانست. اصولیان بر جریان برائت در شبهات حکمیه تحریمیه اتفاق‌نظر دارند.[۶۳]

اما در موارد شبهات موضوعی نیز لازم است این مسئله مورد توجه جدی قرار گیرد. جرم اخلال اقتصادی نیز همانند سایر جرایم است، برای اثبات مجازات مرتکب لازم است عناصر سه‌گانهٔ جرم به‌طور مسلّم تحقق یابد و با تردید در هریک از عناصر یا اصل، جرم منتفی خواهد شد یا مرتبهٔ بالاتر از این مراتب منتفی می‌شود. برای مثال، اگر در تعریف اخلال در نظام اقتصادی اشکال و ایرادی نباشد و شبهه تنها در تحقق یکی از عناصر سه‌گانهٔ جرم باشد، بدون تردید در این فرض، این جرم محقق نخواهد شد، چون شبههٔ تحقق مصداق جرم مزبور رخ داده است. همچنین است اگر در اصل تحقق جرم اخلال اقتصادی شبهه‌ای نباشد و تردید در مراتب باشد، در این فرض نیز به‌دلیل قواعد حاکم که اشاره شد تحقق مرتبهٔ بالاتر زیر سؤال خواهد رفت و لازم است به مرتبهٔ پایین‌تر که متیقن است بسنده شود. از موارد مورد اتفاق‌نظر فقیهان (در ابواب حدود و قصاص و تعزیرات) و حقوق‌دانان[۶۴] اشتراط قصد و به‌تعبیر حقوقی اعتبار عنصر معنوی جرم است. ممکن است اخلال اقتصادی با هر تعریفی رخ دهد اما عنوان جرم بر آن صادق نباشد، به این

---

۶۲. صدر، بحوث، ۱۳۴/۱.

۶۳. انصاری، فرائد الاصول، ۲۰/۲.

۶۴. اردبیلی، حقوق جزای عمومی، ۲۳۳.

دلیل که مرتکب قصد اخلال نداشته یا اصلاً از اینکه عمل او مخلٍّ به اقتصاد کشور است کـاملاً بـی‌اطلاع بوده است. در این صورت، این رفتار از عنوان جرم برخوردار نیست تا مشمول مجازات شود، زیـرا چنان‌کـه اشاره شد قصد عمل مجرمانه از ارکان رِئیسی جرم است. البته مسئولیت مدنی در جای خود ثابت اسـت و چنان‌که در جای خود اثبات شده است، نیازی به تحقق علم و عمد نیست.[٦٥] در فرض تحقق قصد اخـلال ممکن است این اخلال ویژگی‌های محاربه و افساد با آن بیانی که مطرح شد را دارا نباشد. هرگونه اخلال که مشمول عنوان محاربه و افساد نیست، زیرا چنان‌که اشاره شد برای تحقق عنوان محاربه و افسـاد لازم اسـت ترکیبی از محاربه و سعی در افساد (و نه مطلق افساد) صورت گیرد؛ لذا هر اخلالی افساد نیست و حتی هر افسادی مشمول عنوان ترکیبی آیهٔ کریمه نیست. اگر در شمول عنوان محاربه و افساد هم تردید و شبهه پدیـد آید، باز هم اجرای مجازات به‌دلیل قاعدهٔ درء و احادیث آن[٦٦] ازنظرِ حکمی و مفهومی تحقـق عنصـر جـرم ثابت نخواهد بود و درنتیجه، اجرای مجازات در این فرض توجیه شرعی و قانونی نخواهد داشت. بر فـرض وجود قصد و تحقق عنوان این جرم ترکیبی در آیهٔ کریمه باز هم اثبات مجازات اعـدام بـه‌طور مطلـق جـای تردید جدی دارد؛ زیرا از مواردی کـه در جـرایم گونـاگون لازم اسـت مـورد توجـه جـدی قـرار گیـرد دارای مراتب‌بودن و نسبی‌بودن مجازات آن جرایم است. در فقه و حقوق ما در مسئلهٔ قتل عمد این مسـئله مـدِّنظر قرار نگرفته است و همهٔ قتل‌های عمد با هر ویژگی و هر شدت و ضعفی به‌مجردِ تحقـق عنـوان قتـل عمـد، دارای مجازات قصاص (در فرض درخواست ولیِّ‌دم) است. درحالی‌که هم در فقـه برخـی مـذاهب فقهـی اهل‌سنت و هم در حقوق بسیاری از کشورها این تشکیک و مراتب در مجازات قتـل عمـد کـاملاً مراعـات شده است. ممکن است در مسئلهٔ قصاص این امر دارای محـذورهایی باشـد امـا در امـوری چـون جـرایم اقتصادی رعایت این امر کاملاً امکان‌پذیر است. در قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ (مـادهٔ ۲۸۶) ایـن مهم مورد توجه بوده است اما باز هم به‌طور دقیق تبیین و تفکیک صورت نگرفته است.

به نظر می‌رسد لازم است با همکاری و هم‌فکری علمـی و تحقیقـاتی محققـان حـوزهٔ فقـه جـزا و نیـز حقوق‌دانان حقوق جـزا (و حتـی بـا اسـتمداد از دانشـمندان علـوم اقتصـادی) ایـن تفکیـک و تشـکیک و مراتب‌گذاری با دقت و رعایت حقوق عموم و نیز حقوق متهمان و مجرمان صورت گیرد. بـه‌ویژه باتوجه‌بـه این مهم که در آیهٔ کریمه، که منبع اصلی مجازات جرم محاربه و افساد است، نیز کیفر را متنوع مقرر داشـته است. در آیهٔ کریمه مجازات نفی در ارض هم ذکر شده است که معنای ابتدایی و معروف آن تبعید اسـت و بعید نیست با برخی تحلیل و تفسیرها و توسعه در معنای نفی شامل زندان نیز بشود. روشـن اسـت و مـورد

٦٥. مکارم شیرازی، القواعد الفقهیة، ۲۳۷.

٦٦. ابن‌بابویه، من لایحضر، ۷٤ و ۵۵۹.

پذیرش همهٔ فقیهان و حقوق‌دانان که ازنظر مفهومی در هر مرتبه که شبهه و تردیدی صورت گیرد، به‌دلیل احادیث درء و برائت و سایر دلایل مخففه، عنوان جرم به مرتبهٔ پایین‌تر سقوط خواهد کرد و مجازات سبک‌تر خواهد شد.

درنهایت، درصورت شک در جواز اجرای مجازات قتل در خصوص مخلِّ به نظام اقتصادی، قاعدهٔ «درء»،[۶۷] اصل برائت و سایر احادیث و قواعد برائت‌ساز یا موجب تقلیل مجازات نیز این تفسیر را موجه‌تر می‌سازد.

نتیجه‌گیری

هرکدام از جرایم اقتصادی ممکن است تحت‌عنوان اخلال اقتصادی قرار گیرد، زیرا هر جرم اقتصادی ممکن است موجب اخلال در اقتصاد کشور شود.

این امکان وجود دارد که اخلال در نظام اقتصادی رخ دهد اما جرم اقتصادی محقق نشود، زیرا جرم از عناوین قصدیه است و می‌شود فرض کرد که عملی اقتصادی بدون قصد موجب اخلال در نظام اقتصادی شود. بی‌تردید، در این فرض مسئولیت مدنی حاکم خواهد بود اما مسئولیت کیفری طبیعتاً منتفی است.

براساس آیهٔ کریمهٔ محاربه، افساد فی الارض جرم مستقلی نیست، به‌عنوان تتمیم محاربه معنا پیدا می‌کند، هرچند نظر برخی از فقیهان و نیز قانون مجازات اسلامی جز این است.

افساد فی الارض به حمل اولی، موضوع هیچ مجازاتی قرار نگرفته است و به حمل شایع صناعی نیز مصادیق آن موصوف به کیفر شده‌اند.

در فرض تحقق جرم اخلال اقتصادی ممکن است این جرم دارای مراتب و تشکیکی باشد که لازم است براساس نظر خبرگان و کارشناسان مربوط، با شناسایی این مراتب، مجازات‌های متناسب منظور شود.

در هر مورد که شبههٔ حکمیه یا موضوعیه در بین باشد، اصل مجازات یا مجازات مرتبهٔ بالاتر منتفی خواهد بود.

منابع

قرآن کریم.

آکرمن، سوزان رز. فساد و دولت: علت‌ها، پیامدها و اصلاح. ترجمهٔ منوچهر صبوری. تهران: پردیس دانش. چاپ‌اول، ۱۳۸۵.

۶۷. ابن‌بابویه، من لایحضر، ۷۴ و ۵۵۹.

ابراهیمی ورکیانی، محمد، مریم شابوری. «بررسی محاربه و افساد فی الارض با محوریت آرای امـام خمینـی(ره)»، پژوهشنامۀ متین. س۱۶، ش۶۵، زمستان۱۳۹۳، ۱تا۲۲.

ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۰ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۳.

ابن‌براج، عبدالعزیزبن‌نحریر. المهذّب. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۶ق.

ابن‌حمزه، محمدبن‌علی. الوسیلة الی نیل الفضیلة. قم: کتابخانۀ آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۸ق.

ابن‌فهد حلی، احمدبن‌محمد، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. قم: ادب حوزه. ۱۴۰۵ق.

اردبیلی، محمدعلی. حقوق جزای عمومی. تهران: میزان. ۱۳۸۸.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی. ۱۴۱۹ق.

ایمانی، عباس. فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری. تهران: آریان. ۱۳۸۲.

بای، حسین‌علی. «افساد فی الارض چیست؟ مفسد فـی الارض کیسـت؟»، مجلـۀ فقـه و حقـوق. س۳، ش۹، ص ۲۸تا۴۲ تابستان۱۳۸۵،

جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. قم: بی‌نا. ۱۳۹۰.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد. الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیـة. بـه‌تحقیق احمـد عبـدالغفور العطـار. لبنـان: دار العلم. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.

حبیب‌زاده، محمدجعفر. «جرم محاربه و افساد فی الارض»، دو فصـلنامه علمـی«مطالعـات فقـه اسـالمی و مبـانی حقوق»سال ۱۶/ش۴۵/بهار و تابستان۱۴۰۱-ص۵تا۳۲ 10.22034/fvh.2021.10764.1362

حر عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة الی تحصـیل مسـائل الشـریعة. قـم: آل‌البیـت(ع). چـاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

حسـنی، جعفـر، نسـرین مهـرا. «نقـدی بـر مفهـوم جـرم اقتصـادی»، فصـلنامۀ مطالعـات حقـوق کیفـری. ص ۴۵تا۶۹تابستان۱۳۹۴

JQCLCS-201506-1031 (R1)

خمینی، روح‌الله. تحریر الوسیلة. قم: اسماعیلیان. چاپ‌دوم، ۱۳۹۰ق.

خوانساری، سیداحمد. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: الصدوق. ۱۳۵۵.

خوئی، سیدابوالقاسم. معجم رجال الحدیث. قم: مرکز نشر آثار شیعه. ۱۴۱۰ق.

دادخدایی، لیلا. «مفهوم جرم اقتصادی و تحولات آن»، مجلۀ تعالی حقوق. ۱۳۸۹، ش۶، ص۴۵تا۷۰ .

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. المفردات فی غریب القرآن. بی‌جا: دفتر نشر الکتاب. ۱۴۰۴ق.

رنانی، محسن. بازار یا نابازار. تهران: مؤسسۀ عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی. چاپ‌سوم، ۱۳۸۹.

ساکی، محمدرضا. حقوق کیفری اقتصادی. تهران: جنگل. ۱۳۸۹.

سلار دیلمی، حمزةبن‌عبدالعزیز. المراسم العلویة فی الاحکام النبویة. به‌تحقیق سیدمحسن الحسینی الامینی. بی‌جا: المعاونیة الثقافیة للمجمع العالمی لاهل البیت(ع). ۱۴۱۴ق.

شریف لاهیجی، عبدالرزاق. تفسیر شریف لاهیجی. تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران. ۱۳۸۸.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: کتاب‌فروشی داوری. ۱۴۱۰ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. مسالک الافهام الی تنقیح شرح شرایع الاسلام. قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة. ۱۴۱۳ق.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۴ق.

صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول. بی‌جا: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت(ع). چاپ‌سوم، ۱۴۲۶ق.

طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن، مجمع البیان في تفسیر القرآن. ترجمهٔ علی کرمی. تهران: بی‌نا. ۱۳۸۹.

طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد. مجمع البحرین. بی‌جا: مرتضوی. چاپ‌دوم، شهریور۱۳۶۲.

طوسی، محمدبن‌حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. المبسوط. قم: المکتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریة. ۱۳۸۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة. ۱۳۶۵.

طوسی، محمدبن‌حسن، النهایة فی مجرد الفقه الفتاوی. بیروت: دار الکتاب العربی. ۱۴۰۰ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام

.قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. مختلف الشیعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۴۱۹ق.

غلامی، علی. «افساد فی الارض و جرایم علیه اخلاق»، پژوهش‌نامهٔ حقوق اسلامی. س۱۱، ش۲، پیاپی۳۲، ص۲۵تا۶۲ پاییز و زمستان۱۳۸۹

10.30497/law.2012.1060

فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة: الحدود. قم: مرکز فقهی ائمهٔ اطهار(ع). چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله. کنز العرفان في فقه القرآن. قم: مرتضوی. ۱۴۲۵ق.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۰ق.

فخرالمحققین، محمدبن‌حسن، ایضاح‌الفوائد فی شرح اشکالات القواعد. به‌تحقیق و تعلیق سیدحسین موسوی کرمانی، علی‌پناه اشتهاردی، عبدالرحیم بروجردی. قم: اسماعیلیان. چاپ‌اول، ۱۳۸۹ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد . العین. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۲۴ق.

فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب. القاموس المحیط. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

قانون مجازات اخلالگران اقتصادی ۱۳۶۹.

قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰.

قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲.

قطب راوندی، سعیدبن‌هبةالله. فقه القرآن. به‌تحقیق سیداحمد حسینی. قم: آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۵ق.

کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة. ۱۳۶۳.

گلپایگانی، سیدمحمدرضا، الدر المنضود في احکام الحدود. قم: دار القرآن الکریم. ۱۴۱۲ق.

لانگست، پیتر و دیگران. برنامه‌های جهانی مبارزه با فساد. ترجمۀ امیرحسین جلالی فراهانی و حمید بهره‌مند بگ نظر. بی‌جا: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. ۱۳۸۷.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۸ق.

مدرسی یزدی، محمدرضا. «پژوهشی در مفهوم و حکم مفسد فی الارض»، حکومت اسلامی. س۱۳، ش۱، بهار۱۳۸۷.

مرتضی زبیدی، محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر. ۱۴۱۴ق.

مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین، القصاص علی ضوء القرآن و السنة. قم: آیت‌الله مرعشی. ۱۴۱۵ق.

معین، محمد. فرهنگ معین. بی‌جا: زرین. ۱۳۸۶.

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.

مکارم شیرازی، ناصر. القواعد الفقهیة. قم، مدرسۀ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). ۱۳۷۰.

موسوی اردبیلی، عبدالکریم. فقه الحدود و التعزیرات. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۲۷ق.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. «محارب کیست، محاربه چیست؟»، فقه اهل بیت(ع). ش۱۲ـ۱۱، ص ۱۴۳تا۲۰۰، ۱۳۷۶

.Recommendation: No. R (81) 12 of the Committee of Ministers to Member States on Economic Crime (25 June 1981.

Davies Pamel A, (2003), Is Economic Crime a Man,s Game? Feminist Theory (SAGE publications), Vol 4, No. 3

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalif al-Shīʿa*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maʿrifa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī1. Chāp-i Awwal, 993/1413.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Farāʾid al-ʿUṣūl*. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī, 1998/1419.

Ardabīlī, Muḥammad ʿAlī. *Ḥuqūq Jazāy ʿUmūmī*. Tehran: Mīzān, 2010/1388.

Bāy, Ḥusayn ʿAlī. "Ifsād fī al-Arż Chīst? Mufsid fi al-Arḍ Kist?". *Majallih-yi Fiqh va Ḥuqūq*. Yr. 3, no. 9 (summer 2007/1385): 28-42.

Dādkhudāyī, Liylā. "Mafhum Jurm Iqtiṣādī va Taḥavulāt ān". *Majallih-yi Taʿālī Ḥuqūq*. No. 6(2011/1389): 45-70.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *Kanz al-ʿIrfān fī Fiqh al-Qurān*. Qum: Murtażawī. 2004/1425.

Fakhr al-Muḥaqiqīn, Muḥammad ibn Ḥasan. *Īḍāḥ al-Fawāʾid fī Sharḥ Ishkālāt al-Qawāʿid*. researched by Sayyid Ḥusayn Mūsawī Kirmānī, ʿAlī Panāh Ishtihārdī, ʿAbd al-Raḥīm Burūjirdī Qum: Ismāʿīlīyān, Chāp-i Awwal, 1968/1389.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʿAyn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 2003/1424.

Fāżil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharīʿa fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīla; al-Ḥudūd*. Qum: Markaz-i Fiqhī Aʾimah *A*ṭhār(AS). Chāp-i Awwal, 2002/1422.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. s.l. s.n.s.d.

Ghulāmī, ʿAlī. "Ifsād fī al-Arż va Jarāyim ʿAlayh Akhlāq". *Pazhūhishnāmah-yi Ḥuqūq Islāmī*. No. 2, payāpiy. 32 (autumn and winter 2011/1389): 25-62.

Gulpāygānī, Sayyid Muḥammad Riḍā .*al-Durr al-Manḍūd fī Aḥkām al-Ḥudūd*, Qum: Dār al-Qurān al-Karīm, 1992/1412.

Ḥabībzādih, Muḥammad Jaʿfar, "Jurm Muḥāribih va Ifsād fi al-Arḍ". *Dū Faṣlnāmih-yi ʿIlmī Muṭāliʿāt Fiqh-i Islāmī va Mabānī Ḥuqūq*. Yr. 16, no. 45 (spring and summer 2023/1401): 5-32.

Ḥasanī, Jaʿfar; Nasrīn Mahrā. "Naqd bar Mafhum Jurm Iqtiṣādī". *Faṣlnāmah-yi Muṭāliʿāt Ḥuqūq-i Kayfarī*. summer 2015/1394, 45-69.

Hāshimī Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd. "Muḥārib Kīst, Muḥāribih Chist?". Figh Ahl-i Bayt (AS), no. 11-12 (1998/1376): 143-200.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā'il al-Shīʿa ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharīʿa.* Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ibn Ḥamzih, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Wasīlah ilā Niyl al-Faḍīlah.* Qum: Kitābkhānah Āyat Allāh Marʿashī Najafī, 1988/1408.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh.* Qum: Mū ʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1985/1363.

Ibn Barrāj, ʿAbd ʿAzīz ibn Niḥrīr. *al-Muhadhdhab.* Qum: Mū ʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1986/1406.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muhadhdhab al-Bāriʿ fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfiʿ.* Qum: Mū ʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1407.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā'ir al- Ḥāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī.* Qum: Mū ʾassisa Nashr Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab.* Qum: Adab-i Ḥawzah. 1985/1405.

Ibrāḥīmī Varkīyānī, Muḥammad; Maryam Shābūrī. "Barrisī Muḥāribih va Ifsād fī al-Arż bā Miḥvarīyat Ārāy Imām Khumaynī ". *Pazhūhishnāmih-yi Matīn.* Yr.16, no. 65 (Winter 2014/1393): 1-22.

Īmānī, ʿAbbās. *Farhang Iṣṭilāḥāt Ḥuqūq-i Kayfarī.* Tehran: Ārīyān, 2003/1382.

Javādī ʿĀmilī. ʿAbd Allah. *Tafsīr-i Tasnīm.* Qum: s.n. 2012/1390.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ ʿArabīya.* Ed. Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭār, Lubnān: Dār al-ʿIlm, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Muʿjam al-Rijāl al-Ḥadīth.* Qum: Markaz Nashr Āthār Shīʿah, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah.* Qum: Ismāʿīlīyān, Chāp-i Duvvum, 1970/1390.

Khuwānsārī, Sayyid Aḥmad. *Jāmiʿ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfiʿ.* Tehran: Ṣadūq. 1977/1355.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī.* Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1984/1363.

Langseth, Petter et al. *Barnāmah-hā-yi Jahānī Mubārizih bā Fisād.* Translated by Amīr Ḥusayn Jalālī Farāhānī va Ḥamīd Bahrihmand bag Naẓar. S.l. Markaz Pazhūhish-hā-yi Majlis Shurāy Islāmī, 2009/1387.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār.* Beirut: Dār Iḥyā'al-Tūrāth al-ʿArabī. S.d.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *al-Qawā'id al-Fiqhīyah.* Qum: Madrisah-yi Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib (AS). 1951/1370.

Marʿashī Najafī, Sayyid Shahāb al-Dīn. *al-Qaṣāṣ ʿalā Ḍawʾ al-Qurān wa al-Sunna.* Qum: Āyat Allāh Marʿashī. 1995/1415.

Mudarrisī Yazdī, Muḥammad Riḍā. "Pazhūhīsh dar Mafhūm va Ḥukm Mufsid fī al-Arż". *Ḥukumat Islāmī*, yr. 13, no. 1, spring 2009/1387.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Sharāʾiʿ al-Islām fī Masāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām.* Qum: Ismāʿīlīyān, 1988/1408.

Muʿīn, Muḥammad. *Farhang Muʿīn.* S.l: Zarīn. 1967/1386.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Mūsawī Ardabīlī, ʿAbd Karīm. *Fiqh al-Ḥudūd wa al-Taʿzīrāt.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 2006/1427.

Qānūn-i Mujāzāt-i Islāmī Ikhlālgarān Iqtiṣādī. 1990/369.

Qānūn-i Mujāzāt-i Islāmī, 1991/1370.

Qānūn-i Mujāzāt-i Islāmī, 2014/1392.

Quṭb Rāwandī, Saʿīd ibn Haba Allāh. *Fiqh al-Qurān.* researched by Sayyid Aḥmad Ḥusaynī, Qum: Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī. Chāp-i Duwwum, 1985/1405.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt fī Gharīb al-Qurān.* S.l: Daftar Nashr al-Kitāb,1984/1404.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs.* Beirut: Dār al-Fikr, 1993/1414.

Rinānī, Muḥsin. *Bāzār yā Nābāzār.* Tehran: Mūʾassisah-yi ʿĀlī Āmūzish va Pazhūhīsh Mudīrīyat va Barnāmihrīzī, Chāp-i Sivum, 2011/1389.

Rose-Ackerman, Susan. *Fisād va Davlat: ʿIlat-hā, Payāmad-hā va Iṣlāḥ.* Translated by Manūchihr Ṣabūrī. Tehran: Pardīs Dānish. Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ʿIlm al-Uṣūl.* S.l: Mūʾassisa Dāyrah al-Maʿārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqa li-Maẕhab-i Ahl-i Bayt (AS). Chāp-i Sivum, 2005/1426.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām.* Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī, 1984/1404.

Sākī, Muḥammad Riḍā. *Ḥuqūq-i Kayfarī Iqtiṣādī.* Tehran: Jangal, 2011/1389.

Salār Daylamī, Ḥamazat ibn ʻAbd ʻAzīz. *Al-Marāsim al-ʻAlwīyya wa al-Aḥkām al-Nabawīya*. researched by Sayyid Muḥsin al-Ḥusaynī al-Amīnī S.l: al-Muʻāwinīya al-Thaqāfiya li-l-Majmaʻ al-ʻĀlamī li-Ahl al-Biyt(AS), 1994/1414.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʻAlī. *al-Rawḍa al-Bahīya fī Sharḥ al-Lumʻa al-Dimashqīya*. Qum: Kitābfurūshī, Dāwarī, 1990/1410.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʻAlī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharāʾiʻ al-Islām*. Qum: Mūʾassisa al-Maʻārif al-Islāmīyya, 1993/1413.

Sharīf Lāhījī. ʻAbd al-Razzāq. *Tafsīr Sharīf Lāhījī*. Tehran: Shirkat Sahāmī Chāp va Intishārāt Kutub Irān, 2010/1388.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʻ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. translated by ʻAlī Karamī. Tehran: s.n. 1970/1389.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mīzān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majmaʻ al-Baḥrayn*. S.l: Murtażavī. Chāp-i Duvvum, 1984/1362.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1987/1365.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ*. Qum: al-Maktaba al-Murtażawīya li-Iḥyāʾ al-Āṯār al-Jaʻfarīya. 1968/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī. 1980/1400.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.157-180

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 18-04-2025 Revise Date: 29-06-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93007.1948 Article type: Original

The Requirement of Witnessing in Divorce and Its Revocation (*Rujūʿ*): A Comparative Analysis of Jurisprudential and Interpretation Disagreements between *Shīʿa* and *Sunnī* Views

Dr. Meisam Shoaib **(Corresponding Author),** Ph.D. graduate, Department of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: m.shoaib68@gmail.com

Dr.Mahmood Akbari , Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Islamic Studies, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran

Abstract

Verse 2 of *Sūrat al-Ṭalāq*, which commands the witnessing (*ishhād*) of two just witnesses, is one of the most challenging Qur'anic legal verses in the field of family jurisprudence. It has given rise to fundamental disagreements between *Shīʿa* and *Sunnī* jurisprudence. Using a descriptive-analytical method, the present study comparatively examines these jurisprudential and interpretation disagreements, focusing on whether witnessing is a condition for the validity of divorce and its revocation (*Rujūʿ*). The central question is how each of the two schools relies on evidence such as the apparent meaning of the verse, its context, *ḥadīth* reports, analogy, and the objectives of the *Sharīa* to establish its position on the object and meaning of the command, and especially on whether witnessing is a condition. Findings indicate that *Shīʿa* jurisprudence considers witnessing obligatory and a condition for a valid divorce. This position rests on the imperative form of "bear witness" (*ashhidū*), the surah's broader context of teaching proper divorce, and reliable *ḥadīth* reports transmitting the explanatory Sunnah of the *Ahl al-Bayt*. For revocation, however, witnessing is considered only as strongly recommended, with the aim of facilitating the restoration of family life. Contrastingly, most *Sunnī* scholars interpret the command as advisory and recommendatory, relying chiefly on the wording's proximity to the surrounding text, an analogy with the recommended practice of witnessing sales, and reports concerning practice. They do not consider witnessing a condition for the validity of either divorce or its revocation. Analysis of the evidence reveals the strength and coherence of the *Shīʿa* position in reconciling transmitted and rational evidence, including the objectives of the *Sharīa*. The issue remains significant because of its practical consequences for family law and the need to reconsider some views in light of contemporary scholarship.

Keywords: witnessing in divorce (*ishhād dar ṭalāq*); divorce; conditionality (*sharṭiyyat*); verse 2 of *Sūrat al-Ṭalāq*; Qur'anic jurisprudence

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۱۸۰ - ۱۵۷

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93007.1948

شرطیت اشهاد در طلاق و رجوع تحلیل تطبیقی اختلافات فقهی– تفسیری امامیه و اهل‌سنت

(نویسنده مسئول) دکتر میثم شعیب

دانش‌آموختهٔ دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: m.shoaib68@gmail.com

دکتر محمود اکبری

استادیار گروه حقوق، دانشکدهٔ علوم اسلامی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران

چکیده

آیهٔ دوم سورهٔ طلاق، مشتمل بر امر به «اشهاد» (گواه‌گرفتن) دو شاهد عادل، یکی از چالش‌برانگیزترین آیات الاحکام در حوزهٔ فقه خانواده است که منشأ اختلافات بنیادین میان فقه امامیه و اهل‌سنت شده است. این پژوهش با روش توصیفی‌تحلیلی، به بررسی تطبیقی این اختلافات فقهی–تفسیری، با تمرکز بر مسئلهٔ «شرطیت» یا عدم‌شرطیت اشهاد در صحت طلاق و رجوع می‌پردازد. پرسش اصلی ناظر به چگونگی استناد هریک از فریقین به ادله‌ای چون ظاهر آیه، سیاق، روایات، قیاس و مقاصد شریعت برای اثبات دیدگاه خود در مورد متعلق، دلالت و به‌ویژه شرطیت اشهاد است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فقه امامیه با استظهار از ظاهر امر در آیهٔ «أَشْهِدُوا»، سیاق کلی سوره که در مقام تعلیم طلاق صحیح است و با تکیه قاطع بر سنت تبیینی اهل بیت(ع) از طریق روایات معتبر، اشهاد را «واجب» و «شرط صحت» طلاق می‌داند؛ اما در مورد رجوع، با هدف تسهیل بازگشت به خانواده، آن را صرفاً «مستحب مؤکد» می‌شمارد. در مقابل، جمهور اهل‌سنت غالباً با استناد به قرب جوار لفظی، قیاس بر اشهاد مستحب در بیع و برخی گزارش‌های عملی، امر به اشهاد را ارشادی و حمل بر «استحباب» کرده و آن را شرط صحت طلاق یا رجوع نمی‌دانند. تحلیل ادله، قوّت و انسجام مبانی دیدگاه امامیه را در جمع میان ادلهٔ نقلی و عقلی (مقاصد) آشکار می‌سازد. اهمیت این بحث در پیامدهای عملی آن بر حقوق خانواده و ضرورت بازنگری در برخی دیدگاه‌ها، باتوجه‌به نظرات علمای معاصر همچنان پابرجاست.

واژگان کلیدی: اشهاد در طلاق، طلاق، شرطیت، آیهٔ ۲ سورهٔ طلاق، فقه القرآن.

مقدمه

فرمان الهی به «اشهاد» دو شاهد عادل در آیهٔ دوم سورهٔ طلاق، «وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ»،[۱] ازجمله چالش‌برانگیزترین نقاط تلاقی فقه و تفسیر در حوزهٔ احوال شخصیه است. این دستورِ به ظاهر کوتاه، منشأ اختلافی عمیق و تاریخی میان فقه امامیه و جمهور اهل‌سنت در باب شرطیت گواهی برای صحت طلاق و رجوع شده است؛ اختلافی که پیامدهای تعیین‌کننده‌ای بر حقوق و تکالیف زوجین، ازجمله در مسائل نفقه، مهریه، ارث و نسب به‌همراه دارد.[۲]

اگرچه ابعاد فقهی و تفسیری این نزاع به‌تفصیل در کتب مذاهب مختلف ثبت شده است، اما عمدهٔ تحلیل‌ها بر گزارش و مقایسهٔ آرا متمرکز بوده‌اند. نوآوری این پژوهش در تغییر کانون تحلیل است: این تحقیق استدلال می‌کند که این اختلاف بیش از آنکه صرفاً نزاعی تفسیری-لغوی بر سر «متعلَّق» یا «دلالت» امر باشد، تبلور تقابل دو رویکرد روش‌شناختی و مقاصدی متمایز است که فهم آن، عمق این شکاف تاریخی را آشکار می‌سازد:

رویکرد امامیه؛ «سنت‌محور و مقصدمبنا»: این رویکرد با محوریت‌بخشیدن به «سنت تبیینی اهل بیت(ع)» به‌عنوان مفسران نهایی مراد الهی، در پیِ تحقق هدفی عالی و مقصدی است: «کنترل ماهوی طلاق». در این دیدگاه، اشهاد، مانعی حکیمانه و رکنی بنیادین برای دشوارساختن انحلال پیمان زناشویی (ابغض الحلال) و فراهم‌آوردن فرصت برای سازش تلقی می‌شود. ازاین‌رو، اشهاد در طلاق، «واجب» و «شرط صحت» است، اما در رجوع، برای تسهیل بازگشت به خانواده صرفاً «مستحب» شمرده می‌شود.[۳]

رویکرد جمهور اهل‌سنت: «قیاس‌گرا و توثیق‌محور»: این رویکرد، با اولویت‌بخشی به ابزارهای اصولی همچون «قیاس» بر اشهاد مستحب در معاملات مالی[٤] و تمرکز بر کارکرد عملی اشهاد، در پیِ تحقق هدفی مشخص است: «توثیق عمل و پیشگیری از انکار.» در این دیدگاه، اشهاد، شرطی ماهوی برای تحقق طلاق نیست؛ بلکه دستوری «ارشادی» و احتیاطی برای جلوگیری از دعاوی و اختلافات آینده است و لذا شرط صحت طلاق یا رجوع محسوب نمی‌شود.[٥]

این پژوهش برای اثبات مدعای خود، استدلال‌های هریک از فریقین را نه به‌عنوان آرائی مجزا، بلکه به‌عنوان نمودهایی از این دو رویکرد متقابل، در محورهایی چون تحلیل سیاق آیه، جایگاه سنت و تقابل

---

۱. طلاق: ۲.

۲. زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲.

۳. نک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۵/۲۲تا۲۹ (باب اشتراط صحة الطلاق باشهاد شاهدین عدلین)؛ لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۵۵؛ طوسی، الخلاف، ۴۵۳/۴.

٤. زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸.

٥. جصاص، احکام القرآن، ۳۵۱/۵.

رویکرد مقاصدی و قیاسی، واکاوی و تحلیل خواهد کرد.

۱. تبیین آیهٔ ۲ سورهٔ طلاق در سیاق کلی احکام طلاق در سوره

سورهٔ مبارکهٔ طلاق همان‌گونه که از نامش پیداست، به‌تفصیل به بیان احکام و ضوابط مربوط به انحلال پیمان زناشویی می‌پردازد. فهم دقیق آیهٔ دوم این سوره که محور اصلی بحث است، در گروِ درک جایگاه آن در ساختار کلی سوره و ارتباط آن با آیات پیشین، به‌ویژه آیهٔ اول قرار دارد.

آیهٔ نخست، سنگ‌بنای احکام طلاق را می‌گذارد. خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا؛[٦] ای پیامبر! هرگاه خواستید زنان را طلاق دهید، پس آنان را در زمان عده (زمانی که از پاکی‌ای که در آن آمیزش جنسی واقع نشده، آغاز می‌شود) طلاق دهید و حساب عده را نگاه دارید و از خدایی که پروردگار شماست پروا کنید. آنان را از خانه‌هایشان بیرون مکنید و خودشان نیز بیرون نروند، مگر آنکه گناهی آشکار مرتکب شوند و این‌ها حدود الهی است و هرکس از حدود الهی تجاوز کند، قطعاً به خود ستم کرده است. تو نمی‌دانی، شاید خداوند پس از این وضع تازه‌ای فراهم آورد (و اسباب سازش را مهیا سازد).»

در این آیه، که خطابش به پیامبر اکرم(ص) و به‌تبع ایشان، عموم مؤمنان است،[۷] خداوند دستور می‌دهد که طلاق باید «لِعِدَّتِهِنَّ» واقع شود؛ یعنی در زمانی که زن در طُهرِ غیرِمواقعه باشد تا محاسبهٔ عده بلافاصله آغاز شود.[۸] در ادامه، بر لزوم شمارش دقیق و حفظ مدت عده تأکید می‌شود.[۹] سپس دو حکم مهم دیگر در دوران عده بیان می‌شود: عدم‌اخراج زن از خانه و عدم‌خروج خود زن، مگر درصورت ارتکاب «فاحشة مبينة».[۱۰] آیهٔ اول با تأکید بر اینکه این‌ها «حدود الهی» هستند و با ایجاد امید به اصلاح، از طریق عبارت «لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» که مفسران آن را اشاره به امکان «رجوع» دانسته‌اند،[۱۱] پایان می‌پذیرد.

آیهٔ دوم مستقیماً در ادامهٔ آیهٔ اول، وضعیت زن در آستانهٔ پایان عده را قانون‌گذاری می‌کند: «فَإِذَا بَلَغْنَ

---

٦. طلاق: ۱.

۷. سمرقندی، تفسیر، ۴۶۱/۳؛ طبرانی، التفسیر الکبیر، ۲۹۶/۶؛ مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۵۷۹.

۸. قمی، تفسیر القمی، ۳۷۴/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۶۰/۱۰؛ مقاتل‌بن‌سلیمان، تفسیر مقاتل‌بن‌سلیمان، ۳۶۴/۴.

۹. سمرقندی، تفسیر، ۴۶۰/۳؛ مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ۵۸۲.

۱۰. قمی، تفسیر القمی، ۳۷۵/۲.

۱۱. فراء، معانی القرآن، ۱۶۳/۳؛ طبرانی، التفسیر الکبیر، ۲۹۵/۶.

أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا؛[۱۲] پس چون به پایان مدت (عده) خود نزدیک شدند، یا آنان را به‌طرز شایسته نگاه دارید (و رجوع کنید) یا به‌طرز شایسته از آنان جدا شوید (و رها کنید تا عده تمام شود) و دو مرد عادل از میان خودتان را گواه بگیرید و شهادت را برای خدا بر پا دارید. این چیزی است که هرکس به خدا و روز واپسین ایمان دارد به آن پند داده می‌شود و هرکس تقوای الهی پیشه کند، خداوند برای او راه نجاتی قرار می‌دهد.»

اکثر مفسران اتفاق‌نظر دارند که منظور از «بلوغ اجل» در «فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ»، رسیدن به انتهای کامل مدت عده نیست؛ بلکه به‌معنای نزدیک‌شدن به پایان عده است؛ زیرا پس از انقضای کامل عده، حق رجوع برای مرد ساقط می‌شود.[۱۳] در این مقطع حساس، خداوند دو گزینه پیش‌روی مرد قرار می‌دهد:

«فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»: این گزینه به‌معنای «رجوع» به همسر و ادامهٔ زندگی مشترک است. این رجوع باید «بمعروف»، یعنی به شایستگی، با قصد اصلاح و همراه با رعایت کامل حقوق زن باشد، نه ازروی قصد اذیت و آزار یا تطویل عده.[۱۴]

«أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»: این گزینه به‌معنای عدم‌رجوع و رهاکردن زن تا پایان کامل عده و وقوع جدایی نهایی است. این جدایی نیز باید «بمعروف»؛ یعنی به نیکی، بدون نزاع و همراه با پرداخت کامل حقوق مالی زن صورت پذیرد.[۱۵]

بلافاصله پس از ارائهٔ این دو گزینه (امساک یا فراق)، خداوند دستور به «اشهاد» می‌دهد: «وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ.» همین جایگاه دستوری؛ یعنی قرارگرفتن امر به اشهاد پس از ذکر دو گزینهٔ رجوع یا جدایی، منشأ اصلی‌ترین ابهام و اختلاف تفسیری و فقهی شده است. این پرسش محوری که آیا این امر به «طلاق»، «رجوع» یا هر دو باز می‌گردد، در بخش‌های بعدی به‌تفصیل بررسی خواهد شد.

آیه با دستور به شهود برای اقامهٔ شهادت خالصانه برای خدا «وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ»[۱۶] و تأکید بر اینکه تنها مؤمنان از این مواعظ پند می‌گیرند «ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ...»،[۱۷] ادامه می‌یابد. درنهایت، آیه با وعدهٔ گشایش برای اهل تقوا «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» خاتمه می‌یابد.[۱۸]

---

۱۲. طلاق: ۲.

۱۳. طوسی، التبیان، ۳۳/۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ ابن‌عربی، احکام القرآن، ۱۸۳۶/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۹/۱۸.

۱۴. طوسی، التبیان، ۳۳/۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴.

۱۵. مراغی، تفسیر المراغی، ۱۴۰/۲۸.

۱۶. طبرسی، مجمع البیان، ۴۶۰/۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴.

۱۷. طوسی، التبیان، ۳۳/۱۰؛ طباطبایی، المیزان، ۳۱۳/۱۹.

۱۸. زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۳۶۰۱/۶.

بنابراین، آیهٔ دوم در ادامهٔ منطقی آیهٔ اول، مرحلهٔ پایانی عدهٔ رجعیه را تنظیم می‌کند و ضمن ارائهٔ دو راهکار نهایی، دستور مهم «اشهاد» را مطرح می‌سازد که فهم دقیق جایگاه و مرجع آن، کلید حل اختلافات بعدی است.

۲. بیان دیدگاه‌ها در خصوص احکام آیهٔ ۲ سورهٔ طلاق

امر الهی «وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ»[۱۹] در آیهٔ دوم سورهٔ طلاق، به‌دلیل ابهام در متعلق دقیق آن و نیز اختلاف در دلالت صیغهٔ امر بر وجوب یا استحباب، به یکی از نقاط کانونی تفاوت دیدگاه میان مذاهب اسلامی در حوزهٔ فقه خانواده تبدیل شده است. درک دقیق حکم فقهی اشهاد و به‌ویژه شرطیت یا عدم‌شرطیت آن برای صحت طلاق و رجوع، مستلزم بررسی عمیق مبانی تفسیری و استدلالی هریک از دیدگاه‌هاست. این بخش به تحلیل این ابعاد تفسیری و فقهی می‌پردازد.

۲. ۱. حکم اشهاد در طلاق: کانون اصلی اختلاف

بیشترین حجم اختلاف فقهی و تفسیری پیرامون اشهاد، به نقش آن در «طلاق» مربوط می‌شود.

أ. دیدگاه فقه امامیه؛ وجوب تکلیفی و شرطیت صحت طلاق: در فقه امامیه، دیدگاه مشهور و مستقر فقها، اعم از متقدمان و متأخران، عبارت است از اینکه اشهاد دو شاهد عادل، شرط صحت طلاق به شمار می‌رود. مهم‌ترین و قاطع‌ترین مستند این دیدگاه، مجموعه‌ای از روایات متواتر یا دست‌کم مستفیض از ائمهٔ اهل بیت(ع) است که به‌روشنی، طلاقِ فاقد گواهی دو شاهد عادل را باطل و بی‌اثر دانسته‌اند.[۲۰] این روایات، در مقام تفسیر و تبیین آیات قرآن، ازجمله آیهٔ مورد بحث وارد شده‌اند. سیدمرتضی در الانتصار این دیدگاه را از منفردات امامیه دانسته و شیخ طوسی، در آثار خود نظیر الخلاف و المبسوط بر این شرطیت تأکید ورزیده و آن را از وجوه تمایز فقه امامیه نسبت به دیدگاه غالب فقهای عامه بر شمرده است.[۲۱] این نظر توسط فقهای بعدی در کتب متعدد فقهی پیگیری و تثبیت شد[۲۲] و برخی مثل صاحب‌جواهر با شرح و بسطی جامع به ادله و پاسخ به ایرادات احتمالی پرداخته و شرطیت اشهاد را نظر اکثریت قاطع فقهای امامیه، بلکه اجماعی (به‌استثنای برخی اقوال نادر یا غیرقابل اعتنا) قلمداد کرده است.[۲۳] در میان فقهای معاصر نیز این فتوا به‌عنوان دیدگاه رایج و تثبیت‌شده پذیرفته شده است.[۲٤] افزون‌بر

---

۱۹. طلاق: ۲.

۲۰. نک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۵/۲۲تا۲۹ (باب اشتراط صحة الطلاق باشهاد شاهدین عدلین.)

۲۱. علم‌الهدی، الانتصار، ۲۹۹؛ طوسی، الخلاف، ۴۵۳/۴؛ طوسی، المبسوط، ۲۹۹/۴.

۲۲. برای نمونه: علامه حلی، قواعد الأحکام، ۱۲۹/۳؛ علامه حلی، ارشاد الأذهان، ۴۳/۲.

۲۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۷۱/۱۶.

۲٤. نک: خمینی، تحریر الوسیلة، ۳۵۵/۲؛ خویی، منهاج الصالحین، ۲۹۴/۲.

مستندات روایی، فقهای امامیه در تفسیر آیهٔ شریفه، امر «أَشْهِدُوا» را به فعل «طلاق» که در آیهٔ نخست سوره «إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ» ذکر شده است، مرتبط می‌دانند. برخی از ایشان، نظیر فاضل مقداد چنین استدلال می‌کنند که «سیاق» حاکم بر آیات ابتدایی سورهٔ طلاق، بیان احکام و شرایط طلاق صحیح و مطابق با موازین شرع است و سایر موضوعات، ازجمله رجوع، به‌صورت تبعی و ضمن آن مطرح شده‌اند. بنابراین حکم اشهاد نیز باید به موضوع اصلی، یعنی طلاق باز گردد تا انسجام و یکپارچگی کلام حفظ شود. از منظر قواعد ادبی نیز علی‌رغم وجود فاصلهٔ بین فعل «طَلِّقُوا» و امر «أَشْهِدُوا»، باتوجه‌به وحدت سیاق و عدم‌وجود فاصله‌ای که موجب انصراف کلام از موضوع اصلی شود، این ارجاع (عطف) صحیح و مقبول تلقی می‌شود.[۲۵] همچنین «ظاهر صیغهٔ امر» در عبارت «أَشْهِدُوا»، طبق موازین علم اصول فقه بر وجوب دلالت دارد، مگر آنکه قرینه‌ای قطعی و صارفه بر استحباب وجود داشته باشد که در این آیه، چنین قرینه‌ای به نظر نمی‌رسد.[۲۶] حاصل جمع این مبانی روایی و استظهارات تفسیری، منجر به شکل‌گیری دیدگاه استوار و مشهور در فقه امامیه مبنی‌بر «وجوب» گواهی دو شاهد مرد عادل و «شرطیت» این گواهی برای صحت شرعی طلاق شده است. این بدان معناست که اشهاد، نه فقط تکلیفی الزامی (واجب تکلیفی)، بلکه رکنی بنیادین برای تحقق ماهیت شرعی طلاق (واجب شرطی) است و درصورت فقدان آن، طلاقِ واقع‌شده باطل و بی‌اثر خواهد بود.[۲۷] این رویکرد سخت‌گیرانه در باب شرایط طلاق، با حکمت و اهداف کلی شریعت، ازجمله کاهش وقوع این امر ناپسند، ایجاد موانع در برابر تصمیمات شتاب‌زده و فراهم‌آوردن فرصت بیشتر برای تأمل و سازش، کاملاً سازگار و هماهنگ ارزیابی شده است.

ب. دیدگاه مذاهب اهل‌سنت؛ عدم‌شرطیت و استحباب: در مقابلِ دیدگاه امامیه، جمهور فقهای اهل‌سنت اشهاد را شرط صحت طلاق نمی‌دانند.[۲۸] مبانی استنباطی ایشان در این خصوص متعدد و متفاوت است:

گروهی از مفسران و فقهای اهل‌سنت با استناد به قاعدهٔ «قرب جوار» (نزدیکی لفظی)، امر «أَشْهِدُوا» را اساساً ناظر به رجوع یا فراق (گزینه‌های مطرح‌شده بلافاصله قبل از دستور اشهاد در آیهٔ دوم) می‌دانند و ارتباط مستقیم آن را با دستور طلاق (مذکور در آیهٔ اول) نمی‌پذیرند.

گروهی دیگر که دایرهٔ شمول اشهاد را وسیع‌تر دانسته و آن را شامل طلاق نیز می‌دانند (همچون

---

۲۵. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲.

۲۶. برای تطبیق آن بر آیه: طوسی، التبیان، ۳۳/۱۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۶۰/۱۰؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲؛ یزدی، فقه القرآن، ۳۴۳/۲.

۲۷. طبرسی، مجمع البیان، ۴۶۰/۱۰؛ قطب راوندی، فقه القرآن، ۴۱۵/۱.

۲۸. نک: کاشانی، بدائع الصنائع، ۱۰۰/۳؛ ابن‌رشد، بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ۱۰۴/۳؛ سرخسی، المبسوط، ۱۰۹/۶.

دیدگاهی که از شخصیت‌هایی مانند ابن‌عباس، عطاء و سُدّی نقل شده است)،[۲۹] دلالت امر «أَشْهِدُوا» بر وجوبِ مُلزم و شرطی را در خصوص طلاق نمی‌پذیرند. مهم‌ترین دلیل این گروه برای حمل امر بر «استحباب»، «قیاس» آن با دستور اشهاد در آیهٔ بیع است؛ «وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ»[۳۰] که نزد اکثر فقهای اهل‌سنت، امری مستحب و غیرشرطی تلقی می‌شود.[۳۱]

افزون‌بر این، چنین استدلال می‌شود که طلاق همچون رجوع و فراق، ازجمله حقوق زوج است و تحقق آن متوقف بر قبول طرف مقابل نیست. ازاین‌رو، وقوع آن نیازمند اشهاد نیست و امر به آن در آیه، صرفاً جنبه‌ای ارشادی دارد و با هدف احتیاط، جلوگیری از انکار احتمالی در آینده و حفظ و اثبات حقوق طرفین صادر شده است.[۳۲] برخی نیز به عمل رایج در میان گروهی از مسلمانان صدر اسلام (که بدون اخذ شاهد اقدام به طلاق می‌کردند) و عدم‌گزارش انکار شدید آن ازسوی پیامبر اکرم(ص) در برخی نقل‌ها (مانند آنچه در ماجرای طلاق عبدالله‌بن‌عمر در حال حیض و امر پیامبر به رجوع وی نقل شده، که در آن اشاره‌ای به بطلان طلاق اولیه به‌دلیل فقدان شاهد نشده است) به‌عنوان مؤیدی بر عدم‌شرطیت اشهاد استناد کرده‌اند (لازم به ذکر است که استدلال به این واقعه برای عدم‌شرطیت اشهاد، محل تأمل است؛ زیرا محور اصلی واقعه، طلاق در حیض و حکم آن بوده است.)

پیامد این مبانی تفسیری و استدلالی، شکل‌گیری دیدگاه رایج نزد جمهور فقهای اهل‌سنت مبنی‌بر عدم‌شرطیت اشهاد برای صحت طلاق است. ابوحنیفه و مالک اشهاد را در طلاق مستحب می‌دانند.[۳۳] شافعی نیز در قول جدید و مفتی به خود، آن را شرط صحت نمی‌داند، اگرچه در قول قدیم خویش به وجوب اشهاد در رجوع (نه طلاق) قائل بوده است.[۳٤] با این همه، وضوح ظاهر امر «أَشْهِدُوا» در آیه و استحکام استدلال‌های مبتنی‌بر آن موجب شده است که برخی از علمای معاصر اهل‌سنت نسبت به دیدگاه رایج در مذاهب خود با دیدهٔ تأمل نگریسته و ضرورت بازنگری در این حکم و توجه به مبانی دیدگاه امامیه را مطرح سازند.[۳۵]

۲. ۲. حکم اشهاد در رجوع

در خصوص حکم اشهاد در رجوع هرچند دامنهٔ اختلافات نسبت به طلاق محدودتر است، اما

---

۲۹. طبری، جامع البیان، ۸۹/۲۸؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۶۸/۸.

۳۰. بقره: ۲۸۲.

۳۱. ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۵۴/۱۰؛ جصاص، احکام القرآن، ٤٥٠/۳؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸.

۳۲. ابن‌عربی، احکام القرآن، ۱۸۴/۴؛ جصاص، احکام القرآن، ۳۵۱/۵؛ زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴.

۳۳. سرخسی، المبسوط، ۱۰۹/۶.

۳٤. نک: قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸.

۳۵. شاکر، نظام الطلاق فی الإسلام، ۸۰تا۸۲؛ ابوزهره، الأحوال الشخصیة، ۳۶۹.

همچنان تفاوت‌هایی در دیدگاه‌های فقهی مشاهده می‌شود:

أ. دیدگاه فقه امامیه؛ استحباب مؤکد و عدم‌شرطیت: فقهای امامیه برخلاف موضع سخت‌گیرانهٔ خود در باب طلاق، اشهاد بر رجوع را «مستحب مؤکد» قلمداد کرده و آن را شرط صحت رجوع نمی‌دانند.[۳٦] این بدان معناست که رجوع خواه با لفظ صریح باشد و خواه با عملی که دلالت بر قصد رجوع دارد (مانند لمس یا آمیزش به‌قصد رجوع)، بدون نیاز به حضور و گواهی شاهدان، محقق و ازنظر شرعی صحیح تلقی می‌شود. این تفکیک در حکم اشهاد میان طلاق و رجوع، با مقاصد شریعت؛ یعنی تسهیل در امر رجوع و هموارساختن راه بازگشت زوجین به زندگی مشترک (که امری مطلوب شارع است) و درعین‌حال، ایجاد محدودیت و سخت‌گیری در امر طلاق (که امری مبغوض شارع است)، کاملاً سازگار و توجیه‌شدنی دانسته شده است.

ب. دیدگاه مذاهب اهل‌سنت؛ استحباب یا وجوب غیرشرطی: اکثر فقهای اهل‌سنت باتوجه‌به اینکه بسیاری از مفسران این مذهب، متعلق اصلی یا دست‌کم یکی از متعلق‌های امر «أَشْهِدُوا» را به قرینهٔ قرب جواز رجوع دانسته‌اند، بااین‌حال حکم فقهی غالب نزد ایشان (حنفیه، مالکیه، شافعیه در قول جدید و حنابله) «استحباب» اشهاد در رجوع و «عدم‌شرطیت» آن برای صحت رجوع است.[۳۷] دلایل ارائه‌شده برای این دیدگاه، مشابه دلایل مربوط به عدم‌شرطیت اشهاد در طلاق است، ازجمله: قیاس با اشهاد مستحب در بیع، اینکه رجوع از حقوق زوج است و اینکه هدف از اشهاد عمدتاً احتیاط و جلوگیری از انکار است. براین‌اساس، رجوع با قول یا فعل، حتی بدون حضور شاهد نزد این گروه از فقها محقق و صحیح است.

در مقابل، از شافعی در قول قدیم و از احمدبن‌حنبل در یک روایت نقل شده است که با تمسک به ظاهر امر «أَشْهِدُوا» و با فرض تعلق این امر به رجوع (به‌دلیل قرابت لفظی)، اشهاد بر رجوع را «واجب» دانسته‌اند.[۳۸] بااین‌وجود، این وجوب حتی نزد قائلان به آن غالباً به‌معنای شرط صحت رجوع تفسیر نشده است؛ بلکه مخالفان شرطیت چنین استدلال می‌کنند که اشهاد در اینجا جنبهٔ «توثیقی» برای جلوگیری از اختلافات آینده دارد و نه جنبهٔ «تعبدی» که رکن صحت عمل باشد. ازاین‌رو، فقدان آن با اقرار بعدی یا سایر طرق اثباتی جبران‌شدنی است و موجب بطلان رجوع نمی‌شود.[۳۹]

---

۳٦. نک: مفید، المقنعة، ۵۲۵؛ طوسی، المبسوط، ۹۹/۵؛ محقق حلی، شرائع الإسلام، ۱۹/۳؛ این حکم در منابع تفسیری و فقه قرآنی نیز منعکس است: فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۳۵۰/۷؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۳۳/۲۴.

۳۷. قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸؛ ابن‌عربی، احکام القرآن، ۱۸۹/۴؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۱۴۰/۲۸.

۳۸. ابن‌عربی، احکام القرآن، ۱۸۹/۴ (نقل قول شافعی قدیم و احمد)؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۹/۱۸؛ زمخشری، الکاشف، ٥٥٥/٤.

۳۹. ابن‌عربی، احکام القرآن، ۱۸۹/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸.

۲. ۳. شرایط شهود (ذوی عدل منکم)

آیهٔ شریفهٔ «وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ»، علاوه‌بر اصل دستور به اشهاد، اوصاف و شرایط شهود را نیز مشخص کرده است. فقها و مفسران با استناد به این عبارت، شرایط زیر را برای شهود طلاق (و رجوع درصورت لزوم اشهاد) استنباط کرده‌اند:

تعدد (دو نفر): واژهٔ «ذَوَيْ» که تثنیه «ذو» (صاحب) است، به‌وضوح بر لزوم حضور حداقل «دو» شاهد دلالت می‌کند.

عدالت: وصف «عَدْلٍ» بیانگر آن است که شهود باید از ملکهٔ عدالت برخوردار باشند. عدالت در اصطلاح فقهی، حالتی نفسانی است که فرد را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره باز می‌دارد و با حفظ مروت و شأن اجتماعی ملازمه دارد. البته گسترهٔ دقیق مفهوم عدالت و میزان کفایت حُسن‌ظاهر در احراز آن، از مباحث دقیق و اختلافی در فقه است.[٤٠]

اسلام: قید «مِنْكُمْ» (از میان شما) عموماً به‌معنای «از میان مسلمانان» تفسیر شده و در نتیجه، اسلامِ شاهد به‌عنوان یکی از شرایط صحت شهادت در این امور، به‌ویژه در طلاق که از ایقاعات مهم و دارای آثار شرعی گسترده است، لازم دانسته شده است.[٤١]

مردبودن: استفاده از صیغهٔ مذکر «ذَوَيْ»، ظهور قوی در لزوم «مرد» بودن هر دو شاهد دارد. براین‌اساس، نظر مشهور و قریب به اتفاق فقهای امامیه و همچنین دیدگاه رایج نزد جمهور فقهای اهل‌سنت آن است که شهادت زنان، چه به‌تنهایی و چه به ضمیمهٔ مردان، در امر طلاق (و همچنین رجوع، بنا بر دیدگاهی که اشهاد را در آن لازم یا مستحب بداند) پذیرفته نیست. این دیدگاه با مقایسه با آیهٔ دین،[٤٢] که در امور مالی شهادت دو زن را معادل شهادت یک مرد قرار داده اما در اینجا چنین جایگزینی را مطرح نکرده، تقویت می‌شود. روایات متعددی از ائمهٔ اهل بیت(ع) نیز بر شرط مردبودن شهود طلاق تأکید دارند.[٤٣]

حریت: از قتاده، از تابعین، نقل شده است که «منکم» را به «أحراركم» (از آزادگان شما) تفسیر کرده است.[٤٤]

بااین‌حال، شرطیت حریت برای شهود، محل اختلاف‌نظر میان فقهاست و بسیاری از آنان، شهادت بردهٔ عادل را درصورت احراز سایر شرایط معتبر دانسته‌اند.

---

٤٠. طبری، جامع البیان، ۸۹/۲۸؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲؛ ایروانی، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی، ۴۰۴/۲.

٤١. این تفسیر مورد اتفاق اکثر مفسران و فقهاست. برای نمونه: زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۹/۱۸.

٤٢. بقره: ۲۸۲.

٤٣. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۳۵۳/۵تا۳۵۴.

٤٤. زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۹/۱۸.

بنابراین، با جمع‌بندی نظرات می‌توان گفت شرایط اصلی و مورد اتفاق یا شهرت برای شهود در طلاق (و رجوع) عبارت است از: تعدد (دو نفر)، عدالت، اسلام و مردبودن.

۳. تحلیل تطبیقی ادله و استدلال‌های فقهی و تفسیری

اختلاف بنیادین میان فقه امامیه و جمهور اهل‌سنت در باب حکم اشهاد، ناشی از تفاوت در روش‌شناسی استنباط و وزن‌دهی به ادلهٔ مختلف (ظاهر قرآن، سیاق، سنت، قیاس و مقاصد شریعت) است. این بخش به تحلیل تطبیقی استدلال‌های کلیدی طرفین می‌پردازد.

۳. ۱. بررسی استدلال به ظاهر آیه و سیاق

ظاهر عبارت «وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ» و جایگاه آن در سیاق آیات، اولین و مهم‌ترین نقطهٔ استدلال است.

۳. ۱. ۱. تمسک امامیه به ظاهر امر و سیاق کلی سوره

مهم‌ترین دلیل قرآنی فقهای امامیه برای شرطیت اشهاد، تمسک به «ظاهر صیغهٔ امر» در عبارت «أَشْهِدُوا» است. طبق قاعدهٔ مسلّم در اصول فقه امامیه، صیغهٔ امر ظهور در وجوب دارد (الأمر ظاهرٌ فی الوجوب) و تا زمانی که قرینه‌ای قطعی برای حمل آن بر استحباب وجود نداشته باشد، باید بر معنای الزامی آن باقی ماند. از این منظر، مقتضای اولیهٔ آیه، وجوب اشهاد است.[۴۵]

افزون‌بر این، فقهای امامیه با قوّت استدلال می‌کنند که «سیاق» حاکم بر آیات، بیان احکام و «شرایط طلاق صحیح» است. سوره با عبارت «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ...» آغاز شده و اساساً برای تعلیم کیفیت طلاق مشروع نازل شده است. در این چهارچوب، ذکر گزینه‌های امساک (رجوع) و فراق در آیهٔ دوم، امری تبعی و استطرادی نسبت به موضوع اصلی، یعنی طلاق، است. ازاین‌رو، امر «أَشْهِدُوا» باید به قرینهٔ این سیاق منسجم، به فعل اصلی مورد بحث باز گردد؛ یعنی «طلاق» که در آیهٔ اول ذکر شده است.[۴۶]

در پاسخ به استدلال برخی از اهل‌سنت مبنی‌بر «قرب جوار» (ارجاع حکم به نزدیک‌ترین عبارت لفظی)، فقهای امامیه آن را برای عدول از ظهور سیاقی کافی نمی‌دانند. فاضل مقداد به‌تفصیل استدلال می‌کند که اگر صرف نزدیکی لفظی ملاک بود، امر اشهاد در درجهٔ اول باید به «فَارِقُوهُنَّ» (به‌معنای ترک رجوع) باز می‌گشت که نزدیک‌ترین عبارت است. حال آنکه، هیچ فقیهی اشهاد بر «ترک یک فعل» را لازم ندانسته است. این تحلیل نشان می‌دهد که «قرینهٔ سیاقیه» بر «قرینهٔ قرب جوار» اولویت دارد. همچنین

---

۴۵. طوسی، التبیان، ۳۳/۱۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۶۰/۱۰؛ قطب راوندی، فقه القرآن، ۴۱۵/۱.
۴۶. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲.

فاصلهٔ میان فعل «فَطَلِّقُوهُنَّ» (آیهٔ اول) و امر «وَأَشْهِدُوا» (آیهٔ دوم) باتوجه‌به وحدت موضوع و عدم‌وجود فاصله‌ای که کلام را از موضوع اصلی منصرف کند (عدم الفصل بکلامٍ أجنبیّ)، مانع از این ارجاع نحوی و معنایی نیست.[٤٧]

۳. ۱. ۲. تفسیر اهل‌سنت: اولویت «قرب جوار» و رویکرد «ارشادی استحبابی»

در مقابلِ رویکرد امامیه، اکثر مفسران و فقهای اهل‌سنت با تکیه بر قرینهٔ «قرب جوار» (نزدیکی لفظی)، امر «أَشْهِدُوا» را به افعال بلافاصله قبل از آن، یعنی «فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (رجوع) و «أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (فراق) یا یکی از آن دو (غالباً رجوع) باز می‌گردانند. ایشان معمولاً سیاق آیهٔ دوم را واحدی مستقل و ناظر به تصمیم‌گیری زوج در «انتهای دوران عده» تلقی می‌کنند و ارتباط مستقیم آن با دستور طلاق در آیهٔ اول را نمی‌پذیرند.[٤٨]

حتی در مواردی که برخی از مفسران متقدم اهل‌سنت، مانند آنچه از عطاء، ابن‌عباس و سُدّی نقل شده، احتمال تعلق اشهاد به خود «طلاق» را نیز مطرح کرده‌اند،[٤٩] جمهور فقهای اهل‌سنت با استناد به قراین خارجی (که در ادامه خواهد آمد)، از ظهور اولیهٔ امر «أَشْهِدُوا» در وجوبِ شرطی عدول کرده و آن را بر «استحباب» حمل می‌کنند.

از دیدگاه ایشان، امر در اینجا جنبهٔ «ارشادی استحبابی» دارد و نه «مولویِ الزامی» که ترک آن موجب بطلان عمل شود. به‌عبارتِ‌دیگر، این دستور یک راهنمایی برای محکم‌کاری و مصلحت‌اندیشی است و نه رکنی تأسیسی برای ماهیت طلاق یا رجوع. هدف اصلی از این ارشاد، «تثبیت حق» و «پیشگیری از انکار و نزاع» در آینده است تا هیچ‌یک از طرفین نتوانند واقعه را انکار کرده و موجب تضییع حقوق دیگری شوند.[٥٠]

۳. ۲. جایگاه «سنت» در تفسیر امر الهی: تقابل روایات اهل بیت(ع) و سنت عملی جمهور

پس از ظاهر قرآن و سیاق، «سنت» به‌عنوان دومین منبع تشریع، نقشی تعیین‌کننده در این اختلاف ایفا می‌کند. هریک از دو مکتب با استناد به مجموعه‌ای متفاوت از روایات و رویه‌ها، موضع خود را تثبیت می‌کنند.

۳. ۲. ۱. استدلال امامیه: حجیت قاطع روایات تبیینی اهل بیت(ع)

مهم‌ترین و قاطع‌ترین مستند فقه امامیه بر وجوب و شرطیت اشهاد در طلاق، مجموعه‌ای از روایات است که از ائمهٔ اهل بیت(ع) به حد تواتر معنوی یا استفاضه رسیده است. این روایات که در مقام تفسیر و

---

٤٧. فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲تا۲۵۵.

٤٨. قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۹/۸۸؛ ابن‌عربی، احکام القرآن، ۴۷۹/۴؛ جصاص، احکام القرآن، ۳۵۱/۵.

٤٩. طبری، جامع البیان، ۸۹/۲۸؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۶۸/۸.

٥٠. ماتریدی، تأویلات اهل السنة، ۵۴/۱۰؛ آلوسی، روح المعانی، ۳۳۰/۱۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۹/۱۸.

تبیین مراد واقعی آیهٔ قرآن وارد شده‌اند، هرگونه احتمال حمل امر «أَشْهِدُوا» بر استحباب را منتفی می‌سازند، ازجمله این روایات:

«صحیحهٔ فضلاء»، که در آن جمعی از اصحاب برجسته از امام باقر و امام صادق(ع) نقل می‌کنند که طلاقِ فاقد گواهی دو شاهد عادل، «طلاق محسوب نمی‌شود» (لَیسَ طَلاقُهُ بِطَلاق).[۵۱]

روایت محمدبن‌مسلم که در آن امیرالمؤمنین(ع) پس از اقرار مردی به طلاق بدون شاهد و پس از آنکه از او دربارهٔ اجرای دستور الهی مبنی‌بر اخذ شاهد سؤال کردند و پاسخ منفی شنیدند، فرمودند: «اذهب فإنّ طلاقك لیس بشيء» (برو که طلاق تو اعتباری ندارد.)[۵۲]

احتجاج امام کاظم(ع) با ابویوسف قاضی که در آن امام(ع) با لحنی انتقادی بیان می‌کنند خداوند در کتاب خود امر طلاق را با دو شاهد عادل «تأکید» کرده، درحالی‌که در ازدواج چنین تأکیدی وجود ندارد و فقهای عامه در امر مؤکد الهی تسامح ورزیده‌اند.[۵۳]

از دیدگاه امامیه، این مجموعه روایات صریح، به‌عنوان «مبیّن» و «مخصِّص» آیه عمل کرده و دلالت آن را بر وجوب و شرطیت، قطعی می‌سازند.

۳. ۲. ۲. استدلال اهل‌سنت: استناد به روایات نبوی و سنت عملی صحابه

در مقابل، جمهور فقهای اهل‌سنت برای اثبات عدم‌شرطیت اشهاد و حمل امر در آیه بر استحباب، به مجموعه‌ای از روایات و رویهٔ عملی صدر اسلام استناد می‌کنند:

«روایت عمران‌بن‌حصین»: این روایت، که مهم‌ترین مستند روایی ایشان است، حکایت از آن دارد که مردی بدون شاهد، همسرش را طلاق داد و سپس رجوع کرد. پیامبر(ص) عمل او را باطل اعلام نکردند و صرفاً به او دستور دادند که (پس از آن) شاهد بگیرد و استغفار کند و فرمودند: «طَلَّقْتَ لِغَیْرِ سُنَّةٍ، وَرَاجَعْتَ لِغَیْرِ سُنَّةٍ، أَشْهِدْ.»[۵۴] فقهای اهل‌سنت از این عدم‌ابطال، نتیجه می‌گیرند که اشهاد، شرط صحت نیست و امری استحبابی و ارشادی است (در نقد این استدلال، فقهای امامیه معتقدند این روایت حداکثر بر استحباب اشهاد در «رجوع» دلالت دارد و به‌دلیل تعارض با روایات صریح‌تر، تعمیم‌دادنی به «طلاق» نیست.)[۵۵]

«حدیث عبدالله‌بن‌عمر»: استناد دیگر به ماجرای طلاق‌دادن همسر در حال حیض توسط

---

۵۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۵/۲۲تا۲۹.

۵۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۵/۲۲تا۲۹.

۵۳. حویزی، نور الثقلین، ۳۵۳/۵.

۵۴. ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۶۸/۸.

۵۵. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۷۱/۱۶تا۳۷۲.

عبدالله‌بن‌عمر است که پیامبر(ص) در آن واقعه دستور صریحی به ابطال طلاق اولیه به‌دلیل بدعی‌بودن آن ندادند. از این امر نتیجه گرفته می‌شود که نقض برخی شرایط شکلی لزوماً موجب بطلان اصل طلاق نمی‌شود[٥٦] (فقهای امامیه در پاسخ، دلالت این روایت بر صحت طلاق بدعی را مورد خدشه قرار داده و آن را قابل قیاس با فقدان شرط اساسی اشهاد نمی‌دانند).[٥٧]

«سنت عملی صحابه»: دلیل دیگر، عدم‌گزارش موارد متعدد از ابطال طلاق‌هایی است که در صدر اسلام بدون حضور شاهد واقع شده است. این سکوت به‌منزلهٔ «تقریر» بر جواز طلاق بدون شاهد و درنتیجه، عدم‌شرطیت آن تلقی می‌شود (امامیه این استدلال را نیز کافی نمی‌دانند، زیرا از دیدگاه ایشان، عمل غیرمعصوم، حتی صحابه، فی‌نفسه حجت شرعی نیست و نمی‌تواند با نص صریح قرآن و سنت قطعی اهل بیت(ع) معارضه کند).

۳. ۳. تحلیل استدلال‌ها: تقابل «قیاس» و «مقاصد شریعت»

افزون‌بر ادلهٔ نقلی، عمق اختلاف دو مکتب در استدلال‌های عقلانی و اصولی آن‌ها، به‌ویژه در تقابل میان روش «قیاس» و تحلیل «مقاصد شریعت» آشکار می‌شود.

۳. ۳. ۱. استدلال جمهور اهل‌سنت: اولویت «قیاس» و کارکرد «توثیقی»

مبنای اصلی استدلال جمهور اهل‌سنت برای حمل امر به اشهاد بر «استحباب»، تمسک به «قیاس» است. آن‌ها با مقایسهٔ طلاق با سایر اعمال حقوقی، به عدم‌شرطیت اشهاد حکم می‌کنند:

قیاس بر بیع (معاملات): استدلال محوری ایشان، قیاس حکم اشهاد در طلاق بر اشهاد در آیهٔ دین «وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ» است. ازآنجاکه امر به اشهاد در معاملات نزد اکثر فقهای اهل‌سنت، امری ارشادی برای پیشگیری از نزاع و نه یک شرط صحتِ الزامی تلقی می‌شود، نتیجه می‌گیرند که امر مشابه در آیهٔ طلاق نیز باید بر همین معنای استحبابی حمل شود.[٥٨]

قیاس بر سایر ایقاعات: همچنین طلاق و رجوع را با سایر اعمال حقوقی یک‌طرفه (ایقاعات) مانند ابراء یا فسخ عقود مقایسه می‌کنند که برای تحقق نیازی به شاهد ندارند. براین‌اساس، طلاق نیز به‌عنوان حق زوج نباید متوقف بر اشهاد باشد.[٥٩]

در این نگاه، هدف (مقصد) از اشهاد، امری ماهوی و تأسیسی نیست؛ بلکه کارکردی کاملاً «توثیقی» و «اثباتی» دارد: جلوگیری از انکار و تثبیت حقوق برای پیشگیری از دعاوی آینده.

---

٥٦. بخاری، صحیح البخاری، کتاب الطلاق.

٥٧. مقدس اردبیلی، زبدة البیان، ٥٨١تا٥٨٢.

٥٨. ماتریدی، تأویلات اهل السنة، ٥٤/١٠؛ زمخشری، الکشاف، ٥٥٥/٤؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ١٥٨/١٨.

٥٩. جصاص، احکام القرآن، ٣٥١/٥.

۳. ۳. ۲. رویکرد امامیه: رد قیاس و محوریت «حکمت» و «مصلحت»

فقه امامیه در مقابل، با رد قاطع این استدلال‌ها، آن‌ها را نمونهٔ بارز «قیاس مع الفارق» می‌داند و به جای آن، تحلیل خود را بر «حکمت» و «مصلحت» بنیاد می‌نهد.

أ. مبانی نظری مصلحت در فقه امامیه: برخلاف برخی مذاهب اهل‌سنت، در اصول فقه امامیه «مصلحت» منبعی مستقل برای استنباط حکم به شمار نمی‌رود. بااین‌حال، این اصل که «احکام شرع، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند»، اصلی پذیرفته‌شده و بنیادین است.[۶۰] به‌عبارت‌دیگر، مصلحت، علت غایی و حکمت وضع احکام است که از طریق ادلهٔ اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) کشف می‌شود. در این نگاه، «مصلحت عمومی» که با حفظ نظام و کیان جامعه گره خورده است، بر «مصلحت شخصی» اولویت دارد و حفظ نهاد خانواده، ازجمله بارزترین مصادیق مصلحت عمومی برای «حفظ نوع انسان و نظام حاکم بر آن» است.[۶۱]

ب. تحلیل مقاصدی حکم اشهاد: با تکیه بر این مبانی، فقهای امامیه حکم اشهاد را در چهارچوب دو هدف تکمیلی و حکیمانه تحلیل می‌کنند:

مقصدِ سخت‌گیری در طلاق (تقلیل الطلاق): ازآنجاکه طلاق در نگاه شارع امری مبغوض (ابغض الحلال) است، شرطیت اشهاد به‌مثابهٔ یک «مانع حکیمانه» و «سدّ ذریعه» (بستن راه) به روی فروپاشی شتاب‌زدهٔ خانواده عمل می‌کند. این الزام، فرایند طلاق را از تصمیمی آنی و احساسی، به اقدامی حقوقی نیازمند تأمل و حضور دیگران تبدیل می‌کند. این امر، فرصت گران‌بهایی برای نصیحت، وساطت و بازنگری فراهم می‌آورد و با هدف عالی شریعت در «حفظ کیان خانواده» که از مصالح عمومی و بنیادین جامعه است، کاملاً همسوست.[۶۲]

مقصدِ آسان‌گیری در رجوع (تسهیل الرجوع): در نقطهٔ مقابل، مطلوبیت بالای حفظ پیوند زناشویی ایجاب می‌کند که راه بازگشت و اصلاح، هموار و بدون مانع باشد. به همین دلیل، شارع با واجب و شرط ندانستن اشهاد در امر رجوع، مسیر بازگشت زوجین به زندگی مشترک را تسهیل کرده است. این تفکیک دقیق میان طلاق و رجوع، اوج حکمت تشریعی و نگاه مقاصدی به نظام خانواده را به نمایش می‌گذارد.[۶۳]

این رویکرد مقاصدی، با استناد به روایاتی چون احتجاج امام کاظم(ع) که بر اهمیت ویژه و منحصر به

---

۶۰. علیدوست، فقه و مصلحت، ۳۴تا۳۵.

۶۱. علیدوست، فقه و مصلحت، ۵۴۰تا۵۴۱.

۶۲. سبحانی، الاعتصام بالکتاب و السنة، ۱۷۲.

۶۳. سبحانی، الاعتصام بالکتاب و السنه، ۱۷۳.

فرد طلاق در نگاه شارع تأکید دارد، هرگونه قیاس آن با امور کم‌اهمیت‌تر را بر نمی‌تابد.[٦٤]

۴. اهمیت معاصر و کاربرد عملی بحث

مناقشات تفسیری و فقهی حول محور اشهاد در آیهٔ دوم سورهٔ طلاق، صرفاً بحثی کلامی یا تاریخی نیست، بلکه به‌دلیل ارتباط مستقیم با یکی از حساس‌ترین نهادهای اجتماعی؛ یعنی خانواده و پیامدهای حقوقی واقعهٔ طلاق و رجوع، از اهمیت کاربردیِ شایان توجهی در عصر حاضر برخوردار است. آثار عملی این اختلاف‌نظر، هم در سطح فردی و حفظ حقوق زوجین و فرزندان و هم در سطح اجتماعی و قانونی مشاهده‌شدنی است.

۴. ۱. نقش اشهاد در تثبیت حقوق و جلوگیری از نزاع

ازجمله مهم‌ترین حکمت‌ها و کارکردهای عملی که برای دستور اشهاد در منابع اسلامی، اعم از تفسیری و فقهی، ذکر شده است، نقش آن در «تثبیت وقایع حقوقی» و درنتیجه، «پیشگیری از اختلافات و دعاوی» است.

در این راستا، اشهاد، کارکردهای متعددی دارد: نخست اینکه، از «انکار» بعدی وقایع جلوگیری می‌کند؛ بسیاری از مفسران، چه آنان که اشهاد را واجب می‌دانند و چه گروهی که قائل به استحباب آن هستند، فایدهٔ اصلی و اولیهٔ اشهاد را ممانعت از انکار احتمالی طلاق ازسوی زوج (با هدف استمرار زوجیت صوری یا فرار از پرداخت حقوق همسر)، یا انکار رجوع ازسوی زوجه (به‌ویژه پس از انقضای عده و برای فراهم‌ساختن امکان ازدواج مجدد) یا حتی انکار وقوع رجوع ازسوی زوج (مثلاً درصورت فوت زوجه برای محروم‌کردن او از ارث) دانسته‌اند. حضور شهود عادل، وقوع و زمان دقیق طلاق یا رجوع را مستند و قطعی ساخته و راه را بر چنین انکارها و سوءاستفاده‌هایی مسدود می‌سازد.[٦٥] پیامد طبیعی جلوگیری از انکار، «حفظ و تثبیت حقوق» مالی و غیرمالی طرفین و همچنین فرزندان است. اطلاع دقیق از زمان وقوع طلاق یا رجوع، برای تعیین تکلیف مسائلی از این دست امری حیاتی و ضروری است: محاسبهٔ دقیق نفقهٔ ایام عده، میزان مهریهٔ قابل پرداخت، وضعیت ارث‌بری زوجین از یکدیگر (که در طلاق رجعی تا پایان عده برقرار است)، ثبوت نسب فرزندانی که پس از طلاق متولد می‌شوند و همچنین جواز یا عدم‌جواز ازدواج مجدد زوجه. اشهاد، مستند معتبری برای اثبات این امور در محاکم یا نزد افراد فراهم

---

٦٤. کلینی، الکافی، ۳۵۲/۴؛ حویزی، نور الثقلین، ۳۵۳/۵.

٦٥. طبرسی، مجمع البیان، ۴۶۰/۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸؛ جصاص، احکام القرآن، ۳۵۱/۵؛ آلوسی، روح المعانی، ۳۳۰/۱۴؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۱۴۰/۲۸؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۳۳/۲۴.

آورده و از تضییع حقوق جلوگیری می‌کند.[٦٦] افزون‌بر این، اشهاد به عمل طلاق یا رجوع، به آن «رسمیت و قطعیت» بیشتری می‌بخشد و آن را از حالت تصمیمی صرفاً شخصی، درونی و غیررسمی خارج می‌کند. این جنبه از کارکرد اشهاد، به‌ویژه در دیدگاه فقهای اهل‌سنت که غالباً اشهاد را شرط صحت طلاق یا رجوع نمی‌دانند، به‌عنوان راهکاری برای «توثیق» عمل و محکم‌کاری در امری بااهمیت همچون انحلال یا استمرار نکاح، تلقی می‌شود و از این جهت ارزشمند است.[٦٧]

۴. ۲. نقش اشهاد در کاهش طلاق و امکان اصلاح

فراتر از کارکرد اثباتی و توثیقی، شرطیت اشهاد در طلاق (مطابق با دیدگاه مشهور فقه امامیه) دارای آثار پیشگیرانه و اصلاحیِ مهمی است که با مقاصد عالیهٔ شریعت به‌منظور تحکیم خانواده و جلوگیری از فروپاشی بی‌مورد آن، همسویی کامل دارد. ازجملهٔ این آثار می‌توان به «کاهش آمار طلاق» اشاره کرد. الزام به اجرای صیغهٔ طلاق در حضور دو شاهد عادل، مانعی شکلی و درعین‌حال، یک عامل بازدارندهٔ روان‌شناختی مؤثر در برابر طلاق‌های شتاب‌زده و ناشی از تصمیمات آنی و هیجانی ایجاد می‌کند. فردی که قصد طلاق دارد باید علاوه‌بر تصمیم شخصی، مقدمات و تشریفات حضور شهود را نیز فراهم آورد که این خود مستلزم صرف وقت، تأمل بیشتر و خروج از فضای احساسی محض است. این فرایند باعث «تکثیر قیود» طلاق می‌شود و طبق قاعدهٔ معروفِ «الشیء إذا کثرت قیوده عزّ وجوده»، به‌طور طبیعی منجر به کاهش وقوع آن می‌شود.[٦٨] این نوع سخت‌گیری در شرایط انحلال نکاح، با مبغوضیت شدید طلاق نزد شارع مقدس تناسب و هماهنگی کامل دارد.

کارکرد مهم دیگر اشهاد، «فراهم‌کردن زمینهٔ اصلاح و وساطت» است. حضور دو شاهد «عادل» در مجلس طلاق صرفاً حضوری تشریفاتی و صوری نیست. از شهود عادل و صالح انتظار می‌رود که در چنین موقعیت حساس و خطیری نقش مصلح اجتماعی را ایفا کرده و با ارائهٔ نصیحت به طرفین، یادآوری عواقب طلاق برای زوجین و فرزندان و تلاش برای ایجاد تفاهم و سازش، از وقوع جدایی جلوگیری کنند یا حداقل آن را به تأخیر اندازند تا فرصت بیشتری برای تفکر و بازنگری فراهم شود. حضور این افراد می‌تواند با موعظهٔ حسنه و تلاش برای اصلاح ذات‌البین، راهی برای خروج از بن‌بست اختلاف برای زوجین ایجاد کند و از وقوع طلاق که ابغض‌الحلال است، ممانعت به عمل آورد.[٦٩] درنهایت، «حکمت تفکیک میان حکم اشهاد در طلاق و رجوع» نیز درخورِ تأمل است. از منظر مقاصدی، تفاوت حکم اشهاد در طلاق (که نزد

---

٦٦. زمخشری، الکشاف، ۵۵۵/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ۲۵۴/۲.

٦٧. ابن‌عربی، احکام القرآن، ۱۸۹/۴؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۵۸/۱۸.

٦٨. سبحانی، الاعتصام بالکتاب و السنة، ۱۷۲/۱.

٦٩. مغنیه، التفسیر الکاشف، ۳۵۰/۷.

امامیه واجب و شرط صحت است) و حکم آن در رجوع (که نزد امامیه و اکثر اهل‌سنت مستحب و غیرشرطی است)، کاملاً معنادار و حکیمانه به نظر می‌رسد. شارع مقدس با سخت‌گیری در شرایط طلاق، مانع از فروپاشی آسان و بی‌رویهٔ خانواده می‌شود و در مقابل، با آسان‌گیری در شرایط رجوع، راه بازگشت زوجین به زندگی مشترک و اصلاح امور را هموار و تسهیل می‌سازد. این تفکیک، نشان‌دهندهٔ نگاه جامع و متعالی شریعت به حفظ کیان خانواده به‌عنوان اصلی اساسی و بنیادین در نظام اجتماعی اسلام است. این حکمت در کلمات بسیاری از فقها که به تبیین فلسفهٔ احکام پرداخته‌اند، اشاره شده است.[۷۰] همچنین این رویکرد با اصول کلی فقه امامیه در توجه به مصالح و مفاسد در تشریع احکام سازگار است.

۴. ۲. تأیید کارکردهای عملی اشهاد در نگاه معاصران

اهمیت عملی و کارکردهای مثبت اشهاد که در بخش‌های پیشین تبیین شد (ازجمله تثبیت حقوق، جلوگیری از نزاع، کاهش طلاق و امکان اصلاح)، صرفاً در استدلال‌های فقهای گذشته محصور نمانده، بلکه در دیدگاه‌های برخی از علمای برجسته و متأخر اهل‌سنت نیز مورد توجه و تأیید قرار گرفته است. این امر نشان می‌دهد که فارغ از مباحث فنی و تخصصی فقهی، پیامدهای عملی و اجتماعی این حکم همچنان محل تأمل و بازنگری جدی است.

ازجملهٔ این شخصیت‌ها، شیخ احمد محمد شاکر، محدث و قاضی نامدار مصری است. وی با تأکید بر لزوم پایبندی به ظاهر قرآن کریم، دیدگاه رایج جمهور اهل‌سنت مبنی‌بر استحباب اشهاد در طلاق و رجوع را به نقد کشیده است. شیخ شاکر با استناد به قوّت ظهور امر «وَأَشْهِدُوا» در وجوب و با اعتقاد به فقدان قرینهٔ قطعی صارفه از این معنا، فتوا به لزوم اشهاد، هم در طلاق و هم در رجوع داده و ترک آن را تعدی از حدود الهی و موجب بطلان عمل دانسته است. این دیدگاه هرچند در عدم‌تفکیک میان حکم طلاق و رجوع با نظر مشهور امامیه (که اشهاد در رجوع را مستحب مؤکد می‌دانند) تفاوت دارد و شیخ شاکر این تفکیک را «غریب» خوانده است، اما در نفس تأکید بر وجوب اشهاد به استناد ظاهر آیه و لزوم آن برای تحقق عمل مطابق با دستور الهی، اهمیت کارکرد تثبیتی و قانونمندکنندهٔ اشهاد را، که در بخش گذشته بحث شد، از منظر یک عالم برجسته و معاصر اهل‌سنت به‌روشنی برجسته می‌سازد.[۷۱] شخصیت برجستهٔ دیگر، شیخ محمد ابوزهره، فقیه، حقوق‌دان و استاد نامدار مصری است. ایشان نیز با نگاهی مقاصدی و با توجه عمیق به حکمت تشریع، به‌صورت مشخص به دیدگاه فقه امامیه در شرطیت اشهاد در طلاق پرداخته و کارکرد اصلاحی و پیشگیرانه آن را تأیید کرده است. شیخ ابوزهره تصریح می‌کند که الزام به حضور شهود

---

۷۰. برای نمونه‌ای از این نگاه مقاصدی در تفکیک احکام نک: سبحانی، الاعتصام بالکتاب و السنة، ۱۷۲/۱تا۱۷۳.

۷۱. شاکر، نظام الطلاق فی الإسلام، ۸۰تا۸۲.

عادل هنگام طلاق می‌تواند با موعظه و نصیحت این شهود، زمینه‌ساز اصلاح ذات‌البین و ممانعت از وقوع طلاق (که ابغض الحلال إلی الله است) شود. ایشان این دیدگاه شیعه را «وجهة نظری که نباید از آن چشم‌پوشی کرد» توصیف کرده و با درک عمیق از نقش عملی و مثبت آن در کاهش مشکلات خانوادگی و اجتماعی، حتی پیشنهاد گنجاندن این شرط (لزوم اشهاد برای صحت طلاق) را در قوانین احوال شخصیهٔ کشور مصر مطرح کرده است.[۷۲] این نگاه، مؤید روشنی بر اهمیت نقش اشهاد در کاهش طلاق و فراهم‌آوردن امکان اصلاح از منظر یک عالم تأثیرگذار و صاحب‌نظر معاصر اهل‌سنت به شمار می‌رود.

طرح چنین دیدگاه‌هایی ازسوی شخصیت‌های علمی برجستهٔ اهل‌سنت در دوران معاصر نشان می‌دهد که فارغ از پایبندی سنتی به فتاوای مشهور پیشینیان، تأمل مجدد در ادلهٔ قرآنی (به‌ویژه ظهور امر در وجوب) و توجه به مقاصد شریعت در حفظ نظام خانواده و کاهش آسیب‌های اجتماعی ناشی از طلاق‌های بی‌ضابطه، ضرورت بازنگری در رویه‌های عملی و قوانین مبتنی‌بر عدم‌شرطیت اشهاد در طلاق را همچنان زنده و پابرجا نگه داشته و بر اهمیت و کاربرد عملی این بحث در عصر حاضر تأکید می‌ورزد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی تطبیقی اختلافات تفسیری و فقهی پیرامون دستور اشهاد در آیهٔ دوم سورهٔ طلاق «وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ» پرداخت. یافته‌های اصلی نشان می‌دهد که کانون اصلی اختلاف میان فقه امامیه و جمهور اهل‌سنت، حول سه محور شکل گرفته است: متعلق اشهاد، دلالت صیغهٔ امر و شرطیت آن برای صحت طلاق و رجوع.

فقه امامیه با استناد به مجموعهٔ منسجمی از ادله شامل ظاهر امر در آیه، سیاق کلی سورهٔ طلاق که در مقام تعلیم شرایط طلاق صحیح است و به‌ویژه روایات معتبر و متواتر معنوی از ائمهٔ اهل بیت(ع) به‌عنوان مفسران حقیقی قرآن، به‌طور قاطع معتقد است که امر «أَشْهِدُوا» به «طلاق» بازگشته و بر «وجوب» و «شرطیت صحت» آن دلالت دارد؛ به‌گونه‌ای که طلاق بدون حضور و گواهی دو شاهد مرد عادل، باطل و فاقد اثر شرعی است. در مقابل، اشهاد بر رجوع را مستحب مؤکد و غیرشرطی می‌داند. این تفکیک، با مقاصد شریعت مبنی‌بر سخت‌گیری در طلاق (تقلیل طلاق) و آسان‌گیری در رجوع (تسهیل رجوع) کاملاً سازگار است.

در مقابل، جمهور فقهای اهل‌سنت غالباً با تکیه بر استدلال‌هایی چون قرب جوار (تعلق اشهاد به امساک یا فراق)، قیاس بر اشهاد مستحب در بیع و استناد به برخی روایات (مانند حدیث عمران‌بن‌حصین)

---

۷۲. ابوزهره، الأحوال الشخصیة، ۳۶۹.

و سنت عملی، امر «أَشْهِدُوا» را حمل بـر «اسـتحباب» کـرده و اشـهاد را شـرط صـحت طـلاق یـا رجـوع نمی‌دانند، هرچند اقوال متفاوتی دربارهٔ وجوب تکلیفی آن در رجوع (مانند قول قدیم شافعی) نیز نقـل شـده است. هدف اصلی اشهاد از منظر ایشان غالباً جنبهٔ توثیقی و پیشگیری از انکار و نزاع است.

تحلیل تطبیقی ادله نشان داد که هریک از دیدگاه‌ها مبتنی‌بر روش‌شناسی و وزن‌دهـی متفـاوتی بـه ادلـه است. قوّت استدلال امامیه براساس جمع میان ظاهر قرآن و سنت قطعی اهل بیت(ع) و توجـه بـه مقاصـد شریعت استوار است، درحالی‌که دیدگاه جمهور اهل‌سنت بیشتر بر قیاس و برخی گزارش‌های عملی تکیـه دارد. اهمیت عملی این بحث باتوجه‌به پیامدهای آن بر حقوق خانواده و لـزوم حفـظ کیـان آن و همچنـین تأملات برخی علمای معاصر در ضرورت بازنگری در حکم عدم‌شرطیت، همچنـان در دوران معاصـر نیـز درخورِ توجه است.

منابع

آلوسی، محمودبن‌عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القـرآن العظـیم و السـبع المثـانی. بیـروت: دار الکتـب العلمیـة. ۱۴۱۵ق.

ابن‌رشد، محمدبن‌احمد. بدایة المجتهد و نهایة المقتصد. قاهره: دار الحدیث. ۱۴۲۵ق.

ابن‌عربی، محمدبن‌عبدالله. احکام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۲۴ق.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القـرآن العظـیم. بیـروت: دار الکتـب العلمیـة. منشـورات محمـد علـي بیضـون. ۱۴۱۹ق.

ابوزهره، محمد. الأحوال الشخصیة. قاهره: دار الفکر العربی. ۱۹۵۷م.

ایروانی، باقر. دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری. قم: دار النشر الإسلامی. ۱۴۲۷ق.

بخاری، محمدبن‌اسماعیل. صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة. ۱۴۲۲ق.

جصاص، احمدبن‌علی. احکام القرآن. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. ۱۴۰۵ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. ۱۴۰۹ق.

حویزی، عبدعلی. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۲ق.

خمینی، سیدروح‌الله. تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). ۱۳۷۹.

خویی، سیدابوالقاسم. منهاج الصالحین. قم: مدینة العلم. ۱۴۱۰ق.

زمخشری، محمودبن‌عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیـون الأقاویـل فـی وجـوه التأویـل. بیـروت: دار الکتاب العربی. ۱۴۰۷ق.

سبحانی، جعفر. الاعتصام بالکتاب و السنة. قم: مؤسسة الإمام الصادق(ع). ۱۴۱۲ق.

سرخسی، محمدبن‌احمد. المبسوط. بیروت: دار المعرفة. ۱۴۱۴ق.
سمرقندی، نصربن‌محمد. تفسیر السمرقندی. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۹۹۳م.
شاکر، احمدمحمد. نظام الطلاق فی الإسلام. قاهره: مکتبة السنة. بی‌تا.
صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع). ۱۴۲۱ق.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. قم: ۱۴۱۷ق.
طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد. التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. ۲۰۰۲م.
طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة. ۱۴۰۶ق.
طبری، محمدبن‌جریر. تفسیر الطبری. بیروت: الرسالة. ۱۴۲۰ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. ۱۴۰۹ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة. ۱۳۸۷ق.
علاءالدین کاشانی، ابوبکربن‌مسعود. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۱۴۰۶ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. ارشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان. قم: مؤسسة النشر الاسلامی. ۱۴۱۰ق.
علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین. الانتصار فی انفرادات الإمامیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۵ق.
علیدوست، ابوالقاسم. فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی. ۱۳۹۰.
فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله. کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: مجمع جهانی اهل بیت(ع). ۱۴۲۵ق.
فراء، یحیی‌بن‌زیاد. معانی القرآن. بیروت: عالم الکتب. ۱۴۰۳ق.
قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لأحکام القرآن. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. ۱۴۰۵ق.
قطب راوندی، سعیدبن‌هبةالله. فقه القرآن. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۵ق.
قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت و قاهره: دار الشروق. ۱۴۱۲ق.
قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب. ۱۳۶۷.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۴۰۷ق.
فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة - الطلاق، المواریث، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۱ق.
ماتریدی، محمدبن‌محمد. تأویلات أهل السنة. بیروت: الرسالة. ۱۴۲۵ق.
محقق حلی، جعفربن‌حسن. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۸ق.
مراغی، احمدمصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. ۱۹۸۵م.

مغنیه، محمدجواد. التفسیر الکاشف. بیروت: دار العلم. ۱۹۸۱م.

مفید، محمدبن‌محمد. المقنعة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی. ۱۴۱۰ق.

مقاتل‌بن‌سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی. ۱۴۲۳ق.

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. زبدة البیان فی أحکام القرآن. تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة. ۱۳۷۵ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۷۴.

یزدی، محمد. فقه القرآن. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۵ق.

Transliterated Bibliography

Abū Zuhrih, Muḥammad. *al-Aḥwāl al-Shakhṣīyih*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1957/1376.

ʿAlāʾ al-Dīn Kāshānī, Abū Bakr ibn Masʿūd. *al-Badāʾiʿ al-Ṣanāʾiʿ fī Tartīb al-Sharāʾiʿ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1986/1406.

ʿAlam al-Hudā, ʿAlī ibn Ḥusayn. *al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmīyah*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1995/1415.

ʿAlīdūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va Maṣliḥat*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2012/1390.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Irshād al-Adhhān ilā Aḥkām al-Īmān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1990/1410.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maʿrifa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1993/1413.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya. 1994/1415.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. 2001/1422.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *Kanz al-ʿIrfān fī Fiqh al-Qurān*. Qum: Majmaʿ Jahānī Āl al-Bayt(AS). 2004/1425.

Farrāʾ, Yaḥyā ibn Zīyād. *Maʿānī Qurān*. Beirut: ʿĀlim al-Kutub. 1983/1403.

Fāżil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharīʿa fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīla; al-Ṭalāq, al-Mawārīth*. Qum: Markaz-i Fiqh al-Aʾimah al-Aṭhār(AS), 2000/1421.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasāʾil al-Shīʿa ilā Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyāʾ al-Tūrāth. 1989/1409.

Ḥūwayzī, ʿAbd ʿAlī. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismāʿīlīyān. 1992/1412.

Ibn ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Aḥkām al-Qurān.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 2003/1424.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurān-i al-ʿAẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmīyya, Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, 1998/1419.

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Cairo: Dār al-Ḥadīth. 2004/1425.

Īrawānī, Bāqir. *Durus Tamhīdīyah fī al-Fiqh al-Istidlālī ʿalā al-Maẕhab al-Jaʿfarī*. Qum: Dār al-Nashr Islāmī , 2006/1427.

Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ʿAlī. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. 1985/1405.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madīnah al-ʿIlm. 19901410/.

Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī, 1960/1379.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1407.

Maghnīyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Beirut: Dār al-ʿIlm. 1981/1401.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1996/1374.

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. 1985/1405.

Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Taʾwīlāt Ahl al-Sunna*. Beirut: al-Risālah, 2004/1425.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqniʿa*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1990/1410.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʿfar ibn Ḥasan. *Sharāʾiʿ al-Islām fī Masāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ismāʿīlīyān, 1988/1408.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Zubda al-Bayān fī Aḥkām al-Qurān*. Tehran: al-Maktaba Murtażawīya li-Iḥyāʾ al-Āṯār al-Jaʿfarīya, 1956/1375.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Mūʾassisa al-Tārīkh al-ʿArabī, 2002/1423.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār Kitāb. 1989/1367.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmiʿ al-Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. 1985/1405.

Quṭb Rāwandī, Saʿīd ibn Haba Allāh. *Fiqh al-Qurān*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh al-Marʿashī Najafī, 1985/1405.

Quṭb, Sayyid. *fī Ẓalāl al-Qurān*. Beirut va Cairo, Dār al-Sharq. 1991/1412.

Ṣāḥib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām*. Qum: Mūʾassisa

Dāyrah al-Maʿārif-i Fiqh-i Islāmī bar Maẕhab-i Ahl-i Bayt(AS). 2002/1421.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1993/1413.

Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Mabsūṭ*. Beirut: Dār al-Maʿrifa. 1994/1414.

Shākir, Aḥmad Muḥammad. *Niẓām Ṭalāq fī al-Islām*. Cairo: Maktaba al-Sunna, s.d.

Subḥānī, Jaʿfar. *al-Iʿtiṣām bi-al-Kitāb wa al-Sunna*. Qum: Mūʾassisa al-Imām al-Ṣādiq (AS). 1992/1412.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. 2002/1380.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr Ṭabarī*. Beirut: al-Risāla, 2000/1420.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1986/1406.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyah*. Tehran: al-Maktaba Murtażawīya li-Iḥyāʾ al-Āṯār al-Jaʿfarīya, 2009/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Maktabat al-Aʿlām al-Islāmī, 1989/1409.

Yazdī, Muḥammad. *Fiqh al-Qurān*. Qum: Ismāʿīlīyān, 1995/1415.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. 1987/1407.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.181-205

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 06-11-2024 Revise Date: 25-12-2024 Accept Date: 26-02-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.90651.1868 Article type: Original

Assessing the Validity of Effectiveness as a Condition for the Establishment of the Obligation to Enjoin Good and Forbid Evil: An Analysis Based on the Aims of This Religious Duty

Alborz Mohaghegh Garfami **(Corresponding Author)**, Ph.D. student, Department of Qur'anic and Ḥadīth Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: Mohaghegh.gr@gmail.com

Dr. Fatemeh Ansari , Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

One of the subsidiary issues in the discussion of enjoining good and forbidding evil concerns the set of conditions for the obligation to take effect. One such condition, mentioned in the writings of some jurists, is known as "effectiveness." Some scholars of jurisprudence have discussed the possibility of an effect as a condition for the obligation to take effect. Others have held that a presumption (or certainty) that the act will have no effect nullifies the obligation. Using a descriptive-analytical method and drawing on documentary sources, the present study seeks to assess whether effectiveness is a valid condition for the establishment of the obligation. To this end, the study examines the asserted and possible arguments for treating effectiveness as a condition at three levels: textual proofs, rational judgment, and the implications of consensus. The critical analysis concludes that this condition cannot be considered valid for the establishment of the obligation. The issue is then examined in light of the aims of enjoining good and forbidding evil. By identifying different kinds of aims and the effects of actions based on enjoining and forbidding. The study identifies several aims and effects of such action, including changing the conduct of those addressed by the commands and prohibitions, the need to clarify individual positions, pursuing social aims, and the preservation of the foundations of religion and its teachings. The study concludes that influencing individuals is only one of the aims of performing this duty. Given its other aims, one cannot refrain from performing this duty on the basis of knowing that it will have no effect.

Keywords: enjoining good and forbidding evil; condition of effectiveness; *ḥadīth*; aims of performing the duty of enjoining good and forbidding evil.

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۰۵ - ۱۸۱

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.90651.1868

اعتبارسنجی شرط تأثیرگذاری در استقرار وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر با تکیه بر مقاصد این فریضه

البرز محقق گرفمی(نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: Mohaghegh.gr@gmail.com

دکتر فاطمه انصاری

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

یکی از فروعات مبحث امربه‌معروف و نهی از منکر، شرایط مربوط به استقرار وجوب است. یکی از این شرایط، که در نگاشته‌های برخی از فقیهان به آن اشاره شده، با عنوان تأثیر گذاری موسوم است و برخی از دانشوران فقهی از احتمال تأثیر به‌عنوان شرط استقرار وجوب سخن گفته و شماری دیگر ظن به عدم‌تأثیر یا علم به آن را موجب اسقاط وجوب دانسته‌اند. این پژوهش به روش توصیفی‌تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی در پی اعتبارسنجی این شرط در استقرار وجوب است. برای دست‌یافتن به این هدف، دلایل ادعایی و احتمالی دیدگاه شرطیت در سه سطح ادلهٔ لفظی، حکم عقل و مؤدّای اجماع بررسی شده و در پی بحثی انتقادی این نتیجه به دست آمده است که این شرط را نمی‌توان برای استقرار وجوب معتبر دانست. در گام بعدی این بحث از دریچهٔ اهداف و مقاصد امربه‌معروف و نهی از منکر مورد بررسی قرار گرفته و با ذکر گونه‌های اهداف و انواع اثرگذاری کنش‌های مبتنی‌بر امر و نهی شامل تغییر رفتارهای مأمور و منهی، ضرورت تبیین مواضع فردی، اهداف اجتماعی و نیز حفظ بنیان دین و آموزه‌های آن این نتیجه به دست آمده است که اثرگذاری بر افراد تنها یکی از اهداف اقامهٔ فریضهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر است و باتوجه‌به سایر اهداف، نمی‌توان از جهت علم به عدم‌تأثیر از انجام این فریضه دست شست.

واژگان کلیدی: امربه‌معروف و نهی از منکر، شرط تأثیر، حدیث، اهداف اقامهٔ فریضهٔ امربه‌معروف.

مقدمه

آموزه‌های اسلامی را به اعتبار میزان نقش‌آفرینی آن‌ها در نظام معرفتی و زیستی آدمی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آموزه‌های زیربنایی و آموزه‌های روبنایی. مراد از آموزه‌های زیربنایی مواردی است که نقش مبنایی در سپهر معرفتی و رفتاری نظام دین‌داری ایفا کرده و در قامت پیش‌ران آموزه‌های روبنایی قابل ارزیابی هستند. ازجمله آموزه‌های زیربنایی شریعت اسلام فریضهٔ «امربه‌معروف و نهی از منکر» است. پروردگار متعال در توصیف ویژگی‌های مؤمنان و منافقان، یکی از مؤلفه‌های رفتاری مؤمنان را امربه‌معروف و نهی از منکر می‌داند[۱] و در مقابل، منافقان را امرکننده به منکرات و بازدارنده از معروف‌ها معرفی می‌کند.[۲] در مجموع، روایات این فریضه چنان سترگ معرفی شده است که برپایی فرایض دیگر وابسته به اجرای آن بوده[۳] و پرهیز از انجام این فریضه به‌منزلهٔ رویارویی با پروردگار دانسته شده است.[٤] امام علی(ع) نیز ترک‌کنندهٔ نهی از منکر در سه عرصهٔ قلبی، لسانی و یدی را به‌سان مرده‌ای در میان زندگان تصویر کرده است.[٥]

ازجمله شرایطی که برای استقرار وجوب این فریضه در نظر گرفته شده است، شرطی است که با عنوان احتمال تأثیر از آن یاد می‌شود. برای اثبات این شرط در قامت شرط وجوب فریضهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر به شماری از ادلهٔ لفظی و لبّی استناد شده است. شماری از آموزه‌های دینی را می‌توان یافت که براساس آن‌ها امربه‌معروف و نهی از منکر درهرحال فریضه‌ای فراگیر دانسته شده[٦] اما ظاهر شماری دیگر، آن را به شرایطی مقید کرده است.

تاکنون فقیهان در مواجهه با ادلهٔ لفظیِ بیانگر این شرط، هم‌داستان نبوده‌اند. مشهور فقیهان محتوای آن‌ها را تلقی به قبول کرده[۷] و کسانی نیز باوجود پذیرش ضعف سندی روایاتِ بیانگر شرط تأثیر، به‌سبب وجود فتوای مشهور موافق با آن‌ها، این ضعف را منجبر می‌دانند.[۸] برخی دیگر نیز دلالت آن‌ها را برای اثبات مدعا کافی نمی‌دانند.[۹] عده‌ای نیز تنها دلیل عقلی و اجماع را مُثبت این شرط دانسته‌اند.[۱۰] این دیدگاه

---

۱. توبه: ۷۱.
۲. توبه: ۶۷.
۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۸۱/۶.
٤. کلینی، الکافی، ۴۹۳/۹.
٥. شریف رضی، نهج البلاغه، ۵۱۵.
٦. نک: کلینی، الکافی، ۴۸۳/۹.
۷. نک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۴۴۳/۹؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۳۶/۷؛ خوانساری، جامع المدارک، ۴۰۳/۵.
۸. سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیله، ۱۲۵تا۱۲۷.
۹. نک: روحانی، فقه الصادق(ع)، ۳۳۷/۱۹؛ صادقی تهرانی، الفرقان، ۳۶۵/۱۱.
۱۰. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۶۸/۲۱.

نیز وجود دارد که جزم به اشتراط این شرط، مشکل است و هنگام شک در شـرطیت، اصـالة العـدم جریـان می‌یابد.[۱۱]

باوجود این نظرات مختلف، در نگاشته‌های فقهی تعریـف دقیقـی از تأثیرگـذاری و دامنـهٔ آن، میـزان و نحوهٔ تأثیر آن ارائه نشده است. ازاین‌رو پژوهش حاضر با درک این کاستی با روش توصیفی‌تحلیلی و با بهـره از منابع اسنادی، در پی اعتبارسنجی این شرط در قامت یکی از شروط استقرار فریضهٔ امربه‌معروف و نهـی از منکر است. برای دست‌یافتن به این هدف در گام نخست، دلایل باورمندان به لزوم احراز این شرط بـرای استقرار وجوب این فریضه ناکافی دانسته شده و در گام بعدی، پس از ارائهٔ تعریفی از مفهـوم «اثرگـذاری»، اهداف شریعت از این فریضه در چهار ردهٔ آثار فردی، تبیین مواضع، اهداف اجتماعی و نیز اهداف دینیِ آن تبیین شده است که بر فراگیربودن این فریضه بدون توجه به این شرط رهنمون هستند.

برحسب جست‌وجوی نگارنده، گزارشی اجمالی از نگاشته‌هایی که با ذکر ادله، شرط تأثیر را در قامتی شرطی مستقل بررسی کرده‌اند به شرح ذیل است:

امین سلیمان کلوانق و همکاران در مقالهٔ «واکاوی شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر» (۱۳۹۷) به اطلاقات و عمومات آیات بیانگر وجوب امربـه‌معروف و نهـی از منکـر بـرای اثبـات عدم‌شرطیت تأثیر استناد جسته‌اند. در نقد روایات بیانگر شرط تأثیر نیز بیشینهٔ تمرکز خـود را بـر اشـکالات سندی قرار داده و در نهایت بر این باورند که بحث دربارهٔ این شرط، به‌سبب گستردگی دایرهٔ تأثیر، فاقد ثمرهٔ علمی خواهد بود.[۱۲] در مقالهٔ «نفـی شـرطیت احتمـال تـأثیر در امربـه‌معروف و نهـی از منکـر» (۱۳۹۵) به‌کوشش صالح منتظری و سعید ابراهیمی، یکی از دلایل نفی احتمال تأثیر را قیام امـام حسـین(ع) دانسـته است،[۱۳] درحالی‌که نمی‌توان قیام حضرت را مطلقاً بی‌تأثیر دانست. به نظـر می‌رسـد علـت ایـن برداشـت، انحصار گسترهٔ تأثیر، به تأثیر فوری بر شخص نهی‌شونده باشد. در برداشتی دیگـر نیـز شـرط‌بودن احتمـال تأثیر را به شیخ طوسی و نگارندهٔ کتاب فقه الصادق نسبت می‌دهد، درحالی‌که شیخ طوسی در انتهای بحث از این شرط، قول اقویٰ را عدم‌اشتراط این شرط دانسته[۱٤] و آیت‌الله سیدمحمدصادق روحانی هم در نهایـت این شرط را نمی‌پذیرد. همچنین روایات دالّ بر عموم این فریضه را با پاره‌ای از روایـات، معـارض دانسـته و تنها اشکال سندی را سبب مرجوحیّت دستهٔ دوم ارزیابی کرده است.

---

۱۱. طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۱۴۸/۷.

۱۲. کلوانق و دیگران، «واکاوی شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر»، ۱۶۸.

۱۳. منتظری، ابراهیمی، «بررسی فقهی شرط احتمال تأثیر در امربه‌معروف و نهی از منکر از نظر زمان و محدودهٔ تأثیرگذاری»، ۱۳۸.

۱٤. طوسی، النهایه، ۱۴۹.

علی‌اکبر ایزدی‌فرد و صالح منتظری نیز در مقالهٔ «بررسی فقهی شرط احتمال تـأثیر در امربـه‌معروف و نهی از منکر ازنظر زمان و محدودهٔ تأثیرگذاری» (۱۳۹۳) کوشیده‌اند به اثبات شمول افرادی و ازمانی مفهوم احتمال تأثیر از طریق استناد به این موارد بپردازند: قیام امام حسین(ع)، اطلاق مقامی ادلـهٔ بیـانگر وجـوب فریضه، طبیعیه‌بودن قضیهٔ حاوی حکم و تطبیق بر وجوب آماده‌سازی مقـدمات جهـاد. همچنـین عبدالله عمادی در کتاب ارزندهٔ مشق ارشاد (۱۴۰۱) گونه‌های مختلف تأثیر فـردی را برحسـبِ زمـان اثرگـذاری و حالات مأمور و منهی بر شمرده اما به گونه‌های دیگر اثرگذاری اشاره‌ای نکرده است.

باوجود این نگاشته‌های تحسین‌انگیز، نمی‌توان نوشتاری را یافـت کـه بـا اصـطیاد اهـداف شـریعت از فریضهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر، به بررسی شرط‌بودن تأثیر پرداخته باشد. افزون‌بر این، نوشتار حاضر به تحلیل انتقادی ادلهٔ ادعایی و احتمالی باورمندان به اشتراط احتمال تأثیر پرداخته است. وجه نـوآوری دیگـر نوشتار، استخراج اهداف شریعت از تبیین این فریضهٔ سترگ است که با استظهار از روایات و دلایـل عقلـی سامان یافته است. ارائهٔ مفهومی نوین از شرط تأثیر و دامنـهٔ آن را نیـز می‌تـوان یکـی دیگـر از نوآوری‌هـایی دانست که این جستار به تبیین آن توجهی ویژه داشته است.

۱. واکاوی در دلایل اثبات شرط تأثیر

در دیدگاه باورمندان به شرطیت احتمال تأثیر در اسـتقرار وجـوب امربـه‌معروف و نهـی از منکـر، ادلـهٔ بیانگر وجوب این فریضه، عمومات و اطلاقاتی هستند که بـا بهـره از شـماری از روایـات، حکـم عقـل یـا اجماع، مقید و مشروط به شرط اثرگذاربودن شده‌اند. در ادامه به تبیین ادلهٔ ادعایی و محتمل ایـن دیـدگاه و واکاوی در میزان اعتبار آن‌ها در قامت دلیلی برای اثبات مدعا می‌پردازیم.

۱. ۱. روایات مقیده و مخصصه

ظاهر شماری از روایات، برای اثبات شرط‌بودن مؤلفهٔ تأثیرگذاری بـرای اسـتقرار وجـوب ایـن فریضـه رهنمون هستند. در ادامه به بیان این روایات، تقریب استدلال به آن‌ها و نیـز میـزان دلالـت آن‌هـا در اثبـات مدعا می‌پردازیم.

۱. ۱. ۱. مطیع‌بودن از آمر و ناهی

ثقةالاسلام کلینی در حدیث موثقی به اسناد خویش از امام صادق(ع) چنین نقل می‌کند: «وَ سُئِلَ عَـنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً؟ فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ؟ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيٍّ مِنْ أَيٍّ يَقُولُ مِـنَ

الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ.»[۱۵] تقریب استدلال به این روایت را در دو عبارت «انّما» و «مطاع» می‌توان جُست. به این بیان که، امر و نهی تنها درصورت اطاعت‌پذیری مأمور و منهی واجب خواهد شد؛ چراکه معمولاً سخن فرد ضعیف اثربخش نیست.[۱٦] برخی از فقیهان از این روایت برای اثبات شرطیت تأثیر بهره جسته‌اند.[۱۷]

بررسی و نقد: با چشم‌پوشی از ضعف سندی روایت، به‌دلیل وجود مسعدةبن‌صدقه، دلالت آن نیز برای اثبات شرط تأثیر کافی نیست. لازمهٔ استدلال به روایت برای اثبات شرطیت احتمال تأثیر آن است که احراز اطاعت ازسوی حکام جائر شرط وجوب باشد، درحالی‌که براساس سخت‌گیرانه‌ترین حالت، وجودداشتن احتمال ناچیزی برای تأثیر نیز سبب اسقاط وجوب نمی‌شود.

با دقت در سیاق روایت می‌توان دریافت که موضوع آن، چگونگی برخورد با اشخاص گردن‌کش و ستمگر است. در مواجهه با چنین افرادی چون ظن به وجود ضرر و احتمال تأثیر تزاحم دارند، براساس ظنی عمل می‌شود که براساس آن وجود ضرر محتمل می‌نماید. در این حالت میان جلب مصلحت حاصل از عمل به فریضه با دفع مفسدهٔ شخصی ناشی از امر و نهی به شخص ستمگر، دفع مفسده براساس قاعدهٔ «درء المفسده اولی من جلب المصلحه» مقدم خواهد بود. ازاین‌رو، انجام عملی که سبب ایجاد مفسده‌های ناشی از اقامهٔ فریضه شود، روا نخواهد بود. همچنین وجوب همگانی این فریضه در مراحل قلبی و لسانی به جای خویش باقی است و تنها مرحلهٔ یدی در حالت فردی در برابر گردن‌کشان جایز نیست. نهایت اینکه، فقرهٔ «إنما هو علی القوی المطاع» در مقام بیان مشروط‌بودن مرحلهٔ یدی به تحصیل قدرت است و نمی‌توان آن را مربوط به شرط تأثیر دانست.

۱. ۱. ۲. برترین جهاد

شیخ صدوق به اسناد خویش در روایت موثقه‌ای از مسعدةبن‌صدقه چنین نقل می‌کند: «سُئِلَ جَعْفَرُبْنُ‌مُحَمَّدٍ(ع) عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ(ص) أَنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ(ع) هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بِقَدْرِ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يَقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا.»[۱۸] از فراز «هو مع ذلک یقبل منه و الّا فلا» می‌توان شرط اثرپذیری شخص نهی‌شونده را به دست آورد. به بیان دیگر، درصورت منتفی‌بودن احتمال اثرپذیری، وجوب نهی از منکر مستقر نمی‌شود.[۱۹]

---

۱۵. کلینی، الکافی، ۴۹۵/۹.

۱٦. قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۱/۴؛ سیفی، دلیل تحریر الوسیله، ۵۷.

۱۷. نک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۴۴۳/۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۹: ۲۳۹/۱۵؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۳۶/۷؛ موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۱۸/۱۵.

۱۸. ابن‌بابویه، الخصال، ۶/۱.

۱۹. نک: مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۳۶/۷؛ خوانساری، جامع المدارک، ۴۰۳/۵؛ طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۱۴۷/۷؛ قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۱/۴.

بررسی و نقد: این روایت نیز به‌دلیل وجود مسعدةبن‌صدقه در سلسله روات آن، ضعیف دانسته شده است. همچنین محتمل است به‌سبب عامی‌بودن مسعدةبن‌صدقه، امام(ع) موافق با مذهب او پاسخ داده باشد که دربارهٔ امر به معروف حاکمان پرسش کرده بود. دلالت آن نیز برای اثبات مدعا مفید نخواهد بود؛ چراکه نمی‌توان روایت را بیانگر عدم‌مشروعیت نهی از منکر دانست. فراز پایانی این روایت بیانگر عدم‌پذیرش سلطان جائر در خیرخواهی آمر و ناهی است، نه بیانگر حکم شرعی عدم‌وجوب این فریضه.[۲۰] به این بیان که، سلطان جائر تنها به میزان معرفت خویش توان ادراک خیرخواهی و نصیحت را دارد و اگر ادراکی از خیرخواهی نداشته باشد، محتوای امر و نهی دل‌سوزان را قبول نخواهد کرد. شایان توجه است که در این روایت، خودداری از نهی وابسته به تأثیر دانسته نشده، بلکه علت اسقاط، به‌وجودآمدن خطری است که به‌سبب نهی از منکر، ازسوی حاکم ستمگر متوجه ناهی می‌شود.

۱. ۱. ۳. مواجهه با قدرتمندان

ثقةالاسلام کلینی به اسناد معتبر خود از یحیی‌الطویل نقل می‌کند که امام صادق(ع) فرمودند: «إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يُنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ وَ أَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلا.»[۲۱] مراد از عبارت «صاحب سوط أو سیف»، قدرتمندانی است که با اقتدارگرایی در پیِ سرکوب‌کردن افراد هستند. تقریب استدلال به این روایت چنین است که از واژهٔ «انّما» در صدر روایت بر می‌آید که وجوب امر و نهی تنها وابسته به وعظ‌پذیری مؤمن و تعلم جاهل است. ظاهر عبارات «یتعظ» و «فیتعلم» نیز دلالت دارند که هدف از امر و نهی، وعظ‌پذیری و آگاهی‌دادن است. اما دربارهٔ صاحبان قدرتی که به‌دلیل توانمندی دارای غرور و حس استعلا نسبت به دیگران هستند، گمانی به هدایت‌پذیری وجود ندارد. براین‌اساس، عده‌ای از فقیهان به این روایت برای اثبات شرط‌بودن تأثیر استناد کرده‌اند.[۲۲]

بررسی و نقد: ازنظرِ تقسیم اصطلاحی حدیث، این روایت به‌سبب وجود یحیی‌الطویل در شمار راویان آن ضعیف شمرده شده است.[۲۳] ازنظرِ دلالت نیز نمی‌توان از آن برای اثبات شرط تأثیر بهره جُست. روایت در مقام بیان عدم‌استقرار وجوب این فریضه به‌سبب علم به ایجاد خطر برای ناهی است. در این حالت، مفسده‌ای که از اقامهٔ فریضه برای ناهی ایجاد می‌شود، مانعی از استقرار وجوب خواهد بود، نه تأثیرناپذیر منهی.[۲۴] به این بیان که، دفع حرام با عاملی که سبب واردآمدن ضرر به ناهی یا مسمانان شود، با

۲۰. مطهری، مستند تحریر الوسیلة، ۴۸؛ شیرازی، الفقه، ۱۸۱/۴۸.

۲۱. کلینی، الکافی، ۴۹۷/۹.

۲۲. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ۴۴۳/۹؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۳۶/۷؛ خوانساری، جامع المدارک، ۴۰۳/۵؛ موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۱۸/۱۵؛ طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۱۴۷/۷.

۲۳. نک: طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۱۴۷/۷؛ مطهری، مستند تحریر الوسیله، ۴۸؛ سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیله، ۱۲۵.

۲۴. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ۲۵۰/۲؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۱۶۷.

دلیل نقلی یا عقلی اثبات‌شدنی نیست.[۲۵]

براساس دیدگاهی دیگر، روایت در مقام بیان لزوم تحصیل قدرت برای امر به معروف است،[۲٦] نه اثبات شرط‌بودن علم به عدم‌تأثیر. این دیدگاه نیز وجود دارد که محتوای این روایت پذیرفتنی نیست؛ چراکه با سیره و روش مبارزان راه حق در تضاد است.[۲۷] همچنین ممکن است در افشاگری ظلم ستمگران، مصلحتی بیش از خودداری از منکر به‌سبب احتمال عدم‌ترتب اثر وجود داشته باشد. پس نمی‌توان پذیرفت که همواره در برابر اشخاص قدرتمند باید از نهی از منکر دست شست. از دیگر سو، بسیار محتمل می‌نماید که این حدیث تنها بیانگر وظیفهٔ فردی در اقامهٔ فریضهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر باشد و وظیفهٔ جمعی و حکومتی دربارهٔ امربه‌معروف به قوّت خود باقی باشد. در این حالت وظیفهٔ نهی از منکر فردی با هدف تغییر نظام حکومتی سلطان جائر ساقط خواهد بود.

۱. ۱. ۴. کناره‌گیری از بدرفتاران

ثقةالاسلام کلینی در حدیث معتبری از حارث‌بن‌مغیره چنین نقل می‌کند: «لَقِيَنِي أَبُوعَبْدِاللَّهِ(ع) فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ مَنْ ذَا أَ حَارِثٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَمَا لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ ثُمَّ مَضَى فَأَتَيْتُهُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَيْهِ فَدَخَلْتُ فَقُلْتُ لَقِيتَنِي فَقُلْتَ لَأَحْمِلَنَّ ذُنُوبَ سُفَهَائِكُمْ عَلَى عُلَمَائِكُمْ فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ عَظِيمٌ فَقَالَ نَعَمْ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْأَذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتُوَنِّبُوهُ وَ تُعَذِّلُوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغاً فَقُلْتُ [لَهُ] جُعِلْتُ فِدَاكَ إِذاً لَا يُطِيعُونَّا وَ لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا فَقَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُم.»[۲۸] در ظاهرِ فرازهای پایانی این روایت مانند عبارات «لَا يُطِيعُونَّا وَ لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا»، عدم‌پذیرش و قبول سخن ناهیان، علتی برای عدم‌وجوب امر و نهی دانسته شده است. براین‌اساس، دانشورانی به این روایت برای اثبات شرط‌بودن احتمال تأثیر استناد کرده‌اند.[۲۹]

بررسی و نقد: با چشم‌پوشی از ضعف سندی ادعایی برخی از فقیهان دربارهٔ این روایت[۳۰] نمی‌توان دلالت آن را برای اثبات مدعا کافی دانست. براساس فقرهٔ «اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُم» می‌توان فهمید که امر ونهی به‌کلی ساقط نمی‌شوند، بلکه مرحلهٔ انکار قلبی که با رفتار ناهی نمود می‌یابد، بر وجوب خود باقی خواهد ماند. به دیگر سخن، مرتبه‌ای که سبب ایجاد مفسده‌ای شود به فعلیّت نمی‌رسد اما مراتب خفیف‌تر آن به قوّت خود باقی هستند. البته بسیار محتمل می‌نماید که دوری‌کردن از این گروه از شیعیان

۲۵. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۳۸/۷.
۲٦. عراقی، شرح تبصرة المتعلمین، ۴۵۱/۴.
۲۷. نوری همدانی، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ۹۱.
۲۸. کلینی، الکافی، ۳۸۷/۱۵.
۲۹. موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۱۸/۱۵؛ قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۲/۴تا۱۹۳.
۳۰. طباطبایی قمی، مبانی منهاج، ۱۴۸/۷.

به‌دلیل آن باشد که اینان با تندروی و رفتارهای خودسرانه سبب افشای اسرار شیعیان در برابر حکومت عامه شده و از این طریق، ضرری به کیان تشیع در اوضاع حفظ تقیه وارد کرده باشند. براین‌اساس، امام(ع) به اصحاب خویش دستور می‌دهد که از این گروه کناره‌گیری کنند تا در نظر مخالفان، گروه تندرو در شمار شیعیان شمرده نشوند و از این طریق، سایر شیعیان در امان بمانند. درصورت عدم‌پذیرش این استظهار نیز از فراز پایانی روایت می‌توان فهمید که درصورت اثرناپذیری شخص بایسته است با رفتارهایی مانند ترک همراهی و ملاقات با این افراد، موضع شخصی را نسبت به آن‌ها ابراز داشت. باوجود این احتمالاتِ معنادار در برداشت از روایت نمی‌توان این حدیث را بیانگر شرطیت احتمال تأثیر برای استقرار وجوب دانست.

۱. ۱. ۵. پرهیز از خوارکردن نفس

به روایت ذیل هم برای تقیید اطلاقات دالِّ بر وجوب استناد شده است: «مُحَمَّدُبْنُ‌يَحْيى عَنْ أَحْمَدَبْنِ‌مُحَمَّدِبْنِ‌عِيسى، عَنِ الْحَسَنِ‌بْنِ‌مَحْبُوبٍ، عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ، قَالَ:سَمِعْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ(ع) يَقُولُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُذِلَ نَفْسَهُ. قِيلَ لَهُ: وَ كَيْفَ يُذِلُّ نَفْسَهُ؟ قَالَ: يَتَعَرَّضُ لِمَا لَايُطِيقُ.»[۳۱] براساس این روایت، پرداختن به عملی که توان انجام آن وجود ندارد، سبب خواری شخص می‌شود. فقیهانی، فراز «يَتَعَرَّضُ لِمَا لَايُطِيقُ» را مربوط به شرط اثرگذاری دانسته‌اند.[۳۲]

بررسی و نقد: نمی‌توان اثبات انکار قلبی را به‌معنای نفی انکار عملی دانست. محتمل است معنای روایت چنین باشد که ملاک در نهی لسانی و جوارحی، میزان منکر پنداری عمل منکر نزد ناهی باشد. همین ملاک قلبی است که سبب عزتمندی او خواهد شد.[۳۳] نگارندهٔ کتاب جامع المدارک نیز حکم موجود در روایت را به‌صورت حیثی لحاظ کرده‌اند. به‌این بیان که، هریک از اعضا مانند قلب، زبان و ید در مواجهه با منکر وظیفهٔ جداگانه‌ای دارند. به بیان دیگر، به‌دلیل نصوصیت و اظهریت روایاتِ رهنمون بر وجوب، از ظاهر این روایت دست برداشته و به حالتی عمل می‌شود که روایت تنها از جهت انجام وظیفهٔ قلبیِ شخص مکلف بریء شمرده می‌شود، نه از جهت وظیفهٔ لسانی و یدی.[۳۴] اشکال دیگری که می‌توان به استدلال باورمندان به عدم‌وجوب بیان کرد این است که روایت بر موردی حمل می‌شود که مکلف تمکن از انکار یدی و لسانی نداشته باشد یا موردی که مقتضی آن دو فراهم نباشد.[۳۵] برخی دیگر از فقیهان، روایت را مرتبط با شرط ضرر ارزیابی کرده‌اند.[۳۶] به‌هرحال، نمی‌توان با بهره از این روایت، عدم‌تأثیرگذاری را مانعی

---

۳۱. کلینی، الکافی، ۵۰۴/۹.

۳۲. نوری همدانی، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۳۶: ۴۳۳/۳.

۳۳. روحانی، فقه الصادق، ۲۷۳/۱۳.

۳٤. خوانساری، جامع المدارک، ۴۰۸/۵.

۳۵. طباطبایی قمی، مبانی منهاج، ۱۵۶/۷.

۳٦. منتظری، دراسات فی ولایت الفقیه، ۲۵۰/۲.

برای انجام این فریضه دانست.

۱. ۲. اجماع

این دیدگاه وجود دارد که به‌رغم عدم‌دلالت روایات بر اثبات شرطیت تأثیر، اجماع توان تقیید اطلاقات و عمومات دالِّ بر وجوب این فریضه را دارد.[۳۷] برخی دیگر نیز بر اثبات شرطیت ادعای عدم‌خلاف کرده‌اند.[۳۸]

بررسی و نقد: بنابر جست‌وجوی نگارنده، درآثار قدمایی چون مقنع شیخ صدوق، المقنعه شیخ مفید، آثار شیخ طوسی و المهذب ابن‌براج دلیلی برای اثبات شرط‌بودن احتمال تأثیر یافت نشد. پس نمی‌توان وجود اجماع را محقق دانست. از طرفی باورمندان به وجود این شرط به شماری از ادلهٔ لفظی استناد کرده‌اند که اجماع ادعایی را به اجماع مدرکی تبدیل می‌کند. ازاین‌رو، حتی با فرض پذیرش وجود اجماع هم نمی‌توان آن را دلیل مستقلی برای اثبات حکم دانست. حتی اگر به مفهوم «عدم‌خلاف» هم استناد شود، باوجود فقهای مخالف با اشتراط این شرط، نمی‌توان این مؤلفه را نیز معتبر دانست. این دیدگاه نیز وجود دارد که به‌سبب مخالفت اجماع یا شهرت فتوایی با آیاتی چون «وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِيداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُون»[۳۹] نمی‌توان آن‌ها را معتبر دانست.

۱. ۳. حکم عقل

این دیدگاه وجود دارد که برانگیختن دیگران به انجام واجبات و بازداشتن آن‌ها از گناهان با هدف پذیرش مفاد امر و نهی و تحقق خارجی آن‌هاست. به دیگر سخن، غرض از امربه‌معروف و نهی از منکر، واقع‌شدن واجب و ارتفاع قبیح است[٤٠] و اگر مأمور و منهی، اثرپذیر نباشند فایده‌ای بر این فریضه وجود نداشته[٤١] و انجام آن لغو خواهد بود.[٤٢] پس عاقلانه نخواهد بود که باوجود علم به عدم‌تحقق، امر و نهی صورت می‌گیرد.[٤٣] پس اطلاقات و عمومات ادله، بیانگر وجوب این فریضه با حکم عقل تخصیص می‌خورند.[٤٤]

بررسی و نقد: دلیل عقل تنها بیانگر این است که اگر لغوبودن امر و نهی محرز شود و هیچ فایده‌ای

---

۳۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۶۸/۲۱؛ خوانساری، جامع المدارک، ۴۰۳/۵؛ مطهری، مستند تحریر الوسیلة، ۴۷؛ شیرازی، الفقه، ۱۸۰/۴۸.

۳۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۴۳۷/۷.

۳۹. اعراف: ۱۶۴.

٤٠. حلبی، الکافی فی الفقه، ۲۶۵.

٤١. فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، ۷۱۳/۱.

٤٢. قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۰/۴.

٤٣. سیفی مازندرانی، دلیل تحریر، ۱۱۹؛ زمخشری، الکشاف، ۱۷۱/۲.

٤٤. شیرازی، الفقه، ۱۸۲/۴۸.

برای آن تصور نشود، انجام‌دادن آن واجب نخواهد بود. اما براساس دسته‌ای از روایات و حکم عقل نمی‌توان فواید و اهداف اقامهٔ فریضهٔ امر و نهی را منحصر به اثرپذیری شخص مأمور و منهی منحصر دانست، بلکه فواید و اهداف دیگری نیز دربارهٔ این فریضه وجود دارد که در بخش سه به آن‌ها می‌پردازیم.

بنابر آنچه گفته شد، اگر بنا باشد که عمومات رهنمون بر فراگیربودن این فریضه نسبت به مؤلفهٔ اثربخشی امر و نهی تخصیص پذیرفته باشند، باید دلیل قاطعی برای این امر یافت. روایاتی که در ظاهر برای تقیید این فریضه به حالت اثرگذاری رهنمون هستند، توان کافی برای اثبات این امر را ندارند. اجماع و حکم عقل نیز توان اثبات شرطیت پیش‌گفته را ندارند.

۳. گونه‌شناسی اهداف امربه‌معروف

در پژوهش حاضر این باور وجود دارد که با بررسی ژرف‌تر ادلهٔ لفظی موضوع امربه‌معروف و نهی از منکر و نیز بهره از حکم خرد، می‌توان به اهداف تشریع این فریضه دست یافت. مدعا آن است که اهداف شریعت برای تحقق این فریضه به‌گونه‌ای ترسیم شده‌اند که نمی‌توان شرط تأثیر را شرطی پیوستار و انحصاری برای استقرار این فریضه دانست. در ادامه به تبیین برخی از مهم‌ترین اهداف پیش‌گفته می‌پردازیم.

۳. ۱. تغییر رفتار مخاطبان

نیک هویداست که یکی از اهداف بنیادین امربه‌معروف و نهی از منکر، اثرگذاری آن بر مأمور یا منهی است، به‌طوری که تغییری در کنش‌های رفتاری و گفتاری پیشین وی ایجاد شود. متبادر ظاهری عرفی از درنظرگرفتن شرط تأثیر از منظر فقهای باورمند به آن عبارت است از: اثرگذاری بر شخص مأمور و منهی. بااین‌حال، در این نگاشته‌ها دامنهٔ مخاطبانِ اثرگذاری تبیین نشده، مفهوم اثرگذاری و انواع آن نیز آشکارا تشریح نشده است. در یک تقسیم‌بندی فراگیر، ساحات تأثیرپذیری عبارت‌اند از: عقیده، نگرش، ارزش، فکر، احساس و هیجان، میل و گرایش، انگیزه و اراده، رفتار، خوی و صفت. به‌لحاظ زمانی نیز به سه دستهٔ دائمی، آنی و معوق درخورِ ارزیابی است.[۴۵] در تقسیمی دیگر، اثرگذاری را می‌توان به گونه‌های مختلفی چون اثرگذاری تدریجی، اثرگذاری نسبی و غیرمستقیم افراز کرد.[۴۶] همچنین به‌اعتبار تداوم آن در دو ساحت تغییر رفتار به‌طور پیوسته و تغییر مقطعی رفتار متصور است. به دیگر سخن، آثاری که روی مأمور ومنهی متصور است عبارت‌اند از: کاستن از کیفیت یا کمیت رفتار ناروا، به تأخیرافتادن رفتار، جلوگیری از انگیزهٔ ارتکاب معصیت و ایجاد حس درونی کاستی رفتاری یا کج‌روی.

---

۴۵. شیرازی، الفقه، ۳۰/۴۸.

۴۶. نک: شیرازی، الفقه، ۱۸۰/۴۸.

همین گونه‌های مختلف اثرگذاری و فراوانی آن‌ها، این دیدگاه را تقویت می‌کند که احراز بی‌اثربودن امر و نهی، نایاب است[٤٧] و نمی‌توان امر و نهی را در هیچ حالتی بی‌اثر دانست. به دیگر سخن، به‌دست‌آوردن علم به عدم‌تأثیر باتوجه‌به شمول ازمانی و افرادی اثرگذاری، از طرق عادی کسب معارف بشری امکان‌ناپذیر می‌نماید. پس می‌توان اثرگذاری را هرگونه تغییر جزئی یا کلی در نگرش‌ها، گفتار و رفتار هر کسی دانست که پیام حاوی دعوت به نیکی‌ها و بازداشتن‌ها از کژی‌ها بدو می‌رسد. در ادامه به تبیین مهم‌ترین گونه‌های اثرگذاری متصور برای امربه‌معروف و نهی از منکر در حوزهٔ مخاطبان می‌پردازیم.

أ. تأثیرگذاری در آینده: در لسان روایات نمی‌توان قیدی برای تأثیرگذاری فوری یافت. ازاین‌رو ادلهٔ بیانگرِ وجوب این فریضه، از جهت زمانی فراگیر هستند. عقل نیز بر همین معنا رهنمون است. یکی از گونه‌های تأثیرگذاری، اثرگذاری استقبالی نامیده می‌شود.[٤٨] براین‌اساس، شماری از فقیهان به حق بر این باورند که اگر احتمال داده شود که در آینده تأثیری حاصل می‌شود، وجوب این فریضه مستقر خواهد بود.[٤٩] به حکم خرد و شماری از روایات،[٥٠] یکی از اهداف امربه‌معروف و نهی از منکر، حفظ جامعهٔ اسلامی و هدایت آن به‌سوی نیکی‌ها و سعادت است که غرضی بلندمدت است. لغوبودن به‌معنای عدم‌ترتب غرض بلندمدت است که دربارهٔ امربه‌معروف نمی‌توان تحقق غرض بلندمدت را لغو دانست.

ب. تأثیرگذاری تدریجی و نسبی: تأثیرگذاری تدریجی به‌معنای تجمیع امر و نهی در دفعات مختلف است. به این بیان که، ممکن است با یک بار امر و نهی تغییری در نگرش یا رفتار مأمور یا منهی ایجاد نشود اما با تکرارکردن، احتمال این تغییر وجود دارد. در روایتی امام باقر(ع) در خطاب به مؤمنان می‌فرمایند تا جایی که می‌توانید با گفتار و توان بدنی به امربه‌معروف بپردازید و آن را تکرار کنید تا افراد را به امر خدا ترغیب کنید.[٥١] از این روایت چنین بر می‌آید که گونه‌های مختلف واکنش در برابر ترک معروف یا انجام منکر هرگز تعطیل نخواهند شد. در روایات دیگر نیز قیدی برای عدم‌تکرار وجود ندارد. از طرفی یکی از اهداف اقامهٔ این فریضه، پدیدآمدن معروف و زدوده‌شدن منکر است که اگر این هدف با تکرار حاصل آید، باید برای تکرار این فریضه کوشید.

براین‌اساس، فقها بر این باورند که اگر احتمال می‌رود تأثیرگذاری با تکرار حاصل شود، این فریضه واجب خواهد بود؛[٥٢] چراکه در این حالت، تکرار در قامت مقدمهٔ واجب اثرگذاری نقش‌آفرین بوده و

---

٤٧. نک: شیرازی، الفقه، ۱۸۰/۴۸.

٤٨. شیرازی، الفقه، ۱۸۰/۴۸.

٤٩. خمینی، تحریر الوسیله، ۴۹۷/۱؛ منتظری، دراسات فی ولایت الفقیه، ۲۴۷/۲؛ قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۱/۴.

٥٠. این روایات در بخش ۳. ۴ خواهند آمد.

٥١. نک: کلینی، الکافی، ۴۹۲/۹.

٥٢. خمینی، تحریر الوسیله، ۴۹۴/۱؛ روحانی، فقه الصادق(ع)، ۳۷۹/۱۹.

تحصیل مقدمهٔ واجب نیز واجب خواهد بود. حتی اگر امر و نهی سبب تأخیر در معصیت یا عدم‌تظاهر به آن شود، باوجود علم به عدم‌تأثیر فوری، واجب خواهد بود.

ج. تأثیرگذاری بر دیگران: در مواردی، قلمروِ اثرپذیری به شخص مأمور یا منهی، ویژه نیست، بلکه اطرافیان وی یا سایر اشخاص آگاه از روند امر و نهی هم قابلیت اثرپذیری دارند. در این موارد، به حکم خرد، امربه‌معروف باوجود علم بر عدم‌تأثیر بر مأمور و منهی واجب خواهد بود.[۵۳]

براساس آنچه گفته شد حتی اگر شرط تأثیر در قامت شرط وجوب دانسته شود، تحصیل آن بر مکلف واجب است. توضیح آنکه، در برخی واجبات مانند حج، شروطی مانند امن‌بودن راه‌های رسیدن به مکه، شرط وجوب است اما تحصیل این شرط توسط مکلف واجب نیست. اما در امربه‌معروف، تحصیل شرط مفروض اثرپذیری واجب خواهد بود تا مقدمات اثرپذیری فراهم شود.

۳. ۲. ضرورت تبیین مواضع فردی

گاهی هدف از دعوت و هشدار، تأثیرگذاری بر طرف مقابل نیست، بلکه تنها بیان دیدگاه در برابر رفتار دیگران مهم است. در روایاتی به‌طور عام از بی‌تفاوتی نسبت به منکرات اجتماعی زنهار داده شده است. برای نمونه، در روایتی از امام سجاد(ع) یکی از انگیزه‌های نهی از منکر ازسوی ناهیان چنین تبیین شده است: «فَنَحْنُ نَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ لِيَعْلَمَ رَبُّنَا مُخَالَفَتَنَا لَهُمْ وَ كَرَاهَتَنَا لِفِعْلِهِمْ.»[۵۴] امام باقر(ع) می‌فرمایند که پروردگار متعال به‌سبب عدم‌ابراز انزجار از گناهان توسط نیکوکاران قوم شعیب(ع)، آن‌ها را به‌همراه اهل معاصی عذاب کرد.[۵۵] همچنین در روایتی از امام علی(ع) کسی که حتی انزجار قلبی خود را در مقابل منکرات بروز نداده و نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت باشد به انسان بی‌روحی تشبیه شده که خصلت‌های نیکو را تباه ساخته است؛[۵۶] چراکه سکوت در برابر انجام منکرات ممکن است این باور عمومی را ایجاد کند که نسبت به گناهکار و رفتار او بی‌رضایتی وجود ندارد.

اما مهم‌ترین دلیل برای اثبات وجوب نهی از منکر باوجود آگاهی عمومی به عدم‌تأثیر را در آیهٔ ۱۶۴ سورهٔ اعراف می‌توان یافت. قرآن مجید جریان گروهی از قوم بنی‌اسرائیل را نقل می‌کند که در کنار دریایی زندگی می‌کردند. پروردگار برای آزمودن ایشان، آنان را از ماهیگیری در روز شنبه بازداشت اما آنان با استفاده از حیله‌هایی مانند پهن‌کردن تور و حفر گودال، ماهی‌ها را در روز شنبه به دام انداخته و در روز بعد صید می‌کردند. گروهی از افراد صالح این قوم آن‌ها را از این عمل باز داشتند. گروه دیگری که خود مرتکب

---

۵۳. نک: خمینی، تحریر الوسیله، ۴۹۷/۱؛ قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۱/۴.

۵۴. مجلسی، بحار الانوار، ۵۸/۱۴.

۵۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱٤٦/۱٦.

۵٦. شریف رضی، نهج البلاغه، ۵۱۴تا۵۱۵.

آن عمل نمی‌شدند اما اعتراضی هم به گروه متخلفان نداشتند به گروه خیرخواهان و اندرزدهندگان خرده می‌گرفتند که چرا افراد اصلاح‌ناپذیر را اِنداز می‌کنید. قرآن مجید گفت‌وگوی میان این دو گروه را چنین ترسیم می‌کند: «وَ إِذْ قالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْماً اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذاباً شَدِيداً قالُوا مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.»[۵۷] فرجام این قوم نیز چنین بیان شده است: «فَلَمَّا نَسُوا ما ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَ أَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذابٍ بَئِيسٍ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ* فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِين.»[۵۸]

دربارهٔ سرگذشت افرادی که در برابر گناه ساکت بوده و به سرزنش ناهیان می‌پرداختند، سه دیدگاهِ ذیل در میان قرآن‌پژوهان مطرح است:

أ. عده‌ای بر این باورند که این افراد به‌سبب ترک نهی از منکر عقوبت شدند.[۵۹]

ب. گروه ساکتان نجات یافتند، چون بر اثر ایمان به عدم‌تأثیر، واعظان را نهی کردند[۶۰] یا اینکه به‌سبب کفایی‌بودن وجوب نهی از منکر، مرتکب گناهی نشده‌اند.[۶۱]

ج. این دیدگاه نیز وجود دارد که سرنوشت گروه سوم را نمی‌توان فهمید؛ چراکه از یک سو در شمار گناهکاران نبودند و از دیگر سو، به‌سبب اِهمال با آن‌ها مخالفت نکردند.[۶۲]

تنها روایتی که در ظاهر توجیه‌کنندهٔ عمل ساکتان است روایت ذیل است: «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ قَالَ خَيْراً فَغَنِمَ أَوْ سَكَتَ عَلَى سُوءٍ فَسَلِم.»[۶۳] اما این روایت به‌سبب مرفوعه‌بودن دارای اشکال سندی است. درصورت اغماض از این ضعف نیز از فراز «فَسَلم» دانسته می‌شود که اگر نهی از منکر سبب ایجاد خطر درخورِ توجهی برای ناهی شود، سکوت در برابر منکر جایز خواهد بود. ازاین‌رو به شرط «ایمنی از خطر» مرتبط خواهد بود، نه بحث «شرط تأثیر».

از آیهٔ «أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ»[۶۴] نیز چنین بر می‌آید که تنها اندرزدهندگان نجات یافتند.[۶۵] همچنین از آیاتی مانند «وَ مِنْ قَوْمِ مُوسى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعْدِلُون»[۶۶] دانسته می‌شود که تنها عده‌ای از

---

۵۷. اعراف: ۱۶۴.

۵۸. اعراف: ۱۶۵تا۱۶۶.

۵۹. طباطبایی، المیزان، ۲۹۵/۸؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۲۲/۶؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۳۰۷/۷.

٦۰. ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۴۵۰/۸؛ زمخشری، الکشاف، ۱۷۱/۲.

٦۱. فخر رازی، تفسیر کبیر، ۳۹۳/۱۵.

٦۲. طنطاوی، التفسیر الوسیط، ۴۱۱/۵.

٦۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲۳/۱۶.

٦٤ . اعراف: ۱۶۵.

٦۵. نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۲۲/۶.

٦٦. اعراف: ۱۸۱.

بنی‌اسرائیل که به امربه‌معروف مبادرت کردند، به عدالت متصف هستند. پس گروه ساکتان عادل نخواهند بود. براساس روایتی از امام علی(ع) در تفسیر این آیه، کسانی که در برابر منکرات غیرت به خرج نمی‌دهند و این فریضه را ترک می‌کنند، سبب ایجاد تفرقه شده و قوم ستمگری خواهند بود که از رحمت الهی به دور هستند.[۶۷]

برخی از دانشوران دربارهٔ فراز «مَعْذِرَةً إِلى رَبِّكُمْ» به حق بر این باورند که یکی از دلایل نهی‌کردن افرادی که به ظاهر پذیرای ارشاد نیستند، انجام وظیفه و بیان تکلیف است.[۶۸] به دیگر بیان، انجام این فریضه در هر حالتی برای عرضه‌داشتن انجام وظیفه در پیشگاه الهی است؛ چراکه یکی از وظایف مؤمنان در برابر گناهان و کج‌روی‌ها، اعلام انزجار از رفتار آن‌هاست.[۶۹]

اتمام حجت در این مرحله، گونه‌ای از اعلام مواضع است تا انجام‌دهندگان امور ناشایست نتوانند به بهانهٔ عدم‌آگاهی، رفتار خویش را توجیه کنند. برخی از باورمندان به کفایت ظن به عدم‌تأثیر برای اسقاط وجود، اتمام حجت بر مأمور و منهی را علتی می‌دانند که به‌سبب آن این فریضه باوجود علم به عدم‌تأثیر هم واجب خواهد بود.[۷۰] براین‌اساس، این دیدگاه فقهی به وجود آمده که باوجود علم به عدم‌تأثیر، احتیاط واجب در آن است که ناراحتی خویش را از کارهای ناشایست خلاف‌کار اظهار کند.[۷۱]

۳. ۳. اهداف اجتماعی

حضرت زهرا(س) در تبیین اهداف فریضه‌های بنیادین اسلام، اقامهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر را سبب ایجاد مصلحت‌های عمومی دانسته‌اند.[۷۲] از طرفی، مهم‌ترین عرصهٔ تبلور این فریضه، ناهنجاری‌های اجتماعی است که در سرنوشت جامعه دخالت دارند. از این نظر در شمار حقوق و واجبات اجتماعی قرار دارد.[۷۳] به نظر می‌رسد که به‌سبب توجه به بُعد اجتماعی امربه‌معروف است که فقیهان آن را با اموری چون ولایت و جهاد همانند دانسته‌اند. در ادامه، به تبیین برخی از اهداف اجتماعی اقامهٔ این فریضه می‌پردازیم.

أ. تقویت روحیهٔ مسئولیت‌پذیری: از لسان شماری روایات می‌توان دریافت که یکی از مهم‌ترین اهداف اقامهٔ این فریضه، تقویت روحیهٔ مسئولیت‌پذیری امرکنندگان و پرهیز از بی‌تفاوتی در برابر رفتار سایر

---

۶۷. نک: قمی، تفسیر القمی، ۲۴۷/۱.قمی

۶۸. طبرسی، مجمع البیان، ۷۵۶/۴؛ زمخشری، الکشاف، ۱۷۱/۲؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۳۰۶/۷؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ۳۹۲/۱۵؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط، ۴۰۹/۵.

۶۹. طباطبایی، المیزان، ۲۹۵/۸.

۷۰. موسوی سبزواری، مهذب الاحکام، ۲۱۸/۱۵.

۷۱. نک: سیستانی، توضیح المسائل جامع، ۱۷۱/۲.

۷۲. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۵۶۸/۳.

۷۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۶۵/۱۰تا۲۶۶.

افراد است. امام صادق(ع) در دستورالعملی عمومی به تمامی شیعیان چنین نگاشته‌اند: «لَيَعْطِفَنَّ ذَوُو السِّنِّ مِنْكُمْ وَ النُّهَى عَلَى ذَوِي الْجَهْلِ وَ طُلَّابِ الرِّئَاسَةِ أَوْ لَتُصِيبَنَّكُمْ لَعْنَتِي أَجْمَعِين.»[۷٤] در این روایت همهٔ شیعیان در برابر افراد ناآگاه و زیاده‌خواه مسئول بوده و پابندنبودن به این مسئولیت مستوجب لعن دانسته شده است. ایشان بی‌تفاوتی نسبت به برپایی امور دینی را موجب خروج از جرگهٔ دین‌داران دانسته‌اند.[۷۵] در روایتی از امام سجاد(ع) نیز چنین می‌خوانیم: «لَا يَحِلُّ لِعَيْنٍ مُؤْمِنَةٍ تَرَى اللَّهَ يُعْصَى فَتَطْرِفَ حَتَّى تُغَيِّرَه.»[۷٦]

همچنین در روایاتی باوجود آگاهی از عدم‌تأثیر بر افراد، مراتبی با ابراز انزجار از فعل منکر تبیین شده است که کمترین آن، ابراز نارضایتی قلبی به وقوع منکرات است که به‌وسیلهٔ رفتارهای خارجی محقق می‌شود.[۷۷] برای نمونه، امام صادق(ع) هرگاه با افرادی که به کشمکش می‌پرداختند برخورد می‌کردند با صدای بلند آن‌ها را به پرهیزگاری زنهار می‌دادند.[۷۸] در روایت دیگری نیز چنین آمده که ایشان پس از عدم‌پذیرش نهی از منکر ازسوی کج‌رفتاران، ابراز تأسف خویش را با تکان‌دادن سر نمایان به نماد افسوس آشکار می‌ساختند.[۷۹] کلینی در روایت موثقی از امیرمؤمنان علی(ع) نقل می‌کند که رسول خدا(ص) فرمودند: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَنْ نَلْقى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهٍ مُكْفَهِرَّة.»[۸۰]

براساس این روایات، یکی از اهداف این فریضه، تقویت روحیهٔ مسئولیت اجتماعی و پرهیز از بی‌تفاوت‌بودن در برابر کج‌رفتاری‌هاست. تحقق این هدف را نمی‌توان به شرط تأثیر بر مخاطب وابسته دانست؛ چراکه این جنبه از امربه‌معروف، سازندگی معرفتی و شخصیتی آمر و ناهی را پی می‌گیرد. نیک هویداست که از این لحاظ درهرصورت بر امرکننده و ناهی لازم است تا با ممارست در امر و نهی، خود را نسبت به کنش‌های ناروا مسئول بدانند.

ب. جلوگیری از ویرانی‌های مدیریتی و تمدنی: بنابر آیاتی از قرآن مجید، ازجمله علل فروپاشی اقوام و تمدن‌های پیشین، بی‌تفاوت‌بودن آنان به رفتار ناپسندِ شماری اندک از افراد جامعه دانسته شده است. بنگرید: «الَّذينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنا أَلاَّ نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنا بِقُرْبانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلي بِالْبَيِّناتِ وَ بِالَّذي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقين.»[۸۱] قوم حضرت صالح(ع) به‌سبب قتل شتر به

---

۷٤. کلینی، الکافی، ۳۷۸/۱۵.
۷۵. کلینی، الکافی، ۳۳۰/۳.
۷٦. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲۶/۱۶.
۷۷. نک: شریف رضی، نهج البلاغه، ۵۴۲.
۷۸. کلینی، الکافی، ۴۹۳/۱۰.
۷۹. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲۸/۱۶.
۸۰. کلینی، الکافی، ۴۲۹/۹.
۸۱. آل‌عمران: ۱۸۳.

دست یکی از آنان نابود شدند.[۸۲] براساس آیهٔ «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمين»،[۸۳] سکوت گروهی از مردم در برابر رفتارهای ناپسند و گردن‌کشی دیگران، سبب برروز فساد در زمین می‌شود.

بنابر رهنمود شماری از روایات نیز ترک این فریضه موجب نابودی و ویرانی‌های کلان اجتماعی شده است. برای نمونه، امام علی(ع) پرهیز از نهی از منکر را موجب ایجاد فساد اجتماعی دانسته‌اند.[۸۴] امام اول شیعیان در موردی دیگر می‌فرمایند: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَيْثُمَا عَمِلُوا مِنَ الْمَعَاصِي وَ لَمْ يَنْهَهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ عَنْ ذَلِك.»[۸۵] همچنین بنابر روایتی از امام صادق(ع) در تفسیر آیهٔ «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها»،[۸۶] گروهی از دانشمندان بنی‌اسرائیل از پیامبرشان حضرت ارمیاء(ع) پرسیدند که چرا باوجود آنکه مرتکب گناه نشده‌اند دچار عذاب الهی می‌شوند؟ حضرت ارمیاء در پاسخ به آن‌ها از طریق وحی الهی چنین فرمود: «لِأَنَّكُمْ رَأَيْتُمُ الْمُنْكَرَ فَلَمْ تُنْكِرُوهُ» همین امر موجب چیرگی بخت نصر بر آن‌ها شد.[۸۷] به نظر می‌رسد کاربست واژهٔ «إِنَّمَا» در ابتدای روایت دوم و نیز سیاق نهی با اداتی خاص در روایات دیگر نشانگر سترگ‌بودن ترک این فریضه در قسمت علت انحصاری برای پیدایش آسیب‌های جمعی است.

بنیادی‌بودن این فریضه در تبیین و ترویج سایر آموزه‌های دین به‌گونه‌ای است که ترک آن سبب ایجاد و گسترش گناهان و رفتارهای ناصواب است. در حدیث موثقی از امام رضا(ع) چنین آمده است: «امربه‌معروف و نهی از منکر را انجام دهید یا بپذیرید که بدترین شما امور را به دست گیرد، در این حالت اگر بهتری فردا هم دعا کنند، مستجاب نخواهد شد.»[۸۸] در روایاتی دیگر،[۸۹] پرهیز از این فریضه موجب محرومیت از برکات عمومی و فردی و نیز چیرگی ستمگران بر ادارهٔ جامعهٔ اسلامی[۹۰] دانسته شده است. ازآنجاکه پرهیز از نهی از منکر ستمگران مصداقی برای مفهوم «اعانهٔ بر اثم» خواهد بود، به‌حکم ادلهٔ حرمت تعاون بر اثم، بی‌تفاوتی در برابر رفتارهای ستمگران حرام خواهد بود. در این‌گونه موارد احتمال رفع

---

۸۲. شمس: ۱۴.

۸۳. بقره: ۲۵۱.

۸۴. شریف رضی، نهج البلاغه، ۱۸۷.

۸۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲۰/۱۶.

۸۶. بقره: ۲۵۹.

۸۷. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۴۲/۱۶تا۱۴۳.

۸۸. کلینی، الکافی، ۴۸۵/۹.

۸۹. برای نمونه: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمُ الْبَرَكَاتُ وَ سُلِّطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۶/ ۱۸۱.

۹۰. «لَا تَتْرُكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَيُوَلَّى عَلَيْكُمْ [أَشْرَارُكُمْ] شِرَارُكُمْ.» شریف رضی، نهج البلاغه، ۴۲۲.

ستم در آینده یا کاسته‌شدن از آن، در قامت گونه‌ای از اثربخشی نیز درخورِ ارزیابی خواهد بود.

همچنین در روایتی نبوی، تلاش‌نکردن برای تغییر کج‌رفتاری‌ها سبب دگرگون‌شدن نظام ارزشی-معرفتی فرد شده و درک درستی از نادرستی را از او می‌ستاند.[۹۱] ازآنجاکه جرم در جامعه سرایت‌یافتنی است، می‌توان گناه را آسیبی دانست که بنیان‌های جامعه را به‌سان سوراخی در کف کشتی دچار نابودی می‌سازد. براین‌اساس، فقیهانی به حق بر این باورند برای جلوگیری از چنین آسیب‌هایی در هر صورتی امر و نهی واجب خواهد بود.[۹۲] به دیگر سخن، روایات بیانگر آسیب‌های ناشی از ترک نهی از منکر دارای اطلاق هستند و نمی‌توان قید تأثیرگذاری بر مخاطب را در آن‌ها دست‌مایهٔ واجب‌نبودن این فریضه انگاشت.

۳. ۴. حفظ دین و آموزه‌های آن

براساس شماری از روایات، ازجمله اهداف اقامهٔ این فریضه به حوزهٔ وظایف فرد نسبت به آموزه‌های دینی مربوط است. رسول خدا(ص) در رهنمودی کلی، پرهیز از نهی از منکر را هم‌تراز با بی‌دینی دانسته‌اند.[۹۳] در شماری از احادیث، حفظ دین از حفظ جان و مال مهم‌تر شمرده شده است.[۹٤] براین‌اساس، هنگام ایجاد تزاحم میان حفظ مصالح شخصی و حفظ دین، پاسداری از ارزش‌های دینی مقدم خواهد بود. نگارندهٔ کتاب حماسهٔ حسینی در دیدگاهی فراگیر معتقد است که امربه‌معروف در مسائل بزرگی مانند دین، مرزی نمی‌شناسد و هیچ عاملی نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد.[۹۵] در ادامه، برخی از اهداف این فریضه که با ساحت دینی پیوند دارند، تبیین خواهد شد.

۳. ۴. ۱. تحقق سایر آموزه‌های دینی و جلوگیری از ایجاد و گسترش بدعت

در فرازی از حدیث صحیحی از امام باقر(ع) دربارهٔ اهمیت فریضهٔ امربه‌معروف چنین آمده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ وَ مِنْهَاجُ الصُّلَحَاءِ فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ.»[۹٦] در این فراز، برپایی سایر فرایض اسلامی به برپایی امربه‌معروف و نهی از منکر منوط شده است. عبارت «تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ» نیز معنای عامی دارد که هم دربارهٔ ایجاد امنیت اجتماعیِ آمدوشد به کار می‌رود و هم در معنای ایمن‌ماندن آموزه‌های دینی از خطر انحراف و فراموشی.

---

۹۱. نک: مجلسی، بحار الانوار، ۲۵۹/۱۰۰.

۹۲. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۲/۱؛ روحانی، فقه الصادق(ع)، ۳۷۹/۱۹.

۹۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَيُبْغِضُ الْمُؤْمِنَ الضَّعِيفَ الَّذِي لَا دِينَ لَهُ فَقِيلَ وَ مَا الْمُؤْمِنُ الضَّعِيفُ الَّذِي لَا دِينَ لَهُ قَالَ الَّذِي لَا يَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ» حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲۹/۱۶.

۹٤. نک: کلینی، الکافی، ۵۴۶/۳.

۹۵. مطهری، حماسهٔ حسینی، ۱۳۰/۲.

۹٦. کلینی، الکافی، ۴۸۳/۹.

همچنین سکوت در برابر کج‌رفتاری دیگران نشانگر متعهدنبودن به دین و اصل اصلاح جامعه است. براساس روایتِ «السُّكُوتُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ بِدْعَة»[۹۷] ساکت‌بودن در جایی که نیاز به ارشاد و وعظ است، موجب ایجاد بدعت خواهد بود. شیخ صدوق به اسناد صحیح خویش از امام رضا(ع) نقل می‌کند که فرمودند: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سُلِبَ نُورَ الْإِيمَان.»[۹۸] در حدیث مشابهی، عالمی که علمش را هنگام پدیدارشدن بدعت‌ها آشکار نسازد، مورد لعن الهی واقع خواهد شد.[۹۹] در این احادیث، اظهار علم -که با دعوت به حق‌گرایی و انذار از کج‌روی محقق می‌شود- به هیچ قیدی در ناحیهٔ پذیرش مأمور ومنهی مقید نشده است. احادیث مشابهی نیز با همین مضمون می‌توان یافت.[۱۰۰] نیک هویداست که یکی از شئون هدایت‌کردن افراد با ارشاد آن‌ها به انجام کارهای نیک و زنهاردادنشان از انجام رفتارهای ناپسند صورت می‌گیرد. امربه‌معروف و نهی از منکر نیز گونه‌ای از هدایت افراد است که با دلالت‌کردن مستقیمِ آن‌ها به انجام کارهای پسندیده و بازداشتن از افعال ناروا محقق می‌شود.

براین‌اساس، این دیدگاه فقهی به وجود آمده است که در مواردی که اقامه‌نکردن این فریضه سبب فراموش‌شدن حکم الهی و ایجاد بدعت شود، باوجودِ نداشتن احتمال تأثیر نیز این فریضه واجب خواهد بود.[۱۰۱] بنابر شهادت تاریخ نیز عدم‌انکار علما سبب پذیرش بدعت‌ها نزد عده‌ای می‌شود[۱۰۲] که ممکن بود در اثر تذکر علما آن را نمی‌پذیرفتند.

۳. ۴. ۲. ممانعت از ایجاد بی‌اعتمادی به دین و بزرگان دینی

در شماری از روایات، عدم‌اظهار علم دینی پیامدهای بیمناکی برای عالمان خواهد داشت. برای نمونه، در روایت معتبری طلحةبن‌زید از امام صادق(ع) نقل می‌کند که امام علی(ع) فرمودند: «إِنَّ الْعَالِمَ الْكَاتِمَ عِلْمَهُ يُبْعَثُ أَنْتَنَ أَهْلِ الْقِيَامَةِ رِيحاً يَلْعَنُهُ كُلُّ دَابَّةٍ حَتَّى دَوَابُّ الْأَرْضِ الصِّغَار.»[۱۰۳] امام خمینی دراین‌باره این‌گونه می‌نگارند: «اگر سکوت علمای دین و بزرگان مذهبی سبب ایجاد سوءظن به آن‌ها و نسبت‌یافتن آنان به امور ناپسند شود -مانند اینکه با عنوان یاریگر ستمگر از آن‌ها یاد شود- بر آن‌ها واجب است که

---

۹۷. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ۲۹۳/۱.

۹۸. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا(ع)، ۱۱۳/۱.

۹۹. کلینی، الکافی، ۱۶۵/۱.

۱۰۰. نک: حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۷۶/۱۶تا۲۷۷.

۱۰۱. نک: خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۲/۱؛ روحانی، فقه الصادق(ع)، ۳۷۷/۱۹؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۲۱/۶؛ قربانی، تفسیر جامع آیات الاحکام، ۱۹۰/۴.

۱۰۲. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، ۸۵.

۱۰۳. برقی، المحاسن، ۲۳۱/۱.

باوجودِ علم به عدم‌تأثیر، برای زدودن این سوءظن بکوشند؛[۱۰٤] چراکه حفظ آبرو افزون‌بر حکم خرد بنابر ادلهٔ روایی نیز واجب است.»[۱۰۵] افزون‌بر این، زمانی که شخصی دارای وجههٔ دینی باشد و در شمار برجستگان جامعهٔ دینی شمرده می‌شود، اهمیت پاسداری او از آبروی خود -که در پیوند با آبروی دین قرار دارد- بیشتر خواهد شد. به دیگر سخن، هرگاه پرهیز از امربه‌معروف و نهی از منکر سبب شود که در نظر عموم، به دین و بزرگان دینی خدشه وارد شود و این‌گونه تصور شود که در برابر انواع مظالم و کج‌رفتاری‌ها، بی‌تفاوتی دینی از طرف علما ایجاد شده، لازم است برای در امان‌ماندن از این آسیب‌ها به امر و نهی پرداخت، حتی اگر تأثیری برای آن متصور نباشد.

همچنین اگر سکوت در برابر اعمال ناشایست سبب هتک اسلام و ضعف عقاید مسلمانان شود باید با امر و نهی جلوی این امر را بگیرند، حتی اگر امر و نهی بر مأمور و منهی مؤثر نباشد؛[۱۰٦] چراکه حفظ اصل اسلام و احکام آن مهم‌ترین هدف اسلامی است و برای تحقق آن نباید از هیچ عملی فروگذار کرد. در این حالت، بذل مال، آبرو و جان برای حفظ اسلام نه‌تنها واجب خواهد بود؛ بلکه پاداشی سترگ را در پی دارد. از دیگر سو، مردمان یک جامعه معمولاً رفتار حاکمان را صحیح می‌پندارند و از آن تبعیت می‌کنند. اگر حاکمان نسبت به برپایی معروف‌ها و پرهیز از منکرات بی‌پروا باشند، به‌تدریج مردم نیز از انجام کنش‌های مبتنی‌بر ماهیت «معروف» فاصله می‌گیرند و به‌سمت ارتکاب امور ناپسند متمایل می‌شوند.

جستار حاضر می‌کوشد تا برخی از مهم‌ترین اهدافی که شریعت از اقامهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر در نظر گرفته است، یاد شود. اما در دیدگاهی فراگیر می‌توان گفت افزون‌بر این موارد، اگر غرض مهمی برای اقامهٔ امربه‌معروف و نهی از منکر دانسته شود، ادای آن درهرصورت واجب می‌شود.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شد، نتایج ذیل در قامت دستاوردهای نوشتار درخورِ ارزیابی است:

ادلهٔ لفظی توان اثبات شرطیت تأثیر را به‌طور مطلق ندارند. برخی از این ادله به شرط ایمنی از ضرر رهنمون هستند. موضوع برخی دیگر نیز مربوط به مواجههٔ سیاسی و نظامی فردی با حکومت‌های اقتدارگرا و ستمگر است.

استفاده از حکم عقل بر لغوبودن اثرناپذیری مأمور یا منهی به دو علت نادرست کافی نخواهد بود: تصور آثار دیگری برای این فریضه و نیز اهداف شریعت از اقامهٔ این فریضه.

---

۱۰٤. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۳/۱

۱۰۵. نک: مجلسی، بحار الانوار، ۵۱/۳۳.

۱۰٦. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۳/۱؛ روحانی، فقه الصادق(ع)، ۳۷۹/۱۹؛ مطهری، مستند تحریر، ۸۹.

تغییر رفتار مخاطبان باتوجه‌به زمان و کیفیت اثرگذاری درخورِ ارزیابی است. برخی از نمونه‌های تغییر رفتار را در اثرگذاری تدریجی، نسبی، آتی و نیز تأثیر بر افراد دیگر می‌توان مشاهده کرد.

برخی از اهداف اجتماعیِ اقامهٔ این فریضه عبارت‌اند از: تقویت روحیهٔ مسئولیت‌پذیری و جلوگیری از ویرانی‌های مدیریتی و تمدنی. در سپهر دینی نیز می‌توان اهدافی با تمرکز بر حفظ آموزه‌های دینی برای اقامهٔ این فریضه در نظر گرفت که عبارت‌اند از: جلوگیری از ایجاد بدعت و ایجاد بی‌اعتمادی بـه دیـن و بزرگـان دین.

براین‌اساس، شرط اثرگذاری را نمی‌توان شرط وجوب برای استقرار وجوب این فریضه دانسـت؛ چراکـه اهداف دیگری از اقامهٔ این فریضه وجود دارد که با درنظرداشتن آن‌ها نمی‌توان بی‌تأثیربودن بر امرشـونده یـا نهی‌پذیر را سبب عدم‌وجوب فریضهٔ سترگ امربه‌معروف و نهی از منکر دانست.

منابع

قرآن کریم.

آبی، حسن‌بن‌ابی‌طالب. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۸ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۲.

ابن بابویه، محمد بن علی. من لایحضره الفقیه. تهران: اسلامیه. ۱۴۱۳ق.

ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌الدین. عوالی الئالی العزیزیة. قم: دار سید الشهداء. ۱۴۰۵ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. عیون اخبار الرضا علیه السلام. تهران: جهان. ۱۳۷۸ق.

ابن‌زهره، حمزةبن‌علی. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع. قم: امام صادق(ع). ۱۴۱۷ق.

ابن‌فهد حلی، احمدبن‌محمد. المهذب البارع فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.

ابوالفتوح رازی، حسین‌بن‌علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشـهد: بنیـاد پژوهش‌هـای اسـلامی. ۱۴۰۸ق.

ایزدی‌فرد، علی‌اکبر، صالح منتظری. «بررسی فقهی شرط احتمال تأثیر در امربه‌معروف و نهی از منکر ازنظر زمـان و محـــدودهٔ تأثیرگـــذاری»، پژوهش‌هـــای فقهـــی. دورهٔ دهـــم، ش۲، تابســـتان۱۳۹۳، ص۲۱۹تـــا۲۴۶. https://doi.org/10.22059/jorr.2014.51999

برقی، احمدبن‌محمد. المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیة. ۱۳۷۱ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعة. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۹ق.

حلبی، تقی‌بن‌نجم. الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین(ع) العامة. بی‌تا.

خمینی، روح‌الله. تحریر الوسیله. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). ۱۳۹۲.

خوانساری، سیداحمد. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. تهران: صدوق. ۱۳۵۵.
روحانی، محمدصادق. فقه الصادق(ع). قم: اجتهاد. چاپ‌سوم، ۱۴۲۹ق.
زمخشری، محمودبن‌عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی. ۱۴۰۷ق.
سیستانی، سیدعلی. توضیح المسائل جامع. مشهد: دفتر مرجع عالیقدر آقای حاج سیدعلی حسینی سیستانی. ۱۴۰۱ق.
سیفی، علی‌اکبر. دلیل تحریر الوسیله؛ کتاب الامر بالمعروف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۵ق.
شریف رضی، محمدبن‌حسین. نهج البلاغه. قم: هجرت. ۱۴۱۴ق.
شیرازی، سیدمحمد. الفقه؛ موسوعة الاستدلالیة فی الفقه الاسلامی. بیروت: دار العلوم. چاپ‌دوم، ۱۴۰۹ق.
صاحب‌جواهر، محمدحسن. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. تهران: اسلامیه. ۱۳۶۶.
صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۶ق.
صادقی تهرانی، محمد. سپاه نگهبان اسلام. قم: شکرانه. ۱۳۹۶.
طباطبایی قمی، سیدتقی. مبانی منهاج الصالحین. بیروت: دار السرور. ۱۴۱۸ق.
طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی. ۱۳۹۰ق.
طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو. چاپ‌سوم، ۱۳۷۲.
طنطاوی، محمد. التفسیر الوسیط. قاهره: نهضة المصر. ۱۹۹۷م.
طوسی، محمدبن‌حسن. الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد. تهران: چهل ستون. ۱۴۰۰ق.
طوسی، محمدبن‌حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء الکتب العربی. بی‌تا.
طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.
طوسی، محمد بن حسن. النهایه. بیروت: دار الکتاب العربی. ۱۴۰۰ق.
عراقی، ضیاء الدین. شرح تبصره المتعلمین. قم: اسلامی. ۱۴۱۴ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. تذکرة الفقهاء. بیروت: آل‌البیت(ع) لإحیاء التراث. ۱۴۳۸ق.
عمادی، عبدالله. مشق ارشاد. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. ۱۴۰۱.
فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة؛ الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. قم: مؤسسهٔ فقهی ائمهٔ اطهار(ع). ۱۴۳۰ق
فخر رازی، محمدبن‌عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۰ق.
فیض کاشانی، محمدبن‌شاه‌مرتضی. مفاتیح الشرائع. تهران: مدرسهٔ عالی شهید مطهری. ۱۳۹۵.
قربانی، زین‌العابدین. تفسیر جامع آیات الاحکام. قم: دار الحدیث. ۱۳۹۱.
قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو. ۱۳۶۴.
قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب. چاپ‌سوم، ۱۴۰۴ق.

کلوانق، امیرسلیمان و دیگران. «واکاوی شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر»، قرآن، فقه و حقوق اسلامی. ش۹، پاییز و زمستان۱۳۹۷، ۱۵۱تا۱۷۳.

مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۳ق.

مطهری، احمد. مستند تحریر الوسیله. قم: خیام. ۱۴۰۳ق.

مطهری، مرتضی. حماسهٔ حسینی. تهران: صدرا. چاپ‌بیست‌وششم، ۱۳۷۷.

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: اسلامی. چاپ‌سوم، ۱۴۳۸ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: اسلامیه. چاپ‌دهم، ۱۳۷۱.

منتظری، حسینعلی. دراسات فی ولایه الفقیه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی. ۱٤۰۸ق.

موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی. مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: مؤلف. ۱٤۱۳ق.

مؤمن قمی، محمد. مبانی تحریر الوسیلة. تهران: مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی(ره). ۱۳۸۹.

نوری همدانی، حسین. الامر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ بحوث فقهیه. قم: مهدی موعود(عج). ۱٤۳٤ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm

Ābī, Ḥasan ibn Abī Ṭālib. *Kashf al-Rumūz fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi‘*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1988/1408.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ʿAlī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. 1987/1407.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā’*. Beirut: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth. 2017/1438.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥāsin*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1952/1371.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā’al-Tūrāth al-ʿArabī. 2000/1420.

Fāżil Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharīʿa; al-Amr-i bi al-Maʿrūf va al-Nahy ʿan al-Munkar*. Qum: Mū’assisa Fiqh A’imah Aṭhār(AS). 2009/1430.

Fiyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtażā. *Mafātīḥ Sharā’i‘*. Tehran: Madrisah ʿĀlī Shahīd Muṭaharī, 2017/1395.

Ḥalabī. Taqī ibn Najm. *al-Kāfī fī al-Fiqh*. Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu’minīn(AS) al-‘Āmah. s.d.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shīʿa*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1989/1409.

Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Awālī al-La’ālī al-‘Azīzīyah*. Qum: Dār al-Sayyid al-Shuhadā, 1985/1405.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Tehran: Islāmīyya. 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *ʿUyūn Akhbār al-Riżā (AS)*. Tehran: Jahān. 1959/1378.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muhadhdhab al-Bāriʿ fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfiʿ*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1987/1407.

Ibn Zuhrah, Ḥamza ibn ʿAlī. *Ghunya al-Nuzūʿ ilā ʿIlmī al-Uṣūl wa al-Furūʿ*. Qum: Imām Ṣādiq (AS). 1996/1417.

ʿImādī, ʿAbd Allah. *Mashq Irshād*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, 2023/1401.

ʿIrāqī, Żiyāʾal-Dīn. *Sharḥ Tabṣira al-Mutaʿallimīn*. Qum: Islāmī. 1994/1414.

Īzadīfard, ʿAlī Akbar, Ṣāliḥ Muntaẓirī. " Barrisī Fiqhī Sharṭ Iḥtimāl Taʾthīr dar Amr-i bi Maʿrūf va Nahy az Munkar az Naẓar Zamān va Maḥdūdih-yi Taʾthīrguẕārī". *Pazhūhish-hā-yi Fiqhī*. Durih-yi 10, no. 2 (summer 2015/1393): 219-246.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. 1972/1392.

Khuwānsārī, Sayyid Aḥmad. *Jāmiʿ al-Madārik fī Sharḥ Mukhtaṣar al-Nāfiʿ*. Tehran: Ṣadūq, 1977/1355.

Kolvānāq, Amīr Sulaymān et al. " Vākāvī Sharṭīyat Iḥtimāl Taʾthīr dar Vujūb Amr-i bi Maʿrūf va Nahy az Munkar". *Qurān, Fiqh va Ḥuqūq Islāmī*. no.9 (autumn and winter 2019/1397): 151-173.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. 1983/1403.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Islāmīyya. Chāp-i Dahum, 1992/1371.

Muʾmin Qumī, Muḥammad. *Mabānī Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Markaz Ḥifẓ va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. 2011/1389.

Muntaẓirī. Ḥusayn ʿAlī. *Dirāsāt fī Walāya al-Faqīh*. Qum: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī, 1988/1408.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Islāmī. Chāp-i Sivum, 2017/1438.

Mūsawī Sabzawārī, Sayyid ʿAbd al-Aʿlā. *Muhadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Muʾallif, 1993/1413.

Muṭaharī, Aḥmad. *Mustanad Taḥrīr al-Wasīlah*. Qum: Khayām, 1983/1403.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Ḥamāsih Ḥusaynī*. Tehran: Ṣadrā, Chāp Bist va Shishum, 1998/1377.

Nūrī Hamadānī, Ḥusayn. *al-Amr-i bi al-Maʿrūf va al-Nahy ʿan al-Munkar; Buḥūth al-Fiqhīyah*. Qum: Mahdī Mawʿūd, 2013/1434.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr Qumī*. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Sivum, 1984/1404.

Qurbānī, Zīn al-ʿĀbidīn. *Tafsīr Jāmiʿ Āyāt al-Aḥkām*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2013/1391.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1986/1364.

Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Fiqh al-Ṣādiq(AS)*. Qum: Ijtihād. Chāp-i Sivum, 2008/1429.

Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, 1986/1406.

Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *Sipāh Nigahbān Islām*. Qum: Shukrānih, 2018/1396.

Ṣāḥib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām*. Tehran: Islāmīyya, 1988/1366.

Sayfī, ʿAlī Akbar. *Dalīl Taḥrīr al-Wasīlah; kitab al-Amr bi al-Maʿrūf*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1415.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Qum: Hijrat, 1994/1414.

Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. *al-fiqh; Mawsūʿat al-Istidlālīyah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār ʿUlūm. Chāp-i Duwum, 1989/1409.

Sīstānī, Sayyid ʿAlī. *Tawḍīḥ al-Masāʾil Jāmiʿ*. Mashhad: Daftar-i Marjaʿ ʿĀlīqadr Āqāy Ḥāj Sayyid ʿAlī Ḥusaynī Sīstānī, 1981/1401.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī Qumī, Sayyid Taqī. *Mabānī Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Beirut: Dār Surūr, 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Aʿlamī. 1970/1390.

Ṭanṭāwī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Cairo: al-Nahḍa al-Miṣr, 1997/1418.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Iqtiṣād al-Hādī ilā Ṭarīq al-Rashād*. Tehran: Chihilsutūn. 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Kutub ʿArabī. s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. 1987/1407.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.207-228

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 10-05-2025 Revise Date: 02-06-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93453.1968 Article type: Original

A Critique of the Article "Commitment Not to Remarry in *Ḥadīth* and *Imāmī* Jurisprudence"

Mohammadreza Mollaei **(Corresponding Author)**, Seminarian, Advanced *Fiqh* and *'Uṣūl*, Level 4, Mishkat Institute, Qom, Iran

Email: hajaghamollaei@gmail.com

Ali Eslami Far, Professor of advanced levels, Qom Seminary, and Ph.D. student, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Faculty of Humanities, Semnan University, Semnan, Iran

Abstract

Polygyny is accepted as permissible among all Islamic schools, provided that justice is observed. In some Muslim societies, however, for various reasons (including Western propaganda) the belief that it is impermissible has become a common, widespread assumption. Some have even argued that a woman should not agree to marry unless she can be certain that her prospective husband will not take another wife in the future. The article "Commitment Not to Remarry in *Ḥadīth* and *Imāmī* Jurisprudence"[2] regards men's remarriage as a waivable right. It argues that the right can be relinquished in a binding manner, through a stipulation in the marriage contract (*sharṭ-i żimn-i 'aqd*), for example, or through a settlement (*ṣulḥ*) made immediately before the spouses separate. The author of that article study has made several attempts to establish legal effects such as the prohibition and invalidity of remarriage in breach of the contractual condition. In critique of that article, the present study presents evidence and *ḥadīth* reports that not only preclude such a condition but also support the practice of the prophets (*sunnat-i 'anbiyā'*). In addition to the well-known juristic arguments against the legitimacy of such a commitment, the study also cites verse 1 of *Sūrat al-Taḥrīm*. It is concluded that prevalent erroneous cultural norms in some societies cannot transform the presumptive permissibility of remarriage into prohibition.

Keywords: polygyny; remarriage; stipulation in a marriage contract (*sharṭ-i żimn-i 'aqd*); right to remarry; commitment to refrain from an act (*'iltizām bi tark-i fi'l*).

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

2 The article was published in the *Quarterly Journal of Fiqh and 'Uṣūl* , Ferdowsi University, vol. 45, issue 95, Winter 1392 SH/2013 AD, pp. 65–86. It is available here.

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۲۸ - ۲۰۷

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93453.1968

نقدی بر مقالهٔ «تعهد به عدم‌ازدواج مجدد در روایات و فقه امامیه»

محمدرضا ملائی (نویسنده مسئول)

طلبهٔ خارج فقه و اصول و سطح چهار مؤسسهٔ مشکات قم، قم، ایران

Email: hajaghamollaei@gmail.com

علی اسلامی‌فر

استاد سطوح عالی حوزهٔ علمیهٔ قم و دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

چکیده

مشروعیت تعدد زوجات عادلانه از مسلّمات تمامی فرق اسلامی است اما در برخی جوامع اسلامی به دلایل مختلف ازجمله تبلیغاتِ جوامع غربی، عدم‌جواز، به پنداری عرفی و رایج تبدیل شده است و گاهی ادعا شده است که تا دختران به عدم‌ازدواج مجدد خواستگار خود در آینده اطمینان نیابند، نباید تن به ازدواج دهند. در مقالهٔ «تعهد به عدم‌ازدواج مجدد در روایات و فقه امامیه»[1] ازدواج مجدد مردان، حقی قابل اسقاط در نظر گرفته شده است که این حق را می‌توان به روش‌های مختلف مانند شرط ضمن عقد یا صلحِ بلافاصله قبل از عقد تا قبل از جدایی زوجین به نحوی الزام‌آور اسقاط کرد. نویسندهٔ آن مقاله تلاش‌های متعددی برای اثبات آثاری مانند حرمت ازدواج مجدد برخلاف شرط ضمن عقد و بطلان آن، انجام داده است. این پژوهش در مقام نقد مقالهٔ مزبور، شواهد و روایاتی ارائه کرده که نه‌تنها مانع از این شرط هستند، بلکه مؤید سنت انبیاءاند. در این پژوهش، افزون‌بر ادلهٔ مشهور فقها برای اثبات عدم‌مشروعیت چنین تعهدی، به آیهٔ اول سورهٔ تحریم نیز استدلال شده است. نیز بر این نکته تأکید شده است که فرهنگ‌های غلط رایج در برخی جوامع نمی‌توانند اباحهٔ اقتضایی ازدواج مجدد را حرام یا ممنوع کنند.

واژگان کلیدی: تعدد زوجات، ازدواج مجدد، شرط ضمن عقد، حق ازدواج مجدد، تعهد به ترک فعل.

---

۱. این مقاله در فصلنامهٔ فقه و اصول دانشگاه فردوسی، سال ۴۵، شماره پیاپی ۹۵، زمستان ۹۲، ص۶۵-۸۶ چاپ شده است و و از لینک زیر قابل دریافت است:

https://jfiqh.um.ac.ir/issue_۴۳۴۳_۴۳۴۷.html

مقدمه

اگرچه در روایات متعددی «کثرة الطَّروقَة» (به‌معنای کثرت همسر، نه کثرت جماع)[۱] از سیرهٔ انبیا در نظر گرفته شده است و به‌تصریح در آیهٔ «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» اجازهٔ ممنوع‌کردن رابطهٔ با زنان متعدد از رسول الله(ص) گرفته شده است؛ اما در برخی مقالات مانند نوشتهٔ محب‌الرحمان،[۲] تلاش‌های متعددی از جوانب گوناگون برای جلوگیری از آن انجام شده است. سؤال این است که آیا می‌توان از طریق شرط ضمن عقد یا صلح به نحو الزام‌آور مانع این رابطه شد؟ آیا واقعاً چندهمسری همان‌طور که ازنظرِ برخی مجامع خیانت محسوب می‌شود، ازنظر شارع مقدس نیز خلاف وفاداری است؟ اگر مردی چنین شرطی را پذیرفت آیا ازدواج مجدد او حرام یا باطل خواهد بود یا خیر؟ این تحقیق درصددِ پاسخ به سؤالاتی از این قبیل است.

پیشینهٔ تحقیق را به سه دسته تقسیم می‌کنیم: دستهٔ اول، آثاری است که تعهد زوج به عدم‌ازدواج مجدد را پذیرفته‌اند؛ دستهٔ دوم، آثاری است که این تعهد را باطل یا نامشروع تلقی کرده‌اند و دستهٔ سوم قائل به تفصیل شده‌اند.

اکثر موارد دستهٔ اول مقالاتی است که مسئله را عمدتاً از دیدگاه حقوقی بررسی کرده‌اند. بعضی معتقدند ازدواج مجدد از احکام آمره نیست، بلکه حق مرد و مباح است و باتوجه‌به منافات‌نداشتن آن با مقتضای عقد نکاح و نیز روایاتی که دلالت بر صحت شرط عدم‌ازدواج مجدد دارد، این شرط نه مخالف شرع و نه مخالف با مقتضای عقد است و همچنین تخلف از چنین شرطی سبب بطلان نکاح دوم می‌شود.[۳] برخی گفته‌اند: «طبق قاعدهٔ کلی جواز اشتراط بر امر مباح، منافاتی بین الزام به شرط عدم‌تجدید فراش، با دلیل جواز تزویج مجدد[٤] وجود ندارد و همچنین شرط عدم‌تزویج به‌معنای التزام به ترک یک عمل مباح است و هرگز به‌معنای تحریم یک حلال نیست.»[٥] دستهٔ دوم، مشهور فقهای امامیه‌اند.[٦] دستهٔ سوم نیز قائل‌اند که سلب آزادی از ازدواج مجدد به‌طور دائمی باطل است اما درصورت تقیید به زمان محدود نافذ و صحیح است.[۷]

---

۱. «جَمَّةٌ طَرُوقَة الفحل: ناقة جِمَّةٌ يَطْرُقُ الفحلُ مثلها أَي يضربها و يعلو مثلها في سنها، و هي فَعُولَةٌ بمعنى مَفْعولة أَي مركوبة للفحل» (لسان العرب، ۲۱۶/۱۰). «طَرُوقَة الفحل: يُقالُ: ناقَةٌ طَرُوقَةُ الفَحْل و هي التي بَلَغَت أَن يَضْرِبَها الفَحْلُ و كذا المَرْأَةُ يُقال للزَّوجِ : كيفَ طَرُوقَتُك ؟ أَي: امرأَتُك» (مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۲۹۱/۱۳). پس «کثرة الطروقة» به‌معنای کثیر و متعددبودن زوجه است.

۲. این مقاله در فصلنامهٔ فقه و اصول دانشگاه فردوسی به چاپ رسیده و فایل کامل آن به پیوست تحویل سردبیر مجله داده شده است.

۳. ایزدی‌فرد، «شرط عدم‌ازدواج مجدد در فقه و حقوق»، ۱۵۹؛ رفیعی، «تأملی فقهی-حقوقی در شرط عدم‌ازدواج مجدد»، ۲۱۵.

٤. نساء: ۳.

٥. حاجیعلی، فریبا. «بررسی فقهی-حقوقی شرط ضمن عقد نکاح مبنی‌بر عدم‌ازدواج مجدد زوج»، ۶.

٦. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۷۵/۲۱؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۹۸/۳۱؛ اصفهانی، وسیلة النجاة، ۲۱۲/۳؛ طوسی، النهایة، ۴۷۴؛ بحرانی، حدائق الناضرة، ۵۲۶/۲۴ و... .

۷. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۷۳۱۶/۲۳؛ زبرجدی مشفق، «نقد و بررسی فقهی جواز شرط عدم‌ازدواج مجدد ضمن عقد نکاح»، ۵۳.

اگر از ضرورت یا فواید چندهمسری، مانند تأثیر آن در حل مشکل بیشتربودنِ جمعیت دختران بر پسران ایران در برخی موقعیت‌های زمانی یا مکانی خاص و همچنین حل مشکل بزرگ کاهش جمعیت شیعیان ایران برخی جوامع عبور کنیم، نقد مقالهٔ آقای محب‌الرحمان (تا پایان این تحقیق با عنوانِ «ایشان» از این مقاله یاد خواهیم کرد) از این جهت اهمیت دارد که ایشان با ادله‌ای درخورِ تأمل به مخالفت با نظر مشهور فقها پرداخته و در پیِ مقدم‌کردن یک وابستگیِ عاطفی یا عرفی (به‌تعبیر خود ایشان) بر حلال قرآنی (در ادامه، اثبات خواهیم کرد که ازدواج مجدد اباحهٔ اقتضایی دارد) است. همچنین اگر عدم‌ازدواج مجدد در قبالهٔ‌های رسمی ازدواج در کل کشور فرهنگ شود، جامعه با خطر نابودی تعدد زوجات برای همیشه مواجه خواهد شد.

سیر بحث ما نیز مانند ایشان دو بخش خواهد داشت: در بخش اول تعهد زوج به عدم‌ازدواج مجدد تا زمان بقای ازدواج اول بررسی شده، حکم تکلیفی و وضعی آن پیگیری می‌شود. سپس در بخش دوم، این تعهد برای مدتی نامحدود مطالعه می‌شود.

در مقدمهٔ مقالهٔ محل نقد به مفهوم‌شناسی یا معناشناسی پرداخته نشده است. این امر شاید از آن جهت باشد که الفاظ مبهم یا مشکل در مقاله نبوده یا کم بوده است. ما نیز به همین جهت صرفاً به بررسی معنای اصطلاحی اباحهٔ اقتضایی و غیراقتضایی می‌پردازیم؛ چراکه در آینده با این دو اصطلاح کار داریم.

اباحهٔ «لا عن اقتضاء»؛ یعنی نه انجام فعل دارای مصلحت است و نه ترک آن، اما اباحهٔ «عن اقتضاء»، آن مباحی است که در خود فعل، مصلحت ترخیص و اقتضای اباحه وجود دارد[۸] و شارع نمی‌خواهد که این فعل ممنوع یا ضروری شود.

ایشان در پایان مقدمه گفته‌اند که پیش‌فرضی ندارند بر این مبنا که ازدواج مجدد حق و اسقاط‌شدنی است یا حکم و اسقاط‌نشدنی است؛ چراکه حق و حکم، عناوین پسینی است و عمدتاً دارای جنبه‌های آموزشی هستند. درحالی‌که بحث از حق یا حکم‌بودنِ ازدواج مجدد، فقط ارزش آموزشی ندارد؛ بلکه حداقل از دو جهت دارای اهمیت است: ۱. حق و تکلیف حکم نه‌تنها تنافی ندارند، بلکه ثبوتاً با یکدیگر تلازم دارند و تفکیک‌شدنی نیستند.[۹] حق ازدواج مجدد در اسلام مانند داشتنِ یک کالا نیست تا حقی اعتباری باشد و مردی بتواند آن را به همسرش هبه کند. منشأ این حق تفاوت تکوینی مرد و زن است.[۱۰] «حقوقِ تکوینی هیچ موجودی ازجمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست، بلکه با حقایق عینی مرتبط است.»[۱۱] بنابراین، حقوق واقعی انسان‌ها با صلح اعتباری یا انشای شروط ضمن عقد یا وکالت بلاعزل

۸. صدر، دروس فی علم الاصول، ۱۶۵/۱.
۹. جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۲۵۹.
۱۰. کلینی، الکافی، ۵۰۴/۵، باب غیرة النساء، ح۱ و ۲ (سند حدیث دوم صحیح است).
۱۱. جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۶۷.

حقیقتاً جابه‌جا نشده و از مرد به زن یا بالعکس منتقل یا اسقاط یا ایجاد نمی‌شوند؛ ۲. اگر ازدواج مجدد به‌صورت ازدواج موقت باشد، حقی بدون حکم نیست؛ بلکه حقی ملازم با حکمی مستحب یا مباح است که دارای اباحهٔ اقتضایی است، پس انشای سلب آزادی از این ازدواج مجدد خلاف شرع است و چنین تعهدی صحیح نیست.[۱۲]

۱. تعهد به عدم‌ازدواج مجدد مادامی‌که ازدواج اول باقی است.

این فصل از تحقیق دو بخش دارد تا روشن شود چنین تعهدی در چه قالبی تصور شده و چه الزاماتی در پی دارد.

۱. ۱. مقام اول: قالب‌ها و شکل‌های انصراف از حق ازدواج مجدد

در این بخش ایشان، ابتدا قالب شرط ضمن عقد را بیان کرده و سپس از طریق صلح بحث را پیش می‌برند و در نهایت، این اسقاط حق را به‌عنوان تعهدی مستقل در نظر می‌گیرند. ما نیز به همین ترتیب در هریک از این سه، ابتدا روند استدلال و ادلهٔ بیان‌شده را مطرح می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

۱. ۱. ۱. بررسی و نقد صحت تعهد به عدم‌ازدواج مجدد از طریق شرط ضمن عقد

عمده‌ترین دلیل برای اثبات اینکه تعهد به عدم‌ازدواج مجدد در قالب شرط ضمن عقد صحیح است، روایت منصور بزرج است.[۱۳] ایشان برخی فقها مانند صاحب ریاض، نراقی و مصطفی خمینی را نام می‌برد که سند حدیث را پذیرفته‌اند. سپس متن حدیث را این چنین ترجمه کرده‌اند: «اگر در موردی که مرد پس از طلاق و افتراق، دوباره می‌خواهد به زن مراجعه کند و زن نمی‌پذیرد، مگر آنکه خداوند بر مرد قرار دهد که زن را طلاق ندهد و ازدواج مجدد هم نکند، مرد نیز به زن این حق را می‌دهد اما بعداً نظرش تغییر می‌کند و می‌خواهد ازدواج مجدد کند، چه راه‌حلی دارد؟ امام کاظم(ع) می‌فرمایند: کار بدی انجام داده است اما باتوجه‌به المسلمون عند شروطهم، باید به شرطی که زن گذاشته است عمل کند.» همچنین، روایت دیگری[۱۴] را همانند دیگر عمومات به‌عنوان مؤید مطرح می‌کنند: «کسی که به سود همسرش شرطی می‌کند باید بدان عمل کند؛ چراکه المسلمون عند شروطهم. بعد از این، اجماعِ بیان‌شده برخلاف شرع‌بودن شرط عدم‌ازدواج مجدد را نپذیرفته، می‌گویند: «مستند این اجماع به فرض وجود، استنباط از روایاتی است... و

---

۱۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۷۳۱۲/۲۳.

۱۳. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۷۶/۲۱: «وَ عَنْهُ عَنْ أَيُّوبَ‌بْنِ‌نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ‌بْنِ‌يَحْيَى عَنْ مَنْصُورِ بْزُرْجَ عَنْ عَبْدِصَالِحٍ(ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ثُمَّ طَلَّقَهَا فَبَانَتْ مِنْهُ فَأَرَادَ أَنْ يُرَاجِعَهَا فَأَبَتْ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُطَلِّقَهَا وَ لَا يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا فَأَعْطَاهَا ذَلِكَ ثُمَّ بَدَا لَهُ فِي التَّزْوِيجِ بَعْدَ ذَلِكَ فَكَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ بِئْسَ مَا صَنَعَ وَ مَا كَانَ يُدْرِيهِ مَا يَقَعُ فِي قَلْبِهِ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ قُلْ لَهُ فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ.»

۱۴. طوسی، تهذیب، ۴۶۸/۷.

باتوجه‌به روایات [روایت] منصور بزرج که نقل شد، اجماع و آن هم چنین اجماعی نمی‌تواند کاشف از قول معصوم باشد؛ چراکه قول معصوم وجود دارد و به آن دست پیدا کرده‌ایم.»

ایشان دربارهٔ قرارگرفتن این تعهد به‌صورت شرطِ تضمین‌شده، گفته‌اند: «در مورد قرارگرفتن این شرط ضمن عقد ازدواج یا تعهدی دیگر مجموعه‌ای از روایات که صحیحهٔ محمدبن‌مسلم و صحیحهٔ عبدالرحمن[۱۵] از آن جمله‌اند، راهگشا خواهند بود.» محتوای این دو روایت را چنین نقل کرده‌اند: «از موردی پرسیده شده که فردی برده‌اش را آزاد می‌کند با این شرط که دخترش را به ازدواجش در آورد و با او شرط می‌نماید که اگر ازدواج جدیدی نمودی، صد دینار باید بدهی و به این شرط برده‌اش را آزاد می‌کند؛ امام(ع) می‌فرمایند: شرط علیه او نافذ است.» نحوهٔ استفادهٔ ایشان از این دو روایت چنین است: «شاید بتوان ادعا کرد که اگر شرط عدم‌ازدواج مجدد ضمن ایقاع لازم نیز تعهد شود، الزام‌آور خواهد بود. بنابراین شرط عدم‌ازدواج مجدد الزام‌آور است و تفاوتی ندارد که ضمن عقد ازدواج یا هر عقد لازم دیگری باشد.»

حال که استدلال ایشان با امانت‌داری تقریر شد، نوبت به نقد و بررسی می‌رسد. نقدها به ترتیب بیان مطالب ارائه می‌شوند:

اولاً: دربارهٔ سند حدیث، کَشی دربارهٔ منصور بزرج روایتی نقل می‌کند که امام(ع) مستقیماً وصی و جانشین خودشان را به منصور معرفی کرده‌اند اما وی به‌دلیل اموالی که در دستش بود این امامت را انکار کرد.[۱۶] ازنظرِ علامه حلی نیز سند حدیث به‌دلیل واقفی‌بودنِ منصوربن‌یونس بزرج درخورِ اعتماد نیست.[۱۷] جمع‌بندی محققانهٔ محقق شوشتری در کتاب قویم قاموس الرجال دربارهٔ منصور بزرج چنین است: «بعد اتّفاق رجال الشيخ و العيون و الكشّي على وقفه يسقط قول النجاشي بوثاقته.»[۱۸] به‌هرحال، اگر به وثاقت وی قطع یا حداقل اطمینان پیدا نشود، قطعاً مؤدای ظنّی این خبر واحد از حجیت ساقط خواهد شد. واضح است اینکه برخی فقهای متأخر مانند مصطفی خمینی این روایت را معتبر بدانند، ازنظرِ علم درایة تأثیری در اعتبار آن ندارد.

ثانیاً: دربارهٔ ترجمهٔ حدیث، متن حدیث به طریقی که کلینی این حدیث را نقل می‌کند، دقیق‌تر و کامل‌تر بود،[۱۹] اما ایشان نه‌تنها به طریق وسایل الشیعة بسنده کرده؛ بلکه به نظر می‌رسد چند مورد را

---

۱۵. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۷/۲۳، ح۱ و ۲.

۱٦. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۷۶۸/۲.

۱۷. علامه حلی، رجال، ۲۵۹.

۱۸. شوشتری، قاموس الرجال، ۲۵۶/۱۰.

۱۹. کلینی، الکافی، ۴۰۴/۵: «مُحَمَّدُبْنُ‌يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِبْنِ‌الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِبْنِ‌إِسْمَاعِيلَ‌بْنِ‌بَزِيعٍ عَنْ مَنْصُورِبْنِ‌يُزْدَجَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي‌الْحَسَنِ مُوسَى(ع) وَ أَنَا قَائِمٌ جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّ شَرِيكاً لِي كَانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ فَطَلَّقَهَا فَبَانَتْ مِنْهُ فَأَرَادَ مُرَاجَعَتَهَا وَ قَالَتِ الْمَرْأَةُ لَا وَ اللَّهِ لَا أَتَزَوَّجُكَ أَبَداً حَتَّى تَجْعَلَ اللَّهَ لِي عَلَيْكَ أَلَّا تُطَلِّقَنِي وَ لَا تَزَوَّجَ عَلَيَّ قَالَ وَ فَعَلَ قُلْتُ نَعَمْ قَدْ فَعَلَ جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ قَالَ بِئْسَ مَا صَنَعَ وَ مَا كَانَ يُدْرِيهِ مَا وَقَعَ فِي قَلْبِهِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ أَوِ النَّهَارِ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَمَّا الْآنَ فَقُلْ لَهُ فَلْيَتِمَّ لِلْمَرْأَةِ شَرْطَهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ -الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ- قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أَشُكُّ فِي حَرْفٍ فَقَالَ هُوَ عِمْرَانُ يَمُرُّ بِكَ أَ لَيْسَ هُوَ مَعَكَ بِالْمَدِينَةِ

صحیح ترجمه نکرده‌اند. اولین مورد که صحیح ترجمه نشده است دربارهٔ عبارتِ «قَالَتِ الْمَرْأَةُ لَا وَ اللَّـهِ لَا أَتَزَوَّجُكَ أَبَداً حَتَّى تَجْعَلَ اللَّهَ لِي عَلَيْكَ أَلَّا تُطَلِّقَنِي وَ لَا تَزَوَّجَ عَلَيَّ» است. ایشان در ترجمهٔ خود «مگر خداوند بر مرد قرار دهد» لفظ «الله» را به‌عنوان فاعل ترجمه کرده است، درحالی‌که مفعول است. معنای عبارت چنین است: با تو هرگز ازدواج نمی‌کنم، مگر خداوند را برای من علیه خودت قرار دهی که طلاقم ندهی و ازدواج مجدد نکنی. ظاهر کلام این است که زن از مرد خواسته است که قسم یا نذر یا عهد هم به عدم‌طلاق و هم به عدم‌ازدواج مجدد را شرط ازدواجش قرار دهد. دومین مورد «مرد نیز به زن این حق را می‌دهد» است، درحالی‌که اعطای حق یا انتقال حق در روایت وجود ندارد. عبارت این است: «قَالَ [ع] وَ فَعَلَ؟ قُلْتُ نَعَمْ قَدْ فَعَل»؛ یعنی امام(ع) از منصور می‌پرسند که آیا آن مرد چنین کاری را انجام داد؟ گفتم بله؛ یعنی چنین شرطی را پذیرفت. مورد سوم «چه راه‌حلی دارد؟» است؛ چنین چیزی در روایت وجود ندارد که امام(ع) در مقام بیان راه‌حل باشند.

ثالثاً: در بررسی دلالت روایت، عبارت «بئس ما صنع» بسیار مهم است. این عبارت هم در لغت[۲۰] و هم در اصطلاح به‌معنای حرمت و عذاب است. آیت‌الله خویی می‌فرمایند: «الظاهر من قوله: بئس ما صنع هو الحرمة، و إلّا لو کان جائزاً و لو مع الکراهة لا یعبّر عنه بقوله: بئس ما صنع.»[۲۱] همچنین بررسی استعمال لفظ «بأس» در قرآن که «بأس» در این روایت از آن گرفته شده است، نسبت به دلالت این لفظ بر حرمت و عذاب اطمینان‌آور است.[۲۲] در این صورت، اگر روایت دالّ بر اشتراط نذر ضمن عقد ازدواج باشد[۲۳] با این مشکل مواجه می‌شود که نذر، به امر حرام یا مرجوح تعلق پیدا نمی‌کند. از آنجایی که ظاهر روایت، بأس‌بودن پذیرش شرط زن است، حمل آن بر کراهت اصل نذرکردن[۲۴] خلاف سیاق، بلکه خلاف ظاهر است. آنچه مطابق ظاهر حدیث است عبارت است از اینکه تعهد یا نذر یا قسم بر عدم‌طلاق یا عدم‌ازدواج مجدد حرمت تکلیفی دارد.

بنابراین تلاش برخی برای اثبات عدم‌مخالفت چنین شرطی با شرع، مصاب نیست. امام خمینی می‌فرمایند: مستفاد از روایت منصور بزرج این است که نذر عدم‌طلاق و عدم‌ازدواج مجدد صحیح است. لازمهٔ این صحت آن است که آنچه نذر شده است خلاف قرآن و سنت نباشد، پس شرط‌کردن این دو در

فَقُلْتُ بَلَى قَالَ فَقُلْ لَهُ فَلْيَكْتُبْهَا وَ لْيَبْعَثْ بِهَا إِلَيَّ فَجَاءَنَا عِمْرَانُ بَعْدَ ذَلِكَ فَكَتَبْنَاهَا لَهُ وَ لَمْ يَكْنْ فِيهَا زِيَادَةٌ وَ لَا نُقْصَانٌ فَرَجَعَ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَقِيَنِي فِي سُوقِ الْحَنَّاطِينَ فَحَكَّ مَنْكِبَهُ بِمَنْكِبِي فَقَالَ يُقْرِئُكَ السَّلَامَ وَ يَقُولُ لَكَ قُلْ لِلرَّجُلِ يَفِي بِشَرْطِه.»

۲۰. خلیل بن احمد، العین، ۳۱۶/۷؛ فیروزآبادی، قاموس المحیط، ۳۱۷/۲؛ جوهری، الصحاح، ۹۰۶/۳.

۲۱. خویی، موسوعه، ۴۴۷/۲۸.

۲۲. اعراف: ٤؛ «وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُون»؛ غافر: ۲۹؛ غافر: ۸۵؛ یوسف: ۱۱۰ و... .

۲۳. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۳/۵؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۱/۷.

۲٤. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۷۳۰۹/۲۳.

ضمن عقد نیز مخالف با قرآن و سنت نیست.[۲۵] به نظر می‌رسد این بیان با «بئس ما صنع» سازگاری ندارد.

مشکل دلالی دیگرِ این روایت این است که وقتی براساس معنای «بئس ما صنع» روشن شد کـه چنـین شرطی حرام است، چگونه امام(ع) در ذیل حدیث می‌فرمایند: «فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا فَإِنَّ رَسُولَ اللَّـهِ(ص) قَالَ الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِم»؟ شیخ طوسی دستور وفای به شرط را استحبابی گرفته است. بـا ایـن توضـیح که، اگرچه عمل به چنین شرطی بر او واجب نیست؛ اما از آنجایی که عمل به نذر واجب اسـت، وفـای بـه این شرط نیز مستحب خواهد شد.[۲٦] آیت‌الله شبیری کلام شیخ طوسی را نمی‌پذیرنـد؛ زیـرا معتقدنـد ذیـل حدیث «المسلمون عند شروطهم» تعلیل به قاعدهٔ کلی و امری ارتکازی است، لذا نباید موارد نفوذ شرط را منحصر در نذر کنیم.[۲۷] این اشکال متین به نظر می‌رسد.

اگر «فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا» آن‌طور که ایشان گفته‌اند به‌معنای وجوب تکلیفی عمـل بـه چنـین شـرطی باشد و مانع صحت طلاق و ازدواج مجدد باشد، سؤالات گوناگونی مطرح خواهد شد: آیا اگر زن در انظـار مردم دچار فحشا شد، باز هم مرد حق طلاق وی را نخواهد داشت و باید درخواست عسروحرج خود را بـه دادگاه اعلام کند؟ اگر زن تمکین نکرد، مرد هنوز حق ازدواج مجدد ندارد؟ آیا مرد حق رابطهٔ با کنیز خودش را نیز نخواهد داشت؟ وقتی «أَلَّا تُطَلِّقَنِي» مقیّد به زمان محدودی نیست، آیا هرگز «الطَّـلَاقُ بِيَـدِ مَـنْ أَخَـذَ بِالسَّاق» محقق نخواهد بود؟ تمام این موارد بعید به ذهن می‌رسند.

از آنجایی که احتمال دروغ مصلحتی یا توریه در پذیرش ایـن شـرط توسـط آن مـرد احتمـال ضـعیفی است، تنها راهی که بتواند تهافت صدر و ذیل حدیث را برطرف کند، کمک‌گرفتن از شأن نزول آیـات اول و دوم سورهٔ تحریم «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغي مَرْضاتَ أَزْواجِك... قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّـةَ أَيْمانِكُم» است. به بیان دیگر، نذر یا قسمی که آن مرد در روایت منصور بزرج مرتکـب شـده اسـت، شـبیه همان قَسمی است که رسول الله(ص) دربارهٔ رابطه با ماریهٔ قبطیه به نفع حفصه و علیه خودش مرتکب شده بود. کلینی به سند صحیح از زراره نقل می‌کند: من از امام باقر(ع) از مردی پرسیدم که به همسرش گفته: تو بر من حرامی. حضرت(ع) فرمود: اگر من حاکم مبسوط الید بودم توی سرش می‌زدم و مـی‌گفتم خـدا او را بر تو حلال کرده، به چه اجازه‌ای بر خود حرامش می‌کنی؟ این مرد سخنی که گفته هیچ اثری ندارد و زنـش همچنان زن اوست، تنها دروغی به زبان خود رانده و آنچه را خدا برای او حلال کرده، حرام پنداشته اسـت، وگرنه با این کلام نه طلاقی واقع و نه کفاره‌ای لازم می‌شود. عرضه داشتم: پس آیهٔ شریفهٔ «يٰا أَيُّهَا اَلنَّبِـيُّ لِـمَ تُحَرِّمُ مٰا أَحَلَّ اَللّٰهُ لَكَ» چه می‌گوید؟ آیا این آیه کفاره را واجب کرده است؟ فرمود: رسول خدا(ص) ماریه را

۲۵. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۳/۵: «لمّا کان المستفاد منها، أنّ نذرهما صحیح، ولازمه عدم کون المنذور مخالفاً للکتاب وإلّا بطـل، یسـتفاد منهـا أنّ شـرطهما أیضاً غیر مخالف.»

۲٦. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۱/۷.

۲۷. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۷۳۱۰/۲۳.

در عین اینکه کنیزش بود بر خود حرام کرد و سوگند خورد که به او نزدیک نشود و کفاره‌ای که بـر آن جنـاب واجب شد کفارهٔ سوگند بود، نه کفارهٔ تحریم.[۲۸]

بنابراین، اگر عبارت «فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا» براسـاس شـاهد جمعـی کـه از صـحیحهٔ زراره بیـان شـد به‌معنای «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُم»؛ یعنی وجوب وفا به کفاره باشد، امری که امام کاظم(ع) بـه آن مرد کرده‌اند، همان دستوری است که خدای متعال به رسول الله(ص) داده است. به‌عبارت روشن‌تر، خدای متعال چنین نذر یا قسمی را حرام می‌داند و آنچه برعهدهٔ مرد می‌آید همان وجوب وفا به نذر یا قسم به‌معنای ادای کفارهٔ آن است. اما اگر «فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا» در روایت منصور بزرج به این معنا نباشد، تهافت صدر و ذیل حدیث به‌صورت تعارض مستقر باقی خواهد ماند. در این صورت، چون نمی‌توان وفای به حرام کرد، دلالت حدیث مجمل شده و از حجیت ساقط خواهد شد.

شبیه این مطلب را دربارهٔ ظهار نیز داریم. مردی که زن خودش را با شرایط مخصوصی به مادرش تشبیه کند تا رابطهٔ جنسی با او را بر خود ممنوع کند، هم ازنظر تکلیفی مرتکـب حـرام شـده اسـت و هـم ازنظـر وضعی ظهارش باطل است. در حدیث صحیح امام باقر(ع) نقل می‌کنند که رسول الله(ص) به مـردی کـه زنش را ظهار کرده بود فرمودند: «فَضُمَّ اِمْرَأَتَكَ إِلَيْكَ فَإِنَّكَ قَدْ قُلْتَ مُنْكَراً مِنَ اَلْقَوْلِ وَ زُوراً.»[۲۹] یعنـی همسرت را به خودت نزدیک کن؛ چراکه تو حرف منکر و باطلی گفته‌ای. درعین‌حال، همین ظهـاری کـه حرام و باطل است و باعث ممنوعیت رابطهٔ جنسی با زنی که ظهار شده نمی‌شـود، حـدود شـرعی خاصـی دارد و آثاری را واجب می‌کند. از امام صادق(ع) در حدیثی صحیح دربارهٔ ظهار آمده است: «قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ ظَاهَرَ مِن امْرَأَتِهِ فَلَمْ يَفِئْ قَالَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا قُلْتُ فَإِنْ أَتَاهَا قَبْلَ أَنْ يُكَفِّرَ قَـالَ بِـئْسَ مَـا صَـنَعَ قُلْتُ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ أَسَاءَ وَ ظَلَمَ قُلْتُ فَيَلْزَمُهُ شَيْءٌ قَالَ رَقَبَةٌ أَيْضا»؛[۳۰] یعنی آنچه ظهارِ حرام واجـب می‌کنـد آن است که ظهارکننده باید قبل از رابطهٔ جنسی کفاره دهد، نه اینکه «ظهـار صـحیح باشـد و رابطـه ممنـوع شود، مگر با کفاره» و نه اینکه «چون عمل به اثر ظهار واجب است، ترک رابطهٔ جنسی مستحب شـود» کـه شیخ طوسی دربارهٔ نذر در حدیث منصور بزرج گفته بود. در این حدیث تعبیر «بئس ما صنع» به‌معنای یک کار بد معمولی یا مکروه نیست و همچنین وفای به ظهارِ حرام، به وجوب کفاره تفسیر شده است.

رابعاً: روایتی که ایشان به‌عنوان مؤید برای حدیث منصور بزرج آورده‌اند، تقطیع شده اسـت. در همـان آدرسی که ایشان داده‌اند، متن حدیث چنین است: «مَنْ شَرَطَ لِامْرَأَتِهِ شَرْطاً فَلْيَفِ لَهَا بِهِ فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَاماً؛ یعنی هرکسی شرطی با زنش قرار داد باید بـه آن عمـل کنـد،

۲۸. کلینی، الکافی، ۱۳۴/۶.
۲۹. کلینی، الکافی، ۱۵۲/۶.
۳۰. طوسی، تهذیب، ۱۴/۸.

مگر شرطی که حلالی را حرام کند.» باتوجه‌به استثنای ذیل روایت، این روایت اصلاً عمومیتی ندارد تا همراه بقیهٔ عمومات بتواند مؤید روایت منصور بزرج باشد.

خامساً: دلیل ایشان برای ردّ اجماعی که صاحب حدائق مدعی آن بود، محل نقد است. منظور ایشان از اینکه به قول معصوم دست پیدا کرده‌اند، همین روایت منصور بزرج است؛ درحالی‌که روشن شد این حدیث هم یک خبر واحد برخلاف مشهور است، هم ازنظرِ سندی دارای مناقشه است و هم ازنظرِ دلالی صدر و ذیل آن هماهنگ نیست، مگر اینکه «فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا» به‌معنای وجوب وفای به ادای کفاره‌ای باشد که توسط نذر برای زن به‌عنوان شرط ضمن عقد برعهدهٔ مرد آمده بود. در این صورت نیز این روایت برخلاف نظر ایشان، مؤید آن اجماع خواهد شد.

سادساً: دربارهٔ قرارگرفتن تعهد به عدم‌ازدواج مجدد ضمن عقد ازدواج، نه صحیحهٔ محمدبن‌مسلم و نه صحیحهٔ عبدالرحمن مفید نیستند؛ چراکه هر دو حدیث، این شرط (شرط نتیجه) را ضمن ایقاع عتق مطرح می‌کنند. اینکه ایشان از این دو روایت ناگهان نتیجه گرفتند که این شرط ضمن هر عقد لازمی باشد الزام‌آور است، نیاز به دلیل دارد. اگر تنقیح مناط کرده‌اند، قطعی‌بودن آن محل مناقشه است؛ اگر الغای خصوصیت کرده‌اند عرفی نیست؛ اگر منظور صرفاً چنین استدلالی باشد: «چون عبدی که در ضمن عتق پذیرفته اگر ازدواج مجدد کرد به رقیت بر می‌گردد، وقتی تجدید فراش کرد دوباره عبد خواهد بود، پس اگر یک حرّ در ضمن عقد پذیرفت که ازدواج مجدد نکند، بر او الزام‌آور است»، این استدلال حتی قیاس هم نیست؛ زیرا عبد اصلاً تعهدی (شرط فعل) بر عدم‌ازدواج مجدد نداده است تا عمل به تعهد بر وی لازم‌الوفاء باشد و از این لزوم وفا، بر الزام‌آوربودن شرط عدم‌ازدواج مجدد در ضمن عقد قیاس شود.

۱. ۱. ۲. بررسی و نقد تعهد به عدم‌ازدواج از راه صلح

تقریر بیان ایشان با چند گام میسّر است. در گام اول ایشان ابتدا جواز صلح حقوق خانواده را از ادله‌ای مانند آیه ۱۲۸ سورهٔ نساء[۳۱] استفاده کرده‌اند. در گام دوم در خصوص صلح حق ازدواج مجدد، روایتی موثق از امام باقر(ع) مطرح می‌کند که حضرت(ع) می‌فرمایند اینکه هنگام عقد کسی برای زوجه شرط کند که هر ماهی و هر جمعه‌ای، هرموقع خواست سراغ او آید و مقداری خاص از نفقه به او دهد، صحیح نیست؛ بلکه «مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَلَهَا مَا لِلْمَرْأَةِ مِنَ النَّفَقَةِ وَ الْقِسْمَةِ وَ لَكِنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَخَافَتْ مِنْهُ نُشُوزاً أَوْ خَافَتْ أَنْ يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا أَوْ يُطَلِّقَهَا فَصَالَحَتْهُ مِنْ حَقِّهَا عَلَى شَيْءٍ مِنْ نَفَقَتِهَا أَوْ قِسْمَتِهَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لَا بَأْسَ بِهِ؛[۳۲] یعنی هرکس با زنی ازدواج کند باید نفقه و حق قسم وی را رعایت کند اما اگر زوجه ازدواج کرد و از نشوز مرد

---

۳۱. نساء: ۱۲۸: «وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا.»

۳۲. کلینی، الکافی، ۴۰۳/۵.

ترسید یا ترسید که ازدواج مجدد کند یا طلاق دهد، پس اگر از حق خودش چیزی مصالحه کرد، مانعی ندارد.» در گام سوم خود ایشان متوجه مشکلی جدی می‌شوند که عقدی که هنوز وجود ندارد چگونه می‌توان توابع آن را موضوع صلح قرار داد؟ سپس تلاش می‌کنند سه راه‌حل ارائه دهند:

أ. فیصله‌یافتن تمامی منازعات، از کارکردهای اصلی صلح است و اگر تعهد به عدم‌ازدواج مجدد را نتوان قبل از عقد، موضوع صلح قرار داد، ممکن است بخشی از مخاصمات فیصله نیابد. ازاین‌رو، این تعهد به ترک فعل می‌تواند موضوع صلح قرار گیرد.

ب. اسقاط ما لم یجب اگر پس از عقد باشد جایز است و اگر قبل از آن باشد جایز نیست، اما اگر مقارن عقد باشد و عرف از آنجایی که ازدواج مجدد را به‌طور معقولی در آینده محتمل می‌داند، جعل چنین شرطی را سفیهانه نداند، ایراد اسقاط ما لم یجب دربارهٔ آن وارد نیست؛ همان‌طور که آیت‌الله خویی در مصباح الفقاهه بارها مطرح کرده‌اند.

ج. حال که اسقاط ما لم یجب مجاز است، پس معلوم می‌شود که در صحیحهٔ عبدالرحمان و صحیحهٔ محمدبن‌مسلم تعهد به عدم‌ازدواج مجدد پیش از تحقق عقد اول پذیرفته شده است.

نقد راه‌حل‌های ادعایی ایشان؛ پاسخ راه‌حل أ: هنوز عقدی صورت نگرفته تا زن یا شوهر حقی داشته باشند و سر آن منازعه‌ای رخ دهد تا صلح آن را فیصله دهد. ضمن اینکه درصورت صحت این قاعده مجاز بودیم تا دربارهٔ منازعات روی نفقه و حق قسم قبل از عقد نیز صلح کنیم، درحالی‌که روایت موثقی که از امام باقر(ع) نقل شد و روایات دیگر[۳۳] به‌وضوح خلاف آن است.

پاسخ راه‌حل ب: ایشان چهار آدرس به کتاب مصباح الفقاهه داده‌اند که تک‌تک آن‌ها را بررسی می‌کنیم. مورد اول صحیحهٔ مالک‌بن‌عطیة است[۳۴] که ایشان آن را مؤید جواز اسقاط ما لم یجب گرفته‌اند، درحالی‌که خود آیت‌الله خویی در همان آدرس می‌فرماید: «أن مورد الروایة اجنبي عما نحن فیه فان موردها هو من قبیل اشتراط سقوط الخیار مما یقتض الخیار في عقد لیس مقتضیا له؛[۳۵] یعنی مورد این روایت غیر از محل بحث ماست، زیرا مورد آن دربارهٔ اشتراط سقوط خیاری است که عقد مقتضی آن خیار نیست.» بنابراین در آدرس اول ایشان ارتباط واضحی با «اسقاط ما لم یجب» یافت نشد.

استطراداً می‌توان به این نکته اشاره کرد که این نحوهٔ استناددهی در کار ایشان مسبوق به سابقه است. ایشان در مقدمهٔ مقاله‌شان استنادی به مصطفی خمینی داده‌اند که محل تأمل است. ایشان گفته‌اند:

---

۳۳. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۴/۷، ح۷۳.

۳٤. کلینی، الکافی، ۱۸۸/۶.

۳۵. خویی، مصباح الفقاهة، ۱۲۱/۶.

«نگارندگان مانند برخی از فقها[۳٦] بر این عقیده است [اند] که می‌توان موضوع را مجدداً مورد کاوش قرار داد و به نتایجی متفاوت با آنچه مشهور بدان رسیده‌اند، دست یافت.» درصورتی‌که در آن آدرس از کتاب خیارات چنین محتوایی وجود ندارد. آنچه وجود دارد این است که استفادهٔ وجوب از «فليفِ للمرأة بشرطها» در روایت منصور بزرج[۳۷] محل مناقشه است. درهرحال، «المسألة عندي غير واضحة، و تحتاج إلىٰ مزيد فحص؛[۳۸] یعنی مسئله نزد من واضح نیست و نیاز به پژوهش بیشتری دارد.» این عدم‌وجوب وفا برخلاف آن چیزی است که ایشان در پیِ آن است.

مورد دوم از آدرس‌های مصباح الفقاهه، جمع‌بندی آیت‌الله خویی است: «التحقيق أنه لا دليل لفظي على عدم جواز اسقاط ما لم يجب غير أنه ذكره جمع من الفقهاء بل في بعض الموارد لا يساعده العرف أيضا كما إذا اسقط خياره المجلس قبل البيع مثلا. وعليه ففي كل مورد قامت السيرة على عدم الجواز نأخذ به وفي غيره لا بأس من الالتزام بجواز اسقاط ما لم يجب كما هو واضح إذ لا يلزم منه محذور عقلي ولا شرعي أصلا؛[۳۹] یعنی نظر محققانه آن است که دلیل لفظی برای جایزنبودن اسقاط آنچه هنوز واجب شده، وجود ندارد؛ مگر آنچه از جمعی از فقها نقل شده است که آن نیز در بعضی موارد عرفی نیست. بنابراین در هر موردی که سیره بر عدم‌جواز اسقاط جاری بود، به سیره اخذ می‌کنیم و در بقیهٔ موارد چنین اسقاطی مانعی ندارد؛ چراکه از آن هیچ محذور عقلی یا شرعی رخ نمی‌دهد.»

درحالی‌که در محل بحث ما محذور شرعی وجود دارد. بنابراین پاسخ مورد سوم[٤۰] و چهارم[٤۱] نیز روشن می‌شود. در محل بحث مقاله، مانع شرعی خاص مانند «يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَ» وجود دارد. این آیه راجع به جایی است که نه قبل از عقد یا مقارن آن، بلکه بعد از عقد مرد با اختیار خودش از حق خودش گذشته و قسم می‌خورد که فقط با یکی از جاریه‌هایش (ماریه قبطیه) ارتباط نداشته باشد. خداوند متعال چنین اجازه‌ای را حتی به رسول الله(ص) نداد (چه پیامبر(ص) مخاطب عتاب باشد یا نباشد) و او را وادار کرد که قسم خود را بشکند و کفاره پرداخت کند.[٤۲] بنابراین وقتی پیامبر اکرم(ص) نمی‌تواند از حق ارتباط با زنان متعدد بگذرد، به‌طریق اولیٰ ما حق نداریم حتی بعد

---

۳٦. خمینی، کتاب الخیارات، ۳۶/۲.

۳۷. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۷۶/۲۱.

۳۸. خمینی، کتاب الخیارات، ۳۷/۲.

۳۹. خویی، مصباح الفقاهة، ۲۳۷/۶.

٤۰. خویی، مصباح الفقاهة، ۳٤۷/۶: «لا يجوز اسقاط ما لم يجب وانما هو من جهه اللغويه وعدم اعتبار العقلاء أثرا عليه ولو كان هنا اجماع فمنشئه هو ذلك و إذا فرض في مورد ترتب الاثر عليه وتعلق غرض عقلائي باسقاط الحق الموجود في ظرفه من الآن فلا محذور فيه.»

٤۱. خویی، مصباح الفقاهة، ۷۲/۷: «لا شبهة في جواز اسقاط ما لم يجب بان ينشئ من الآن اسقاط حقه في ظرفه على تقدير تحققه.»

٤۲. تحریم:۲. نک: بحث روایی مجمع البیان و تفسیر صافی و المیزان ذیل همین آیات.

از عقد، حق ازدواج مجدد را از خود سلب کنیم؛ نه با قسم، نه با صلح و نه از هیچ طریق دیگری مجاز نیستیم این حلال الهی را بر خود تحریم کرده، با آن مانند اباحه‌ای غیراقتضایی برخورد کنیم.

پاسخ راه‌حل ج. روایت‌های صحیحهٔ محمدبن‌مسلم و صحیحهٔ عبدالرحمن چنین دلالتی ندارند. در آن‌ها گفته شده بود که اگر برده پس از آزادی، ازدواج مجدد کرد، به رقیت بر گردد (شرط نتیجه) و اصلاً هیچ تعهدی به عدم‌ازدواج مجدد (شرط فعل) در آن وجود ندارد. بحث این نبود که حق ازدواج مجدد پیش از تحقق ایقاع اسقاط شود، بلکه بحث این بود که اگر از حق ازدواج مجددش استفاده کرد دیگر آزاد نخواهد بود. این ربطی به تعهد به عدم‌ازدواج مجدد یا اسقاط آن پیش از عقد یا هنگام عقد یا حتی ایقاع ندارد.

۱. ۱. ۳. بررسی و نقد تعهد به عدم‌ازدواج مجدد از راه عقد مستقل

تقریر استدلال ایشان چنین است: فقها در برخی موارد مانند حق خیار یا حق قذف اجازهٔ اسقاط حق به شکل بلاعوض داده‌اند. این اسقاط بلاعوض تعمیم‌دادنی به ما نحن فیه است؛ زیرا در تمام موارد ذکرشده حقی که اسقاط شده است، در واقع فعلی است که از انجام آن صرف‌نظر شده است.

پاسخ نیز واضح است. اگر از آنچه در پایان مقدمه مطرح شد که «هر حقی قابل اسقاط است» کلیت ندارد، بگذریم و کلیت آن را بپذیریم، باز هم چنین تعمیمی نیاز به تنقیح مناط قطعی دارد و به‌صرفِ مشابهت در ترک فعل‌بودن، نمی‌توان قیاس کرد.

۱. ۲. مقام دوم: آثار صرف‌نظرکردن از ازدواج مجدد

حال که ایشان نتیجه گرفته‌اند زوج می‌تواند از ازدواج مجدد خود صرف‌نظر کند، به این سؤال می‌رسند که پس از اسقاط این حق چه اتفاقی می‌افتد؟ حکم تکلیفی و وضعی ازدواج مجدد وی چیست؟

۱. ۲. ۱. حرمت ازدواج منافی با شرط ضمن عقد

ایشان چند استدلال برای حرمت ازدواج مجدد مرد آورده‌اند:

أ. روایت منصور بزرج که حضرت(ع) فرموده بودند: «فَلْيَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا» دالّ بر وجوب وفای به شرط است که همان تعهد به عدم‌ازدواج مجدد است. چون این وجوب هیچ معارضی ندارد، پس ازدواج مجدد برای مرد ترک واجب و عصیان خواهد بود.

ب. ذیل همین عنوان، ادلهٔ حرمت ازدواج منافی با صلح مطرح شده است: صلح الزام‌آور است و بدون آن، منازعه فیصله نمی‌یابد. همچنین برخی از فقهای شیعه برای اثبات اصل صلح به آیاتی که دربارهٔ مصالحه دربارهٔ حقوق خانواده بوده است،[۴۳] تمسک کرده‌اند.

---

۴۳. نساء: ۱۲۸.

پاسخ به استدلالِ أ: اولاً در بررسی دلالت روایت عرض شد که باتوجه‌به صدر روایت منصور بزرج «بئس ما صنع»، وجوب وفای به حرام پذیرفتنی نیست و این وجوب وفا به کفارهٔ نذر بازگشت کرد؛ ثانیاً روایت منصور در تعارض با آیات و مجموعه‌ای از روایات است.[٤٤] ازآنجاکه چند روایت صحیح‌السند در این مجموعه وجود دارد، براساس تراکم ظنون، اطمینان به صدور محتوای مشترک آن‌ها پیدا می‌شود. یک حدیث از این مجموعه که دلالت روشنی بر مطلوب دارد، روایت حمیری است. سند این حدیث[٤٥] را از دو راه می‌توان معتبر دانست. یکی از راه شهادت محمدبن‌احمدبن‌داود به اینکه خط احمدبن‌ابراهیم نوبختی املاء حسین‌بن‌روح است.[٤٦] راه دوم نیز همان تراکم ظنونی است که منجر به حصول اطمینان به صدور محتوای متعارض این حدیث با روایت منصور می‌شود. در این حدیث، اگرچه سائل تأکید می‌کند که حلیت شرعی ازدواج مجدد را قبول داشته، قصد حرام‌کردن حلال الهی را ندارد و فقط از باب محبتی که به همسرش داشته، تعهد به عدم‌ازدواج مجدد داده است؛ اما حضرت حجت(ع) این تعهد را معصیت محسوب کرده‌اند: «يُسْتَحَبُّ لَهُ أَنْ يُطِيعَ اَللَّهَ تَعَالَى بِالْمُتْعَةِ لِيَزُولَ عَنْهُ اَلْحَلْفُ فِي اَلْمَعْصِيَةِ وَ لَوْ مَرَّةً وَاحِدَةً.»[٤٧] نکتهٔ جالب این حدیث آن است که سائل حرف از تعهد زده است: «قَدْ عَاهَدَهَا أَنْ لَا يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا وَ لَا يَتَمَتَّع»، اما حضرت(ع) میان تعهد و قسم در این مسئله تفاوتی نگذاشته‌اند.

پاسخ به استدلال ب: صلحی الزام‌آور است که خلاف شرع نباشد.

۱. ۲. ۲. بطلان عقد متأخر

تقریر بیان ایشان چنین است: شرط عدم‌ازدواج مجدد، شرط فعل است و حق فسخ دربارهٔ شرط فعل زمانی مطرح می‌شود که عمل به شرط ممکن نباشد. در محل بحث، عمل به چنین شرطی ممکن است، پس برای زوجه حق فسخ ایجاد نمی‌شود؛ بلکه اگر مشروط‌علیه آن را انجام داد، حاکم عمل انجام‌شده را باطل اعلام می‌کند. در واقع، امر بین حق شخص ثالث (زوجهٔ اول) و احتیاط در نکاح (ازدواج مجدد) مردد است. طبیعی است که باید جانب حق‌الناس را نگه داشت و از همین جهت قول به بطلان به درخواست مشروط‌له می‌تواند رجحان داشته باشد. ازسوی‌دیگر، ازدواج دوم پس از تحقق و درستی شرط اتفاق افتاده است، پس عقد دوم حقی برای همسر جدید ایجاد نمی‌کند تا بتواند با حق مشروطٌ‌له مزاحمت

---

٤٤. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۰/۷، ح۶۳ (صحیحه و مهم) و ۶۵؛ ۳۶۹/۷، ح ۶۰ (صحیحه)؛ ۳۷۳/۷، ح۷۱.

٤٥. رواه الشیخ فی کتاب الغیبة عن جماعة (الحسین‌بن‌عبیدالله الغضائری [امامی ثقه] و محمدبن‌النعمان المفید [امامی ثقه]) عن ابی‌الحسن‌محمدبن‌احمدبن‌داود القمی [امامی ثقه] قال وجدت بخط احمدبن‌ابراهیم النوبختی و املاء أبی‌القاسم‌الحسین‌بن‌روح [امامی ثقه] عن صاحب الزمان علیه السلام.

٤٦. خمینی، تنقیح الاصول، ۵۲۵/۴: «إلاّ أن یقال: إنّ إملاء حسین‌بن‌روح علیه توثیق له [احمدبن‌ابراهیم]».

٤٧. حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۷/۲۱.

کند. بنابراین عقد دوم، عقد فضولی است و مشروطٌ‌له می‌تواند درخواست ابطال آن را کند و زوجهٔ جدید نیز از زوج خسارت مطالبه کند.

آنچه در مقام نقد به ذهن می‌رسد چنین است که حتی اگر ازدواج مجدد، حکم و حلال الهی نباشد و اباحهٔ اقتضایی نداشته باشد، حداقل حق مرد است و با شرط ضمن عقد تبدیل به حق زوجه نمی‌شود تا ازدواج دوم عقد فضولی باشد. بنابراین اگر چنین شرطی صحیح باشد، حداکثر مشروطٌ‌له می‌تواند عقد خودش را فسخ یا درخواست طلاق کند، نه اینکه حاکم عقد دوم را ابطال کند. حال فرض کنید مردی که روایت منصور بزرج را قبول ندارد، از همسر دومش دو فرزند دارد. آیا حاکم موظف است بنابر درخواست همسر اول، آن دو فرزند را زنازاده یا ولد شبهه دانسته و آن زن و شوهر را به همدیگر حرام اعلام کند؟ واضح است که هیچ خسارتی نمی‌تواند جبران چنین فاجعه‌ای برای زوجهٔ دوم و به‌ویژه فرزندانش باشد. به‌هرحال، این نحوهٔ رعایت جانب حق‌الناس یا ابطال عقد، خلاف احتیاط و دور از واقعیت به نظر می‌رسند.

۱. ۲. ۳. ضمانت‌اجرا برای تخلف از شرط

ایشان صد دیناری را که در صحیحهٔ محمدبن‌مسلم بود به‌عنوان ضمانت‌اجرا برای عمل‌نکردن به شرط توسط زوج در نظر گرفته‌اند و می‌گویند: «این روایت به رابطهٔ بین عبد و مولا اختصاص ندارد؛ چراکه هنگام عقد نسبتی بین طرفین عقد وجود ندارد.» همچنین در بخش بعدی گفته‌اند: «در مجموعه روایات باب عتق، تضمین عدم‌ازدواج مجدد در برابر پرداخت مال و یا بازگشت به رقیت درست دانسته شد و اگر این تلقی از روایات باب طلاق درست باشد که شرط عدم‌ازدواج مجدد نامشروع است، چگونه می‌توان برای شرط نامشروع تضمین قرار داد؟»

اولاً از همین صد دینار فهمیده می‌شود که مشروع‌نبودن تعهد به عدم‌ازدواج مجدد مفروغٌ‌عنه بوده است، وگرنه اگر مولا می‌توانست مستقیماً مانع ازدواج مجدد عبد شود، متسمک به تلاشی ناموفق برای جلوگیری از آن نمی‌شد؛ ثانیاً اگر چنین تعهدی شرط ضمن عتق یا نکاح بود با عدم‌وفای به شرط، حق فسخ عتق یا نکاح به مولا مطرح می‌شد، درحالی‌که روشن است مولا علاقه‌ای به فسخ نکاح دخترش ندارد؛ ثالثاً این روایت مختص به رابطهٔ عبد و مولاست؛ زیرا این صد دینار شرط ضمن عتق و ایقاع است و توسعهٔ آن به شرط ضمن عقد نکاح به دلیل دیگری نیاز دارد؛ رابعاً در روایات باب عتق اصلاً عبد تعهدی به عدم‌ازدواج مجدد نداده است تا صد دینار تضمین این شرط محسوب شود و مشروع‌بودن آن نتیجه گرفته شود.

۱. ۲. ۴. اموری که ضمانت‌اجرا نیستند.

ایشان در گام اول می‌گویند که طلاق نمی‌تواند به‌عنوان شرط نتیجهٔ ضمانت‌اجرایی این شرط باشد؛

زیرا طلاق شرط فعل است و تحقق آن نیاز به شرایط خاصی دارد. بنابراین اگر در روایت ابن‌سنان[٤٨] این شرط باطل اعلام شده است، از این باب نیست که چنین شرطی خلاف شرع است؛ بلکه چون به‌صورت شرط نتیجه بیان شده است، صحیح نیست. سپس در گام دوم ادعا می‌کنند که منظور از شرطی که حلال را حرام کند و باطل است، شرطی است که حکم شرعی را تغییر دهد و در محل بحث اگر حق ازدواج مجدد اسقاط‌شدنی نباشد، آزادی مرد در انتخاب آن و حلیت آن خدشه‌پذیر خواهد بود. در گام آخر نیز با تمسک به روایت ریان‌بن‌شبیب[٤٩] مدعی می‌شوند که چون مرد می‌تواند حق طلاق را به مولای زن اعطا کند، پس به‌طریق اولیٰ می‌تواند حق طلاق را به خود زوجه بدهد.

نقد اول: مهم‌ترین نکته دربارهٔ مسئلهٔ اصلی این مقاله که مشهور به دلیل همین نکته با نظر محب‌الرحمان مخالف بودند، همین نکتهٔ نامشروع‌بودنِ تعهد به عدم‌ازدواج مجدد است. عجیب است که ایشان بحثی به این اهمیت را ذیل تیتری فرعی و نامربوط آورده‌اند.

نقد دوم: دربارهٔ گام اول، اگرچه بعضی بزرگان دربارهٔ روایت ابن‌سنان و روایت محمدبن‌قیس[٥٠] نظری شبیه ایشان دارند،[٥١] اما همان‌طور که آیت‌الله شبیری فرمودند این استظهار صحیح نیست: «در اینجا ابتدائاً ممکن است بگوییم که شرط نتیجه است و قرار گذاشته که ازدواج منشأ طلاق شود و این برخلاف صیغه و شرایط طلاق و باطل است، ولی به قرینهٔ ذیل باید از این تصور ابتدایی رفع ید شود؛ چون حضرت می‌فرمایند که «فان شاء و فی لها بالشرط»؛ اگر شرط فقط این باشد که او آزاد باشد، دیگر وفای به شرط به دست او نیست. بنابراین معلوم می‌شود که شرط فعل است و ترکی را تعهد کرده و حضرت می‌فرمایند که الزام ندارد که به این عمل کند... ظهور روایت در این مطلب انکارشدنی نیست.»[٥٢]

ضمن اینکه ممکن است علت یا حداقل حکمتِ مخالفت حضرت(ع) در روایت ابن‌سنان، تفکیک بین شرط فعل و شرط نتیجه نباشد، بلکه دوری این‌گونه شروط از آیات الهی باشد.[٥٣]

نقد سوم: دربارهٔ گام دوم، تصویر شرط ضمن عقد یا ایقاعی که بتواند حکم الهی را تغییر دهد، چگونه است؟ آیا اصلاً متصور است که ضمن بیعی بتوانیم شرط کنیم که نمازی که خداوند در قرآن واجب کرده

---

٤٨. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۳/۷. «عَنِ ابْنِ‌سِنَانٍ عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ(ع) فِي رَجُلٍ قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنْ نَكَحْتُ عَلَيْكِ أَوْ تَسَرَّيْتُ فَهِيَ طَالِقٌ قَالَ لَيْسَ ذَلِكَ بِشَيْءٍ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطاً سِوَى كِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ لَهُ وَ لَا عَلَيْهِ.»

٤٩. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۴۷/۷، ح۷۷. «كَتَبَ إِلَيْهِ الرَّيَّانُ‌بْنُ‌شَبِيبٍ رَجُلٌ أَرَادَ أَنْ يُزَوِّجَ مَمْلُوكَتَهُ حُرّاً وَ شَرَطَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَتَى شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا أَ يَجُوزُ لَهُ ذَلِكَ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَوْ لَا فَكَتَبَ ع نَعَمْ إِذَا جَعَلَ إِلَيْهِ الطَّلَاقَ.»

٥٠. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۰/۷، ح۶۳. «عَنْ مُحَمَّدِبْنِ‌قَيْسٍ عَنْ أَبِي‌جَعْفَرٍ(ع) فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ شَرَطَ لَهَا إِنْ تَزَوَّجَ عَلَيْهَا امْرَأَةً أَوْ هَجَرَهَا أَوِ اتَّخَذَ عَلَيْهَا سُرِّيَّةً فَهِيَ طَالِقٌ فَقَضَى فِي ذَلِكَ أَنَّ شَرْطَ اللَّهِ قَبْلَ شَرْطِكُمْ فَإِنْ شَاءَ وَفَى لَهَا بِالشَّرْطِ وَ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا وَ اتَّخَذَ عَلَيْهَا وَ نَكَحَ عَلَيْهَا.»

٥١. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۵/۵.

٥٢. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۷۳۱۲/۲۳.

٥٣. طوسی، تهذیب الاحکام، ۸۸/۸، ح۲۲۱. «عَنْ إِبْرَاهِيمَ‌بْنِ‌مُحْرِزٍ قَالَ: سَأَلَ أَبَاجَعْفَرٍ(ع) رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ فَقَالَ رَجُلٌ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَمْرُكِ بِيَدِكِ قَالَ أَنَّى يَكُونُ هَذَا وَ اللَّهُ يَقُولُ «الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ» لَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ.»

است بر تمام مسلمانان واجب نباشد!؟ چطور ممکن است که یک زن و مرد هنگام ازدواجشان بـا یکـدیگر شرط کنند مسواک‌زدن در دین اسلام حرام باشد؟ آیا واقعاً منظور روایات از شرطی که حلال و حرام را تغییر دهد صرفاً موارد بدعت‌گذاری برای تمام مسلمانان است؟ بسیار بعید به ذهن می‌رسد. افزون‌بر اینکه، اگـر ازدواج مجدد دارای اباحهٔ عن اقتضاء باشـد بـا هـیچ شـرط ضـمن عقـدی یـا صـلحی یـا تعهـد مسـتقلی اسقاط‌شدنی نیست. آیت‌الله شبیری می‌فرمایند: «اباحهٔ متعه، اباحهٔ لا عن اقتضاء نیست که با شرط جلوی آن گرفته شود. شرط حتی اگر ابدی نباشد و مقیّد به حیات همسر باشد نیز نافذ نیست... متعه بایـد مبـاح و آزاد باشد و اگر بخواهد با انشا سلب آزادی کند، خلاف شرع است و چنین تعهدی نافذ نیست.»[۵۴]

نقد چهارم: دربارهٔ گام سوم ایشان نیز روشن است که قیاس اولویتی وجود ندارد. تصریح بزرگان اسـت که اعطای حق طلاق به زن خلاف شرع است.[۵۵]

۲. تعهد به عدم‌ازدواج مجدد حتی پس از مرگ

این فصل دوم از مقاله است که ایشان عنوان تیتر را این‌گونه آورده‌اند: «تعهد به وفاداری پس از مـرگ»، البته بهتر بود از تیتر «تعهد به عدم‌ازدواج مجدد بعد از پایان ازدواج» بهره‌منـد شـوند و از عبـارت ارزشـیِ «وفاداری» استفاده نکنند؛ چراکه تعدد زوجات در احادیث صحیح شیعیان نه‌تنها خلاف وفاداری و خیانت نیست، بلکه از سیرهٔ انبیا محسوب شده است.[۵۶]

تقریر بیان ایشان چنین است که بعد از اشـاره بـه روایـت زراره[۵۷] و روایـت منصـوربن‌حازم[۵۸] گفته‌انـد احتمال دارد علت بطلان این تعهد، ابدی‌بودن آن باشد. سپس به‌درستی گفته‌اند: «سلب حـق بـه‌طورکلی و ابدی اولاً با انسانیت انسان تنافی دارد؛ ثانیاً موجب غرر است، چون موضوع سـلب نامحـدود، بـی‌انتهـا و نامعیّن است و از این جهت عقلایی نبوده، ناشی از سفاهت و موجب غرر خواهد بود.»

در پایان، نتیجه گرفته‌اند که تعهد به ترک ازدواج مجدد به‌صورت ابـدی و حتـی پـس از مـرگ زوجـه،

---

۵۴. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۷۳۱۲/۲۳.

۵۵. خمینی، کتاب البیع، ۲۵۷/۵.

۵۶. کلینی، الکافی، ۳۲۰/۵، ح۳: «ثَلَاثٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ الْعِطْرُ وَ أَخْذُ الشَّعْرِ وَ كَثْرَةُ الطَّرُوقَةِ؛ کلینی، الکافی، ۵۶۷/۵، ح۴: مِنْ أَخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ التَّنَظُّفُ وَ التَّطَيُّبُ وَ حَلْقُ الشَّعْرِ وَ كَثْرَةُ الطَّرُوقَةِ ثُمَّ قَالَ كَانَ لِسُلَيْمَانَ‌بْنِ‌دَاوُدَ ع أَلْفُ امْرَأَةٍ فِي قَصْرٍ وَاحِدٍ.» این هم شاهد دیگری است که کثرة الطروقه به‌معنای کثرت جماع نیست.

۵۷. کلینی، الکافی، ۴۰۳/۵، ح۶. «أَنَّ ضُرَيْساً كَانَتْ تَحْتَهُ بِنْتُ حُمْرَانَ فَجَعَلَ لَهَا أَنْ لَا يَتَزَوَّجَ عَلَيْهَا وَ أَنْ لَا يَتَسَرَّى أَبَداً فِي حَيَاتِهَا وَ لَا بَعْدَ مَوْتِهَا عَلَى أَنْ جَعَلَتْ لَهُ هِيَ أَنْ لَا تَتَزَوَّجَ بَعْدَهُ وَ جَعَلَا عَلَيْهِمَا مِنَ الْهَدْيِ وَ الْحَجِّ وَ الْبُدْنِ وَ كُلِّ مَالِهِمَا فِي الْمَسَاكِينِ إِنْ لَمْ يَفِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِصَاحِبِهِ ثُمَّ إِنَّهُ أَتَى أَبَاعَبْدِاللَّهِ(ع) فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّ لِابْنَةِ حُمْرَانَ لَحَقّاً وَ لَنْ يَحْمِلَنَا ذَلِكَ عَلَى أَنْ لَا نَقُولَ لَكَ الْحَقَّ اذْهَبْ وَ تَزَوَّجْ وَ تَسَرَّ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَ لَيْسَ شَيْءٌ عَلَيْكَ وَ لَا عَلَيْهَا وَ لَيْسَ ذَلِكَ الَّذِي صَنَعْتُمَا بِشَيْءٍ فَجَاءَ فَتَسَرَّى وَ وُلِدَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ أَوْلَادٌ.»

۵۸. طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۷۲/۷. «سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ حَلَفَتْ لِزَوْجِهَا بِالْعَتَاقِ وَ الْهَدْيِ إِنْ هُوَ مَاتَ لَا تَتَزَوَّجُ بَعْدَهُ أَبَداً ثُمَّ بَدَا لَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ قَالَ تَبِيعُ مَمْلُوكَهَا إِنِّي أَخَافُ عَلَيْهَا السُّلْطَانَ وَ لَيْسَ عَلَيْهَا فِي الْحَقِّ شَيْءٌ فَإِنْ شَاءَتْ أَنْ تُهْدِيَ هَدْياً فَعَلَتْ.»

مشروع نیست.

نقدی که می‌توان اینجا مطرح کرد این است که همین غرر (چه به‌معنای سفاهت باشد، چه به‌معنای جهالت) در فصل قبل نیز جاری است؛ یعنی در «تا زمانی که ازدواج مقدم باقی است» هیچ مدتی معیّن نشده است. این نیز کاملاً غرری است؛ زیرا سفاهتی که در این غرر است، ناشی از جهالت در مدت زمان آن است. بقای ازدواج ممکن است شش ماه و ممکن است پنجاه سال طول بکشد. آیا سلب حق پنجاه ساله منافاتی با انسانیت انسان ندارد؟ اگر غرری‌بودن شرط مانع استقرار آن باشد، در موردی که زمان شرط بین چند روز و بین ده‌ها سال مردد است نیز همین سفاهت و همین مانعیت وجود دارد، به‌ویژه اگر قائل شویم که با مرگ زوجه ازدواج مقدم باقی است و زوجیت و محرمیت بین او و شوهرش از بین نمی‌رود،[۵۹] این غرر بیشتر نمایان خواهد شد. ازسوی‌دیگر، اگر زوج زودتر از زوجه بمیرد، شرط عدم‌ازدواج مجدد، نه سلب جزئی یک حق، بلکه سلب کلی حق زوج خواهد بود که با مادۀ ۹۵۹ قانون مدنی ایران منافات خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

در روایات متعددی «کثرة الطَّروقَة» از سیرۀ انبیا در نظر گرفته شده است و به‌تصریح در آیۀ «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِك» اجازۀ ممنوع‌کردن رابطۀ با زنان متعدد از رسول الله(ص) گرفته شده است. گرچه چندهمسری ازنظر برخی مجامع غرب‌زده خیانت محسوب شود؛ اما ازنظر شارع مقدس تعدد زوجات عادلانه هرگز چنین نیست.

روشن شد که روایت منصور بزرج نه‌تنها ازنظر سندی محل نقض و ابرام است؛ بلکه باتوجه‌به حرمتِ مطرح‌شده در «بئس ما صنع» برای استفادۀ صحت شرط عدم‌ازدواج مجدد و عدم‌طلاق با مشکل تهافت صدر و ذیل مواجه است. اگر برای رفع تهافت، «فَلْیَفِ لِلْمَرْأَةِ بِشَرْطِهَا» را به‌معنای وجوب وفای به ادای کفاره‌ای بگیریم که توسط نذر برای زن به‌عنوان شرط ضمن عقد برعهدۀ مرد آمده بود؛ مستفاد از روایت، عدم‌مشروعیت شرط تعهد به عدم‌ازدواج مجدد در ضمن عقد نکاح خواهد بود.

باتوجه‌به نقدهای متعددی که در موارد گوناگون نسبت به استدلال‌های ایشان ارائه شد، روشن شد که نمی‌توان با ادله‌ای محل تأمل به مخالفت با نظر مشهور فقها پرداخت و برای مقدم‌کردن وابستگی‌ای عاطفی یا عرفی، حلال قرآنی را که اباحۀ اقتضایی دارد به نفع فرهنگ زنان منکر[۶۰] مصادره کرد.

---

۵۹. موحدی محب، «بررسی علقۀ زوجیت پس از وفات مرد جهت تلقیح مصنوعی به زوجه»، ۲۵۲.

۶۰. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۴۴/۳. صحیحه: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَالَ قَالَ لِي إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلِ الْغَيْرَةَ لِلنِّسَاءِ وَ إِنَّمَا جَعَلَ الْغَيْرَةَ لِلرِّجَالِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ أَحَلَّ لِلرَّجُلِ أَرْبَعَ حَرَائِرَ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِينُهُ وَ لَمْ يَجْعَلْ لِلْمَرْأَةِ إِلَّا زَوْجَهَا وَحْدَهُ فَإِنْ بَغَتْ مَعَ زَوْجِهَا غَيْرَهُ كَانَتْ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ زَانِيَةً وَ إِنَّمَا تَغَارُ الْمُنْكِرَاتُ مِنْهُنَّ فَأَمَّا الْمُؤْمِنَاتُ فَلَا.

منابع

قرآن کریم.

اصفهانی، سیدابوالحسن. وسیلة النجاة. حواشی گلپایگانی. قم: مهر استوار. چاپ‌اول، ۱۳۹۳ق.

ایزدی، علی‌اکبر، حسین کاویار. «شرط عدم‌ازدواج مجدد در فقه و حقوق»، مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان. ش۲۵، زمستان۱۳۸۹، ۱۵۹تا۱۷۸. ۲۰۱۰/۱۳۸۰jwsps./۱۰/۲۲۰۵۱

بحرانی، یوسف‌بن‌احمد. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، ۱۳۶۳.

جوادی آملی، عبدالله. حق و تکلیف در اسلام. به‌تحقیق مصطفی خلیلی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ‌سوم، ۱۳۸۸.

جوهری،اسماعیل‌بن‌حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. تهران:امیری. چاپ‌اول، ۱۳۶۸.

حاجیعلی، فریبا. «بررسی فقهی-حقوقی شرط ضمن عقد نکاح مبنی‌بر عدم‌ازدواج مجدد زوج»، فقه و حقوق خانواده. ش۵۶، بهار و تابستان۱۳۹۱، ۶تا۲۰. ۲۰۱۲/۳۹۴۲۴flj./۱۰/۳۰۴۹۷

حر عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت(ع). چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

خمینی، سیدروح‌الله. تنقیح الاصول. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). چاپ‌اول، ۱۳۷۶.

خمینی، سیدروح‌الله. کتاب البیع. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره). چاپ‌چهارم، ۱۳۹۲.

خمینی،مصطفی. کتاب الخیارات. قم:مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س). چاپ‌اول، ۱۳۸۶.

خویی، سیدابوالقاسم. مصباح الفقاهة فی المعاملات. نجف: المطبعة الحیدریة. چاپ‌اول، ۱۹۵۹م.

خویی، سیدابوالقاسم. موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسهٔ احیاء آثار امام خوئی. چاپ‌اول، ۱۴۱۸ق.

رفیعی، محمدعلی. «تأملی فقهی-حقوقی در شرط عدم‌ازدواج مجدد»، تحقیقات حقوقی. ش۵۱، بهار و تابستان۱۳۸۹، ۲۱۵تا۲۶۷.

زبرجدی مشفق، علی، محمدحسن حائری، احسان علی‌اکبری بابوکانی. «نقد و بررسی فقهی جواز شرط عدم‌ازدواج مجدد ضمن عقد نکاح»، آموزه‌های فقه مدنی. ش۷، بهار و تابستان۱۳۹۲، ۵۳تا۷۸

زبیدی، مرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر. چاپ‌اول، ۱۴۱۴ق.

شبیری زنجانی، موسی. کتاب نکاح. قم: رأی‌پرداز. چاپ‌اول، بی‌تا.

شوشتری، محمدتقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌دوم، ۱۴۱۰ق.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. چاپ‌هفتم، بی‌تا.

صدر، سیدمحمدباقر. دروس فی علم الاصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌اول، بی‌تا.

طوسی، محمدبن‌حسن. النهایة في مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتاب العربی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۰ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الاحکام. به‌تصحیح حسن موسوی خرسان. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. رجال. به‌تصحیح محمدصادق بحر العلوم. قم: الشریف الرضی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۲ق.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.چاپ‌اول. ۱۴۲۱ق.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحیط. بیروت:دار إحیاء التراث العربي.چاپ‌اول، ۱۴۲۰ق.

کشی، محمدبن‌عمر. اختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد. چاپ‌اول. ۱۴۰۹ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. به‌تصحیح علی‌اکبر غفاری، محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.

موحدی محب، مهدی، علی اسلامی‌فر. «بررسی علقۀ زوجیت پس از وفات مرد جهت تلقیح مصنوعی به زوجه»، پژوهش‌های فقهی. دورۀ نوزدهم، ش۳، پاییز۱۴۰۲، ۲۵۲تا۲۶۳. ۲۰۲۳/۳۴۶۶۱۸/۱۰۰۹۱۷۰jorr./۱۰/۲۲۰۵۹

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm

ʻAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Rijāl*. Ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʻUlūm. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. Chāp-i Duwwum, 1982/1402.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʻItra Ṭāḥira*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1943/1363.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʻAyn*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʻArabī. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʻqūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʻArabī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Ḥājī ʻAlī, Farībā. " Barrisī Fiqhī -Ḥuqūqī Sharṭ Ḍimn-i ʻAqd Nikāḥ Mabnī bar ʻAdam Izdvāj Mujadad Zuj". Fiqh va Ḥuqūq Khānivādih. No. 56 (spring and summer 2013/1391): 6-20.

Ḥurr ʻĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʻa ilā Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʻa*. Qum: Āl al-Bayt(AS), Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Isfahānī, Sayyid Abū al-Ḥasan. *al-Wasīlah al-Najāt*. Ḥawāshī Gulpāygānī. Qum: Mihr Ustuwār, Chāp-i Awwal, 1973/1393.

Īzadī, ʻAlī Akbar; Ḥusayn Kāvyār. "Sharṭ ʻAdam Izdvāj Mujadad dar fiqh va Ḥuqūq". *Muṭāliʻāt Ijtimāʻī Ravānshinākhtī Zanān*. No. 25, (winter 2011/1389): 159-178.

Javādī Āmūlī, ʻAbd Allāh. *Ḥaq va Taklīf dar Islām*. researched by Muṣṭafā Khalīlī. Qum: Markaz Nashr Asrāʾ, Chāp-i Sivum, 2010/1388.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabīya*. Tehran: Amīrī, Chāp-i Awwal, 1990/1368.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Mausūʿat al-Imām al-Khūʾī*. Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾ Āṯār al-Imām al-Khūʾī, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah fī al-Muʿāmalāt*. Najaf: al-Maktaba al-Ḥydarīyya, Chāp-i Awwal, 1959/1378.

Khumaynī, Muṣṭafā. *Kitāb al-Khīyārāt*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 2008/1386.

Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāḥ. *Kitāb-i al-Bayʿ*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Chāhārum, 2014/1392.

Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāḥ. *Tanqīḥ al-Uṣūl*. Tehran: Mūʾassisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. ed. ʿAlī Akbar Ghafārī, Muḥammad Ākhūndī Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Muwaḥidī Muḥib, Mahdī, ʿAlī Islāmīfar. " Barrisī ʿUlqih-yi Zūjiyat Pas az Vafāt Mard Jahat Talqīḥ Maṣnūʿī bi Zujih". *Pazhūhish-hā-yi Fiqhī*, Durih-yi 19, no. 3 (autumn 2023/1402): 252-263.

Rafīʿī, Muḥammad ʿAlī. "Taʾmulī Fiqhī -Ḥuqūqī dar Sharṭ ʿAdam Izdvāj Mujadad". *Taḥqīqāt Ḥuqūqī*, no. 51 (spring and summer 2011/1389): 215-267.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fī ʿIlm al-Uṣūl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, s.d.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, Chāp-i Haftum, s.d.

Shubayrī Zanjānī, Mūsā. *Kitāb-i Nikāḥ*. Qum: Raʾypardāz. Chāp-i Awwal, S.d.

Shushtarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Chāp-i Duwwum, 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Ikhtīyār Maʿrifa al-Rijāl*. Mashhad: Mūʾassisah-yi Nashr Dānishgāh Mashhad, Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. ed. Ḥasan Mūsawī Kharsān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Zabīdī, Murtaḍā. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Zibarjadī Mushfiq, ʿAlī; Muḥammad Ḥasan Ḥāʾirī Yazdī; Iḥsān ʿAlī Akbarī Bābūkānī. "Naqd va Barrisī Fiqhī Jawāz Sharṭ ʿAdam Izdvāj Mujadad Ḍimn-i ʿAqd Nikāḥ". *Āmūzih-hā-yi Fiqh-i Madanī*, no. 7 (spring and summer 1972/1392): 53-78.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026, p.229-252

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 01-05-2025 Revise Date: 03-08-2025 Accept Date: 22-09-2025

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93276.1960 Article type: Original

An *'Uṣūlī* Analysis of the Interconnection Between "Not Following the Recommendation of a Command and the Command to Prefer Inaction" and "Not Following the Command to Prefer Inaction and the Recommendation of a Command"

Sayyid Mohsen Mizban (Corresponding Author), Level Four seminarian, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran
Email: mohsenmizban74@gmail.com

Dr. Sayyid Ali Delbari , Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and *Ḥadīth*, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Abstract

Religious scholars have opposing opinions over whether not following the command to prefer inaction (*makrūh*) entails the recommendation of a command (*mustaḥabb*), and whether not following the recommendation of a command entails the command to prefer inaction (*makrūh*). The present study uses a descriptive-analytical method and library sources and examines two important issues: the interconnection between not following the recommendation of a command and the command to prefer inaction, and between not following the command to prefer inaction and the recommendation of a command. The study analyzes these two issues from the perspectives of religious scholars. It also presents the arguments for the different positions on these issues. The study seeks to offer a fresh perspective on the various views while avoiding repetition of familiar points. The analysis concludes that the view denying the recommendation of a command when the command to prefer inaction is not followed is insufficiently supported. Similarly, the arguments both for and against issuing the command to prefer inaction when the recommendation of a command is not followed are unconvincing. By contrast, the arguments supporting the recommendation of a command when the command to prefer inaction is not followed are more authoritative and compelling.

Keywords: not following the command to prefer inaction (*tark-i makrūh*); not following the recommendation of a command (*tark-i mustaḥabb*); recommendation of a command (*istiḥbāb*); command to prefer inaction (*karāhat*); the general opposite (*żidd-i 'āmm*).

Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0) .

Journal of Fiqh and Usul

سال ۵۸ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۴۶ - پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۵۲ - ۲۲۹

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2025.93276.1960

واکاوی اصولی ملازمهٔ «ترک مستحب با کراهت» و «ترک مکروه با استحباب»

سیدمحسن میزبان (نویسندهٔ مسئول)

طلبهٔ سطح چهار حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران

Email: mohsenmizban74@gmail.com

دکتر سیدعلی دلبری

دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

چکیده

حکم به استحباب ترک مکروه و کراهت ترک مستحب در نگاه اندیشمندان دینی محل اختلاف است. این پژوهش به‌روش توصیفی‌تحلیلی، و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای دو مسئلهٔ مهم «ملازمت میان ترک مستحب و کراهت و ترک مکروه با استحباب» را از نگاه دانشوران دینی بررسی کرده و به طرح ادلهٔ دیدگاه‌های گوناگون در این زمینه پرداخته است. تلاش نویسنده این بوده است تا ضمن دوری از گفته‌های تکراری دریچهٔ نو به بررسی دیدگاه‌های گوناگون بگشاید. نتایج حاصل از تحلیل استدلال‌های ارائه‌شده نشان می‌دهد که دیدگاه عدم‌استحباب ترک مکروه و همچنین نظرات موافق و مخالف با کراهت ترک مستحب از استحکام کافی برخوردار نیستند. در مقابل، ادلهٔ ارائه‌شده در تأیید استحباب ترک مکروه از اعتبار و قوّت بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: ترک مکروه، ترک مستحب، استحباب، کراهت، ضدعام.

مقدمه

تعیین احکام تکلیفی و تشخیص حکم برخی از موضوعات مستنبطه، ازجمله مهم‌ترین رسالت‌های اندیشمندان دینی است. بخش کثیری از احکام تکلیفی به حوزهٔ مستحبات و مکروهات اختصاص دارد؛ ازاین‌رو همواره سخن از مستحب و مکروه مدِّنظر فقها بوده است. مستحب عملی است که شارع مقدس انجام آن را طلب کرده اما نه به‌صورت واجب و الزامی و مکروه عملی است که شارع از انجام آن نهی کرده اما نه به‌صورت حرام. بنابراین، ملاک جواز ترک مکروه و ترک مستحب، ترخیص شارع است. همان‌گونه که در خصوص واجبات و محرمات، مسئلهٔ ملازمت شرعی حرمت ترک واجب و وجوب ترک حرام مورد اختلاف میان فقهاست،[۱] راجع به مستحبات و مکروهات، پذیرش کراهتِ ترک مستحب مانند کراهت خوردن و آشامیدن در حال جنابت[۲] [زیرا نخوردن و نیاشامیدن در حال جنابت مستحب است] و استحباب ترک مکروه مانند ترک بول‌کردن در مقابل ماه و خورشید[۳] محل اختلاف‌نظر است. بدیهی است که منشأ اختلاف دیدگاه‌ها به اختلاف ادله بازگشت می‌کند. ازاین‌رو، در این نوشتار پس از ارائهٔ مصادیق فقهی هر دو دیدگاه، به بررسی و تحلیل ادلهٔ طرفین می‌پردازیم. سخن از پیشینهٔ پژوهش عمدتاً به فتاوای فقهای عظام در کتب فقهی به اشاراتی مجمل محدود می‌شود.[٤] وجه تمایز این نوشتار با آنچه ضمن مباحث فقهی به نگارش در آمده در این موارد خلاصه می‌شود: أ. تبیین تفصیلی مصادیق فقهی هر دو دیدگاه؛ ب. ارائهٔ ادلهٔ نو برای هریک از دیدگاه‌ها؛ ج. تحلیل عمیق مفاد ادله.

نظر به فقدان پژوهش مستقل در این زمینه و مورد بحث‌بودن آن در تعیین قلمروِ مستحبات و مکروهات، ضرورت این پژوهش به‌منظورِ تعیین حکم کراهتِ ترک مستحب و استحباب ترک مکروه ظاهر می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی مستحب و مکروه

واژهٔ «مستحب» از ریشهٔ «حُبّ» گرفته شده و در لغت به‌معنای «دوست داشته‌شده»، «پسندیده‌شده» و «مطلوب» است. این واژه، اسم مفعول از باب استفعال (استحباب) است که به‌معنای «خواستن»، «دوست‌داشتن» و «طلب‌کردن» است. بنابراین «مستحب» به این معانی است از: «چیزی که خواستنی و دوست‌داشتنی است» و «کاری که انجام‌دادن آن پسندیده و مطلوب» است.[٥]

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ۶۲/۴.
۲. گلپایگانی، هدایة العباد، ۳۳/۱.
۳. کاشف‌الغطاء، شرح طهارة القواعد، ۹۳.
٤. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۷۵/۱۴؛ آملی، مصباح الهدی، ۹۱/۳؛ محقق حلی، المعتبر، ۱۹۶.
٥. ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۸۹/۱.

در اصطلاح فقهی و اصولی، «مستحب» به فعلی گفته می‌شود که انجام‌دادن آن ازنظرِ شرع پسندیده و مطلوب است و ترک آن موجب عقوبت و مجازات نمی‌شود. علمای امامیه تعاریف مختلفی از مستحب ارائه داده‌اند که در عین تفاوت‌های ظاهری، همگی در این مفهوم مشترک هستند. محقق خوانساری[٦] و شهید صدر[۷] می‌نویسند: «مستحب آن است که بر انجام آن پاداش داده می‌شود و بر ترک آن عقاب نمی‌شود.»

از تعریف مستحب در کتب اصولی و فقهی می‌توان نتیجه گرفت که مستحب دو رکن اساسی دارد: رجحان فعل و عدم‌منع از ترک.

در مقابل مستحب، مکروه قرار دارد. واژهٔ «مکروه» از ریشهٔ «کَرْه» گرفته شده[۸] و در لغت به این معانی است: «ناپسند»، «بیزارکننده» و «آنچه نفس از آن تنفر دارد». این واژه، اسم مفعول از باب افعال (اکراه) است که به‌معنای «واداشتن»، «مجبورکردن» و «بیزارکردن» است. بنابراین، «مکروه» به این معانی است: «چیزی که ناپسند و بیزارکننده است» و «کاری که انجام‌دادن آن ناخوشایند و ناپسند است.»

در اصطلاح فقهی، «مکروه در غیرعبادات» به فعلی گفته می‌شود که ترک آن ازنظرِ شرع پسندیده و مطلوب است اما انجام‌دادن آن موجب عقوبت و مجازات نمی‌شود. علمای امامیه تعاریف مختلفی از مکروه ارائه داده‌اند که در عین تفاوت‌های ظاهری، همگی در این مفهوم مشترک هستند. مؤلف مدارک[۹] و آخوند خراسانی[۱۰] می‌نویسند: «مکروه آن است که شارع از آن نهی کرده است اما آن را فرض و واجب قرار نداده است و ترک آن ترجیح دارد.»

از این تعریف مکروه در کتب اصولی و فقهی می‌توان نتیجه گرفت که مکروه دو رکن اساسی دارد: رجحان ترک و عدم‌منع از فعل.

ولی «مکروه در عبادات» به‌معنای ثواب کم‌تر است [که البته این معنای از مکروه موضوع این نوشتار نیست.] بنابراین اگر گفته می‌شود بازی‌کردن با انگشتر هنگام نماز مکروه است؛ یعنی ثواب نماز کم می‌شود.[۱۱]

باتوجه‌به واضح‌شدن معنای مستحب و مکروه نوبت به بررسی ملازمهٔ میان «ترک مکروه و استحباب» و «ترک مستحب و مکروه» می‌رسد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

---

٦. محقق خوانساری، مشرق الشموس، ۶۴/۲.

۷. صدر، الحلقة الاولی، ۶۵.

۸. ابن‌منظور، لسان العرب، ۸۰/۱۲.

۹. موسوی عاملی، مدارک الاحکام، ۱۱۷/۱.

۱۰. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۶۲/۱.

۱۱. محقق بحرانی، الحدائق الناضرة، ۴۱۸/۲.

۲. بررسی استحباب و عدم‌استحباب ترک مکروه

استحباب و عدم‌استحباب ترک مکروه، ازجمله مباحث درخورِ تأمل در فقه است که در ادامه به بررسی ابعاد مختلف این مسئله، ازجمله مصادیق و ادلهٔ طرفین می‌پردازیم:

۲. ۱. مصادیق استحباب ترک مکروه

به‌علت کثرت دامنهٔ مکروهات، ضرورتی در بیان مصادیق فقهی آن وجود ندارد و در این بخش بیشتر بر ارائهٔ مبانی نظری و دلایل تمرکز کرده و از بیان مکروهات خودداری می‌شود و چنانچه استحباب ترک مکروه پذیرفته شود، تمام مصادیق عدم‌ارتکاب عمل مکروه، مانند ترک خوردن گوشت اسب و الاغ[۱۲] یا ترک خوردن غذای داغ[۱۳] و دیگر موارد، به‌صورت ضمنی در زمرهٔ مصادیق استحباب ترک مکروه قرار خواهند گرفت.

۲. ۲. ادلهٔ قائلان استحباب ترک مکروه

۲. ۲. ۱. تطبیق مکروهات بر قاعده تسامح در ادلهٔ سنن

این دلیل در ضمن دو مطلب تبیین می‌شود:

اول: برخی از فقها، ازجمله صاحب فصول،[۱۴] براساس قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن، حکم استحباب را به ترک مکروهات نیز تعمیم می‌دهند. آنان با استناد به روایات «من بلغ»، که ثواب را برای هر روایتی که در آن وعده به ثواب داده شده است تضمین می‌کند، ترک مکروه را نیز عملی ثواب‌آور تلقی می‌کنند و هر عملِ دارای ثواب یا واجب یا مستحب است و رکن مستحب یعنی (رجحان ترک مکروه) بر ترک مکروه منطبق می‌شود.[۱۵]

از باب نمونه به تحلیل سندی و متنی روایتی از روایات «من بلغ» اشاره می‌شود: «مُحَمَّدُبْنُ‌يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ‌إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ‌أَبِي‌عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ‌بْنِ‌سَالِمٍ عَنْ أَبِي‌عَبْدِاللَّهِ(ع) قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْ‌ءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ.»

بررسی سند: تمام راویان این روایت در جوامع رجالی توثیق شده‌اند: نجاشی در ارتباط با «علی‌بن‌ابراهیم و پدرش» می‌نویسد: «ثقة فی الحدیث»[۱۶] و در شرح‌حال «ابن‌ابی‌عمیر» می‌نویسد: «جلیل‌القدر عظیم المنزلة فینا»[۱۷] و در شرح‌حال «هشام‌بن‌سالم» می‌نویسد: «ثقه ثقه».[۱۸] بنابراین روایت

۱۲. طباطبایی کربلایی، ریاض المسائل، ۲۸۲/۲.
۱۳. شهید اول، موسوعة الشهید الاول، ۴۷/۱۱.
۱٤. حائری اصفهانی، الفصول الغرویة، ۳۰۵.
۱۵. اصفهانی، نهایة الدرایة، ۱۸۹/۴.
۱٦. نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة، ۲۶۰.
۱۷. نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة، ۳۲۷.

شریف در زمرهٔ روایات صحیح‌السند قرار می‌گیرد و خالی از ضعف است.

بررسی متنی: دو اشکال در سریان‌دادن حکم شمول ادلهٔ روایات «من بلغ» به مکروهات وجود دارد:

اشکال اول: موضوع این اخبار، عنوان بلوغ الثواب است. بلوغ الثواب نیز در جایی است که فعل دارای مصلحت باشد. اما راجع به مکروهات و محرمات در ترک **آن‌ها** مصلحت وجود ندارد، بلکه در فعل آن‌ها مفسده وجود دارد (مفسدهٔ ملزمه یا غیرملزمه)، لذا بر ترک مکروه و حرام ثواب معنا ندارد.

اشکال دوم: بر فرض که بلوغ ثواب اعمّ از مکروهات باشد اما آنچه که در روایات آمده است ترتّب ثواب بر «انجام‌دادن عمل» است. انجام عمل با مستحبات سازگاری دارد، نه مکروهات؛ زیرا در باب مکروهات، ترک عمل مطرح است نه انجام آن.

پاسخ به اشکال اول: به نظر می رسد این دو اشکال وارد نیست. راجع به اشکال اول که گفته شد ثواب فقط در مستحبات است ممکن است بگوییم به همان صورتی که در مستحبات ثواب وجود دارد در ترک مکروه نیز ثواب وجود دارد. ثواب بر حیث انقیاد مترتب می‌شود، وگرنه اتیان مأموربه بدون اینکه مشتمل بر امتثال و انقیاد باشد موجب ثواب نمی‌شود. ثواب عمل در جایی است که فعل به داعی امر مولا انجام شود و همین مناط در مکروهات نیز وجود دارد. از ادلهٔ لفظیه نیز استفاده می‌شود که عنوان اطاعت همان‌طور که دربارهٔ واجبات معنا دارد دربارهٔ ترک محرمات نیز معنا دارد. آیهٔ شریفهٔ «مَنْ يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» عام است و شامل هر فعلی می‌شود که به‌سبب امر خدا انجام یا ترک شود. اطاعت در واجبات، به انجام‌دادن کار و در محرمات، به ترک فعل است.

همچنین آیهٔ شریفهٔ « وَأَمّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنّ الْجَنّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» به‌طور اختصاصی ناظر به محرمات است و بر ترک محرمات نیز ثواب (جنة) مترتب است.

پاسخ به اشکال دوم: در خصوص اشکال دوم نیز می‌توان گفت: تعبیر به «فَصَنَعَهُ» که در روایات «من بلغ» ذکر شده است دلیل نمی‌شود که بگوییم فقط شامل مستحبات می‌شود، زیرا «فَصَنَعَهُ» به این معناست که شخص با خبر موافقت کرده است. عمل به خبر به‌معنای موافقت با خبر است. اگر خبر دالّ بر کراهت بود، عمل به خبر که به‌معنای موافقت با خبر است، یعنی شخص به‌سبب این خبر فعل را ترک کند.[۱۹]

دوم: برخی از فقها[۲۰] بر این باورند هر عملی را که خداوند به آن وعدهٔ ثواب دهد، درصورتی‌که واجب نباشد مستحب خواهد بود.

---

۱۸. نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة، ۳۱۸.

۱۹. حائری اصفهانی، الفصول الغرویة، ۳۰۵.

۲۰. طباطبایی، مفاتیح الاصول، ۳۴۸.

بنابراین باتوجه‌به تطبیق روایات «من بلغ» بر ترک مکروه و همچنین عدم‌وجوب ترک مکروه، استحباب آن ثابت می‌شود.

۲. ۲. ۲. ملازمهٔ میان ترک مکروه و استحباب آن

برخی از فقها مانند شیخ بهائی[۲۱] و نائینی[۲۲] ضد عام را دربارهٔ محرمات و مکروهات پذیرفته‌اند. بدین معنا که، اگر عملی حرام یا مکروه باشد ضد عام آن واجب یا مستحب است. به‌عبارتِ‌دیگر، امری که مانع از حرام شود، واجب یا مانع از مکروه شود، مستحب است. شیخ بهایی صراحتاً به این قاعده اشاره کرده و ترک مکروه را نمونه‌ای روشن از این اصل دانسته است.

۲. ۲. ۳. تمسک به اطلاق روایات مطلوبیت ترک شر

در منظومهٔ روایات امامیه، اجتناب از شر ازجمله آموزه‌هایی است که بر مطلوبیت ذاتی آن تأکید وافر شده است.[۲۳] با کاوش در آثار اهل لغت، واژهٔ «سوء» که در زبان فارسی معادل آن واژهٔ «بدی» و «ناپسندی» است به‌مثابهٔ معنای مشترک تمامی مصادیق شر تجلی می‌یابد. به‌تعبیری دقیق‌تر، اطلاق مفهوم «بدبودن» همچون رشته‌ای ناگسستنی، تمام نمودهای خارجی شر را، خواه در قالب حرام و خواه در قالب مکروه، به یکدیگر پیوند می‌دهد.

با این تحلیل از مفهوم شر می‌توان دریافت که هر امر مکروهی آمیخته با شر است؛ چراکه نفسِ ارتکاب مکروه گرچه در حریم حرمت قرار نمی‌گیرد، اما «مفهوم سوء» بر آن صدق می‌کند؛[۲۴] زیرا مفسدهٔ غیرملزمه مهم‌ترین رکن مکروه به شمار می‌رود و مفهوم «سوء» بر این رکن منطبق می‌شود.

از سویی دیگر، در بررسی روایات مربوط به مطلوبیت ترک شر، هیچ قرینه‌ای یافت نمی‌شود که دلالت بر انحصار شر در محرمات داشته باشد. افزون‌بر این، تشبیه تارک شر به فاعل خیر، گواهی دیگر بر اطلاق مطلوبیت ترک شر است؛ زیرا اطلاق فاعل خیر، دامنهٔ وسیعی دارد که مستحبات را نیز در بر می‌گیرد و به‌قرینهٔ مقابلهٔ ترک شر، مکروهات را نیز در بر می‌گیرد.

بدین‌سان، پس از اثبات شمول مفهوم شر بر مکروه و تبیین مطلوبیت ترک شر در منظومهٔ معرفتی اسلام، می‌توان استحباب ترک مکروه را به اثبات رسانید.

۲. ۲. ۴. ترک مکروه مصداق معروف

---

۲۱. شیخ بهایی، الاثناعشریة في الصلاة الیومیة، ٦٠.

۲۲. نائینی، فوائد الاصول، ۳۰۱/۱.

۲۳. از باب نمونه به برخی از این روایات اشاره می‌شود: «مُتَّقِي الشَّرِّ كَفَاعِلِ الْخَيْرِ» و «مَنْ تَرَكَ الشَّرَّ فُتِحَتْ عَلَيْهِ أَبْوَابُ الْخَيْرِ» آمدی، غرر الحکم، ۷۰۶. «تَرْكُ الشَّرِّ صَدَقَةٌ.» حرانی، تحف العقول، ۵۷.

۲٤. مجلسی، روضة المتقین، ۱۶۹/۲.

معروف هم مصداق واجب دارد و هم مصداق مستحب. براین‌اساس، برخی از مصادیق امربه‌معروف، واجب و برخی دیگر مستحب است. براساس این تقسیم‌بندی، برخی از متفکران دینی مانند شهید ثانی[۲۵] نهی از منکر را به دو دسته تقسیم می‌کنند: نخست نهی از محرمات که واجب است و دوم، نهی از مکروهات که مستحب به شمار می‌آید.[۲٦]

صاحب‌جواهر منشأ استحباب نهی از مکروه را انطباق مفهوم معروف بر نهی از مکروه می‌داند؛ چراکه معروف بر هر عملی که نزد شارع مطلوب باشد صادق است و در مطلوبیت ترک مکروه تردیدی وجود ندارد. بنابراین می‌توان ترک مکروه را همانند نهی از مکروه در زمرهٔ مصادیق معروف قلمداد کرد. به دیگر بیان، استحباب نهی از مکروه در نفس ترک مکروه هم اثبات‌شدنی است.

همان‌گونه که بیان شد مصادیق معروف (هر عملی که نزد شارع مطلوب باشد) یا واجب یا مستحب است. بدیهی است که ترک مکروه از مصادیق مستحب معروف به شمار می‌آید.[۲۷]

بنابراین ترک مکروه به نوعی از مصادیق مستحب معروف است و ادلهٔ امربه‌معروف شامل ترک مکروه هم می‌شود و بر همین اساس می‌توان استحباب ترک مکروه را اثبات کرد.

۲. ۲. ۵. رجحان ترک مکروه

برخی از فقها بر این باورند ازجمله شرایط لازم برای صحت نذر، رجحان متعلق نذر است.[۲۸] ازآنجاکه نذر ترک مکروه رجحان دارد، التزام به آن واجب می‌شود.[۲۹] در تأیید رجحان ترک مکروه به این روایت استدلال می‌شود: «مردی خدمت امام صادق(ع) عرض کرد: با کنیز خود از طریق دبر مجامعت نموده‌ام و نذر کرده‌ام که هر بار چنین عملی را مرتکب شوم، درهمی را صدقه دهم، حال آنکه این نذر برایم مشقت‌آور است. حضرت فرمودند: تکلیفی برعهدهٔ تو نیست.»[۳۰]

مفاد این روایت گواه بر صحت نذر است ولی مشقت در پرداخت، وجوب عمل به نذر را مرتفع می‌کند.

همان‌گونه که بیان شد منشأ صحت نذر در این روایت رجحان ترک مجامعت از دبر است و از طرفی

---

۲۵. هاشمی شاهرودی، موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب اهل البیت(ع)، ۱۷۲/۱۷.

۲٦. «و یمکن دخوله في المندوب باعتبار استحباب ترکه، فإذا کان ترکه مندوباً تعلّق الأمر به، و هذا هو الأولی.» شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۰۰/۳؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۵۲۹/۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۶۵/۲۱.

۲۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۵۷/۲۱.

۲۸. آملی، المکاسب و البیع، ۴۴۸/۲.

۲۹. «إذ لا موجب للحکم ببطلان نذره و أنّه لا شيء علیه بعد ما کان متعلّقه أمراً راجحاً، فإن الوطء في الدّبر مرجوح بلا خلاف فیکون ترکه أمراً راجحاً.» خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ۱۰۸/۳۲.

۳۰. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۶۰/۷.

رجحان فعل مهم‌ترین رکن مستحب است و ترک مکروه را می‌توان به‌دلیل واجدیت رجحان، مستحب دانست.

ممکن است از تعبیر «قَدْ ثَقُلَ ذَلِكَ عَلَيَّ» استفاده شود که مسئله برای او حرجی بوده است. وقتی این کار حرجی شد، به‌طور طبیعی باتوجه‌به ادلهٔ نفی حرج می‌توان عدم‌انعقاد نذر را توجیه کرد.

ولی این اشکال وارد نیست، زیرا هرچند حرج رافع بسیاری از احکام است، ولی از روایات استفاده می‌شود که رافع لزوم وفای به نذر نیست؛ بلکه اگر کسی امر حرجی را نذر کند، واجب‌الوفاست. برای مثال، در روایات نذر احرام، این روایت وجود دارد: «از ابوبصیر روایت است که گفت: از امام صادق(ع) شنیدم که می‌فرمود: اگر خداوند به بنده‌ای نعمتی عطا کند یا او را به بلایی گرفتار سازد، سپس او را از آن بلا عافیت بخشد و او بر خود نذر کند که در خراسان مُحرِم شود، بر او واجب است که (نذرش را) به اتمام رساند.»[۳۱]

در زمان سابق از خراسان تا مکه چند ماه طول می‌کشیده است و مُحرم‌بودن در این مدت از مصادیق روشن حرج است، ولی در این روایت بر لزوم عمل بدان تأکید شده است، شارع مقدس می‌فرماید: اگر خود شخص اقدام به حرج کند و آن را تعهد کند، باید به تعهد خود عمل کند. البته اگر نفس عمل ذاتاً مرجوح باشد، مسئلهٔ دیگری است ولی اگر سایر شرایط نذر موجود باشد، حرجی‌بودن مانع از لزوم عمل به نذر نمی‌شود. نظیر این کلام را علما در باب ضرر هم گفته‌اند که اگر کسی با علم و عمد دست به معامله‌ای بزند که ضرری است دیگر خیار فسخ وجود ندارد، چون خودِ مکلف با اختیار خود اقدام به ضرر کرده است.[۳۲]

نتیجه: دلیل دوم که بیانگر ملازمهٔ میان استحباب و ترک مکروه است را می‌توان باتوجه‌به احتمالی که به‌عنوان دلیل اول قائلان عدم‌استحباب ترک مکروه به‌منظورِ عدم‌ملازمهٔ میان استحباب و ترک مکروه بیان می‌شود، مخدوش دانست، ولی دلیل اول که عبارت است از تطبیق مکروهات بر قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن و دلیل سوم که عبارت است از تمسک به اطلاق روایات مطلوبیت ترک شر و دلیل چهارم که عبارت است از ترک مکروه مصداق معروف و دلیل پنجم که عبارت است از رجحان ترک مکروه، از قوّت کافی برخوردارند و می‌توان استحباب ترک مکروه را ادعا کرد.

۲. ۳. مصادیق فقهی عدم‌استحباب ترک مکروه

همان‌طور که بیان شد کثرت مصادیق فقهی استحباب ترک مکروه مانع از بیان همهٔ مصادیق آن شد اما

۳۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۲۷/۱۱.
۳۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۱۱۱۵/۴.

باتوجه‌به محدودبودن مصادیق عدم‌استحباب ترک مکروه در کتب فقهی و در راستای تبیین عدم‌استحباب ترک مکروه، شایسته است به نمونه‌هایی از آرای فقها اشاره شود که به‌صراحت بر عدم‌استحباب ترک مکروه دلالت دارند:

أ. صاحب‌جواهر چنین مرقوم می‌فرماید: برخی از روایات منقوله، مؤیّد کراهت مسقف‌کردن مسجد است و برخی از فقها بر مبنای کراهت تسقیف، قائل به استحباب مکشوف‌بودن مسجد شده‌اند، لیکن من استحباب ترک مکروه را نمی‌پذیرم.[۳۳]

ب. شهید اول در کتاب «لمعه» بول‌کردن در مقابل ماه و خورشید را مکروه و ترک آن را مستحب می‌شمارد. بااین‌وجود، برخی از فقها استحباب ترک این مکروه را نمی‌پذیرند.[۳٤]

ج. برخی از فقها تضمین از اجیر در فرض وثاقت وی را مکروه می‌انگارند، ولی در مقابل، استحباب ترک این تضمین را نمی‌پذیرند.[۳۵]

د. برخی از فقها دفن دو متوفا در یک قبر را حتی با رعایت شرایط مماثلت و محرمیت مکروه می‌دانند. بااین‌حال، ترک چنین مکروهی را مستحب نمی‌شمارند.[۳٦]

این نمونه‌ها به‌وضوح بیانگر آن است که در نگاه برخی از فقهای امامیه، میان کراهت یک عمل و استحباب ترک آن تلازم قطعی وجود ندارد. در ادامه به ادلهٔ قائلان این دیدگاه به‌تفصیل اشاره خواهد شد.

۲. ۴. ادلهٔ قائلان بر عدم‌استحباب ترک مکروه

۲. ۴. ۱. حکم عقل به عدم‌تسرّی مصلحت مستحب در ترک مکروه و مفسده مکروه در ترک مستحب

برخی از اندیشمندان دینی مانند کلباسی، صاحب اثر الرسائل،[۳۷] در خصوص جعل احکام خمسه بر این باورند که هریک از اقسام پنج‌گانهٔ «واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح» دارای جایگاه و حکمت خاص خود هستند.

در خصوص واجبات، حکم عقل بر آن است که مصلحتی اغماض‌نشدنی در انجام آن‌ها نهفته است. این مصلحت تاحدی است که شارع مقدس مکلفان را ملزم به اتیان آن کرده است. در مقابل، محرمات از چنان مفسده‌ای برخوردارند که عقل حکم به اجتناب از آن‌ها می‌کند.

---

۳۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۷۵/۱۴.
۳٤. آملی، مصباح الهدی، ۹۱/۳.
۳۵. بجنوردی، القواعد الفقهیة، ۱۲۱/۷.
۳٦. اشتهاردی، مدارک العروة، ۱۸۵/۹.
۳۷. کلباسی، الرسائل، ۷۵۶/۱.

اما دربارهٔ مستحبات، وضعیت متفاوت است. در این دسته از احکام، رجحان و برتری در انجام فعل وجود دارد، بدون آنکه الزامی در کار باشد. به‌عبارتِ‌دیگر، عقل حکم می‌کند که انجام مستحبات اگرچه مطلوب است، اما ترک آن مستوجب مذمت و عقوبت نیست.

در خصوص مکروهات نیز رجحان در ترک است؛ یعنی عقل حکم می‌کند که اجتناب از این افعال، مطلوب‌تر است اما انجام آن‌ها نیز منجر به استحقاق عقاب نمی‌شود.

براین‌اساس، می‌توان استدلال کرد که ترک واجب ماهیتاً متفاوت از انجام حرام است، زیرا در ترک واجب، مکلف مصلحت قطعی را از دست می‌دهد اما لزوماً مرتکب مفسده‌ای نمی‌شود. به همین ترتیب، ترک حرام نیز از جنس انجام واجب نیست؛ چراکه در ترک حرام مکلف صرفاً از مفسده‌ای اجتناب می‌کند، بدون آنکه لزوماً مصلحتی را کسب کند. این استدلال را می‌توان به حوزهٔ مستحبات و مکروهات نیز تعمیم داد. در ترک مستحب اگرچه مکلف از کسب فضیلتی محروم می‌شود، اما این امر به‌معنای ارتکاب مکروه نیست، زیرا در ترک مستحب، مفسده‌ای ولو اندک متوجه مکلف نمی‌شود. به همین ترتیب، ترک مکروه نیز از جنس انجام مستحب نیست؛ چراکه در ترک مکروه مکلف صرفاً از امری ناپسند اجتناب می‌کند، بدون آنکه لزوماً مصلحت خاصی را کسب کند.[۳۸]

آنچه که گذشت اگر به‌صورت کامل مقبول واقع نشود، به‌صورت محتمل می‌توان آن را پذیرفت و وجود این احتمال در رد قاعدهٔ ملازمهٔ میان ترک مکروه و استحباب آن کفایت می‌کند.

نقد: این دلیل را فقط به‌صورت احتمال می‌توان پذیرفت و در نهایت، قوّت دلیل دوم قائلان استحباب ترک مکروه را به‌سبب این احتمال تضعیف کرد. ولی باتوجه‌به صحت و قوّت دیگر ادلهٔ قائلان استحباب ترک مکروه؛ یعنی دلیل اول (تطبیق مکروهات بر قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن) و دلیل سوم (تمسک به اطلاق روایات مطلوبیت ترک شر) و دلیل چهارم (ترک مکروه مصداق معروف) و دلیل پنجم (رجحان ترک مکروه)، این دلیل توان مقابله با سایر ادلهٔ استحباب ترک مکروه را ندارد و بر استحباب ترک مکروه خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

۲. ۴. ۲. عدم‌تنصیص مستحب بر ترک مکروه

استفاده از اصطلاحات مکروه و مستحب زمانی صحیح است که مبتنی‌بر دلایل شرعی باشد. دربارهٔ مکروه، این حکم را می‌توان به عملی نسبت داد که نص شرعی بر ناپسندبودن آن دلالت کند. به همین ترتیب، برای کاربرد واژهٔ مستحب نیز باید نص شرعی وجود داشته باشد که بر پسندیده‌بودن آن عمل تأکید ورزد. نکتهٔ شایان توجه آن است که دربارهٔ ترک عمل مکروه نصی مبنی‌بر استحباب آن وجود ندارد. به‌بیان

۳۸. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ۶۲/۴.

دیگر، اگرچه پرهیز از عمل مکروه پسندیده است، اما این امر به‌معنای وجود نص خاصی بر استحباب ترک آن نیست.[۳۹]

نقد: گرچه وجود نص بر استحباب ترک مکروه می‌تواند شاهدی قوی بر اثبات حکم استحبات ترک مکروه باشد، اما اثبات حکم استحباب همیشه منحصر در وجود نص نمی‌شود،[٤۰] بلکه از راه‌های دیگر مانند ادلهٔ اول و سوم و چهارم و پنجم قائلان استحباب ترک مکروه می‌توان حکمی را اثبات کرد.

۳. بررسی کراهت و عدم‌کراهت ترک مستحب

در منظومهٔ فکری فقهای عظام، مسئلهٔ تساوی کراهت ترک مستحب با استحباب ترک مکروه، موضوعی است که محل تأمل و تدقیق نظر قرار گرفته است. این مبحث فقهی دو دیدگاه متمایز را در میان صاحب‌نظران حوزهٔ فقه و اصول پدید آورده است: برخی از فقها قائل به وجود کراهت در ترک مستحب هستند، درحالی‌که گروه دیگر، عدم‌کراهت را در این زمینه مفروض می‌دارند.

این تباین آرا نه‌تنها در سطح نظری، بلکه در عرصهٔ فروعات فقهی نیز تجلی یافته است، به‌گونه‌ای که می‌توان شواهد و مصادیق متعددی را در بطن مسائل فرعی فقه مشاهده کرد که هریک مبتنی‌بر یکی از این دو رویکرد است.

در ادامهٔ این بحث به تبیین و تشریح مصادیق فقهی و ارائهٔ براهین و ادلهٔ هریک از طرفین این مناقشهٔ علمی می‌پردازیم.

۳. ۱. مصادیق کراهت ترک مستحب

منشأ حکم به کراهت ترک مستحبات در برخی موارد مستند به روایات منقول است. در این مقام، به سه نمونه از این دست احکام اشاره می‌شود:

أ. تناول طعام پیش از عزیمت به‌سوی اقامهٔ نماز عید فطر، ازجمله مستحبات شرعی محسوب می‌شود و اجتناب از این امر، مکروه تلقی می‌شود.[٤۱]

ب. زیارت امام حسین(ع) از اعمال مستحبه به شمار می‌آید و امتناع از انجام این فریضه، مکروه محسوب می‌شود.[٤۲]

ج. اجابت دعوت به ولیمه، ازجمله سنن مستحبه است و عدم‌پذیرش این دعوت، مکروه قلمداد

---

۳۹. موسوی عاملی، مدارک الاحکام، ۳۱/۱؛ بحرانی، حدائق الناضرة، ۱۹۷/۴.

٤۰. خوئی، مصباح الاصول، ۳۲۰/۲.

٤۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۷۷/۱۱.

٤۲. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۹۷/۲۰

می‌شود.[٤۳]

در برخی موارد، منشأ حکم به کراهت، نه از روایات؛ بلکه از پـذیرش ملازمـهٔ میـان تـرک مسـتحب و کراهت نشئت می‌گیرد. برای تبیین این مطلب به سه نمونه از آرای فقها اشاره می‌شود:

۱. محقق حلی در اثر ارزشمند «المعتبر» در باب کراهت تکتّف (قراردادن دسـت‌ها بـر روی سـینه در نماز) چنین استدلال می‌فرماید: «تکتّف با احادیثی که وضع یدین علـی الفخـذین (قـراردادن دسـت‌ها بـر ران‌ها) را مستحب می‌شمارند در تعارض است.» بـه‌دیگر بیـان، تکتّـف نـوعی تـرک مسـتحب «قـراردادن دست‌ها بر ران‌ها» قلمداد می‌شود.[٤٤]

۲. محقق حلی در کتاب شرائع الإسلام می‌نگارد: «تناول طعام و شراب بـرای شـخص جُنُـب مکـروه است و مضمضه و استنشاق (شستشوی دهان و بینی) از شدت این کراهت می‌کاهد. شهید ثانی در مسالک الأفهام بر این عبارت چنین تعلیق می‌زند: «کراهت با انجام مضمضه و استنشاق زائل نمی‌شـود... و شـاید علت تخفیف کراهت در کلام محقق حلی مبتنی‌بر مکروه‌دانستن تـرک مسـتحب باشـد؛ زیـرا تـرک اکـل و شرب در حال جنابت مستحب است و کسی که بعد از مضمضه و استنشاق مرتکب اکل و شرب می‌شود، در حقیقت به‌سبب ترک مستحب مرتکب مکروه شده است.»[٤٥] آنچه که در این مورد مدِّنظر اسـت، توجیـه شهید ثانی نسبت به کلام محقق حلی است؛ چراکه ایشان در مقام توجیه احتمال مکروه‌بودن ترک مستحب را منتفی نمی‌داند و خود گواه آن است که برخی از فقها ترک مستحب را مکروه می‌دانند.

۳. آیت‌الله شاهرودی می‌نویسد: «اثبات کراهت ترک نماز شب بـرای فـردی کـه بـه انجـام آن عـادت داشته، مبتنی‌بر این اصل است که ترک مستحب را مکروه بدانیم.»[٤٦]

۳. ۲. دلیل قائلان کراهت ترک مستحب

امر استحبابی به شیء مستلزم نهی تنزیهی به ضد عام: در مقام استدلال و تبیـین مسـئلهٔ کراهـت تـرک مستحب به نظر می‌رسد تنها برهان اقامه‌شدنی در این باب، مبتنی‌بر اصلی اصـولی اسـت کـه چنـین بیـان می‌شود: امر استحبابی به یک فعل، متضمن نهی تنزیهی از ضد عام آن است.[٤۷]

به‌عبارت دقیق‌تر، وقتی شارع مقدس فعلی را به‌طور استحبابی امر می‌فرماید، این امر بـه‌طور ضـمنی و التزامی، نهی تنزیهی از ترک آن فعل را نیز در بر دارد. این نهی تنزیهی، که ماهیتاً با کراهت همسان است، به

---

٤۳. انصاری، الموسوعة الفقهیة المیسرة، ۵۵۰/۸.

٤٤. محقق حلی، المعتبر، ۱۹۶.

٤۵. شهید ثانی، مسالک الافهام، ۵۲/۱.

٤٦. هاشمی شاهرودی، موسوعة فقه الاسلامی المقارن طبقا لمذهب اهل البیت، ۹۸/۶.

٤۷. طباطبایی، مفاتیح الاصول، ۳۴۸؛ محقق حلی، المعتبر، ۱۹۶/۱؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ۵۲/۱.

ضد عام آن فعل -یعنی ترک آن- تعلق می‌گیرد.

بر مبنای این استدلال می‌توان نتیجه گرفت که ترک مستحب، فی‌نفسه متصف به وصف کراهت می‌شود. این استنتاج، پیامدهای فقهی شایان توجهی را به دنبال دارد، ازجمله آنکه تمامی مباحث و اختلاف‌نظرهایی که در باب جواز یا عدم‌جواز ارتکاب مکروه ازسوی امام معصوم(ع) مطرح شده است، عیناً دربارهٔ ترک مستحب ازسوی ایشان نیز قابل طرح و بررسی خواهد بود.

باتوجه‌به آنکه صحت این دلیل و همچنین صحت دلیل اول قائلان عدم‌استحباب ترک مکروه محتمل است؛ پذیرش کراهت ترک مستحب محل تأمل است.

به دیگر بیان، تنها دلیل قائلان کراهت ترک مستحب (امر استحبابی به شیء مستلزم نهی تنزیهی به ضد عام) را فقط به‌صورت محتمل می‌توان پذیرفت؛ زیرا احتمال دیگری (عدم‌پذیرش ضدعام)، در مقابل این دلیل وجود دارد و از باب قاعدهٔ «اذا الاحتمال بطل الاستدلال» اثبات کراهت ترک مستحب امکان ندارد.

۳. ۳. مصادیق عدم‌کراهت ترک مستحب

در مباحث فقهی و اصولی مسئلهٔ عدم‌کراهت در ترک مستحبات، موضوعی است که توجه بسیاری از علما را به خود جلب کرده است. این دیدگاه در آثار و نظریات فقهای متقدم و متأخر به‌وضوح مشاهده‌شدنی است. در ادامه، به بررسی دقیق‌تر آرای چند تن از علما می‌پردازیم:

أ. سیدعلی طباطبایی، صاحب اثر ارزشمند ریاض المسائل، در بحث استحباب فاصله‌گذاری میان چاه و فاضلاب چنین می‌نویسد: «... إلّا علی القول بأنّ ترک المستحبّ مکروه و هو خلاف التحقیق.»[٤٨] ایشان ضمن استعمال کراهت کفن مشکی می‌فرماید: «و لا دلالة فیه علی الکراهة إلّا علی تقدیر کون ترک المستحبّ مکروها و هو خلاف التحقیق.»[٤٩]

ب. حر عاملی ضمن حکم استحباب خارج‌کردن دو دست از لباس هنگام نماز به‌صراحت بیشتری این مسئله را مورد بحث قرار داده است و می‌نویسد: «بأنّ ترک المستحب لیس بمکروه؛ إذ المکروه یتوقف علی النهی و لا نهی عن ترک المستحب کما ذکره مشایخنا.»[٥٠]

ج. صاحب‌جواهر ضمن حکم استحباب خشک‌نکردن آب وضو این‌گونه بیان می‌دارد: «و دعوی أنّ ترک المستحبّ مکروه... فیه ما لا یخفی.»[٥١] همچنین ایشان ضمن حکم کراهت قراردادن صبیان در صف

---

٤٨. طباطبایی کربلایی، ریاض المسائل، ۱۶۹/۱.

٤٩. طباطبایی کربلایی، ریاض المسائل، ۹/۱.

٥٠. موسوی عاملی، استقصاء الاعتبار، ۳۱۱/۶.

٥١. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۳۴۵/۲.

اول نماز جماعت می‌فرماید: «و هو کما تری مبنیّ علی کراهة ترک المستحبّ و فیه نظر أو منع.»[۵۲]

د. علامه محمدتقی آملی در تبیین حدیث شریف «انا انام علی ذلک حتی اصبح انی ارید ان اعود» می‌نویسد: امکان دارد امام معصوم(ع) غسل یا وضو را پس از جنابت ترک کرده باشند اما تأکید می‌ورزد که این عمل به‌معنای کراهت نیست، زیرا اساساً ترک مستحب، مکروه محسوب نمی‌شود.[۵۳]

۳. ۴. ادلهٔ قائلان عدم‌کراهت ترک مستحب

دلیل اول؛ عدم‌ملازمت میان امر به شی و نهی تنزیهی به ضد عام: اندیشمندانی که کراهت ترک مستحب را نمی‌پذیرند ادلهٔ قائلان به کراهت را مخدوش می‌دانند.

به دیگر بیان، قائلان به ملازمه، امر به شیء به‌طور استحبابی را مستلزم نهی تنزیهی به ضد عام می‌دانند،[۵٤] اما قائلان به عدم‌کراهت ترک مستحب، این ملازمه را قبول ندارند[۵۵] و تصریح به عدم‌ملازمت کرده‌اند[۵٦] و آن را خلاف تحقیق می‌دانند؛[۵۷] زیرا نهی تنزیهی به‌سبب جعل شارع اثبات می‌شود و امر استحبابی به شیء صرفاً ملازمهٔ عقلی با نهی تنزیهی را اثبات می‌کند و از طریق اثبات ملازمت عقلی نمی‌توان ملازمت شرعی را اثبات کرد.

نقد: صرف پذیرش ملازمت عقلی کفایت می‌کند بر اثبات کراهت ترک مستحب؛ زیرا عقل می‌گوید همان‌گونه که امر مولوی به دلالت مطابقی عین نهی از ترک است، امر استحبابی نیز به دلالت مطابقی عین تنزیهی (کراهت) است. برای مثال، اگر مولا به امر مولوی می‌گوید: «صل صلاة الیومیة»، در واقع گفته است: «لاتترک الصلاة.» همچنین اگر مولا به امر استحبابی بگوید: «صلِّ صلاة النافلة» در واقع به نهی تنزیهی «لاتترک صلاة النافلة.»

دلیل دوم؛ عدم‌تنصیص مکروه بر ترک مستحب: استفاده از اصطلاحات مکروه و مستحب زمانی صحیح است که مبتنی‌بر دلایل شرعی باشد. دربارهٔ مکروه، این حکم را می‌توان به عملی نسبت داد که نص شرعی بر ناپسندبودن آن دلالت کند. به همین ترتیب، برای کاربرد واژهٔ مستحب نیز باید نص شرعی وجود داشته باشد که بر پسندیده‌بودن آن عمل تأکید ورزد. نکتهٔ شایان توجه آن است که دربارهٔ ترک عمل مستحب، نصی مبنی‌بر کراهت آن وجود ندارد.[۵۸]

---

۵۲. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۶۶/۱۳ و ۳۸۸/۱ و ۱۱۷/۱۰ و ۱۱۳/۱۴.
۵۳. آملی، مصباح الهدی، ۱۷۴/۴.
۵٤. محقق حلی، المعتبر، ۱۹۶/۱؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ۵۲/۱.
۵۵. شهید ثانی، الفوائد الملیّة، ۱۹۹؛ آملی، مصباح الهدی، ۲۸۵/۶.
۵٦. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۶۶/۱۳.
۵۷. طباطبایی کربلایی، ریاض المسائل، ۱۷۰/۱.
۵۸. موسوی عاملی، مفتاح الکرامة، ۱۰۰/۶.

نقد: گرچه وجود نص بر ترک عمل مستحب می‌تواند شاهدی قوی بر کراهت ترک مستحب باشد، اما اثبات حکم کراهت همیشه منحصر در وجود نص نیست؛ بلکه از راه‌های دیگر مانند ادلهٔ اول و سوم و چهارم و پنجم قائلان استحباب ترک مکروه، می‌توان حکمی را اثبات کرد.

دلیل سوم؛ عمل به حدیث «انّ الله یحبّ ان یوخذ برخصه»: ازجمله مستندات فقها در باب عدم‌کراهت ترک مستحب یا ارتکاب مکروه، تمسک به روایت ذیل است: «قال الصادق(ع): إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِه.»[۵۹]

«خداوند دوست دارد که بندگان به آنچه خداوند ترخیص داده است عمل کنند، همچنان که دوست دارد بندگان به واجبات عمل کنند.»

آیت‌الله حکیم در خلال تبیین این روایت «أَنَا أَنَامُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى أُصْبِحَ وَ ذَلِكَ أَنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعُود» بعد از تشریح احتمالات می‌نویسد: بعید نیست امام(ع) مرتکب فعل مکروه شده باشند، به‌دلیل تمسک روایت (ان الله یحبّ ان یاخذ برخصه...)

در مجموع سه تفسیر از معنای این حدیث ارائه شده است:

قول اول؛ ترخیص به‌معنای انجام مستحبات و ترک مکروهات: علامه مجلسی[۶۰] نیز به این تفسیر اشاره کرده است. براین‌اساس، حدیث چنین معنا می‌شود: «خداوند انجام واجبات و ترک محرمات را دوست دارد، همان‌گونه که انجام مستحبات و ترک مکروهات را هم دوست دارد.»

قول دوم؛ تطبیق ترک مستحب و انجام مکروه بر معنای ترخیص: برخی از فقها ازجمله حکیم که سخن ایشان گذشت، به تطبیق «رخص» به ترک مستحب و انجام مکروه تصریح کرده‌اند. علامه مجلسی نیز در شرح عبارت «رُخَصِهِ الْمَوْهُوبَة» در خطبهٔ حضرت زهرا(ع) می‌فرماید: «رخص علاوه‌بر مباحات شامل مکروهات نیز می‌گردد.»

قول سوم؛ ترخیص به‌معنای انجام مباحات: خوئی ضمن عنوان مستحق زکات می‌نویسد: مخفی نماند پرداخت زکات به فردی که آن را در غیرمعصیت مصرف کند، مانعی ندارد و بعید نیست که صرف آن در امور مباح به‌استناد حدیث «ان الله یحبّ ان یاخذ برخصه...» طاعت الهی به شمار رود.[۶۱]

بنابراین حدیث این‌گونه معنا می‌شود: «همان‌گونه که خداوند انجام واجب و ترک حرام را دوست

---

۵۹. قمی، تفسیر القمي، ۱۶/۱.

۶۰. «فصار الأخذ برخصه يدل على أن الأخذ بالمكروه و المندوب من حيث أنه مكروه» مجلسی، مرآة العقول، ۱۵۲/۳.

۶۱. «و لا يخفى أنّ الصرف في غير المعصية يشمل الصرف في المباح أو الطاعة الواجبة بل لا يبعد القول بأنّ الصرف في المباح أيضاً صرف في الطاعة بمقتضى ما ورد من «أنّ الله يحبّ أن يؤخذ برخصه كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه» خوئی، موسوعة الإمام الخوئي، ۹۶/۲۴.

می‌دارد، انجام فعل مباح را نیز دوست می‌دارد.»[۶۲]

باتوجه‌به آنچه گذشت، استدلال به حدیث «انّ الله یحبّ أن یوخذ برخصه...» بـر اثبـات عـدم‌کراهت ترک مستحب متوقف بر پذیرش قول دوم است. در غیر این صورت، استدلال به این روایت ناتمام است.

نقد دلیل سوم: تبیین معناشناختی مفهوم «ترخیص» از منظر روایات، پیش از ورود به تشریح مصادیق حدیث شریف «إنّ الله یحبّ أن یؤخذ برخصه» امری ضـروری بـه نظـر می‌رسـد. در برخـی از روایـات، ترخیص به مفهوم «إن شاء أخذ و إن شاء تـرک»[۶۳] تفسـیر شـده اسـت. در مجمـوع، مصـادیق تـرخیص را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دستهٔ اول؛ ترخیص به‌معنای رفع توهمِ وجوب: آیات ترخیصی قرآن کریم؛ در روایتـی آمـده اسـت: «و از آن (قرآن) آیاتی است که در آن‌ها پس از حکم قطعـی، اجـازه و گشـایش وجـود دارد، زیـرا خداونـد دوست دارد که از اجازه‌های او استفاده شود، همان‌طور که از احکام قطعی او پیروی می‌شود و از آن (قرآن) اجازه‌ای است کـه صـاحب آن در آن اختیـار دارد، اگـر بخواهـد آن را می‌پـذیرد و اگـر بخواهـد آن را رهـا می‌کند.»[۶۴]

این روایت، اصل وجود آیات ترخیصی و معنای ترخیص را روشن می‌سازد، اگرچه به مصادیق خاصی اشاره نمی‌کند. بررسی‌های انجام‌شده در سایر روایات، حاکی از وجود حدود شش آیـهٔ ترخیصـی در قـرآن کریم است که در ادامه به تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

در روایتی از امیرالمؤمنان(ع) به چهار مورد از آیاتی که ظاهراً دلالت بر وجوب دارند اما خداوند متعال دربارهٔ آن‌ها ترخیص داده است، اشاره شده است: حضرت علی(ع) می‌فرماید: «چهار آمـوزش از خداونـد که واجب نیستند: ۱.گفتهٔ خداوند متعال: «کاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً؛ پس اگر در آنان [بردگـان] خیـری یافتید، با آنان قرارداد [مکاتبه] ببندید.» پس هرکس بخواهد با برده‌اش قرارداد می‌بندد و هرکس نخواهد رها می‌کند و قرارداد نمی‌بندد؛ ۲. و سخن خداوند متعال: «إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا؛ و چون از احرام به در آمدیـد، [می‌توانید] شکار کنید.» پس هرگاه از احرام خارج شد، هرکس بخواهد شکار می‌کنـد و هـرکس نخواهـد، رها می‌کند و شکار نمی‌کند؛ ۳. و گفتهٔ خداوند متعال: «إِذا وَجَبَتْ جُنُوبُهـا فَكُلُـوا مِنْهـا؛ و چـون [شـتران قربانی] به پهلو در افتادند [و جان دادند]، از [گوشت] آن‌ها بخورید.» پس هرگاه ذبح یا نحر کـرد، هـرکس

---

۶۲. «و هذا معنی أنّ اللّه تعالی یحبّ أن یؤخذ برخصه کما یحبّ أن یؤخذ بعزائمه، فلا یظلّ المؤمن مرکّزاً علی العزائم بما یضیّق علی سائر المؤمنین، بل ینبههم و یفسح لهم المجال لفعل المباحات و التمتع بملذات الدنیا الحلال بما لا یترك تأثیراً سـلبیاً علـی دیـنهم و دنیـاهم.» جمعـی از پژوهشـگران، موسـوعة الفقـه الإسلامي طبقا لمذهب اهل البیت(ع)، ۱۶۹/۱۵.

۶۳. مجلسی، بحار الانوار، ۵/۹۰.

۶۴. «وَ مِنْهُ آيَاتٌ فِيهَا رُخْصَةٌ وَ إِطْلَاقٌ بَعْدَ الْعَزِيمَةِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يُؤْخَذُ بِعَزَائِمِهِ وَ مِنْهُ رُخْصَةٌ صَاحِبُهَا فِيهَا بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ أَخَذَ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَهَا.» مجلسی، بحار الانوار، ۵/۹۰.

بخواهد از قربانی‌اش می‌خورد و هرکس نخواهد نمی‌خورد؛ ٤. و سخن خداوند متعال: «فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ؛ و چون نماز گزارده شد، در زمین پراکنده شوید.» پس هرکس بخواهد پراکنده می‌شود و هرکس بخواهد در مسجد بنشیند، می‌نشیند.»[٦٥]

از دیگر مصادیق آیات ترخیصی قرآن کریم می‌توان به روایت ذیل اشاره کرد:

۵. «امیرالمؤمنان(ع) فرمودند: و اما رخصتی که صاحب آن در آن اختیار دارد، همانا خداوند اجازه داده است که بنده به خاطر ظلمی که به او شده، مجازات کند. خداوند متعال می‌فرماید: «جزای بدی، بدی مانند آن است. پس هرکس عفو کند و اصلاح نماید، پاداش او بر خداست.» و این همان است که او در آن اختیار دارد؛ اگر بخواهد عفو می‌کند و اگر بخواهد مجازات می‌کند.»[٦٦]

٦. از دیگر مصادیق ترخیص، ترخیص در مکان قربانی است که روایت ذیل به آن اشاره دارد:

«عبدالحمیدبن‌سعید گفت: سفیان ثوری نزد امام صادق(ع) وارد شد و عرض کرد: خداوند تو را اصلاح کند، به من خبر رسیده که تو کارهایی انجام داده‌ای که در آن‌ها با پیامبر(ص) مخالفت کرده‌ای. حضرت پرسید: آن‌ها چه هستند؟ سفیان گفت: به من خبر رسیده که تو محل قربانی را ترک کرده‌ای و در خانه‌ات قربانی کرده‌ای. ابوعبدالله گفت: بله، این کار را کرده‌ام. سفیان پرسید: چه چیزی تو را به این کار وا داشت؟ ابوعبدالله پاسخ داد: اما در مورد ترک محل قربانی و قربانی‌کردن در خانه‌ام، رسول خدا(ص) فرموده است: تمام مکه محل قربانی است، پس هرجا که قربانی کنی، کافی است.»[٦٧]

وجه مشترک این شش مورد، رفع توهمِ وجوب است. بدین معنا که، مکلف این موارد را واجب می‌پنداشته است اما این توهم در ادامه رفع می‌شود.[٦٨]

دستهٔ دوم؛ ترخیص به‌معنای رفع توهمِ حرمت: پس از بررسی‌های انجام‌شده، تنها مصداقی که به‌منظورِ رفع توهمِ حرمت به روایت «إنّ الله یحبّ أن یؤخذ برخصه» استناد شده، مسئلهٔ تقیه است.

«علی‌بن‌حسین مرتضی در رسالهٔ محکم و متشابه به‌نقل از تفسیر نعمانی از علی(ع) نقل کرده است که فرمود: و اما رخصتی که صاحب آن در آن مختار است، همانا خداوند مؤمن را نهی کرده از اینکه کافر را به‌عنوان ولی برگزیند، سپس بر او منت نهاده با دادن رخصت به او هنگام تقیه در ظاهر که روزه بگیرد با روزهٔ او و افطار کند با افطار او و نماز بخواند با نماز او و عمل کند به عمل او و آشکار کند برای او استفاده از آن

---

٦٥. ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱۷۸.

٦٦. قمی، تفسیر القمی، ۲۷۷/۲.

٦٧. «عبدالحمیدبن‌سعید قال: دخل سفیان الثوری علی ابی‌عبدالله فقال اصلحك الله بلغنی انك صنعت اشیاء خالفت فیها النبی(ص) قال و ما هی قال بلغنی انك ترکت المنحر و نحرت فی دارك قال قد فعلت قال فقال و ما دعاك الی ذلك قال اما ترکی المنحر و نحری فی داری فان رسول الله(ص) قال مکة کلها منحر فحیث نحرت اجزأك.» گروهی از نویسندگان، الأصول الستة عشر، ۱۶۷.

٦٨. سیدمرتضی، رساله المحکم و المتشابه، ۵۸؛ طیب، اطیب البیان، ۲۶۴/۲.

را به‌صورت گسترده و بر اوست که در باطن برخلافِ آنچه برای کسی که از او می‌ترسد از مخالفان مسلط بر امت آشکار می‌کند، به دین خدای‌تعالیٰ پایبند باشد. خداوند فرموده است: «مؤمنان نباید کافران را به‌جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هرکس چنین کند، در هیچ چیز از [دوستی] خدا [بهره‌ای] ندارد، مگر اینکه از آن‌ها به نوعی تقیه کنید. و خداوند شما را از [کیفر] خود می‌ترساند.» پس این رحمتی است که خداوند بر مؤمنان تفضل کرده، رحمتی برای آن‌ها تا آن را هنگام تقیه در ظاهر به کار گیرند. و رسول خدا فرمود: «همانا خداوند دوست دارد که رخصت‌هایش پذیرفته شود، همان‌طور که دوست دارد عزیمت‌هایش (احکام الزامی) پذیرفته شود.»[۶۹]

در تحلیل این روایت می‌توان استنباط کرد که هدف از تطبیق حدیثِ «اخذ به رخص» بر مفهوم تقیه، رفع توهمِ حرمت تقیه است. این امر نشان می‌دهد که تقیه نه‌تنها مجاز، بلکه در شرایط خاص، مورد تأیید شرع مقدس است.[۷۰]

از بررسی مجموع مواردی که روایت «يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ» بر آن‌ها تطبیق شده است، می‌توان به مفهومی فراتر از معانی متداول دست یافت. این مفهوم عمیق‌تر، ارتباط مستقیمی با انجام یا ترک مستحبات و مکروهات ندارد، بلکه ناظر بر مباحاتی است که ممکن است توهمِ وجوب یا حرمت دربارهٔ آن‌ها پیش آید، اما شارع مقدس نسبت به انجام آن‌ها ترخیص داده است. این تفسیر، مفهوم رخصت را از حیطهٔ مطلق مباحات فراتر برده و آن را در چهارچوب دقیق‌تری قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در پرتوِ تحلیل و تدقیق صورت‌گرفته مستفاد می‌شود که استدلالات مطروحه ازسوی قائلان به عدم‌استحباب ترک مکروه از اتقان لازم برخوردار نیست، زیرا دلیل اول (باتوجه‌به احتمال ملازمهٔ میان ترک مکروه و استحباب آن) و دلیل دوم را فقط می‌توان به‌صورت محتمل تلقی کرد. این استدلال‌ها عبارت‌اند از:

۱. حکم عقل به تسرّی مصلحت مستحب در ترک مکروه و مفسدهٔ مکروه در ترک مستحب؛ ۲. عدم‌تنصیص مستحب بر ترک مکروه.

همچنین دلیل ارائه‌شده توسط معتقدان به کراهت ترک مستحب را فقط می‌توان به‌صورت محتمل پذیرفت. این دلیل عبارت است از: امر استحبابی به شیء، مستلزم نهی تنزیهی به ضد عام.

ادلهٔ ارائه‌شده توسط معتقدان به عدم‌کراهت ترک مستحب از استحکام و اتقان لازم برخوردار نیست؛

---

۶۹. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۰۸/۱.

۷۰. طبرسی، مجمع البیان، ۷۳۰/۲.

چراکه دلیل اول و دوم فقط به‌صورت احتمال پذیرفتنی است و دلیل سوم منطبق ترک مستحب نمی‌شود. این دلایل عبارت‌اند از: ۱. عدم‌ملازمت میان امر به شیء و نهی تنزیهی به ضد عام؛ ۲. عدم‌تنصیص مکروه بر ترک مستحب؛ ۳. عمل به حدیث «یُحبّ الله أن یؤخذ برخصه.»

در مقابل، از میان چهار دلیل ارائه‌شده توسط قائلان به کراهت ترک مستحب، دلیل دوم به‌علت احتمال عدم‌ملازمهٔ میان ترک مکروه و استحباب آن قابلیت دفاع را ندارد، ولی دلیل اول و سوم و چهارم از وجاهت و قوّت استدلالی شایان توجهی برخوردار است و قابلیت دفاع و پذیرش را داراست. چهار دلیل عبارت‌اند از: ۱. تطبیق مکروهات بر قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن؛ ۲. ملازمهٔ میان ترک مکروه و استحباب آن؛ ۳. تمسک به اطلاق روایات مطلوبیت ترک شر؛ ۴. ترک مکروه مصداق معروف.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول،قم: موسسه آل البیت لاحیاء التراث.۱۴۰۹ق.

آمدی، عبدالواحد. غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب الإسلامی. ۱۴۱۰ق.

آملی، محمدتقی. مصباح الهدی في شرح العروة الوثقی. بی‌جا: بی‌نا. ۱۳۸۴ق.

آملی، محمدتقی. المکاسب و البیع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.

ابن‌اشعث، محمدبن‌محمد. الجعفریات (الأشعثیات). تهران: مکتبة النینوی الحدیثه. بی‌تا.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر. ۱۴۱۴ق.

اشتهاردی، علی‌پناه. مدارک العروة. تهران: دار الأسوة. ۱۴۱۷ق.

اصفهانی، محمدحسین. نهایة الدرایة في شرح الکفایة. قم: سیدالشهداء(ع). ۱۳۷۴.

انصاری، محمدعلی. الموسوعة الفقهیة المیسرة. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۱۵ق.

بجنوردی، حسن. القواعد الفقهیة. قم: الهادی. ۱۳۷۷.

حائری اصفهانی. ابوالقاسم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة. قم: دار احیاء علوم الاسلامیه.۱۴۰۴ق.

حرانی، ابن‌شعبة. تحف العقول عن آل الرسول(ع). قم: جامعه مدرسین، 1404ق.

حرّ عاملی، محمدبن‌حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۶ق

خوئی، سیدابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئي. قم: التوحید. ۱۴۱۸ق.

خوئی، ابوالقاسم. مصباح الاصول،قم: داوری، ۱۴۲۲ق.

سیدمرتضی، علی‌بن‌حسین. رسالة المحکم والمتشابه، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۲۸ق.

شبیری زنجانی، موسی. کتاب نکاح. قم: رأی‌پرداز. ۱۳۸۲.

شهید اول، محمدبن‌مکی. موسوعه الشهید الاول. قم: مکتب الإعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة. ۱۴۳۰ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. الفوائد الملیة لشرح الرسالة النفلیة. قم: مکتب الاعلام الإسلامی. ۱۴۲۰ق.
شهیدثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة. ۱۴۱۳ق.
شیخ بهایی، محمدبن‌حسین. الإثنا عشریة في الصلاة الیومیة. قم: اعجاز. ۱۳۸۷.
صاحب‌جواهر، محمدحسن. جواهر الکلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی. ۱۳۶۲.
صدر، سیدمحمدباقر. الحلقة الأولی (دروس فی علم الأصول)، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
طباطبایی کربلایی، علی‌بن‌محمدعلی. ریاض المسائل. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۴ق.
طبرسی، احمدبن‌علی. مجمع البیان. بی‌جا: المرتضی. ۱۴۰۳ق.
طباطبایی، محمدعلی، مفاتیح الاصول، قم: موسسه احیاء التراث، ۱۲۹۶ق.
طیب، سیدعبدالحسین، أطیب البیان في تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ۱۳۷۸ش.
طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
عاملی، محمدبن‌حسن. استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۹ق.
عاملی، محمدجواد. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.
قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب. ۱۴۰۴ق.
کاشف‌الغطاء، حسن‌بن‌جعفر، شرح طهارة القواعد،نجف: موسسه کاشف الغطاء العامه، بی تا.
کلباسی، محمدبن‌محمد. الرسائل. قم: بی‌نا. بی‌تا.
گلپایگانی، سیدمحمدرضا، هدایة العباد،قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۱ش.
گروهی از نویسندگان. الأصول الستة عشر من الأصول الأولیة في الروایات و احادیث اهل البیت(ع). قم: دار الشبستری. ۱۳۶۳.
مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۳ق.
مجلسی، محمدباقر. مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۶۳.
مجلسی، محمدتقی. روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، بی جا، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
محقق بحرانی، یوسف‌بن‌احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۳.
محقق حلی، جعفربن‌حسن. المعتبر فی شرح المختصر. قم: سیدالشهداء(ع). ۱۳۶۴.
محقق خوانساری، حسین‌بن‌محمد. مشرق الشموس فی شرح الدروس. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.
مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.
موسوی عاملی، محمدبن‌علی. مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام. مشهد: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۱ق.
نجاشی، احمدبن‌علی. فهرست اسماء مصنفی الشیعة (رجال نجاشی)، قم: موسسه آیت الله بروجردی، بی‌تا.
نائینی، محمدحسین. فوائد الاصول، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۴۴۶ق.
هاشمی شاهرودی، محمود. موسوعة فقه الاسلامی طبقا لمذهب اهل البیت. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف. ۱۴۳۲ق.

هاشمی شاهرودی، محمود. بحوث في علم الأصول،قم: موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim. *Kifāya al-Uṣūl.* Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā᾽al-Tūrāth. 1989/1409.

Āmidī, ʿAbd al-Wāḥid. *Ghurar al- Ḥikam va Durar al-Kalim*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islām. 1990/1410.

ʿĀmulī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Istiqṣā᾽ al-Iʿtibār* fī *Sharḥ al-Istibṣār*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1998/1419.

ʿĀmulī, Muḥammad Javād. *Miftāḥ al-Karāmah fi Sharḥ Qawāʿid al-ʿAllāma*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1419.

ʿĀmulī, Muḥammad Taqī. *al-Makāsib wa al-Bayʿ*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.

ʿĀmulī, Muḥammad Taqī. *Miṣbāḥ al-Hudā fi Sharḥ-i al-ʿUrwa al-Wuthqā*. s.l. s.n. 1965/1384.

Anṣārī, Muḥammad ʿAlī. *Mausūʿat al-Fiqhīyah al-Mīysarah.* Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. 1995/1415.

Bujnūrdī, Ḥasan. *al-Qawāʿid al-Fiqhīyah.* Qum: al-Hādī. 1958/1377.

Gulpāygānī, Sayyid Muḥammad Riḍā. *Hidāya al-ʿUbād*. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm, 1993/1371.

Gurūhī az Nivīsandigān. *al-Uṣūl al-Sitah ʿAshar min al-Uṣūl al-Awalīyah fī al-Rivāyāt va Aḥādīth Ahl-i Bayt(AS)*. Qum: Dār al-Shabistarī, 1985/1363.

Ḥāʾirī Iṣfahānī, Abū al-Qāsim. *al-Fuṣūl al-Gharawīyah fī al-Uṣūl al-Fiqhīyah*. Qum: Dār Iḥyā᾽al-ʿUlūm al-Islāmīyya, 1984/1404.

Ḥarānī, Ibn Shuʿbah. *Tuḥaf al-ʿUqūl ʿan Āl al-Rasūl (AS).* Qum: Jāmiʿah al-Mudarrisīn, 1984/1404.

Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Buḥūth fī ʿIlm al-Uṣūl*. Qum: Mūʾassisa Dāyra al-Maʿārif al-Fiqh al-Islāmī, 1996/1417.

Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Mawsūʿat Fiqh al-Islāmī Ṭibqa li-Mazhab-i Ahl-i Bayt*. Qum: Mūʾassisa Dāyra al-Maʿārif, 2011/1432.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shīʿa ilā Taḥṣīl Masāʾil al-Sharīʿa.* Qum: Āl al-Bayt(AS). 1996/1416.

Ibn Ashʿath, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Jaʿfariyāt (al-Ashʿathīyāt).* Tehran: Maktaba al-Niynawā al-Ḥadītha, s.d.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār al-Fikr. 1993/1414.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Sayyid al-Shuhadā. 1996/1374.

Ishtihārdī, ʿAlī Panāh. *Madārik al-ʿUrwa*. Tehran: Dār al-Uswah. 1996/1417.

Kalbāsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Rasāʾil.* Qum: s.n. s.d.

Kāshif al-Ghiṭā', Hasan ibn Jaʿfar. *Sharḥ Ṭahāra Qawāʿid*. Najaf: Mūʾassisa Kāshif al-Ghiṭāʾal-ʿĀmah .s.d.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Qum: Dāwarī, 2001/1422.

Khūʾī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Mausūʿat al-Imām al-Khūʾī*. Qum: al-Tawḥīd, 1997/1418.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār Aʾimma*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1983/1403.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Marʾāt al-ʿUqūl fī Sharḥ Akhbār Al al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1985/1363.

Majlisī, Muḥammad Taqī. *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. S.l: Bunyād Farhang Islāmī Kūshānbūr, 1986/1406.

Muḥaqqiq Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʿItra al-Ṭāhira*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1985/1363.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʿfar ibn Ḥasan. *al-Muʿtabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qum: Sayyid al-Shuhadā(AS). 1986/1364.

Muḥaqqiq Khuwānsārī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mashriq al-Shumūs fī Sharḥ al-Durūs*. s.l. s.n. s.d.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Mūsawī ʿĀmilī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ Sharāʾiʿ al-Islām*. Mashhad: Āl al-Bayt(AS). 1991/1411.

Nāʾīnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawāʾid al-Uṣūl*. Qum: Qum: Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawzah-hā-yi ʿIlmīyah, 2024/1446.

Najāshī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Fihrist Asmāʾ Muṣannifī al-Shīʿa (Rijāl Najāshī)*. Qum: Mūʾassisa Āyat Allāh Burūjirdī. S.d.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr Qumī*. Qum: Dār al-Kitāb, 1984/1404.

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. *al-Ḥalqa al-Ūlā(Durūs fī ʿIlm al-Uṣūl)*. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī 1992/1412.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām*. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī, 1984/1362.

Sayyid Murtażā, ʿAlī ibn Ḥusayn. *al-Risālah al-Muḥkam wa al-Mutashābih*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, 2003/1382.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Mausūʿa al-Shahīd al-Awwal*. Qum: Maktabat al-Aʿlām al-Islāmī fī al-

Ḥawzah al-ʿIlmīyyah. 2009/1430.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *al-Fawāʾid al-Malīya li-Sharḥ al-Risāla al-Naflīya*. Qum: Maktabat al-Aʿlām al-Islāmī, 1999/1420.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharāʾiʿal-Islām*. Qum: Mūʾassisa al-Maʿārif al-Islāmīyya, 1993/1413.

Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Al-Ithnā ʿAsharīyah fī al-Ṣalāt al-Yūmīyah*. Qum: Iʿjāz, 2009/1387.

Ṭabarsī. Aḥmad ibn ʿAlī. *Majmaʿ al-Bayān*. S.l Murtażā, 1983/1403.

Ṭabāṭabāyī Karbalāyī, ʿAlī ibn Muḥammad ʿAlī. *Rīyāḍ al-Masāʾil*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1984/1404.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad ʿAlī. *Mafātīḥ al-Uṣūl*. Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾal-Tūrāth, 1878/1296.

Ṭīb, Sayyid ʿAbd Ḥusayn. *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, 1959/1378.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1365.

Table of Contents

Reconsidering the Place of the Jurisprudence of Proof Arrangement (fiqh-i tartīb) in Imam Khomeini's Method of Ijtihād 11
Kazem Ebrahimzadeh Bakhtabad - Ahmad Moballeghi

A Comparative Study of the Qur'anic Foundations for Requiring Religious and Gender Equality in Qiṣāṣ (Retaliatory Justice) 31
Dr. Abbas Elahi - Dr. Syed Easar Hussain, Shah

Revisiting the Origins of Association of Ideas to Specific Meanings ('Insirāf) 55
Alireza Ansari

A Jurisprudential Analysis of the Situational and Direct Laws on Markets Suspected of Trading in Stolen Goods 85
Mohamad Banazadeh - Reza Naeimi Tosi - Dr. Balal Shakeri

A Different Perspective on Attached Accretions to Property under the Khiyār al-Taflīs (Right of Rescission upon Bankruptcy) 113
Dr. Mohammad Hassan Haeri - Khadijeh Ahmadnejad

Reflections on the Criminalization of Economic Disruption under the Verse on Muḥāraba: A Look at the Islamic Penal Code Ratified in 1392 SH/ 2013 AD 133
Dr. Ali Khaleghi Poostchi - Dr. Abbasali Soltani - Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei

The Requirement of Witnessing in Divorce and Its Revocation (Rujūʿ): A Comparative Analysis of Jurisprudential and Interpretation Disagreements between Shīʿa and Sunnī Views 157
Dr. Meisam Shoaib - Dr.Mahmood Akbari

Assessing the Validity of Effectiveness as a Condition for the Establishment of the Obligation to Enjoin Good and Forbid Evil: An Analysis Based on the Aims of This Religious Duty 181
Alborz Mohaghegh Garfami - Dr. Fatemeh Ansari

A Critique of the Article "Commitment Not to Remarry in Ḥadīth and Imāmī Jurisprudence" 207
Mohammadreza Mollaei - Ali Eslami Far

An 'Uṣūli Analysis of the Interconnection Between "Not Following the Recommendation of a Command and the Command to Prefer Inaction" and "Not Following the Command to Prefer Inaction and the Recommendation of a Command" 229
Sayyid Mohsen Mizban - Dr. Sayyid Ali Delbari

Journal of Fiqh and Usul

Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026

ISSN-Print:2008-9139

ISSN-Online:2538-3892

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Executive Manager: Dr.Boshra AbdeKhodaei

Journal Expert: Shahsaman Shahrokh Shahian

Page Designer: Hussein Zekavatizadeh

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

English Text Editor: Dr.Boshra AbdeKhodaei

Editor: Sayeda Marzieh Khaleghi Miran

Transliterator: Maryam Oraee

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98 (51) 38803863

Managing Editor & Editor in Chief

Dr. M.T. Fakhla'ī

Editorial Board

Dr.J. Īravanī
Prof , Razavi University of Islamic Sciences

Dr. A. A. Īzadīfard
Prof, Dept of Law, Māzandarān Univ

Dr. Ā. Baqirī
Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, Tehrān Univ

Dr. M. H. Hā'irī
Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. H. Sābirī
Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. M.T. Fakhla'ī
Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. S M.T.Ghabooli Dorafsh□n
Associate Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

Dr. J. Qanavātī
Associate Prof, Qum Pardis, Tehran University

Dr. M. Malek Afzali Ardakani
Professor of Al-Mustafa (PBUH) International Society

Dr. S M. Muhaqqiq Dāmād
Prof, Dept of Law, shahīd Bihishtī Univ

Dr. H. Nāsirī Moghadam
Prof, Dept of Islamic Jurisprudence, FUM

In the Name of Allah

FERDOWSI UNIVERSITY OF MASHHAD

Journal of Figh and Usul

Faculty of Theology and Islamic Studies

ISSN-Print: 2008-9139
ISSN-Online: 2538-3892
Vol. 58, No. 3: Issue 146, Autumn 2026

Contents

Reconsidering the Place of the Jurisprudence of Proof Arrangement (fiqh-i tartīb) in Imam Khomeini's Method of Ijtihād
Kazem Ebrahimzadeh Bakhtabad - Ahmad Moballeghi
A Comparative Study of the Qur'anic Foundations for Requiring Religious and Gender Equality in Qiṣāṣ (Retaliatory Justice)
Dr. Abbas Elahi - Dr. Syed Easar Hussain, Shah
Revisiting the Origins of Association of Ideas to Specific Meanings (ʾInsirāf)
Alireza Ansari
A Jurisprudential Analysis of the Situational and Direct Laws on Markets Suspected of Trading in Stolen Goods
Mohamad Banazadeh - Reza Naeimi Tosi - Dr. Balal Shakeri
A Different Perspective on Attached Accretions to Property under the Khiyār al-Taflīs (Right of Rescission upon Bankruptcy)
Dr. Mohammad Hassan Haeri - Khadijeh Ahmadnejad
Reflections on the Criminalization of Economic Disruption under the Verse on Muḥāraba: A Look at the Islamic Penal Code Ratified in 1392 SH/ 2013 AD
Dr. Ali Khaleghi Poostchi - Dr. Abbasali Soltani - Dr. Mohammad Taghi Fakhlaei
The Requirement of Witnessing in Divorce and Its Revocation (Rujūʿ): A Comparative Analysis of Jurisprudential and Interpretation Disagreements between Shīʿa and Sunnī Views
Dr. Meisam Shoaib - Dr.Mahmood Akbari
Assessing the Validity of Effectiveness as a Condition for the Establishment of the Obligation to Enjoin Good and Forbid Evil: An Analysis Based on the Aims of This Religious Duty
Alborz Mohaghegh Garfami - Dr. Fatemeh Ansari
A Critique of the Article "Commitment Not to Remarry in Ḥadīth and Imāmī Jurisprudence"
Mohammadreza Mollaei - Ali Eslami Far
An ʾUṣūli Analysis of the Interconnection Between "Not Following the Recommendation of a Command and the Command to Prefer Inaction" and "Not Following the Command to Prefer Inaction and the Recommendation of a Command"
Sayyid Mohsen Mizban - Dr. Sayyid Ali Delbari