

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

یافته‌های فقهی اصولی

سال سوم ● شماره ششم ● خزان و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر و دبیر تخصصی: دکتر محمدعلی توحیدی

ویراستار: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: سید باقر محمدی، سید عبدالله حسینی، سید عزیز الله موسوی، سید محمد عالمی، عبدالله

جعفری، عبد محمد احمدی، محمد ناصر واعظی، محمدعلی توحیدی

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

محتوای مقالات، بازتاب آرای نویسندگان بوده و لزوماً بیانگر رویکرد دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی» نیست.

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی»، پس از دریافت مقالات، برای رد، پذیرش و ویرایش آنها آزاد است.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://pf.miu.edu.af>

ایمیل: pf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی باید روشن‌مند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word» ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۶۵۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۵۰۰ کلمه نباشد.
۴. افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول شامل: عنوان وظیفه نویسنده، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس. اگر مقاله دو نویسنده یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه نویسنده دوم، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس.

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: عنوان چکیده با فونت BNazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه و با فونت BNazanin 11 معمولی. در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق با اختصار اشاره شود. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص ماضی معلوم استفاده شود. از علائم اختصاری و نقل قول مستقیم و ذکر عناوین فرعی پرهیز شود.
۲. کلیدواژه‌ها: حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه که با کامه از هم جدا شده باشد و در یک خط نوشته شود.
۳. مقدمه: در مقدمه به ترتیب به بیان مسئله، سؤال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، پرداخته شود.
۴. بدنه مقاله: باید دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی [و فرعی تر] و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارت است از پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده، به صورت مختصر آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به صورت درون‌متنی به شیوه APA باشد. مثال منابع تک‌جلدی: (توحیدی، ۱۴۰۰: ۵۴)؛ منابع چندجلدی: (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۲: ۱۴۲)
۷. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: توحیدی، محمدعلی، (۱۴۰۰)، تاریخ اسلام، کابل: انتشارات المصطفی (ص)

ارسال و پیگیری مقاله

۱. مقاله باید از طریق سامانه نشریات به این آدرس ارسال شود: <http://pf.miu.edu.af>
۲. مراحل ارسال مقاله: ورد به سامانه نشریات از طریق آدرس فوق، انتخاب نشریه موردنظر، ثبت نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.
۳. پیگیری مقاله: آگاهی از روند دریافت، پذیرش اولیه، داوری، ارجاع برای اصلاح، پذیرش نهایی، ویراستاری، صفحه‌آرایی، انتشار الکترونیکی، از طریق همان صفحه اختصاصی، از سوی نویسنده قابل پیگیری است.

فهرست

- پیام‌ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان..... ۱
- سخن‌سر دبیر ۳
- بررسی مشروعیت و مصادیق حق ارتفاق در فقه اسلامی..... ۵
محمد علی توحیدی
- بررسی تحلیلی عمومیت آیه خمس در فقه جعفری ۱۹
محمد اسماعیل ذبیحی
- بررسی مسئله حجب در فقه فریقین..... ۴۳
محمد عیسی هاشمی
- مبانی فقهی انسجام اسلامی در قرآن و سنت..... ۶۵
سید محمد یعقوب موسوی
- مروری بر پیشینه ولایت فقیه در آرای فقهای شیعه ۸۵
عزیز الله خلیلی
- مشروعیت اقامه حدود در پرتو ادله امر به معروف و نهی از منکر..... ۱۰۱
سید باقر محمدی

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان

پیشرفت بشر در زمینه‌های علم، فرهنگ، اخلاق و معنویت، مرهون تلاش‌ها و پژوهش‌های خستگی‌ناپذیر عالمان، اندیشمندان و نویسندگانی است که عمر پربرکت خود را وقف پژوهش و کشف رازهای هستی نموده‌اند؛ همان‌ها که ارزش والای حقیقت‌جویی و گوهر تقوا و فضیلت را هرگز به متاع و مقام زودگذر دنیا نفروخته‌اند. به همین جهت است که عالمان و اصحاب قلم در مکتب اسلام، ارج و منزلتی ویژه دارند و از دانشمندان و صاحبان اندیشه، با بهترین تجلیل‌ها و تمجیدها یاد می‌شود. در باب اهمیت قلم و اندیشه همین بس که در آموزه‌های اسلامی، مداد علما برتر از خون شهیدان و تکریم اندیشمندان، به‌عنوان وارثان انبیای الهی، در حکم احترام گذاشتن به خداوند و پیامبر قلمداد شده است؛ زیرا حیات برتر انسانی در تفکر اسلامی، درگرو اندیشه و ایمان است. لذا فرزانه‌گانی که با اندیشه و قلم خود مشعل دانش و معرفت را فراراه انسان‌ها برمی‌افروزند، حق عظیمی بر عهده بشریت دارند و شایسته‌ترین ستایش‌ها و قدردانی‌ها هستند.

بدون تردید گسترش علم از زمره اساسی‌ترین عوامل رشد، انکشاف و ترقی جامعه است و رشد علمی از طریق آموزش و پژوهش به دست می‌آید. آموزش و پژوهش به‌مثابه بال‌های ترقی و اوج‌گیری یک جامعه است که با بهره‌گیری از آن دو، می‌توان به تعالی و شکوفایی مادی و معنوی رسید. جامعه علمی و آکادمیک افغانستان در سال‌های اخیر گام‌های نسبتاً خوبی در عرصه‌های آموزش برداشته است؛ اما به نظر می‌رسد که پژوهش هنوز در این کشور جایگاه مناسبش را نیافته و کمتر مورد اقبال بوده است. این در حالی است که رسیدن به پیشرفت مادی و معنوی، درگرو «آموزش و پژوهش» توأمان است.

امروزه یکی از ابزارهای مؤثر برای توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل نشریات دانشگاهی به‌بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده است. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به‌منظور توسعه

دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی با گزارش‌های آموزشی اعضای هیئت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند تا به دست دیگر دانش‌دوستان نیز برسد.

نماینده‌ی جامعه‌ی المصطفی^(ص) در افغانستان همواره نسبت به توسعه‌ی علم و پژوهش همراه با معنویت، اهتمام داشته است. این دانشگاه با هدف تولید و ترویج علوم مرتبط با حوزه‌های علوم اسلامی و انسانی و به منظور ارتقای ظرفیت‌های علمی-پژوهشی اعضای گروه‌های آموزشی، بهبود مهارت‌های پژوهشی اساتید و دانشجویان، تقویت مبادله‌ی یافته‌های علمی و تحقیقاتی بین مراکز آکادمیک، ایجاد وحدت رویه در فرایند چاپ و نشر مجلات علمی، واحد نشریات را در مرکز پژوهشی دانشگاه ایجاد کرده است. با توجه به اهمیت و ضرورت پژوهش و با عنایت به این‌که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های هر نهاد آموزشی و دانشگاهی، اهتمام به تحقیقات بنیادی و پژوهش‌های کاربردی است، گسترش کمی و کیفی فعالیت‌های پژوهشی و نشراتی، به‌ویژه در حوزه‌ی مجلات علمی، مدنظر قرار گرفت. پس از فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، مانند خرید سامانه‌ی جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، دوازده مجله‌ی علمی تخصصی ایجاد شد که مرتب به‌صورت دو فصلنامه در قالب چاپ فیزیکی و الکترونیکی منتشر می‌شود. سامانه‌ی مدیریت نشریات علمی «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه‌ی تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده است و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می‌دهد و این امکان را فراهم می‌کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه‌مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد.

لازم می‌دانم از تمام همکاران و نویسندگانی که زمینه‌ی تحقق این مهم را فراهم کرده و بستر بسط معارف را گسترانده‌اند، قدردانی کنم و برای همه‌ی عزیزان توفیقات روزافزون الهی، استدعا نمایم.

سخن سردبیر

فقه به دلیل احتوا بر قوانین رفتاری مسلمانان در میان آن‌ها همواره از جایگاه والایی برخوردار بوده است. برای همین جایگاه و اهمیت فقه بوده که فقها برای استنباط صحیح و دقیق احکام فقهی از منابع معتبر، به تأسیس علم اصول فقه پرداختند. در واقع احکام فقهی می‌تواند در جوامع اسلامی تنها منبع یا یکی از مهم‌ترین منابع قوانین مدنی، کیفری و بین‌المللی باشد که بر اساس آن، رفتار فردی و اجتماعی چه در عرصه روابط داخلی و چه در عرصه روابط خارجی و بین‌المللی تعیین می‌گردد. با توجه به نکات فوق، جایگاه و ضرورت ولایت و سرپرستی فقیه در جامعه اسلامی مطرح می‌شود که بدون دلیل نقلی می‌توان به اثبات آن پرداخت؛ یعنی قطع نظر از دلایل نقلی ولایت فقیه، می‌توان آن را با دلیل عقلی و ضرورت اجتماعی اثبات کرد. با بعثت پیغمبر اکرم (ص)، آن حضرت به‌عنوان آورنده قوانین اسلامی، بر پایه آن جامعه اسلامی را اداره می‌کرد. پس از ایشان، خلفای راشدین طبق اطلاع و آگاهی‌شان از قوانین اسلامی، جامعه را مدیریت می‌کردند. این وظیفه خطیر در مذهب تشیع، بعد از پیامبر (ص) به امامان و پیشوایان معصوم^(ع) واگذار گردیده است که البته به‌غیر از اتصال به منبع و حیانی و دریافت وحی، متصدی تفسیر و استنباط قوانین اسلامی و اداره جامعه بر پایه آن هستند. بعد از امامان معصوم^(ع)؛ یعنی در عصر غیبت، وظیفه استنباط احکام فقهی و قوانین اسلامی و هم‌چنین اداره جامعه بر پایه آن، بر عهده فقیه جامع‌الشرایط است. فقیه جامع‌الشرایط شخصی است که باید واجد سه شرط باشد: ۱. آگاه به فقه و قوانین اسلامی بوده و قدرت استنباط احکام فقهی را داشته باشد؛ ۲. توانایی مدیریت جامعه اسلامی را داشته باشد؛ ۳. صفت عدالت در وجود و شخصیت او به‌صورت «ملکه» ثابت و استوار گردیده باشد.

دلیل عقلی بر ضرورت ولایت فقیه، لزوم مدیریت جامعه منطبق بر قوانین اسلامی و جلوگیری از آشفتگی و گسیختگی نظام اجتماعی مسلمانان است که در صورت عدم اقدام فقیه جامع‌الشرایط بر این مهم، نظم اجتماعی دچار مشکل شده و ادامه حیات

اجتماعی مسلمین با خلل و نابسامانی دچار می‌گردد. بنابراین عقل بر ضرورت وجود ولایت فقیه حکم می‌کند که فقیه جامع‌الشرایط متصدی آن است. در نتیجه می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین دلایل ضرورت ولایت فقیه، دلیل عقلی است و فقه یکی از مؤلفه‌ها و عناصر اساسی ولایت فقیه محسوب می‌گردد؛ زیرا حاکم ناتوان از استنباط فقه و جاهل به احکام و قوانین اسلامی، نمی‌تواند جامعه اسلامی را در مسیر سعادت بخش رهبری و مدیریت کند.

دوفصلنامه یافته‌های فقهی اصولی که شماره ششم آن، منتشر گردیده و بر خوانندگان و مشتاقان عرصه پژوهش و تحقیق عرضه می‌گردد، از آثار پژوهشی محققان و پژوهشگران دانش فقه و اصول استقبال نموده و آثار برگزیده در شماره‌های بعدی منتشر خواهد شد.



بررسی مشروعیت و مصادیق حق ارتفاق در فقه اسلامی

محمدعلی توحیدی^۱

چکیده

انسان موجود اجتماعی است که از گذشته‌های دور دارای حیات اجتماعی بوده و جوامع انسانی را تشکیل داده است. از طرف دیگر، زندگی اجتماعی دارای الزامات خاصی است که بدون تبعیت از آن، نظام اجتماعی مختل گردیده و امکان ادامه آن از بین می‌رود. یکی از موضوعات فقهی حقوقی که در زندگی اجتماعی انسان‌ها حضور داشته و دارد، «حق ارتفاق» است که در جوامع شهری و روستایی گریبان‌گیر صاحبان املاک مجاور اعم از زمین‌های زراعتی، مکان‌های تجارتي و صنعتی و خانه‌های مسکونی است. حق ارتفاق به‌رغم برخورداری از جایگاه مهم در زندگی اجتماعی، با این عنوان، در مباحث کهن فقهی دارای پیشینه نبوده و در ابواب فقهی دیده نمی‌شود و تنها در دوره‌های متأخر، مورد توجه فقها قرار گرفته و به آن پرداخته شده است. آنچه در این نوشتار با روش استنادی و تحلیلی توصیفی به آن توجه شده است، یافتن پاسخ این پرسش است که مشروعیت حق ارتفاق در فقه اسلامی چیست و دارای چه مصادیقی است؟ اگرچه در برخی از مذاهب فقهی برای حق ارتفاق مصادیقی چون؛ حق شرب، حق مسیل، حق مجری، حق مرور، حق جوار و حق تعلی تعیین گردیده است، اما انحصار حق ارتفاق در این چند مورد، با الزامات حیات اجتماعی و زیست جمعی جوامع انسانی سازگار نبوده و موارد متعدد دیگر بدون تکلیف می‌ماند.

کلیدواژه‌ها: مصادیق، مشروعیت، دلایل، حق ارتفاق، فقه

۱. گروه فقه و معارف، جامعه المصطفی العالمیه، دایکندی، افغانستان.

ایمیل: towhidiz1352@gmail.com



مقدمه

حق ارتفاق از مسائل مهم فقهی و حقوقی در جوامع انسانی شمرده می‌شود که در حیات اجتماعی و زیست جمعی انسان، حضور گسترده دارد و این موضوع، از میزان اهمیت آن حکایت می‌کند. در بحث حق ارتفاق پرسش‌هایی درباره چیستی و چگونگی آن در فقه و حقوق مطرح بوده و دست‌یابی به پاسخ این پرسش‌ها، نیازمند تحقیق و بررسی در سطوح مختلف است. این نوشتار، مصادیق حق ارتفاق را از منظر فقه اسلامی و حقوق افغانستان با روش استنادی و در سطح محدود، مورد بررسی قرار داده است.

۱. مفهوم‌شناسی حق ارتفاق

ارتفاق کلمه عربی از ریشه «رفق» به معنای نرمی، مدارا و عدم خشونت است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۵: ۱۴۹) کلماتی چون رفیق و مرفق نیز از همین ریشه است و مرفق را به خاطر اینکه انسان به آن تکیه می‌کند و احساس ملاحظت دارد، مرفق گفته‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲: ۱۸) در معنای واژه ارتفاق و کلمات هم‌ریشه آن، ملاحظت و پرهیز از خشونت نهفته است، یکی از محققان لغت عربی گفته است: «معنای اصلی در ریشه رفق، رفتار به نرمی و ملاحظت است که ضد اقدام به خشونت و عنف است که در زبان فارسی می‌توان آن را به معنای نرم‌خویی و سازگاری دانست». (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۷: ۱۸۶)

حق ارتفاق در اصطلاح فقهی به دلیل فقر پیشینه در منابع کهن فقهی، تعریف منسجم و مشخصی ندارد؛ برخی آن را حقی دانسته که یک شخص در ملک کسی دیگر دارد. (شاهرودی، ۱۳۹۵، ۹: ۴۱۷) تعریف دیگر از حق ارتفاق آن است که این حق، ملک ناقص بوده و به «عقار» اختصاص دارد؛ یعنی حقی است که یک عقار بر عقار دیگر دارد؛ مانند حق عبور آب زمینی از زمین دیگر. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۴: ۲۷۵) قانون مدنی افغانستان که متأثر از فقه حنفی است، حق ارتفاق را این‌گونه تعریف کرده است: «حقی است بر عقار، برای عقار دیگر». (قانون مدنی، ۱۳۵۵، ۴: ۱۶۶)



از میان این سه تعریف برای حق ارتفاق، تعریف اول به تبعیت آن برای عقار تصریح ندارد و این نکته می‌تواند امتیاز محسوب شود؛ زیرا در برخی موارد، حق ارتفاق به عقار اختصاص ندارد. چنان‌که در داستان سمره که در خانه انصاری درختی داشت و برای استفاده و انتفاع از آن درخت به خانه مرد انصاری رفت و آمد می‌کرد، (طوسی، ۱۴۰۷، ۷، ۱۴۷) گویا مسیر وی به سوی درختش در خانه شخص دیگر، حق ارتفاق درخت او محسوب می‌گردد.

۲. پیشینه‌شناسی حق ارتفاق

به‌رغم حضور گسترده حق ارتفاق در زندگی اجتماعی انسان، فقه اسلامی توجه چندانی به آن نداشته و این موضوع بیشتر تحت تأثیر حق حریم قرار گرفته به‌گونه‌ای که در فقه کهن، اصطلاح «حق ارتفاق» موجود نیست. البته شایسته یادآوری است که مصادیق حق ارتفاق در فقه وجود داشته و با ازدیاد جمعیت انسانی و پیچیدگی روابط حیات اجتماعی و شکل‌گیری مسائل مستحدثه در فقه، حق ارتفاق نیز به صورت وسیع ظهور و بروز یافت و توجه فقیهان معاصر به آن جلب گردید (گوهری طالع و ترابی شهرضایی، ۱۳۹۴: ۶۳) و در برخی از مذاهب فقهی فصل یا باب مستقلی برای مباحث حق ارتفاق ایجاد گردیده و از نظر مفهوم‌شناسی، چیستی، انواع، اسباب و مشروعیت مورد بررسی واقع شده است (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۸۸) و هم‌چنین در موسوعه‌های بزرگ فقهی که بر اساس حروف الفبا تنظیم گردیده است، مدخل «حق ارتفاق» سهم معتنا بهی را به خود اختصاص داده و از منظر مذاهب متعدد فقهی زوایای گوناگون آن بحث و بررسی شده است. (وزارت اوقاف کویت، ۱۴۰۴، ۳: ۹) در زبان فارسی و دری آثار اندکی در موضوع حق ارتفاق ایجاد گردیده و نگارش یافته است. افزون بر آنچه که در قوانین مدنی ایران و افغانستان در این خصوص بیان گردیده است، آثار پژوهشی محدودی نیز درباره حق ارتفاق به رشته تحریر درآمده است که از آن جمله می‌توان به کتاب «حق ارتفاق از دیدگاه فقه امامیه» نوشته عبدالله گوهری طالع، مقاله (واکاوی موجبات ایجاد حق ارتفاق در فقه مذاهب اسلامی)



نوشته محمدرسول آهنگران و امیر احمدی و مقاله «دلیل مشروعیت حق ارتفاق از دیدگاه مذاهب اسلامی» نوشته امیر احمدی و مهدی خدایی اشاره کرد که هرکدام به برخی از زوایای این موضوع پرداخته است. با وجود این آثار اندک درباره حق ارتفاق از منظر فقه، به نظر می‌رسد که در این زمینه با فقر ادبیات مواجه هستیم و ضرورت به کار بیشتری احساس می‌شود. در این نوشتار، مشروعیت و مصادیق حق ارتفاق از منظر فقه اسلامی به صورت فشرده مورد بررسی قرار گرفته است.

یکی از زوایای مهم در بحث حق ارتفاق، مشروعیت آن در فقه است که با چه دلالی قابل اثبات است؛ آیا دلیل اجتهادی در این زمینه وجود دارد و یا با دلائل فقهاتی می‌توان به اثبات آن پرداخت؟

۳. مشروعیت حق ارتفاق

مشروعیت حق ارتفاق در فقه می‌تواند از مباحث اساسی این موضوع باشد؛ چراکه بدون اثبات مشروعیت حق ارتفاق، نمی‌توان درباره مسائل دیگر آن سخن گفت. دلالی که به عنوان ادله مشروعیت حق ارتفاق مورد استناد قرار گرفته‌اند، مشتمل بر کلمه «حق ارتفاق» نیستند؛ اما مصادیقی از حق ارتفاق در آن‌ها وجود دارند. برای مشروعیت حق ارتفاق به چند دلیل استناد گردیده است که عبارتند از: قرآن، سنت، سیره عقلا، اجماع و عمل صحابه.

۳-۱. قرآن کریم

قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقهی، در مشروعیت حق ارتفاق نیز مورد استناد قرار گرفته است. چنانکه فرموده است: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْأَجْرَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْأَجْرَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا؛ و خدا را بپرستید و هیچ چیز را شریک او قرار ندهید و به پدر و مادر نیکی کنید و همچنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه خویشاوند و همسایه غیر خویشاوند و دوست و همنشین و واماندگان در سفر و بردگانی که مالک



آنها هستید؛ زیرا خداوند کسی را که متکبر و فخر فروش است [و از ادای حقوق دیگران سرباز می زند] دوست نمی دارد». (نساء: ۳۶)

در این آیه پس از دستور به عبادت خداوند و پرهیز از شرک ورزیدن به ذات اقدس الهی که بنیادی ترین رکن دین محسوب می شود، نیکی به پدر و مادر مورد توجه قرار گرفته و به آن سفارش شده است و سپس، احسان و نیکی به خویشاوندان، یتیمان، مساکین، همسایگان خویشاوند و غیر خویشاوند، دوستان، مسافران و بردگان و خدمتکاران، سفارش شده است. نیکی و مدارا با همسایگان، مصداق حق ارتفاق است که مشمول این آیه می گردد.

۳-۲. سنت

دومین دلیل مشروعیت حق ارتفاق سنت است؛ از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که فرمود: «لایمنع جار جاره أن یغرز خشبة فی جداره؛ همسایه از همسایه اش جلوگیری نمی کند، اگر او بخواهد سر چوب را بر دیوار خانه اش قرار دهد». (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۰۲) دلالت این حدیث بر مشروعیت حق ارتفاق واضح و روشن است و در واقع، یکی از مصادیق حق ارتفاق را بیان نموده است.

داستان سمره مشتمل بر حدیثی است که بر مشروعیت حق ارتفاق دلالت دارد؛ سمره بن جندب در داخل خانه مرد انصاری درختی داشت که گاه و بیگاه بدون اجازه وارد خانه مرد انصاری می شد تا به درختش برسد. مرد انصاری به سمره یادآوری کرد که هرگاه وارد خانه اش می گردد، باید قبلش اجازه بگیرد؛ اما سمره نپذیرفت و سرانجام، قضیه به حضور پیامبر (ص) رسید و آن حضرت نیز به سمره دستور داد که هرگاه بخواهد وارد خانه مرد انصاری گردد، باید قبلش اجازه بگیرد. (بیهقی، بی تا، ۶: ۱۷۳؛ حرعاملی، ۱۴۱۴: ۴۲۸)

از این حدیث استفاده می شود که حتی درخت حق ارتفاق دارد و سمره به خاطر آن، می توانست به خانه مرد انصاری رفت و آمد داشته باشد و حق مرور یکی از مصادیق حق ارتفاق است.





۳-۳. بنا و سیره عقلا

یکی از دلایل مشروعیت حق ارتفاق، سیره و بنای عقلا است؛ منظور از سیره و بنای عقلا، گرایش و عملکرد عقلای عالم بدون تأثیرپذیری از فرهنگ، دین و نحله خاصی است که بر حکم عقل سلیم استوار بوده و مورد پذیرش آن قرار دارد. حق ارتفاق از الزامات حیات اجتماعی انسان است که مورد پذیرش و سفارش عقلای عالم است و سیره عقلا بر آن قرار دارد. تقنین حق ارتفاق در قوانین کشورهای سکولار، بر پایه حکم عقل و سیره عقلا انجام شده که هیچ سفارش دینی و گرایش مذهبی در آن، دخالت ندارد. البته باید خاطر نشان کرد که در فقه اسلامی، هر نوع سیره عقلا از حجیت برخوردار نیست و باید از شرایط خاصی برخوردار باشد. (مظفر، ۱۳۸۵، ۲: ۲۴۲) در اصول فقه امامیه، بنا و سیره عقلا باید دارای این شرایط باشد: ۱. رفتار عقلانی و عقلایی به عنوان یک سیره مستمره شکل گرفته باشد؛ ۲. این بنا و سیره عقلایی تحت تأثیر فرهنگ، آداب محیطی و دین خاصی قرار نداشته باشد؛ ۳. این سیره، با رسول الله (ص) و یا یکی از امامان معصوم معاصرت داشته باشد؛ ۴. پیغمبر اکرم (ص) و یکی از امامان معصوم با آن مخالفت نکرده باشد. (صدر، ۱۴۱۸، ۱: ۱۱۲) سیره و بنای عقلا درباره حق ارتفاق، در زمان معصومین استقرار داشته و موضع منفی ایشان در مقابل این سیره گزارش نشده است و بر اساس گزارش‌های تاریخی پیغمبر اکرم (ص) عملاً این سیره تأیید نموده و برای خانه عمویش عباس، میزاب ساخت (نجفی، ۱۴۰۳، ۲۶: ۲۴۳) که یکی از مصادیق حق ارتفاق است و بر پایه سیره مستمره عقلا انجام شده است.

۳-۴. عمل صحابه

یکی از دلایلی که در مشروعیت حق ارتفاق اقامه گردیده است، عمل صحابه است. عمل صحابه در مذاهب فقهی اهل سنت از حجیت برخوردار بوده و یکی از منابع فقهی محسوب می‌شود. مالک از عمرو بن یحیی مازونی و او از پدرش نقل کرده است که در باغ پدرش نهر کوچکی قرار داشت که مالک آن عبدالرحمن بن عوف بود. عبدالرحمن تصمیم به جابجایی نهر گرفت تا به زمینش نزدیک‌تر باشد، اما



صاحب باغ مانع آن شد و عبدالرحمن قضیه را نزد عمر بن خطاب مطرح نمود و ایشان به نفع عبدالرحمن بن عوف حکم کرد. (ابن انس، ۱۴۰۶: ۷۴۶) اینکه عبدالرحمن بن عوف توانست طبق قضاوت خلیفه دوم نهر خود را در باغ شخص دیگر جابجا کند، دلیل مشروعیت حق ارتفاق است و در واقع، عبدالرحمن از حق ارتفاق استفاده کرده است.

۴. مصادیق حق ارتفاق

همان‌گونه که اشاره گردید، حق ارتفاق در فقه به صورت مشخص و در باب خاصی مطرح نبوده و حتی این اصطلاح در فقه کهن یافت نشده است، ولی با گسترش زندگی شهری، پیچیدگی جوامع و شکل‌گیری مباحث حقوقی جدید، حق ارتفاق توجه فقیهان را به خود جلب کرد و در برخی از کتاب‌های فقهی، باب و فصل مستقل و جداگانه‌ای برای آن، ایجاد شد و به بررسی مصادیق آن اقدام گردید. برای حق ارتفاق، مواردی به عنوان مصادیق حق ارتفاق لحاظ شده است که عبارتند از: حق شرب، حق مجری، حق مسیل، حق مرور، حق جوار و حق تعلی.

۴-۱. حق شرب

کلمه «شرب» عربی است که از نظر اعراب بر سه شکل تلفظ می‌گردد: به ضم «ش»، به فتح «ش» و به کسر «ش» که اولی و دمی مصدر «شَرَبَ» است (ازهری، ۱۴۱۱ ق، ۲۴۱) و در این صورت به معنای نوشیدن است که در قرآن کریم نیز کلمه شُرِبَ به معنای نوشیدن آمده است: «فشاربون شرب الهمیم؛ مانند شتران عطش‌زده می‌آشامید»؛ (واقعه: ۵۵) اما سومی اسم و به معنای سهم، نصیب و بهره‌ای از آب است. (طریحی، ۱۳۷۵، ۲: ۸۸) چنانکه در قرآن کریم کلمه شَرِبَ به همین معنا به کار رفته است: «قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ؛ گفت این ناقه‌ای است برای او سهمی [از آب قریه] و برای شما سهم روز معینی است». (شعراء: ۱۵۵) اگرچه در تعریف حق شرب، برخی از فقها از «شرب» به کسر «ش» استفاده کرده و آن را چنین تعریف نموده است: «هو عبارة عن حق الشرب و السقی؛ حق شرب



عبارت از حق نوشیدن و حق آبیاری است». (کاسانی حنفی، ۱۴۰۹: ۱۸۸) یا اینکه گفته شده است: «هو النصیب من الماء للارضی کانت اول غیرها؛ حق شرب سهمی از آب است چه برای زمین و چه برای غیر آن»؛ (سرخسی، ۱۴۰۶: ۱۶۱) اما در واقع از دو شکل این کلمه (شرب و شُرب) می‌توان در تعریف حقایب یا حق شرب استفاده کرد؛ «شرب» به معنای سهم آب یا حقایب برای آبیاری زمین و «شُرب» به معنای حق شرب انسان و حیوان که اصطلاحاً به آن «حق الشَّفَه» گفته می‌شود. (زحیلی، ۱۴۰۵: ۵، ۵۹۲) آب نسبت به حق شرب و حق شفه، چهار نوع در نظر گرفته شده است: آب ظروف، آبه چشمه‌ها و چاه‌ها، آب جوی‌ها و نهرهای خاص و آب نهرهای عام. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۳)

۴-۱-۱. آب ظروف

منظور از آب ظروف، آب‌هایی است که در ظروف خاصی جمع‌آوری می‌گردد و از نظر فقهی، ملک کسی محسوب می‌شود که صاحب ظرف است و آب را در آن جمع‌آوری کرده و یا از منبعی به دست آورده است. در این نوع آب، حق ارتفاق وجود ندارد و اساساً کسی نمی‌تواند در این نوع آب‌ها ادعای حق کند؛ نه حقایب برای آبیاری زمین و اشجار و نه برای شرب انسان و حیوان. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۳)

۴-۱-۲. آب چاه

در باره آب چاهی که توسط شخصی حفر می‌گردد، سه دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه اول که مربوط به مذهب فقهی حنفی است، آن است که برای حفرکننده چاه حق خاصی وجود دارد و در استفاده از آن دارای اولویت است، ولی مالک آب چاه نمی‌گردد و برای دیگران حق شفه محفوظ است و می‌توانند از آن برای شرب انسان و حیوان استفاده کنند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۴) دیدگاه دوم که مربوط به مذهب فقهی امامی است، آن است که چاه ملک حفرکننده چاه بوده و دیگران در آن، نه از حق شفه برخوردارند و نه از حق شرب؛ یعنی صاحب چاه می‌تواند از مصرف دیگران در جهت استسقای انسان و حیوان و هم‌چنین آبیاری زمین و اشجار ممانعت کند و آب آن چاه را تنها از طریق فروش در اختیار دیگران قرار دهد؛ هم‌چنین است اگر چشمه‌ای را به قصد



تملك حفر کند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۳: ۲۲۲) دیدگاه سوم منسوب به مذهب فقهی شافعی است که حفر کننده چاه را مالک آن می‌داند؛ اما اگر آب چاه از مصارف و نیازمندی صاحب چاه اضافه گردد، باید برای شرب دیگران و حیوانات ایشان واگذار کند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۵)

۳-۱-۴. آب چشمه و نه‌های خاص

در باره آب چشمه که توسط کسی حفر گردد، دو دیدگاه فقهی مطرح است؛ دیدگاه اول مربوط به مذهب فقهی امامیه است که آب چشمه را ملک حفرکننده می‌داند و او می‌تواند آب آن را به دیگران از طریق فروش واگذار کند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۳: ۲۲۳) دیدگاه دوم که به مذهب فقهی حنفی مربوط می‌گردد، آن است که حفرکننده چشمه نسبت به آن اولویت دارد و دیگران فقط از حق شفه برخوردار هستند و می‌توانند برای شرب انسان و حیوان بهره‌مند گردند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۴) نه‌های خاص آن است که افرادی از نه‌عمومی، نه‌ری را حفر می‌کنند. در این زمینه نیز دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول آن است که حفرکنندگان نسبت به آب آن، اولویت دارند و دیگران تنها می‌توانند از حق شفه برخوردار باشند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۵) امام طباطبائی دیدگاه دوم، مالکان نه‌های خاص، مالک آب آن نیز می‌باشند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۳: ۲۲۳)

۴-۱-۴. آب نه‌های عام

آب نه‌های عام و هم‌چنین چشمه‌هایی که توسط کسی حفر نشده است، ملک کسی ناست و تمام افراد می‌توانند از آن استفاده کنند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۳: ۲۲۳؛ زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۵۹۶)

در حق شرب، آنچه که به حق ارتفاق مربوط می‌گردد، «حق الشَّفَه» است و منظور از حق الشَّفَه، حق شرب انسان و حیوان از آب‌هایی است که تحت تصرف و حیازت کسی دیگر قرار دارد و در برخی از موارد جایز شمرده شده است.



۴-۲. حق مجری

مجری اسم مکان و در لغت از «جری» است به معنای جاری شدن و روان گردیدن و «مجری‌الماء» به محل جریان آب گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱: ۳۴۰) در قرآن کریم نیز این کلمه وارد شده است که به معنای حرکت و به جریان افتادن است. (هود: ۴۱) در اصطلاح فقهی حق مجری عبارت است از حقی که صاحب زمین دور از منبع آب بر زمین نزدیک به آن دارد تا آب را از آن عبور دهد و جهت آبیاری زمینش به آن برساند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۶۰۴) به عبارت دیگر، دو قطعه زمین در جوار همدیگر قرار گرفته و موقعیت یکی در نزدیکی نهر آب است، صاحب زمین دورتر از نهر آب، حق دارد که آب را از روی آن زمین، جاری سازد و به زمین خودش برساند؛ به این، حق مجری گفته می‌شود که از مصادیق حق ارتفاق است. از نظر فقهی، حق مجری ثابت است، ولی در صورت احداث مجرای جدید در زمین دیگری، نیاز به مصالحه یا کسب اجازه صاحب زمین است. (حلی اسدی، بی تا، ۱۸۸: زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۶۰۵)

۴-۳. حق مسیل

مسیل کلمه عربی هم‌ریشه «سیل» است که در لغت به معنای آب زیاد است و مکان جریان آب سیل را مسیل می‌گویند که این آب از باران و غیر آن به وجود آمده باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۱: ۳۵۱ و ۶۲۳) حق مسیل در اصطلاح فقهی، دورکردن و خارج ساختن آب زاید است که از مجاری خاصی چون ناوه‌دان، محل جریان آب زاید که به آن، مسیل گفته می‌شود صورت می‌گیرد. در واقع حق مسیل در نقطه مقابل حق مجری قرار دارد؛ حق مجری برای جذب آب مورد نیاز است و حق مسیل برای دفع آب زاید است. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۶۰۶) در فقه امامیه حق مسیل در بحث صلح مطرح گردیده و آن را آبراهی دانسته که به نفع خانه یا زمین یک شخص در خانه یا زمین دیگری قرار گرفته است. (احمدی و خدایی، ۱۳۹۰: ۷۹) حق مسیل یکی از مصادیق مهم حق ارتفاق است که در جوامع شهری و روستایی کاربرد زیادی دارد.

۴-۴. حق مرور

یکی از مصادیق حق ارتفاق، حق مرور است و مرور در لغت از «مَرَّ/ مَرَرًا» به معنای آمدو شد و رفت و آمد است. (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۲: ۱۶۶) از نظر فقهی، حق مرور آن است که شخصی در ملک دیگری حق رفت و آمد و عبور و مرور دارد. مثلاً کسی در باغ شخص دیگر درختی دارد و به خاطر آن، می‌تواند در آن باغ عبور و مرور کند یا اینکه کسی خانه خود را به کسی دیگر فروخته، ولی یک اتاق آن را فروخته است که در این صورت، به خاطر آن اتاق می‌تواند از حیات خانه فروخته شده، عبور و مرور کند و از حق مرور و عبور برخوردار باشد. (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ۳: ۱۷۳) داستان سمره که در خانه مرد انصاری نخلی داشت و برای آن، به آن حارفت و آمد می‌کرد، نمونه واضح و روشنی از حق مرور است.

۴-۵. حق جوار

کلمه «جوار» از مجاورت به معنای همسایگی است که در کنار هم بودن خانه‌ها و زمین‌ها از مصادیق آن است و حتی به شریک در تجارت و زمین و هم‌چنین به ناصر و یاور، جار گفته شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴: ۱۵۳) در قرآن کریم این کلمه به معنای همسایه به کار رفته است. چنانکه فرموده است: «وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ؛ همسایه خویشاوند و همسایه غیر خویشاوند». (نساء: ۳۶)

از نظر فقهی، دو همسایه نسبت به همدیگر از حق ارتفاق برخوردار هستند و حقوق همسایگان نسبت به همدیگر از مهم‌ترین موضوعات در روابط اجتماعی است که فقه اسلامی به آن توجه نموده است. در دین اسلام از یک طرف به عدم ایذا و اضرار به همسایه توجه زیادی شده است و از پیغمبر اکرم (ص) نقل گردیده است که فرمود: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقَهُ؛ کسی که همسایه‌اش از شرور و بدی‌های او در امان نباشد، وارد بهشت نمی‌گردد» و هم‌چنین فقها اضرار به همسایه را جایز ندانسته‌اند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۶۱۰) از طرف دیگر، فقها تصرف در خانه و زمین را در صورتی که موجب وارد ساختن ضرر فاحش به همسایه نگردد، جایز دانسته‌اند. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۶۱۱) حق جوار به عنوان یکی از مصادیق حق ارتفاق، از موضوعات



مبتلابه و پیچیده‌ای است که اجازه و رضایت دو همسایه و هم‌چنین مصالحه میان آن‌ها در موارد اختلافی حائز اهمیت است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۳: ۴۹۷)

۴-۶. حق تعالی

حق تعالی به دو صورت تصویر شده است: صورت اول آن است که یکی از همسایه‌ها می‌تواند خانه خود را مرتفع‌تر و با طبقات بیشتر بنا کند و این حق مشروط به عدم اضرار به همسایه است که برخی عدم وارد آوردن ضرر فاحش را مطرح کرده (وزارت اوقاف کویت، ۱۴۰۴ ق، ۳، ۱۴) و برخی دیگر، عدم اضرار را به صورت مطلق گفته است. (کاشف الغطاء، ۱۳۷۳، ۲: ۲۴۲) صورت دوم آن است که طبقات فوقانی حق سکونت و بهره‌مندی از سقف طبقه پایین‌تر و هم‌چنین راه‌زینه یا راه‌پله و امثال آن را دارد. سکونت بر روی سقفه طبقه یا منزل پایین مشمول حق ارتفاق است، ولی در مورد ملکیت آن میا مذاهب اختلاف وجود دارد؛ مذهب حنفی ملکیت آن را مربوط به صاحب منزل بالا نمی‌داند و مذهب شافعی آن را میان هردو طبقه مشترک می‌داند و صاحب هردو منزل را مالک آن می‌شمارد. (زحیلی، ۱۴۰۵، ۵: ۶۰۹)

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه حق ارتفاق در فقه کهن فاقد پیشینه است، دلایل مشروعیت آن به صورت خاص مطرح نگردیده و مشروعیت آن را می‌توان از دلایل کلی به دست آورد. مانند سفارش نیکی به همسایگان، نبود حکم ضرری در اسلام و سیره عقلا بر لزوم رأفت و همزیستی مسالمت‌آمیز. اگرچه مصادیق حق ارتفاق در شش عنوان شمرده شده است که عبارتند از حق شرب، حق مرور، حق مجری، حق مسیل، حق جوار و حق تعالی، اما به دلیل عمومیت ادله مشروعیت حق ارتفاق و گستره حضور آن در روابط اجتماعی انسان، انحصار مصادیق حق ارتفاق در شش مورد، موجه نبوده و موارد زیادی بلا تکلیف می‌ماند. مثلاً زندگی در مجتمع‌های بزرگ مسکونی و اشتراکاتی چون پارکینگ، فضای سبز و مانند آن که در آن‌ها وجود دارد، مشمول هیچ‌یک از مصادیق ششگانه نمی‌گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن انس، مالک، (۱۴۰۶ ق)، الموطأ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ ق)، صحیح بخاری، بیروت: دارالفکر.
۶. بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)، سنن الکبری، بیروت: دارالفکر.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۸. حلی اسدی، حسن بن یوسف بن مطهر، (بی تا)، تذکره الفقهاء، عراق، مکتبه الرضویه.
۹. زحیلی، وهبه، (۱۴۰۵ ق)، فقه الاسلامی وادلته، بیروت: دارالفکر.
۱۰. سرخسی، شمس الدین، (۱۴۰۶ ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۱۸ ق)، دروس فی علم الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، تهذیب الاحکام، بیروت: دارالفکر.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
۱۵. قانون مدنی افغانستان، (۱۳۵۵)، کابل: بی نا.
۱۶. کاسانی حنفی، علاءالدین بن ابی بکر، (۱۴۰۹ ق)، بدائع الصنائع، لاهور: المکتبه الحبیبه.
۱۷. کاشف الغطاء، محمدحسین، (۱۳۷۳ ق)، تحریرالمجله، نجف: مکتبه المرتضویه.
۱۸. گوهری طالع، عبدالله، ترابی شهرضایی، اکبر (۱۳۹۴)، حق ارتفاق، مشروعیت و اسباب آن در فقه امامیه، مجله مطالعات فقهی و فلسفی، سال ۶، شماره ۲۲، ص ۶۱-۹۱.



۱۹. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ ق)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: اسماعیلیان.
۲۰. مصطفوی، محمدحسن، (۱۴۰۲ ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتب للترجمه و النشر.
۲۱. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۵)، اصول فقه، قم: انتشارات اسلامی.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷ ق)، الفتاوی الجدیده، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۲۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۴۱۳ ق)، جامع الشتات، تهران: مؤسسه کیهان.
۲۴. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۳ ق)، جواهر الکلام، بیروت: دارالفکر.
۲۵. وزارت اوقاف کویت، (۱۴۰۴ ق)، الموسوعه الفقهیه الكويتیه، کویت: ذات السلاسل.



بررسی تحلیلی عمومیت آیه خمس در فقه جعفری

محمد اسماعیل ذبیحی^۱

چکیده

در این مقاله به بررسی و تحلیلی این موضوع پرداخته شده که آیا آیه خمس در فقه جعفری عمومیت دارد و شامل تمام مواردی می‌شود که خمس به آن‌ها تعلق می‌گیرد یا اختصاص به غنائم جنگی دارد؟ این مسئله در منابع فقهی مورد توجه فقهایی شیعه بوده و از آن بحث کرده‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن شکل گرفته است. با توجه به معنای لغوی غنیمت، عام بودن خطاب در آیه، روایات، کلمات حضرت امیر^(ع) و دیدگاه مفسرین در این مسئله، به نظر می‌رسد که آیه مبارکه عام بوده و شامل غنائم جنگی، معدن، گنج، غوص، مال حلال مخلوط به حرام، ارباح مکاسب و غیره می‌شود. عدم تطبیق خمس در مطلق ارباح و فوائد در صدر اسلام از سوی شخص پیامبر^(ص) به خاطر حکمت‌ها و مصالحی بوده که برای ما معلوم نیست. در این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی در تجزیه و تحلیل اطلاعات و داده‌ها و با روش کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها، خاص بودن و عام بودن آیه مبارکه تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: خمس، عام، خاص، آیه خمس، ارباح مکاسب، فقه جعفری

۱. مدرس مدرسه علمیه امام علی^(ع) و حوزه علمیه خاتم النبیین^(ص)، کابل - افغانستان.

اسلام از آغاز شکل‌گیری به‌عنوان ناسخ تمام ادیان آسمانی، با شعار جامع بودن در تمام ابعاد زندگانی بشر همچون مسائل اعتقادی، عبادی، عملی، سیاسی و اقتصادی از ریزترین آن‌ها گرفته تا بزرگ‌ترین آن ظهور نمود. از سوی دیگر این دین مقدس منحصر به قرون اولیه و وسطی نبوده، بلکه به‌عنوان دین جاودانه برای تمام نسل‌ها و عصرها در تمام شرایط و زمینه‌ها تا روز قیامت باقی خواهد بود.

یکی از مسائل که در دین مقدس اسلام - به‌منظور نظم و انضباط اجتماعی، دستگیری از نیازمندان، جلوگیری از نظام طبقاتی و تقویت پایه‌های اقتصادی و مالی و مخصوصاً تقویت بنیه حکومت اسلام - جعل و تشریح شده، واجبات مالی مانند خمس و زکات و غیره است. در خصوص خمس یکی از مباحث که بین فقها از دیرزمانی مطرح بوده و هست، بحث از آیه خمس است که پایه و اساس قرآنی خمس در فقه جعفری را تشکیل می‌دهد. اینکه این آیا این آیه عام است و شامل تمام موارد که خمس به آن‌ها تعلق می‌گیرد مانند غنائم جنگی، معدن، گنج، غوص، مال حلال مخلوط به حرام، زمینی که کافر ذمی از مسلمان می‌خرد و فاضل مؤونه می‌شود یا تنها به غنائم جنگی اختصاص دارد؟ در این زمینه بحث‌هایی از سوی فقهای همچون شیخ انصاری، آیت‌الله خوئی و شاگردانش مثل آیت‌الله محسنی و آیت‌الله کابلی مطرح شده که برای آغاز راه گام‌های بلندی است، ولی در عین حال کافی به نظر نمی‌رسد. لذا ضروری است که در این زمینه تحقیق نسبتاً جامعی انجام شود.

نوشتار حاضر تلاشی است برای پاسخ به این پرسش که فقهای ما در این مسئله چه دیدگاهی دارند؟ در این تحقیق سعی شده که با تجزیه و تحلیل دیدگاه‌های فقها و واکاوی در ادله موجود، عام و خاص بودن آیه خمس بررسی و حکم آن دقیق‌تر و روشن گردد. این تحقیق در واقع جنبه‌ای اکتشافی دارد و یک بررسی نظری و کیفی است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. معنای عام و خاص و عمومیت

واژه عام در مقابل خاص در لغت به معنای همگانی، همگان، تمامی و کل مردم به کار رفته است. (دهخدا، بی تا) لفظ عموم به معنای فراگرفتن همه را، همه افراد را شامل بودن، همگی را شامل شدن و عام شدن آمده است. چنان که می گوید: «عم المظر الارض؛ باران همه زمین را فراگرفت». (دهخدا، بی تا) عمومیت که در عنوان این نوشتار آمده است، مصدر جعلی و در لغت به معنای شمول، وفور، کثرت و کلیت است. (دهخدا، بی تا)

عام در اصطلاح عبارت است از لفظی که معنا و مفهوم آن شامل شونده باشد تمام افراد و مصادیقی را که عنوان عام بر آن ها قابل تطبیق و صدق است. مثلاً عنوان «کل شیئی» عام است و شامل هر مصداقی می شود که عنوان شیء بر آن منطبق است. (مظفر، ۱۴۳۰، ۱: ۱۹۰) خاص در مقابل عام، عبارت است از لفظی که بر بعض افراد دلالت می کند که عنوان شامل آن ها می شود، نه تمام افراد. مثلاً در جمله «يجب اکرام بعض العلماء»، عنوان بعض العلماء شامل تمامی علمای عالم نمی شود. (همان، ۱۴۳۰، ۱: ۱۹۰)

بنابراین منظور از عمومیت در عنوان بحث این است که آیا آیه خمس دارای یک معنا و مفهوم عام است که شامل شونده تمامی افراد و مصادیق که خمس در آن ها واجب است، می شود؟ یا خاص است و تنها شامل بعض افراد و مصادیق (غنائم جنگی) که خمس در آن واجب است، می شود؟

عام دارای انواع و اقسام است و به طور کلی بر سه قسم است:

الف. عام استغراقی: اینکه حکم شرعی برای جمیع افراد موضوع ثابت باشد آن هم به این کیفیت که هر فردی مستقلاً موضوع حکم باشد و حکم، اگرچه در ظاهر به صورت واحد است، ولی در باطن به تعداد افراد موضوع انحلال پیدا می کند. در نتیجه هر فردی از افراد به تنهایی امثال و عصیان دارد. (مظفر، ۱۴۳۰، ۱:



ب. عام مجموعی: اینکه حکم شرعی برای مجموع افراد موضوع من حیث المجموع، ثابت باشد. به این معنا که مجموع افراد روی هم رفته یک موضوع مرکب را تشکیل می‌دهند و یک حکم بر مجموع آن‌ها بار می‌شود. در نتیجه در عام مجموعی اگر همه افراد اتیان شد، یک امثال محقق می‌شود و اگر همه افراد امثال نشد، هیچ‌کدام از افراد امثال نمی‌شوند یا بعض اتیان شود دون بعض در هر صورت یک عصیان تحقق پیدا می‌کند. (همان، ۱۴۳۰، ۱: ۱۹۱)

ج. عام بدلی: اینکه حکم شرعی برای یک فرد از افراد موضوع علی‌البدل، ثابت باشد؛ به این معنا که در واقع یک فرد از افراد عام، موضوع این حکم است؛ اما آن یک فرد تعیین نشده، بلکه به صورت لا علی‌التعین گذاشته شده است که قابل تطبیق و صدق بر هر فردی از افراد عام است. (همان، ۱۴۳۰، ۱: ۱۹۱)

۱-۲. آیه خمس

منظور از آیه خمس که در عنوان بحث آمده، آیه ۴۱ سوره انفال است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ؛ بدانید هرگونه غنیمتی که به دست آوردید، خمس آن برای خدا، و برای پیامبر و برای ذی‌القربی و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه است».

۱-۳. خمس

کلمه خمس در لغت به معانی «پنج یک» و «یک پنجم» (دهخدا، بی‌تا) و «رابع‌الکسور» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۱) آمده است. در اصطلاح شرعی، «اسمی برای حقی است که برای حضرت حجت^(ع) و قبیل او که در مال واجب است». (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۱)

اصل وجوب خمس در فقه اسلامی از جمله ضروریات دین مقدس اسلام است. اموال دارای خمس در فقه جعفری هفت نوع است: (۱) غنائم جنگی؛ (۲) معدن؛ (۳) گنج؛ (۴) اموالی به دست آمده از طریق غواصی یعنی جواهرات که در اثر فرورفتن در دریا به دست می‌آید؛ (۵) مال حلال مخلوط به حرام؛ (۶) زمینی که کافر ذمی از



مسلمان می‌خرد؛ یعنی در پول که از کافر ذمی از بابت قیمت زمین به مسلمان منتقل می‌شود؛ (۷) فاضل مؤونه؛ یعنی اموالی که از مخارج سالیانه اضافه می‌آید.

۲. دیدگاه‌هایی موجود در مسئله

بین شیعه و اهل سنت در اصل وجوب خمس اختلاف نظری وجود ندارد، بلکه تنها اختلاف نظر در عمومیت خمس نسبت به غیر غنائم جنگی است.

اهل سنت معتقدند که در غیر غنائم جنگی خمس وجود ندارد. لذا بر اساس این نظریه در زمان ما مصداقی برای خمس وجود ندارد و اگر هم باشد، موارد آن خیلی نادر است. (ایروانی، ۱۳۹۰، ۱: ۴۷۹) بنابراین نظریه عمومیت و شمولیت در آیه مبارکه، در کار نیست، قهراً آیه مختص به غنائم جنگی است. در حالی که بین شیعه معروف و مشهور است که موارد و متعلق خمس عام است و اختصاص به غنائم جنگی ندارد. (همان، ۱۳۹۰، ۱: ۴۷۹)

هرچند درباره شمولیت آیه خمس، بین اندیشمندان و فقهای شیعی هم یک وحدت نظر وجود ندارد، بلکه نظریات متفاوتی از سوی اندیشمندان و فقهای شیعی ارائه شده که در این نوشتار به بحث و بررسی این نظریات و دیدگاه‌ها پرداخته شده است.

۲-۱. دیدگاه اول در مسئله

دیدگاه اول در مسئله این است که آیه به غنائم جنگی اختصاص دارد. مراد از غنیمت در آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» خصوص غنائم جنگی است که از کفار در دارالحرب گرفته می‌شود. پس آیه فقط وجوب خمس را در غنائم جنگی ثابت می‌کند؛ اما نسبت به معدن، غوص، گنج، و سایر موارد و موضوعات که خمس به آنها تعلق می‌گیرد عمومیت و شمولیت ندارد و نمی‌تواند وجوب خمس را در آنها ثابت کند. وجوب خمس در آنها از روایات ثابت می‌شود. از جمله قائلین به این نظریه عاملی در مدارک الاحکام، محمود شاهرودی، در کتاب الخمس و آیت الله محسنی، در حدود الشریعه هستند.



ادله این نظریه و پاسخ آن‌ها

طرفداران این نظریه و جوهی را به‌عنوان ادله برای اثبات نظریه خودشان اقامه کرده‌اند که ذیلاً مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

الف. ظهور غنائم جنگی در آیه: متبادر یا ظاهر یا متیقن از لفظ غنیمت که در آیه آمده، غنیمت دارالحرب است، نه مطلق فایده و درآمد. (عاملی، ۱۴۱۱، ۵: ۲۸۱) و (محسنی، ۱۳۸۷، ۲: ۲۶۷) بنابراین آیه اختصاص به غنائم جنگی دارد و سایر موارد را شامل نمی‌شود.

این دلیل در صورت درست است و کارایی دارد که عام بودن «مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ»، ثابت نشود؛ اما اگر عام بودن این قسمت از آیه نسبت به غیر غنائم جنگی ثابت شد، دیگر این دلیل درست نخواهد بود و کارایی خود را از دست خواهد داد؛ ولو اینکه متبادر، یا ظاهر، یا متیقن از لفظ غنیمت در آیه غنیمت دارالحرب باشد. چون متبادر، یا ظاهر، یا متیقن بودن غنیمت دارالحرب از باب اظهارالافراد و اکمل الافراد است و هیچ ضرر به عمومیت و شمولیت آیه ندارد. به‌علاوه که تبادر، ظاهر و قدر متیقن از خود شرایط خاص دارد که در علم اصول بیان شده است که آن شرایط در مانحن‌فراهم و محقق ناست.

ب. سیاق آیات: یکی از وجوه که به‌عنوان دلیل برای اثبات این نظریه از سوی قائلین به این نظریه ارائه شده، سیاق آیات است. طرفداران این نظریه معتقدند که آیات قبل و بعد در مورد جهاد وارد شده است و همین موضوع قرینه می‌شود که آیه غنیمت هم اختصاص به غنائم جنگی داشته باشد که یکی از مسائل جهاد است. (عاملی، ۱۴۱۱، ۵: ۲۸۱)

در اصول این مسئله مسلم است که شأن نزول و سیاق، هیچ‌گاه منحصص نمی‌شود و نمی‌تواند عمومیت و شمولیت آیه را تخصیص بی‌زند. برای اینکه هیچ مانعی ندارد که آیه دارای یک معنا و مفهوم عام و کلی باشد و درعین حال در مورد خاص مانند غنائم جنگی نازل شده باشد که یکی از موارد این حکم عام و کلی است. این‌گونه احکام در قرآن و سنت خیلی زیاد است که حکم عام و کلی است و مورد و مصداق

آن جزئی است. (ایروانی، ۱۳۹۰، ۱: ۴۷۹)

ج. فهم بسیاری از فقها و مفسرین: یکی دیگر از دلایل که طرفداران اختصاص آیه به غنائم جنگی، برای اثبات مدعای خودشان به آن استدلال کرده‌اند فهم بسیاری از فقها و مفسرین می‌باشند. چنان‌که صاحب قلائد الدرر در توضیح این دلیل می‌گوید: قیل: یعنی گفته شده است که: غنیمت عبارت است از چیزی که از دارالحرب به سبب قتال اخذ می‌شود. سیاق آیات دلیل بر همین معنا است و ما را به آن رهنمای می‌کند... این قول بسیاری از مفسرین است و بسیاری از اصحاب به آن قائلند. آنان ثبوت خمس را در غیر غنیمت از سایر انواع هفتگانه به سبب دلیل خارجی قرار داده‌اند. (کاشف الغطاء، ۱۳۶۷، ۱: ۳۱۷) چنان‌که می‌بینیم پایه و اساس این دلیل بر این استوار شده است که غنیمت را به معنای غنائم جنگی معنا کرده است که این معنا:

اولاً: از یک سوبه قول قیل نسبت داده است و گوینده آن معلوم نیست و از سوی دیگر این معنا اشتباه مفهوم به مصداق است یعنی غنائم جنگی که معنای شرعی و اصطلاحی غنیمت است یکی از افراد و مصادیق معنای لغوی غنیمت است، چنان‌که بعداً این مطلب روشن خواهد شد که غنیمت دارای یک معنا و مفهوم عام و کلی است که عبارت باشد از مطلق فایده و درآمد و غنائم جنگی یکی از مصادیق و افراد همین مطلق فایده و درآمد است.

ثانیاً: سیاق آیات دلیل بر این معنا قرار داده است، چنان‌که قبلاً بیان شد سیاق و نزول آیات هیچ‌گاه مخصص نمی‌شود و نمی‌تواند عموم آیه را تخصیص بی‌زند.

ثالثاً: فهم بسیاری از مفسرین ملاک و معیاری درستی این نظریه قرار داده شده است. این هم درست نیست برای اینکه ملاک و معیاری درستی و نادرستی یک نظریه باید مطابقت با واقع و عدم مطابقت با آن باشد. نه فهمی افراد و اشخاص که اگر ملاک و معیاری درستی یک نظریه فهم افراد و اشخاص باشد، قائلین به عموم به مراتب بیشتر از قائلین به خصوص هستند، در این صورت باید قول قائلین به عموم باید درست باشد، نه قول قائلین به خصوص.



د. روایات: یکی دیگر از دلایلی که برای اثبات این نظریه از سوی قائلین ارائه شده روایات است. طرفداران این دیدگاه معتقدند که روایات بر ثبوت خمس در غنائم، غوص، کنز، معدن و غیرها دلالت می‌کند، در حال که غنائم در این روایات قسیم و در مقابل سایر موارد قرار داده شده است، نه شامل شونده سایر موارد. از این فهمیده می‌شود که غنائم مختص به چیزی است که از کفار در دارالحرب گرفته می‌شود. از جمله آن روایات صحیحه ابن عمیر از غیر واحد از امام صادق^(ع) است که امام می‌فرماید:

خَمْسَةَ أَشْيَاءَ عَلَى الْكُنُوزِ وَالْمَعَادِنِ وَالْغُوصِ وَالْغَنِيمَةِ وَ نَسَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ
الْحَامِسَ؛ خمس بر پنج چیز واجب است بر گنج و معادن و غوص و غنیمت. ابن
عمیر مورد پنجم را فراموش کرده است. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۹: ۴۹۴)

صحیحه عمار بن مروان از امام صادق^(ع) است که فرمود:

فِيمَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَعَادِنِ وَالْبَحْرِ وَالْغَنِيمَةِ وَالْحَلَالِ الْمُخْتَلِطِ بِالْحَرَامِ إِذَا لَمْ يَعْرِفْ
صَاحِبَهُ وَالْكُنُوزِ الْحُمْسُ؛ خمس در اموالی واجب است که از معادن و دریا خارج
می‌شود و غنیمت و اموال که با حرام مخلوط شده و صاحب آن مشخص نباشد و
گنج. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۹: ۴۹۴)

بنابراین آیه مبارکه به غنائم جنگی اختصاص دارد و سایر موارد و موضوعات را شامل نمی‌شود.

در پاسخ این دلیل می‌توان گفت درست است که در این روایات و امثال آن‌ها غنیمت قسیم معادن، گنج، غوص و سایر موارد که خمس دارد قرار داده شده است، ولی این روایات هیچ نظری به تفسیر آیه مبارکه ندارد؛ یعنی این روایات فقط موارد و موضوعات را بیان می‌کند که خمس دارد، نه اینکه مفهوم «مَاعِنِمْ» را منحصر به غنائم جنگی کند که روایات از این ناحیه اصلاً درصدد بیان نیست. چه رسد به اینکه مفهوم آیه را منحصر به غنائم جنگی نماید. به عبارت دیگر غنیمت در این روایات به معنای شرعی و اصطلاحی است که قسیم و در مقابل سایر موارد قرار گرفته است که خمس در آن واجب است، در حالی که مفهوم آیه عام و کلی است و غنیمت



به معنا شرعی و اصطلاحی (غنائم جنگی) یکی از مصادیق و افراد آن معنای عام و کلی است، نه اینکه معنا و مفهوم آیه منحصر به غنائم جنگی باشد. بنابراین با این دلیل هم نمی‌توان ثابت کرد که آیه اختصاص به غنائم جنگی دارد.

۲-۲. دیدگاه دوم در مسئله

نظریه دوم در مسئله این است که آیه مبارکه اختصاص به غنائم جنگی ندارد، بلکه عام است و شامل تمام فواید و درآمدها؛ مانند معادن، گنج، غوص، مال حلال مخلوط به حرام و غیره می‌شود و وجوب خمس را در تمام آن‌ها ثابت می‌کند. از جمله قائلین به این نظریه شیخ مفید، شیخ انصاری، محقق همدانی، مرحوم طبرسی، سبزواری، آقای خویی، آیت‌الله کابلی و آقای سبحانی می‌باشند.

این فقها یکی از دلایل وجوب خمس را در همه فواید و درآمدها، عموم آیه مبارکه می‌دانند. چنانکه شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید: «ما غنمتم، عام است و شامل تمام ما استفید و اکتسب می‌شود؛ و لو اینکه ما قائل شویم که لفظ غنیمت انصراف دارد به سوی غنیمت دارالحرب». (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۵) ایشان معتقد است که تمسک به عموم آیه برای وجوب خمس در مطلق مغنوم (فایده و درآمد) بین اصحاب مشهور است و می‌گوید: «استدلال به عموم آیه مبارکه به همه اصحاب نسبت داده شده است عدا شاذ». (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۲۵ - ۲۶)

ادله این نظریه

طرفداران این نظریه هم ادله و دلایلی را برای اثبات نظریهشان اقامه کرده‌اند که ذیلاً بیان می‌شود.

الف. اجماع: یکی از ادله که برای اثبات این نظریه از سوی طرفداران آن اقامه شده، اجماع است. شیخ انصاری این ادعای اجماع را از صاحب ریاض المسائل در این مسئله نقل کرده است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۶)

ب. عام بودن معنایی لغوی غنیمت: کلمه غنیمت در آیه مبارکه به معنای اصلی و لغوی خودش است و معنای اصلی و لغوی آن عام است و شامل همه فواید،



درآمدها و منفعت‌ها می‌شود. نه به معنای اصطلاحی و شرعی تا اینکه مختص به غنائم جنگی باشد. اینک به بحث و بررسی معنای لغوی غنیمت می‌پردازیم تا معنای آن کاملاً روشن گردد.

طریحی درباره معنای غنیمت می‌گوید:

لفظ غنیمت در اصل (لغت) به معنای فایده مکتسبه (کسب‌شده) است؛ ولیکن نزد جماعت اصطلاح شده است بر آن چیزی که از کفار اخذ می‌شود که اگر این اخذ از کفا بدون قتال باشد، نامش فیء است و اگر با قتال باشد غنیمت. امامیه همین معنارا از ائمه هدی^(ع) روایت کرده و پذیرفته است. (طریحی، ۱۴۱۶، ۶: ۱۲۹)

ابن منظور می‌گوید:

به معنای دسترسی پیدا کردن به چیزی است بدون مشقت و سختی و اغتنام به معنای پذیرفتن آن چیز است. غنم و غنیمت و مغنم به معنای فیء است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۴۴۵)

ابن فارس می‌گوید:

غنم الغین والنون والمیم اصل صحیح و واحد است که بر افاده چیزی دلالت می‌کند که از قبل کسی آن را مالک نشده باشد. سپس اختصاص پیدا کرده به چیزی که از مال مشرکین به قهر و غلبه گرفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴: ۳۹۸)

صاحب بن عباد می‌گوید:

غنم در لغت به معنای دست پیدا کردن و دست یافتن به چیزی است بدون مشقت و سختی و اغتنام به معنای پذیرفتن آن چیز است. غنیمت به معنای فیء است. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۵: ۹۳)

حمیری می‌گوید:

و اصل الغنم، در لغت به معنای ربیع (فایده) و زیاده است. (حمیری، ۱۴۲۰، ۸: ۵۰۱۹)

راغب اصفهانی می‌گوید:

الغنم در لغت به معنای رسیدن به گوسفند و دست یافتن به آن است. سپس به هر



دست یافته به کاررفته است، خواه از جهت دشمن باشد یا غیر آن. چنانکه خداوند فرموده: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ». (انفال: ۴۱) «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا». (انفال: ۶۹). (اصفهان، ۱۴۱۲، ۶۱۵)

از مجموع کلمات لغوین به دست می آید که غَنِم، مغنم، غنیمت و مغنم در اصل دارای یک معنای واحد است که آن معنای واحد مطلق فایده و درآمد و بهره باشد. و سایر معانی از افراد و مصادیق همین معنای است. لفظ «غنمتم» در آیه مبارکه هم به همین معنای اصلی و لغوی است. بنابراین آیه مبارکه عام است و عموماً شامل هرگونه درآمد و فائده و بهره می شود. چه از راه غنائم جنگی باشد و چه از راه معادن، گنج، غوص، مال مخلوط به حرام، ارباب مکاسب مانند تجارات، صناعات و زراعات و... و این در صورت است که ما قول لغوی را حجت بیدانیم و اما اگر قول لغوی را حجت ندانستیم آن بحث دیگر است.

ج. عمومیت خطاب در آیه: یکی از وجوه که به عنوان دلیل برای اثبات این نظریه بیان شده است عموم خطاب است که خداوند می فرماید:

«وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» و این آیه مبارکه مثل این آیات متبرکات است که می فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۹۴) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (بقره: ۱۹۶) «وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (بقره: ۲۰۳) «وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۲۲۳) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۳۱) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره: ۲۳۳) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره: ۲۳۵) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۴) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (۲۶۷) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۲۵) «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (انفال: ۲۸) «وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ» (توبه: ۲) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۳۶) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ...» (حجرات: ۷)

خطاب در این آیات متوجه عموم مکلفین است و آیه خمس هم مثل این آیات است. پس خطاب در آیه خمس هم برای عموم مکلفین است نه برای خصوص



مقاتلین و آنچه مناسب عموم خطاب است، این است که «غنمتم» به معنای «نفعتم» است. (محقق کابلی، ۱۴۳۱: ۲۵۰) بنابراین آیه عام است و شامل همه موارد که خمس به آن‌ها تعلق گرفته است می‌شود.

د. عمومیت مای موصوله و شیء در آیه: یکی از دلایل این است که «ما»ی موصوله و «من شیء» ظهور دارد در عموم «مَا غَنِمْتُمْ» که هم شامل چیزی قلیل و کم می‌شود و هم شامل چیزی کثیر و زیاد. پس اگر آیه مختص به غنائم جنگی بود، تعبیر به «ما» موصوله و «من شیء» که شامل چیزی خیلی کم هم می‌شود، مناسب نبود. بنابراین از تعبیر به «ما»ی موصوله و «من شیء» فهمیده می‌شود که آیه عام است و عمومش شامل تمام موارد می‌شود که خمس به آن‌ها تعلق گرفته است. (همان، ۲۵۰)

ه. روایات: یکی دیگر از دلایل که قائلین به عموم آیه، به آن استدلال کرده‌اند روایات است که این روایات هم به دودسته تقسیم می‌شود:

دسته اول: این روایات در تفسیر آیه مبارکه وارد شده است و «ماغنمتم من شیء» را به مطلق فائده، منفعت و درآمد تفسیر نموده که از جمله آن روایات ذیل است:

۱. صحیح‌ه علی بن مهزیار: وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) وَ قَرَأْتُ أَنَا كِتَابَهُ إِلَيْهِ فِي طَرِيقِي مَكَّةَ. قَالَ: ... فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فَالْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فِيهِ الْغَنِيمَةُ يَغْنَمُهَا الْمَرْءُ وَ الْفَائِدَةُ يَفِيدُهَا وَ الْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ؛ امام باقر (ع) جواب سؤال شخص را که از امام سؤال کرده بود به او نوشت و من نامه (مکاتبه) امام (ع) را به آن شخص در راه مکه خواندم که امام (ع) فرموده بود: اما غنائم و فوائد در هر سال خمس در آن‌ها بر ایشان واجب است. خداوند تبارک و تعالی فرموده است: بدانید هرگونه غنیمتی به دست آوردید، خمس آن برای خدا و



برای پیامبر و برای ذی القربی و یتیمان و مسکنان و واماندگان در راه (از آن‌ها) است، اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه (باایمان و بی‌ایمان یعنی روز جنگ بدر) نازل کردیم، ایمان آورده‌اید و خداوند بر هر چیزی تواناست. و غنیمت‌ها و فایده‌های که از رحمت خدا به تو می‌رسد همان غنیمت انسان است و سودی که می‌برد مهدیه انسان برای انسان دیگر که دارای ارزش است. (عاملی، ۱۴۰۹، ۹: ۵۰۲-۵۰۱)

چنانکه می‌بینیم در این صحیح‌ه آیه به مطلق فائده و درآمد و جایزه تفسیر شده است و این نشان‌دهنده عمومیت آیه مبارکه است.

۲. روایت حکیم مؤذن: وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يُونُسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَكِيمٍ مُؤَدِّنِ بَنِي عَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^(ع) قَالَ: قُلْتُ لَهُ «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ» قَالَ: هِيَ وَ اللَّهِ الْإِفَادَةُ يَوْمًا يَوْمًا إِلَّا أَنْ أَبِي جَعَلَ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ فِي حِلٍّ لِيُزَكُوا؛ حَكِيمٌ مُؤَدِّنٌ مِي گويد: برای امام صادق ^(ع) عرض کردم که معنای آیه که می‌فرماید: بدانید هرگونه غنیمتی به دست آوردید، خمس آن برای خدا و برای پیامبر است چیست؟ امام ^(ع) فرمود: قسم به خدا غنیمت فائده روز به روز است، مگر اینکه پدرم آن را برای شیعیان حلال کرده است؛ تا اینکه آن‌ها پاک شود. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۹: ۵۴۶)

نکته قابل توجه در این روایت این است که مسئله مطرح شدن تحلیل خمس برای شیعیان در این روایت هیچ‌گونه ضرر به مقصود ما ندارد که استدلال به عموم آیه مبارکه باشد، بلکه در این روایت آیه به مطلق فائده و درآمد تفسیر شده است که بیان‌گر عمومیت آیه است، و عام بودن آیه را ثابت می‌کند.

۳. روایت حماد بن عمرو: عَنْ حَمَادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ ^(ع) فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ ^(ص) لِعَلِيِّ ^(ع) قَالَ: «يَا عَلِيُّ إِنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ سَنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خُمْسَ سُنَنِ أَجْرَاهَا اللَّهُ لَهُ فِي الْإِسْلَامِ إِلَى أَنْ قَالَ: وَ وَجَدَ كُنْزًا فَأَخْرَجَ مِنْهُ الْخُمْسَ وَ تَصَدَّقَ بِهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ»؛ امام صادق ^(ع) از پدرانش نقل می‌کند که در وصیت پیامبر ^(ص) برای علی ^(ع) است که



آن حضرت فرمود: ای علی عبدالمطلب در جاهلیت پنج سنت را تأسیس کرد که خداوند آن‌ها را در اسلام برای او جاری کرد. تا اینکه آن حضرت فرمود: او گنجی را پیدا کرد و خمس آن را خارج نمود و آن را صدقه داد. پس خداوند این آیه را نازل کرد که: بدانید هرگونه غنیمی به دست آوردید، خمس آن برای خداست. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۹: ۴۹۶)

استدلال به این روایت برای اثبات عمومیت آیه این است که اگر آیه اختصاص به غنائم جنگی اختصاص می‌داشت و شامل گنج نمی‌شد، دیگر اجرایی سنت عبدالمطلب در اسلام نمی‌بود. چنانکه این مطلب خیلی واضح و روشن است. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۷۶)

دسته دوم: روایاتی است که خمس را در مطلق فایده و منفعت ثابت می‌کند که این روایات هم قرینه می‌شود که مراد از غنیمت در آیه مبارکه همان مطلق فایده و منفعت و درآمد است که از جمله این روایات موثقه سماعه است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ^(۷) عَنِ الْخُمْسِ - فَقَالَ: «فِي كُلِّ مَا أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»؛ از امام رضا ^(۸) از خمس سؤال کردم، امام فرمود: هر چیزی که از مخارج سالیانه مردم اضافه بیاید، چه کم باشد چه زیاد، (خمس در آن واجب است). (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۹: ۵۰۳)

با توجه به این ادله آیه مبارکه عام است و عموم آن شامل مطلق فواید و درآمد می‌شود، الا ما خرج بالدلیل، مانند عوض طلاق خلع و میراث مالایحتسب و... که خمس ندارد.

۳. عمومیت معنایی غنیمت در کلمات حضرت امیر ^(۹)

کلمه غنیمت در کلمات حضرت امیرالمؤمنین ^(۱۰) هم به معنای مطلق فائده و منفعت و درآمد به کار رفته است که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

۱. در فرازی از خطبه ۷۵ نهج البلاغه می‌خوانیم که حضرت می‌فرماید: «اغْتَنِمَ الْمَهْلَ وَ بَادَرَ الْأَجَلَ وَ تَزَوَّدَ مِنَ الْعَمَلِ؛ فرصت‌ها و مهلت‌ها را غنیمت (بهره و درآمد) شمرد. به



اجل مبادرت کرد و عمل را زیاد نمود». (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۷۰)

۲. در فرازی خطبه ۱۱۹ نهج البلاغه می‌خوانیم که حضرت می‌فرماید: «مَنْ أَخَذَ بِهَا لِحِقِّ وَ غَنِمَ وَ مَنْ وَقَفَ عَنْهَا ضَلَّ وَ نَدِمَ» کسی که به آئین خدا عمل کند به سرمنزل مقصود می‌رسد و بهره می‌برد و کسی که به آن عمل نکند گمراه شد و پشیمان گردید». (همان، ۱۴۱۴: ۱۳۹)

۳. در نامه ۴۵ نهج البلاغه می‌خوانیم که آن حضرت خطاب به عثمان بن حنیف می‌فرماید: «فَوَاللَّهِ مَا كُنَزْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبِيراً وَلَا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفُراً؛ به خدا سوگند از دنیای شما طلائی می‌اندوختم و از غنائم و درآمدهای آن اندوخته‌ای، فراهم نکردم». (همان، ۱۴۱۴: ۳۵۸)

۴. در نامه ۵۳ می‌خوانیم که آن حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعاً ضَارِياً تَغْتَنِّمُ أَكْلَهُمْ؛ در برابر مردم مصر همچون حیوان درنده‌ای مباش که خوردن آن‌ها را غنیمت و درآمدی برای خود فرض کنی». (همان، ۱۴۱۴: ۳۶۷)

۵. در نامه ۳۱ از وصیت آن حضرت به فرزندش امام مجتبی می‌خوانیم که می‌فرماید: «وَأَعْتَبْتُمْ مِنْ اسْتَقْرَاضِكِ فِي حَالِ غِنَاكَ لِیَجْعَلَ قِضَاءَهُ لَكَ فِي یَوْمِ عُسْرَتِكَ؛ هر کس در حال بی‌نیازی‌ات از توقرضی بخواهد، غنیمت (بهره و درآمد) بشمار تا اینکه قضای آن را در روزی سختی‌ات برای تو قرار دهد. (همان، ۱۴۱۴: ۳۴۱)

۶. در کلمات قصار شماره ۳۲۳ می‌خوانیم که آن حضرت می‌فرماید: «سِنَّ اَهْلِهِ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الطَّاعَةَ غَنِیْمَةً الْاُكْیَاسِ؛ خداوند سبحان اطاعت را غنیمت و بهره هوشمندان قرار داده است». (همان، ۱۴۱۴: ۴۷۴)

چنانکه می‌بینیم غنیمت در کلمات حضرت امیر^(ع) هم به معنای مطلق فایده و درآمد به کاررفته است و این هم قرینه می‌شود که غنیمت در آیه مبارکه هم به معنای مطلق فایده و منفعت است و شامل تمام منافع و درآمد می‌شود.

۴. عمومیت آیه از دیدگاه مفسرین اسلامی

بسیاری از مفسرین صریحاً معتقدند که غنیمت در این آیه دارای معنای وسیع و عام



است که شامل غنائم جنگی و غیر آن می‌شود و به‌طور کلی هر چیزی را که انسان بدون مشقت و سختی فراوان به آن دست پیدا کند، در برمی‌گیرد. حتی آن‌هایی که آیه را به خاطر فتوای فقهای اهل سنت اختصاص به غنائم جنگی داده‌اند، هم معترفند که (ماغنمتم) عام است و شامل هرگونه منفعت و درآمد می‌شود. اینک به بحث و بررسی دیدگاه‌های مفسرین اسلامی در این زمینه می‌پردازیم.

۱. **طبرسی:** ایشان می‌گویند: «غنیمت عبارت است از چیزی که گرفته می‌شود از اموال اهل حرب از کفار آن‌هم به سبب قتال و غنیمت هدیه است از سوی خداوند برای مسلمین». (طبرسی، ۱۳۸۸، ۲: ۶۳۳) بعد در تفسیر آیه چنین می‌گوید:

علمای شیعه معتقدند که خمس در هرگونه فایده‌ای که برای انسان فراهم می‌گردد واجب است. اعم از اینکه از طریق کسب و تجارت باشد یا از طریق گنج و معدن یا آن‌که با غوص از دریا خارج کنند و سایر اموری که در کتب فقهی آمده است. می‌توان از آیه بر این مدعا استدلال کرد؛ زیرا در عرف لغت به تمام این‌ها غنم و غنیمت استعمال می‌شود. (طبرسی، ۱۳۸۸، ۲: ۶۳۴)

مطلب قابل توجه اینکه از قسمت آخر سخن مرحوم طبرسی که می‌گوید: «زیرا در عرف لغت به تمام این‌ها غنم و غنیمت استعمال می‌شود»، فهمیده می‌شود که معنایی را که مرحوم طبرسی برای غنیمت بیان کرده، معنای شرعی و اصطلاحی آن است. این معنای شرعی و اصطلاحی یکی از مصادیق و افراد معنای لغوی غنیمت است، نه معنای لغوی آن. بنابراین از نظری ایشان هم معنای اصلی و لغوی غنیمت عام است و شامل مطلق الفایده می‌شود.

۲. **طباطبایی:** ایشان تصریح نموده است:

کلمه غنم و غنیمت به معنای رسیدن به هرگونه درآمد و منفعت است. فرق نمی‌کند که آن درآمد و منفعت از طریق تجارت یا کسب و کار به دست انسان بیفتد یا از راه جنگ، ولی ایشان معتقد است که با توجه به شأن و مورد نزول آیه مبارکه، آیه تنها منطبق به غنائم جنگی است. (طباطبایی، بی‌تا، ۹: ۸۹)

ولی باید توجه داشت که چنانکه قبلاً اشاره شد، شأن و مورد نزول موجب انحصار



مفهوم آیه به غنائم جنگی نمی‌شود، بلکه انطباق آیه به غنائم جنگی از باب تطبیق عام به اکمل الافراد است. به عبارت دیگر تطبیق آیه به غنائم جنگی تفسیری تطبیقی است، نه تفسیری مفهومی.

۳. قرطبی: ایشان ذیل آیه مبارکه می‌گویند:

غنیمت در لغت به معنای خیری است که فرد یا جماعتی به کوشش به دست می‌آورند... و اختصاص آیه به غنائم جنگی به واسطه اتفاق (اجماع) است، ولی خود ایشان معتقد است که این قید (اختصاص به غنائم جنگی) در معنای لغوی آن وجود ندارد، بلکه این قید در عرف شرع در آن وارد شده است. (قرطبی، ۱۴۰۵، ۸: ۱)

۴. فخر رازی: ایشان در تفسیر خویش تصریح کرده است که: «غنیمت در لغت

به معنای دست پیدا کردن به چیزی است که انسان به آن چیزی دست پیدا کند».

ایشان بعد از بیان این معنای وسیع از منظر لغت معتقد است که معنای شرعی غنیمت به عقیده فقهای اهل سنت و جماعت همان غنائم جنگی است. (ر.ک. فخر رازی، بی تا، ۱۵: ۱۶۴)

۵. آلوسی: ایشان در تفسیر روح المعانی معتقد است که «غنم در اصل به معنای

هرگونه سود و منفعت است». (آلوسی، بی تا، ۱۰: ۲)

چنانکه می‌بینیم مفسرین اعم از مفسرین شیعه و اهل سنت معنای اصلی و لغوی غنیمت را مطلق فایده و درآمد می‌دانند که از هر راه برای انسان حاصل شود و غنائم جنگی را معنای شرعی و اصطلاحی غنیمت می‌دانند.

با توجه به ادله قائلین به عموم آیه، و عام بودن معنای غنیمت در کلمات حضرت علی^(ع) و دیدگاه مفسرین به نظر می‌رسد که نظریه قائلین به عموم حق است و ادله آنان با توجه به کلمات حضرت امیر^(ع) و دیدگاه مفسرین در این زمینه تام و تمام است.

۵. اشکال مشهور بر عموم آیه و جواب آن

اشکالات و ایراداتی که بر این ادله شده، وارد نیست. اشکال مهم و مشهوری که بر عمومیت آیه وارد است، این است که اگر به مقتضای آیه در مطلق ارباح و فواید



خمس واجب است، پس چرا اخذ و جمع‌آوری خمس در زمان پیامبر (ص) و خلفای آن حضرت معروف و مشهور نبوده است؟ و چرا در احادیث و تاریخ این مسئله نقل نشده است؟ که اگر به مقتضای آیه، خمس در مطلق ارباح و فواید واجب بود، قطعاً به ما می‌رسید و نقل می‌شد و طبعاً شایع و مشهور می‌گشت. در حال که از این قسم خمس در صدر اسلام تا زمان امام باقر و امام صادق (ع) هیچ اثر وجود ندارد و روایات کمی هم که در این زمینه وارد شده، در زمان همین دو امام (ع) از همین دو امام (ع) است. (خویی، ۱۴۱۸، ۲۵: ۱۹۷)

فقطها از این اشکال جواب‌های داده‌اند که ذیلاً به برخی از این جواب‌ها پرداخته می‌شود:

جواب آیت الله خویی (ره): آقای خویی از این اشکال دو جواب داده است.

الف. تبلیغ احکام و بیان آن تدریجی بوده و تأخیر تبلیغ از زمان تشریح به خاطر این بوده که پیامبر (ص) بیان آن را واگذار به امام کرده است که امام آن را در ظرف مناسب آن اظهار و آشکار کند. آن هم بر اساس مصالح وقتی است که باعث آشکار کردن آن می‌شود. پس امر بر اساس این مبنا، خیلی روشن است و هیچ پوشیدگی در آن وجود ندارد. (خویی، ۱۴۱۸، ۲۵: ۱۹۸-۱۹۷)

آیت‌الله محقق کابلی یکی از شاگردان آقای خویی، در رد جواب استادش می‌گوید: تدریجی بودن تبلیغ احکام و بیان آن، یک امر مسلم است؛ اما تبلیغ این حکم (خمس در مطلق ارباح و فواید) در صدر اسلام در هنگام نزول آیه محقق شده است. خود آقای خویی هم اعتراف دارد که «ماغنتم» در آیه به معنای «ماربحتم» و «ما افدتم» است. پس تأمل در اطلاق آیه در حد ذات آن و شمول آن نسبت به مطلق ارباح و فواید سزاوار نیست. بنابراین هیچ جایی برای انکار تحقق تبلیغ این حکم (خمس در مطلق ارباح و فواید) در زمان پیامبر گرامی اسلام (ص) باقی نمی‌ماند. (محقق کابلی، ۱۴۳۱: ۲۵۱)

ولی در اینجا اشکال دیگری که به وجود می‌آید این است که خوب اگر آیه عام است و شامل مطلق ارباح و فواید می‌شود، این مسئله در زمان پیامبر (ص) تبلیغ هم



شده است. پس چرا خلفای جور با استناد به این آیه خمس ارباح و فواید را جمع آوری نکرده‌اند؟ چون آن‌ها اهل لسان بودند و معنای آیه را می‌فهمیدند و خودشان را خلفای پیامبر^(ص) می‌دانستند و جمع آوری خمس ارباح و فواید مخالف شئون آن‌ها هم نبود. چرا بعضی از مسلمین که اهل زبان بودند و معنای آیه را می‌فهمیدند، حتی یک مورد هم خمس ارباح و فوایدی خودشان را خدمت پیامبر^(ص) نیاوردند؟ که اگر این کار انجام می‌شدی قطعاً نقل می‌شد و حال آنکه از این مسئله هیچ خبری وجود ندارد. از این کشف می‌شود که آیه عمومیت ندارد و مطلق ارباح و فواید را شامل نمی‌شود. پس باید دنبال جواب دیگری برویم. (همان، ۲۵۲-۲۵۱)

ب. با قطع نظر از جواب اول با آشکار شدن فرق بین زکات و خمس، جواب هم آشکار می‌شود. فرق بین زکات و خمس در این است که زکات ملک فقراء است و حقی است که باید در مصالح مسلمین صرف شود. پیامبر^(ص) هم مأمور به اخذ و جمع آوری آن بود. چنانکه قرآن می‌فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا؛ از اموال آن‌ها صدقه (به‌عنوان زکات) بگیر تا به وسیله آن، آن‌ها را پاک‌سازی و پرورش دهی» لذا پیامبر^(ص) یکی را مأمور کردند که زکوات را جمع آوری کنند. (توبه: ۱۰۳)

اما خمس حق پیامبر^(ص) و اقربای آن حضرت و شبیه به ملک شخصی است پس فایده آن به عموم مسلمین بر نمی‌گردد. از این جهت پیامبر^(ص) در مورد خمس مأمور نبود مگر به تبلیغ آن، چنانکه در سایر احکام مانند نماز و روزه هم قضیه از همین قرار بوده است؛ اما مأمور به اخذ و جمع آوری خمس نبوده و از این جهت باعث و انگیزه برای جمع آوری آن وجود نداشته است. علاوه بر این جمع آوری خمس مناسب شأن و جلالت آن حضرت هم نبوده است. لذا آن حضرت خمس را جمع آوری نکرده است. (خویی، ۱۴۱۸، ۲۵: ۱۹۸)

آقای کابلی شاگرد آقای خویی در رد جواب استادش می‌گوید:

اینکه شما می‌گویید پیامبر^(ص) خمس را اخذ و جمع آوری نکرده است؛ چون مناسب شأن و جلالت آن حضرت نیست، قابل قبول نیست؛ زیرا آن حضرت خمس مغنم و

غنیمت دارالحرب را جمع‌آوری کرده‌ا. چنانکه صحیح‌ه ربعی از امام صادق^(ع) و غیر آن بر این مطلب دلالت می‌کند و این جمع‌آوری خمس غنائم جنگی هیچ منفی با شأن و جلالت آن حضرت نیست و همچنین است جمع‌آوری خمس ارباح و فواید که هیچ‌گونه منفی با شأن و جلالت آن حضرت نیست. (محقق کابلی، ۱۴۳۱: ۲۵۲)

جواب دیگری آیت‌الله کابلی هر دو اشکال را حل می‌کند، هم اشکال اصلی را و هم اشکال فرعی را، این است که: پیامبر^(ص) این حکم (خمس) را نسبت به ارباح و فواید به خاطری یک سلسله حکمت‌ها و مصالح که ما آن‌ها را نمی‌دانیم تطبیق نکرده‌اند که شاید از جمله آن حکمت‌ها و مصالح فقر مسلمین بوده باشد یا تازه مسلمان بودن آن‌ها یا وحشت کردن آن‌ها از این قسم واجب مالی آن‌هم بر سبیل مانع الخلو و با عدم تصدی پیامبر^(ص) نسبت به تطبیق این حکم، مسلمانان هم جرئت نکردند که نسبت به تطبیق این حکم بر پیامبر^(ص) سبقت بگیرند.

اما اینکه چرا حضرت علی^(ع) نسبت به تطبیق این حکم در زمان خلافت خودش اقدام نکرد؟ شاید به خاطری همان حکمت‌ها مصالح بوده که پیامبر^(ص) لحاظ کرده بود.

اما اینکه چرا خلفا متصدی تطبیق این حکم نشدند؟ به خاطری دو وجه است، آن‌هم علی سبیل منع الخلو. یکی این کار مخالف سیره پیامبر^(ص) بوده است. دوم اینکه این کار موجب رفعت شأن ذی القربی می‌شد و حال آنکه آنان دشمن ذی القربی بودند و اعتراف به حق و فضیلت ایشان نمی‌کردند. (محقق کابلی، ۱۴۳۱:

۲۵۳ - ۲۵۲)

با توجه به این جواب، اشکال اصلی و اشکال فرعی کاملاً حل می‌شود و جای شک و شبهه نسبت به عمومیت و شمول آیه نسبت به مطلق فواید و منفعت و درآمد باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

نسبت به آیه خمس که آیا عمومیت دارد و شامل تمام موارد می‌شود که خمس

به آن‌ها تعلق می‌گیرد یا اختصاص به غنائم جنگی دارد؟ بین فقها و اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. عمده‌ترین نظریات در این زمینه دوتا نظریه است. اول اینکه با توجه به انصراف، تبادل و قدر متیقن، سیاق آیات قبل و بعد، روایات موجود در مسئله و کلمات مفسرین در تفسیر و تحلیلی آیه، آیه اختصاص به غنائم جنگی دارد و شامل سایر موارد که خمس به آن‌ها تعلق می‌گیرد نمی‌شود. ولی ادله این نظریه مخدوش است قابلیت اثبات این نظریه را ندارد.

دوم اینکه با توجه به اجماع فقها، عام بودن معنای لغوی غنیمت، عمومیت خطاب در آیه، عام بودن «ما»ی موصوله و «شیء» در آیه، روایات موجود در مسئله، عام بودن غنیمت در کلمات حضرت علی^(ع) و دیدگاه مفسرین در تفسیر و تبیین آیه، آیه خمس عام است و شامل مطلق فایده و درآمد می‌شود. چه از راه غنیمت حاصل شود یا از راه معدن، گنج، غوص، مال حلال مخلوط به حرام، ارباح مکاسب و... الا ماخرج بالدلیل. با توجه به ادله موجود در مسئله، کلمات حضرت امیر^(ع) و دیدگاه مفسرین، دیدگاه قائلین به عموم حق و ادله این نظریه تمام است و عدم تطبیق خمس در ارباح و فواید در زمان پیامبر^(ص) و عدم اقدام به جمع‌آوری آن در زمان حکومت حضرت امیر^(ع) به خاطر یکی سلسله حکمت‌ها و مصالحی بوده که آن حکمت‌ها و مصالح برای ما معلوم نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه.

۱. آلوسی، (بی تا)، تفسیر روح المعانی، (بی جا): (بی نا). (نسخه اندروید).
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۴. ایروانی، محمدباقر، (۱۳۹۰) دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی، قم: نشر نصاب.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۶. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۷. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۴۱۸)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی ره.
۸. دهخدا، علی اکبر، (بی تا)، لغت نامه دهخدا، (بی جا): (بی نا). (نسخه اندروید)
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت دمشق: دارالعلم - الدار الشامية.
۱۰. سبجانی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، الخمس فی الشریعة الإسلامیة الغراء، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. سبزواری، سید علی بن عبد الأعلى، (۱۴۲۴). الخمس بغداد: دفتر حضرت آیه الله سبزواری.





۱۲. شاهرودی، سید محمود هاشمی، (۱۴۲۵)، کتاب الخمس، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۳. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب الخمس، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۴. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الكتاب.
۱۵. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، تفسیر المیزان، بی جا: بی نا. (نسخه اندروید)
۱۷. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۸۸ق)، مجمع البیان، قم: نشر نور وحی.
۱۸. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۹. عاملی، محمد بن علی موسوی، (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۰. فخر رازی، (بی تا)، تفسیر کبیر، بی جا: بی تا. (نسخه اندروید)
۲۱. قرطبی، (۱۴۰۵ق)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: مؤسسة التأریخ العربی.
۲۲. کاشف الغطاء، احمد بن علی بن محمد رضا، (۱۳۶۷) قلائد الدرر، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۲۳. محسنی، محمد آصف، (۱۴۲۹ق)، حدود الشریعه، قم: بوستان کتاب.
۲۴. محقق کابلی، قربانعلی، (۱۴۳۱ق) المباحث الفقهیة «کتاب الخمس» قم: دارالنشر اسلام.
۲۵. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰ق)، أصول الفقه، قم: طبع انتشارات اسلامی.
۲۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۷. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، (۱۴۱۴ق)، مصباح الفقیه، قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث.

بررسی مسئله حجب در فقه فریقین

محمد عیسی هاشمی^۱

چکیده

بر اساس مقررات اسلامی خویشاوندی سبب ارث شناخته شده است. لذا وقتی کسی می‌میرد، ماترک او پس از برداشت هزینه کفن، دفن، ادای دیون و اخراج وصیت، بین ورثه و خویشاوندانش تقسیم می‌شود، ولی هریک از وراثت میت در همه احوال ارث نمی‌برند، بلکه در بعضی از اوقات اوضاعی به وجود می‌آید که یک وارث یا از کلیه سهم الارث خود محروم و ممنوع می‌شود یا مقدار سهم الارث وی کاهش می‌یابد و از حداکثر به حداقل تنزل می‌یابد. این محرومیت یا تنزل در اصطلاح اهل فرایض و میراث‌داران حجب نامیده می‌شود که در این مقاله با روش استنادی و تحلیلی توصیفی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: حجب، میراث، ارث، فقه فریقین، حجب حرمانی، حجب نقصانی

۱. گروه فقه قضایی، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، سمنگان، افغانستان.

ایمیل: d.m.eisa.mohammadi@gmail.com



مقدمه

حجب یکی از مباحث مهمی است که در بحث میراث مورد بحث قرار می‌گیرد با این تفسیر که بعضی از طبقات و بعضی از اصناف حاجب و مانع ارث بردن طبقه و صنف دیگر می‌باشند. حجب به دو قسمت تقسیم می‌شود؛ حجب حرمان و حجب نقصان. در قسمت اول آن است که وارث از اصل ارث محروم می‌شود. مثل برادرزاده که به واسطه بودن برادر یا خواهر متوفی از ارث محروم می‌شود یا برادر ابوی که با بودن برادر ابوینی از ارث محروم شده و سهمی ندارد. قسمت دوم آن است که فرض وارث از حد اعلا به حد ادنی تنزل می‌یابد. مثل تنزل حصه شوهر از نصف به ربع، البته در صورتی که برای زوجه اولاد باشد و نیز تنزل حصه زن از ربع به ثمن در صورتی که برای زوج اولاد باشد.

این مقاله مسئله حجب و حاجب و محجوب را در فقه فریقین به بررسی و ارزیابی می‌گیرد. اقسام حجب و دو قاعده مهم ارث، یعنی قاعده «الاقرب یمنع الابدع» و قاعده «المتقرب بالابوین یمنع المتقرب بالاب» از مباحث اصلی این مقاله است. این مسئله که چه کسانی از اصل ارث محروم می‌شوند و چه کسانی از بعض ارث محجوب می‌شوند، شرایط حاجبیت هر یک نیز به طور مفصل بیان شده و تشریح می‌شود.

۱. مفاهیم

۱-۱. حجب در لغت و فقه

حجب در لغت به معنای منع کردند و پوشاند است. حجاب و حاجب از همین ریشه است. (سیاح، ۱۳۵۴: ۲۳۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ۱: ۱۳۴) حجاب به معنای پرده، حائل و مانع است و حاجب السلطان، یعنی کسی که از ورود مردم به نزد پادشاه جلوگیری می‌کند. (فراهیدی، ۲۰۰۳، ۱: ۱۸۴) محجوب به معنای ممنوع است. خداوند متعال می‌فرماید: «كُلًّا اَنْهَمُ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ؛ قطعاً ایشان در آن روز از [رحمت] پروردگارشان محروم و مطرود است». (مطففین: ۱۵) حجب در اصطلاح شرع و فقه



اسلامی، یعنی کسی که دارای سبب ارث است (وارث) از تمام و یا بالاترین سهم خود از ارث ممنوع می‌شود. (زملی، ۱۴۳۰، ۶: ۱۴؛ فرضی حنبلی، ۱۹۵۳، ۱: ۹۴) بنابراین ممنوعیت یک وارث را از تمام یا قسمتی از ارث به علت وجود وارث نزدیک‌تر به میت، حجب می‌گویند. بدین ترتیب وارث نزدیک‌تر به میت را که ارث می‌برد، حاجب و وارث دورتر را که محروم می‌شود و ارث نمی‌برد، محجوب می‌گویند.

۱-۲. حجب در حقوق

حجب در اصطلاح حقوقی به حالت وارثی می‌گویند که به واسطه بودن وارث یا خویشاوند دیگر، کلاً یا جزئاً از ارث بردن محروم می‌شود. (قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۸۸۶؛ امامی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۲۹؛ کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۱۸۳) قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۰۲۴ می‌گوید: «حجب آن است که کسی اهلیت ارث را داشته مگر به نسبت وارث دیگر مستحق ارث نمی‌شود. محجوب باعث محجوبیت وارث دیگر می‌شود».

۲. تفاوت مانع و حاجب

منظور از مانع ارث، وجود اوصافی است در خود وارث که به خاطر دارا بودن وارث آن اوصاف، محروم از ارث‌بری یا ارث‌گذاری می‌شود. مثل قتل، بردگی، کفر، جنین بودن، لعان کردن، مفقودالاثر بودن. (شهید ثانی، ۱۳۹۶، ۳۸: ۱۸۵)

منظور از حاجب در ارث، وجود اشخاصی از وارثان است که اشخاص دیگر از وارثان را محروم از بردن اصل ارث یا قسمتی از ارث می‌کنند. مانند وارثان مرتبه اول ارث نسبت به وارثان مرتبه دوم ارث که با وجود مرتبه اول، نوبت به مرتبه دوم نمی‌رسد و مرتبه دوم از بردن اصل ارث محروم می‌شود. (همان)

۳. تفاوت محجوب و محروم

محجوب آن است که در حقیقت و نفس الامر اهلیت دریافت میراث را دارا است؛ اما به علت وجود وارث نزدیک‌تر به میت (یعنی حاجب) وارث بودن او ظاهر نمی‌شوند و از دریافت ارث بازمی‌ماند. چنانچه این وارث نزدیک‌تر (یعنی حاجب) وجود

نداشته باشد، وارث بودن او ظاهر می‌شود و از ترکه میت ارث می‌برد. محروم آن است که اصلاً لیاقت دریافت میراث را ندارد و اهلیت وارث بودن در او از بین رفته است. مانند پسری که کافر است یا پسری که قاتل والدین است. به عبارت دیگر می‌توان محجوب را محروم عارضی و موقت و محروم را محروم واقعی و ابدی نام نهاد.

۴. اقسام حجب

حجب بر دو قسم است؛ حجب حرمانی و حجب نقصانی. (فرضی حنبلی، ۱۹۵۳، ۱: ۹۳؛ انصاری، ۱۴۱۸، ۲: ۵) قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۰۲۵ می‌گوید: «حجب بدو نوع است؛ حجب نقصان که باعث تقلیل حصه مستحق ارث می‌شود و حجب حرمان که به صورت کلی از ارث محروم می‌شود».

۴-۱. حجب حرمانی

حجب حرمان که آن را حجب اسقاط و حجب کل هم می‌نامند، آن است که وارث از اصل ارث محروم می‌شود. مثل برادرزاده که به واسطه بودن برادر و یا خواهر متوفی از ارث محروم می‌شود یا برادر ابوی که با بودن برادر ابویی، از ارث محروم می‌شود. (امامی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۳۰) محرومیت کامل یک وارث را از تمام ارث، به علت وجود شخص نزدیک‌تر از او به میت، حجب حرمان می‌گویند. (دامنی، ۱۳۸۶، ۱: ۱۶۹) بر اساس فقه امامیه، وراثت به سه طبقه تقسیم می‌شوند و افراد هر طبقه، تنها در صورتی از ترکه متوفی ارث می‌برند که هیچ‌کس از افراد طبقه قبل موجود نباشد. پس خویشاوندان طبقه اول متوفی، حاجب حرمانی خویشاوندان طبقه دوم و سوم متوفی هستند. همچنین خویشاوندان طبقه دوم متوفی نیز حاجب حرمانی خویشاوندان طبقه سوم متوفی می‌باشند. (امامی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۳۰-۲۳۱)

در میان افراد موجود در هر طبقه از خویشاوندان نیز، برخی از آن‌ها حاجب حرمانی برخی دیگر می‌شوند. بدین توضیح که وارثان طبقه اول و دوم، هر یک خود، به دو صنف تقسیم می‌شوند که در هر صنف، افرادی که به لحاظ درجات دوری و



نزدیکی، به متوفی نزدیک‌ترند، دیگران را از اصل ارث محروم می‌کنند. (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۲۹۴-۲۹۵) به‌عنوان مثال، طبقه اول وراثت، از صنف پدر و مادر و صنف اولاد تشکیل می‌شود. بنابراین اگر متوفی فرزند بلا واسطه داشته باشد، این فرزند مانع ارث بردن نوه‌های متوفی، که از همان صنف اولاد هستند، می‌شود.

در طبقه دوم هم که از صنف اجداد و جدّات و صنف خواهر و برادر و اولاد ایشان تشکیل می‌شود نیز به همین منوال عمل می‌شود؛ اما در طبقه سوم همه وارثان از یک صنف هستند. پس علی‌القاعده کسی که به لحاظ درجات قرب و بعد به متوفی نزدیک‌تر است، وارثان دیگر را از ارث بردن محروم می‌کند. به‌عنوان مثال با وجود عمه متوفی، پسرعمه یا پسر دایی متوفی از او ارث نمی‌برد.

اساس حجب حرمان، در قلمرو نسب بر دو عامل استوار است:

۱. قاعدة «الاقرب یمنع الابعد»: مفهوم ساده آن این است که خویشاوندی که به متوفی نزدیک‌تر است، خویشاوندان دورتر را از ارث بردن محروم می‌کند. (امامی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۳۰) مثلاً جد صحیح (پدر پدر) هنگام زنده بودن پدر میت، به حجب حرمان محجوب می‌شود. یا می‌گویند که وارث بودن جد، توسط پدر متوفی ساقط شده است؛ زیرا پدر به میت از پدر پدر نزدیک‌تر است.

۲. قاعدة «قائم مقامی و تنزیل» که درجات بعدی با نبود درجه قبلی در یک طبقه، قائم‌مقام آن‌ها شده و ارث می‌برد. مثلاً اولاد اولاد با نبود اولاد به قائم‌مقامی از اولاد و هم‌درجه با پدر و مادر متوفی ارث می‌برند.

پس قاعده حجب از اصل ارث، در موارد مختلفی قابل اعمال است که می‌شود آن را مختصراً، به ترتیب ذیل بیان کرد:

قاعده اول: هر وارث که با واسطه به میت متصل شود، آن واسطه وی را حجب می‌کند؛ یعنی به حرمان محجوب می‌شود. (دمیری، ۲۰۰۴، ۶: ۱۳۶) مثلاً «ابن الابن» به واسطه «ابن» به میت منسوب است. لذا وقتی که خود «ابن» موجود باشد، «ابن الابن» ساقط می‌شود. به همین دلیل است سقوط «اب الاب» توسط «اب» و سقوط «ام الام» توسط «ام».

قاعده دوم: وارث نزدیک‌تر به میت، وارث دورتر را ساقط می‌کند. از جمله قواعد اساسی در حجب این است که وارث نزدیک‌تر، وارث دورتر را که شرایط گرفتن ارث را داد حجب می‌کند. خواه از زمره صاحبان فرض باشد، مانند مادر که جده را و دو دختر که دختر پسر را حجب می‌کنند و خواه از زمره عصبه‌ها باشد، قاعده مصداق پیدا می‌کند. چه عصبات: **الف.** در جهت متحد باشند، مانند اینکه «ابن» «ابن الابن» را اگرچه پسر خودش نباشد و برادرزاده‌اش باشد، از ارث ساقط می‌کند. ب. در جهت متحد نباشند، مانند پسر میت که برادر میت را ساقط می‌کند (پسر از جهت بنوت است و برادر از جهت اخوت). این قاعده در جهت اخوت (برادرها) و عمومیت (عموها و پسرعموها) نیز تحقق پیدا می‌کند، مثلاً برادر ابوینی، باعث حجب برادر پدری و پسر برادر ابوینی، باعث حجب پسر برادر پدری، و عموی ابوینی باعث حجب عموی پدری، و پسرعموی ابوینی باعث حجب پسر عموی پدری می‌شود. ورثه نسبت به حجب، حرمان به دودسته تقسیم می‌شوند: (یزدان‌پرست، ۱۳۹۱: ۲۴۱)

۱. دسته‌ای که هرگز به حجب حرمان محجوب نمی‌شوند. به این معنا که اگرچه در پاره‌ای از اوقات به حجب نقصان سهم الارث آنان کم می‌شوند؛ اما هرگز از کل میراث محجوب نمی‌شوند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که هرگاه یکی از این افراد در مسئله‌ای موجود باشند، قطعاً حصه‌ای از ترکه میت را به خود اختصاص می‌دهند و هرگز بی‌بهره نخواهند ماند. به شرط اینکه موانع ارث در آنان دیده نشود.

قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۰۲۷ می‌گوید: «شش نفر از ورثه هیچ‌گاه به حجب حرمان مواجه نمی‌شود. و آن‌ها عبارت است از پدر، مادر، پسر، دختر، زوج و زوجه». قانون مدنی ایران در ماده ۸۹۱ می‌گوید: «وراث ذیل حاجب از ارث ندارد: پدر، مادر، پسر، دختر، زوج و زوجه». مقصود، حجب حرمانی و از اصل ارث است نه حجب نقصانی که در آن زمینه حاجب دارند.

۲. دسته‌ای که بر اساس حجب حرمان از میراث محروم می‌شوند؛ یعنی وجود شخص دیگری در ورثه سبب حرمان آن‌ها از میراث می‌شود. این اشخاص نظر به این که مستقیماً به میت منسوب نگردیده، بلکه به واسطه شخص دیگری به او منسوب



هستند، در بعضی از حالات مستحق میراث بوده و در برخی موارد از میراث محروم می‌شود.

افرادی که در فقه اهل سنت بر اساس حجب حرمان از میراث محروم می‌شوند، عبارتند از:

۱. جد: جد توسط پدر حجب حرمان می‌شود؛ زیرا جد به واسطه پدر به میت می‌رسد و واسطه وی را حجب می‌کند. قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۰۲۹ می‌گوید: «پدر باعث حجب جد می‌شود، خواه از طریق فرض مستحق ارث شود خواه از طریق جد».
۲. جدّه: جدّه توسط افراد زیر حجب حرمان می‌شود:

- الف. مادر: قانون مدنی افغانستان در ماده در ماده ۲۰۳۰ می‌گوید: «مادر میت باعث حجب جدات از میراث می‌شود. اعم از اینکه جدّه پدی باشد یا مادری از طرف جد»؛
- ب. پدر: پدر موجب حجب حرمان تمامی جدّه‌هایی می‌شود که توسط وی به میت می‌رسند؛ ج. جد: جد موجب حرمان تمامی جدّه‌هایی می‌شود که به وسیله وی به میت می‌رسند. (ابن قدامه، بی تا، ۹: ۵۸؛ بهوتی کشاف، ۱۳۹۴، ۴: ۴۶۵)

۳. دختر پسر: دختر پسر توسط افراد زیر حجب می‌شود: الف. توسط پسر میت (یک یا بیشتر)، خواه پدر یا عموی دختر، پسر میت باشد. ب. دو دختر متوفی و بیشتر، نیز دختر یا دختران پسر را حجب می‌کند.

۴. خواهر ابوینی که توسط این افراد حجب حرمان می‌شود: الف. پسر؛ ب. پسر پسر و هر چند پائین تر؛ ج. پدر.

حتی اگر خواهر ابوینی به همراه برادر ابوینی هم باشد، توسط افراد مذکور حجب می‌شود؛ زیرا افراد مذکور برادر ابوینی را نیز حجب می‌کند و جمع این دو تأثیر بر حجبشان ندارد.

۵. خواهر پدری: خواهر پدری توسط افراد زیر حجب حرمان می‌شود: الف. پسر؛ ب. پسر پسر هر چند پایین تر؛ ج. پدر؛ د. برادر ابوینی؛ ه. خواهر ابوینی؛ و. دو خواهر ابوینی و بیشتر.

۶. خواهر مادری: فقها اتفاق نظر دارند که خواهر مادری توسط فرع وارث (مذکر و مؤنث) و اصل مذکر وارث حجب می‌شود. (بهوتی، ۱۳۹۴، ۴: ۴۷)

افرادی که در فقه امامیه بر اساس حجب حرمان از میراث محروم می‌شوند، قرار ذیل است:

بر اساس فقه امامی مراتب نسبی ارث، سه مرتبه است. (شهید ثانی، ۱۳۹۶، ۳۸: ۱۸۷)

مرتبه اول

۱. پدر و مادر میت.
۲. فرزندان او و نسل‌های و هرچه پایین‌تر بروند.

مرتبه دوم

۱. برادران و خواهران میت و فرزندان آن‌ها و نسل‌های آن‌ها هرچه پایین‌تر روند.
۲. اجداد میت (یعنی پدر بزرگان و مادر بزرگان میت) و هرچه بالاتر بروند.

مرتبه سوم

عموها، عمه‌ها، دایی‌ها، خاله‌ها و فرزندان آن‌ها و نسل آن‌ها هرچه پایین‌تر روند. در این مراتب سه‌گانه ارث، هر مرتبه نزدیک‌تر به میت، حاجب مرتبه بعدی است؛ یعنی با وجود افراد مرتبه اول، افراد مرتبه دوم ارث نمی‌برند و با وجود افراد مرتبه دوم، افراد مرتبه سوم ارث نمی‌برند.

و در هر کدام از این مراتب، تمامی افراد یک مرتبه، در یک ردیف ارث قرار ندارند، بلکه دارای طبقاتی هستند. افراد طبقات نزدیک‌تر به میت، حاجب افراد طبقات بعدی هستند. به طوری که با وجود افراد از طبقه نزدیک‌تر، هیچ‌کس از افراد طبقه بعدی ارث نمی‌برند. و هرگاه از طبقه نزدیک‌تر، کسی موجود نباشد، افراد طبقه بعدی ارث خواهد برد. تفصیل مطلب اینک:

الف. در مرتبه اول ارث، در فرزندان میت، فرزندان بلاواسطه در طبقه اول قرار دارند که با وجود یک نفر از آن‌ها نوبت به نوه‌های میت نمی‌رسند (که در طبقه دوم قرار دارند) نمی‌رسد، با وجود یک نفر از نوه‌ها، نوبت به نیره‌های میت (که در طبقه سوم قرار دارند) نمی‌رسد. به همین ترتیب نسل‌های بعدی که در طبقه بعدی قرار دارند.



ب. در مرتبه دوم ارث، در برادران میت یا وجود یک نفر از آن‌ها نوبت به فرزندان آن‌ها (که در طبقه دوم قرار دارند) نمی‌رسد و با وجود یک نفر از فرزندان، نوبت به نسل بعدی (که در طبقه سوم قرار دارند) نمی‌رسد. در اجداد نیز همین‌طور، با وجود یک نفر از اجداد طبقه اول نوبت به اجداد طبقه دوم نمی‌رسد و همین‌طور ترتیب در اجداد بالاتر.

ج. در مرتبه سوم ارث، در عموها، عمه‌ها، دایی‌ها و خاله‌ها، با وجود یک نفر از آن‌ها نوبت به فرزندان آن‌ها (که در طبقه دوم قرار دارند) نمی‌رسد، و با وجود یک نفر از فرزندان، نوبت به نسل بعدی (که در طبقه سوم قرار دارند) نمی‌رسد.

با توجه به مطالب مذکور، موارد ذیل از مصادیق حجب حرمانی خواهد بود:

۱. پدر حاجب جد و جده است.
۲. اخوه و اخوات و فرزندان آنان حاجب اولاد اجداد و جدات (یعنی اعمام و عمات و احوال و خالات) و فرزندان آن‌ها هستند.
۳. جد قریب، حاجب جد بعید است.
۴. اعمام و احوال و فرزندان آنان (با رعایت تنزل) حاجب اعمام و احوال پدر هستند و همچنین اعمام و احوال پدر حاجب اعمام و احوال جد می‌شوند.
۵. خویشاوندان ابویی (با تساوی طبقه و درجه) حاجب خویشاوند ابی هستند.
۶. خویشاوند نسبی حاجب هر نوع وارث دیگر، جز زوجین است.
۷. عم، حاجب اولاد اعمام و عمات و احوال و خالات است و همین‌طور عمه و دایی و خاله نسبت به اولاد یکدیگر؛ زیرا طبقه سوم صنف و احد را تشکیل می‌دهند، قهرا تا یک نفر از آن درجه باشد، نوبت به فرزندان آنی که در درجه بعدی هستند نمی‌رسد.

(طاهری، ۱۳۹۱، ۵: ۲)

۲-۴. حجب نقصان

حجب نقصان حالتی است که شخص از بالاترین سهم خود ممنوع می‌شود و سهم ارث وی به دلیل وجود شخص یا اشخاصی کاهش و نقصان پیدا می‌کند. به تعبیر



دیگر تنزل فرض یک وارث را از حد اعلی به حد ادنی را حجب نقصان می‌گویند.
(یزدان‌پرست، ۱۳۹۱: ۲۳۸)

قانون مدنی ایران در ماده ۸۸۷ می‌گوید: «مقصود از حجب نقصان آن است که فرض وارث از حد اعلی به حد ادنی نازل می‌شود، مثل تنزل حصه شوهر از نصف به ربع در صورتی که برای زوجه اولاد باشد. همچنین تنزل حصه زن از ربع به ثمن در صورتی که برای زوج او اولاد باشد». بنابراین حجب نقصان در مواردی پیش می‌آید که با بودن حاجب، وارثی که ممکن بوده نصیب بیشتری از ارث ببرد، کمتر نصیب او می‌شود.

قانون مدنی افغانستان در ماده ۲۰۲۸ می‌گوید: «حجب نقصان بر پنج نفر ورثه وارد می‌شود که آن‌ها عبارتند از مادر، دختر پسر، خواهر علاتی، زوج و زوجه».

۵. اقسام حجب نقصان در فقه امامی

۵-۱. حجب اولاد

اصطلاح حجب اولاد زمانی به کار می‌رود که اولاد یا اولاد اولاد میت، حاجب برخی از ورثه می‌شوند و باعث می‌گردند که سهم ایشان از نصیب بالا به نصیب پایین تنزل یابد و مشتمل بر دو مورد است:

الف. حجب نقصانی اولاد نسبت به والدین: با وجود اولاد برای میت، سهم هر یک از پدر و مادر متوفی به یک‌ششم ترکه کاهش می‌یابد. این در حالی است که اگر متوفی اولاد نداشت، سهم مادر یک‌سوم از ترکه بود و پدر مابقی ترکه را به قرابت به ارث می‌برد. (شهید ثانی، ۱۳۹۶، ۳۸: ۲۱۷)

ب. حجب نقصانی اولاد نسبت به زوجین: وجود اولاد برای متوفی، باعث می‌شود سهم زوج از یک‌دوم به یک‌چهارم تقلیل یابد و سهم زوجه نیز از یک‌چهارم به یک‌هشتم تنزل یابد (شهید ثانی، ۱۳۹۶، ۳۸: ۲۱۷؛ امامی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۳۵)

۵-۲. حجب نقصانی اخوه

اصطلاح حجب اخوه زمانی به کار می‌رود که خواهر یا برادران میت، حاجب



مادر میت می‌شوند و باعث می‌گردند که سهم وی از نصیب بالا به نصیب پائین تنزل یابد. (شهید ثانی، ۱۳۹۶، ۳۸: ۲۱۷؛ امامی، ۱۳۷۶، ۳: ۲۳۵) قانون مدنی ایران در ماده ۸۹۲ می‌گوید: «وقتی که میت چند برادر یا خواهر داشته باشد، در این صورت سهم الارث مادر میت از یک سوم به یک ششم ترکه تنزل خواهد یافت، مشروط بر اینکه:

۱. اخوت میت، لااقل دو برادر یا یک برادر با دو خواهر یا چهارخواهر باشند؛
۲. پدر آنها زنده باشد؛
۳. پدر از ارث محروم نباشد مگر به سبب قتل؛
۴. تمامی خواهر یا برادران ابوینی یا ابی باشند.

۳-۵. حاجب نقصانی دختر

در صورتی که فرزند متوفی تنها یک دختر باشد، سهم او یک دوم از کل ترکه است. این در حالی است که اگر فرزندان متوفی دو یا چند دختر باشند، فرض مجموع دخترها دوسوم کل ترکه است. واضح است که در چنین حالتی می‌توان هر یک از دخترها را حاجب نقصانی دختر دیگر دانست. به عنوان مثال اگر میت بجای یک دختر، دو دختر داشته باشد، سهم هر یک از آنها بجای نصف ترکه، یک سوم ترکه خواهد بود. (شهیدی، ۱۳۸۵: ۱۳۵؛ قانون مدنی ایران ماده ۸۹۹)

۶. اقسام حجب نقصان در فقه اهل سنت

۱-۶. انتقال از بالاترین فرض به پایین ترین فرض

پنج شخص از صاحبان فرض به دلیل وجود شخص یا اشخاصی از بالاترین فرض خود محروم می‌شوند و پایین ترین فرض خود را دریافت می‌کنند. این افراد و قوانین حاکم بر حجب آنها، به قرار ذیل است: (ابن حجر هیشمی، ۱۹۷۴، ۶: ۳۹۷؛ وزارت اوقاف و شئون اسلامی کویت، ۱۴۰۴، ۱۷: ۱۹؛ بابا علی شیخ عمر، ۲۰۰۴: ۷۷)

۱. زوج: هرگاه زوجه متوفی دارای فرع وارث یعنی؛ دختر، پسر، دختر پسر، پسر پسر هر چند پایین تر رود از این شوهر یا از شوهر قبلی داشته باشد ارث زوج از به تقلیل پیدا می‌کند.



۲. زوجه: هرگاه زوج متوفی دارای فرع وارث باشد، سهمیه زوجه‌اش از به تقلیل پیدا می‌کند.

۳. مادر: هرگاه میت دارای فرع وارث باشد و یا دارای تعدادی از برادران و خواهران -

ابوینی یا پدری و یا مادری - دو یا بیشتر باشد، سهمیه مادر از به کاهش می‌یابد.

۴. دختر پسر: در صورتی که دختر پسر (یک یا بیشتر) معصّب و حاجب نداشته باشد، در صورت وجود دختر، سهمیه یک دختر پسر از به تقلیل می‌یابد و اگر دو دختر و بیشتر باشد، ارث آن‌ها از به کاهش پیدا می‌کند.

۵. خواهر پدری: در صورتی که خواهر پدری (یک یا بیشتر) معصّب و حاجب نداشته باشد، در صورت وجود خواهر ابوینی، سهمیه یک خواهر پدری، از به کاهش می‌یابد. و اگر دو خواهر پدری و بیشتر باشند، ارث آن‌ها از به کاهش پیدا می‌کند.

۶-۲. انتقال از بالاترین تعصیب به پایین‌ترین فرض

این حجب نقصان در مورد پدر و جد در حالت وجود فرع مذکر - پسر، پسر پسر و هرچند پایین‌تر - حاکم است، در این حالت آن‌ها به جای عصبه بالنفس شدن، ارث می‌گیرند و این انتقال تا حدی در حالت وجود فرع مؤنث - دختر، دختر پسر، دختر پسر پسر و هرچند پایین‌تر - نیز صدق می‌کند، پدر و جد پدری به جای اینکه با فرض و نیز تعصیب ارث ببرند، فقط را با فرض می‌گیرند.

مثال (۱)

| | | |
|---|---|------|
| ۶ | | |
| ۱ | | پدر |
| ۱ | | مادر |
| ۴ | ع | پسر |

جدول (۱)

| | | |
|---|---|------|
| ۳ | | |
| ۱ | | مادر |
| ۲ | ع | پدر |

جدول (۲)

در جدول (۱) و جود پسر، باعث شده که پدر برخلاف جدول (۲) که پسر و جود دارد و عصبه شده، بگیرد و ارث وی کاهش یابد.

| | | |
|---------|----|----------|
| ۶ | | |
| $۲=۱+۱$ | +ع | جد |
| ۱ | | مادر |
| ۳ | | دختر پسر |

جدول (۳)

| | | |
|---|---|------|
| ۳ | | |
| ۱ | | مادر |
| ۲ | ع | جد |

جدول (۴)

در جدول (۳) و جود دختر، باعث شده که جد برخلاف جدول (۴) که دختر پسر و جود ندارد و عصبه شده، با فرض و تعصیب ارث بگیرد و در نتیجه، ارث کاهش پیدا کرده است.

۳-۶. انتقال از تعصیب به فرض

کلیه مؤنث‌های عصبه‌های بالغ‌در صورتی که به همراه مذکر هم‌درجه خود نباشند، با فرض ارث می‌گیرند، ولی در صورتی که با مذکر هم‌درجه خود قرار گیرند با وی

- عصبه شده و در نتیجه ارث آن‌ها کاهش پیدا می‌کند و این انتقال در مورد عصبه‌های با مع الغیر نیز صدق پیدا می‌کند و این‌ها ۶ حالت دارند که عبارت است از:
۱. چنانچه مورث یک دختر داشته باشد و اگر دو بیشتر داشته باشد ارث به وی تعلق می‌گیرد، حال اگر با پسر قرار گیرد بنا بر قاعده «بهره ارث یک مرد به اندازه بهره دوزن»، عصبه بالغیر می‌شود و سهم ارث وی نصف سهم ارث یک مرد می‌شود.
 ۲. چنانچه دختر پسر در صورت عدم حاجب، تنها باشد، ارث و اگر دو و بیشتر باشد، ارث و اگر به همراه دختر باشد (یک یا بیش از یک نفر باشد) ارث می‌گیرد، حال اگر با پسر قرار گیرد، عصبه بالغیر شده و بنا بر قاعده «بهره ارث یک مرد به اندازه بهره دوزن» ارث می‌گیرد.
 ۳. چنانچه خواهر ابوینی تنها باشد، ارث و اگر دو و بیشتر باشد، ارث به آنان تعلق می‌گیرد، حال اگر برادر ابوینی داشته باشد، بنا بر قاعده «بهره ارث یک مرد به اندازه بهره دوزن» ارث می‌گیرد. چنانچه خواهر پدری تنها باشد، ارث و اگر دو و بیشتر باشد ارث و اگر به همراه خواهر ابوینی (یک یا بیشتر از یک باشد) ارث را می‌گیرد، حال اگر به همراه برادر پدری باشد، عصبه بالغیر شده و بنا بر قاعده «بهره ارث یک مرد به اندازه بهره دوزن» ارث می‌گیرند.
 ۴. خواهر ابوینی به شرط عدم وجود برادر ابوینی که او را عصبه بالغیر می‌کند و نیز عدم حاجب اگر به همراه دختر یا دختر پسر یا هر دوی آن‌ها باشد، ارث وی از فرض به عصبه مع الغیر انتقال پیدا می‌کند. و در نتیجه ارث وی کاهش پیدا می‌کند.
 ۵. خواهر پدری به شرط عدم وجود برادر پدری که او را عصبه بالغیر کند و نیز عدم حاجب اگر به همراه دختر یا دختر پسر و یا هر دوی آن‌ها باشند، ارث وی از فرض به عصبه مع الغیر انتقال پیدا می‌کند و ارث وی کاهش پیدا می‌کند.

مثال:

| | | |
|---|--|------|
| ۲ | | |
| ۱ | | دختر |



| | | |
|---|---|--------------|
| ۱ | ع | برادر ابوینی |
|---|---|--------------|

جدول (۱)

| | | |
|---|---|--------------|
| ۳ | | |
| ۱ | | دختر |
| ۲ | ع | پسر |
| ۰ | ح | برادر ابوینی |

جدول (۲)

| | | |
|---------|----|----------|
| ۱۲ | | |
| ۳ | | زوج |
| $۳=۱+۲$ | +ع | پدر |
| ۶ | | دختر پسر |

جدول (۳)

| | | | |
|----|----|------------|----------|
| ۳۶ | ۱۲ | $\times ۳$ | |
| ۹ | ۳ | | زوج |
| ۶ | ۲ | | پدر |
| ۷ | | | دختر پسر |
| ۱۴ | ۷ | ع | پسر پسر |

جدول (۴)

| | | |
|----|--|-----|
| ۱۳ | | |
| ۱۲ | | |
| ۳ | | زوج |

| | | |
|---|--|--------------|
| ۴ | | ماد |
| ۶ | | خواهر ابوینی |

جدول (۵)

| | | | |
|----|----|----|--------------|
| ۳۶ | ۱۲ | ×۳ | |
| ۹ | ۳ | | زوجه |
| ۱۲ | ۴ | | مادر |
| ۵ | ۵ | ع | خواهر ابوینی |
| ۱۰ | | | برادر ابوینی |

جدول (۶)

| | | |
|----|--|---------------|
| ۱۳ | | |
| ۱۲ | | |
| ۳ | | زوجه |
| ۴ | | ۲ برادر مادری |
| ۶ | | خواهر پدری |

جدول (۷)

| | | | |
|----|----|---|---------------|
| ۳۶ | ۱۲ | | |
| ۹ | ۳ | | زوجه |
| ۱۲ | ۴ | | ۲ برادر مادری |
| ۵ | ۵ | ع | خواهر پدری |
| ۱۰ | | | برادر پدری |

جدول (۸)





| | | |
|---|--|----------------|
| ۶ | | |
| ۲ | | ۲ خواهر مادری |
| ۱ | | جده |
| ۳ | | خواهران ابوینی |

جدول (۹)

| | | |
|---|---|---------------|
| ۶ | | |
| ۰ | ح | ۲ خواهر مادری |
| ۱ | | جده |
| ۳ | | دختر پسر |
| ۲ | ع | خواهر ابوینی |

جدول (۱۰)

| | | |
|----|--|---------------|
| ۱۳ | | |
| ۱۲ | | |
| ۳ | | زوجه |
| ۴ | | ۲ برادر مادری |
| ۶ | | خواهر پدری |

جدول (۱۱)

| | | |
|---|---|---------------|
| ۸ | | |
| ۱ | | زوجه |
| ۰ | ح | ۲ برادر مادری |
| ۴ | | دختر |
| ۳ | ع | خواهر پدری |

با مقایسه جدول‌های شماره فرد با شماره زوج، مشاهده می‌شود که ارث صاحبان

فرض که به خاطر وجود اشخاص در جدول‌های زوج عصبه شده‌اند به خاطر عصبه شدند کاهش پیدا کرده است.

۷. افزایش تعداد عصبه‌ها

در صورت افزایش تعداد هریک از عصبه‌های بالنفس به جز پدر و جد، سهم ارث هریک از آن‌ها کاهش پیدا می‌کند؛ زیرا در حالت تعدد، ارثی که به عصبه می‌رسند باید بین افراد تقسیم شود و این حجب نقصان و کاهش سهم هرکدام می‌شود، مثلاً اگر متوفی، تنها یک پسر داشته باشد، همه ترکه به او می‌رسد و اگر بیش از یک پسر داشته باشد، ترکه بین آن‌ها تقسیم می‌شود.

مثال:

| | | |
|---|---|---------------|
| ۸ | | |
| ۱ | | زوجه |
| ۴ | | دختر |
| ۳ | ع | ۱ عمویی ابویی |

جدول (۱)

| | | |
|---|---|---------------|
| ۸ | | |
| ۱ | | زوجه |
| ۴ | | دختر |
| ۳ | ع | ۳ عمویی ابویی |

جدول (۲)

در جدول (۱) عمو به تنهای سه سهم از کل ترکه را می‌گیرد، ولی در جدول (۲) به سه عمو در مجموع سه سهم از کل ترکه می‌رسد که به هرکدام یک سهم می‌رسد و تعدد آن‌ها باعث حجب نقصان آن‌ها شده است.

نتیجه گیری

حجب از اصطلاحات فقهی و حقوقی در مباحث ارث و میراث بوده و به این معنا است که شخصی از اول اهلیت ارث را داشته؛ اما به دلیل وجود وارث دیگر، مستحق ارث نمی شود. بر اساس فقه امامیه، وراثت به سه طبقه تقسیم می شوند و افراد هر طبقه، تنها در صورتی از ترکه متوفی ارث می برند که هیچ کس از افراد طبقه قبل موجود نباشند. پس خویشاوندان طبقه اول متوفی حاجب حرمانی خویشاوندان طبقه دوم و سوم متوفی هستند. همچنین خویشاوندان طبقه دوم متوفی نیز حاجب حرمانی خویشاوندان طبقه سوم متوفی می باشند. حجب حرمانی آن است که وارث از اصل ارث محروم می شود. مثل برادرزاده که به واسطه بودن برادر یا خواهر متوفی از ارث محروم می شود یا برادر ابوی که با بودن برادر ابوی، از ارث محروم می شود. حجب نقصانی حالتی است که شخص از بالاترین سهم خود ممنوع می شود و سهم ارث وی به دلیل وجود شخص یا اشخاصی کاهش و نقصان پیدا می کند. به تعبیر دیگر تنزل فرض یک وارث را از حد اعلی به حد ادنی را حجب نقصان می گویند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، (۱۹۷۴م)، *تُحْفَةُ الْمُحْتَاجِ بِشَرْحِ الْمَنَهَاجِ*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (بی تا)، *المغنی فی فقه الامام احمد بن حنبل شیبانی*، بیروت: دارالحديث.
۳. امامی، سیدحسن، (۱۳۷۶)، *حقوق مدنی*، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۴. انصاری، زکریا بن محمد بن احمد، (۱۴۱۸ق)، *فتح الوهاب*، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۵. بهوتی، منصور بن یونس بن ادیس، (۱۳۹۴ق)، *کشاف القناع عن متن الاقناع*، مکه: الحکومه.
۶. دامنی، عبدالناصر، (۱۳۸۶)، *میراث به زیان ساده*، تهران: نشر احسان.
۷. دمیری، محمد بن موسی، (۲۰۰۴م)، *النجم الوهاج فی شرح المنهاج*، بیروت: دار المنهاج.
۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغتنامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۹. زملی، محمد بن احمد بن حمزة بن شهاب الدین، (۱۴۳۰)، *نهاية المهتاج على المنهاج*، قاهره: نشر البانی الحلبي.
۱۰. سیاح، احمد، (۱۳۵۴)، *فرهنگ جامع عربی-فارسی*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۱. شهید ثانی، (۱۳۹۶)، *الروضنة البهية فی شرح للمعة الدمشغیه*، (شرح و ترجمه: حسن قاوربی)، قم: نشر عالمه.
۱۲. شهیدی، مهدی، (۱۳۸۵)، *ارث*، تهران: انتشارات مجد.
۱۳. شیخ عمر، بابا علی، (۲۰۰۴م)، *فقه الموارث فی القرآن الکریم*، اربیل: دارالتفسیر.
۱۴. طاهری، حبیب الله، (۱۳۹۱)، *حقوق مدنی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.



۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۲۰۰۳م)، کتاب العین، (تحقیق: عبد الحمید هنداوی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. فرضی حنبلی، (۱۹۵۳م)، العذاب الفائض شرح عمدة الفارض، قاهره: نشر مصطفی، بابی حلبی.
۱۷. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۶)، دوره مقدم ماتی حقوق مدنی درسهایی از شفعه، وصیت و ارث، تهران: نشر میزان.
۱۸. وزارت اوقاف و امور اسلامی کویت، (۱۴۰۴ق)، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت: ذات السلاسل.
۱۹. یزدان پرست، یونس، (۱۳۹۱)، ارث در فقه اسلامی، تهران: نشر احسان.
- ب. قوانین**
۲۰. قانون مدنی افغانستان، تاریخ تصویب ۱۵ جدی ۱۳۵۵ منتشر شده در جریده سمی به شماره ۳۵۳
۲۱. قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان، تاریخ تصویب، ۱۳۸۷/۱۲/۲۹.
۲۲. قانون بیمه ایران ماده ۲۴ مصوب ۱۳۱۶/۲/۷.
۲۳. قانون احوال شخصیه مصر، مصوب ۲۰۰۰م.
۲۴. قانون احوال شخصیه سوریه، مصوب ۱۹۵۳
۲۵. قانون احوال شخصیه سوریه کویت، طبع ۲۰۱۱

مبانی فقهی انسجام اسلامی در قرآن و سنت

سید محمد یعقوب موسوی^۱

چکیده

انسجام به معنای همبستگی و اتفاق است و چون بزرگ‌ترین وجه مشترک مسلمانان، دین اسلام است، این همبستگی و اتفاق، اسلامی خوانده می‌شود. تفاوت وحدت و اتحاد با انسجام در این جهت است که در وحدت و اتحاد ممکن است مردم مانند پیکر واحد شوند و مرزها از میان بروند، ولی در انسجام با وجود نگرش‌های مختلف، در جبهه واحد قرار می‌گیرند. انسجام اسلامی ریشه در قرآن و سنت دارد. برخی آیات و روایات صریحاً به اتحاد و انسجام فراخوانده و از تفرقه بر حذر داشته است و از برخی دیگر هم به‌طور ضمنی لزوم و مطلوبیت اتحاد و انسجام اسلامی قابل استفاده است. انسجام اسلامی، در سیره پیامبر و ائمه^(ع) نیز متبلور است. گذشته از آن که شخص پیامبر^(ص) با مسلمانان همدردی داشت، در تمام زندگی ائمه معصومین^(ع) انسجام با دیگر مسلمانان به چشم می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: انسجام، اتحاد، اتفاق اسلامی، مبانی فقهی، قرآن و روایات

۱. گروه فقه، مجتمع آموزش عالی فقه، جامعه المصطفی العالمیه، میدان وردک، افغانستان.

مقدمه

هماهنگی و انسجام از نیازهای مبرم و اساسی و از لوازم ذات هر جامعه‌ای در هر زمان و مکان است و پراکندگی و اختلاف، تهدیدی جدی برای آن محسوب می‌شود؛ زیرا جامعه - همانند یک فرد- مرکب از اجزا و دارای حیات و زندگی است و هر مُرکّبی که دارای حیات و زندگی است، اگر در میان اجزایش هماهنگی وجود نداشته باشد یا گسیختگی پدید آید، حیات آن موجود دچار اختلال می‌شود و او را به‌سوی نابودی سوق می‌دهد. اگر این ناهماهنگی و گسیختگی تداوم یابد یا تشدید شود، مرگ حتمی آن موجود را در پی دارد. به‌عکس اگر در میان اجزای یک موجود مرکب هماهنگی و انسجام وجود داشته باشد، همواره به حیات و بقای خویش ادامه می‌دهد و هر قدر این همگرایی بیشتر گردد، رشد و بالندگی آن موجود مرکب را در پی خواهد داشت. انسجام و همگرایی رمز بقا و راز عزت و بالندگی یک جامعه است در طول تاریخ، رمز پیروزی مسلمانان اتحاد و انسجام آنان بوده است. به همین دلیل در آموزه‌های دینی و معارف اسلامی همواره مردم، به‌ویژه مسلمانان به هماهنگی، اتحاد و انسجام فراخوانده شده و از تفرقه و اختلاف بر حذر داشته شده‌اند. در متون فقهی به‌ویژه فقه شیعه نیز به این مقوله توجه جدی شده و اهمیت ویژه داده شده و یکی از مباحث مهم در این خصوص بحث از مبانی فقهی این مقوله است. لذا مادر این نوشتار درصددیم مبانی فقهی انسجام اسلامی را بررسی نماییم.

۱. معنای انسجام اسلامی

انسجام از ریشه «سجم»، در لغت به معنای روان شدن آب یا اشک، منظم شدن و روان بودن کلام، هماهنگی، همخوانی، همنوایی، تناسب (آذر نوش، ۱۳۷۹: ۲۷۸)، باهم جور شدن و سازگار شدن را گویند. (عمید ۱۳۶۲: ۱۶۵) در اصطلاح به معنای همبستگی، همزیستی مسالمت‌آمیز، همگرایی، یکپارچگی، اتفاق و اتحاد به کار می‌رود. از آنجا که بزرگ‌ترین وجه مشترک مسلمانان اسلام است، این همبستگی و همگرایی، اسلامی خوانده می‌شود.



تفاوت وحدت و اتحاد با انسجام در این جهت است که در وحدت و اتحاد ممکن است مردم یک جامعه همه اختلافاتشان را کنار بگذارند و همه مانند پیکر و جسم واحد شوند، ولی در صورت انسجام با وجود اختلاف سلیقه‌ها و نگرش‌های متفاوت، مسالک مختلف، با توجه به مشترکات و منافع مشترکی که بین ملت‌ها وجود دارد در جبهه واحد قرار می‌گیرند و در مسیر واحد حرکت می‌کنند و یک هدف را دنبال می‌نمایند و مرزهای قومی، زبانی و... خیلی کمرنگ می‌شود.

وقتی استراتژی وحدت توسط امام خمینی در جهان اسلام مطرح شد، شماری از مغرضان به بهانه‌های واهی آن را به چالش می‌کشیدند و می‌گفتند وحدت کشورها ممکن نیست، وحدت مذاهب امکان ندارد و... حضرت آیت الله خامنه‌ای با درایت تمام، همان حرف امام را حل را در قالب انسجام اسلامی مطرح کردند تا این بهانه‌های واهی از میان برود و مردم بدانند که هدف آن است که مسلمانان در جبهه واحد علیه ظالمان و مستکبران قرار بگیرند.

۲. مبانی انسجام اسلامی در قرآن

آیات زیادی بر وجوب یا مطلوبیت انسجام اسلامی و حرمت اختلاف و پراکندگی دلالت دارد. برخی آیات مسلمانان را صریحاً به انسجام و برادری فرامی‌خواند و از برخی دیگر هم به‌طور ضمنی این امر قابل استفاده است که در اینجا به برخی از آن اشاره می‌شود:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا...؛
و همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام و هرگونه وسیله وحدت و انسجام) چنگ
بزنید و پراکنده نشوید و نعمت بزرگ خدا را به یاد آرید که چگونه او میان دل‌های
شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید و شما بر لب پرتگاه از آتش
بودید، خدا شما را از آن نجات داد. (آل عمران: ۱۰۳)

این آیه مسلمانان را به اتحاد و انسجام امر نموده و از تفرقه و اختلاف نهی کرده است همان‌گونه که اتحاد و برادری را یکی از نعمت‌های خداوند خوانده و اختلاف و

پراکندگی را پرتگاه از آتش برشمرده است. امر در آیه، دلالت بر وجوب و نهی دلالت بر حرمت می‌کند؛ زیرا اولاً صیغۀ امر ظهور در وجوب و صیغۀ نهی ظهور در حرمت دارد. ثانیاً در ذیل آیه مبارکه قرینه بر وجوب اتحاد و انسجام و حرمت تفرقه و اختلاف وجود دارد؛ چراکه برادری و انسجام یکی از نعمت‌های خداوند محسوب شده و تفرقه و اختلاف، پرتگاه آتش خوانده شده است. شکر نعمت خداوند واجب و کفران آن حرام است چنانکه دوری از پرتگاه آتش واجب و دخول در آن حرام است.

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ؛ و نزاع و کشمکش نکنید که سست شوید و قدرت و شوکت شما از میان برود! و صبر و استقامت کنید که خداوند با استقامت‌کنندگان است. (انفال: ۴۶)

در این آیه خداوند مسلمانان را از نزاع و کشمکش نهی کرده و علت آن را نیز سست شدن بنیان قدرت و شوکت آنان بیان کرده است. امر ظهور در وجوب دارد به‌ویژه آن‌که در این آیه، علت امر سست شدن بنیان قدرت و شوکت مسلمانان ذکر شده است که شارع مقدس هیچ‌گاه به آن رضایت نداده است.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ و مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند و اختلاف کردند آن‌هم پس از آنکه نشانه‌های روشن پروردگار به آنان رسید و آن‌ها عذاب عظیمی دارند. (آل عمران: ۱۰۵)

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ و در راه خدا انفاق کنید و با ترک انفاق خود را با دست خود خود را به هلاکت نیفکنید و نیکی کنید که خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد. (بقره: ۱۹۵)

«وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» به نحو کنایه نهی از ابطال قوت، استطاعت و توان است و «ید» مظهر آن است. گفته شده که «با» برای سببیت است و مفعول «لا تلقوا» محذوف است. اصلش «لا تلقوا انفسکم بأیدی انفسکم الی التهلکة» بوده؛ یعنی خود را توسط نفس خویش به هلاکت نیندازید یا اسباب هلاکت خویش را به دست خود فراهم نکنید. در تفسیر این آیه آمده است:

گرچه این آیه در ذیل آیات جهاد آمده است، ولی یک حقیقت کلی و اجتماعی را



می‌توان از آن استفاده کرد و آن اینکه انفاق به‌طور کلی سبب می‌شود که افراد اجتماع از هلاکت رهایی یا بند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۲: ۲۲). آیه شریفه مطلق است و هر دو طرف افراط و تفریط در انفاق را شامل می‌شود، بلکه تنها مختص به انفاق نیست افراط و تفریط در غیر انفاق را هم شامل می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ۲: ۷۴)

تفرقه و عدم انسجام یکی از مهم‌ترین اسباب هلاکت امت اسلامی است و اسباب هلاکت امت و جامعه اسلامی منهی عنه است و حتی اگر مراد از هلاکت فردی در اثر افراط در انفاق باشد، باز هم مثبت مدعای ما است؛ زیرا عدم انسجام سبب هلاکت اجتماعی می‌شود و هلاکت اجتماعی، هلاکت فردی انسان را - در امر دین و دنیا - به دنبال دارد.

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ وَمَا يُلَقَّاها إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاها إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ هرگز نیکی و بدی یکسان نیست؛ بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه (خواهی) دید همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوست گرم و صمیمی است. اما جز کسانی که بهره عظیمی از (ایمان و تقوا) دارند به آن نائل نمی‌گردند. (فصلت: ۳۴-۳۵)

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر این آیات گفته است:

گفته شده که «حسنة» در اینجا به معنای مدارا و «سئئة» به معنای سخت‌گیری است. خداوند متعال این روش را به بندگانش آموخت، آنگاه فرمود: «آنگاه (خواهی) دید همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوست گرم و صمیمی تو است»؛ یعنی با مردم مدارا کن و بر آنان سخت‌گیر تا آن دشمنی که با تو در امر دارند، از برخورد نیک و گشاده‌رویی تو، دوست صمیمی با تو گردند. (طوسی، ۱۴۰۹، ۹:

(۱۲۶)

در تفسیر مجمع‌البیان آمده است:

خداوند پیامبر اکرم (ص) را مخاطب قرار داده و فرموده است: با حق باطل آنان را دفع کن و با نرمش جهل آنان را و با بخشش بدی‌های آنان را. پس هرگاه دفع کنی دشمنان و مخالفان را با نرمی و رفق و مدارا، دشمنانی که با تو در دین دشمنی می‌کنند،



دوست نزدیک تو می‌شوند؛ مانند دوست تو در دین و خویشاوند تو در نسب.

(طبرسی، ۱۴۱۵، ۹: ۲۳)

ملاصالح مازندرانی در ضمن شرح این حدیث گفته است: «فی اللفظ إخبار بعدم المساواة بينهما، وفي المعنى أمر باختيار الحسنة على السيئة (مازندرانی، بی تا، ۹: ۱۲۱) «ولا تستوى الحسنة ولا السيئة» ظاهراً و لفظاً خبر دادن از نبودن برابری میان حسنة و سيئة است، ولی در واقع و عالم معنا امر به برگزیدن حسنه بر سيئه است. «حسنة» به معنای مدارا و خوش برخوردی است و «احسن» صفت تفضیلی آن است. بنابراین در آیه مبارکه خداوند پیامبرش را دستور به مدارا و خوش برخوردی با مردمان داده است و حکمت آن را دوستی و همدلی بیان کرده است؛ یعنی در حقیقت پیامبر مأمور به مدارا و خوش برخوردی به عنوان روشی برای دوستی و انسجام شده است. در این آیه مبارکه هر چند ظاهراً شخص پیامبر گرامی مورد خطاب قرار گرفته است، ولی ما دلیل بر اختصاص آن به شخص آن حضرت نداریم. هر حکم شرعی را که دلیل بر اختصاصش بر افراد خاص وجود نداشته باشد، قاعده اشتراک همه مکلف‌ها در احکام، اقتضا می‌کند که فراگیر و همگانی باشد. بنابراین در آیه شریفه همه مکلف‌ها مأمور به مدارا و خوش برخوردی به عنوان روشی برای ایجاد دوستی و همگرایی شده است.

وَإِذَا يَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ أُولَٰئِكَ يُوْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ؛ و هنگامی که بر آنان خوانده شود، می‌گویند: به آن ایمان آوردیم، این‌ها همه حق است و از سوی پروردگار ما است؛ ما پیش از این هم مسلمان بودیم. آن‌ها کسانی هستند که به خاطر شکیبایی‌شان، اجر و پاداششان را دوبار دریافت می‌کنند و به وسیله نیکی‌ها بدی‌ها را دفع می‌کنند و از آنچه به آن‌ها روزی داده‌ایم، انفاق می‌نمایند و هرگاه سخن لغو و بیهوده بشنوند از آن روی می‌گردانند و می‌گویند: اعمال ما از آن ما است و اعمال شما از آن خود شما سلام بر شما (سلام و دعای)؛ ما خواهان جاهلان

نیستیم. (قصص: ۵۴-۵۵)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می گوید:

در آیه وعده خوبی است به آن‌ها برای آنچه انجام داده‌اند و ستایشی است بر نیکویی رفتارشان و مدارایشان با جاهلان از مشرکان. درء به معنای دفع است. برخی گفته‌اند مراد از حسنه و سیئه سخن حسن و سخن قبیح است، برخی گفته‌اند مراد کار نیک و بد است و آن عمل معروف و منکر است و برخی هم گفته‌اند خلق نیکو و خلق بد و آن نرم‌خویی و تندی است و سیاق آیات با معنای اخیر موافق است پس معنایش این می‌شود که آن‌ها دفع می‌کند اذیت و آزارهای مردمان را از خودشان با مدارا. (طباطبایی، بی تا، ۱۶: ۵۴-۵۵)

در این آیه کسانی که با مردمان و حتی با جاهلان از مشرکان مدارا می‌کنند، قرار گرفته و وعده‌های نیکو داده شده و کسانی که بد رفتاری می‌کنند، مورد نکوهش واقع شده‌اند. مدارا و خوش برخوردی، یکی از بهترین راه‌ها برای ایجاد همگرایی و انسجام است.

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ؛ و آن‌ها که به خاطر ذات (پاک) پروردگارشان شکیبایی می‌کنند و نماز را بر پا می‌دارند و از آنچه به آن‌ها روزی داده‌ایم، در پنهان و آشکار، انفاق می‌کنند و با حسنات سینات را از میان می‌برند، پایان نیک سرای دیگر از آن‌ها است. (رعد: ۲۲)

علامه در تفسیر المیزان هر چند حسنه و سیئه را در این آیه، نسبت به هرگونه حسنه و سیئه عام می‌داند، ولی در نهایت یکی از مصادیق آن حسن خلق، خوش برخوردی با جاهلان را برمی‌شمارد. (ر.ک. طباطبایی، بی تا، ۱۶: ۳۳۴) استدلال به این آیه مانند آیه قبل بر مطلوبیت انسجام اسلامی است؛ زیرا در این آیه مبارکه نیز مانند آیه قبل در قالب جمله خبری خوش رفتاری و حسن خلق، در برخورد با دیگران مورد ستایش قرار گرفته است و روشن است که حسن خلق و خوش برخوردی با دیگران بهترین روش برای حفظ و ایجاد اتحاد و انسجام در جامعه است.





۳. مبانی انسجام اسلامی در سنت

ریشه‌ها و مبانی انسجام اسلامی در سنت قطعیه پیامبر گرامی اسلام و معصومین^(ع) نیز متبلور است که در دو بخش به آن پرداخته می‌شود:

۳-۱. مبانی انسجامی اسلامی در روایات

روایاتی که مسئله اخوت، اتحاد و انسجام اسلامی از آن‌ها قابل استفاده است، در حد استفاضه و بلکه تواتر معنوی است. برخی صریحاً به این مسئله پرداخته و برخی هم توصیه‌هایی کرده که به کار گرفتن آن توصیه‌ها، سبب حفظ و تحقق انسجام اسلامی می‌شود. در ذیل برخی از آن‌ها را به‌عنوان نمونه ذکر می‌نماییم:

فضیل بن یسار قال: سمعت أبا عبد الله^(ع) يقول:

المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله [ولا يغتابه ولا يخونه ولا يحرمه]؛ مؤمن برادر مؤمن است به او ظلم نمی‌کند، او را خوار نمی‌سازد، غیبت او را نمی‌نماید، به او خیانت نمی‌کند و او را خوار نمی‌سازد. (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۶۷)

این روایت را مرحوم کلینی در کافی به اسناد خودش از فضل بن یسار از امام صادق^(ع) نقل می‌کند. تمام افرادی که در سلسله سند واقع شده‌اند ثقه و معتبرند. لذا این روایت از نظر سند معتبر است. (محسنی، ۱۳۷۹: ۴۴۱). از نظر دلالت نیز گفتنی است که دلالت این روایت بر مطلوبیت انسجام اتحاد و برادری میان مسلمانان روشن است؛ زیرا در این روایت در قالب جمله خبری مؤمن را برادر مؤمن خطاب می‌کند، ولی در حقیقت یک جمله انشائی است که در قالب جمله خبری بیان شده است؛ یعنی می‌خواهد بگوید مؤمنان باید این‌گونه باشند. بنابراین در این روایت امام^(ع) مردم را به برادری اسلامی فرامی‌خواند و برادری بالاترین مرتبه اتحاد و انسجام است.

عن علی بن عقبه عن أبي عبد الله^(ع) قال:

المؤمن أخو المؤمن، عینه ودليله، لا يخونه ولا يظلمه ولا يغشه ولا يعده عده فيخلفه؛ مؤمن برادر مؤمن است، چشم او و راهنمای او است. نه به او خیانت می‌کند، نه ستم روا می‌دارد، نه با او دغل بازی می‌کند و نه خلف وعده می‌نماید. (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۶۷)



این روایت نیز مانند روایت قبل در کتاب کافی آمده و از نظر سند هم معتبر است و دلالتش هم مانند دلالت روایت قبلی، روشن است.

عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله^(ع):

إنما المؤمنون إخوة بنو أب وام وإذا ضرب على رجل منهم عرق سهر له الآخرون؛ همانا مؤمنان برادر هم اند فرزندان یک پدر و یک مادرند و هرگاه ضربتی بر سلولی یکی از آنها وارد شود درد آن را مؤمنان دیگر حس می کنند. (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۶۵)

این روایت هر چند از نظر سندی اشکال دارد؛ زیرا مفضل بن عمر ضعیف است، (محسنی، ۱۳۷۹: ۴۴۱) ولی چون مضمونش موافق آیات قرآن و روایات صحیحه است، اطمینان به صدورش از معصوم پیدا می شود. از نظر دلالت نیز این روایت بر مسئله مورد بحث مانند روایات قبل دلالت دارد. افزون بر آن که از ذیل این روایت هم مطلوبیت انسجام اسلامی قابل استفاده است؛ زیرا می فرماید: «و هرگاه ضربتی بر سلولی یکی از آنها وارد شود، درد آن را مؤمنان دیگر حس می کنند» و این بهترین نماد همگرایی و انسجام به شمار می آید.

روایت هشام کندی که گفته است شنیدم از اباعبدالله^(ع) که می فرمود:

ایاکم أن تعملوا عملاً نعیر به فانّ ولد السؤیعییر والده بعمله. کونا لمن انقطعتم إلیه زینا ولا تکونوا علینا شینا صلّوا فی عشائره و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازتهم و لا یسبقوا نکم الی شی من الخیر فانتم اولی به منهم والله ما عبدالله بشی احب الیه من الخباء قلت و ما الخباء قال التقیة؛ بپرهیزید از عملی که ما را به وسیله آن خوار سازید. به درستی که فرزند بد با کردار زشت خود باعث بدنامی پدر می شود. شما شیعیان برای کسی که به او روی آورده اید، زینت باشید و باعث زشتی و آبروریزی ما نشوید. در نماز جماعت آنها (اهل سنت) شرکت ورزید و از بیماران آنها عیادت نمایید و در تشییع جنازه های آنان حاضر شوید و نباید آنها در انجام عمل خیر بر شما سبقت بگیرند؛ زیرا شما در انجام اعمال خیر از آنها سزاوارتر هستید. (کلینی،



این روایت را مرحوم کلینی در کافی به اسناد خود از هشام کندی از امام صادق^(ع) نقل کرده است. تمام افراد سند ثقه و مورد اعتماد هستند؛ تنها بحثی که وجود دارد در رابطه با شخص هشام کندی است که در کتب رجال خیلی از آن بحث نشده است و توثیقی هم ندارد، ولی قرائنی دلالت دارد که مراد از هشام کندی، همان هشام بن الحکم است. یکی از آن قرائن این است که غیر از هشام بن حکم، در میان روایان کسی کندی نیست. قرینه دوم این است که از هشام، علی بن الحکم نقل روایت کرده و علی بن الحکم غیر از هشام بن الحکم و هشام بن سالم جوالیقی نقل روایت نمی‌کند که هر دو ثقه‌اند. (حکیم، ۱۴۱۷، ۲: ۳۹۰)

لذا مرحوم سید خویی (موسوی الخویی، ۱۴۱۰، ۴: ۳۱۶) در کتاب الطهارة و سید سعید حکیم در مصباح المنهاج (حکیم، ۱۴۱۷، ۲: ۳۹۰) این روایت را صحیحه خوانده‌اند. مرحوم لنکرانی ضمن آنکه این روایت را صحیحه می‌داند، راوی آن را صریحاً هشام بن حکم عنوان می‌کند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۶۵: ۱۸).

درباره دلالت این روایت گفتنی است که در این روایت امام^(ع) ما را از آن اعمالی که موجب مذمت دیگران خواهد شد، بر حذر می‌دارد و سپس آن اعمال را عدم شرکت در جماعات دیگر مسلمانان، عدم عیادت بیماران آنان و عدم حضور در تشییع جنازشان معرفی می‌کند. همه این امور از مصادیق بارز مدارا همزیستی مسالمت‌آمیز و بهترین وسیله برای ایجاد و حفظ اتحاد و انسجام مسلمانان است. ضمن آنکه در فرازی از این روایت دارد: «ولا یسبوا نکم الی شیء من الخیر فأنتم اولی به منهم» در شرح کتاب کافی آمده است: «این جمله خبری است که به معنای انشائی و نهی آمده است»؛ (مازندرانی، بی‌تا، ۹: ۱۲) یعنی نباید سایر مسلمانان از شما در اعمال خیر سبقت گیرند و بر شما در این امر غلبه کنند؛ زیرا شما به آن سزاوارترید. یکی از آن اعمال خیر تلاش برای حفظ و ایجاد اتحاد و انسجام اسلامی است.

روایت عبدالله بن سنان که گفته است از امام صادق^(ع) شنیدم که می‌فرمود: اوصیکم بتقوالله ولا تحملوا الناس علی اکتافکم فتذلوا إن الله یقول فی کتابه: و قولوا للناس حسناً قال^(ع) عودوا مرضاهم واحضروا جنازهم واشهدوا لهم و علیهم

وصلوا معهم فی مساجدهم؛

شما را به پرهیزگاری و تقوای الهی سفارش می‌کنم و آنکه مردم را با رفتار بد خویش بر خویش برتری ندهید تا در نظر آنان خوار و بی‌مقدار شوید. خداوند متعال در کتابش فرموده است: «با مردم به گفتار نیکو سخن گوید» سپس فرمود: مریض‌های آنان را عیادت کنید، در مراسم تدفین و تکفین مردگان‌شان حضور یابید بر نفع یا ضرر آنان در موقع لزوم گواهی دهید و در مساجدشان نمازگزارید. (حرع‌املی، ۱۴۰۴، ۸: ۳۰۱)

این روایت را از نظر سندی، احمد بن خالد برقی در کتاب محاسن (برقی، بی‌تا: ۱۸) از ابن محبوب و او از عبدالله بن سنان نقل می‌کند. تمام این افراد ثقه و مورد اعتماد هستند. (رازی، ۱۳۹۹، ۲: ۹۱؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۶۲؛ خویی، ۱۴۱۰، ۵: ۴۳۳) ممکن است با یک نگاه ابتدایی چنین به ذهن برسد که ابن محبوب مشترک است بین ثقه و غیر ثقه، ولی با بررسی ژرف‌تر روشن می‌گردد که ابن محبوب که از عبدالله بن سنان نقل روایت می‌کند حسن بن محبوب است که توثیق شده است. (خویی، همان) لذا مرحوم سید خویی در کتاب طهارت از این روایت تعبیر به صحیح‌ه ابن سنان می‌نماید. (خویی، ۱۴۱۰، ۴: ۳۱۷)

دلالت این روایت بر مدارا و نرمش و مهربانی با دیگران، به‌ویژه مسلمانان از سایر مذاهب، تقریباً همانند روایت قبل است. لذا به تقریر و تقریب دوباره نیاز ندارد. عن معاویة بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله^(ع): كيف ينبغي لنا أن نضع فيما بيننا وبين قومنا وبين خلطانا من الناس ممن ليسوا على أمرنا؟ قال: تنظرون إلى أئمتكم الذين تقتدون بهم فتصنعون ما يصنعون فوالله إنهم ليعودون مرضاهم ويشهدون جنازتهم و يقيمون الشهادة لهم وعلیهم ویؤدون الامانة اليهم؛ از معاویة بن وهب نقل شده که از امام صادق^(ع) پرسیدم وظیفه ما در معاشرت با گروه خود و با فرقه‌های دیگر مسلمانان که در محیط ما هستند و شیعه نیستند، چیست؟ حضرت فرمود: به امامان خود که مقتدای شما هستند نگاه کنید هر رفتاری که آنان با دیگر مسلمانان انجام می‌دهند انجام دهید. به خدا سوگند ائمه شما از بیمارانشان عیادت می‌کنند و در





مراسم تشیع و تدفین مردگانشان حاضر می‌شوند و بر نفع صاحبان حق و ضرر غیر مستحقان نشان گواهی می‌دهند و امانت‌های آنان را به خودشان برمی‌گردانند. (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۶۳۶)

این روایت را مرحوم کلینی از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از علی بن الحکم از معاویة بن وهب از امام صادق^(ع) نقل کرده است. همه افراد سند ثقة و مورد اعتماد هستند. (محسنی، ۱۳۷۹: ۵۲۱ و ۴۵۸ و ۴۵۲ و ۴۴۲) ضمن آن‌که قرائن مورد اطمینان بر صدور این روایت از معصوم وجود دارد. یکی از قرائن آن است که مضمون این روایت در روایات صحیح‌السند نیز آمده است.

روایت حماد بن عثمان از امام صادق^(ع) است که فرمود:
من صلّی معهم فی الصف الاول کان کمن صلی خلف رسول‌الله فی الصف الاول؛
هر کس در صف اول با آنان نماز گزارد، مانند کسی است که با رسول خدا^(ص) در
صف اول نماز بخواند. (صدوق قمی، ۱۴۰۴، ۱: ۳۸۲)

این روایت را مرحوم صدوق در «من لایحضره الفقیه» با اسناد خودش از حماد ابن عثمان از امام صادق^(ع) نقل کرده است. حماد بن عثمان ثقة است و طریق صدوق به ایشان هم صحیح (صدوق قمی، ۱۴۰۴، ۴: ۴۵۳؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۴۳) یا دست‌کم معتبر است. (محسنی، ۱۳۷۹: ۴۴۶) همین‌طور مرحوم کلینی این روایت را در کافی به اسناد خودش از حلبی روایت کرده است و تمام افرادی که در این سند واقع شده‌اند، ثقة‌اند. (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۴۴۲) و به این ترتیب این روایت از روایات صحیح‌ه به شمار می‌آید.

از نظر دلالت هم باید گفت که با توجه به آن‌که نماز جماعت با رسول خدا^(ص) آن‌هم در صف اول دارای چه فضیلت و ثوابی است، با این وصف امام صادق^(ع) بر طبق این روایت، نماز با برادران اهل سنت را درحالی‌که هیچ‌گونه الزام و اجباری در کار نیست، همانند نماز با رسول خدا^(ص) آن‌هم در صف اول نماز معرفی می‌کند. این در قدم نخست بیانگر اهمیت همگرایی و انسجام مسلمانان است. چنانکه بیان‌گر مشروعیت و مطلوبیت تقیه مداراتی به‌عنوان یکی از راهبردهای مهم اتحاد و انسجام

اسلامی است.

روایت حفص بن بختری از امام صادق^(ع) که فرمود:

یحسب لک إذا دخلت معهم وان كنت لا تقتدی بهم قبل ما یحسب لک إذا كنت مع من تقتدی به؛ برای تو حساب می‌شود وقتی داخل نماز با آن‌ها شوی و اگر چه اقتداء به آن‌ها نمی‌نمایی (یعنی بنا بر حکم اولی صلاحیت اقتدا را برای آن‌ها نمی‌شناسی) مثل حسابی است که وقتی همراه کسی هستی که به او اقتدا می‌کنی. (کلینی، ۱۳۶۵، ۳: ۳۷۳)

این روایت را مرحوم کلینی در «کافی» از محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان از محمد بن عمیر از حفص بن بختری از امام صادق^(ع) نقل کرده است. (همان) همین‌طور مرحوم صدوق در «من لایحضره الفقیه» با اسناد خودش نیز از حفص بن بختری از امام صادق^(ع) نقل کرده است (صدوق قمی، ۱۴۰۴، ۱: ۳۸۳) تمام افرادی که در سلسله هردو سند واقع شده‌اند، ثقه هستند. (صدوق قمی، ۱۴۰۴، ۴: ۴۳۸؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۳۴، ۳۲۶، ۳۰۶؛ طوسی، ۱۴۰۴، ۱: ۳۸) لذا این روایت از نظر سند صحیح خوانده می‌شود.

از این روایت نیز مانند روایت سابق مطلوبیت و مشروعیت تقیه مداراتی استفاده می‌شود؛ زیرا روایت مطلق است و قید به خوف، اکراه و... نشده است و ظاهرش آن است که این رفتار از باب تقیه مداراتی و همزیستی مسالمت‌آمیز در جهت نیل به اهداف عالی از جمله انسجام اسلامی باید انجام پذیرد.

روایت صحیح علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر^(ع) که فرمود:

صلی حسن و حسین خلف مروان و نحن نصلی معهم؛ حسن و حسین [علیهما السلام] پشت سر مروان نماز خواندند و من نیز با آنان نماز خواندم. (حرعاملی، ۱۴۰۴، ۸: ۳۰۱)

این روایت در وسائل الشیعة از کتاب علی بن جعفر نقل شده است. علی بن جعفر^(ع) ثقه و جلیل القدر و دارای کتاب است. (حرعاملی، ۱۴۰۴، ۳۰: ۴۲۵) صاحب وسائل به آن کتاب سند صحیح یا دست‌کم بر نسبت آن به صاحبش قرائن





مفید علم و اطمینان داشته است. (حر عاملی، ۱۴۰۴: ۱۶۱ و ۱۶۲)

از نظر دلالت این روایت باید گفت که امام حسن و امام حسین^(ع) هیچ‌گونه خوفی از مروان نداشتند، ولی با این حال با او نماز به جا می‌آوردند و این نبود مگر به منظور اتحاد و انسجام مسلمانان. امام موسی کاظم^(ع) می‌فرماید من هم با اهل سنت به همین ملاک نماز به جا می‌آورم؛ یعنی نماز خواندن من با اهل سنت نیز به همین هدف است.

۳-۲. مبانی انسجام اسلامی در سیره

از آنجاکه قول و فعل معصوم و تقریر معصوم حجت است، یکی از دیگر از مبانی فقهی انسجام اسلامی، سیره پیامبر و ائمه معصومین^(ع) است. گذشته از آن که شخص پیامبر گرامی اسلام^(ص) با مسلمانان همدردی و همگرایی داشت، در تمام زندگی ائمه معصومین^(ع) نیز مسئله انسجام و همگرایی با دیگران به چشم می‌خورد، به ویژه با پیروان دیگر مذاهب و فرقه مسلمان که همواره سعی می‌کردند مدارا و نیک رفتاری را به منظور حفظ و تحقق انسجام و اتحاد مسلمانان در دستور کار خویش قرار دهند. امامان معصوم هرکدام به نوبه خود سعی می‌کردند در اجتماعات دیگر مسلمانان و حتی مخالفان نشان حاضر شوند، در مراسم دینی و اجتماعی که از جانب آنان برگزار می‌شد شرکت ورزند، در مساجد آنها به همراه آنان نماز بخوانند و در صورت لزوم در امور سیاسی و اجتماعی شان شرکت کرده و با دانش خدادادی شان، آنان را راهنمایی نمایند. عترت مطهر نبی اکرم^(ص) با آنکه حکومت را حق مسلم خود می‌دانستند، همواره با خلفا به منظور حفظ انسجام و هماهنگی میان مسلمانان همکاری می‌کردند.

امیر مؤمنان علی^(ع) بعد از وفات پیامبر اعظم^(ص) و جریان سقیفه، نسبت به مسئله خلافت، بیست و پنج سال سکوت نمود، در حالی که آن حضرت حکومت و خلافت را طبق آیات قرآن و نصوص فراوان پیامبر اعظم^(ص) حق مسلم خود می‌دانست. چنانکه در خطبه شقشقیه نیز به آن اشاره می‌نماید. یکی از مهم‌ترین اهدافی که آن حضرت در پاره‌ای از کلمات خود برای سکوت خویش بیان می‌دارد، حفظ وحدت و انسجام



مسلمانان است که در آن زمان، جامعه اسلامی نیاز شدید به آن داشت. به عنوان مثال در حدیثی خطاب به یاران و هواداران خویش می‌فرماید:

بایعوا فإن هؤلاء خیرونی آن یأخذوا مالیس لهم أو أقاتلهم وافرقت امر المسلمین؛ با خلیفه وقت بیعت کنید؛ زیرا این‌ها من را مخیر کرده‌اند میان آن‌که یا آنچه حقشان نیست (بیعت) از من بگیرند یا با آنان بجنگم و میان مسلمانان تفرقه و پراکندگی ایجاد نماید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۸: ۳۹۲)

هم‌چنین ایشان ضمن فرمان به بریده مبنی بر بیعت با خلیفه وقت می‌فرماید: یا بریده ادخل فیما دخل فیہ الناس فإن اجتماعهم احب الی من اختلافهم الیوم؛ ای بریده (بیعت کن) و در آنچه مردم داخل شده‌اند داخل شو؛ زیرا امروز اجتماع مردم نزد من از اختلافشان دوست‌داشتنی‌تر است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۸: ۳۹۲)

چنانکه مشخص است، در این روایت حضرت علت بیعت با حکومت وقت را حفظ و انسجام مسلمانان می‌داند.

یکی دیگر از بارزترین حفظ انسجام اسلامی، نمازگزاردن امام حسن^(ع) و امام حسین^(ع) پشت سر مروان بن حکم، حاکم وقت مدینه است. این دوپاره تن پیامبر اعظم^(ص) بآنکه خلافت معاویه و به تبع آن حکومت مروان را در مدینه مشروع نمی‌دانستند بدون هرگونه اکراه و اجباری می‌رفتند با مروان نماز می‌خواندند و این نبود مگر برای حفظ اتحاد و انسجام امت اسلامی.

در زمان امام سجاد^(ع) حاکمان اموی باوجود آن‌که ستم‌های فراوانی را بر آن حضرت اهل بیت^(ع) روا می‌داشتند امام سجاد^(ع) از باب مدارا سربازان و لشکریان حکومت وقت را دعا می‌کرد و می‌فرمود: خدا یا بر محمد و دودمانش درود فرست برشمار مرزداران مسلمانان بیافزایی و اسلحه آن‌ها را بران و تیز کن و قلمروشان را از آسیب دشمن نگه‌دار و صحنه کارزارشان را ایمن ساز و در میانشان همدلی و هماهنگی برقرار کن (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۱: ۱۶۳)

افزون بآنکه این فرزند رسول اعظم^(ص) لشکریان مخالفانش را از باب همگرایی و انسجام دعا می‌کند. اهمیت و جایگاه اتحاد و انسجام را در یک جامعه در قالب دعا



تفهیم می‌نماید که چه گونه پیروزی‌ها و شکست‌ها، عزت و ذلت به آن بستگی دارد. کوتاه‌سخن آن‌که به جرئت می‌توان گفت که ائمه ما به مقوله انسجام و همگرایی مسلمانان توجه جدی می‌نموده‌اند و برای آن اهمیت ویژه‌ای قائل بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

هماهنگی و انسجام از نیازهای مبرم و اساسی و از لوازم ذاتی هر جامعه‌ای در هر زمان و مکان بوده و پراکندگی و اختلاف، تهدیدی جدی و بزرگی برای آن محسوب می‌شود؛ زیرا جامعه - همانند یک فرد - مرکب از اجزاء است و دارای حیات و زندگی است و هر مُرکبی که دارای حیات و زندگی است، اگر در میان اجزایش هماهنگی وجود نداشته باشد یا گسیختگی پدید آید، حیات آن موجود مرکب دچار اختلال می‌شود و او را به سوی نابودی سوق می‌دهد و اگر این ناهماهنگی و گسیختگی تداوم یابد و یا تشدید شود مرگ حتمی آن موجود را در پی دارد.

انسجام از ریشه «سجم» گرفته شده است و در لغت به معنای روان شدن آب یا اشک، منظم شدن روان بودن کلام، هماهنگی، همخوانی، همنوایی، تناسب، باهم جور شدن و سازگار شدن را گویند و در اصطلاح به معنای همبستگی، همزیستی مسالمت‌آمیز، همگرایی، یکپارچگی، اتفاق و اتحاد به کار می‌رود و چون بزرگ‌ترین وجه مشترک مسلمانان اسلام است این همبستگی و همگرایی اسلامی خوانده می‌شود.

تفاوت وحدت و اتحاد با انسجام در این جهت است که در وحدت و اتحاد ممکن است مردم اختلافاتشان را کنار بگذارند و همه مانند پیکر واحد شوند ولی در صورت انسجام با وجود اختلاف سلیقه‌ها و نگرش‌های متفاوت، مسالک مختلف، با توجه به مشترکات و منافع مشترکی که بین ملت‌ها وجود دارد در جبهه واحد قرار می‌گیرند و در مسیر واحد حرکت می‌کنند و یک هدف را دنبال می‌نمایند و مرزهای قومی، زبانی و... خیلی کمرنگ می‌شود.

انسجام اسلامی ریشه در قرآن و سنت دارد. آیات زیادی بر وجود و یا مطلوبیت

انسجام اسلامی و حرمت اختلاف و پراکندگی دلالت دارد. برخی آیات مسلمانان را صریحاً به انسجام و برادری فرامی خوانند و از برخی دیگر هم به طور ضمنی این امر قابل استفاده است. روایاتی که از آن‌ها مسئله اخوت، اتحاد و انسجام اسلامی قابل استفاده است، در حد تواتر معنوی است. این روایات نیز برخی صریحاً به این مسئله پرداخته و برخی هم توصیه‌های کرده که به کار گرفتن آن توصیه‌ها سبب حفظ و تحقق انسجام اسلامی می‌شود.





فهرست منابع

قرآن کریم، (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).

۱. آذر نوش، آذر تاش، (۱۳۷۹)، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران: نشر نی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة.
۳. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۲ ق)، التقیة، (تحقیق: شیخ فارس الحسون)، قم: مؤسسه قائم آل محمد.
۴. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۰۹ ق)، البرهان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۵. برقی احمد ابن خالد، (بی تا)، المحاسن، (تحقیق: سید جلال‌الدین حسینی)، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۶. حر عاملی، محمد ابن الحسن (۱۴۰۴ ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
۷. حکیم، سید محسن، (۱۴۰۴ ق)، مستمسک العروة، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۸. حکیم، سید محمدسعید، (۱۴۱۷ ق)، منهاج الطهارة، نجف: مکتب سماحة آیت الله سید الحکیم.
۹. رازی، ابو غالب، (۱۳۹۹ ق)، تاریخ آل زراره، قم: مطبعة ربانی.
۱۰. صدوق قمی، محمد بن علی بن باویه، (۱۴۰۴ ق)، من لایحضره الفقیه، (تحقیق: علی اکبر غفاری)، قم: جامعه مدرسین.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۱۲. طبرسی، ابی علی فضل ابن الحسن، (۱۴۱۵ ق)، مجمع البیان، بیروت: مؤسسه مطبوعاتی.
۱۳. طوسی، محمد ابن الحسن، (۱۴۰۴ ق)، اختیار معرفة الرجال، قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
۱۴. طوسی، محمد ابن الحسن، (۱۴۰۹ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۵. طوسی، محمد ابن الحسن، (۱۴۱۷ ق)، الفهرست، قم: مؤسسه نشر الفقاهة.



۱۶. علی بن الحسین^(ع)، (۱۳۸۱)، صحیفه سجادیه، (ترجمه: محمدتقی خلیجی)، قم: انتشارات میثم تمار.
۱۷. عمید، حسن، (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۸. فاضل لنکرانی، شیخ محمد، (۱۳۶۵)، تقیه مداراتی، قم: گروه ارشاد.
۱۹. کلینی، محمد ابن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مازندرانی، مولی محمد صالح، (بی تا)، شرح أصول الکافی، بی جا: بی نا.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۲. محسنی، محمد آصف، (۱۳۷۹)، بحوث فی علم الرجال، قم: مطبعه طاووس بهشت.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. موسوی الخویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ ق)، کتاب الطهارة، قم: دارالهادی.
۲۵. نجاشی، احمد ابن علی، (۱۴۱۶ ق)، رجال نجاشی، (تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مروری بر پیشینه ولایت فقیه در آرای فقهای شیعه

عزیز الله خلیلی^۱

چکیده

در این مقاله سیر کلی در عالم افکار علمای شیعه نسبت به ولی فقیه بررسی شده است. بدین معنا که آیا ولایت فقیه از اموری است که در سده‌های اخیر مطرح شده است یا تاریخی به درازای تاریخ فقه و فقاقت دارد؟ برای تبیین این ایده به صورت فهرستوار به دیدگاه‌های فقهای شیعه پرداخته شده است. این مقاله به روش اسنادی و مرور ادبیات و کتابخانه‌ای تدوین شده است. با این روش می‌توان به این نتیجه رسید که ولایت فقیه در بین فقهای شیعه مسلم است، منتهی بحث در حیطة ولایت او است. برخی از فقها حیطة ولایت او را در افتا، قضاوت و اجرای حدود می‌دانند که یک کار حکومتی است و بدون برپایی حکومت اجرای چنین چیزی به هرج مرج در زمان کنونی می‌انجامد. برخی دیگر حیطة ولایت فقیه را مطلق می‌دانند که جز اختصاصات پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) در بقیه موارد ولایت شخص فقیه نیز جاری است. به طور کلی از بررسی نظریه‌ها، گفتار و عملکرد فقهای بزرگ شیعه در قرن‌های مختلف گذشته به دست می‌آید که بسیاری از آن‌ها به ولایت فقیه به عنوان سرپرستی امت و رتق و فتق امور، اعتقاد داشته‌اند و در اصل ولایت شکی نیست؛ اما در محدوده ولایت فقیه سخنان بسیار جدی وجود دارد. آنچه به صورت پیشینه مرور شده است، بیان‌گر این مطلب است که در کل فقها به دودسته تقسیم می‌شوند. عده‌ای ولایت فقیه را به صورت مطلقه قبول دارند که تعدادشان به اندازه کسانی که به صورت محدود قبول دارند هست؛ اما افراد مهم از فقها به آن قائل هستند. بنابراین فقهای قائل به ولایت محدود و مطلق از نظر تعداد در این پژوهش به یک اندازه به دست آمده است که نیاز به تفحص بیشتر نیز دارد.

کلیدواژه‌ها: ولایت فقیه، فقیه، ولایت، فقهای شیعه

۱. دکتری مدیریت، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.

مقدمه

در این مقاله که در مورد پیشینه ولایت فقیه به نگارش درآمده است، سیر کلی در عالم افکار علمای شیعه نسبت به ولی فقیه انجام شده است. هدف این تحقیق، بررسی این ایده است که ولایت فقیه پدیده تازه است یا درگذشته فقه و آرای فقها، نیز جایگاه محکم و استواری دارد. این پژوهش از این جهت ضرورت دارد که شبهه و اشکالات متعددی از سوی مخالفان ولایت فقیه طرح می‌شود که ولایت یک پدیده کاملاً جدید و برای توجیه مشروعیت حکومتی ارائه شده است. تحقیق حاضر با روش اسنادی با مراجعه به متون فقهی جهت استخراج ایده آنان و دسته‌بندی و تحلیل آن‌ها صورت گرفته است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. فقه

فقه در لغت به معنای دانستن یا فهم عمیق از یک پدیده است. جوهری در این مورد می‌گوید: «فقه در لغت، به معنای دانستن و فهمیدن است». (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۲۴۳) در اصطلاح علم فقه چنین تعریف شده است: «فقه یک نظام حقوقی در کشورهای اسلامی است که تعریف آن، دانش به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی است». (مشکینی، ۱۴۱۶: ۱۸۰)

۱-۲. ولایت

ولایت با کسر واو اسم، به معنای سلطان و با فتح مصدر، به معنای نصرت و یاری کردن است. ولی از اسماء خداوند به معنای ناصر و والی هم از اسماء خدا به معنای مالک است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۶_۴۰۷)

ولایت را به دو معنا می‌توان به کاربرد؛ یکی به معنای زعامت و سرپرستی و اداره جامعه اسلامی که معنای معروف و مشهور است. دومی به معنای ولایت مکتب که والی آن انسان معصوم یا نائب عادل اوست. خود پیغمبر جزو مولی علیه مکتب است؛ یعنی شخصیت حقیقی پیغمبر با افراد دیگر جزو مولی علیه و شخصیت

حقوقی او ولی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۵)

۱-۳. اطلاق

مرحوم آیت الله معرفت در تبیین مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه معتقد است که: مقصود از اطلاق در عبارت «ولایت مطلقه فقیه» شمول و اطلاق نسب در مقابل دیگر انواع ولایت‌ها است که جهت خاصی در آن‌ها مورد نظر است. فقها هنگامی که از انواع ولایت نام می‌برند، محدوده هر یک را مشخص می‌سازند. مانند ولایت پدر بر دختر در امر ازدواج، ولایت پدر و جد در تصرفات مالی فرزندان نابالغ، ولایت عدول مؤمنین در حفظ و حراست اموال غایبین، ولایت وصی یا قیم شرعی بر صغار و مانند این موارد که در کتب فقهی از آن‌ها به تفصیل بحث شده است؛ اما وقتی ولایت فقیه را مطرح می‌کنند، دامنه آن را گسترده‌تر دانسته و آن را در ارتباط با شئون عامه و مصالح عمومی امت می‌دانند که بسیار پر دامنه است. بدین معنا که فقیه شایسته که بار تحمل مسئولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد، در تمام ابعاد سیاستمداری مسئولیت دارد و در راه تأمین مصالح امت و در تمامی ابعاد آن باید بکوشد. این همان ولایت عامه است که در سخنان گذشتگان آمده است و مفاد آن با «ولایت مطلقه» که در کلمات متأخرین رایج گشته، یکی است. بنابراین مراد از اطلاق، گسترش دامنه ولایت، ولایت فقیه است تا آنجا که شریعت امتداد می‌یابد. مسئولیت اجرایی ولی فقیه در تمام احکام انتظامی اسلام و در رابطه با تمام مصالح امت است و مانند انواع دیگر ولایت یک‌بعدی نخواهد بود. (لک‌زایی، ۱۳۸۳: ۱۶-۱۷)

۱-۴. ولایت فقیه

مراد از ولایت فقیه این است که فقیه زعیم سیاسی جامعه اسلامی است و در زعامت سیاسی همان زعامت رسول الله را دارد. به تعبیر دیگر مراد از ولایت فقیه همان ولایت رسول الله و ائمه^(ع) است مگر چیزی که با دلیل خارج شده باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۰۵)





۲. دیدگاه‌های فقها در مورد پیشینه ولایت فقیه

در مورد ولایت فقیه ممکن است، دیدگاه‌های مختلف ارائه شود. مثل دیدگاهی که می‌گوید فقیه اصلاً ولایت ندارد؛ اما این دیدگاه در بین فقهای ما وجود ندارد، بلکه فقها اصل ولایت را برای فقها ثابت می‌دانند، فقط در حیطة آن اختلاف نظر دارند که به دو دیدگاه متمایز تقسیم می‌شوند؛ دیدگاه ولایت مطلقه و دیدگاه ولایت محدود که در این تحقیق پیشینه همین دو دیدگاه بررسی شده است.

۱-۲. دیدگاه ولایت غیر مطلقه فقیه

عده‌ای از فقها قائل به ولایت غیر مطلقه هستند. از جمله فقهای که قائل به ولایت محدود هستند، ذیلاً بررسی می‌شود:

نظر شیخ مفید: ایشان در مقنعه در باب امر به معروف و نهی از منکر می‌گوید:
ولیس له القتل و الجرح الا باذن سلطان الزمان المنصوب لتدبیر الانام؛ در امر به معروف و نهی از منکر فرد ناهی و آمر نمی‌تواند کسی را بکشد یا زخمی نماید مگر به اذن حاکم عصر که برای تدبیر امور مردم نصب شده است». (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲۲)

حال مراد از سلطان منصوب کیست؟ در این مورد مرحوم شیخ مفید می‌گوید:
فاما اقامة الحدود فهو الی سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله تعالی و هم ائمة الهدی من آل محمد^(ص) و من نصبوه لذلك من الامراء و الحکام و قد فوضوا النظر فیه الی فقهاء شیعتهم مع الامکان؛ برپاداشتن حدود به حاکم اسلامی که از طرف خداوند منصوب شده، محول شده است و آنان ائمه هدی از آل محمد^(ص) و امرا و حکامی هستند که از ناحیه آنان برای حکومت نصب شده‌اند، به درستی که نظر در اجرای حدود را با امکان، به فقهای شیعه تفویض کرده‌اند. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۲۲)

پس قتل و جرح در امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود به عهده فقها است. از عبارت تفویض که مرحوم مفید به کار می‌برد، می‌توان چنین برداشت کرد که اجرای حدود که بخشی از ولایت است، به ولایت فقیه واگذار شده و البته دال بر ضرورت ولایت فقیه نیست و ممکن است مراد اجرای حدود بدون حکومت باشد، چنان‌که برخی فقها می‌کردند؛ اما در زمان کنونی اجرای امر به معروف و نهی از



منکری که منجر به جرح و قتل و اجرای حدود، بدون حکومت امر ناممکنی است.

نظر شیخ طوسی: مرحوم شیخ طوسی در نهاییه می گوید:

و اما الحکم بین الناس و القضاء بین المختلفین، فلا يجوز ایضاً الا لمن اذن له سلطان الحق فی ذلك و قد فوضوا ذلك الی فقهاء شیعتهم؛ اما حکم بین مردم و قضاوت بین دو نفر متخاصم، نیز جایز نیست مگر برای کسی که سلطان حق برای او در آن مورد اجازه داده باشد و ائمه^(ع) آن را به فقها شیعه تفویض نموده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۰: ۳۱۰)

با توجه به کاربرد کلمه حکم در عبارت فوق، حکم عام است و بر ولایت مطلق دلالت دارد. خصوصاً با توجه به کار بردن کلمه قضا بعد از آن که دال بر قضاوت است، می توان از این عبارت استفاده ولایت مطلقه کرد. اگر حکم را به مفهوم قضاوت بگیریم، مرحوم شیخ نیز همانند مرحوم مفید و سلار بر این عقیده‌اند که قضاوت به فقها تفویض شده است که قضاوت بخشی از کار حکومت است، در نتیجه ولایت مطلق نیست. پس اگر حکم را به معنای عام بگیریم و به معنای قضاوت تفسیر کنیم، مراد ایشان از تفویض تنها قضاوت می شود نه فراتر از آن. لذا نمی توان معنای عام ولایت فقیه را از گفته مرحوم شیخ استفاده کرد، ولی با توجه به کاربرد دو کلمه در یک متن اگر آن دو، معنای متفاوت نداشته باشد، لغو لازم می آید. لذا می توان گفت که ایشان طرفدار حکم به صورت مطلق است، اگر چه اشعار به غیر مطلقه هم دارد. نظر محقق اول: محقق اول در این مسئله چنین اظهار نظر می کنند:

يجب ان يتولى صرف حصّة الامام عليه السلام الى الاصناف الموجودين من اليه الحكم بحق النيابة كما يتولى اداء ما يجب على الغائب؛ تولى بر صرف کردن سهم امام^(ع) به گروه‌های موجود واجب است به کسی که حکم با حق نیابت داشتن، به او محول شده، داده شود. همانند سر پرستی کردن انجام آنچه بر غایب واجب است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۵۳)

مرحوم شهید در شرح آن می گوید:

المراد به الفقيه العدل الامامی الجامع لشرائط الفتوى، لانه نائب الامام و منصوبه؛



مراد از آن، فرد فقیه عادل شیعه جامع شرایط فتوا است؛ زیرا فقیه نائب امام^(ع) و منصوب او است. (شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۵۳)

عبارت مرحوم محقق که فرموده «من الیه الحکم بحق النیابة» عام است و نائب در همه شئون مراد است، ولی چون ایشان در مقام بیان مورد خمس است، لذا باز هم نمی‌شود صریح نیابت عام را فهمید.

نظر سلار بن عبدالعزیز: ایشان در کتاب المراسم می‌گوید:

فقد فوضوا الی الفقهاء اقامة الحدود و الاحکام بین الناس بعدان لا یتعدوا واجبا و لا یتجاوزوا حدا، امروا عامة الشیعة بمعاونة الفقهاء علی ذلك ما استقاموا علی الطريقة؛ ائمه^(ع) اقامه حدود و احکام را در بین مردم به فقها تفویض کرده‌اند زمانی که واجبی را نگذشته‌اند و از حد تجاوز نکرده‌اند، عامه مردم شیعه به کمک کردن به فقها بر اقامه حدود امر شده‌اند تا زمانی در راه درست گام برمی‌دارند. (سلار، ۱۴۰۴: ۲۶۲)

مرحوم سلار نیز همانند مرحوم مفید، قائل به تفویض اقامه حدود و احکام که بخشی از حکومت است، به فقها می‌باشند که نشان دهنده ولایت غیر مطلقه است.

نظر علامه حلی: علامه در کتاب مختلف می‌نویسد:

واما اقامة الحدود فانها الی الامام خاصة، او من یأذن له و لفقهاء الشیعة فی حال الغیبة ذلك و لفقهاء الحکم بین الناس مع الامن من الظالمین، و قسمة الزکوات و الاخماس؛ اما بر پا کردن حدود مخصوص امام^(ع) یا کسی است که از سوی امام^(ع) مأذون است. برای فقهای در زمان غیبت این اذن وجود دارد و بر فقها است که در صورت امنیت از ناحیه ستمکاران، بین مردم قضاوت کرده و زکات و خمس را تقسیم کنند. (حلی، ۱۳۸۷: ۲۹۸)

از این سخن مرحوم علامه می‌توان چنین استنباط کرد که در اذهان تمام علما به خصوص در تصور مرحوم علامه ولایت مطلقه مراد نبوده است و فقط بیان احکام و اجرای حدود در دست فقها است نه این که ولایت عام هم چون ولایت پیامبر^(ص) را دارند. البته این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که قضاوت، اقامه حدود، تقسیم



زکات و خمس بدون دستگاہ اجرایی نمی‌شود.

نظر شهید اول: شهید اول در دروس می‌نویسد:

و الحدود و التعزیرات الی الامام و نائبه و لو عموماً، فیجوز فی حال الغیبة للفقیه اقامت‌ها مع المکنة و یجب علی العامة تقویته و منع المتغلب علیه مع الامکان و یجب علیه الافتاء مع الامن و علی العامة المصیر الیه و الترافع فی الاحکام؛ امر اجرای حدود و تعزیرات محول به امام^(ع) و نائب و لو نائب عام او است، پس در زمان غیبت برای فقیه اقامه حدود و تعزیرات با توانایی جایز است و بر عموم مردم تقویت فقیه و بازداشتن کسی که بر او غلبه کند در صورت امکان واجب است و واجب بر او در صورت امنیت فتوا دادن و بر مردم واجب است به سمت او رفتن و مرافعه در احکام نمودن. (شهید اول، ۱۴۱۷: ۱۶۵)

مرحوم شهید فقط اجرای حدود و افتار را وظیفه فقیه می‌داند و به‌طور عام ولایت او را اثبات نمی‌کند. اگرچه وظایفی را که برای او معین می‌کند، کار حکومتی و همچنین مردم را به تبعیت و نصرت او امر می‌کند که نشان از برپایی حکومت دارد. نظر شهید ثانی: مرحوم شهید ثانی در مورد اجرای حدود، حکم و قضاوت فقیه جامع‌الشرایط می‌گوید:

هذا القول مذهب الشیخین (مفید و طوسی) و جماعة من الاصحاب. سپس می‌نویسد: روایت مورد قبول عمر بن حنظله این مطلب را تأیید می‌کند، زیرا اجرای حدود، بخشی از حکم و قضاوت به شمار می‌آید، به‌علاوه مصلحت نظام آن را اقتضا می‌کند و این لطفی از جانب خدا است که موجب جلوگیری از مفاسد و گمراهی‌ها می‌گردد. پس این دیدگاه، قول قوی و مورد تأیید است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۲۲)

نظر مرحوم شهید ثانی هم مؤید نظر فقهای قبلی است و بیشتر از آن استفاده نمی‌شود.

نظر مرحوم خوئی: نظر مرحوم خوئی در مورد ولایت فقیه این است که مراد از حاکم در مقبوله عمر بن حنظله همان قاضی است، همان‌طور که در صحیح‌ه ابی‌خدیجه آمده است. پس قاضی نمی‌تواند به کسی تولیت یا قیمومیت اعطا کند.



(ر.ک. خوئی، ۱۳۸۷: ۳۷۹) بر این اساس نظر مرحوم خوئی این است که در این مورد سه فرض متصور است:

۱. فتوی: یکی از وظایف فقیه جامع الشرایط فتوی دادن است؛ یعنی فتوی دادن با مراجعه مراجعه کننده بر فقیه واجب می شود؛

۲. قضاوت: در واقع قضاوت از شئون فتوا دادن است. در این دو منصب فقیه، شک و شبهه و کلامی نیست؛ اما سخن در منصب سوم او است؛ یعنی ولایت تصرف در مال و جان مردم. (خوئی، بی تا: ۲۷۸)؛

۳. داشتن ولایت بر تصرف در مال و جان مردم: در این مورد در دو جهت بحث می شود:

- استقلال ولی در تصرف نمودن در مال و جان مولی علیه بدون در نظر داشت این که غیر ولی مستقل در تصرف در این موارد هست یا نه و این که تصرفات او متوقف بر اذن ولی یا عدم اذن ولی هست یا نه؟
- غیر ولی در تصرف استقلال ندارد بل که متوقف بر اذن ولی است. حال چه موقوف علیه استقلال در تصرف داشته باشد یا نه. این دو جهت دارای عموم و خصوص من وجه است. (خوئی، بی تا: ۲۷۸) به نظر مرحوم خوئی ولایت فقیه جز در دو موردی که قبلاً ذکر شد، قابل اثبات نیست چون برای اثبات آن دلیل نداریم. آنچه به عنوان دلیل بیان شده است، قابل اعتماد نیست و دلیل تنها ولایت فقیه را در دو مورد اثبات می کند که ولایت فقیه در افتا و قضاوت است. (خوئی، ۱۳۸۷: ۳۷۹) به طور کلی مرحوم خوئی قائل به عدم اطاعت از ولی فقیه جز در چیزی که به تبلیغ احکام برمی گردد، است و چنین اظهار نظر می کند: «الظاهر أنه لم یخالف أحد فی أنه لا یجب إطاعة الفقیه إلا فیما یرجع إلى تبلیغ الأحکام بالنسبة إلى مقلده... وأما فی غیر ذلک بأن یکون مستقلاً فی التصرف فی أموال الناس وکانت له الولاية علی الناس، بأن یبیع دار زید أو زوج بنت أحد علی أحد، أو غیر ذلک من التصرفات المالية والنفسية، فلم یثبت له من قبل الشارع المقدس مثل ذلک... وکیف کان فلا دلیل لنا یدل علی ثبوت الولاية المستقلة والاستقلال فی التصرف للفقیه، إلا ما توهم من بعض



الروایات». (خوبی، بی تا: ۲۸۸) مرحوم خوبی همان طور که از تعبیرشان برمی آید، براین باور است که روایات دال بر ولایت فقیه نیست و این که روایات دال بر آن باشد توهمی بیش نیست.

۲-۲. دیدگاه ولایت مطلقه فقیه

عده ای از فقها قائل به ولایت مطلقه فقیه هستند. از جمله فقهای که این نظر را دارند، در ذیل بررسی می شود:

نظر محقق کرکی: فقیهان شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه جامع شرایط که از آن به «مجتهد» تعبیر می شود، از سوی امامان معصوم^(ع) در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایبند. پس دادخواهی در نزد او و اطاعت از حکم او واجب است. وی در صورت لزوم می تواند مال کسی را که ادای حق نمی کند بفروشد. او بر اموال غایبان، کودکان سفیهان، ورشکستگان و بالاخره بر آنچه برای حاکم منصوب از سوی امام^(ع) ثابت است، ولایت دارد. دلیل این مطلب، روایت مورد قبول عمر بن حنظله و روایات دیگر دارای همان محتوا، است. (ر.ک. کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲)

از نظر مرحوم محقق کرکی می توان چنین استنباط کرد که فقیه ولایت عام دارد؛ یعنی شئونی را دارد که تمام والیان دارند. به عبارت دیگر فقیه همان ولایت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) را دارد. پس در واقع ایشان قائل به ولایت مطلقه هستند.

نظر محقق اردبیلی: ایشان در مورد استحباب زکات دادن به فقیه می گوید:
انه خلیفة الامام، فکان الواصل الیه، واصل الیه علیه السلام؛ فقیه جانشین امام^(ع) است. پس کسی که زکات را به او برساند، همانند رساندن آن به امام^(ع) است.
(محقق اردبیلی، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

اگر خلیفه را به این معنا بگیریم که فقیه خلیفه امام در تمام شئون است، می شود ولایت عام را استنباط کرد که ظاهر آن هم چنین است. در ادامه ایشان می گوید: «از این که امام^(ع) فقیه را با جمله «فلیرضوا به حکماً» حاکم قرار داده است، استفاده می شود که فقیه در همه امور به جای معصوم می نشیند». (محقق اردبیلی، ۱۳۸۷:



۱۱) بر این اساس ایشان هم به صورت واضح، ولایت مطلقه فقیه را بیان می‌کند.

نظر صاحب مفتاح الکرامة: ایشان در کتاب القضا می‌گوید:

فقیه از طرف صاحب امر (عج) منصوب و گمارده شده است. بر این مطلب عقل و اجماع و اخبار دلالت می‌کنند؛ اما عقل، اگر فقیه چنین اجازه و نیابتی از سوی امام زمان (عج) نداشته باشد، امر بر مردم مشکل می‌شود و آن‌ها در تنگنا قرار می‌گیرند و نظام زندگی از هم می‌گسلد؛ اما اجماع پس از تحقق آن - همان گونه که اعتراف شده - می‌توانیم ادعا کنیم که در این امر علمای شیعه اتفاق نظر دارند و اتفاق آنان حجت است؛ اما اخبار دال بر مطلب کافی و رسا است، از جمله تویق مبارک بر مطلب دلالت دارد. (حسینی عاملی، بی تا: ۲۱)

از تعلیل مرحوم صاحب مفتاح الکرامة می‌توان چنین برداشت کرد که ایشان به ولایت مطلقه قائل است؛ زیرا بدون ولایت مطلقه اختلال نظام لازم نمی‌آید.

نظر ملا احمد نراقی: ایشان در کتاب عوائد الایام می‌گوید:

فقیه عادل بر دو امر ولایت دارد:

۱. بر آنچه پیامبر (ص) و امام معصوم که سلاطین مردم و دژهای استوار اسلام هستند ولایت دارند، فقیه عادل نیز آن ولایت را دارد، جز مواردی که به وسیله دلیل اجماع و روایات و... خارج شده است؛

۲. هر کاری که با دین و دنیا رابطه دارد و ناچار باید انجام شود یا عقلاً و یا عادتاً از جهت این که امور معاد و معاش فردی و گروهی به آن بستگی دارد و نظم دین و دنیا وابسته به آن است، یا شرعاً از این جهت که به آن امر شده، یا فقها به آن اجماع نموده‌اند و به اقتضای حدیث نفی ضرر و نفی عسر و حرج یا نفی فساد بر مسلمانی یا به دلیل دیگر واجب شده و یا شارع به انجام یا ترک آن اجازه داده و بر عهده شخص معین یا غیر معین نهاده نشده و می‌دانیم که شارع اجازه داده که باید انجام گیرد، یا اجازه انجام آن داده شده، ولی اجرای آن به شخص معینی واگذار نشده در همه این موارد باید فقیه عهده‌دار آن گردد. (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۸۷)

بنابراین نظر مرحوم ملا احمد نراقی صریح و روشن دال بر ولایت مطلقه است که

نیاز به بیان ندارد.

نظر مرحوم کاشف الغطا: ایشان پیرامون ولایت عامه فقیه جامع الشرایط می نویسد: ان له الولاية على الشؤون العامة و ما يحتاج اليه نظام الهيئة الاجتماعية... وبالجملة فالعقل و النقل يدلان على ولاية الفقيه الجامع على هذه الشؤون، فانها للامام المعصوم اولاً ثم للفقيه المجتهد ثانياً المجعولة بقوله^(۱): و هو حجتى عليكم و انا حجة الله عليكم؛ مسلماً برای فقیه بر امور عمومی مردم و آنچه نظام اجتماعی به آن نیاز دارد، ولایت وجود دارد... به طور کلی عقل و نقل بر ولایت فقیه جامع شرایط بر این امور دلالت می کند. ولایت بر این امور مخصوص امام^(۲) است اولاً سپس برای فقیه مجتهد که ولایتش با قول امام^(۳) جعل شده که فرموده است: فقیه حجت من بر شما است و من حجت خدا بر شما. (کاشف الغطاء، ۱۳۷۳: ۵۴)

از سخنان مرحوم کاشف الغطا به طور واضح می توان دریافت که ایشان قائل به ولایت مطلقه است. به این معنا که اداره تمام شؤون عامه و نظام اجتماعی به دست او است و او سرپرست آنها است. در جای دیگر ایشان می گوید:

در صورتی که امام در جامعه اسلامی حضور نداشته باشد؛ مثل اینکه در حال غیبت به سر برد یا ارتباط و استیذان از او ممکن نباشد، بر فقها است که به اجرای قانون و نظام اجتماعی اقدام نمایند... و برای افراد غیر مجتهد دخالت در چنین اموری جایز نیست، بلکه بر مردم است که از فقها اطاعت نمایند و مخالفت با آنان در واقع مخالفت با امام زمان^(۴) است. (کاشف الغطاء، ۴، ۱۳۸۸: ۳۹۴)

نظر مرحوم صاحب جواهر: فقیه متبحر محمد حسن نجفی، صاحب کتاب گرانسنگ جواهر الکلام، ضمن تصریح بر عمومیت ولایت فقیه، انکار کننده آن را مورد سرزنش قرار داده و می نویسد:

اگر عمومیت ولایت فقیه را باور نداشته باشیم، بسیاری از امور مربوط به شیعیان، معطل می ماند. شگفت آور است که شماری از مردم در این باره وسوسه می کنند، گویا مژه فقه را نچشیده و تعبیر و معانی و رمز کلمات امامان معصوم^(۵) را نفهمیده اند و در عنوان هایی چون حاکم، قاضی، حجت، خلیفه و غیر این ها که در کلمات





امام^(ع) درباره فقها آمده است، دقت نکرده‌اند. (نجفی، ۱۳۶۲: ۳۹۵)

ایشان هم به عمومیت ولایت فقیه را باور دارد و هم دیدگاه فقهای امامیه را چنین می‌دانند و ایشان حتی مسئله را بی‌نیاز از بحث می‌داند و می‌گوید:

از عمل و فتوای اصحاب در ابواب فقه، عمومیت ولایت فقیه استفاده می‌شود بلکه شاید از نظر آنان این مطلب از مسلّمات یا ضروریات باشد. (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۸۷) و بالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج الى ادلة؛ به طور کلی مسئله ولایت فقیه از واضحاتی است که نیاز به ادله ندارد. (نجفی، ۱۳۶۲: ۳۹۷)

نظر مرحوم شیخ انصاری: ایشان در کتاب بیع می‌گوید:

ان المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة كونه كسائر الحكام المنصوبه في زمان النبي و الصحابة في الزام الناس بارجاع الامور المذكورة اليه و الانتهاء فيها الى نظره، بل المتبادر عرفا من نصب السلطان حاكما و جوب الرجوع في الامور العامة المطلوبة للسلطان اليه؛ آنچه از مقبوله عمر بن حنظله استفاده می‌شود این است که فقیه همانند سایر حکام منصوب در زمان پیامبر^(ص) و صحابه است، در مجبور کردن مردم به ارجاع امور ذکر شده به سوی او و این که نظر نهایی در آن مورد نظر او است، بلکه آنچه عرفا از نصب حاکمی از سوی سلطان متبادر است، این است که رجوع به سلطان در امور عمومی خواسته شده واجب است. (انصاری، ۱۳۸۸: ۵۵۴)

گرچه شیخ انصاری در کتاب مکاسب، اختیارات فقیه را همانند امام معصوم^(ع) به طور قاطع پذیرفته، ولی در کتاب قضا همان رأی صاحب جواهر (گسترده‌گی اختیارات فقیه) را پذیرفته است.

نظر امام خمینی: مرحوم امام برای ولی فقیه همان شأنی را قائل است که برای پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) بوده است. ایشان می‌گوید:

فللفقيه العادل جميع ما للرسول و الائمة^(ع) مما يرجع الى الحكومة و السياسة و لا يعقل الفرق، لان الوالي - اي شخص كان - هو معجری احكام الشريعة و المقيم للحدود الالهية و الآخذ للخراج و سائر الماليات و المتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين؛ جهاتی را که مربوط به حکومت می‌شود و پیامبر^(ص) و ائمه آن را داشتند،



ولی فقیه هم دارد؛ زیرا ولی فقیه مجری احکام الهی است یعنی حدود را اجرا می کند، خراج و مالیات را می ستاند و بر اساس مصلحت مسلمانان در آن تصرف می کند. پس باید در این جهت مثل آن ها باشد گرچه در مسائل معنوی به آن ها نمی رسد. (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۶۵۴)

پس محدوده ولایت فقیه از نظر امام خمینی این است که آنچه از جهت ولایت و سلطنت برای پیامبر (ص) و ائمه (ع) ثابت شده است، برای فقیه هم ثابت است و غیر از این جهت برای فقیه ثابت نیست. بنابراین:

فلو قلنا: بأن المعصوم (عليه السلام) له الولاية على طلاق زوجة الرجل، أو بيع ماله، أو أخذه منه ولو لم تقتضه المصلحة العامة، لم يثبت ذلك للفقهاء، ولا دلالة للأدلة المتقدمة على ثبوتها له حتى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصيص؛ (همان: ۶۵۴) طبق ادله ای که می آید می توان گفت، ولی فقیه دارای اختیارات آتی است:

۱. آنچه از جهت ولایت برای پیامبر (ص) و ائمه (ع) ثابت شده، فقیه هم آن را دارد؛
۲. آنچه از شئون حکومت است، ولی از اختصاصات امام است، ولی فقیه آن اختیار را ندارد مثل جهاد ابتدایی؛
۳. اگر در چیزی شک کردیم که از اختیارات امام است یا نه یا علم به عدم ثبوت آن برای امام پیدا کردیم، دیگر آن برای ولی فقیه ثابت نیست؛
۴. اگر چیزی برای قاضی ثابت شد که از شئون حکومت نیست، آن برای فقیه هم ثابت می شود. (خمینی، ۱۴۹۲: ۶۶۴)

نتیجه گیری

از مجموع آنچه بیان شد و با مرور آرای فقهای ذکر شده، می توان به این جمع بندی رسید که ولایت برای فقیه در شیعه مسلم است، منتهی بحث در حیطه ولایت او است. برخی از فقها چنانچه بیان شد حیطه ولایت او را در افتا، قضاوت و اجرای حدود می دانند که خود کار حکومتی است و بدون برپایی حکومت اجرای چنین چیزی به هرج مرج در زمان کنونی می انجامد و برخی دیگر حیطه ولایت فقیه را

مطلق می‌دانند که جز اختصاصات پیامبر (ص) و ائمه (ع) در بقیه موارد فقیه نیز ولایتش جاری است. پس به طور کلی از بررسی گفتار و عملکرد فقهای بزرگ شیعه در قرن‌های مختلف به دست می‌آید که بسیاری از آن‌ها به ولایت فقیه به عنوان سرپرستی امت و رتق و فتق امور، اعتقاد داشتند و در اصل ولایت شک و شبهه‌ای نیست اما در محدوده ولایت فقیه سخنان بسیار جدی وجود دارد آنچه به صورت پیشینه مرور شد بیان‌گر این مطلب است یعنی این طور می‌شود گفت که در کل فقها به دو دسته تقسیم می‌شوند: عده که ولایت فقیه را به صورت مطلقه قبول دارند که تعدادشان به اندازه کسانی که به صورت محدود قبول دارند نیست اما افراد مهم از فقها به آن قائل هستند.



فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۲. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۸۸)، المکاسب، قم: سماء قلم.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، سیری در مبانی ولایت فقیه، نشریه حکومت اسلامی، ش ۱.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، صحاح اللغة، بیروت: دار العلم للملایین.
۵. حسینی عاملی، جواد، (بی تا)، مفتاح الكرامة؛ کتاب القضاء، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶. حلّی، محمد بن حسن بن یوسف، (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۷. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۷)، الاجتهاد و التقليد، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۸. خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، مصباح الفقاهة، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۹. سلار دیلمی، حمزة بن عبد العزیز، (۱۴۰۴ق)، المراسم العلویة و الأحکام النبویة، قم: منشورات الحرمین.
۱۰. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۳. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، (۱۳۸۸)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم: بوستان کتاب.



۱۴. کاشف الغطاء، محمد حسين بن علي، (۱۳۷۳ق)، الفردوس الأعلى، قم: دار أنوار الهدى.
۱۵. الکرکی، علی بن الحسین الکرکی، (۱۴۰۹ق)، رسائل الکرکی، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۱۶. لک زایی، شریف، (۱۳۸۳)، چيستی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی، نشریه حضور، ش ۵۱.
۱۷. محقق اردبیلی، (۱۳۸۷)، مجمع الفائدة و البرهان، قم: فقه الثقلین.
۱۸. مشکینی، میرزا علی، (۱۴۱۶ق)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادی.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۱. موسوی الخمينی، سید روح الله، (۱۳۹۲)، کتاب البيع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی^(ع).
۲۲. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم: بوستان کتاب.

مشروعیت اقامه حدود در پرتو ادله امر به معروف و نهی از منکر

سید باقر محمدی^۱

چکیده

امر به معروف و نهی از منکر از فروع دین بوده و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اهتمام ویژه شارع به این مسئله و عدم شبهه در مشروعیت اصل آن، موجب شده که امکان ارجاع «اقامه حدود» به «امر به معروف» به منظور مشروعیت بخشی به «اقامه حدود در عصر غیبت» و دفع شبهات موجود، مورد توجه قرار گیرد. تحقیق حاضر با این پیش فرض که نمی‌توان برای مشروعیت اقامه حدود در عصر غیبت به ادله امر به معروف استناد کرد، صورت گرفته است. در این راستا ابتدا رابطه اقامه حدود و امر به معروف تبیین شده تا مشخص شود که آیا می‌توان اقامه حدود را از مصادیق امر به معروف شمرد یا خیر. همچنین با توجه به این که اقامه حدود تنها با مرتبه «انکار بالید» از مراتب انکار منکر تشابهاتی دارد، پس از بررسی سندی و دلالتی ادله «انکار بالید»، شمول آن نسبت به اقامه حدود بررسی شده است. این تحقیق با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی توصیفی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: اقامه حدود، مشروعیت، امر به معروف، نهی از منکر، انکار بالید

۱. گروه فقه قضایی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی، جامعه المصطفی العالمیه، دایکندی، افغانستان.

تعبیر «امر به معروف و نهی از منکر» هرچند در جهان اسلام برجستگی خاصی دارد؛ اما در فرهنگ‌های دیگر به این شکل وجود نداشته است. به‌عنوان مثال در انگلستان در سال ۱۸۰۱ م. ایجاد «انجمن جلوگیری از فسق و تشویق به دین‌داری و تقوا» پیشنهاد می‌شود یا در یک سند حقوقی آلمانی بازمانده از سال ۱۶۱۶ م. برای راهنمایی قاضی دادگاه عبارت «امر به حق و نهی از ناحق» به چشم می‌خورد. پس این مفهوم به بیان‌های دیگر در فرهنگ‌های دیگر وجود دارد و سابقه کهن برای آن می‌توان یافت. در فقه اسلامی امر به معروف و نهی از منکر دو فرع مهم از فروع دین و از ضروریات اسلام به شمار می‌رود و با توجه به این‌که احکام مشترک دارند، غالباً در آیات و روایات در کنار هم آمده‌اند. بر اساس روایات، همه کارهای نیک حتی جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر همانند قطره در برابر دریای پهناور است. (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴) همچنین اقامه واجبات دیگر، امنیت راه‌ها، حلّیت داد و ستد، برطرف شدن ظلم، آبادانی زمین، انتقام از دشمنان و سامان یافتن همه کارها درگرو امر به معروف و نهی از منکر است. (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۳۹۵) بنابراین شکی در مشروعیت و وجوب امر به معروف و نهی از منکر وجود ندارد. همین نکته باعث شده که امکان تطبیق این ادله بر «اقامه حدود» طرح شود؛ زیرا اگر بتوان به نحوی «اقامه حدود» را از مصادیق امر به معروف شمرد، شبهه عدم مشروعیت آن در عصر غیبت دفع می‌گردد.

فقها عمدتاً در این راستا بر اشتراط و عدم اشتراط اذن امام معصوم^(ع) در انکار منکری که مستلزم قتل و جرح است، تمرکز کرده‌اند. درحالی‌که به نظر می‌رسد این بحث تأثیری چندانی بر اقامه حدود ندارد؛ زیرا بنا بر مبنای اشتراط، محذور موجود در اقامه حدود، در امر به معروفی نیز مطرح می‌شود. بر اساس مبنای عدم اشتراط هم تنها در صورتی که ثابت شود، اقامه حدود از مصادیق امر به معروف است، عدم اشتراط اذن امام^(ع) کارا خواهد بود. بنابراین در این نوشتار فارغ از نقل قول‌هایی که در رابطه اشتراط و عدم اشتراط اذن در مورد مذکور وجود دارد، به بررسی امکان اثبات





مشروعیت اقامه حدود بر اساس ادله امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازیم. در این راستا تلاش می‌کنیم که رابطه امر به معروف و اقامه حدود و شمول ادله امر به معروف نسبت به حدود موردبررسی قرار گیرد. بدین منظور این نوشتار در سه قسمت سامان یافته است: قسمت اول به مفهوم شناسی اختصاص دارد، قسمت دوم امکان شمول و عدم شمول امر به معروف نسبت به اقامه حدود را موردبررسی قرار می‌دهد و در قسمت پایانی به‌طور خاص ادله انکار بالید، موردبررسی قرار می‌گیرد تا روشن شود که آیا می‌توان به استناد این ادله، مشروعیت اقامه حدود را پذیرفت یا نه؟

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. امر

واژه‌شناسان معانی متعددی همچون حال، (فیومی، بی‌تا، ۲: ۲۱) شأن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸) و طلب (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۱: ۱۴۴) را برای واژه امر برشمرده‌اند. صاحب کفایه نیز هفت معنا را برای این واژه احصا می‌کند. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۶۱) این موضوع موجب شده که در جمع این معانی، به اشتراک لفظی و معنوی و یافتن معنای حقیقی یا اصلی این واژه، اصولیون از واژه‌شناسان فراتر روند و نکات ارزنده‌ای در این رابطه ابراز دارند. (صدر، ۱۴۱۷، ۲: ۱۰-۴۵؛ عراقی، ۱۳۷۰: ۱۹۸-۲۱۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ۱: ۹۹) فارغ از مباحث اصولی و واژگانی، مشخص است که مراد ما از امر، طلب تشریحی است و سایر معانی منظور نظر نیست. همچنین امکان تصویر جامع بین این معنا و سایر معانی هم‌تأثیر خاصی بر موضوع موردتحقیق ندارد.

۱-۲. نهی

واژه‌شناسان در تعریف نهی، چند معنا را ذکر کرده‌اند؛ خلاف امر (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۴: ۹۳؛ جوهری، ۱۴۱۰، ۶: ۲۵۱۷) و زجر. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۶) قدمای اصولیون نیز معمولاً نهی را طلب ترک معنا کرده‌اند؛ اما متأخرین معانی دیگری چون «الکف عن الفعل» و «الزجر عن الفعل» را نیز ذکر نموده و اکثر ایشان آخرین معنا



را برگزیده‌اند. (صدر، ۱۴۱۷، ۳: ۱۵) به نظر می‌رسد دیدگاه متأخرین که با دیدگاه برخی اهل لغت نیز موافق است، صحیح‌تر باشد؛ زیرا با نهی تکوینی که همان زجر و منع تکوینی است، مناسبت بیشتری دارد.

یکی از نکاتی که در واژه‌شناسی امر و نهی باید بدان توجه نمود، اعتبار علو یا استعلا در امر است. برخی از واژه‌شناسان امر را طلب و تکلیف توأم با استعلا می‌دانند. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۱: ۱۴۴) اصولیون هم بحث‌های فراوانی در لزوم و عدم لزوم علویا استعلا مطرح کرده‌اند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۰۰؛ صدر، ۱۴۱۷، ۲: ۱۵) جالب توجه است که برخی از ایشان به وجوب همگانی و بنای فقها، بر وجوب عمومی امر به معروف و نهی از منکر برای نفی اعتبار علویا استعلا در امر استناد نموده است. (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ۲: ۱۳) این در حالی است که اگر ثابت شود که علویا استعلا دخیل در مفهوم لغوی امر است، امر به معروف فاقد عمومیت مذکور خواهد بود. برخی روایات هم مؤید همین اختصاص است. «وَسُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ اجِبُ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَلِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِي الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا». (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۵۹) برخی از فقها نیز با الهام از همین مفهوم معتقدند که امر به معروف و نهی از منکر باید از موضع برتر و آمرانه باشد و این فریضه با خواهش و موعظه کردن محقق نمی‌شود. (موسوی خمینی، بی‌تا، ۱: ۴۶۵) بر این اساس به نظر می‌رسد، لا اقل استعلا در تحقق امر ضرورت دارد. تعاریف موجود در فرهنگ‌های حقوقی نیز به همین دیدگاه اشاره دارد: «مطالبه فعل است که ارتکاب آن راجح باشد از جانب کسی که خود را بالاتر از طرف می‌شمرد». (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴: ۱۴۷)

هرچند در آثار اصولی یا لغوی به این بحث پرداخته نشده است، ولی با توجه به این که امر به معنای طلب تشریعی است، ضرورتی برای اختصاص این واژه به «طلب گفتاری» احساس نمی‌شود. گرچه اکثر مصادیق طلب با گفتار محقق می‌شود، ولی امکان تحقق طلب تشریعی با غیر گفتار نیز منتفی نیست. به نظر می‌رسد تقسیم امر



به معروف و نهی از منکر، به قلبی، لسانی ویدی نیز از همین نکته نشئت می‌گیرد. هرچند برخی مرتبه قلبی را غیرقابل امر و نهی و از لوازم ایمان دانسته (نوری، ۱۳۷۵، ۱۲: ۲۸۳) و برخی دیگر نیز با انکار امر و نهی بودن جرح و قتل، این مرتبه از امر به معروف را انکار کرده‌اند؛ (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۷: ۵۴۲) اما از تعبیر احادیث (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۲) و فقها این‌گونه استنباط شده است که امر به معروف و نهی از منکر معنایی فراگیر دارد و شامل گفتار، کردار و رفتار می‌گردد. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۱)

۱-۳. معروف و منکر

معروف عملی است که از نظر عقل و شرع حسن آن شناخته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱) این واژه از ماده عرف است که به معنای اطلاع بر شیء و علم به خصوصیات و آثار آن است. بر این اساس معروف هر امری است که مردم آن را شناخته، در نتیجه معروف و بالتبع مألوف با ذوق و مورد قبول اجتماعی قرار می‌گیرد. (شحرور، بی تا: ۵۲۸) در مقابل منکر هر عملی است که عقول صحیح به قبح آن حکم می‌نمایند یا این عقول نسبت به استحسان یا استقباح آن توقف نموده، شرع آن را قبیح می‌شمارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۳) بازگشت این واژه هم به ریشه «نکر» است که مقابل «عرفان» و شناخت است. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۱۲: ۲۳۹)

تأمل در گفته‌های واژه‌شناسان در تعریف معروف، روشن می‌سازد که آنان عقل و شرع را به‌عنوان مرجع تشخیص معروف و منکر می‌پذیرند. برخی از محققان از این هم فراتر رفته عرف اجتماعی را نیز در شناخت معروف و منکر دخیل می‌دانند. (طباطبایی، بی تا، ۲: ۲۳۲) این دیدگاه معروف و منکر را به هنجار و ناهنجار که مفاهیمی شناخته شده در جامعه‌شناسی است، نزدیک می‌کند. (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۳: ۷۸)

برخلاف این دو دیدگاه کلی که معیار مشخص و دقیقی ارائه نمی‌دهد، برخی متکلمین به ارائه معیارهای عینی پرداخته‌اند. لذا برخی معنای «معروف و منکر» را واجبات و محرمات می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۰۱، ۲: ۲۴۵) و برخی دیگر مستحبات و مکروهات را نیز به معنای این دو افزوده‌اند. (فاضل مقداد، ۱۳۶۸، ۱: ۵۷-۵۸)

فقه‌های امامیه معروف را شامل واجب و مستحب و امر به واجب و واجب را واجب و امر به مستحب را مستحب می‌دانند؛ (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۶۳) اما در مورد منکر اختلاف نظر دارند. شیخ و محقق حلی فقط حرام را منکر می‌شمارد، ولی برخی دیگر از فقها همچون ابوصلاح حلبی مکروه را نیز منکر شناخته نهی از آن را مستحب می‌دانند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶۵)

برخی از نویسندگان عرب، این دیدگاه رایج بین فقها را نمی‌پذیرند و معتقدند معروف و منکر متأثر از شرایط زمان و مکان بوده، اساس قوانین وضعی انسانی را تشکیل می‌دهند: «اما تعارف علیه الناس و ما انکره الناس طبقاً للزمان و المكان. حیثان الاعراف هی اساس القوانين الوضعیه الانسانیة و قد اعتبرها الکتاب ایضاً اساس التشریح ضمن حدود الله» (شحرور، بی‌تا: ۵۲۶) البته این نویسنده، تعریف ویژه‌ای از حد دارد که از تعاریف متداول از حد، در مباحث جزایی بیگانه است و بیشتر به معنای لغوی حد نظر داشته، شامل همه‌اموری می‌گردد که شارع تعدی و تجاوز از آن را بر نمی‌تابد. معروف و منکر در این معنا شامل همه‌امور و رفتارهایی است که متعلق حدود نیست؛ «فان مبدأ المعروف و المنکر هو من اهم اساس السلوک الاسلامی العام و هو مفهوم متطور حسب الزمان متغیر حسب المكان و یغطى کل سلوکيات المسلم بامور آلتی تتعلق بالحدود» (شحرور، بی‌تا: ۴۵۹)

معروف و منکر یک معنای عرفی است که شناخت آن‌ها به خود انسان واگذار شده است. بشر در محدوده معروف و منکر حق قانون‌گذاری دارد. این دیدگاه ضمن نزدیک نمودن معروف و منکر، با هنجار و ناهنجار، می‌تواند شمول معروف و منکر را نسبت به حدود که موضوع بحث ما است، به چالش بکشد؛ زیرا اولاً حدود در شریعت اسلامی جزء عناصر ثابت است؛ ثانیاً به خلاف خود مجازات‌های حدی که قبح آن‌ها نزد عقل، شرع و عرف مسلم است، حسن همه مجازات‌های حدی نزد عقل و عرف مسلم نیست. بنابراین پذیرش این دیدگاه مانع از آن می‌شود که بتوان اقامه حدود را معروف و ترک آن را منکر دانست؛ اما بر اساس دیدگاه معروف بین فقها، اقامه حدود خود معروف است و ترک آن منکر تلقی می‌شود. بر این اساس



استناد به ادله امر به معروف و نهی از منکر، برای ترغیب به اقامه حدود خالی از وجه نخواهد بود.

در داوری بین آرای متفاوت ارائه شده، نگارنده معتقد است که اگر در تعریف منکر و معروف صرفاً به آیات قرآن مراجعه نماییم، اختصاص معروف و منکر به احکام شرعی دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا در برخی آیات، معروف و منکر را به غیر مسلمانان استناد داده است: «لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ». (آل عمران: ۱۱۳-۱۱۴) یا آیه دیگری که لقمان به فرزندش خطاب می‌کند: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ». (لقمان: ۱۷) در حالی که ایشان ملتزم به احکام شریعت اسلامی نیست؛ اما توجه به روایات و دیدگاه‌های فقها مشخص می‌سازد که امر به معروف و نهی از منکر که از فروع دین تلقی می‌شود، همه احکام شرعی را در بر می‌گیرد، چه سایر ادیان و ملت‌ها این امور را معروف پندارند یا منکر.

۲. رابطه امر به معروف با اقامه حدود

درباره ارتباط امر به معروف با اقامه حدود، دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول آن است که ادله امر به معروف، حدود را شامل می‌شود و می‌تواند موجب مشروعیت آن گردد. دیدگاه دوم برخلاف دیدگاه اول است و ادله امر به معروف را شامل حدود نمی‌داند.

۲-۱. دیدگاه اول و دلایل آن

صاحب کشف اللثام، نخستین فقیهی است که صراحتاً به ادله امر به معروف برای مشروعیت حدود، استناد جسته است: «وهل له الحبس واستيفاء الحدود العقوبة إشكال من عموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأدلة التحكيم الناهية عن الردّ على من له أهلية وافضاء تعطيلها إلى الفساد». (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ۱۰:



۱۶) صاحب جواهر نیز اقامه حدود را یکی از افراد امر به معروف می‌داند: «و حينئذ فالمقصود أنه مع بسط يده الواجب عليه جميع أفراد الأمر بالمعروف آلتى منها الجهاد و قتال البغاة و إقامة الحدود و التعزيرات و رد المظالم العامة و الخاصة و غير ذلك مما لا يقوم به إلا الإمام عليه السلام». (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۶۱)

نگارنده از فقهای پیش از ایشان، عبارت صریحی در استناد به ادله امر به معروف برای اثبات مشروعیت اقامه حدود نیافته است؛ اما یکی از فقهای متأخر مدعی است عموم فقهای امامیه اقامه حدود را یکی از مصادیق امر به معروف می‌دانند: «والظاهر أنهم ينظرون إلى إقامة الحدود كأحد مصاديق الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و هو كذلك». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۴۷) برخی دیگر از فقهای متأخر نیز تصریح می‌نمایند که قطعید سارق، رجم زانی و قتل او، تعزیر مرتکب کبائر و... مرتبه‌ای از مراتب امر به معروف است. (گلیایگانی، ۱۴۲۵: ۸۰۹؛ گلیایگانی، ۱۳۸۳: ۵۴) قاعدتاً مراد ایشان، مرتبه انکار بالید است. در آثار فقهای پیشین علاوه بر اقامه حدود، موارد متعددی جزء امر به معروف شمرده شده است که به‌عنوان نمونه به برخی از این عبارات اشاره می‌شود:

جواز قتل دفاعی: «و لو لم يدفعها إلا بالقتال، و جب، لأنه من الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و لا يحكم بكفره لقتاله عليها». (حلی، ۱۴۱۹، ۲: ۲۹۸)

و جوب قضا: فقها در عبارات متعددی با معرفی قضا به عنوان یکی از مصادیق امر به معروف، و جوب آن را پذیرفته‌اند: «و لأنه من الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر، فإذا لم يكن هناك من يقوم به إلا واحد تعين ذلك عليه». (طوسی، ۱۳۸۷، ۸: ۸۳)

«و لأنه من الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر». (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ۲: ۱۵۳؛ صیمری بحرانی، بی‌تا، ۴: ۲۱۷)

شهادت تبرعی: «و لأنه نوع من الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر». (مسالك الافهام، بی‌تا، ۱۴: ۲۱۵)

جواز ضرب در صورت سکوت در مقابل دعوی: «قيل يجبر حتى يجيب من غير حبس بل يضرب و يبلغ في الإهانة إلى أن يجيب و مستنده غير واضح عدا ما استدل



له من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه نظر». (طباطبایی، ۱۴۱۲، ۲: ۴۰۱) گرفتن مال از غاصب: «منها ان الاخذ منه نحو من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجوز للأدلة الاربعة الدالة على شرعيتها». (مجاهد طباطبایی، بی تا: ۷۰۹) این عبارات روشن می سازد که از نظر این فقها امر به معروف، مفهوم وسیعی دارد و شامل اقامه حدود نیز می گردد. بر این اساس اگر اطلاق از مانی و مشروعیت امر به معروف ثابت شود، می توان به استناد این ادله، اقامه حدود را نیز مشروع دانست؛ اما عبارات فقها، منحصر در این عبارات نیست و عبارات دیگری نیز از فقها موجود است که این سخن را با تردید مواجه می سازد.

استدلال به ادله امر به معروف به دو نحو قابل تقریر است:

الف. اقامه حدود معروف است و امر به هر معروفی نیز واجب است، پس امر به اقامه حدود نیز واجب است. بنابراین اقامه حدود مأمور به بوده، مشروع است. بر اساس این تقریر اقامه حدود خود معروف، مستقل است نه این که امر به معروف باشد. هر چند از نظر صوری این تقریر صحیح است، ولی برای اثبات مشروعیت اقامه حدود، کافی نیست؛ زیرا معروف بودن اقامه حدود در فرض غیبت امام معصوم^(ع)، معلوم نیست (انصاری، ۱۴۲۰، ۳: ۵۵۷) و از سوی برخی فقها مورد انکار قرار گرفته است. مثلاً نائینی می گوید: «ولا یبعد ان یکون باب الحدود و التعزیرات من هذا القبیل فلا یجوز ان یتصدیه الحاکم و ذلک لعدم العلم بمطلوبیة صدوره منه». (نائینی غروی، ۱۴۱۳، ۲: ۳۳۸) بنابراین این نحو استدلال نیازمند احراز معروف بودن اقامه حدود در زمان غیبت است. بدیهی است، که اگر چنین دلیلی یافت شود، خود مستقیماً می تواند اقامه حدود را مشروع سازد و استدلال مذکور، صرفاً مؤیدی بیش نخواهد بود.

ب. این تقریر مبتنی بر آن است که امر لسانی، در امر به معروف خصوصیت نداشته و حمل و زجر بر معروف و منکر، موضوع حکم باشد. در این صورت اقامه حدود غیر سالب حیات می تواند امر به معروف و نهی از منکر نسبت به شخصی باشد که حد بر او اجرا می شود. همچنین اجرای این حدود می تواند سایرین را به

معروف سوق دهد و از منکر اجتناب دهد. بنابراین اقامه حدود نیز انکار منکر است، و اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر مقتضی آن است که اقامه حدود نیز واجب باشد.

ظاهراً کسانی که ادله امر به معروف را از ادله جواز حدود می‌دانند، به همین تقریر نظر دارند: «وإن هو إلا نظیر إجراء الحدود و التعزیرات، فقد عرفت أنه لا ینبغی الشک فی کونها من وظیفه الحاکم الشرعی، بل إجرائها من مصادیق الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر كما لا یخفی علی اللیب». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۴۶) ولی این بیان نیز در اثبات مشروعیت اقامه حدود نارسا است؛ زیرا هر چند این مفهوم عام از امر به معروف شامل اموری چون اقامه حدود و تعزیرات، جهاد ضد کافرین، بغااة و طغاة و... می‌گردد، ولی این مفهوم از امر به معروف و نهی از منکر مقید به شرایط خاصه هریک از جهاد، حدود و تعزیرات است (حیدر حب الله، ۱۴۳۲: ۵۰۲-۵۰۳) و نمی‌توان به استناد ادله امر به معروف، شروط محتمل در این امور را نفی نمود.

۲-۲. دیدگاه دوم و دلایل آن

محقق کرکی نخستین فقهی است که صریحاً در شمول ادله امر به معروف نسبت به اقامه حدود تردید نموده، این دورا دو واجب مستقل دانسته است: «و قد استدل له بأنه من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لیس بواضح، لأن الحكم و الإفتاء و إقامة الحدود باب منفرد عن باب الأمر و النهی و قد سبق فی الأمر و النهی ما ینبه علی ذلك و الأصح: أنه إنما یجوز إذا کان بصفات الحكم». (محقق ثانی، ۱۴۱۴، ۳: ۴۹۰)

هر چند عبارات سایر فقها صراحتی در هم‌نوایی با صاحب جامع المقاصد ندارد، ولی بعید نیست. بدین دلیل که فقها اقامه حدود و امر به معروف را در ابواب مستقلاً بررسی کرده‌اند، می‌توان استقلال این دورا از نظر ایشان استنباط نمود. همچنین فقها در برخی عبارات این دورا در کنار هم ذکر کرده‌اند «و بالجمله فوجوب الجهاد و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و التعاون علی البر و التقوی و الإفتاء و الحكم



بین الناس بالحق و اقامة الحدود و التعزیرات و سائر السياسات الدینیة من ضروریات الدین». (فیض کاشانی، بی تا، ۲: ۵۰) همچنین برخی فقها هر چند هر دو مسئله را در یک باب مطرح کرده‌اند، ولی هر دورا در عنوانی ذکر کرده‌اند که حاکی از استقلال این دو نهاد شرعی است. (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۸۰۷؛ سلار دیلمی، ۱۴۱۴: ۲۶۰؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ۲: ۲۱؛ محقق حلی، ۱۴۱۲، ۲: ۱۴) در حالی که اگر اقامه حدود از مصادیق امر به معروف باشد، در این موارد ذکر آن در کنار امر به معروف ضروری نیست. همچنین برخی از فقها علی‌رغم این که در اقامه حدود توقف دارد، امر به معروف را به هر شکلی می‌پذیرند. میرزای قمی می‌نویسد: «سؤال ۴۷۷: ... پس آن در وقتی است که ما اجرای حدود را در زمان غیبت امام جایز دانیم و بر فرض جواز، همان وظیفه مجتهد عادل است و حقیر در جواز اجرای حدود در زمان غیبت توقف و تأمل دارم. بلی حاکم شرع این جماعت را تعزیر می‌کند، به هر چه صلاح بداند و آن هم وظیفه حاکم شرع است. بلی هرگاه حاکم شرع را آن اقتدار نیست بر دیگران. تنبیه ایشان از باب امر به معروف و نهی از منکر، به هر نحو که اقتضا کند و شرایط آن متحقق شود جایز، بلکه واجب است. بالاسهل فالاسهل». (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ۱: ۳۹۵-۳۹۴) طبیعی است که اگر اقامه حدود از مصادیق امر به معروف باشد، این سخن متناقض خواهد بود.

برای دیدگاه دوم، دلایلی وجود دارد که به بیان آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۲-۱. وجوب سمعی امر به معروف

شکی نیست که امر به معروف و نهی از منکر واجب است؛ اما در اینکه این وجوب، شرعی است یا عقل نیز در این رابطه حکم دارد، بین اهل رأی و نظر اختلاف است. شیخ، علامه، شهید اول و دوم و فاضل مقداد از کسانی هستند که عقل را مستقل در حکم به لزوم امر به معروف و نهی از منکر و بی‌نیاز از حکم شرع می‌دانند. البته بر اساس این دیدگاه، حکم شرع تنها تأکید کننده حکم عقل خواهد بود؛ اما برخی دیگر چون سید مرتضی، محقق حلی، حلبی، خواجه نصیر طوسی، محقق کرکی، فخرالمحققین و علامه در برخی کتبش، وجوب عقلی را انکار می‌کنند. حتی علامه



حلی، این دیدگاه را به اکثر فقها و ابن ادریس به جمهور متکلمین و محصلین نسبت داده‌اند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۵۸)

فارغ از مباحث کلامی که در این رابطه وجود دارد، اگر وجوب امر به معروف عقلی باشد، ممکن است در شمول ادله امر به معروف، نسبت به اقامه حدود تردید نمود؛ زیرا هرچند عقل به قبح جرائم حدی اذعان دارد و این جرائم را قابل مجازات می‌داند؛ اما این امر الزاماً به تأیید اقامه حدود نمی‌انجامد؛ زیرا عقل هر طریق دیگری را که تأمین کننده امر به معروف و نهی از منکر باشد، نیز مدنظر قرار داده و اقامه حدود را با شرایط ویژه آن متعین نمی‌داند. به عبارت دیگر، همین‌که بین فقها و متکلمین بحث، وجوب سمعی یا عقلی اقامه حدود مطرح شده است، نشان می‌دهد که اقامه حدود، نمی‌تواند از مصادیق امر به معروف باشد؛ زیرا فارغ از حکم شرع، عدم لزوم حکم عقل به اقامه حدود با شرایط مقرر آن بدیهی است و بر هیچ‌یک از صاحبان خرد پوشیده نیست. اگر امر به معروف شامل اقامه حدود می‌شد، به‌طور حتم جایی برای این بحث نبود؛ زیرا روشن است که وجوب اقامه حدود عقلی نیست، حتی اگر بتوان اصل عقلی بودن اقامه حدود را پذیرفت، عقلی بودن شرایط اقامه حدود غیرقابل پذیرش است. به نظر می‌رسد، انکار کلی حکم عقل در این رابطه امری ناصواب است؛ زیرا عقل فی الجمله به لزوم امر به معروف و نهی از منکر داوری می‌کند. امام محمدباقر^(ع) در روایتی به این حکم عقلی ارشاد کرده‌اند: «إنَّ الأمر بالمعروف سبیل الأنبياء و منهاج الصلحاء فریضة عظيمة بها تقام الفرائض و تأمن المذاهب و تحل المكاسب و ترد المظالم و تعمر الأرض و ينتصف من الاعداء و يستقیم الأمر» (کلینی، ۱۳۶۳، ۵: ۵۵) امیرالمؤمنین علی^(ع) در برخی از کلماتشان به نکته عقلی آن اشاره دارند: «إذا أدیت و اقیمت استقامت الفرائض كلها هینها و صعبتها». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۷: ۷۹) می‌توان حکم عقل را بدین نحو تقریر نمود که ترک امر به معروف و نهی از منکر، به فساد جامعه و اشاعه فحشا منجر می‌گردد. بنابراین امر به معروف و نهی از منکر از باب مقدمه واجب، واجب است. منتها این دلیل در اثبات وجوب اجرای حدود، بر اساس ادله امر به معروف نارسا

است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۴۲)

البته این سخن قابل نقد است؛ زیرا ممکن است مراد کسانی که وجوب را عقلی می‌دانند، وجوب فی الجمله باشد؛ یعنی عقل نسبت به همه مصادیق امر به معروف حکمی ندارد، ولی فی الجمله نسبت به برخی از مصادیق آن حکم به لزوم می‌کند. در این صورت، التزام به وجوب عقلی منافاتی با شمول اقامه حدود در ادله شرعی امر به معروف ندارد؛ زیرا موجب اشکال، پذیرش وجوب عقلی کلیه مصادیق امر به معروف بود؛ اما اگر مراد این اندیشمندان، وجوب فی الجمله باشد، منافاتی وجود نخواهد داشت. در این صورت در مصادیق مشترک، به واسطه حکم شرع، وجوب تأکید می‌گردد و در مصادیق غیر مشترک، وجوب جدیدی تأسیس می‌شود.

هرچند پذیرش نقد مذکور، استدلال را مخدوش می‌سازد، ولی باید توجه داشت که این سخن با ظاهر عبارات کسانی که وجوب را عقلی می‌دانند، نمی‌سازد؛ زیرا ظاهر این عبارات مطلق است و وجوب فی الجمله از آن استفاده نمی‌شود، حتی صاحب جواهر تأکید می‌کند که در صورت پذیرش وجوب عقلی، حکم شرعی فقط تأکید کننده حکم عقل است نه بیش از آن. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۵۸) بدیهی است این رویکرد با وجوب فی الجمله ناسازگار است.

۲-۲-۲. اختلافات ماهوی

استناد به ادله امر به معروف برای اثبات مشروعیت اقامه حدود، نیازمند آن است که این دو از ماهیت واحدی برخوردار باشند. بدین جهت نشان دادن اختلافات ماهوی بین این دو واجب، می‌تواند عدم کارایی ادله امر به معروف را در مشروعیت بخشی به اقامه حدود، به اثبات برساند. اختلافات ماهوی چندی را می‌توان بین اقامه حدود و امر به معروف برشمرد؛ مانند منصب بودن اقامه حدود و مجازات بودن حد. حالی که این دو ویژگی و ویژگی‌های چند دیگری در امر به معروف وجود ندارد.

الف. غیر مقصود بودن جرح و قتل در امر به معروف: برخی فقها در توجیه جواز جرح و قتل در راستای امر به معروف، به این نکته اشاره کرده‌اند که به خلاف اقامه حدود که جرح و قتل در آن مقصود و مجعول معتبر شرعی است، در امر به





معروف جرح و قتل به نحو اولی واجب نیست، بلکه آنچه از سوی شارع واجب است، امر نمودن و انزجار است. امر و انزجار مشروط به اذن امام نیست؛ زیرا بر همه مکلفین واجب است. پس همان‌طور که واجب مشروط نیست، آنچه واجب متوقف بر آن است، اعم از قتل و جرح نیز مشروط به اذن نیست. (محقق ثانی، ۱۴۱۴: ۴۸۸) به عبارت دیگر، بر اساس ادله امر به معروف و نهی از منکر، انکار منکر با رعایت شرایط معتبر به هر نحو که ممکن باشد، واجب است و قتل و جرح مترتب بر منع و دفع است، نه این‌که مقصود بالاصاله باشد و آنچه متوقف بر اذن است، جرح و قتلی است که مقصود بالذات باشد. مانند حدود و تعزیرات، نه آن قتلی که به سبب دفاع از مال و نفس ناگزیر می‌گردد. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۷: ۵۴۲) همین تفاوت در کلام برخی دیگر از فقها نیز مورد اعتراف قرار گرفته، اذعان شده است که علت وقوع اختلاف در اقامه حدود و عدم اختلاف در امر به معروف ناشی از همین نکته است. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۶)

این نوشتار در پی اثبات، یا عدم اثبات مشروعیت جرح و قتل در امر به معروف نیست. بنابراین کارآمدی و ناکارآمدی وجه مذکور در اثبات این امر، مورد توجه نیست؛ اما صرف وجود این اختلاف، حتی اگر نتواند جواز جرح و قتل را در انکار منکر به اثبات رساند، می‌تواند استناد به ادله امر به معروف را در جهت مشروعیت بخشی به اقامه حدود، به چالش بکشد؛ زیرا جرح و قتلی که به استناد ادله امر به معروف مشروع می‌گردد، جرح و قتل غیر مقصود است، نه جرح و قتلی که مقصود و مورد حکم اولی است.

ب. منصب بودن اقامه حدود: هر چند اعمال امر به معروف و نهی از منکر، به جز مرتبه قلبی آن، نیازمند اعمال ولایت و سلطه است، ولی سلطه‌ای که امر به معروف متوقف بر آن است، با سلطه‌ای که اقامه حدود نیازمند آن است، تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا اقامه حدود، منصبی از مناصب الهی که تصدی آن نیازمند جعل ولایت از سوی ذات باری تعالی و معصومان (علیهم السلام) است. بدین جهت تصدی این منصب بدون نصب خاص یا عام از سوی معصومین (علیهم السلام)، مورد انکار فقها است.



همچنین در برخی ادله مشروعیت اقامه حدود، نیز عباراتی چون «فانی قد جعلته علیکم حاکماً»، (مقبوله عمر بن حنظله: قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟) «قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً و إن كان حقّاً ثابتاً له، لأنّه أخذ به حكم الطاغوت و ما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»، قلت: فكيف يصنعان؟» «قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حدّ الشرك بالله». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۲۷: ۱۳۶) یا «فانی قد جعلته قاضياً» یا «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۲۷: ۱۳)

این نشانگر منصب بودن اموری چون تصدی قضا و اقامه حدود است که به کار رفته است. این در حالی است که امر به معروف یک وظیفه همگانی است و هیچ‌یک از ادله امر به معروف ظهوری در جعل ولایت و منصب ندارد. البته اگر برخی مراتب امر به معروف را متوقف بر اذن امام بدانیم، ممکن است این تفاوت ماهوی کم‌رنگ‌تر شود، ولی زایل نمی‌گردد؛ زیرا حتی اگر قتل و جرح در راستای امر به معروف نیازمند اذن باشد، موجب نمی‌شود که این مرتبه از امر به معروف منصبی از مناصب باشد، بلکه در این فرض هم واجبی همگانی است که اجرای آن فقط از سوی شخص مأذون میسر است. طبیعی است که در این صورت در زمان غیبت معصوم^(ع)، این اذن، باید از سوی کسی که دارای منصب زعامت است صادر شود. بنابراین سلطه امر به معروف نه تنها منصب نیست، بلکه مشروعیت آن متوقف بر نصب نائب است. در فرضی که چنین منصبی محل تردید است، نه تنها استناد به ادله امر به معروف برای مشروعیت اقامه حدود ناکارآمد است، بلکه وجوب



برخی مراتب امر به معروف نیز متزلزل می‌گردد. حتی برخی از فقها با فرض پذیرش منصوب بودن فقیهان برای تصدی اقامه حدود، در جواز انکار به قتل و جرح توسط فقیه جامع الشرایط نیز تردید کرده‌اند، چه رسد به فرضی که اصل نصب مورد مناقشه و تردید است. (عراقی، ۱۴۱۴، ۴: ۴۶۰)

ج. مجازات بودن اقامه حدود: گرچه تشریح حدود الهی، مصالح متعددی را تأمین نموده، موجب تطهیر جامعه، بازدارندگی از جرم، اصلاح مجرم و... می‌گردد؛ اما بدون شک حدود، مجازات هستند و شارع مقدس به‌عنوان مجازات مرتکبین جرائم حدی، این حدود را تشریح نموده است؛ اما مشروعیت جرح و قتل در امر به معروف و نهی از منکر، از باب مجازات نیست، بلکه صرفاً برای پیش‌گیری از جرم، مشروعیت یافته است. به عبارت دیگر ماهیت و هدف اصلی تشریح حدود، سزادهی است درحالی‌که ماهیت اصلی امر به معروف پیش‌گیری است. طبیعی است این دو ماهیت متفاوت، اقتضانات، آثار و نتایج متفاوتی می‌طلبد و نمی‌توان یکی را به‌جای دیگری به کار گرفت.

۲-۳. اختلاف در شرایط و آثار

در استدلال‌های پیشین با اثبات اختلاف ماهوی بین دو فریضه امر به معروف و اقامه حدود، در پی اثبات اختلاف آثار این دو بودیم؛ اما به نظر می‌رسد که می‌توان این مسیر را برعکس نیز پیمود و با توجه به اختلاف آثار و شرایط، به اختلاف ماهیت پی برد. امر به معروف نهادی شرعی است که دارای شرایط خاص خود است؛ مانند احتمال تأثیر، عدم ترتب مفسده، علم به اصرار مرتکب حرام یا تارک واجب. این در حالی است که هیچ‌یک از این شرایط در اقامه حدود معتبر نیست. به‌عنوان مثال پس از اثبات جرم حدی نزد حاکم اسلامی، حتی اگر هیچ اصراری از مرتکب مشاهده نشده باشد، لازم است مجازات حدی اجرا شود، مگر با وجود شرایط ویژه و استثنایی؛ زیرا تعطیلی حدود در روایات به‌شدت نکوهش شده است. «وَإِنَّكَ قَدْ قُلْتَ لِنَبِيكَ صَ فِيمَا أَخْبَرْتَهُ بِهِ مِنْ دِينِكَ يَا مُحَمَّدٌ مَنْ عَطَّلَ حَدًّا مِنْ حُدُودِي فَقَدْ عَانَدَنِي وَ طَلَبَ بِذَلِكَ مُضَادَّتِي». (کلینی، ۱۳۶۳، ۷: ۱۸۷) همچنین اقامه حدود نیازمند طی



آیین دادرسی ویژه‌ای است که با شرایط متعدد و احکام ویژه توأم است. این در حالی است که امر به معروف نیازمند این مراحل و شرایط نیست. بر این اساس، به نظر می‌رسد ادله امر به معروف به مواردی نظر دارد که معروف و منکر به قدری واضح است که هرکسی می‌تواند آن را تشخیص دهد؛ اما حدود دارای احکام ویژه‌ای است که جز فقیه جامع‌الشرایط نمی‌تواند ضوابط آن را تشخیص دهد. در نتیجه نمی‌توان به یگانگی اقامه حدود و امر به معروف ملتزم شد.

برخی از فقها برخلاف موضوع این نوشتار که تحقیق مشروعیت اقامه حدود بر اساس ادله امر به معروف است، از ادله حدود، برای مشروعیت بخشی به جرح و قتل در امر به معروف استناد کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۴۷) ولی این امر متوقف بر آن است که شروط معتبر در امر به معروف و نهی از منکر، در این جزئیات نیز معتبر باشد یا لااقل روح این شروط در آن‌ها حاکم باشد و مادام که این‌گونه نباشد به این نتیجه می‌رسیم که با دو ماهیت حقوقی که از نظر مضمون، شکل و عناصر کاملاً متمایز از یکدیگرند مواجه هستیم. این در حالی است که در نصوص امر به معروف با شرایطی همچون ترتیب مواجه هستیم که در جزئیات اثری از این شرایط یافت نمی‌شود، همچنان در قوانین جزایی اسلام نیز شرایط خاصی، به خصوص در اثبات جرم معتبر است که دلیلی بر لزوم این شرایط در امر به معروف و نهی از منکر در دست نیست.

به عبارت دیگر حتی حاکم شرعی بدون رعایت ضوابط و شرایط معتبر، نمی‌تواند اجرای حدود نماید، در حالی که مقتضی تقویض امر به معروف و نهی از منکر به حاکم آن است که وی بتواند حتی بدون واسطه قرار دادن محاکم انکار منکر نماید یا حتی این وظیفه را به هرکسی که خود صلاح می‌داند بسپارد. (حیدر حب الله، ۱۴۳۲: ۴۸۰-۴۸۱)

پس از اثبات ماهیت دوگانه امر به معروف و نهی از منکر، این سؤال به ذهن می‌رسد که چرا با وجود این اختلاف ماهوی، مسئله جواز اقامه حدود و جواز قتل و جرح در انکار پالید و حتی جواز قضا در آثار پیشینیان در کنار هم ذکر شده‌اند؟



به نظر می‌رسد نقطه مشترک مرتبه سوم امر به معروف و نهی از منکر با حدود و قضا در آن است که هر سه مورد، از اموری هستند که احتمال اشتراط حضور امام در مشروعیت آنان داده می‌شود و در عین حال مستلزم اعمال ولایت بر دیگران است. البته این نقطه اشتراک نه تنها تمسک به ادله امر به معروف را تسهیل نمی‌کند، بلکه مانع جدی در این جهت تلقی می‌شود؛ زیرا همان طور که اقامه حدود نیازمند اذن امام معصوم^(ع) یا نایبان ایشان است، جرح و قتل در امر به معروف نیز بر اساس نظر مشهور فقها بدون اذن امام^(ع) جایز نیست. بدین جهت همان چالشی که در اقامه حدود وجود دارد، عیناً در ادله امر به معروف نیز به چشم می‌خورد و استناد به ادله امر به معروف نمی‌تواند این مشکل را حل نماید.

۳. ادله انکار بالید و اقامه حدود

بدیهی است که اگر اقامه حدود از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر باشد، تنها می‌تواند از مصادیق انکار بالید باشد؛ اما این ادله در اثبات ضرب و جرح در جهت امر به معروف نارسا است، چه رسد به قتل؛ زیرا کلمه «امر» و «نهی» که در ادله اخذ شده است، در امر به معروف و نهی از منکر گفتاری ظهور دارد و شمول آن نسبت به انکار بالید محل تردید است. در مقابل برخی فقها معتقدند که ادله و فتوا در عدم خصوصیت امر و نهی صراحت دارد. بر این اساس، صرف قول در امر به معروف و نهی از منکر کفایت نمی‌کند و موضوع این ادله حمل و الزام به معروف و زجر از منکر است. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۱) بنابراین اثبات مشروعیت اقامه حدود به استناد ادله امر به معروف مبتنی بر آن است که پیش از آن مشروعیت انکار بالید محرز شده باشد. بدین منظور، در ادامه پس از یافتن مقتضی اصل هنگام شک در شمول ادله انکار بالید نسبت به اقامه حدود، ادله مشروعیت انکار بالید و ادله عدم مشروعیت انکار بالید، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. مقتضی اصل

شک در شمول ادله انکار بالید نسبت به حدود، به چند نحو ممکن است تصویر



شود: شک در شمول ادله ید نسبت به حدود یک بار شک در شبهه مفهومیه خود عام است. مفهوم امر بالید مصادیقی دارد که یقیناً ادله شامل آن می شود؛ مثل ضرب تأدیبی و... شک می کنیم که اجرای حدود نیز از همین مصادیق است یا خیر؟ در این صورت باید گفت همان طور که تمسک به عام در شبهه مصادیقیه خود عام جایز نیست. (موسوی خمینی، ۱۴۱۵، ۲: ۱۴۸؛ بجنوردی، بی تا، ۱: ۶۸) در شبهات مفهومیه خود عام نیز به دلیل عدم احراز ظهور و فقدان اطلاق، تمسک به عام جایز نیست.

تصویر شک در شبهه مفهومیه مخصص نیز ممکن است؛ زیرا عام ما اصل عدم ولایت و حرمت ایذاء مؤمن است که ادله امر به معروف و نهی از منکر آن را تخصیص زده اند. اصولیون در این مورد به «اکرم کل عالم» و «لا تکرّم الفساق»، مثال زده اند که جمله دوم مخصص جمله اول است. در این صورت اگر در صدق عنوان فاسق بر مرتکب صغیره شک کنیم، تمسک به عموم اکرم کل عالم تمسک به عام در شبهه مفهومیه مخصص خواهد بود. اصولیون تمسک به عام را در این مورد جایز می دانند. (صدر، ۱۴۰۵، ۴: ۲۳۵-۲۳۶) بنابراین اصل عدم ولایت و حرمت ایذاء مؤمن بدون معارض باقی می ماند و ادله امر به معروف نمی تواند آن را تخصیص بزند. حتی اگر این دیدگاه اصولی را نپذیریم و مدعی شویم که اجمال مخصص به عام سرایت کند و حرمت ایذاء مؤمن ثابت نمی گردد، به خاطر اهمیت دماء، اصل احتیاط جاری خواهد بود و این اصل مقتضی عدم جواز قتل حدی است.

۲-۳. ادله روایی مشروعیت انکار بالید

برخی از فقها اخبار ضرب به ید را منصوص (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۱) و برخی متواتر می دانند؛ (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ۱۳: ۲۷۷) اما به نظر می رسد، علی رغم تعدد روایاتی که متضمن «انکار بالید» است، چنین تواتری موجود نیست. با توجه به این که از طرفی مضمون این روایات روشن است و از طرف دیگر بحث دلالتی متفرع بر اعتبار سندی است، در ادامه پس از نقل روایت صرفاً به بررسی سندی روایات اکتفا می نماییم.

روایت تفسیر امام حسن عسکری (ع): «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَيْنَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُعَمَّنَنَّكَ عَذَابُ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهِ». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۱۳۵) هرچند این تفسیر به امام حسن عسکری (ع) نسبت داده شده است؛ اما آقای خویی، (خویی، ۱۴۱۳، ۱۲: ۱۴۷) و برخی دیگر از محققین این انتساب را نادرست می‌دانند. بنابراین این روایت از حیث سند نامعتبر بوده، استدلال به آن بر اساس مبنای لزوم وثوق سندی، ناتمام است.

روایت ابی جحیفه: «قَالَ وَعَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ مَا تُغْلَبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ الْجِهَادُ بِأَيْدِيكُمْ ثُمَّ بِاللِّسَانِ ثُمَّ يَقُولُ بِكُمْ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ بِقَلْبِهِ مَعْرُوفًا وَ لَمْ يَنْكَرْ مُنْكَرًا قَلْبًا فَجَعَلَ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ». (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۱۳۴) در این روایت تصریح به لزوم انکار بالید نشده است، ولی مراتب امر به معروف به جهاد نسبت داده شده است و بعید نیست که به قرینه ذیل آن، مراد از جهاد امر به معروف باشد. این روایت علاوه بر این که ظهوری در مطلوب ندارد، با مشکل سندی نیز مواجه است؛ زیرا این روایت که از طریق ابی جحیفه روایت شده، مرفوع بوده و ضعیف و فاقد اعتبار است.

روایت نهج البلاغه: «قَالَ الرَّضِيُّ وَقَدْ قَالَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ يُجْرِي هَذَا الْمَجْرَى فَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ التَّارِكُ بِيَدِهِ فَذَلِكَ مُتَمَسِّكٌ بِخِصْلَتَيْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ وَ مُضَيِّعٌ خِصْلَةً وَ مِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِقَلْبِهِ وَ التَّارِكُ بِيَدِهِ وَ لِسَانِهِ فَذَلِكَ الَّذِي ضَيَّعَ أَشْرَفَ الْخِصْلَتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ وَ تَمَسَّكَ بِوَاحِدَةٍ وَ مِنْهُمْ تَارِكٌ لِانْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَ قَلْبِهِ وَ يَدِهِ فَذَلِكَ مَيْتُ الْأَحْيَاءِ وَ مَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفُثَةً فِي بَحْرِ لُجِّي وَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا يَقْرَبَانِ مِنْ أَجْلِ وَ لَا يُنْقِصَانِ مِنْ رِزْقٍ وَ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ». (نهج البلاغه، ۱۳۴) به نظر می‌رسد این روایت نیز از مشکل سندی برخوردار است، مگر این که بتوان به طریق تمامی روایات نهج البلاغه را تصحیح نمود.



روایت عبدالرحمن بن ابی لیلی: «قَالَ وَرَوَى ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيُّ فِي تَارِيخِهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى الْفَقِيهِ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُولُ يَوْمَ لَقِينَا أَهْلَ الشَّامِ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِنَّهُ مَنْ رَأَى عُدْوَانًا يَعْمَلُ بِهِ وَ مُنْكَرًا يَدْعَى إِلَيْهِ فَانْكُرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِيٌّ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أُجِرَ وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسَّيْفِ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ. وَ رَوَاهُ ابْنُ الْفَتَّالِ فِي رَوْضَةِ الْوَاعِظِينَ مُرْسَلًا». در نقل طبری و روضة الواعظین کلمه سیف آمده است که ظهور قوی تری نسبت به ید دارد منتهی این روایت هم مرسل و مرفوع بوده قابل اعتماد نیست.

روایت حسین بن سالم: «وَفِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: أَيُّمَا نَاشِئٍ نَشَأَ فِي قَوْمِهِ ثُمَّ لَمْ يُوَدِّبْ عَلَى مَعْصِيَةِ كَانِ اللَّهُ أَوَّلَ مَا يَعَاقِبُهُمْ بِهِ أَنْ يَنْقُصَ فِي أَرْزَاقِهِمْ». عبدالله بن جبلة واقفی و ثقة است؛ (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۱۶) اما ابی عبدالله خراسانی و حسین بن سالم مجهولند. بنابراین سند این روایت نیز مخدوش است.

روایت جابر: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ بَشْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عِصْمَةَ قَاضِي مَرْوَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَانْكُرُوا بِقُلُوبِكُمْ وَ الْفُطُورِ بِالسِّتِّكُمْ وَ صُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ وَ لَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَأَنَّمْ فَإِنْ اتَّعَطُوا وَ إِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يظَلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ هُنَالِكَ فَجَاهِدُوهُمْ بِأَبْدَانِكُمْ وَ أَبْغُضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَانًا وَ لَا بَاعِينَ مَالًا وَ لَا مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظَفْرًا حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَ يَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ. وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ مِثْلَهُ». این روایت دونقطه ابهام دارد، یکی عده ای که کلینی این روایت را از آنان نقل کرده و دیگری بعض اصحابنا که از بشر بن عبدالله روایت نموده است. بنابراین این روایت نیز مرسل است زیرا هر چند عده کلینی در صورتی که از احمد بن خالد روایت نموده باشند تصحیح شده



است. (حلی، ۱۳۸۱: ۲۷۲؛ نوری، ۱۴۱۷، ۳: ۵۰۹) در تعیین عدّه کلینی از احمد بن محمد بن خالد اختلاف نظر دارند، ولی هر دو نقل بر «علی بن ابراهیم»، اتفاق دارند که وثاقت او در علم رجال مسلم است. بنابراین از ناحیه عبارت فوق مشکلی در این سند وجود ندارد، ولی بعضی اصحابنا معلوم نبوده، روایت مرسل خواهد بود.

روایت یحیی الطویل: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ الطَّوِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَسْطَ اللِّسَانِ وَكَفَّ الْيَدِ- وَلَكِنْ جَعَلَهُمَا يَبْسُطَانِ مَعًا وَيَكْفَانِ مَعًا». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۵: ۱۴۳) علی بن ابراهیم بن هاشم ثقه است، ابراهیم بن هاشم نیز بنابه تحقیق ثقه و مورد اعتماد است؛ اما یحیی الطویل مجهول است و در تمام کتب اربعه، به جز این روایت، یک روایت دیگر دارد که اتفاقاً این روایت هم در رابطه امر به معروف است و مضمونی خلاف این روایت داشته، از آن عدم مشروعیت انکار بالید استفاده می‌شود.

(وَعَنْ عَلِيٍّ عَنِ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُقْرَى، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع^(۷) إِنَّمَا يُؤْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مُؤْمِنٌ فَيَتَّعِظُ أَوْ جَاهِلٌ فَيَتَعَلَّمُ فَأَمَّا صَاحِبُ سَوْطٍ أَوْ سَيْفٍ فَلَا». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۱۲۷) بنابراین این روایت نیز فاقد شروط اعتبار است، مگر این که به توثیقات عام رجوع نماییم که در این صورت، با مبنای اصحاب اجماع یا مشایخ ثقات، یحیی الطویل توثیق می‌گردد.

۳-۳. جمع‌بندی و بررسی روایات

همان‌طور که مشاهده شد، روایات چندان معتبری برای مشروعیت انکار بالید وجود ندارد. روایات موجود نیز دلالت آشکاری بر مشروعیت انکار بالید نداشته، بیشتر به برخاستن در مقابل حاکم جور نظر دارد، روایات امر به معروف و نهی از منکر نزد زیدیه نیز نهی از منکر را با جهاد پیوند می‌دهد. نهی از منکر از نظر فضیلت برابر با جهاد است، غلبه شریران موجب تضعیف نهی از منکر می‌شود، همان‌گونه که حکومت ستمگران سبب بی اعتبار شدن جهاد و حج می‌گردد. کسی که برای این وظیفه قیام کند و کشته شود شهید از دنیا رفته است و همپایه کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند. (کوک، ۱۳۸۴: ۳۷۰) به همین دلیل صاحب وسائل نیز



روایات مذکور را عمدتاً در کتاب جهاد ذکر نموده است. از این رو می توان مدعی شد که در این روایات اطلاقی که شامل انکار بالید و بالتبع اقامه حدود گردد، به چشم نمی خورد. برخی از فقها نیز تصریح کرده اند که این روایت در مقام تحریص به قیام به شمشیر در مقابل غاصبین و منکرین حقوق اهل بیت (علیهم السلام) است و شامل مؤمنین فاسق نمی گردد. «کما انّ ما فی بعض النصوص التحریض علی الإنکار بالسیف، منزل علی غاصبهم و منکرى فضائلهم، نظیر أهل الشام، الذین هم مورد النص، فلا یشمل الفسقة من محببهم». (عراقی، ۱۴۱۴، ۴: ۴۶۰)

به نظر می رسد در این روایات جهاد به عناوین یکی از مضامین امر به معروف به معنای عام آن مورد توجه قرار گرفته است. بدیهی است که نمی توان به استناد چنین استعمالی، حتی جهاد را که موضوع اکثر این روایات است، مشروع دانست چه رسد، به اقامه حدود. مشهور فقهای شیعه هم علی رغم وجود این روایات جهاد ابتدایی را در عصر غیبت نامشروع می دانند، در صورتی که اگر از این روایات مشروعیت جهاد استنباط شود، دلیلی برای تشکیک باقی نمی ماند.

۳-۴. اجماع فقها

محقق اردبیلی، از کسانی است که در مشروعیت انکار بالید، تردید می کند و نه تنها جرح و قتل که اثبات ضرب را نیز با ادله امر به معروف مشکل می داند. با این حال به دلیل اجماع، انکار منکر به واسطه ضرب را پذیرفته است. «أنه لو لم یکن جوازهما بالضرب إجماعاً لکان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهم مشکلاً». (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۷: ۵۴۳) اما باید گفت، این اجماع مدرکی است و از نظر اصولیون معاصر اجماع مدرکی فاقد اعتبار است.

همچنین برخی از فقها در چنین اجماعی مناقشه کرده اند. از جمله خود محقق حلی و برخی فقیهان معاصر این مرتبه را مخصوص به اهل و فرزند می دانند. «دفع المنکر بالید إذا لم یجد القول و الوعظ و أحسب ان هذا الشرط مختص بالأهل و الولد قبل أن یصیروا رجلاً، أو قدر علیهم بعد البلوغ، أما بالنسبة إلی الأجانب فمحل نظر و مهمما یکن، فقد ذکره الفقهاء من جملة الشروط و ذکرناه نحن تبعاً لهم و قیده



بعضهم بإذن الإمام). (مغنیه، ۱۴۲۱، ۲: ۲۸۱) برخی از فقها نیز از جهاد بالید، جواز جرح را استفاده نکرده‌اند. (عراقی، ۱۴۱۴، ۴: ۴۶۰) همچنین برخی از فقها فقط جرح و قتل را منوط به اذن امام می‌دانند؛ اما برخی دیگر، ضرب را نیز نیازمند اذن از سوی امام می‌شمارند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۰-۳۸۱)

۴. ادله عدم مشروعیت انکار بالید

همان‌طور که متذکر شدیم، لفظ امر و نهی در امر و نهی لسانی ظهور دارد و مادام که این ظهور باقی است نمی‌توان مشروعیت انکار بالید را پذیرفت. بدین ترتیب، تنها در صورتی می‌توان این ظهور را نادیده گرفت که قرینه متصلی آن را زایل نماید، یا قرینه منفصلی حجیت آن را مخدوش سازد.

روایت مولی آل سام: قال الصادق (علیه السلام) فی خبر عبد الأعلى مولی آل سام: «لما نزلت هذه الآية «يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا»، (تحريم: ۶) جلس رجل من المسلمين يبكي وقال: أنا عجزت عن نفسي وكلفت أهلي، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): حسبك أن تأمرهم بما تأمر به نفسك وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك» (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۱۴۷-۱۴۸)

روایت اول ابی بصیر: «قلت كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله وتنهاهم عما نهاهم الله، فإن أطاعوك فقد وقيتهم وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۱۴۸)

روایت دوم ابی بصیر: وفي خبره الآخر عن أبي عبد الله عليه السلام في الآية أيضا «كيف نقى أهلنا؟ قال تأمرونهم وتنهونهم». (حر عاملی، ۱۴۰۳، ۱۶: ۱۴۸) این روایت ضمن صراحت دلالت، از نظر سندی نیز دارای اعتبار است. بنابراین صرف نظر از دیدگاه‌های فقها، بررسی روایات، اقتضا می‌کند که به دلیل مرجحات سندی و دلالی، روایات دسته دوم را به روایات دسته نخست مقدم داشته، به نامشروع بودن انکار بالید حکم نماییم.

۵. دیدگاه برگزیده

هرگاه فریضه امر به معروف و نهی از منکر به فراموشی سپرده شود، برای اقامه اصل فریضه امر به معروف حتی ریخته شدن دماء برگزیده‌ترین مخلوقات عالم هم لازم می‌شود، امام حسین^(ع) هدف از قیام خویش را احیای امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌نماید: «ارید ان آمر بالمعروف و انه عن الفحشاء و المنکر»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۴: ۳۳) اما قتل در جهت امر به معروف محل تردید است. چنانکه محقق اردبیلی گفته «أنه لو لم یکن جوازهما بالضرب إجماعیا لکان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتها مشکلا» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۷: ۵۴۳) و آقا ضیاء عراقی (عراقی، ۱۴۱۴، ۴: ۴۶۰) اذعان داشته است، اگر اجماع اصحاب نبود، با توجه به ظهور لفظ و روایات مذکور، پذیرش انکار بالید در امر به معروف و نهی از منکر، مشکل است؛ اما نادیده انگاشتن اجتماعات جرئتی می‌خواهد که نویسنده خود را شایسته آن نمی‌داند. البته برخی از فقهای معاصر علی‌رغم این که انکار بالید را پذیرفته‌اند، آن را مختص به ضرب می‌دانند و جرح و قتل را در جهت امر به معروف نامشروع دانسته، عامل آن را ضامن می‌شمارند. (خویی، ۱۴۱۰، ۱: ۳۵۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۶، ۲: ۷۸۳؛ سیستانی، ۱۴۱۷، ۱: ۴۲۱؛ روحانی، بی تا، ۱: ۴۷۹؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ۲: ۳۹۶) به نظر می‌رسد هر چند کلمه ید در استعمالات عربی کنایه از قدرت است (امر بالید در این معنا دامنه رفتاری بسیار گسترده‌ای همچون به ازدواج درآوردن جوانان عزب، ساختن مدارس و دیگر مکان‌های مورد نیاز، چاپ و نشر کتاب‌های سودمند، ایجاد اشتغال و... را شامل می‌شود) (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۳: ۸۰) و ضرورتی ندارد که این استعمال مرادف با به‌کارگیری اجبار فیزیکی باشد، ولی با توجه به روایات و اقوال فقها نمی‌توان استعمال آن را در ضرب مورد تردید قرار داد؛ اما شمول آن نسبت به جرح و قتل محل تردید فراوان است. لذا نمی‌توان به استناد ادله امر به معروف و با فرض مشروعیت انکار بالید، جرح و قتل حدی را جایز شمرد. هر چند در مواردی که متضمن دفاع است، گاه انکار منکر، به ضرب و جرح و حتی قتل نیز جایز شمرده می‌شود، (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵: ۲۱۰-۲۱۱) ولی این جواز، ناشی از لزوم دفاع از





نفس است نه امر به معروف و نهی از منکر.

در رابطه جواز قتل در راستای انکار منکر، خلافی را به شیخ و سید مرتضی نسبت می‌دهند، ولی توجه به نقد و اشکالی که سید مرتضی و شیخ ابراز داشته‌اند، مشخص می‌سازد، که محل بحث ایشان در موردی است که علاوه بر عنوان امر به معروف، عنوان دفاع نیز ثابت باشد. بنابراین نمی‌توان جواز جرح و قتل در انکار منکر را به سید مرتضی نسبت داد. «و كان المرتضى - رحمه الله - يخالف في ذلك ويقول: يجوز فعل ذلك بغير إذن؛ لأن ما يفعل بإذنه يكون مقصودا وهذا بخلاف ذلك؛ لأنه غير مقصود وإنما قصده المدافعة والممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود». (حلی، ۱۳۳۳، ۱۵: ۲۴۳) بنابراین پس از اینکه امر به معروف به ید خود محل خلاف است، استناد به ادله انکار بالید، برای اثبات مشروعیت اقامه حدود ناکارآمد است.

برخی از فقها به استناد جواز اقامه حدود، جواز انکار بالید را پذیرفته‌اند. به عنوان مثال صاحب جواهر می‌گوید: «نعم في جواز لئائب الغيبة مع فرض حصول شرائطه أجمع آلتی منها أمن الضرر و الفتنة و الفساد لعموم ولايته عنهم (عليهم السلام) قوة، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له». (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۳۸۵)

یکی از فقهای معاصر نیز، ادله جواز اجرای حدود را به دلیل قیاس اولویت، شامل جرح و قتل در انکار منکر دانسته و می‌گوید: «الحق ما ذكره هؤلاء الأعلام، لما سيأتى إن شاء الله من الأدلة العامة الدالة على ولايته في أمثال ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من الأدلة الدالة على جواز إجراء الحدود له، الشاملة لما نحن بصدد، بطريق أولى». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۴۴۷)

بر اساس این دو نظر، در تمسک به ادله امر به معروف برای اقامه حدود دوری آشکار نهفته است و بطلان استناد به ادله امر به معروف برای مشروعیت بخشی به اقامه حدود، کاملاً واضح است.

نتیجه گیری

در راستای تحقیق امکان ارجاع «اقامه حدود» به «امر به معروف» به منظور مشروعیت بخشی به «اقامه حدود در عصر غیبت» ابتدا رابطه نهاد اقامه حدود و نهاد امر به معروف تبیین گردید و مشخص شد که به دلیل اختلاف ماهوی که بین اقامه حدود و امر به معروف وجود دارد و اختلاف آثار و نتایج این دو، نمی توان اقامه حدود را از مصادیق نهاد امر به معروف شمرد. همچنین با توجه به این که اقامه حدود تنها با مرتبه انکار بالید از مراتب انکار منکر تشابهاتی دارد، ادله انکار بالید مورد بررسی قرار گرفت و روشن شد که ادله روایی آن فاقد اعتبار است و دلالت واضحی نیز ندارد. اجماعی که ادعا شده است نیز مدرکی بوده و فاقد اعتبار مستقل است، ولی می تواند تا حدی ضعف سندی روایات را جبران نماید، ولی به دلیل تعارض با روایات مخالف مشروعیت انکار بالید که از نظر سندی نیز معتبر بود، فاقد کارایی است. بنابراین ضرب و جرح به استناد ادله انکار بالید مورد تردید است چه رسد به قتل. در نتیجه این ادله در مورد خود که امر به معروف است فاقد اعتبار است، چه رسد به اقامه حدود که ماهیتی جداگانه دارد و از احکام ویژه ای نیز برخوردار است.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغة

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، کفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، قم: موسسه نشر اسلامى.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، قم: نشر اسلامى.
۴. انصارى، شيخ مرتضى، (۱۴۲۰ق)، كتاب المكاسب، قم: مجمع فکر اسلامى.
۵. بجنوردی، حسن، (بى تا)، منتهی الاصول، قم: کتاب فروشى بصيرتى.
۶. تفتازانى، (۱۴۰۱ق)، شرح المقاصد فى علم الکلام، پاکستان: دارالمعارف النعمانية.
۷. جعفرى لنگرودى، محمد جعفر، (۱۳۸۴)، ترمينولوژى حقوق، تهران: انتشارات گنج دانش.
۸. جوهرى، اسماعيل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت: دارالعلم للملایين.
۹. حاجى ده آبادى، محمد على، (۱۳۸۳)، امر به معروف و نهى از منکر و سياست جنایى، فقه و حقوق، شماره اول.
۱۰. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعة الى تحصيل مسائل الشريعة، بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۱. حلی، جمال الدين حسن بن يوسف المطهر، (۱۳۳۳)، منتهی المطلب فى تحقيق المذهب، حاج احمد: تبریز.
۱۲. حلی، جمال الدين حسن بن يوسف المطهر، (۱۳۸۱ق)، خلاصة الاقوال فى معرفة احوال الرجال، نجف: منشورات المطبعة الحيدرية.





۱۳. حلی، محمد بن حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، *نهاية الإحكام في معرفة الأحكام*، قم: مؤسسة آل البيت^(ع).
۱۴. حيدر حب الله، (۱۴۳۲ق)، *فقه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر*، بيروت: دارالفقه الاسلامي المعاصر.
۱۵. خويي، سيد ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، *منهاج الصالحين*، قم: مدينة العلم.
۱۶. خويي، سيد ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة*، بی جا: بی نا.
۱۷. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، لبنان: دارالعلم.
۱۸. روحانی، سيد صادق، (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق عليه السلام*، قم: دارالكتاب مدرسه امام صادق^(ع).
۱۹. روحانی، سيد صادق، (بی تا)، *منهاج الصالحين*، بی جا: بی نا.
۲۰. سلار ديلمی، ابو حمزة بن عبدالعزيز، (۱۴۱۴ق)، *المراسم العلوية والاحكام النبوية في الفقه الامامية*، قم: معاونت فرهنگي مجمع جهانی اهل بيت.
۲۱. سيستاني، سيد علی، (۱۴۱۷ق)، *منهاج الصالحين*، قم: دفتر حضرت آيت الله سيستاني.
۲۲. سيفي مازندرانی، علی اکبر، (۱۴۱۵ق)، *دليل تحرير الوسيلة*، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، قم: نشر اسلامي.
۲۳. شحرور، محمد، (بی تا)، *الكتاب والقرآن*، دمشق: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۴. صدر، سيد محمد باقر، (۱۴۰۵ق)، *دروس في علم الاصول*، بيروت: دارالمنتظر.
۲۵. صدر، سيد محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، *بحوث في علم الاصول*، (تقرير: سيد محمود هاشمي شاهرودي)، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت^(ع).
۲۶. الصيمري البحراني، شيخ مفلح، (بی تا)، *غاية المرام في شرح شرائع الاسلام*، (تحقيق: شيخ جعفر الكوثراني العاملي)، بيروت: درالهادي.
۲۷. طباطبائي، سيد علی، (۱۴۱۲ق)، *رياض المسائل*، قم: نشر اسلامي.



۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین، (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر اسلامی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی الفقه الامامیه، تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء آثار الجعفرية.
۳۰. عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۷۰ق)، بدائع الافکار فی الاصول، (تقریر: میرزا هاشم آملی)، نجف: المطبعة العلمية.
۳۱. عراقی، ضیاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۴ق)، شرح تبصرة المتعلمین، قم: دفتر نشر اسلامی.
۳۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری، (۱۳۶۸)، النافع لیوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، قم: کتابفروشی علامه.
۳۳. فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: نشر اسلامی.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۳۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (بی تا)، مفاتیح الشرایع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد مقری، (بی تا)، مصباح المنیر، قم: منشورات دارالرضی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. کوک، مایکل، (۱۳۸۴)، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، (ترجمه: احمد نیایی)، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۳۹. گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۳۸۳)، الهدایة، قم: دارالقرآن الکریم.
۴۰. گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۴۲۵ق)، الهدایة الی من له الولاية، رسائل فی ولاية الفقیه، قم: نشر اسلامی.
۴۱. مجاهد طباطبایی، سید محمد، (بی تا)، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل البيت^(ع).



۴۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار:، بیروت: موسسه الوفا.
۴۳. محقق حلی، جعفر بن الحسن، (۱۴۱۲ق)، النهایة و نکتها، قم: نشر اسلامی.
۴۴. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: مرکز کتاب للترجمة والنشر.
۴۵. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۱ق)، فقه الامام الصادق (ع)، قم: انصاریان.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۰ق)، المقنعة، قم: دفتر نشر اسلامی.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۵ق)، انوار الفقاهة - کتاب البیع، قم: انتشارات مدرسه امیرالمومنین (ع).
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، (۱۴۱۵ق)، انوار الهدایة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۹. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۲)، تهذیب الاصول، (تقریر: جعفر سبحانی)، قم: دارالفکر.
۵۰. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۶ق)، توضیح المسائل، بی جا: بی نا.
۵۱. موسوی خمینی، سید روح الله، (بی تا)، تحریر الوسیله، قم: دارالعلم.
۵۲. موسوی خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۵۳. میرزای قمی، ابوالقاسم، (۱۳۷۱)، جامع الشتات، (تصحیح: مرتضی رضوی)، تهران: انتشارات کیهان.
۵۴. نائینی غروی، محمد حسین، (۱۴۱۳ق)، کتاب المکاسب و البیع، قم: دفتر نشر اسلامی.
۵۵. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة، قم: نشر اسلامی.

۵۶. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. نوری، حسین، (۱۳۷۵)، امر به معروف و نهی از منکر، (ترجمة: محمد محمدی اشتهاردی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۸. نوری، میرزا حسین، (۱۴۱۷ق)، خاتمة المستدرک، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
۵۹. وحید خراسانی، حسین، (۱۴۲۸ق)، منهاج الصالحین، قم: مدرسه امام محمد باقر(ع).

