

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پُروِشِهَا

- نسبت و رابطه دانش فقه و علم حقوق در نظام حقوقی ایران/ دکتر سیدابوالقاسم نقیبی ۳
- تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی در آینه فقه اسلامی/ دکتر مرتضی رحیمی ۲۱
- حکم حکومتی و مبانی استنباط آن/ دکتر فرج بهزاد وکیل آباد ۴۵
- مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی/ دکتر علیرضا صابریان ۷۳
- بررسی حدیث «السلطان ولیّ من لا ولیّ له»/ سیدجعفر علوی گنابادی ۱۰۷
- بررسی آرای فقها درباره تبدیل مهریه به نرخ روز/ زینت جعفری فشارکی ۱۲۳
- بررسی قاعده جَبَّ (الإسلام یجبّ ما قبله و التوبة تجبّ ما قبلها)/ سیدمحمدانور علوی ۱۴۳

تَرْجُمَةُ حَکَمَاتِهَا

- ترجمه عربی (موجز المقالات)/ محمد سلامی ۱۶۹
- ترجمه انگلیسی (Abstracts)/ رحمت الله کریمزاده ۱۸۰



- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسندگان باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/سال، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
- نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) یا (razaviunmag@yahoo.com) ارسال کنند.

نسبت و رابطه دانش فقه و علم حقوق

در نظام حقوقی ایران*

□ دکتر سیدابوالقاسم نقیبی

□ عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق خصوصی مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

دانش فقه از شاخه‌های علوم اسلامی و علم حقوق از شعبه‌های مهم علوم انسانی است. جایگاه این دو دانش در نظام حقوقی ایران ایجاب می‌نماید که بسترهای تعامل آن دو در مطالعه‌های میان‌رشته‌ای ارائه و نسبت و رابطه ماهوی و تاریخی این دو علم مورد پژوهش قرار گیرد. در این جستار در نگاهی کلی و عمومی مهمترین زمینه‌های ارتباط و نسبت این دو دانش یعنی ماهیت، موضوع، مسائل، هدف، مبنا، قلمرو، تقسیمات مباحث و روش، به اجمال و اختصار ارائه و بر ضرورت روشن شدن تعامل این دو دانش تأکید شده است. دانش فقه با توجه به مبادی و مبانی کلامی که بدان متکی است قواعد حقوقی را به سنت، اخلاق و آداب شرعی رهنمون می‌شود. علم حقوق نیز با طرح موضوعات جدید و ارائه آگاهی‌های نو از موضوعات پیشین، امکان پویایی فقه و کارآمدی آن را فراهم می‌آورد دانش فقه با تکیه بر منطق فهم

گزاره‌های کتاب و سنت و ابزارها و روشهایی که علم اصول در اختیار فقیه قرار می‌دهد عمیق‌ترین تحلیلها را در زمینه قواعد حاکم بر مناسبات اجتماعی و اقتصادی به دست می‌دهد و علم حقوق را در بررسی و تحلیل قواعد حاکم بر مناسبات اجتماعی در زمینه روش و منطق اختصاصی تحت تأثیر قرار داده و استفاده از تعبیر منطقی و اصولی را برای حقوقدان فراهم می‌آورد. علم حقوق نیز دستاوردهای روشی خود را در حوزه قانون‌گذاری عرفی برای تبدیل مفاهیم و گزاره‌های فقهی به مفاهیم و گزاره‌های قانونی و در زمینه دادرسی دستاوردهای شکلی را در اختیار فقیه قرار می‌دهد تا در تعاملی روشمند به تکامل در گستره‌های گوناگون نایل آید و در فرایند چنین تعاملی است که نظام حقوقی ایران به اصالت و بالندگی و کارآمدی مطلوب خود دست می‌یابد. واژگان کلیدی: حقوق، فقه، منطق حقوق، اصول فقه، موضوع، مسائل، اهداف، مباحث، مبانی، نسبت و رابطه.

طرح مسئله

دانش فقه از مهمترین و مقدم‌ترین دانشهای اسلامی است که در بستر تعلیمات اسلامی تولد، رشد و نمو یافته است. علم حقوق نیز از شاخه‌های مهم علوم انسانی است که پیدایش آن در تمدن اجتماعی از قدمت برخوردار است.^۱ نظام حقوقی ایران از برخی تجارب و نتایج پیشرفتهای دانش حقوق در کشورهایی چون فرانسه بهره گرفته و آنها را با دستاوردهای ارزشمند فقیهان پیوند زده است. تدوین کنندگان قانون مدنی، برخی مواد آن را از بعضی از قوانین حقوق اروپایی که با شرع تعارضی نداشته است اقتباس نموده‌اند؛ قانون مسئولیت مدنی، قانون بیمه

۱. اولین مجموعه مدون حقوقی، مجمع القوانين حمورابی است که در پژوهشهای باستان‌شناسان در شوش به دست آمده است. این مجمع القوانين مشتمل بر ۲۸۲ یا ۲۸۵ ماده حقوقی است که دو هزار سال قبل از میلاد به وسیله حمورابی ششمین پادشاه بابل تدوین شده است (ویل دورانت، ۱۳۳۷: ۳۲۸/۱). دومین مجموعه حقوقی، مجموعه حقوقی تلمود است که بر اساس تلقیهای عالمان یهود از کتاب تورات تدوین شده است (کهن گنجینه‌ای از تلمود، ۱۳۵۰: ۱۷ به بعد). سومین مجموعه حقوقی، مجموعه و نظام حقوقی رم است که به سال ۴۵۴ قبل از میلاد تدوین گردیده است (ویل دورانت، ۱۳۴۸: ۳۵/۱۲). بسیاری از دانشمندان معتقدند که ایران باستان نیز دارای حقوق پیشرفته و نسبتاً گسترده بوده اما از آنجا که در برابر حقوق اسلام قرار گرفت نتوانست اعتبارش را حفظ کند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶: ۵۰). نظام حقوقی اسلام در قرن ششم میلادی در تاریخ تمدن حقوقی بشر ظهور یافت که اصول و قواعد و مقررات آن متخذ از کتاب و سنت است.

اجباری دارندگان وسیله نقلیه موتوری زمینی، قانون دریایی، قانون آیین دادرسی کیفری و قانون آیین دادرسی مدنی، نمونه‌هایی از قوانینی است که در شمار قواعد حقوق ایران درآمده است. پیوند قواعد حقوقی شناسایی شده در دانش حقوق، بر تنه درخت تومند فقه موجب می‌گردد که فقه با بهره‌گیری از ریشه‌ها و منابع خویش آنها را پرورش دهد تا در نظام حقوقی ایران هماهنگ و کارآمد جلوه نمایند. فقیه با مراجعه به منابعی چون «عقل مستقل»، «بنای عقلا»، «مقاصد شریعت»، «تنقیح مناط» و «اصل عدالت» می‌تواند پیوندی پایدار و جایگاهی استوار برای برخی از قواعد حقوقی در تنه درخت فقه بیابد و آنها را از آبشخورهای قواعد شرعی، سنتی و اخلاقی بهره‌مند سازد، در نتیجه اصالت نظام حقوقی ایران را در حرکت و تحول و پویایی حقوقی جامعه حفظ کند. از چنین منظری شناسایی نوع رابطه و نسبت این دو دانش نه یک تفنن که یک ضرورت تلقی می‌گردد. از طرف دیگر بسیاری از قواعد متخذ از فقه که به صورت قانون درآمده است مجمل و ناقص و چه بسا نیازمند تفسیر است. لذا مراجعه به مبانی فقهی آنها اجتناب‌ناپذیر می‌باشد، حتی در اجرای عدالت، قانون‌گذار قانون اساسی قاضی را مکلف نموده است تا به منابع معتبر اسلامی مراجعه نماید. اصل ۱۶۷ قانون اساسی مقرر می‌دارد:

قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوی و صدور حکم امتناع ورزد.

بنابراین، آگاهی از مبانی فقهی قوانین و بررسی و تحلیل آرا و انظار معتبر فقهی امری است که هیچ حقوقدان ایرانی از آن مستغنی نیست و قاضی و دادرس در مقام اجرای عدالت بدان ملزم می‌باشد؛ بدین جهت برخی از حقوقدانان در جایی که قانون حکم خاصی نداشته باشد آن را از منابع رسمی حقوق به شمار آورده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۵/۱)؛ زیرا اغلب مواد قانون مدنی، قانون مجازات اسلامی در حقیقت چهره حقوقی آرا و انظار مشهور فقیهان امامیه است. گستره‌های دیگر حقوق ایران نیز به راهنمایی اصول و قواعد مذهبی حاکم بر جامعه نیازمند است. نفوذ و اعتبار

قواعد حقوقی با ریشه‌های مذهبی و سنتی تضمین می‌گردد. پژوهشهای فقیهان، پشتوانهٔ ارائهٔ چهرهٔ حقوقی آن قواعد است؛ لذا بررسی رابطهٔ ماهوی و تاریخی فقه و حقوق از ضروری‌ترین مباحث بین رشته‌ای تلقی می‌گردد که علاوه بر آثار علمی که به توسعهٔ بنیادین هر دو دانش می‌انجامد، معیارهای مناسب را به قانون‌گذاران، قضات و کارگزاران می‌دهد تا موضوعات مستحذره را به درستی بشناسند و حکم آن را ارائه دهند و به وضع قانون و اجرای عدالت و ادارهٔ امور اجتماعی بر اساس احکام و قواعد فقهی مبادرت ورزند و کارآمدی آن را در حقوق ایران اذعان نمایند. بررسی اجمالی ماهیت، موضوع، قلمرو، هدفها، منابع، مبنا، تقسیمات مباحث و منطق و روش‌شناسی این دو علم، مطالعات بین رشته‌ای را به دست می‌دهد که در بهره‌گیری متقابل فقیهان و حقوقدانان از دستاوردهای این دو دانش مؤثر می‌افتد. چنانکه در وضع قانون مدنی چنین رویکردی صورت پذیرفته است (امامی، ۱۳۶۸: ۵/۱).

۱- تعریف فقه و حقوق

واژهٔ فقه در لغت به معنای فهمی که از عمق و دقت کافی برخوردار باشد به کار رفته است؛ راغب اصفهانی فقه را به معنای رسیدن به علم غایب به وسیلهٔ علم مشاهدات دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶: ۳۹۸). شهید ثانی در منیة المرید، فقه را به معنای فهم یا فهم اشیای دقیقه دانسته است (شهید ثانی، ۱۳۸۰: ۶۱۴). بنابراین واژهٔ فقه در معانی گوناگونی استعمال شده است که مطلق فهم (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲۳/۹)، فهم عمیق (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۵۱)، فهم اشیای دقیقه و فطانت و تیزفهمی (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۳۰۵/۱۰ و ۳۰۶: ۳۰۶؛ زبیدی، ۱۴۰۶: ۴۰۲/۹) معانی لغوی آن به شمار می‌آیند.

واژهٔ فقه در کتاب و سنت به معنای فهم دین به کار رفته است. بنابراین از منظر کتاب و سنت، فقه علم وسیع و عمیق به معارف و تعالیم اسلامی است، ولی این معنای عام به تدریج به «فقه الاحکام» یعنی فهم وسیع و عمیق احکام و مقررات الهی اختصاص یافت. در قرن دوم، فقه در معنای «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوط» مصطلح گردید (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۵۳). پژوهشهای گستردهٔ فقیهان در زمینهٔ مقررات عملی اسلامی در ادوار تاریخ موجب گردید تا فقه به

صورت دانشی غنی و عمیق سیر تکاملی خود را بپیماید و امروزه صدها اثر متقن و باارزش فقهی از تلاش تاریخی و جمعی دانشمندان برای این علم حکایت دارد.

یکی از موارد استعمال واژهٔ حقوق کاربرد آن به معنای علم حقوق است. علم حقوق دانشی است که قواعد حاکم بر اشخاص از این جهت که در اجتماع هستند را تحلیل می‌کند و سیر تحول آن را مورد بررسی قرار می‌دهد (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۱۴).

برخی از حقوقدانان در زمینهٔ تعریف حقوق نوشته‌اند: «علمی که از قوانین موضوعه بحث می‌کند ولو اینکه استطراداً از قوانین حقوق طبیعی هم بحث نماید. این اصطلاح در فقه سابقه ندارد و ترجمهٔ اصطلاحات غربی است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۲۳۰). بنابراین فقه و حقوق که قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص را از آن جهت که در جامعه هستند مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهند دارای ویژگی مشترکند و کارکرد یکسان دارند. مع الوصف اشتراک در این ویژگی نباید ما را دچار اشتباه نماید و این دو دانش را دارای ماهیت واحدی بدانیم.

۲- مسائل فقه و حقوق

استنباط فقیه از منابع به صورت مسائل و قواعد کلی فقهی ارائه می‌گردد. مسائل فراوانی که شامل همهٔ شئون زندگی بشر می‌شود، در فقه طرح شده است. مسائلی که در جهان امروز تحت عنوان قواعد حقوق طرح می‌شود به علاوهٔ مسائلی که در حقوق امروز مطرح نیست مانند مسائل عبادات، مسائل فقه به شمار می‌آید. لذا مسائل فقه اعم از مسائل حقوق است. هر مسئلهٔ فقهی مشتمل بر حکم شرعی است؛ حکم شرعی عبارت از قانونی است که از ناحیهٔ شارع جهت سامان بخشیدن به زندگی فردی و اجتماعی، مادی و معنوی وضع شده است اعم از اینکه به فعل او و یا به خود او یا به چیز دیگر که در رابطه با وی و در قلمرو زندگی اویند تعلق گرفته باشد (صدر، ۱۹۷۸: ۶۶/۱).^۱ لذا محمولات مسائل فقهی مفاهیمی است که از احکام شرعی به لحاظ انتساب آنها به متعلقات و موضوعات خود انتزاع شده است مانند: واجب،

۱. شهید سیدمحمدباقر صدر در تعریف حکم شرعی می‌نویسد: «إِنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ هُوَ التَّشْرِيعُ الصَّادِرُ مِنَ اللَّهِ لِنَتْظِيمِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ سِوَاءَ كَانَتْ مَتَعَلِّقًا بِأَفْعَالِهِ أَوْ بِذَاتِهِ أَوْ بِأَشْيَاءٍ أُخْرَى دَاخِلَةً فِي حَيَاتِهِ» (۱۹۷۸: ۶۶/۱).

حرام، سبب و شرط که از وجوب واجبات، حرمت محرمات، سبب اسباب و شرطیت شروط انتزاع شده است (گرجی، ۱۳۶۹: ۱۶۹/۲). بنابراین، حکم شرعی فعل یا ترک فعل الزام آور (اقتضا) یا غیر الزام آور (اباحه، استحباب، کراهت) را شامل می‌شود که اصطلاحاً از این گروه از احکام شرعی به احکام تکلیفی تعبیر می‌شود. همچنین حکم شرعی، وضع مشخص و معینی را قانون‌گذاری می‌کند که به طور مستقیم بر اعمال و رفتار انسان اثر می‌گذارد که اصطلاحاً حکم وضعی خوانده می‌شود.^۱ بنابراین مسئله فقهی مشتمل بر حکم تکلیفی یا حکم وضعی است؛ وجوب نفقه، حرمت قمار، اباحه مأكولات و مشروبات غیر مسکر، صحت و لزوم عقود، شرطیت بلوغ و عقل و مانعیت جهل و تعلیق نسبت به عقود از جمله احکام شرعی به شمار می‌آیند. مسئله حقوقی غالباً مشتمل بر قاعده کلی و الزام آور است و به منظور ایجاد نظم و استقرار عدالت بر زندگی انسان حکومت می‌کند و اجرای آن از طرف دولت تضمین شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۳۵۴). گاهی مسئله حقوقی مشتمل بر قانون ناظر به شخص یا حالت معین است که شمول، فراگیری و کلیت ندارد.

مهمترین چهره قاعده حقوقی، قانون است. یکی از صفات اصلی قانون، امری و اجباری بودن آن است، ولی درجه الزام آنها یکسان نمی‌باشد بدین جهت قوانین به امری و تکمیلی تقسیم شده است. تفاوت قوانین امری و تکمیلی در این است که قوانین امری به طور مطلق ایجاد الزام می‌کند، ولی اجبار ناشی از قوانین تکمیلی مشروط بر این است که از پیش بر خلاف آن تراضی نشده باشد. بنابراین گاهی

۱. اصولیان در زمینه وضع و جعل احکام وضعی اتفاق نظر ندارند؛ برخی معتقدند که احکام وضعی منتزع از حکم تکلیفی هستند؛ یعنی شارع جعل مستقلی برای آن ندارد. چنانکه در آیه شریفه ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ از وجوب وضو، حکم وضعی شرطیت آن برای نماز را انتزاع می‌نماییم (انصاری، ۱۴۱۹: ۱۲۵/۳). بعضی نیز بر این باورند که احکام وضعی دارای جعل مستقل هستند یعنی زوجیت و ملکیت خود مانند حرمت و حلیت وضع و جعل مستقل دارند (خراسانی، ۱۴۲۴: ۴۵۵). بعضی دیگر احکام وضعی موضوع برای حکم تکلیفی را دارای جعل استقلالی دانسته‌اند، مانند زوجیت که موضوع برای وجوب نفقه است. لذا دارای جعل استقلالی است، ولی حکم وضعی که موضوع برای حکم تکلیفی نیستند از حکم تکلیفی انتزاع می‌گردند مانند جزئیت قرائت سوره حمد در نماز که از وجوب آن انتزاع می‌گردد (صدر، ۱۴۲۳: ۳۸/۳). بدون تردید بین بسیاری از احکام تکلیفی و احکام وضعی پیوند مستحکمی برقرار است.

مبانی قانون به اشخاص اجازه نمی‌دهد که بر خلاف آن با هم تراضی کنند. با این حال برخی از قوانین وجود دارند که علی‌رغم الزام آور بودن، درجه الزام آنها به حدی نیست که نتوانند بر خلاف آن تراضی کنند؛ الزام آنها ناظر به صورتی است که طرفین الزام قواعد حقوقی ناشی از اقتدار دولت است در حالی که الزام حکم شرعی اجتماعی ناشی از وجدان مذهبی و اقتدار دولت اسلامی است و حکم شرعی فردی تنها وجدان مذهبی می‌باشد. الزام احکام شرعی از پشتوانه کلامی خود برخوردار است. هر انسان دینداری حکم شرعی الزامی را به جهت صدور آن از ناحیه خداوند متعال که خالق و منعم اوست لازم الاتباع می‌داند. روشهای تضمین اجرای قاعده حقوقی و احکام شرعی در باب معاملات یکسان است، برخی اعمال خلاف قاعده و حکم، جرم تلقی شده و مستوجب مجازات دانسته شده است، مانند بیع ربوی. چنانکه بعضی اعمال خلاف قاعده و حکم شرعی، باطل اعلام گردیده است، مانند طلاق که در نزد دو شاهد عادل انشا نشده باشد. یا اجرای قاعده و حکم به صورت مستقیم از ناحیه حاکم و قوای عمومی پیش‌بینی شده است مانند اخراج غاصب از ملک مالک یا الزام به جبران ضرر ایرادشده که از ناحیه قاضی احراز شده است. مع الوصف در فقه، علاوه بر روشهای تضمین اجرایی یادشده، پاداش اخروی برای انجام برخی از اعمال حقوقی چون قرض و مجازات اخروی برای ترک برخی از اعمال حقوقی مانند عدم التزام به تعهدات پیش‌بینی شده است و همچنین کفارات برای برخی از اعمال که گناه و ظلم محسوب می‌شود از جمله ضمانتها به شمار می‌آید. مفاهیم کلامی چون ثواب و عقاب از نوعی تضمین اعتقادی و ایمانی برای اعمال حقوقی و عبادی حکایت دارد.

۳- موضوع علم فقه و حقوق

چنانکه در تعریف حکم شرعی آمده است، حکم شرعی به فعل فردی و اجتماعی مکلف یا به شخص مکلف یا شیء در ارتباط با او تعلق می‌گیرد که غیر مستقیم بر اعمال و رفتار وی اثر می‌گذارد، لذا افعال مکلفین یا شیء یا شخص را باید موضوع فقه تلقی نمود. چنانکه احکام تکلیفی حرمت و حلیت در ﴿حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾،

«حرمت علیکم أمهاتکم» و «أحلّت لکم بهیمة الأنعام» به افعال اکل، نکاح و... تعلق گرفته است و احکام وضعی زوجیت و حریت بر شخص و احکام وضعی ملکیت و ضمان بر اشیا تعلق گرفته است. در حالی که افعال اجتماعی اشخاص حقیقی و حقوقی و ساختار قدرت از موضوعات علم حقوق به شمار می‌آید. بدین جهت موضوع علم فقه را می‌توان اعم از موضوع حقوق دانست؛ زیرا علم حقوق افعال فردی و برخی از اعیان و اشیا خارجی را شامل نمی‌شود، مانند طهارت و نجاست اعیان که در حقوق از آنها بحث نمی‌شود. در دانش فقه چنانکه موضوع حکم شرعی خاص و معین باشد مسئله فقهی خوانده می‌شود ولی اگر موضوع حکم شرعی عام و کلی و منطبق بر موارد متعدد باشد به نحوی که حکم همه آن موارد در قضیه یکجا بیان شود قاعده فقهی گفته می‌شود. یکی از زمینه‌های تعامل فقه و حقوق ماده اجتماع و اشتراک در موضوع است. موضوعات جدید در حقوق از موضوعات مستحدثه فقه نیز به شمار می‌آیند که فقیه با مراجعه به منابع و پژوهش روشمند در ادله، حکم آن را استنباط می‌کند. حقوق در شناخت موضوع نیز به فقیه یاری می‌دهد تا به درستی موضوعات را بشناسد و حکم متناسب با آن را در منابع و ادله دریابد.

۴- قلمرو فقه و حقوق

حقوق دانشی است که به تحلیل قواعد حاکم بر افعال اجتماعی و اقتصادی اشخاص می‌پردازد، لذا قلمرو آن تنها قواعد حاکم بر مناسبات اجتماعی و اقتصادی است، در حالی که مباحث فقهی اختصاص به مناسبات اجتماعی و اقتصادی ندارد، بلکه افعال عبادی را نیز شامل می‌شود؛ لذا قلمرو فقه بسیار گسترده‌تر از مسائل حقوق است. مسائل اجتماعی و اقتصادی از آغاز پیدایش فقه در این دانش مطرح شده است، ولی طرح مسائل حکومت از فراز و نشیب برخوردار بوده است، چنانکه مقاطعی از تاریخ مانند مقطع حکومت خلفای عباسی در فقه عامه و دوره حکومت صفویه و مقطع حاکمیت جمهوری اسلامی از طرح گسترده مسائل حکومتی در فقه حکایت دارد. لذا اشتراک برخی گستره‌های علم فقه با دانش حقوق از بسترهای مهم تعامل این دو دانش به شمار می‌آید.

۵- مبنای حقوق و فقه

مبنای حقوق، اصل یا قاعده‌ای کلی است که نظام حقوقی بر آن مبتنی باشد و قواعد و مقررات حقوقی بر اساس آن وضع گردد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶: ۱۶۹). لذا مشروعیت نظام حقوقی و قواعد حقوقی از آن نشئت می‌گیرد (همان: ۱۷۳). برخی از حقوقدانان مبنای حقوق را نیرو و جاذبه پنهانی دانسته‌اند که ما را به اجرای قاعده حقوق وادار می‌سازد (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۳۹/۱).

حقوقدانان در زمینه مبنای اصلی حقوق اتفاق نظر ندارند. برخی مبنای اصلی حقوق را عدالت می‌دانند. یعنی قاعده‌ای قابل احترام است که علاوه بر آسایش و نظم عمومی حافظ عدالت باشد. لذا قانون‌گذار باید تلاش کند که عدالت را بیابد و از آن پیروی کند در مقابل، بعضی دیگر مبنای حقوق را قدرت دولت می‌دانند؛ یعنی اصول حقوقی به جهت اتکا به اراده دولت همیشه محترمند اعم از اینکه هدف آن حفظ نظم باشد یا اجرای اصل عدالت؛ این دسته از حقوقدانان تلقی یکسانی در این زمینه ندارند. برخی ملت را سازنده قواعد حقوقی می‌دانند؛ یعنی نسلهای پیاپی یک ملت، سنن و آداب دارند که موجد قاعده حقوقی است و ما را ملزم به پایبندی به آن می‌کند بعضی دیگر معتقدند مبنای حقوق، اراده عمومی و وقایع اجتماعی است یعنی باید به وجدان اجتماعی مراجعه کرده و آنچه را وجدان عمومی الزام‌آور می‌داند به آن ملتزم بود. با ملاحظه وقایع اجتماع می‌توان به وجدان عمومی دست یافت. برخی دیگر حقوق را ناشی از قدرت دولت می‌دانند؛ یعنی حقوق مجموع قواعدی است که از طرف دولت وضع و اجرای آن تضمین می‌شود. به هر حال نمی‌توان نظریات مذکور را به نحو مطلق پذیرفت؛ زیرا اراده دولت مبنای مستقیم دولت است، ولی عناصری چون آداب و رسوم اجتماعی، وضع جغرافیایی و اقتصادی، تعلیمات مذهبی و افکار سیاسی و اجتماعی، سازنده قواعد حقوقی به شمار می‌آید (همان: ۴۱۹-۴۲۹).

بدون تردید عدالت مهمترین مبنای فقه معاملات به شمار می‌آید چنانکه شخصی از امام علی علیه السلام پرسید آیا جود برتر است یا عدالت؟ امام علیه السلام فرمود: «العدل یضع

الأمر مواضعها و الجود یخرجها من جهتها» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۳۵۰/۷۵)؛ یعنی عدل امور را در مواضع خود قرار می‌دهد و جود امور را از جهت آن خارج می‌کند. بنابراین، مبنای مناسبات و ساماندهی امور، عدالت است. بدین جهت در آموزه‌های دینی از آن به «العدل سائس عام...» (همان) تعبیر شده است؛ یعنی عدالت پایه و مبنای زندگی عمومی و اساس مقررات است. به تعبیر دیگر مبنای حقوق اجتماعی اسلام عدالت است و عدالت از دیدگاه حقوق‌دانان اسلامی به معنای «إعطاء كل ذي حق حقه» می‌باشد؛ یعنی مبنای عدالت حق است و ابهام در عدالت ناشی از منشأ پیدایش حق و مقدار آن می‌باشد. منشأ پیدایش حق رابطه فاعلی و غایی است که بین متعلق حق و صاحب حق وجود دارد. در حقوق اسلامی عقل مستقل یکی از منابع دسترسی به عدالت است. در غیر مستقلات عقلیه نیز با دستیابی به علل احکام و تنقیح مناظ (علل مستنبط) و شناسایی مقاصد شریعت می‌توان به عدالت و منشأ پیدایش حق دست یافت.

در زمینه مبنای فقه در فقه عبادات، حق طاعت الهی را باید مبنای فقه دانست؛ حق طاعت خداوند متعال به دلیل مولویت ذاتی است که بر تمامی انسانها به خاطر آفریدن آنها داراست. عقل عملی ما را به شکر منعمی فرا می‌خواند که آفریدگار ماست. مهمترین مشخصه رابطه انسان با خداوند حق طاعت است. از آنجا که هر حقی با تکلیفی ملازمه دارد، تکالیف عبادی را باید مهمترین تکالیف ملازم با حق الطاعه به شمار آورد. در فقه معاملات نیز شناسایی قواعد و اصولی چون عدالت در مناسبات اجتماعی و اقتصادی و امضای مناسبات رایج در میان مردم و تنفیذ آن بیانگر به رسمیت شناخت مبنای عدالت در فقه معاملات است. حکم عقل مستقل به بایستگی عدالت و شناسایی ملازمه حکم عقل با شرع، ما را به پذیرش مبنای عدالت در فقه معاملات رهنمون می‌شود. علاوه بر آن الزام به پایبندی به تعهدات در معاملات از منظر حق الطاعه نیز قابل توجیه می‌باشد؛ یعنی چون خداوند آن قواعد را تنفیذ نموده است التزام به مفاد آن، طاعت تلقی می‌گردد. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که مبنای فقه بر مبادی کلام اسلامی مبتنی است که به صورت اصول موضوعه پشتوانه فقه به شمار می‌آید.

۶- هدف حقوق و فقه

هدف حقوق عبارت از اصل یا اصولی است که نظام حقوقی و مبانی آن مقدمه‌ای برای حصول آنهاست. بنابراین، هدف حقوق همیشه از مبنای آن اهمیت بیشتری دارد و به تعبیر فلسفی، علت غایی قواعد و مقررات حقوقی به شمار می‌آید و اصولاً شناختن مبانی حقوق جز با تشخیص آن امکان ندارد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶: ۱۷۰). هدف قواعد حقوقی تأمین آسایش و نظم عمومی و اجرای عدالت است. در زمینه هدف فقه با عنایت به اصالت فرد و جامعه در جهان‌بینی اسلام باید نظم اجتماعی را هدف مقدّمی برای عدالت اجتماعی دانست که زمینه‌ساز تکامل معنوی، قرب به خداوند و تحصیل خشنودی است. در فقه معاملات ایجاد نظم اجتماعی، عدالت اجتماعی مقدمه برای تکامل معنوی انسان است، ولی در فقه عبادات، هدف قرب به خداوند متعال از طریق انجام اعمال عبادی اعم از مالی و بدنی است؛ زیرا هیچ عبادتی بدون قصد قربت محقق نمی‌شود. بنابراین، فقه و حقوق در زمینه نظم و عدالت اجتماعی اشتراک در هدف دارند.

۷- منابع حقوق و فقه

قواعد حقوق ناشی از مقام و قدرتی است که از حق وضع آن قواعد و تحمیل الزام آن برخوردار است؛ این مقام است که منبع حقوق خوانده می‌شود. در حقوق عرفی تنها مقام و قدرتی که حق وضع قواعد و تحمیل آن را بر مردم دارد خود مردمند؛ لذا منبع اصلی تمام قواعد حقوقی اراده مردم است. عرف، قانون، رویه قضایی و نظریات حقوقی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم از اراده مردم حکایت دارند؛ لذا می‌توان آنها را منابع حقوق به شمار آورد. در دانش فقه مقام و قدرت وضع احکام و مقررات، ذات مقدس الهی است «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف/ ۶۷؛ انعام/ ۵۷)، لذا هرآنچه که از اراده الهی حکایت دارد می‌تواند منبع تلقی گردد؛ چنانکه قرآن کریم و سنت پیامبر از اراده الهی حکایت دارد «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/ ۳ و ۴). کتاب و سنت نبی اکرم ﷺ منابع مورد اتفاق همه مسلمانان به شمار

می آیند و سنت ائمه علیهم السلام و اجماع فقیهان به نحوی که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد از منابع به شمار می آید؛ زیرا قول معصوم علیه السلام از اراده و حکم الهی، تفسیر ارائه می دهد؛ لذا مشهور فقهای امامیه اجماع یعنی اتفاق عالمان قریب به عصر معصوم را از منابع فقه به شمار آورده اند اگرچه برخی از فقیهان در اعتبار آن به عنوان منبع تردید نموده و آن را مورد نقد قرار داده اند. عقل نیز به اعتبار ملازمه حکم آن با حکم شرع و در نتیجه کاشفیت از حکم و اراده الهی، منبع به شمار می آید. اراده تشریعی و احکام شرعی از پشتوانه فطری برخوردار می باشد، لذا انسانهایی که از آفرینش و سلامت فطری و اعتدال برخوردارند عملاً بر بسیاری از احکام پایبندند. بنای عملی همه انسانها خود یکی از چهره های ظهور اراده الهی است بنابراین، بنای عقلا و عرف عام انسانی منابع مشترک حقوق و فقه به شمار می آید؛ زیرا از اراده الهی و مردم حکایت می نماید. رویکرد امضا نسبت به قواعد حاکم بر مناسبات انسانها در تعالیم عملی اسلام که محصول آن احکام امضایی در مقابل احکام تأسیسی است، دلیل اشتراک در منابع عرف عام و بنای عقلاست.

۸- تقسیمات مباحث حقوق و فقه

حقوق به اعتبارات گوناگون تقسیمات متفاوتی یافته است. قواعد حقوق به اعتبار معیارهای ماهوی چون امری بودن و هدف حقوق، یعنی حمایت از منافع جامعه یا تضمین منافع اشخاص و همچنین معیار شخصی و سازمانی یعنی قواعد حاکم بر تشکیلات دولت و روابط سازمانهای وابسته آن با مردم تا جایی که این سازمانها در مقام اعمال حق حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی هستند به عمومی و خصوصی تقسیم شده است. حقوق مدنی، حقوق تجارت، حقوق دریایی از شعبه های حقوق خصوصی و حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق مالیه، حقوق جزا، حقوق کار، آیین دادرسی از شعبه های حقوق عمومی به شمار می آید. همچنین حقوق به اعتبار قلمرو و نفوذ قواعد حقوقی که آیا اختصاص به کشور داشته یا در سطح بین المللی نسبت به دولتها و اشخاص حقیقی معتبر باشد به حقوق داخلی و بین المللی تقسیم شده است. تقسیمات مذکور مهمترین تقسیمات علم حقوق به شمار می آید.

تقسیم مباحث فقهی و دسته بندی آنها برای انتظام بخشیدن منطقی به فقه، همواره مورد توجه فقیهان بوده است. ابوالصلاح حلبی تکلیف شرعی را به سه قسم عبادات، محرّمات و احکام تقسیم نموده است. او در مبحث عبادات علاوه بر نماز، روزه، حج، زکات، خمس، جهاد، اعمال دیگر یعنی نذر، عهد و وصایا را داخل نموده و دیگر ابحاث فقه را در مبحث احکام جای داده است (به نقل از: زمین در فقه اسلامی: ۳۰).

سلار دیلمی فقه را دارای دو بخش عبادات و معاملات دانسته و معاملات را به عقود و احکام تقسیم نموده و احکام را مشتمل بر احکام جزایی و سایر احکام می داند (۱۴۱۴: ۲۸). محقق حلی در کتاب شرایع، مباحث فقهی را در چهار مبحث عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم نموده است (۱۴۰۳: ۱۹/۱؛ ۵۳۰/۲). شهید اول در کتاب قواعد در تبیین این تقسیم بندی معتقد است که مباحث فقه یا مربوط به بعد معنوی و اخروی یا مربوط به بعد زندگی دنیوی و برای تنظیم آن است: بخش اول عبادات و بخش دوم معاملات نامیده می شود. بخش دوم مشتمل بر دو قسم است، یعنی یا مربوط به تعهدات افراد است یا احکامی است که مربوط به تعهدات آدمیان نیست این قسم را احکام می خوانند و شامل مباحث قضایی، جزایی، ارث و مانند آنهاست. تعهدات نیز بر دو نوع است برخی از آنها طرفینی است و بعضی دیگر قائم به شخص متعهد است. قسم اول عقود و قسم دوم ایقاعات تلقی می گردد (شهید اول، ۱۳۵۹: ۴-۶). شیخ بهایی در کتاب الجبل المتین احادیث صحیح، حسن و موثق را جمع نموده از تقسیم بندی محقق حلی در فقه تبعیت نموده است، لذا پلان خود را -جمع آوری و تجزیه و تحلیل احادیث- در چهار بخش (۱- فی العبادات ۲- فی العقود ۳- فی الإیقاعات ۴- فی الأحکام) ارائه نموده است. نگرش متفاوت فقیهان در ملاک تقدم و تأخر ابواب فقه و تداخل برخی از ابواب در ابواب دیگر موجب اختلاف تعداد ابواب و ترتیب تنظیم آنها شده است، چنانکه شیخ طوسی در کتاب النهایه مباحث فقه را در بیست و دو باب و در المبسوط فی فقه الامامیه آنها را در ۷۱ باب تدوین نموده است و محقق حلی در شرائع الاسلام مباحث فقه را در ۵۲ باب، علامه حلی در قواعد الاحکام سی و یک باب، و در تبصرة المتعلمین ۱۸۰ باب و شهید اول در اللعة الدمشقیه ۵۲ باب و در دروس، ۴۸ باب ساماندهی نموده اند. لذا در

تقسیمات مباحث بین مباحث حقوقی یا مباحث فقهی در این دو علم تفاوت‌های آشکاری وجود دارد به نحوی که حقوقدانان برای دست‌یابی به مبانی فقهی یک قاعده حقوقی به ابواب گوناگون فقه باید مراجعه نمایند. مع الوصف برخی از نویسندگان فقهی معاصر بعضی از مباحث فقهی را با عناوین شناخته‌شده در حقوق ارائه نموده‌اند.

۹- منطق حقوق و فقه

حقوق مانند دیگر علوم دارای منطق و روش خاص خود است. تلقی متفاوت حقوقدانان از هدف، مبنا و ماهیت حقوق، موجب تفاوت آرای آنها در زمینه منطق و روش‌شناسی حقوق شده است؛ برخی که برای اراده دولت و قانون‌گذار اهمیت فراوانی قائلند همه راه حلها را در پرتو دریافت نظر واقعی قانون‌گذاری می‌دانند، لذا باید به متن قانون و روح آن با اصول و قواعد ادبی و منطقی دست یافت. بعضی دیگر معتقدند قواعد حقوق را باید به شیوه استقرا و به تجربه دریافت و مبانی آن همواره در حال تغییر و دگرگونی است. به زعم این دسته از حقوقدانان منطق حقوق مانند روش علوم تجربی است، لذا قواعد حقوقی بر اساس رابطه علی و معلولی حاکم بر روابط اجتماعی با استفاده از آمار و احتمال، شناسایی می‌شوند. برخی دیگر با اختیار روش میانه معتقدند در فرضی که قانونی وجود دارد روش استنتاجی و قیاسی را باید ملاک قرار داد، ولی در فرضی که قانون در دسترس نیست تحقیق علمی آزاد را پیشنهاد می‌کنند. در این فرض نیز، برای علمی کردن شیوه تفکر دادرس، در مرحله نخست باید به قیاس یا تمثیل منطقی روی آورد و آخرین راه حل جستجو و تنظیم و تعیین نقش مبادی تاریخی و غایی یا آرمانی و طبیعی و عقلی برای دادرس است تا روش او در یافتن قاعده حاکم، علمی باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۶/۳ و ۱۷) و به هر حال برای کشف قواعد حقوقی و تفسیر و اجرای آنها روشهای متناسب باید ارائه گردد.

چنانکه در مباحث پیشین گفته شد فقه به معنای فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوط می‌باشد، لذا فهم دقیق و استنباط

عمیق امری روشمند است. علم اصول فقه در حقیقت علم دستور استنباط است که روش صحیح استنباط از منابع فقه را به ما می‌آموزد، از این رو علم اصول فقه، مانند علم منطق یک علم دستوری است و به فن نزدیکتر است تا «علم»؛ یعنی در این علم درباره یک سلسله بایدها سخن می‌رود نه درباره سلسله است‌ها (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۵۳) به تعبیر دیگر علم اصول فقه دانشی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که به کارگیری آن از ناحیه فقیه، استنباط احکام شرعی را از منابع و دلیلهای آن مانند قرآن و احادیث ممکن می‌سازد. بنابراین باید آن را علم دستور استنباط احکام، یعنی چگونگی دست‌یابی به معانی و مقاصد شارع از ظواهر الفاظ کتاب و سنت به شمار آورد. روش آن باید مشتمل بر مباحث عرفی و عقلایی باشد علاوه بر آن، قواعد عقلی نیز از جمله قواعدی هستند که فقیه با کشف ملازمه بین آن و شرع به حکم شرعی دست می‌یابد و در صورت وجود تعارض بین ادله‌ای که در کشف حکم شرعی مورد رجوع فقیه قرار می‌گیرد، او بر اساس قواعد حل تعارض که از نقل به دست آمده است مانند ترجیح موافق کتاب یا مخالف عامه یا مطابق با مشهور و مانند آن به حل تعارض مبادرت می‌نماید و در صورت فقدان ادله اجتهادی، فقیه با مراجعه به اصول عملی و وظیفه خود و دیگر مکلفان را ارائه می‌دهد.

بنابراین، فقه مشتمل بر روشهای تنوع دست‌یابی به حکم الهی است که در کتاب و سنت منعکس است. برخی از عالمان دلیلهای مسائل فقهی را سه قسم لفظی، برهانی و استقرایی دانسته‌اند (صدر، ۱۳۹۵: ۱۱۰) پس فقیه از دلیلهای زبان‌شناختی (لفظی)، قیاس و استقرا برای وصول به حکم شرعی بهره می‌جوید. حقوقدانان نیز برای دریافت اراده قانون‌گذار و شناخت مبانی قوانین و قواعد حقوقی نیازمند به دلیلهای زبان‌شناختی، تعبیرات منطقی و اصولی است. قیاس اولویت، قیاس منصوص العله و مستنبط العله و مفهوم مخالف و مانند آن در فرض وجود نص یا ظاهر در ادله اجتهادی و متن قانونی و اصول عملی مانند برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر. از جمله مفاهیم و تعبیراتی هستند که بیانگر گستره‌های اشتراک در روش‌شناسی در دو علم فقه و حقوق به شمار می‌آیند همانگونه که حقوقدان از مفهوم مخالف ماده ۶۹۱ ق.م. مبنی بر «ضمان دینی که هنوز سبب آن ایجاد نشده است باطل است» صحت

ضمان دینی که سبب آن ایجاد شده است را به دست می‌آورد؛ فقیه نیز از مفهوم مخالف «الماء إذا بلغ كراً لا ينجسه شيء» نجاست آب قلیل را در فرض ملاقات با شیء نجس استنباط می‌کند یا همانگونه که در فقه در فرض شک در طهارت و نجاست شیء در صورتی که دارای حالت سابقه نجاست باشد استصحاب بقای نجاست می‌شود در حقوق نیز این اصل مورد استناد قرار می‌گیرد، چنانکه در ماده ۳۵۷ ق.آ.د.م. آمده است: «در صورتی که حق یا دینی بر عهده کسی ثابت شد اصل بقای آن است مگر خلافش ثابت شود» بدون تردید حیطه روش‌شناسی دو علم فقه و حقوق را باید از مهمترین حیطه‌های تعامل این دو دانش به شمار آورد پیشرفتهای شگفت‌انگیز در اصول فقه به ویژه بعد از ابتکارات پژوهشهای عمیق شیخ انصاری بهترین ابزار و روشها را برای فهم عمیق قواعد حقوقی به حقوقدان به دست می‌دهد. لذا ارائه روشهای نو و پیشرفته یکی از مهمترین بسترهای تأثیرگذاری فقه بر علم حقوق است. حقوق نیز می‌تواند روش قانون‌گذاری را در اختیار فقیه قرار دهد تا گزاره‌های فقهی را به زبان و ادبیات حقوقی درآورد به نحوی که برای عموم قابل فهم باشد و چنان گویا و صریح باشد که قاضی و دادرس در اجرای آن دچار شک و تردید نگردد. همچنین حقوق، قواعد شکلی دادرسی را در اختیار فقیه قرار می‌دهد تا اصالت و اعتبار آنها را در مبانی دادرسی در فقه مورد بررسی قرار دهد و نظام دادرسی را در فقه مورد شناسایی جامع قرار دهد.

۱۰- جهت‌بخشی فقه به حقوق

فقه با اشتغال بر احکام تکلیفی الزامی برخی از افعال و مناسبات اجتماعی را حرام می‌داند، لذا به قواعد حقوقی جهت می‌بخشد به عنوان مثال مناسبات اقتصادی ربوی در بیع و قرض چون در فقه حرام دانسته شده است هر قاعده حقوقی مغایر آن را ملغی اعلام می‌نماید ﴿أحلّ الله البيع و حرّم الربا﴾ یا مناسبات جنسی بدون پشتوانه شرعی را حرام می‌داند، لذا هرگونه قرارداد در این زمینه را فاقد اعتبار تلقی می‌کند یا تولید مشروبات الکلی برای نوشیدن آن را حرام می‌داند هرگونه قرارداد در این زمینه را غیر معتبر به شمار می‌آورد بنابراین فقه بر قواعد حقوقی جهت می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

- ۱- نظام حقوقی ایران که از دو دانش فقه و حقوق عرفی استفاده می‌نماید از چنان ظرفیتی بهره‌مند است که می‌تواند قواعد حقوقی را مبتنی بر سنت و اخلاق و متناسب با مقتضیات اجتماعی و اقتصادی و پیشرفتهای مدنی و حقوقی شناسایی کند.
- ۲- اشتراک فقه و حقوق در برخی مسائل و موضوعات و وحدت در قلمرو مربوط به مناسبات اجتماعی و اقتصادی و اهدافی چون آسایش، نظم و عدالت اجتماعی، امکان تعامل بین این دو دانش را در نظام حقوقی ایران میسر نموده است.
- ۳- دانش فقه به حقوقدان امکان تحلیل عمیق قواعد حقوقی را متناسب با سنتها و اخلاق و آداب شرعی می‌دهد.
- ۴- علم حقوق دستاوردهای روش‌شناسی در زمینه قانون‌گذاری عرفی را در اختیار فقیه قرار می‌دهد تا مفاهیم و گزاره‌های فقهی را به مفاهیم و گزاره‌های قانونی درآورد.
- ۵- دانش فقه با توجه به مبادی و مبانی کلامی، قواعد حقوقی را متناسب با فطرت، سنت و اخلاق و آداب شرعی جهت می‌بخشد.

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۲. امامی، حسن، *حقوق مدنی*، چاپ هفتم، تهران، کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۴. جعفری لنگرودی، جعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۰ ش.
۵. خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، چاپ هشتم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر حقوق اسلامی*، سمت، ۱۳۸۶ ش.
۷. راغب اصفهانی، *معجم المفردات فی غرائب القرآن*، مرتضوی، ۱۳۷۶ ش.
۸. زبیدی، محمد بن مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیة، ۱۴۰۶ ق.
۹. سلار، *المراسم العلویة فی الاحکام النبویة*، قم، المجمع العلمی لاهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. شهید اول، *القواعد و الفوائد*، تحقیق سیدعبدالهادی حکیم، نجف، منشورات جعبه المتمدی النشر، ۱۳۵۹ ق.
۱۱. شهید ثانی، *منیة المرید فی آداب المفید و المستفید (آداب تعلیم و تعلم در اسلام)*، ترجمه دکتر سیدمحمدباقر حجتی، چاپ بیست و هفتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر، *المعالم الجدیدة للاصول*، چاپ دوم، مکتبه النجاح، ۱۳۹۵ ق. / ۱۹۷۵ م.
۱۳. همو، *دروس فی علم الاصول*، الحلقة الاولى، بیروت، دار الکتب اللبنانی - دار الکتب المصری، ۱۹۷۸ م.
۱۴. همو، *دروس فی علم الاصول*، الحلقة الثالثة، تحقیق و تعلیق علی‌اکبر حائری، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. کاتوزیان، ناصر، *الزامهای خارج از قرارداد*، ضمان قهری، مسئولیت مدنی، غضب و استیفا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. همو، *فلسفه حقوق*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. همو، *کلیات حقوق (نظریه عمومی)*، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. همو، *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. *کهن گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۰ ش.
۲۰. گرجی، ابوالقاسم، *مقالات حقوقی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۶ ق.
۲۲. محقق حلّی، *شرائع الاسلام*، استقلال، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، اقبال / فرانکلین، ۱۳۴۸.

تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی

در آینه فقه اسلامی*

- دکتر مرتضی رحیمی^۱
- استادیار دانشگاه شیراز

چکیده

شعائر، جمع شعیره یا شعار که در معنای آن، علامت و نشانه نهفته، در قرآن چهار بار به کار رفته است و هر چند که در ضمن موضوعات حج مطرح شده و از همین رو به صورت مناسک و قربانیهای حج، صفا و مروه و مشابه آنها نیز معنی شده، مفهوم وسیع و گسترده دارد. از همین رو هر چیزی که نشانه و علامت خداوند باشد و انسان را به یاد خدا بیندازد از شعائر است، به همین سبب شعائر به صورت دین و اوامر و نواهی خداوند معنا شده است. در آیه «من یعظم شعائر الله فإیّها من تقوی القلوب» از تعظیم و بزرگداشت شعائر و لزوم آن سخن گفته شده، گرچه برخی از دانشمندان اسلامی، همچون نراقی در استفاده و جوب تعظیم شعائر و چگونگی آن از آیه مورد بحث ایراداتی را طرح نموده‌اند، در عین حال اصل لزوم بزرگداشت شعائر خداوند را از طرق روایات و عقل نفی ننموده‌اند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

عنوان شعائر در موارد زیادی در فقه مورد توجه فقها واقع شده و از طریق آن، مطلوبیت یا جواز و وجوب مواردی همچون اذان، نماز جماعت، سلام کردن، ختنه کردن، مراسم اعیاد و وفیات، زیارت قبور معصومین علیهم السلام و... رعایت پوشش و حجاب و پوشش توسط زنان، تراشیدن صورت، دست ندادن به افراد نامحرم و موارد دیگر نتیجه گرفته شده است. **واژگان کلیدی:** شعائر الله، حرمت الله، تعظیم و بزرگداشت، قرآن و فقه.

پیش گفتار

شعائر از کلمات قرآنی است که مورد توجه دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و اهل تسنن و فقها و مفسران و متکلمان قرار گرفته و به تعظیم و بزرگداشت آنها توصیه شده است. در فقه اسلامی مطلوبیت موارد چندی به دلیل آن که از شعائر هستند نتیجه گرفته شده است. کلمه یادشده جمع مکسر و از ماده شعر می باشد، در خصوص مفرد آن چند دیدگاه وجود دارد که هر یک به نوعی معنای متفاوتی از آن را نمایش می دهند، گاهی مفرد آن شعیره به معنای نشانه و علامت دانسته شده (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۱۴/۴؛ نصر الهیونی، بی تا: ۶۰/۲)، از همین رو درباره قربانیهای ایام حج گفته شده: «فلان أشعر الهدی»؛ فلانی هدی را اشعار کرد، یعنی آن حیوان را برای ذبح علامت زد. لذا شعائر به صورت علامتها و نشانه های دینی که انسان را به یاد خدا می اندازند یا مکانها یا زمانهای نشاننداری که خدا در آنها یاد و عبادت می شود و مشابه آن معنا می شود. گاهی شعائر جمع شعار با کسر شین به معنای علامت، یا جمع شعار با کسر و فتح به معنای لباسی که به بدن می چسبد، یا جمع شعار به کسر شین به معنای مناسک دانسته شده است (خانی و دیگران، ۱۳۷۲: ۲۱۱/۲). همچنین (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۶) شعار به صورت لباس و جامه ای که روی پوست بدن قرار می گیرد و با موهای بدن تماس دارد و نیز چیزهایی که جنگجویان، در جنگها به وسیله آنها خود را معرفی کرده و می شناسانند، معنا شده است. این کلمه به طور استعاره در معنای افراد نزدیک و خواص انسان به کار می رود؛ زیرا حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد انصار نقل شده است که به آنها فرموده اند: «أنتم الشعار و الناس الدثار» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۷۹/۵)؛ شما گروه انصار از یاران خاص هستید و دیگر مردم همچون جامه هستند، یعنی در حفاظت و یاری اسلام نقش دارند.

با توجه به مفهوم علامت و نشانه که برای شعائر بیان شد، قتاده گفته (داورپناه، ۱۳۷۵: ۱۸/۱۰) در جاهلیت وقتی که فردی برای اجرای حج از خانه بیرون می آمد قلاده ای از پوست یا شاخه درخت می بست و کسی در این حالت متعرض او نمی شد و اگر برمی گشت قلاده مویی به خود می بست و کسی متعرض او نمی شد. همچنین عطا گفته است: مردم در اجرای حج از پوست درخت حرم قلاده می بستند و هنگامی که می خواستند از حرم بیرون بیایند آن را وسیله ای امن برای خود قرار می دادند. و نیز ابوعلی جبائی (همان: ۳۸/۱۰) اشاره کرده که منظور از شعائر علامتهایی بود که برای تعیین مرزهای حل و حرم نصب شده بودند، خداوند دستور داد که بدون احرام از این مرزها نگذیرید و به سوی مکه نیایید.

و نیز چیزهایی مانند نعل و مشابه آن که به عنوان اعلام یا نشانه قربانی، به گردن حیوان انداخته می شد برای آن بوده که به این وسیله اعلام شود که این شتر یا گاو یا گوسفند، قربانی راه خداست و چنانچه گم شود و کسی آن را بیابد باید آن را به منا بفرستد تا از طرف صاحبش قربانی گردد.

از سویی با توجه به آنکه شعائر از شعر مشتق شده، در معنای آن علم و ادراک گنجانده شده است، چه آنکه «شعر بکذا»، یعنی «علم بکذا».

علامت و نشانه در هر دو مبنا وجود دارد، از همین رو چنانچه خواهد آمد بر خلاف معانی محدودی که برخی برای شعائر بیان داشته اند، شعائر مفهوم عام و گسترده ای دارد به گونه ای که همه کارها و اموری که انسان را به یاد خدا و عظمت خدا می اندازند، از شعائر الله به حساب می آیند.

۱. شعائر در قرآن

کلمه شعائر چهار بار در قرآن به کار رفته که عبارت است از:

۱- ﴿إِنَّ الصفا و المروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح علیه أن يطوف بهما﴾ (بقره/ ۱۵۸)؛ همانا صفا و مروه از شعائر و نشانه های خداوند است، لذا بر کسانی که برای حج رو به خانه می آورند یا قصد عمره دارند گناهی نیست که در آن طواف نمایند.

بر اساس این آیه، صفا و مروه دو محل است که به علامت الهی نشاندار شده و آن علامت، بندگان خدا را به سوی خدا دلالت می‌کند و خدا را به یادشان می‌آورد.

۲- ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ﴾ (حج/ ۳۶)؛ شترهای قربانی را برای شما از علامتها و نشانه‌های خداوند قرار دادیم، در شترهای قربانی برای شما خیر است، پس نام الله را در موقع نحر در حالی که ایستاده باشند یاد کنید.

مورد مشترک در هر دو آیه آن است که «من» برای تبعیض است، از این‌رو بر اساس آیه اول، صفا و مروه و بر اساس آیه دوم قربانیهای حج از شعائر خداوند هستند نه همه آن و موارد یادشده در آیات به عنوان مصداق شعائر بیان شده‌اند.

۳- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدَىٰ وَلَا الْقُلُودَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ بَيْتِغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾ (مائده/ ۵)؛ ای کسانی که ایمان آوردید حرمت شعائر خدا و ماه حرام را نگهدارید و متعرض هدی و قلائد و (قربانیهای حاجیان چه علامت قربانی به گردن آنها باشد چه نباشد) نگردید و نیز متعرض زائران خانه محترم کعبه که در طلب فضل خدا و خشنودی او آمده‌اند نشوید و آن را حلال شمارید.

در این آیه که «من» تبعیض به کار نرفته، کلمه شعائر عملاً شمول و فراگیری بیشتری دارد، از همین‌روست که بر اساس پاره‌ای اقوال که تفصیل آن خواهد آمد شعائر به معنای همه اعلام حج و مناسک آن می‌باشد و منظور از حلال نشمردن آنها بی‌مبالاتی و بی‌احترامی به آنها می‌باشد، چه آنکه حلال شمردن آنها یک نوع بی‌احترامی به خداوند به حساب می‌آید.

۴- ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (حج/ ۳۲)؛ هر کس شعائر خدا را تعظیم و بزرگ شمارد، این تعظیم نشان تقوای دلهاست.

در آیه دیگری در سوره حج آمده که ﴿وَمَنْ يَعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ (حج/ ۳۰)؛ و هر کس حریمهای خدا را تعظیم کند، پیش خدایش برایش بهتر است. از میان آیات چهارگانه که کلمه شعائر در آنها به کار رفته، تنها در آیه ۳۲ سوره حج از تعظیم شعائر و لزوم آن سخن به میان آمده و این امر نشانه تقوای دلها تلقی شده

است. بزرگداشت (شعائر الله) به آن است که آنها را محترم بدانند و تا حد امکان به آنها عمل نمایند. نه تنها خودشان عمل کنند، بلکه دیگران را نیز در عمل به آنها تشویق نمایند و چنانچه فردی از روی رضا و رغبت و بدون هیچ‌گونه اجبار و الزامی شعائر خدا را بزرگ بدارد این بزرگداشت وی دلیل بر تقوای واقعی و قلبی او خواهد بود.

طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۳) در ذیل آیه سوم در خصوص مفهوم شعائر از چندین احتمال سخن به میان آورده که عبارتند از:

۱- عطا و برخی گفته‌اند: منظور از شعائر خداوند، حرامها و حدود خداوند است که نباید حرامها حلال شمرده شده و از حدود خدا نباید تجاوز شود. بر اساس دیدگاه این گروه، شعائر به معنای معالم است و برخی گفته‌اند: منظور آن است که نباید از نشانه‌های حدود و امر و نهی و فرائض خدا تجاوز شود.

۲- سدی گفته: بلادی که در حرم واقع شده‌اند شعائر خداوند هستند و نباید حلال شمرده شوند.

۳- ابن جریج و ابن عباس گفته‌اند: منظور مناسک حج است که نباید تزییع شوند.

۴- از ابن عباس روایت شده که مشرکین حج انجام می‌دادند و حیوانات را به قربانگاه می‌بردند و احترام مشاعر را حفظ می‌نمودند، مسلمانان خواستند که به ایشان حمله کنند، که خداوند آنها را از این کار نهی فرمود.

۵- مجاهد گفته: شعائر خدا، صفا، مروه، سوق قربانی و... است و فراء گفته که عرب، صفا و مروه را از شعائر خدا نمی‌شمردند و سعی بین آنها را به جا نمی‌آوردند که خداوند ایشان را از این کار منع نموده است، از امام باقر علیه السلام نیز در این باره روایتی نقل شده است.

۶- بر اساس روایت دیگری از ابن عباس، یعنی آنچه که خداوند در حال احرام بر شما حرام نموده را حلال شمارید.

۷- ابوعلی جبایی گفته: منظور از شعائر، علامتهایی بوده که برای تعیین مرزهای حلّ و حرم نصب شده بود که خداوند دستور فرمود بدون احرام از این مرزها عبور نکنید و به سوی مکه نیایید.

۸- زجاج و حسین بن علی مغربی و بلخی گفته‌اند: حیواناتی را که برای قربانی

علامت گذاری کرده‌اید، حلال شمارید.

همچنین برخی (همان: ۴۴۴/۱) گفته‌اند که صفا و مروه محل عبادت خداوند می‌باشد. طبرسی پس از نقل اقوال یادشده، دیدگاه اول را به دلیل عمومیت و فراگیری آن که شامل اقوال دیگر نیز هست ترجیح داده است، همچنین شیخ طوسی (بی‌تا: ۴۱۹/۳) نیز همین دیدگاه را ترجیح داده و پذیرفته است. از همین روست که کلمات حدود الله، حرمت الله، احکام الله، فرائض الله با شعائر مترادف دانسته شده‌اند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۳۸/۱۳). همچنین برخی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۲/۳) شعیره و علامت و آیه را مترادف دانسته‌اند.

از جمله دیدگاههایی که برخی (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۱۰۶) در خصوص شعائر بیان داشته‌اند آن است که شعائر عبادات گروهی است که نشان‌دهنده ایمان راسخ به خداوند هستند.

از دیدگاه عرفا (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۸۹/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۷/۶؛ ازدی سلمی، ۱۴۲۱: ۲۳/۲)، منظور از شعائر خداوند، مقامات و احوالی است که سالک به سوی حرم خدا به آن علم دارد، که صبر، توکل، شکر، یقین، تسلیم، تفویض و مشابه آنها از جمله آنها می‌باشند.

مخلوقات خدا که آیات و نشانه‌های خداوند می‌باشند، از جمله احتمالاتی است که توسط برخی از عرفا (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۱۷/۶) برای مفهوم شعائر بیان شده است، بر اساس این احتمال، تمام مخلوقات شعائر خداوند هستند و تعظیم و بزرگداشت آنها لازم است، این احتمال قابل قبول نیست، چه آنکه بزرگداشت هر مخلوقی به دلیل آنکه مصنوع و آیه خداوند است صحیح نیست، از سویی با متونی که به تولی و تبری یا حب فی الله و بغض فی الله (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۶۶) توصیه می‌کنند سازگاری ندارد، از طرفی منظور از شعائر، که تعظیم و بزرگداشت آنها مورد توصیه قرار گرفته، نشانه‌های وجود خداوند نیست، بلکه نشانه‌های دین خداوند می‌باشد، بدیهی است که همه مخلوقات نشانه‌های دین خداوند نمی‌باشند.

به نظر می‌رسد که بهترین دیدگاه در خصوص شعائر الله، نشانه‌های دین خداوند و هر علامت و نشانه‌ای که انسان را به یاد خدا می‌اندازد می‌باشد؛ زیرا جامع همه مواردی است که در نظریات دیگر به عنوان شعائر بیان شده است، چه آنکه مواردی

همچون اذان، نماز جمعه، معصومین علیهم‌السلام، مناسک حج و... که از مصادیق شعائر شمرده شده‌اند به نوعی انسان را به یاد خدا انداخته و از نشانه‌های دین خداوند به شمار می‌روند، از طرفی تعریف شعائر خداوند به صورت دین خداوند (سمرقندی، بی‌تا: ۴۵۹/۳؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۷۸/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵/۷؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴۹/۲؛ هویدی بغدادی، بی‌تا: ۲۲۶؛ بروجردی، ۱۳۶۶: ۳۹۶/۴) و یا هر نشانه و علامت و خاطره‌ای از خاطرات مقدس که انسان را به یاد خدا بیندازد و یا هر علامت و نشانه‌ای که باعث تقرب انسان به خدا شود، از جمله نماز و دعا مورد توجه بسیاری از مفسرین قرار گرفته است. برخی از نویسندگان آیات الاحکام (ملکی میانجی، ۱۴۰۰: ۲۰۰) نیز با استناد به آیه **«من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه»** (بقره/۱۵) شعائر الهی را به شعائر اسلامی محدود ندانسته و معابد سایر ادیان را از جمله مصادیق شعائر دانسته و اشاره نموده‌اند که ابطال دعوت پیامبران بالضروره از نظر عقل حرام است، همچنین تخریب معابد همه ادیان به دلیل آنکه محل ذکر و یاد خدا و از شعائر می‌باشند نادرست است، چه آنکه منظور از مساجد در آیه مورد بحث، مساجد اصطلاحی نیست، بلکه محل عبادت می‌باشد که معابد دیگر ادیان را نیز شامل می‌گردد.

از جمله دلایلی که صحت گستردگی مفهوم «شعائر» را تأیید می‌کند آن است که در دو مورد از آیات فوق، کلمه شعائر با «من» تبعیض همراه است و از سویی در آیه **«من يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب»**، مسئله مقید به چیزی از قبیل صفا و مروه و مشابه آن نشده، از این رو هرچه که به یادآورنده خدا و از آیات و نشانه‌های خدا باشد شعائر است. با وجود این لزوم، بزرگداشت معصومین علیهم‌السلام و موارد دیگر به معنای توجه مستقل و در عرض خداوند به آنها نیست؛ زیرا این نوع نگرش، شعائر را از شعائر بودن خارج می‌کند و آیه و دلیل را از آیه و دلیل بودن انداخته و به نوعی شرک به حساب می‌آید.

به دلیل همین گستردگی مفهوم شعائر است که یکی از مفسران اهل سنت گفته است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۵۳۵/۳): «بزرگترین شعائر خداوند که بزرگداشت آنها واجب می‌باشد عبارتند از: اولیای خداوند که راهنمایان به سوی خداوند هستند و نیز فقرایی که متوجه خداوند هستند، پس از آن، دانشمندانی که احکام خداوند را تعلیم

می‌دهند و پس از آن، صالحانی که منتسب به خداوند می‌باشند و سپس عموم مؤمنینی که از جمله بندگان خداوند می‌باشند شعائر می‌باشند. واجب است بزرگداشت کسی که خداوند او را برای برقراری سرزمینی از سرزمینها نصب فرموده است که سلاطین هرچند که عدالت نکنند و قضات و رهبران و پیشقدمان در کارهای عمومی از جمله ایشان بوده و بزرگداشت همه این افراد از تقوای دلها می‌باشد و در شعائر داخل می‌شود مکانهای معظم، همانند مساجد و زوایا.

این نوع برداشت از شعائر گرچه به لحاظ گستردگی مفهوم شعائر درست است، در خصوص شعائر دانستن سلاطین هرچند که عدالت نکنند نادرست می‌نماید؛ زیرا در صورت عدالت نکردن سلطان، وی نشانه و علامت خداوند نیست.

با توجه به برداشت مفهوم گسترده یادشده از کلمه «شعائر»، موارد زیادی از جمله اذان، اقامه، تعمیر مساجد، زیارت قبور، جلسات موعظه و بیان احکام و فضایل معصومین علیهم‌السلام، اعیاد، سوگواریها، قرائت قرآن، نماز جمعه، مؤذنان و مشابه آنها به عنوان مصادیق شعائر بیان شده‌اند.

در برخی از منابع اهل تسنن (ابن جزی غرناطی، ۱۴۱۶: ۶۶/۱)، شعائر به دو نوع مستحب و واجب تقسیم شده‌اند، این تقسیم‌بندی نیز به نوعی نشان از گستردگی مفهوم شعائر دارد. همچنین در برخی از منابع شیعی (مترجمان، ۱۳۶۰: ۱۳/۲) توصیه شده که واجبات را نباید پنهان داشت، چه آنکه شعائر دین و نشانه‌های اسلام هستند و از سویی گفته شده (ابن نجیم مصری، ۱۴۱۸: ۲۶۴/۲) که اگر امیری قلعه‌اش را ببندد و در درون آن همراه خانواده و نیروهای نظامی‌اش نماز جمعه بخواند، جایز نیست، چه آنکه شعائر خدا انجام نشده است، از سویی برخی از دانشمندان شیعی (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۳۹۹/۸؛ کاشف الغطاء، بی‌تا: ۵۲۵) با استفاده از آیه *«من یعظم شعائر الله فإنها من تقوی القلوب»* جواز احترام مؤمن را مطابق عرف و عادت مجاز دانسته‌اند، هرچند که از گذشتگان در این باره چیزی که جواز آن را برساند نقل نشده است. همچنین برخی (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۵۹۵/۴) قدرشناسی و دوستی را از شعائر خداوند دانسته‌اند. هر یک از برداشتهای مورد ذکر به نوعی گستردگی مفهوم شعائر را می‌رساند.

در مقابل برداشت گسترده فوق از کلمه شعائر، دیدگاه تفریطی و نادرست وجود

دارد (الحوالی، بی‌تا) که شعائر را به شعائر مکانی و زمانی تقسیم نموده و مساجد سه گانه مکه، مدینه و بیت‌المقدس و دیگر مساجد را از جمله شعائر مکانی به حساب می‌آورد و ماههای حرام و رمضان را از جمله شعائر زمانی می‌داند و غیر از موارد یادشده چیزی را به عنوان شعائر نمی‌شناسد و از همین رو، شعائر دانستن غار حراء و ثور و دیگر اماکن مکه و مدینه را نادرست و بدعت تلقی می‌کند. همچنین سطحی‌تر از این دیدگاه، آن است که برخی، شعائر را به مناسک و مشاعر حج و برخی نیز آن را به خصوص قربانی و صفا و مروه و مشابه آن معنا کرده‌اند.

این نوع برداشت از شعائر، برداشتی نادرست است و چنانچه خواهد آمد با تلقی شدن مواردی همچون اذان و اقامه و نماز عیدین و... به عنوان شعائر و اثبات وجوب آنها توسط برخی از فقهای شیعه و اهل تسنن به دلیل شعائر بودنشان ناسازگار است.

از جمله مخالفین استفاده مفهوم وسیع و گسترده از لفظ شعائر در آیه مورد بحث، ملا احمد نراقی (۱۴۱۷: ۳۰) است، با این استدلال که کلمه شعائر در صورتی افاده عموم می‌کند که آن را جمع شعار به معنای مطلق علامت و نشانه بدانیم و حال آنکه این احتمال تمام نیست؛ زیرا می‌توان شعائر را جمع شعیره به معنای شتر قربانی دانست، از سویی جمع بودن شعائر نیز کمکی به استفاده مفهوم یادشده نمی‌کند؛ زیرا جمع مضاف در خصوص افراد مضاف الیه افاده عموم می‌کند و از آنجا که در آیه مورد بحث، کلمه شریف الله مضاف الیه است، استفاده عموم از آن امکان‌پذیر نیست مگر آنکه کلماتی همچون دین، طاعت، عبادت و مشابه آنها قبل از کلمه شریف الله در تقدیر گرفته شوند و حال آنکه می‌توان طاعت مخصوص را که همان حج باشد در تقدیر گرفت.

استدلال نراقی درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت حتی در فرضی که شعائر را جمع شعیره بدانیم نه شعار، کلمه شعیره به معنای علامت و نشانه نیز می‌باشد و حتی برخی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۲/۳) آن را با علامت و آیه مترادف دانسته‌اند، از سویی در تقدیر گرفتن طاعت مخصوص، استفاده محدود از آیه است و از طرفی با آیه *«من یعظم حرمت الله فهو خیر له عند ربّه»* (حج/ ۳۰) و تبعیضی بودن «من» سازگاری ندارد.

از همین روی است که میرفتاح (مراغی حسینی، ۱۴۱۷: ۵۵۸/۱) بر خلاف نراقی با استناد به تبعیضی بودن من و جمع مضاف بودن شعائر بر استفاده عموم از آیه و

برداشت همهٔ معالم و نشانه‌های خدا پافشاری دارد.

نراقی از سویی استفادهٔ وجوب بزرگداشت شعائر خداوند را از طریق آیهٔ مورد بحث نپذیرفته و خاطر نشان ساخته که: «بر فرض بپذیریم که شعائر افادهٔ عموم می‌کند و از آن، همهٔ نشانه‌های دین خدا اراده شده است، نمی‌توان وجوب تعظیم و بزرگداشت شعائر را از آیهٔ مورد بحث نتیجه گرفت، بلکه نهایت چیزی که از آیه استفاده می‌شود رجحان بزرگداشت و تعظیم شعائر و اینکه تعظیم یادشده نشانهٔ تقوای دلهاست، این با وجوب تعظیم متفاوت است، البته اگر امکان استفادهٔ عموم از کلمهٔ یادشده باشد برای اثبات وجوب تعظیم مطلوب است، با وجود این روایت عمار که پیش از این مورد اشاره قرار گرفت، استفادهٔ وجوب را امکان‌پذیر می‌داند. منظور از روایت مورد اشارهٔ نراقی روایتی است از امام صادق علیه السلام که در آن به خرید حیوان مناسب و ارزشمند برای قربانی توصیه شده و در پایان آن آمده: «و عظم شعائر الله، فإن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ذبح عن أمهات المؤمنین بقرة بقره، و نحر بدنة» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/۴۹) با وجود این نراقی حرمت کوچک شمردن و اهانت به نشانه‌های دین خدا را به دلیل عقل و نقل و اجماع پذیرفته و آن را ضروری و حتی در بیشتر موارد موجب کفر دانسته است.

علاوه بر روایت مورد استناد نراقی در روایات دیگری نیز تعظیم و بزرگداشت شعائر اسلامی مورد تشویق و توصیه قرار گرفته است، چنانچه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند (مغربی، ۱۳۸۳: ۲/۱۸۱): «من کانت عنده سعة فليعظم شعائر الله و من لم یکن عنده فإن الله لایکلف نفساً إلا وسعها»؛ هر که توان دارد باید شعائر اسلام را بزرگ شمارد و هر که توان ندارد خداوند هیچ کس را جز به اندازهٔ توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. این روایت نیز گرچه در خصوص قربانی بیان شده، شعائر را به قربانی محدود نمی‌کند، بلکه از مفهوم گسترده‌ای که از آن سخن به میان رفت برخوردار است. در پاره‌ای روایات، اهل بیت علیهم السلام و اصحاب از مصادیق شعائر خداوند معرفی شده‌اند، چنانچه علی علیه السلام فرموده: «نحن الشعائر و الأصحاب» (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۵/۴۱۷). در خصوص کلمهٔ «اصحاب» مذکور در روایت احتمالاتی متصور است، از جمله آنکه اصحاب حشر و نشر که در دعای نیمهٔ شعبان مذکور است منظور

می‌باشد و یا اصحاب حشر و نشر در زمان رجعت و یا اصحاب سرّ و نجوا و مشابه آن مورد نظر است. این نوع روایات نیز گستردگی و وسعت مفهوم شعائر را تأیید می‌کنند. از همین روست که برخی از دانشمندان اسلامی (عاملی، ۱۴۲۲: ۹/۴۰۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۱: ۲/۲۹) اشاره نموده‌اند که آیا معقول است که قربانی از شعائر خداوند باشد اما اهل بیت علیهم السلام از شعائر خداوند نباشند.

۲. مفهوم تعظیم و بزرگداشت

بر اساس آنچه گذشت و آنچه که در مباحث بعد مورد اشاره قرار خواهد گرفت، تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند امری مطلوب و پسندیده و در مواردی واجب است، چه آنکه تقسیم شعائر به دو نوع واجب و مستحب نشان‌دهندهٔ آن است که در پاره‌ای موارد تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند واجب و در برخی موارد مستحب است. مصادیقی که برای شعائر پیش از این به آنها اشاره رفت و در مبحث بعد مورد اشاره قرار خواهد گرفت، نیز این مدعا را تأیید می‌کند، از سویی برخی از نویسندگان کتب قواعد فقهی (مراغی حسینی، ۱۴۱۷: ۱/۵۵۸-۵۹۱) تحت عنوان قاعده‌ای مستقل از حرمت اهانت به شعائر و رجحان تعظیم و بزرگداشت آنها سخن گفته‌اند و با این استدلال که شعائر از تقوا به حساب می‌آید و از سویی به دلیل آیات زیاد، تقوا واجب می‌باشد، لذا تعظیم شعائر واجب است، حال این پرسش پیش می‌آید که منظور از تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند چیست؟ گاهی گفته می‌شود (طریحی، ۱۴۰۸: ۱/۴۹۳ و ۴۹۴) منظور از تعظیم و بزرگداشت حرمت و شعائر خداوند اعتقاد به حکیمانه بودن آنهاست و اینکه آنها مطابق حق واقع شده‌اند، نسبت شعائر به قلوب در آیهٔ «و من یعظم شعائر الله فإنها من تقوی القلوب» مؤید این دیدگاه دانسته شده است، چه آنکه لازمهٔ نسبت داده شدن شعائر به قلوب اعتقاد به آنهاست.

مصادیقی که پیش از این برای شعائر بیان شد و در مبحث بعد مورد اشاره خواهد گرفت، این دیدگاه را رد می‌کند و نشان می‌دهد که تعظیم و بزرگداشت شعائر به مرتبهٔ قلبی و اعتقادی خلاصه نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن به عمل نیز نیاز دارد. از سویی تعظیم و بزرگداشت هر یک از شعائر خداوند خاص خودش بوده و

با دیگری متفاوت است، مثلاً تعظیم و بزرگداشت قربانی که در پاره‌ای از آیات از مصادیق شعائر به حساب آمده به آن است که مواظبت شود تا آن را به محل قربانی برسانند و سوار آن نشوند و علوفه و آذوقه آن را فراموش نکنند، از سوی تعظیم و بزرگداشت پیامبران و اولیا که از شعائر خداوند هستند در حال حیات و پس از مرگشان یکسان نیست و تعظیم و بزرگداشت قرآن به قرائت و عمل نمودن به آن و حفظ آن از آلودگی و تحریف و دوری از تفسیر به رأی و مشابه آن است.

تفسیری که برای تعظیم و بزرگداشت بیان شد، با روایاتی (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹/۴) که آن را به صورت تعظیم شتران قربانی و خوب بودن آنها تفسیر نموده‌اند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۶۰۶/۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳۸۸/۱) قابل جمع است و منافاتی ندارد، چه آنکه قربانی یکی از مصادیق شعائر است و تعظیم و بزرگداشت آن به صور مختلفی از جمله آنچه که در پاره‌ای روایات آمده و صور دیگر قابل تفسیر است.

نراقی (۱۴۱۷: ۳۰-۳۱) پس از آنکه در خصوص استفاده و خوب تعظیم شعائر خداوند از آیه «و من يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب» و استفاده عموم شعائر و عموم تعظیم و بزرگداشت از آن، اشکالات و ایراداتی را مطرح نموده اشاره نموده که نهایت چیزی که از آیه مورد بحث و برخی روایات استفاده می‌شود و خوب تعظیم و بزرگداشت همه شعائر خداوند است، اما استفاده همه انواع تعظیم و بزرگداشت ممکن نیست، چه آنکه امر به مطلق بر وجوب همه افراد آن دلالت ندارد، لذا یا اجمال روی می‌دهد و یا باید به وجوب نوعی از تعظیم و بزرگداشت باور پیدا کرد، از این رو استدلال به دلایل مورد بحث با اشکال مواجه می‌شود، با وجود این اشاره نموده‌اند که از طریق عقل و نقل می‌توان به طور مطلق حرمت استخفاف یا کوچک شمردن شعائر خداوند و اهانت به آنها را نتیجه گرفت، این امر نه تنها اجماعی است، بلکه ضروری دین بوده و در بیشتر موارد موجب کفر می‌گردد. گاهی ترک تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند موجب استخفاف و اهانت به آنهاست، در چنین مواردی ترک تعظیم حرام است و در پاره‌ای موارد ترک تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند موجب اهانت و استخفاف آنها نیست، در چنین مواردی ترک تعظیم حرام نیست.

تقسیم‌بندی نراقی از یک سو نشان‌دهنده آن است که ایشان مسئله ترک تعظیم و

بزرگداشت شعائر خداوند را به لزوم یا عدم لزوم اهانت و استخفاف شعائر ربط داده و از سوی ترک تعظیم و بزرگداشت شعائر را در همه موارد حرام ندانسته‌اند، این امر با تقسیم شعائر به دو نوع واجب و مستحب قابل توجیه است، در عین حال مسئله لزوم تعظیم و بزرگداشت شعائر با لزوم اهانت و عدم آن در صورت ترک تعظیم ارتباطی ندارد، چه آنکه در هر حال مسئله مطلوبیت تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند جای بحث و انکار ندارد، از همین رو نراقی (همان) تصریح نموده که هرچند در همه موارد استفاده و خوب تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند از دلایل مورد بحث ممکن نباشد، با وجود این استفاده استحباب یا رجحان تعظیم و بزرگداشت آنها به دلیل آنکه از شعائر خداوند و منسوب به خداوند هستند انکارناپذیر است و حتی در این باره اجماع وجود دارد.

برخی از نویسندگان آیات الاحکام (استرآبادی، بی‌تا: ۱۸۳/۱) با استفاده از آیه «ذروا البیع» در سوره جمعه هر موردی را که باعث توهین به شعائر خدا باشد حرام دانسته‌اند، بدیهی است که این نوع برداشت در عین صحیح بودن آن با تقسیم‌بندی نراقی منافاتی ندارد.

چنانچه ترادف شعائر الله و حرمت الله را باور داشته باشیم، همان‌گونه که برخی (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۷۹۴/۵) ترادف آن دو را مرجح دانسته‌اند، در این صورت تقسیم‌بندی اخیر نراقی که در آن ترک تعظیم شعائر خداوند را به دو نوع حرام و غیر حرام تقسیم نموده‌اند بی‌معنا خواهد شد، چه آنکه بر اساس ترادف دو کلمه مورد بحث، هر چه که نزد خدا محترم و از نشانه‌های دین خدا باشد از حرمت الله و شعائر الله است و از سوی در تأیید ترادف آن دو زمخشری (۱۴۰۷: ۱۵۴/۳) در تفسیر حرمت الله گفته: «إنها ما لاتحلّ هتکه».

با وجود اعتقاد برخی از مفسران به ترادف شعائر و حرمت الله و تفسیر حرمت الله به «ما لایحلّ هتکه»، و اعتقاد متکلمان به آنکه نوافل از حرمت الله نیستند (رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۳/۲۳) برخی از مفسران برای کلمه حرمت الله مفهومی وسیع و فراگیر در نظر می‌گیرند به گونه‌ای که مستحبات را نیز شامل می‌گردد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۹۰/۳۰) همان‌گونه که در مفهوم وسیع، شعائر به دو نوع واجب و مستحب تقسیم

می‌شدند، این نوع تفسیر، نگرش و تقسیم‌بندی نراقی را تأیید می‌کند، از این رو باید ضمن استفاده مطلوبیت و در مواردی و جوب تعظیم و بزرگداشت شعائر خداوند ترک تعظیم و بزرگداشت شعائر را در همه موارد حرام ندانست. از سویی چنانچه حرمت الله را به صورت اعمال و مناسک حج معنا کنیم، همان طور که برخی از مفسران (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۹۰/۱۴) آن را مرجح تلقی نموده و تفسیر حرمت الله را به صورت محرمات یا همه واجبات بر خلاف ظاهر آیه دانسته‌اند، در این صورت نیز تفصیل نراقی موجه خواهد بود.

۳. نقش شعائر در فقه و استنباط احکام فقهی

در فقه علاوه بر آنکه برخی از موضوعاتی که از مصادیق شعائر می‌باشند، نظیر نماز جمعه، حج، نماز عیدین و... به لحاظ فقه سیاسی از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار هستند، مطلوبیت یا استحباب و جوب برخی از موضوعات به دلیل شعائر اسلامی نتیجه گرفته شده‌اند و حتی قاعده‌ای فقهی تحت عنوان «حرمة إهانة المحترمات فی الدین» (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۹۳/۵) درباره کوچک شمردن موضوعات مورد احترام دین سخن می‌گوید، برخی از مواردی که در فقه به دلیل شعائر اسلامی مطلوبیت آنها نتیجه گرفته شده عبارتند از:

- ۱- ابن عقیل از فقهای متقدم شیعی (بی تا: ۹۸) با استناد به شعائر بودن سعی بین صفا و مروه و با استناد به روایتی از امام صادق علیه السلام سعی زن حائض را منع نموده و از همین رو به لزوم داشتن طهارت در هنگام سعی حکم نموده است هر چند مشهور از جمله شیخان، طهارت در هنگام سعی را واجب ندانسته و حکم به استحباب کرده‌اند.
 - ۲- وجوب مهاجرت (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۳۴/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۷۹/۱؛ همو، ۱۴۲۱: ۸۰) از بلاد شرک در صورت توانایی برای کسانی که امکان اظهار شعائر اسلام را ندارند، چه آنکه تا زمانی که کفر باقی است هجرت نیز باقی بوده و ادامه دارد، از این رو در فرض توانایی از هجرت از چنین سرزمینهایی باقی ماندن در آنجا حرام می‌باشد.
- محقق حلی (همان: ۷۹۳/۴) در جای دیگری از شرایع، زیارتگاه اهل بیت علیهم السلام، مساجد، قبر پیامبران و شاید اولیا و دانشمندان و پرهیزگاران را از مصادیق شعائر

دانسته که به نوعی مفهوم فوق ایشان را تکمیل می‌کند. همچنین صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴/۲) در توضیح عبارت محقق حلی، اذان و اقامه و نماز و روزه و مشابه آنها را از شعائر دانسته است.

۳- لزوم اذان گفتن و جوب آن در هنگامی که وقت نماز فرا رسیده است (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۴۱۰/۴)، با این استدلال که این کار از شعائر اسلام بوده و باعث امتیاز ملت اسلام از سایر ملل و ادیان است و از سویی در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده که خطاب به مالک بن حویرث و مردی دیگر فرموده: «إذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكما و ليؤمكما أكبركما» از سویی امر دال بر وجوب است. لذا با استفاده از روایت یادشده و اینکه امر حقیقت در وجوب است و نیز به دلیل آنکه اذان از شعائر اسلام است، وجوب عینی آن نتیجه گرفته شده است.

برخی از فقهای شیعه (علامه حلی، تذکرة الفقهاء: ۳۰۰/۲؛ همو، نهایة الاحکام: ۴۷۴/۲) به دلیل آنکه اذان و مشابه آن از شعائر اسلامی غیر واجب است، اجیر شدن برای اذان گفتن را جایز ندانسته‌اند. همچنین برخی (استرآبادی، بی تا: ۱۸۳/۱) در ذیل توضیح ﴿ذروا البیعة﴾ در سوره جمعه، اشاره نموده‌اند که از آیه استفاده می‌شود که کوچک نمودن هر یک از شعائر اسلام حرام است.

برخی از قائلین به عدم وجوب اذان (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۴۷/۱) معتقدند که اذان سنت مؤکد است و بین سنت مؤکد و واجب تفاوتی نیست، مخصوصاً آنکه ترک سنتی که از شعائر اسلام است درست نیست و اگر کسی چنین کند کار بدی انجام داده، چه آنکه ترک سنت متواتر موجب اسائه است.

۴- وجوب عینی نماز عیدین: قائلین به وجوب عینی نماز عیدین (علامه حلی، نهایة الاحکام: ۴۱۰/۶؛ نووی، بی تا: ۵/۳) در این باره به روایت امام صادق علیه السلام «صلاة العید فريضة» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۰۴/۱) استناد نموده و اشاره کرده‌اند که در صورت واجب نبودن نماز عیدین، قتال و کارزار با تارکین آنها جایز نخواهد بود، چه آنکه قتال و کارزار، عقوبت است و تارک موضوع استجابی عقوبت و کیفر ندارد و از سویی نماز عیدین را همانند نماز جمعه از شعائر ظاهری و نشانه‌های دین دانسته و به وجوب عینی آن باور دارند و برخی مانند احمد بن حنبل به وجوب کفایی نماز عیدین باور دارند.

۵- لزوم ختنه و سنت بودن آن به دلایلی از جمله آنکه ختنه از شعائر اسلام دانسته شده به گونه‌ای که اگر اهل آبادی بر ترک ختنه اجتماع کنند، امام با ایشان کارزار می‌کند (ابن نجیم مصری، ۱۴۱۸: ۳۵۹/۹؛ حصفکی، ۱۴۱۵: ۳۴۲/۷).

۶- سلام کردن مسلمان بر مسلمان به دلیل آنکه از شعائر اسلام است و برای تمیز مسلمانان از غیر مسلمانان لازم دانسته شده است (کاشانی، ۱۴۰۹: ۱۱۳/۷).

۷- در فقه شیعه (علامه حلی، *تذکره الفقهاء*: ۲۲۷/۴) برگزاری نماز به جماعت، شعائر اسلام بوده و به همین سبب و به دلیل آیه ﴿وَ إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ (نساء/۱۰۳) و مداومت معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و خلفا بر آن مطلوبیت آن نتیجه گرفته شده است، همچنین در فقه اهل سنت (ابن نجیم مصری، ۱۴۱۸: ۶۰۴/۱)، مطلوبیت جماعت بر گزار شدن نمازهای واجب یا سنت مؤکده بودن آن، به دلیل آنکه جماعت از شعائر اسلامی است، نتیجه گرفته شده و گفته شده که جماعت مخصوص نمازهای واجب است نه نمازهای مستحبی و از سویی بنا بر قول راجح در فقه اهل سنت به وجوب جماعت اعتقاد است و حتی نماز تراویح که از نظر ایشان، سنت کفایی است بنا بر قولی عجیب به وجوب جماعت بر گزار شدن آن حکم شده است. از همین رو مغنیه (مغنیه، ۱۴۲۱: ۱۳۳/۱) تصریح نموده که برگزاری نمازها به جماعت به اجماع مسلمانان از شعائر اسلام است.

۸- در فقه شیعه (تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۴۲/۲ و ۵۶۲) گریه بر امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ و نیز مراسم اربعین و راه‌اندازی دسته‌های عزاداری و مجسم کردن ماجرای کربلا با برپا کردن خیمه‌ها و... و نیز زدن علم سیاه بر در خانه‌ها و حسینیه‌ها به دلیل آنکه از شعائر اسلامی است مجاز دانسته شده است. از سویی (هاشمی، ۱۴۲۲: ۲۲۴) این کار اظهار حقی تلقی شده که امام حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ به خاطر آن خودش را فدا نموده و انکار باطلی است که بنی‌امیه آن را آشکار و اظهار نموده‌اند. سینه‌زنی و پوشیدن لباس سیاه برای امام حسین و دیگر ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ از دیگر مواردی است که به همین دلیل مطلوبیت آن نتیجه گرفته شده است و از این بالاتر برخی (عاملی، ۱۴۲۲: ۱۷۲/۹ و ۳۲۰) جواز سینه زدن در هنگام فوت علما و دیگر مردم را به همین دلیل نتیجه گرفته‌اند، البته مشروط به آنکه این کار برای اظهار شعائر دین خدا باشد نه اظهار فرع به خاطر حادثه پیش آمده.

۹- عدم جواز مصافحه و دست دادن با افراد نامحرم (تبریزی، ۱۴۱۶: ۵۴۵/۲) بر فردی که وارد کشورهای دیگر می‌شود، هرچند که دست دادن مقامی که آنجا وارد می‌شود با افراد نامحرم و همه افراد معمول و رایج است و دست ندادن به فردی موجب ناراحتی او شود، چه آنکه دست ندادن با فرد اجنبی که محرم انسان نیست از شعائر اسلامی دانسته شده و از همین رو به هر شکل ممکن به رعایت آن توصیه شده است.

۱۰- ساختن بنا بر قبور دانشمندان و اولیا و صالحین، به دلیل آنکه تعظیم شعائر خداوند است و به دلیل آیه ﴿مَنْ يَعْظَمْ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ جایز دانسته شده است (تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۳۹/۱). از همین رو محقق اردبیلی (۱۴۰۳: ۵۰۱/۲) ضمن حمل روایاتی که از ساختن بنا بر قبر نهی می‌کنند، بر کراهت، ساختن بنا بر قبور معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را به دلیل شعائر بودن، از حکم یادشده مستثنی نموده است. از سویی برخی (عراقی، ۱۴۱۴: ۲۹۵/۱) با استفاده از شعائر الهی به حرمت نبش قبور افرادی همچون دانشمندان حکم نموده‌اند.

۱۱- استحباب زیارت قبور معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به ویژه رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و غسل کردن برای زیارت قبر رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دلیل آنکه از شعائر خداوند است (صالحی شامی، ۱۴۱۴: ۵۸/۲) و نیز استحباب زیارت قبور مؤمنین و صلحا و سادات و ذراری رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دلیل آنکه تعظیم شعائر بوده و موجب احیای سنت الهی است و انسان را به یاد خدا می‌اندازد (گلپایگانی، ۱۴۰۹: ۵۵۷/۱؛ عاملی، ۱۴۲۲: ۳۲/۵). از همین رو نذر به خاطر بقاع متبرکه به دلیل شعائر بودن آنها جایز شمرده شده است (نراقی، بی‌تا: ۶۷۵/۲).

۱۲- لزوم کارزار کردن امام با کسانی که جلو انجام شعائر ظاهری اسلام، مثل اذان و زیارت قبور پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را می‌گیرند (شهید اول، ۱۴۰۰: ۳۴۰/۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳: ۳۰۵).

۱۳- حرمت نقل اموات مؤمن به صورت مثله آن گونه که اهل جزایر انجام می‌دهند، چه آنکه این امر موجب هتک شعائر اسلام بوده و از سویی حرمت مرده مؤمن همانند زنده وی است (شهید ثانی، ۱۴۲۱: ۱۲۱۸/۲).

۱۴- برخی از فقهای شیعی (بلاغی، ۱۴۱۵: ۱۴۳)، کوتاه کردن شارب و نتراشیدن صورت و ریش را از شعائر اسلام و مسلمانان دانسته و از همین رو به آن حکم نموده‌اند.

۱۵- امام خمینی رحمته الله علیه در بحث امر به معروف و نهی از منکر اشاره نموده‌اند (بی‌تا: ۴۷۳/۱) که چنانچه معروف و منکر از نظر شارع اقدس اهمیت خاص داشته باشد، مثل حفظ جان افراد و نیز مواردی که یکی از شعائر اسلام محو می‌شود، در این صورت، ضرر موجب سقوط امر به معروف و نهی از منکر نخواهد بود.

۱۶- تاریخ هجری اسلامی از شعائر اسلام دانسته شده و از این رو رژیم سابق که اقدام به تغییر تاریخ مزبور نموده مورد انتقاد و لعن قرار گرفته است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۴: ۴).

۱۷- برخی از فقها (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۰؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۲۴/۱) به عدم جواز ورود کفار به مساجد به دلیل نجس بودن ایشان و وجوب بزرگداشت و تعظیم شعائر خداوند حکم نموده‌اند. همچنین (خویی، ۱۴۱۸: ۴۶/۴ و ۹۵) وارد کردن عین نجس، مثل مدفوع خشک در مسجد هر چند که مسجد را نجس نکند به دلیل آنکه مساجد از شعائر خدا هستند حرام دانسته شده است و با همین استدلال حرمت تنجیس حرم معصومین علیهم السلام به دلیل آنکه همانند مساجد و از شعائر خداوند می‌باشند نتیجه گرفته شده است و با همین بیان (خویی، بی‌تا: ۳۵۶/۷) ورود حائض و جنب به مساجد حرام دانسته شده و تمیز کردن مساجد و روشن کردن چراغ و آتش در آنها توصیه شده است (زین‌الدین، ۱۴۱۳: ۳۶۴/۱).

۱۸- لزوم قتل دشنام‌دهنده به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به دلیل وجوب تعظیم و بزرگداشت ایشان، همان‌طور که انداختن قرآن در محل نجاسات و اهانت به خدا و دین و اسلام و عبادات و شعائر اسلام چنین هستند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۷۰/۱۳). از همین رو احترام نگذاشتن به اولیای خداوند و اهل بیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، احترام نگذاشتن خداوند و ایدای حضرت حق دانسته شده و تعظیم و بزرگداشت اولیای خداوند و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تعظیم و بزرگداشت خداوند تلقی شده است (موسوی، ۱۴۲۱: ۷۵۷).

برخی فقها (نجفی، ۱۳۶۷: ۳۴۴/۲۱)، دشنام‌دهنده به حضرت فاطمه علیها السلام و دیگر پیامبران را به دشنام‌دهنده پیامبر ملحق ساخته و همان حکم را بر وی بار نموده‌اند با این استدلال که ایشان نیز از شعائر خداوند بوده و بی‌حرمتی به ایشان بی‌حرمتی به خداوند است.

۱۹- جایز بودن مس نام شریف ائمه علیهم السلام توسط فرد جنب به دلیل لزوم تعظیم شعائر خداوند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴: ۲۴۵/۳).

۲۰- حرمت بیع قرآن و کتب حدیث به کفار و نیز حرمت دخول جنب بر حرم

معصومین علیهم السلام به دلیل تعظیم شعائر خداوند (نراقی، ۱۴۱۷: ۲۳؛ عاملی، ۱۴۲۲: ۳۱۹/۹).

۲۱- حرمت استنجا با چیزهایی که احترام آنها لازم است و از شعائر به حساب می‌آیند، نظیر تربت امام حسین علیه السلام، اوراق قرآن و دعا و کتب آسمانی و هر چه که حاوی اسم خدا و پیامبران است و خاک قبر ائمه علیهم السلام و صندوق قبر ایشان و قبور شهدا و علما و نیز طعمای که از گندم و جو درست شده است و مشابه آنها (املی، ۱۳۸۰: ۵۴/۳).

مسئله لزوم تعظیم و بزرگداشت قرآن مورد توجه دانشمندان اهل تسنن نیز قرار گرفته، چنانچه نووی (بی‌تا: ۱۷۰/۲) به موجب آیه «و من يعظم شعائر الله» و وجوب تعظیم و بزرگداشت قرآن را اجماعی دانسته و گفته: «امت اسلام بر وجوب تعظیم و بزرگداشت قرآن به طور مطلق و منزه دانستن و صیانت آن اجماع نموده‌اند و اجماع نموده‌اند که هر کس با علم به آنکه حرفی از قرآن مورد اجماع است آن را انکار کند و یا حرفی را به آن بیفزاید که کسی آن را نخوانده، چنین فردی کافر است و امت اسلام اجماع نموده‌اند بر اینکه هر کس عالمانه قرآن را سبک شمارد و یا آن را در مستراح بیندازد و یا حکم یا خبری که قرآن آورده را تکذیب کند... چنین فردی کافر می‌باشد».

۲۲- عنوان فی سبیل الله که از جمله مصارف زکات است، توسط فقها تعمیم و گسترش یافته به گونه‌ای که تعظیم شعائر اسلام از جمله موارد فی سبیل الله به حساب آمده است (گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۳۲۹)، از این رو گذشته از آنکه خود زکات از جمله شعائر اسلامی است که موجب اتحاد و انسجام جامعه اسلامی است، مصرف زکات در جهت تعظیم شعائر نیز به نوعی دیگر به این امر کمک می‌کند.

۲۳- حرمت عمل به برنامه‌هایی که بر خلاف شعائر و دستورات و احکام و شرع مقدس اسلام است مورد توجه فقها (همان: ۴۹۴؛ همو، ۱۴۰۹: ۵۳۲/۱) قرار گرفته و از همین رو بر هر مسلمانی خودداری و جلوگیری از عمل به آن واجب دانسته شده است.

۲۴- فتوای برخی از فقها (همو، ۱۴۰۹: ۱۶۰/۱) به لزوم ترک نشدن چادر در نماز و در غیر نماز توسط خانمهای مسلمان، چه آنکه در مناطقی همچون ایران و دیگر بلاد اسلامی چادر جزء شعائر اسلامی است.

۲۵- تسبیحات حضرت زهرا علیها السلام (مسعودی، ۱۴۲۰: ۲۹۱) به دلیل آنکه از جمله شعائر بزرگ خداوند می‌باشد، مطلوبیت و استحباب آن را نتیجه گرفته است.

۲۶- جواز بوسیدن قبر پیامبر صلی الله علیه و آله و چرخیدن دور قبر آن حضرت به دلیل آنکه از شعائر خداوند است (جزیری، ۱۴۱۹: ۶۹۹/۱؛ امینی، ۱۴۱۶: ۲۰۸/۶).

۲۷- رفع صوت جهت دعای تعجیل فرج امام زمان علیه السلام (اصفهانی، ۱۴۲۱: ۵۸/۲ و ۱۵۵) به ویژه در مجالس دعا و نیز اقامه مجالس برای ذکر امام زمان علیه السلام به دلیل آنکه ترویج دین خدا و از شعائر خداوند و اعلاای کلمه الله و اعانه به برّ و تقوا بوده مورد توصیه و سفارش قرار گرفته است.

۲۸- نهی مؤکد و تهدید شدید نسبت به کسانی که فقها یا متفقهین را اذیت می کنند و یا آنکه از ایشان عیبجویی می نمایند. همچنین تشویق زیاد نسبت به اکرام و بزرگداشت ایشان به دلیل آیه **«و من يعظم شعائر الله...»** (نووی، بی تا: ۷۴) از همین روست که برخی از دانشمندان اهل تسنن (نابلسی، ۱۳۶۶: ۱۳) اشاره نموده اند که هر که عالمی را حقیر شمارد و یا نسبت به او بغض ورزد ترس کفر وی می رود و در این خصوص بین علمای زنده و میت تفاوتی نیست، چه آنکه همه مخلوق خداوند هستند و احترام همه به دلیل آیه **«و من يعظم شعائر الله»** واجب است.

شهادت اول از فقهای متقدم شیعی (۱۴۰۰: ۱۶۰/۲) با استناد به شعائر، بزرگداشت و احترام گذاشتن به مؤمن از طرق معمول همچون بلند شدن در جلو او و یا خم شدن برای او را جایز دانسته و یادآور شده که ترک احترامات یادشده در مواردی که موجب اهانت به مؤمن باشد حرام است.

۲۹- در پاره‌ای از کتب فقهی (فاضل مقداد، ۱۴۰۴: ۴۵۶/۱) با استناد به روایت پیامبر صلی الله علیه و آله از مطلوبیت بلند گفتن ذکر تلبیه به دلیل آنکه از شعائر خداوند می باشد سخن گفته شده است.

۳۰- برخی از فقهای متقدم شیعی (ابن فهد حلی اسدی، ۱۴۰۹: ۱۸۰) تحویل دادن زکات را به فقها به دلیل لزوم تعظیم ایشان به خاطر آیه تعظیم شعائر واجب دانسته اند.

۳۱- در فقه شیعه (محقق کرکی عاملی، ۱۴۰۴: ۳۹/۱۰) به جواز وصیت کافر ذمی و نیز مسلمان برای تعمیر قبور پیامبران حکم شده و تعمیر قبور پیامبران (شهادت ثانی، بی تا: ۲۲) از مصادیق شعائر خداوند تلقی شده است، این نوع استفاده به نحوی نشان دهنده آن است که شعائر به شعائر اسلامی منحصر نمی شود، بلکه ادیان دیگر را نیز شامل می شود.

نتیجه گیری

۱- گرچه کلمه شعائر در قرآن در خصوص مسائل حج، همچون صفا و مروه و قربانی و مشابه آنها به کار رفته است، مفهوم گسترده شعائر و عدم حصر آن به موارد یادشده مورد پذیرش دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و اهل تسنن می باشد.

۲- هر یک از مذاهب فقهی شیعی و اهل تسنن برای مطلوبیت و حتی وجوب پاره‌ای از موارد به دلیل صدق عنوان شعائر استناد نموده اند.

۳- تعظیم و بزرگداشت شعائر و عدم استخفاف و اهانت به آنها مورد پذیرش مذهب فقهی شیعه و اهل تسنن است، هر چند که در خصوص چگونگی و دامنه تعظیم و بزرگداشت شعائر اختلافاتی به چشم می خورد.

۴- هر چند که برخی از دانشمندان اهل تسنن برای عنوان شعائر محدوده وسیع و گسترده‌ای قائل هستند به گونه‌ای که لزوم احترام و بزرگداشت دانشمندان از جمله فقها و حرمت اهانت به آنها را از آیه **«من يعظم شعائر الله فَإِنَّهَا من تقوى القلوب»** نتیجه گرفته اند، شیعه برای شعائر مفهوم وسیع تر و گسترده تری قائل است، این امر از مبانی عقیدتی شیعه ناشی می شود.

۵- آیه **«من يعظم شعائر الله فَإِنَّهَا من تقوى القلوب»** از جمله موارد اختلافی بین شیعه و اهل تسنن است، چه آنکه شیعه بر خلاف اهل تسنن، با استناد به شعائر و اینکه موارد یادشده از نشانه‌های دین هستند و انسان را به یاد خدا می اندازند و خود آنها به طور استقلالی و در عرض قدرت خداوند مورد نظر نیستند، مطلوبیت مواردی همچون عزاداری، پوشیدن لباس سیاه و زیارت و بنای قبور و مشابه آنها را نتیجه می گیرد. از همین رو علاوه بر آنکه در فقه به طور وسیع و گسترده از تعظیم شعائر خداوند سخن به میان می آید این امر در سطح وسیع و گسترده مورد توجه متکلمین نیز قرار گرفته است.

۶- با توجه به گستردگی مفهوم شعائر و در بر گرفتن معابد همه ادیان آسمانی، اهانت به همه معابد نادرست تلقی گردیده و احترام به آنها لازم دانسته شده است. از این رو توصیه اسلام به تعظیم شعائر از جمله معابد و پیامبران همه ادیان آسمانی به نوعی عنایت خاص اسلام را در این خصوص نشان می دهد.

۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. زمخشری، ابوالقاسم، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. زین‌الدین، محمدامین، *کلمة التقوی*، چاپ سوم، قم، سیدجواد وداعی، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بی‌جا، بی‌تا.
۳۶. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، *القواعد و الفوائد*، قم، کتاب‌فروشی مفید، ۱۴۰۰ ق.
۳۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی، *حاشیة المختصر النافع*، قم، بی‌تا.
۳۸. هومو، *رسائل الشهید الثانی*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۳۹. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد ابن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ ق.
۴۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۱. هومو، *المبسوط*، چاپ سوم، تهران، المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
۴۲. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، بی‌تا، ۱۴۱۹ ق.
۴۳. هومو، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۴. صالحی شامی، محمد بن یوسف، *سبیل الهدی و الرشاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران، مکتب النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۷. عاملی، *الاتصار*، بیروت، دار السیره، ۱۴۲۲ ق.
۴۸. عراقی کزازی، آقاضیاءالدین علی بن آقامحمد، *شرح تبصرة المتعلمین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البتیة، بی‌تا.
۵۰. هومو، *تلخیص المرام فی معرفة الاحکام*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱ ق.
۵۱. هومو، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم، بی‌تا، ۱۴۱۳ ق.
۵۲. هومو، *منتهی المطلب*، مشهد، بی‌تا، ۱۴۱۲ ق.
۵۳. هومو، *نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام*، بی‌جا، بی‌تا.
۵۴. فاضل لنکرانی، محمد موحدی، *الاجتهاد و التقليد*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ ق.
۵۵. فاضل مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *التفیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. هومو، *نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الامامیه*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۳ ق.
۵۷. کاشانی، ابوبکر بن سعد، *بدائع الصنائع*، پاکستان، بی‌تا، ۱۴۰۹ ق.
۵۸. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر، *کشف الغطاء عن مهمات الشریعة الغراء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌تا.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۱. *قرآن کریم*.
۲. آلوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. آملی، میرزامحمدتقی، *مصابیح الهدی فی شرح العروة الوثقی*، تهران، بی‌تا، ۱۳۸۰ ق.
۴. ابن جزئی غرناطی، محمد بن احمد، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن عجبیه، احمد بن محمد، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، چاپ دوم، مصر، ۱۴۰۵ ق.
۸. هومو، *تفسیر ابن العربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن عقیل عمانی، *مجموعه فتاوی ابن عقیل*، قم، بی‌تا.
۱۰. ابن فهد حلی، جلال‌الدین احمد، *الرسائل العشر*، قم، بی‌تا، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. ابن منظور المصری، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. ابن نجیم المصری الحنفی، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، بیروت، بی‌تا، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. ازدی سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین، *تفسیر السلمی و هو حقائق التفسیر*، بیروت، دار النشر، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. استرآبادی، محمد بن علی، *آیات الاحکام*، تهران، مکتبه المعراجی، بی‌تا.
۱۵. اصفهانی، محمدتقی، *مکیال المکارم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۱ ق.
۱۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، *تحریر الوسیله*، قم، دار الهدی، بی‌تا.
۱۷. امینی، عبدالحمین، *الغدیر*، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. بروجردی، محمدابراهیم، *تفسیر جامع*، چاپ ششم، تهران، صدر، ۱۳۶۶ ش.
۱۹. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، *رساله فی حرمة حلق اللحیه*، قم، دفتر نشر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاة*، بی‌جا، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. ثقفی تهرانی، محمد، *تفسیر روان جاوید*، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۲۲. جزیری، عبدالرحمن و دیگران، *الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البیت*، بیروت، دار الثقلین، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. حسینی همدانی، محمدحسین، *انوار درخشان*، تهران، کتاب‌فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۵. حصفکی، علاء‌الدین، *الدر المختار*، بی‌جا، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. الحوالی، سفر بن عبدالرحمن، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home>. ShowContent&Contentid=602، بی‌تا.
۲۷. خانی، رضا و دیگران، *ترجمه بیان السعاده*، بی‌جا، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. خوبی، سیدابوالقاسم، *فقه الشیعه*، چاپ سوم، آفاق، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. هومو، *موسوعة الامام الخوئی*، بی‌جا، بی‌تا.
۳۰. داورپناه، ابوالفضل، *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران، صدر، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۶۰. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، توضیح المسائل، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۶۱. همو، مجمع المسائل، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۹ ق.
۶۲. مترجمان، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۶۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۶۴. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۶۵. محقق کرکی عاملی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القوائد، چاپ دوم، قم، بی‌نا، ۱۴۱۴ ق.
۶۶. مراغی حسینی، میرفتاح، العناوین الفقهیه، بی‌جا، ۱۴۱۷ ق.
۶۷. مسعودی، محمدفاضل، الاسرار الفاطمیة، چاپ دوم، قم، مؤسسة الزائر فی الروضة المقدسه، ۱۴۲۰ ق.
۶۸. مغربی، نعمان بن محمد بن منصور، دعائم الاسلام، دار المعارف، ۱۳۸۳ ق.
۶۹. مغنیه، محمدجواد، الفقه علی المذاهب الخمسه، چاپ دهم، بیروت، دار التیار الجدید، دار الجواد، ۱۴۲۱ ق.
۷۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیده البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة لاحیاء التراث الجعفریة، بی‌تا.
۷۱. همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ ق.
۷۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۷۳. ملکی میانجی، محمدباقر، بدائع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۰ ق.
۷۴. موسوی بجنوردی، حسن بن آقازرگ، القواعد الفقهیه، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۷۵. موسوی همدانی، محمدباقر، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۷۶. موسوی، فاخر، التجلی الاعظم، قم، بی‌نا، ۱۴۲۱ ق.
۷۷. نابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، کشف النور، استانبول ترکیه، مکتبه الحقبه، ۱۳۶۴ ش.
۷۸. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۷۹. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ش.
۸۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، رسائل و مسائل، بی‌جا، بی‌تا.
۸۱. همو، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، بی‌جا، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۸۲. نصر الهوینی، القاموس المحیط، بی‌جا، بی‌تا.
۸۳. نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، بی‌جا، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۸۴. نووی، محیی‌الدین بن شرف، المجموع، بی‌جا، دار الفکر، بی‌تا.
۸۵. وحید بهبهانی، محمدباقر، مصابیح الظلام، بی‌جا، مؤسسة العلامة المجدد البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
۸۶. هاشمی، هاشم، حوار مع فضل الله حول الزهراء، چاپ دوم، بی‌جا، دار الهدی، ۱۴۲۲ ق.
۸۷. هویدی بغدادی، محمد، التفسیر المعین للواعظین و المتعظین، قم، ذوی القربی، بی‌تا.

حکم حکومتی و مبانی استنباط آن*

- دکتر فرج بهزاد وکیل آباد
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

در این نوشتار به برخی از مهمترین معانی لغوی و اصطلاحی حکم و حکومت اشاره شده، سپس ضمن تعیین جایگاه حکم حکومتی در میان تقسیمات احکام، تعریفی از حکم حکومتی ارائه و به بررسی آن پرداخته شده است. آنگاه در مبانی استنباط حکم حکومتی با اشاره به تفاوت میان حکم و فتوا مواردی از قبیل مصالح عمومی، عقل، تجربیات بشری، عرف، سیره و بنای عقلا به عنوان پایه‌های استنباط حکم حکومتی بیان شده است. واژگان کلیدی: حکم، حکومت، حکم حکومتی، مصلحت، عقل، بنای عقلا.

مقدمه

مباحث مربوط به فقه سیاسی و حوزه سیاست در متون اصیل دینی از قبیل قرآن و سنت، جایگاه و منزلت ویژه‌ای دارد و دین مقدس اسلام طوری با سیاست عجین شده که تفکیک این دو از هم ممکن نیست. اسلام دین سیاست است و این نکته

برای هر کسی که کمترین تأملی در احکام سیاسی، حکومتی، اجتماعی و اقتصادی اسلام داشته باشد، روشن است. پس هر کس گمان کند دین از سیاست جداست، نه دین را شناخته و نه سیاست را (امام خمینی، ۱۳۶۶: ۲۳۴/۱).

دیانت اسلام یک دیانت عبادی تنها نیست و همین طور یک مذهب و دیانت سیاسی تنها نیست، عبادی است و سیاسی. سیاستش در عبادتش مدغم است و عبادتش در سیاستش مدغم است؛ یعنی همان جنبه عبادی یک جنبه سیاسی دارد (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۱۲۰/۳). قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ آنقدر که در حکومت و سیاست احکام دارند، در سایر چیزها ندارند، بلکه بسیاری از احکام عبادی اسلام، عبادی - سیاسی است که غفلت از اینها این مصیبت را به بار آورده است (همان: ۱۷۸/۲۱). خوشبختانه بعد از نهضت بیدارگر امام خمینی رحمته الله علیه تا حدودی به این مباحث پرداخته شد و فقه سیاسی از گوشه کتابخانه‌ها و لابلای کتابها به متن جامعه کشیده شد و مباحث ارزنده‌ای در باب حکومت، ولایت، رهبری، تأسیسات و تشکیلات حکومتی، احکام حکومتی و... طرح شد.

در این مقاله ابتدا به برخی از مهمترین معانی لغوی و اصطلاحی حکم و حکومت اشاره شده سپس با اشاره به جایگاه احکام حکومتی در تقسیمات احکام، تعریفی از احکام حکومتی ارائه شده و به توضیح و احیاناً دفع برخی از ایرادات آن، و در نهایت به مبحث اصلی که مبانی استنباط حکم حکومتی باشد، پرداخته شده است.

۱. بررسی لغوی و اصطلاحی برخی واژه‌ها

۱-۱. حکم در لغت

حکم در لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است از جمله به معنی حکومت و فرمانروایی کردن، کشورداری، رهبری، امر، فرمان، دستور، امر کردن، حکم راندن، قانون و قضا و... (رک: ابن منظور، بی‌تا: ۱۴۰/۱۲-۱۴۴: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴۱۸/۱).

از سخنان لغت‌شناسان چنین استنباط می‌شود که معنای اصلی ماده حکم که همه

این معانی به نحوی از آنجا سرچشمه می‌گیرند، «منع کردن و جلوگیری نمودن به منظور اصلاح» است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۲۶) و یا مطلق منع کردن (فیومی، ۱۳۴۷: ۱۷۸). حکمت را نیز با توجه به معنای بازدارندگی‌اش حکمت نامیده‌اند؛ زیرا حکمت، حکیم را از اخلاق پست و خصلتهای نکوهیده باز می‌دارد (همان). حکمرانی به معنای جلوگیری از ظلم و ستم می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۱/۲) و از آنجایی که حاکم دارای قدرت اجرایی است و جلوی ستم ستمگران و تجاوز متجاوزان به حقوق مردم را می‌گیرد (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۴۱۸/۱) و نصب شده تا میان مردم حکومت کند (مصطفی ابراهیم، ۱۴۱۰: ۱۹۰/۱) و مجری احکام است (فیروزآبادی، ۱۹۹۱: ۹۹/۴؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱۴۲/۱۲) (نه کسی که صرفاً قضاوت و اظهارنظر کند بلکه کسی است که قدرت اجرای احکام خود را نیز دارد) او را حاکم نامیده‌اند. از این تعبیرات به خوبی استفاده می‌شود که واژه‌های حاکم و حکومت و حکم که فراوان در آیات و روایات و سخنان فقها به کار رفته است، ظهور در ولایت عامه و رهبری تمام شئون جامعه اسلامی دارد (نجفی، بی‌تا: ۳۵۹/۲؛ نایینی، ۱۳۷۳: ۳۷۲/۲)، نه اینکه به معنای قضاوت و داوری بوده و صرفاً ناظر به حل و فصل نزاعها و خصومات بوده باشد، چه شأن قاضی اظهار رأی در مورد به خصوصی است نه امر و نهی قاطعانه کردن، به خلاف حکام که به تعبیر محقق نایینی رحمته الله علیه: «فإنَّ الحکومة ظاهرة فی الولاية العامة فإنَّ الحاکم هو الذی یحکم بین الناس بالسيف و السوط و لیس ذلك شأن القاضی» (نایینی، ۱۳۷۳: ۳۷۲/۲).

۲-۱. حکم در اصطلاح

حکم در اصطلاحات عدیده‌ای به کار رفته که شماری از آنها را تهنوی در «کشاف اصطلاحات الفنون» جمع کرده است (تهنوی، ۱۹۹۶: ۶۹۳/۱). در یک اصطلاحی که نزد فقها بسیار شایع است حکم به معنای تمامی قوانین و مقررات شرعی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۱۷۳۹/۳ و ۱۳۷۴: ۲۴۲)، اعم از عبادات و معاملات و... شهید صدر رحمته الله علیه آنجا که می‌فرماید: «حکم شرعی عبارت است از قانون صادر از خدای متعال برای سامان بخشیدن به زندگی مادی و معنوی انسانها اعم از اینکه جعل حکم مستقیماً به فعل مکلف تعلق گیرد یا به خود او و یا به چیزهای دیگر در رابطه با او (۱۴۱۲):

۱/۱۶۱-۱۶۲ و (۱۴۲۱: ۱۲۳)، اشاره به همین معنای از حکم دارد. گاهی حکم به معنای رأی قاضی در دعاوی و اختلافات است که در این صورت حکم در مقابل فتواست، چون فتوا عبارت است از نظر فقیه از روی اجتهاد، در غیر سمت قضا. نسبت به این معنا گفته می‌شود که نقض حکم جایز نیست ولی نقض فتوا جایز است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴: ۲۴۳)؛ چون تجویز نقض حکم به بی‌ثباتی احکام منتهی می‌شود و آن مخالف مصلحتی است که نظم امور مسلمین باشد و بدان جهت نصب حکام تشریح شده است (شهید اول، ۱۳۷۲: ۳۸۱/۱-۳۸۲).

از جمله مهم‌ترین معانی حکم، دستورها و فرامین رهبر جامعه است (نجفی، بی‌تا: ۱۰۰/۴۰؛ امام خمینی، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۰-۱۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۵۱/۱). حکم در این معنا عبارت از مقرراتی است که از سوی ولیّ امر و سایر مسئولان حکومتی که زیر نظر ولیّ امر جامعه ایفای نقش می‌کنند برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی صادر می‌گردد. این گونه احکام در رابطه با «حوادث واقعه» یا «مصالح مقتضیه» هستند و به شرایط زمان و مکان بستگی دارند، به همین جهت نیز قابل تغییر می‌باشند. تمامی احکام انضباطی و آیین‌نامه‌ها و... از این قبیل می‌باشند (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۴). این همان چیزی است که به «حکم حکومتی» نامبردار است و یکی از مهم‌ترین اقسام حکم است که در مباحث آینده بیشتر به آن می‌پردازیم.

۳-۱. حکومت در لغت

حکومت در لغت به معنای فرمانروایی کردن، فرمان دادن، دولت، دستگاه دولتی، سیاستمداران، حکمرانان، هیئت حاکمه متشکل از مجموعه افرادی که متصدی اداره شئون مختلف کشور هستند، داوری و... آمده است (ر.ک: المنجد و سایر کتب لغت، ماده حکم). ابن منظور می‌نویسد: «أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم» (بی‌تا: ۱۴۱/۱۲) معنای اصلی حکومت باز داشتن فرد از ظلم و ستمگری است.

۴-۱. حکومت در اصطلاح

در اصطلاح فقهی نیز حکومت از معنای لغوی دور نشده است و به معنای فرمانروایی کردن و فرمان دادن و دادرسی و قضا به کار رفته است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴: ۲۴۲).

در برخی از کتابهای حقوقی آمده است که سه معنای مختلف از حکومت به ذهن تبادر می‌کند: ۱- عمل حکومت و رهبری، ۲- رژیم سیاسی، ۳- ارگانهای حاکم در جامعه به ویژه ارگانهایی که قوه اجرایی را اعمال می‌کنند، مانند هیئت وزرا... در فرهنگ لالاند آمده است: حکومت یعنی مجموعه ارگانهایی که به واسطه آنان، حاکم به اعمال اقتدار پردازد، پس اختصاص این واژه به قوه مجریه یا تنها به کابینه وزرا نادرست است. به نوشته اسمن واژه حکومت به معنای اصلی و کلی نمایشگر اجرای اقتدار عمومی توسط حاکم است (قاضی، ۱۳۷۳: ۳۱۵/۱-۳۱۶).

در اصطلاح حقوق اساسی و علوم سیاسی، حکومت عبارت است از سازمانی دارای تشکیلات و نهادهای سیاسی، مانند قوه مقننه، قضائیه و اجرائیه (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۹۴/۱). هدف این سازمان تعیین وظایف و حقوق افراد، گروهها و سازمانهاست که با وضع مقررات و قوانین در رفع نیازها و تأمین منافع، از بین بردن اصطکاکها و به طور کلی برآوردن مقتضای زندگی عمومی اتباع خود می‌کوشد. حکومت به این معنا برای هر جامعه‌ای ضرورت عقلی دارد و طبق گواهی اسناد و مدارک، انسانهای نخستین نیز در اولین صبحدم زندگی اجتماعی خود به ضرورت وجود قانون و حکومت در جامعه پی برده و در صدد تشکیل سازمان حکومتی متناسب با آن عهد برآمده‌اند.

۵-۱. تعریف حکم حکومتی

احکام از جهات مختلف دارای تقسیمات عدیده‌ای است، مثلاً حکم را به تکلیفی و وضعی، تأسیسی و امضایی، مولوی و ارشادی، واقعی و ظاهری و... تقسیم می‌کنند. از جمله مهم‌ترین تقسیمات احکام که کمتر مطرح شده، تقسیم حکم به خصوصی و عمومی است. احکام خصوصی یا فردی احکامی است که به طور مستقیم وظایف یک یا چند فرد بخصوص را بیان می‌کند. به عبارت دیگر تکالیف اشخاص را در رابطه با حقوق خداوند یا حقوق افراد بخصوص بیان کرده است از قبیل احکام عبادات و معاملات و مانند آن. احکام عمومی احکامی است که درباره حقوق جامعه برای افراد جامعه وضع شده است مانند احکام مربوط به فرهنگ، بهداشت، اقتصاد، مالیات، جنگ و صلح، حمل و نقل، طرق و شوارع، پست و

مخابرات و ارتباطات، انتظامات و... این قسم از احکام هم مانند سایر احکام وظایفی است که باید افراد جامعه عهده‌دار انجام آن باشند، لیکن نظر به اینکه شارع مقدس هم جعل این احکام را در چارچوب ضوابط مشخص و هم اجرای آن را به عهده حکومت و حاکم اسلامی هر عصر محول فرموده است و تک‌تک افراد نمی‌توانند عهده‌دار آن باشند از اینجا معلوم می‌شود که شارع مقدس نصب حاکم یا هیئت حاکمه‌ای را که متصدی این‌گونه از امور است ضروری دانسته است، طبعاً ضوابطی را هم که برای قانون‌گذاری در این باره لازم بوده، تعیین فرموده است. در این صورت حاکم با تعیین قوای مقننه، مجریه و قضائیه، متصدی وضع مقررات، تعیین ضوابطی برای اجرا و رفع اختلافات، ایجاد نظم و... می‌گردد و امور را به نحو صحیح و شایسته تمشیت می‌نماید.

احکام خصوصی هم یا شخصی است یا غیر شخصی. شخصی مثل «أُنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء/ ۲۱۴؛ نیز نک: مائده/ ۶۷؛ حجر/ ۹۴؛ اسراء/ ۷۹) که مکلف به انجام آن تنها یک فرد است. غیر شخصی مانند احکام بیع، نکاح، اجاره و... که گرچه مستقیماً به افراد خاصی (دو طرف این عقود) متوجه است ولی به طور غیر مستقیم به دیگر مکلفان هم مربوط می‌شود. همه مکلفان باید مشتری را مالک مبیع و بایع را مالک ثمن بشناسند، همین‌طور در مورد اجاره و نکاح و سایر عقود و ایقاعات و نیز در مورد احکام قضایی. از این‌رو این نوع از احکام خصوصی هم مانند احکام عمومی به حاکمان و مدیران جامعه مربوط می‌شود، لذا قانون‌گذاران در این باره قوانینی وضع کرده، مجریان و قضات هم بر مبنای همان قوانین، عملیاتی را به اجرا درآورده و احکامی صادر می‌کنند (گرچی، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۱۴ به بعد؛ همو، *مجله اندیشه حکومت*: ۴۸/۸). احکام عمومی و همین‌طور احکام خصوصی غیر شخصی که در حکم احکام عمومی است گاهی «حکم حکومتی» نامیده می‌شوند.

در تقسیم دیگری حکم را به فتوایی، قضایی و حکومتی تقسیم می‌کنند. منظور از حکم قضایی حکمی است که قاضی از روی امارات و اصول موضوعی استنباط نموده و در مقام رفع خصومت انشا می‌کند؛ مثلاً با توجه به قاعده ید، حکم به مالکیت ذوالید می‌کند (گرچی، ۱۳۶۹: ۲۸۶/۲).

حکم فتوایی عبارت است از اخبار فقیه جامع الشرایط از دستور الهی که به موضوع کلی تعلق گرفته است، مانند فتوا به وجوب امر به معروف و نهی از منکر. حکم حکومتی هم حکمی است که بر اساس مصالح اجتماعی در حوزه ولایت ولیّ امر، به صورت مستقیم توسط خود ولیّ امر یا غیر مستقیم توسط قوای مقننه و قضائیه و مجریه برای اداره جامعه اسلامی و حل مشکلات مردم و تنظیم امور، وضع و جعل می‌شود و تابع شرایط زمان و مکان می‌باشد که از این قسم احیاناً تعبیر به حکم عمومی و اجتماعی و یا قوانین دولتی نیز می‌شود. به نظر می‌رسد اساس این تقسیم‌بندی در کلمات فقهای پیشین بوده است. به عنوان نمونه شهید اول علیه السلام می‌فرماید:

تصرف پیامبر صلی الله علیه و آله در امور گاهی به عنوان تبلیغ صورت می‌گیرد که آن فتواست و گاهی به عنوان امامت و رهبری است، مانند دستور جهاد و تصرف در بیت‌المال و گاهی به عنوان قضا و داوری است، مثل فیصله دادن بین طرفین دعوی به وسیله شاهد یا سوگند و اقرار (۱۳۷۲: ۲۴۰/۱).

علامه کتانی در «التراتب الاداریه» می‌نویسد:

و حکمه صلی الله علیه و آله فی الظاهر کان تارة فی القضاء و تارة بالسیاسة و السلطنة أى الإمارة العظمی و تارة بالفتوی (بی‌تا: ۲۵۰/۱).

قریب به این بیان را امام خمینی علیه السلام نیز در برخی از تألیفات خود دارند (۱۳۶۷: ۱۱۲/۳-۱۱۳: ۱۳۶۸: ۵۰ به بعد) و معظم له در کتاب ولایت فقیه مکرر تعبیر به حکم حکومتی و حکم قضایی می‌نمایند (بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰).

دیدگاه علامه طباطبایی درباره حکم حکومتی: علامه طباطبایی علیه السلام می‌فرماید:

خدای متعال در آیه ۱۴۴ سوره آل عمران، مسلمین را مورد توبیخ و سرزنش قرار داده که چرا شما تشکیلات خود را به هم می‌ریزید. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز مانند سایر پیامبران، رسالت خود را انجام داده، خواهد رفت، اما دین، دین خداست و برای همیشه باقی است. آیا اگر روزی برای پیامبر حادثه‌ای پیش آمد، از دین روگردان خواهید شد؟ یعنی پس از پیامبر نیز باید جامعه اسلامی حکومتی برپا داشته باشد تا شئون اجتماعی اسلام را همانند زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله زنده نگه دارد. مقام ولایت، احکام و قوانین ثابت دین را که شریعت اسلام نامیده می‌شود و هرگز تغییربردار نیست، اجرا نموده و متخلفین را طبق دستورات روشن دینی، مجازات کند و برای

اداره کلیه شئون اجتماعی جامعه اسلامی به نحوی که مصلحت اسلام و مسلمین مقتضی است احکام و فرامینی که به حسب تغییر مصالح اوقات، قابل تغییر است صادر نماید. آنگاه ایشان احکام را به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم کرده سپس تعریف نسبتاً جامعی از احکام حکومتی ارائه نموده‌اند. «احکام حکومتی عبارتند از یک سلسله تصمیماتی که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا بیاورد. علامه تصریح می‌نمایند که مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل پیدا کرده و جای خود را به بهتر از این قوانین خواهند داد (بی تا: ۱۰۹-۱۱۳، با تصرف و تلخیص نیز: ۱۱۴ و ۱۲۲).

تحلیل و بررسی دیدگاه علامه رحمته‌الله علیه: علامه رحمته‌الله علیه در این تعریف به جنبه اجرایی بودن احکام و مقررات حکومتی و اینکه اختیار وضع آنها به دست ولی امر یا حکومت اسلامی است اشاره فرموده‌اند. تعبیر به «وضع» ممکن است اشاره به تفاوت احکام حکومتی با سایر احکام و قوانین کلی اسلام داشته باشد؛ به این معنا که در حکومت‌های اسلامی هرچند همه احکام حکومتی به نحوی به دستورات و تعالیم اسلامی مربوط می‌شود اما به خاطر طبیعت دائماً در حال تغییر و تحول این گونه احکام، شارع مقدس در این خصوص دستورات و خط و مشی کلی صادر فرموده، نظیر: عدل و قسط «أن تحکموا بالعدل»، «لیقوم الناس بالقسط»، رشد علمی و فرهنگی مسلمین «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» و... و این اختیار را به حکومت اسلامی داده که با تیزبینی و تحلیلها و کارشناسی دقیق و گسترده با تشخیص مصلحت جامعه اسلامی و با توجه به تعالیم و اهداف کلی و در چارچوب ضوابط معین، قوانین و مقررات اجرایی لازم را وضع و جعل نماید. همچنین علامه تنها محدودیتی که برای احکام حکومتی در نظر می‌گیرند موافقت این احکام با احکام ثابت است و آن را مقید به احکامی که صرفاً جنبه اجرایی احکام ثابت باشد نمی‌گردانند. منظور از «مصلحت وقت» مصلحت جامعه اسلامی در زمان

تصمیم‌گیری است.

تنها ایرادی که ممکن است متوجه این تعریف شود این است که شامل احکام و فرامین اجرایی حکومت اسلامی همچون حکم به ثبوت هلال و عزل و نصبها و... نمی‌شود؛ چون احکام حکومتی منحصر به قوانینی که حکومت برای اداره جامعه وضع می‌کند، نیست، ولی توجه به فضایی که علامه این تعریف را در آن طرح کرده‌اند این اشکال را دفع می‌نماید. ایشان راجع به احکام و مقررات ثابت و متغیر اسلام و چگونگی ارتباط آنها بحث می‌فرموده‌اند، از این رو فقط قوانین و مقررات را محور تعریف قرار داده‌اند. از مهمترین نقاط قوت تعریف مزبور، تکیه روی مصلحت است که به عنوان مهمترین مبنای استنباط حکم حکومتی به صراحت در تعریف آمده است. چنان که از مطالب گذشته نیز معلوم شد احکام حکومتی فقط در حوزه مسائل اجتماعی^۱ جریان دارد، اما در احکام خصوصی که مربوط به روابط خصوصی افراد است، مانند رابطه فرد با خداوند (عبادات)، راهی برای حکم حاکم وجود ندارد؛ مثلاً حاکم نمی‌تواند با حکم به صحت، نماز باطل فردی را تصحیح کند. به عبارت دیگر قوانین و مقررات در دین مبین اسلام بر دو قسمند:

۱- احکام و مقرراتی ثابت و آسمانی که از سوی خداوند متعال بر اساس مصالح و مفاسد واقعی برای سعادت انسانها به وحی آسمانی به عنوان دین فطری غیر قابل نسخ بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده‌اند و در همه مکانها و برای همیشه در میان بشر واجب الاجرا معرفی گردیده‌اند. «فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدین القیم» (روم / ۳۰).

۲- قوانین و مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته و از اختیارات حکومت اسلامی ناشی می‌شود که بر اساس مصالح متغیر زمان، قانون گذاری و اجرا می‌شود. این نوع قوانین در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و مصالح زمان بوده و حتماً با

۱. قرآن می‌فرماید: «و إذا كانوا معی علی أمر جامع...»؛ و هنگامی که بر سر کاری عمومی با او هستند... (نور / ۶۲). تفسیر راهنما چنین می‌نویسد: «امر جامع به مسئله‌ای گفته می‌شود که در خور این باشد که مردم به خاطر آن اجتماع کنند و به مشاوره و فراگیری و حل و فصل آن پردازند» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۳۴۹-۳۵۰).

پیشرفت مدنیت و تغییر مصالح و مفساد تغییر و تبدیل پیدا می‌کند. آری، خود اصل ولایت چون یک حکم آسمانی و از مواد شریعت است قابل تغییر و نسخ نیست (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۱-۱۱۴ با اندکی تصرف؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۰۷-۱۱۰؛ ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۰-۱۶۲). آنچه که احکام حکومتی خوانده می‌شود همین نوع دوم از قوانین اسلامی است، به علاوه فرامین و دستورات جزئی و نیز دستور اجرای احکام کلی الهی. برخی از محققان از احکام حکومتی به احکام ولایتی یا احکام سلطانیه و احياناً احکام عمومی و اجتماعی نیز تعبیر می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۴۷۷/۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۰۹؛ گرجی، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۱۴-۲۸۱).

۲. منابع و مبانی استنباط احکام حکومتی

مدارک استنباط احکام فتوایی عبارت است از: کتاب (قرآن)، سنت، اجماع و عقل. البته در کنار منابع اصلی از سیره و بنای عقلایی که به نظر مجتهد، کاشف از نظر شرع مطهر باشد نیز استفاده می‌شود، به علاوه قواعد کلی برگرفته از متون شرعی که طبعاً مددکار فقیه در طریق استنباط خواهد بود. پر واضح است که اگر از ادله شرعی به دست آید که شارع مقدس در موردی زمام امر را به دست عرف و عقلا سپرده، در این صورت، نظر عقلا را اگر بر خلاف احکام قطعی و مسلم اسلام نباشد می‌توان به شارع مقدس استناد داد. در هر حال شاید این موضوع جای هیچ‌گونه مناقشه و اختلافی نباشد که فتوا، حکم کلی الهی است که مجتهد از روی منابع استنباط می‌کند و به صورت اخبار و گزارش اعلام می‌نماید. اما قوانین و مقرراتی که رهبری جامعه اسلامی برای اداره و مدیریت و پیشبرد جامعه صادر می‌نماید از سنخ انشا و ایجاد و وضع است که علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز به این نکته عنایت خاصی داشتند. اطاعت از قوانین و مقرراتی که رهبر وضع و انشا می‌نماید نیز نه تنها بر مقلدین او بلکه بر همه مسلمانان واجب است، چنان که در جریان تحریم تنباکو وقتی شاه از میرزا محمدحسن آشتیانی رحمته‌الله مجتهد بزرگ و بانفوذ تهران می‌خواهد که یا روی منبر برود و با قلیان کشیدن فتوای میرزای شیرازی رحمته‌الله را نقض کند و یا از تهران بیرون برود، میرزای آشتیانی رحمته‌الله با قاطعیت پاسخ می‌دهد:

من پیشنهاد اول را به هیچ وجه عمل نخواهم کرد و با میرزای شیرازی مخالفت نمی‌کنم که حکم او مسئولیت آور و واجب است (حکم تحریم تنباکو یک حکم است و حتی مجتهدی به عظمت میرزای آشتیانی حق مخالفت با آن را ندارد) ولی پیشنهاد دوم را می‌پذیرم و فردا از تهران خارج خواهم شد (مدنی، ۳۰/۱۳۶۱؛ نیز رک. امام خمینی، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰)!

فقها تصریح فرموده‌اند که در صورت تعارض فتوا و حکم (قانون) فتوا نقض می‌گردد و قانون به وسیله فتوا نقض نمی‌شود (شهید اول، ۱۳۷۲: ۳۷۹-۳۸۲؛ نجفی، بی‌تا: ۹۷/۴۰).

مسئلاً بین حکم و فتوا تفاوتی وجود دارد که بررسی همه آنها از حوصله این نوشتار خارج است. در اینجا سعی می‌شود به طور اختصار به این سؤال پاسخ داده شود که آیا منابع استنباط احکام حکومتی همان منابعی است که به درد استنباط حکم فتوایی می‌خورد یا در این مورد نیز این دو از هم متفاوتند؟ انسان در رابطه با اجتماع و کل جامعه که نماینده آن، حکومت است وظایفی دارد، جامعه بر او حقوقی دارد، او نیز بر جامعه حق و حقوقی دارد. احکام عمومی نیز همانند حکم فردی، حکم شرعی است، لکن بر حسب شرایط و اوضاع زمان و مکان تغییر می‌یابد. به نظر می‌رسد برای استنباط این دسته از احکام شرعی راه دیگری باشد که حکومت اسلامی در هر زمان و مکانی متناسب با آن تصمیم‌گیری کند و با استفاده از ضوابط و قواعد کلی که شرع تعیین نموده حکم مقتضی را صادر کند. از جمله ضوابط کلی، اینکه حکومت باید بر اساس عدل باشد، همین طور تعاون، اخلاق، احسان، مساوات و....

بعضی از محققان گفته‌اند: مصلحت منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانش قرار داده از حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموالشان بر طریق معینی که ذکر گردیده است. بر اساس تعریف فوق، سه گونه مصلحت را می‌توان از هم تمیز داد:

۱- مصلحت کلامی: مصلحت کلامی به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا صدور احکام شارع مبتنی بر مصلحت پیشینی بوده است یا خیر؟ در این خصوص گروهی قائل به وجود مصالح پیشینی و گروهی قائل به اصل تعبد شده‌اند.

۲- مصلحت فقهی: مصلحت فقهی به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا در مقام استنباط قوانین شرع می‌توان مصلحت را به مثابه مرجعی مستقل در نظر گرفت یا خیر؟ در این خصوص برخی از فقها از عدم حجیت، عده‌ای از حجیت و گروهی از حجیت مشروط مصلحت سخن گفته‌اند. شیعه بر خلاف اهل سنت که قائل به حجیت مصالح مرسله است در این زمینه معتقد است که مصلحت در تخصیص عام و یا تقیید مطلق معتبر نیست مگر آنکه نص خاصی مؤید آن مصلحت باشد که در این صورت اعتبار موجود در اینجا چه ایجابی و چه سلبی متعلق به آن نص است و نه از آن مصلحت.

۳- مصلحت فلسفی: بحث از مصلحت فلسفی غالباً با عنوان حسن و قبح عقلی در فلسفه اسلامی شناخته می‌شود. معتزله و امامیه در این مقام طرفدار حجیت عقلند، بنابراین، عقل آدمی می‌تواند با تشخیص حسن و قبح ذاتی افعال، مصالح را تشخیص دهد و اشاعره با گرایش به حجیت وحی، حسن و قبح را تا حد اعراض تنزل داده‌اند (افتخاری، ۱۳۷۸: ۱۱۸-۱۱۷/۴و۳، با تلخیص و تصرف).

گرچه فضای بحث اقتضا می‌کند که بیشتر روی مصلحت فقهی متمرکز شویم لکن جا دارد که یادآوری کنیم که از نظر کلامی نیز شیعه مصلحت را به عنوان مهمترین پایه احکام شرعی می‌پذیرد. اسلام سیاسی که در تأمین مصالح همگانی و تضمین اجرای عدالت اجتماعی خلاصه می‌شود، بر پایه مصلحت استوار است و مصلحتی که زیربنای شریعت است در متعلق احکام می‌باشد و نه فقط در تشریح احکام؛ یعنی هر تکلیفی ارشاد به مصلحتی است که در متعلق آن نهفته است و انسان را به آن مصلحت واقعی نایل می‌سازد. لذا به نظر ما در شریعت، تعبد محض حاکم نیست، بلکه هدایت به سود و زیانهای واقعی مادی و معنوی است و با انجام تکالیف، علاوه بر به دست آوردن قرب الهی در اثر فرمانبری، سعادت در زندگی نیز تأمین می‌شود (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۶۹-۱۷۰، با تصرف).

استاد شهید مطهری می‌نویسند:

قوانین اسلامی به اصطلاح امروزی در عین اینکه آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفساد موجود در زندگی بشر است، بدین معنا که جنبه مرموز و صددرد مخفی و رمزی ندارد که بگوید حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد،

خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمز آن آگاه است. نه، اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که من هرچه قانون وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما؛ یعنی امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست (۱۳۸۶: ۲۶-۲۷، با تصرف).

چنان که حضرت رضا علیه السلام در نامه‌ای به محمد بن سنان می‌نویسند:

هر کس چنین بیندازد که تمامی تکالیف و حلال و حرام سببی جز تعبد محض ندارد سخت در اشتباه است... ما چنین یافتیم که هرچه را خداوند دستور داده، مصلحت مردم در آن منظور گشته و مایه بقا و کمال آنها می‌باشد و مورد نیاز زندگی است و هرچه را منع نموده چیزهای بیهوده و مایه تباهی و نابودی کمال و شرف انسانی است و اگر برخی محرمات را در موقع ضرورت تجویز نموده، آن نیز به جهت مصلحت موقت بوده، مانند آنکه انسانی از هلاکت رهایی یابد. بنابراین روشن است که هرچه را حلال فرموده جهت مصلحت جسمشان بوده و هرچه را منع نموده به جهت مفسده و زیان بوده است (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۴۸۳-۴۸۴).

روایاتی که تکالیف شرعی را وابسته به مصالح واقعی می‌داند فراوان است و این یک اصل ثابت در مکتب تشیع به شمار می‌رود. به طور مسلم از نظر فلسفی هم شیعه به حسن و قبح عقلی معتقد است. حال سؤال این است که آیا شیعه نسبت به مصلحت فقهی در استنباط احکام حکومتی چگونه می‌نگرد؟ آیا باب مصلحت را به طور کلی مسدود می‌داند یا دیدگاه او در این زمینه چیز دیگری است؟ حقیقت این است که با تأمل در اطراف این مسئله به نظر می‌رسد که مصالح واقعی بر دو گونه است:

- ۱- مصلحت‌های ثابت که برای همیشه قابل پیش‌بینی بوده است؛
 - ۲- مصلحت‌های متغیر که به اوضاع و احوال زمان بستگی دارد.
- بر همین اساس، احکام و قوانین اسلامی نیز دو نوع شده است:
- احکام ثابت که بر مصالح ثابت استوار است، نظیر احکام عبادات و مقدمات آن و... که به خاطر مصالح همیشگی و دائمی که در آنهاست هرگز تغییری نمی‌یابند، روایت هم به همین معنا اشاره دارد (کلینی، ۱۳۸۸: ۵۸/۱، ح ۱۹؛ مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۶۰/۲)؛
- احکام متغیر که به مصالح متغیر بستگی دارد که مطابق با شرایط زمان و مکان عوض می‌شود و این گونه مصالح، مصالح مقتضیه یا مصالح مرسله (مصلحت‌های

مسکوت گذارده شده) نامیده می‌شوند که در توفیق شریف با نام «حوادث واقعه» از آن یاد شده است و مرجع برای تشریح و قانون‌گذاری دربارهٔ این نوع مصالح متغیر نیز فقهای شایسته را تعیین و به آنها محول فرموده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۷۰؛ حرّ عاملی، ۱۳۶۷: ۱۰۱/۱۸؛ نراقی، ۱۳۷۵: ۵۳۲). اینکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۴: ۵۷۵/۳) به این حقیقت اشاره دارد که دربارهٔ این گونه امور متغیر برای همیشه نمی‌شود یک نسخه داد. ما ضوابط کلی را بیان می‌کنیم، شما متناسب با زمان و مکان و با رعایت آن ضوابط، قوانین جزئی را به دست آورید.

بسیاری از مسائل سیاسی، نظامی، انتظامی، آیین‌نامه‌ها، نهادها و تأسیسات و تشکیلات مربوط به روابط داخلی و خارجی و انواع معاملات و موضوعات نوظهور با گذشت زمان و تغییر اوضاع دگرگون می‌شوند و با این اختیاراتی که در وضع قوانین و جعل احکام حکومتی به حکومت اسلامی داده شده است، شریعت جهان‌شمول و ابدی اسلام توانسته برای همیشه پاسخگوی نیازهای جامعهٔ بشری در راستای دیانت باشد و در هیچ پیشامدی با بن‌بست و کاستی مواجه نگردد (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۳، با تصرف) و یکی از رموز جاودانگی دین اسلام همین است. وقتی مصلحت ملزمه یا مفسدهٔ ملزمه‌ای پیش آمد حاکم بر اساس آن، حکم حکومتی صادر می‌نماید و حکم او حکم الله است، نظیر حکم قاضی در منازعات. بر اساس ادلهٔ ولایت فقیه، حکمی که حاکم صادر می‌کند لازم الاجراست، آن هم حکم الله است و همان گونه که احکام اولیه و ثانویه تابع مصالح و مفساد نفس‌الامری است و تشخیص مصلحت آنها با پروردگار عالم است و حاکم در آنها خداست، احکام حکومتی و ولایی هم نزد حاکم تابع مصالح و مفساد نفس‌الامری است و تشخیص مصلحت آنها و مفسده‌شان به دست حاکم اسلامی است که «فإنهم حجّتی علیکم» (مظاهری، ۱۳۷۴: ۳۳۴/۱۴-۳۳۵، با تلخیص). منظور از «حوادث واقعه» همان چیزهایی است که در حکومت پیدا می‌شود (همان: ۳۳۸) و به تعبیر شیخ اعظم رحمته الله همان «مصالح عمومی» است (انصاری، ۱۳۶۶: ۱۵۴). همان طور که احکام خصوصی تابع مصالح خصوصی افراد است، احکام عمومی (حکومتی) نیز تابع مصالح عمومی جامعه است

و چون مصالح جامعه هر آن ممکن است دگرگون شود گاهی مصلحت جامعه در جنگ است، یک وقت در صلح و... از این رو احکام حکومتی سریعاً در زمانها و مکانهای مختلف عوض می‌شود (گرچی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱۴، با تصرف). صاحب جواهر رحمته الله در ذیل آیهٔ شریفهٔ «و لا تقربوا مال الیتیم إلاّ بالتی هی أحسن» می‌نویسند: منظور از «أحسن» مراعات مصلحت است، سپس تذکر می‌دهند که مصالح قابل ضبط نیستند چون با اختلاف زمانها و مکانها و اوضاع و احوال مختلف می‌شوند (نجفی، بی‌تا: ۱۶۰/۲۵). در مورد اجبار محترک به فروش کالاهای احتکار شده می‌نویسد:

ممکن است «قاعدهٔ عدم جبر المسلم علی ما لایجب علیه» مانع تلقی شود، اما در این خصوص باید دست از آن قاعده کشید، به خاطر ادلهٔ «جواز اجبار المؤیّده باقتضاء المصلحة العامّة و السیاسة ذلك فی کثیر من الأزمنة و الأمکنة» مؤید آن ادله این است که در بسیاری از زمانها و مکانها مصالح عمومی و سیاست، اقتضا می‌کند که دست از قاعدهٔ مزبور برداریم (همان: ۴۸۵/۲۲).

امکان تشخیص مصلحت

ممکن است گفته شود که آیا غیر معصوم می‌تواند مصالح را تشخیص داده و بر اساس آن احکامی جعل نماید، یا اینکه تشخیص مصالح و مفساد و قانون‌گذاری بر اساس آن، مخصوص شارع مقدس است؟ بدون شک یک سلسله از احکام طوری است که فقط شارع مقدس به مصالح و مفساد آنها آگاهی داشته و عقل انسانهای عادی از حریم تشخیص آنها کوتاه می‌باشد و هیچ کس راجع به این دسته از احکام بحثی ندارد و اینکه معروف شده شیعه مصالح مرسله را قبول ندارد، مربوط به همین دسته از احکام الله است. لکن دستهٔ دیگر از احکام وجود دارد که ملاکات آنها برای انسانهای عادی نیز قابل درک و دریافت است مثل حرمت گران‌فروشی، سرقت، لزوم مجازات متجاوزان به حقوق مردم و جانیان و خائنان به مملکت و... صاحب جواهر رحمته الله می‌نویسد:

از اخبار و سخنان فقهای امامیه بلکه ظاهر قرآن این معنا استفاده می‌شود که همهٔ معاملات و دادوستدها و غیر آن صرفاً برای مصالح و سود دنیوی و اخروی مردم، یعنی آنچه به نظر عرف، مصلحت و سود و فایده نامیده می‌شود، تشریح و قانون‌گذاری شده است (همان: ۳۴۴/۲۲).

به خوبی می‌توان از این بیان استفاده کرد، دیدگاهی که معتقد است ما دسترسی به درک مصالح و مفاسد احکام نداریم، از نظر صاحب جواهر خطاست و از کلام ایشان برداشت می‌شود که اگر تشخیص مصالح در عبادیات میسر نیست در معاملات بمعنی الاعم ممکن و قابل درک و دریافت است. دسته‌ای از مسائل هستند که شارع مقدس نسبت به آنها اظهار نظر فرموده، نه به خاطر کوتاهی و بی‌توجهی بلکه از روی حکمت و رحمت. «إِنَّ اللَّهَ حَدَّ حُدُودِهَا فَلَاتَتَعَدُوهَا وَفَرْضَ فَرَائِضَ فَلَاتَتَقْضُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكَتْ عَنْهَا نِسْيَانًا فَلَاتَتَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵: ۳۴/۲). در این موارد چاره‌ای جز استفاده از عقل و مصلحت‌اندیشی و علم از راه قانون‌گذاری صحیح نیست. برخی می‌گویند متعلقات احکام خالی از مصلحت و مفسده نیست ولی ما به طور یقین نمی‌توانیم آنها را به دست آوریم؛ یعنی برای اینکه مصلحت مرجع در استنباط احکام قرار گیرد یقین لازم است. به نظر می‌رسد اگر شارع مقدس در این گونه موارد (مصلحت در احکام و قوانین حکومتی) بیش از علم عادی و اطمینان می‌خواست، طبعاً تشخیص مصالح آنها را به انسانهای عادی نمی‌سپرد. نکته درخور توجه این است که شاید هیچ فقیه و حقوق‌دان مسلمان یا حتی غیر مسلمان در این مطلب شک و تردید نداشته باشد که اگر کسی را به ولایت نصب کرده او را حاکم قرار دادند، به طور قطع، اختیار تصمیم‌گیری در مورد مصالح آن جامعه نیز به او سپرده خواهد شد. حاکمی که اختیار نداشته باشد بر اساس مصالح جامعه و مردم خود تصمیم‌گیری کند او چگونه حاکمی خواهد بود؟ اگر شارع مقدس به فقیه جامع‌الشرایط اذن داده که حکومت کند، طبعاً مصلحت‌اندیشیهای او نیز مشروع و مورد رضایت شارع خواهد بود چه اینکه اذن در شیء اذن در لوازم آن نیز خواهد بود. از همین روست که قبلاً از شیخ انصاری رحمته‌الله‌علیه نقل کردیم که ایشان می‌فرمایند منظور از «حوادث واقعه» که امام زمان علیه‌السلام امت را در آن به فقهای جامع‌الشرایط ارجاع داده‌اند همین مصالح عمومی می‌باشد نه فقط مسائل شرعی. امام خمینی رحمته‌الله‌علیه نیز بر این مسئله تأکید داشتند که ولی امر مسلمین دارای اختیاراتی است که می‌تواند به آنچه در حوزه حکومتی خود صلاح می‌داند عمل نماید. فقیه عادل از همه اختیارات و صلاحیتهای حکومتی و

سیاسی که برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام ثابت است برخوردار می‌باشد، در این زمینه فرقی بین فقیه عادل و معصوم نیست. در صورتی که مصالح اقتضا کند مردم را به اوامری که والی در آنها صلاحیت دارد فرمان می‌دهد و بر مردم واجب است اطاعت کنند (۱۴۱۵: ۴۶۷/۲). معظم له در کتاب ارزشمند «البيع» می‌نویسند: «باری، حکومت می‌تواند در امور مطابق مصلحت مسلمانان... عمل نماید». در «تحریر الوسیله» نیز همین وجه مورد نظر قرار گرفته (همان: ۴۶۱/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۶۲۶/۲) و بالاخره همه دیدیم که امام رحمته‌الله‌علیه در نهایت مصلحت را به عنوان یک نهاد که دارای کارکرد حکومتی است، مطرح فرمودند و دستور تأسیس مجمع تشخیص مصلحت را دادند. شهید صدر رحمته‌الله‌علیه می‌نویسد:

اگر حاکم اسلامی با در نظر گرفتن مصالح عمومی به چیزی فرمان دهد، پیروی از آن بر همه مسلمانان واجب است، حتی کسانی که معتقدند مصلحتی را که حاکم تشخیص داده، اهمیتی ندارد، نمی‌توانند مخالفت کنند (۱۳۹۸: ۱۱۱۶، مسئله ۲۳).

معتقدان به تشخیص مصلحت به ادله اربعه از آیات، روایات، اجماع و عقل تمسک کرده‌اند (مرعشی، *مجله کانون وکلا*: ۱۷/۶ به بعد؛ بوطنی، ۱۴۰۶: ۷۵-۸۴). به نظر می‌رسد بداهت مسئله ما را بی‌نیاز از اقامه و طرح و بررسی آن ادله می‌نماید.

ویژگیهای مصلحت در اسلام و مکاتب دیگر

برخی نیز خیال کرده‌اند مصلحتی که در این مباحث مطرح می‌شود همان مصلحتی است که در مکاتب دیگر مرسوم بوده است و به دنبال آن شبهاتی را مطرح کرده و به تشویش اذهان پرداخته‌اند. لکن باید بدانیم که هرچند اصل مصلحت جزء خواسته‌های فطری تمام ابنای بشر است، اما در تشخیص مصداق آن اختلاف نظر دارند. مصلحت در نزد صاحبان مکاتب غیر دینی دارای سه ویژگی مهم است:

اولاً: تعیین مصلحت صرفاً در چارچوب زندگی دنیایی است که ثمره غفلت و بی‌توجهی به زندگی اخروی است و حاصل آن، اضطراب و اختلاف در ضوابط خیر و شر آدمی است. طبیعی است که وقتی معیار زندگی دنیوی باشد، تمایلات گوناگونی که همگی برخاسته از دنیاخواهی انسانهاست باعث این همه اختلافات

فاحش و سردرگمی خواهد بود که در مکاتب غربی شاهد آن هستیم.
ثانیاً: ارزش مصلحت به ارزش لذت مادی آن بستگی دارد.

ثالثاً: دین را به عنوان فرع مصلحتی که در نظر آنان معتبر است اهمیت می‌دهند؛ در نتیجه از دین صرفاً برای تأمین مصالح دنیوی و مادی استفاده می‌شود. بنتام می‌گوید: تنها معیار برای قضاوت در مورد دین و دینداری این است که بینیم در راستای خیر و منفعت سیاسی مردم، از دین چه برمی‌آید. بیش از این نباید به دین و دینداری توجه کرد (بوطی، ۱۴۰۶: ۴۱). البته معلوم است که از دین تحریف‌شده مسیحیت هم چیز زیادی در راستای منافع سیاسی مردم نمی‌توان به دست آورد. چنان که انجیل می‌گوید: کار قیصر را به قیصر واگذار! از این رو باید نویسندگان مسلمان در این مقوله‌ها، تفاوت‌های اساسی اسلام و مسیحیت را در نظر بگیرند و ایراداتی را که روشنفکران مسیحیت، به حق بر دین کنونی مسیحیت وارد کرده‌اند، ندانسته به دین مقدس اسلام منتسب نسازند، چه اینکه به اعتراف خود مسیحیان باانصاف نیز، تنها دینی که آسمانی به معنای واقعی کلمه است و دست تحریف از آن کوتاه مانده، متون و نصوص دین مقدس اسلام است.

اما مصلحت در اسلام کاملاً عکس مکاتب دیگر است.
اولاً دیدگاه اسلام برای معیار مصلحت تنگ‌نظرانه نبوده، محدود به خواسته‌ها و تمایلات دنیوی نمی‌باشد، بلکه ترکیبی از دنیا و آخرت است و دنیا به عنوان ابزار آخرت مطرح است. «و ابتغ فیما آتاک الله الدار الآخرة و لاتنس نصیبک من الدنیا» (قصص / ۷۱)؛ در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب، ولی بهره‌ات را از دنیا نیز فراموش مکن.

ثانیاً مصلحت شرعی صرفاً تأمین‌کننده لذایذ مادی نیست بلکه نیازهای روحی و جسمی هر دو را در نظر می‌گیرد. ایمان، پاکدامنی، تزکیه نفس، ترک رذایل اخلاقی همانند حسد، ریا و... و اهتمام به عبادات و مناجات و... ناشی از ملاحظه نیازهای روحی انسان است.

ثالثاً مصلحت دین پایه همه مصالح و مقدم بر آنهاست، بر خلاف دیدگاه‌های غیر دینی که دین را وسیله‌ای برای تحصیل آنچه خود مصلحت می‌دانند،

می‌پندارند. از دیدگاه دین همه مصالح را با لحاظ دین باید در نظر گرفت. مصالح در سایه گوهر دین که متکی بر نصوص صریح و متون دینی است ارزش و اعتبار دارد. از این رو، هیچ مصلحتی نمی‌تواند پایه حکمی بر خلاف قرآن و سنت قرار گیرد. البته معنای این سخن بی‌اعتنایی به علم و تجربه متمدن بشری نیست، بلکه تنها محدودیت علوم و تجارب بشری را با توجه به نیازهای گسترده و نامحدود انسان گوشزد می‌کند. انسان نیازها و مصالحی دارد که باید از افقی و رای افق علم و تجربه به آنها نگریسته و پاسخ داده شود، به علاوه چه کسی غیر از خداوند متعال و انبیا و اولیا می‌تواند ادعا کند که در سایه علم و تجربه در تشخیص مصالح و مفسدات هیچ خطا نمی‌کند، مخصوصاً با توجه به هوا و هوس و اغراض شهوانی که غالب انسانها گرفتار آن هستند؟ البته در امور عادی و معاملاتی که در کتاب و سنت نصی درباره آنها نیامده، چون مربوط به مصالح متغیّرند و اموری مانند صنعت و کشاورزی و... میدانهای باز برای مصلحت‌اندیشی متخصصان و کارشناسان است (بوطی، ۱۴۰۶: ۵۸-۶۹؛ هشام احمد، *مجله حکومت اسلامی*: ۱۰۲-۹۸/۳). بنابراین طبیعی است که از نظر شرع انور اسلام هر مصلحت و مفسده‌ای نمی‌تواند منشأ اثر و علت حکم باشد. چه بسا چیزهایی که ممکن است منفعت زودگذر داشته باشد ولی در آینده منشأ ضرر و زیانهای کلانی بشود و بالعکس. علمای اسلام با استقرا و بررسی همه‌جانبه و کلی از احکام شریعت نورانی اسلام در زمینه‌های گوناگون به این نتیجه رسیده‌اند که مصالح مورد نظر شرع حفظ پنج رکن ضروری زندگی بشر است که عبارتند از: دین، جان، عقل، نسل و مال. دقت در این پنج امر نشانگر این است که تمام مصالح فرهنگی، تربیتی، اقتصادی، نظامی، سیاسی و... و خلاصه تمامی مصالح حیاتی، مادی و معنوی بشر در ضمن این پنج رکن اساسی گنجانده شده است (شهید اول، ۱۳۷۲: ۱/۱؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۱/۱؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۹۲/۲؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۹-۱۲۰).

کدام مصلحت؟

هیچ‌یک از علمای اسلام اعم از شیعه و سنی، مصلحت بدون ضابطه و معیار را مبنای استنباط حکم قرار نمی‌دهند. به طور اجمال می‌توان گفت علمای اسلام بالاتفاق

معتقدند که مصلحت می‌تواند مبنای حکم حکومتی قرار گیرد که موازین و ضوابط زیر در آن رعایت شده باشد و حاکم اسلامی بر اساس چنین مصالحی می‌تواند احکام حکومتی صادر نماید:

- ۱- مصلحت مورد نظر باید با اهداف و مقاصد کلی شرع سازگار باشد و آنها را توضیح نماید (شاطبی، بی‌تا: ۱۲۹/۲؛ گرجی، ۱۳۷۴: ۲۸۳/۱۴؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۵ به بعد).
 - ۲- با نصوص شرعی مخالفتی نداشته باشد و با هیچ‌یک از احکام کلی و جزئی اسلام که در کتاب و سنت آمده در تنافی نباشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۳۶؛ بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۵).
 - ۳- زمینه مصلحت مسائل اجتماعی و سیاسی و روابط بین دولت و ملت و روابط بین‌المللی و... باشد، نه مسائل عبادی؛ چون حاکم در مسائل عبادی حکمی ندارد (شهید اول، ۱۳۷۲: ۳۸۰؛ شاطبی، بی‌تا: ۱۲۹/۲).
 - ۴- رعایت اهمیت در مصالح شده باشد (بوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۵). اصولاً حکومت و ولایت برمی‌گردد به مراعات **الاهم فالاهم** (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۵۵۲). در صورت تراحم بین دو مصلحت، تقدیم مصلحت مهمتر جزء اصول عقلایی است و جای مناقشه ندارد.
 - ۵- رعایت جوانب کارشناسی و استفاده از نظرات خبرگان و متخصصان امور بر اساس شور و مشورت (همان: ۵۳۶؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۷۷).
- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اینکه معصوم بودند ولی به شیوه‌های متعارف مشورت می‌کردند و هرگز تحمیل و تحکمی در کار نبوده است (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۶). حتی به مشورت به شیوه متعارف امر فرموده‌اند. وقتی علی علیه السلام پرسیدند: «یا رسول الله رأیت إذا نزل بنا أمر لیس فیه کتاب و لا سنة منك ما نعمل فیه؟»، فرمودند: «اجعلوه شوری بین المؤمنین و لا تقصرونه بأمر خاصّة» (همان: ۱۰۱، به نقل از فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱۵). خلاصه اینکه در مواردی که نص شرعی نیست آن را با مشورت انجام دهید و مشورت را در همه موارد به کار برید. قرآن مؤمنان را مورد ستایش قرار می‌دهد. «و أمرهم شوری بینهم» (شوری/ ۳۸) چرا که در تمام ابعاد حیات فردی و اجتماعی پای‌بند به مشورت هستند.

سایر مبانی استنباط حکم حکومتی

عقل: دانشمندان علم اصول دلیل عقلی را به «حکم عقلیّ یتوصّل به الی حکم

شرعی» یا به «ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی حکم شرعی» تعریف کرده، آن را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: مستقل و غیر مستقل. در این زمینه بحثهای دامنه‌داری در کتابهای اصولی انجام گرفته و ما در صدد تکرار آن مباحث نیستیم. همین قدر می‌گوییم که تقریباً اکثریت قریب به اتفاق علمای اصولی، عقل را به هر دو قسمش **حجت** می‌دانند و در استنباط احکام الهی کم و بیش از آن استفاده می‌کنند. راستی کدام حکم خداست که مورد تصدیق عقل و توصیه عرف و صرافت طبع سلیم قرار ننگرفته باشد؟ هماهنگی بین عقل و شرع بزرگترین گواه صدق پیامبر و بزرگترین دلیل و **حجت** بر عموم مردم است و این هماهنگی استکه پیامبر و عقل را یک **حجت** قرار داده که آن عقل ظاهر و این پیامبر باطن است. لذا این احکام کلی که وحی و عقل در آنها هماهنگ هستند مصدر و منبع احکام جزئی‌اند که به مسائل محدود و متغیر اختصاص دارند. عقلی که به نور وحی منور باشد در شناخت احکام جزئی ناتوان نمی‌شود و آنها را از احکام کلی استنباط می‌کند، به ویژه با توجه به منبع سرشار بیانات معصومان علیهم السلام. آری «معظم مصالح الدنيا و مفاسدها معروف بالعقل» (عزالدين بن عبدالسلام، ۱۹۶۸: ۸/۱)؛ عمده مصالح و مفاسد دنیوی به وسیله عقل کشف و شناخته می‌شود، بنابراین، آنچه که می‌خواهیم در اینجا اضافه نماییم این است که عقل علاوه بر اینکه در باب ملازمات عقلیه و حسن و قبح عقلی **حجت** است قسم دیگری هم وجود دارد و آن اینکه هرگاه عقل موضوعی را ملاحظه کند ولی نه به لحاظ نفس و ذات آن موضوع بلکه از آن حیث که آن موضوع دارای مصلحت است و یا دارای مفسده، و سپس بالاستقلال حکم به وجوب و لزوم آن موضوع دارای مصلحت کند و یا حکم به لزوم اجتناب از آن موضوع دارای مفسده نماید، آیا از این حکم عقل، وجوب و حرمت در نزد شارع کشف می‌شود یا نه، به طوری که علم به مصالح و مفاسد از مصادر و منابع قانون‌گذاری اسلامی باشد؟ به نظر می‌رسد در صورتی که عقل، مصلحت و مفسده چیزی را کشف و درک کند به شرط اینکه ادراک عقل مستند به مصلحت و مفسده عمومی باشد، تمام عقلا در ادراک آن برابرند. در این حال نیز استنباط حکم شرعی از حکم عقلی صحیح خواهد بود (سبحانی، ۱۳۷۶: ۷۹-۷۵/۲۱)؛ یعنی اگر عقلا

«بما هم عقلاء» با قطع نظر از عادات، رسوم و گرایشهای قومی و قبیله‌ای به چیزی حکم کردند، معلوم می‌شود حکم عقل عملی نیز همان است و از آنجایی که باید‌ها و نبایدهای عقل عملی ناشی از فطرت است و فطرت مشترک بین همه انسانهاست و دین هم احکامش مطابق فطرت است «فطرة الله التي فطر الناس عليها... ذلك الدين القيم» (روم/ ۳۰) طبعاً بین حکم عقل و حکم شرع اختلافی نخواهد بود. «کلما حکم به العقل حکم به الشرع».

عقل و تجربیات بشری

در این بخش ضمن تأکید بر اهمیت عقل به طور کلی و تأیید مطالب گذشته، نکاتی را در مورد عقل استدلالگر و به اصطلاح عقل ابزاری و تجربی که بیشتر جنبه کاربردی دارد بیان می‌گردد. نباید از این نکته غفلت گردد که عقل و تجربیات بشری منبع سرشاری است که در طول سالیان متمدنی اندوخته شده و سینه تاریخ پر از انواع تجربیات تلخ و شیرینی است که از اجداد و نیاکان ما به یادگار مانده است. این تجارب چنانکه به مثابه آینه‌ای شفاف، گذشته را پیش روی ما قرار می‌دهد، می‌تواند همانند نورافکنی قوی زوایای تاریک آینده را نیز بر ما بنمایاند. قرآن که به طور مسلم کتاب قصه نیست، گاهی برخی از قصص را مانند داستان حضرت موسی ع‌ا‌س، شاید در سی مورد تکرار می‌کند، چرا؟ یکی از اسرار آن این است که می‌خواهد انسانها درس عبرت بگیرند؛ زیرا که در هر تجربه‌ای، علم جدیدی وجود دارد و تجارب، خلاصه و عصاره عقل انسانهاست. متأسفانه نقش عقل و کارکردهای وسیع آن در زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و بزرگان دین چنان که باید مورد توجه قرار نمی‌گیرد و این معنا بیشتر تلقین می‌شود که آنان امور اجتماعی و فردی خود را با بهره‌گیری از غیب و الهام انجام می‌داده‌اند و این در حالی است که آن بزرگان -هرچند برای تعلیم انسانهای عادی- از عقل و تجارب متعارف بشری به صورت گسترده در انجام امور مختلف و تحلیل مسائل گوناگون، به ویژه در برنامه‌ریزیهای حکومتی و سیاسی بهره می‌جسته‌اند (برای نمونه ر.ک: نهج البلاغه، بی تا: ۵۷، خطبه ۵: ۲۷۱، خطبه ۹۱: ۴۱۵، خطبه ۱۳۴: ۴۴۲، خطبه ۱۴۶). ما موظفیم به تأسی از این بزرگان و رهبران

دینی با توجه به کلیات ارائه شده از سوی شرع مطهر از عقل و اندیشه خود و تجارب دیگران کمال استفاده را ببریم. در مسائل حکومتی، میدان گسترده‌ای برای مصلحت‌اندیشی عقل بشری وجود دارد. بالاتر از سیره معصومان ع‌ا‌س، قرآن این حبل الله المتین و العروة الوثقی در دسترس همگان است. قرآن به انحای مختلف سندیت عقل را امضا کرده است. تنها در یک مورد می‌توان از حدود شصت، هفتاد آیه قرآن نام برد که در آنها به این مسئله اشاره شده است که این موضوع را طرح کردیم تا درباره آن تعقل کنید [یا تدبّر نمایید و بیندیشید]. به عنوان مثال از یک تعبیر شگفت‌انگیز قرآن نمونه می‌آوریم. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الْبِکْمَ الَّذِینَ لَا یَعْقِلُونَ» (انفال/ ۲۲)؛ بدترین جنبنده‌ها کسانی هستند که کر و لال و لایعقل‌اند. «لایعقلون» کسانی هستند که از اندیشه خویش سود نمی‌گیرند. قرآن این گونه افراد را که نام انسان زبیده آنها نیست، در سلک حیوانات و به نام چارپایان مخاطب خویش قرار می‌دهد. «و یجعل الرجس علی الذین لایعقلون» (یونس/ ۱۰۰)؛ بر آنان که تعقل نمی‌کنند پلیدی قرار می‌دهد. در این دو آیه که به عنوان نمونه ذکر کردیم، قرآن به اصطلاح اهل منطق، به دلالت مطابقی دعوت به تعقل نموده است. آیات بسیاری نیز وجود دارد که قرآن به دلالت التزامی سندیت عقل را امضا می‌کند (مطهری، بی تا: ۵۴-۵۶). اصولاً این عقل است که انسان را بر پذیرش شرع و عمل بر طبق احکام آن ملزم می‌سازد و اگر نقش فعال عقل انکار شود بنای شرع ویران می‌گردد و چیزی باقی نمی‌ماند. در قرآن مجید حدود ۴۹ مرتبه کلمه عقل با مشتقاتش استعمال شده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۴۶۸ به بعد). صرف نظر از آیاتی که در آنها به تأمل و تفکر و دقت و نظر فرا می‌خواند، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «العقل أساس دینی» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۳۲/۱۰ و ۹۱)؛ عقل اساس و پایه دین من است. شرع چیزی جز عقل ظاهر و عقل چیزی جز شرع باطن نیست. آری، عقل و شرع هر دو فرستاده از جانب خداوند هستند. علی ع‌ا‌س می‌فرماید: «العقل رسول الحق» (آمدی، ۱۳۷۳: ۷۰/۱)، «عقل مصلح کل است» (همان: ۱۱۰/۱)، «عقل سرلشکر و فرمانده قشون الهی است» (همان: ۱۳۷/۲)، «تدین انسان به اندازه عقل اوست» (همان: ۳۱۳/۴). در کتب حدیثی، صدها حدیث و سخن در باب عقل و ارزش و

اهمیت آن از معصومان علیهم‌السلام رسیده است (گروه مؤلفان، ۱۳۷۳: ۴۸۶۲/۷-۴۸۶۸؛ نیز ر.ک: مؤسسه تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی خانه کتاب ایران، ۱۳۷۳: ۱۹/۱۴۱۲۰-۱۴۱۳۹). اینها نورافکنهای پرنوری‌اند که راه صحیح زندگی را به بشریت نشان می‌دهند. از دیدگاه مولای متقیان، علی بن ابی طالب علیه‌السلام فقدان عقل، فقدان زندگی است (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۷/۱) و داشتن عقل مایه حسن سیاست و حیات و زندگی است و نابودی و هلاکت، ناشی از تدبیر بد. «من ساء تدبیره تعجل تدمیره» (آمدی، ۱۳۷۳: ۶۲۳/۲). علی علیه‌السلام استبداد و خودرأیی را مایه هلاکت و استفاده از خرد و اندوخته فکری دیگران را موجب شراکت در عقول آنان برمی‌شمرد (نهج البلاغه، بی‌تا: ۱۱۶۵، قصار ۱۵۲).

بهره‌مندی از تجارب جامعه‌های گذشته از جمله سفارشات علی علیه‌السلام به امرا و والیان است. به طور قطع جوامع انسانی به دلیل برخوردار از استعداد، عقل، تدبیر و بهره‌گیری از آن به دستاوردهای بسیار و خصلت‌های نیکویی رسیده‌اند که استفاده از آن موجب زیادت خرد و بهره‌مندی از مواهب الهی می‌گردد. «خرد استعدادی است که با علم و تجربه افزایش می‌یابد» (آمدی، ۱۳۷۳: ۸۵/۱). «تجربه‌های طولانی سبب افزایش خرد است» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۲۸/۷۸). آن حضرت به مالک رضوان الله علیه توصیه می‌کند که آیینها و سنتهای ممدوح مردم مصر را تغییر ندهد و از دانشمندان آنان برای استواری شهرها و نظم و امنیت مصر سود جوید. «آیین پسندیده‌ای را بر هم مریز که بزرگان این امت به آن عمل کرده‌اند و رعیت بر آن سنت به نظام آمده و حالش نیکو شده است... با دانشمندان و حکیمان فراوان گفتگو کن، در تثبیت آنچه امور بلاد تو را به صلاح می‌آورد و آن نظم و آیینی که مردم پیش از تو برپا داشته‌اند» (نهج البلاغه، ۱۳۷۶: ۳۲۵/۲، نامه ۵۳).

عرف، سیره و بنای عقلا

به نظر می‌رسد در کنار موارد مذکور، از عرفهای صحیح، سیره و بناهای عقلایی نیز بتوان برای وضع قوانین حکومتی سود جست. غزالی می‌نویسد:
عادت و عرف آن چیزی است که به کمک عقلها در جانها رسوخ یافته و ذوقهای سلیم آن را قبول کرده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵: ۵۸/۱).

فقه‌های شیعه در موارد عدیده‌ای از فقه، به عرف تمسک کرده‌اند. نگاهی کوتاه به کتاب ارزشمند «جواهر الکلام» این ادعا را تأیید می‌کند. در ضمن بحث از سیره و بنای عقلا و ارتکازات عقلایی، دانشمندان اصولی به نکته مهمی پرداخته‌اند که به نظر می‌رسد با این کار مشکل عمده در راه حجیت عرف را به کلی مرتفع نموده باشند. اینان می‌گویند: مراد از بنای عقلا صرف عمل خارجی نیست تا گفته شود این عمل که در زمان معصوم علیه‌السلام وجود خارجی نداشته است تا مورد امضای او قرار گیرد، بلکه شامل مرتکزات عقلایی هم هست هرچند که هنوز بروز و ظهور خارجی نیافته و مطابق آن هیچ رفتاری صورت پذیرفته باشد (صدر، ۱۴۱۲: ۲۳۴/۴). به نقل از: فیض، ۱۳۷۱: ۲۲۵). خلاصه، طبع انسانهای خردمند که عرف از آن ناشی می‌شود اگر مورد ردع قرار نگرفته باشد، همواره اعتبار دارد. امام خمینی ره نیز سیره عقلا و عرف را اگرچه در زمانهای متأخر از زمان ائمه علیهم‌السلام تحقق یافته باشد مادامی که ردّ و منعی درباره آنها نرسیده باشد حجّت و معتبر می‌دانند (۱۳۶۸: ۱۲۴-۱۳۰: ۱۳۷۶: ۸۲-۶۴). مرحوم مغنیه ضمن تذکر اینکه مراد از سیره و بنای عقلا، همان عرف عام است از هر دین و مذهب، و شارع، سید و پیشوای اهل عرف و عقل است که در قانون‌گذاری خود به عرف مألوف و متداول توجه داشته و در پرتو عرف و سیره با مردم سخن گفته است، اعتبار عرف و بنای عقلا در نزد شارع را موجب نظم و سامان امور می‌داند و اینکه اگر بنای عقلا و عرف نبود هیچ‌یک از امور نظم و سامان نمی‌یافت و بدین ترتیب همه عرفها و بنائات عقلایی را در تمام زمانها حجّت و معتبر می‌داند (۱۹۸۰: ۲۲۲).

در این فرصت به همین مقدار اکتفا می‌شود. بحث در این زمینه با طرح موارد دیگری قابل پی‌گیری است. به هر حال حاکم اسلامی می‌تواند از همه این مبانی و ابزارها استفاده کند و مصالح عمومی امت را تشخیص داده و حکم حکومتی صادر نماید به واسطه اینکه شارع مقدس او را مأمور کرده و به او اذن داده است که با استفاده از تجربیات، عقل، دانش، آگاهیهای بشری، عرف، بنای عقلا و... به این مسئولیت خطیر اقدام نماید، لکن نباید از مصالح و مفاسد کلی مورد نظر شرع هم خارج شود و موجب تحلیل حرام یا تحریم حلال گردد (گرچی، مجله مسجد: ۱۵/۳۶، با تصرف).

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه آیتی، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۶ ش.
۲. نهج البلاغه، ترجمه سیدعلینقی فیض الاسلام، تهران، بی تا.
۳. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴. ابن اثیر، محمد، النهاية فی غریب الحديث و الاثر، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۵. ابن ادریس حلی، محمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۸. افتخاری، اصغر، «قدرت و مصلحت»، فصلنامه متین، سال اول، شماره های ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۸ ش.
۹. امام خمینی، سیدروح الله، الاجتهاد و التقليد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. همو، البیع، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. همو، الرسائل، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. همو، تحریر الوسیله، قم، دار العلم، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. همو، تهذیب الاصول، دار الفکر، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. همو، صحیفه نور، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. همو، ولایت فقیه، بی تا.
۱۶. انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، مطبوعات دینی، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. بوٹی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. تهانوی، محمدعلی، کتشاف اصطلاحات الفنون، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. همو، دانشنامه حقوقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. همو، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، کتاب فروشی گنج دانش، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، المفردات فی غریب القرآن، تهران المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. شاطبی، ابواسحاق، الاعتصام، مطبعة السعاده، بی تا.
۲۶. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ترجمه صانعی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، علل الشرائع، مکتبه الداوری، ۱۳۸۵ ق.
۲۸. صدر، سیدمحمدباقر، الفتاوی الواضحه، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۹. همو، المعالم الجدیده، ۱۴۲۱ ق.
۳۰. همو، دروس فی علم الاصول، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، فراهایی از اسلام، جهان آرا، بی تا.
۳۲. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، مصر، دار الکتب المصریه، ۱۳۶۴ ق.
۳۴. عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۶۸ م.
۳۵. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.

۳۶. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ ق.
۳۷. فرات کوفی، تفسیر فرات کوفی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۱ م.
۳۹. فیض، علیرضا، میادی اصول و فقه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، مطبوعات محمدعلی صبیح، ۱۳۴۷ ق.
۴۱. قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۲. کتانی، شیخ عبدالحی، نظام الحکومه النبویه المسمی بالتراتب الاداریه، دار الکتب العربی، بی تا.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۴. گرجی، ابوالقاسم، «امام خمینی در عرصه فقه و حکومت»، مجله مسجد، شماره ۳۶.
۴۵. همو، مجله اندیشه حکومت، ۱۳۷۸ ش، شماره ۸.
۴۶. همو، مقالات حقوقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۴۷. همو، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۱۳۷۴ ش.
۴۸. گروه مؤلفان، المعجم المنهرس لالفاظ احادیث الکتب الاربعه، احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.
۴۹. گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره) (جامعیت شریعت)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
۵۰. مؤسسه تحقیقاتی و اطلاع رسانی خانه کتاب ایران، المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار، با اشراف علیرضا برازش، ۱۳۷۳ ش.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. مدنی، جلال الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۵۳. مرعشی، محمدحسن، «مصلحت و پایه های فقهی آن»، مجله کانون وکلا، سال دوم، شماره ۶.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۵۵. مصطفی ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، دار الدعوه، ۱۴۱۰ ق.
۵۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۷. همو، اسلام و نیازهای زمان، صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۵۸. مظاهری، حسین، نقش زمان و مکان در اجتهاد، ۱۳۷۴ ش.
۵۹. معرفت، محمدهادی، ولایت فقیه، ۱۳۷۷ ش.
۶۰. مغنیه، محمدجواد، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، قم، مکتبه الزهراء، افسست از روی چاپ بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۱۳ ق.
۶۲. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
۶۳. نایینی، محمدحسین، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، المکتبه المحمديه، ۱۳۷۳ ش.
۶۴. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۵. نراقی، ملااحمد، عوائد الایام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶۶. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، تفسیر راهنما، ۱۳۷۹ ش.
۶۷. هشام احمد، «مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۳.

مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی*

- دکتر علیرضا صابریان^۱
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

مصلحت نقش اساسی در تشریح احکام دارد و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می‌باشند. در بسیاری از موارد عقل به تنهایی قاصر در کشف مصالح و مفاسد است و نیاز به بیان شریعت دارد. احکام حکومتی در محدوده مصلحت‌سنجی حاکم صادر می‌شوند و وصف دائمی بودن را ندارند. احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است. حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت به جعل احکام می‌پردازد. مصلحت نظام اسلامی چه در بعد مصلحت‌اندیشی و یا مصلحت‌کرداری، رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد. حفظ نظام در دو حوزه قابل تصور است: نخست حفظ نظام و جلوگیری از آسیب به آن به دست دشمنان و در معنای

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۳/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

دیگر، ایجاد نظم در جامعه و سامان دادن سازمانها و نهادهای حکومتی و جلوگیری از اغتشاش و هرج و مرج. از منظر فقیهان، حفظ نظام به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی، بلکه واجب عقلی است؛ زیرا حفظ نظام اسلامی، مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است. وازگان کلیدی: مصلحت، مفسده، حفظ نظام، مصلحت نظام، حکم حکومتی.

مقدمه

جهان هر روز شاهد تحولات در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و دیگر حوزه‌هاست. دین اسلام از جامعیت برخوردار است در همه این عرصه‌ها حضور دارد و به نیازهای روز بشر پاسخ می‌دهد. گرچه نصوص دینی محدود هستند، اما همین اندازه، پاسخگوی نیازهای در حال گسترش انسان امروز می‌باشند. یکی از عناصری که برای پاسخگویی به نیازهای فردی و اجتماعی در دین اسلام پیش‌بینی شده است، عنصر «مصلحت» است.

عمده نقش آفرینی مصلحت در بعد اجتماعی و «فقه الحکومه» است که در زمانهای گذشته به علت عدم حاکمیت علمای دین در حالت انزوا قرار داشت. ولی در عصر حاضر با تشکیل حکومت دینی و قرار گرفتن فقیه عادل در رأس حکومت، پرداختن به مباحث فقه الحکومه و از جمله جایگاه مصلحت در این بحث، اهمیت فراوانی دارد. در این نوشتار نخست معنا و موارد کاربرد مصلحت در شریعت مورد بررسی قرار گرفته و سپس به تبیین نقش مصلحت در حکم حکومتی پرداخته شده است.

۱. بررسی معنای لغوی و اصطلاحی مصلحت

مصلحت بر وزن مفعله به معنای صلاح و حسن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲/۳۸۴). صلح الشيء (شیء نیک شد) برخلاف فسد (تباه شد) به کار رفته است (فیومی، ۱۴۰۵: ۳۴۵). صاحب محیط المحيط مصلحت را به معنای (منفعت) دانسته است (بستانی، ۱۹۸۷: ۵۱۵).

در قرآن کلمه مصلحت به کار نرفته است، ولی بعضی از مشتقات این واژه

استعمال شده است.

واژه صلاح در قرآن کریم گاهی در مقابل فساد و گاهی در مقابل سیئه به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۸۴) مانند: ﴿و لا تفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها﴾ (اعراف/ ۵۶)، ﴿و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً﴾ (توبه/ ۱۰۲).

وقتی سخن از مصلحت شخص یا امت به میان می‌آید، مصلحت به معنای اسم مصدری آن مقصود است بدین معنا که نتیجه ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص مراد است که مقابل آن، مفسده است. مصلحت خیر و صلاحی است که بر فعل مترتب می‌شود.

در بعضی از روایات مصلحت در همین معنا به کار رفته است. مانند روایت نقل شده از صدیقه طاهره حضرت زهرا (علیها السلام) که فرمود: «من أصدد إلى الله خالص عبادة أهبط الله إليه أفضل مصلحته» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۷۰)؛ کسی که خالصانه عبادت کند خداوند بهترین مصلحت را برای او نازل می‌کند.

بعضی از فقهای اهل تسنن مصلحت را به معنای عدم ضرر دانسته‌اند. اما محمد تقی حکیم معتقد است که مصلحت و ضرر، ضدین هستند (بی تا: ۳۹۱). مقدس اردبیلی مصلحت را به معنای ضرورت به کار برده، می‌گوید:

ضرورت عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است. مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاکت است، می‌تواند از مال غیر، بدون اجازه او به قدر سدّ جوع بردارد (به نقل از: جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۶).

غزالی مقصود از مصلحت را محافظت بر مقصود شرع دانسته است که به یکی از مصالح پنج‌گانه حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال برمی‌گردد (غزالی، ۱۴۱۷: ۴۱۶).

۲. تقسیمات مصلحت

بعضی از فقها مصلحت را به لحاظ دلیل اعتبار به سه قسم تقسیم کرده‌اند: مصلحت معتبر، و آن مصلحتی است که شارع آن را در قالب دلیل، معتبر دانسته و جهت وصول به آن احکامی را وضع نموده است.

مصلحت غیر معتبر، مصلحتی است که دلیل شرعی بر معتبر نبودن آن دلالت می کند و به بطلان آن تصریح شده است.

مصلحت مرسل، مصلحتی است که بر اعتبار یا عدم اعتبار آن دلیلی از طرف شارع بیان نشده است (همان: ۴۱۴).

مثال مصلحت معتبر آن است که شارع، سارق را ضامن کالای مسروق قرار داده است اگرچه به او حد سرق هم جاری می شود.

مصلحت غیر معتبر مثل اینکه در طلاق، مصلحت اقتضا می کند زوج و زوجه به یک اندازه در طلاق حق داشته باشند؛ زیرا هر دو، طرف عقد نکاح هستند. اما نص شرعی این مصلحت را باطل اعلام نموده و طلاق را مختص به مرد دانسته است و یا مانند مصلحت اقتصادی که بر عمل آوری و فروش خمر مترتب است که با نص قرآنی این مصلحت باطل و ملغای اعلام شده است.

﴿يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما﴾ (بقره/ ۲۱۹).

به تصریح قرآن گرچه خمر منافی هم دارد، اما مفسده آن بیشتر از منفعت آن است.

نمونه مصلحت مرسل، مصلحت دولت اسلامی است که برای اداره جامعه بر مردم مالیات وضع می کند؛ این فرض مالیات، مصلحتی است که دلیلی بر اعتبار و یا عدم اعتبار آن، وجود ندارد (بوطی، ۱۴۱۲: ۲۲۸).

مصلحت را به لحاظ انتظار تحقق نیز به سه قسم تقسیم نموده اند:

- ۱- مقطوع، ۲- مظنون، ۳- مشکوک.
- مصلحت مقطوع: مصلحتی است که حصول آن قطعی است، مثل تجارت در مال یتیم به صورت نقد.

مصلحت مظنون: مصلحتی است که حصول آن ظنی است، مانند تجارت به صورت دین در مال یتیم با اخذ وثیقه معتبر.

مصلحت مشکوک: مصلحتی است که حصول آن مشکوک است، مانند تجارت در مال یتیم به صورت دین بدون اخذ وثیقه (همان: ۲۲۲).

در تقسیمی دیگر مصلحت به ثابت و متغیر تقسیم شده است.

اگر بپذیریم که احکام تابع مصالح و مفاصد است، اگر مصلحت یا مفسده تغییر کرد حکم نیز به تبع آن تغییر خواهد کرد.

مصلحت ثابت، مصلحتی است که در تمام زمانها و مکانها ثابت است، اما مصلحت متغیر با تغییر زمان و مکان و یا اشخاص تغییر پیدا می کند.

بوطی از علمای عامه از استاد رزقا از اندیشمندان اهل سنت نقل می کند:

حقیقت از این قرار است که احکام شرعی که با تبدل زمان تغییر پیدا می کنند مبدا شرعی، واحد است و آن احقاق حق و جلب مصلحتها و دفع مفسده هاست و معنای تبدل احکام چیزی جز متبدل شدن وسایل و اسلوبهای رساننده به مقصود شارع نیست. پس این وسایل و اسلوبها از سوی شارع تعریف نشده اند، بلکه شارع آنها را به حال خود واگذار کرده است. برای این منظور هر زمانی آن وسیله ها آثار سودمندتری در تنظیم نتایج و حل مضلات جامعه داشته باشند، انتخاب می شوند (همان: ۲۵۴).

۳. ادله وجود مصالح متغیر

یکی از دلیلهای مصالح متغیر، آیات شریفه قرآن است که صریح ترین آنها آیه نسخ است. در آیه نسخ آمده است: ﴿ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها ألم تعلم أن الله علی کل شیء قدیر﴾ (بقره/ ۱۰۶).

نسخ حکم شرعی در شریعت اسلام امری مسلم است و نسخ دلالت بر آن دارد که حکم منسوخ، دارای مصلحت موقت بوده که با پایان آن، حکم نیز به انتها رسیده است.

روایتی از حضرت رضا علیه السلام بر این مطلب دلالت دارد. حضرت در تفسیر آیه مذکور می فرماید: «إنا لانسخ و لانبذل إلا و غرضنا فی ذلك مصالحکم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۴، روایت ۱۸).

از موارد دیگر، تغییر قبله از سمت بیت المقدس به سوی مکه معظمه و کعبه است که در این تغییر مصالحی مد نظر بوده است. از جمله آن عدم دلیل یهود ضد امت اسلام است. ﴿و من حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام و حیث ما كنتم فولوا

وجوهکم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلاتخشوهم و
اخشوني و لا تم نعمتي عليكم و لعلكم تهتدون ﴿ (بقره/ ۱۵۰).

در این خصوص گفته شده است:

ابتدا قبله مسلمانان به سمت بیت المقدس بود و بعد به سمت کعبه تغییر کرد.
اوضاعی ایجاد می کرد که قبله یهود در ابتدا مورد احترام قرار گیرد و نماز
گزاردن به آن طرف باشد. در این امر مصالح متفاوتی وجود داشت. می توان
تصور کرد که در آغاز نوعی دلجویی از اهل کتاب در مقابل مشرکان لازم بود،
چون قبل از ظهور اسلام، اهل کتاب با مشرکان مخالف بودند... احتمالاً ممکن
است چنین مصلحتی در کار بوده که برای اینکه یارانی برای دعوت الهی پیدا
شوند و همه اقوام و ملل یکپارچه علیه پیامبر اسلام مبارزه نکنند و نوعی هماهنگی
با اهل کتاب اعمال شود، همان قبله اهل کتاب قبول شده است. وقتی حساب با
مشرکین تسویه شد، اختلاف بین اهل کتاب و مسلمانان مطرح شد که باید
دعوائشان را حل کنند. اینها گفتند: اگر اهل حق نیستیم چرا به سوی قبله ما نماز
می خوانید؟ و این را به عنوان قوتی برای خود و ضعفی برای اسلام قلمداد کردند
و به همین جهت قبله به سمت کعبه برگشت، پس تغییر این احکام به واسطه تغییر
مصالح و مفساد است که در طول زمان اتفاق می افتد. مشخصه این نوع تغییر
مصالح و مفساد، زمان است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۸).

در میان روایات هم می توان مواردی را یافت که دلالت بر مصالح متغیر دارد.
فیض کاشانی یک ضابطه کلی را بدین شکل استخراج نموده است.

هرگاه میان روایات اختلاف و مغایرتی وجود داشت، از طریق ائمه علیهم السلام امر شده
است که: «خذوا بالأحدث و الأخر»؛ شما به آن روایت آخری عمل کنید.

فیض بدین گونه ضابطه ارائه می دهد:

حدیثی که بعداً صادر شده هماهنگ با مقتضای وقت است. به دلیل اینکه هر وقتی
دارای اقتضایی است که عمل در آن وقت انجام گیرد و این نسخ نیست؛ زیرا
نسخ، بعد از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اتفاق نخواهد افتاد و عمل کردن به قول پیشوای
زنده از آن جهت است که او مقتضای زمان را مد نظر قرار می دهد. زیرا او دانایتر
به مقتضای زمان و عمل به آن است (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۳ و ۸۴).

در تبیین این مطلب می توان گفت: انسان دارای دو بعد مجرد و مادی است و به

طور طبیعی دارای نیازهای ثابت و متغیر نیز خواهد بود.

نیازهای ثابت مربوط به بعد مجرد و نیازهای متغیر مربوط به بعد مادی او می باشد
و از آنجا که بعد مادی او دستخوش تغییر و تحول می گردد، نیازهای او نیز متغیر
می شود و باید احکام متناسب با نیازهای او جعل گردد.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این خصوص می گوید:

مقررات اسلامی بر دو قسمند، به عبارت دیگر در جامعه اسلامی دو نوع مقررات
اجرا می شود:

نوع اول آسمانی و قوانین شریعت که موادی ثابت و احکام غیر قابل تغییر
می باشند. اینها یک سلسله احکامی هستند که به وحی آسمانی به عنوان دین فطری
غیر قابل نسخ گردیده، چنانچه در آیه شریفه اشاره شد: «فأقم وجهك للدين حنيفاً
فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» (روم/ ۳۰) و در سنت
نیز وارد شده: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»
که این دسته از احکام بر اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می باشد
و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست، بلکه
یک رشته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم.

نوع دوم احکام و مقرراتی که از کرسی ولایت به حسب مصلحت وقت، وضع
شده و اجرا می شود. این نوع از مقررات در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و
موجبات وقت است و با تغییر مصالح و مفساد، تغییر و تبدل پیدا می کند. آری
خود اصل ولایت چون حکم آسمانی و از مواد شریعت است، قابل تغییر
نیست (طباطبایی، بی تا: ۱۸۱).

همچنین در این روایات مراعات مصلحت، مورد لحاظ واقع شده است:

امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «بر والی لازم است که سبب نظام امت و عزت
دینشان و حافظ مصالحشان باشد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

از همین جاست که امام کاظم علیه السلام در علت قبول جایزه از سلطان جائز فرمود:
«والله لولا أني أرى من أزوجه بها من عزاب بنی أبي طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها
أبدأ» (حرّ عاملی، بی تا: ۱۲/۱۵۹، ح ۱۱).

حضرت در وجه قبول هدیه تعلیل آوردند که با این کار نسل امیرالمؤمنین به

خاطر انجام ازدواج قطع نگردد. در اینجا با وجود مصلحت، از کراهتی که در جایزه سلطان وجود دارد، چشم‌پوشی شده است (توحیدی، ۱۴۱۷: ۵۰۰/۱).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «لولا أن أشقّ علی أمتی لأمرتهم بالسواک» (حرّ عاملی، بی‌تا: ۳۵۴/۱، ج ۴).

در این حدیث، وجه عدم وجوب مسواک زدن، مصلحت تسهیل ذکر شده است.

۴. شواهد تاریخی عمل به مصلحت

پیامبر اسلام برای اخذ خراج یا جزیه به یک سبک و شیوه خاص عمل نمی‌کرد. به عنوان نمونه بر اهالی «مقتا» و «بنی جنبه» مقرر کرد یک چهارم خرما یا نخلستان و یک چهارم صید ماهی و یک چهارم کسب همسرانشان را پرداخت کنند (واقدی، ۱۹۸۹: ۱۰۳۲/۳).

در معاهده‌ای که با مسیحیان نجران منعقد کرد، مقرر شد سالیانه دو هزار حلّه - هزار عدد در ماه رجب و هزار عدد در ماه صفر- پرداخت کنند (احمدی، ۱۳۶۳: ۳۱۸). در معاهده با یهودیان بنی‌نضیر سالیانه ششصد صاع جو به هنگام برداشت و سیصد صاع خرما در فصل برداشت مقرر گردید (همان: ۱۱۹).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در زمان خلافت خود به عاملش دستور داد از دهقانهای که مرکبهای گران‌قیمت سوار می‌شوند و انگشتی فاخر به دست می‌کنند ۴۸ درهم و از تاجران ۲۸ درهم و از سایر مردم ۱۲ درهم اخذ شود (بلاذری، ۱۹۸۷: ۲۷۱). مصلحتها در تعیین نوع رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دشمنانش نقش اساسی ایفا می‌کردند. حضرت در وقت اعزام رزمندگان در سریه‌های مختلف توصیه می‌کرد: «درختان را قطع نکنید مگر در وقت ضرورت» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۷/۵).

در جنگ طائف که قبیله ثقیف در قلعه پناه گرفته بودند و با تیراندازی، مسلمانان را از پای درمی‌آوردند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور داد برای اینکه حصار طبیعی آنها از بین برود، هر مسلمان پنج درخت را قطع کند (بیهقی، ۱۹۹۲: ۸۳/۹).

در شرایط خاص پیامبر صلی الله علیه و آله تن به قراردادی دادند که به حسب ظاهر ضد

مسلمانان بود. در بند ۵ قرارداد صلح حدیبیه آمده است: «کسانی که از قریش مسلمان شوند و نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آیند حضرت باید آنها را بازگرداند، اما اگر از اهالی مدینه به قریش پناهنده شدند قریش و اهل مکه وظیفه ندارند آنها را بازگردانند» (احمدی، ۱۳۶۳: ۲۵۷).

در یک شرایط خاص وقتی دو نفر مشرک درخواست نمودند که در جنگ به همراه پیامبر صلی الله علیه و آله باشند حضرت فرمودند: «إنا لانتعین بالمشرکین علی المشرکین». اما در هنگام جنگ هوازن، پیامبر از صفوان بن امیه که مشرک بود سلاح به عاریه گرفت و از او خواست که سلاحها را تا منطقه نبرد حنین حمل کند (واقدی، ۱۹۸۹: ۸۹۰/۲).

در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله از اسبها مالیات گرفته نمی‌شد، اما با توجه به مصلحت و اوضاع و احوال خاص زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر اسبها مالیات وضع گردید.

امیرالمؤمنین علیه السلام بر اسبهای سواری در هر سال دو دینار و بر اسبهای بارکش یک دینار در طول یک سال وضع کرد (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۴۶۷/۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۲/۲). امیرالمؤمنین علی علیه السلام با توجه به شرایط زمان و مصلحت حکومت به تصمیم‌گیری می‌پرداخت. حضرت برای اداره جامعه خودشان دستور داد از ثروتمندان ۴۸ درهم و از طبقه متوسط ۲۴ درهم و از طبقه پایین کفار ۲۴ درهم به عنوان جزیه گرفته شود (همان).

مصعب بن یزید انصاری از طرف حضرت مأمور شد که از هر جریب زراعت پربار یک و نیم درهم و از هر جریب زراعت متوسط، یک درهم و از هر جریب زراعت کم‌بار، دو سوم درهم را دریافت کند. همچنین از یک جریب انگور و خرما، ده درهم در طول یک سال، خراج مطالبه کند (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۲۰/۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۲۶/۲).

شیخ طوسی با توجه به موارد مذکور، عنصر مصلحت را عنصر محوری دانسته و می‌گوید جایز است که گفته شود، امام علیه السلام مصلحت را در آن دیدند که به فلان مقدار (خراج) قرار دهند و اگر مصلحت تغییر می‌کرد، میزان خراج را نیز تغییر می‌داد (۱۳۶۵: ۱۲۰/۴).

۵. مصلحت در فقه شیعه

مصلحت نقش اساسی و بنیادین در تشریح احکام دارد و بر این مسئله اتفاق نظر بین همه مذاهب اسلامی وجود دارد، حتی اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی هستند قائل به مصلحت هستند گرچه این مصلحت در نفس احکام و یا به جعل احکام ایجاد شود.

قول مشهور علمای امامیه آن است که با قطع نظر از تعلق حکم، اشیا و افعال فی نفسه دارای مصلحت و مفسده ذاتی و یا عرضی هستند و به همین جهت جعل حکم مناسب (تکلیفی و یا وضعی) به اشیا و افعال تعلق می‌گیرد، به عبارت دیگر احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می‌باشند. در تعدادی از روایات، شواهدی وجود دارد که این ادعا را ثابت می‌کند.

شیخ صدوق روایت کرده است:

به امام باقر علیه السلام گفتم: چرا خداوند مردار و خون و گوشت خوک و خمر را حرام کرده است؟ حضرت فرمودند: خداوند تبارک و تعالی به خاطر بی‌رغبتی، اینها را حرام ننموده است و همچنین غیر اینها را که حلال نموده به خاطر رغبت به آنها نبوده است و لکن خداوند عزوجل مخلوقات را آفرید و به نیازهای ضروری بدن او و آنچه که برای آن نفع دارد، آگاه است و آنها را بر او مباح کرده است و آنچه که موجب ضرر است بر او حرام نموده است (۱۴۰۸: ۱۹۶/۲).

در این حدیث به صراحت بیان شده است که علت حلیت و حرمت، مصلحت و مفسده‌ای است که در متعلق احکام ذکر شده وجود دارد.

در روایت دیگری که تحت عنوان مکاتبه منسوب به حضرت رضا علیه السلام از آن یاد شده است، آمده است:

نامه‌ات به من رسید در آن یادآور شدی که برخی از مسلمانان بر این پندارند که خداوند تبارک و تعالی چیزی را حلال نکرده و چیزی را حرام نکرده مگر به خاطر تعبد بندگان به آن چیز. هر کسی چنین پنداری داشته باشد، بدون شک به گمراهی آشکاری افتاده است؛ زیرا اگر این ادعا صحیح باشد بر خداوند روا بود به حلال کردن حرام و حرام کردن حلال، بندگان را متعبد کند. حتی آنها را به ترک نماز و روزه و اعمال خوب متعبد می‌کرد چون علت امر و نهی و حرام و

حلال نمودن اشیا صرفاً این بوده که بندگان به خاطر این امر و نهی به خداوند دستورانش متعبد باشند؛ زیرا علت در حلال و حرام نمودن چیزی جز تعبد نیست. خداوند تو را رحمت کند بدان که خداوند تبارک و تعالی هیچ خوردنی را مباح نکرده و نه هم نوشیدنی مگر اینکه به خاطر منفعت و مصلحتی که در آن است و کاری را حرام نکرده مگر به خاطر ضرر و تلف و فساد که در آن وجود دارد (همان: ۵۹۲).

در این روایت نیز علت تشریح احکام، وجود صلاح و فساد در متعلق آنها شمرده شده است.

در روایت دیگری نیز از حضرت رضا علیه السلام همین مضمون مورد اشاره واقع شده است:

همانا در تمامی آنچه خداوند تبارک و تعالی حلال کرده است صلاح و بقای بندگان را یافتیم و انسان به آنها نیاز دارد و در تمامی آنچه خداوند حرام نموده، فساد و نابودی انسان و بی‌نیازی آنها را بدان یافتیم (همان).

با نگاهی به کلمات فقها هم می‌یابیم که این معنا را مورد توجه قرار داده‌اند و جعل احکام را دایرمدار مصلحت و مفسده قرار داده‌اند تا جایی که سید مرتضی می‌نویسد:

همانا هر آنچه در شرع بر ما واجب شده است، باید وجه واجب بودن را در خود داشته باشد و هر چیزی که حرام گردیده باید وجه قبیح بودن را داشته باشد اگرچه ما این علت‌های واجب و قبیح بودن را به تفصیل ندانیم و امر و نهی را مؤثر در پیدایش این انگیزه‌ها ندانیم و بلکه آن دو را دلالت‌کننده بر آن انگیزه‌ها بدانیم (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، بی‌تا: ۴۳۵/۱).

قریب به همین بیان را خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید الاعتقاد و علامه حلی در شرح آن دارد. علامه می‌نویسد:

تکلیف حسن است؛ زیرا از طرف خداوند متعال صادر شده است و از خدای تعالی کار قبیح سر نمی‌زند و حسن بودن آن نیز از این جهت است که مشتمل بر مصلحتی است که بدون تکلیف حاصل نمی‌شود و مصلحت این است که با تکلیف کردن، مکلف را در معرض سودهای بزرگ قرار دهد (۱۳۹۹: ۲۴۹).

از اینکه جعل احکام بر مبنای مصلحت است سخنی نیست، عمده سخن در این است که راه کشف مصالحی که احکام بر آن مترتب می‌شود چیست؟ آیا کاشف آن خطاب شارع است و یا عقل نیز امکان کشف مصلحت را به صورت مستقل دارد؟

آنچه می‌تواند محل نفوذ عقل در این حوزه باشد، حسن و قبح افعال است. آخوند خراسانی قائل است که صرف حسن و قبح افعال علت تامه برای جعل احکام نیست و شناخت اغراض مولا که در سلسله علل احکام دخالت دارد، در قدرت عقل نیست. مدح و ذم مولا بر صدور حسن یا قبیح از جهت عاقل بودن مولاست نه جهت مقام مولویت و تا زمانی که مدح و ذم از جهت مولویتش نباشد، کاشف از موافقت غرض و اراده‌اش یا مخالفت غرض و کراهتش نمی‌باشد؛ زیرا هر حسنی موافق غرض مولا نیست و هر قبیحی مخالف غرض او نیست.

او دلیل اشاعره را که منکر حسن و قبح عقلی در افعال خداوند و بندگان شده‌اند این گونه نقل می‌کند:

هر فعلی که از خداوند صادر می‌شود به‌جاست؛ زیرا خداوند مالک همه مخلوقات است پس اگر عاصی را ثواب دهد و مطیع را عقاب کند قبیحی مرتکب نشده است، چون در مملکت و محل سلطنتش تصرف کرده و از آنچه که خداوند انجام می‌دهد، سؤال نمی‌شود و دیگران مورد سؤال واقع می‌شوند و در خصوص بندگان چون از روی جبر و اضطرار است فعل جبری و بدون اختیار، حسن و قبیح نیست و حسن و قبح به افعال اختیاری قرار می‌گیرد.

آخوند خراسانی هر دو دلیل اشاعره را با این تقریر باطل می‌داند: چون علم و بی‌نیازی خداوند مانع از صدور فعلی است که جهت کمال و خیرش بر جهت نقص و شرش غالب نباشد و نیز فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به مقدمات اختیاری باشد اگرچه وقتی علت تامه محقق شد و به سرحد و جوب رسید وجودش حتمی است، اما چون مقدمات آن اختیاری بوده فعل از وصف اختیاری بودن خارج نمی‌شود (بی‌تا: ۳۳۰-۳۳۴).

شهید صدر نیز قائل است که به تنهایی نمی‌توان با حکم عقل پی به مصلحت و

مفسده برد. او می‌نویسد:

آنچه در عالم خارج تجربه شده است این نکته را می‌رساند که حسن و قبح، تابع مصالح و مفاسد نیستند؛ زیرا گاهی مصلحت در قبیح بیش از مفسده در آن است در عین حال عقلاً بر قبحش اتفاق نظر دارند مثل اینکه کشتن انسانی به خاطر به دست آوردن دارویی مخصوص از قلبش که این دارو دو نفر را از مرگ نجات می‌دهد.

اگر به تنهایی از منظر مصلحت و مفسده نگریسته شود، مصلحت این کار بیش از مفسده آن است، در عین حال همه این قتل را عقلاً ظلم و قبیح می‌شمارند. بنابراین حسن و قبح همیشه تابع مصلحت و مفسده نیست، بلکه دارای واقعیتی هستند که در خیلی از موارد با مصلحت و مفسده در مصداق متحد و گاهی مختلف می‌شوند (۱۹۸۰: ۴۲۷).

فقیه معاصر آیه‌الله العظمی خوئی رحمته‌الله، نیز عقل را قاصر در کشف ملاک احکام می‌داند. چکیده نظر ایشان چنین است:

علم به وجود مصلحت یا مفسده در فعل، تابع تعلق امر یا نهی به آن است و بدون امر و نهی، علم به آن ممکن نیست از همین جهت قائلیم که بنا بر مذهب عدلیه بین ادراک مصلحت ملزمه غیر مزاحم در فعل یا ادراک مفسده ملزمه غیر مزاحم، توسط عقل و حکم شارع به وجوب یا حرمتش ملازمه است، ولی صغرای آن در خارج به وجود نمی‌آید؛ زیرا عقل راهی برای کشف و ادراک ملاک واقعی ندارد و نمی‌تواند درک کند که آن ملاک مزاحم ندارد (فیاض، ۱۳۸۵: ۷۰/۳).

۶. مصلحت و حکم حکومتی

کلمه مصلحت در روایات شیعه و فقه در موارد زیادی نامبرده شده است. هرگاه سخن از ولایت و سرپرستی یا اداره امور است که شریعت به افراد واگذار کرده است، مصلحت نیز به همراه آن ذکر شده است و یا در بعضی از فروع فقهی، علت حکم، مصلحت دانسته شده است مثل اینکه در مکاسب محرمه آمده است اگر غیبت از مؤمن موجب جلب مصلحت برای او می‌شود از نظر شارع یا عقل بر مصلحت حفظ احترام او ترجیح دارد و نیز گفته شده است اگر گفتن دروغ به جهت اصلاح ذات البین باشد جایز است (انصاری، ۱۲۷/۱ و ۱۴۷).

اما در اصول فقه شیعه سخنی از مصلحت به میان نیامده است. اگرچه مصلحت در اصول فقه مدون شیعه جایگاه چندانی ندارد، اما در اصول «فقه الحکومه» جایگاه مهمی دارد.

فقه الحکومه، مجموعه احکام و قوانینی است که برای اداره جامعه توسط حاکم اسلامی وضع می‌شود که به آن «حکم حکومتی» گفته می‌شود.

در خصوص حکم حکومتی چندین تعریف ارائه شده است. از جمله صاحب جواهر می‌نویسد:

حکم عبارت است از انشا نمودن دستور از طرف حاکم اسلامی نه خداوند متعال برای حکم شرعی یا وضعی و یا انفاذ موضوع این دو در چیزی خاص (نجفی، بی‌تا: ۱۰۰/۴۰).

در این تعریف متعلق انفاذ، دو چیز است. حکم و موضوع و منظور از حکم، خواه حکم تکلیفی باشد و یا وضعی.

فقیه معاصر آیه‌الله مکارم شیرازی احکام حکومتی را احکام اجرایی و تنفیذی می‌داند آنجا که می‌نویسد:

احکام ولایی احکام اجرایی و تنفیذی هستند؛ زیرا این احکام به اقتضای طبیعت مسئله ولایت است و بازگشت این احکام به تشخیص صغریات و موضوعها و تطبیق احکام شرع بر آنها و تطبیق آنها بر احکام شرع است (۱۴۱۳: ۵۳۶/۱).

امام خمینی حکم حکومتی را از احکام اولیه می‌داند (۱۳۶۹: ۱۷۴/۲۰).

احکام حکومتی در محدوده مصلحت‌سنجی حاکم صادر می‌شوند و فرق آن با دیگر احکام اولیه در این است که احکام حکومتی وصف دائمی بودن را ندارند و حاکم اسلامی که بدون واسطه و یا با واسطه، منصوب از طرف شارع می‌باشد حکمی را صادر می‌کند. از یک منظر، از آن جهت که این حاکم، حاکمیتش از طرف شارع جعل شده این یک حکم کلی اولی است و از طرف دیگر با این اختیاری که پیدا نموده و جعل حکم می‌کند، این حکم حکومتی است. از همین جاست که حاکم غیر معصوم باید با به کارگیری کارشناسان خبره و امین، مصلحتها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. علامه

طباطبایی^۱ سخن رسایی در این خصوص دارد. او می‌نویسد:

احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده به اجرا درمی‌آورد. مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشد. با این تفاوت، قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است.... بنابراین می‌توان مقررات اسلامی را بر دو قسم دانست. قسم نخست احکام اسلامی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیر قابل تغییر می‌باشد و قسم دوم، مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته و به حسب مصلحت وقت وضع و اجرا می‌شود (بی‌تا: ۱۸۰).

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است.

از آنجایی که اصل و مبنای جعل حاکمیت برای حاکم اسلامی چه معصوم و یا غیر معصوم از طرف شارع است، جعل حکم حکومتی و تشخیص مصلحت در صدور حکم توسط حاکم خواه بدون واسطه و یا با واسطه، مورد تأیید شارع خواهد بود و اگر احراز مصلحت واقعی توسط حاکم شرط صدور حکم حکومتی باشد، چون در خیلی از موارد این احراز ممکن نیست، لازمه این سخن آن است که حاکم مبسوط‌الید نیست و تا زمانی که احراز مصلحت واقعی نکرده است نمی‌تواند حکم حکومتی را صادر کند؛ زیرا تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم چه بدون واسطه و یا با واسطه کارشناسان امین و خبره ممکن است با واقع مصادفت نداشته باشد و به خطا برود. اما حاکم غیر معصوم در حد مقدرات در پی کسب دلیل ظاهری و حجت شرعی است و به جهت اینکه تشخیص او یا کارشناسان خبره ممکن است به خطا رود مجوزی برای رها کردن صدور حکم حکومتی نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت تعطیلی در قسمت عمده‌ای از احکام حکومتی به وجود آمده و در کار نظام اسلامی اختلال پدید می‌آید. بنابراین، با توجه به مبانی اصولی باید گفت که اگر تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم، مستقیم و یا غیر مستقیم اگر به واقع اصابت نمود منجزیت و در صورت عدم اصابت با واقع برای او معذوریت به وجود خواهد آورد.

از همین جهت، احکام صادره بر مبنای تشخیص مصلحت از جانب حاکم اسلامی غیر معصوم، نظیر سایر احکام دارای اعتبار بوده و تخلف از آن نه تنها در چارچوب قوانین موضوعه دارای مجازات بوده، بلکه موجب کیفر اخروی نیز خواهد بود. بر طبق همین مبنا امام خمینی علیه السلام پس از انتخاب دولت موقت بعد از پیروزی انقلاب اسلامی فرمود:

این دولتی که تعیین شده است به ولایت شرعی تعیین شده است، یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع. همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند نظیر اینکه مالک اشتر را که حضرت امیر علیه السلام می فرستاد یک جایی و منصوبش می کرد حاکم واجب الاتباع بود، یعنی حاکم الهی بود حاکم شرعی بود (۱۳۶۹: ۳۴/۵).

در همین راستاست که بحث اکمال ﴿أَلِیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ﴾ (مائده/ ۳) قابل طرح است، چرا که با جعل ولایت برای امیر مؤمنان علیه السلام و امامان پس از او و فقیهان عصر غیبت، امت اسلام در هیچ برهه‌ای در بلا تکلیفی به سر نمی‌برد و در حوزه‌های مختلف نیازهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... حاکم اسلامی با جعل حکم حکومتی مطابق با شرایط زمان و مکان در چارچوب احکام شریعت، جامعه اسلامی را اداره خواهد نمود در غیر این صورت جامعه اسلامی در عرصه تغییرات شگرفی که جوامع انسانی با آنها مواجه هستند و تغییر و تبدل موضوعات که به صورت مستمر صورت می‌گیرد، دچار نوعی ایستایی و یا عقب‌افتادگی شده و اداره جامعه بزرگ اسلامی دستخوش معضلات خواهد شد.

از همین جاست که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی می‌گوید: «هیچ عملی از فرد و جامعه نیست مگر اینکه مذهب اسلام بر آن حکمی قرار داده است» (همان: ۱۶۸/۴).

برای مصلحت‌های ثابت حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت‌های متغیر - مصلحت‌های حکومتی غالباً از این نوع می‌باشد - حکم متغیر قرار داده شده است و این امر با جاودانگی ثبات احکام دین اسلام هماهنگی دارد.

آنجا که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «حلال محمّد حلال ابداً اِلَی یوم القیامة و حرامه حرام ابداً اِلَی یوم القیامة» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۸/۱، ح ۱۹)، اشاره به احکام ثابتی دارد

که مصلحت آن در همه زمانها و مکانها جاری است، اما مصلحت‌های حکومتی در موارد بسیاری، نسبی بوده و پایدار نیستند، از همین جهت احکام برخاسته از آن مصلحتها نیز متغیر می‌باشند.

علامه طباطبایی در توجیه این مطلب می‌گوید:

احکام ثابت تابع فطرت است و لذا قابل تغییر و نسخ نیست ولی احکام حکومتی مقطعی و به حسب مصلحت وقت گرفته می‌شود و در مسیر زندگی واقعی انسان که سعادت و خوشبختی حقیقی او را در بر دارد راهی است که طبیعت و فطرت به سوی آن هدایت می‌کند بر اساس مصالح و منافع واقعی که مطابق اقتضای آفرینش انسان و جهان می‌باشد پایه‌گذاری شده، خواه با خواستهای عواطف و احساسات تطبیق پذیرد و خواه نپذیرد؛ زیرا عواطف و احساسات، در خواستهای خود باید از راهنمایی طبیعت و فطرت پیروی کند و محکوم آن باشد، نه طبیعت و فطرت از خواستهای بی‌بندوبارانه عواطف و احساسات، و جامعه بشری زندگی خود را بر اساس واقع‌بینی بنا کند، نه بر پایه لرزان خرافه پرستی و ایده‌آلهای فریبنده و احساسات، و همین است فرق مابین قوانین اسلامی و قوانین مدنی دیگر؛ زیرا قوانین اجتماعی معمولی پیرو خواست اکثریت افراد جامعه می‌باشد ولی قوانین اسلامی بر وفق هدایت طبیعت و فطرت است که نشان‌دهنده اراده خدای متعال می‌باشد و از همین جاست که قرآن کریم حکم و تشریح را در انحصار ساحت کبریایی خداوند می‌داند، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِیْلَ اللَّهِ﴾ (یوسف/ ۴۰)، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ﴾ (مائده/ ۵۰) (معنویت تشیع: ۱۱۱).

آنچه که از این سخن به دست می‌آید آن است که حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت و با راهنمایی طبیعت و فطرت که مخلوق خداوند هستند به جعل احکام می‌پردازد که این نظریه شباهتی با نظریه حقوق طبیعی دارد که در بین حقوق‌دانان غربی طرفداران زیادی دارد و عمده نظر بر این است که قوانین موضوعه باید ریشه در طبیعت و فطرت داشته باشند. در مقابل این نظریه، نظریه حقوق تحقق‌ی مطرح است که قانون‌گذار خود را ملزم به پیروی از راهنماییهای طبیعت و فطرت نمی‌داند.

آیه‌الله شهید صدر برای تبیین حوزه‌ای که حاکم اسلامی اختیار جعل احکام را دارد تعبیر به «منطقه الفراغ» نموده است. او در ضمن مباحث اقتصادی می‌گوید: اقتصاد اسلام دو جانب دارد: از یک جانب احکام ثابت و غیر قابل تغییر است و از

جانب دیگر منطقه الفراغ است که قانون‌گذاری در این جانب به دولت یا ولیّ امر واگذار شده است که بر اساس اهداف کلی اقتصاد اسلامی و به توجه به اقتضای زمان به جعل حکم اقدام می‌نماید.

او می‌گوید: «در زمان رسول خدا ﷺ تأمین منطقه الفراغ از جانب ایشان از جهت عنوان ولایت امر بوده و نه از جهت نبوت و تبلیغ احکام. بنابراین، آنچه که به عنوان ولی امر بیان کرده فی نفسه احکام دائمی اسلام نیستند».

او سپس نتیجه می‌گیرد: «مکتب اقتصادی اسلام برای اجرایی شدن نیاز به نظام حکومتی دارد که حاکم، آن اختیارات رسول اکرم ﷺ را به عنوان ولیّ امر داشته باشد در غیر این صورت مکتب اقتصادی اسلام به مرحله عمل و اجرا نمی‌رسد» (۱۴۰۸: ۳۷۸-۳۷۹).

آیه‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی از شاگردان شهید صدر، در تبیین مبنای ایشان می‌نویسد:

اگر مسائلی است که حکم آن با دگرگونی شرایط مختلف و اوضاع زمانی و مکانی تغییر می‌یابد، جعل قوانین در خصوص آن به عهده ولیّ امر مسلمین است. این منطق پویای قوانین، از طبیعت تحرک و تجارب تدریجی پاره‌ای از موارد احتیاج انسانها و روابط اجتماعی آنها نشئت می‌گیرد و نبودن حکم صریح در خصوص آن، دلیل بر نقصان قوانین یا اهمال شریعت از بیان حکم برخی موارد نیست، بلکه برعکس، نشان فراگیری و قدرت تشریح، پایه‌ای ادوار مختلف زمان است؛ زیرا منطقه مورد بحث به نوعی که ناشی از نقص یا اهمال باشد رها نشده، بلکه احکام آن تحدید گشته و هر حادثه‌ای حکم اصلی و کلی آن بیان گردیده و به ولیّ امر نیز اختیار داده شده که به حسب صلاحدید و شرایط درباره آن از احکام ثانویه استفاده کند.

منطقه یادشده شامل موارد ذیل است:

- ۱- موارد اباحه و ارتباطات که در شکل اولیه قانونی آن اجازه و رخصت داده شده و ولیّ امر می‌تواند اگر مصلحت بداند آن را محدود سازد.
- ۲- مواردی که ولیّ امر مسلمین به عنوان ولایتی که دارد به محدود ساختن آن تکلیف شده است، مانند محدود ساختن آنچه از مجازاتها و تعزیرات شرعی در قوانین کیفری اسلامی بدو تفویض گردیده و مثل استفاده از اختیارات سیاسی و قانونی و امکانات مالی جهت حفظ نظام سیاسی و اقتصادی و نظامی و بالا بردن

سطح مایحتاج و معیشت مردم.

۳- در موارد استثنایی که ضرورت‌های خاص در آن مفروض است و ایجاب می‌کند که به عنوان ثانوی یا مصلحت دیگر اسلامی، که از مصلحت حکم اولیه مهم‌تر است از حکم اصلی صرف نظر گردد. گرچه حکم در اصل شرع، ثابت و الزامی باشد، اهم را بر مهم مقدم می‌دارد» (۱۳۶۷: مقاله منبع قانون‌گذاری از دیدگاه اسلامی).

تشخیص اهم و مهم و ترجیح اهم بر مهم یکی از عناصر مهم اداره جامعه اسلامی است که بدون آن، در بعضی از موارد ضربات جبران‌ناپذیری را به جامعه وارد خواهد نمود. مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی است، حاکم می‌تواند موقتاً جلو حج رفتن مردم را بگیرد و یا اگر نماز اول وقت موجب حمله دشمن به صف لشکریان اسلام می‌شود، حاکم و فرمانده می‌تواند جلو این نماز را بگیرد. تشخیص این مصلحتها نه تنها در حیطة اختیار ولیّ امر مسلمین است، بلکه در سطوح پایین‌تر نیز کار گزاران منصوب از طرف ولیّ امر می‌توانند بعد از احراز اهم، مهم را کنار بگذارند؛ این حکم در زندگی فردی افراد نیز جاری است. اگر کودکی در حوض خانه همسایه در حال غرق شدن است، در اینجا شریعت، مصلحت‌سنجی و تشخیص مورد اهم از مهم را به عهده مکلف گذاشته و غضب را که دارای ملاک مهم است مرتکب شده و جلوی غرق شدن طفل و نجات او که دارای ملاک اهم است، انتخاب نماید. تقدیم اهم بر مهم نه تنها ملاک شرعی داشته، بلکه ریشه عقلانی دارد و شاید بتوان آن را جزء مستقلات عقلیه شمرد.

۷. نقش مصلحت از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله علیه

امام خمینی رحمته‌الله علیه معتقدند که ولی فقیه به استناد حدیث «الفقهاء حصون الإسلام» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۸/۱) حافظ نظام و احکام اسلام می‌باشد، ولایتش به اعتبار نص احتجاج که از ولایت امام معصوم علیه‌السلام جعل می‌گردد، همانند ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام معصوم علیه‌السلام مطلقه و عام است. بر این اساس فقیه دارای حکومت ولایتی، بر مبنای اختیاراتی که برای صیانت از نظام و جامعه اسلامی دارد، احکامی را وضع می‌نماید که تحت عنوان احکام اولیه یا ثانویه قرار نمی‌گیرد مثل اینکه ولی فقیه حکم نماید که افراد،

در سنّ خاصی الزاماً و اجباراً به جبههٔ جنگ اعزام گردند. این احکام که در چارچوب احکام اولیه یا ثانویه جای نمی‌گیرند و به اعتبار مقام و منصب ولایت وضع می‌شوند ضمن آنکه فراتر از احکام فرعیه الهی قابلیت جعل دارند، بر آنها نیز مقدم می‌باشند (ر.ک: محمدی گیلانی، *مجلهٔ رهنمون*: ۲ (۶۵-۶۰/۳).

ولایت مطلقه‌ای که خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واگذار نموده است از اهم احکام الهی است که در دیدگاه امام بر جمیع احکام فرعیه الهی مقدم است.

امام خمینی رحمته الله علیه می‌گوید:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقهٔ رسول الله صلی الله علیه و آله است یکی از احکام اولیهٔ اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پولش را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند» (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰ و ۱۷۱).

در دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه تمام اختیاراتی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در امور حکومت و سیاست داشتند، فقیه نیز آنها را دارا می‌باشد. ایشان فرق گذاشتن بین این سه را معقول نمی‌داند (۱۳۶۸: ۴۷۱/۲).

ایشان قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است تا جایی که احکام حکومتی بر سایر احکام، حاکم و مقدم است (۱۳۶۹: ۱۷۴/۲۰).

امام خمینی رحمته الله علیه در پاسخ به بیانات یکی از امامان جمعهٔ تهران پیرامون اختیارات حکومت اسلامی این‌گونه مرقوم نمود:

از بیانات جناب عالی در نماز جمعه این طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آن که اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار

است، به کلی بر خلاف گفته‌های اینجانب است.

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله یک پدیده‌ای بی‌معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پی‌آمدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد. مثلاً خیابان‌کنیها که مستلزم تصرف در منزل است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود یا خروج هر نوع کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است... (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰ و ۱۷۱).

امام خمینی رحمته الله علیه برای حکومت نقش بنیادین و اساسی در تشخیص مصلحتها قائل بود. ایشان می‌گوید:

اگر فرض بکنیم یک کسی اموالی هم دارد خوب اموالش هم مشروع است. لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید باشد، برای مسلمین می‌تواند غصب کند و تصرف کند و مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدود که بیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حدّ معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود» (۱۳۶۹: ۹۸/۲۱).

ولی فقیه که در عصر غیبت حاکمیت به او سپرده شده است، با ابزار همانند ابزار قوای سه‌گانه، این حاکمیت را به مرحلهٔ اجرا درمی‌آورد. در نظر امام خمینی رحمته الله علیه فلسفهٔ حکومت بدین شکل ترسیم شده است:

حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفهٔ عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهندهٔ جنبهٔ عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (۱۳۶۹: ۹۸/۲۱).

از استفتای وزیر کار از امام خمینی رحمته الله علیه و پاسخ ایشان و موضع‌گیری شورای

نگهبان و جواب امام علیه السلام می‌توان دریافت که اعمال ولایت را تا هر جایی می‌داند که مصلحت نظام به آن وابسته است، چه به لحاظ تنظیمات کلی امور و ضرورت حفظ مصالح یا دفع مفسده‌ای که بر حسب احکام ثانویه به طور موقت باید اجرا شود و در واقع مربوط به اجرای احکام و سیاستهای اسلام و جهاتی است که شارع مقدس راضی به ترک آنها نمی‌باشد.

وزیر کار و امور اجتماعی وقت در آذرماه ۱۳۶۶ طی نامه‌ای از امام خمینی علیه السلام سؤال کرد:

آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت، ارز، مواد اولیه، بندر، جاده، اسکله، سیستم اداری، سیستم بانکی و غیره به نحوی از انحا استفاده می‌نمایند، اعم از اینکه این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد یا به تازگی به عمل آید، در ازای این استفاده، شروط الزامی را مقرر نمود؟

امام خمینی علیه السلام در پاسخ این گونه مرقوم نمودند:

در هر دو صورت، چه گذشته و چه حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید (۱۳۶۹: ۱۶۳/۲۰).

دبیر شورای نگهبان این اندازه از اختیارات حکومتی را مورد تشکیک قرار داده و طی نامه‌ای در تاریخ ۱۳۶۶/۹/۲۶ این گونه برای حضرت امام خمینی علیه السلام مرقوم می‌نماید:

از فتوای صادره از ناحیه حضرت عالی که دولت می‌تواند در ازای استفاده از امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به طور وسیع بعضی اشخاص استظهار نموده‌اند که دولت می‌تواند هرگونه نظام اجتماعی، اقتصادی، کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصلیه و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آنها مضطر می‌باشند، وسیله اعمال سیاستهای عام و کلی بنماید و افعال و تروک مباحه شرعیه را تحریم یا الزام نماید. بدیهی است در امکاناتی که در انحصار دولت نیست و دولت مانند یک طرف عادی عمل می‌کند و یا مربوط به مقرر کردن یک نظام عام در مسائل عامه نیست و یا مربوط

به نظام استفاده از خود آن خدمت است جواز این شروط، مشروع و غیر قابل تردید است. اما در امور عامه و خدماتی که به دولت منحصر شده است، به عنوان شرط مقرر داشتن نظامات مختلف که قابل شمول نسبت به موارد و اقشار و اصناف و اشخاص است، موجب نگرانی شده که نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت، عائله و سایر روابط، به تدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد و خلاصه استظهار این اشخاص که می‌خواهند در برابر هرگونه نظام اجتماعی و اقتصادی این فتوا را مستمسک قرار دهند، به نظر آنها باب عرضه هر نظامی را مفتوح نموده است. بدیهی است همان‌طور که در همه موارد نظر مبارک راه‌گشای عموم بوده، در این موارد نیز رافع اشتباه خواهد شد.

حضرت امام خمینی در پاسخ، مرقوم نمودند:

باسمه تعالی، دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شروط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در تمام مواردی که تحت سلطه حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است ندارد. بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند.... (۱۳۶۹: ۱۶۵/۲۰).

در یک نگاه عمیق در پاسخ امام علیه السلام دو نکته استخراج می‌شود:

نکته اول آنکه در حقوق خصوصی می‌توان با به کارگیری شروط ضمن عقد، تعهدات و الزاماتی را بر طرف مقابل تحمیل نمود و نکته دوم آن است که حکومت اسلامی دارای اختیارات وسیعی می‌باشد که در جمیع موارد تحت سلطه، می‌تواند مقررات الزام‌آور وضع نماید تا جایی که امام علیه السلام در نامه‌ای دیگر در این خصوص مرقوم نموده‌اند:

آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰).

از دیدگاه امام، مصلحت نظام چه در بعد مصلحت‌اندیشی و یا مصلحت‌کرداری رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد آنجا که می‌گوید:

... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانهٔ میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند (۱۳۶۹: ۱۶۷/۲۰).

امام علیه السلام مصلحت نظام را به اندازه‌ای مهم می‌داند که چه بسا نادیده انگاشتن آن موجب این پندار گردد که قوانین اسلام قادر به ادارهٔ جامعه نیست. این نکته در نصیحت پدرانهٔ ایشان به اعضای شورای نگهبان قانون اساسی به چشم می‌خورد، آنجا که اعضای شورا در تأیید مصوبات مجلس شورای اسلامی دچار نوعی سخت‌گیری شده و علی‌الظاهر عنصر مصلحت را کم‌رنگ تصور می‌کردند، فرمودند: تذکر پدرانه به اعضای شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست، حکومت، فلسفهٔ عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحثهای طلبگی مدارس که در چارچوب تئوریهاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد - و خدا آن روز را نیاورد- باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت ادارهٔ جهان نگردد (۱۳۶۹: ۶۱/۲۱).

آنچه از سخنان حضرت امام استفاده می‌شود این است که تمام مصلحت‌اندیشیهها برای حفظ نظام اسلامی است و حفظ نظام در دو حوزه قابل تصور است: نخست، منظور از حفظ نظام، پاسداری از حاکمیت اسلامی و جلوگیری از آسیب به آن به دست دشمنان است که در تعبیرهای فقها به عنوان «حفظ بیضهٔ اسلام» آمده است. میرزای نایینی تعبیر به «تحفظ از مداخلهٔ اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیهٔ قوهٔ دفاعیه و استعدادات حریه» نموده است (بی‌تا: ۵). و در معنای دیگر ایجاد نظم در جامعه و سامان دادن سازمانها و نهادهای حکومتی و جلوگیری از اغتشاش و ازهم‌گسیختگی و هرج و مرج، موجبات حفظ

نظام است. امام خمینی علیه السلام این معنا را از فلسفه‌های تشکیل حکومت می‌داند. او می‌نویسد:

احکام الهی خواه احکامی که مربوط به امور مالی یا سیاسی یا حقوقی، منسوخ نشده‌اند بلکه تا قیامت باقی هستند و نفس بقای آن احکام، اقتضای وجود حکومتی را دارد که سیادت قانون الهی را حفظ نموده و اجرای آن را ضمانت کند و اجرای احکام الهی به جز تأسیس حکومت، ممکن نیست تا اینکه هرج و مرج ایجاد نشود. همچنین حفظ نظام از واجبات تأکید شده است و اختلال امور مسلمین از امور ناپسند است، حفظ نظام و دوری از هرج و مرج ممکن نیست مگر بوجود والی و تشکیل حکومت (۱۳۶۸: ۴۶۱/۲).

با دقت در کلام امام خمینی علیه السلام این نکته استنباط می‌شود که حکومت وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی می‌باشد و نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال امور مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می‌باشد. میرزای نایینی نیز با صراحت به دو معنای حفظ نظام اشاره دارد آنجا که می‌نویسد:

در شریعت مطهره، حفظ بیضهٔ اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت، مقرر فرموده‌اند... و واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر نوعی به امارت نوع خود انسان، منتهی به دو اصل است. اول: حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تطاول آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیهٔ راجعه به مصالح داخلیهٔ مملکت و ملت. دوم: تحفظ از مداخلهٔ اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیهٔ قوهٔ دفاعیه... (بی‌تا: ۵).

از منظر فقیهان، حفظ نظام به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی است، بلکه عقل حکم می‌کند که برای حفظ شریعت، باید نظام حفظ گردد و حفظ نظام مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است. از همین جهت میرزای نایینی قائل است که: چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضهٔ اسلام، بلکه مهمتر

بودن وظایف مربوط به حفظ نظم مملکت اسلامی از تمامی امور حسیه، از اوضاع قطعیات است، پس ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکور از قطعیات مذهب خواهد بود (همان: ۴۶).

۸. حکم اولی، حکم ثانوی، حکم حکومتی و مصلحت

بنا بر آنچه فقیهان در خصوص حکم اولی و ثانوی گفته‌اند این معنا به دست می‌آید که حکم اولی حکمی است که بر افعال و ذوات با در نظر گرفتن عناوین اولی آنها مترتب می‌شود مثل وجوب نماز ظهر و حرمت خوردن گوشت خوک. اما حکم ثانوی حکمی است که بر موضوعات با وصف اکراه، اضطرار، اجبار و عناوین عارضی دیگر بار می‌شود، مثل جواز افطار روزه رمضان برای کسی که مکره و یا مضطر به خوردن گردد. علت نام‌گذاری چنین حکمی به ثانوی بدین دلیل است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد (مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۲۱).

برخی دیگر حکم اولی و ثانوی را چنین تفسیر نموده‌اند:

اولویت و ثانویت، اموری نسبی هستند. وقتی حکمی بر عنوانی از موضوعات بار می‌شود، اگر بدون عنایت و نظر به عنوان دیگری لحاظ شود، آن را حکم اولی می‌نامند، اما چنانچه حکم یک عنوان که بر ذاتی رفته است، با عنایت و فرض این که عنوان دیگری نیز بر همین ذات وجود دارد، بار شود، آن حکم ثانوی است، مثلاً وضو یک عنوان شرعی است که حکم نفسی آن استحباب و حکم گیری آن وجوب است. ذات شستن دست و صورت و مسح سر و پا، همراه قصد عنوان وضو، به علاوه نیت قربت، یا بدون آن بنا بر اختلافی که در این مورد هست، ذاتی است که عنوان شرعی وضو بر آن رفته است، اکنون اگر وضویی برای مکلفی ضرری یا حرجی باشد عنوان ضرر و حرج که با عنایت و نظر به عنوان وضو و در طول آن لحاظ می‌شود، عنوان ثانوی وضو خوانده می‌شود که حکم جواز ترک یا حرمت ارتکاب را برای آن ذات، به دنبال خود می‌آورد (صرامی، ۱۳۷۴: ۳۲۷/۷).

امام خمینی رحمته‌الله قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰).

از دیدگاه بعضی محققان (ر.ک: مؤمن، *مجله فقه اهل بیت*، ۵ و ۶/۷۷) احکام

حکومتی که از سوی دست‌اندرکاران برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی وضع می‌گردد و دارای تداوم نسبی است و به صورت رسمی در کشور اجرا می‌شود از احکام اولیه به شمار می‌رود. این گونه احکام، به نوعی مصداق «حوادث واقعه» یا «مصلح مقتضیه» و همچنین از احکام متغیره به شمار می‌روند که بستگی به شرایط زمان دارند و قابل تغییر می‌باشند (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

از عبارات برخی از فقها استفاده می‌شود که حکم حکومتی از سنخ احکام ثانوی است. علامه محمدتقی جعفری در این خصوص می‌نویسد:

بخشی از معارف اسلام، مقررات و قوانینی هستند که در گذرگاه زمان به جهت بروز مصالح و یا مفاسدی، توسط ولی امر مسلمانان وضع می‌گردد. این دسته از احکام که بدانها احکام ثانویه می‌گویند، تا هنگامی که مصالح و موجبات و علل صدور آن باقی و پایرجا باشد و یا مفاسد و موانع برطرف نگردد، ثابت و پایرجاست و هر موقع اسباب آن برطرف شد حکم هم برطرف می‌گردد، درست نظیر تحریم تنباکو. احکام ثانویه، مثل احکام اولیه، پیش رو نیست، بلکه تابع است. بدان معنا که آگاهان و خبرگان و متخصصان متعهد جامعه، اشخاص مورد اعتماد، که از جریانات و موضوعات مختلفی که در جامعه می‌گذرد آگاه و مطلع‌اند و قضایای مختلف را زیر نظر دارند، تشخیص خود را به حاکم و مقام ولایت فقیه منتقل می‌کنند؛ به دنبال آن اگر حاکم نظر آنان را صائب تشخیص داد بر اساس آن حکم صادر می‌کند (مجله حوزه: ۸۹/۴۹).

شهید آیه‌الله سیدمحمدباقر صدر با صراحت بیشتری بر این نکته تأکید دارد که احکام حکومتی از سنخ احکام ثانویه است آنجا که می‌نویسد:

به موجب نص قرآن کریم با حدود قلمرو آزادی (منطقه الفراغ) که اختیارات دولت را مشخص می‌کند، هر عمل تشریحی است که بالطبع، مباح باشد، یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش، صریحاً اعلام نشده را به عنوان دستور ثانوی ممنوع و یا واجب الاجرا نماید. از این‌رو، هرگاه امر مباحی را ممنوع کند، آن عمل مباح، حرام می‌گردد و هرگاه اجرائش را توصیه نماید واجب می‌شود. البته کارهایی که قانوناً مثل حرمت ربا تحریم شده باشد، قابل تغییر نیست، چنانچه کارهایی که اجرای آنها، نظیر انفاق زوجه واجب شناخته شده را نیز ولی امر نمی‌تواند تغییر دهد؛ زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و

احکام عمومی تعارض داشته باشد. بنابراین، آزادی عمل ولیّ امر منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که بالطبع مباح اعلام شده باشد (۱۴۰۸: ۳۳۲/۲).

عده‌ای نیز بر این باورند که احکام حکومتی نه از احکام اولیه محسوب می‌شود و نه از احکام ثانویه؛ استدلال این دسته بدین قرار است:

مقام ولایت از احکام اولیه است و همان‌طور که «النبيّ أولى بالمؤمنين» (احزاب/ ۶)، «و أقيموا الصلاة» (بقره/ ۴۳) و «أتوا الزكاة» (بقره/ ۸۳) از عناوین اولیه هستند جعل ولایت مطلقه برای رسول الله و بعد از ایشان برای ائمه معصومین عليهم السلام و بعد از آن به نص خبر احتجاج «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا...» برای علما و فقها نیز اولیه است... حکمی که او (ولیّ امر) انشا می‌کند ممکن است، نه حکم اولی الهی باشد و نه تحت عناوین ثانویه قرار گیرد. مثلاً ولیّ امر مسلمین تشخیص می‌دهد که افراد جوان، در فلان سن، باید اجباراً به سربازی بروند؛ این امر نه تحت عنوان حکم اولی واقع می‌شود و نه حکم ثانوی. بنابراین، از آنجا که احکام ولایی حکومتی حکم وضعی است که خدای سبحان وضع نموده و برای رسول الله صلی الله علیه و آله قرار داده است، لذا از این حکم ولایی ممکن است حکم وضعی بعث و زجرهایی صادر شود که این بعث و زجرها، تحت هیچ یک از عناوین اولیه یا عناوین ثانویه واقع نشوند (محمّدی گیلانی، مجله رهنمون: ۶۳/۲).

تفاوت اساسی حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی در جاعل است. جعل حکم حکومتی به دست حاکم مسلمین است اگرچه حاکم غیر معصوم باشد، اما جعل حکم اولی و ثانوی به دست شارع است. نکته قابل توجه این است که گرچه جعل ولایت برای حاکم یک حکم اولی است، اما احکام حکومتی که از طرف حاکم اسلامی صادر می‌شود نمی‌تواند جزو احکام اولیه باشد. از طرف دیگر، هرگونه حکمی که در رابطه با رخدادی گذرا یا به جهت رفع غائله و پیش‌آمدی صادر می‌گردد و مانند فتوای تنباکو و مانند آن که جنبه رسمیت و قانونی پیدا می‌کند و با رفع غائله خودبه‌خود ملغاً می‌گردد، از احکام ثانویه خواهد بود که با پایان یافتن مقتضی آن، حکم صادرشده نیز پایان می‌یابد، مانند تجویز برخی از کارها به جهت حالت اضطرار که با پایان یافتن شرایط اضطراری، تجویز مزبور خود به خود ملغاً خواهد شد (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

اگر مصلحت ناشی از حکم حکومتی به مرحله ضرورت برسد در این صورت حکم حکومتی از احکام ثانویه شمرده می‌شود.

از این رو می‌توان گفت بین حکم حکومتی و حکم ثانویه رابطه عموم و خصوص من وجه است و در بعضی از موارد هم مصداق حکم حکومتی و هم مصداق حکم ثانویه است. مواردی هم هست که احکام ثانویه جدا می‌شود، اصلاً مصلحت در آن نیست، بلکه به خاطر مسائل حرج، ضرر، نظم و نظایر اینهاست. مواردی هم هست که صرفاً مصلحت است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۱۴).

اگر بخواهیم مرزبندی شفاف بین حکم اولی و ثانوی و حکم حکومتی ارائه دهیم باید بگوییم احکام اولیه توسط شارع بر اساس مصلحت‌های کلی و دایمی و احکام ثانوی بر اساس ضرورت جعل می‌گردند؛ اما احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت‌های جامعه صادر می‌گردند. صدور حکم حکومتی، منوط به وجود مصلحت اسلام و نظام مسلمین است و لازم نیست یکی از عناوین ثانوی نظیر عسر و حرج و یا اضطرار و یا اختلال نظام پیش آید. مصلحت نظام مبنای حکم حکومتی است هرچند یکی از عناوین ثانوی در میان نباشد.

امام خمینی علیه السلام در سالهای نخست پیروزی انقلاب در مواردی حق صدور حکم حکومتی و وضع قوانین منافی با ظاهر شرع را به مجلس شورای اسلامی تفویض و برای رعایت احتیاط و محکم‌کاری بیشتر، وضع چنین قوانینی را منوط به عناوین ثانوی نظیر «اختلال نظام» و «ضرورت» و «حرج» کردند. گرچه به لحاظ فقهی صدور حکم حکومتی را متوقف بر این عناوین نمی‌دانستند و آن را از احکام اولی اسلام می‌شمردند.

ایشان در پاسخ نامه مورخ ۱۳۶۰/۷/۵ رئیس مجلس شورای اسلامی وقت مرقوم نمودند:

آنچه در حفظ نظام اسلامی دخالت دارد که فعل و ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است

و پس از رفع موضوع، خودبه‌خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن، و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته می‌شود (۱۳۶۹: ۱۸۸).

تأکید بر اینکه حکومت از احکام اولی اسلام است، در سالهای آخر عمر بابرکت ایشان رو به فزونی گرفت و به طور مشخص، مصلحت نظام را مبنای صدور حکم حکومتی معرفی نمودند. مصلحت نظام با عناوین ثانوی، نظیر اختلال نظام، و ضرورت و عسر و حرج تفاوت آشکاری دارد. از این رو مجمع تشخیص مصلحت نظام به عنوان نهادی مشورتی جهت تشخیص مصالح و یاری رساندن به ولی فقیه برای صدور حکم حکومتی تشکیل شد و تشخیص مبنای صدور احکام حکومتی به این نهاد واگذار و تفویض شد (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای مهیا کردن زمینه برای حکم حکومتی است و از لحاظ اینکه «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است» و «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰)، اولاً تصمیمات آن مقدم و حاکم بر شورای نگهبان است (همان: ۴۵۷) و ثانیاً اعضای ثابت و متغیر آن را اختصاصاً فقیه حاکم تعیین می‌کند. درست بر اساس همین دیدگاه است که اصل ۱۱۲ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۶۸ می‌گوید:

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید.

مجمع تشخیص مصلحت نظام، همانند شورای نگهبان نهاد مستقل قانون‌گذاری نیست، بلکه مسیر قانون‌گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران چنان طراحی شده

است که «همه قوانین باید در مجلس شورای اسلامی طرح و تصویب گردد، اگر مصوبه مجلس با اظهار نظر منفی شورای نگهبان مواجه شد، برای اصلاح به مجلس برمی‌گردد. مجلس پس از نظر مجدد آن را به شورای نگهبان برگرداند. آنگاه چنانچه لازم تشخیص داده شد برای اصلاح نهایی به شورای تشخیص مصلحت ارجاع گردد» (۱۳۶۹: ۲۰۲/۲۱).

حضرت امام در پیامی به مجمع تشخیص مصلحت تأکید کرد «تنها در مواقعی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف است به همان صورتی که در آیین‌نامه مصوب آن مجمع طرح شده بود عمل گردد؛ زیرا هیچ مسئله‌ای آنچنان فوریتی ندارد که بدون طرح در مجلس و نظارت شورای نگهبان مستقیماً در آن مجمع طرح گردد» (همان: ۲۱۷).

بدین ترتیب در نظریه حکومتی امام خمینی رحمته‌الله علیه و بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی از ارکان اصلی نظام جمهوری تلقی می‌شود که اعمال قوه مقننه از طریق آن تصویب و انجام می‌یابد و چنانچه مجلس بنا به نیازهای قانونی کشور قوانینی را تصویب کرد و شورای نگهبان در مقام انجام وظایف قانونی خود، تشخیص می‌داد که مصوبات مجلس مغایر با شرع یا قانون اساسی است و مجلس به هنگام بررسی مجدد آن مصوبه با استناد به مصلحت، بر مصوبه خود اصرار می‌ورزید تشخیص نهایی به عهده مجمع تشخیص مصلحت نظام و اگذار گردید تا در چارچوب مصلحت، مصوبه مجلس را تأیید و اجرایی نماید (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۴: ۲۵۷).

نتیجه‌گیری

مصلحت به معنای متعدد آمده است که معنای مورد نظر، ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص و در مقابل آن مفسده است.

از دیدگاه فقیهان، مصلحت، نقش اساسی در تشریح احکام دارد گرچه در وسعت این نقش توافقی وجود ندارد.

احکام حکومتی که توسط حاکم اسلامی صادر می‌شود در محدوده

مصلحت‌سنجی حاکم جعل می‌گردد و چون مصلحت جامعه اسلامی در حال تغییر است از این جهت وصف ثبات و دائمی بودن را ندارد. اگر حاکم اسلامی غیر معصوم است باید با به کارگیری کارشناسان خبره و امین، مصلحتها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به اجرا درمی‌آورد.

احکام حکومتی صدور و تفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است.

در شریعت اسلام برای مصلحتهای ثابت، حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحتهای متغیر که مصلحتهای حکومتی غالباً از این نوع می‌باشد، حکم متغیر قرار داده شده است و این نحوه تشریح نشان فراگیری و قدرت تشریح، پایه‌ای ادوار مختلف زمان است.

مصلحت‌اندیشی یا مصلحت‌کرداری رابطه مستقیم با حفظ نظام اسلامی دارد؛ حفظ نظام اسلامی در دو حوزه قابل تصور است: در حوزه نخست، پاسداری از حکومت اسلامی و صیانت آن از هجوم دشمنان است که در تعبیرهای فقیهان به «حفظ بیضه اسلام» آمده است و در حوزه دیگر تأسیس سازمانها و نهادهای حکومتی و ایجاد نظم و امنیت در جامعه است که موجب حفظ نظام می‌گردد.

تشکیل حکومت، وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی می‌باشد که نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال امر مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می‌باشد.

مصلحت‌اندیشی در چارچوب شریعت برای حفظ نظام اسلامی است و نظام اسلامی برای اجرای احکام الهی است.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *الفوائد* (تمتة کتاب حاشیة کتاب قواعد الاصول)، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی اصول الشریعة*، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۸ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۴. احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، قم، یس، ۱۳۶۳ ش.
۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، *صحیفة نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۶. همو، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش.
۷. انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب المکاسب*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۹۹۰ م.
۸. بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
۹. بستانی، معلم بطرس، *محیط المحيط*، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷ م.
۱۰. بلاذری، *فتوح البلدان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۷ م.
۱۱. بوطنی، محمد سعید رمضان، *ضوابط المصلحه*، دمشق، الدار المتحدہ، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. بیهقی، احمد، *السنن الکبیر (السنن الکبیر)*، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۹۲ م.
۱۳. توحیدی تبریزی، میرزا علی، *مصباح الفقاهه*، چاپ چهارم، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. جعفری، محمدتقی، «جایگاه عقل و تعبد در معارف اسلامی»، *مجله حوزه*، شماره ۴۹.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. حکیم، سیدمحمدتقی، *الاصول العامة للفقہ المتقارن*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، بی‌تا.
۱۸. راغب اصفهانی، *مفردات غریب القرآن*، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. شیخ صدوق، محمد، *علل الشرائع*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۲۰. همو، *من لایحضره الفقیه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۱. شیخ طوسی، محمد، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. همو، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. همو، *دروس علم الاصول*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۰ م.
۲۵. صرامی، سیف‌الله، «مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی (ع)»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ع)*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بررسیهای اسلامی*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، دار التبلیغ اسلامی، بی‌تا.
۲۷. همو، *معنویت تشیع*.
۲۸. علامه حلی، حسن، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، «مصاحبه درباره احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ع)*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.

۳۰. غزالی، ابوحامد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. فیاض، محمداسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات درس آیه‌الله العظمی خویی، نجف، مطبعة نجف، ۱۳۸۵ ق.
۳۲. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴ ش.
۳۳. فیض کاشانی، محمدمحسن، *الاصول الاصلیه*، بی‌جا، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ ق.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ ق.
۳۶. همو، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۱، ۱۳۶۳ ش و ج ۵، ۱۳۶۷ ش.
۳۷. مؤمن، محمد، *مجله فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)*، سال دوم، شماره‌های ۵ و ۶.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. محمدی گیلانی، محمد، «احکام اسلام»، *مجله رهنمون*، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره‌های ۲ و ۳.
۴۰. همو، «مقایسه بین احکام حکومتی و احکام ثانویه»، *مجله رهنمون*، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲.
۴۱. مشکینی اردبیلی، علی، *اصطلاحات الاصول*، قم، حکمت، ۱۳۴۸ ش.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، «معرفت دینی»، *فصلنامه مصباح*، سال ششم، تابستان ۱۳۷۶، شماره ۲۲.
۴۳. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه*، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. نایینی، محمدحسین، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تهران، شرکت چاپخانه فردوسی، بی‌تا.
۴۶. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۷. واعظی، احمد، *حکومت اسلامی (در سنامه اندیشه سیاسی اسلام)*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ ش.
۴۸. واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۸۹ م.
۴۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی)*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷ ش.

بررسی حدیث

«السلطان ولی من لا ولی له»*

- سیدجعفر علوی گنابادی
- عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

روایت «السلطان ولی من لا ولی له» از دلایلی است که در بحث ولایت فقیه به آن توجه شده است. این روایت در نوشتار حاضر از دو منظر سندی و دلالتی بررسی شده است. روایت مزبور، گرچه مستند بسیاری از فقیهان در مباحث مختلف قرار گرفته است، به لحاظ سندی چندان مطمئن نیست؛ زیرا در مجامع روایی شیعی اثری از آن به چشم نمی‌خورد و تنها در صورت پذیرش حجیت شهرت منقول و یا اثبات شهرت محصل و قبول حجیت آن، می‌توان سند آن را پذیرفت. بحث دلالتی حدیث نیز در دو بخش «مفهوم سلطان» و «مفهوم من لا ولی له» ارائه شده است.

واژگان کلیدی: سلطان، ولی، من لا ولی له، فقیه، ولایت.

مقدمه

از جمله دلایل مورد توجه در بحث ولایت فقیه روایت «السلطان ولی من لا ولی له»

* تاریخ دریافت (بعد از اصلاحات): ۱۳۸۸/۲/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

است. این روایت، حدیثی مشهور بوده که بسیاری از فقها در بحثهای مختلفی مانند «وظایف پیامبران در تشکیل حکومت دینی» (خمینی، ۱۴۱۸: ۱۵ و ۳۰)، «ولایت فقیه» (انصاری، ۱۴۲۰: ۵۵۸/۳؛ نجفی خوانساری، ۱۴۱۸: ۲۳۶؛ توحیدی، ۱۳۷۷: ۴۹/۵؛ امام خمینی، ۱۴۱۰: ۴۸۸/۲؛ حکیم، ۱۴۱۵: ۱۹۹؛ صابری همدانی، بی تا: ۳۶)، «حج» (طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ۱۱/۱۲۲)، «بیع» (خوانساری، ۱۳۵۵: ۱۶۵/۳؛ حکیم، بی تا: ۳۰۳)، «امر به معروف و نهی از منکر» (روحانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷/۱۳) و «اولیای عقد در نکاح و طلاق» (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۴۷/۷؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۶۱/۷؛ جزائری، مخطوط: ۲۷۱؛ بحرانی، بی تا: ۲۳۹/۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۰؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۴۳/۱۶؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۹/۲۳ و ۱۸۸/۲۹؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۵۲؛ آل بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۲۳۵ و ۲۵۴) از آن سخن گفته و بعضاً به آن استناد نموده‌اند.

قضاوت و اظهار نظر در مورد این حدیث -مانند سایر احادیث- نیازمند بحث سندی و دلالتی است و ما نیز بر همین اساس به بررسی و تحلیل سند و دلالت آن می‌پردازیم.

۱. بررسی سندی

این حدیث با همین عبارت در مجامع حدیثی اهل تسنن آمده است،^۱ اما در منابع روایی شیعه گرچه ظاهراً چنین روایتی وجود ندارد، به نظر می‌رسد با توجه به سه نکته، می‌توان دید خوش‌بینانه‌تری به این روایت پیدا کرد:

نکته اول: در منابع حدیثی شیعه، احادیث دیگری وجود دارد که اختیارات ویژه‌ای را برای سلطان اثبات می‌کند و بعضاً دارای سند صحیحی نیز می‌باشد و این تا حدودی تأیید بر روایت مورد بحث به شمار می‌رود. از جمله آنها حدیث ابوالصباح کنانی است که متن آن چنین است:

[محمد بن یعقوب] از محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن اسماعیل از محمد بن فضیل از ابوالصباح کنانی از امام صادق ع درباره زنی

۱. «حدَّثنا عبدالله حدثني عبدالرزاق قال أنا ابن جريح قال أخبرني سليمان بن موسى أن شهاب أخبره أن عروة أخبره أن عائشة أخبرته أن النبي صلى الله عليه [و آله] و سلم قال أيما امرأة نكحت بغير إذن موليتها فنكاحها باطل ثلاثاً و لها مهرها بما أصاب منها فإن اشترجوا فإن السلطان ولي من لا ولي له» (ابن حنبل، بی تا: ۱۶۵/۶؛ نیز ر.ک: دارمی، ۱۳۴۹: ۱۳۷/۲؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۴۶۲/۱؛ بیهقی، بی تا، ۲۸۵/۳؛ دارقطنی، ۱۴۱۷: ۱۵۵/۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰: ۱۳۴).

[می‌پرسد] که همسرش چهار سال ناپدید بوده و خرجی وی را هم پرداخت نمی‌کند و این زن [نیز] نمی‌داند همسرش زنده است یا خیر. آیا می‌توان ولی زوجه را به طلاق همسرش مجبور کرد؟ امام فرمودند: بله. و اگر از داشتن ولی محروم بود، سلطان، همسر وی را طلاق می‌دهد. عرض کردم: چنانچه ولی زوجه بگوید من خرجی این زن را می‌پردازم [تکلیف چیست]؟ حضرت فرمودند: [در این صورت] ولی را نباید به طلاق اجبار نمود. راوی ادامه می‌دهد: گفتیم: اگر زن بگوید: من نیز همانند آنچه را که زنان دیگر به آن تمایل دارند، دوست دارم و صبر نمی‌کنم و حاضر به ادامه وضعیت فعلی خود نیستم، [چه باید کرد]؟ حضرت فرمودند: اگر ولی حاضر به انفاق شود، آن زن نه چنین حقی دارد و نه توجهی به سخنش می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۸/۲۲).

همچنین می‌توان به حدیث ابو خالد قماط اشاره کرد که بسیاری از فقیهان مانند شهید ثانی (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۲/۹)، مرحوم جزائری (جزائری، مخطوط: ۲۸۴)، صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۴۰/۱۱)، محقق بحرانی (بی تا: ۱۵۴/۲۵)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۷: ۶/۳۲)، مرحوم خوانساری (۱۳۵۵: ۴۹۴/۴) و آیه‌الله خویی (۱۴۰۷: ۲۵۲/۲) از آن به صحیحه تعبیر کرده‌اند.

متن روایت چنین است:

محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن محمد بن أبي حمزة، عن أبي خالد القماط قال قلت لأبي عبد الله ع: الرجل الأحق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه؟ قال: و لم لا يطلق هو؟ قلت لا يؤمن إن طلق هو أن يقول غداً لم أطلق أو لا يحسن أن يطلق، قال: ما أرى وليه إلا بمنزلة السلطان (كليني، ۱۳۸۸: ۱۲۵/۶)؛ ابو خالد قماط می‌گوید: به امام صادق ع عرض کردم: آیا ولی فردی که عقلش زایل شده است و از فکر صحیحی بهره‌مند نیست، می‌تواند همسر مولی علیه را طلاق دهد؟ حضرت فرمودند: چرا نتواند طلاق دهد؟ عرض کردم: تضمینی وجود ندارد شاید مولی علیه فردا بگوید من که طلاق نداده‌ام یا بگوید نمی‌بایست طلاق می‌داد. حضرت فرمودند: من ولی او را نمی‌بینم مگر به منزله سلطان.

در این روایت «ولی مجنون» به منزله سلطان معرفی می‌شود (ما أرى وليه إلا بمنزلة السلطان). از ظاهر این روایت چنین به نظر می‌رسد که ولایت سلطان به

صورت فی الجمله و در پاره‌ای موارد امری مشخص و مفروغ عنه بوده است و حتی سؤال کننده هم در این باره تردیدی نداشته است. گویانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: همان طور که سلطان دارای ولایت است و تو نیز به آن توجه داری، ولی مجنون هم در این مورد بر مجنون ولایت دارد.^۱

بنابراین از روایت مذکور می‌توان استفاده کرد که سلطان دارای ولایتی خاص است و در واقع قسمت آخر روایت (ما أرى وليه إلا بمنزلة السلطان) بیان دیگری از مضمون اصلی روایت مورد بحث، «السلطان ولی من لا ولی له» است.

همان طور که اشاره شد، در منابع روایی شیعه احادیث دیگری نیز وجود دارد که شئونی را برای سلطان مطرح می‌کند. این شئون موارد خاص است، ولی در مجموع مؤید این معناست که سلطان در شرع مقدس دارای اختیارات ویژه‌ای است. از جمله روایات زیر:

۱- در کتاب دعائم الاسلام^۲ از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که حضرت در ضمن حدیثی فرمودند: سلطان برای آن کسی که وصی ندارد، وصی و برای فردی که ناظر ندارد، ناظر است (مغربی، بی‌تا: ۳۶۴/۲).

۲- حسین بن سعید از ابن ابی عمیر از ابن ابی اذینه از برید بن معاویه نقل می‌کند که گفت: از امام صادق علیه السلام درباره‌ی زوج مفقود سؤال کردم که تکلیف همسرش چیست؟ حضرت فرمودند: اگر ساکت بنشیند و صبر کند به حال خود رها می‌شود و چنانچه مسئله را به سلطان ارجاع دهد، سلطان وی را چهار سال مهلت می‌دهد و سپس به ناحیه‌ای که زوج در آن منطقه مفقود شده است، نامه می‌نویسد و از وی جستجو می‌کند. پس اگر از زوج خبری به همسرش رسید، باید صبر کند و در

۱. ممکن است گفته شود: تنزیل ولی به سلطان به لحاظ نفوذ خارجی امر سلطان است و نه ولایت تشریحی او. یعنی امام می‌فرماید: همان گونه که مردم خود را ملزم و مجبور به امتثال اوامر سلطان می‌دانند، نظرات ولی زوج نیز نافذ و اثرگذار است. اما این برداشت بعید است؛ زیرا معنا ندارد امام برای اثبات ولایت و اختیارات به حق فردی آن را به ولایت نابه‌جا و ظالمانه تشبیه کنند. چیزی که به آن تشبیه می‌شود باید مورد قبول گوینده باشد. بنابراین تشبیه مذکور ظهور در پذیرش سلطه و اختیارات سلطان توسط حضرت دارد.

۲. گفتنی است راجع به شیعه بودن نویسنده کتاب دعائم الاسلام (قاضی نعمان) اختلاف است (ر.ک: جوان آراسته، نشریه هفت آسمان، شماره ۹ و ۱۰: ۴۷).

صورتی که تا چهار سال از وی خبری نشد، ولی زوج مفقود احضار می‌شود و از او نسبت به اموال مفقود سؤال می‌شود. اگر زوج مفقود دارای اموالی بود، از آن اموال تا زمان حیات زوج، به همسرش پرداخت می‌شود و اگر زوج مفقود، اموالی نداشت به ولی گفته می‌شود که خرجی همسر زوج را پردازد. چنانچه ولی بپذیرد، تا هنگامی که ولی فرد مفقود، خرجی را پرداخت می‌کند، همسر او، حق ازدواج ندارد و اگر ولی این هزینه را تقبل نکرد، نسبت به طلاق زوجه، اجبار می‌شود، که در این طلاق باید عده نگه دارد و طلاق او در هنگام طهارت وی باشد. بنابراین طلاق ولی، طلاق زوج حساب می‌شود... (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۴۷۹/۷).

۳- عبدالله بن جعفر در قرب الاسناد از احمد بن محمد بن عیسی از احمد بن محمد بن ابی نصر از امام رضا علیه السلام چنین می‌گوید: صفوان در مجلسی که من هم در آن حاضر بودم از امام در مورد ایلاء سؤال کرد. حضرت فرمودند: اگر او را نزد سلطان بردند، به وی یا همسرش مهلت داده می‌شود. سلطان چهار ماه به وی مهلت می‌دهد. سپس می‌گوید: یا همسرت را طلاق بده یا با وی زندگی کن (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۳۴۸/۲۲).

۴- از [علی بن یقظین] از محمد بن عیسی از صفوان بن یحیی نقل می‌کند: از امام کاظم علیه السلام درباره‌ی مردی سؤال کردم که به فردی بدهکار است و فرد طلبکار از دنیا می‌رود در حالی که دارای دو وصی است. آیا می‌توان به هر کدام بدون توجه به دیگری، بدهی را پرداخت؟

حضرت فرمودند: راه حلی برای این مسئله وجود ندارد مگر اینکه سلطان مال را بین آنان تقسیم کند. یعنی نیمی از آن را در اختیار یک وصی و نیم دیگر را به وصی دوم بدهد. یا اینکه به دستور سلطان، هر دو با هم بر این مال تسلط یابند (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۴۳/۹).

۵- در دعائم الاسلام از حضرت علی علیه السلام آمده است که حضرت فرمودند: اگر سلطان بر جنازه‌ای حاضر شود، او بر نماز خواندن از ولی میت سزاوارتر است (مغربی، بی‌تا: ۲۳۵/۱).

۶- [نویسنده] دعائم الاسلام از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند:

کسی به جز سلطان حق ندارد بر بنده و کنیز خود حدّ جاری سازد (همان: ۴۶۷/۲).

۷- در دعائم الاسلام از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است که حضرت فرمودند: کسی که دزدی را در حال سرقت اموالش دستگیر کند، چنانچه او را ببخشد که مشکلی نیست و اگر دزد را نزد سلطان ببرد، سلطان دستش را قطع می‌کند. اما اگر پس از اینکه دزد را نزد سلطان برد، از او بگذرد یا بگوید آنچه دزدیده است به خودش بخشیدم، سودی ندارد و [باز هم] باید دستش قطع شود (همان: ۴۶۸).

بنابراین روایات دیگری هم داریم که بیان‌کننده شئون و اختیارات مختلفی برای سلطان است و در مجموع، این روایات می‌تواند مؤید روایت مورد بحث باشد.

نکته دوم: روایت «السلطان ولیّ من لا ولیّ له» مورد استناد فقیهان بسیاری قرار گرفته است که نشان‌دهنده پذیرش آن از جهت سند می‌باشد. عالمانی همچون: علامه حلی (بی‌تا: ۵۹۲/۲ و ۵۹۴)، شهید ثانی (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۴۷/۷)، سیدعبدالله جزائری (مخطوط: ۲۷۱)، فاضل هندی (۱۴۱۶: ۶۱/۷)، صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۰)، محقق نراقی (۱۴۱۵: ۱۴۳/۱۶)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۸۸/۲۹)، امام خمینی (۱۴۱۰: ۴۸۸/۲) و نیز برخی مانند ابن ادریس (۱۴۱۰: ۵۳۴/۳)، مرحوم شیخ انصاری (۱۴۲۰: ۷۲/۶ و ۲۱۷) و شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۴۰۹: ۸۵) به عباراتی با همین مضمون تمسک کرده‌اند.

نکته سوم: برخی بزرگان مانند محقق نراقی صاحب مدارک (۱۴۱۵: ۱۰۰/۳: نجفی خوانساری، ۱۴۱۸: ۲۳۶/۲)، سیدمحمد بحر العلوم (آل بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۲۳۵/۳) و شیخ انصاری (۱۴۲۰: ۵۵۸/۳) این روایت را مشهور دانسته‌اند و با توجه به اینکه روایت مزبور در منابع حدیثی شیعه دیده نمی‌شود، ظاهراً مرادشان شهرت عملی است نه روایی.

لذا طبق مبنای کسانی که شهرت عملی را جابر ضعف سندی می‌دانند، می‌توان به این حدیث عمل کرد و مشکل سندی نخواهد داشت.^۱ همان طور که صاحب

۱. البته از آنجا که این شهرت، شهرت منقول است، پذیرش آن منوط به قبول حجیت شهرت منقول است، مگر اینکه از مجموع استناد فقهایی که در نکته دوم بیان شد و ادعای شهرت آنها، ادعای شهرت محصل شود.

جواهر می‌فرماید: «اینکه؛ السلطان ولیّ من لا ولیّ له است، امری مشخص و معلوم می‌باشد» (نجفی، ۱۳۶۷: ۹/۳۲) و لذا به همین عبارت به عنوان یک روایت استناد می‌نماید (همان: ۱۸۸/۲۹).

اما در صورتی که مبنایی غیر از مبنای مذکور را ملاک قرار دهیم و این شهرت را جبران‌کننده ضعف سند ندانیم، به نظر می‌رسد مجموع سه نکته مذکور یعنی اثبات اختیاراتی خاص با روایات دیگری که بعضاً دارای سند صحیح می‌باشند، استناد فقها به این روایت و ادعای شهرت آن، تنها می‌تواند مؤیدی برای حدیث مورد بحث باشد و در جهت اثبات حجیت سندی آن کافی نیست.

۲. بررسی دلالتی

در بحث دلالتی و تبیین مفهوم حدیث، به دو سؤال اساسی برمی‌خوریم که پاسخ به آن دو روشن‌کننده مفهوم و مراد حدیث خواهد بود.

الف) مراد از سلطان چیست؟

ب) مفهوم و محدوده «من لا ولیّ له» کدام است؟

۲-۱. مفهوم «سلطان»

«سلطان» در لغت: ابن فارس واژه «سلطان» را از یک اصل و ریشه دانسته و آن را از تسلط، یعنی قهر و غلبه معنا کرده است. در نگاه وی به کارگیری واژه سلطان، در مورد پادشاه نیز با همین عنایت بوده است (ابن فارس، بی‌تا: ۹۵/۳). اما از آنجا که دلیل و برهان، نیز از معانی سلطان محسوب می‌شود، برخی در علت نام‌گذاری پادشاه و فرمان‌روا به «سلطان» می‌گویند: به پادشاهان از آن جهت «سلاطین» اطلاق می‌شود که دلیل و برهان و همچنین حقوق به وسیله آنان اقامه می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۷).

خلیل بن احمد فراهیدی نیز «سلطان» را قدرت پادشاه یا قدرت کسی که سلطه‌ای به او واگذار شده، تحلیل نموده است (۱۴۰۸: ۲۱۳/۷).

به هر حال با توجه به معنای لغوی و همچنین استعمالات رایج آن، در اصل این

مطلب که واژه «سلطان» بر فرمان‌روا و پادشاه و هر کس که دارای قدرتی همانند وی باشد اطلاق می‌شود، سخنی نیست. و از آنجا که این واژه در فرهنگ اسلامی نیز معنای خاص و ویژه‌ای پیدا نکرده تا در معنای جدید حقیقت گردد، بلکه در همان معنای لغوی به کار رفته است، لذا می‌توان گفت اگر قرینه‌ای بر تغییر یا تحدید معنای لغوی وجود داشت، طبق قرینه عمل می‌شود و در غیر این صورت بر همان معنای لغوی حمل خواهد شد.

و در روایت مورد بحث این واژه به طور مطلق به کار رفته است، لذا منحصر دانستن آن به معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ نیازمند دلیل خارجی است و کسانی که مراد از سلطان را تنها معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌دانند باید قرینه‌ای بر این انحصار ذکر نمایند، ولی در کلام آنان چنین قرینه‌ای یافت نمی‌شود (ر.ک: بحرانی، بی‌تا: ۲۳/۲۳۹؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۱۵۲؛ خویی، ۱۴۰۷: ۳۰۳/۲).

شاهد بر این مطلب که «سلطان» در فرهنگ اسلامی معنای دیگری پیدا نکرده و همان معنای لغوی خود را حفظ نموده این است که واژه مزبور در همین وسعت معنایی در روایات دیگر نیز به کار رفته است. به نمونه‌ای از این روایات اشاره می‌کنیم:

۱- محمد بن یحیی از محمد بن حسین از محمد بن عیسی از صفوان بن یحیی از داود بن حصین از عمر بن حنظله چنین نقل می‌کند: از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ راجع به دو نفر از شیعیان سؤال کردم که نسبت به بدهی یا ارث بینشان نزاعی بود و سلطان و قاضیان را به داوری گرفتند. آیا این عمل برای آنان حلال است؟ حضرت فرمودند: هر کس آنان را در حق یا باطل به داوری بپذیرد به یقین طاغوت را به داوری قبول کرده است و هر چه طاغوت به نفع وی حکم کند، گرفتنش حرام است اگرچه حق او هم باشد؛ زیرا به حکم طاغوت گرفته است و خداوند فرمان به انکار طاغوت داده است. خدای تعالی فرموده است: دوست دارند طاغوت را به داوری بپذیرند، در حالی که امر به انکار طاغوت شده‌اند (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۷/۱).

۲- علی [بن ابراهیم] از پدرش، از نوفلی از سکونی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌کند که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند: فقیهان تا زمانی که وارد [و گرفتار] دنیا نشوند، امینان

پیامبرانند. از حضرت سؤال شد ورود آنها در دنیا به چیست؟ امام فرمودند: به پیروی نمودن از سلطان. پس اگر چنین کردند برای حفظ دینتان از آنان بر حذر باشید (همان: ۴۶/۱).

۳- از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از عمر بن عبدالعزیز از احمد بن ابی‌داود از عبدالله بن عبدالرحمن از ابی‌جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌کند که حضرت به من فرمودند: آیا به تو دعایی تعلیم دهم که با آن دعا کنی؟ دعایی که هر زمان مسئله‌ای ما خاندان وحی را در تنگنا قرار می‌دهد و از ناحیه سلطان نسبت به موردی که طاقت آن را نداریم، نگران باشیم به آن [خدا را] می‌خوانیم؟ عرض کردم: بله، پدر و مادرم فدای تو باد ای فرزند رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حضرت فرمودند: بگو: ای کسی که قبل از هر چیز وجود داشته‌ای و پدید آورنده تمام اشیایی و بعد از همه نیز وجود خواهی داشت، بر محمد و آلش درود فرست و برایم چنین و چنان کن (همان: ۵۶۰/۲).

۴- گروهی از اصحاب ما از سهل بن زیاد به صورت مرفوع از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل کرده‌اند که حضرت در مورد فرمایش الهی: «به ستمکاران دل مبنید که آتش، شما را خواهد سوزاند»، فرمودند: او مردی است که نزد سلطان می‌آید و دوست دارد سلطان [لااقل تا زمانی که] دستش را در جیب خود می‌کند تا به او عطایی نماید، زنده بماند (همان: ۱۰۸/۵).

با توجه به مجموع این مطالب می‌توان گفت: استعمال واژه «سلطان» در روایات، اختصاصی به معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ ندارد.

اما سؤال اصلی در بحث ما این است که آیا در حدیث «السلطان ولی من لا ولی له» فقیه هم -تنها به لحاظ فقاقت- می‌تواند مصداق سلطان باشد؟ و آیا از واژه سلطان، فقیه نیز اراده شده است؟

اطلاق سلطان بر فقیه از سه طریق قابل بررسی است:

الف) از جهت لغوی که آیا می‌توان فقیه را سلطان نامید؛

ب) دلیل خارجی به صورت تبعیدی فقیه را سلطان معرفی کند؛

ج) قرائنی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه در خصوص این حدیث، مراد از سلطان، فقیه است.

طریق اول، تنها از این جهت شایسته بررسی است که شارع مقدس اختیاراتی را به فقیه واگذار کرده است. اختیاراتی مانند فتوا دادن، قضاوت کردن، تزویج نمودن و... که مورد اتفاق همه فقهاست.

ولی به نظر می‌رسد، در لغت به کسی که هیچ قدرت خارجی ندارد و تنها می‌تواند فتوا دهد، تزویج نماید و یا حتی قضاوت کند، سلطان اطلاق نمی‌شود.^۱ و لااقل واژه «سلطان» در روایت مورد بحث ما، منصرف از این موارد است. چه اینکه برای استعمال صحیح «سلطان» قدرت و نفوذ خارجی فراتری لازم است و در نهایت شبهه مفهومیه می‌شود که نمی‌توان به آن تمسک کرد.^۲

اما راجع به طریق دوم باید گفت: ظاهراً دلیلی با این مضمون که «الفقیه سلطان» وجود ندارد تا فقیه بتواند مصداق حدیث «السلطان ولیّ من لا ولیّ له» محسوب شود. مگر اینکه واژه حاکم را در روایت «فائی قد جعلته علیکم حاکماً» (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۷/۱) مرادف با سلطان بدانیم که البته به نظر می‌رسد «سلطان» در حدیث مزبور، منصرف از «حاکم» در این روایت است. و یا روایاتی داشته باشیم که ولایت «من لا ولیّ له» را در فقیهان منحصر بدانند که در این صورت از جمع بین آن روایات و روایت مورد بحث می‌توان استفاده کرد که مراد از سلطان همان فقیه است. اما با وجود این، باز هم طریق مزبور، تأثیر مهمی در اصل بحث ندارد؛ زیرا اگر دلیل خارجی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه «الفقیه سلطان» دیگر تمسک به حدیث «السلطان ولیّ من لا ولیّ له» چندان معنایی پیدا نمی‌کند. چه اینکه همان دلیل کافی خواهد بود؛ زیرا فرض سلطنت برای فردی با فرض ولایت برای وی مساوی است. یعنی اگر گفته شود فلانی سلطان مملکت است، بدین معناست که امور عامه کشور به دست اوست و او ولیّ امر است. بنابراین اگر ما روایتی بدین مضمون می‌داشتیم که: الفقیه الجامع للشرائط سلطان، برای اثبات ولایت عمومی فقیه کافی بود.

۱. در روایات هم قاضی در مقابل «سلطان» به کار رفته است که مؤید همین معناست: «فتحاكما إلى السلطان و إلى الفضاة...» (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۷/۱).
۲. البته چنانچه فقیهی از قدرت خارجی هم بهره‌مند باشد، اطلاق سلطان بر وی مشکلی نخواهد داشت، ولی این مورد خارج از فرض بحث ماست.

و اما طریق سوم که قرائتی در خصوص این روایت وجود داشته باشد، طریق مؤثری به نظر می‌رسد، زیرا اطفال، مجانین و غایبان بی‌سرپرست از مصادیق واضح «من لا ولیّ له» اند و تقریباً تمام فقها به دلیل روایاتی که در این زمینه وارد شده است، سرپرستی آنها را در زمان غیبت، منحصر در فقیه عادل می‌دانند. بنابراین با توجه به چنین قرآینی می‌توان مراد از «سلطان» را فقیه عادل دانست. به ویژه آنکه از برخی روایات استفاده می‌شود که شارع مقدس راضی به دخالت هر فردی در امور مسلمین نیست. مانند مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، ۱۳۸۸: ۶۷/۱) و از این رو تنها فقیه عادل را مجاز به دخالت در امور حسبه می‌دانند.

بر این اساس بعید نیست مراد از «سلطان» را در حدیث مزبور، فقیه عادل بدانیم. لذا می‌بینیم برخی از فقها تصریح می‌کنند بر اینکه حاکم شرع (فقیه) نیز از مصادیق حدیث «السلطان ولیّ من لا ولیّ له» است. نمونه‌ای از این کلمات را مرور می‌کنیم: علامه در تذکره می‌فرماید:

در این مطلب خلافتی بین عالمان سراغ نداریم که سلطان بر تزویج آن کس که دارای عقل صحیحی نیست، ولایت دارد... به دلیل فرمایش پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سلطان بر فرد فاقد ولیّ ولایت دارد؛ و بدین دلیل که سلطان دارای ولایت عامه است؛ زیرا او ولیّ مال است و از اشیای گمشده حفاظت می‌کند و در امر ازدواج، همانند پدر ولایت دارد. مسئله: در گذشته بیان کردیم که مراد از سلطان، امام یا حاکم شرع یا کسی است که آن دو [امری را] به وی تزویج کنند و والی یک سرزمین ولایت بر ازدواج ندارد؛ زیرا نزد ما اذن امام یا نائب وی در ولایت شرط است (حلی، بی‌تا: ۵۹۲/۲).

همچنین جمعی دیگر از علما برای اثبات ولایت حاکم به این حدیث استناد نموده‌اند که خود گواه بر شمول آن نسبت به فقیه است (ر.ک: فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۶۱/۷؛ جزائری، مخطوط: ۲۷۱؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۱۲۶/۷؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۱۸۸/۲۹).
بدین ترتیب واژه «سلطان» در حدیث «السلطان ولیّ من لا ولیّ له» فقیه عادل را نیز شامل می‌شود.

۲-۲. مفهوم «من لا ولیّ له»

برای تبیین کاملتر حدیث مورد بحث، لازم است مفهوم «من لا ولیّ له» را نیز بررسی

کنیم تا مشخص شود سلطان بر چه افرادی ولایت دارد و گستره این ولایت تا چه اندازه است؟

در این جهت، سخن مرحوم شیخ انصاری، بیانی مناسب به نظر می‌رسد. ایشان می‌فرماید:

منظور از «من لا ولیّ له»، مطلقاً «شخص فاقد ولی» نیست؛ یعنی این معنا اراده نشده است که هر کسی دارای «ولی شرعی» نبود، سلطان امور وی را عهده‌دار شود، بلکه تقابل بین «دارای ولی» و «فاقد ولی» («من له ولی» و «من لا ولیّ له») تقابل ملکه و عدم ملکه است. به کسی می‌گویند «فاقد ولی» که به طور طبیعی شایسته بهره‌مندی از «ولی» باشد و «ولی» و سرپرست داشتن از شئون وی محسوب می‌گردد. حال فرقی ندارد که این شأنت به لحاظ شخص او باشد یا صنف، یا نوع و یا جنس. لذا «فاقد ولی» شامل افراد ذیل می‌شود: فرزند صغیری که پدر خود را از دست داده است، مجنون پس از بلوغ، فرد غایب، ممتنع، مریض، بیهوش، میته که فاقد ولی است و تمام مسلمانان چنانچه دارای ملکی مانند سرزمینهای مفتوح العنوه و موقوف علیه در وقفهای عام باشند و... (انصاری، ۱۴۲۰: ۵۵۹/۳).

بدین ترتیب افرادی که سلطان و فقیه بر آنان ولایت دارد، تمام کسانی هستند که در امور شخصی یا اجتماعی از نگاه شارع نیازمند متولی و سرپرست بوده اما از وجود چنین فردی محروم باشند.

توضیح اینکه در هر اجتماعی افرادی یافت می‌شوند که به خاطر قصور، نیاز به سرپرستی دارند، چه به لحاظ مسائل شخصی مانند طفل، مجنون، سفیه و یا به جهت مسائل عمومی و اجتماعی مانند وقفهای عام، سرزمینهای مفتوح العنوه، مسائل اقتصادی، نظامی، حقوق... این افراد نیازمند سرپرست هستند به گونه‌ای که در صورت عدم سرپرستی، در معرض خطر جدی قرار می‌گیرند.

شارع مقدس برای برخی از اینان ولی خاص مانند پدر، جد و قیم تعیین فرموده است، ولی برای بعضی دیگر به ویژه در زمان غیبت ولی خاصی مشخص نشده است. این افراد مصداق «ولی من لا ولیّ له» به شمار می‌روند و روایت مزبور در مقام توسعه ولایت و سلطنت سلطان نسبت به افراد است.

بنابراین ولایت و سرپرستی گروه اول پس از فقدان پدر، جد، ... و نیز گروه دوم

به دست سلطان است و کسی حق ندارد خودسرانه در شئون این افراد و در این موارد دخالت نماید.

توجه به این نکته لازم به نظر می‌رسد که ممکن است در نگاه شارع مقدس انجام برخی امور، مجاز و یا حتی لازم هم باشد، ولی از نظر وی نیازمند ولایت فرد یا افراد خاصی نباشد مانند تجهیز میت. شارع مقدس، این امور را از اموری که نیازمند سرپرست خاص باشند محسوب نمی‌کند و لذا یا به همه اجازه تصرف داده و یا به نحو وجوب کفایی بر همه واجب کرده است و حدیث مورد بحث، ولایت سلطان را بر این امور ثابت نمی‌کند. چه اینکه در این موارد «من لا ولیّ له» صدق نمی‌کند؛ زیرا همان طور که به تفصیل بیان شد. برای اثبات ولایت در هر امری شأنت ولایت‌پذیری آن امر در نظر شارع لازم است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته می‌توان گفت:

اولاً: روایت «السلطان ولی من لا ولیّ له» مورد استناد بسیاری از فقها بوده و در صورت پذیرش حجیت شهرت منقول یا اثبات شهرت محصل و قبول حجیت آن، می‌توان سند آن را پذیرفت والا دارای سند معتبری نیست.

ثانیاً: واژه «سلطان» به لحاظ لغوی شامل «فقیه» - فقیه‌ای که از نفوذ خارجی بی‌بهره است - نمی‌شود. اما از جهت ادله دیگر، چنانچه این مطلب را مورد قبول همه فقها بدانیم که شارع به سرپرستی غیر فقیه عادل بر اطفال، مجانین و غایبان بی‌سرپرست رضایت نمی‌دهد، همچنان که در امور حسبه چنین گفته می‌شود، باید سلطان را در این حدیث حمل بر فقیه عادل نمود.

ثالثاً: مراد از «من لا ولیّ له» افرادی هستند که از نظر شارع نیازمند ولی و سرپرست بوده، ولی فاقد آن می‌باشند. شارع مقدس برای سامان‌دهی به امور این افراد، سلطان را عهده‌دار امور آنها نموده است.

۱. آل بحر العلوم، سید محمد، *بلغة الفقيه*، شرح و تعليق سيد محمد تقی آل بحر العلوم، چاپ چهارم، تهران، مكتبة الصادق عليه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن ادريس حلي، محمد بن منصور، *السرائر*، تحقيق و نشر مؤسسة النشر الاسلامي، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، بيروت، بي نا، بي تا.
۴. ابن فارس، احمد، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، بي تا.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۴ ق.
۶. اصفهاني، محمد حسين، *الاجاره*، تحقيق لجنة التحقيق، چاپ دوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۹ ق.
۷. امام خميني، روح الله، *كتاب البيع*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعيليان، ۱۴۱۰ ق.
۸. انصاري، مرتضى، *كتاب المكاسب*، تحقيق و نشر لجنة تراث الشيخ الاعظم، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۹. همو، *كتاب النكاح*، تحقيق و نشر لجنة تراث الشيخ الاعظم، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. بحراني، يوسف، *الحقائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة*، تحقيق محمد تقی ايرواني، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، بي تا.
۱۱. بيهقي، السنن الكبرى، بي جا، دار الفكر، بي تا.
۱۲. توحيدى، محمد على، *مصباح الفقاهه* (تقريرات بحثهاى آية الله خويي)، قم، مكتبة الداوري، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. جبعي عاملى (شهيد ثانی)، زين الدين بن على، *مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام*، تحقيق و نشر مؤسسة المعارف الاسلاميه، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. جزائري، سيد عبدالله، *التحفة السنّية في شرح نخبة المحسنين*، مخطوط.
۱۵. جوان آراسته، امير، *قاضى نعمان و مذهب او*، نشرية هفت آسمان، سال سوم، شماره ۹ و ۱۰.
۱۶. حاكم نيشابوري، *معرفة علوم الحديث*، تحقيق لجنة دار احياء التراث، چاپ چهارم، بيروت، دار الآفاق، ۱۴۰۰ ق.
۱۷. حرّ عاملى، *تفصيل وسائل الشيعه*، تحقيق و نشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. حكيم، سيد محسن، *نهج الفقاهه*، قم، ۲۲ بهمن، بي تا.
۱۹. حكيم، سيد محمد سعيد، *مصباح المنهاج* (التقليد)، قم، دفتر آية الله حكيم، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. حلي (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، *تذكرة الفقهاء*، المكتبة الرضوية لحياء الآثار الجعفرية، بي تا.
۲۱. خميني، سيد مصطفي، *ثلاث رسائل (ولاية الفقيه)*، تحقيق و نشر مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، تهران، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. خوانساري، سيد احمد، *جامع المدارك في شرح المختصر النافع*، تحقيق على اكبر غفاري، چاپ دوم، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۵۵ ش.
۲۳. خويي، محمد تقی، *مباني العروة الوثقى* (كتاب النكاح) (تقريرات بحثهاى آية الله خويي)، قم، لطفی و دار العلم، ۱۴۰۷ ق.

۲۴. دارقطنی، سنن الدارقطنی، تحقيق مجدى بن منصور، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. دارمی، عبدالله بن بهرام، سنن الدارمی، دمشق، بي نا، ۱۳۴۹ ق.
۲۶. روحانی، سيد محمد صادق، *فقه الصادق عليه السلام*، چاپ سوم، قم، مؤسسة دار الكتب، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. سجستاني، ابن اشعث، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد اللحام، بي جا، دار الفكر، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. شيخ طوسى، محمد بن حسن بن على، *تهذيب الاحكام*، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان و على آخوندی، چاپ چهارم، قم، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۵ ش.
۲۹. صابري همداني، احمد، *الهداية الى من له الولاية* (تقريرات بحثهاى آية الله گلپايگانی)، قم، دار القرآن الكريم، بي تا.
۳۰. طباطبایى حكيم، سيد محسن، *مستمسك العروة الوثقى*، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. طباطبایى، سيد على، *رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل*، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۲ ق.
۳۲. فاضل هندی، محمد بن حسن بن محمد اصفهاني، *كشف اللثام عن قواعد الاحكام*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. فراهيدى، خليل بن احمد، *العين*، تحقيق مدرس فخر جوى و ابراهيم سامرايى، بيروت، اعلمى، ۱۴۰۸ ق.
۳۴. كلينى، محمد بن يعقوب، *الكافي*، چاپ سوم، قم، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۸ ق.
۳۵. مغربى، قاضى نعمان، *دعائم الاسلام*، تحقيق آصف بن على اصغر فيضى، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، بي تا.
۳۶. نجفى خوانسارى، موسى، *حاشية المكاسب (منية الطالب)* (تقرير بحثهاى مرحوم نائينى)، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۸ ق.
۳۷. نجفى، محمد حسن، *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام*، تحقيق عباس قوچانى، چاپ سوم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۷ ش.
۳۸. نراقى، احمد، *مستند الشيعة في احكام الشريعة*، تحقيق و نشر مؤسسة آل البيت لحياء التراث (مشهد)، قم، ۱۴۱۵ ق.

بررسی آرای فقها دربارهٔ تبدیل مهریه به نرخ روز*

- زینت جعفری فشارکی^۱
- کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی

چکیده

در سال ۱۳۷۶ تبصره‌ای به ماده ۱۰۸۲ قانون مدنی الحاق شد که می‌توان از آن به طرح تعدیل مهریه یاد کرد و از آنجا که قانونگذاری با الهام از احکام اسلامی شکل می‌گیرد کمیسیون قضایی مجلس شورای اسلامی اقدام به کسب نظر از چند تن از مراجع عظام حوزه‌های علمیه در این زمینه نمود که برخی موافق و برخی مخالف و گروهی نیز به مصالحه فتوا دادند.

مخالفان طرح مذکور معتقدند در پرداخت دیون باید به قدرت اسمی پول توجه شود نه قدرت حقیقی آن، که مهمترین دلایل این گروه عبارت است از مثلی بودن پول، مسئله ربا و... و موافقان طرح هم به قاعده لاضرر، لزوم رعایت قاعده عدل و قسط و... استناد کرده‌اند و معتقدند اگر کاهش ارزش پول شدید باشد یقیناً عرف وقتی مدیون را بریء الذمه می‌شمارد که ارزش

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۹/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

حقیقی پول را پرداخت کند.

واژگان کلیدی: تعدیل مهریه، جبران کاهش ارزش پول، مثلی و قیمی، قدرت خرید.

مقدمه

از نظر فقهی هر آنچه قابل تملک است می‌تواند مهر در نکاح قرار گیرد. بر این اساس مهریه ممکن است اعیان، منافع، دیون و حقوق باشد. از دیدگاه حقوق نیز هر چیز که مالیت داشته باشد و قابل تملک باشد می‌تواند مهر قرار گیرد. لکن در بسیاری از ازدواجها مهریه هیچ یک از اموال ذکر شده نیست و خانواده‌ها ترجیح می‌دهند که وجه نقد را مهریه قرار دهند؛ زیرا تبدیل اموال یاد شده به اموال مورد نیاز به آسانی مقدور نیست. البته مشکل اساسی آن، از دست رفتن نقش واسطه یا کاهش آن است. این مسئله ایجاب نمود که تدبیری اتخاذ شود تا مالیت پول به آن برگردانده شود. در سال ۱۳۷۶ تبصره‌ای به ماده ۱۰۸۲ قانون مدنی الحاق شد که می‌توان از آن به طرح تعدیل مهریه یاد کرد. در همین راستا کمیسیون قضایی مجلس شورای اسلامی که بررسی کننده طرح الحاق یک تبصره به ماده ۱۰۸۲ قانون مدنی به عنوان ماده واحده بود، اقدام به کسب نظر از چند تن از مراجع و آیات عظام حوزه‌های علمیه در این زمینه نمود که برخی مخالف و برخی موافق این طرح بوده و فتاویی نیز مصالحه را لازم دانسته‌اند.

از آنجا که برخی از فقها به دلایلی نیز استناد کرده‌اند در این نوشتار به بررسی دلایل آنها می‌پردازیم تا جایگاه فقهی این طرح تبیین شود.

۱- نظریه عدم تعدیل مهریه

جمعی از فقها مخالف تعدیل مهریه هستند و معتقدند در پرداخت دیون باید به قدرت خرید اسمی پول توجه شود نه قدرت حقیقی آن که در این خصوص نظر تعدادی از فقها را ذکر می‌کنیم.

حضرت امام خمینی علیه السلام: «مقدار مهر همان است که قرار داده شده و با اختلاف ارزش پول و قدرت خرید، تغییر پیدا نمی‌کند» (موگهی، ۱۳۷۱: ۳۴۹).

آیه‌الله تبریزی رحمته الله علیه: «پول فی نفسه مال است (و سند مال نیست) و مثلی می‌باشد، بنابراین کسی که در مهر و امثال آن مبلغی را به پول رایج بدهکار شود طلبکار نمی‌تواند بیشتر از مبلغ مزبور مطالبه کند و افزایش یا کاهش خرید تأثیری در این حکم ندارد، و در صورت سقوط پولی از رواج بدهکار باید پول اعتباری آن را که عنوان همان پول را دارد، پرداخت نماید و الله العالم» (یوسفی، ۱۳۸۱: ۱۴۸).

آیه‌الله سیستانی: «آنچه همسر به عنوان مهریه استحقاق دارد همان مبلغی است که در عقد تعیین شده و با افزایش شاخص قیمتها تغییر نمی‌یابد؛ زیرا پول از مثلیات است، مگر اینکه پول به کلی از اعتبار ساقط شود که در این صورت قیمت ماقبل زمان سقوط را مستحق است» (موسایی، ۱۳۶۷: ۹۹).

نقد و بررسی: دیدگاههای آیات عظام سیستانی و تبریزی در این جهت متفق است که پول، مثلی است و قدرت خرید آن در مالیت آن دخالت ندارد، اما باید گفت بعضی محققان مثلی بودن پول را نپذیرفته‌اند که خود چند دسته‌اند:

عده‌ای پول را از کالاهای قیمی به حساب می‌آورند. آیه‌الله معرفت می‌گوید: به عقیده من اساساً پول قیمی است نه مثلی؛ زیرا آنچه در پول معتبر است مالیت آن است، یعنی ارزش کاربردی و توان خرید (ایزدپناه، ۱۳۷۴: ۱۴).

گروهی دیگر می‌گویند، پول نه مثلی است و نه قیمی، بلکه ماهیت سومی دارد. آیه‌الله موسوی بجنوردی می‌گوید:

به نظر ما پول نه مثلی است و نه قیمی، هر چند مال است؛ زیرا ضابطه مثلی و قیمی که فقها بیان می‌نمایند مربوط به اموال و کالاهایی است که ارزش ذاتی دارند (همان: ۴۰).

طبق نظر دیگری، پولهای فعلی هم مثلی و هم قیمی هستند. حاج شیخ محمد مهدی آصفی در این رابطه می‌فرماید:

مانعی ندارد که افراد عرضی یک مال، مثلی باشند و افراد طولی آن قیمی، می‌تواند افراد طولی پول را در صورتی که زمان، نسبتاً طولانی باشد و اختلاف ارزش (قدرت خرید) آن، فاحش باشد و از نظر عرف قابل اغماض نباشد، قیمی به حساب آورد اگرچه افراد عرضی آن مثلی باشد. البته این در صورتی است که اختلاف ارزش و قدرت خرید پول در دو زمان مختلف، در بازار قابل اغماض

نباشد و گرنه مثلی خواهد بود (همان: ۱۰).

بنابراین، این مطلب که پول امروزی از مثلیات باشد مسلم نیست. اگر هم پول را از مثلیات به شمار آوریم دخالت ندادن قدرت خرید پول امروزی در مثلی بودن آن قابل انتقاد است؛ زیرا معنا و مفهوم اصطلاحی مثلی و قیمی از ناحیه شرع بیان نشده است. مثلی و قیمی در متن آیه و حدیثی نیامده و آنچه در تعریف اصطلاحی این دو عنوان گفته شده تعریفی است که از طرف فقیهان در باب ضمان بیان گردیده است. به این معنا که ضامن در موقع ادای حق ذی حق، اگر آن حق مثلی باشد باید مثل آن را بدهد و اگر قیمی باشد می‌باید قیمت آن را پرداخت کند.

یکی از فقها در این رابطه می‌گوید:

مقصود از مثل برای شیء تلف شده آن است که از نظر اوصاف، قریب به شیء تلف شده باشد و منظور از قریب، قریب در اوصافی است که مالیت و زیادتی آن به آن اوصاف محقق گردد. بنابراین، در مثلی تنها اوصاف دخیل در مالیت، اعتبار دارد و سایر اوصافی که گاه غرض شخصی نه نوعی به آن تعلق گرفته و قیمت آن را تغییر دهد، شیء را از مثلیت خارج نمی‌کند؛ زیرا چنین خصوصیات در اشیاء مقصود عقلاً قرار نمی‌گیرد. بنابراین، چنانچه اشیاء خارجی غالباً نسبت به هم از چنین ویژگی برخوردار باشند مثلی محسوب می‌گردند و گرنه قیمی خواهند بود (تبریزی، بی تا: ۱۶۸/۲).

شیخ انصاری در مکاسب این قول را به مشهور نسبت داده که مثلی چیزی است که بهای اجزای آن یکسان باشد مثل گندم و جو و روغن و مانند آن و غیر مثلی چیزی است که بهای اجزای آن یکسان نباشد مانند زمین و درخت و مانند آن (به نقل از: محمدی، ۱۳۷۷: ۱۳۶).

در ماده ۹۵۰ قانون مدنی آمده: مثلی که در این قانون ذکر شده عبارت از مالی است که اشیا و نظایر آن نوعاً زیاد و شایع باشد مانند حبوبات و نحو آن و قیمی مقابل آن است. مع ذلک تشخیص آن با عرف است.

بنابراین مثلی و قیمی دو اصطلاح عرفی هستند، یعنی نظر عرف در مثلی یا قیمی بودن ملاک قضاوت خواهد بود و لازمه عرفی بودن دو عنوان مثلی و قیمی این

است که تعاریفی که فقیهان یا غیر فقیهان از مثلی و قیمی ارائه دادند، ضرورتاً تعاریفی نخواهند بود که در همه عصرها مورد قبول باشد؛ زیرا ممکن است دیدگاه عرف نسبت به این گونه امور در عصرهای مختلف تغییر کند. بنابراین تعاریف ارائه شده، در صورت صحیح بودن، ناظر به اشیایی است که مربوط به همان عصر می‌باشد، در نتیجه فقیهان عصرهای دیگر نمی‌توانند به تعاریف عصرهای گذشته اکتفا نمایند، بلکه لازم است با مراجعه دقیق به ارتکازات ذهنی عرف عام در عصر خود، دقت نظر کافی را در آن تعاریف به عمل آورند.

امام خمینی علیه السلام در این باره می‌نویسد:

«و الظاهر أنّ تعاریف أصحابنا فی الأعصار التي لم تحدث فیها المعامل الحدیثة كانت علی طبق المثلیات فی ذلك الأعصار» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۳۳۲/۱)؛ ظاهراً تعاریف فقیهان در عصرهایی که کارخانه‌های جدید، ایجاد نشده بود، بر طبق اشیای مثلی در همان عصرهاست.

تحول معنایی دو اصطلاح مثلی و قیمی در اثر تغییر زمانها، در مورد مکانها نیز صادق است، یعنی ممکن است در منطقه‌ای عرف، یک شیء را مثلی بدانند، ولی در منطقه دیگر همان شیء از نظر عرف قیمی محسوب گردد.

در این باره آیه الله خویی می‌فرماید:

مثلی و قیمی به حسب زمانها و مکانها اختلاف پیدا می‌کند، به عنوان مثال پارچه‌ها و لباسها در قرنهای گذشته از قیمیها محسوب می‌شد، در حالی که در عصر حاضر از قبیل مثلیهاست؛ زیرا اکثر آنها به نحو واحدی بافته شده و غالباً در خارج افرادشان مثل هم هستند (به نقل از: توحیدی، ۱۳۷۱: ۱۵۲/۳).

به هر تقدیر با توجه به ماهیت پولهای امروزی و اینکه تمام ارزش و اعتبار آن مربوط به قدرت خرید آن است و بدون آن در حد یک کاغذ نقاشی شده تنزل پیدا می‌کند مثلی به شمار آوردن آن بدون در نظر داشتن قدرت خرید دور از واقعیت است در نتیجه اگر هم بپذیریم که پول امروزی مثلی است، قدرت خرید آن در مثلیت دخیل است.

آیه الله فاضل لنکرانی علیه السلام:

به نظر اینجانب پول دارای ارزش اعتباری مستقل است و قیمت آن با قیمت خرید محاسبه نمی‌شود و اعتبار عقلایی هم مساعد این مطلب است، لذا اگر کسی صد تومان مدیون باشد نمی‌توان در اثر تغییر قدرت خرید گاهی او را نود تومان و در برخی اوقات دیگر او را صد و ده تومان مدیون دانست و اگر چنین باشد موضوعی برای ربای قرضی باقی نمی‌ماند و التزام به این معنا صحیح نیست، لذا در فرض سؤال، اگر پول مهریه واقع شده باشد شرعاً زوجه همان مقدار پول را طلب دارد و نمی‌تواند زاید بر آن چیزی بگیرد ولو اینکه ارزش آن کم شده باشد و الله العالم (فاضل لنگرانی، ۱۳۷۹: ۲۶۶).

نقد و بررسی: کلام این فقیه ارجمند حاوی دو نکته می‌باشد: نکته اول اینکه گفته شده «اگر کسی صد تومان مدیون باشد نمی‌توان در اثر تغییر قدرت خرید گاهی او را نود تومان و در برخی اوقات دیگر او را صد و ده تومان مدیون دانست». از این نکته چنین به نظر می‌آید که مطالبه مبلغی بیش از آنچه به ذمه مدیون آمده هرچند به بهانه کاهش قدرت خرید پول باشد مصداق ربای حرام است، اما باید گفت در اینکه ربا حرام است هیچ تردیدی نیست. حرمت ربا از مسلمات قرآن است و روایات فراوانی در حرمت آن و در مذمت ربا دهنده و رباگیرنده و عذاب اخروی آن وارد شده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۹۳/۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۰: ۱۸۲؛ همو، ۱۴۰۴: ۵۶۶/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵).

بنابراین بحث در این رابطه ضرورتی ندارد. آنچه شایسته تبیین است این مطلب است که آیا مطالبه مبلغی زیادتر از مبلغ اسمی به دلیل کاهش ارزش پول هم مصداق ربای حرام است یا نه؟

در اکثر کتابهای لغت، ربا به معنای زیادی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۱۳۹/۲). در قرآن نیز به همین معنا استعمال شده است. «يَحِقُّ لِلَّهِ الرِّبَا وَ يَرِي الصَّدَقَاتُ» (بقره/ ۲۷۶). در تعریف ربای قرضی گفته شده است:

شرط زیاده در (وام) جایز نیست به اینکه مالی را وام دهد به شرط اینکه وام گیرنده بیشتر از آنچه که وام گرفته، پردازد چه صریحاً شرط کرده باشند یا آن را در نیت و باطن داشته باشند، به طوری که قرض بر آن پایه واقع شود. و این همان ربای

قرضی است که حرام است و سخت گیری و شدت فراوان نسبت به آن در شرع وارد شده است. و بین اینکه زیاده عینی باشد، مانند ده درهم به دوازده درهم یا اینکه کاری باشد مانند دوختن لباس برای او، یا منفعت و یا انتفاع بردن باشد مثل استفاده کردن از عین رهنی که نزد اوست یا صفتی باشد مثل اینکه درهم شکسته را به او قرض بدهد به شرط اینکه درهم سالم به او بدهند (زیاده با هر کدام از اینها باشد) فرق نمی‌کند و همچنین فرقی نیست بین اینکه مالی که قرض داده شده ربوی باشد به اینکه از مکمل و موزون باشد و یا غیر ربوی باشد به اینکه معدود و شمردنی باشد مثل گردو و تخم مرغ (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۶۳۹/۲).

تردیدی نیست که اگر کسی به دیگری قرض دهد و در فرض ثبات ارزش پول و کاسته نشدن از قدرت خرید آن، مبلغی بیش از آنچه داده مطالبه کند، این زیادی، ربا و حرام است، لکن این فرض از محل بحث خارج است. محل بحث در جایی است که در فاصله بین ایجاد دین و زمان پرداخت از مالیت و قدرت خرید پول کاسته می‌گردد. به عنوان مثال، فردی در زمانی از دیگری یکصد هزار تومان قرض کرده است که با این مبلغ امکان خرید یک دستگاه یخچال یا تلویزیون داشت، یک سال بعد، از ارزش پول و قدرت خرید آن کاسته شد و همان یخچال یا تلویزیون را می‌توان با صد و بیست هزار تومان خریداری کرد، در این مورد اگر بدهکار همان مبلغ عددی موضوع تعهد را به طلبکار پردازد، این شخص در عمل متضرر شده است، اگرچه از نظر عددی و اسمی میزان طلب خود را وصول کرده است، اما اگر همین شخص مبلغ صد و بیست هزار تومان پردازد، همان ارزش حقیقی طلب را پرداخته است. حال آیا ادله ربا شامل این قرض می‌شود؟ آیا این بیست هزار تومان هم حکم زیادی در قرض را دارد و حرام است؟

به نظر می‌رسد زیادی در فرض مذکور ربا نیست. چنانچه صاحب جواهر از فقه راوندی نقل می‌کند «ربا زیاده بر سرمایه است چه از همان جنس یا از مثل آن» (نجفی، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۲۳).

پس هرگونه افزایش در وام ربا به شمار نمی‌آید. ربا افزودن بر سرمایه، یا همان افزایش مالی بر اصل مال پیشین است. چنین چیزی در مسئله ما نیست و از این رو در

گستره اطلاق آیات یا روایات مربوط به ربا قرار نمی‌گیرد. در واقع اعداد و ارقام روی اسکناس ارزش و اعتباری ندارد، آنچه اعتبار دارد، ارزش و مالیت آن است. ربا در صورتی صدق می‌کند که آنچه دریافت شده است از نظر مالی بیش از میزانی باشد که به ذمه مدیون است.

نکته دیگر اینکه گفته شد: «اگر چنین باشد موضوعی برای ربای قرضی باقی نمی‌ماند و التزام به این معنا صحیح نیست». این مطلب نیز محل تأمل است؛ زیرا حکم تابع موضوع است اگر در جایی ربا محقق شود حکم حرمت هم می‌آید و اگر موضوع منتفی شود، حکم نیز منتفی خواهد شد. چه بسا احکامی که در گذر زمان موضوع آن محقق نمی‌شود. از این گذشته، ربای قرضی مصادیق دیگری هم دارد و آن مطالبه مبلغی زیادتر از آنچه به ذمه آمده، در فرض ثبات ارزش پول است. پس موضوع ربای قرضی از بین نمی‌رود. برعکس می‌توان گفت: اگر مطالبه افت مالیت پول ربا و حرام باشد، موضوع قرض از بین می‌رود. با وجود نوسان زیاد پول، وقتی افراد مجاز نباشند کاهش ارزش را مطالبه نمایند، بیم آن می‌رود که وام بدون بهره و قرض الحسنه با توجه به تورم روزافزون پولهای در گردش برچیده شود (هدایت نیانگنجی، ۱۳۸۵: ۱۵۴ و ۱۵۵).

آیه الله صافی گلپایگانی:

به طور کلی اگر بدهی اشخاص، اسکناس رایج و مانند آن باشد و موعد پرداخت آن رسیده باشد یا اشتغال ذمه به آن به طور نقد باشد، به عبارت آخری بدهی مذکور حال یا در حکم حال باشد و با مطالبه داین بدهکار مسامحه و تأخیر در ادا نماید و با افزایش شاخص قیمتها و تغییر قدرت خرید، مالیت و قدرت خرید آن زاید از متعارف و به نحو غیر متسامح فیه کاهش یابد، ظاهر این است که عرفاً طلبکار متضرر شده و بدهکار نسبت به ضرر مذکور که از دیرکرد پرداخت طلب بستانکار حاصل شده ضامن می‌گردد. علی‌هذا اگر اسکناس مورد صدق، با رضایت زوجه در ذمه زوج باقی مانده باشد، ظاهر این است که زوج، ضامن ضرر و تنزل مالیت آن نیست و اگر با عدم رضایت او از پرداخت خودداری کرده باشد زوج ضامن ضرر زوجه است... (همان: ۱۵۷).

نقد و بررسی: تکیه اصلی استدلال فوق بر ضرر است و چون در مورد مهریه

زوجه، تا پیش از مطالبه زوجه، شرایط ضرر قابل جبران محقق نیست، زوج ضامن آن نمی‌باشد. ضرر وارد شده (کاهش ارزش پول) منتسب به زوج نیست و علاوه بر آن، تصرف زوج هم امانی است و پس از مطالبه زوجه، وصف امانی زایل می‌شود و استدلال فوق مبتنی بر این پیش فرض است که آنچه به ذمه مدیون (زوج) قرار گرفته، مثلاً یک اسکناس هزار تومانی بدون لحاظ قدرت خرید بوده است. سپس نتیجه گیری می‌شود که هرگونه تغییری در ارزش آن تا پیش از مطالبه، در ضمانت زوج نخواهد بود. زوج ضامن یک اسکناس هزار تومانی است و با پرداخت همان، دین خود را ادا کرده است این پیش فرض محل مناقشه است. موافقان تعدیل می‌گویند: مدیون لازم نیست چیزی بیش از آنچه متعهد است بپردازد، لکن نباید کمتر از میزان تعهد را ادا کند. بر خلاف تصور مخالفان، در مواردی که ذمه شخصی به مبلغی پول امروزی مشغول می‌شود، آنچه به ذمه او آمده ارزش و قدرت خرید پول است. اگر مبلغی با همان ارزش و قدرت خرید به ذمه آمده ادا شود، دین ادا شده و هیچ یک از طرفین ضرر نکرده است. اما اگر مدیون در فرض کاهش ارزش، همان مبلغ عددی و اسمی را بپردازد، مدیون سود برده و داین ضرر کرده است.

۲- نظریه تعدیل مهریه

بر خلاف نظریه نخست، جمع زیادی از فقیهان به لزوم تعدیل مهریه و جبران کاهش ارزش پول در دیون و ضمانات قائلند. در زیر آرای تعدادی از فقیهان را نقل می‌کنیم.

آیه الله خامنه‌ای: «باید طبق قانونی که در این زمینه دارد عمل شود» (به نقل از: پولادی، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

آیه الله حسین نوری همدانی:

از آنجا که پول رایج هر عصر و زمانی مبین ارزشها و بیانگر نسیتهای مختلف بین کالاها و خدمات است و اساساً فلسفه وجودی پول نیز از همین اصل نشئت می‌گیرد، لذا به نظر حقیر لازم است به طور کلی در باب دیون و جنایات و

ضمانات ارزشها و قدرت خریدها را که در زمانهای مختلف متفاوت می‌شود، همیشه در نظر بگیریم و به حساب بیاوریم تا راه توجه و ضرر و زیان را نسبت به داین و مجنی علیه و مضمون له مسدود سازیم؛ البته تعیین کمیّت و مقدار آن در زمان تأدیه باید با نظر متخصص باشد. موضوع مورد سؤال در مورد مهریه نیز در ضابطه مذکور مندرج است (به نقل از: یوسفی، ۱۳۸۱: ۶۰).

با دقت در کلام این فقیه ارجمند می‌یابیم که دلیل ایشان برای لزوم و ضرورت جبران کاهش ارزش پول، قاعده لاضرر می‌باشد.

نقد و بررسی: در اینکه ضرر در دین مبین اسلام نفی شده است، سخنی نیست و روایات فراوانی بر نفی ضرر در اسلام دلالت می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۹۲/۵) از جمله در قضیه معروف «سمره بن جندب» رسول خدا ﷺ به مرد انصاری فرمود: «فإنه لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام» (همان). حال آیا با استناد به روایات نفی ضرر می‌توان مدیون (زوج) را ملزم به جبران کاهش پول در دیون مالی نمود؟

استناد به این قاعده برای حکم به ضمان در مورد بحث منوط به تحقق شرایط زیر است:

الف) تحقق ضرر مسلم باشد نه محتمل؛

ب) ضرر وارد شده منتسب به شخص مدیون باشد، اگر بین کاهش ارزش پول و فعل مدیون رابطه علیت و سببیت وجود نداشته باشد، نمی‌توان مدیون را مسئول ضرر وارد شده به دارایی بستانکار دانست؛

ج) حدیث نفی ضرر، علاوه بر نقش بازدارندگی، نقش سازندگی را هم ایفا کند. به عبارت دیگر، قاعده نفی ضرر علاوه بر بیان حرمت ضرر رساندن به دیگری، مبین لزوم جبران ضرر هم باشد.

فقدان هر یک از شرایط یاد شده مانع از استناد به این قاعده در بحث جبران کاهش ارزش پول خواهد بود.

اما در مورد شرط اول، شکی نیست که کاهش ارزش پول باعث از دست رفتن بخشی از دارایی شخصی شده و این ضرر است. بنابراین تحقق ضرر در مورد بحث مسلم و قطعی است. در مورد شرط دوم، مدیون در صورتی عامل ایراد ضرر شناخته

می‌شود که دین مؤجل بوده و او بدون اذن یا اجازه بستانکار از پرداخت دین در موعد معین امتناع کرده باشد. یا دین عندالمطالبه بوده و مدیون با وجود مطالبه بستانکار از ادای دین خودداری کرده باشد. اما اگر تأخیر در ادای دین با رضایت بستانکار صورت گرفته یا او اصلاً مطالبه نکرده باشد، نمی‌توان مدیون را مسئول افت مالیت پول شناخت. به بیان دیگر، رضایت بستانکار یا عدم مطالبه او مانع استناد به قاعده لاضرر است؛ زیرا در آن فرض، او خود در تحقق ضرر نقش داشته است در نتیجه به استناد قاعده نفی ضرر، کاهش ارزش پول در فاصله بین ایجاد دین تا موعد پرداخت با زمان مطالبه به هیچ وجه بر عهده مدیون قرار نمی‌گیرد.

در مورد شرط سوم باید گفت: در اینکه آیا حدیث نفی ضرر می‌تواند اثبات ضمان کند اختلاف وجود دارد، عده‌ای از فقها از جمله مرحوم نایینی معتقدند قاعده لاضرر اثبات ضمان نمی‌کند (نجفی خوانساری، ۱۳۷۹: ۱۳۲؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۱۹۲/۵؛ بجنوردی ۱۴۱۹: ۲۳۵/۱). عده‌ای دیگر از فقها اضرار به دیگری را از اسباب ضمان شمرده و معتقدند که حدیث لاضرر افزون بر نفی حکم ضرری، اثبات ضمان نیز می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۸۵/۱).

بنابراین استناد به حدیث لاضرر در مورد بحث، به دلایل فقدان شرط دوم دشوار است. مهریه زوجه غالباً به صورت عندالمطالبه است و چون بدون مطالبه زوجه بر ذمه زوج باقی مانده نمی‌توان زوج را ملزم به ضمان کاهش ارزش پول مهر نمود، مگر آنکه زوجه مهرش را مطالبه کرده باشد که در آن فرض هم اثبات آن دشوار است. علاوه بر این در صورتی که ضرری متوجه کسی یا مال وی گردد، اگر انسان بتواند آن ضرر را از او دفع کند، از مفاد این روایات نمی‌توان استفاده نمود که دفع چنین ضرری واجب و لازم باشد و دلیل آن هم حکم عقل می‌باشد، ولی برخی به ادله براهت استناد جسته‌اند (همان: ۸۷).

از این مطالب این امر روشن می‌شود که برای وجوب جبران کاهش ارزش پول توسط مدیون نمی‌توان به این قاعده تمسک کرد.

آیه الله مشکینی رحمته الله علیه:

در رابطه با مطلب مورد سؤال به نظر اینجانب در مهریه‌های قدیمی و بلکه در تمام

دیون پولی غیر نقدین که پرداخت نشده و در بازار روز به حکم زوال مالیت است، باید راه عادلانه برای تأمین حقوق پیدا شود. مهریه همسر مؤمنی قبل از چهل سال چهار صد تومان بود و آن وقت قیمت یک باغ بود و فعلاً در حدود شانزده عدد تخم مرغ طبیعی است. به نظر می‌رسد باید وجه رایج آن زمان را با طلا تحدید کنند و امروز طلا یا قیمت امروز طلا را بدهند، و اولی اینکه به قیمت کار کارگر حساب کنند (یوسفی، ۱۳۸۱: ۹۰).

ایشان برای لزوم جبران کاهش ارزش پول به قاعده عدل و قسط استناد کرده‌اند. نقد و بررسی: لزوم رعایت قاعده عدل و قسط و عدم ظلم در حق دیگران از اموری است که عرف، عقل، اجماع، آیات و روایات بر آن تأکید و تصریح دارند و از امور ضروری و بدیهی دین اسلام می‌باشد، اما برای آنکه معلوم شود عدالت می‌تواند مثبت ضمان کاهش ارزش پول بر مدیون و زوج باشد یا خیر، لازم است بدانیم عدالت چیست. حضرت علی علیه السلام در حکمت ۴۳۷ می‌فرماید: «العدل یضع الأمور مواضعها» (شریف رضی، ۱۳۷۹: ۴۴۰)؛ عدل هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد.

از تعریف عدالت، به روشنی فهمیده می‌شود که مبنای عدالت، حق است؛ به عبارت دیگر، عدالت همان «رعایت استحقاقها» است. اما آیا از عدالت می‌تواند فهمید که حق چیست و صاحب آن کیست؟ به عبارت دیگر آیا عدالت می‌تواند معیار تثبیت یا تشخیص حق باشد؟ یا لازم است در مرتبه‌ای جلوتر، حق ثابت شده و به طریقی تشخیص داده شود سپس به کمک اصل عدالت و نفی ظلم، به رعایت حقوق حکم کرد.

آیه‌الله شاهرودی در این رابطه می‌نویسد:

به کمک عدالت نمی‌توان ثابت کرد که حق بستانکار چیست. اگر معلوم بود که در مورد افت مالیت پول بستانکار ذی‌حق است، بی‌شک عدالت ایجاب می‌کرد که در ادای دین به آن توجه شود، ولی این مسئله اصل دعوا بوده و اثبات آن با عدالت مصادره به مطلوب است (به نقل از: ایزدپناه، ۱۳۷۴: ۷۸).

به نظر می‌رسد این اشکال صحیح باشد و از این قاعده نمی‌توان اثبات حق به مبلغ بیش از مقدار اسمی نمود، اما نکته قابل ملاحظه این است که اگر حق داین به

بیش از مبلغ اسمی معلوم باشد آیا نمی‌توان به این قاعده تمسک کرد؟ در اینجا می‌توان اظهار داشت که ادای دین یک امر عرفی است و هنگامی که ارزش پول کاهش شدید نماید، عرف پرداخت مبلغ اسمی را ادای کامل دین نمی‌شمارد یا بر طبق دلیل مثلی، بازپرداخت مبلغ اسمی ادای دین محسوب نمی‌شود؛ یعنی حق داین بیش از مبلغ اسمی است و مدیون بیش از مبلغ اسمی را ضامن است.

بنابراین در اثبات ضمان بیش از مبلغ اسمی از قاعده عدل و قسط استفاده نکرده‌ایم. اما چه مبلغی بیش از ارزش اسمی را مدیون باید پرداخت کند؟ برای جواب می‌توان از قاعده عدل و قسط بهره جست، بنابراین در موردی که نص شرعی وجود ندارد نظیر بسیاری از موضوعات عرفی، می‌توان با مراجعه به عرف و داوری عرف راجع به حق و مقدار آن تعیین تکلیف نمود.

آیه‌الله مکارم شیرازی:

اگر تورم در زمان کوتاه و مقدار معمولی باشد محاسبه نمی‌شود، چرا که همیشه تغییراتی در اجناس و قدرت خرید پول پیدا شده و می‌شود و سیره مسلمانان و فقها بر عدم محاسبه تغییرات جزئی بوده است، ولی اگر تورم شدید و سقوط ارزش پول زیاد باشد تا آن حد که در عرف پرداختن آن مبلغ ادای دین محسوب نگردد باید بر اساس وضع حاضر محاسبه کرد و در این مسئله تفاوتی میان مهر و سایر دیون نیست (یوسفی، ۱۳۸۱: ۸۴).

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید:

... در مورد مهریه‌های قدیم زنان یا مطالباتی از این قبیل، احتیاط واجب می‌دانیم که باید به نرخ امروز حساب شود یا لااقل مصالحه کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

این فقیه ارجمند دلیل این نظریه را داوری عرف قرار داده است.

نقد و بررسی: اگر در تشخیص مفاهیم و مصادیق یا موضوع احکام شرعی و یا خود احکام شرعی، رفتار و قضاوت عرف حجت باشد، عرف اهل نظر و دقت مقصود می‌باشد، نه عرف اهل تسامح و تساهل و نه عرف متخصص.

امام خمینی رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد:

مقصود از عرف در مقابل عقل، عرف اهل تسامح نیست... بلکه مقصود عرفی

است که در تشخیص مفاهیم و مصادیق، دقیق می‌باشد و تشخیص چنین عرفی میزان در موضوع احکام است. چنین عرفی، مقابل عقل دقیق برهانی قرار دارد... موضوع احکام شرعی از آنهایی نیست که عرف در آن تسامح کند، بلکه موضوع حکم شرعی، موضوع عرفی حقیقی است بدون اینکه هیچ‌گونه تسامحی از طرف عرف صورت گیرد (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۸۴/۱).

بنابراین، اگر بخواهیم حکم جبران کاهش ارزش پول را با نظر داشت به واکنش عرف در مقابل آن، صادر کنیم در اینجا سراغ عرفی که اصلاً از تورم و بی‌ارزش شدن پول سر در نمی‌آورد، نمی‌رویم، همچنین رفتار متخصصین اقتصادی که حتی ممکن است ۰/۰۰۱ نرخ تورم سالانه و کاهش ارزش پول را در تحلیلهای اقتصادی خودشان مورد ملاحظه قرار دهند، ملاک نمی‌باشد، بلکه عموم مردمی که حداقل می‌فهمند ارزش پول آنها مرتب در حال نقص و کاستن می‌باشد. نوع واکنش آنها در مقابل کاهش ارزش پول در دیون و سایر روابط مالی حکایت از داوری آنها دارد و آن ملاک تعیین حکم برای فقیه قرار می‌گیرد.

علاوه بر اینکه نظر و داوری عرف عام و عقلای یک عصر و مکان، قابل تعمیم به تمام اعصار و مکانها نمی‌باشد؛ زیرا اموری ممکن است نزد عرف و عقلای برخی اعصار و امکان از اهمیت خاصی برخوردار باشد، ولی عرف عام سایر اعصار و امکان هیچ‌گونه اهمیتی به آن ندهند. بنابراین یک امر عرفی ممکن است نسبت به زمانها و مکانهای متفاوت، فرق داشته باشد.

با ملاحظه مطلب فوق، در این استدلال بین واکنش عرف محیطهای مختلف فرق گذاشته شده است. ممکن است در یک زمانی مردم در مقابل کاهش سالانه پول به مقدار ۱۰ درصد از خود واکنش نشان ندهند و مبلغ اسمی پول خود را که بعد از یک سال دریافت می‌کنند، بدون نقص بدانند که در این صورت جبران کاهش ارزش پول در این عرف، زیادی، ربا و حرام خواهد بود. اما اگر در طول زمان، همین عرف به هر علتی از تسامحات خود بکاهد و مثلاً بعد از ۱۰ سال در روابط مالی خود در نرخ تورم فوق (۱۰ درصد سالانه) از خود واکنش نشان دهد و از رفتار آنها کشف شود که آنها جبران کاهش ۱۰ درصدی ارزش پول را زیادی محسوب

نمی‌کنند، بلکه عدم جبران آن را نقص و عیب برای پول می‌شمارند، جبران ۱۰ درصدی کاهش ارزش پول لازم و ربا نخواهد بود.

همین امر در یک زمان برای دو مکان نیز مطرح می‌باشد. عرف عام جامعه ما ممکن است در مقابل تورم ۱۰ درصدی سالانه از خود واکنش نشان ندهند و بازپرداخت نقدی را در پایان سال بدون نقص و مثل همان چیزی بدانند که یک سال قبل دریافت کرده بود و لذا جبران کاهش ارزش پول، زیادی و ربا خواهد بود. اما در همین زمان ممکن است عرف کشور آلمان، با صرف نظر از اینکه ربا را مجاز می‌شمارند در مقابل کاهش ارزش پول ۱۰ درصدی به شدت از خود واکنش نشان داده و دریافت اسمی آن را مثل همان پولی که در یک سال قبل پرداخت کرده بود، ندانند، بلکه نقص در مال و پول می‌شمارد، در چنین عرفی جبران کاهش ارزش پول زیادی و ربا محسوب نمی‌شود.

بنابراین یک فقیه ممکن است در فرض بالا (نرخ تورم ۱۰ درصد در سال در ایران) فتوا به عدم جواز جبران کاهش ارزش پول بدهد، اما سوار هواپیما شود و در همان روز در کشور آلمان فرود آید و برای مسلمانان آنجا فتوا به جواز، بلکه وجوب جبران کاهش ارزش پول بدهد (یوسفی، ۱۳۸۱: ۸۷).

آیه‌الله محمد تقی بهجت: «منصرف از وجه رایج، مصرف زمان تعیین مهر است و مرجع تشخیص، عرف مطلع به قیمتهاست».

همچنین در استفتایی که در مورد مثلی و قیمی بودن پول اعتباری به عمل آمده، در پاسخ نوشته‌اند: «پول از مثلیات است».

از این دو گفتار می‌توان نتیجه گرفت که ایشان پول اعتباری را به حسب ارزش مبادله و قدرت خرید حقیقی مثلی می‌دانند (یوسفی، ۱۳۸۱: ۸۲).

آیه‌الله صانعی:

بعید نیست اگر نگوییم که ظاهر است آنکه در مثل باب مهر و ثمن مبیع و موارد کلی و اشتغال ذمه به نقد رایج، ما فی الذمه نقد است با مائیتش که همان قدرت خرید در آن زمان می‌باشد، چون همان قدرت خرید عامل رغبت است و موجب مالیت و آن هم به تبع عین مضمون است والا یک قطعه کاغذ منقوش نه قیمتی

دارد و نه مورد رغبت، و واضح است که بر پایه قدرت خرید هم مالیت اسکناس ده تومانی از پنجاه تومانی جدا و ممتاز می‌گردد، بناءً علی هذا در مفروض سؤال و باب مهر آنچه را که زوجه طلبکار است و ذمه زوج به آن مشغول است، همان مقدار از نقد رایج است که در عقد آمده با قدرت خرید در آن زمان و امروز هم باید از نقد رایج از باب مهر به قدری پرداخت گردد که همان قدرت خرید را تأمین نماید تا از عهده ضمانت به مثل عرفی که اصل در ضمان و برائت ذمه است بیرون آمده باشد، به علاوه که پرداخت مثل اصطلاحی و ما به التفاوت هم محقق گشته و به نظر معروف که ضمان در مثلی به مثل و در قیمی به قیمت هم عمل شده و ناگفته نماند اگر مسئله تناسب با افزایش شاخص قیمتها و تغییر قدرت خرید برگردد، عرفاً به همان مقدار بدهکاری و مقدار مضمون و مورد ذمه، مطلب تمام است والا باید راهی دیگر را کارشناسان و نمایندگان معظم پیدا نموده و تصویب فرمایند و آنچه به نظر اینجانب ساده می‌رسد اینکه معیار و شاخص را مثل طلا قرار داده که مردم هم معتقدند اختلاف قیمتها را با آن می‌توان معلوم نمود. یعنی اگر با صد تومان در ده سال قبل ده مبالغ طلا می‌توان خرید و مهریه صد تومان بوده و امروز زوجه طلبکار مقدار پول و نقد رایجی است که بتوان آن مقدار طلا را خریداری نمود (صانعی، ۱۳۷۷: ۳۸۳).

از این متن فقهی نیز کاملاً آشکار می‌شود که پولهای اعتباری به حسب قدرت خرید حقیقی مثلی می‌باشند.

نقد و بررسی: از کلام این دو فقیه بزرگوار می‌توان نتیجه گرفت که پولهای اعتباری به حسب قدرت خرید و ارزش مبادله‌ای حقیقی، مثلی هستند. بنابراین، هنگام ادای دین باید همسانی در قدرت خرید حقیقی زمان دریافت پول اعتباری را ملاحظه نمود و مدیون باید مقدار قدرت خرید حقیقی پول را به داین پردازد. این سخن بدان معناست که جبران کاهش ارزش پول در دیون و سایر روابط مالی واجب و لازم است.

برابر قاعده ضمان واقعی که به آن ضمان مثل و قیمت نیز می‌گویند، هر کس نسبت به مال دیگری ضامن فرض شود، ابتدا در عالم اعتبار، نفس مال بر عهده وی می‌آید برابر این گونه ضمان در صورت موجود بودن عین مال برگرداندن آن بر عهده ضامن بوده و در صورتی که تلف شده باشد، مثل مال اگر مثلی باشد و قیمت

آن اگر قیمی باشد در عالم اعتبار به عهده ضامن می‌آید و وی ملزم به برگرداندن هر یک بر حسب مورد به صاحب آن است، اما در اینکه پول امروزی مثلی یا قیمی است اتفاق نظری وجود ندارد و در این مورد نظریه‌های مثلی، قیمی، نه مثلی و نه قیمی، هم مثلی و هم قیمی از طرف فقها ارائه شده است و برخی از فقها با لحاظ دید و نظر عرفی، پولهای اعتباری را به حسب قدرت خرید، مثلی می‌دانند، ولی بعضی دیگر با همین معیار، پول را به حسب ارزش اسمی، عدد، رقم، رنگ و سایر ویژگیهای ظاهری، مثلی می‌دانند. گروه اول، جبران کاهش ارزش پول را لازم می‌شمارند، اما گروه دوم آن را مجاز نمی‌دانند.

اما در صورت شک در مثلی یا قیمی بودن تکلیف چیست؟ آیا یک اصل اولی در این خصوص وجود دارد که بر اساس آن عمل شود یا خیر؟

بحث فوق از این جهت اهمیت دارد که از نظر فقهی در تعریف مثلی و نیز در بسیاری از مصادیق آن اختلاف وجود دارد.

شیخ انصاری می‌نویسد: هر کالایی که به اتفاق و اجماع مثلی باشد ضمان آن به مثل است و در این اشکالی نیست، اما اگر در مثلی و قیمی بودن یک کالا اختلاف باشد دو احتمال را مطرح کرده‌اند:

احتمال نخست آنکه اصل، تخیر ضامن است. او اختیار دارد که مثل را ادا کند یا قیمت را، دلیل این احتمال اصل برائت ذمه ضامن از مقدار زیادتر از آن است. احتمال دوم، تخیر مالک است. او حق دارد که مثل را طلب کند یا قیمت را و دلیل این احتمال چند چیز است:

الف) اصل عدم برائت ذمه ضامن: اگر ضامن چیزی را ادا کند که مالک راضی نباشد شک می‌کنیم که در این صورت ذمه ضامن بری شده است یا خیر؟ اصل ایجاب می‌کند که ذمه‌اش را مشغول بدانیم.

ب) عموم حدیث «علی الید»: بر اساس این حدیث، ذوالید ضامن است تا آنچه را به ذمه گرفته است ادا کند. مقتضای این حدیث، باقی بودن ضمان، در صورت ادای غیر عین است. از این مطلب یک مورد خارج می‌شود و آن فرضی است که مالک به چیز دیگری رضایت دهد؛ بنابراین، اگر مالک به چیز دیگری رضایت

ندهد ذمه ضامن همچنان مشغول است.

شیخ انصاری، در پایان تخییر مالک در موارد شک را بر تخییر ضامن ترجیح می‌دهد (انصاری، ۱۳۷۵: ۱۰۶).

۳- نظریه مصالحه

عده‌ای از فقها معتقد به تأثیر کاهش ارزش پول در نوع پرداخت مهر نیستند، اما حکم جدیدی نیز نمی‌دهند، بلکه معتقدند که زن و مرد باید با یکدیگر مصالحه کنند، یعنی مهر، طوری محاسبه شود که هم مرد و هم زن راضی باشند در این خصوص نظر آیه‌الله وحید خراسانی را ذکر می‌کنیم.

ایشان بنا به نقل دفترشان در خصوص مهریه، معتقدند که اگر مبلغی پول رایج برای مهریه تعیین شده باشد مثلاً یک هزار تومان، با توجه به اینکه در گذشته این مبلغ قیمت یک خانه معمولی بوده و اکنون حتی یک متر از خانه نمی‌شود، لذا بنا بر احتیاط واجب باید طرفین مصالحه کنند و با تراضی، متوسط ارزش آن زمان و این زمان پرداخت شود (به نقل از: باطنی، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

نقد و بررسی: فتوای به مصالحه، حاکی از تردید در چیزی است که به ذمه مدیون آمده است. اگر آنچه به ذمه آمده مبلغ اسمی پول باشد، مدیون چیزی بیش از آن را ضامن نخواهد بود. اما اگر آنچه به ذمه آمده مبلغ اسمی و قدرت خرید آن باشد بی شک، مدیون ضامن کاهش ارزش پول بوده و جز با پرداخت آن ذمه‌اش بری نمی‌شود.

گروهی از موافقان تعدیل مهریه برای ضمان کاهش ارزش پول به لزوم تفریغ ذمه یقینی اشاره کرده‌اند که در مورد کاهش مالیت مهریه‌های ریالی، هرگاه زوج مبلغ اسمی مهریه را بپردازد، براءت ذمه حاصل نشده است و در فرض تردید در حصول براءت، اصل اشتغال ذمه است. یکی از فقها گفته است:

زوجه مالک آن میزان توان خرید است و هر وقت بخواهد می‌تواند آن را مطالبه کند و زوج نیز هرگاه بخواهد این بدهی خویش را تأدیه نماید باید همان میزان قدرت خرید را بپردازد تا ذمه‌اش تفریغ گردد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۸: ۱۷).

استدلال یادشده دارای دو قسمت و قسمت دوم فرع بر قسمت اول است. به این بیان که اشتغال ذمه شخص (زوج) باید یقینی باشد تا براءت ذمه یقینی را ایجاب کند؛ باید معلوم شود آیا قدرت خرید نیز به ذمه زوج آمد یا صرف مبلغ اسمی پول. اگر مبلغ اسمی همراه قدرت خرید به ذمه او آمده باشد و این یقینی باشد زوج باید مبلغی را بپردازد که با ما فی الذمه او برابر باشد تا ذمه‌اش بری شود و در صورت شک در فراغت ذمه، حکم به اشتغال ذمه می‌شود. بنابراین، این استدلال به تنهایی نافع نبوده و ضمان کاهش ارزش پول را ثابت نمی‌کند و در ظاهر به دلیل یقینی نبودن اشتغال ذمه به قدرت خرید و تردید در آن در نظر جمعی از فقها، آنان حکم به مصالحه کرده‌اند.

نتیجه گیری

با آنکه تعدادی از فقها و علمای بزرگوار معتقدند که کاهش ارزش پول تأثیری در مهر زن ندارد، اما به نظر می‌رسد طرح مورد بحث از جهت فقهی بدون اشکال باشد؛ زیرا عرف و عقلا در مبادلات خود با پول، کانون توجه خود را روی ارزش مبادله‌ای و قدرت خرید آن متمرکز می‌کنند نه روی ارزش مصرفی یا عدد و رقم آن و تنها ارزش مبادله‌ای پول در نظر عرف اهمیت دارد و واکنشهای عرف در مقابل ارزش مبادله‌ای آن است. وقتی مردم پیش‌بینی می‌کنند که قیمت‌ها بالا خواهد رفت و ارزش پول آنها کاهش پیدا خواهد کرد جهت حفظ ارزش پول و جلوگیری از کاهش دارایی خود دست به اقداماتی همچون تبدیل داراییهای نقدی خود به کالاهای بادوام مثل زمین و غیره می‌کنند و اساساً اگر بپذیریم که ارزش دارایی نقدی کسی کاهش پیدا کرده است، جبران آن زیادی محسوب نمی‌شود، بلکه برطرف کردن نقص آن است نه افزودن بر دارایی آن. کسی که کاهش ارزش دارایی نقدی را درک کند اگر آن کاهش و نقص جبران گردد هیچ‌گاه نمی‌گوید بر آن دارایی چیزی افزوده شده است.

بنابراین، می‌توان گفت در تعدیل مهریه کاهش ارزش پول جبران شده است و اضافه صدق نمی‌کند در نتیجه ربا هم نخواهد بود.

۱. قرآن کریم.
۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، الرسائل، چاپ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش.
۳. همو، تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، چاپ نوزدهم، بی‌جا، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۴. همو، کتاب البیع، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، چاپ سنگی، تبریز، بی‌نا، ۱۳۷۵ ق.
۶. ایزدیناه، عبدالرضا، «احکام فقهی کاهش ارزش پول»، فقه اهل بیت، شماره ۲، ۱۳۷۴ ش.
۷. باطنی، سیدمحمد، بررسی فقهی و حقوقی تأثیر تورم در بازپرداخت دیون، تهران، ساجد، ۱۳۷۷ ش.
۸. بجنوردی، سیدمحمدحسن، القواعد الفقهیه، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۹. پولادی، ابراهیم، مهریه و تعدیل آن، تهران، دادگستر، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. تبریزی، شیخ جواد، ارشاد الطالب (تعلیق بر مکاسب)، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۱۱. توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس آیه‌الله خوئی)، چاپ سوم، وجدانی، ۱۳۷۱ ش.
۱۲. خوانساری، سیداحمد، جامع المدارک، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵ ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الکریم، بی‌جا، طلیعة النور، ۱۴۲۶ ق.
۱۴. شریف رضی، محمد بن حسین بن محمد، نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسن، الامالی، ترجمه آیه‌الله کمره‌ای، چاپ پنجم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. همو، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن بن علی، التهذیب، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۸. صانعی، یوسف، مجمع المسائل، چاپ سوم، بی‌جا، میثم تمار، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. فاضل لنکرانی، محمد، جامع المسائل استفتائات، چاپ ششم، بی‌جا، مهر، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. محمدی، ابوالحسن، قواعد فقه، چاپ سوم، تهران، دادگستر، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، استفتائات جدید، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان‌نژاد، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. همو، القواعد الفقهیه، چاپ چهارم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، ۱۴۱۶ ق.
۲۵. موسائی، میثم، تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی، تهران، مؤسسه تحقیقات پولی، ۱۳۷۱ ش.
۲۶. موگهی، عبدالرحیم، احکام خانواده، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۲۷. نجفی خوانساری، موسی، قاعدة لاضرر، دروس الفقیه العظیم المیرزا محمدحسین الغروی النائینی، تحقیق محمدحسن الاحمدی الفقیه، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۹. هدایت نیانگنجی، فرج‌الله، حقوق مالی زوجه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. یوسفی، احمدعلی، «جبران کاهش ارزش پول»، فقه اهل بیت، شماره ۳۱، ۱۳۸۱ ش.

بررسی قاعدهٔ جَبِّ

الإسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها*

□ سیدمحمدانور علوی

□ کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

هر گاه آیین جدیدی برای مردم از سوی خداوند فرود می‌آید یا اینکه افراد جدید به آیینی می‌گروند، یکی از پرسشهای اصلی پس از این گرایش و اعتقاد برای دینداران جدید رفتارهای گذشتهٔ آنان است. آنان که پیش از رو آوردن به دین جدید، رفتارهای مغایر با آموزه‌های آن مرتکب شده و یا تکلیفهای الزامی آیین جدید را در گذشته به جا نیاورده‌اند، واکنش در برابر آنان چگونه خواهد بود؟ در صدر اسلام رسول خدا ﷺ این پرسشها را با گفتاری پاسخ فرمودند که بعدها فقیهان از آن «قاعدهٔ جَبِّ» را اصطیاد کردند و با توجه به اقبال مردم جهان به اسلام ضرورت پرداختن به آن از منظر فقه در نزد فرهیختگان روشن است. واژگان کلیدی: جَبِّ، اسلام، کفر، قاعدهٔ فقهی.

مقدمه

جدای از معصومان و هدایت‌یافتگان، انسان (در صورت عدم هدایت) ذاتاً موجودی

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۰/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

سرکش و طغیانگر بوده و به همین دلیل کارهای ناشایست از او سر می‌زند و از هدایت که سعادت دنیا و آخرت در آن است، فاصله می‌گیرد و در اصطلاح دین کافر و مشرک می‌گردد. یکی از راهکارهای شارع، برای بازگشت این افراد به سوی هدایت و اسلام «قاعدهٔ جبّ» است که با لحاظ هدف خلقت انسان و لزوم هدایتگری تشریح شده و دارای دو بعد است.

اول «الإسلام یجبّ ما قبله» که گفتمان برون‌دینی داشته، کسانی را که هنوز وارد دین اسلام نشده‌اند، دعوت می‌کند که بدون دغدغه از گذشتهٔ ناصواب خود اسلام آورند و سابقهٔ آنان هرچند دارای کیفر باشد با قاعدهٔ جبّ بخشیده می‌شود. با این قاعدهٔ تشویقی افراد خارج از دین جذب اسلام می‌گردند و انسان در داخل دین و پس از مسلمان شدن نیز از لغزش و انحراف در امان نیست.

دوم «التوبة تجبّ ما قبلها» که با رسالت درون‌دینی به دغدغه‌های منحرفان مسلمان پاسخ می‌گوید.

۱. معنا و خاستگاه قاعدهٔ جبّ

جبّ در لغت به معنای قطع کردن و نادیده گرفتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴).^۱ و در اصطلاح فقیهان به قاعده‌ای گفته می‌شود که بر پایهٔ آن غیر مسلمانان به پذیرفتن دین اسلام تشویق شده و اگر پیش از مسلمان شدن کار بدی انجام داده، یا سخن ناروایی گفته و یا اعتقاد باطلی داشته باشند که در دین اسلام آثار کیفری و عقوبت دارد؛ با اسلام آوردن، آن آثار نادیده گرفته شده و عفو می‌گردد، بدون آنکه نیاز به جبران داشته باشد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۵۰/۱).

قاعدهٔ جبّ از حدیث نبوی مشهور «الإسلام یجبّ ما قبله» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۵۴/۲) برگرفته شده است. با توجه به حدیث، معنای آن عفو و نادیده گرفتن گذشتهٔ ناصواب غیر مسلمانان پس از اسلام آوردن بوده و به عبارت دیگر اسلام حالت دوران کفر را به پس از مسلمان شدن افراد وصل نمی‌کند و در مناسبات و تعامل اجتماعی با دیگر

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: جوهری، ۱۴۰۷: ۹۶/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۲۳۳/۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۴۹/۱، ذیل جبّ؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۲۱/۲.

مسلمانان چنین فرض می‌شود که این تازه‌مسلمان دارای گذشته‌ای ناشایست نبوده است. قاعدهٔ جبّ این چشم‌انداز روشن را نوید می‌دهد که تازه‌مسلمانان در دامن اسلام تولد دوباره یافته و زندگی جدید او بر پایهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی آغاز می‌گردد. مطابق حدیث، قاعدهٔ جبّ اطلاق دارد و همهٔ مصداقهای گذشته را شامل می‌شود.

فقیهان قاعدهٔ جبّ را محدود معنا نموده و گفته‌اند: گذشتهٔ افراد که دارای عواقب و کیفر در دین اسلام باشد مخاطب قاعدهٔ جبّ بوده و ساقط می‌گردد و آنچه دارای کیفر نباشد، لزومی ندارد تا مشمول قاعدهٔ جبّ قرار گیرد. البته سابقهٔ مجرمانه و کیفری افراد نیز دامنهٔ گسترده‌ای داشته، کفر و شرک، نادیده گرفتن حقوق الله و پایمال نمودن حقوق الناس را در بر می‌گیرد. در قلمرو قاعدهٔ جبّ بیان خواهد شد که کدام اعمال مجرمانه از تازه‌مسلمانان نادیده گرفته می‌شود.

۲. مدارک قاعدهٔ جبّ

مهمترین مدارک این قاعده که مورد استناد فقیهان بوده عبارتند از: آیاتی چند از قرآن کریم، حدیث نبوی مشهور و سیرهٔ آن حضرت.

۱-۲. قرآن

مهمترین دلیل قرآنی این قاعده، آیهٔ ۳۸ سورهٔ انفال است ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾؛ به کسانی که کافر شده‌اند بگو: چنانچه از کفر و مخالفت برگردند (ایمان آورند) گذشتهٔ آنان بخشیده خواهد شد. ظاهر این آیه بیان‌کنندهٔ این حقیقت است که خروج از کفر و گرایش به دین اسلام موجب عفو خطاهای گذشته می‌گردد و منطبق با قاعدهٔ جبّ است.

دومین آیه که فقیهان بر قاعدهٔ جبّ استناد نموده‌اند ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (نساء/۲۲)؛ با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده‌اند، ازدواج نکنید؛ مگر آنهایی که در گذشته (قبل از نزول این حکم) انجام شده است. به دستور آیه ازدواج با نامادری (همسر پدر) ممنوع و لازمهٔ آن، مؤاخذهٔ کسانی است که چنین کاری انجام بدهند؛ ولی با توجه به جملهٔ ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ استثنا

انجام شده و مؤاخذه بر این عمل چنانچه پیش از اسلام آوردن باشد به جهت لطف و امتنان از وی برداشته می‌شود و این همان معنای قاعدهٔ جبّ است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۴۱). و یکی دیگر از ادلهٔ قرآنی قاعدهٔ جبّ ﴿... عفا الله عما سلف...﴾ (مائده / ۹۵)؛ خداوند از آنچه در گذشته واقع شده است انسان را عفو نموده و با الغای خصوصیت از مورد (شأن نزول ممنوعیت صید در حال احرام است) و مورد مخصص قرار نمی‌گیرد؛ این آیه می‌تواند دلیل بر این قاعده باشد (همان).

۲-۲. حدیث

حدیث مشهور نبوی «الإسلام یجبّ ما قبله» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۵۴/۲) دلیل روایی قاعدهٔ جبّ بوده و آن را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به صورت مرسل روایت نموده‌اند و به همین دلیل ضعیف شمرده شده است. بنابراین مؤیداتی برای آن ذکر می‌شود:

۱-۲-۲. عمل مشهور

مشهور فقیهان به مفاد این حدیث عمل نموده و فتوا داده‌اند و شهرت، ضعف سند را جبران می‌کند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۳۰/۱). این دیدگاه را برخی از فقیهان پذیرفته و به همین دلیل حدیث جبّ در معرض کنکاش قرار گرفته است (خویی، ۱۴۱۳: ۱۳۴).

۲-۲-۲. کثرت نقل

این حدیث در منابع متعدد به طرق گوناگون و با عبارات متنوع گزارش شده است:

- الف) «أما علمت أنّ الإسلام یجبّ ما كان قبله» (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۰۵/۴)؛
- ب) «أما علمت أنّ الإسلام یهدم ما كان قبله» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۷/۱)؛
- ج) «الإسلام یجبّ ما قبله» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۵۴/۲)؛
- د) «الإسلام یجبّ ما كان قبله» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۲۱/۱۸).

کثرت نقل حدیث تا حدی است که برخی از فقیهان دربارهٔ آن گفته‌اند: «الإسلام یجبّ ما قبله... إذ هو متلقی بالقبول، مستفیض بل ادعی تواتره» (میرزای قمی، ۱۴۱۸: ۵۲/۴). از این رو شاید بتوان گفت که مضمون حدیث جبّ تواتر معنوی دارد. این حدیث در تاریخ اسلام زیاد به کار رفته که از تمام آنها به صدور مضمون

حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قطع حاصل می‌شود.

۲-۲-۳. تأیید با حدیث صحیح

مرحوم کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی با سند صحیح از محمد بن یحیی عن محمد بن احمد بن یحیی عن جعفر بن رزق الله نقل نموده‌اند که در زمان متوکل مرد نصرانی با زن مسلمان مرتکب زنا شد، وقتی می‌خواستند بر او حد جاری کنند او مسلمان شده و قاضی (آن زمان یحیی بن اکثم) گفت: اسلام او کفر عصیان او را از بین برد... امام علی النقی علیه السلام در پاسخ با استناد به آیه ﴿فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و کفرنا بما کنا به مشرکین فلم یك ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا﴾ (غافر / ۸۴)؛ می‌فرماید: «یضرب حتی یموت» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۳۸/۷).

اگرچه این حدیث صحیح مطابق مضمون حدیث جبّ نیست؛ اما برای تأیید آن ثمره‌ای مهم دارد و از جامعه‌ای با حضور معصوم علیه السلام به ما شناخت می‌دهد و در آن روزگار قاعدهٔ جبّ به صورت آشکار رایج بوده است که حتی غیر مسلمانان از وجود چنین قاعده‌ای آگاهی داشته که به صورت درست و یا نادرست به آن پناه می‌برده‌اند و از سوی دیگر اولین چیزی که در دادگاه به ذهن قاضی می‌رسد قاعدهٔ جبّ بوده است. بدون تردید امام علیه السلام با استناد به آیه قاعدهٔ جبّ را رد نکرده؛ بلکه یکی از شرایط آن را یادآور می‌شود که اسلام آوردن باید پیش از برپایی دادگاه باشد و پس از آن، قاعدهٔ جبّ کاربردی ندارد.

۲-۳. سیره

سیرهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می‌تواند دلیل بر صحت قاعدهٔ جبّ باشد. چون دربارهٔ تازه‌مسلمانان سبک رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این بوده که آنان را مکلف به برپایی عبادت‌های فوت‌شدهٔ دوران کفر نمی‌کرد و زکات اموال باقی‌مانده از روزگار کفر را نمی‌گرفت (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۴۹۰/۲). این روش و رفتار آن حضرت برای پایدار شدن پیوندهای اجتماعی و فرهنگی از ویژگی خاصی برخوردار بوده و سبب گرایش مردم به دین اسلام شده است.

پیامبر صلی الله علیه و آله با سیره‌ای مبتنی بر قاعدهٔ جبّ توانست جامعه را متحول نموده و بر

تضادهای فرهنگی و اجتماعی ناشی از پیوستن افراد از ادیان و مذاهب مختلف به اسلام، فائق آید.

اگر این روحیه و سبک رفتار در پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبود، تشکیل جامعه اسلامی با این گستردگی که هر روز در حال گسترش است میسر نمی‌گردید. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ و لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ و اسْتَغْفِرْ لَهُمْ...﴾ (آل عمران / ۱۵۹)؛ این رحمت الهی بود که شامل حال تو گردید تا این گونه با مردم مهربان و خوش خلق شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی مردم از گرد تو پراکنده می‌شدند؛ نسبت به آنها گذشت داشت باش و برایشان طلب آمرزش کن.

دلیل بودن سیره، برای قاعده جبّ از این رو مهم است که سیره در واقع نقطه مشترک دو دیدگاه موافق و مخالف است. آنان که حدیث جبّ را به دلیل ضعف در سند آن مورد نقد قرار می‌دادند از باب سیره قطعی پیامبر می‌پذیرند (خویی، ۱۳۶۴: ۲۶۴/۱).

به نظر می‌رسد اگر حجیت قاعده جبّ را از باب سیره بدانیم دیدگاههای متفاوت تأمین شده و توافق کامل حاصل می‌گردد. تعدادی از فقیهان درباره حدیث دیدگاه خاص دارند و در همان چارچوب تعریف شده حرکت کرده و خارج از آن دایره را برنمی‌تابند و از آنجایی که حدیث جبّ مرسل بوده آن را نمی‌پذیرند، ولی از باب «سیره» متسالم دانسته‌اند.

اگرچه میان سیره و حدیث پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفاوت بنیادی وجود ندارد، این سیره است که ما را به اجماع کامل و تسالم می‌رساند و از سوی دیگر راه دشوار جبران ضعف سند با عمل مشهور و اثبات آن پیش روی ما قرار ندارد.

۳. قلمرو قاعده جبّ

برخی از فقیهان قائلند که قلمرو قاعده جبّ در سخنان فقها شفافیت لازم را نداشته و چاره‌ای جز این نیست که این اجمال برطرف شده و معیار صحیح بر اساس دلیل بیان گردد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۵/۲). برای بیان دقیق قلمرو قاعده جبّ و به دست آوردن معیار کلی و درست، این قاعده را در سه محور حقوق الله، حقوق الناس و حقوق مشترک بررسی نموده و سرانجام قلمرو و محدوده شمول آن را بیان خواهیم کرد.

از بررسی دیدگاه فقیهان این نتیجه به دست می‌آید که قاعده جبّ در حقوق الله جاری می‌شود و بسیاری از آنان بیان داشته‌اند که عمده قلمرو آن حقوق الله است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۵۴/۲).

خداوند در مقابل هر نعمتی که می‌دهد حقی پیدا می‌کند و حقوق او به اندازه نعمتهایش گسترده است. نعمتهای خداوند قابل شمارش نیست ﴿و اِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ (ابراهیم / ۳۶).

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این باره می‌فرماید: «اِنَّ حَقَّوْكَ اللهُ اَعْظَمُ مِنْ اَنْ يَقُوْمَ بِهَا الْعِبَادُ و اِنَّ اَنْعَمَ اللهُ اَكْثَرَ مِنْ اَنْ يَحْصِيَهَا الْعِبَادُ و لَكِنْ اَمْسُوا و اَصْبِحُوا تَائِبِيْنَ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۷).

امام علی عَلِيٌّ می‌فرماید: «و لَا يَحْصِي نِعْمَاءَ الْعَادُوْنَ و لَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُوْنَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)؛ نه شمارش گران می‌توانند نعمتهای خداوند را بشمارند و نه تلاش گران می‌توانند حق او را ادا نمایند.

از دیدگاه امام سجاد عَلِيٌّ حق خداوند اصل حقوق بوده و حقوق دیگر از آن سرچشمه می‌گیرد: «مَنْ حَقَّهُ الَّذِي هُوَ اَصْلُ الْحَقُوْقِ و مِنْهُ تَفَرَّعَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۴۴۴). و از سوی امام سجاد عَلِيٌّ بزرگترین حق خداوند را پیروی از او و شریک قرار ندادن می‌داند: «فَاَمَّا حَقُّ اللهِ الْاَكْبَرُ فَاِنَّكَ تَعْبُدُهُ و لَا تَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا» (همان).

حقوق خداوند با تمام گستردگی که دارد در قلمرو قاعده جبّ قرار داشته و این قاعده تمام حقوق خداوند را از تازه‌مسلمان برمی‌دارد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۶/۲).

حتی کفر و شرک که ستم بزرگ در حق خداوند و گناه نابخشودنی معرفی شده است، با قاعده جبّ محو گردیده، از میان می‌رود و فرد تازه‌مسلمان چنین فرض می‌شود که کافر و مشرک نبوده است.

قرآن درباره شرک می‌فرماید: ﴿اِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ و يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ و مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ افْتَرٰٓى اِثْمًا عَظِيْمًا﴾ (نساء / ۴۸)؛ خداوند هرگز شرک را نمی‌بخشد و پایین‌تر از آن را برای هر کس که بخواهد می‌بخشد و آن کسی که برای خداوند شریک قرار دهد گناه بزرگی مرتکب شده است.

در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿و اِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِابْنِهِ و هُوَ يَعْظُمُ يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ اِنَّ

الشرك لظلم عظیم﴾ (لقمان/۱۳)؛ به خاطر بی‌اور، هنگامی را که لقمان به پسرش - در حالی که او را موعظه می‌کرد- گفت: پسر! چیزی را همتای خداوند قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است.

وقتی گناهی را که در قرآن نابخشودنی معرفی شده با قاعدهٔ جبّ عفو می‌شود، نشانگر اهمیت و اثرگذاری این قاعده است و چشم‌اندازی روشن از آن ترسیم می‌گردد. «الشرك و الكفر الواقع من الكافر و لا ريب في أن الإسلام يجبه و يفرضه كالعدم فلا يترتب عليه العذاب الأخرى» (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۳/۱).

پس تمامی احکام شرعی مانند نماز و روزه از فروعات دین که جزء حق الله بوده، با قاعدهٔ جبّ ساقط می‌گردد و هر چیزی که وضع آن به دست شارع باشد رفع آن هم به دست اوست، شارع قاعدهٔ جبّ را وضع نموده تا حق الله را با تمام مصادیق آن از تازه‌مسلمان بردارد و آنان را عفو نماید (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۶/۲).

حقوق الناس در کاربرد رایج آن بر دو دسته‌اند: ۱. حقوق الناس با منشأ عقل و بنای عقلا؛ ۲. حقوق الناس با منشأ شرع و دین.

دستهٔ اول همواره در جامعهٔ بشری موجود بوده و شرع در به وجود آمدن آن نقشی نداشته مانند دیون، ضمانتها و تعهدهای مختلف مدنی و اجتماعی؛ تمام این گونه حقوق از قلمرو قاعدهٔ جبّ بیرون است. این قاعده حق الناس را از بین نمی‌برد، به دلیل امتنانی بودن این قاعده، در جایی که خلاف امتنان لازم آید، جاری نمی‌گردد و نادیده گرفتن حق الناس خلاف امتنان است.

دستهٔ دوم که منشأ شرعی داشته در قلمرو این قاعده قرار دارد و با آن ساقط می‌گردد «لأنّ وضع الأحكام الشرعيّة و رفعها بيد الشارع و ليس ذلك لغيره» (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۶۲/۳).

حقوق مشترک شاخهٔ سوم حقوق نبوده، بلکه حق الله و حق الناس در یک موضوع جمع شده و خداوند این حق را برای مردم قرار داده مانند خمس و زکات که قاعدهٔ جبّ در آن جاری می‌گردد (نجفی، ۱۳۹۲: ۶۲/۱۵).

این قاعده از مسلمات فقه بوده در همهٔ زمانها و مکانها جاری است. با جستجو در سخنان معصومان عليهم السلام و فقیهان از زمان شیخ طوسی تا زمان حاضر هیچ گونه قیدی

برای این قاعده بیان نشده است، بلکه به صورت مطلق گفته‌اند: اسلام آوردن گذشتهٔ افراد را نادیده می‌گیرد.

به نظر می‌رسد تا اسلام‌پذیری وجود داشته باشد، قاعدهٔ جبّ نیز کاربرد خواهد داشت تا زمانی که اسلام سراسر دنیا را فرا گیرد و کفری در جهان نباشد و این مهم به دست توانای امام زمان عليه السلام صورت می‌پذیرد که در آن زمان رسالت قاعدهٔ جبّ «الإسلام يجبّ ما قبله» به پایان خواهد رسید.

۴. تطبیق قاعدهٔ جبّ در ابواب فقه

ساختار کنونی فقه با عمر کهن و پس از قرن‌ها ماندگاری، چنان در فرهنگ و زندگی اجتماعی آمیخته شده است که مباحث فقهی در این قالب به آسانی مصادیق خود را باز می‌یابند.

از این رو مناسب به نظر می‌رسد که بحثهای نظری قاعدهٔ جبّ در ابواب فقه -از طهارت تا دیات- تطبیق شود تا موارد شمول و عدم آن به خوبی آشکار گردد.

فقیهان امامیه قاعدهٔ جبّ را به دو صورت مبنای استدلال خود قرار داده‌اند:

۱. به صورت مستقیم به قاعدهٔ جبّ استناد نموده و گفته‌اند: الإسلام يجبّ ما قبله؛
۲. غیر مستقیم؛ به این معنا که فتوایشان به نتیجه‌ای ختم می‌گردد که قاعدهٔ جبّ همان نتیجه را می‌دهد.

در این قسمت قاعدهٔ جبّ را با همان دو صورت که مورد استناد فقیهان بوده، تطبیق داده، دیدگاه و مبناهای آنان نیز در حد امکان بیان خواهد شد.

۴-۱. عبادات

قاعدهٔ جبّ و «طهارت سه گانه»

کسانی که در دوران کفر طهارت نداشته‌اند، آیا با اسلام آوردن حدث آن دوران برطرف می‌شود؟ آیا قاعدهٔ جبّ در طهارت سه گانه کاربرد دارد؟

طهارت برای عبادت بر فرد تازه‌مسلمان واجب است و آثار ناپاکی دوران کفر با اسلام آوردن پاک نمی‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۷/۱) از فقیهانی چون ابن حمزه

(ر.ک: ۱۴۰۸: ۵۶)، شهید ثانی (ر.ک: ۱۴۱۳: ۵۰/۱) و صاحب جواهر (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۲: ۳۹/۳) و دیگران به دست می‌آید که طهارت سه گانه از امور تعبدی است و این احتمال را که در دوران کفر ممکن است طهارت حاصل نموده باشد پاسخ داده‌اند که طهارت شرعی نیت و قصد قربت لازم دارد و کافران اعتقادی به خداوند ندارند تا قصد قربت بکنند (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۲۶/۱).

فایده گفتن وجوب طهارت برای تازه‌مسلمانان جهت رفع توهم بوده چون قضای نماز و روزه و سایر احکام را قاعدهٔ جبّ برمی‌دارد تا اشتباه نشود که لابد طهارت سه گانه هم با قاعدهٔ جبّ ساقط می‌گردد (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۲۲/۱).

مرحوم آقارضا همدانی طهارت سه گانه را از قاعدهٔ جبّ خارج دانسته و علت آن را متفاوت از آنچه فقیهان گفته‌اند، بیان می‌کند: نماز و تمام عبادتها بدون طهارت صحیح نیست؛ عبادتهای پیش از مسلمان شدن با قاعدهٔ جبّ ساقط می‌شوند و برای انجام عبادت پس از اسلام طهارت لازم است و این از امور لاحقه است (بی‌تا: ۲۲۲/۱) و تمامی وظیفه‌های پس از مسلمان شدن ارتباطی با قاعدهٔ جبّ ندارد و قاعدهٔ جبّ پیش از مسلمان شدن را فرا می‌گیرد.

پس طهارت سه گانه مشمول قاعدهٔ جبّ نمی‌گردد و کسی با این سخن مخالفت نکرده است.

قاعدهٔ جبّ و قضای نماز

کافر اصلی هنگامی که مسلمان شد لازم نیست عبادتهای انجام‌نشده را قضا کند. بین کافر اصلی و غیر اصلی مانند مرتد از این جهت تفاوت است که مرتد به احکام ملتزم شده است. پس قضای واجبات ترک‌شده بر او واجب بوده و قاعدهٔ جبّ نمی‌تواند قضا را از او ساقط نماید. اما کافر اصلی چون به احکام اسلام ملتزم نشده، قضا بر او واجب نیست (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۳۱۹/۲). قضای تمامی عبادات با حدیث جبّ عفو گردیده و براءت ذمهٔ تازه‌مسلمانان مطابق اصل است و مشغول بودن ذمهٔ آنان نیازمند دلیل است (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳۸۰/۱).

علی بن محمد قمی با استناد به آیهٔ ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾

(مدثر/ ۴۲ و ۴۳) نماز را بر کافران واجب می‌داند. وقتی نماز واجب شد قضای نماز هم واجب خواهد بود. تنها دربارهٔ تازه‌مسلمانان به دلیل «الإسلام یجبّ ما قبله» وجوب قضا از وجوب ادا پیروی نمی‌کند (قمی، بی‌تا: ۱۳۱).

فقیهان، اعمال تعبدی را بر کافران واجب دانسته و اگر در حال کفر انجام شود به دلیل نیاز به نیت و قصد قربت پذیرفته نیست و از آن پرسش «تکلیف به ما لایطاق» به وجود می‌آید که علامهٔ حلی آن را چنین پاسخ می‌گوید: عبادتها اگر درست انجام شود باید مقدمات و شرایط آن هم فراهم آید و برای کافران یکی از شرایط اسلام آوردن است تا عبادتهایی که به آن مکلف شده‌اند درست باشد و این شرط در حدّ توان و امکان برای کافران بوده و تکلیف به ما لایطاق نیست. ایشان قضای نماز تازه‌مسلمانان را به دلیل حدیث جبّ ساقط دانسته و ادعای اجماع می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۸: ۲۵۲/۳). هرکسی غیر مسلمان از دنیا برود برای انجام ندادن تکلیف عقاب خواهد شد. با مسلمان شدن به فضل و رأفت الهی قضای عبادتها از او ساقط می‌گردد. دلیل این سخن، اجماع فقیهان، آیهٔ «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ» و حدیث «الإسلام یجبّ ما قبله» بیان شده و اسلام، شرط صحت عبادت است نه شرط وجوب، و میان وجوب ادا و وجوب قضا نسبت عموم و خصوص من وجه است (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۲۴۴/۱) و صاحب مدارک در این مسئله ادعای «لا خلاف» نموده است (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۰۱/۶).

آقارضا همدانی معتقد است به سبب کفر هر چه از کافر اصلی فوت شده باشد پس از مسلمان شدن قضا ندارد. ایشان ادعای «بلا خلاف» نموده و از علامهٔ حلی نقل اجماع کرده و به فیض کاشانی نسبت داده است که این مطلب از ضروریات دین بوده و دلیل آن حدیث «الإسلام یجبّ ما قبله» است (همدانی، بی‌تا: ۶۰۱/۲) و مرحوم خوئی در این مسئله با استناد به حدیث جبّ و سیرهٔ قطعی پیامبر ﷺ ادعای تسالم نموده است (خوئی، مستند العروة الوثقی: ۲۶۳/۱).

به نظر می‌رسد مرحوم خوئی از مبنای خود در اینجا عدول کرده باشد. ایشان در کتاب الصلاة حدیث جبّ را مقطوع البطلان خوانده و ادعای جبران ضعف سند را هم نپذیرفت (همان: ۱۱۴/۵) و در کتاب الصوم می‌گوید: این روایت هیچ اساسی ندارد

(همان: ۱۵۶/۲)، اما در کتاب حج به راحتی به حدیث جب استناد می‌کند (همان: ۲۶۳/۱). پس قضای نماز تازه‌مسلمانان زیر پوشش قاعدهٔ جبّ قرار می‌گیرد بعضی از فقیهان ادعای «لا خلاف» و برخی ادعای اجماع و برخی دیگر ادعای تسالم نمودند و کسی با آن مخالفت نکرده است.

قاعدهٔ جبّ و قضای روزه

حدیثهای صحیح و موثق وجود دارد که فقیهان برای سقوط قضای روزه از تازه‌مسلمانان -علاوه بر آیهٔ ۳۸ سورهٔ انفال و حدیث جبّ- به این احادیث نیز استناد کرده‌اند.

۱. «عن الحلبيّ عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن رجل أسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه؟ قال: ليس عليه إلا ما أسلم فيه» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۲۵/۴).

۲. «عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه أنّ علياً عليه السلام أن يقول: فرجل أسلم في نصف شهر رمضان أنّه ليس عليه إلا ما يستقبل» (همان).

۳. «عن عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم أسلموا في شهر رمضان قد مضى منه أيام هل عليهم أن يصوموا ما مضى منه أو يومهم الذي أسلموا فيه؟ فقال: ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي أسلموا فيه...» (همان).

این احادیث با اختلاف اندک در کتابهای حدیثی دیگر هم ذکر شده است. شیخ صدوق دربارهٔ کافری که در ماه رمضان مسلمان شده و چند روزی از ماه رمضان گذشته است با استناد به احادیث فوق می‌گوید: قضا بر او واجب نیست (۱۴۱۵: ۲۰۴).

شیخ طوسی (ر.ک: بی تا: ۱۵۹) و ابن ادریس (ر.ک: ۱۴۱۰: ۳۸۰/۱) هم بیان کرده‌اند که روزه‌هایی که در زمان کفر انجام نشده قضا ندارد و دلیل آن را آیهٔ ۳۸ سورهٔ انفال، حدیث «الإسلام يجبّ ما قبله»، احادیث صحیح و موثق این باب و فتوای علما می‌دانند (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۶۹۷/۲ و علامهٔ حلی هم ادعای اجماع می‌کند (ر.ک: ۱۴۱۴: ۱۶۹/۶) و محدث بحرانی بر خلاف مشهور فقیهان، اسلام را شرط وجوب می‌داند نه شرط صحت؛ به عبارت دیگر: بر مسلمان تکلیف واجب بوده و بر کافران واجب نیست چون تکلیفهای تعبدی نیت و قصد قربت می‌خواهد و لازمهٔ آن مسلمان بودن است و

می‌گوید: از تحقیق در روایتهای غسل جنابت به این دیدگاه خلاف مشهور اعتقاد پیدا نموده‌ام. چون آن روایتهای اسلام را شرط وجوب غسل می‌داند (بحرانی، ۱۴۰۸: ۱۶۵/۱۳). عموماً ادلهٔ قضا از تازه‌مسلمانان با قاعدهٔ جبّ تخصیص خورده و علاوه بر آن، نصوص دیگری هم داریم که عموماً قضا (روزه) را دربارهٔ آنان تخصیص می‌زند، مانند صحیح حلی، صحیح عیص بن قاسم و موثقهٔ مسعدة بن صدقه. اما حدیث «لیقض ما فات...» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۶۴/۳) با وجود ضعف در سند نمی‌تواند با احادیث صحیح که قضای مافات را از تازه‌مسلمانان ساقط می‌کند، مقاومت و معارضه نماید و «يقض ما فاته كما فاته» را می‌توان حمل بر استحباب نمود و قضای مافات بر تازه‌مسلمان مستحب بوده و در صورت امکان قضا کند و احتمال دیگر اینکه «يقض ما فات...» مربوط به مسلمانان باشد (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۴۲۹/۵). میرزای قمی این مسئله را اجماعی دانسته و دلیل آن را چنین بیان می‌کند: «و يدلّ عليه بعد الأصل، قوله عليه السلام: الإسلام يجبّ ما قبله، و يظهر من بعض الأصحاب أنّه متواتر، رواه الخاصّة و العامّة... و صحیحة الحلبيّ و رواها الكلينيّ في الصحيح عن عيص بن القاسم و رواية مسعدة بن صدقة» (میرزای قمی، ۱۴۱۸: ۳۶۹/۵).

صاحب جواهر در این مسئله ادعای اجماع منقول و محصل کرده و دلیل آن را «الإسلام يجبّ ما قبله» می‌داند و علاوه بر حدیث جبّ به آیهٔ ۳۸ سورهٔ انفال و صحیح حلی و صحیح عیص بن قاسم هم استدلال نموده است (ر.ک: ۱۳۹۲: ۱۰/۱۷). شیخ اعظم دلیل واجب نبودن قضای روزه بر تازه‌مسلمانان را عمومیت حدیث جبّ و روایتهایی مانند صحیح حلی و عیص بن قاسم بیان می‌کند (۱۴۱۳: کتاب الصوم، ۱۹۷). مرحوم حکیم (ر.ک: ۱۴۰۴: ۴۸۳/۸) و صاحب مدارک (خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۱۱/۲) به همین شیوه استدلال نموده‌اند.

پس با قاعدهٔ جبّ قضای روزه از تازه‌مسلمانان ساقط می‌گردد و در این مسئله حدیثهای صحیح و موثق نیز وجود دارد.

جریان قاعدهٔ جبّ در زکات

فقیهان برای اثبات وجوب زکات بر کافران به آیه «و ویل للمشرکین الذین لا یؤتون

الزكاة و هم بالآخرة هم كافرون» (فصلت/ ۶ و ۷) استدلال نموده که در آن یکی از دلیلهای عقاب کافران در آخرت نپرداختن زکات عنوان شده و اگر مخاطب به پرداخت زکات نبودند، چرا برای ترک آن عقاب می‌شوند؟ چون در زکات نیت شرط بوده و کافران اهلیت نیت و قصد قربت ندارند و ادای تکلیف در حال کفر صحیح نیست و از سوی دیگر قضا تابع اداست پس قضای زکات هم بر آنان واجب است؛ اما درباره تازمه‌مسلمانان قضا را تابع ادا نمی‌دانند، بلکه تابع امر دیگر که «الإسلام یجب ما قبله» است می‌دانند و وقتی مسلمان شد قضای زکات ساقط می‌گردد (قمی، بی‌تا: ۱۳۱) و سال مالی تازه‌مسلمانان پس از مسلمان شدن آغاز می‌شود (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۴۹۰/۲). در دیدگاه علامه حلی درباره سال مالی (حول) اجمال وجود دارد ایشان می‌گویند: «لو أسلم قبل الحول بلحظة وجبت الزكاة و لو كان الإسلام بعد الحول و لو بلحظة فلا زكاة سواء كان المال باقياً أو تالفاً بتفريط منه أو بغير تفريط» (۱۴۱۰: ۳۰۸/۲). مشکل این است که در کتاب منتهی المطلب، نه‌ایه الاحکام و تذکرة الفقهاء می‌گویند: «فإذا أسلم فلا قضاء عليه بل سقطت عنه لقوله ﷺ الإسلام یجب ما قبله و یستأنف الحول عند الإسلام» (ر.ک: ۱۴۱۲: ۴۷۳/۱؛ ۱۴۱۰: ۴۳۴/۲؛ ۱۴۱۴: ۴۱/۵). در این عبارت زکات از تازه‌مسلمان ساقط و سال مالی او پس از مسلمان شدن شروع می‌شود. در عبارت پیشین می‌گویند: اگر یک لحظه زودتر از سال (مالی) مسلمان شود زکات واجب است و اگر یک لحظه پس از سال، مسلمان شود زکات واجب نیست. با توجه به آیه «قل للذین کفروا إن ینتھوا یغفر لهم ما قد سلف» و حدیث جبّ و سیره قطعیه پیامبر اکرم ﷺ که از هیچ تازه‌مسلمانی درخواست زکات نکرده است، سخن علامه حلی «لو أسلم قبل الحول و لو بلحظة وجبت الزكاة» با سیره پیامبر ﷺ سازگاری ندارد. آیا در میان آن همه تازه‌مسلمان کسی نبود که پیش از سال مالی (قبل الحول) اسلام آورده باشد تا پیامبر دستور پرداخت زکات بدهد؟ حدیث یا روایتی نیامده و در جایی ثبت نشده است که پیامبر ﷺ تازه‌مسلمانی را به پرداخت زکات دوران کفر فرمان داده باشد. به این اجمال محقق سبزواری هم اشاره دارد (ر.ک: محقق سبزواری، چاپ سنگی: ۱ق/۳۲۶).

کسی از کافران که مال زکاتی را تلف نموده، شهید ثانی سخن از ضامن بودن و

نبودن آن را بی‌فایده می‌داند، چون پس از مسلمان شدن حتی اگر مال و نصاب باقی باشد قضای زکات ساقط می‌شود (ر.ک: ۱۴۱۳: ۳۶۲/۱ و ۳۶۳) و اموال تلف شده به طریق اولی ساقط می‌گردد و تازه‌مسلمان با همان دلیل که بیان شد - اجماع و نص - ضامن مال تلف شده نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۱۶: ۲۷/۴).

صاحب مدارک حدیث «الإسلام یجب ما قبله» را که دلیل بر ساقط شدن قضای روزه بوده از جهت سند و متن ضعیف دانسته، لذا در این مسئله توقف می‌کند (موسوی عاملی، ۱۴۱۰: ۴۲/۵).

به نظر می‌رسد توقف صاحب مدارک جای سخن داشته باشد، چون دلیل ساقط شدن وجوب قضای زکات از تازه‌مسلمانان تنها حدیث جبّ نیست که به نظر ایشان از لحاظ متن و سند ضعیف است، بلکه وجود سیره قطعیه پیامبر ﷺ درباره تازه‌مسلمانان می‌تواند پاسخگوی این توقف باشد. صاحب جواهر هم از توقف ایشان با وجود دلیل و مدرک معتبر، اظهار تعجب می‌کند (نجفی، ۱۳۹۲: ۶۱/۱۵).

صاحب مفتاح الکرامه با تحقیق فراگیر، سقوط قضای زکات پس از اسلام را صریح سخنان شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس و ابن حمزه می‌داند و بیان می‌کند که مخالف و یا کسی که توقف کرده باشد پیش از صاحب مدارک نیافته‌ام. در کتابهای معتبر، تذکره و مسالک، بیان شده که زکات با اسلام آوردن ساقط می‌شود، هر چند نصاب زکات موجود باشد (عاملی غروی، ۱۴۱۹: ۱۰۴/۱۱).

پس با توجه به نصوص معتبر و سیره قطعیه پیامبر ﷺ که هیچ یک از اصحاب و گروندگان به دین اسلام را فرمان نداد تا زکات شتران خود را در سالهای گذشته پرداخت نمایند (نجفی، ۱۳۹۲: ۶۱/۱۵)، اطمینان حاصل می‌شود که زکات دوران کفر مشمول قاعده جبّ می‌گردد. به جز صاحب مدارک که توقف نموده، مشهور فقیهان با ارائه دلیل قاعده جبّ را جاری نموده‌اند.

جریان قاعده جبّ در خمس

فقیهانی چون سید یزدی، مرحوم حکیم، مرحوم خوبی و مرتضی حائری قاعده جبّ را در مورد خمس جاری می‌دانند و معتقدند حاکم شرع می‌تواند کافر را مجبور به اخراج

خمس نماید و اگر کافر مسلمان شد خمس از او ساقط می‌شود (یزدی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۴).

جریان قاعدهٔ جبّ در حج

فقیهان در حج مانند سایر فروع احکام دین، ابتدا واجب بودن آن را بر غیر مسلمانان یادآور شده و سپس به بررسی جریان قاعدهٔ جبّ می‌پردازند و انجام آن را در دوران کفر صحیح نمی‌دانند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۳۰۵/۱)؛ چون کفر «عرض» است که نمی‌تواند مانع خطاب شارع شود، واجب بودن تکلیف در حال کفر مستلزم صحت عقلی بوده و عقل آن را صحیح می‌داند؛ اما وجوب شرعی متوقف بر اسلام آوردن است و کافران بر آن قدرت دارند. کافر مانند فرد محدث و فاقد طهارت است که تکلیف به انجام نماز شده (برای صحت نماز اول باید شرایط آن را که طهارت باشد فراهم آورد) چطور فاقد شرط بودن مانع تکلیف نیست؛ کافر بودن هم نمی‌تواند مانع تکلیف باشد (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۹۰/۳).

در صورت ادامه پیدا کردن استطاعت، حج واجب بوده و در صورت فقدان آن دو دیدگاه وجود دارد:

۱. مشهور: پس از مسلمان شدن، حج به خاطر استطاعت دوران کفر واجب نیست.
۲. صاحب ذخیره المعاد و صاحب مدارک، به دلیل استصحاب، حج دوران کفر را واجب می‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷: ۸۶/۱۱) و به دلیل محترم نبودن کافر برای وی حج (استیجاری) انجام نمی‌شود (یزدی، ۱۴۱۷: ۴۴۵/۴).

قاعدهٔ جبّ و جزیه

پرداخت جزیه برای کافران ذمی مقرر شده و چگونگی دریافت آن با وصف صغار (حقیر شمردن آنان) است. با مسلمان شدن ذمی به دلیل تبدیل موضوع، پرداخت جزیه منتفی می‌گردد. برخی از فقیهان به دلیل قاعدهٔ جبّ و برخی دیگر به دلیل حدیث «لا جزیه علی مسلم» آن را ساقط می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۲۷۹) و اگر ذمی پس از سال مهلت پرداخت جزیه - مسلمان گردد و بعضی از سالهای گذشته را جزیه نپرداخته لازم نیست جزیهٔ آن سالها را پرداخت نماید (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۴۲/۲).

ابن زهره دلیل سقوط جزیه را اجماع فقیهان می‌داند و سخن مخالف اجماع، با

حدیث جبّ و حدیث «لا جزیه علی مسلم» تعارض پیدا می‌کند (ابن زهره، ۱۴۱۷: ۴۰۳). محقق حلی به وجود دو دیدگاه در این مسئله اشاره نموده و سقوط جزیه را بهترین آن می‌داند (محقق حلی، ۱۴۱۰: ۱۱۱) و فاضل آبی سخن محقق حلی «اشبههما السقوط» را تجزیه و تحلیل نموده و می‌گوید: قائلین به سقوط جزیه شیخ مفید در کتاب المقنعه و شیخ طوسی در کتاب النهایه هستند و دلیل سقوط، حدیث جبّ و حدیث «لا جزیه علی مسلم» است. ایشان این دیدگاه را مطابق اصل دانسته، چون اصل، نبودن جزیه بر تازه‌مسلمانان است و گرفتن جزیه، مشروط به صغار شده. کسی که مسلمان می‌گردد، تعامل برابر با دیگر مسلمانان دارد و شرط صغار منتفی است پس مشروط که جزیه گرفتن باشد نیز منتفی خواهد بود (فاضل آبی، ۱۴۰۸: ۴۲۲/۱).

جزیه ندادن، ذمیان را به اسلام تشویق می‌کند و هدف شارع از آن، اسلام آوردن بوده و جزیه را در واقع برای تحقیر کافران وضع نموده و با مسلمان شدن، پرداخت آن مفهومی ندارد (ابن فهد، ۱۴۱۱: ۳۰۸/۲).

صاحب ریاض از دیدگاه مشهور دفاع و دیدگاه غیر مشهور را نقد می‌کند و می‌گوید: مخالفان مشهور به عموماً جزیه تمسک کرده و آن را واجب می‌دانند؛ در حالی که عموماً جزیه با حدیث جبّ و حدیث نفی جزیه از مسلمان تخصیص خورده است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۴۷۹/۷).

کافر ذمی چه پیش از تمام شدن سال و چه پس از آن و قبل از پرداخت جزیه مسلمان شود، جزیه از او ساقط است و در قرآن موضوع جزیه کافر ذمی عنوان شده است و با مسلمان شدن ذمی موضوع حکم از بین می‌رود و به دنبال آن حکم (جزیه) از بین خواهد رفت. انگیزه هم دخالت ندارد چه اسلام آوردن باشد و یا چیزهای دیگر (وحید خراسانی، بی‌تا: ۴۴۷/۲).

۴-۲. عقود و ایقاعات

عقود و ایقاعات اگر حکم عقل و بنای عقلا باشد تخصصاً از دایرهٔ قاعدهٔ جبّ خارج است؛ اما عقود و ایقاعات که آثاری در شرع داشته و با توجه به دین و شرع آن آثار قابل ارائه باشد، مشمول قاعدهٔ جبّ قرار می‌گیرد.

تجارت (مکاسب)

در دوران کفر تجارت ربوی یا خرید و فروشی انجام داده که بعضی شرایط صحت در اسلام را نداشته باشد مثلاً منزل یا محصول خود را به قیمت نامعلوم فروخته و پس از مسلمان شدن بنا بر قاعدهٔ جبّ حکم به بطلان چنین معاملات داده نمی‌شود، بلکه از روی امتنان مورد گذشت قرار می‌گیرد و حکم به صحت خرید و فروشهای دوران کفر می‌گردد (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۹/۱).

نکاح

الف) مجوسی یا کمونیستی با خواهر و مادرش ازدواج کرده و سپس مسلمان شود از برکات قاعدهٔ جبّ است که به خاطر آن ازدواج باطل عقاب نشده و عمل او فعل حرام به شمار نیاید؛ اما اثر شرعی آن که بقای نکاح باشد از مسائل لاحق است که ارتباطی به قاعدهٔ جبّ ندارد.

تمامی افراد پس از مسلمان شدن در چهارچوب فرمانهای دین اسلام قرار گرفته و حکم به فسخ این نوع از نکاحها می‌شود (همان).

ب) کافری با دختر و مادر آن دختر ازدواج کرده وقتی مسلمان گردد، گذشتهٔ آن نادیده گرفته شده و حرام تلقی نمی‌گردد و در آینده باید زیر فرمان دین اسلام باشد و اگر با هر دو همبستر شده، هر دو حرام ابد و اگر با یکی همبستر شده، همان همسر او شده و دیگری حرام ابدی می‌گردد (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۴۸۵/۳).

ج) کافری با دو خواهر ازدواج نموده و سپس مسلمان شده گذشتهٔ او بر اساس قاعدهٔ جبّ نادیده گرفته می‌شود و در آینده باید به دستورات اسلامی عمل نماید و دربارهٔ یکی از این خواهران نکاح فسخ می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۶۶۰/۲).

د) کافری با زنان متعدد ازدواج دائم نموده وقتی مسلمان شد گذشتهٔ او مشمول قاعدهٔ جبّ شده و مجرمانه تلقی نمی‌گردد و در آینده تابع احکام اسلامی بوده و بیشتر از چهار زن دائم بر او حرام می‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۴۸۵/۳).

ه) کافری مهر همسرش را خوک و یا چیز دیگری که در اسلام مالیت ندارد، قرار داده و در دوران کفر همهٔ مهر را پرداخت نموده و سپس مسلمان شود. بنا بر

قاعدهٔ جبّ دیگر مهری برای زن نیست (نجفی، ۱۳۹۲: ۷۷/۳۰).

ایقاعات (طلاق)

ایقاعات کافران اگر از باب بنای عقلا و به حکم عقل باشد درست بوده و ارتباطی به قاعدهٔ جبّ ندارد و با این قاعده، عقود و ایقاعات آنان باطل نمی‌شود. داستان طلاق دوران کفر که مورد قضاوت امیرالمؤمنین علیه السلام قرار گرفته است نیاز به بررسی دارد.

در کتاب شرح الاخبار (قاضی نعمان، بی تا: ۳۱۸/۲) از ابوعثمان بدری و در مناقب ابن شهر آشوب (۱۳۷۶: ۱۸۶/۲) و در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۴۰)، داستان مردی را نقل می‌کند که همسرش را در دوران کفر یک بار طلاق داده و در اسلام دو طلاق داده «فیمن طلق زوجته فی الشرك تطلیقة و فی الإسلام تطلیقتین قال علی علیه السلام: هدم الإسلام ما کان قبله هی عندک علی واحدة».

به نظر می‌رسد امام علی علیه السلام حکم به بطلان طلاق دوران کفر نکرده باشد؛ بلکه امام علیه السلام طلاق دوران کفر را به شمار نیاورده است و آن را با دو طلاق که در دین اسلام واقع شده قابل جمع نمی‌داند.

اگر طلاق در دین اسلام به سه برسد نیازمند محلل است. پس برای محلل یک طلاق دیگر (در دین اسلام) لازم است.

بنابراین اگر در دوران کفر طلاق انجام گرفت که بعضی شرایط صحت در اسلام را فاقد بوده مثلاً بدون حضور دو شاهد عادل طلاق داده است به مقتضای قاعدهٔ جبّ، نبودن شرایط صحت نادیده گرفته می‌شود و حکم به صحت طلاقهای دوران کفر می‌گردد (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۹/۱).

حرمت ابدی و قاعدهٔ جبّ

در دوران کفر با زن شوهردار زنا کند و یا با زنی که در ایام عده است مرتکب عمل حرام شود و سپس مسلمان گردد حرمت ابدی ندارد. دختر و مادر آن زن بر این تازه مسلمان حرمت ابدی نخواهد داشت. یا با مردی در دوران کفر مرتکب عمل شنیع لواط گردد و سپس اسلام آورد، خواهر و مادر آن فرد بر وی حرام نمی‌شود و چنین موارد از کاربرد قاعدهٔ جبّ است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۵۵/۱).

حجت قسم

فقیهان می‌گویند: قسم کافر به خداوند منعقد نمی‌شود چون کافر معرفت به خدا ندارد و قسم در صورتی صحیح است که از روی اعتقاد باشد. کسی در دوران کفر مخالفت قسم نماید و با اسلام آوردن به چند دلیل حجت قسم دوران کفر بر او واجب نیست.

۱. قسم نیاز به نیت دارد و نیت کافر صحیح نیست، ۲. اصل برائت جاری نموده و اشتغال ذمه پس از مسلمان شدن به قسم دوران کفر نیاز به دلیل و برهان دارد، ۳. حدیث «الإسلام یجب ما قبله» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۷/۶).

وفای به نذر

وفای به نذر در دوران کفر واجب است، به دلیل حدیث «أوف بندرك» و اگر در دوران کفر با نذری مخالفت نموده باشد پس از مسلمان شدن به دلیل قاعده جَبّ لازم نیست به آن وفا کند. پس قاعده جَبّ در مورد نذر هم کاربرد دارد.

۳-۴. حدود و تعزیرات

درباره آن دو دیدگاه وجود دارد:

۱. پیشینیان که می‌گویند: اسلام آوردن کافر حد را از او ساقط نمی‌کند و حد در هر حال جاری می‌شود.
۲. متأخرین و معاصران: کافر حتی اگر مرتکب زنا با زن شوهردار شده باشد و سپس مسلمان گردد، به دلیل قاعده جَبّ حد از وی ساقط می‌گردد.

دلیل دیدگاه مشهور

(الف) روایت حنان بن سدیر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سأله عن يهودي فجر بمسلمة قال: يقتل (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۳۹/۷) این روایت مطلق بوده و حد را جاری می‌داند.

(ب) روایت جعفر بن رزق الله قال: قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فأراد أن يقيم عليه الحد، فأسلم فقال: يحيى بن أكتم قد هدم إيمانه شرکه و فعله و قال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود... يضرب حتى يموت (همان: ۲۳۸).

در این روایت با وجود اسلام آوردن نصرانی امام عليه السلام دستور اجرای حد می‌دهد.

ج) سخنان مشهور فقیهان: شیخ مفید می‌گوید: کافر ذمی که با زن مسلمان زنا کند کشته می‌شود و مسلمان شدن او مانع قتل وی نخواهد شد و اگر مسلمان راستین شده باشد به خاطر کشته شدنش خداوند به او پاداش می‌دهد و به جهت اسلام آوردن وارد بهشت می‌گردد (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۷۸۳). کافر (ذمی) در صورت ارتکاب (زنا) جنایت علیه زن مسلمان در هر صورت باید کشته شود حتی اسلام آوردن مانع قتل او نخواهد شد (شیخ طوسی، ۱۴۱۰: ۶۹۳). ابن براج (ر.ک: ۱۴۰۶: ۵۱۹/۲) و ابن ادریس (۱۴۱۰: ۴۳۷/۳ و ۴۳۹) و علامه حلی (ر.ک: ۱۴۲۰: ۳۹۶/۵) در واجب القتل بودن با فقیهان نام‌برده هم عقیده‌اند.

دلیل دیدگاه متأخران

عمده، به حدیث جَبّ و بودن احتیاط در مسئله «دماء» استدلال نموده‌اند. قاعده جَبّ حدود و تعزیرات را از تازه‌مسلمان برمی‌دارد. کسانی که در دوران کفر مرتکب زنا یا محصنه شده باشند سنگسار نمی‌شوند، به خدا یا پیامبر دشنام داده باشند گردن زده نمی‌شوند (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۵۰/۱).

کسی که مرتکب زنا، لواط، سرقت و شرب خمر و انواع گناهان شده باشد با اسلام آوردن همه محو می‌شود گویا چنین عملی مرتکب نشده است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۱).

فإذا أسلم الكافر رفع عنه العقاب من ناحية أعماله في حال كفره و كذا الحدود و التعزیرات كلها (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۵۴/۲). از سخنان این فقیهان فهمیده می‌شود که قاعده جَبّ در باب حدود و تعزیرات بدون هیچ‌گونه قید و شرطی به صورت عام جاری می‌شود.

پاسخ به دلیل مشهور

از دلایلی که پیشینیان ارائه نموده‌اند چنین پاسخ داده شده است: حدیث حنان بن سدیر، ظاهراً فرض مسلمان نشدن را می‌گوید و اگر فرض مسلمان شدن را می‌گفت در روایت بیان می‌شد. از سوی دیگر حدیث حنان محکوم و حدیث جَبّ حاکم بر آن است و این مانع حدیث حنان می‌شود.

اما خبر جعفر بن رزق الله با توجه به استدلال امام عليه السلام به آیه «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا...»

دلالت بر اسلام آوردن آن شخص پس از بآس و اقامه بینه دارد؛ شدت عذاب خداوند وقتی تحقق یافت پشیمانی سودی ندارد. روشن است که مرد نصرانی برای نجات جان خود و فرار از اجرای حد، اسلام آورده است.

به نظر می‌رسد این مسئله قابل تفصیل باشد. به این صورت که اگر اسلام آوردن، پیش از اقامه بینه باشد قاعده جبّ کاربرد دارد و حد را برطرف می‌کند و اگر اسلام آوردن پس از اقامه بینه باشد قاعده جبّ جاری نشده و حد برطرف نمی‌شود.

تفصیل صاحب جواهر

کافر اگر مسلمان واقعی گردد؛ اسلام او برطرف کننده حد بوده و مؤثر خواهد بود و اگر مسلمان زبانی و ظاهری شده باشد اسلام آوردن اثری در برطرف نمودن حد از کافر نخواهد داشت (نجفی، ۱۳۹۲: ۳۱۴/۴۱).

به نظر می‌رسد این تفصیل با سیره پیامبر ﷺ سازگاری نداشته باشد. در صدر اسلام مسلمانان ظاهری وجود داشته که برای حفظ جان و رسیدن به هدفهای نامشروع، زیر پوشش اسلام پنهان شده بودند و به آنان منافق می‌گفتند و خداوند این موضوع را به پیامبر ﷺ وحی نمود: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (منافقون / ۱) پیامبر اکرم ﷺ منافقان را خوب می‌شناخت؛ با وجود شناخت کامل از آنان که مسلمان واقعی نیستند. اسلام آنان را پذیرفته و رفتار یکسان با آنها و مسلمانان واقعی داشت و به خاطر کارهای گذشته آنان را مجازات نفرموده و قانون جبّ را درباره آنان هم جاری نمود (ر.ک: گلیایگانی، ۱۴۱۲: ۲۶۴/۱-۲۶۷).

پس در صورتی که اسلام آوردن پیش از اقامه بینه باشد قاعده جبّ در حدود و تعزیرات کاربرد دارد.

۴-۴. قصاص و دیات

درباره قصاص، دیات و موارد مشابه آن دو دیدگاه وجود دارد:

۱. قصاص را از احکام اسلامی دانسته و دلیل آن آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره / ۱۷۹)؛ ای خردمندان برای شما در قصاص نمودن حیات و زندگی

است. علامه طباطبایی می‌گوید: در این جمله به حکمت تشریح قصاص اشاره می‌کند (۱۳۹۳: ۴۳۴/۱)؛ یعنی قصاص را شرع مقدس تشریح نموده و دلیل دیگر ثبوت دیه بر عاقله است که اصولاً حکم عقل و عقلایی نیست.

پس قصاص و دیات حکم شرع بوده و عقل بشر در ابتدا چنین قضاوتی ندارد و اگر داشته باشد به ارشاد شرع نیازمند است و کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند معتقدند به مقتضای حدیث «الإسلام يجبّ ما قبله» (قاعده جبّ) قصاص از تازه‌مسلمانان ساقط است.

۲. قصاص، دیات و موارد مشابه آن از جمله مسائلی است که در جوامع بشری به حکم عقل و بنای عقلا همواره وجود داشته است و از احکام تأسیسی اسلام نبوده که در این صورت از دایره قاعده جبّ خارج می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۴۴/۱).

ابتدا به نظر می‌آید که مبنای دوم با واقعیتهای تاریخی هم‌خوانی ندارد و با نگاهی کوتاه به سیره پیامبر ﷺ و تاریخ اسلام در جریان مسلمان شدن افرادی نظیر مغیره بن شعبه که علاوه بر غارتگری، دست به قتل هم زده بود پیامبر ﷺ فرمود: «الإسلام يجبّ ما قبله» و پس از فتح مکه، پیامبر و مسلمانان در اوج قدرت بودند وقتی وحشی قاتل حمزه و هند جگرخوار مسلمان شدند؛ پیامبر ﷺ سخنی از قصاص را مطرح نکرد. پس می‌توان گفت: قاعده جبّ در مسئله قصاص هم کاربرد دارد.

نقد و بررسی

مرحوم بجنوردی معتقد است که قصاص از قاعده جبّ بیرون است و درباره سیره پیامبر که تازه‌مسلمانان را به دلیل جرایم پیشین قصاص نمی‌کرد، دلیل خاص داشته است و آن حدیث پیامبر ﷺ است که فرمود: «كلّ دم كان في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين»^۱ به همین دلیل از آنان می‌گذشت؛ نه به خاطر قاعده جبّ (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۵۴/۱).

برخی از فقیهان، سیره پیامبر ﷺ درباره قصاص را به دلیل شرایط خاص صدر اسلام می‌دانند و معتقدند که در دوران جاهلیت و پیش از اسلام جنگها و نزاعهای قومی و قبیله‌ای فراوان صورت گرفته و خصومتها مانند آتش زیر خاکستر بود و اگر قبایل عرب پس از مسلمان شدن نسبت به آن قتلها و حتی نسبت به غزوها که مسلمانان زیادی

۱. شیخ صدوق، ۱۳۳۸: ۲۰۷.

به دست کافران به شهادت رسیدند و قاتلان را قصاص می‌کردند ترس و نگرانی ایجاد می‌کرد و گرایش به دین اسلام را با خطر جدی مواجه نموده و باعث تشدید اختلافات قومی و قبیله‌ای می‌گردید و به ناامنی دامن می‌زد و این کار با هدف کلی دین اسلام در تضاد کامل قرار داشت در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله دیده یا شنیده نشده است که کسی را نسبت به دوران کفر قصاص نماید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۸۳/۲).

بنابراین در صدر اسلام شرایط خاص حاکم بوده، قصاص و دیات مورد عفو و گذشت پیامبر را نباید به زمان و مکان دیگر تعمیم داد (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۹/۱).

نتیجه گیری

۱. واژه «جب» به معنای قطع کردن و نادیده گرفتن است.
۲. قاعده جب امتنانی است؛ خداوند، بر بندگان خود منت نهاده و با این قاعده گذشته ناصواب آنان را نادیده گرفته و به پس از مسلمان شدن او وصل نمی‌کند.
۳. قاعده جب، دارای دلیلهای فراوانی است که بر اساس آیات و روایات و سیره قطعی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام استوار می‌گردد. برخی از این ادله، اجماعی‌اند و در مورد برخی دیگر، دیدگاههای مخالفی وجود دارد؛ اما «سیره» ما را درباره قاعده جب، به اجماع کامل و تسالم می‌رساند.
۴. قلمرو قاعده جب، عمدتاً «حقوق الله» است که سرمنشأ حقوق بوده و تمام حقوق، به گونه‌ای به حق الله باز می‌گردند. حقوق الناس که بر مبنای حکم عقل و بنای عقلا، همواره در جامعه بشر وجود داشته و شرع در به وجود آمدن آنها، دخالتی نداشته از قاعده جب خارج هستند.
۵. قاعده جب، به دو صورت عمومی و خصوصی در صدر اسلام، کاربرد زیاد داشته است.
۶. با توجه به موج اسلام‌پذیری، قاعده جب در عصر حاضر و آینده، کاربرد داشته و خواهد داشت.
۷. قاعده جب، در ابواب مختلف فقه، کاربرد دارد و فروع و احکام با قاعده جب ساقط می‌گردد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش.
۲. نهج البلاغه، شرح صبحی صالح، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۲ ق.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، *عوالی الثانی*، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۳ ق.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۵. ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۶. ابن براج، *المهذب*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۷. ابن حمزه، محمد بن علی، *الوسیله*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ ق.
۸. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۹. ابن زهره، حمزه بن علی، *غنیة النزوع*، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. ابن شعبه الحرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، قم، آل علی، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۱۲. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، *المهذب البارع*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *الصوم*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، *العناوین الفقهیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. حکیم، سید محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۰۵ ق.
۲۰. خوبی، سید ابوالقاسم، *مستند العروة الوثقی*، چاپ دوم، قم، لطفی، ۱۳۶۴ ش (کتاب الحج)، ۱۴۱۳ ق (کتاب الزکاة)، ۱۳۶۸ ش (کتاب الصلاة)، بی تا (کتاب الصوم).
۲۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، *الروضه البهیة*، قم، مکتبه الداوری (افست)، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. همو، *مسالك الافهام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *المقنعه*، قم، مؤسسه الامام الهادی، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. همو، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۳۸ ق.
۲۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. همو، *الخلاف*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. همو، *المبسوط*، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۲۸. همو، *النهایه*، قم، قدس محمدی، بی تا.
۲۹. شیخ مفید، محمد بن محمد، *المقنعه*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۳۱. طباطبایی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ دوم، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۳۳. عاملی غروی، جواد بن محمد، *مفتاح الکرامه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.

۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الاحکام*، قم، مؤسسة الامام الصادق، ۱۴۲۰ ق.
۳۵. همو، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. همو، *مختلف الشیعه*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۷. همو، *منتهی المطلب*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. همو، *نهاية الاحکام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. علم الهدی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۴۰. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف المرموز*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۴۱. فاضل موحد لنکرانی، محمد، *القواعد الفقهیه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۴۱۶ ق.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. قاضی نعمان بن محمد، *شرح الاخبار*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
۴۴. قمی، علی بن محمد، *جامع الخلاف و الوفاق*، قم، زمينه سازان ظهور، بی تا.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش، ج ۷، ۱۳۶۷ ش.
۴۶. گلیایگانی، محمدرضا، *الدر المنضود*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ ق.
۴۷. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، بیروت، مؤسسة الفكر، ۱۴۱۰ ق.
۴۸. مجلسی، محمداقبر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۹. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۰. محقق حلی، جعفر بن حسن، *المختصر النافع*، چاپ سوم، تهران، مؤسسة البعث، ۱۴۱۰ ق.
۵۱. همو، *المعتبر*، قم، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ ش.
۵۲. محقق سبزواری، ذخیره المعاد، چاپ سنگی، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
۵۳. مصطفوی، سید کاظم، *مائة قاعدة فقهیه*، چاپ سوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، ۱۴۲۵ ق.
۵۵. موسوی بجنوردی، سید محمد حسن، *القواعد الفقهیه*، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۵۶. موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام*، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۰ ق.
۵۷. میرزای قمی، ابوالقاسم، *غنائم الايام*، مشهد، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۵۸. نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ ق.
۵۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مستند الشیعه*، قم، مؤسسة آل البيت، ج ۱۱، ۱۴۱۷ ق.
۶۰. نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل*، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۸ ق.
۶۱. وحید خراسانی، حسین، *منهاج الصالحین*، بی جا، بی تا.
۶۲. همدانی، آقارضا بن محمد هادی، *مصباح الفقهیه*، تهران، مکتبه الصدر، بی تا.
۶۳. یزدی، محمد کاظم، *العروة الوثقی*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

تَرْجُمٌ حَکِيمٌ لَهَا

موجز المقالات

نسبة علم الفقه وعلاقته بعلم القانون في نظام القانون الإيراني

- الدكتور سيد أبو القاسم نقیبي
- عضو الهيئة العلمية في فرع الفقه والقانون الخاص بمدرسة الشهيد مطهری العليا

يعتبر علم الفقه أحد شعب العلوم الإسلامية كما يعتبر علم القانون من شعب العلوم الإنسانية الهامة. لا شك أن المكانة المرموقة لهذين العلمين في النظام القانوني الإيراني تفرض علينا عرض دراسة مقارنة في مستوى التعامل بينهما وكذلك دراسة النسبة والعلقة الماهوية والتاريخية لهذين العلمين. ففي دراستنا هذه وفي نظرة شاملة وعمامة، عرضنا بصورة موجزة، أهمّ ساحات العلاقة والصلة بينهما وهي الماهية، والموضوع والمسائل والهدف والمبنا والنطاق وتقسيمات المباحث والأسلوب كما أكدنا على ضرورة إيجاد المنهج القويم في تعامل هذين العلمين.

فنحن نرى علم الفقه في حين أنه يبتنى على المبادئ الكلامية، يرشد القواعد القانونية نحو السنّة والأخلاق والآداب الشرعية. كما نلاحظ علم القانون أنه يطرح الموضوعات والقضايا الجديدة ويعرض معلومات جديدة عن الموضوعات السابقة ويمهّد الأرضية اللائقة لتطور علم الفقه وكفائته. ومن جانب آخر، علم الفقه، بانياً على

فهم قضايا الكتاب والسنة والوسائل والأساليب التي يزود علم الأصول الفقيه، يُعطي علم الفقه أعمق التحليل حول القواعد الحاكمة على المناسبات الاجتماعية والاقتصادية ومن خلال هذا الطريق يساند علم القانون في مناقشة وتحليل القواعد السائدة على المناسبات الاجتماعية حول الأسلوب والمنهج الخاص به ويمهد الفقيه الظروف للقانوني كي يستفيد من التعابير والمصطلحات المنطقية والأصولية. كما نشاهد علم القانون يزود الفقيه منتجاته الأسلوبية في حقل التشريع العرفي لتحويل المفاهيم والقضايا الفقهية إلى المفاهيم والقضايا القانونية وكذلك يزوده في صعيد المحاكمة منتجاته الشكلية كي يصلح في تعامل أسلوبه إلى مرحلة التطور في مختلف المجالات وعلى هذا الغرار، يصل النظام القانوني الإيراني إلى أصوله وغنائه وكفائته المأمولة.

الكلمات الرئيسية: القانون، الفقه، أسلوب القانون، الموضوع، المسائل، الأهداف، المباحث، المبادئ، النسبة والعلاقة.

تعظيم وتكريم الشعائر الإلهية من منظور الفقه الإسلامي

□ الدكتور مرتضى رحيمي
□ أستاذ مساعد بجامعة شيراز

قد استعمل «الشعائر» التي هي جمع الشعيرة أو الشعار بمعنى العلامة والأثر في القرآن الكريم أربع مرّات. ورغم أنّ هذه الكلمة وردت في المسائل المتعلقة بالحجّ ومن ثمّ جاءت بمعنى مناسك الحجّ والهدى والصفاء والمروة، لكن لها مفهوم عامّ وواسع النطاق. من القرائن التي تُعرب عن شمول معنى هذا المصطلح كون «من» للتبويض وأيضاً كون كلمة الشعائر جمعاً. لذلك، كلّ شيء يكون علامة وأثراً ويسبب تذكّر الإنسان نحو التقدير المتعال يعتبر من الشعائر ومن ثمّ قيل من معانيها الدين وأوامر الله تعالى ونواهيه. ففي الآية الكريمة «ومن يعظم شعائر الله فإنّها من تقوى القلوب» أشار الله تعالى إلى تعظيم الشعائر ووجوبها. هذا، لكن عدد من العلماء المسلمين كالتراقي^١ ذكر إیرادات على كیفية استفادة وجوب تعظيم الشعائر من الآية الشريفة. على كلّ حال، لم ينكر أحد من العلماء أصل ضرورة تعظيم الشعائر الإلهية وإنهم استدّلوا في إثبات رؤيتهم بالروايات والعقل والجدير بالذكر أنّ عنوان الشعائر لفت انتباه الفقهاء المسلمين في مواضع كثيرة

من الفقه فإنهم استنبطوا مطلوبية هذا العمل أو جواز ووجوب ذلك العمل في موارد عدة. منها ما يلي: الأذان، صلاة الجماعة، التسليم على الغير، الختان، مراسيم الأعياد والوفيات، زيارة قبور المعصومين^{عليهم السلام}، المحافظة على الحجاب ورعايته للنساء، عدم جواز حلق اللحية، عدم جواز المصافحة مع الأجنيبين (الذين لم يعتبروا من المحارم).
الكلمات الرئيسية: شعائر الله، حرّات الله، التعظيم والتكريم، القرآن والشعائر، الفقه والشعائر.

الحكم الحكومي ومبادئ استنباطه

□ الدكتور فرج بهزاد وكيل آباد
□ أستاذ مساعد بجامعة الحرّة الإسلامية

لقد ذكرنا في هذا المقال عدداً من المعاني اللغوية والاصطلاحية للحكم والحكومة وبعد تعيين مكانة الحكم الحكومي في تقسيمات الأحكام، عرضنا تعريفاً للحكم الحكومي وناقشنا حوله. كما أوعزنا في خلال البحث عن مبادئ استنباط الحكم الحكومي إلى بيان الفرق بين الحكم والفتوى وأشرنا إلى أمور كالمصالح العامة والعقل والتجارب البشرية والعرف والسيرة وبناء العقلاء كمبادئ وأسس هامة لاستنباط الحكم الحكومي.
الكلمات الرئيسية: الحكم، الحكومة، الحكم الحكومي، المصلحة، العقل، بناء العقلاء.

المصلحة ودورها في الحكومة الإسلامية

□ الدكتور علي رضا صابريان
□ أستاذ مساعد بالجامعة الحرّة الإسلامية

للمصلحة دور أساس وبالغ الأهمية في تشريع الأحكام كما أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد التي في متعلقاتها. ومن المعلوم في كثير من القضايا، العقل قاصر عن كشف المصالح والمفاسد ولذلك يستمدّ من الشريعة في بيانها وكشفها. تصدر الأحكام الحكومية في حقل المصلحة التي يراها الحاكم ولا يلاحظ لها وصف المصلحة دوماً. وعليه صدور هذه الأحكام وتنفيذها مشروط بالمصلحة وقد أخذ في موضوع جواز الحكم الحكومي وجود المصلحة، فلحاكم أن يشرع الأحكام

في إطار وجود المصلحة. وفي النظام الإسلامي، للمصلحة سواء في ساحة المصلحة الفكرية أو المصلحة العملية، علاقة مستقيمة باحتفاظ النظام. حفظ النظام وصيانته يتصور في حقلين: الأول: حفظ النظام والممانعة عن الخسائر المحتملة من جانب الأعداء. والثاني إيجاد النظم في المجتمع وتنسيق المنظمات والمؤسسات الحكومية والمكافحة الشاملة للفوضى والشغب والأسباب التي تفضي إلى الإخلال بالأمن. وبالتالي يرتأى الفقهاء المحافظة على النظام على كلا معنييه، واجب شرعاً كما أنه واجب عقلاً، والذي يشعر إلى هذا الوجوب أن المحافظة على النظام الإسلامي مقدّمة وممهّدة لحفظ الشريعة الإسلامية.

الكلمات الرئيسية: المصلحة، المفسدة، حفظ النظام، مصلحة النظام، الحكم الحكومي.

دراسة رواية «السلطان وليّ من لا وليّ له»

- سيّد جعفر العلوي
- عضو الهيئة العلمية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

«السلطان وليّ من لا وليّ له» هذه الرواية من الدلائل التي تلاحظ في بحث ولاية الفقيه. ونحن قد لاحظناها في هذا المقال من جانبين: السندي والدلالي. ومع أنّ الفقهاء يتمسكون بها في كثير من مختلف المباحث، لكنّها من ناحية السند ضعيفة وليست مفيدة للاطمئنان، لأنّها لا توجد في مجامع الشيعة الروائية وبعد تسليمنا لحجّة الشهرة المنقولة أو إثبات الشهرة المحصّلة وقبول حجّيتها، يمكن لنا تسليم سندها. وقد طرحنا البحث الدلالي لهذه الرواية في فصلين: الأول، «مفهوم السلطان» والثاني، «مفهوم من لا وليّ له».

الكلمات الرئيسية: السلطان، الولي، من لا وليّ له، الفقيه، الولاية.

دراسة وجهات نظر الفقهاء حول تبديل المهر (الصدّاق) إلى سعر اليوم

- زينب جعفري الفشاركي
- ماجستيرة في فرع الفقه ومبادئ القانون الإسلامي

في سنة ۱۳۷۶ هـ.ش قد أحقت تبصرة إلى مادة ۱۰۸۲ للقانون المدني الذي يمكن أن

نسمّيها بأطروحة تعديل المهر ومن أنّ التشريع مستفاد وملهم من الأحكام والقواعد الإسلامية قد سئلت اللجنة القضائية لمجلس النواب الإسلامي وجهة نظر عدد من المراجع العظام للحوزات العلمية في هذا المجال وحصيلة الجواب كانت على ثلاثة أنماط: ۱- موافقون ۲- مخالفون ۳- والقائلون بالمصالحة في هذا الباب.

يرى المخالفون أنّ من الواجب في أداء الديون تحقّق القدرة الاسميّة للنقود لا القدرة الحقيقية لها ومن أهمّ أدلّة هذه الطائفة، كون النقود مثلياً ولزوم الربا و... كما استدللّ الموافقون بقاعدة لا ضرر ولزوم رعاية قاعدة العدل والقسط و... هذا الفريق يرون أنّ حينما انخفضت قيمة النقود انخفاضاً شديداً يحكم العرف على القطع، براءة ذمّة المديون في صورة أداء القيمة الحقيقية للنقود.

الكلمات الرئيسية: تعديل المهر (الصدّاق)، تدارك انخفاض قيمة النقود، المثلي والقيمي، قدرة الشراء.

دراسة قاعدة الجبّ (الإسلام يجبّ ما قبله والتوبة تجبّ ما قبلها)

- سيّد محمد أنور العلوي
- ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي

عندما ينزل دين أو عقيدة جديدة على الناس أو حينما يعتنق الناس ديناً جديداً، أحد الأسئلة الأساس التي تبدوا للمتديّنين الجُدّد، حكم أعمالهم السابقة [من ناحية الصحّة أو البطلان أو التدارك] أي ما حكم الأعمال التي عملوا بها قبل الالتحاق إلى الدين الجديد، إذا كانت مخالفة للدين الجديد وما واجبه بالنسبة إلى الأحكام الموجودة في الدين الحديث التي ما سنحت الفرصة لحدّ الآن للعمل بها.

قد أجاب النبي المكرم ﷺ هذا السؤال -في صدر الإسلام- إجابة حاسمة وناصحة قداصطاد الفقهاء منها قاعدة تسمى «قاعدة الجبّ» ولا يخفى ضرورة استعراض هذا البحث في ظروف نشاهد أنّ عدد الذين يعتقدون الإسلام في أرجاء العالم يتزايد يوماً فيوماً.

الكلمات الرئيسية: الجبّ، الإسلام، الكفر، القاعدة الفقهية.

from the aspect of its chain; since it has not been found in Shiite traditional books. If we accept the authority of the traditional publicity or we prove the obtained publicity, it can be admitted as a document. The denotation of the hadith has been presented in two parts: one is the concept of the “sultan” (king) and the other is the concept of the phrase of “man la wliya lah”.

Key words: *Sultan, Guardian, Guardian of those who doesn't have any guardian, Jurist, Guardianship.*

Considering the Ideas of Jurisprudents about the Changing of Marriage Portion to Current Price

- *Zinat Jafari Fesharaki*
- *An A.M of jurisprudence and the foundation of Islamic law*

In 1376 a Note is added to the article of 1082 of civil law that can be called the plan for the adjustment of marriage portion. Since the legislation is formed with inspiration from Islamic commands, the Judicial Commission of Islamic Consultative Assembly attempted to ask the ideas of some great authorities of the Seminary. So some of them were agree and some were disagree and some also decree that they should compromise.

The opponents of this plan believe that in paying debts the nominal value of the money should be considered not its real value. The most important reasons of this group are the fungibility of the money, the problem of usury and... Those who agree with this plan also invoke to the rule that “In Islam there is no injury or malicious damage” and the necessity of observing justice and equity and believe

that if the decrease of the value of money is too much, certainly the debtor will be discharged from the viewpoint of the common law when he pay the real value of the money.

Key words: *Adjustment of marriage portion, Compensation of the decrease of the value of the money, Fungibility and liquidity, Power of purchase.*

Considering the Rule of “Jabb” (Redressing) (Islam redresses what is happened before and repentance compensates what is happened before)

- *Seyyed Muhammad Anvar Alavi*
- *An A.M of Islamic Philosophy and Theology*

When God descends a new religion for the people or when some people follow a religion, one of the main problems for these people after their acceptance is their previous actions.

What will be the reaction to those people who has done some actions in contrary to the teachings of the new religion or have not done their necessary duties of the new religion in the past?

The messenger of God has answered these questions in a saying in the advent of Islam and then jurists have made a rule depending on this saying. Given to the approaching of the people of the world to Islam, the necessity of considering of this rule in the jurisprudence is clear among intellectuals.

Key words: *Jabb, Islam, Infidelity, Legal rule.*

Governmental Orders and the Bases of Its Inference

- *Dr. Faraj Behzad Vakilabad*
- *Assistant professor of Azad University*

This paper refers to some of the most important lexical and terminological meaning of the word “command” and “rulership”. In addition to assign the position of the governmental decree among the divisions of orders, a definition for the governmental orders has been presented and investigated. Then, with reference to the difference between order and Islamic verdict in the discussion about the bases of the inference of governmental orders, some cases like: public interests, reason, human experiences, custom and lifestyle of sages as the bases of inference of the governmental orders have been explained.

Key words: *Order, Rulership, Governmental orders, Expediency, Reason, Lifestyle of sages.*

Expediency and Its Position in Islamic Government

- *Dr. Alireza Saberiyan*
- *Assistant professor of Azad University*

Expediency has a fundamental role in ordinance of religious orders and religious orders follow the interests and the corruptions in their subjects. The reason in itself is unable in revealing the interests and corruptions in many cases and needs the expressions of the religion.

Governmental orders are issued by the ruler within the boundary

of expediency and they are not permanent. The issuing and authorizing of the governmental orders depend on the expediency and expediency is held in its subject. An Islamic ruler orders within the framework expediency.

Expediency of the Islamic system, whether in policy or in action, has a direct relation with the safeguarding of the system. The safeguarding of the system is imaginable in tow areas: the first is guarding the system and preventing from the harms that may come from the enemies and the second is the establishment of the order in the society, creating organization and government departments and preventing from disorder and chaos. In jurists’ view, the safeguarding of the system in both meaning is not only obligatory in religion but also it is rationally necessary. Because, safeguarding of the Islamic system is a preliminary for protecting of the religion.

Key words: *Expediency, Corruption, Guarding of the system, Expediency of the system, Governmental orders.*

Examining the Hadith of “Al-sultan wliyo man la wliya lah”

- *Seyyed Jafar Alavi Gonabadi*
- *A member of academic board of Islamic sciences of Razavi University*

The hadith of “Al-sultan wliyo man la wliya lah” is regarded as a reason in the discussion of the guardianship of Islamic jurisprudence. This hadith has been considered from the viewpoints of its chain and denotation. Although this tradition has been regarded as a document by the jurists in many discussions, it is not so authorized

methodology of the collaboration of these tow sciences. Jurisprudence based on the theological foundations and grounds guides legal rules to the tradition, moral and religious manners. Law also with regarding to the new subjects and presenting new information from old subjects can provide searching and efficiency of the jurisprudence. Depending on the logic of understanding of the propositions of Quran and tradition and tools and methods that the science of methodology of jurisprudence make available for jurists, jurisprudence can provides the deepest analyses for the rules that dominate on the social and economical relations and has influenced on the law in considering and analyzing the rules that dominate on the social relations with respect to the particular method and the logic and provide a ground for lawyer to use logical and methodological expression. Law also has provided the jurists with its methodological gains in the area of common legislation for changing the religious ideas and propositions to legal ideas and propositions and in the area of formal results of legal procedure in order to obtain a gradual perfection in different areas in a methodological collaboration. It is in this process that the legal system of Iran obtains its own originality and desirable efficiency.

Key words: *Law, Jurisprudence, Logic of law, Methodology of jurisprudence, Subject, Problems, Aims, Foundations, Relations.*

Reverence and Paying Respect to Divine Rites in the Mirror of Islamic Jurisprudence

- *Dr. Morteza Rahimi*
- *Assistant professor of Shiraz University*

The plural word “Shaaer” (rites) is derived from the singular “shaerah” or “shear” and the meaning of sign and mark is hidden in it. This word has been used in the Quran four times. Although this word has been used under the subject of Hajj and thus is being used in the meaning of Hajj rituals and sacrifices and the mountain of Safa and Marweh, it has a wide meaning and the reasons like meaning of part (tabeez) and plurality of the “shaaer” confirm it. So everything that is considered as the sign of God and remembers God to human is called “shaaer”. Thus the word “shaaer” has been used in the meaning of religion, orders and prohibitions of God. The verse: “man yuazzem shaaera llah fa ennaha...” explains the reverence and paying respect to the “shaaer” and its necessity, though some Islamic intellectuals like Naraghi has criticized the understanding of the necessity of reverence and respect from this verse. However, he has not negated the necessity of the reverence of the divine rites “shaaer” from the traditions and the reason.

Jurists have paid attention to the title of “shaaer” (rites) in many cases and in this way, they concluded the recommendation or permissibility and necessity of the cases like proclamation (azan), congregation prayer, greeting, circumcison, religious festivals and death ceremonies, pilgrimage to the shrines of the fourteen innocent people, to observe the hejab (covering) by women, not shaving of the beard, not shaking hands with whom marriage is Islamicly impossible and some other cases.

Key words: *Divine rites, Reverence and paying respect, Quran and the rites, Jurisprudence and rites.*

Abstracts

Relation and Connection between Jurisprudence and Law in the Legal System of Iran

- *Dr. Seyyed Abulghasem Naghibi*
- *A member of academic board of Jurisprudence and Private Law of the college of Martyr Motahari*

The science of jurisprudence is a branch of Islamic sciences and law is an important branch of humanities. The position of these two sciences in the legal system of Iran require that the ground of their collaboration in interdisciplinary study is to be presented and the substantial and historical relationship of these two sciences to be studied. In this research the important grounds of relation and connection of these tow sciences mainly nature, subject, problems, aim, foundation, scope, division of the subjects and the method have been discussed generally and briefly and has been emphasized on the

قابل توجه خوانندگان و مشترکان گرامی

مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق) که تاکنون ۳۰ شماره در چهار زمینه علوم قرآن و حدیث (۱۱ شماره)، حقوق (۱۱ شماره)، فلسفه و کلام اسلامی (۷ شماره)، فقه و اصول (یک شماره) به صورت مسلسل و فصلنامه منتشر کرده است، در راستای قوانین آموزش عالی جهت اعطای درجه علمی، به صورت دوفصلنامه با نام جدید آموزه‌ها، به چهار عنوان مستقل زیر تفکیک و منتشر می‌شود:

- ۱- آموزه‌های فقهی
- ۲- آموزه‌های حقوقی
- ۳- آموزه‌های تقلید
- ۴- آموزه‌های حکمی

Table of contents

Researches:

Relation and Connection between Jurisprudence and Law in the Legal System of Iran Dr. Seyyed Abulghasem Naghibi	3
Reverence and Paying Respect to Divine Rites in the Mirror of Islamic Jurisprudence Dr. Morteza Rahimi	21
Governmental Orders and the Bases of Its Inference/ Dr. Faraj Behzad Wakilabad	45
Expediency and Its Position in Islamic Government/ Dr. Alireza Saberiyan	73
Examining the Hadith of “Al-sultan wliyo man la wliya lah”/ Seyyed Jafar Alavi Gonabadi	107
Considering the Ideas of Jurisprudents about the Changing of Marriage Portion to Current Price/ Zinat Jafari Fesharaki	123
Considering the Rule of “Jabb” (Redressing) (Islam redresses what is happened before and repentance compensates what is happened before)/ Seyyed Muhammad Anvar Alavi	143

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	169
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	180