

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پاسخ به مسائل شرعی

دفتر حضرت آیه الله العظمی صانعی مدظله العالی

دفتر قم - تلفن: ۷۷۴۴۷۶۷ - ۷۷۴۴۰۱۰ - ۷۷۴۴۰۰۹

۷۸۳۱۶۶۲ - ۷۸۳۱۶۶۱ - ۷۸۳۱۶۶۰

نمبر: ۷۷۳۵۰۸۰ - ۰۲۵۱

نشانی: پل حجتیه، خیابان شهید محمد منتظری، کوچه ۸، پلاک ۴

دفتر تهران - تلفن: ۴ - ۶۶۵۶۴۰۰۰ - ۶۶۵۶۴۰۰۵ - ۰۲۱

نشانی: خ کارگر جنوبی، بین آذربایجان و جمهوری، کوچه کامیاب، پلاک ۱۷

خیابان پاسداران - تلفن: ۸۱ - ۲۲۷۶۸۰۸۰

دفتر مشهد - تلفن: ۲۲۵۱۱۵۲ - ۲۲۲۲۲۷۷ - ۲۲۱۰۰۰۲ - ۰۵۱۱

دفتر اصفهان - تلفن: ۴۴۸۷۶۶۲ - ۴۴۸۷۶۶۱ - ۴۴۸۷۶۶۰ - ۰۳۱۱

دفتر شیراز - تلفن: ۲۲۴۳۳۳۴ - ۲۲۴۳۴۹۸ - ۲۲۲۲۲۹۴ - ۰۷۱۱

دفتر اراک - تلفن: ۲۲۷۲۳۰۰ - ۲۲۷۲۲۰۰ - ۰۸۶۱

پاسخگویی به مسائل حج: تلفن: ۲ - ۷۸۳۱۶۶۰ / همراه: ۰۹۱۲۲۵۱۰۰۰۷

www.saanei.org

Istifta @ saanei.org

Saanei @ saanei.org

Info @ saanei.org

۳۰۰۷۹۶۰

آدرس اینترنت:

پاسخ به استفتائات

تماس با دفتر معظم له

تهیه کتاب

سرویس پیام کوتاه

فقه و زندگی

(۱-۱۰)

برگرفته از نظریات فقهی مرجع عالیقدر
حضرت آیه الله العظمی صانعی مدظله العالی

تدوین: مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین



انتشارات فقه الثقلین

فقه و زندگی ۱۰ - ۱

برگرفته از نظریات فقهی مرجع عالیقدر
حضرت آیه الله العظمی صانعی مدظله العالی

ناشر: انتشارات فقه الثقلین

تدوین: مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین

لیتوگرافی: نویس

چاپ: مؤسسه چاپ زیتون

نوبت چاپ: اول / تابستان ۱۳۹۰

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

بها: ۵۵۰۰ تومان

شابک: ۶ - ۱۶ - ۵۲۸۰ - ۶۰۰ - ۹۷۸

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم - خیابان شهید محمد منتظری، کوچه ۲۲/۱، پلاک ۱۲۵

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۹۶۷ - تلفن: ۸-۷۸۳۵۱۰۱ - تلفکس: ۷۸۳۵۱۰۹

همراه: ۰۹۱۲۱۵۳۸۸۰۸

www.feqh.org

فهرست مطالب

پیشگفتار / ۱۵

۲۰	۱. قرآن
۲۱	۲. سنت
۲۴	۳. شهرت و تجربه فقها
۲۵	۴. فقه جواهری و فقه پویا
۲۷	سرفصل‌های عناوین دهگانه

فقه و زندگی (۱)

ربای تولیدی / ۳۳

۳۵	۱. طرح مسئله
۳۷	۲. انواع ربا
۳۸	۳. مستندات حرمت ربا
۳۸	الف. آیات
۴۰	ب. روایات
۴۳	۴. رأی ما
۴۵	۵. دلایل حلیت ربا تولیدی
۴۵	الف: دلایل جواز

۴۶	ب: قصور دلایل تحریم ربا.....
۴۷	وجه اول: اجمال دلایل.....
۵۰	وجه دوم: تقييد دلایل.....
۵۰	شاهد اول: تعلیل مذکور در آیات تحریم.....
۵۳	شاهد دوم: اقتران آیات ربا و آیات انفاق.....
۵۴	شاهد سوم: تطبیق اکل المال بالباطل با ربای حرام.....
۵۵	شاهد چهارم: توجه به رویه قرآن در اقتناع.....
۵۸	شاهد پنجم: ارجاع به ارتکازات عرف.....
۶۱	نتیجه گیری.....

فقه و زندگی (۲)

برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان) / ۶۳

۶۵	مقدمه.....
۶۶	درآمد.....
۷۰	■ بخش اول: برابری قصاص انسان‌ها در قرآن کریم.....
۷۰	الف. آیات خاص.....
۷۲	ب. آیات عام.....
۷۹	■ بخش دوم: نقد و بررسی نابرابری قصاص زن و مرد.....
۸۱	یک. قرآن.....
۸۱	دو. روایات.....
۸۳	نقد و بررسی روایات.....
۸۳	الف. مخالفت با کتاب و سنت، عقل.....
۱۰۰	ب. معارضه با روایات دیگر.....
۱۰۲	سه. اجماع.....
۱۰۲	چهار. تفاوت دیه زن و مرد.....

۱۰۳	تکمله؛ قصاص اعضا.
۱۰۴	روایات
۱۱۰	■ بخش سوم: نقد و بررسی نابرابری قصاص مسلمان و غیر مسلمان
۱۱۰	یکم. کشتن غیرمسلمان توسط مسلمان.
۱۱۲	یک. قرآن
۱۱۳	دو. سنت
۱۱۹	سه. اجماع
۱۱۹	دوم. کشتن مسلمان توسط غیرمسلمان.
۱۱۹	یک. سنت
۱۲۱	دو. اجماع

فقه و زندگی (۳)

برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان) / ۱۲۳

۱۲۵	مقدمه
۱۲۸	درآمد
۱۳۰	■ بخش یکم: برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)
۱۳۰	یکم. روایات تشریح دیه
۱۳۳	۱. حدیث دوازدهم باب
۱۳۴	۲. حدیث دوم باب
۱۳۷	دوم. اصول و قواعد کلی اسلامی
۱۴۰	■ بخش دوم: نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه زن و مرد
۱۴۱	یکم. روایات
۱۴۱	دسته نخست، روایات نابرابری دیه زن و مرد با دلالت مطابقی
۱۴۶	دسته دوم، روایات نابرابری دیه زن و مرد با دلالت التزامی
	دسته سوم، روایات نابرابری قصاص اعضای زن و مرد پس از رسیدن به

۱۴۸	یک سوم
۱۵۶	نقد و بررسی کلی
۱۶۰	دوم. اجماع
۱۶۱	سوم. وجوه استحسانی
۱۶۱	نتیجه
۱۶۲	■ بخش سوم: نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان
۱۶۳	مستند رأی مشهور
۱۶۶	نقد و بررسی روایت‌های هشت‌گانه
۱۷۰	جمع میان روایات
۱۷۶	نتیجه

فقه و زندگی (۴)

قیمومت مادر / ۱۷۷

۱۷۹	مقدمه
۱۸۱	درآمد
۱۸۴	■ بخش اول: ثبوت ولایت مادر بر فرزندان
۱۸۵	یک. عمومات ولایت مؤمنان
۱۸۸	دو. آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان
۱۸۹	سه. روایات
۱۸۹	دستهٔ اول. روایات جواز تصرف در اموال یتیمان
۱۹۴	دستهٔ دوم. روایات وارده در تفسیر آیهٔ رسیدگی به اموال یتیمان
۱۹۷	دستهٔ سوم. روایات جواز قرض از اموال یتیمان
۱۹۸	■ بخش دوم: تقدم ولایت مادر بر جد پدری
۱۹۸	یک. نقد و بررسی ادلهٔ مشهور
۱۹۹	۱. روایات

۲۰۹	۲. اجماع
۲۱۲	دو. شواهد و قراین تقدم ولايت مادر
۲۱۳	۱. مناسبات و اعتبارات عقلايی
۲۱۳	۲. توجه دين به عواطف و احساسات مادر
۲۱۶	جمع بندی

فقه و زندگی (۵)

ارث زن از شوهر (در صورت انحصار) / ۲۱۷

۲۱۹	مقدمه
۲۲۲	مروری بر اقوال در مسأله و برخی مستندات آن
۲۲۷	نظریه مختار
۲۲۷	دلایل و مستندات قول مختار
۲۲۸	مناقشه مرحوم مقدس اردبیلی <small>رحمته الله</small> در دلایل قول مختار
۲۳۰	پاسخ سخن مرحوم مقدس اردبیلی <small>رحمته الله</small>
۲۳۰	ترجمه ابوبصیر
۲۳۶	دلیل قول چهارم
۲۳۸	شبهه دیگر
۲۳۹	سخن مفتاح الكرامه در دفع اشکال:
۲۴۱	نتیجه

فقه و زندگی (۶)

قمار، مسابقات و سرگرمی / ۲۴۳

۲۴۵	مقدمه
۲۴۹	معنای مسابقه

اول: مسابقه با آلات قمار با گرو گذاری و عوض	۲۵۲
الف. آیات	۲۵۴
ب. روایات	۲۵۷
دوم: مسابقه و بازی با ابزار و آلات قمار بدون عوض و گرو گذاری	۲۵۸
قصور آیات	۲۵۹
قصور روایات	۲۶۱
سوم: مسابقه با غیر آلات قمار با عوض و گرو گذاری	۲۶۲
۱. اجماع	۲۶۵
۲. صدق مفهوم قمار	۲۶۶
۳. روایات	۲۶۸
۴. آیات	۲۷۲
چهارم: مسابقه با غیر آلات قمار بدون عوض و گرو گذاری	۲۸۳
نتیجه	۲۸۵

فقه و زندگی (۷)

بلوغ دختران / ۲۸۷

درآمد	۲۸۹
■ بخش یکم: نقد و بررسی رأی مشهور	۲۹۰
الف. روایات	۲۹۰
دسته اول. روایات خروج دختران از کودکی در سن نه سالگی	۲۹۰
دسته دوم. روایات جواز ازدواج و آمیزش با دختران در نه سالگی	۲۹۵
ب. اجماع	۳۰۰
■ بخش دوم: رأی مختار	۳۰۵
وجه اول. مؤتقه عمار سابطی	۳۰۶
وجه دوم. آیه ششم سوره نساء	۳۱۱

۳۱۲	وجه سوم. آیه ۵۹ از سوره نور.
۳۱۲	وجه چهارم. آیه ۳۴ از سوره اسراء.
۳۱۳	وجه پنجم. حدیث رفع قلم.
۳۱۵	وجه ششم. عدم الدلیل.
۳۱۵	وجه هفتم. استصحاب عدم بلوغ و...
۳۱۶	جمع بندی.

فقه و زندگی (۸)

وجوب طلاق خُلَع بر مرد / ۳۱۷

۳۱۹	درآمد.
۳۲۲	مقدمه.
۳۲۵	تقسیمات طلاق.
۳۲۶	۱. طلاق رجعی:
۳۲۷	۲. طلاق باین:
۳۲۷	اقسام طلاق باین.
۳۲۷	طلاق خُلَع.
۳۲۸	معنای لغوی خُلَع.
۳۲۹	معنای اصطلاحی خُلَع.
۳۲۹	بیان کیفیت کراهت زن از شوهر.
۳۳۰	دلایل اثبات طلاق خُلَع.
۳۳۰	کتاب.
۳۳۱	سنت.
۳۳۳	احکام چهارگانه طلاق خُلَع.
۳۳۳	۱. طلاق غیر جایز (حرام):
۳۳۴	۲. طلاق مباح:

۳۳۴	۳. طلاق مستحب:
۳۳۴	۴. طلاق واجب:
۳۳۵	اقوال در مسأله
۳۳۶	دلایل قایلان به عدم وجوب طلاق خُلَع
۳۳۷	اشکال به استدلال اول
۳۳۷	اشکال به استدلال دوم
۳۳۹	دلایل قایلان بر وجوب طلاق خُلَع
۳۳۹	۱. وجوب نهی از منکر
۳۴۳	۲. ارتکاز و اعتبار عقلا در عقود
۳۴۵	۳. حکم عقل
۳۴۶	اشکالها و ایرادهای وارد شده بر اصل قول به وجوب خُلَع
۳۵۷	بررسی روایات
۳۶۴	پاسخی دیگر
۳۶۵	دلایل قایلان به جواز اخذ مازاد
۳۶۶	نتیجه‌گیری و تحقیق

فقه و زندگی (۹)

ارث غیر مسلمان از مسلمان / ۳۶۷

۳۶۹	مقدمه
۳۷۳	درآمد
۳۷۴	۱ - آرای فقهای امامیه
۳۷۷	۲ - آرای فقهای عامّه
۳۸۲	■ بخش اول: مبانی و مبادی نظری
۳۸۲	۱. اصل اولی در مسأله
۳۸۳	۲. معنای کافر

نتیجه‌گیری و تحقیق	۳۹۱
■ بخش دوم: عدم ارث غیر مسلمان از مسلمان	۳۹۲
یکم. روایات خاصه	۳۹۲
دسته اول: منع ارث کافر از مسلمان	۳۹۳
دسته دوم: منع ارث مشرک از مسلمان	۳۹۴
دسته سوم: نفی ارث میان اهل دو ملت [دین]	۳۹۵
دسته چهارم: منع ارث ذمی از مسلمان	۳۹۷
دسته پنجم: عدم ارث یهودی و نصرانی از مسلمان	۴۰۰
دسته ششم: اسلام آوردن پیش از تقسیم ارث	۴۰۴
دسته هفتم: روایت‌های ارتداد	۴۰۸
دوم. اخبار عامه	۴۰۹
سوم. اجتماعات	۴۱۰
■ بخش سوم: ارث بری مسلمان از غیر مسلمان	۴۱۱
و حاجب شدن وی از ارث وارثان غیر مسلمان	۴۱۱
الف. روایات	۴۱۲
نقد و بررسی	۴۱۳
ب. اجماع	۴۱۵
■ بخش چهارم: رأی مختار	۴۱۸

فقه و زندگی (۱۰)

کتابهای گمراه کننده (کتب ضلال) / ۴۲۱

مقدمه	۴۲۳
پیشینه بحث	۴۲۵
تبیین موضوع	۴۲۸
۱ - کلمات اصحاب در تبیین مفهوم «ضالّه»	۴۲۹

۴۳۰	۲- گستره موضوع
۴۳۳	متعلق حکم
۴۳۴	مسأله اول: حفظ و نگهداری
۴۳۴	الف: نظریات
۴۳۵	ب: دلایل قائلین به حرمت نگهداری، و نقد آن
۴۵۶	نتیجه گیری:
۴۵۷	مسأله دوّم: مطالعه
۴۵۸	مسأله سوّم: تألیف و نگارش
۴۵۹	نتیجه:
۴۵۹	مسأله چهارم: انتشار و پخش
۴۶۱	مسأله پنجم: تعلیم و تدریس
۴۶۲	نتیجه گیری نهایی:

فهرست‌ها / ۴۶۵

۴۶۷	فهرست آیات
۴۷۴	فهرست روایات
۴۸۴	فهرست اعلام
۴۹۵	کتابنامه‌ها

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیشگفتار

دانش فقه در گستره فرهنگ و علوم اسلامی، جایگاهی رفیع و منزلتی گرانسنگ داشته و دارد و همواره در نوک پیکان هماوردهای عالمانه و همچنین مغرضانه قرار داشته است. در این میان، با توجه به جایگاه و گستردگی نیازها، گوناگونی پرسش‌ها، روز افزونی شبهه‌ها در حوزه فقه، کندوکاوگران و نامداران دانش پژوه و استوانه‌های فقاها در طول تاریخ شیعه، به پی‌سازی و بنیان‌گذاری دستگاه نظام بردار کلام و فقه شیعه همت گماردند تا فقه در دنیای امروز از چنان رشد و بالندگی برخوردار باشد که بتواند همپا، بلکه پیشاپیش حرکت شتابان زندگی انسان امروز حرکت کند و هر آن، افق‌های جدیدی را فراروی مشتاقان و آرزومندانش بگشاید و پاسخ‌گوی انبوه نیازهای فردی و اجتماعی باشد تا به جایگاه اصلی‌اش که مرجعیت در تمامی حوادث واقعه، مسایل نوپیدا و

رویدادهای مختلف است دست یابد.

این جایگاه و این خواسته‌ها، بایستگی دگرگونی در ساحت فقاہت را، بیش از هر زمانی، در کانون توجه‌ها و نگاه‌ها قرار داده است. از آموزه‌های فقه و فقاہت بر می‌آید که هم فقه برنامه زندگی از گهواره تا گور است و هم فقیهان توان عرصه داری را به تمام و کمال دارا هستند و می‌توانند شکوه بیافرینند.

اجتهاد فقیهان مبتنی بر ژرف نگری و دقت و نکته سنجی‌های دقیق است که محصول آن پویایی فقه و پیوند و برابری آن با نیازها و مقتضیات زمان است. باید گفت: اساساً، رمز اجتهاد در تطبیق دستورات کلی بر مسایل جدید و حوادث متغیر است.

فقهاء بر این باورند که تمام مسایل و رفتارهای فردی و جمعی، فکری و عملی بشر در فقه پیش بینی شده است. منظومه فقه به گونه‌ای سازمان داده شده است که در شرایط و مراحل مختلف زندگی بشر، با تکیه بر اصول کلی خود به وضع قانون و مقررات لازم پردازد.

این بالندگی و توانمندی فقه را باید ناشی از عوامل و شرایط اجتماعی دانست که در هر دوره، شکل خاصی به زندگی مردم داده‌اند. فقه، همان گونه که در مبادی معرفتی خود از علوم و معارف دیگر اثر می‌پذیرد، از حوادث و تحولات اجتماعی نیز اثرپذیر است، از این روی ریشه بسیاری از تحولات و بازتاب‌ها در علم فقه را باید در این حوادث و موقعیت‌های تازه جستجو کرد.

با این تحلیل، فقیه نیز باید نسبت به مسایل زمان خود و فرهنگ حاکم بر جامعه و روابط مناسبات اجتماعی احاطه کامل داشته باشد و اجتهاد خود را با یک نگاه سیستمی به مجموع دین و زیرساخت‌های بینش اجتماعی اسلام بنیان نهد و به هنگام تبیین احکام اجتماعی، منافع و مصالح افراد را مد نظر قرار دهد.

قوام اجتهاد به حوادث واقعه و مسایل مستحدثه است. کسی مرجع دینی مردم است که حوادث واقعه را نیک بشناسد و در تطبیق احکام الهی بر آنها، مهارت داشته باشد. هر چه دایره مسایل نوپیدا گسترده تر شود، فقه اسلامی شکوفاتر و مایه و رتر خواهد شد؛ چرا که هر دانشی از مایه وری موضوع و عوارض وارده بر آن، ارتزاق می‌کند.

فقه‌های بزرگ ما، در برخی ابواب فقهی این اصول را پاس داشته و در موارد بسیار، مذاق شریعت، روح اسلام و دیگر مقتضیات فطرت انسانی و ضرورت‌های دینی و اجتماعی را به هنگام استنباط لحاظ کرده‌اند.

بنابراین، نتیجه نوگرایی و نواندیشی در فقه شیعه را می‌توان سعادت آدمی دانست. سعادت این جهانی و رستگاری آن جهانی می‌تواند تنها هدفی باشد، که اندیشه اجتهاد پویا و متغیر، مبتنی بر مقتضیات زمان و مکان، به دنبال آن است. عمر بیش از هزار ساله فقه اسلامی، جاودانگی و طرواتش را علاوه بر قرآن و سنت، از مجتهدین جامع شرایط گرفته است. بی شک این طراوت و باروری فقه به چگونگی رصد علما و فقهایی بر می‌گردد که قرن‌ها پویایی و حیات پر بار اجتهاد را با واقع‌نگری خویش به اثبات رسانده‌اند؛ اجتهادی زنده و پویا که بر جدال بین جمود اخباریگری و استنباط صحیح و منبعث از وحی، تأکید کرده‌اند. مجتهدان و فقه‌های شیعه، تلاش کرده‌اند تا ضمن درک درست و تبیین دقیق از عقل و اجماع به رویکردهایی توجه کنند که بتوانند فقه را به عنوان واقعیت و حقیقتی انکار ناپذیر در اصلاح جوامع بشری عرضه کنند تا هم قدرت تعامل و تقابل با تمام مکتب‌های گوناگون را داشته باشد و هم قابلیت تحقق و پاسخگویی به آلام و دردهای بشری. لذا در تاریخ هزار ساله فقه می‌بینیم که فقیهان با تمام توان به مقابله با قشری‌گری و جمود اندیشه شتافته‌اند و از اکتفا کردن به پاره‌ای از منابع روایی و فقهی پرهیز کرده و تلاش می‌کنند تا آن را با همه تحولات و فراز و

فرودهای زندگی انسان، قرین نمایند.

پرداختن فقیهان به خلأها و نیازها، استفاده از تخصص‌های مؤثر در اجتهاد، تفاوت گذاردن میان تکریم و احترام به شخصیت فقیهان پیشین با نقد افکار و دیدگاه‌های فقهی آنان، پرهیز از فرو رفتن در فروعات نادر و کمیاب، مگر به هنگام ضرورت و استفتا، از عوامل مؤثر در بالندگی و تکامل فقه شیعی است. لذا امروزه، با توسعه دانش و فن آوری، و گسترش ارتباطات و بحث جهانی شدن، فقه با پرسش‌هایی جدی مواجه می‌شود که با عدم پاسخ صحیح و دقیق، تمام آن شکوه و عظمت تفقه در دین، دستخوش حوادث و تحلیل‌های غرض‌ورزانه قرار می‌گیرد و فلسفه عملی آن با شکست روبرو می‌گردد.

اگر امروز تصور می‌کنیم که می‌توانیم با پاره‌ای پاسخ‌های سطحی و اعمال روبنایی، موفق باشیم، به خطا رفته‌ایم و این رویکرد ممکن است در کوتاه مدت پاسخ دهد، اما در دراز مدت کارساز نیست و کفایت نمی‌کند. باید به سوی شناخت جامعه و زندگی نوین رفت و همگام با پیشرفت تکنولوژی و صنعت، به دام یکسونگری و جزم‌اندیشی نیفتاد و فرزند زمانه خود بود. آن‌گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

العالم بزمانه لاتهجم علیه اللوابس.^۱

بدون شک، اگر در حوزه‌های علوم دینی، بانک موضوعات نوپیدا، برای شناسایی و گردآوری مسایل مستحدثه ایجاد گردد و ده‌ها مسایل مربوط به: حقوق فرد و اجتماع، تعامل انسان‌ها، مناسبات حاکم بر روابط بین‌الملل، بهزیستی و کامیابی در دنیا و آخرت، عزت و استقلال، کرامت انسانی، بالندگی استعدادها، نظام اقتصادی جامعه، توسعه، هنر، مباحث مربوط به جرم‌شناسایی و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۲۶ (ح ۲۹).

حقوق جزایی و ... در محافل حوزوی با در نظر گرفتن راه‌های کارآمدسازی فقه بحث و کاوش گردد، ثمرات بسیار میمون و مبارکی، چون کارآمد کردن فقه، نمایاندن توانمندی‌های فقه شیعه، خواهد داشت و تمدنی جدید براساس باورهای اسلامی سر بر خواهد آورد.

از طرفی نیز نباید هضم در جامعه جهانی شد و سنت را به کنار نهاد، بلکه باید با تمسک به قرآن و سنت به دنبال حل و فصل قضایا شتافت، و با رویکردی عقلانی، به سمت پاسخ‌هایی افناعتی برویم که سیراب‌کننده ذهن‌های جستجوگر و تابع حقیقت باشد.

ما بر این عقیده‌ایم که فقه اسلامی - شیعی، فقهی ناب است که هم سنت در آن ملحوظ است و هم پویایی در آن موج می‌زند. سنتی است؛ چون هستی مایه‌اش قرآن و سنت و سیره و تجربه فقیهان وارسته است و پویاست؛ زیرا در افکار و دستاوردهای فکری فقیهان سلف، محبوس نگردید، بلکه از روش و اندیشه آنان پلی برای باروری و کرآمد کردن فقه بساخت.

چنین فقهی می‌تواند پاسخگوی مظاهر جدید زندگی بشر باشد و از پس همه پرسش‌ها و معضلات برآید؛ لیکن به شرط آن که اصول اجتهاد، به درستی منظور گردد.

در یک نظر، قوانین اسلام به ۲ بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌گردد: قوانین ثابت که ناظر به احتیاجات فطری و اولیه و جنبه‌های ثابت انسان می‌باشد و در همه اعصار و شرایط، جلوه و ظهوری یکسان دارد.

قوانین متغیر، بدین معنا که این قوانین بر مبنای نیازمندی‌های ثانویه و مصالح تدریجی انسان، تشریح گشته است. در این قسم، قوانین اسلام، به شکلی کلی و اصولی فراگیر وضع گردیده و در جاری زمان، با شرایط مختلف و رویدادهای متفاوت، صورت‌های متعدد می‌پذیرد و با انعطافی که دارد قابلیت انطباق‌پذیری

بر صور مختلف را دارا می‌باشد. جایگاه و فلسفه وجودی فقه در اسلام این است که: احکام و قوانین متغیر اسلامی بر شرایط مختلف و صور متغیر زندگی و نیازها و مصالح تدریجی بشر، تطبیق یابد.

اما آنچه می‌تواند ما را به این خاستگاه نزدیک سازد، اصولی است که در عمل و اجتهاد به آن پابندیم و لذا ناگزیر از طرح آن می‌باشیم:

۱. قرآن

فقه‌های بزرگ اسلام، همواره، قرآن را نخستین منبع فقاقت و اجتهاد می‌دانستند و در استفتاهای فقهی خود از آن غفلت نمی‌ورزیدند. عقیده ما این است که هر چه این اهتمام بیشتر گردد و تعمق و تفکر در آیات الهی بیشتر شود، اجتهاد و فقاقت، به صواب نزدیک تر خواهد بود و بسیاری از فتاوا و استنباط‌های اجراناپذیر و مخالف سهولت و یُسْر قرآنی از میان خواهد رفت.

قرآن کریم در آیات متعددی به هنگام بیان احکام بر آسانی (یُسْر) و به تعبیر دیگر، اجراپذیری آن تأکید می‌ورزد. به عنوان نمونه، خداوند در شش آیه، از یُسْر به صورت کلی، سخن گفته، که ذیلاً به یک آیه از آن آیات اشاره می‌کنیم:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ﴾^۱

همچنین راه را نیز آسان کرده است:

﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾^۲

و نیز در تلاوت قرآن^۳ و قربانی کردن در حج^۴ از آسان نمودن سخن رانده

۱. قمر، آیه ۱۷. نیز ر. ک: قمر، ۲۲، ۳۲ و ۴۰؛ مریم، آیه ۹۷؛ دخان، آیه ۵۸.

۲. عبس، آیه ۲۰.

۳. مَزَل، آیه ۲۰.

۴. بقره، آیه ۱۹۶.

است و به صورت قاعده‌ای کلی فرموده است:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^۱.

به گمان ما، یُسْر و عُسْر، می تواند یکی از شاخص‌های ارزیابی و سنجش استنباط‌های فقهی قرار گیرد؛ چرا که این کلام، جاودانه، جامع و برای همگان است و باید به گونه‌ای باشد که ظرفیت پاسخگویی به نیازها را داشته باشد ولی امکان پذیر کردن این امر با احکام ثانویه و بحث اضطرار و ضرورت، نشان حکمت در تشریح نخواهد بود. پس، احکام الهی در تشریح اولیه اش می تواند در اکثر ظرفیت‌ها به اجرا درآید و جز در موارد خاص، اندک و نادر، استثنا بردار نیست. و این، معنای یُسْر قرآنی در تشریح است.

۲. سنت

تمسک به سنت معصومین علیهم‌السلام از محورهای اساسی در معرفت و شناخت معارف دین است. همان‌گونه که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیثی متواتر فرمودند:

أني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تظلوا - كتاب الله و
عترتي أهل بيتي - وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض.^۲

و فقهای ما نیز در اجتهاد و استنباطات فقهی «کتاب» و «سنت» را منبع اصلی احکام قرار دادند. بنابراین، دومین سند دین شناسی و فقه‌ت و اجتهاد، رجوع به سنت است. اجتهاد، هیچ‌گاه به انجام نمی‌رسد، مگر آن‌که فقیه، روایات و احادیث را به درستی بررسی کند؛ لیکن از آن جا که در طول تاریخ اسلام، جعل و وضع در سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام با انگیزه‌های مختلف صورت پذیرفته تشخیص سره از ناسره، و شناسایی و بررسی آنها، بخش مهمی از اجتهاد را تشکیل می‌دهد.

۱. بقره، آیه ۱۸۵.

۲. وسائل الشیعه ج ۲۷، ص ۲۳ (ح ۹).

در روایتی از رسول خدا آمده است که فرمود:

قد كثرت عليّ الكذّابة و ستكثرت، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار...^۱

دروغ زنان بر من زیاد شده‌اند و زیادتر می‌شوند. هر کس به عمد بر من دروغ ببندد، جایگاهش از آتش پُر می‌شود.

امامان علیهم‌السلام نیز با تعبیرهای گوناگون بر این امر تأکید کرده‌اند. امام صادق علیه‌السلام فرموده است:

إنّا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا، و يسقط صدقتنا بكذبه علينا عند الناس.^۲

ما خاندان راستگویی هستیم که دروغگویان، بر ما دروغ می‌بندند و چهره راستگوی ما را با دروغ بستن بر ما، نزد مردم خراب می‌کنند.

هشام بن حکم می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام شنیدم که فرمود:

لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنة الله - دس في كتب أصحاب أبي، أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى و سنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله.^۳

حدیثی را از جانب ما نپذیرید، مگر آن که با قرآن و سنت، سازگار باشد و یا در میان احادیث پیشین ما شاهی بر آن بیابید؛ چرا که مغیره بن سعید - که لعنت خدا بر او باد - احادیثی را در کتب یاران پدرم وارد ساخت که هرگز

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۲۵ (ح ۲) و ج ۵۰، ص ۸۰ (ح ۶).

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۰۵ (ش ۵۴۹)؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۱۷ (ح ۱۲).

۳. اختیار معرفة الرجال، ص ۲۱۲ (ش ۴۰۱)؛ وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۸۸ (ح ۹)؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۹ (ح ۶۲ ۶۴).

بر زبان پدرم جاری نشده بود. پس، از خدا پروا کنید و هیچ سخنی را که با کلام پروردگار بزرگ و سنت پیامبر ما محمد ﷺ سازگاری ندارد، به ما نسبت ندهید.

برای شناسایی احادیث جعلی، بهترین راه، نقد محتوایی یا نقد متن است؛ یعنی آنچه پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به عنوان عرضه اخبار بر قرآن از آن سخن رانده‌اند.

در این روایت، امام صادق علیه السلام می‌فرماید که هیچ‌گاه حدیثی را که به ما نسبت می‌دهند، پیش از عرضه بر قرآن و سنت نپذیرید.

زمانی خواهد آمد که سخنان گوناگون از من برایتان گزارش می‌شود. پس آنچه موافق کتاب خدا و سنت من باشد، از من است و آنچه با کتاب خدا و سنت من مخالف باشد، از من نیست.

بی‌شک در این باره، روایات بسیاری وجود دارد که بررسی تمام آنها به درازا می‌کشد و لذا به آنچه اشاره شد بسنده می‌کنیم.

البته در این زمینه، بررسی‌های سندی و رجالی نیز نباید نادیده انگاشته شود. دانش رجال، سهمی وافر در ارزیابی صدور و انتساب احادیث دارد؛ ولی اکتفا بر آن، به هیچ روی فقیه را از لغزش در استنباط خود و افتادن در دامان احادیث ساختگی، باز نمی‌دارد؛ زیرا کسی که به نام راوی مشهور به کذب حدیث جعل کند، آن را منتشر نمی‌سازد، چنان که کسی که اسکناس جعل می‌کند، تلاش می‌کند رنگ و شمایل و ویژگی‌های اصل را منظور دارد؛ وگرنه اسکناس بدلی به سرعت شناخته می‌شود.

به گمان ما، هر چه فقیهان بر نقد محتوایی، یعنی عرضه اخبار بر قرآن و نیز منظور داشتن اصول مسلم برگرفته از قرآن و حدیث اهتمام ورزند، به اجتهاد صائب، نزدیک تر می‌شوند.

۳. شهرت و تجربه فقها

همان گونه که اشاره گردید، سیره و تجربه فقهای سلف، در کنار قرآن و سنت، مورد التفات فقیهان اعصار مختلف بوده است.

اجتهاد و استنباط مسایل و مباحث فقهی، بدون طرح آراء و نظریات فقیهان پیشین نیست و همیشه یک فقیه در دروس خارج خود به نقد و بررسی آرای مختلف عنایت ویژه دارد.

رسول خدا فرمود:

رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ.^۱

چه بسیار کسانی که فقه را به فقیه برتر از خود (افقه) منتقل می‌کنند.

بر پایه این سخن پیامبر ﷺ، تفاوت آرا و دستیابی به فتاوی صائب، امری طبیعی است و یکی از مصادیق گشوده بودن باب اجتهاد به شمار می‌رود. تکریم تلاش فقیهان پیشین در حفظ میراث فقهی، بدان معنا نیست که آنان را در همه برداشت‌ها صائب بدانیم؛ وگرنه می‌باید اجتهاد در غیر مسائل مستحدثه بی ثمر باشد، بلکه تکریم و ستایش بزرگان به این معنا است که آنها توانسته‌اند با نبوغ فکری خود، به مسائل جدید و پاسخ‌های نو دسترسی پیدا کنند و راه را برای دیگر مجتهدان و فقها باز بگذارند.

صاحب جواهر (رضوان الله تعالی علیه) نیز در اثناء بحث قضاء صلوات در مبحث استدلال بر مضایقه ضمن بیان فضل متأخرین بر متقدمین به این مطلب اشاره دارد:

و یکفیهم فی الفضل أنهم علموا ما عند المتقدمین و زادوا علیهم بما

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۳ (ح ۱).

عندهم، و أعلم الناس من يجمع علمه و علم غيره.
و لقد أجاد المجلسي طاب ثراه فيما حكي عنه في أحكام صلاة الجمعة
من البحار حيث قال: «و أي فرق بين عمل الشهيد الثاني و من تأخر عنه و
عمل الشيخ و من تأخر عنه إلى زمان الشهيد الثاني حيث يعتبر أقوال
أولئك و لا يعتبر أقوال هؤلاء، مع أنه لا ريب أن هؤلاء أدق فهماً وأدكى
ذهناً و أكثر تتبعاً منهم، و نرى أفكارهم أقرب إلى الصواب في أكثر
الأبواب» إلى آخره.^۱

فقه کهن تشیع، با قدمت بیش از هزار سال، باعث خلاقیت های بشری، حتی
در حوزه های غیر فقهی بوده و راه را برای ابتکارات جدید باز کرده است. در این
رابطه نکته مهمی که می توان به آن اشاره کرد، بحث شهرت فقیهان در برداشت
است. این شهرت می تواند قرینه در فهم باشد، ولی هیچگاه دلیل بر آن نیست، لذا
اگر دلیلی بر خلاف آن اقامه شد، باید از رأی مشهور دست کشید و به مقتضای
دلیل، عمل کرد. «شهرت قدما» نیز که فقیهان بزرگی چون آیه الله بروجردی رحمته بر
آن تأکید می ورزیدند، در دریافت و انتقال درست حدیث است؛ یعنی آن جا که
حدیثی در متون روایی یافت نشود، شهرت قدمایی در «اصول متلفات» (اصل های
منقول از معصوم) حکم حدیث را پیدا می کند که البته در فهم آن، باید اجتهاد کرد
و برداشت از آن باید طبق موازین اجتهادی باشد.

۴. فقه جواهری و فقه پویا

توجه و دقت به فقه پویا و جواهری که در سخنان گران مایه امام
خميني (سلام الله عليه) نیز به آن پرداخته شده، به دو اصل اساسی در اجتهاد و

۱. جواهر الکلام، ج ۱۳، ص ۸۲، مبحث استدلال بر مضایقه و رد آن.

فقاہت اشاره دارد. اصل اوّل آن است که فقه و اجتهاد، نباید از حد و مرزهای متداول در حوزه‌های علمیه - که همان تکیه بر قرآن و سنت است - خارج گردد. نباید برداشت‌های برون فقهی را بر استنباط و اجتهاد تحمیل کرد، بلکه باید موازین مسلم و رایج در فهم قرآن و سنت را مبنا قرار داد و ذره‌ای از آن عدول نکرد، و این، همان فقه جواهری است. از سوی دیگر، نباید به ورطه اخباریگری و جمود در فهم و استنباط افتاد؛ زیرا فقه برنامه کامل برای انسان و زندگی در همه عصرها و نسل‌ها دارد.

تأکید بر این نکته که فقه توانمندی آن را دارد که در متن زندگی قرار گیرد، به این دلیل است که به سود آن نیست که با برداشت‌هایی از فقه، قرون وسطایی اندیشید و آن را غیر قابل اجرا و مخالف تمدن و فن آوری معرفی کرد. پس باید باب اجتهاد به معنای حقیقی‌اش باز باشد و فقیه در زمان و مکان حضور داشته باشد تا بتواند حضور فقه را در متن زندگی تضمین کند و این، معنای پویایی فقه است.

بر همین اساس، موسسه فقه الثقلین با همت و تلاش محققان و پژوهشگران، طرحی را به مورد اجرا گذاشت تا بر پایه این اصول و اصولی دیگر از این دست به مباحثی در حوزه «فقه و زندگی» بپردازد که امروزه، مورد پرسش جدی قرار گرفته و یا از پدیده‌های نوین در زندگی امروزی به شمار می‌رود.

مجموعه «فقه و زندگی» حاصل تلاش محققانی است که اراده کرده‌اند با تلاش وافر، آنچه را در خور تحقیق و تعمق است به رشته تحریر در آورند تا اندکی از دین خود را به فقه و فقاہت، به ویژه مرجع نواندیش حضرت آیه الله العظمی صانعی (مدظله) ادا نموده باشند. هرچند بر خوانندگان گرامی پوشیده نیست که نظریات مطرح شده و استدلال‌ات صورت گرفته در تمام این مجموعه، از نوآوری‌های معظم‌له می‌باشد که در ایام مختلف در دروس خارج فقه بیان شده

است.

این سلسله از مباحث تئوریک، در ده عنوان تدوین گشته که در هر قسمت یکی از موضوعات فقهی به بحث گذاشته می‌شود و به سبک اجتهادی بدان پرداخته می‌شود.

سرفصل‌های عناوین دهگانه

- ربای تولیدی

موضوع «ربای تولیدی» از موضوعات نوپیدا در نظام بانکداری است که به نوبه خود دارای اهمیت حیاتی در اقتصاد نوین است. موضوع یاده شده از این جهت حائز اهمیت است که در سیستم گردش مالی تمام افراد جامعه نقش آفرینی می‌کند.

در این عنوان، تعریف ربا و انواع و مستندات حرمت آن از منظر قرآن و روایات مورد نقد و بررسی موشکافانه قرار گرفته است و در ادامه، دلایل حلّیت ربای تولیدی با اتقان و استحکام هر چه تمام‌تر دنبال شده و در پایان فقط حرمت یک نوع «ربای معاملی و قرضی» ثابت گردیده است.

- برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان)

این کتاب در ابتدا دارای یک مقدمه و سه فصل است که در فصل اول، برابری قصاص انسان‌ها در قرآن کریم، آیات خاص و آیات عام مورد بررسی قرار گرفته است.

فصل دوم این کتاب نابرابری قصاص زن و مرد را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

در فصل سوم، نابرابری قصاص مسلمان و غیرمسلمان، کشتن غیرمسلمان توسط مسلمان و کشتن مسلمان توسط غیرمسلمان را با نظر به آرای فقها مورد بررسی قرار می‌دهد.

- برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)

این کتاب شامل یک مقدمه و درآمد در آغاز می‌باشد و در ادامه نیز دارای سه فصل است.

در مقدمه این کتاب به دو نکته مهم در استنباط احکام تأکید شده است و آن اینکه در استنباط احکام باید خلوص و کارآمدی فقه اسلامی مورد لحاظ جدی فقیهان قرار بگیرد.

در فصل اول که با عنوان برابری دیه زن و مرد مسلمان و غیر مسلمان آمده، روایات تشریح دیه و آیات در این زمینه را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در فصل دوم و سوم این کتاب به بررسی و نقد دیدگاه نابرابری دیه‌ی زن و مرد پرداخته و مستند مشهور که شامل روایات هشتگانه می‌باشد را نقد و بررسی می‌کند. در پایان با جمع‌بندی روایات، برابری دیه‌ی زن و مرد را نتیجه می‌گیرد.

- قیمومت مادر

این کتاب دارای یک مقدمه و دو فصل می‌باشد. در فصل اول، ثبوت ولایت مادر بر فرزندان با دلایلی از آیات و روایات آورده شده است که سه دسته از روایات وارده در موضوع مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل دوم، تقدم ولایت مادر بر جد پدری را با نظر به ادله‌ی مشهور و

بررسی روایات و اجماع مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که عموماً قرآن و سنت برای مادر، ولایت بر فرزندان را اثبات می‌کند و آنچه مشهور در تخصیص و تقیید این عموماً نسبت به جد پدری فرموده‌اند را ناتمام می‌داند.

- ارث زن از شوهر (در صورت انحصار)

مباحث این موضوع دارای یک مقدمه و مباحثی چون؛ مروری بر اقوال در مسأله و برخی مستندات آن، نظریه مختار - که از میان اقوال چهارگانه قول اول است می‌باشد. یعنی در صورت انحصار ورثه به یکی از زوجین، مازاد بر فرض به آنها به عنوان «ردّ» داده خواهد شد. - دلایل و مستندات قول مختار، مناقشه مرحوم مقدس اردبیلی در دلایل قول مختار و... در پایان این اثر نتیجه می‌گیرد که قول به «ردّ» مازاد از فرض زن در زمان غیبت و حضور امام(ع) به او که رأی مختار شیخ مفید نیز بود به واقع نزدیکتر است. اما در هر صورت، رد مازاد از فرض به زن در صورت انحصار، نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیکتر است.

- قمار، مسابقات و سرگرمی

این کتاب در آغاز با بیان مقدمه‌ای کوتاه و سپس به معنای مسابقه پرداخته و به ماده سبق و مشتقات بکار رفته آن در قرآن و روایات اشاراتی دارد. در ادامه به بیان مسابقه با آلات قمار با گروگذاری و عوض از نظر آیات و روایات می‌پردازد. و همچنین مسابقه و بازی با ابزار و آلات قمار بدون عوض و گروگذاری و قصور آیات و روایات را مبنی بر دلالت بر حرمت مسابقه و بازی را بیان می‌دارد. مسابقه با غیر آلات قمار با عوض و گروگذاری از نظر آیات و روایات و همچنین مسابقه

با غیر آلات قمار بدون عوض و گروگذاری از جمله مباحث این کتاب می باشد. در پایان، این اثر نتیجه می گیریم که تنها مورد حرام از مسابقات، بازی با آلات و ابزار و وسایلی است که برای قمار ساخته شده است؛ آن هم در صورتی که برای برد و باخت و دستیابی به گرو و عوضی که برای این کار در نظر گرفته شده انجام شود.

- بلوغ دختران

این کتاب مشتمل بر دو فصل است که در فصل اول می خوانیم: نقد و بررسی رأی مشهور که برای بلوغ دختران در نه سالگی، به دو نوع دلیل؛ یکی روایات و دیگری اجماع استناد کرده اند.

در فصل دوم این کتاب، رأی و نظر مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی صانعی؛ یعنی بلوغ دختران در سیزده سالگی است که با دلایلی از کتاب و سنت و اصول و قواعد آمده و مجموع آنها به هفت وجه می رسد.

وجه اول: روایت موقوفه عمار سابطی و وجه دوم تا چهارم از آیات قرآن است و وجه پنجم: حدیث رفع. وجه ششم، عدم الدلیل است و وجه هفتم، استصحاب عدم بلوغ و ... است.

- وجوب طلاق خلع بر مرد

تبعیض بین زن و مرد در حق طلاق از موضوع های سوال برانگیز در فقه است. پرسیده می شود که چگونه یک مرد حق دارد هر زمان از ادامه زندگی مشترک با همسر خود ناراضی باشد با پرداخت مهریه از او جدا شود اما چنین حقی زن نداشته باشد. بنابر نظر آیت الله العظمی صانعی تنها راهی که می تواند رافع اشکال تبعیض باشد حکم به وجوب طلاق خلع با وجود شرایط آن بر مرد است. و شرط

اصلی در طلاق خلع کراهت و عدم رضایت زن از ادامه زندگی است که این کراهت و عدم رضایت قیدی ندارد.

این مجموعه در صدد اثبات این قول جهت بر طرف کردن اشکال تبعیض است. پس زن نیز می‌تواند با بازگرداندن مهریه یا بخشش آن به شوهر مرد را به طلاق دادن ملزم کند.

در ادامه، این کتاب به تقسیمات طلاق رجعی و طلاق باین و اقسام طلاق باین پرداخته است و دلایل اثبات طلاق خلع و احکام چهارگانه آن را توضیح داده است. در انتها دلایل قایلان به عدم وجوب طلاق خلع و وجوب طلاق خلع را مطرح و به آنها پاسخ داده است.

- ارث غیر مسلمان از مسلمان

در پیشگفتار این اثر، کرامت انسانی را به دو قسم: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی تقسیم کرده و کرامت ذاتی را در بررسی روابط مسلمان با غیر مسلمان در فقه اسلامی لازم و ضروری شمرده است. سپس به آرای فقهای امامیه و فقهای عامه در زمینه‌ی ارث غیر مسلمان از مسلمان اشاره می‌کند.

این کتاب دارای چهار فصل نیز می‌باشد. فصل اول آن به مبانی و مبادی نظری اصل اولی در مسئله توارث مسلمان و کافر و دیگری بررسی و تحلیل معنای کافر اختصاص دارد و فصل دوم آن مربوط می‌شود به عدم ارث غیر مسلمان از مسلمان که روایات خاص و عام و اجماع در این مسأله را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در فصل سوم این اثر، بحث ارث بری مسلمان از غیر مسلمان و حاجب شدن وی از ارث وارثان غیر مسلمان به میان آمده و روایات و اجماع در مسأله مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. در پایان، فصل چهارم رأی مختار مرجع عالیقدر

حضرت آیت الله العظمی صانعی را بیان می‌کند.

- کتاب‌های گمراه کننده (کتب ضلال)

در این کتاب که دارای مقدمه هم می‌باشد، در پیشینه بحث، پیرامون کتب ضلال، شیخ مفید در کتاب «المقنعة» برای اولین بار در این خصوص مطالبی را بیان فرموده که قبل از آن در هیچ یک از متون فقهی بحثی در این خصوص با این عنوان به میان نیامده است. سپس عناوینی چون؛ تبیین موضوع کتب ضاله، کلمات اصحاب در تبیین مفهوم «ضالّه» گستره‌ی موضوع، متعلق حکم: مسأله اول: حفظ و نگهداری کتب ضاله، نظریات فقها در این خصوص، دلایل قائلین به حرمت نگهداری و نقد آن، دلایلی از آیات و روایات و دلائل عقلی و اجماع یا نفی خلاف به چشم می‌خورد.

در پایان در نتیجه‌گیری نهایی می‌فرماید: تمام جهاتی که از سوی فقها متعلق به حکم تحریمی قرار گرفت به نوعی مقید به ترتب فساد می‌باشد و در صورت شک در ترتب فساد بر آن، مجاز بوده و قابل جلوگیری نخواهد بود. همچنین در صورتی که بر حفظ و نگهداری و یا مطالعه و تدریس و تعلیم منفعتی مترتب باشد از دایره‌ی حرمت خارج و متعلق نهی و منع قرار نخواهد گرفت.

در پایان از صاحبان فکر و اندیشه و از همه ناقدان علمی و اهل نظر می‌خواهیم تا با نقد منصفانه و ارائه دیدگاه‌های خود ما را در هر چه بهتر ارائه دادن این مجموعه و نوشته‌هایی از این دست یاری رسانند.

والحمد لله



فقه و زندگی (۱)

ربای تولیدی

۱. طرح مسئله

ربا، یکی از محرّمات آیین اسلام است که قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام بر آن دلالت دارند و حرمت آن نزد فقیهان، از ضرورت‌های دینی به شمار می‌رود، چنان که صاحب جواهر بر آن تصریح دارد.^۱

ربا در ادیان گذشته، همچون دین یهود و مسیحیت نیز حرمت داشته است،^۲ گرچه تفاوت‌هایی در میان این دو آیین به چشم می‌خورد.

ربا در لغت، چنان که صاحب مقاییس آورده، به معنای زیاده است.^۳ در لسان العرب نیز آمده است:

ربي أی زاد و نما.^۴

۱. ر. ک: جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۳۲.

۲. ر. ک: کتاب مقدس، بیقر پیدایش، ش ۲۵؛ سفر لاوان، ش ۳۵۳۷؛ سفر تنیه، ش ۱۹؛ سفر حزقیل، ش ۴؛ انجیل متی، ش ۱۷۲۶.

۳. مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۸۳، «وهو الزیادة».

۴. لسان العرب، ج ۵، ص ۱۲۷.

یعنی، ربا به معنای زیاده و افزایش است.

بی تردید، هر زیادتی چنان که معنای لغوی ربا اقتضا دارد، حرام نیست، بلکه با شرایط خاصی حرام می شود. برای مثال، زیاد سخن گفتن، بخشش زیاده و دانش اندوزی زیاده، هیچ گاه حرام نیست، بلکه قرآن کریم و روایات، دلالت دارند که برخی از زیادتی‌ها مطلوب و پسندیده نیز هستند.

خداوند در قرآن می فرماید:

﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُزْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾^۱.

و آنچه [به قصد] ربا می دهید تا در اموال مردم، سود و افزایش بردارد، نزد خدا افزونی نمی گیرد، [ولی] آنچه را از - زکات در حالی که خشنودی خدا را خواستارید - دادید، پس آنان، همان فزونی یافتگان اند [و مضاعف می شوند].

معنای این آیه چنین است که اگر کسی در بذل و بخشش، قصدش آن است که بیشتر بر گیرد و این تعبیر معروف که «کاسه به جایی رود که قدح برگردد»، این قصد، موجب زیاده نزد خداوند نمی شود، ولی اگر قصدش از بخشش و هدیه، تقرب به خداوند است، آن عمل پیش خداوند، چند برابر می گردد. پس زیادتی به صورت مطلق، حرام نیست و در این آیه، به صراحت، واژه «ربا» به کار رفته و در معنای غیر حرام آن، منظور شده است. همچنین در روایات نیز ربا به معنای مطلق «زیاده» به کار رفته است. ابراهیم بن عمر یمانی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

الرباء رباء آن: ربا یوکل، و ربا لایوکل فأما الذی یوکل فهدیتک إلی الرجل تطلب منه أفضل منها، فذلک الربا الذی یوکل، و هو قول اللّٰه

عزوجل: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾.^۱
 واما الذي لا يؤكل فهو الذي نهى الله عزوجل عنه وأوعده عليه النار.^۱
 ربا، دو گونه است: ربایی که خورده می شود و ربایی که خورده نمی شود [یعنی حرام است]. آنچه خورده می شود، همان است که هدیه می دهی و از دادن آن، قصد ثواب بیشتری داری. این ربایی است که خورده می شود (حلال است) و همان است که خداوند در آیه فرموده است، و آنچه خورده نمی شود، همان است که خداوند، از آن نهی کرده و بر آن، وعده آتش داده است.
 فقیهان نیز بر این نکته تأکید دارند. صاحب جواهر الکلام می نویسد:
 ليس المراد المحرم مطلق الزيادة، كما هو معناه لغة.^۲
 مراد از رباي حرام، هر زیاده‌ای نیست که معنای لغوی ربا بر آن دلالت دارد.

۲. انواع ربا

در کتب فقهی، رباي حرام را دو قسم می دانند:

۱. رباي معاملی.

۲. رباي قرضی.

رباي معاملی آن است که یک جنس به مانند خود، فروخته شود و در آن، شرط زیاده گردد، مانند این که یک تن گندم به یک تن و یکصد کیلوگرم آن معامله شود. شرط حرمت این قسم از ربا، علاوه بر هم جنس بودن، مکیل یا موزون بودن آن است؛ یعنی اجناسی که با کیل (پیمانانه) یا وزن خرید و فروش می شوند، اگر در

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۵ و ۱۲۶ (أبواب الربا، ب ۳، ح ۱).

۲. جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۳۴.

معامله آنها شرط زیاده گذاشته شود، ربای حرام خواهد بود. بنابراین، اگر کالا با شمارش، خرید و فروش گردد (مانند: تخم مرغ که در برخی مناطق عددی معامله می شود) یا به مشاهده، معامله شود (مانند: خرید و فروش حیوانات)، دیگر در مقوله ربا قرار نمی گیرد. فقیهان در حرمت این قسم از ربا، نقد یا نسیه بودن را شرط نکرده اند، بلکه مطلقاً حکم بر حرمت آن دارند. ربای قرضی آن است که در قرض دادن شیء یا مبلغ، شرط زیاده گذاشته شود. مثلاً کسی مقداری گندم یا پول به دیگری قرض بدهد که پس از یک سال، آن مقدار را با اضافه دریافت کند. فقیهان، این قسم را مطلقاً حرام می دانند و تفصیلی در آن قائل نشده اند.

۳. مستندات حرمت ربا

فقیهان برای حرمت ربا به آیات و روایات متعددی؛ تمسک نموده اند.

الف. آیات

در قرآن کریم، و در سه سوره آیاتی؛ بر حرمت ربا دلالت دارد که به این شرح اند:

۱. ﴿فَيُظَلَّمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبُطْلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾^۱

پس به سزای ستمی که از یهودیان سر زد و به سبب آن که [مردم را] بسیار از راه خدا باز داشتند، چیزهای پاکیزه‌ای را که بر آنان

۱. نساء، آیه ۱۶۰ و ۱۶۱.

حلال شده بود، حرام گردانیدیم، و [به سبب] رباگرفتنشان - با آن که از آن نهی شده بودند - و به ناروا مال مردم خوردنشان؛ و ما برای کافران آنان، عذابی دردناک آماده کرده ایم.

۲. ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را [با سود] چندین برابر مخورید و از خدا پروا کنید، باشد که رستگار شوید.

۳. ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَّخِذُونَ الرِّبَا إِلَّا كَمَا يَتَّخِذُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بَأْتُهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الِئْبِيعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الِئْبِيعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ وَمَاسَلَفٌ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^۲.

کسانی که ربا می‌خورند، [از گور] بر نمی‌خیزند، مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته سرش کرده است. این، بدان سبب است که آنان گفتند: «دادوستد، صرفاً مانند ریاست»، و خداوند، دادوستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده

۱. آل عمران، آیه ۱۳۰.

۲. بقره، آیه ۲۷۵ - ۲۷۹.

است. پس هر کس، اندرزی از جانب پروردگارش بدو رسید و [از رباخواری] باز ایستاد، آنچه گذشته، از آن اوست و کارش به خدا واگذار می‌شود، و کسانی که [به رباخواری] باز گردند، آنان، اهل آتش‌اند و در آن، ماندگار خواهند بود.

خدا از [برکت] ربا می‌کاهد و بر صدقات می‌افزاید، و خداوند، هیچ ناسپاس گنهکاری را دوست نمی‌دارد. کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و نماز برپا داشته و زکات داده‌اند، پاداش آنان، نزد پروردگارشان برای آنان خواهد بود، و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید؛ و اگر مؤمنید، آنچه از ربا باقی مانده است، واگذارید و اگر چنین [نکردید]، به جنگ با خدا و فرستاده وی برخاسته‌اید، و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است. نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید.

ب. روایات

روایات فراوانی بر حرمت ربا دلالت دارند که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:
۱. در وسائل الشیعه آمده است:

بلغ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أنه كان يأكل الربا و يسميه اللباء، فقال: لئن أمكنتني الله منه لأضربن عنقه.^۱

به امام صادق عليه السلام خبر رسید که مردی رباخواری می‌کند و آن را «آغوز» می‌نامد. فرمود: «اگر خداوند، او را در اختیارم بگذارد، گردنش را خواهم زد».

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۵ (ح ۱).

۲. پیامبر ﷺ در سفارشی به علی علیه السلام می فرماید:

يا علي! الربا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه في بيت الله الحرام.^۱

ای علی! ربا، هفتاد کیفر دارد که آسان ترین آن، مانند آن است که مرد با مادرش در خانه خدا زنا کند.

۳. امام صادق علیه السلام فرموده است:

الربا سبعون باباً أهونها عند الله كالذي ينكح أمه.^۲

ربا، هفتاد گونه [کیفر] دارد و آسان ترین آن نزد خداوند، مانند کسی است که با مادرش زنا کند.

۴. امام صادق علیه السلام می فرماید:

درهم واحد من ربا أعظم من عشرين زنيّة كلّها بذات محرم.^۳

یک درهم ربا، بدتر است از بیست مرتبه زنا با محارم.

۵. امام صادق علیه السلام می فرماید:

درهم ربا أشدّ عند الله من ثلاثين زنيّة كلّها بذات محرم مثل عمّة و خالة.^۴

یک درهم ربا، نزد خداوند، بدتر از سی مرتبه زنا با محارم، مانند عمّه و خاله است.

۶. امام صادق علیه السلام می فرماید:

درهم ربا عند الله أشدّ من سبعين زنيّة كلّها بذات محرم.^۵

۱. همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲ (ح ۱۲).

۲. همان، ص ۱۲۳ (ح ۱۸).

۳. همان، ص ۱۱۹ (ح ۶).

۴. من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۱۷۴.

۵. همان جا.

یک درهم ربا، نزد خداوند، از هفتاد مرتبه زنا با محرم بدتر است.

۷. امام صادق علیه السلام فرموده است:

درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنيّة كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام.^۱

یک درهم ربا، از هفتاد مرتبه زنا با محارم در خانه خدا بدتر است.^۲

۸. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

شرّ المكاسب، كسب الربا.^۳

بدترین دادوستدها، دادوستد آمیخته به رباست.

۹. امام باقر علیه السلام فرمود:

أخيث المكاسب، كسب الربا.^۴

زشت ترین دادوستدها، دادوستد آمیخته به رباست.

۱۰. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

وَمَنْ أَكَلَ الرِّبَا مَلَأَ اللَّهُ بَطْنَهُ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ بِقَدْرِ مَا أَكَلَ، وَإِنْ اِكْتَسَبَ [مِنْهُ] مَالًا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهُ شَيْئًا مِنْ عَمَلِهِ وَلَمْ يَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ مَا كَانَ عَنْهُ قَبْرًا.^۵

هر کس ربا بخورد، خداوند، شکمش را از آتش جهنم به اندازه ربایی که خورده است پُر می سازد، و اگر از راه ربا درآمدی به

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۳ (ح ۱۹).

۲. اختلاف در کیفرها و زشتی عمل ربا در روایات، می تواند به جهت اختلاف زمانها و مکانها و نیز افراد و شرایط باشد.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۲ (ح ۱۳).

۴. همان، ص ۱۱۸ (ح ۲).

۵. همان، ص ۱۲۲ (ح ۱۵).

دست آورد، خداوند، عملش را نمی‌پذیرد و تا زمانی که اندکی از مال ربا نزد او باشد، همواره در نفرین خدا و فرشتگان الهی خواهد بود.

۱۱. امام صادق علیه السلام فرمود:

إذا أراد الله بقوم هلاكاً ظهر فيهم الربا.^۱

هرگاه خداوند، نابودی گروهی را اراده کند، رباخواری در میان آنان آشکار می‌شود.

فقیهان به استناد این آیات و روایات، بر حرمت هر دو قسم ربا (یعنی ربای معاملی و قرضی) به صورت مطلق، فتوا داده‌اند. آنان در حرمت، هیچ تفصیلی میان صورت‌های مفروض در ربای معاملی و قرضی ندارند.

۴. رأی ما

هر چند ما نیز مانند دیگر فقیهان، بر اصل حرمت ربا به استناد قرآن و سنت، باور داریم، و آن را ضروری فقه اسلامی، بلکه ضروری اسلام می‌دانیم، لیکن عقیده داریم باید در حرمت هر دو قسم از ربا (یعنی ربای معاملی و قرضی) تفصیل قائل شد. به سخن دیگر، ما تنها یک قسم از ربای معاملی و یک قسم از ربای قرضی را حرام می‌دانیم و در قسم دیگر از آنها، دلیلی بر حرمت نمی‌بینیم.

اما آنچه در این مجال مورد بررسی و کنکاش قرار خواهیم داد ربای قرضی و تفصیل در آن است. اینک به توضیح این نظریه می‌پردازیم.

توضیح اینک: امروزه ربای قرضی دو قسم تصویر می‌شود: «ربای قرضی استهلاکی» و «ربای انتاجی و تولیدی».

۱. همان، ۱۲۳ (ح ۱۷).

ربای استهلاکی، آن است که قرض گیرنده به جهت گرفتاری و نیاز، به قرض رو آورده و گاه ناتوانی اش به حدی می‌رسد که چند نوبت، زمان پرداخت آن را به تأخیر می‌اندازد، تا آن جا که بدهی اش دو برابر یا چند برابر قرض می‌شود.

از تفاسیر و کتب روایی و تاریخی به دست می‌آید که در زمان نزول آیات قرآن، ربای استهلاکی رواج داشته است. خواه در ابتدای قرض گرفتن، زیاده شرط می‌شد - که از نظر فقهی به «قرض به شرط» تعبیر می‌شود - و یا ربا برای تأخیر در زمان پرداخت یا تقسیط بدهی دریافت می‌شد، بدین ترتیب که وقتی تاریخ بازپرداخت می‌رسید و بدهکار، توان ادای قرض را نداشت، طلبکار، تقاضای مبلغی جهت مهلت دادن می‌کرد.

قرآن در این مورد، چنین دستور می‌دهد:

﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾^۱

و اگر [بدهکارتان] تنگ دست باشد، پس تا [هنگام] گشایش،

مهلتی [به او بدهید].

این دستور قرآنی، مطابق درک عقلایی است که باید به میزان متعارف، مهلت داد. در این فرض، اگر طلبکار این دستور دینی را مراعات نکند و به گرفتن ربا و زیادتی اقدام ورزد، مشمول آیات و روایات یاد شده می‌گردد. این صورت، ربای استهلاکی نام می‌گیرد.

لیکن امروزه، صورتی دیگر برای ربا متصور است که به ندرت در گذشته یافت می‌شد و از مختصات زندگی پیشرفته امروزی است و آن این که شخص ثروتمند، جهت سرمایه‌گذاری اقتصادی (چون ساختمان سازی، ساخت و راه‌اندازی کارخانه، احداث مرغداری و...) نیاز به سرمایه تکمیلی

۱. بقره، آیه ۲۸۰.

دارد؛ یعنی مبلغ قابل توجهی از سرمایه را دارد و توان انجام دادن کار را در خود می‌بیند و برای تکمیل سرمایه، قرض می‌گیرد و در مقابل آن، زیادتی شرط می‌کند.

برای مثال، کسی که برای سرمایه‌گذاری به دویست میلیون تومان سرمایه نیاز دارد و تنها یکصد و پنجاه میلیون تومان دارد، پنجاه میلیون تومان، یک ساله قرض می‌کند و مبلغی را به عنوان سود به قرض دهنده یا بانک می‌پردازد. این نوع از ربا را «ربای انتاجی و تولیدی می‌نامند»؛ یعنی پول در تولید و پیشرفت اقتصادی هزینه می‌شود.

۵. دلایل حلیتِ ربای تولیدی

اینک مسئله این است که آیا می‌توان گفت ادله حرمت ربا، شامل این مورد هم می‌شود یا نه؟ مشهور فقیهان، به اطلاق و عموم روایات و آیات استناد کرده و آن را تحریم کرده‌اند، ولی مدعی ما این است که این قسم، جایز بوده و ادله تحریم، شامل آن نمی‌شود. دلایل و شواهد ما بر اثبات این مدعا، عبارت است از:

الف: عمومات و اطلاقاتی که ربای تولیدی را جایز می‌داند.

ب: قصور دلایل تحریم از شمول ربای تولیدی.

الف: دلایل جواز

عمده وجوهی که می‌تواند برای حلیت تعیین میزان معینی از سود، در انواع قرضها، مستند قرار گیرد:

الف) اصل، که روشن است مراد ما اصل حلّیت است که در صورتی که دلیلی بر حرمت نیابیم دلیلی قابل اعتماد خواهد بود.
ب) عموماتی است که در آن فرمان به وفای به انواع عقدها داده

شده است. (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

ج) عموماً می‌که بر رعایت شروط تأکید می‌نمایند. (المؤمنون عند شروطهم).

د) دلایلی که انواع تجاراتی که از روی رضایت طرفین واقع شده را جایز می‌شمارد و تنها طریق بطلان تجارات را اسباب باطل می‌شمارد.

ه) دلایلی که قرض دادن و گرفتن را جایز می‌شمارد. و از تمامی دلایل مذکور تنها موردی که به شکل قطعی استثناء شده و حکم به عدم جواز آن صادر شده، صورتی است که قرض پرداختی، جهت رفع نیازهای روزانه فقر و رفع کاستی‌ها صرف شود نه آنکه برای تولید و فعالیت‌های اقتصادی سرمایه‌گذاری گردد.

و) اضافه بر دلایل فوق‌الذکر بناء عقلا در نظامات اقتصادی که از سوی شارع مقدس، ردعی از آن صورت نپذیرفته است می‌تواند دلیل دیگری بر حلیت تعیین سود معین برای وامهایی باشد که در فعالیت‌های اقتصادی و سرمایه‌گذاری‌های پرداخت می‌شود.

لذا با توجه به دلایل فوق و قصور ادله تحریم که در ادامه پیرامون آن سخن خواهیم گفت مستند ما در حلیت ربای تولیدی کامل است.

ب: قصور دلایل تحریم ربا

شکی نیست که ربا از جمله محرماتی است که حرمت آن از ضروریات دین به شمار می‌آید و منکر آن در زمره منکران ضروری دین محسوب می‌گردد، اما کدام

یک از اقسام ربا مراد است و کدام یک از موارد متعدد آن مشمول این تحریم خواهد بود جای بحث و بررسی است.

ما معتقدیم که دلیلی که به شکل مطلق تمام اقسام ربا را تحریم و یا به شکل عام همه انواع ربای قابل تصور به ویژه ربای تولیدی را ممنوع نماید وجود ندارد، و به اصطلاح اهل فن دلایل موجود ما از اثبات تحریم ربای تولیدی قاصر است، لذا عمومات و اطلاقاتی که برای جواز ربای تولیدی به آن استناد نمودیم بدون معارض باقی می ماند.

در توجیه قصور ادله تحریم از دلالت بر قسم ربای تولیدی به وجوهی می توان استناد نمود که عمده آن دو وجه است:

(۱) اجمال ادله

(۲) تقیید ادله

وجه اول: اجمال دلایل

در توضیح چگونگی اجمال دلایلی که برای حرمت ربا مستند قرار گرفته اند می گوئیم:

کلمه «ربا» در لغت به معنی «زیادی» است و به این معنی نیز به کار رفته است و هر نوع زیادی را شامل می شود، مانند زیادی در خوردن، راه رفتن، علم و دانش و ... و بدیهی است که با کلمه «حرّم الربا» شارع مقدس در صدد تحریم همه انواع زیادی ها نبوده است، بلکه به معنی تحریم یک نوع زیادی خاص است، حال کدام نوع از زیادی مراد آیه شریفه و روایات است؟ بر ما روشن نیست؛ چرا که در آیات و روایات به معنی زیاده ای که قطعاً حلال است نیز به کار رفته که اطمینان ما را در تحریم مطلق ربای قرضی که فقها و صاحب نظران ادعا نموده اند خدشه دار کرده است، مانند آیه شریفه:

﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُزْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزْبُوَا عِنْدَ اللَّهِ﴾^۱.

آنچه که از ربا می‌دهید تا در اموال مردم زیاده‌ای بسزید نزد خداوند افزون نمی‌یابد.

در این آیه، ربا به معنی ربای حلال و افزایش به کار رفته است و در روایات نیز مانند روایت ابراهیم بن عمر در تبیین مراد از آیه شریفه به نوع حلال از رباخوری اشاره شده است: امام صادق علیه السلام فرمود:

الربا ربا، آن، ربا یوکل، و ربا لایوکل، فأمّا الذي يوکل فهديتك إلى الرجل تطلب منه أفضل منها فذلك الربا الذي يوکل، وهو قول الله عزّ وجلّ ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُزْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزْبُوَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ و أما الذي لا يوکل فهو الذي نهى الله عزّ وجلّ عنه و أوعده عليه النار.^۲

ربا دو نوع است: ربایی که خورده می‌شود و ربایی که خورده نمی‌شود. اما آن که خورده می‌شود (حلال) هدیه‌ای است که به دیگری می‌دهی به امید آنکه هدیه‌ای بهتر از آنچه داده‌ای پس بگیری و کلام خداوند نیز که فرمود: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُزْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزْبُوَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ به آن اشاره دارد. و اما قسمی که خورده نمی‌شود (حرام) آن است که خداوند از آن نهی نموده و بر آن وعده آتش داده است.

چنانچه مشاهده نمودید استعمال کلمه «ربا» در قسم حلال و مطلق افزایش، در لسان آیات و روایات از یک سو و عدم تفسیر و تبیین نوع حرام آن از سوی دیگر باعث شده که ما از حیث بیان مصادیق و تعیین مراد نتوانیم به اطلاق دلایل موجود استناد نمائیم و با اجمال دلیل رویر و شویم و ناگزیر قدر متیقن از ربای

۱. روم، آیه ۳۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۵ و ۱۲۶ (أبواب الربا، ب ۳، ح ۱).

قرضی را که ربای استهلاکی است مورد نظر دلایل تحریم قرار دهیم. مواردی که در کلمات و عبارات فقهای عظیم الشان نیز مذکور است چیزی بیش از شرح و تفسیر آنچه که خود از دلایل قرآنی و روایی برداشت نموده‌اند نیست که در حقیقت نوعی اجتهاد و درایت است و نمی‌تواند حجّت ما در تعیین مراد آیات و روایات قرار گیرد.

اضافه بر آنچه گفتیم وجود برخی شواهد نیز اطمینان ما را در عدم امکان تمسّک به اطلاق دلایل موجود بیشتر می‌نماید و آن اینک:

دلایلی که در توییح و بیان حرمت ربا وارد شده و «خوردن» یک درهم آن را شدیدتر از هفتاد زنا با محارم دانسته و یا آن را اعلام جنگ با خدا معرفی نموده است. ربا را به گونه‌ای تحریم کرده که نمی‌توان موردی را از آن استثناء نمود و تخصیص زد و به اصطلاح «لسان ادله آبی از تخصیص و تقييد است».

اما ما قطع داریم که مواردی نظیر: ربای بین پدر و فرزند، و یا ربای در معدود دلایل تحریم را تخصیص زده و یا آن را مقید نموده است. در نتیجه مانمی‌توانیم اخذ به اطلاق و عموم دلایل تحریم نمائیم و جهت رهایی از این محذور چاره‌ای نیست جز آنکه دلایل تحریم را مطلق ندانیم و آن را ناظر بر نوعی خاص از ربا بدانیم. حال کدام نوع؟ پرسشی است که در نگاه نخست به دلایل تحریم، جواب روشنی برای آن نیافتیم، از این رو با اجمال در دلایل تحریم روبرو هستیم که باید قدر متیقن‌گیری نمائیم و در نهایت تنها به تحریم ربای استهلاکی رضایت دهیم.

ممکن است گفته شود: اجمال آیات را پذیرفتیم، اما در روایات می‌توان به تفسیری در این باره دست یافت. باید در پاسخ بگوئیم: همانگونه که در آیات بیانی در این خصوص وجود نداشت، روایات نیز که در زمینه مصادیق به روشنگری پرداخته‌اند فاقد بیان در این خصوصند؛ چرا که برخی

پیرامون اشتراط کیل و وزن در تحقق ربا وارد شده است، مانند صحیح زراره از امام صادق علیه السلام که حضرت فرمود: «لایکون الربا إلا فیما یکال أو یوزن»، و نظایر آن، که:

أولاً: اختصاص به ربای معاملی دارد و از مورد بحث ما - یعنی ربای قرضی - خارج است.

ثانیاً: نسبت به نقد و نسیه دارای اجمال است.

ثالثاً: به دلیل وجود موارد بی شمار معدود و مشاهده تخصیص حرمت ربای معاملی به نوع مکیل و موزون نوعی استهجان دارد و به دلیل ابای دلایل تحریم از تخصیص، نوعی معارضه میان آنها و این روایات وجود دارد، و برخی نیز به بیان مجازات خوردگان ربا پرداخته‌اند و در مقام بیان مورد بحث ما نیستند.

وجه دوم: تقیید دلایل

اگر از اجمال ادله بگذریم وجود قراین و شواهدی که در دلایل موجود است ما را به سوی نوع خاصی از ربا که در عصر نزول آیات تحریم متداول بوده است؛ یعنی ربای استهلاکی هدایت می‌نماید که در ادامه به برخی از این شواهد و قراین اشاره خواهیم نمود. و پیش از آن لازم به ذکر است که تشکیک در برخی از شواهد و قراین باعث صرف ظهور دلیل در دلالت نخواهد شد و مرجع قضاوت در این خصوص عرف است.

شاهد اول: تعلیل مذکور در آیات تحریم

از جمله قراین و شواهدی که در تعیین مراد از دلایل تحریم به ما کمک نموده و ظهور آیه را در نوع استهلاکی از ربا تقویت می‌نماید: عبارت ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ﴾.

درذیل آیه‌ی شریفه است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾^۱.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید، و اگر مؤمنید، آنچه از ربا باقی مانده است، واگذارید، و اگر [چنین] نکردید، بدانید به جنگ با خدا و فرستاده‌ی او برخاسته‌اید، و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است، نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید.

تقریر دلالت:

توجه به چند نکته در تقریر دلالت جمله مذکور در آیه شریفه بر نوع استهلاکی از ربا کمک شایانی خواهد نمود و از اشتباهاتی که برخی در فهم مطالب با آن مواجه بوده‌اند خواهد کاست.

نکته اول: عبارت شریفه ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ در حقیقت توجه دادن به این نکته است که شما با گرفتن ربا مرتکب ظلم می‌شدید و برای خودداری از چنین ظلمی باید اموال را به صاحبان آن بازگردانید؛ چرا که در واقع آنچه علت تحریم رباست همان ظلمی است که با ترک ربا و بسنده نمودن شما به رأس المالتان از آن نجات یافته‌اید.

نکته دوم: عناوین مأخوذ در دلایل - اعم از آیات و روایات - ظهور در متفاهم عرفی از آنها دارد و عنوان «ظلم» مأخوذ در آیه شریفه نیز از جمله این عناوین است.

۱. بقره، آیه ۲۷۸ و ۲۷۹.

عرف نوع استهلاکی از ربا را که رباخوار از فقیر و نیازمندی که باید به او کمک کند و وظیفه انسانیش دستگیری از اوست، بهره می‌کشد و هر روز به فقر او دامن می‌زند ظلم می‌داند. کسی که گاه با گرفتن چند برابر آنچه به او داده است «أضعافاً مضاعفه» او را به روز سیاه می‌نشانند و در مقابل، پرداخت وام و قرض به کسی که قصد سرمایه‌گذاری دارد و در جهت افزایش دارایی و ثروت تلاش می‌کند و با سرمایه‌گذاری میلیاردی در ساخت کارخانه و جهت تولید بیشتر خواهان استفاده از سرمایه دیگران نیز هست نه تنها ظلم ندانسته، بلکه نوعی احسان به او می‌داند هرچند که این وام با قرار دادن سود معین باشد، سودی که غالباً میزان آن نیز از سوی فرد سرمایه‌گذار و وام‌گیرنده تعیین می‌گردد و امروزه در بانک‌ها و شرکت‌های سرمایه‌گذاری متداول است.

به بیان دیگر: اگر پذیرفتیم تحریم ربا به علت ظلمی است که در آن وجود دارد بی‌شک در آن مصادیقی از ربا، تحریم جریان خواهد یافت که علت تحریم موجود باشد، مانند ربای استهلاکی، و در آن مواردی که عرف ظلمی نمی‌بیند، مانند ربای تولیدی، حکم حرمت نیز جاری نخواهد شد؛ چرا که «الحکم یدور مدار علته وجوداً و عدماً».

نکته سوم: چنانکه گذشت عنوان «ظلم» در آیه شریفه ظهور در تعلیل برای حرمت ربا دارد و مؤید این ظهور روایت محمد بن سنان است که از علت تحریم ربا سؤال نموده حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام ظلم را در زمره علل تحریم شمرده است:

علّة تحریم الربا بالنسیة لعلّة ذهاب المعروف ... و لما فی ذلک من الفساد و الظلم و فناء الأموال.^۱

۱. الفقیه، ج ۳ ص ۵۶۵، باب معرفة الكبائر.

علت تحریم ربا در قرض برای از بین رفتن معروف و ... به دلیل فساد و ظلم و نابودی اموال است.

در این روایت صراحتاً از علت تحریم سؤال شده است و امام علیه السلام نیز در پاسخ از علت تحریم سخن گفته است به ویژه اینکه وجود اداتی نظیر: «إِنَّمَا، لَأَنَّ و لئَلَا» در روایات تعلیل، ظهور در این معنی دارند. مرحوم میرزای قمی در کتاب قوانین می نویسد:

«از قرآن و سنت با دلالت وضعی لفظی یا به دلالت التزامی علیت استفاده می شود و هر یک را در خفا و ظهور مراتبی است. دلالت وضعی لفظی چون: لَعَلَّةَ كَذَا، لِأَجْلِ كَذَا... و پائین تر لام و باء است که البته این دو حرف نیز ظهور در علیت دارند»^۱.

البته اگر روایات را شرح آیات کریمه و ناظر به آن بدانیم، تأییدی است بر ظهور عبارت: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ در این تعلیل. حال اگر با این همه تفصیل باز ظهور در تعلیل را نپذیریم و آن را حکمت بدانیم جای تردید نیست که لا اقل به عنوان یک قرینه قوی موجب انصراف دلیل به نوع استهلاکی از ربا خواهد بود که در این صورت نیز مدعای ما ثابت خواهد شد.

شاهد دوم: اقتران آیات ربا و آیات انفاق

قرینه دیگری که ظهور آیات تحریم را مقید به نوع استهلاکی از ربا می نماید آن است که آیات تحریم ربا در کنار آیات انفاق قرار گرفته اند و این اقتران که گاه در صدر و ذیل یک آیه واقع شده، مانند آیه شریفه: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾^۲ حاکی از این نکته مهم است که ربای حرام آن جایی

۱. القوانين المحکمه، ج ۴، ص ۸۰.

۲. بقره، آیه، ۲۷۶.

است که شما موظف به انفاق هستید. در حقیقت گناه بزرگ ربا که هر درهم از آن به زنای با محارم تشبیه شده و خودداری نکردن از آن اعلام جنگ با خدا و رسول است به دلیل ظلم آشکاری است که رباخوار در حق ضعفای جامعه مرتکب می‌شود و کسانی را که باید به آنان انفاق کند و فقر آنان را درمان نماید با گرفتن بهره روز به روز فقیرتر می‌نماید. به عبارت دیگر: خطر عظیم و معصیت بزرگ رباخواران آن است که «ربا» را به جای «انفاق» نشانده‌اند و در جایی که باید ترحم و دستگیری نمایند ظلم و اجحاف نموده‌اند.

و بدیهی است این اقتران، به ضمیمه مناسبت حکم با موضوع در بیان مجازات خورندگان ربا از جمله قوی‌ترین قراین برای تقیید ادله تحریم به ربای استهلاکی است که مورد آن افراد فقیرند که برای رفع نیاز و کاستن از فقرشان به گرفتن ربا و پرداخت سود روی آورده‌اند، اما به دلیل عدم توان در پرداخت اصل مال و سود آن ناچارند - اضعاف مضاعف - چند برابر بپردازند و در نهایت به خودفروشی و تسلیم عرض خود به رباخور دست خواهند زد. چنین مالی واقعاً آتشی است که در شکم رباخور افتاده و او را مانند دیوانگان نموده است.

شاهد سوم: تطبیق اکل المال بالباطل با ربای حرام

قرینه دیگری که در دلایل تحریم ربا ذکر شده است و ما را هر چه بیشتر به این رأی - که ربای محرم آنجایی است که فرد به منظور رفع حاجت و نیاز اقدام به گرفتن قرض نموده - مصمّم تر می‌کند ذکر عنوان «أَكَلَ مَالًا بِبَاطِلٍ» است که در آیه شریفه: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾، پس از عنوان ربا آمده و در حقیقت ذکر عام بعد از خاص است؛ چرا که یکی از انواع اسباب باطل رباست و اسباب دیگری نظیر قمار که در روایات تفسیری ذکر گردیده از جمله مصادیق دیگر آن است، و از سوی دیگر واضح است که تقابل میان تجارت

همراه با رضایت و اکل مال به باطل در آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، در واقع تقابل میان اسباب حق برای نقل و انتقال مال و اسباب باطل را روشن می‌سازد که بر اساس آن بسیاری از امور در زمره اسباب حق قرار می‌گیرند، نظیر بیع اموال محتکر؛ گرچه بدون رضایت او باشد و امور بسیار دیگری نظیر قمار و ربا نیز در ردیف اسباب باطل برای نقل و انتقال و تصرف و اکل مال به شمار می‌آیند.

با روشن شدن این مطلب و توجه به این نکته که - بیشتر تکرار نمودیم - الفاظ متداول در لسان دلایل، مانند: «ظلم و عدل» و «حق و باطل» ظهور در معنای عرفی آن دارد می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که: آنچه بی‌تردید از موارد عرفی و عقلایی باطل است ربای استهلاکی است که رباخوار مانند زالو بر پیکر مجروح از فقر نیازمندان جامعه می‌چسبد و با خوردن دسترنج آنان روز به روز فربه‌تر شده و فقرا نیز روز به روز ضعیف‌تر می‌گردند. اما آنجایی که وام دهنده به فرد سرمایه‌دار و سرمایه‌گذار وامی را در جهت تولید و صنعت پرداخت می‌نماید و مسأله فقر و نیاز و ظلم در کار نیست، بلکه قراردادی دو طرفه برای تولید است که در آن هر دو به اندازه‌ای که سرمایه‌گذاری نموده‌اند سود می‌برند و هر دو خرسند و راضی از این عملند و وام‌گیرنده برای دریافت چنین وامی مدت‌ها انتظار کشیده و از گرفتن آن شادمان است بی‌شک نمی‌تواند در ردیف ربای استهلاکی و قمار از اسباب باطل شمرده شود.

شاهد چهارم: توجه به رویه قرآن در اقناع

اگر به رویه قرآن کریم در پاسخ به پرسشهای پیش آمده توجه نماییم می‌توان گفت: آیه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، برخلاف تصور شایع به حرمت ربای استهلاکی دلالت دارد، نه به عنوان قدر متیقن که در وجه نخست، بدان تمسک شد،

بلکه به عنوان قرینه برای دلالت و ظهور آیه بر تحریم انحصاری این قسم می‌باشد.

توضیح مطلب این که: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، جمله‌ای استینافی است، نه حال برای جمله قبل، وگرنه می‌باید با «قد» همراه می‌شد؛ زیرا هرگاه جمله فعلیه ماضی، حال قرار گیرد، قواعد زبان عربی اقتضا دارد که در ابتدای جمله، حرف «قد» آورده شود و چون چنین نیست، پس جمله استینافی است.^۱

تفاوت معنای این جمله در صورتی که حال واقع شود یا مستأنفه باشد، از این قرار است: اگر جمله حالیه باشد، معنای آیه چنین می‌شود: «فریب آنان توسط شیطان، بدان جهت است که گفتند: همانا بیع، مانند رباست، در حالی که خداوند، بیع را حلال، و ربا را حرام کرده است».

یعنی این فریب و هلاکت در حال تشریح این حکم است، با این که فریب و هلاکت، پیش از تشریح و پس از تشریح است. و اگر جمله مستأنفه باشد، معنای ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، با قبل مرتبط نمی‌شود.

در تفسیر المنار آمده است که می‌توان «واو» را حالیه گرفت و جمله پس از واو، پاسخ اشکال رباخواران باشد که می‌گویند بیع (نسیه که قیمت نسبت به معامله نقد بیشتر است) مانند رباست.^۲ به هر حال، خواه جمله مستأنفه باشد یا حالیه، در مقام پاسخگویی به ایراد ربا خواران است و این پاسخ را دوگونه می‌توان منظور کرد: یکی آن که خداوند، جوابی تعبدی به آنان می‌دهد و در صدد نیست تفاوت میان آن دو را روشن سازد، ولی رویه قرآن در بیان احکام، چنین نیست، بلکه قرآن، همیشه به هنگام بیان احکام خود، تلاش می‌کند مخاطب را قانع سازد. برای نمونه، وقتی از وجوب روزه سخن

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۱۵.

۲. المنار، ج ۳، ص ۱۰۷.

می‌گوید، فلسفه‌اش را بیان می‌کند:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾^۱.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما مقرر شده است، همان گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند]، مقرر شده بود، باشد که پرهیزگاری کنید.

و یا وقتی از وجوب حج سخن می‌گوید، به منافع آن برای مردم اشاره دارد:

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾^۲.

و برای خدا، حج آن خانه، بر عهده مردم است؛ [البته بر] کسی که بتواند به سوی آن راه یابد.

و در آیه دیگر آمده است:

﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ ﴾^۳.

تا شاهد منافع خویش باشند.

و وقتی وجوب اقامه نماز را مطرح می‌سازد، فلسفه اش را بازاری از

منکرات و فحشا می‌شمارد:

﴿ وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾^۴.

و نماز را برپا دار، که نماز از کار زشت و ناپسند، باز می‌دارد.

با این مقدمه می‌توان استنتاج کرد که خداوند در بیان تفاوت بیع و ربا، مردم را

به ارتکاز خودشان فرامی‌خواند؛ یعنی خود مردم، درک می‌کنند که اگر کالایی را

با اندکی زیاده به صورت نسیه بفروشند، یا این که پولی را به کسی قرض دهند و از

۱. بقره، آیه ۱۸۳.

۲. آل عمران، آیه ۹۷.

۳. حج، آیه ۲۸.

۴. عنکبوت، آیه ۴۵.

ابتدا با او شرط زیاده کنند و یا قرض گیرنده، در هنگام باز پرداخت، ناتوان شود و با گرفتن مبلغی به وی مهلت دهند و همین طور این کار را ادامه دهند، این دو فعل با هم تفاوت دارند؛ چرا که صورت دوم، قبیح و منکر است، در حالی که صورت اول، چنین نیست.

اولی، بیع و دادوستدی است که ضرورت زندگی است؛ زیرا هر کس نمی تواند به تنهایی، تمام نیازمندی های خود را فراهم آورد، و بلکه بخش عمده آن را با مبادله کالا به کالا - که صورت های اولیه دادوستد بود - و یا مبادله کالا در برابر پول رایج - که صورت پیشرفته آن است - برآورده می سازد، چنان که امام خمینی (سلام الله علیه) به این تطوّر در دادوستد در جمع میان اخبار خیار حیوان اشاره دارد.^۱ این دادوستد، برای رشد و تمدّن بشر، ضروری و لازم است. اما دومی رباست، که از گرفتاری و فقر و ناتوانی ضعیفان، سوء استفاده شده و در مقابل پرداخت وام، شرط زیاده قرار می دهند. این عمل، نه تنها به تمدّن بشر کمک نمی کند، بلکه جلوی آن را سد نیز می نماید. با این توضیح، این آیه بر حرمت ربای استهلاکی دلالت دارد و ربای انتاجی و تولیدی را به هیچ وجه شامل نمی شود.

شاهد پنجم: ارجاع به ارتکازات عرف

از جمله قراین و شواهد که باعث انصراف ادله تحریم از ربای تولیدی و تقیید آن به ربای استهلاکی است مجموعه علت ها و حکمت هایی است که در اخبار حرمت وارد شده است که در حقیقت ارجاع به همان ارتکازات عقلایی است که با ربای استهلاکی سازگار است، بلکه منحصراً همین نوع را به ذهن تقریب می نماید.

۱. ر.ک: کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

از جمله شواهد که وجود ارتکازات عقلایی پیرامون ربای محرّم را تأیید می‌کند روایت عمر بن یزید بیاع سابری است که از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: گمان مردم آن است که سود گرفتن (در معامله) نیز از فرد مضطر حرام و داخل در رباست؟! و امام می‌فرماید: خیر این جزء ربا نبوده، بلکه به عنوان خرید و فروش حلال است:

إِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الرِّبْحَ عَلَى الْمَضْطَّرِّ حَرَامٌ، وَهُوَ مِنَ الرِّبَا، فَقَالَ: هَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا اشْتَرَى غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ يَاعْمُرُ قَدْ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَارْبِحْ وَلَا تَرِبْهُ، قُلْتُ: وَ مَا الرِّبَا؟ قَالَ: دَرَاهِمٌ بَدْرَاهِمٍ مِثْلَانِ بِمِثْلِ^۱.

چنانکه از سوال سایل پیداست آنچه در ارتکاز مردم از «ربا» وجود داشته گرفتن سود از فرد مضطر و فقیر بوده است که با ربای استهلاکی سازگار است و همین امر باعث شده است که این تصور و گمان باطل نیز در ذهن آنان رسوخ نماید که هرگونه سود ولو در معامله و خرید و فروش را نیز باید در زمره‌ی ربا شمارند و امام علیه السلام نیز آن را در شکل خرید و فروش از دایره ربا خارج نمود و حرمت آن را نفی می‌نماید، لذا این روایت می‌تواند شاهد خوبی برای فهم ارتکازات عقلایی از ربای حرام باشد.

و یا مانند خیر هشام بن حکم که از امام صادق علیه السلام در مورد علّت تحریم ربا سؤال نموده است و امام در پاسخ چنین فرموده:

أَنَّهُ لَوْ كَانَ الرِّبَا حَلَالًا لَتَرَكَ النَّاسُ التِّجَارَاتَ وَ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ....

اگر ربا حلال بود مردم تجارت و آنچه را که به آن نیاز داشتند رها می‌ساختند....

روشن است که ربای تولیدی نه تنها سبب ترک تجارت نیست، بلکه باعث حرکت چرخه تولید و رونق تجارت و صنعت خواهد شد؛ چرا که مورد آن صورتی است که جهت تولید و سرمایه‌گذاری وام پرداخت شود.

یا روایت زراره از امام باقر علیه السلام که فرمود:

إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الرِّبَا لئَلَّا يَذْهَبَ الْمَعْرُوفُ.

خداوند عزوجل ربا را حرام نمود تا معروف از بین نرود.^۱

با این توضیح که معروف در این روایت معروف اقتصادی است؛ زیرا در هر موردی معروف به حسب همان جا معنی می‌شود و معروف آن چیزی است که عقلا و خردمندان آن را دارای حسن بدانند و فاقد حقیقت شرعی است و قرضی؛ که برای گیرنده و دهنده سرشار از منافع اقتصادی است و باعث ایجاد اشتغال و حرکت اقتصاد و رشد و تولید می‌شود منکر نبوده، بلکه معروف است.

و یا عنوان «فساد اموال» که در روایت محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام^۲ در زمره علل تحریم ربا ذکر گردیده است - با توجه به آنکه مورد بحث ما قرضی است که در تولید صرف شده و داین و مدیون هر دو سود می‌برند و با آن اموال حفظ خواهد شده نه آنکه از بین رود - شامل ربای تولیدی نخواهد بود، به خلاف مورد استهلاکی که منکر بین و ظلم فاحش و ضرر بزرگ و فساد ظاهری است که خوردن و پرداختن آن اکل مال به باطل و از بین بردن اموال خواهد بود.

در مجموع با مراجعه به ارتکاز عقلایی به وضوح می‌یابیم که هیچ یک از علّت‌ها و یا حکمت‌های مذکور در تحریم ربا در مورد ربای استنتاجی صادق

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۰ (أبواب الربا، ب ۱، ح ۱۰).

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۱، (أبواب الربا، ب ۱، ح ۱۱).

نیست و تنها نوع استهلاکی است که می‌توان به طور قطع آن را مطابق با فلسفه تحریم دانست.

نتیجه گیری

اعتقاد عمیق به جامعیت و جاودانگی شریعت اسلامی و توان فقه در پاسخگویی به نیاز روز جوامع بشری از یک سو و مسأله ربح و جایگاه بنیادی آن در سسیتیم بانکداری از سوی دیگر ما را بر آن داشت تا به بازنگری مسأله تحریم ربا بپردازیم و با مروری دوباره در اسناد تحریم آن ودقت و کنکاش در جوانب مختلف و فقدان دلیلی در خور اعتنا در مقابل دلایل جواز به صدور نظریه «حلیت ربای تولیدی» منتهی شویم؛ چرا که اعتقاد به جامعیت و جاودانگی شریعت اسلامی، اعتقادی است که التزام به آن در جهات گوناگون الزاماتی را به دنبال دارد؛ مانند آنکه باید حرکتی همپای زمان و بر اساس شیوه‌های معقول و خردمندانه در بخش قانونگذاری داشت، به ویژه در بخش‌هایی که شریعت کمتر به تأسیس رویه‌ای خاص دست یازیده است.

و باید برای حل شبهات پیش رو از درون قوانین و مقررات اسلامی و به وسیله ابزارهای که در متن فقه پیش‌بینی شده است چاره‌ای اندیشید و از اتخاذ برخی تدابیر که بیشتر دور زدن قانون است تا راه حل آن اجتناب نمود؛ زیرا در آن صورت مشکل لزوم لغویت قوانین را به مشکلات و شبهات اضافه نموده‌ایم؛ همان تدبیر غلطی که در مسأله مورد بحث ما نمونه‌ای از آن با عنوان «حیل باب ربا» مطرح شده است که فرد با معامله‌ای صوری قانون حرمت ربا با آن همه شدت و حدت و آثار سوء و مجازات‌های شدید که آیات متعدّد و روایات فراوان بر حرمت آن دلالت دارد را به راحتی دور می‌زند. آیا می‌توان

چنین راهی را میسر احتیاط در فرار از مفاسد ربا دانست؟ یا بررسی دلایل و مستندات و اجتهاد پویا همان راه احتیاطی است که باید آن را برای نجات اجتماع از بن بستها پیمود.



فقه و زندگی (۲)

برابری قصاص

(زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)

مقدمه

دفتر دوم از مجموعه «فقه و زندگی» به موضوع «برابری قصاص» اختصاص دارد. بی شک، آنچه در این مجموعه مورد توجه قرار می‌گیرد، موضوعات مورد ابتلا و چالش برانگیزی است که با تکیه بر مبانی اجتهادی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. در این بررسی‌ها، ضمن احترام به آرای فقیهان پیشین، با استفاده از قرآن و سنت معتبر، ضمن حفظ اصالت و اولویت قرآن در میان تمامی ادله، به اجتهاد و استنباط پرداخته می‌شود.

در پدید آمدن فقه و زندگی، همواره دو دغدغه جدی فرا روی ما قرار دارد؛ یکی حفظ اصول و قواعد مسلم اجتهادی متداول در حوزه‌های علمیه و دیگری پرهیز از جمود و اخباری‌گری در فهم و استنباط. امید که این مجموعه بتواند راه ورود به مباحث جدی فقهی را بر اهل نظر و پژوهشگران هموار نماید.

والحمد لله

درآمد

یکی از اصول مسلم و اساسی در آیین اسلام، حرمت و کرامت انسان است؛ جان انسان، عرض و آبرو، مال و ثروت، عقیده و رأی، همه حرمت دارند، و باید این حریم و حرمت حفظ شود. این که این حریم چگونه باید پاس داشته شود، و در صورت شکسته شدن، چگونه باید با آن برخورد شود، بخش وسیعی از معارف دینی را تشکیل می‌دهد. مهم‌ترین مسئله در این میان، جان آدمی است؛ چرا که بقیه، تابع و وابسته بدان است. از همین روست که قرآن کریم با تعبیری نورانی و جاودانی بر حرمت جان آدمیان، جدا از همه امتیازهای عَرَضی، تأکید می‌ورزد؛ چنان حرمتی که مانند آن در هیچ مکتب حقوقی یافت نمی‌شود:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُمْ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ
أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا
أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ

ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لِمُشْرِفُونَ^۱؛

از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هرکس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فسادی در روی زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد. و هرکس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، [با این همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده روی می‌کنند. و همین مطلب در روایات پیشوایان دین نیز بازتاب یافته است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم:

عن رسول الله ﷺ قال: من اعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم

القيامة وهو آيس من رحمة الله؛^۲

رسول خدا ﷺ فرمود: هرکس بر قتل مسلمانی، کمک کند، گرچه با یک حرف باشد، روز قیامت وارد شود در حالی که از رحمت خداوند مأیوس باشد.

عن الصادق عليه السلام قال: لا يدخل الجنة سافك للدم، ولا شارب الخمر، ولا

مشاء بنميم؛^۳

امام صادق علیه السلام فرمود: خونریز، میگسار و سخن چین وارد بهشت نمی‌شود.

قتل نفس در فقه اسلامی از بزرگ‌ترین گناهان کبیره شمرده شده، و تشریح قصاص و دیه نیز برای جلوگیری از این رفتار زشت و شنیع و کیفر و جبران پاره‌ای

۱. مانده، آیه ۳۲.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۱۱، ابواب القصاص فی النفس، ب ۲، ح ۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۳، ابواب القصاص فی النفس، ب ۱، ح ۹.

از خسارت‌های آن است.

اختصاص بخشی از کتاب‌های فقهی به مباحث قصاص و دیات، برای تشریح قوانین و مقررات مربوط به این دو موضوع است.

یکی از پرسش‌های اساسی در موضوع قصاص، برابری قصاص زن و مرد و مسلمان و کافر است. دیدگاه مشهور فقیهان بر نابرابری قصاص زن و مرد و نیز مسلمان و کافر استوار است؛ یعنی اگر مردی زنی را به قتل رساند، اولیای زن نمی‌توانند مرد را بکشند، مگر آن‌که به ورثه او نصف دینه انسان کامل را بپردازند. و اگر زنی مردی را بکشد، اولیای مرد می‌توانند از زن قصاص گیرند. همین حکم را نسبت به قتل مسلمان و کافر نیز مطرح می‌کنند. به دیگر سخن، اینان برای ذکوریت و اسلام، فضیلت و برتری قایل‌اند و لذا میان زن و مرد و نیز مسلمان و کافر برابری در قصاص را باور ندارند.

سید مرتضی در کتاب الانتصار عدم برابری قصاص زن و مرد را از دیدگاه‌های خاص شیعه بر می‌شمرد.^۱ فاضل هندی در کشف اللثام^۲ در این مسئله ادعای اجماع دارد.

همچنین صاحب جواهر نابرابری قصاص مسلمان و کافر را مسئله‌ای اجماعی می‌داند و در میان فقیهان شیعه، از دیدگاه شیخ صدوق در المقنع، به عنوان مخالف یاد می‌کند.^۳

به هر حال، یکی از مباحث مهم رویاروی فقه اسلامی - که آن را مخالف حقوق بشر و خلاف عدل و انصاف تلقی می‌کند - همین نابرابری قصاص در برخی اصناف انسان‌ها است.

۱. الانتصار، ص ۵۳۹.

۲. کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۴۶ (چاپ رحلی).

۳. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۱۵۰.

بدین جهت، در این نوشتار تلاش می‌کنیم با مطالعه عمیق و دوباره نصوص قرآنی و احادیث معصومان این مسئله را بیشتر مورد دقت و تأمل قرار دهیم. رأی ما این است که قرآن کریم بر برابری قصاص در تمامی اصناف انسانی تأکید می‌ورزد. و هیچ‌گونه مزیتی را از جهت جنسیت و دیانت نمی‌پذیرد و هرچه با آن مخالف باشد، باید توجیه گردد و یا مسکوت گذارده شود. برای تحلیل و بررسی این دیدگاه، مطالب در سه بخش تدوین شده است:

- اول. برابری قصاص انسان‌ها در قرآن کریم؛
- دوم. نقد و بررسی نابرابری قصاص زن و مرد؛
- سوم. نقد و بررسی نابرابری قصاص مسلمان و کافر.

بخش اول

برابری قصاص انسان‌ها در قرآن کریم

در قرآن مجید، دو دسته از آیات (خاص و عام) بر برابری قصاص دلالت دارند. که به شرح و تبیین و چگونگی دلالت آنها بر برابری قصاص می‌پردازیم.

الف. آیات خاص

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض زن. و هرکس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی] مقتول، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان،

۱. بقره، آیه ۱۷۸.

[خون بها را] به او بپردازد. این [حکم]، تخفیف و رحمتی از پروردگار شمامست. پس هرکس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است.

۲. ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأُتْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛^۱

و ای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.

۳. ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ يَهِى فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛^۲

و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند. و هر که از آن [قصاص] درگذرد، پس آن، کفاره [گناهان] او خواهد بود. و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگران‌اند.

۴. ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾؛^۳

و نفسی را که خداوند حرام کرده است، جز به حق مکشید. و هرکس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده‌ایم. پس [او] نباید در قتل زیاده روی کند؛ زیرا او [از طرف

۱. بقره، آیه ۱۷۹.

۲. مائده، آیه ۴۵.

۳. اسراء، آیه ۳۳.

شرع [یاری شده است.

ب. آیات عام

۱. ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^۱

و جزای بدی، مانند آن، بدی است. پس هرکه درگذرد و نیکوکاری کند، پاداش او به [عهده] خداست. به راستی او ستمگران را دوست نمی‌دارد.

۲. ﴿وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾^۲
و هرکه پس از ستم [دیدن] خود یاری جوید [و انتقام گیرد]، راه [نکوهشی] بر ایشان نیست.

۳. ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾^۳

و اگر عقوبت کردید، همان‌گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید، [متجاوز را] به عقوبت رسانید، و اگر صبر کنید، البته آن برای شکیبایان بهتر است.

۴. ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾^۴

ماه‌های حرام را در مقابل ماه‌های حرام قرار دهید، و [هتک]

۱. شوری، آیه ۴۰.

۲. شوری، آیه ۴۱.

۳. نحل، آیه ۱۲۶.

۴. بقره، آیه ۱۹۴.

حرمت‌ها قصاص دارد. پس هرکس بر شما تعدی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوایبندگان است.

مدعای ما این است که این آیات اطلاق دارد و با صراحت، بر برابری میان زن و مرد، برده و آزاد، مسلمان و کافر دلالت می‌کند؛ چنان‌که نسبت به ملیت، رنگ و نژاد اطلاق دارد. این اطلاق و صراحت در دلالت، با مذاق شریعت و جهت‌گیری کلی کتاب و سنت در مساوات و برابری انسان‌ها تأیید می‌گردد. قرآن کریم همه آدمیان را فرزندان آدم و حوا می‌داند و در مبدأ آفرینش و استعدادهای انسانی میان آنان فرقی نمی‌گذارد:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتِّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^۱

ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید؛ و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید.

و در آیه‌ای دیگر، مایه برتری آدمیان را تقوا بر می‌شمرد:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ﴾^۲

ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

۱. نساء، آیه ۱.

۲. حجرات، آیه ۱۳.

و نیز می‌توان به این روایت‌ها اشاره کرد:

رسول خدا ﷺ فرمود:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبِّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كَلَّكُمْ لَأَدَمَ، وَأَدَمُ مِنْ تَرَابٍ،
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ، وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجْمِي فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى؛^۱
ای مردم، به راستی که پروردگارتان یکی است، پدرتان یکی
است. همه شما فرزند آدم هستید و آدم از خاک است. به راستی
که ارجمندترین شما، نزد خداوند، پرهیزگارترین شماست. هیچ
عربی را بر غیر عرب برتری نیست، جز به پرهیزگاری.

رسول خدا ﷺ فرمود:

النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمَشْطِ؛^۲

مردم مانند دندان‌های شانه برابرند.

و نیز رسول خدا ﷺ فرمود:

فَالنَّاسُ الْيَوْمَ كُلُّهُمْ أَيْضُهُمْ وَأَسْوَدُهُمْ وَقَرَشِيَهُمْ وَعَرَبِيَهُمْ وَعَجْمِيَهُمْ مِنْ
أَدَمَ، وَإِنَّ أَدَمَ ﷺ خَلَقَهُ اللَّهُ مِنْ طِينٍ وَإِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ أَطْوَعَهُمْ لَهُ وَأَتْقَاهُمْ؛^۳

امروز تمامی مردم [در پرتو آیین اسلام] سفید و سیاه، قرشی و
عرب و عجم از آدم زاده شده‌اند. و به راستی که خداوند آدم را از
خاک آفرید؛ و دوست داشتنی‌ترین مردم، نزد خداوند -
عزوجل - در روز قیامت، مطیع‌ترین و پارساترین آنهاست.

و نیز رسول خدا ﷺ فرمود:

۱. تحف العقول، ص ۳۴؛ بحارالانوار، ج ۷۶، ص ۳۵۰، ح ۱۳.
۲. کنز العمال، ج ۹، ص ۳۸، ح ۲۴۸۸۲؛ بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۱۵، ح ۱۰۸.
۳. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۱۱۸، ح ۸۹.

إِنَّ النَّاسَ مِنْ آدَمَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا مِثْلَ أُسْنَانِ الْمَشْطِ، لَا فِضْلَ لِلْعَرَبِيِّ عَلَى الْعَجْمِيِّ وَلَا لِلْأَحْمَرِ عَلَى الْأَسْوَدِ إِلَّا بِالتَّقْوَى؛^۱
 به راستی که همه مردم، تا این روزگار ما، از آدم‌اند [و برابرند]؛
 مانند دندان‌های شانه؛ عرب را بر غیر عرب و سرخ گونه را بر
 سیاه فضیلتی نیست، مگر در سایه پارسایی.

و نیز امام علی علیه السلام فرمود:

النَّاسُ إِلَى آدَمَ شَرَعٌ سِوَا؛^۲

مردمان تا آدم همه برابرند.

خلاصه آن که این آیات - که با آیات و روایات‌های دیگر تأیید می‌شوند - بر
 برابری انسان‌ها در قصاص دلالت دارند، و هیچ‌گونه نابرابری را بر نمی‌تابند.
 در برابر این استدلال، دو شبهه ممکن است مطرح گردد، که اینک به بررسی و
 نقد آن دو می‌پردازیم:

۱. ممکن است گفته شود آیات متضمن قصاص (آیه اول و دوم از گروه
 نخست) و نیز آیه انتصار (آیه چهارم از گروه نخست) هیچ‌گونه اطلاق و شمولی
 نسبت به برابری قصاص در طوایف یاد شده ندارند؛ زیرا این آیات بر اصل
 قصاص دلالت دارند و از آن رو که در آن زمان، قصاص با وجود تفاوت میان زن و
 مرد و برده و آزاد، صادق بود، این آیات نیز می‌توانند مؤید همان باشند.
 به تعبیر دیگر، از این آیات نمی‌توان برابری در قصاص را به دست آورد؛ چرا
 که این آیات بر اصل قصاص دلالت دارند، و در آن زمان، نابرابری در قصاص مرد
 و زن و برده و آزاد رایج بوده و در عین حال به آن قصاص می‌گفتند.
 در پاسخ به این ایراد، باید گفت:

۱. همان، ص ۳۴۸، ح ۶۴.

۲. بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۵۷، ح ۱۱۹.

اولاً، آیات دیگر مثل آیه ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^۱ و نیز ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^۲ بر برابری و عدم تفاوت دلالت دارند و برای استدلال کفایت می‌کنند؛ ثانیاً، صدق قصاص با وجود نابرابری در میان مردمان جاهل، مبتنی بر عقاید و باورهای باطل آنان بود، و عرف انسانی با فطرت اصلی‌اش به برابری و عدم تفاوت اعتقاد دارد. پس صدق قصاص نزد آنان نمی‌تواند ملاک صدق آیات قرآنی - که بر حق و حقیقت مبتنی است - باشد؛ ثالثاً، عرف زمان ما - که بر شعور و ادراک و فرهنگ بالای انسان‌ها مبتنی است - قصاص را به صورت برابر، شامل همه طوایف می‌بیند، و این ملاک صدق آیات قرآنی است؛

رابعاً، آن‌جا که احکام بر عناوین مترتب گردد (مانند این آیات) ملاک دلالت، صدق عنوان است؛ گرچه برخی از مصادیق آن در دوره‌های پس از نزول شکل گیرد، بلی اگر احکام بر مصادیق خارجی مترتب گردد، ملاک دلالت، همان مصادیق‌های زمان جعل حکم است.

۲. دومین ایراد، آن است که آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾^۳ بر اختلاف و تفاوت در این طوایف دلالت دارد، و معنای آیه چنین است که آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده، مرد در برابر مرد و زن در برابر زن قصاص می‌شود. این آیه از آن‌رو که صریح در نابرابری است، می‌تواند اطلاق و شمول دیگر آیات را نیز مقید سازد.

پاسخ این ایراد چنین است که این آیه نیز بر مساوات و برابری در این سه گروه، دلالت دارد؛ یعنی اینها با هم برابرند و قصاص باید بر قاتل اجرا شود، هرکه باشد و

۱. شوری، آیه ۴۰.

۲. مائده، آیه ۴۵.

۳. بقره، آیه ۱۷۸.

نیز مقتول هر که باشد. توضیح مطلب چنین است:

این آیه ناظر بر این مطلب است که قصاص تنها باید بر قاتل اجرا گردد و نه دیگری؛ در مثل، اگر انسان آزادی، انسان آزاد دیگری را کشت، خود او باید قصاص شود، نه برده‌ی وی؛ با این توجیه که گفته شود قاتل از مقتول برتر است و باید برده‌ی قاتل - که در رتبه اجتماعی مقتول است - به جایش قصاص شود. و یا اگر برده‌ای برده‌ای را کشت، باید خود قاتل قصاص شود و گفته نشود که این برده‌ی قاتل چون با گروه اجتماعی بالاتری ارتباط دارد، باید انسان آزادی را از طبقه فرو دست به جای او قصاص کرد.

و یا اگر زنی، زنی را کشت، خود او باید قصاص شود، نه مردی به جای آن زن؛ با این استدلال که این زن وابسته به طبقه اشراف است و در رتبه مقتول نیست، بلکه از او برتر است، پس باید مردی را به جای او قصاص کرد که در ردیف و رتبه مقتول باشد.

با این توضیح، این آیه نه تنها بر تفاوت و نابرابری دلالت ندارد، بلکه بر برابری و رفع تفاوت‌ها تأکید می‌کند.

با توجه به مطلب یاد شده، این آیه را دو گونه می‌توان تفسیر کرد؛ بر پایه یک تفسیر، تفاوت و نابرابری در قصاص به اثبات می‌رسد و بر پایه تفسیر دیگر، تساوی و برابری از آیه استفاده می‌شود. از آن‌رو که تفسیر اول با سایر آیات و مذاق شریعت ناسازگار است و مستلزم تقييد دیگر ادله می‌شود - که لسان و پیام آنها از تقييد ابا دارد - دومین تفسیر روشن‌تر است و باید همان مبنا قرار گیرد. از سوی دیگر، تفسیر دوم با شأن نزول آیه نیز سازگار است. شأن نزول این آیه در تفسیر مجمع‌البیان این گونه بیان شده است:

این آیه درباره دو قبیله از عرب نازل شد که یکی را بر دیگری برتری بود. آنان زن‌های طایفه خود را بدون مهریه به ازدواج

درمی آوردند. این قبیله سوگند یاد کردند که اگر برده‌ای از ما کشته شود، در برابرش آزادی از آنان را می‌کشیم؛ در برابر زنی از قبیله ما مردی از آنان را می‌کشیم و در برابر مردی از قبیله ما دو مرد از آنان را می‌کشیم، و جراحتهای قبیله خود را دو برابر جراحتهای آنان به حساب می‌آوردند. تا این‌که اسلام آمد و خداوند این آیه را نازل کرد.^۱

این مطلب در تفاسیر دیگر نیز آمده است.^۲ و اگر گفته شود این آیه در تفسیر دوم ظهوری ندارد، باید گفت که لااقل مورد احتمال است و اطلاق آیه‌های دیگر ثابت است. تا این‌جا از اصل برابری در قصاص میان زن و مرد و کافر و مسلمان و برده و آزاد بر پایه دلالت آیات قرآنی و اصول شریعت اسلامی دفاع شد. اینک به بررسی دیدگاه‌های مخالفان این نظریه در دو بخش زن و مرد و مسلمان و کافر می‌پردازیم.

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۶۴.
 ۲. ر.ک: الکشاف، ج ۱، ص ۲۲۱؛ زبدة البیان، ص ۶۷۱.

بخش دوم

نقد و بررسی نابرابری قصاص زن و مرد

در فقه اسلامی قصاص مرد در برابر مرد و زن در برابر زن جای تردید ندارد، چنانکه قصاص زن در برابر مرد امری مسلم است، لیکن نسبت به قصاص مرد در برابر زن، عقیده مشهور فقیهان بر این است که نمی‌توان مرد را قصاص کرد، مگر این‌که اولیای زن نصف دینه انسان را به مرد پرداخت کنند.

از این دیدگاه استفاده می‌شود که برابری در قصاص زن و مرد مورد قبول آنان نیست. صاحب جواهر گوید اجماع محصل و منقول بر آن دلالت دارد.^۱ و فاضل هندی نیز در کشف اللتام به صراحت دعوی اجماع دارد.^۲

شیخ طوسی در کتاب الخلاف می‌نویسد:

مسئله: مرد آزاد در برابر زن آزاد قصاص می‌شود، در صورتی که اولیای زن زیادتی دینه مرد را به وی برگردانند؛ یعنی پنج هزار درهم. این رأی را عطاء نیز پذیرفته است و لیکن وی می‌گوید باید شش هزار درهم بپردازند. همین نظریه از حسن بصری منقول

۱. جواهرالکلام، ج ۴۲، ص ۸۲.
۲. کشف اللتام، ج ۲، ص ۴۴۶، سطر ۷ (رحلی).

است و وی آن را از امام علی علیه السلام نقل کرده است. فقیهان عامه معتقدند که مرد در برابر زن قصاص می‌شود و لازم نیست چیزی پرداخت شود. اینان این نظریه را از امام علی علیه السلام و ابن مسعود نقل کرده‌اند.

دلیل ما بر لزوم پرداخت زیادتى ديه، اجماع امامیه و روایت‌های آنان و نیز آیه ۱۷۸ از سوره بقره یعنی ﴿وَالَّذِينَ بِالْأُنثَىٰ﴾ است که دلالت دارد مرد در برابر زن قصاص نشود.^۱

سید مرتضی در کتاب الانتصار می‌نویسد:

مسئله: از آرای خاص امامیه آن است که اگر مردی، از روی عمد، زنی را به قتل رساند و اولیای زن درخواست دیه کنند، قاتل باید نصف دیه کامل انسان را به آنان پرداخت نماید. و اگر اولیای زن تقاضای قصاص کنند و بخواهند مرد را بکشند، باید نیمی از دیه را به وارثان بپردازند. و بدون پرداخت نصف دیه حق قصاص ندارند.

فقیهان عامه در این مسئله مخالف‌اند و پرداخت نصف دیه را در قصاص مرد لازم نمی‌دانند.

دلیل ما در این نظریه اجماع است؛ چرا که جان زن برابر جان مرد نیست. بلکه نصف آن است. از این رو، اگر جان کاملی در برابر جان ناقص قصاص شود، باید مازاد پرداخت گردد.^۲

از دو سخن یاد شده به دست می‌آید که فقیهان عامه به اتفاق پرداخت نصف دیه را لازم نمی‌شمرند؛ با آن که فقیهان شیعی به اتفاق آرا آن را لازم می‌دانند.

۱. الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵، مسئله ۱.

۲. الانتصار، ص ۵۳۹.

گفتنی است که عامه رأی خود را از امام علی علیه السلام نیز نقل کرده‌اند. از این دو عبارت به دست آید که مستند فقهای شیعی در این دیدگاه چهار دلیل است:

۱. آیه ۱۷۸ از سوره بقره، یعنی «وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ»؛

۲. روایات؛

۳. اجماع؛

۴. نابرابری دیه مرد و زن.

اینک به بررسی این ادله می‌پردازیم:

یک. قرآن

در مورد استدلال به این آیه، در بخش نخست، توضیحاتی آوردیم. در آن جا گفته شد که این آیه را دو گونه می‌توان تفسیر کرد که بنا بر یک تفسیر، آیه مستند سخن مشهور شیعه قرار می‌گیرد و بر پایه تفسیر دوم، مستند قول برابری قصاص زن و مرد است. نتیجه بررسی بدین جا منتهی شد که شأن نزول آیه، احتمال دوم را تأیید می‌کند، علاوه بر آن که مستفاد از اطلاق و صراحت دیگر آیات نیز چنین است. بدین جهت، تفسیر برابری قصاص زن و مرد راجح دانسته شد.

دو. روایات

مهم‌ترین مستند مشهور، اخبار و روایات است که تعداد آن در کتب معتبر حدیثی به پانزده روایت می‌رسد و از این میان، نزدیک به ده حدیث آن از سند معتبر برخوردار است. این روایات‌ها از بزرگان حدیث و یاران ائمه چون عبدالله بن سنان، عبدالله بن مسکان، عبیدالله بن علی الحلبي، فضل بن عبدالملک، ابوالعباس بقباق، لیث بن بختری، ابوبصیر مرادی و دیگر راویان موثق منقول است.

برخی از این روایات عبارت‌اند از:

۱. محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، و عن علی بن ابراهیم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في رجل قتل امرأته مستعمداً، قال: إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدوا إلى أهله نصف الدية، وإن شأوا وأخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم؛^۱

عبدالله بن سنان گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام درباره مردی که همسرش را به عمد بکشد، می‌فرمود: اگر خانواده زن بخواهند مرد را بکشند، می‌توانند و باید به خانواده مرد نصف دیه را بپردازند. و اگر بخواهند می‌توانند نصف دیه را، یعنی پنج هزار درهم، از خانواده مرد بگیرند [و از کشتن وی صرف نظر نمایند].

۲. وعن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن عبدالله بن مسکان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا قتلت المرأة رجلاً قتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة فإن أرادوا القود أدوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) وأقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملة، ودية المرأة نصف دية الرجل؛^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: هرگاه زنی مردی را بکشد، در مقابل کشتن وی قصاص می‌گردد و اگر مردی زنی را بکشد، چنانچه بخواهند قصاص کنند، باید نیمی از دیه مرد را [به خانواده‌اش] بپردازند و مرد را قصاص کنند و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه کامل زن را دریافت کنند و دیه زن نصف دیه مرد است.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۰، ب ۳۳، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۱، ح ۲.

۳. وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في الرجل يقتل المرأة متعمداً فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتلت المرأة الرجل، قتلت به، ليس لهم إلا نفسها.^۱

امام صادق عليه السلام درباره مردی که زنی را به عمد بکشد، فرمود: اگر خانواده زن بخواهند، می توانند مرد را بکشند و این حق را دارند؛ لیکن نیمی از دیه را باید به خانواده مرد بپردازند. و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه زن را - که نصف دیه مرد است - بپذیرند. و اگر زنی مردی را بکشد، قصاص شود و خانواده مرد حقی دیگر ندارند.

هم چنین روایت های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ از همان باب ۳۳ بر این مطلب دلالت دارند.

نقد و بررسی روایات

با اینکه روایات نقل شده از جهت سند و دلالت هیچ تردیدی ندارد، اما شکی نیست دو ایراد اساسی بر آن وارد است که نمی توان آنها را مبنای استنباط حکم قرار داد؛ یکی مخالفت با قرآن، سنت، عقل و قواعد و اصول مسلم اسلامی، و دیگری، معارضه با روایات دیگر است که به شرح آن می پردازیم:

الف. مخالفت با کتاب و سنت، عقل

مخالفت این اخبار با کتاب و سنت و عقل، مهم ترین ایراد این احادیث به شمار می رود و از این میان، مهم ترین آنها، مخالفت با کتاب است. بدین جهت، موارد

۱. همان، ح ۳.

مخالفت را یک به یک مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. مخالفت با کتاب

روایات فراوانی در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت - که عدد آنها بیش از چهل حدیث است - بر این مضمون دلالت دارد که هر روایتی با قرآن مخالف و ناسازگار است، حجیت ندارد و باید آن را کنار نهاد و علمش را به اهلش واگذارد. شیخ انصاری تعداد این اخبار را متواتر دانسته است:

والأخبار الواردة في طرح المخالفة للكتاب والسنة، ولو مع عدم المعارض، متواترة؛^۱

روایت‌هایی که بر کنار گذاشتن احادیث مخالف کتاب و سنت

دلالت دارند، گرچه معارضی هم ندارند، متواترند.

در این جا تنها به نقل سه روایت از این اخبار اکتفا می‌کنیم:

۱. صحیحۀ هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام:

خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: ايها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله

فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله؛^۲

پیامبر صلى الله عليه وآله در منی سخنرانی کرد و فرمود: ای مردم، آنچه از جانب

من به شما رسیده که موافق کتاب خداست، من گفته‌ام و آنچه به

شما رسیده و مخالف کتاب خداست، من نگفته‌ام.

این روایت با اسناد دیگری نیز منقول است.^۳

۲. امام جواد علیه السلام در مناظره با یحیی بن اکثم از رسول خدا صلى الله عليه وآله در حجة الوداع

چنین نقل می‌کند:

۱. فرائد الاصول، مجموعه آثار شیخ انصاری، ج ۲۴، ص ۲۴۵.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۱۵.

۳. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲۵.

قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه علي كتاب الله وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به؛^۱

دروغگویان بر من بسیارند و بیشتر خواهند شد. هرکس بر من از روی عمد دروغ ببندد، جایگاهش از آتش خواهد بود. پس هرگاه حدیثی از ناحیه من به شما رسید، آن را بر کتاب خدا و سنت من عرضه دارید. پس به آنچه با کتاب خدا و سنت من موافقت دارد، چنگ زنید و بدانچه با کتاب خدا و سنت من ناسازگار است، چنگ نزنید.

این روایت نیز با سند دیگر منقول است.^۲

۳. موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام از امیر مؤمنان علیه السلام:

إنّ علی کلّ حق حقیقة، وعلی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب الله فخذوا به، وما خالف کتاب الله فدعوه؛^۳

به راستی، هر حقیقی حقیقتی دارد و هر صوابی نوری. پس آنچه را موافق کتاب خداست، اخذ کنید و آنچه مخالف کتاب خداست، کنار گذارید.

این روایت نیز با اسناد دیگری منقول است.^۴

مدعای ما این است که روایات نابرابری قصاص زن و مرد با قرآن مخالف است و باید آنها را کنار گذارد. این مخالفت و ناسازگاری با سه دسته از آیات قرآنی است که شرح آنها از این قرار می باشد.

۱. المحاسن، ص ۲۲۱، ح ۱۳۰.

۲. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۹.

۳. بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۶۵ و ۲۲۷ و ۲۴.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۰، ح ۱۰.

دسته اول. آیاتی که دلالت دارد سخن و احکام خداوند بر پایه عدالت و حقیقت است و ظلم و ستم نسبت به بندگان، روانمی دارد؛ نه در عرصه تکوین و نه در عرصه تشریح؛ مانند:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾^۱؛

و سخن پروردگارت به راستی و داد، سرانجام گرفته است.

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَفُصُّ الْحَقَّ﴾^۲؛

حکم و دستور به دست خداست، که حق را بیان می‌کند.

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۳؛

خداوند هرگز نسبت به بندگان خود بیدادگر نیست.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْنَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ الْنَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^۴؛

خداوند به هیچ وجه به مردم ستم نمی‌کند، لیکن مردم خود بر خویشتن ستم می‌کنند.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^۵؛

در حقیقت، خداوند به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند.

﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^۶؛

و خداوند بر بندگان [خود] ستم نمی‌خواهد.

﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^۷؛

و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد.

۱. انعام، آیه ۱۱۵.

۲. انعام، آیه ۵۷.

۳. فصلت، آیه ۴۶؛ آل عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ ق، آیه ۲۹.

۴. یونس، آیه ۴۴.

۵. نساء، آیه ۴۰.

۶. غافر، آیه ۳۱.

۷. آل عمران، آیه ۵۷ و ۱۴۰.

این آیات، ظلم و ستم را از خداوند متعال نفی می‌کنند و ساحت او را از آن منزّه می‌دانند. از سوی دیگر، به نظر انسان‌ها، تفاوت‌گذاردن میان قصاص زن و مرد، و واداشتن خانواده زن به پرداخت نیمی از دیه، ظلم بوده، از عدالت و حقیقت به دور است؛ زیرا زنان با مردان، در هویت انسانی، حقوق اجتماعی و اقتصادی برابرند، و عقل بر این برابری گواهی می‌دهد و کتاب و سنت نیز آن را تأیید می‌نمایند.

خداوند، خود در کتابش درباره برابری زن و مرد فرموده است:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^۱

ای مردم، از پروردگارتان - که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را نیز از همان حقیقت آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد - پروا دارید.

در این آیه، تقوا و پرواپیشگی نسبت به رب و مدبر و مربی انسان‌هاست، برخلاف آیات دیگر که تقوا به صورت مطلق آمده است، مانند: ﴿اتَّقُوا﴾^۲. به نظر می‌رسد که این نسبت و اضافه در صدد القای این مطلب است که انسان‌ها در حقیقت انسانی یکسان‌اند و میان زن و مرد، بزرگ و کوچک و نیرومند و ناتوان، تفاوتی نیست. آنگاه فرمان می‌دهد که: ای انسان‌ها، پروا پیشه کنید و در حق یکدیگر ستم روا مدارید. مرد بر زن، بزرگ نسبت به کوچک، نیرومند نسبت به ناتوان، و مولا نسبت به برده ستم نکنند. دامنه این پرواپیشگی نیز گسترده است و تمامی زمینه‌های اقتصاد، سیاست، قانون و... را شامل می‌گردد.

پس انسان‌ها، به دلالت این آیه، مأمورند تا از آنچه در نظر عرف و عقلا ستم محسوب می‌شود، پرهیز کنند و خداوند سزاوارتر است که خود چنین نکند. از

۱. نساء، آیه ۱.

۲. بقره، آیه ۱۰۳ و ۲۱۲ و....

این رو، دلالت این آیه بر تساوی انسان‌ها و نفی نابرابری در احکام و قوانین نسبت به آنها تردیدناپذیر است.

آیات دیگری نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارند؛ مانند:

﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾^۱

ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خُلُقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۲

آن گاه [جنین را] در آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

روایت‌هایی که پیش از این در صفحه ۲۰ تا ۲۲ آوردیم نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارد.

دسته دوم. دومین گروه از آیات قرآنی - که روایت‌های تفاوت در قصاص زن و مرد با آن مخالف‌اند - عبارت‌اند از:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا﴾^۳

و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب]

۱. حجرات، آیه ۱۳.

۲. مؤمنون، آیه ۱۴.

۳. مائده، آیه ۴۵.

قصاصی دارند.

این آیه، به صراحت، دلالت دارد که تفاوتی میان جان انسان‌ها نبوده، خون یکی رنگین‌تر از خون دیگری نیست. پس اگر این تساوی و برابری در روایتی نادیده گرفته شود، باید آن را کنار گذارد.

نسبت به اطلاق این آیه و تمسک بدان، ایرادهایی ذکر شده که به نقل و نقد آن می‌پردازیم:

۱. گاه گفته می‌شود این آیه در صدد تشریح اصل قصاص است و نسبت به چگونگی اجرای قصاص اطلاقی ندارد؛ از این رو، آنچه در روایت‌ها بیان شده، تبیین و تشریح این اصل کلی است و مغایرت و مخالفتی با آن ندارد. در پاسخ باید گفت:

اولاً، قاعده اولیه در تمامی آیات قرآنی اطلاق و تبیین است؛ چرا که خود را ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾^۱ [این کتاب روشنگر هر چیزی است] و ﴿لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^۲ [و این قرآن به زبان عربی روشن است] معرفی کرده است؛

ثانیاً، بر شمردن مصداق‌های قصاص در اعضا از قبیل چشم، بینی، گوش و دندان [وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ] و در ادامه، بیان قاعده کلی در قصاص جراحات‌ها [وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ] شاهدهی گویا بر اطلاق آیه و در مقام تشریح و قانونگذاری بودن آن است؛

ثالثاً، فقیهان و محدثان بزرگی چون شیخ طوسی نیز از این آیه اطلاق و شمول فهمیده‌اند.

شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام، پس از نقل روایت ابو مریم انصاری از ابو جعفر علیه السلام:

۱. نحل، آیه ۸۹.

۲. نحل، آیه ۱۰۳.

فی امرأة قتلت رجلاً قال: تقتل ویؤدی ولیها بقیة المال؛^۱
 درباره زنی که مردی را بکشد، فرمود: زن کشته شود و
 خانواده اش نصف دیه را بپردازد.

نوشته است:

هذه الرواية شاذة ما رواها غیر أبی مریم الأنصاری وإن تکررت فی
 الکتب فی مواضع، وهی مع هذا مخالفة للأخبار کلها وظاهر القرآن، قال
 الله تعالی: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ فحکم
 أَنَّ النفس بالنفس ولم يذكر معها شیء آخر؛^۲

این روایت، شاذ است و جز ابو مریم انصاری کسی آن
 را روایت نکرده است، گرچه در کتابها در موارد مختلف
 تکرار شده است. علاوه بر شاذ بودن، مخالف تمامی
 اخبار و مخالف ظاهر قرآن است. خداوند متعال فرموده
 است: ودر [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل
 جان، و چشم در مقابل چشم است. خداوند در این آیه حکم
 کرده که جان در برابر جان است و چیز دیگری همراه آن ذکر
 نکرده است.

شیخ طوسی، با این سخن، آیه را در مقام بیان دانسته و برایش اطلاق و شمول
 قایل است. و بدین جهت، روایت را مخالف قرآن دانسته، کنار می‌گذارد.

۲. برخی گفته‌اند که این آیه، حکایت احکام مربوط به قوم بنی اسرائیل در
 تورات است؛ گذشته از آن که با این آیه نسخ شده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْحُرِّ وَالْحُرِّ وَالْعَبْدُ

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۷.

۲. همان.

وَالْأَنْتَى بِالْأَنْتَى^۱؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض زن.

در برخی از احادیث شیعی نیز بر این مطلب تصریح شده است:

علی بن ابراهیم فی تفسیر قوله تعالی: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ قال: یعنی فی التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهو منسوخة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْتَى بِالْأَنْتَى﴾، وقوله: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ لم تنسخ؛^۲

علی بن ابراهیم در تفسیر این سخن خداوند که بر آنان در آن مقرر کردیم آورده است: یعنی در تورات آمده است: «جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است؛ و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند». و این آیه با این آیه نسخ شده است: «درباره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده؛ آزاد، عوض آزاد و بنده، عوض بنده و زن، عوض زن». و این قسمت از آیه ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [و زخم‌ها نیز به همان ترتیب قصاصی دارند]، نسخ نشده است.

بنابراین، با فرض منسوخ بودن آیه، مخالفت روایات با آن مشکلی ایجاد نخواهد کرد.

۱. بقره، آیه ۱۷۸.

۲. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۶۹؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۳۱، ص ۱۸۷، ب ۱۷، ح ۲۰.

در پاسخ به این ایراد باید گفت: اولاً، این آیه عام است و به قوم بنی اسرائیل اختصاص ندارد؛ ذیل آیه بر این مطلب گواهی می‌دهد:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^۱

و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگران‌اند.

چرا که عمومیت موصول «مَنْ» نشانه عمومیت حکم است؛

ثانیاً، این آیه منسوخ نیست؛ زیرا زراره از امام باقر علیه السلام و یا امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که این آیه از محکّمات قرآن است:

زرارة عن أحدهما علیهما السلام في قول الله عزوجل: ﴿الْأَنفُسِ بِالنَّفْسِ وَالْأَعْيُنِ بِالْأَعْيُنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ﴾، قال: هي محكمة^۲

زراره از امام باقر علیه السلام و یا امام صادق علیه السلام درباره این سخن خداوند -

عزوجل -: «که جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی»، نقل می‌کند که این آیه از محکّمات قرآن است.

و آیه محکم منسوخ نخواهد بود و روایت علی بن ابراهیم قابل استناد نیست، زیرا نسبت این کتاب به علی بن ابراهیم محرز نیست؛ گذشته از آن که نسبت منقولات این کتاب به معصوم به اثبات نرسیده است، و علاوه آن که سند این روایت خاص نیز ضعیف است. همچنین، محدثان و فقیهانی بزرگ چون شیخ طوسی^۳ و فاضل مقداد^۴ و دیگر مفسران بر عدم نسخ آیه تصریح کرده‌اند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

۱. مائده، آیه ۴۵.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۸.

۳. همان، ح ۷۱۷.

۴. کنز العمال، ج ۲، ص ۳۵۵.

نسبت آیه ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾^۱ با آیه ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾^۲ نسبت تفسیر است و از این رو، ناسخ بودن آیه اول بدون دلیل است.^۳

بنابراین، آیه سوره بقره، مصادیق را بیان می‌کند و در مقام نفی پاره‌ای از اوهام و خرافات جاهلی در زمینه قصاص است؛ چنان‌که پیش از این بدان اشاره شد (ص ۷۶ - ۷۸).

دسته سوم. سومین گروه از آیات مورد نظر، این سخن خداوند است:

﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ آلَآئِبٍ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۴

وای خردمندان، شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید.

توضیح این آیه چنین است که قصاص، یعنی مقابله به مثل و مقابله به مثل زمانی حاصل شود که در قتل زن و مرد تنها به قتل اکتفا شود؛ یعنی اگر زنی مردی را کشت، آن زن کشته شود و اگر مردی زنی را کشت، آن مرد کشته شود. و اگر چیزی به کشتن ضمیمه گردد - چنان‌که مشهور در قصاص از مرد معتقدند که نیمی از دیه باید به بازماندگان مرد پرداخت شود -، این دیگر قصاص نخواهد بود؛ زیرا مقابله به مثل نشده است.

خلاصه مطلب این است که اخبار و روایات یاد شده، با این سه گروه از آیات قرآنی مخالفت دارد و باید آنها را کنار گذارد و نمی‌توان به استناد چنین اخباری فتوا داد.

در برابر این استدلال، شبهات و ایرادهایی مطرح است که باید پاسخ گفته

۱. بقره، آیه ۱۷۸.

۲. مائده، آیه ۴۵.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۴۱.

۴. بقره، آیه ۱۷۹.

شود. اینک به نقل و نقد آنها می‌پردازیم:

۱. ایراد نخست آن است که نسبت میان اخبار تفاوت در قصاص و آیات یاد شده، اطلاق و تقيید است؛ بدین معنا که آیات قصاص به صورت کلی و مطلق به تشریح قصاص پرداخته و برابری در قصاص را بیان می‌کنند و روایت‌ها و اخبار آنها را مقید می‌سازند؛ یعنی در صورت قصاص از مرد قاتل، باید نیمی از دیه نیز پرداخت شود. و رابطه اطلاق و تقيید، هیچ‌گاه به معنای مخالفت و مغایرت نیست که این اخبار را از حجیت و اعتبار بپندازد. به سخن دیگر، آن‌جا که رابطه اخبار و آیات مخالفت به صورت تباین کلی باشد، باید روایت را به عنوان مخالف قرآن کنار گذارد؛ اما اگر مخالفت به صورت عموم و خصوص مطلق باشد، نسبت مطلق و مقید خواهند داشت و از حکم کلی مخالف قرآن بیرون خواهند بود.

جواب، آن است که گاه اطلاق یک دلیل به گونه‌ای است که تقيید بردار نیست و به اصطلاح اصولیان، اطلاق آبی از تقيید و استثناست. آیا می‌توان گفت که خداوند نسبت به بندگان ستم‌کننده نیست ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۱، مگر در قصاص مرد و زن، یعنی در این‌جا خداوند ستم می‌کند!!؟

آیا می‌توان گفت که حکم و دستور الهی بر حق است ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَتَّصِلُ أَلْحَقَّ﴾، مگر در مورد قصاص مرد و زن، یعنی آن‌جا دیگر بر حق نیست!!؟ این آبی از تقيید بودن، بدان معناست که عرف نسبت این استثنا به خداوند و پیشوایان دینی را - که حافظ احکام و حدود الهی‌اند - قبیح می‌شمارد.

۲. ایراد دوم، آن است که امامان معصوم و پیشوایان الهی مخاطبان اصلی آیات قرآنی‌اند و اگر روایت و حدیثی از آنان صادر شود که به زعم و گمان ما مخالف قرآن به شمار می‌رود، حکایت از آن دارد که به نظر آنان مخالف قرآن

۱. فصلت، آیه ۴۶؛ آل‌عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ ق، آیه ۲۹.

نیست و وقتی مخالف قرآن نباشد، از حجیت ساقط نمی‌گردد. پس می‌توان به این اخبار و احادیث استناد کرد.

پاسخ، آن است که عرضه اخبار بر قرآن، بدان جهت است که حدیث معتبر از غیر معتبر باز شناخته شود. به تعبیر دیگر، از آن رو که روایت‌هایی جعل شده و به پیامبر و امامان منسوب شده، آنان معیاری برای شناسایی و تشخیص این احادیث به دست داده‌اند. مخاطب اخبار عرض، عرف مسلمانان است؛ یعنی اگر به نظر عرف روایتی و خبری بر قرآن عرضه شد و مخالف آن بود، باید آن را کنار گذارد، و اگر بگوییم تشخیص مخالفت بر عهده خود پیامبر و امامان است، دیگر تعیین ترازو و میزان چه معنا دارد؟ مگر می‌توان همیشه به معصوم دسترسی داشت؟ مردمان مسلمان در مقابله با پدیده جعل و وضع حدیث چه کنند؟ به عبارت واضح‌تر، تعیین میزان و ترازو لغو خواهد بود.

صاحب جواهر نیز این مطلب را در مبحث تعارض اخبار «مواسعه و مضایقه»^۱ به زیبایی تصویر کرده که خلاصه‌اش چنین است:

اخبار عرض برای تشخیص راست از دروغ ارائه شد؛ چرا که بدعت گزاران و هواپرستان، روایت‌های بسیار بر پیامبر و ائمه علیهم‌السلام در دوران زندگی و پس از وفاتشان نسبت دادند. این هواپرستان، چون در لابه لای روایات ائمه مطالبی بر خلاف مشهور یافتند که گاه ذهن آدمی بدان پایه نمی‌رسد، آن را دستمایه قرار داده، روایت‌های نادرست و دروغ به آنان نسبت دادند و از این رهگذر، پیامبر و امامان علیهم‌السلام اخبار عرض را مطرح ساختند.

۱. «مواسعه و مضایقه» دو اصطلاح فقهی است، و در جایی به کار می‌روند که کسی نمازهای قضا بر عهده دارد. آیا چنین شخصی می‌تواند نماز یومیه را در تمام وقت بخواند (مواسعه) یا آن‌که چون قضای نمازهای فوت شده مقدم است، باید نماز یومیه را در آخرین وقت ممکن به‌جا آورد (مضایقه).

البته مقصود از اخبارِ عرض، آن است که حدیثی با نص قرآن یا ظاهر قرآنی - که برای مردم آشکار است - مغایرت داشته باشد. روشن است که مراد از عرضه بر قرآن، عرضه بر ظاهر قرآن با توجه به برخی از تفاسیر ظنی نیست، چرا که در این صورت، عرضه خبر بر خبر صورت گرفته، نه بر قرآن. واحادیث معروض علیه بر احادیث معروض، هیچ مزیتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که دروغ‌ساز در مسائل کلامی و فقهی حدیث می‌سازد، می‌تواند در عرضه تفسیر نیز، حدیث بسازد. بدین جهت است که در روایات تفسیری مطالب کذب و باطل نیز یافت می‌شود.

بنابراین، تفسیر اخبارِ عرضِ بدین صورت، چنان‌که برخی بدان دامن می‌زنند، مورد قبول نیست.^۱

۳. ممکن است گفته شود تشریح تفاوت میان قصاص زن و مرد، در نظام اتم و اکمل خداوند، عین عدل و انصاف است؛ چرا که خداوند مصالحی را می‌داند که ما چیزی از آن نمی‌دانیم: «وَمَا أُوتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۲ [و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است].

بدین سان، ممکن است به نظر ما حکمی عادلانه نباشد، ولی نزد خداوند خیر الحاکمین، عین عدالت و حقیقت باشد.

پاسخ، آن است که اگر حکمی به قطع و یقین ثابت شود که از سوی خداوند است و به نظر ما خلاف عدل و حقیقت باشد، آن حکم به خداوند نسبت داده می‌شود و نشان دهنده آن است که در دانش ما نقص و خللی وجود دارد، لیکن در مقام اثبات و شناسایی حکم الهی و استنباط آن از ادله ظنی - که معظم فقه بر آن

۱. جواهرالکلام، ج ۱۳، ص ۹۸.

۲. اسراء، آیه ۸۵.

تکیه دارد - چنین نخواهد بود، بلکه باید این حکم مستخرج از ادله ظنی با ظواهر قرآن ناسازگار نباشد به سخن دیگر اگر مطلبی به قطع و یقین ثابت شد که از سوی خداوند است و پیشوایان دینی آن را به عنوان حکم الهی تبلیغ فرموده‌اند، این احتمال - که نزد خداوند و در نظام تشریح او عدل و حق است - تأثیر دارد، و چنانچه در نظر ما خلاف عدل باشد نشان دهنده نقص در درک ما می‌باشد و لکن در غیر ادله قطعی و یقینی - که اخبار عرض برای تشخیص و سنجش آنها صادر شده‌اند - نمی‌توان به این احتمال چنگ زد؛ زیرا لازمه اش لغو بودن اخبار عرض خواهد بود.

استاد شهید مطهری در این زمینه سخنی نغز دارد که چنین است:

اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است، که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست. این نظیر آن چیزی است که در باب حُسن و قبح عقلی، میان متکلمین رایج شد و شیعه و معتزله عدلیّه شدند؛ یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادله شرعیّه قرار گرفت تا آنجا که گفتند: «العدل والتوحید علویان والجبر والتشبیه امویان».

در جاهلیت، دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند. لذا در سوره اعراف از آنها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب

دین می‌گذاشتند و قرآن می‌فرماید: ^۱ «بگو، [خدا] امر به فحشا نمی‌کند».^۲

۴. ممکن است گفته شود که لازمه این سخن، اعتبار نداشتن پانزده حدیثی است، که محدثان بزرگ نقل کرده‌اند و در میان آنها روایات صحیح نیز موجود است.

در پاسخ باید گفت که این یک استبعاد بیش نیست و نمی‌تواند در برابر قواعد و ضوابط علمی ارزیابی احادیث، پایداری کند. مگر روایت‌های بسیاری بر تحریف قرآن دلالت نکردند؟ تعداد این روایات آن قدر زیاد بود که علامه مجلسی آنها را متواتر و به اندازه روایت‌های مربوط به امامت دانست،^۳ ولی با این همه نمی‌توان به مضمون آنها تن داد؛ زیرا با قرآن مخالفت دارد.

از سوی دیگر، روایت‌هایی در کتب اربعه وارد شده که مخالفت و مغایرتشان با قرآن از روز روشن تر است. در الکافی^۴، من لا یحضره الفقیه^۵ و تهذیب الاحکام^۶ روایت شده که حکم رجم در قرآن آمده و آیه‌اش این است:

الشیخ والشیخة فارجموهما ألْبَتَّة، فإْتَهُمَا قِضَا الشَّهْوَةِ؛

پسیرمرد و پسیرزن را سنگسار کنید؛ زیرا دوران شهوت را گذرانده‌اند.

آیا می‌توان گفت این آیه از قرآن حذف شده است؟

و البته با وجود جعل و وضع فراوان در احادیث و اخبار چنین استبعادهایی

۱. اعراف، آیه ۲۷-۲۸.

۲. مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۴-۱۵.

۳. مرآت العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

۴. الکافی، ج ۷، ص ۱۷۷، ح ۳.

۵. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۷، ح ۳۲.

۶. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۲۳، ح ۷.

و جهی ندارد.

امام صادق علیه السلام فرمود: مغیره بن سعید روایت‌های فراوانی جعل کرد. نیز امام رضا علیه السلام فرمود: خداوند لعنت کند ابوالخطاب را که او و یارانش روایت‌های بسیاری در لابه لای احادیث امام صادق جعل کردند.^۱

۴. ممکن است ایراد شود که جعل و دس در این موضوعات - که جنبه سیاسی و اعتقادی ندارد - چه فایده‌ای در برداشته است.

پاسخ، آن است که ایجاد نفرت و تخریب چهره امامان معصوم نزد مردم و به ویژه زنان، می‌تواند از انگیزه‌های چنین جعل و وضع‌هایی باشد؛ چنان‌که در مورد اخبار تحریف نیز همین انگیزه صادق است. اهل سنت قایل به تحریف قرآن نبوده‌اند و جعل این اخبار برای ایجاد نفرت نسبت به مذهب شیعه بوده است.

۵. ممکن است گفته شود که تفاوت در قصاص میان زن و مرد، بدان جهت است که نفقه زن بر عهده مرد است و مرد پایه و ستون اقتصاد خانواده به شمار می‌رود. بدین جهت، اگر قاتل مرد باشد و بخواهند او را قصاص کنند، باید نیمی از دیه به خانواده او برگردد.

جواب، آن است که این توجیه، مبنای علمی و دینی ندارد؛ زیرا این حکم در مورد کودکان خردسال، پیرمردها، مردان زمین‌گیر و... - که اقتصاد خانواده به آنان وابسته نیست - و زنان شاغل - که امروزه فراوان‌اند -، نیز صادق است؛ با این‌که این توجیه شامل این موارد نمی‌شود.

گذشته از آن‌که دیه در برابر خون است، یعنی خون‌بها، چنان‌که در کتب لغت مانند المفردات راغب معنا شده است^۲ و ارتباطی با اقتصاد و معیشت ندارد.

۱. اختیار معرفة الرجال، ص ۴۸۹؛ جامع احادیث الشیعة، ج ۱، ص ۲۱۷، ح ۴۶۹.

۲. المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۱۸.

۲. مخالفت با روایات

گذشته از آن که این اخبار، با آیات قرآن ناسازگار است، با روایت‌هایی که عدل و حکمت را برای خداوند اثبات کرده و ظلم و ستم از او نفی کرده نیز مخالفت دارد.

این روایات بدان اندازه‌اند که ادعای تواتر و قطعیت در آنها تردید بردار نیست.

۳. مخالفت با عقل

تفاوت در قصاص، با قواعد مسلم عقلائی و حکم قطعی عقل نیز سازگار است؛ زیرا عقل ظلم را بر خداوند قبیح شمرده، صدور آن را از خداوند محال می‌داند. و این تفاوت در قصاص و دیه را مصداق بارز و شاخص ظلم قلمداد می‌کند.

ب. معارضه با روایات دیگر

چنان‌که در آغاز اشاره شد، روایت‌هایی که میان قصاص مرد و زن تفاوت می‌گذارد، با چند روایت - که خلاف آن را اثبات می‌کند - معارضه دارد. این روایت‌ها چنین است:

۱. صحیحة أبی مریم الأنصاری - وهو عبدالغفار بن القاسم -، عن أبی

جعفر رضی الله عنه قال: فی امرأة قتلت رجلاً، قال: تقتل ویؤدی ولیها بقیة المال.

وفی رواية محمد بن علی بن محبوب: بقیة الدیة؛^۱

ابومریم پرسید: اگر زنی مردی را بکشد، چه حکمی دارد؟

فرمود: زن کشته شود و خانواده‌اش بقیة مال یا بقیة دیه را

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۵، ب ۳۳، ح ۱۷.

به خانواده مرد برگردانند.

این روایت‌ها به تصریح شیخ طوسی در کتب متعدد نقل شده است گرچه راوی آن تنها ابو مریم بوده و شاذ است.^۱

۲. موثقة السكونی عن أبي عبدالله عليه السلام: إن اميرالمؤمنين عليه السلام قتل رجلاً
بامرأة قتلها عمداً وقتل امرأةً قتلت رجلاً عمداً؛^۲

امام صادق عليه السلام می‌فرماید: امیر مؤمنان مردی که زنی را از روی
عمد به قتل رساند، کُشت و زنی که مردی را از روی عمد به قتل
رساند، نیز کُشت.

۳. خبر اسحاق بن عمار عن جعفر عليه السلام: إن رجلاً قتل امرأة فلم يجعل
على عليه السلام بينهما قصاصاً، وألزمه الدية؛^۳

امام صادق عليه السلام می‌فرماید: مردی زنی را کشت و امام علی عليه السلام
حکم به قصاص نکرد، بلکه مرد را ملزم به پرداخت دیه نمود.

این سه روایت، گرچه سه مضمون متفاوت دارند، زیرا روایت نخست می‌گوید
در صورت قصاص از زن هم باید خانواده او نیمی از دیه را به خانواده مرد مقتول
برگرداند. و در روایت دوم، تفاوتی میان قصاص زن و مرد گذاشته نشده است. و در
روایت سوم، قصاص از مرد قاتل نفی شده است، ولی با این همه، با روایت‌های
گذشته معارضه و مخالفت دارد. بنابراین، عمل به مضمون آنها دشوار است، بلکه
باید به تساقط همه معتقد شد و ادله قرآنی - که برابری در قصاص را مطرح
می‌ساخت - منبع و مستند حکم قرار داد.

موثقة سکونی، یعنی روایت دوم، برابری در قصاص را مطرح می‌کند، برخلاف

۱. تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۸۳، ح ۷۱۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۸۴، ب ۳۳، ح ۱۴.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ح ۸۴، ب ۳۳، ح ۱۶.

روایت‌های پیشین که در قصاص زن و مرد فرق می‌گذارند. پس از تعارض می‌توان گفت: موثقه، به جهت موافقت با کتاب، بر روایت‌های دیگر رجحان دارد و باید مبنای عمل قرار گیرد. البته دربارهٔ دیگر روایت‌ها بر فرض صدور، باید سکوت کرد و دانش آن را به اهلش و انهاد.

سه. اجماع

سومین دلیل قایلان به تفاوت در قصاص زن و مرد، اجماع است؛ چنان‌که در نقل کلمات فقیهان بدان اشاره شد.^۱

باید گفت در مسائل اجتهادی که ادلهٔ آن بیان شده و نیز مختلف است، جایی برای استدلال به اجماع نیست، و اجماع در جایی دلیل شمرده می‌شود که مدرکی از قرآن و سنت در دست نباشد؛ گذشته از آن‌که محقق اردبیلی در کتاب خود در اجماع خدشه دارد و با تعبیر «کأنه اجماع» [گویا اجماعی در میان است] از آن یاد کرده است.

به علاوه، این اجماع منقول است و مدعیان اجماع چون شیخ طوسی، در موارد فراوانی، ادعای اجماع خود را نقض کرده‌اند. صاحب الحدائق می‌گوید: شیخ طوسی در هفتاد و چند مورد دعوی اجماع خود را نقض کرده است.^۲

چهار. تفاوت دیه زن و مرد

یکی از ادلهٔ قایلان به تفاوت قصاص زن و مرد، تفاوت آنان در دیه است، که لازمهٔ تفاوت در دیه آن است که اگر از مرد قصاص شود، نیمی از دیه به خانوادهٔ

۱. ر.ک: همین کتاب، ص ۷۹ - ۸۱.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۹، ص ۳۶۸.

وی برگردانده شود.

این دلیل از چند جهت ناتمام است.

اولاً، اگر چنین باشد باید هنگامی که زنی قاتل است و قصاص می‌شود، باز هم نیمی از دیه را به خانوادهٔ مرد برگردانند، با آن‌که مشهور به چنین چیزی اعتقاد ندارد؛

ثانیاً، در برخی روایت‌های قصاص چنین تعلیل شده بود:

لا یجنى الجانى على أكثر من نفسه؛^۱

جانی بیش از ستاندن جانش، قصاص نشود.

و این سخن، اجتهاد در برابر نص خواهد بود؛

ثالثاً، اصل مینا، یعنی تفاوت در دیهٔ زن و مرد، مورد قبول ما نیست و اقوی آن است که دیهٔ زن و مرد برابر است و این را در رساله‌ای دیگر به نحو مبسوط بررسی کرده‌ایم.^۲

تکمله؛ قصاص اعضا

آنچه تا این جا آوردیم مربوط به قصاص جان بود. نتیجه گرفتیم که در قصاص جان، تفاوتی میان زن و مرد نیست و در قتل عمد، از هر کس قاتل باشد، قصاص گرفته می‌شود و نیازی به بازگرداندن نیمی از دیه نیست.

رای ما در زمینهٔ دیهٔ اعضا نیز چنین است؛ یعنی تفاوتی در قصاص اعضا میان مرد و زن نبوده، نیاز به تکمیل قصاص با بازگرداندن دیه نیست؛ لیکن مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که در قصاص اعضا، آن‌گاه که جراحت از یک سوم دیه بگذرد، دیهٔ زن نصف می‌شود و اگر بخواهند مرد را قصاص کنند، باید نیمی از دیهٔ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۳، ب ۳۳، ح ۱۰.

۲. ر.ک: فقه و زندگی، دفتر سوم، برابری دیهٔ زن و مرد.

آن عضو را به خانوادهٔ مرد برگردانند.

مستند مشهور در این رأی دو امر است؛ یکی روایت‌های وارد شده در موضوع و دیگری تفاوت دیهٔ زن و مرد. اینک این دو دلیل را، به اجمال، بررسی می‌کنیم.

روایات

روایت‌های منقول در این زمینه از ده روایت تجاوز نمی‌کنند که برخی از آن

چنین است:

صحیحة جمیل بن دراج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص، قال: نعم، في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة؛^۱

جمیل بن دراج گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا میان زن و مرد قصاص اجرا می‌گردد؟ فرمود: بلی، در جراحت‌ها تا این‌که به یک سوم برسد، برابرنند و آن‌گاه که به یک سوم رسید، دیهٔ مرد بالا رود و دیهٔ زن پایین آید.

صحیحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: جراحات الرجال والنساء سواء؛ سنّ المرأة بسنّ الرجل، وموضحة المرأة بموضحة الرجل، وأصبع المرأة باصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة؛^۲

امام صادق علیه السلام فرمود: جراحت زنان و مردان برابر است؛ دندان زن در برابر دندان مرد، و شکستگی سر در برابر شکستگی سر، و انگشت زن در برابر انگشت مرد، تا این‌که جراحت

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۴، ح ۳.

۲. همان، ص ۱۶۳، ح ۱.

به یک سوم دیه رسد. وقتی به یک سوم رسید، دیه مرد دو برابر دیه زن است.

عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة، وسنَّ الرجل وسنَّ المرأة سواء...^۱

ابوبصیر گوید: از امام صادق عليه السلام درباره جراحات پرسیدم، فرمود: جراحی زن مانند جراحی مرد است تا به یک سوم دیه رسد. وقتی به یک سوم دیه رسید، جراحی مرد دو برابر جراحی زن است، و دندان زن و مرد حکم برابر دارند.

استدلال به این روایت‌ها با مشکلاتی جدی مواجه است؛ به گونه‌ای که آنها را از اعتبار و قابلیت برای استنادهای فقهی باز می‌دارد. این ایرادها و مشکلات عبارت‌اند از:

۱. این احادیث با آیات و روایات فراوانی که تشریح الهی را حق و عدل معرفی کرده و ساحت پروردگار را از ظلم و ستم منزّه می‌کند، مخالف است. چگونه می‌توان حکم کرد اگر زنی که انگشتانش از روی ستم و ظلم قطع شده بخواهد از مرد قصاص بگیرد، باید مبلغی را به عنوان تفاوت دیه نیز بپردازد؟ این مطلب - همان‌گونه که در قصاص جان گذشت - با تمامی آن آیات و اخبار مغایرت دارد.

و نمی‌توان این روایت‌ها را مخصص آیات و اخبار دال بر تشریح عدل و حق تلقی کرد؛ چرا که آنها از تخصیص ابا دارند، که توضیح آن در مباحث قبل گذشت. ۲. این روایت‌ها با آیات خاص قصاص مخالف دارند:

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۳، ح ۲.

﴿وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ﴾^۱؛

و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند.

﴿وَالْحُرْمَتِ قِصَاصٌ﴾^۲؛

و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارند.

مقتضای قصاص، از نظر عرف و لغت، برابری است. چگونه اگر مردی به مردی دیگر آسیب رساند، یا زنی به زن دیگر آسیب رساند، معنای قصاص تنها وارد ساختن همان جراحت است، در مورد قصاص مرد و زن نیز باید چنین باشد و پرداخت مبلغی زیاده، خلاف معنای عرفی و لغوی قصاص است. پس این روایت‌ها با مقتضای این آیه‌ها مخالفت دارند.

در این جا نیز احتمال تخصیص، منتفی است؛ زیرا آیه‌ها از آن ابا دارند. همچنین نمی‌توان گفت این روایت‌ها بر این آیات حکومت^۳ دارند، و معنای قصاص، گرچه فی حد نفسه برابری است، لیکن این اخبار آن را توسعه می‌دهد؛ زیرا لسان این روایات، لسان تفسیر و بیان موضوع نیست، بلکه لسان آنها لسان تشریح و بیان حکم است، و حکومت در آن جا صادق است که رابطه یک دلیل با دلیل دیگر، رابطه مفسر و بیان موضوع باشد.

۳. لازمه این روایت‌ها آن است که در قصاص عضو، تا زمانی که به یک سوم دیه نرسد، زن و مرد برابرند و آن‌گاه که به یک سوم دیه رسید، دیه زن نصف می‌شود و معنایش آن است که در این صورت، چه جراح زن باشد و چه مرد، اگر قصاص اجرا شود، باید نیمی از دیه آن عضو به مرد پرداخت شود. بدین صورت که اگر مرد جراحی بر زن وارد ساخت، قصاص می‌شود و مازاد دیه را می‌ستاند و اگر

۱. مائده، آیه ۴۵.

۲. بقره، آیه ۱۹۴.

۳. حکومت، اصطلاحی در علم اصول است، و در آن جا به کار می‌رود که یک دلیل، موضوع دلیل دیگر را به صورت تعدی، توسعه یا تضییق می‌کند.

زن هم جراحی وارد ساخت، زن قصاص می‌شود و باید مازاد دیه را پرداخت کند؛ با آن‌که برداشت و رأی مشهور از این اخبار این است که تنها در صورتی که جراح مرد باشد، باید مازاد دیه به وی بازگردانده شود.

۴. این روایت‌ها با روایت‌های دیگری که در این موضوع رسیده و دارای مدلول‌های مختلف‌اند، مخالفت دارند. توضیح مطلب آن است که بجز این روایت‌ها - که نمونه‌هایی از آنها نقل شد - سه مضمون دیگر نیز در روایات قصاص عضو در زن و مرد ذکر شده، که همه با یکدیگر مغایرت دارند. این سه دسته عبارت‌اند از:

الف. یک دسته دلالت دارد که زن و مرد تا یک سوم برابند و پس از آن دیه مرد دو سوم و دیه زن یک سوم است:

صحیحة الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في الديات والقصاص سواء؟ فقال: الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسنّ، والشجّة بالشجّة، والاصبع بالاصبع سواء، حتّى تبلغ الجراحات ثلث الدية، فإذا جازت الثلث صيرت دية الرجال في الجراحات ثلثي الدية، ودية النساء ثلث الدية؛^۱

از امام صادق عليه السلام درباره جراحات‌های زنان و مردان در دیه و قصاص سؤال شد، که آیا برابند؟ فرمود: زنان و مردان در قصاص دندان، شکستگی، و انگشت برابند تا وقتی که جراحات به اندازه یک سوم دیه رسد. وقتی از یک سوم گذشت، دیه جراحات مردان دو سوم، و دیه زنان یک سوم است.

ب. یک دسته دلالت دارند که دیه جراحات در زنان، همیشه نصف دیه جراحات مردان است:

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۵، ح ۶.

موتقة أبي مریم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال في كل شيء؛^۱
 جراحات‌های زنان در تمامی موارد، نصف جراحی مردان
 [محاسبه گردد].

ج. دسته‌ای دیگر دلالت دارند که دیه زن و مرد تا یک سوم دیه زن [نه دیه کامل انسان]، برابر است، و پس از آن، دیه مرد دو برابر دیه زن است.
 عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عن رجل قطع إصبع امرأة، قال: تقطع إصبعه حتى ينتهي إلى ثلث المرأة، فإذا جاز الثلث أضعف الرجل؛^۲
 ابن ابی یعفور گوید: از امام صادق عليه السلام درباره مردی که انگشت زنی را قطع کند پرسیدم، فرمود: انگشت مرد قطع شود تا این که به اندازه یک سوم دیه زن رسد، وقتی از یک سوم دیه زن گذشت دیه مرد دو برابر است.

بنابراین، در باب قصاص عضو در زن و مرد چهار مضمون متفاوت در روایت‌ها بیان شده است و نمی‌توان در میان این چهار دسته جمع عرفی برقرار ساخت؛ بدین صورت که برخی را عام گرفت، مانند روایت بند ب، و سایر روایات را مقید آن دانست؛ زیرا لسان همه اینها بیان حکم شرعی و ضابطه و قاعده کلی است؛ در مثل، همان روایت بند ب با تعبیر «فی کل شیء» قاعده‌ای عام را بیان می‌کند و جا برای تخصیص در آن نیست؛ گذشته از آن که این روایت از امام باقر عليه السلام رسیده و روایت‌های خاص از امام صادق عليه السلام منقول است و لازمه آن تأخیر بیان از وقت حاجت است.

حال، پس از آن که این روایت‌ها تعارض دارند و قابل جمع نیستند، تساقط

۱. همان، ص ۳۸۴، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۴، ح ۴.

خواهند کرد و آیات قرآنی ملاک و معیار خواهند بود، و نمی‌توان در این مورد قایل به تخییر شد؛ زیرا روایت‌های تخییر از مواردی که اختلاف مضمون بسیار است، انصراف دارند.

ممکن است گفته شود، روایت‌هایی که مستند مشهور قرار گرفت، بر سه دسته دیگر ترجیح دارد؛ زیرا از پشتوانه شهرت برخوردار است، و همین سبب ترجیح این گروه از روایات می‌گردد.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، شهرت فتوایی قوی در این مسئله قابل احراز نیست و ادعای اجماع نیز تنها در کتاب الخلاف و الغنیة شده است و صاحب جواهر نیز از کتاب الخلاف نقل اجماع می‌کند؛

ثانیاً، این شهرت حاکی از شهرت عملی این دسته از روایت‌ها در میان اصحاب حدیث در زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیست؛ زیرا روایت‌های متفاوتی در مسئله نقل شده و نمی‌توان شهرت عملی میان اصحاب حدیث را - که از مرجحات به شمار می‌رود - کشف کرد.^۱

۱. جهت آگاهی بیشتر ر.ک: فقه الثقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۰۵ - ۲۰۸، و ۵۸۳ - ۵۸۸.

بخش سوم

نقد و بررسی نابرابری قصاص مسلمان و غیر مسلمان

چنان‌که در بخش نخست بیان شد، مقتضای آیات قرآنی تساوی قصاص مسلمان و غیر مسلمان است و برابری در دین شرط برابری در قصاص نیست؛ لیکن مشهور فقیهان شیعه با این رأی مخالف‌اند و در اجرای قصاص، اسلام را شرط می‌دانند. رأی مشهور در آنجا که مسلمان غیر مسلمانی را بکشد و یا آن‌که غیر مسلمان، مسلمانی را بکشد، متفاوت است که هر صورت را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

یکم. کشتن غیر مسلمان توسط مسلمان

مشهور فقیهان معتقدند که اگر مسلمان، غیر مسلمانی را به قتل رساند، قصاص نشود و تنها باید دیه غیر مسلمان را به خانواده‌اش بپردازد. صاحب جواهر می‌نویسد:

در این مسئله خلاقی قابل اعتنا نیافتیم، بلکه اجماع محصل و

منقول بر آن دلالت دارد.^۱

تنها مخالف از فقیهان شیعی صدوق در کتاب المقنع است. وی گفته

است:

اگر مسلمانی دست کافر معاهد را قطع کند، خانواده کافر

می‌توانند قصاص کنند و تفاضل دیه را به مسلم بپردازند و یا

این‌که دیه اخذ کنند.^۲

البته شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه عقیده دارد مسلمانی که کافر

ذمی را به قتل برساند، کشته خواهد شد، ولی این کشتن از باب قصاص نیست،

بلکه به جهت مخالفت با امام المسلمین در معاهداتی است که به امضا رسانده

است. وی در این باب می‌نویسد:

کیفر آن‌کس که با امام مخالفت ورزد و یکی از کفار را عمدتاً به قتل

رساند، قتل است؛ نه به جهت حرمت خون کافر، بلکه به خاطر

مخالفت با امام المسلمین.^۳

همچنین برخی فقیهان چون ابن جنید و حلبی فتوا داده‌اند که

اگر مسلمانی کشتن کفار را تکرار کند، به عنوان کیفر کشته شود، نه به

عنوان قصاص.

از این رو، رأی این دو فقیه و نیز شیخ صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه را

نباید به عنوان مخالف در برابر مشهور تلقی کرد و تنها مخالف، شیخ صدوق در

کتاب المقنع است. مشهور فقیهان برای اثبات عقیده خود به قرآن و سنت و اجماع

تمسک کرده‌اند که شرح آن چنین است:

۱. جواهرالکلام، ج ۲۹، ص ۱۰۸.

۲. المقنع، ص ۵۳۴.

۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۹۲، ذیل حدیث ۲۹۹.

یک. قرآن

تنها آیه‌ای که بدان استدلال شده، عبارت است از:

﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^۱

و خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان، برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است.

شیخ طوسی نخستین بار در کتاب الخلاف بدین آیه استدلال کرده است. وی

در تبیین استدلال می‌نویسد:

مراد آیه نهی است، نه اخبار؛ یعنی نباید کافران بر مسلمانان سلطه

و سیطره داشته باشند. دلیل آن که مراد آیه نهی است، نه اخبار، این

است که اگر اخبار باشد، با واقعیت عینی ناسازگار است.^۲

به نظر ما نمی‌توان به این آیه استدلال کرد؛ زیرا:

۱. اگر معنای این آیه چنین باشد، باید حد سرقت و سایر حدود و تعزیرات

نیز بر مسلمان اجرا نشود؛ یعنی اگر مسلمانی از غیر مسلمانی دزدی کند، حد بر او

اجرا نشود و همچنین مسلمان را ضامن به ضمان قهری یا جعلی به سود

غیرمسلمان ندانیم.

۲. تشریح قانون برای دستیابی مردم به حقوق خود، از نظر عرف و عقلا سلطه

و سیطره نیست.

۳. اگر بپذیریم که جعل قانون برای دستیابی به حقوق، سلطه و سیطره قلمداد

می‌شود، باید پذیرفت که آیه این سلطه را نسبت به کافران نفی کرده است، ولی در

اصطلاح قرآن، کافر اخص از غیر مسلمان است؛ یعنی قرآن هر غیر مسلمانی

را کافر نمی‌داند، بلکه کسی را که با علم به حقیقت، از آن رو بر تافته، کافر می‌داند و

۱. نساء، آیه ۱۴۱.

۲. الخلاف، ج ۵، ص ۱۴۵، مسئله ۲.

این یک دسته اندک از غیر مسلمانان است. پس نمی‌توان فتوا داد که میان هر غیر مسلمان و مسلمان برابری در قصاص نیست.

البته نسبت به کافر به معنای اخص، این محرومیت، نوعی کیفر و عقوبت خواهد بود. شیخ صدوق در ابتدای باب میراث اهل الملل می‌گوید:

وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى الْكُفَّارِ الْمِيرَاثَ عَقُوبَةً لَهُمْ بِكُفْرِهِمْ، كَمَا حَرَّمَ عَلَى الْقَاتِلِ عَقُوبَةً لِقَتْلِهِ؛^۱

خداوند - عزوجل - کفار را به عنوان کیفر کفرشان، از ارث محروم ساخت، چنان‌که قاتل را به عنوان کیفر قتل از ارث محروم کرد. گذشته از آن‌که اگر مسئله نابرابری قصاص میان کافر و مسلمان مطرح است، باید آن‌جا که وارث مقتول، مسلمان است، نابرابری منتفی گردد؛ چرا که دیگر سلطه‌ای برای کافر بر مسلمان نیست؛ حال آن‌که کسی چنین فتوا نداده است. ۴. گذشته از همه اینها، این آیه مانند قاعده لا ضرر و لا حرج، نفی سلطه از سوی خداوند می‌کند؛ یعنی سلطه‌ای به سبب تشریح و دستورات الهی برای کافران نسبت به مسلمانان جعل نشده است. پس اگر مسلمان خود به امری اقدام کند، مانند اقدام به ضرر است که قاعده لا ضرر شاملش نیست. مسلمانی که به قتل غیر مسلمانان دامن زده، این سلطه از ناحیه فعل اوست، نه تشریح خداوند، تا به مدلول آیه منتفی گردد.

دو. سنت

دومین دلیل قایلان به این نظریه پنج روایت است که در منابع حدیثی شیعه منقول است. با این همه، شهید ثانی^۲ این روایت‌ها را کثیر دانسته و صاحب جواهر

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۴۳.

۲. مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۱۴۲.

آنها را مستفیض یا متواتر^۱ می‌داند.

روایت‌های پنجگانه از این قرار است:

۱. صحیحہ اسماعیل بن فضل هاشمی قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم. قال: لا، إلا أن يكون متعمداً لقتلهم. قال: وسألته عن المسلم هل يقتل بأهل الذمة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا إلا أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم فيقتل وهو صاغر؛^۲

اسماعیل بن فضل هاشمی گوید: از امام صادق عليه السلام درباره خون زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان پرسیدم که اگر بر مسلمانان حيله و رزند و در برابر آنها دشمنی کنند و مسلمانی آنان را بکشد، آیا چیزی بر عهده اوست؟ فرمود: خیر، مگر آن‌که به کشتن آنان معتاد شود. گوید: پرسیدم آیا مسلمان در برابر اهل ذمه و اهل کتاب قصاص شود، اگر آنان را بکشد؟ فرمود: خیر، مگر آن‌که بدین کار معتاد شود که در این صورت، با تحقیر کشته شود.

۲. عن اسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمة؟ قال: لا، إلا أن يكون معتمداً لقتلهم فيقتل وهو صاغر؛^۳

اسماعیل بن فضل گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم آیا مسلمان در

۱. جواهرالکلام، ج ۴۲، ص ۱۵۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۰۷، ب ۴۷، ح ۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۰۹، ب ۴۷، ح ۶.

برابر اهل ذمه کشته شود؟ فرمود: خیر، مگر آن که بدین کار معتاد باشد، که در این صورت، با تحقیر کشته شود.

۳. عن اسماعیل بن الفضل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: لا يقتل به إلا أن يكون متعوداً للقتل؛^۱ اسماعیل بن فضل هاشمی گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم اگر مردی [مسلمان] مردی از اهل ذمه را به قتل رساند [چه حکمی دارد؟] فرمود: کشته نشود، مگر این که بدین کار معتاد باشد.

۴. صحیحة محمد بن الفضیل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: متن این حدیث عیناً مانند حدیث اول است.^۲

۵. صحیحة محمد بن قیس عن ابي جعفر عليه السلام: لا یقاد مسلم بدمی فی القتل ولا فی الجراحات، ولكن یؤخذ من المسلم جنايته للذمی علی قدر دية الذمی ثمانمائة درهم؛^۳

محمد بن قیس از امام باقر عليه السلام نقل کند: که مسلمانی در برابر کافر ذمی قصاص نشود، نه در جان و نه در عضو؛ لیکن به اندازه دیه ذمی - که هشتصد درهم است - از مسلمان دریافت گردد.

به نظر، استدلال به این روایت‌های پنجگانه بر رأی مشهور استوار نیست؛

زیرا:

۱. چهار حدیث اول مربوط به قصاص مسلمان در برابر غیر مسلمان نیست،

۱. همان، ح ۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۰۷، ب ۴۷، ح ۱.

۳. همان، ص ۱۰۸، ب ۴۷، ح ۵.

بلکه مربوط به کیفر و عقوبت مسلمانی است که عادت به کشتن غیر مسلمانان پیدا کرده است. این حکم قتل برای او از باب عقوبت و کیفر است، نه از باب قصاص. شاهد این مطلب، علاوه بر تعبیر متعوداً - که در چهار حدیث تکرار شده - عدم استفاده از تعبیرهایی مانند قصاص و قود [به معنای قصاص] در این چهار حدیث است؛ چرا که اگر این حکم از باب قصاص بود، باید مانند دیگر روایات قصاص از این واژگان و مانند آنها استفاده شود.

شاهد دیگری که می‌تواند بر این برداشت گواهی دهد، این که در این روایات چهارگانه سخنی از مطالبه اولیای دم نسبت به قصاص به میان نیامده است و این که کدام یک از خانواده‌های مقتولان باید مطالبه کند، همه آنها یا خانواده مقتول اخیر؟ و نیز در این چهار روایت، سخنی از رد تفاوت دیه و این که تفاوت دیه به کدام خانواده باید باز گردد به میان نیامده است.

عدم طرح این مطالب نشان دهنده آن است که حدیث ارتباطی به قصاص ندارد و گرنه این احادیث از این چهار جهت با ابهام‌های جدی مواجه است.

پس این چهار روایت ظهور در کیفر و حد دارد، نه قصاص و نمی‌تواند مستند قرار گیرد. اگر کسی در ظهور این روایات تردید کند، این احتمال به صورت جدی در مدلول این روایات راه دارد و با وجود این احتمال نمی‌توان به این روایت‌ها استناد کرد. پس در واقع، یک حدیث، یعنی روایت پنج می‌تواند مستند رأی مشهور قرار گیرد.

۲. گذشته از ایراد اول، این روایت‌ها با روایت‌هایی که قصاص را برای

غیرمسلمان تجویز کرده، معارض است؛ مانند:

۱. صحیح ابن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام قال: إذا قتل المسلم

یهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فأرادوا أن یقیدوا ردوا فضل دية

المسلم وأقاده:^۱

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مسلمانی یک یهودی یا مجوسی را به قتل رساند و خانواده مقتول بخواهند قصاص گیرند، منعی نیست؛ مابه التفاوت دینه مسلمان را بپردازند و قصاص کنند.

۲. عن أبي بصير عن أبي عبدالله علیه السلام قال: إذا قتل المسلم النصراني، فأراد

أهل النصراني أن يقتلوه، قتلوه، وأدوا فضل ما بين الديتين؛^۲

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مسلمانی یک یهودی را بکشد و خانواده یهودی بخواهند مسلمان را بکشند، منعی نیست؛ لیکن مابه التفاوت دیه را باید پرداخت کنند.

۳. موثقة سماعة عن أبي عبدالله علیه السلام في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة،

فقال: هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطى الذمّيّ دية المسلم

ثم يقتل به المسلم؛^۳

سماعه از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسید که مردی از اهل ذمه را به قتل رسانده است؟ امام علیه السلام فرمود: این مطلبی است که بر مردم گران است. حکم آن چنین است که ذمی دیه مسلمان را بپردازد. آن گاه، مسلمان به خاطر کشتن ذمی، به قتل می رسد.

ظاهراً مقصود امام علیه السلام از این که این مطلب بر مردم گران است، این باشد که

مسلمانان گمان می برند به جهت برتری و عظمت اسلام نباید در مقابل

غیرمسلمان قصاص شوند و امام علیه السلام جواب می دهد که قصاص می شوند و باید

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۰۷، ب ۴۷، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۰۸، ب ۴۷، ح ۴.

۳. همان، ح ۳.

تفاوت دیه را خانوادهٔ مسلمان پردازند.

حال که این روایات با روایت‌های دیگر معارضه دارند، از این جهت که این روایات سه گانه با آیات قصاص موافقت دارند، اینها را باید ترجیح داد و در نتیجه، این احادیث باید مبنای فقه قرار گیرند.

صاحب جواهر ترجیح را به گونه‌ای دیگر مطرح ساخته، می‌گوید: این روایات سه گانه از آن رو که با آیهٔ نفی سبیل مخالفت دارند، پس روایات مقابل اینها را باید راجح دانست.^۱ ولی چنان‌که گذشت، آیهٔ نفی سبیل نمی‌تواند دلالتی در این مسئله داشته باشد. پس مخالفت با آن بی‌معناست و سبب رجحان نخواهد بود.

مطلبی که بیان شد، در باب معارضه و ترجیح روایات سه گانه، بر حسب دیدگاه مشهور در باب دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان است. و گرنه، بر پایهٔ آنچه در فصل نخست گذشت - که آیات قرآنی تساوی در دین را شرط قصاص نمی‌دانند - این روایات نیز با قرآن مغایرت دارند و باید کنار گذاشته شوند.

از میان مجموع روایت‌های منقول، یعنی پنج روایت نخست و سه روایت بعد، تنها صحیحهٔ محمد بن قیس از نظر سند و دلالت تمام است، که قصاص مسلمان و غیرمسلمان را بدون پرداخت مازاد دیه مطرح کرده است.

به دیگر سخن، از میان روایت‌های هشتگانه، چهار روایت مربوط به حد و کیفر کسی است که بر کشتن غیرمسلمانان اعتیاد پیدا کرده است و سه روایت هم، از آن رو که متضمن پرداخت مازاد دیه به خانوادهٔ مسلمان و اجرای قصاص است، با قرآن مخالف است و حجت نیست. پس تنها صحیحهٔ محمد بن قیس است که از جهت سند و دلالت تمام است و بر عدم اجرای قصاص دلالت دارد، ولی از آن رو که با آیات قصاص که ابای از تخصیص دارند

۱. جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۱۵۰.

ناسازگار است، آن را نیز باید کنار گذاشت.

سه. اجماع

سومین دلیل مشهور، اجماع است ولیکن این استدلال ناتمام است؛ زیرا: اولاً، شیخ صدوق در کتاب المقنع با رأی مشهور مخالف است و این می‌تواند در اجماع خلل وارد کند؛ ثانیاً، با وجود ادله قرآنی و سنت، جایی برای استدلال به اجماع باقی نمی‌ماند.^۱

دوم. کشتن مسلمان توسط غیرمسلمان

مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که اگر کافر ذمی مسلمانی را از روی عمد به قتل رساند، او و اموالش در اختیار خانواده مقتول مسلمان قرار می‌گیرند و آنان مخیرند وی را به قتل رسانند یا او را برده خود کنند. صاحب جواهر می‌گوید: این مطلب میان شیعیان مشهور است و سید مرتضی، ابن ادریس، شهید اول و علامه حلی، بر آن دعوی اجماع کرده‌اند.^۲ این رأی مشهور به دو دلیل مستند شده است؛ یکی سنت و دیگری اجماع. حال به بررسی این دو دلیل می‌پردازیم.

یک. سنت

تنها دو روایت در این مسئله منقول است؛ یکی صحیحۀ ضریس و دیگری صحیحۀ عبدالله بن سنان. متن روایت‌ها چنین است:

۱. جهت آگاهی بیشتر رک: فقه الثقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۳۰ - ۲۴۷.

۲. جواهرالکلام، ج ۴۳، ص ۱۵۶.

۱. صحیحہ ضریس عن ابی جعفر علیه السلام فی نصرانی قتل مسلماً فلماً أخذ أسلم، قال: أقتله به. قيل: وإن لم يسلم، قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شأؤوا قتلوا، وإن شأؤوا عفوا، وإن شأؤوا استرقوا، قيل: ^۱: وإن كان معه مال، قال: دفع إلى أولياء المقتول هو وماله؛^۲

ضریس دربارهٔ یک یهودی که مسلمانی را به قتل رسانده و هنگامی که دستگیر شد، اسلام آورد، از امام باقر سؤال کرد، امام علیه السلام فرمود: او را به خاطر قتل مسلمان بکشند. سؤال شد که اگر اسلام نیاورد، چه حکمی دارد؟ فرمود: او را به خانوادهٔ مقتول بسپارند، اگر خواستند بکشند و اگر خواستند گذشت کنند و اگر خواستند او را به بردگی بگیرند. سؤال شد که اگر ثروتی با خود دارد، حکمش چیست؟ فرمود: مال را با یهودی به خانوادهٔ مقتول بسپارند.

۲. صحیحہ عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام که عین روایت قبل می‌باشد و با آن تفاوتی ندارد.

استدلال به این دو روایت مشکل است؛ زیرا:

۱. این دو روایت با قواعد مسلم شرعی و عقلایی باب قصاص، و نیز احترام مال دیگران مغایرت دارد. و از آن رو که حجیت خبر واحد به سیرهٔ عقلاست، دلیل حجیت خبر واحد شامل چنین موردی نمی‌شود.

۲. در این دو روایت، سؤال دربارهٔ یک یهودی است که مسلمانی را به قتل

۱. ناگفته نماند در سه کتاب کافی، من لا یحضره الفقیه و تهذیب کلمهٔ قبل نیامده است و تنها صاحب وسائل کلمهٔ

قبل را آورده‌اند که وجه اضافه کردن صاحب وسائل معلوم نمی‌باشد.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۱۱۰، ب ۴۹، ح ۱.

رسانده است و در متن حدیث، جهت سؤال روشن نیست. با توجه به این ابهام، ممکن است پاسخ برای همان مورد باشد و قضیه‌ای شخصی باشد که حکم آن قابل تعمیم نیست. با توجه به این احتمال، اطلاق و عمومی برای این دو حدیث باقی نمی‌ماند.

۳. در این دو حدیث، مورد سؤال یهودی است. بر این اساس یا باید حکم رابه یهودی اختصاص داد- که ظاهر روایت اقتضا می‌کند - و یا باید به هر غیرمسلمانی تعمیم داد و اختصاص حکم به ذمی که در کلام فقیهان آمده، دلیلی ندارد.

با توجه به این ایرادها نمی‌توان رأی مشهور را پذیرفت؛ بلکه عمل به قواعد شرعی و عقلایی با احتیاط سازگارتر است.

دو. اجماع

دومین دلیلی که برای این رأی آورده شده، اجماع است. در اینجا نمی‌توان بر اجماع استناد کرد؛ زیرا:

اولاً، این اجماع منقول است و نه محصل و شیخ صدوق با این رأی مخالف است؛ چنان‌که محقق اردبیلی نقل کرده است؛^۱ ثانیاً، با وجود این دو روایت، اجماع مدرکی است و نمی‌تواند مستند مستقلی برای فتوا قرار گیرد.^۲

حاصل سخن آن‌که در مسئله قصاص، نه برابری در جنسیت (زن و مرد بودن) لازم است و نه برابری در دیانت (مسلمان بودن)؛ بلکه آیات قرآنی اقتضا دارد که جان انسان محترم است و هرکس عمداً اقدام به قتل دیگری کند، خانواده مقتول

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۳۰.

۲. جهت آگاهی بیشتر ر.ک: فقه‌التقلین (کتاب القصاص)، ص ۲۵۰-۲۵۶.

می‌توانند، قاتل راقصا ص کنند، بدون آن‌که لازم باشد مالی را به‌عنوان مابه‌التفاوت دیه پرداخت کنند. روایت‌هایی که در این مسئله وارد شده از آن جهت که با قرآن مخالفت دارند و دارای ایرادهای فقه الحدیثی‌اند، نمی‌توانند مرجع فتوا و رأی فقهی قرار گیرند.



فقه و زندگی (۳)

برابری دیه

(زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)

مقدمه

امروزه یکی از دغدغه‌های جدی فقیهان متعهد و آگاه به زمان، خلوص و کارآمدی فقه اسلامی است؛ از یک سو باید مراقب بود که فقه از چارچوب قواعد اجتهادی و منابع و حیانی خارج نگردد و از سوی دیگر، استنباط‌ها و برداشت‌ها به گونه‌ای نباشند که ناتوانی فقه را برای اداره زندگی آدمی به نمایش گذارند. به حق، می‌توان گفت که یافتن راه وسط و درست، همچون صراط مستقیم، از موباریک‌تر و از شمشیر برنده‌تر است. گروهی، به افراط، جانب خلوص را گرفته، به اجراپذیری و کارآمدی آرا و برداشت‌ها توجهی ندارند و هرگاه فتوا و رأیی زمینه اجرا نیابد، مردم را به بی‌اعتنایی نسبت به دین متهم می‌سازند و گروهی دیگر، تنها به کارآمدی فقه، آن‌هم در حد افراط و خوشایند همه فرقه‌ها و نحله‌ها می‌اندیشند و تا بدانجا پیش می‌روند که فقه را از حد قوانین وضعی نیز کم‌تر می‌انگارند.

حق، آن است که هر دو راه، ناصواب است؛ هم باید به خلوص و قداست فقه

اندیشید و جایگاه و مرتبت معنوی و وحیانی آن را منظور داشت و هم به کار آمدی و اجراپذیری دیدگاه‌ها و برداشت‌ها توجه کرد. مگر نه این است که خداوند دین را برای انسان فرو فرستاد، همان‌گونه که جهان را برای او آفرید:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾^۱

همان [خدایی] که زمین را برای شما فرش [گسترده]، و آسمان را بنایی [افراشته] قرار داد.

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^۲

او آن کسی است که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید.

﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^۳

و آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، به سود شما رام کرد.

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾^۴

ماه رمضان [همان ماه] است که در آن، قرآن برای هدایت مردم فرو فرستاده شده است.

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾^۵

از [احکام] دین، آنچه را که به نوح سفارش کرد، برای شما تشریح نمود.

و مگر نه آن است که انسان‌ها بر فطرت خداجویی و دینداری آفریده شده‌اند،

و مگر نه آن است که اگر خیر کثیر بر جهان تکوین و تشریح حاکم نباشد، نظام

۱. بقره، آیه ۲۲.

۲. بقره، آیه ۲۹.

۳. جاثیه، آیه ۱۳.

۴. بقره، آیه ۱۸۵.

۵. سوری، آیه ۱۳.

احسن زیر سؤال خواهد رفت و حکمتِ خلقت و آفرینش خدشه دار خواهد شد. پس نمی‌توان همیشه مردم را به بی‌دینی و بی‌اعتنایی به دین متهم ساخت، بلکه می‌توان از چگونگی تعامل مردم با یک رأی فقهی، خللی را در مراحل استنباط کشف کرد، و فقیه آگاه و هوشیار، در چنین مواردی، با تجدید نظر در مراحل استنباط خود، به تلاش و تکاپوی بیشتر در منابع و مصادر رو می‌کند. این مجموعه فلسفه و شالوده خود را دغدغه خلوص و کارآمدی فقه می‌داند و در تلاش است تا با حفظ اصالت و واقع‌نگری، به موضوعات، مسائل و پرسش‌های نوین بپردازد.

اینک، سومین دفتر از این مجموعه، با عنوان برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان) تقدیم صاحب‌نظران می‌گردد؛ بدان امید که راهی را برای مباحثات جدی و جدید فقهی بگشاید.

والحمد لله

درآمد

در آغاز فصل دوم از حرمت و احترام جان آدمی در مکتب اسلام سخن به میان آمد و بدین نکته اشاره شد که قرآن کریم کشتن یک انسان را کشتن تمامی انسان‌ها می‌داند^۱ و پیامبر خدا ﷺ هم فرمود:

کسی که در کشتن آدمی، گرچه با سخنی، مشارکت کند، از رحمت الهی مأیوس باشد.^۲

بر این پایه، تحریم قتل نفس و تعیین عقوبت‌های اخروی و نیز کیفرهای دنیوی، هدفی جز بازدارندگی و جلوگیری از این رفتار شنیع ندارند. اگر قتل نفس از روی عمد باشد، حکم آن قصاص است؛ مگر آنکه خانواده مقتول از قصاص صرف نظر کنند، یا به دریافت دیه رضایت دهند. شارع در قتل خطایی یا شبه عمد به قصاص فرمان نداده و حکم به پرداخت

۱. مائده، آیه ۳۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۳، ابواب القصاص فی النفس، باب ۱، ح ۹.

خون‌بها در حق خانواده مقتول نموده است؛ البته قرآن کریم، در قتل خطایی، علاوه بر پرداخت دیه، قاتل را به آزاد کردن یک بنده مؤمن فرمان داده است:

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾^۱

و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد کرده و به خانواده او خون‌بها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند. یکی از پرسش‌های جدی در فقه اسلامی، در موضوع دیه، نابرابری دیه زن و مرد و مسلمان و غیر مسلمان است. مشهور فقیهان، بلکه می‌توان گفت که تمامی فقهای مسلمان، جز تعدادی اندک، بر این عقیده‌اند که دیه زن، نصف دیه مرد است و دیه غیر مسلمان را نیز کم‌تر از دیه مسلمان می‌دانند، گرچه در مقدار آن میان فقیهان شیعه و اهل سنت اختلاف است؛ و در جراحات‌ها نیز بر این باورند که زن و مرد، تا یک سوم دیه، برابرند و بیش از آن، دیه زن نصف می‌شود.

به عقیده ما روایاتی که در مقام بیان دیه و مقدار آن برآمده‌اند، بر برابری خون‌بها دلالت دارند. در قرآن کریم نیز شاهد و گواهی بر نابرابری وجود ندارد، بلکه اصول و قواعد کلی اسلامی نیز بر برابری گواهی می‌دهند.

در این فصل بر آنیم تا از این رأی دفاع کرده، دیدگاه مشهور را مورد نقد و بررسی قرار داده و آن را در سه بخش تقدیم نماییم:

بخش یکم. برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان؛

بخش دوم. نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه زن و مرد؛

بخش سوم. نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه مسلمان و غیر مسلمان.

بخش یکم

برابری دیه (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)

قرآن کریم در باره مقدار دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان ساکت است و آنچه می تواند مستند و مدرک برای تعیین اندازه دیه آنها قرار گیرد، اصول و قواعد کلی اسلامی، روایات خاص و اجماع است. در کتب فقهی، به استناد روایات خاص و اجماع، بر نابرابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان تأکید شده است.

این دو دلیل در فصل دوم و سوم، مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. ادعای ما این است که ادله ای که بر اصل تشریح دیه دلالت دارند، و نیز اصول و قواعد کلی اسلامی، بر برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان دلالت می کنند، که در این فصل، به بررسی این دو دلیل می پردازیم:

یکم. روایات تشریح دیه

قرآن کریم در یک آیه بر اصل تشریح دیه دلالت دارد ولی نسبت به مقدار آن ساکت است:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ

رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةَ مُسْلِمَةٍ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةُ مُسْلِمَةٍ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا^۱؛

و هیچ مؤمنی را نَسَزَد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد، و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون بها پرداخت کند؛ مگر اینکه آنان گذشت کنند، و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خون بها به خانواده او لازم نیست] و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون بها پرداخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند، و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیاپی - به عنوان توبه‌ای از جانب خدا - روزه بدارد، و خدا همواره دانای سنجیده کار است.

این آیه گرچه از بیان مقدار دیه ساکت است، ولی هیچ گونه تفاوتی میان قتل انسان مؤمن و کسی که خونش احترام دارد، نمی‌گذارد.

روایاتی که در مقام بیان دیه و مقدار آن می‌باشند، بر برابری در مقدار دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان دلالت روشن دارند و در آنها تبعیض و تفاوتی دیده نمی‌شود.^۲ این روایت‌ها را شیخ حر عاملی در ابتدای کتاب الدیات از کتاب وسائل الشیعة آورده است. تعداد این روایت‌ها چهارده حدیث است^۳ و در میان

۱. نساء، آیه ۹۲.

۲. از روایت‌هایی که بر تفاوت دیه و نسبت آنها با این روایات دلالت دارد، در بخش دوم سخن خواهیم گفت.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۳-۱۹۹، باب ۱.

آنها روایت‌های معتبر نیز بسیار است. ما در اینجا به دو نمونه از آن روایات اشاره می‌کنیم:

۱. محمد بن یعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سمعت ابن أبي ليلى يقول: «كانت الدية في الجاهلية مئة من الإبل فأقرها رسول الله ﷺ، ثم إنّه فرض على أهل البقر مئتي بقرة و فرض على أهل الشاة ألف شاة تنيّة، و على أهل الذهب ألف دينار، و على أهل الورق عشرة آلاف درهم و على أهل اليمن الحلل مئتي حلّة»^۱؛
عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید: شنیدم که ابن ابی لیلی می‌گفت: «دیه در دوران جاهلیت یکصد شتر بود. رسول خدا ﷺ همان را امضا کرد. سپس بر گاوداران، دویست گاو، و بر گوسفندداران، هزار گوسفند، و بر صاحبان طلا، هزار دینار، و بر صاحبان درهم، ده هزار درهم، و بر مردمان یمن، دویست حله [قطعه پارچه] مقرر کرد».

این روایت صحیح است و مشایخ ثلاثه آن را نقل کرده‌اند.

۲. محمد بن علی بن الحسین باسناده، عن حماد بن عمرو، و أنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه في وصية النبي ﷺ لعليّ قال: «يا عليّ! إنّ عبدالمطلب سنّ في الجاهلية خمس سننٍ أجزاها الله له في الإسلام، إلى أن قال: و سنّ في القتل مئة من الإبل فأجرى الله ذلك في الإسلام»^۲؛
رسول خدا ﷺ در سفارش خود به امام علی ﷺ فرمود: «ای علی،

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۳، باب ۱، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۸، باب ۱، ح ۱۴.

به راستی که عبدالمطلب پنج سنت را در دوران جاهلیت بنا نهاد که خداوند آنها را در دوران اسلام نیز اجرا کرد... عبدالمطلب برای قتل، یکصد شتر مقرر کرد و خداوند هم همان را در دوران اسلام جاری ساخت».

یادآوری می‌شود که در میان این چهارده حدیث، دو روایت است که ممکن است از آن اختصاص این مقدار دیه به مرد یا مسلمان استفاده شود، یکی عبارت «دیه الرجل» در حدیث دوازدهم و دیگری عبارت «دیه المسلم» در حدیث دوم. اینک به بررسی این دو روایت می‌پردازیم:

۱. حدیث دوازدهم باب

متن حدیث چنین است:

و یأسناده، عن محمد بن احمد بن یحیی، عن ابراهیم، عن ابي جعفر، عن علی بن ابي حمزة، عن ابي بصیر، قال: دية الرجل مائة من الايل، فان لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فان لم يكن فالف كبش، هذا في العمد، وفي الخطأ مثل العمد ألف شاة مخلطة؛^۱

ابو بصیر می‌گوید: دیه مرد یکصد شتر است، و اگر شتر نباشد، به اندازه بهای یکصد شتر، گاو پرداخت گردد و اگر آن هم ممکن نباشد، هزار قوچ پرداخت شود. این [مقدار] در قتل عمدی است و در قتل خطایی، مانند [قتل] عمد، هزار گوسفند پرداخت می‌شود. ممکن است گفته شود عبارت «دیه الرجل» بر اختصاص این مقدار دیه به مردان دلالت دارد و شامل دیه زن نمی‌شود.

لیکن باید گفت که بدین روایت نمی‌توان استناد جست و اختصاص این مقدار

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۷، باب ۱، ح ۱۲.

دیه را به مرد اثبات کرد؛ زیرا:

اولاً. واژه «رجل» بر خصوصیت دلالت ندارد زیرا واژه‌هایی همچون «رجل»، برای احکام مشترک و عام، کاربردی متداول و رایج دارند. ثانیاً. صدور این حدیث از معصوم روشن نیست؛ زیرا ابو بصیر آن را از کسی نقل نکرده است.

ثالثاً. سند روایت معتبر نیست؛ چراکه از یک سو ابو بصیر، میان تقه و ضعیف، مشترک است و قرینه‌ای برای تعیین وی در میان نیست. از سوی دیگر، ابراهیم و ابی جعفر، راویان قبل از علی بن ابی حمزه، ضعیف‌اند.

رابعاً. این حدیث بر ترتیب میان موارد دیه دلالت دارد؛ یعنی ابتدا صد شتر و اگر ممکن نبود، به اندازه آن گاو و در صورت عدم امکان، هزار گوسفند پرداخت می‌شود؛ حال آنکه ترتیب بین موارد دیه با دیگر روایت‌ها ناسازگار است و فقیهان نیز از این مضمون اعراض کرده‌اند. بنابراین، مضمون این روایت، مورد پذیرش فقیهان نیست.

۲. حدیث دوم باب

متن حدیث از این قرار است:

و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن علی بن ابی حمزة، عن ابی بصیر فی حدیث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الدية فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضة، وألف مثقال من الذهب، وألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً و من الإبل مائة على أسنانها، و من البقر مائتان؛^۱

ابو بصیر گوید: از امام صادق عليه السلام درباره دیه پرسیدم. فرمود: دیه

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۹۴، باب ۱، ح ۲.

مسلمان ده هزار نقره و [یا] هزار مثقال طلا و [یا] هزار گوسفند سه ساله و [یا] یکصد شتر و [یا] دویست گاو. ممکن است از کلمه «المسلم» استفاده شود، که این اندازه از دیه به مسلمان اختصاص دارد و شامل غیر مسلمان نمی‌شود. لیکن حق آن است که نمی‌توان از این روایت چنین اختصاصی را استفاده کرد، زیرا:

اولاً. لقب مفهوم ندارد و اثبات حکمی برای مسلمان، نفی آن حکم از غیر مسلمان نمی‌باشد و عدم بیان حکم غیر مسلمان، به جهت عدم ابتلا بدان بوده است.

ثانیاً. بر فرض آنکه قبول کنیم این حدیث مفهوم دارد و این مقدار دیه را از غیر مسلمان نفی می‌کند، ولی مفهوم اطلاق ندارد و گوینده جمله مفهوم دار در مقام بیان منطوق است نه در مقام بیان مفهوم، تا اطلاق داشته باشد، و در مقام بیان بودن مفهوم و اطلاق آن محتاج به قرینه و دلیل است که در مورد این روایت و غالب جمله‌های مفهوم دار چنین دلیلی دیده نمی‌شود. بنابراین، مفهوم روایت بر بیش از تفاوت داشتن دیه غیر مسلمان فی الجملة - همانند غیر مسلمانی که موتمن و محترم و معاهد نباشد - با مسلمان دلالتی ندارد، و همه غیر مسلمانان را شامل نمی‌شود.

ثالثاً. اگر قبول کنیم که مفهوم در این حدیث اطلاق دارد - گرچه خلاف تحقیق می‌باشد - این اطلاق نسبت به ذمی بالفعل و بالقوه به وسیله روایات وارد شده در تساوی دیه ذمی (بالفعل و بالقوه) با مسلمان تقیید می‌شود و آن روایات عبارتند از:

۱. محمد بن الحسن باسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سماعة،

قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً؟ فقال: هذا شيء شديد لا

يحتمله الناس فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد، وعن قتل الذمي، ثم قال: لو أن مسلماً غضب على ذمي فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدي إلى أهله ثمانمائة درهم إذاً يكسر القتل في الذميين؛^۱

سماعه می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره کشتن ذمی پرسیدم؟ فرمود: [پاسخ این پرسش] سخت است و مردم آن را تاب نمی آورند، باید به خانواده وی دیه مسلمان را پرداخت تا از کشتن مردم عراق و اهل ذمه دست بردارد. سپس فرمود: اگر مسلمانی بر کافر ذمی خشمگین گردد و بخواهد او را بکشد و زمین وی را بستاند و آن گاه به خانواده او هشتصد درهم بپردازد، کشتن اهل ذمه رواج یابد!

۲. و باسناده عن اسماعيل بن مهران، عن ابن المغيرة، عن منصور، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم؛^۲

امام صادق علیه السلام فرمود: دیه یهودی، مسیحی و زردشتی همانند دیه مسلمان است.

باید توجه داشت که ذمی در این روایتها با الغای خصوصیت و تنقیح مناط، خصوصیتی نداشته و هر غیر مسلمانی که مال و جاننش محترم است را شامل می شود، زیرا مناط دیه در ذمی همان احترام است که امری عقلایی است و شرع نیز همان را امضا کرده است و عقلا دیه را در جایی که خون محترم باشد، به عنوان جبران خسارت می پذیرند بدون آنکه در دیانت مقتول فرقی قایل شوند، و اگر در

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۱، باب ۱۴، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۱، باب ۱۴، ح ۲.

این روایت‌ها سخن از ذمی است به جهت آن است که مورد ابتلای مسلمانان، غیر مسلمانان ذمی بوده‌اند.

دوم. اصول و قواعد کلی اسلامی

علاوه بر این روایات - که بر برابری دیه دلالت دارند - می‌توان آیات و روایاتی را نیز که بر برابری انسان‌ها در شخصیت و استعداد و دیگر ویژگی‌های انسانی دلالت دارند، گواه و شاهد گرفت. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که اصول و قواعد اولیه اسلامی نیز بر برابری دلالت می‌نمایند. برخی از آیات و روایات بدین شرح‌اند.

قرآن کریم همه آدمیان را فرزندان آدم و حوا می‌داند، و میان آنان در مبدأ آفرینش و استعدادهای انسانی، فرقی نمی‌گذارد:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾^۱

ای مردم، از پروردگارتان - که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد - پروا دارید؛ و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید.

و در آیه‌ای دیگر، مایه برتری آدمیان را تقوا بر می‌شمرد:

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَلُّكُمْ﴾^۲

۱. نساء، آیه ۱.

۲. حجرات، آیه ۱۳.

ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. درحقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. و نیز می‌توان به این روایت‌ها اشاره کرد:

رسول خدا ﷺ فرمود:

أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كَلَّمَكُم لَادِمٌ، وَأَدَمٌ مِنْ تَرَابٍ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ، وَ لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجْمِي فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى؛^۱ ای مردم، به راستی که پروردگارتان یکی است، پدرتان یکی است. همه شما فرزند آدم هستید و آدم از خاک است. به راستی که ارجمندترین شما، نزد خداوند، پرهیزگارترین شماست. هیچ عربی را بر غیر عرب برتری نیست، جز به پرهیزگاری.

رسول خدا ﷺ فرمود:

النَّاسُ سِوَاءَ كَأْسِنَانِ الْمَشْطِ؛^۲

مردم مانند دندان‌های شانه برابرند.

و نیز رسول خدا ﷺ فرمود:

فَالنَّاسُ الْيَوْمَ كُلُّهُمْ أَيْضُهُمْ وَأَسْوَدُهُمْ وَقَرَشِيَّهُمْ وَعَرَبِيَّهُمْ وَعَجْمِيَّهُمْ مِنْ آدَمَ، وَإِنَّ آدَمَ ﷺ خَلَقَهُ اللَّهُ مِنْ طِينٍ وَإِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَطْوَعُهُمْ لَهُ وَأَتْقَاهُمْ؛^۳

امروز تمامی مردم [در پرتو آیین اسلام]، سفید و سیاه، قرشی و عرب و عجم از آدم زاده شده‌اند، و به راستی که خداوند آدم را از

۱. تحف العقول، ص ۳۴، خطبته ﷺ فی حجة الوداع؛ بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۳۵۰، ح ۱۳.

۲. کنز العمال، ج ۹، ص ۳۸، ح ۲۴۸۸۲؛ بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۱۵، ح ۱۰۸.

۳. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۱۱۸، ح ۸۹.

خاک آفرید؛ و دوست داشتنی ترین مردم، نزد خداوند - عزّ و جلّ -
- در روز قیامت، مطیع ترین و پارسا ترین آنهاست.

و نیز رسول خدا ﷺ فرمود:

إِنَّ النَّاسَ مِنْ آدَمَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا مِثْلَ أُسْنَانِ الْمَشْطِ، لَا فَضْلَ لِلْعَرَبِيِّ عَلَى الْعَجْمِيِّ وَلَا لِلْأَحْمَرِ عَلَى الْأَسْوَدِ إِلَّا بِالتَّقْوَى؛^۱
به راستی که همه مردم، تا این روزگار ما، از آدم اند [و برابرند]؛
مانند دندان‌های شانه؛ عرب را بر غیر عرب و سرخ گونه را بر
سیاه فضیلتی نیست، مگر در سایه پارسایی.

و نیز امام علی علیه السلام فرمود:

النَّاسُ إِلَى آدَمَ شَرَعٌ سِوَاءٍ؛^۲

مردمان تا آدم همه برابرند.

خلاصه آنکه روایات دال بر اصل دیه و مقدار آن، به انضمام اصول و قواعد
کلی اخذ شده از آیات و روایات، برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان را
تشبیهت می‌کنند.

اینک، برای تکمیل این نظریه، باید رأی مشهور فقیهان و مستند آنها مورد نقد
و بررسی قرار گیرد، که فصل دوم و سوم بدان اختصاص دارد.

۱. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۳۴۸، ح ۶۴.

۲. بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۵۷، ح ۱۱۹.

بخش دوم

نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه زن و مرد

مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که دیه زن مسلمان آزاد نصف دیه مرد مسلمان است؛ خواه زن خردسال باشد یا بزرگسال؛ عاقل باشد یا دیوانه؛ سالم باشد یا ناقص العضو.

صاحب جواهر الکلام می‌نویسد:

تردید و شکی از جهت فتوا و نصوص شرعی نیست که دیه زن مسلمان آزاد، خواه خردسال باشد یا بزرگسال، عاقل باشد یا دیوانه، سالم باشد یا ناقص العضو، در قتل عمدی، شبه عمد و قتل خطایی نصف دیه مرد است. همچنین اجماع محصل و منقول بر آن دلالت دارند و می‌توان گفت که نقل اجماع، مانند نصوص شرعی متواتر است؛ بلکه اجماع تمامی مسلمانان بر این مطلب قائم است و تنها مخالفان [این فتوا] ابن علی و اصم [از فقیهان اهل سنت] اند که دیه زن و مرد را برابر می‌دانند، ولی کسی به مخالفت این دو اعتنایی نکرده؛ آنجا که اجماع امت اسلامی بر آن قائم است.^۱

۱. جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۳۲.

و نیز صاحب ریاض المسائل نوشته است:

دیه کشتن زن مسلمان آزاده، نصف دیه مرد، در شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره و پارچه است و این مسئله مورد اجماع است. علاوه بر آن، روایت‌های مستفیض و معتبری بر این مطلب دلالت دارند؛ بلکه می‌توان گفت که این روایت‌ها در حدّ تواترند.^۱ اینان در این نظریه بر سه دلیل استناد می‌کنند؛ یکی نصوص روایی و دیگری اجماع و سوم برخی وجوه استحسانی. تفصیل این سه دلیل از این قرار است:

یکم. روایات

روایاتی که مستند نابرابری دیه قرار گرفته‌اند، در سه گروه دسته بندی می‌شوند؛ دسته‌ای این مطلب را با دلالت مطابقی اثبات می‌کنند. دسته دیگر با دلالت التزامی بر این رأی گواهی می‌دهند و دسته سوم روایاتی هستند که دلالت دارند دیه اعضای زن و مرد تا یک سوم، برابر است و پس از آن، نصف می‌شود.

دسته نخست، روایات نابرابری دیه زن و مرد با دلالت مطابقی

روایاتی که نابرابری دیه را با دلالت مطابقی اثبات می‌کنند، پنج حدیث‌اند:

۱. محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن

یونس عن عبدالله بن مسکان، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث... قال: دية

المرأة نصف دية الرجل؛^۲

امام صادق عليه السلام در روایتی فرمود: دیه زن نصف دیه مرد است.

۱. ریاض المسائل، ج ۱۴، ص ۱۸۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۰۵، باب ۵، ح ۱.

۲. محمد بن یعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس أو غيره، عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دية الجنين خمسة أجزاء: خمس للتطفة عشرون ديناراً، و للعلقة خمسان أربعون ديناراً، و للمضغة ثلاثة أخماس ستون ديناراً، و للعظم أربعة أخماس ثمانون ديناراً، و إذا تمّ الجنين كانت له مائة دينار، فإذا أنشئ فيه الروح فديته ألف دينار أو عشرة آلاف درهم إن كان ذكراً و إن كان أنثى فخمسمائة دينار و إن قتلت المرأة و هي حبلی فلم يدر أ ذكراً كان ولدها أم أنثى فدية الولد نصف دية الذكر و نصف دية الأنثى و ديتها كاملة؛^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: دية جنين دارای پنج مرحله است؛ يك پنجم برای هنگامی که نطفه بسته شود؛ یعنی بیست دينار، دو پنجم برای هنگامی که تبدیل به خون بسته شود؛ یعنی چهل دينار، سه پنجم برای هنگامی که تبدیل به گوشت جویده شود؛ یعنی شصت دينار، چهار پنجم هنگامی که استخوان روید؛ یعنی هشتاد دينار، و وقتی جنین کامل شد، دية آن یکصد دينار است؛ و اگر روح در آن دمیده شود و مذکر باشد، دية آن هزار دينار یا ده هزار درهم است و اگر مؤنث باشد، دية آن پانصد دينار خواهد بود؛ و اگر زن بارداری کشته شود و دانسته نشود که فرزندش پسر است یا دختر، دية فرزند نصف دية پسر و نصف دية دختر در نظر گرفته شود و دية زن کامل است.

۳. و بالإسناد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن الحلبي، و أبي عبيدة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل قتل امرأة خطأ و هي على رأس الولد تمخض، قال: عليه الدية خمسة آلاف درهم، و عليه للذي في بطنها

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۹، باب ۲۱، ح ۱.

غَرَّةٌ وَصِيفٌ أَوْ وَصِيفَةٌ أَوْ أَرْبَعُونَ دِينَارًا؛^۱

از امام صادق علیه السلام در مورد مردی سؤال شد که زنی را به اشتباه بکُشد و او در حال زایمان باشد. امام صادق علیه السلام فرمود: پنج هزار درهم به عنوان دیه زن بر مرد است و برای فرزند، یک برده مرد یا زن و یا چهل دینار دیه تعلق می‌گیرد.

۴. محمد بن یعقوب باسناده إلى کتاب ظریف، عن أمير المؤمنين علیه السلام قال: ... فإذا نشأ فيه خلقٌ آخر و هو الرُّوح فهو حينئذٍ نفسٌ بألف دینارٍ كاملةً إن كان ذكراً، و إن كان أنثى فخمسمائة دینارٍ، و إن قتلت امرأةً و هي حبلى متممٌ فلم يسقط ولدها و لم يعلم أذكرٌ هو أو أنثى و لم يعلم أبعدها مات أم قبلها فديته نصفان، نصف دية الذكر و نصف دية الأنثى...؛^۲

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: ... اگر روح در جسم دمیده شود و پسر باشد، دیه اش هزار دینار است و اگر دختر باشد، پانصد دینار است، و اگر زن بارداری کشته شود و فرزند هم از دنیا برود و معلوم نباشد که پسر است یا دختر، و آیا پیش از مادر از دنیا رفته یا پس از وی، دیه اش نیمی از دیه پسر و نیمی از دیه دختر است.

۵. محمد بن الحسن باسناده، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن موسى الوراق، عن يونس بن عبد الرحمن، عن أبي جريّر القميّ، قال: سألت العبد الصالح علیه السلام عن النطفة ما فيها من الدية، و ما في العلقة، و ما في المضغة، و ما في المخلقة، و ما يقرُّ في الأرحام؟ فقال: ... فإذا اكتسى العظام لحماً ففيه مائة دینارٍ، قال

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۰۶، باب ۵، ح ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۱۲، باب ۱۹، ح ۱.

اللّٰهُ - عزّوجلّ - : ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۱
 فَإِنْ كَانَ ذَكَرًا فَفِيهِ الدِّيَّةُ وَإِنْ كَانَتْ أُنْثَىٰ ففِيهَا دِيَّتُهَا؛^۲
 ابوجریر قمی می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام در باره دیه نطفه، علقه،
 مضغه، مخلقه و آنچه در رحم است، پرسیدم. امام علیه السلام در پاسخ
 فرمود: اگر گوشت بر استخوان‌ها روید، دیه‌اش یکصد دینار
 است. خداوند - عزّوجلّ - در قرآن فرموده است: «آن‌گاه [جنین
 را در] آفرینش دیگر پدید آوردیم». حال اگر پسر باشد، دیه پسر
 و اگر دختر باشد، دیه دختر بدان اختصاص می‌یابد.

اینک به بررسی این پنج حدیث می‌پردازیم:

روایت اول: این روایت، گرچه از جهت دلالت تمام است و هیچ خدشه‌ای در
 آن راه ندارد، ولی از جهت سند، با مشکل مواجه است؛ زیرا از یک سو، در سند این
 حدیث، محمد بن عیسی از یونس نقل روایت می‌کند و محمد بن الحسن الولید
 روایات او را - آن‌گاه که به تنهایی ناقل باشد - مردود شمرده است.^۳ از سوی دیگر،
 وثاقت محمد بن عیسی بن عبید محلّ خلاف و تردید است؛ چراکه شیخ طوسی،^۴
 سید بن طاووس،^۵ شهید ثانی،^۶ محقق،^۷ و گروهی دیگر^۸ وی را تضعیف کرده‌اند و
 نجاشی^۹ او را توثیق کرده است و پس از تعارض جرح و تعدیل، اقوی ترک عمل

۱. مؤمنون، آیه ۱۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۱۷، باب ۱۹، ح ۹.

۳. الفهرست، ص ۲۱۶.

۴. رجال الطوسی، ص ۳۹۱ و ص ۴۴۸؛ الفهرست، ص ۲۱۶.

۵. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۶۷.

۶. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۶۷.

۷. المعتمد، ص ۸۱.

۸. ر.ک: تنقیح المقال، ج ۳، ص ۱۶۰.

۹. رجال النجاشی، ص ۳۳۳.

به این روایت است.

روایت دوم: این روایت، گرچه ظهورش مانند حدیث نخست نیست، زیرا مربوط به دیه جنین است و حکم آن، با الغای خصوصیت، تعمیم می‌یابد، لیکن عرف ظهور آن را می‌پذیرد. اما سند آن، مانند روایت نخست، با مشکل مواجه است؛ زیرا در این سند نیز محمد بن عیسی از یونس نقل می‌کند و ایرادهای پیش‌گفته در اینجا نیز می‌آید. علاوه بر آن، احتمال ارسال سند نیز می‌رود؛ زیرا محمد بن عیسی از یونس یا دیگری - که نامش معلوم نشده - نقل روایت کرده است: «محمد بن عیسی، عن یونس او غیره».

روایت سوم: این روایت از دو جهت مشکل دارد؛ جهت اول اینکه سخن امام، پاسخ به سؤالی در باره مورد خاصی است؛ یعنی آن‌گاه که زنی حامله، به هنگام وضع حمل، به قتل رسد. بنابراین، احتمال دارد قضیه شخصی باشد که در خارج اتفاق افتاده و امام حکم آن را بیان فرموده‌اند، و هیچ‌گاه نمی‌توان بر اساس قضایای شخصی و جزئیة استدلال کرد و اگر قضیه شخصی هم نباشد، به مورد سؤال اختصاص می‌یابد، و آن را نمی‌توان به همه موارد دیه زنان تعمیم داد. جهت دوم، اینکه دیه جنینی که خلقتش کامل شده، دیه انسان کامل است و اگر جنینی به این حد نرسیده باشد، دیه اش یکصد دینار و کم‌تر است. بنابراین، تخییر میان یک برده مرد یا زن و چهل دینار در دیه جنین، مخالف فتوای اصحاب بوده، و مورد اعراض آنهاست، و با سقوط حجیت این بخش از حدیث، قسمت نخست آن نیز از حجیت می‌افتد؛ چرا که دو حکم مستقل نیست تا بتوان مدعی تبعیض در حجیت شد.

روایت چهارم و پنجم: این دو روایت، از جهت سند و دلالت، مشکلی ندارند؛ اما ایراد کلی مخالفت با کتاب و سنت در آنها جاری است که در پایان این بررسی‌ها بدان خواهیم پرداخت.

دسته دوم، روایات نابرابری دیه زن و مرد با دلالت التزامی

مضمون این روایت‌ها چنین است که اگر مرد آزادی در برابر زن آزاده‌ای قصاص شده و به قتل رسد، باید نیمی از دیه به خانواده مرد مقتول پرداخت گردد. معنای این سخن چنین است که دیه زن نصف دیه مرد است و گرنه، وجهی برای پرداخت نیمی از دیه وجود نداشت. تعداد این روایت‌ها در کتب معتبر حدیثی به پانزده روایت می‌رسد و از این میان، نزدیک به ده حدیث آن دارای سند معتبر است.

برخی از این روایات عبارت‌اند از:

۱. محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، و عن علی بن ابراهیم، عن ابيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في رجل قتل امرأته متعمداً، قال: إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم؛^۱

عبدالله بن سنان می‌گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام در باره مردی که همسرش را به عمد بکشد، فرمود: اگر خانواده زن بخواهند مرد را بکشند، می‌توانند و باید به خانواده مرد نصف دیه را بپردازند، و اگر بخواهند می‌توانند نصف دیه را، یعنی پنج هزار درهم، از خانواده مرد بگیرند [و از کشتن وی صرف نظر نمایند].

۲. وعن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن عبدالله بن مسکان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا قتلت المرأة رجلاً قتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة فإن أرادوا القود أدوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) واقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملة، ودية

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۰، باب ۳۳، ح ۱.

المرأة نصف دية الرجل؛^۱

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه زنی مردی را بکشد، در مقابل کشتن وی قصاص می‌گردد و اگر مردی زنی را بکشد، چنانچه بخواهند قصاص کنند، باید نیمی از دیه مرد را [به خانواده‌اش] بپردازند و مرد را قصاص کنند و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه کامل زن را دریافت کنند و دیه زن نصف دیه مرد است.

۳. وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله علیه السلام قال: في الرجل يقتل المرأة متعمداً فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتل المرأة الرجل، قتلته به، ليس لهم إلا نفسها؛^۲

امام صادق علیه السلام در باره مردی که زنی را به عمد بکشد، فرمود: اگر خانواده زن بخواهند، می‌توانند مرد را بکشند و این حق را دارند؛ لیکن نیمی از دیه را باید به خانواده مرد بپردازند، و اگر از کشتن صرف نظر کنند، دیه زن را - که نصف دیه مرد است - بپذیرند، و اگر زنی مردی را بکشد، قصاص می‌شود و خانواده مرد حقی دیگر ندارند.

همچنین روایت‌های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ از همان

باب ۳۳ بر این مطلب دلالت دارند.

استناد به این روایت‌ها دو اشکال جدی دارد:

۱. این روایت‌ها در مدلول مطابقی خود حجت نیست؛ چنان‌که آن را در

برابری قصاص زن و مرد به اثبات رساندیم،^۳ و اگر دلیلی در دلالت مطابقی خود

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۱، باب ۳۳، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۸۱، باب ۳۳، ح ۳.

۳. ر.ک: فقه و زندگی (۲)، برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، ص ۸۳-۱۰۲.

حجت نباشد، دلالت التزامی آن نیز حجیت ندارد؛ زیرا دلالت التزامی در وجود و حجیت تابع دلالت مطابقی است. به سخن دیگر، وقتی لفظ در دلالت مطابقی و معنای اصلی خود حجیت نیست، گویا دلالتی وجود ندارد؛ پس ملزومی نیست تا لازمی داشته باشد. به عبارت سوم، وقتی لفظ در ملزوم - که اصل است - حجیت ندارد، قهراً لازم آن نیز - که فرع است - حجیت نخواهد داشت.

۲. استدلال به روایت‌های لزوم دیه در قتل عمد برای مورد قتل خطایی در صورتی امکان پذیر است که از قتل عمد الغای خصوصیت گردد؛ یعنی گفته شود که میان قتل عمدی و خطایی تفاوتی نیست. اما الغای خصوصیت دشوار است؛ زیرا ممکن است حکم به تنصیف دیه در قتل عمد، به جهت اختیاری خانوادۀ مقتول میان قصاص و گرفتن دیه باشد، لیکن در قتل خطایی - که قصاص جایز نیست و تنها دیه گرفته می‌شود - نتوان حکم به تنصیف کرد. به هر حال، تعمیم حکم از این روایت‌ها به مسئله قتل خطایی مشکل جدی دارد.

دستۀ سوم، روایات نابرابری قصاص اعضای زن و مرد پس از رسیدن به یک سوم

این روایت‌ها دلالت دارند که دیه قطع اعضای زن، برابر با مرد است تا زمانی که به یک سوم دیه نرسد و هرگاه به یک سوم رسید، دیه زن نصف می‌شود. اضافه بر یک سوم، شامل دیه جان هم می‌شود که باید تنصیف گردد. پنج روایت بر این رأی مشهور دلالت می‌کنند که از این قراراند:

۱. صحیحۀ أبان بن تغلب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجلٍ قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإيل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع

أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنَّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممَّن قاله
و نقول الَّذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ. إنَّ
المرأة تعاقل الرَّجل إلى ثلث الدِّية، فإذا بلغت الثُّلث رجعت إلى النِّصف،
يا أبان! إنَّك أخذتني بالقياس، و السُّنَّة إذا قيست محقِّ الدِّين؛^١

ابان بن تغلب می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: اگر مردی انگشت
زنی را قطع کند، دیه آن چقدر است؟ فرمود: ده شتر. گفتم: اگر دو
انگشت را قطع کند، چطور؟ فرمود: بیست شتر. گفتم: اگر سه
انگشت را قطع نماید، چطور؟ فرمود: سی شتر. گفتم: اگر چهار
انگشت را قطع نماید چطور؟ فرمود: بیست شتر. گفتم: سبحان
الله! سه انگشت را قطع می کند، سی شتر و چهار انگشت را قطع
می کند، بیست شتر؟! در عراق این سخن را می شنیدیم، ولی از آن
دوری می جستیم و می گفتیم حکمی شیطانی است. امام صادق علیه السلام
فرمود: ساکت شوای ابان! این حکم رسول خداست. دیه زن برابر
با مرد است تا یک سوم و وقتی بدان پایه رسید، دیه اش نصف
می گردد. ای ابان، با من از روی قیاس سخن گفتی و هرگاه سنت
بر پایه قیاس شکل گیرد، دین از میان می رود.

۲. مضمرة سماعة، قال: سألته عن جراحة النساء، فقال: الرجال و النساء
في الدِّية سواء حتى تبلغ الثُّلث، فإذا جازت الثُّلث فأنتها مثل نصف دية
الرَّجل؛^٢

سماعه می گوید: از ایشان در باره جراحت بر زنان پرسیدم.
فرمود: زنان و مردان در جراحت ها برابرند تا آن گاه که به یک

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۵۲، باب ۴۴، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۵۲، باب ۴۴، ح ۲.

سوم دیه رسد و وقتی از آن گذشت، دیه جراحات بر زنان به اندازه نصف دیه مرد است.

۳. صحیح جمیل بن درّاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاصاً؟ قال: نعم في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت الثلث سواء، ارتفع الرجل وسفلت المرأة؛^۱

جمیل بن دراج می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا میان زن و مرد قصاص جاری است؟ فرمود: بلی، در جراحات‌ها قصاص جاری است، تا به یک سوم رسد. پس از آن، [دیه] مرد بالا می رود و دیه زن کم می شود.

۴. خبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجراحات؟ فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة و سنُّ الرجل و سنُّ المرأة سواء؛^۲

ابوبصیر می گوید: از امام صادق علیه السلام در باره جراحات‌ها پرسیدم. فرمود: جراحات بر زن مانند جراحات بر مرد است تا به اندازه یک سوم دیه رسد. وقتی بدان جا رسید، دیه جراحات بر مرد دو برابر دیه جراحات بر زن می شود و [دیه] دندان زن و مرد برابر است.

۵. صحیح الحلبی، عن أبي عبد الله عليه السلام: و إصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة؛^۳

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۴، باب ۱، ح ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۳، باب ۱، ح ۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۶۳، باب ۱، ح ۱.

امام صادق علیه السلام فرمود: [دیه] انگشت زن برابر با [دیه] انگشت مرد است تا این که جراحت‌ها به یک سوم دیه رسد. وقتی بدان پایه رسید، دیه مرد دو برابر دیه زن می‌شود.

در بررسی این روایت‌ها از دو نوع ایراد باید یاد کرد؛ یکی ایرادهایی که بر بعضی از این روایات به صورت خاص وارد می‌شوند، و دیگری ایرادهایی که بر مجموع آنها مترتب می‌گردند.

الف. ایرادهای موردی این روایت‌ها

روایت اول: گرچه مشهور روایت ابان را صحیح می‌دانند، لیکن در متن و سند آن ایرادها و اشکال‌هایی وجود دارد که اعتبار آن را از نظر عقلاً خدشه‌دار می‌سازد. اشکال‌های متنی و سندی صحیح ابان بدین شرح است:

۱. محقق اردبیلی در باره سند آن می‌گوید: بدان که در روایت ابان، عبدالرحمان بن حجاج قرار گرفته و نسبت به وی تردیدی وجود دارد؛ زیرا شیخ صدوق در مشیخه من لا یحضره الفقیه می‌گوید: «ابوالحسن علیه السلام فرمود: عبدالرحمان بر قلب من سنگینی می‌کند» و برخی وی را به کیسانی‌گری متهم کرده‌اند، که از آن عدول کرده است، البته در باره اش "ثقة ثقة" گفته شده است.^۱

۲. ابان بن تغلب از فقیهان برجسته و مورد احترام امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است. امام باقر علیه السلام به وی فرمود:

در مسجد مدینه بنشین و فتوا ده.

امام صادق علیه السلام در هنگام شنیدن خبر فوت او فرمود:

مرگ ابان دلم را به درد آورد.^۲

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۴۷۰.

۲. الفهرست، ص ۵۷؛ خلاصة الاقوال، ص ۲۱.

او فقیه و محدثی بزرگ است که سی هزار حدیث روایت کرده است و در قرآن، حدیث، فقه و ادبیات صاحب نظر بوده است.^۱

آیا می توان باور کرد که شخصی با چنین موقعیتی از دانش و فضل در برابر سخن امامش - که راویان و محدثان پایین تر از او، با احترام و تعبیر جعلت فداک؛ جانم به فدایت سخن می گفتند - بگوید: این سخن در عراق به ما رسید و ما آن را سخن شیطان می دانستیم؟!!

۳. سخن امام در پاسخ به ابان که «اگر سنت با قیاس سنجیده شود، دین و شریعت از میان خواهد رفت»، نشان می دهد که ابان از حرمت قیاس و آثار زیانبار آن بی اطلاع است. ولی آیا می توان در مورد ابان، با آن منزلت و مقام علمی و فقهی، چنین چیزی را احتمال داد؟

۴. تعجب ابان از اینکه دیه قطع چهار انگشت بیست شتر است، با اینکه دیه قطع سه انگشت سی شتر بود، امری عقلایی و طبیعی است؛ زیرا فحواى پاسخ های قبلی امام علیه السلام چنین است و اگر این تعجب بر پایه فحواى سخن متکلم باشد، چگونه از سوی امام مورد اعتراض قرار می گیرد و متهم به قیاس می شود؟ چرا که فحواى ادله شرعی در فقه، ستون استنباط و استدلال و سنگ آسیای اجتهاد و فقهت به شمار می رود، و فحواى دلیل، همان الغای خصوصیت و تنقیح مناط است که عرف آن را از مناسبت حکم و موضوع و جهات دیگر به دست می آورد و در حقیقت، تمسک به فحوا تمسک به دلیل لفظی است.

۵. گذشته از همه اینها پاسخ مطرح شده در حدیث، با پرسش و تعجب ابان سازگاری ندارد؛ زیرا ابان از این گونه تشریح در مقام ثبوت تعجب می کند و امام پاسخ این پرسش را، طبق نقل حدیث، نمی دهد، و گرنه ابان در حجیت سخنی که از امام علیه السلام صادر شود، تردیدی ندارد. به سخن دیگر، روش قرآن کریم و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

۱. تنقیح المقال، ج ۱، ص ۴.

اهل بیت: اقتناع مخاطبان، بویژه شخصیت‌های علمی و فقیهان است. قرآن کریم با آن که خود بیان است:

﴿هذا بیان للناس﴾؛^۱ این [قرآن] برای مردم بیانی است، به پیامبر دستور می‌دهد که همین بیان را برای مردم تبیین کند:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾؛^۲

و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است، توضیح دهی.

بیان علل احکام در روایات اهل بیت بدان حد است که شیخ صدوق علل الشرایع را تألیف می‌کند.

حال، آیا می‌توان گفت در جایی که پرسشی جدی در ذهن فقیهی چون ابان شکل گرفته امام به جوابی اسکاتی قناعت ورزد؟!!

۶. از سوی دیگر، این مضمون در روایات اهل سنت، در گفتگوی ربیعہ با سعید بن مسیب، از فقیهان عامه منقول است^۳ و اگر چنین باشد، ممکن است روایت ابان نیز از ناحیه امام به صورت تقیّه صادر شده باشد. از این گونه موارد در اخبار و احادیث معصومان علیهم‌السلام بسیار است. مرحوم کلینی روایت می‌کند:

عن موسى بن أشيم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسأله رجل عن آية من كتاب الله - عز وجل - فأخبره بها، ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر [به] الأوّل، فدخلني من ذلك ما شاء الله حتّى كأنّ قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة بالشام لا يخطئ في الواو و شبهه، و جئت إلى هذا يخطئ هذا الخطأ كلّ، فسينا أنا

۱. آل عمران، آیه ۱۳۸.

۲. نحل، آیه ۴۴.

۳. السنن الکبری، ج ۸، ص ۹۶.

كذلك إذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني و
 أخبر صاحبي، فسكنت نفسي فعلمت أن ذلك منه تقيّة، قال: ثم التفت إليّ
 فقال لي: يا ابن أشيم! إن الله - عزّ وجلّ - فوّض إلى سليمان بن داود
 فقال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^۱، و فوّض إلى
 نبيّه ﷺ فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ
 عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۲، فما فوّض إلى رسول الله ﷺ فقد فوّضه إلينا؛^۳

موسی بن اشیم می گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم، مردی در باره یک
 آیه از کتاب خدا پرسش کرد. امام به وی جواب داد. مردی دیگر آمد
 و از همان آیه سؤال کرد، امام پاسخی دیگر به وی داد. از این
 دوگانگی جوابها بسیار ناراحت شدم؛ گویا قلبم با کارد قطعه قطعه
 می شد. با خود گفتم: ابو قتاده را در شام رها کردم که در یک واو خطا
 نمی کرد و اینک نزد کسی آمدم که چنین خطاهای فاحشی دارد. در
 همین احوالات درونی بودم که مردی دیگر آمد و از همان آیه سؤال
 کرد و امام پاسخی غیر از دو پاسخ قبلی به وی داد. دلم آرام گرفت و
 دانستم که پاسخ از روی تقيّه بوده است. آن گاه امام صادق علیه السلام رو به
 من کرد و فرمود: ای پسر اشیم، خداوند کارها را به سلیمان بن داود
 واگذار کرد و در باره اش فرمود: «این بخشش ماست، [آن را
 بی شمار] ببخش یا نگاه دار». و نیز کارها را به پیامبر واگذار کرد و
 در باره اش فرمود: «آنچه را رسول به شما داد، آن را بگیری و از
 آنچه شما را باز داشت، باز ایستید»، و خداوند آنچه را به پیامبرش

۱. ص، آیه ۳۹.

۲. حشر، آیه ۷.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۲۶۵، ح ۲.

تفویض کرد، به ما نیز تفویض کرده است.

خلاصه اینکه روایت آبان با وجود ایرادها و خلل‌هایی که در متن آن دیده می‌شود، حجیت عقلایی ندارد و نمی‌تواند مستند فتوا قرار گیرد: روایت دوم: این روایت از جهت سند و دلالت چند اشکال دارد: اولاً. مضمومه است؛

ثانیاً. حسن، در سند این حدیث، شناخته شده نیست؛^۱

ثالثاً. برخی عثمان بن عیسی را که در این سند واقع شده تضعیف کرده و نزد برخی مجهول است؛^۲

رابعاً. متن این روایت نیز دارای اشکال است؛ زیرا نخست، پایان برابری دیه را رسیدن به یک سوم معرفی کرده و سپس غایت و پایان را گذر از یک سوم می‌داند: حتی تبلغ الثلث، [دیۀ جراحات زن و مرد برابر است تا به یک سوم رسد] فإذا جازت الثلث [و وقتی از آن گذشت...] با اینکه باید چنین باشد: فاذا بلغ الثلث؛ وقتی به یک سوم رسید؛ کما اینکه در روایت‌های دیگر چنین است.

روایت سوم، چهارم و پنجم: این سه روایت به دیه در موارد عمد و قصاص اختصاص دارند و شامل دیۀ خطایی نمی‌شوند، و نمی‌توان از موارد عمد و قصاص به موارد خطا، تعدی کرد و الغای خصوصیت نمود؛ چون حقّ قصاص در عمد وجود دارد و ممکن است کاستی دیه به خاطر داشتن حقّ قصاص باشد.

ب. ایرادهای عمومی این روایت‌ها

علاوه بر ایرادهای خاص بر این دسته از احادیث، ایرادهایی نیز بر مجموع آنها وارد می‌شود:

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۹.

۲. معجم رجال الحديث، ج ۱۲، ص ۱۲۹ - ۱۳۲.

۱. ظاهر این اخبار اختصاص حکم به دیه اعضاست، بلکه می‌توان گفت در این دلالت، مانند نص است و از این جهت، تعمیم آن به دیه جان - که از اهمیت بالایی در کتاب و سنت و جوامع بشری و عقل و خرد برخوردار است - قابل قبول نیست.

۲. این روایت‌ها در مورد دیه عضو نیز از آن جهت که با کتاب و سنت مخالف‌اند، حجیت ندارند.^۱ پس چگونه می‌توان حکم آنها را به دیه جان تعمیم داد؟ جالب است دانسته شود که محقق اردبیلی در ذیل این بحث می‌نویسد: این رأی مشهور است، لیکن خلاف قواعد عقلی و نقلی است. آن گاه می‌گوید:

دو روایت بر این نظر دلالت دارند؛ یکی صحیحۀ ابان و دیگری مضمرة سماعه، و در دلالت و سند هر دو خدشه وارد می‌کند.^۲

نقد و بررسی کلی

سه دسته روایت - که مورد استناد رأی مشهور فقیهان قرار داشت - به اجمال گزارش شد. در ضمن نقل آن روایت‌ها پاره‌ای از ایرادها و اشکال‌ها را نیز بر شمردیم، آنچه در انتهای این بحث، بدان می‌پردازیم، توضیح ایراد اصلی این قبیل روایات - صرف نظر از اشکال‌های ذکر شده - است.

ایراد اصلی این دسته از روایات، مخالفت آنها با کتاب و سنت است. آیات و روایات بسیاری بر نفی ظلم و ستم از خداوند دلالت دارند؛ چنان‌که آیات و روایات بسیاری در برابری زن و مرد در هویت انسانی گواهی می‌دهند. کنار هم نهادن این دو دسته از آیات و روایات اقتضا دارد که در پرداخت خون‌بهای زن و

۱. ر.ک: فقه و زندگی (۲) برابری قصاص (زن و مرد، مسلمان و غیر مسلمان)، ص ۱۰۴ - ۱۰۹.

۲. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۷ - ۴۷۴.

مرد تفاوتی نباشد. اگر زن و مرد در حقیقت انسانی، استعداد و توانمندی‌ها یکسان‌اند، نمی‌توان در پرداخت خون‌بهای آنان تفاوتی قایل شد. بدین جهت، در تکلیف آزاد کردن برده، به تصریح قرآن، تفاوتی وجود ندارد و آنچه به عنوان فلسفه و حکمت در برخی از پژوهش‌ها مورد اشاره قرار گرفته و به جایگاه متفاوت اقتصادی زن و مرد بر می‌گردد، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در نصوص دینی و روایات مذکور نیست؛ گذشته از آنکه در جوامع مختلف نیز کارکرد اقتصادی زن و مرد یکسان نیست. به‌علاوه، از قایلان به این فلسفه باید پرسید که چرا این تفاوت در بارهٔ پسران و دختران خردسال، پیرمردها و پیرزن‌ها، جنین پسر و جنین دختر، از کار افتادگان و کسانی که از لحاظ اقتصادی سودآوری بالایی ندارند، اجرا می‌شود؛ با آنکه آنها کارکرد اقتصادی نامتعادل ندارند؟ در اینجا برخی از آیات و روایات یاد شده، آورده می‌شود:

آیات بسیاری دلالت دارند که سخن و احکام خداوند بر پایهٔ عدالت و حقیقت است و او به بندگان، ظلم و ستم روا نمی‌دارد؛ نه در عرصهٔ تکوین و نه در عرصهٔ تشریح؛ مانند:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا...﴾^۱

و سخن پروردگارت به راستی و داد، سرانجام گرفته است.

﴿...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَنْصُرُ الْحَقَّ...﴾^۲

حکم و دستور به دست خداست، که حق را بیان می‌کند.

﴿... وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۳

خداوند هرگز نسبت به بندگان خود بیدادگر نیست.

۱. انعام، آیه ۱۱۵.

۲. انعام، آیه ۵۷.

۳. فصلت، آیه ۴۶؛ آل عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ ق، آیه ۲۹.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^۱؛

خداوند به هیچ وجه به مردم ستم نمی‌کند، لیکن مردم، خود بر خویشتن ستم می‌کنند.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾^۲؛

در حقیقت، خداوند به اندازه ذره‌ای ستم نمی‌کند.

﴿... وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^۳؛

و خداوند بر بندگان [خود] ستم نمی‌خواهد.

﴿... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^۴؛

و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد.

این آیات، ظلم و ستم را از خداوند متعال نفی می‌کنند و ساحت او را از آن منزّه می‌دانند. از سوی دیگر، به نظر انسان‌ها، تفاوت گذاردن میان دینه زن و مرد، ظلم بوده، از عدالت و حقیقت به دور است؛ زیرا زنان با مردان، در هویت انسانی، حقوق اجتماعی و اقتصادی برابرند، و عقل بر این برابری گواهی می‌دهد و کتاب و سنت نیز آن را تأیید می‌نمایند.

خداوند، خود در کتابش در باره برابری زن و مرد فرموده است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا

زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...﴾^۵؛

ای مردم، از پروردگارتان - که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را نیز از همان حقیقت آفرید، و از آن دو، مردان و زنان

۱. یونس، آیه ۴۴.

۲. نساء، آیه ۴۰.

۳. غافر، آیه ۳۱.

۴. آل عمران، آیه ۵۷ و ۱۴۰.

۵. نساء، آیه ۱.

بسیاری پراکنده کرد - پروا دارید.

در این آیه، تقوا و پرواپیشگی نسبت به رب و مدبر و مربی انسان‌هاست؛ برخلاف آیات دیگر که تقوا به صورت مطلق آمده است، مانند: ﴿اتَّقُوا﴾^۱. به نظر می‌رسد که این نسبت و اضافه در صدد القای این مطلب است که انسان‌ها در حقیقت انسانی یکسان‌اند و میان زن و مرد، بزرگ و کوچک و نیرومند و ناتوان، تفاوتی نیست. آن‌گاه فرمان می‌دهد که: ای انسان‌ها، پروا پیشه کنید و در حق یکدیگر ستم روا مدارید. مرد بر زن، بزرگ نسبت به کوچک، نیرومند نسبت به ناتوان، و مولانا نسبت به برده ستم نکند. دامنه این پرواپیشگی نیز گسترده است و تمامی زمینه‌های اقتصاد، سیاست، قانون و... را شامل می‌گردد. پس انسان‌ها، به دلالت این آیه، مأمورند تا از آنچه در نظر عرف و عقلا ستم محسوب می‌شود، پرهیز کنند و خداوند سزاوارتر است که خود چنین نکند. از این رو، دلالت این آیه بر تساوی انسان‌ها و نفی نابرابری در احکام و قوانین نسبت به آنها تردیدناپذیر است.

آیات دیگری نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارند؛ مانند:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ...﴾^۲؛

ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

﴿... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۳؛

۱. بقره، آیه ۱۰۳ و ۱۲۳ و....

۲. حجرات، آیه ۱۳.

۳. مؤمنون، آیه ۱۴.

آن‌گاه [جنین را] در آفرینشی دیگر پدید آوردیم. آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

روایت‌هایی که پیش از این در صفحه ۱۳۱ تا ۱۳۵ آوردیم نیز بر این تساوی و برابری دلالت دارند.

دوم. اجماع

دومین دلیل فقیهان، در نابرابری دیه، اجماع و اتفاق آرای فقیهان، بلکه مسلمانان است و این اتفاق و اجماع می‌تواند کاشف از صدور این رأی از پیشوایان دینی باشد.

پیش از این، سخن دو فقیه برجسته در باره اجماع نقل شد.^۱

با این همه، استناد به اجماع با دو ایراد جدی مواجه است:

۱. از عبارت برخی از فقیهان مانند محقق اردبیلی بر می‌آید که در تحقق اجماع تردید دارند. محقق اردبیلی در دو جا از کتاب خود، در مقام استدلال بر مسئله، چنین تعبیر می‌کند: «فکأنه اجماع»، «کأنّ دلیله الاجماع»؛^۲ گویا این مسئله اجماعی است. این تعبیر نشان می‌دهد که وی در این اجماع تردید جدی دارد. از این رو، نمی‌توان به چنین اجماعی استناد کرد.

۲. با وجود روایت‌های متعددی که پیش از این نقل شد، این اجماع مدرکی است و دلیل مستقل به شمار نمی‌رود. اجماع در صورتی دلیل و مدرک است که مستند قرآنی و روایی در مسئله در دست نباشد و این اجماع، با وجود روایت‌های یاد شده، متأثر از آن روایات است و از آن رو که آن روایات با قرآن و قواعد کلی دینی ناسازگاری دارند و از دایره استناد و استدلال خارج می‌شوند، اجماع نیز، به

۱. ر.ک: ص ۱۴۰-۱۴۱.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۴، ص ۳۱۳ و ۳۲۲.

تبع، چنین خواهد بود.

سوم. وجوه استحسانی

برخی می‌گویند تفاوت دیه به دلیل کارکرد متفاوت اقتصادی زن و مرد است، زیرا دیه مربوط به جنبهٔ بدنی است و چون بدن مرد در خصوص انجام کارهای فیزیکی قوی‌تر از زن است، مردها بیشتر از زن‌ها بازدهی کاری دارند و از این رو دیهٔ آنها نیز بیشتر است. این سخن و توجیه ناتمام است، زیرا: اولاً این توجیه، یک استحسان است و در نصوص دینی، بدان هیچ اشاره‌ای نشده است.

ثانیاً تفاوت کارکرد اقتصادی زن و مرد، امری متغیر است و در جوامع مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، شکلی ثابت ندارد. امروزه دیده می‌شود که نظام اقتصادی خانواده شکل دیگری به خود گرفته است. در برخی جوامع، زن‌ها بسیار بیشتر از مردها یا برابر با آنها در اقتصاد خانواده سهم دارند، مگر در ایران در مناطق روستایی و کشاورزی و نیز منطقهٔ شمال و شالیزارها چنین نیست؟

نتیجه

خلاصهٔ سخن آنکه قرآن کریم بر لزوم پرداخت اصل دیه دلالت دارد و تفاوتی میان زن و مرد نگذاشته است. روایاتی که بر تشریح دیه در آیین اسلام دلالت می‌کنند، همانند قرآن، تبعیضی میان زنان و مردان نمی‌گذارند. اصول و قواعد کلی اسلامی نیز برابری دیهٔ زن و مرد را اقتضا دارند. بر این پایه، روایت‌هایی که مخالف این ادله و قراین و شواهد باشند، نمی‌توانند مستند رأی فقهی قرار گیرند.

بخش سوم

نقد و بررسی دیدگاه نابرابری دیه مسلمان و غیرمسلمان

مشهور فقیهان بر این باورند که دیه غیر مسلمان کم تر از دیه مسلمان است، از این میان، فقیهان شیعی اندازه آن را هشتصد درهم می دانند و برخی از فقیهان اهل سنت دیه آنان را نصف دیه مسلمان و برخی دیگر ثلث دیه مسلمان دانسته اند و برخی نیز دیه ذمی غیر مجوسی را مساوی با مسلمان دانسته و برخی دیگر قایل به تفصیل در دیه معاهد گردیده اند، که اگر قتل عمد باشد، دیه مسلمان و اگر خطا باشد نصف دیه مسلمان.^۱

صاحب کتاب مفتاح الکرامه می نویسد:

دیه ذمی آزاده هشتصد درهم است و نویسندگان کتاب های الانتصار، الخلاف، الغنیه، و کنز العرفان دعوی اجماع کرده اند و در کشف اللثام دعوی شهرت روایی و فتوایی شده است و شهید در روضه آن را شهر از نظر روایت و فتوا می داند و صاحب کتاب المقتصر آن را مشهور در عمل اصحاب دانسته است و نویسندگان کتاب های النافع، کشف الرموز،

۱. الفقه على المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۳۷۰ - ۳۷۲.

المهذب البارع، التنقيح، و ملاذالاً خيار آن را مشهور گفته‌اند و در ریاض المسائل آمده که این رأی را عموم اصحاب ما باور دارند به جز افراد نادر.^۱

مستند رأی مشهور

مهم‌ترین مستند رأی مشهور، روایاتی است که بر این رأی دلالت دارد. صاحب مفتاح الكرامة آن را هفت حدیث دانسته^۲ ولی تحقیق آن است که تعداد این روایت‌ها به هشت می‌رسد. تفصیل این روایت‌ها چنین است.

۱. و عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن ابن مسکان، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: دية اليهودى والنصرانى والمجوسى ثمانمائة درهم.

ورواه الشيخ بإسناده عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن محمد بن عیسی، والذي قبله بإسناده عن ابي علی الأشعري مثله.^۳
امام صادق عليه السلام می‌فرماید: دية يهودى و مسیحى و زرتشتى هشتصد درهم است.

۲. وعنه، عن ابي أيوب، وابن بكير جميعاً، عن ليث المرادى، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية النصرانى واليهودى والمجوسى، فقال: ديتهم جميعاً سواء، ثمانمائة درهم.

ورواه الشيخ بإسناده عن ابن محبوب، وكذا الحديثان قبله.^۴
ليث مرادى می‌گوید از امام صادق در باره دية مسیحى و يهودى و

۱. مفتاح الكرامة، ج ۲۱، ص ۱۷۶.

۲. مفتاح الكرامة، ج ۲۱، ص ۱۷۶.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۷، باب ۱۳، ح ۲.

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۸، باب ۱۳، ح ۵.

زرتشتی پرسیدم؟ فرمود: دیه آنان برابر است و آن هشتصد درهم است.

۳. عبدالله بن جعفر فی (قرب الاسناد) عن عبدالله بن الحسن، عن علی بن جعفر، عن أخیه، قال: سألته عن دية اليهودی والنصرانی والمجوسی، كم هی؟ سواء؟ قال: ثمانمئة ثمانمئة كل رجل منهم.^۱

علی بن جعفر می گوید از امام کاظم در باره دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی پرسیدم؟ آیا دیه آنان برابر است؟ فرمود: هر مردی از آنان دیه اش هشتصد درهم است.

۴. محمد بن الحسن باسناده عن ابن أبي عمير، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: بعث النبي صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد إلى البحرين، فأصاب بها دماء قوم من اليهود والنصارى والمجوس، فكتب إلى النبي صلى الله عليه وآله: إني أصبت دماء قوم من اليهود والنصارى فوديتهم ثمانمئة درهم ثمانمئة، وأصبت دماء قوم من المجوس، ولم تكن عهدت إلي فيهم عهداً، فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله: إن ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال: إنهم أهل الكتاب؛^۲

امام صادق عليه السلام می فرماید: پیامبر خالد بن ولید را به سمت بحرین فرستاد و در آنجا خون گروهی از یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان را بر زمین ریخت. آن گاه به پیامبر نامه نوشت که گروهی از یهودیان و مسیحیان را کشتم و به آنان هشتصد درهم دیه دادم، و نسبت به زرتشتی ها از طرف شما عهد و دستوری نداشتم. پیامبر در جواب نوشت که دیه آنان مانند دیه یهود و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۸، باب ۱۳، ح ۶.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۸، باب ۱۳، ح ۷.

مسیحیان است آنان اهل کتاب به شمار می‌روند.

۵. وباسنده عن إسماعيل بن مهران، عن درست، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دية اليهود والنصارى والمجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن اخذوا في بلاد المسلمين وهم يعملون الفاحشة أيقام عليهم الحد؟ قال: نعم، يحكم فيهم بأحكام المسلمين.

ورواه الصدوق باسناده عن ابن مسكان، والذي قبله باسناده عن ابن أبي عمير مثله؛^۱

ابوبصیر گوید: از امام صادق عليه السلام در باره دیه یهودی و مسیحیان و زرتشتی‌ها پرسیدم؟ فرمود: دیه آنان برابر است یعنی هشتصد درهم. گفتم: اگر آنان را در شهرهای مسلمان‌نشین در حال ارتکاب کارهای ناشایست دستگیر کنند آیا حد بر آنان جاری می‌شود؟ فرمود: بلی احکام مسلمانان بر آنان اجرا می‌گردد.

۶. وباسنده عن صفوان، عن ابن مسكان، عن ليث المرادي، وعبدالاعلى بن أعين جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم؛^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: دیه یهودی و مسیحی هشتصد درهم است.

۷. محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن عبدالرحمن ابن حماد، عن عبدالرحمن بن عبدالحميد، عن بعض مواليه، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم؛^۳

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۹، باب ۱۳، ح ۸.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۹، ح ۱۰.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۲، باب ۱۵، ح ۱.

عبدالرحمن بن عبدالحمید از برخی بردگانش نقل می‌کند که ابوالحسن فرمود: دینه زنازاده مانند دینه یهودی هشتصد درهم است.

۸. وعنه، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن بعض رجاله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن دية ولد الزنا، قال: ثمانمائة درهم مثل دية اليهودي والنصراني والمجوسي ورواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن بشير مثله؛^۱

جعفر بن بشیر می‌گوید: از امام صادق عليه السلام در باره دینه زنازاده پرسیدم فرمود: هشتصد درهم مانند دینه یهودی، مسیحی و زرتشتی می‌باشد.

نقد و بررسی روایت‌های هشت‌گانه

دلالت این روایت‌های هشت‌گانه بر رأی مشهور روشن است و جای تردید ندارد، چنان‌که، احادیث معتبری نیز در میان آنها دیده می‌شود.^۲ از این رو اگر تنها به این روایت‌ها نظر شود رأی مشهور قابل دفاع است، لیکن در مقابل اینها روایت‌های دیگری با مضامین متفاوت و اسناد معتبر وجود دارد که استدلال به روایت‌های هشت‌گانه را مخدوش می‌سازد. گذشته از آنکه اصول و قواعد اسلامی و ادله تشریح دیه نیز خلاف آن را اقتضا می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت این روایت‌ها با دو مشکل اساسی مواجه است. یکی تعارض با روایت‌های خاص و دیگری تعارض با اصول و قواعد کلی اسلامی و ادله تشریح دیه. اینک به شرح این اشکال می‌پردازیم:

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۲، باب ۱۵، ح ۲.

۲. حدیث دوم و ششم صحیح و حدیث چهارم موثق است و سند سایر روایت‌ها دارای اشکال است.

- در مقابل این روایت‌های هشت‌گانه چهار طایفه دیگر از احادیث وجود دارد که دارای مضمونی متفاوت‌اند، بدین شرح:
۱. دسته‌ای دلالت دارد دیه ذمی هشتصد درهم است.
 ۲. دسته‌ای دلالت دارد دیه اهل کتاب چهارهزار درهم است.
 ۳. دسته‌ای دلالت دارد دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی برابر دیه مسلمان است.
 ۴. دسته‌ای دلالت دارد دیه ذمی برابر با دیه مسلمان است.
- تفصیل این چهار طایفه از روایات چنین است:

طایفه اول: دیه ذمی هشتصد درهم

سه روایت بر این مضمون دلالت می‌کند.

۱. وعنه، عن أبيه، و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: دية الذمي ثمانمائة درهم؛^۱
- امام باقر عليه السلام در حدیثی فرمود: دیه اهل ذمه هشتصد درهم است.
۲. وباسناده عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: كم دية الذمي قال: ثمانمائة درهم؛^۲
- سماعه می‌گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم دیه ذمی چقدر است؟ فرمود هشتصد درهم.
۳. وباسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن عبدالرحمن بن حماد، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن جعفر عليه السلام قال: قال:

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۷، باب ۱۳، ح ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۱۹، باب ۱۳، ح ۹.

دیه ولدالزنا دیه الذمی ثمانمائه درهم؛^۱
 امام باقر علیه السلام می فرماید: دیه زنازاده، دیه اهل ذمه است که هشتصد
 درهم می باشد.

طایفه دوم: دیه اهل کتاب چهارهزار درهم

دو روایت نیز بر این مضمون دلالت می کند.

۱. محمد بن علی بن الحسین، قال: روي أن دية اليهودي
 والنصراني والمجوسي أربعة آلاف درهم، أربعة آلاف درهم، لانهم
 أهل الكتاب؛^۲

روایت شده است که دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی چهارهزار
 درهم است، زیرا آنان اهل کتاب به شمار می روند.

۲. وباسناده عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد، عن علي، عن أبي
 بصير، عن أبي عبدالله علیه السلام قال: دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف
 درهم، ودية المجوسي ثمانمائه درهم؛^۳

امام صادق علیه السلام فرمود: دیه یهودی و مسیحی چهارهزار درهم
 است، و دیه زرتشتی هشتصد درهم.

طایفه سوم: دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی برابر با دیه مسلمان

یک حدیث بر این مضمون دلالت دارد.

وباسناده عن إسماعيل بن مهران، عن ابن المغيرة، عن منصور، عن أبان
 بن تغلب، عن أبي عبدالله علیه السلام قال: دية اليهودي والنصراني والمجوسي

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۳، باب ۱۵، ح ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۰، باب ۱۳، ح ۱۲.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۲، باب ۱۴، ح ۴.

دیه المسلم، ورواه الصدوق باسناده عن عبدالله بن المغيرة مثله؛^۱
 امام صادق علیه السلام فرمود: دیه یهودی و مسیحی و زرتشتی همان دیه
 مسلمان است.

طایفه چهارم: دیه ذمی برابر با دیه مسلمان

دو حدیث نیز بر این مضمون دلالت می‌کند.

۱. وباسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن زرارة عن
 أبي عبدالله علیه السلام قال: من أعطاه رسول الله صلی الله علیه و آله ذمة فديته كاملة، قال
 زرارة: فهو ذمّي؟ قال أبو عبدالله علیه السلام: وهؤلاء من أعطاهم ذمة؛^۲
 امام صادق علیه السلام می‌فرماید: هر که را پیامبر در ذمه خویش قرار
 داده، دیه‌اش کامل است. زراره می‌گوید: پرسیدم: کافران امروز
 چطور؟ امام صادق فرمود: چه کسی به اینان ذمه عطا نموده؟
 ۲. محمد بن الحسن باسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سماعة،
 قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن مسلم قتل ذمياً؟ فقال: هذا شيء شديد لا
 يحتمله الناس فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد،
 وعن قتل الذمّي، ثم قال: لو أن مسلماً غضب على ذمّي فأراد أن يقتله
 ويأخذ أرضه ويؤدي إلى أهله ثمانمائة درهم إذاً يكسر القتل في
 الذميين؛^۳

سماعه می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در باره کشتن ذمی توسط
 مسلمان پرسیدم فرمود: این امر دشوار است و مردم تحمل حکم
 آن را ندارند. باید دیه مسلمان به خانواده ذمی پرداخت شود تا از

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۱، باب ۱۴، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۲، باب ۱۴، ح ۳.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۲۲۱، باب ۱۴، ح ۱.

کشتن اهل عراق و نیز اهل ذمه دست بردارد سپس فرمود: اگر بنا باشد هر مسلمانی که بر اهل ذمه خشمگین گردد، او را بکشد و زمین او را بستاند و به خانواده‌اش هشتصد درهم بپردازد، کشتن اهل ذمه فراوان شود.

جمع میان روایات

تعارض و ناسازگاری این چهار طایفه از روایات با یکدیگر و با احادیث هشت گانه نخست روشن است فقیهان و محدثان راههایی را برای خروج از تعارض پی گرفته‌اند. شیخ صدوق اهل کتاب را به سه دسته تقسیم کرده و برای هر یک دیه‌ای معتقد است. دیه آنان که از سوی پیامبر و امام مورد عهد و پیمان واقع شده‌اند و بر شرایط عهد و پیمان وفادارند برابر با دیه مسلمانان است، و دیه آنان که شرایط عام جامعه اسلامی را پذیرفته‌اند چهارهزار درهم است و همین گروه اگر از شرایط ذمه، تخلف ورزند دیه‌ای برابر با هشتصد درهم دارند.^۱

مشهور فقیهان روایت‌های هشت‌گانه را مقدم داشته و سایر روایات را حمل بر تقیبه کرده‌اند، چرا که با آرای اهل سنت موافقت دارد.^۲

به نظر می‌رسد این وجوه جمع، شاهد و دلیل قابل قبول ندارد و جمع عرفی به شمار نمی‌رود. چرا که تفسیر صدوق به حمل روایت‌ها بر اقسام کفار، گرچه نسبت به جمع طایفه‌ای که دیه آنان رادیه مسلمان می‌داند و طایفه‌ای که دیه آنها را هشتصد درهم و یا چهارهزار درهم می‌داند، جمعی نیکو و موافق با قواعد جمع بین مطلق و مقید می‌باشد - همان طور که تفصیلیش در مباحث آینده بیان می‌گردد - لیکن جمع بین دو دسته روایات هشتصد درهم و چهارهزار درهم، نوعی

۱. مفتاح الکرامه، ج ۲۱، ص ۱۷۷-۱۷۸.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۲۱، ص ۱۷۶.

استحسان است و مستند عرفی و از درون روایات بر آن در دست نیست. چنان که سخن مشهور در حمل این روایت‌ها بر تقیّه به جهت موافقت با اهل سنت و اخذ به روایات هشتصد درهم به خاطر مخالفتش با فتاوی عامه نیز مستند نمی‌باشد، زیرا طایفه چهارم که دیه ذمی را به صورت مطلق، [چه یهودی و مسیحی و زرتشتی و چه قتل عمد و چه قتل خطا]، مساوی با مسلمان می‌داند، نیز مخالف با عامه است، به خاطر آنکه در اقوال آنان چنین اطلاقی وجود ندارد و در اقوال آنان تفصیل بین خطا و عمد و یا تفصیل بین یهودی و مسیحی و زرتشتی، وجود دارد، هم چنان که به آرای اهل سنت در آغاز این فصل اشاره شد.

به نظر ما ابتدا می‌بایست از چهار دسته اخیر رفع تعارض شود و حکم آنها از این جهت، روشن گردد و سپس از آنها و دسته اول رفع تعارض شود. رفع تعارض از چهار دسته اخیر در این است که صحیحه زاره که بر برابری دیه ذمی با دیه مسلمان دلالت می‌کند، با بقیه روایات تعارضی ندارد، چون این صحیحه مانند نص است که دیه ذمی بالفعل با دیه مسلمان برابر است. از این رو، با دو روایتی که دیه ذمی را هشتصد درهم می‌داند تعارض ندارد، چون در آن دو روایت در کلمه ذمی دو احتمال وجود دارد: یکی ذمی بالفعل و دیگری ذمی بالقوه و با وجود این احتمال نمی‌توان ذمی را در آن دو روایت به ذمی بالفعل حمل کرد تا تعارض صورت گیرد، و اگر هم گفته شود که ذمی در آن دو روایت ظهور در ذمی بالفعل دارد، باز هم ظهور صحیحه، اقوی و مانند نص است و بر آن دو روایت مقدم می‌شود، و این یک جمع عرفی مسلم نزد فقهاست، پس تعارضی وجود ندارد.

و اما دو روایتی که اهل کتاب و عنوان یهودی و نصرانی در آن وجود داشت و دیه آنان را چهار هزار درهم می‌دانست به حکم حمل مطلق بر مقید، آن دو روایت حمل می‌شود بر جایی که اهل ذمه نباشند، چون اهل کتاب اعم از ذمی بالفعل

است، اگر نگوییم که صحیحۀ زراره لسانش، لسان حکومت است و تقدم دليل حاکم بر دليل محکوم جای بحث نمی‌باشد.

و اما روایتی که دیۀ یهودی، زرتشتی و مسیحی را دیۀ مسلمان دانسته نیز با همین وجه جواب داده می‌شود که منظور از آنها، به حکم اطلاق و تقييد، اهل ذمه از يهود، مسیحی و زرتشتی می‌باشد، بنابراین، صحیحۀ زراره که دیۀ ذمی را برابر با دیۀ مسلمان می‌داند، با سه دسته دیگر تعارضی ندارد.

هم چنین صحیحۀ زراره با روایات هشت‌گانه که دیۀ یهودی، مسیحی و زرتشتی را هشتصد درهم می‌دانست قابل جمع است، چون در آن روایات یهودی، مسیحی و زرتشتی به عنوان اولی خود یعنی یهودی به ما هو یهودی و ... آن حکم را داشت، لیکن صحیحۀ زراره دیۀ آنها را به عنوان موتمن و کسانی که رسول الله ذمه به آنها عطا نموده، تعیین نموده است، و نتیجتاً آن روایات مطلقه بر صحیحۀ زراره که قید ذمه دارد حمل می‌شود و یا صحیحۀ بر آنها حاکم می‌باشد. از آنچه بیان شد نتیجه می‌گیریم که تعارضی بین صحیحۀ زراره و بقیۀ روایات باب وجود ندارد، زیرا صحیحۀ بر آنها مقدم است، در نتیجه هر کسی که دارای ذمه بالفعل باشد، دیه‌اش مساوی با مسلمانان است.

حال به حکم الغای خصوصیت و تنقیح مناط، همه کسانی که موتمن یا معاهد با مسلمانان هستند، چه عهدهای خصوصی و چه عهدهای بین المللی، که متضمن احترام متقابل و حفظ حقوق یکدیگر است و یکدیگر را محترم و موتمن می‌دانند (و مسلمانان هم نسبت به دیگران چنین می‌باشند)؛ دیۀ آنان، برابر با دیۀ مسلمان می‌باشد، چه اهل کتاب باشند و چه نباشند، چه موحد باشند و چه غیر موحد. ناگفته نماند که قواعد و اصول کلیه و آنچه از روایات خاصه استفاده می‌شود، نیز با این رأی موافق می‌باشد، زیرا همان گونه که مال غیر مسلمان احترام دارد و ضمانش با مسلمان تفاوت ندارد، می‌توان گفت حیات و جان او نیز چنین است،

لذا به همین اعتبار می‌توان به عنوان اولویت قطعی عرفیه، بر برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان استدلال نمود.

اگر کسی این وجه جمع و تقریب را با همه وضوحش نپذیرد، باز هم نمی‌توان به استناد روایاتی که مستند فتوای مشهور است، بر طبق نظر مشهور فتوا داد، چون:

اولاً، روایاتی که دلالت می‌کند بر آنکه دیه یهودی و زرتشتی و مسیحی هشتصد درهم است و یاروایاتی که دلالت می‌کند دیه آنان چهارهزار درهم است، به علت مخالفت با قرآن طرد می‌گردد، و روایاتی که دلالت می‌کند دیه ذمی، برابر دیه مسلمان است به خاطر موافقتش با قرآن اخذ می‌گردد و ترجیح به موافقت کتاب در دو خبر متعارض قبل از همه مرجحات است و بیان مخالفت و موافقت این روایات با قرآن، با مراجعه به آیه ۹۲ در سوره نساء روشن می‌شود:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.

و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد، و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون بها پرداخت کند، مگر اینکه آنان گذشت کنند و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شمایند و [خود] وی مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند، و اگر [مقتول] از گروهی است که میان شما و میان آنان پیمانی است، باید به خانواده وی خون بها پراخت نماید و بنده مؤمنی را آزاد کند، و هر

کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیاپی - به عنوان توبه‌ای از جانب خدا - روزه بدارد، و خدا همواره دانای سنجیده کار است.

در این آیه مقتول در قتل خطایی اگر مؤمنی است در میان مؤمنان، قاتل هم باید دیه بدهد و هم بنده مؤمنی را آزاد کند؛ و اگر مقتول مؤمنی باشد از میان دشمنان مسلمانان که با قتل خطایی کشته شده، قاتل تنها باید بنده مؤمنی را آزاد کند؛ و در صورتی که مقتول، از اهل میثاق و عهد و پیمان و قرارداد باشد، قاتل باید دیه بپردازد و بنده مؤمنی را آزاد نماید. لازم به ذکر است که از مفهوم ﴿وان كان بینکم میثاق﴾ که مفهوم وصف است - آن هم در مقام بیان ضابطه و قاعده - استفاده می‌گردد که اگر مقتول دارای میثاق و احترام نباشد، دیه‌ای ندارد، بعلاوه که خود تفصیل آیه و تقسیم نمودن مقتول خطایی به اصناف سه‌گانه - با فرض اینکه در مقام بیان است - خود دلالتی روشن؛ به حکم تفصیل و اطلاق مقامی؛ دارد که آنانی که نه مؤمن هستند و نه اهل میثاق و احترام، دیه ندارند.

بنابراین، روایاتی که برای یهودی و مسیحی و زرتشتی به طور مطلق (چه اهل میثاق باشد و چه نباشد) دیه نابرابر با مسلمان تعیین نموده، اگر نگوییم ظهور دارد در کسانی که میثاق و عهد و پیمان ندارند، لاقلاً اطلاقش شامل آنان می‌گردد و مخالف با کتاب است، و روایاتی که دیه اهل ذمه را دیه مسلمان قرار داده، موافق با کتاب است.

ناگفته نماند منشأ اشکال و مخالفت با کتاب، مقدار دیه نیست، تاگفته شود مقدار در کتاب بیان نشده، بلکه منشأ اشکال و موافقت و مخالفت، اصل دیه می‌باشد، همان گونه که بیان گردید. و باید بر این نکته توجه نمود که برخی از مفسرین مرجع ضمیر ﴿وان كان بینکم میثاق﴾ را مقتول مؤمن گرفته‌اند که بطلانش واضح است، زیرا خود قرآن نسبت به کسی که در میان دشمنان است و کشته می‌شود قید مؤمن را آورده است ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾،

چنان که در صدر آیه هم قید مؤمن بودن مقتول را نیز آورده است، و اگر مراد از مقتول همراه با میثاق، مقتول مؤمن بود، یعنی مؤمنی که بین اهل میثاق کشته شود، قطعاً باید قید ایمان ذکر می‌گردید، پس عدم ذکر آن حجت قطعیه و دلیلی روشن است که منظور از مقتول بین اهل میثاق، مقتولی است که خود هم اهل میثاق باشد.

ثانیاً. روایات هشتصد درهم با دو دسته از چهار دسته اخیر یعنی آنکه می‌گوید دیه یهودی، مسیحی و زرتشتی چهار هزار درهم است و آنکه می‌گوید دیه آنها دیه مسلمان است، یعنی دسته چهارم تعارض دارند و چون آنها ترجیحی بر دو دسته دیگر نداشته، در نتیجه برابر می‌باشند و در متعارضینی که همانند باشند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشند، قاعده تخیر است، پس روایات دسته چهارم که متضمن برابری دیه مسلمان و غیر مسلمان است اخذ می‌گردد، چنان که در حدیث آمده است:

بایهما اخذت من باب التسليم وسعك.^۱

به هر یک از دو حدیث از وی تسلیم تمسک کردی آزادی.

ثالثاً. آنچه مستند مشهور قرار داده شده که روایات مخالف با عامه منحصر است در طایفه‌ای که بر هشتصد درهم دلالت دارد و بقیه آنها موافق با فتاوی عامه است، قطع نظر از پاسخی که پیش از این بیان گردید - که روایات مخالف منحصر به این دو دسته نمی‌باشد - ترجیح به مخالفت عامه بعد از ترجیح به موافقت کتاب و متأخر از آن است، و چنان که گذشت روایات هشتصد درهم و همه روایاتی که به طور مطلق دیه نابرابر برای یهودی، مسیحی و زرتشتی قرار داده، مخالف کتاب است و روایاتی که دیه ذمی را برابر دیه مسلمان قرار داده، موافق کتاب است، پس نوبت به ترجیح به مخالفت عامه نمی‌رسد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۸، ح ۶.

نتیجه

بر اساس منطق قرآن، میثاق و عهد ارزشی برابر با ایمان دارد، چون در صورت قتل خطایی مؤمن و یا اهل میثاق، دستور آزاد کردن بنده مؤمن و دیه داده شده است - که دیه جنبه ضمانی و جبران خسارت و آزاد نمودن بنده مؤمن جنبه جبران از دست رفتن حیات مقتول را دارد - و همه کسانی که موتمن یا معاهد با مسلمانان هستند، چه عهدهای خصوصی و چه عهدهای بین المللی که متضمن احترام متقابل و حفظ حقوق یکدیگر است، و یکدیگر را محترم و موتمن می دانند (و مسلمانان هم نسبت به دیگران چنین می باشند) دیه آنان برابر با دیه مسلمان می باشد، چه اهل کتاب باشند و چه نباشند، چه موحد باشند و چه غیر موحد، و پیش از این گذشت که روایات نیز بر همین معنا دلالت دارند، پس بر این حکم و نظریه؛ کتاب و سنت متفق اند، یعنی به قرآن و عترت هر دو اخذگر دیده، که اخذ به هر دوی آنها یک وظیفه ضروری و بدیهی است.



فقه و زندگی (۴)

قیمت مادر

مقدمه

فصل چهارم از مجموعه «فقه و زندگی» به مسئله قیمومت مادر - که همان ولایت بر کودکان است - اختصاص دارد. در این فصل این مسئله مورد بررسی قرار گرفته که مادر، پس از فوت پدر، سرپرستی کودکان نابالغ را برعهده دارد و این ولایت و سرپرستی بر ولایت دیگر خویشاوندان به ویژه جدّ پدری تقدم دارد. یکی از اصول و قواعدی که همواره باید در اجتهاد و استنباط احکام شرعی مد نظر فقیه قرار گیرد، نگاه جامع به منابع دینی و نصوص قرآن و سنت است. تقسیم بندی‌های صورت گرفته در منابع، به ویژه منابع حدیثی، بسا اوقات سبب لغزش شده و فقیه را از ملاحظه سایر ابواب و ادله و عمومات باز می‌دارد، و گاه این مسئله به گونه‌ای دیگر رخ می‌دهد که فقیه به روایت‌هایی که صیغه اخلاقی دارند، توجه نمی‌کند؛ با این توجیه که حوزه فقه و اخلاق متمایز است. آنچه در این بحث جدید بارز و برجسته است، استفاده از این اصل و قاعده است؛ یعنی تلاش شده به تمامی ادله و نصوص مراجعه گردد و روایت‌هایی که

صِبْغَةُ اخْلَاقِي دَارِنْد و مِي تَوَان اَز اَنهَا نِگَاہ شَارِع رَا بِه دِسْت اَوْرِد، مَوْرِد مَلَا حِظَه قَرَار گِیْرِد.

اَمِیْد اِسْت اِیْن گُوْنَه نُوْشْتَه هَا بَتَوَانِد مَوْجِب تَاْمَل هَا ی گِسْتَرِدَه و عَمِیْق تَر شُدَه و بَرَا ی فِهْم دَرِسْت مَرَاد شَارِع سُوْدَمِنْد بَاشِد.

والحمد لله

درآمد

ولایت و سرپرستی فرزندان که به سن تکلیف و قانونی نرسیده‌اند، از آن پدر است. اگر پدر از دنیا رود، آیا این ولایت و سرپرستی به مادر منتقل می‌شود و یا کسانی دیگر جانشین پدر در سرپرستی فرزندان خردسال می‌شوند؟ مشهور فقهبان بر این رأی توافق دارند که این حق ولایت و سرپرستی، پس از فوت پدر، از آن جد پدری است و اگر جد پدری نیز زنده نباشد، ولایت و سرپرستی فرزندان به مادر نمی‌رسد.

موضوع این رساله بررسی حق ولایت و سرپرستی مادر پس از فوت پدر است. برای روشن شدن صورت مسئله به چند نکته باید توجه کرد:

۱. ولایت و یا قیمومت غیر از حضانت است. حضانت به معنای مراقبت‌های مربوط به سلامت جسمانی و نگهداری کودک است. صاحب جواهر در تعریف آن می‌نویسد:

حضانت، یعنی ولایت و سلطنت بر پرورش طفل و آنچه بدان

مربوط است؛ مانند نگهداری، گذاردن در گهواره، نظافت، شستن

لباس‌ها.^۱

لیکن ولایت مربوط به تصرف در اموال کودک و امور حقوقی، تصمیم‌گیری برای ازدواج کودک قبل از بلوغ و حتی بعد از بلوغ در برخی از موارد و نیز تصمیم‌گیری در مورد تعلیم و تربیت وی است.

۲. حضانت کودک تا زمانی خاص از آن مادر است و پس از آن به پدر می‌رسد

و اگر پدر فوت کند، به مادر منتقل می‌شود.^۲

۳. در بررسی فقهی موضوع قیمومت مادر، نخست باید به این سؤال پردازیم

که اصل در مسئله چیست و مقتضای اصول عملیه و قواعد کلی کدام است؟

از آنجا که قیمومت زمینه تصرف در بدن، عمل و مال کودکان خردسال را

فراهم می‌کند و موجب چنین حقی برای قیم می‌شود، بدیهی است در

صورت شک، چنین تصرفی جایز نخواهد بود و اصل عدم سلطه فردی بر فرد

دیگر، مانع از این قیمومت خواهد شد. از این نظر تفاوتی میان صغیر و کبیر نیست.

اصل اولی این است که هیچ انسانی بر جان، مال، و بدن انسان دیگر، سلطه ندارد.

این اصل را همه فقها قبول دارند؛ چنان‌که مرحوم شیخ انصاری در مکاسب، در

بحث مناصب فقیه، به آن پرداخته است.^۳ بنابراین، اصل اولی این است که

تصرفات مالی نسبت به اموال دیگران نافذ نیست و مقتضای استصحاب عدم نیز،

همین است. همین اصل در تصرفات بدنی و مالی نسبت به فرزند صغیر نیز جاری

است. به سخن دیگر، خداوند انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده است که هیچ کس بر

دیگری سلطه ندارد؛ چه اینکه اصل اولی، عدم وجوب اطاعت از دیگران است.

۱. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۲۸۳.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۲۹۳.

۳. مکاسب، ج ۳، ص ۵۴۶.

اینها از اصول مسلم فقه است.

بنابراین، اگر از ادله نتوانیم استفاده کنیم که پس از فوت پدر،^۱ مادر بر فرزند قیمومت دارد و می‌تواند به عنوان قیم و سرپرست در اموال صغیر تصرف کند و یا او را به کاری بگمارد، مقتضای این اصول، عدم قیمومت اوست؛ همچنان که عدم قیمومت دایی و عمو و حتی حاکم را می‌رساند؛ چه اینکه مقتضای آن عدم قیمومت و ولایت جد پدری نیز هست.

۴. محل نزاع و اختلاف آنجاست که مادر همانند پدر امین و اهل تدبیر است، وگرنه اگر مادر فاقد یکی از این دو شرط باشد، ولایت بر فرزندان به وی نمی‌رسد، کما اینکه پدر هم با فرض نداشتن آن دو شرط، صاحب ولایت نیست، پس حیثیت و جهت بحث این است که آیا مادر بودن موجب عدم قیمومت است یا خیر؟ با توجه به توضیحات بالا، رأی ما بر این است که مادر با شرایط یاد شده، پس از فوت شوهر، بر کودکان خردسال ولایت دارد و ولایت او بر ولایت جد پدری کودکان مقدم است.

بدین جهت، مباحث این رساله در دو بخش ارائه می‌گردد:

بخش اول: ثبوت ولایت مادر بر فرزندان؛

بخش دوم: تقدم ولایت مادر بر جد پدری.

۱. با توجه به اینکه ولایت پدر با ادله خاصه ثابت گردیده از شمول اصل اولی خارج است و بحث در اینجا بعد از ثبوت ولایت پدر است.

بخش اول

ثبوت ولایت مادر بر فرزندان

مشهور فقیهان بر این عقیده اند که مادر پس از وفات شوهر ولایتی بر فرزندان خردسال خود ندارد و جد پدری آنان می باید سرپرستی کودکان را بر عهده گیرد. حضرت امام در تحریر الوسیلة می فرماید:

ولایت تصرف در اموال کودک و رسیدگی به امور وی از آن پدر و جد پدری است، و اگر پدر و جد پدری از دنیا روند، این ولایت از سوی آنان به قیم منتقل می گردد و «قیم» کسی را گویند که پدر و یا جد پدری رسیدگی به امور کودک را به وی وصیت کرده باشند، و در صورت فقدان قیم و وصی، ولایت به حاکم شرع می رسد، و اما مادر و جد مادری و برادر - چه رسد به سایر خویشاوندان - ولایتی بر کودک ندارند.^۱

صاحب جواهر از تذکره علامه و مجمع الفائدة والبرهان محقق اردبیلی نقل اجماع بر این مسئله دارد. ایشان دلیل آن را نصوص مستفیض در زمینه اموال کودک و روایات متواتر در مسئله ازدواج در بحث اولیای عقد و نیز نصوص

۱. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۱۲، مسأله ۵.

وارد شده در اموال کودکان یتیم و مبحث وصیت دانسته است.^۱ چنان‌که در آغاز بحث آوردیم، به عقیده ما پس از پدر، ولایت فرزندان از آن مادر است و ولایت وی بر ولایت جد پدری تقدم دارد. در این فصل ادله اثبات ولایت مادر، به تفصیل، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد سه دلیل بر ولایت مادر، بدین شرح، دلالت دارد:
 یک. عمومات ولایت مؤمنان،
 دو. آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان،
 سه. روایات.
 شرح این ادله چنین است:

یک. عمومات ولایت مؤمنان

آن دسته از عموماتی که برای اثبات ولایت عدول مؤمنان، مورد استدلال قرار می‌گیرد، مانند آیات و روایات متعددی که به نیکی و احسان و فعل معروف دستور می‌دهد، همان‌گونه که پدر را شامل می‌شود، مادر را نیز در بر می‌گیرد؛ آیاتی چون:

﴿... وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَخِيرُوا الَّذِينَ خَيْرْتُمْ...﴾^۲

و برای هر کسی قبله‌ای است که وی روی خود را به آن [سوی] می‌گرداند؛ پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی بگیرید.

﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾^۳

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰۱.

۲. بقره، آیه ۱۴۸.

۳. آل عمران، آیه ۱۱۴.

و به کار پسندیده فرمان می دهند و از کار ناپسند باز می دارند؛ و در کارهای نیک شتاب می کنند.

﴿... أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ...﴾؛^۱

آنانند که در کارهای نیک شتاب می ورزند و آنانند که در انجام آنها سبقت می جویند.

﴿... إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا...﴾؛^۲

آنان در کارهای نیک شتاب می نمودند و ما را از روی رغبت و بیم می خواندند.

﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾؛^۳

و برای نیل به آمرزشی از پروردگار خود، و بهشتی که پهنایش [به قدر] آسمانها و زمین است [و] برای پرهیزگاران آماده شده است، بشتابید.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾؛^۴

در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد.

﴿... وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ...﴾؛^۵

و در نیکوکاری و پرهیزگاری با یکدیگر همکاری کنید.

و نیز آیات متعددی که توصیه به احسان کرده است؛ از جمله:

۱. مؤمنون، آیه ۶۱.

۲. انبیاء، آیه ۹۰.

۳. آل عمران، آیه ۱۳۳.

۴. نحل، آیه ۹۰.

۵. مائده، آیه ۲.

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ...﴾^۱؛

اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید.

﴿... لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلِأُولَئِكَ خَيْرٌ...﴾^۲؛

برای کسانی که در این دنیا نیکی کردند [پاداش] نیکویی است، و قطعاً سرای آخرت بهتر است.

همچنین روایات متعددی که بر معروف توصیه می‌کنند؛ مانند این سخن

پیامبر ﷺ:

كل معروف صدقة^۳؛

هر نیکو کاری صدقه است.

و این سخن امام صادق علیه السلام:

أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة، لأنهم في الآخرة

ترجع لهم الحسنات فيجودون بها على أهل المعاصي^۴؛

اهل نیکی در دنیا، همانا نیکان در آخرت‌اند؛ زیرا در آخرت

خوبی‌ها بدانان بر می‌گردد و آنان با آن نیکی بر گناه کاران پیشی

می‌گیرند.

شیخ انصاری به برخی از این آیات و مضمون برخی از این روایتها استدلال

کرده است.^۵ این عمومات و اطلاعات شامل مادر نیز می‌شوند؛ زیرا رفتارهای

مادری امین و با تدبیر، که با رعایت مصلحت فرزند می‌خواهد همان کاری را که

جدّ می‌کند انجام دهد، بچه را زیر پوشش و بال و پر خود گیرد، اموال او را حفظ

۱. اسراء، آیه ۷.

۲. نحل، آیه ۳۰.

۳. بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۱۸، ح ۵.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۹۲، باب ۲، ح ۲۴.

۵. کتاب المکاسب، ص ۱۵۵، رحلی.

کند، بدن و حقوق او را حفظ کند، مصداق «بر»، «احسان» و «معروف» است.

دو. آیات مربوط به رسیدگی به اموال یتیمان

سه آیه از قرآن کریم بر چگونگی رسیدگی به اموال یتیمان دلالت دارند، که دو آیه از آنها از حیث مضمون، نزدیک به یکدیگرند. این سه آیه عمومیت داشته و شامل مادران هم می‌گردند؛ آیات عبارت‌اند از:

۱. ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا
الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ
كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَيَعْهَدِ اللَّهُ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَلْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛^۱

و به مال یتیم - جز به نحوی [هر چه نیکوتر] - نزدیک مشوید، تا به حد رشد خود برسید، و پیمان‌ه و ترازو را به عدالت، تمام بیمایید. هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم، و چون [به داوری یا شهادت] سخن گوئید، دادگری کنید؛ هر چند [در باره] خویشاوند [شما] باشد، و به پیمان خدا وفا کنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که پند گیرید.

۲. ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا
بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾؛^۲

و به مال یتیم - جز به بهترین وجه - نزدیک مشوید تا به رشد برسید، و به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا که از پیمان پرشش خواهد شد.

۳. ﴿... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ يَتَّبِعُ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَآخِزْتُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتُمْ إِنْ أَلَّهَ

۱. انعام، آیه ۱۵۲.

۲. اسراء، آیه ۳۴.

عَزِيْرٌ حَكِيْمٌ»^۱

و در باره یتیمان از تو می پرسند، بگو: «به صلاح آنان کار کردن بهتر است، و اگر با آنان همزیستی کنید، برادران [دینی] شما هستند، و خدا تباهکار را از درستکار باز می شناسد»، و اگر خدا می خواست [در این باره] شما را به دشواری می انداخت. آری، خداوند توانا و حکیم است.

در روایت آمده است که وقتی آیه «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيْمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ اٰحْسَنُ» نازل شد، کسانی که کودکان یتیم در اختیارشان بود و عهده دار سرپرستی آنها بودند، آنان را بیرون کردند و به حضور پیامبر ﷺ آمدند که ما چه کنیم؟ این آیه نازل شد که با رعایت مصلحت یتیمان، اگر عهده دار کار آنها باشید و خرجتان را روی هم بریزید و بخورید، مانعی ندارد.^۲

سه. روایات

روایاتی که در خصوص این موضوع می توانند مورد توجه و بحث قرار گیرند، چند دسته اند.

دسته اول. روایات جواز تصرف در اموال یتیمان

در این زمینه چند روایت دلالت دارند که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. صحیحہ علی بن رئاب

قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً، وترك ممالِك له غلماناً وجواري ولم يوص، فما تری

۱. بقره، آیه ۲۲۰.

۲. الدر المنثور، ج ۱، ص ۲۵۵.

فیمن یشتري منهم الجارية فیتخذها أمّ ولد؟ وماتری فی بیعهم؟ فقال: إن كان لهم ولیّ یقوم بأمرهم باع علیهم ونظر لهم كان مأجوراً فیهم، قلت: فما ترى فیمن یشتري منهم الجارية فیتخذها أمّ ولد؟ قال: لا بأس بذلك إذا باع علیهم التیم لهم الناظر فیما یصلحهم، ولیس لهم أن یرجعوا عمّا صنع التیم لهم الناظر فیما یصلحهم»^۱

علی بن رئاب گوید: از امام کاظم علیه السلام دربارهٔ مردی سؤال کردم که با وی خویشاوندی دارم. او مرده و کودکان خردسال بر جای گذاشته است. همچنین غلامان و کنیزانی بر جای گذاشته و وصیتی هم نکرده است. دربارهٔ خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه رأی می‌دهید و رأی شما دربارهٔ داد و ستد با آنان چیست؟ فرمود: اگر آنان سرپرستی دارند که کار آنها را انجام می‌دهد و اموال آنان را می‌فروشد و در امور آنان بنگرد، [از سوی خداوند] پاداش خواهد بُرد. گفتم: دربارهٔ خریدن کنیز از آنان و ازدواج با وی چه رأی می‌دهید؟ فرمود: اگر قیم و ناظر در کار آنان چنین کند و به مصلحت آنان باشد، مانعی ندارد، و آنان حق ندارند معامله‌ای را که ناظر و قیم انجام داده بر هم زنند.

مراد از «ولیّ» در این روایت پدر و جدّ نیست، بلکه هر کسی که عهده‌دار امور یتیم باشد و این بار را بر دوش گرفته، به تعبیر روایت، مأجور است و ولی می‌باشد. مورد روایت آن جا نیست که میت کسی را وصی قرار داده یا قاضی برای یتیمان قیم معین کرده است، که اگر چنین بود، در روایت ذکر می‌شد. بلکه مورد روایت جایی است که شخصی از دنیا رفته و کسی را ندارد که عهده‌دار امر فرزندان او

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۱، باب ۸۸، ح ۱.

شود. کلمه قیّم و ولیّ در اینجا شامل مادر نیز می‌شود. به سخن دیگر، پاسخ امام علیه السلام یک امر کلی است و تنها معیار و ملاک، «الولیّ الذی نظر لهم» و «التقیّم بامرهم» است.

۲. موثقة سماعه

قال: سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية، وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا بأس؛^۱

سماعه گوید: از امام درباره مردی پرسیدم که از دنیا رفته و دختران و پسران کوچک و بزرگ دارد و وصیت نکرده است. همچنین خدمتکاران و بردگان و قراردادهایی دارد. وارثان درباره تقسیم میراث چه کنند؟ فرمود: اگر مردی امین و مورد اعتماد بدین کار پرداخته و میراث را میان وارثان تقسیم کند، مانعی ندارد.

کلمه «رجل» در این حدیث همانند دیگر استعمالات در روایات و مکالمات عرفی و قانونی خصوصیتی ندارد. پس آنچه معیار است شخص مورد وثوق است که بتواند تقسیم کند. اما اینکه تقسیم کننده حتماً مرد باشد و اگر غیر آن بود، اسلام آن را خلاف شرع بداند، چنین نیست. بلکه «رجل ثقة» باشد یا «امرأة ثقة» فرق نمی‌کند، و روشن است که مناط همان وثاقت است و ظهور عرفی‌اش در این عمومیت و مناط، نباید مورد تردید قرارگیرد و اختصاص رجل به مذکر در مثل این روایات خلاف سیره عملیه فقها در استنباط احکام و خلاف ظهور عرفی می‌باشد، بلکه مستلزم ایجاد فقه جدیدی می‌باشد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۲، باب ۸۸، ح ۲.

۳. روایت اسماعیل بن سعد

قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل مات بغير وصية وترك أولادا ذكراً وغلماً صغاراً، وترك جوارى ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجوارى؟ قال: نعم. وعن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت، ولا يدرك الوصية كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار، أيجوز أن يدفع متاعه ودوابه إلى ولده الأكبر أو إلى القاضي وإن كان في بلدة ليس فيها قاض كيف يصنع؟ وإن كان دفع المتاع إلى الأكبر ولم يعلم فذهب فلم يقدر على رده كيف يصنع؟ قال: إذا أدرك الصغار وطلبوا لم يجد بدا من إخراجه إلا أن يكون بأمر السلطان...^۱

اسماعیل بن سعد می گوید: از امام رضا علیه السلام درباره مردی پرسیدم که بدون وصیت از دنیا رفته و پسران و کودکان خردسال و نیز کنیزان و غلامانی از خود بر جای گذاشته است. آیا درست است که کنیزان فروخته شوند؟ فرمود: بلی.

[وی گوید:] درباره مردی پرسیدم که در سفر همراهی دارد و او از دنیا می رود و مهلت وصیت نمی یابد. اموال او را چه کنند با اینکه فرزندان کوچک و بزرگ دارد. آیا می شود، اموال و چارپایش را به فرزند بزرگ تر داد یا باید به قاضی سپرد و اگر در محلی زندگی می کنند که قاضی ندارد، وظیفه چیست؟

فرمود: اگر کودکان خردسال بالغ شوند و اموال خود را مطالبه کنند، باید سهم آنان پرداخت شود، مگر آنکه به دستور حاکم باشد.

آنچه در این روایت مورد نظر است، جواز فروش کنیزها با رعایت مصلحت

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۲، باب ۸۸، ح ۳.

فرزندان است؛ توسط هر کس که می خواهد باشد. در قسمت دوم روایت، استثنای دخالت حکومت توسط امام علیه السلام از این جهت بوده است که وقتی حکومت دخالت کرده باشد، حضرت نمی توانسته با آن درگیر شود. نظیر آنچه که امام علیه السلام در بیان حکم واقعی ابراز می دارد، ولی یادآور می شود که نمی توان حکم صادره ابن ابی لیلا را رد کرد.^۱

۴. صحیحۀ محمد بن اسماعیل بن بزيع

قال: «مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرغ أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القمي بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتماعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهن فروج. قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلاً منّا فيبيعهن، أو قال: يقوم بذلك رجل منّا فيضعف قلبه لأنهن فروج، فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم به مثلك و مثل عبد الحميد فلا بأس»^۲؛

محمد بن اسماعیل بن بزيع می گوید: مردی از شیعیان بدون وصیت از دنیا رفت. مسئله را با قاضی کوفه مطرح کردند. او عبد الحمید را قیم اموال قرار داد. مرد وارثانی خردسال و اموال و کنیزانی از خود به جای گذاشته بود. عبد الحمید اموال او را فروخت و چون خواست کنیزان را بفروشد، به تردید افتاد؛ زیرا

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۴۲۷، باب ۹۲، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۶۳، باب ۱۶، ح ۲.

مرد از دنیا رفته و وصیت نکرده و او این کار را با مجوز قاضی انجام می‌داد. محمد بن اسماعیل گوید: این مسئله را با ابو جعفر^۱ [امام جواد^{علیه السلام}] مطرح ساخته و گفتم مردی از شیعیان از دنیا می‌رود و به کسی وصیت نکرده و کنیزانی را از خود به جای گذاشته است قاضی، مردی از ما شیعیان را به سرپرستی می‌گمارد و او کنیزان را می‌فروشد یا گفت: مردی از شیعیان به سرپرستی کارهای میت برخاسته و در مورد کنیزان به تردید افتاده است. حال رأی شما چیست؟ فرمود: اگر سرپرست مانند تو و عبدالحمید باشد، مانعی ندارد.

برخی این جمله امام را که فرمود: «اگر قیّم همانند تو و یا عبدالحمید باشد، مانعی ندارد»، به معنای اجازه قیّمومت گرفته‌اند، ولی ظاهر روایت این نیست، بلکه بیان حکم شرعی است. جعل حاکمیت و جعل قیّمومت نیاز به قرینه دارد.

دسته دوم. روایات وارده در تفسیر آیه رسیدگی به اموال یتیمان

آیه شریفه این است:

﴿وَأَبْتَلُوا أَلْيَسَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾^۲

و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به [سنّ] زناشویی برسند؛ پس اگر

۱. ظاهراً مراد از «ابی جعفر» امام جواد^{علیه السلام} است؛ چون محمد بن اسماعیل از اصحاب امام هفتم و امام هشتم^{علیه السلام} است و امام نهم^{علیه السلام} را نیز درک کرده است. اگر مراد باقر العلوم^{علیه السلام} باشد، روایت مرسله خواهد بود، در حالی که همه این روایت را صحیحه شمرده‌اند.

۲. نساء، آیه ۶.

در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان رد کنید، و آن را [از بیم آنکه مبادا] بزرگ شوند، به اسراف و شتاب مخورید، و آن کس که توانگر است، باید [از گرفتن اجرت سرپرستی] خودداری ورزد، و هر کس تهیدست است، باید مطابق عرف [از آن] بخورد. پس هر گاه اموالشان را به آنان رد کردید برایشان گواه بگیرید، خداوند حسابرسی را کافی است.

مفاد روایات یاد شده این است که هر کس وصی یتیمان باشد و یا عهده‌دار امر آنها شده باشد، می‌تواند از اموال آنها استفاده کند؛ از آن جمله است:

۱. صحیحۀ عبدالله بن سنان

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل: «فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، قال: المعروف هو القوت، وإنما عنى الوصي أو القسيم في أموالهم وما يصلحهم؛^۱

عبدالله بن سنان می‌گوید امام صادق عليه السلام درباره آیه «فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» فرمود: معروف یعنی قوت [هر آنچه بدان گذران زندگی کنند] و مقصود وصی و قسیم است که عهده‌دار اموال یتیمان است. وصی یا قسیم در این روایت بیان‌کننده مراد آیه است و شامل هر وصی و هر کسی که قیمومت امر یتیمان را عهده‌دار گردد، می‌شود.

۲. روایت ابی الصباح کنانی

عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزوجل: «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، قال: ذلك رجل يحبس نفسه عن المعيشة فلا بأس أن يأكل

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۰، باب ۷۲، ح ۱.

بالمعروف إذا كان يصلح لهم أموالهم، فإن كان المال قليلاً فلا يأكل منه شيئاً...^۱

ابوالصباح گوید: امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» فرمود: مراد کسی است که تمام وقت خود را صرف یتیمان و مصالح آنان می‌کند. چنین شخصی به اندازه متعارف و گذران زندگی می‌تواند از اموال میت استفاده کند. لیکن اگر اموال، اندک است، از آنها هیچ استفاده نکند.

۳. موثقه سماعه

عن أبي عبد الله علیه السلام في قول الله عزوجل: «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، قال: ومن كان يلي شيئاً لليتامى وهو محتاج ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى أموالهم ويقوم في ضيعتهم فليأكل بقدر ولا يسرف فإن كانت ضيعتهم لا تشغله عما يعالج بنفسه فلا يرزأ من أموالهم شيئاً؛^۲

سماعه گوید: امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» فرمود: اگر کسی عهده‌دار امور یتیمان است و کارهای آنان را انجام می‌دهد و خود نیازمند است به اندازه گذران زندگی از آن استفاده کند و اسراف نکند و اگر سرپرست امور یتیمان او را از کارهای شخصی باز نمی‌دارد، هرگز از اموال آنان استفاده نکند.

استفاده از اموال یتیمان، به شرحی که در این روایات آمده، اختصاص به

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۱، باب ۷۲، ح ۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۱، باب ۷۲، ح ۴.

دسته‌ای خاص ندارد و شامل همه کسانی که به وصایت یا به موجبی دیگر عهده‌دار اموال آنان شده‌اند، می‌شود.

دسته سوم. روایات جواز قرض از اموال یتیمان

روایت‌هایی بر این موضوع دلالت دارند، که یکی از آنها این حدیث است:

محمد بن یعقوب، عن ابی علی الأشعری، عن محمد بن عبدالجبار، عن صفوان بن یحیی، عن منصور بن حازم عن ابی عبدالله علیه السلام فی رجل ولی مال یتیم أیستقرض منه؟ فقال: إن علی بن الحسین علیه السلام قد کان یستقرض من مال أیتام کانوا فی حجره فلا بأس بذلك؛^۱

منصور بن حازم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مردی که سرپرستی اموال یتیم به عهده او گذارده شده پرسیدم که آیا می‌تواند از آنها به عنوان قرض استفاده کند؟ فرمود: امام سجاد از اموال یتیمانی که در خانه وی زندگی می‌کردند، به عنوان قرض بر می‌داشت. پس این کار مانعی ندارد.

حاصل این سه نوع دلیل این است که مادر بر فرزندان خردسال خود همانند جد پدری و سایر بستگان ولایت دارد و تصرفات وی در اموال آنان و امور حقوقی و مسائلی از این دست نافذ است.

حال باید دید چگونه انحصار و تقدم ولایت مادر بر جد پدری و سایر بستگان را باید به اثبات رساند. از این مسئله در فصل دوم سخن می‌گوییم.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۵۹، باب ۷۶، ح ۱.

بخش دوم

تقدم ولایت مادر بر جد پدری

آنچه تاکنون به اثبات رسید، ثبوت ولایت برای مادر با عموم ادله بود، با آن ادله تنها اقتضا و زمینه ولایت مادر به اثبات می‌رسد، انحصار و تقدم این ولایت بر ولایت دیگران در گرو اثبات این مسئله به صورت خاص است.

مشهور که ولایت جد پدری را مقدم می‌دارند، در برابر ادله عام، به ادله‌ای خاص تمسک می‌کنند و تقدم ولایت جد بر دیگران را به اثبات می‌رسانند؛ گرچه ممکن است در ادله عام نیز مناقشاتی داشته باشند، لیکن مهم در نزد آنان تمسک و استناد به این ادله خاص است. بنابراین، نخست باید این ادله مورد نقد و بررسی قرار گیرد، و سپس شواهد و قراین بر اختصاص و تقدم ولایت مادر اقامه گردد. از این رو، در این فصل، نخست به نقد و بررسی ادله ولایت جد پرداخته و سپس به اقامه شواهد و قراین بر تقدم مادر می‌پردازیم.

یک. نقد و بررسی ادله مشهور

در برابر ادله و شواهد یاد شده، مشهور فقیهان در اثبات ولایت جد و نفی ولایت مادر به دو دلیل استناد جسته‌اند؛ یکی روایات و دیگری اجماع. اینک به

نقد و بررسی این دو دلیل می‌پردازیم:

۱. روایات

سه دسته از روایات مستند مشهور قرار گرفته‌اند، دو دسته از آن مربوط به باب نکاح و یک دسته مربوط به باب وصیت است.

دسته اول. روایات ولایت پدر و جد در ازدواج دختر باکره رشیده
مراد از این روایات، روایاتی است که بر لزوم اجازه پدر و جد در ازدواج دختر بالغ و رشید دلالت دارند؛ از قبیل:

و عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن العلا بن رزین، عن محمد بن مسلم، عن احدهما علیه السلام قال: إذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز علی ابنه، ولا ابنه أيضاً أن یزوجها، فإن هوی أبوها رجلاً وجدها رجلاً فقال: الجد أولى بنکاحها؛^۱

محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: هرگاه مردی دختر پسر را شوهر دهد بر پسرش نیز نافذ است. گفتیم: اگر پدر دختر به مردی متمایل است و جد دختر به مردی دیگر [چه باید کرد؟]، فرمود: جد دختر به ازدواج وی سزاوارتر است.^۲

لیکن این روایات ارتباطی به مسئله مورد بحث ما ندارد، زیرا بحث ما مربوط به ولایت بر صغیر است و این روایات به ازدواج دختر باکره و رشید مربوط است و بر فرض ثبوت،^۳ این یک نحو ولایت خاص تعبدی و مخصوص به

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۹، باب ۱۱، ح ۱.

۲. روایات‌های دیگری نیز بر این مضمون دلالت دارد، مانند: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۳، ح ۱ و ۲ و ۵ و ص ۲۸۴، ح ۲ و ۷ و ۸ و ص ۲۸۹، ح ۲-۸.

۳. نظر حضرت آیه الله العظمی صناعی بر عدم ولایت پدر بر دختر بالغه رشیده در عقد دائم می‌باشد.

موردش می‌باشد. گذشته از آنکه این مسئله هم در روایات و هم در فتاوا محل اختلاف است و بدین جهت، شهید ثانی می‌گوید: این مسئله از مسائل مشکل است و خروج از آن کاری دشوار می‌باشد.^۱

دسته دوم. روایات ازدواج دختر صغیر توسط پدر و جد

در این روایت‌ها به پدر و جد اجازه داده می‌شود که دختر نابالغ خود را شوهر

دهند؛ مانند:

عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن

عبدالله بن الصلت قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجارية الصغيرة يزوجهها

ابوها، لها أمر إذا بلغت؟ قال: لا، ليس لها مع أبيها أمر.^۲

عبدالله بن صلت می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره دختر

خردسالی که پدرش او را به ازدواج درآورده پرسیدم که آیا پس

از بلوغ، اختیاری [در فسخ ازدواج] دارد، فرمود: خیر با وجود

پدر اختیار ندارد.^{۳ و ۴}

استدلال به این روایات نیز مخدوش است؛ زیرا:

اولاً. در تمام این روایات، سؤال شده است که پدری فرزند کوچکش (دختر یا

۱. مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۱۲۰.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۶، باب ۶، ح ۳.

۳. روایت‌های دیگری نیز بر این موضوع دلالت دارد؛ مانند: وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۵، باب ۶، ح ۱ و ص

۲۷۷، ح ۷ و ۸ و ص ۲۷۸، ح ۹.

۴. یاد آوری می‌شود که گرچه در این روایت و مانند آن کلمه «ابوها» به کار رفته ولی محدثان و فقیهان از آن

استفاده عام کرده‌اند. بدین جهت صاحب وسائل عنوان بابی را که این روایت‌ها را در آن آورده چنین قرار داده

است: «باب ثبوت الولاية للأب والجد للأب خاصة مع وجود الأب لا غيرهما على البنت غير البالغة الرشيدة

وكذا الصبي» باب ثبوت ولایت برای پدر و جد پدری [با بودن پدر] بر دختری که به سن بلوغ و رشد نرسیده و

نیز بر پسر بچه. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۵.

پسر) را همسر می‌دهد، حکم آن چیست؟ و امام علیه السلام فرموده است: مانعی ندارد. آیا این می‌تواند دلیل بر نبود چنین حقی برای مادر باشد؟ امام علیه السلام به مقتضای مفاد سؤال پاسخ داده است. به عبارت دیگر، روایات از شمول نسبت به مادر «قاصر» است نه اینکه دلالت بر خلاف آن یعنی نفی ولایت مادر دارد. پرسش‌ها نیز برخاسته از فرهنگ و عرف آن زمان است که مرسوم نبود مادران، دخترانشان را شوهر بدهند. به سخن دیگر، مرد سالاری حاکم، اجازه دخالت مادران را نمی‌داد و مردان همه کاره زندگی بودند و زنان جایگاهی نداشتند؛ همانند روزگار کنونی نبود که زن حق رأی داشته باشد و بتواند وکیل، وزیر یا پزشک شود. بنابراین، نرسیدن از چنین حقی برای مادر، ناشی از عدم ابتلا و نیاز از نظر جریان تاریخی است. صرف سؤال نکردن از حق مادر در این خصوص، دلیل بر نفی آن نمی‌شود، و اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و بالضرورة مفهوم ندارد.

ثانیاً. خود این روایات یکدست نیستند و معارض دارند. مفاد روایت معارض این است که عقد ولی بر صغیره بعد از بلوغ، عقدی جایز است و دختر بالغ شده حق فسخ دارد، در حالی که روایت قبل دلالت داشت که عقد ولی بر صغیره پس از بلوغ نیز عقد لازم است. بیزید کناسی می‌گوید:

قلت لابي جعفر عليه السلام: متى يجوز للاب أن يزوج ابنته ولا يستأمرها؟ قال:
 إذا جازت تسع سنين، فان زوّجها قبل بلوغ التسع سنين، كان الخيار
 لها إذا بلغت تسع سنين، قلت: فإن زوّجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين
 فبلغها ذلك فسكتت ولم تأب ذلك، أيجوز عليها؟ قال: ليس يجوز عليها
 رضی في نفسها ولا يجوز لها تأب ولا سخط في نفسها حتى تستكمل
 تسع سنين، وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأب
 وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرک النساء، قلت:
 أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين

ولم تدرك مدرک النساء...^۱

به امام باقر علیه السلام گفتم چه زمانی پدر می تواند دخترش را شوهر دهد و از وی نظر نخواهد؟ فرمود: آن گاه که از نه سال بگذرد و اگر پیش از نه سالگی او را به ازدواج درآورد، وقتی نه ساله شد، حق خیار دارد. گفتم: اگر پدر پیش از نه سالگی او را به ازدواج درآورد و نه ساله شد و سکوت اختیار کرد و مخالفت نکرد آیا ازدواج بر او رواست؟ فرمود: تا زمانی که نه سالگی اش کامل نشده، نمی تواند مخالفت ورزد یا خود تصمیم گیرد، و وقتی به نه سالگی رسید، حق اظهار نظر به موافقت یا مخالفت دارد؛ گرچه هنوز قاعده نشده باشد. گفتم: آیا حدود بر او و به نفع او اجرامی شود که تنها نه سال دارد و قاعده نشده است....

ثالثاً. در یکی از همین روایات، علاوه بر پدر، تعبیر «ولی» را نیز اضافه کرده است و «ولی» اختصاص به پدر ندارد، مادر نیز اگر سرپرستی فرزند را بر عهده گرفت، مشمول اطلاق این روایت می شود. علی بن یقطین می گوید:

سألت أبا الحسن علیه السلام: أتزوج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو يزوج الغلام وهو ابن ثلاث سنين وما أدنى حد ذلك الذي يزوجان فيه، فإذا بلغت الجارية فلم ترض، فما حالها؟ قال: لا بأس بذلك إذا رضی أبوها أو وليها؛^۲

علی بن یقطین می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم آیا دختر بچه ها و پسر بچه های سه ساله به ازدواج در می آیند و کمترین سنی که ازدواج آنها در آن جایز است چیست؟ و اگر دختر بچه به سن

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۸، باب ۶، ح ۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۷، باب ۶، ح ۷، باب ۸، ح ۲.

بلوغ رسید و از آن ازدواج خشنود نبود، چه حکمی دارد؟ فرمود:
اگر پدر و یا ولیّ او رضایت دارند، ازدواج مشکلی ندارد.
رابعاً. مفاد این روایات اثبات حقّ تزویج فرزند صغیر برای پدر است، و شامل
امور دیگر چون حق طلاق نمی‌شود. چنان که در روایت محمد بن مسلم به عدم
ولایت بر طلاق تصریح شده است.

سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يُزوّج الصبية، قال: إن كان أبواهما اللذان
زوّجاهما فنعم جائز، ولكن لهما الخيار إذا أدركا فان رضيا بعد ذلك فان
المهر على الاب قلت له: فهل يجوز طلاق الاب على ابنه في صغره؟
قال: لا؛^۱

محمد بن مسلم گوید: از امام باقر عليه السلام درباره ازدواج پسر بچه و
دختر بچه پرسیدم؟ فرمود: اگر پدر آن دو کودک آنان را به ازدواج
در آورده‌اند جایز است، ولی دو کودک پس از بلوغ حق خیار ابر
هم زدن ازدواج را دارند. پس اگر رضایت دادند، مهریه بر عهده
پدر است. گفتم: آیا پدر می‌تواند در کودکی فرزند، طلاق را اجرا
کند؟ فرمود: خیر.

بنابراین، بر فرض دلالت این روایت بر عدم ولایت مادر، تنها شامل این گونه
ولایت ناقص می‌گردد و نمی‌تواند مانع و معارض ولایت مادر بر اموال صغیر که
مستفاد از روایات ولایت پدر و جد و ادله آن بر اموال صغیر بوده‌گردد، چون آن
ولایت متفاوت از این ولایت است.

خامساً. در برخی از روایات آمده است که برادر و هر کسی که عهده‌دار مال
دختر صغیر است، حق دارد او را شوهر دهد.

عن ابي بصير، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الذي بيده عقدة النكاح؟

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۷۸، باب ۶، ح ۸.

قال: هو الأب و الأخ و الرجل یوصی الیه، و الذی یجوز أمره فی مال المرأة فیبتاع لها و یشتری فأی هؤلاء عفا فقد جاز؛^۱
 ابو بصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره کسی که عقد ازدواج به دست اوست پرسیدم؟ فرمود: پدر، برادر، وصی و هر کسی که حق دارد در اموال زن دخل و تصرف کند. پس هر کدام از اینها که مهریه را ببخشد، نافذ خواهد بود.

این سخن عیناً در روایت علاء بن رزین و محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده است؛ با این تفاوت که پایان حدیث علاء بن رزین چنین است:

فأی هؤلاء عفا فعفوه جائز فی المهر إذا عفا عنه؛^۲

پس هر یک از این چند نفر مهریه را ببخشد، روا باشد. سادساً. به نظر می‌رسد ولایت مطلق برای پدر و جد، در ازدواج فرزند صغیر، مورد خدشه است و ولایت آنان فی الجملة ثابت است، و پدر و جد چنین حق کلی ندارند،^۳ بلکه ولایت به صورت فی الجملة برایشان ثابت می‌باشد.

دسته سوم: روایات وصیت

این روایت‌ها در ابواب کتاب الوصایا پراکنده است و مضمون آنها از این قبیل است:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن عیسی، عن عمّان رواه، عن أبی عبدالله علیه السلام قال فی رجل مات و أوصی الی رجل و له ابن صغیر فأدرک الغلام و ذهب إلی الوصیّ و قال له: ردّ علیّ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۳، باب ۸، ح ۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۸۳، باب ۸، ح ۵.

۳. از این مسئله در رساله‌ای دیگر سخن خواهیم گفت.

مالی لأتزوج فأبی علیه فذهب حتی زنی، فقال، یلزم ثلثی إثم زنا هذا الرجل ذلك الوصی الذی منعه المال ولم یعطه فكان یتزوج.^۱

از امام صادق علیه السلام درباره مردی سؤال شد که از دنیا رفته و فرزندی خردسال دارد و به مردی وصیت کرده است. کودک چون بالغ شد. نزد وصی رفت و گفت مالم را به من بده می‌خواهم ازدواج کنم. وصی از پرداخت مال امتناع ورزید جوان بدین جهت به زنا گرفتار شد، امام صادق علیه السلام فرمود: دو سوم گناه این جوان زنا کار بر عهده مرد وصی است که از ادای مال وی امتناع ورزید تا بدان مال ازدواج کند.

آنچه در این روایات آمده، این است که مردی نسبت به اموال فرزندانش وصیت می‌کند و برای آنان وصی قرار می‌دهد. در هیچ موردی از پرسش‌ها نیامده که زن چنین وصیتی کند. این نشان می‌دهد که اگر زن نسبت به امور فرزندان صغیر وصیت کرد و کسی را وصی قرار داد، بی‌اثر است و او چنین ولایتی ندارد.

استدلال به این دسته روایات، بسیار ضعیف است. زیرا روشن است که این گونه روایات در مقام سؤال و جواب و بیان حرمت تخلف وصی از دادن اموال صغیر بعد از بلوغ و رشد کودک می‌باشد، نه در مقام بیان اثر داشتن وصیت مرد، تاگفته شود چون سخن از وصیت زن نیامده پس او ولایت بر صغیر ندارد. شاهد این دعوا ذیل روایت است، که نپرداختن اموال از سوی وصی، سبب وقوع جوان در گناه و معصیت می‌باشد و تأکید اصلی روایت بر ادای امانت از سوی وصی است، بدون آنکه به وصیت کننده اهتمام و اعتنائی باشد و اگر در روایت از مرد، نام برده شده، خصوصیتی ندارد، چه اینکه زنان اموالی نداشتند تا وصیت کنند و یا چنین امری رایج نبوده است، به هر حال متفاهم عرفی از این

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۷۰، باب ۴۶، ح ۱.

گونه روایات که موضوع حکم، وصی و وصایت است، نبود خصوصیت برای مرد است و فقه از این گونه استفاده‌ها و تعمیم‌ها پُر می‌باشد و فهم عرفی در مکالمات روزمره و در زبان قانون، بهترین دلیل و حجت بر این تعمیم است چنان که اصل بر اشتراک می‌باشد، مگر آنکه دلیلی بر خلافش باشد.

گذشته از آنکه در برخی روایت‌ها نیز تعبیر وصی آمده که عمومیت دارد؛

مانند این حدیث:

محمد بن علی بن الحسین، بإسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن سعد بن إسماعیل، عن أبيه، قال: سألت الرضا عليه السلام عن وصی أیتام یدرک أیتامه فیعرض علیهم أن يأخذوا الذی لهم فیأبون علیه کیف یصنع قال: یزّد علیهم و یکرههم علیه؛^۱

اسماعیل می‌گوید: از امام رضا عليه السلام درباره وصی یتیمانی پرسیدم که به سن بلوغ رسیده‌اند و از وصی اموال خود را طلب می‌کنند و آنها امتناع می‌ورزند چه باید کرد؟ فرمود: باید آنان را وادار کرد تا اموال یتیمان را برگردانند.

مؤید ثبوت ولایت زن، جواز وصی بودن وی می‌باشد که مطابق با اصول و

قواعد فقهی است و روایت علی بن یقظین هم بر آن دلالت دارد.

سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أوصی إلى امرأة وشرك فی الوصیة معها صبیاً؟ فقال: یجوز ذلك وتمضي المرأة الوصیة، ولا تنتظر بلوغ الصبی، فإذا بلغ الصبی فلیس له أن لا یرضی إلا ما كان من تبدیل أو تغییر فإن له أن یرده إلى ما أوصی به المیت؛^۲

علی بن یقظین گوید: از امام رضا عليه السلام درباره مردی که به زنی

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۷۱، باب ۴۷، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۹، کتاب الوصایا، ص ۳۷۵، باب ۵۰، ح ۲.

وصیت کند و کودکی را در وصیت شریک نماید. پرسیدم؟ فرمود:
این وصیت نافذ است و زن می‌تواند به وصیت عمل کند و منتظر
بلوغ کودک نباشد، و وقتی کودک بالغ شد، باید رضایت دهد،
مگر آنکه طبق وصیت عمل نشده که باید آن را به گونه‌ای که میت
وصیت کرده، برگرداند.

وجه تأیید آن است که وصی بودن بر صغار هم نوعی ولایت است، لیکن
ولایت قهری نمی‌باشد و معلوم است که در قابلیت و امکان ولایت، قهری بودن
بی تأثیر است، بلکه خودش معلول قابلیت است.

آنچه مایه تأسف و تعجب است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را پذیرفت، سه
روایت در باب وصیت است که می‌توان احتمال داد دست جعل با اغراض سوء
خود، آنها را ساخته‌اند. مفاد این روایات این است که یکی از مصادیق «سفهاء» در
آیه شریفه ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...﴾^۱ و در ردیف شارب الخمر [میگسار]،
زنان اند و آنان نباید وصی قرار گیرند!
۱. روایت عیاشی که می‌گوید:

و فی روایة عبدالله بن سنان قال: لا تؤتوها شراب الخمر والنساء؛^۲
عبدالله بن سنان گوید: اموال را به میگساران و زنان مسپارید.
۲. همین مضمون در روایت دیگری به امام باقر علیه السلام نسبت داده شده است.
سئل أبو جعفر علیه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...﴾،
قال: لا تؤتوها شراب الخمر ولا النساء، ثم قال: وأي سفیه أسفه من
شارب الخمر؛^۳

۱. نساء، آیه ۵.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۶۹، باب ۴۵، ح ۱۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۶۹، باب ۴۵، ح ۹.

امام باقر علیه السلام درباره آیه ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...﴾ فرمود: اموال را به میگساران و زنان مسپارید. چه کسی از میگسار سفیه تر است؟

۳. موثقه سکونی.

عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: المرأة لا يوصى إليها لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...﴾^۱؛ امام علی علیه السلام فرمود: به زن وصیت نشود؛ زیرا خداوند عزوجل فرموده است: «اموالتان را به سفیهان مسپارید».

مفاد این روایت‌ها خلاف اصول مسلمة قرآن و سنت و عقل است و لذا علی‌رغم اینکه برخی از آنها از نظر سند معتبرند، نمی‌توان آنها را پذیرفت. آیامی‌توان گفت تمام زنان جزو «سفها» هستند؟! آیا به همه بانوان بزرگوار در تاریخ ادیان و در تاریخ اسلام و در تاریخ انقلاب اسلامی می‌تواند چنین نسبتی داد؟!!

به نظر ما احتمال اینکه روایات را جعل کردند تا بگویند از آنجا که قدر مسلم، و متیقن از «اموالکم» اموال بیت‌المال است، از این رو نمی‌شود فدک را به حضرت زهرا علیها السلام داد! با آن همه علاقه‌ای که حضرت امیر علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام به هم داشتند و با آن منزلتی که در نزد یکدیگر داشتند، این نسبت را به علی علیه السلام دادند. این روایات را جعل کردند تا ارزش بانوان بزرگوار را چون حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت زینب کبری علیها السلام را تقلیل دهند و تا حجّتی برای خود دست و پا کنند. آیا می‌توان با توجه به اینکه جمع محلی به الف و لام افاده عموم می‌کند، همه بانوان را - نعوذ بالله - از مصادیق سفها و در ردیف شرابخواران قرار داد؟! منشأ جعل اینها نمی‌تواند چیزی جز دشمنی با اهل بیت علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام باشد. روشن است

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۷۹، باب ۵۳، ح ۱.

آنچه که در نهج البلاغه نیز به امیرالمؤمنین علیه السلام درباره نقص عقل و نقص ایمان زنان نسبت داده می‌شود، درست نیست و باید به دیوار زد و یا علمش را به اهلش که همان معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - است، واگذار نمود، چون مسلماً خلاف قرآن و خلاف قواعد است. چگونه می‌شود که زنان به دستور خداوند و از باب امتثال امر الهی نماز نخوانند و همین موجب نقص ایمان آنان گردد! آیا اطاعت امر الهی موجب نقص ایمان می‌شود؟

۲. اجماع

دومین دلیل و مستند مشهور اجماع است. بلکه در مجمع الفائدة و البرهان می‌گوید:

ولا نجد دليلاً غيره صريحاً^۱

ما دلیل روشنی غیر از همان اجماع نمی‌یابیم.

علامه حلی در کتاب تذکرة الفقهاء دعوی اجماع نموده است:

الولاية في مال المجنون والطفل للأب والجد له وأن علا، ولا ولاية للام
اجماعاً إلا من بعض الشافعية، بل إذا فقد الأب والجدّ وان علا، كانت
الولاية لوصي أحدهما إن وُجد فإن لم يوجد، كانت الولاية للحاكم يتولّاها
بنفسه أو يوليها أميناً^۲

ولایت بر مال دیوانه و کودک، از آن پدر و جد پدری است؛ هر
چقدر جد پدری بالاتر رود، و مادر، به اجماع، ولایت ندارد جز
برخی شافعی‌ها که برای مادر ولایت قایل شده‌اند، و اگر دیوانه و
کودک، پدر و جد پدری ولو اجداد پدری را نداشت، ولایت از آن

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۹، ص ۲۳۱.

۲. تذکرة الفقهاء، ج ۱۴، ص ۲۴۳.

وصی پدر یا جد پدری است و اگر وصی نباشد، ولایت به حاکم می‌رسد که خود آن را بر عهده گیرد و یا امینی را بر این امر بگمارد.

در برابر این اجماع چند ایراد جدی وجود دارد:

اولاً. این اجماع در کتب قدما مانند انتصار، خلاف، غنیه و غیر آنها دیده نمی‌شود، بلکه در کتب متأخرین هم ظاهراً غیر از کتاب تذکره ادعای اجماع نشده است، وگرنه مثل صاحب جواهر که معمولاً متعرض موارد نقل اجماع می‌شود، آن را نقل می‌کرد و به تذکره و مجمع البرهان بسنده نمی‌نمود؛ و روشن است که به چنین اجماع منقولی نمی‌توان اعتماد نمود و مفید ظن و گمان ولو ظن نوعی به وجود چنین فتاوی‌ای در میان همه اصحاب نمی‌باشد و ادعای حصول ظن نوعی که مناط حجیت خبر ثقه است، کاری بس دشوار است. ثانیاً. چگونه می‌توان به چنین نقلی اعتماد نمود با اینکه صاحب جواهر^۱ می‌گوید:

فظاهر جملة من العبارات المعددة للأولياء، عدم الولاية حينئذ لاحد، بل هو صریح المحکی عن ابن ادریس.^۱

ظاهر عبارت‌هایی که اولیای کودک را می‌شمارند، عدم ولایت شخصی بر کودک در این هنگام است. بلکه صراحت مطلب نقل شده از ابن ادریس چنین است.

پس ظاهر برخی از عباراتی که در مقام شمارش اولیا بوده‌اند، عدم ولایت برای غیر آن چهار طایفه است که یکی از آنها مادر است می‌باشد، نه همه عبارات اصحاب.

ثالثاً. عمده این عبارات در کتب متأخرین موجود است و در کتب قدما از آن

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰۲.

نشانی نیست. بدین جهت کتابهای فقهی جمع شده در کتاب الجوامع الفقهیه که معمولاً حاوی متون روایات است، از این مطلب خالی می‌باشد. تنها در نهاییه شیخ طوسی و وسیله ابن حمزه این مسئله مطرح شده است.

در نهاییه آمده است:

لا يجوز التصرف في أموال اليتامى إلا لمن كان ولياً لهم أو وصياً
 قد أذن له في التصرف في أموالهم. فمن كان ولياً يقوم
 بأمرهم وجمع أموالهم ويسدّ خللاتهم وجمع غلاتهم ومراعاة
 مواشيهم، جاز له حينئذ أن يأخذ من أموالهم قدر كفايته وحاجته من غير
 إسراف ولا تفریط؛^۱

روا نیست تصرف در اموال یتیمان مگر برای ولی یا وصی که
 اجازه تصرف به وی داده شده است. پس آن کس که ولایت دارد
 به امور یتیمان رسیدگی کند و اموال آنان را نگه دارد و
 نیازمندی‌هایشان را برطرف سازد و زراعت آنان را جمع کند و از
 چارپایان آنها مراقبت کند، می‌تواند به اندازه نیاز و بدون اسراف
 از اموال آنان برای خود بردارد.

و در وسیله الاحکام آمده است:

لا يجوز التصرف في مال اليتيم، إلا لأحد ثلاثة: أولها الولي وهو الجد، ثم
 الوصي وهو الذي ينصبه أبوه، ثم الحاكم إذا لم يكن له جد ولا وصي، أو
 كانا غير ثقة؛^۲

تصرف در اموال یتیم جایز نیست، مگر برای سه گروه؛ یکی ولی
 که همان جد است و دیگری وصی که پدر او را گمارده است و

۱. النهایة، ص ۳۶۱.

۲. وسیله الاحکام، ص ۲۷۹.

سپس حاکم، اگر جد و وصی نباشد یا امین و مورد اعتماد نباشد. رابعاً در نهاییه - که مقدم بر وسیله است و عباراتش معمولاً متون روایات می باشد - ولیّ را توضیح نداده و منحصر به پدر یا جد پدری نکرده است. پس اطلاّش شامل هر ولیّ که ولایتش ثابت باشد می شود و پیش از این گذشت که مادر نیز ولایت دارد.

خامساً. عبارت جواهر نیز ظهور در اجماع ندارد، زیرا وی فرموده است به قول خلاف دست نیافتیم، با آنکه اگر بر رأی موافق و اجماعی دست می یافت، آن را به عنوان اجماع نقل می کرد.

سادساً. اگر وجود اجماع منقول را در مسئله بپذیریم و نقل آن را دلیل بر اتفاق آرای اصحاب بدانیم باز هم حجت نمی باشد، چون با وجود روایت های یاد شده، بسیار محتمل است که مستند اجماع کنندگان همین روایات باشد؛ بنابراین اجماع مدرکی است و دلیل مستقل نخواهد بود.

دو. شواهد و قراین تقدم ولایت مادر

آنچه تاکنون در مسئله ولایت مادر پس از فوت پدر، به اثبات رسید این است که عموم ادله، ثبوت ولایت مادر بر فرزندان خردسال می باشد و از سوی دیگر ادله اقامه شده بر اختصاص آنها به ولایت جد و عدم ولایت مادر نیز ناتمام است و با اشکالاتی مواجه است که قابلیت آنها را از استناد می اندازد.

حال اگر کسی قایل شود که پس از فوت پدر ولایت به صورتی اختصاصی از آن مادر است و با وجود وی نوبت به دیگران نمی رسد، باید دلیل یا قرینه واحد اقامه نماید. سخن ما در این مرحله این است که اگر ادله یاد شده، ثبوتاً بر ولایت مادر به صورت عام دلالت دارد، و فرض سخن نیز در آنجا است که مادر توان بر عهده گرفتن چنین ولایتی را دارد؛ یعنی از امانت و تدبیر بهره مند

است، عموم آیه.

﴿...وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...﴾؛^۱

و خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوار ترند.

حجت و دلیل محکم و متقنی بر تقدم مادر، که خویشاوندی و رجم بودنش به فرزند نزدیکتر از جد است، می باشد و اینکه گفته می شود آیه اختصاص به مسئله ارث دارد - که ناشی از غلبه تمسک به آن در مسائل ارث می باشد - سخنی نادرست و ناتمام است، چون متعلق آیه عام می باشد و مختص دانستن آن به ارث خلاف ظاهر و نوعی تفسیر به رأی است. همچنین مناسبات و اعتبارات عقلایی و دینی بر این تقدم گواهی می دهد.

شرح این دو شاهد از این قرار است.

۱. مناسبات و اعتبارات عقلایی

بی تردید، عقلا و عرف انسانی مادر امین و مدبر را در رسیدگی به امور فرزند بر دیگران ترجیح می دهد، دل بستگی و خیرخواهی مادر، قرابت و نزدیکی او به فرزند از همه طبقات خویشان به جز پدر به فرزند بیشتر است. اگر مادر و جد پدری و یا هر یک از خویشان در رتبه برابر قرار گیرند، طبیعی است که خرد جمعی انسان ها و فرهنگ انسانی مادر را شایسته تر می داند.

۲. توجه دین به عواطف و احساسات مادر

متون دینی یعنی قرآن و سنت به صورت های مختلف بر احترام گذاردن به عواطف و احساسات مادر صحه گذارده است. قرآن کریم رنج مادران را در دوران

۱. انفال، آیه ۷۵.

بارداری و وضع حمل چنین شرح می‌دهد:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَكُزَّهَا وَوَضَعَتْهُ
كُزَّهَا...﴾^۱

و انسان را [نسبت] به پدر و مادرش به احسان سفارش کردیم.
مادرش با تحمل رنج به او باردار شد و با تحمل رنج او را به دنیا
آورد.

و در آیات متعددی انسان را نسبت به پدر و مادر سفارش می‌کند و آن را پس
از توصیه و سفارش به بندگی خود قرار می‌دهد.

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا...﴾^۲

و به انسان سفارش کردیم که به پدر و مادر خود نیکی کند.

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنٍ...﴾^۳

و انسان را در باره پدر و مادرش سفارش کردیم؛ مادرش به او
باردار شد، سستی بر روی سستی.

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾^۴

و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را پرستید و به پدر و مادر
[خود] احسان کنید.

﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾^۵

و خدا را پرستید، و چیزی را با او شریک مگردانید؛ و به پدر و
مادر احسان کنید.

۱. احقاف، آیه ۱۵.

۲. عنکبوت، آیه ۸.

۳. لقمان، آیه ۱۴.

۴. اسراء، آیه ۲۳.

۵. نساء، آیه ۳۶.

﴿... لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾^۱

جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر، و خویشان و یتیمان و مستمندان احسان کنید.

در روایات فراوانی پیامبر و امامان فرزندان را به نیکی به مادر توصیه و سفارش کرده‌اند؛ از قبیل:

مردی به حضور رسول خدا ﷺ رسید و گفت: به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: مادرت. دوباره پرسید: به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: مادرت و برای مرتبه سوم سؤال کرد: به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: مادرت. پس از آن پرسید: به چه کسی نیکی کنم؟ پیامبر ﷺ فرمود: به پدرت.^۲

شهید اول بر این رأی است که اگر پدر در نماز مستحبی فرزند را صدا کرد، فرزند می‌تواند جواب ندهد و نماز را تمام کند؛ ولی اگر مادر در نماز مستحبی فرزند را ندا داد، مستحب است نماز را قطع کرده و پاسخ مادر را بدهد.^۳ از این نمونه‌ها در متون دینی و فقه اسلامی فراوان است و از مجموع آنها چنین استفاده می‌شود که شریعت اسلامی به احساسات و عواطف مادر توجه ویژه دارد، این توجه در مسئله مورد بحث نیز با مقدم دانستن مادر تحقق می‌یابد. اگر کسی به این شواهد و قراین قانع نشود و از آن تقدم مادر را استفاده نکند، عموماً یاد شده در فصل نخست ولایت مادر را در کنار جد و سایر بستگان اثبات می‌کند و اگر هر یک از آنان بدین کار اقدام کرده تصرف او نافذ است و در صورت اختلال و هرج و مرج حکومت می‌تواند این حق را به گروهی خاص

۱. بقره، آیه ۸۳.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۱۵۹، ح ۹.

۳. القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۴۸.

واگذار نماید.

جمع بندی

خلاصه سخن این است که عمومات قرآن و سنت برای مادر، ولایت بر فرزندان را اثبات می‌کند و آنچه مشهور در تخصیص و تقبید این عمومات نسبت به جد پدری گفته‌اند ناتمام است و نمی‌توان بر اساس آن رأی فقهی صادر کرد، و پس از ناتمام بودن این ادله خاص، نوبت به ادله و شواهد و قراینی می‌رسد که مادر را ترجیح می‌دهد. پس فتوا به ولایت مادر و تقدم این ولایت بر ولایت جد، مطابق قواعد و منهج‌های فقهی می‌باشد.



فقه و زندگی (۵)

ارث زن از شوهر

(در صورت انحصار)

مقدمه

قانون مدنی در باب میراث زوج و زوجه، ماده‌ای دارد که نظر مشهور فقهای شیعه نیز با آن همراهی می‌کند.

بر اساس این ماده «در صورت نبودن هیچ وارث دیگر به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمام ترکه زن متوفای خود را می‌برد و لیکن زن فقط نصیب خود را، و بقیه ترکه شوهر در حکم مال بلا وارث است».^۱

با ملاحظه این ماده قانون، بی‌درنگ، این پرسش به ذهن می‌رسد که علت این نابرابری چیست؟ اگر مازاد بر سهم الارث مردی را - که تنها وارث همسر خویش است - به او می‌دهیم، چرا در مورد زن این ترتیب اتخاذ نمی‌شود و میراثی را که خود با یاری شوهر و در کنار او به سختی فراهم آورده، باید همانند ترکه بی‌وارث به دیگری بسپارد؟

۱. ماده ۹۴۹ ق. م.

پاسخی که بتواند ذهن عدالت جوی انسان را قانع و ساکت کند، برای این پرسش به نظر نمی‌رسد؛ از این رو، فقیهی که عدالت را پایه استواری اسلام و اسلام را استوار برای تحقق عدالت می‌داند، به سراغ مستند این حکم می‌رود. آیا مستند آن، حکم شرع است و شریعت این‌گونه خواسته و برای آن مصالحی دقیق و عمیق اندیشیده است و یا استنباط گروهی از فقیهان با شرع درآمیخته و منشأ این حکم شده است؟ در صورتی که اجتهاد و برداشت‌های فقهی مستند این حکم باشد، تغییر و تبدیل آن ضروری است.

بدیهی است که هیچ فقیه و حقوقدانی در جست‌وجوی عدالت آزاد نیست، بلکه آرمان‌های او باید در درون نظام فقهی و یا حقوقی تحقق یابد و غالب قواعد مربوط به ارث چنان صریح است که هیچ مصلحت سنجی در اندیشه‌های حقوقی و یا احکام فقهی توان ایجاد تحول را در آن زمینه ندارد، و هیچ فقیهی را یارای کژ و فرّ در احکام این باب نیست.

اما آنچه که باعث می‌شود، در مورد حکم این مسأله دست از تلاش باز نداریم، مستندات است که در این خصوص به آن تمسک شده است که به نظر قابل بحث و بررسی مجدد و دقت و موشکافی فقیهانه است؛ هرچند بازنگری در چنین احکامی نیازمند توجه به نکاتی است که از آن جمله:

یکم. بدون تردید، رأی و فتوای فقیه برای مکلف حجت شرعی و عقلی است که تبعیت از آن لازم و واجب است.

دوم. لزوم پاسداشت سرمایه‌های عظیمی که توسط فقیهان پیشین - قدس الله اسرارهم - گردآوری شده است و زحمات طاقت فرسایی که در راه حفظ و صیانت از آن کشیده شده‌اند بر کسی پوشیده نیست؛ که «الفضل لمن سبق».

سوم. تمیز بین رأی فقیه و شریعت واقعی، ضرورتی است که بدون آن، ایجاد هرگونه تحول در نظام فقهی و نیز نظام حقوقی مبتنی بر آن امکان‌پذیر نیست؛ یعنی

تا زمانی که این تصور در اذهان وجود دارد و این فکر حاکم است که «فتوا» عین شریعت و سنت است و شریعت واقعی منحصر در «فتوای» فقیه است و مخالفت نظری و علمی با آن، مخالفت با شریعت و احکام خداوند تبارک و تعالی انگاشته شود و هرگونه کنکاش در این زمینه که تجاوز به حریم ممنوع تلقی گردد، امکان هرگونه اصلاح و یا تحول در فقه را از ما خواهد گرفت و به معنای انسداد باب اجتهاد و مرگ تحقیق و ختم تفقه و تعطیلی حوزه‌های علمیه - صانها الله عن الحدیثان - است؛ در حالی که باید پذیرفت بخش مهمی از منابع و موازین شرعی به گونه‌ای با فتاوی فقیهان پیشین در هم آمیخته که امکان بازخوانی آن مشکل شده است و احکامی که زاده استنباط عقلی و اندیشه‌ها و آرمان‌های فقیهان در دوران‌های طولانی است، آن چنان با شرع درآمیخته که مخالفت با آن به مثابه مخالفت با شرع «نه مخالفت با نظر و فتوا» پنداشته می‌شود.

چهارم. حرکت و سیر در نظام فقهی و رعایت منابع و موازین صحیح اجتهادی با پذیرش اجتهاد پویا و زنده همراه با زمان، لازمه حرکت با زمان و مقتضیات آن است؛ چراکه فضای جدید و تحولات نو نیازمند اجتهادی است که تأثیر دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد بپذیرد و تأثیر این دو عنصر در اجتهاد، نیازمند شناخت اجتماع و پذیرش آثار اجتماعی نظر و فتوا است و این امر پاسخگوی بسیاری از مشکلات تازه ماست که توجه به آن آفاق جدیدی از فقه را به روی ما خواهد گشود و بی‌توجهی به آن، به عقب‌ماندگی از چرخه در حال حرکت جامعه می‌انجامد.

والحمد لله

مروری بر اقوال در مسأله و برخی مستندات آن

در مورد صورتی که وارث میث منحصراً به یکی از دو زوج و امام علیه السلام باشد، چند قول وجود دارد:

قول اول

حرمان امام از ارث و ردّ مازاد بر فرض یکی از دو زوج به آنان به عنوان «رد»؛ بدون این که فرقی در زمان حضور و غیبت امام علیه السلام باشد. از جمله مستندات این نظریه روایت صحیحی از ابوبصیر است که در آن چنین آمده است:

عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: رجل مات وترك امرأته، قال: «المال لها»، قلت: امرأة ماتت وترك زوجها، قال: «المال له»^۱
«من از امام پرسیدم: مردی از دنیا رفته و وارث او همسرش

۱. التهذيب، ج ۹، ص ۲۹۵، ح ۱۰۵۶؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۵، ح ۵۶۸.

است؟ امام فرمود: مال از آن اوست. عرض کردم: زنی از دنیا رفته و شویش مانده؟ فرمود: مال برای اوست». از قایلان این نظریه مفید در مقنعه است که در این زمینه چنین بیان داشته است:

«اذا لم يُوجَد مع الأزواج قریبٌ و لاسببٌ للمیت رد باقی التركة علی الأزواج»^۱

«هرگاه برای متوفی به غیر از زوجین وارث دیگری نباشد، نه وارث نسبی و نه وارث سببی، باقی ترکه به همان زوج یا زوجة داده می شود».

قول دوم

مازاد بر فرض هر کدام از آنان از آن امام علیه السلام است؛ بدون آن که بین زمان حضور و غیبت تفاوتی وجود داشته باشد. مستند این نظریه اصل و ظاهر آیه و روایت جمیل بن درّاج از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

«لا یكون الردّ علی زوج و لا زوجة»^۲

این نظریه، به صورت مشخص، به فقیهی منتسب نشده است، اما در قواعد با کلمه «قیل» وجود قایل برای آن را منتفی ندانسته است.^۳ و در ایضاح با عبارت «عن بعض اصحابنا: انه یكون الباقی للامام» وجود اصحابی را که قایل به این قول باشند، تأیید نموده است.^۴ منشأ این کلام عبارتی از

۱. المقنعه، ص ۶۹۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۹۹، کتاب الفرائض و الموارث، أبواب میراث الأزواج، باب ۳، ح ۸.

۳. قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۳۵۷.

۴. ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۲۲۷.

سَلَّار بن عبدالعزیز در المراسم است؛^۱ هر چند صاحب مفتاح الکرامه با عبارت «لم أقف عليه مصرحاً به لأحد من الأصحاب»^۲ وجود قایلی را - که تصریح به این رأی نموده باشد - رد کرده است.

قول سوم

اگر شریک امام علیه السلام شوهر است، بدون فرق بین زمان حضور و غیبت، تمام ترکه به او داده می‌شود؛ و اگر زوجه باشد، مازاد بر فرض او از آن امام است؛ بدون فرق بین حضور و غیبت امام علیه السلام. مستند این نظریه، علاوه بر اجماعی که از سرائر، انتصار و تنقیح حکایت شده^۳ روایاتی است که ابوبصیر ناقل اکثر آنهاست.^۴ این نظریه مشهور بین فقهاست.

قول چهارم

زوجه در زمان غیبت آنچه بیش از فرض اوست، ارث می‌برد و در زمان حضور، بیش از فرض خود نمی‌برد؛ به خلاف زوج که مطلقاً تمام مال را به ارث خواهد برد. مستند این نظریه، جمع بین اخباری است که در برخی از آنها زن از مابقی ارث محروم شده و در برخی دیگر مازاد از فرض برای زن دانسته شده است. از جمله طرفداران این نظریه: شیخ صدوق در من لایحضر،^۵ علامه حلی در تحریر^۶ و ارشاد^۷ و شهید در لمعه^۸ هستند و محقق ثانی چنان که از او حکایت

۱. المراسم، ص ۲۲۲.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۸، ص ۱۸۰.

۳. مفتاح الکرامه، ج ۸، ص ۱۸۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۶، کتاب الفرائض و الموارث، أبواب میراث الأزواج، باب ۳ و ۴.

۵. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۹۲.

۶. تحریر الأحکام، ج ۵، ص ۳۹.

۷. ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۲۵.

۸. اللمعة دمشقیه، ص ۲۲۵.

شده، در حاشیه النافع این نظر را تقویت کرده است.^۱ در مجموع می‌توان گفت در خصوص «رد» مازاد و باقی مانده ارث زنی که تنها وارث شوی خویش است، که موضوع اصلی بحث و محل کنکاش ما در این نوشته می‌باشد، با سه رویکرد روبه‌رو هستیم:

۱. انکار، ۲. پذیرش، ۳. پذیرش و یا انکار محدود.

رویکرد اول (انکار): یعنی عدم پذیرش این که مازاد بر فرض زن را به او بدهیم و باقی مانده را به امام و بیت‌المال واگذار نماییم. رویکرد دوم (پذیرش): یعنی پذیرش این که زن نیز مانند مردی که تنها وارث همسر است، باقی مانده از فرض را می‌برد، و در این جهت تفاوتی بین زن و مرد نیست.

رویکرد سوم (انکار و پذیرش محدود): به این معنی که نه به طور مطلق بپذیریم و نه آن را به طور کلی انکار نماییم، بلکه بپذیریم که زن در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام، مانند مرد، تمامی ترکه را مالک می‌شود و قبول کنیم که در زمان حضور امام علیه السلام زن چیزی بیشتر از فرض خویش را مالک نمی‌شود و مابقی ترکه از آن امام علیه السلام است.

پس از بیان اقوال مختلف و قایلان به آن و ذکر برخی مستندات این اقوال، قول مختار خود را بیان کرده، به دلایل آن خواهیم پرداخت. اما پیش از آن، تذکر چند نکته ضروری است.

نکته اول: «قول سوم» یعنی «رد» مازاد از فرض شوهر به او و دادن مازاد از فرض زن به امام علیه السلام در زمان حضور و غیبت نظریه مشهور است که قانون مدنی در

۱. مفتاح الكرامة، ج ۸، ص ۱۸۲.

باب میراث بر اساس آن جعل گردیده است. در ماده ۹۴۹ قانون مدنی در میراث زوج و زوجه چنین آمده است:

«در صورت نبودن هیچ وارث دیگر به غیر از زوج یا زوجه، شوهر تمام ترکه زن متوفای خود را می‌برد، و لیکن زن فقط نصیب خود را و بقیه ترکه شوهر در حکم مال اشخاص بلا وارث و تابع ماده ۸۶۶ - خواهد بود».

و در ماده ۸۶۶ آمده است:

«در صورت نبودن وارث، امر ترکه متوفا راجع به حاکم است».

نکته دوم: قسمت اول قول سوم، یعنی همان نظریه مشهور که در آن به ردّ مازاد از فرض زوج به او تأکید می‌نماید و در ماده قانون نیز پذیرفته شده است، مشترک بین قول دوم و سوم و چهارم است و بر اساس مستندات و دلایل، غیر قابل خدشه‌ای است که شیخ مفید در اعلام^۱ و شاگرد ایشان، سید در انتصار^۲ و شاگرد سید، شیخ طوسی در استبصار^۳ و ایجاز^۴ و ابن زهره در غنیه^۵ و حلی در سرائر^۶ ادعای اجماع بر آن نموده‌اند.

نکته سوم: بنا بر آنچه در قرآن کریم درباره سهم الارث و فرض زن و شوهر از یکدیگر معین شده، شوهر از همسر خویش، در صورتی که زن فرزندی نداشته باشد، نصف ماترک را و در صورت داشتن فرزند، یک چهارم ماترک را می‌برد و در مقابل، زن از شوی خویش، در صورتی که مرد فرزندی

۱. الإعلام (ضمن مصنفات الشيخ المفید)، ج ۹، ص ۵۵.

۲. الانتصار، ص ۵۸۴.

۳. الاستبصار، ج ۴، ص ۱۴۹.

۴. الإیجاز (ضمن الرسائل العشر)، ص ۲۷۱.

۵. غنیه النزوع، ج ۱، ص ۳۳۲.

۶. السرائر، ج ۳، ص ۲۸۴.

نداشته باشد، یک چهارم و در صورت وجود فرزند، یک هشتم ماترک مرد را به ارث خواهد برد.

بی تردید مطلبی که در این آیه بیان شده، صریح و روشن است و تغییر آن در نظام حقوقی اسلام امکان ندارد و آنچه که ما در این مجال در پی بحث و بررسی آن هستیم، مسأله «ردّ» مازاد از فرض به زن در صورت نبود وارث نسبی و سببی غیر از او است.

نظریه مختار

قول مختار ما در میان اقوال چهارگانه قول اول است، و رویکرد ما در این مسأله پذیرش برابری زن و مرد است؛ یعنی در صورت انحصار ورثه به یکی از زوجین، مازاد بر فرض به آنها به عنوان «ردّ» داده خواهد شد، و بنا بر نظر ما این رأی قوی‌ترین آرا و نزدیک‌ترین آنها به واقع است و در صورت ابا از پذیرش این نظر، قول چهارم که زوجه را در زمان غیبت امام علیه السلام مستحق دریافت مازاد از فرض می‌داند، در درجه بعد قرار دارد.

دلایل و مستندات قول مختار

مستند ما روایت صحیحی است که شیخ در تهذیب و استبصار از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل نموده که در آن آمده است:

عن ابی عبدالله علیه السلام، قال: قلت له: رجل مات و ترک امرأته، قال: «المال

لها»، قلت: امرأة ماتت و ترکت زوجها، قال: «المال له»؛^۱

«از امام علیه السلام پرسیدم مردی از دنیا رفته و همسرش مانده؟ امام

فرمود: دارایی از آن اوست عرض کردم: زنی از دنیا رفته و

۱. التهذیب، ج ۹، ص ۲۹۵؛ ح ۱۰۵۶؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۱۵، ح ۵۶۸.

شویش وارث اوست؟ امام پاسخ داد، اموال از آن اوست». و در فقیه نظیر همین روایت را به سند موثق از ابوبصیر نقل کرده^۱ که علت تعبیر موثقه وجود ابان بن عثمان در سند روایت است که کشی او را از اصحاب اجماع دانسته است^۲ و از سوی دیگر نسبت وقف و یا فطحی و یا ناووسی مذهب بودن نیز به او داده شده است.

البته در روایت موثق نقل شده در فقیه و روایت صحیح نقل شده در تهذیب و استبصار اندکی اختلاف در تقدیم و تأخیر حکم زن و مرد و نیز در تعبیر به کار برده شده وجود دارد؛ مانند آن که در روایت فقیه در مورد ارث مردی که تنها وارث همسر خویش است، بعد از کلمه «المال» کلمه «کله» - که از ادات تأکید است - آمده:

روایت موثقه ابوبصیر این گونه است:

عن أبي عبدالله في امرأة ماتت و تركت زوجها، قال: «المال كله له»

قلت: الرجل يموت و يترك امرأته، قال: «المال لها»؛

«از امام صادق در مورد زنی که مرده و شویش به جا مانده (پرسیدم) امام فرمود: مال تمامش از آن اوست، عرض کردم مرد می میرد و همسرش می ماند، امام فرمود: مال از آن اوست».

مناقشه مرحوم مقدس اردبیلی^{رحمه الله} در دلایل قول مختار

مرحوم مقدس اردبیلی در استدلال به صحیح ابوبصیر از نظر سند و دلالت مناقشه نموده است:

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۹۲، ح ۶۶۷.
 ۲. اختصار معرفة الرجال (رجال الکثی)، ص ۴۴۱.

«ويمكن أن يقال: صحّة رواية أبي بصير غير ظاهرة؛ لاشتراكه ووجود أبان في طريق (الفقيه)، وفي طريق (التهذيب) والاستبصار) و(الكافي) ابن المسكان - المشترك - ومحمّد بن عيسى، ولهم في أبان وابن عيسى كلام. وكذا دلالتها على كون جميع المال لها غير ظاهرة، وإن أمكن دفع هذه الأمور بالظاهر، ولكن في مقام المعارضة وإخراج القرآن عن ظاهره بمثله مشكل.

ويمكن حملها على كون الزيادة عن ربعها عطية منه عليه السلام لها؛^۱ «صحت روایت ابوبصير واضح نیست چراکه ابوبصير مشترك است و در طريق فقيه به ابوبصير، أبان بن عثمان و در طريق تهذيب و استبصار و كافي، ابن مسكان - مشترك - و محمد بن عيسى وجود دارد که برای ایشان در مورد أبان و ابن عيسى سخنی است.

همچنین دلالت روایت در این که تمامی مال از آن زن است، آشکار نیست؛ هر چند می توان این را نیز به ظاهر دفع نمود، اما در مقام معارضه، دست برداشتن از ظهور قرآن به مثل این روایت مشكل به نظر می رسد. می توان روایت را حمل نمود بر این که زیاده از فرض زن - که در این روایت امام فرمود: به زن داده می شود - در حقیقت، بخششی است از طرف امام به زن».

۱. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۴۳۵.

پاسخ سخن مرحوم مقدس اردبیلی^ع

پیش از آن که به پاسخ مقدس اردبیلی بپردازیم، اشاره‌ای به ترجمه ابوبصیر - که در سند روایات مذکور در این باب آمده - لازم است.

ترجمه ابوبصیر

«ابوبصیر» - چنان که در عبارت مفتاح الکرامه آمده^۱ - بین عبدالله بن محمد الأسدی و لیث بن البختری - که در زمرة ثقات اند - و یوسف بن الحارث - که از ضعاف شمرده شده - و یحیی بن اَبی القاسم - که مردّد بین ضعیف و ثقه است - مشترک است.

اما با وجود برخی قراین و شواهد می‌توان ابوبصیر ثقه را از ضعیف تمییز داد؛ قرآینی نظیر نقل جماعتی که ابن مسکان نیز از آنهاست و نجاشی آن را از شواهدی دانسته است که مراد از ابوبصیر همان لیث البختری ابوبصیر المرادی است، که از ثقات می‌باشد.^۲

و در جامع الروات «أبان بن عثمان» را نیز از جماعتی دانسته است که از لیث بن البختری نقل روایت می‌نمایند.^۳ چنان که نقل برخی از راویان مانند ابن اَبی عمیر و یونس بن عبدالرحمن و عبدالله بن المغیره - که بنا بر نقل کَشّی هر سه از اصحاب امام کاظم و امام رضا^ع و از اصحاب اجماع اند^۴ - و نیز وجود روایات او

۱. مفتاح الکرامه، ج ۸، ص ۱۷۹.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۲۱.

۳. جامع الرواة، ج ۲، ص ۳۹۵.

۴. اختیار معرفة الرجال (رجال الکَشّی)، شماره ۱۰۵۰، ص ۳۲۲.

* «اصحاب اجماع» اصطلاحی برگرفته از سخن کَشّی است که در «رجال» خود درباره برخی از رجال حدیث می‌گوید اصحاب ما اجماع دارند که اگر روایتی تا رسیدن سند به این افراد، صحیح نقل شود، پس از رسیدن به این افراد حکم به صحت و اعتبار آنها خواهد شد؛ «اجمع اصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء».

در کتب اربعه مورد اعتماد، گواه دیگری است بر آن که مراد از ابوبصیر در این روایات، همان ابوبصیر ثقه است، چراکه این بزرگواران شأن‌شان بالاتر از آن است که از فرد ضعیف و یا مجهول روایت نمایند، و یا سخنی که صاحب مستند بیان نموده است که «اشتراک ابوبصیر بین ثقه و غیر ثقه در روایاتی است که از غیر امام صادق علیه السلام نقل نموده است»^۱.

درباره ایراد مقدس اردبیلی رحمته الله علیه به سند حدیث باید بگوییم: اولاً نام‌های مشترکی که در اسناد احادیث وجود دارد، بر فرد غالب عادل حمل می‌شود و انصراف به فرد کامل متعارف و شایع دارد. ثانیاً نقل ابن مسکان از ابوبصیر در این حدیث شاهد است بر این که ابوبصیر در این روایت همان لیث مرادی ثقه و مورد اطمینان است. اما در مورد سخن ایشان در ظهور آیه ارث - که مراد آیه ۱۲ سوره نساء است - و خداوند متعال فرموده است:

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَاللَّهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ...﴾.

باید گفت:

اولاً آیه شریفه در مقام بیان سهم زوجین در صورت وجود و یا فقدان فرزند است و اصلاً ناظر به مسأله «رد» و مازاد از سهم آن دو نیست و مسأله «عدم‌الرد» از اخبار استفاده شده است؛ همچنان که تعیین فرض برای دختر، پدر، مادر و دیگران در آیه به مفهوم ندادن مابقی ارث به آنها در صورت منحصر بودن وارث

۱. مستند الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۹۵.

به آنان، نیست؛ چنان که جمهور عامه از این آیه برداشت نموده و با پذیرش مفهوم لقب - که اضعف مفاهیم است - قایل به تعصیب گردیده و گفته‌اند مازاد را به عصبه می‌دهیم، که وارث بعدی است.

ثانیاً. در صورت وجود ظهوری برای آیه شریفه، این ظهور در صورتی است که وارثی غیر از زوجین وجود داشته باشد و این که امام، یکی از وراثت و درکنار زوجین قرار دارد تا مشمول این ظهور شود، اول کلام است؛ بلکه امام را در ردیف سایر وراثت قرار دادن، به تصریح اخبار فراوان «الامام وارث من لا وارث له»^۱ صحیح نیست؛ زیرا کلمه «لا» در این احادیث حرف نفی جنس است که بر اساس آن معنای حدیث آن است که کسی که بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد، امام وارث اوست. بدیهی است با وجود «زن» - که به عنوان وارث در قرآن برای او فرضی معین شده است - نمی‌توان متوفا را بدون وارث دانست.

ثالثاً. اگر «اخراج آیه شریفه از ظهورش» مشکل می‌نماید، چگونه ایشان در مورد صورتی که زوج تنها وارث همسر خویش است، دست از ظهور آیه شریفه برداشته و خداوند را برای رسیدن به این نظر که تمام سهم الارث از آن مرد است ستایش نموده و فرموده است: «و الحاصل أن الرد علی الزوج واضح الحمد لله».^۲

روشن است که نمی‌توان کثرت اخبار در خصوص «رد» مازاد از سهم الارث زوج را توجیه دست برداشتن از ظاهر آیه شریفه دانست؛ چرا که خبر مخالف با قرآن مطلقاً حجت نیست.

اگر پاسخ داده شود که اشکال مخالفت اخبار با قرآن قابل توجیه است،

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۴۸، ح ۵.

۲. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۴۳۰.

به این بیان که رابطه بین آیات قرآن و اخباری که در مورد زوج آمده، عموم و خصوص مطلق است و اخص مطلق مخالف شمرده نمی‌شود، بلکه راهکار حل این مسأله جمع بین اخبار و آیه شریفه است، به این شیوه که آیه را به وسیله خبر تخصیص بزنیم، خواهیم گفت که این توجیه در مورد ما نحن فیه نیز قابل سریان است.

بدیهی است که تعارض روایت صحیح و روایاتی که بر عدم جواز ردّ مازاد از سهم الارث زوجه به صورت مطلق دلالت می‌کند، به دلیل ترجیح روایت صحیح بر آن روایات منتفی است؛ چرا که روایت صحیح مخالف عامّه و مقدم بر آن روایات است و تعبیری که در ذیل آن روایات آمده مبنی بر این که مازاد از فرض زن به امام علیه السلام داده می‌شود، با رأی عامه که قایل‌اند، مازاد از سهم به «بیت المال» مسترد می‌شود مخالفتی ندارد که سبب شود آن روایات را نیز مخالف عامه و در نتیجه قابل تعارض با صحیحه بدانیم؛ زیرا ظاهراً اختلاف فاحش و روشنی بین دو عنوان «للامام» و «بیت المال» دیده نمی‌شود، و این دو تعبیر به کار برده شده در روایات فراوان ارث سائبه و ارث کسی که وارثی ندارد - که در برخی «تعبیر للامام» و در برخی دیگر «بیت المال» آمده - یکسان است، و در حقیقت هر دو در صدد بیان این است که این مال به امام داده می‌شود که صرف در مصالح مسلمین نماید و این چیزی جز بیت المال مسلمین نیست؛ چرا که بدیهی است آنچه در اختیار امام قرار می‌گیرد، جز در این راه مصرف نخواهد شد.

و بسیار بعید به نظر می‌رسد که اخبار حاوی این دو عنوان را مختلف و معارض با یکدیگر بدانیم؛ با آن که عرف بین آن دو دسته به وسیله اشتراک در وحدت مراد - به آن نحو که بیان نمودیم - جمع می‌نماید و روشن است که جمع بین اخبار به این شیوه، جمعی عرفی است، نه تبرّعی.

از جمله اموری که این برداشت را تأیید می‌نماید، سخنی است که فقیه مقدّس و مدقّق، محقّق اردبیلی در مورد عبارت صدوق در فقیه و شیخ در تهذیب و شیخ مفید، درباره ارث کسی که وارث ندارد، بیان داشته است:

«گویا صدوق در فقیه بین این که ارث بدون وارث از آن امام است و یا از مال المسلمین است، تفاوتی قایل نشده است»^۱.

و در چند سطر بعد اضافه کرده است:

«بلکه شیخ نیز در تهذیب بین این که «ارث» به امام داده شود و در بیت المال المسلمین قرار گیرد فرق نگذاشته است».

و با نقل روایتی که در ذیل عبارت هر یک آمده، چنین ادامه داده است:

«لعلّ نظر الشيخ و الصدوق الی ما ذکرناه من التأویل من انه ولیّ

المسلمین و بیته بیت مال المسلمین أو بیت مالهم بیته علیه السلام.

و کان ذلک مراد الشیخ المفید أيضاً حیث قال أولاً أنّه للامام، ثم ذکر أنّه

بیت مال المسلمین، فتأمل»؛

«شاید نظر شیخ و صدوق به تأویلی باشد که ما ذکر نمودیم که امام

ولی المسلمین است و بیت او بیت المال المسلمین است یا بیت المال

همان خانه و بیت امام علیه السلام است».

و سپس فرموده است:

«گویا مراد شیخ مفید نیز همین است؛ چراکه ایشان ابتدا گفته

است «مال» از آن امام است و بعد از آن بیان داشته

که «مال» در بیت المال المسلمین قرار داده می‌شود»^۲.

از جمله مؤیدات دیگر ما سخنی است که شیخ در خلاف ایراد نموده است:

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۴۶۶.

۲. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۴۶۶ - ۴۶۸.

«إذا خلقت المرأة زوجها ولا وارث لها سواء، فالنصف له بالفرض والباقي يعطى إياه وفي الزوجة الربع لها بلا خلاف والباقي لأصحابنا فيه روايتان: أحدهما مثل الزوج يردها عليها، والآخرى الباقي بيت المال»^۱

اگر مرد وارث همسر شود و وارث دیگری جز او نباشد، نیمی از ارث را به عنوان فرض و الباقي نیز به او رد می‌شود؛ و در مورد زن (اگر تنها وارث شوهر باشد) یک چهارم را به عنوان فرض می‌برد بدون اختلاف و در مورد باقی مانده برای اصحاب ما در آن دوروایت است: در روایتی او نیز مانند شوهر باقی مانده را به رد می‌برد و روایت دیگر اینکه: باقی مانده به بیت‌المال واگذار می‌گردد».

و نظیر همین کلام از سلار در مراسم نقل شده است،^۲ که به دلیل مماثلت آن با عبارت خلاف از ذکر آن خودداری می‌نماییم.

بدیهی است روایت دیگری که در آن باقی مانده از فرض زن، از آن بیت‌المال دانسته شده، همان روایاتی است که در آن باقی مانده متعلق به امام شمرده شده است و ردّ به امام و ردّ به بیت‌المال در نزد ایشان یکسان است و در حقیقت یک معنی در غالب دو تعبیر است.

علاوه بر آنچه بیان شد، شیخ طوسی در مبسوط سخنی گفته است که آشکار در عدم اختلاف بین عامه و خاصه در تحویل مال بدون وارث به امام ظاهر و عادل است با آن که به نظر اهل سنت این مال از بیت‌المال مسلمین است:

۱. الخلاف، ج ۴، ص ۱۱۶.

۲. مراسم، ص ۲۲۲.

«فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَخْلَفْ أَحَدًا فَإِنَّ مِيرَاثَهُ لِلْإِمَامِ، وَعِنْدَ الْمُخَالَفِينَ لِبَيْتِ الْمَالِ، عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ عَلَى اخْتِلَافِهِمْ أَنَّهُ عَلَى جِهَةِ الْفِيءِ أَوِ التَّعْصِيبِ. فَإِذَا ثَبِتَ هَذَا، فَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ ظَاهِرًا سَلَّمَ إِلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرًا حَفِظَ لَهُ كَمَا يَحْفَظُ سَائِرَ حَقُوقِهِ، وَلَا يَسَلِّمُ إِلَى أُمَّةِ الْجَوْرِ مَعَ الْإِمْكَانِ، فَمَنْ سَلَّمَهُ مَعَ الْإِخْتِيَارِ إِلَى أُمَّةِ الْجَوْرِ كَانَ ضَامِنًا، وَمَنْ قَالَ أَنَّهُ لِبَيْتِ الْمَالِ يَرِثُهُ جَمِيعُ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ إِنْ كَانَ إِمَامًا عَدَلَ سَلَّمَهُ إِلَيْهِ، وَإِلَّا فَهُوَ بِالْخِيَارِ»^۱

اما در صورت نپذیرفتن این رأی و آنچه در ترجیح صحیح و موثقه ابو بصیر بر روایات معارض با آنها بیان گردید، به این معنی که قایل به فرق بین ردّ به امام و تحویل به بیت المال مسلمین شویم و تمام روایات مسأله را مخالف عامه دانستید، به نظر می‌رسد که رأی چهارم در مرتبه بعد قرار دارد؛ یعنی زوجه در زمان غیبت آنچه بیش از فرض اوست به ارث می‌برد و در زمان حضور بیش از فرض خود رانمی‌برد.

دلیل قول چهارم

استدلال بر قول چهارم مقتضای جمعی است که بین روایات متعارض در مسأله صورت گرفته است و در آن، روایات دلالت‌کننده بر ردّ مازاد از ارث به امام تنها مربوط به زمان حضور حضرت و روایاتی که دلالت بر ردّ باقی مانده به زن دارد، مخصوص زمان غیبت امام علیه السلام دانسته شده است.

این حمل به خاطر ظهوری است که اخبار ردّ به امام، در اختصاص به زمان حضور دارد به جهت امری که در آنها به «حمل باقی مانده به سوی آنها»

۱. المبسوط، ج ۴، ص ۷۰.

وارد شده؛ چنان که در خبر ابن صحاف آمده است.^۱ یا تعبیر «الدفع الی الامام»؛ چنان که در خبر محمد بن مروان به کار رفته است،^۲ و یا «الینا» که در خبر محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام وارد شده است،^۳ یا دستور امام علیه السلام به فرد علوی مبنی بر «صدقه دادن باقی به کسی که او را محتاج می‌داند».^۴ چنان که در مکاتبه امام محمد تقی علیه السلام آمده است که ظهور و یا صراحت این روایات اختصاص به زمان حضور امام علیه السلام نیاز به بیان ندارد.

و روایات سه‌گانه‌ای که ابوبصیر از امام باقر علیه السلام در مورد ردّ باقی به امام علیه السلام نقل نموده، اگر چه ظهور در عموم دارد و شامل زمان حضور و غیبت می‌شود، اما سیاق اخبار چهارگانه در اختصاص به زمان حضور مانع از تمسک به اطلاق این روایات خواهد بود، و شمس‌السیاق مقتضی چنین برداشتی است؛ چرا که مجموع روایات هفت‌گانه ناظر بر حکم یک مسأله و مضمون همه آنها واحد است، بلکه ظاهراً روایات سه‌گانه یکی است؛ چرا که راوی و مروی عنه، سؤال کننده و سؤال شونده یکی و مضمون روایت نیز یک چیز است، و تنها خبر وهیب بن حفص به دلیل تقطیع با دیگر روایات تفاوت داشته در دو روایت دیگر نیز اندک اختلافی وجود دارد.

در مجموع، با توجه به سیاق روایات چهارگانه، تمسک به اطلاق این روایات سه‌گانه خصوصاً با وحدت آنها امکان‌پذیر نیست؛ چرا که اگر سیاق اخبار قرینه بر تقیید آن اطلاق به زمان حضور نباشد، بدون تردید، سبب شک در قرینه بودن خواهد بود؛ که در این صورت نیز نمی‌توان به

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰۲، کتاب الفرائض و الموارث، أبواب میراث الأزواج، باب ۴، ح ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰۲، کتاب الفرائض و الموارث، أبواب میراث الأزواج، باب ۴، ح ۷.

۳. همان، ح ۵.

۴. همان، ح ۱.

اطلاق اخذ نمود؛ زیرا در اخذ به اطلاق شرط است که علم به نبود قرینه بر خلاف داشته باشیم و با عدم تمامیت این اطلاق، ناگزیر از آن هستیم که روایات «ردّ مازاد به امام (ع)» را مختص به زمان حضور امام (ع) بدانیم، و در مقابل اخباری را که در آن به ردّ مازاد به زوجه فرمان داده شده بود، مقید به زمان غیبت امام (ع) نماییم.

در حقیقت، رابطه بین روایاتی که به طور مطلق مازاد را از آن زوجه می دانست و اخباری که مازاد را در زمان حضور متعلق به امام (ع) می نمود، رابطه مطلق و مقید است که تعارضی با یکدیگر نداشته و با جمع عرفی و حمل مطلق بر مقید اشکال جمع تبرّعی نیز مندفع خواهد شد.

شبهه دیگر

اشکال دیگری در خصوص این گونه جمع نمودن بین روایات باب، در سرائر^۱ و مسالک^۲ و روضه^۳ و مجمع^۴ و دیگر کتب نقل شده است به این بیان که:

«سؤال مذکور در روایت با صیغه ماضی است که با حضور امام (ع) و امکان دفع مازاد از ارث به ایشان، حمل آن به سؤال از زمان غیبت - که بیش از صد و پنجاه سال بعد اتفاق خواهد افتاد - بسیار بعید به نظر می رسد».

در پاسخ باید بگوییم که سؤال نمودن شخصیتی مانند ابی بصیر لیث مرادی - که در زمره بزرگان فقها و محدثان است - از موارد فرضی و احکام مسائلی که در

۱. السرائر، ج ۳، ص ۲۴۳.

۲. مسالک الأفهام، ج ۱۳، ص ۷۵.

۳. الروضة البهیة، ج ۲، ص ۳۰۶.

۴. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۴۳۴.

زمان‌های آینده پیش خواهد آمد، بعید نیست؛ بلکه بعید و دور از نظر، آن است که فقیه بزرگی چون ابوبصیر سؤالات خود را محدود و محصور به زمان خود و زمان حضور امام علیه السلام نماید.

سخن مفتاح الكرامه در دفع اشکال:

برای توضیح بیشتر عبارت صاحب مفتاح الكرامه را نقل خواهیم نمود:

«قلت: هذا إفراط في الردّ، وليس ممّا ينبغي، والرواية في (الفتاوى) ^۱ بلفظ المضارع في السؤال الثاني كما عرفت، وكذا في (الإيضاح) ^۲ و(الكنز) ^۳ و(التنقيح) ^۴ و(المجمع) ^۵ وغيرها. ولفظ الماضي في السؤال الأوّل، وهذا التغيير يدلّ على أنّ السؤال الأوّل كان عن واقع متحقّق، والسؤال الثاني إنّما كان على سبيل الفرض والتقدير، وإلّا لما غيّر الأسلوب، ولما كان هذا الفرض قليل الوقوع؛ إذ ربّما يمض العصر والعصران ولا يقع مثل هذا الفرض أجابه علیه السلام بما علّله يقع بعد مائة وخمسين سنة، وليس فيه تأخير للبيان عن وقت الحاجة؛ لفرض عدم وقوعه؛ إذ لا يستبعد أن تمضي مائة وخمسون على جماعة أو أهل بلد ولا يموت بينهم رجل لا وارث له أصلاً سوى زوجته، كما هو الشأن في العام الذي ورد عن أمير المؤمنين علیه السلام، والخاصّ الذي ورد عن العسكري علیه السلام، أليس قد قالوا فيه وجوهاً من التأويل؟

۱. من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۹۲، ح ۶۶۷، باب ميراث الزوج والزوجة، ح ۲.

۲. إيضاح الفوائد، ج ۴، ص ۲۳۸.

۳. حكاية عنه في المفتاح، ج ۸، ص ۱۸۳.

۴. التنقيح الرائع، ج ۴، ص ۱۸۹.

۵. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۴۳۴.

أحدها: أن من روى العامّ ومن نقله عنه في هذه المدة الطويلة التي تزيد على المائة وخمسين قد علم الإمام عليه السلام أنه لم يكلف به، كما إذا كان العامّ في الزكوة وهم فقراء، أو في الجهاد وهم كهول، أو العامّ لم يقع حتّى يرد خاصّة، ولذا قال القاضي: «إن عملنا به كنّا قد عولنا على خبر واحد لا تعضده قرينة، ولم يرمه بعدم الدلالة»^۱.

فإن قلت: من استبعد، لعلّه بنى ذلك على أنّ الرواية بصيغة الماضي. قلت: أوّل من تأوّل، رواه بصيغة المضارع، كما عرفت على أنّه على تقدير الماضي أيضاً ليس ممّا يقال فيه ما قد قيل؛ إذ الماضي أقرب شيء إلى إرادة الفرض والتقدير فيه»^۲.

چنین ایرادی نوعی زیاده‌روی است که شایسته و سزاوار نیست، چراکه روایت در فقیه سؤال دوم را با لفظ مضارع آورده است چنان که در ایضاح و کنز و تنقیح و مجمع و دیگر کتب چنین است و سؤال اول با لفظ ماضی به کار رفته است که این تغییر در اسلوب حکایت از آن دارد که در یکی سؤال از واقعی است که تحقق یافته و در سؤال دوم از فرض و تقدیر استفتا نموده است...

و با توجه به آن که مورد پرسش، وقوعش بسیار کم خواهد بود و ممکن است یک عصر و یا بیشتر بگذرد و موردی که فرض شده اتفاق نیفتد؛ یعنی کسی از دنیا برود و وارثی جز همسر خویش نداشته باشد. از این رو، مشکل تأخیر بیان از وقت حاجت و نیاز، پیش نخواهد آمد و موارد مشابهی نیز در کلمات معصومان علیهم السلام وجود دارد که عامی از امیر مؤمنان وارد شده و خاص آن در زمان

۱. المهدّب، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲. مفتاح الكرامة، ج ۸، ص ۱۸۳.

امام عسگری علیه السلام نقل شده است، که تأویل‌های مختلفی برای آن ذکر نموده‌اند. از جمله آن تأویل‌ها این که بگوییم: کسی که عام را روایت نموده است، می‌دانسته که در این مدّت زمان طولانی و بالغ بر صد و پنجاه سال امام علیه السلام به آن تکلیف ننموده است؛ مانند آن که عام در مورد زکات بوده و حال آن که افراد فقیرند و یا درباره جهاد بوده که به دلیل کثرت سن مکلف به آن نیستند و یا آن که عام واقع نمی‌شود تا خاص آن وارد گردد، لذا قاضی (ابن براج) نیز در خصوص این روایت گفته است: «اگر به آن عمل نماییم عمل به خبر واحد بدون قرینه کرده‌ایم» و عدم دلالت را سبب ایراد به روایت ندانسته است.

و این سخن که کسی بگوید: شاید آنان که این حمل را بعید دانسته‌اند، روایت را به صیغه ماضی خوانده‌اند، سخن درستی نیست، چراکه اولاً، اولین کسی که روایت را تأویل نموده، آن را با صیغه مضارع آورده است؛ ثانیاً اگر روایت را با صیغه ماضی بخوانیم، باز این اشکال وارد نیست؛ چراکه کاربرد صیغه ماضی به اراده فرض و تقدیر نزدیک تر است».

و شاید نظر قایلان به جمع بین اخبار به وسیله تفصیل بین زمان آنها به همین وجهی باشد که ما ذکر نمودیم که جمع مقبولی است. بلکه سخن علامه و محقق ثانی - که گفته‌اند باید جمع بین اخبار جمع عرفی باشد نه شرعی - آشکار در همین است که بیان گردید. پر واضح است که جمع عرفی بین روایات و تفصیل بین زمان حضور و غیبت به غیر از آنچه که ما بیان نمودیم، چیزی جز جمع تبرعی نیست.

نتیجه

قول به «ردّ» مازاد از فرض زن در زمان غیبت و حضور امام علیه السلام به او - که رأی مختار شیخ مفید رحمته الله نیز بود - به دلیل صحیحه ابوبصیر - که معارضی با آن یافت نشد

- به واقع نزدیک تر است؛ اما در هر صورت چه رأی شیخ مفید (ردّ مازاد از فرض زن به او در زمان حضور و غیبت امام علیه السلام) را بپذیریم و چه با رأی شیخ صدوق رحمته الله - که قایل به ردّ مازاد از فرض در زمان غیبت امام علیه السلام است - همراهی کنیم، ردّ مازاد از فرض به زن در صورت انحصار نظری است که با عدالت سازگار و به احتیاط نزدیک تر است.



فقه و زندگی (۶)

قمار، مسابقات و سرگرمی

مقدمه

از هنگامی که بشر خود را در کنار دیگر هم‌نوعان خود دیده و ارتباط با دیگران را موجب آسایش و پیشرفت خود احساس کرده، قسمتی از عمر خود را در مسابقات، به‌طور مستقیم و غیر مستقیم، در گذشته و حال گذرانده است. منشأ این کار، علاوه بر سرگرمی، تفریح، احیاناً خوشگذرانی، پر کردن وقت، کسب درآمد و گاهی تحصیل سودهای کلان مادی بوده است. چه بسا اگر مسابقه و حس برتری جویی و نمایاندن محاسن خویش بر دیگران نبود، پیشرفتی در زندگی بشر و رسیدن به امکانات، رفاه و آسایش کنونی حاصل نمی‌شد، و یا اگر می‌شد، چنین سرعتی نداشت. امروزه افراد، شرکت‌ها، مؤسسات خصوصی و دولتی و بالاتر از آن کشورها با توجه به همین مسأله است که روز به روز محصولاتی پیشرفته‌تر، دقیق‌تر و با امکانات بیشتر از آنچه دیگران تولید کرده‌اند به جوامع و استفاده‌کننده‌ها تقدیم می‌کنند. و در همین راستاست که هر از چند گاهی مسابقات علمی با جوایز ارزشمند،

به منظور شناسایی نخبگان برگزار می‌شود.

به هر حال، زمانی این مسابقات در پرتاب سنگ و نیزه و یا شکار خلاصه می‌شد و کمی بعد به زور آزمایی، کشتی و دویدن و بعدها به تیراندازی، اسب سواری و... رسید، تا بالاخره انسان‌ها برتری خود را در خطاطی و سرعت و قدرت حافظه و... به رخ یکدیگر کشیدند؛ به طوری که در زمان حاضر، شمارش موارد مسابقات کاری آسان نخواهد بود.

امروزه در همه جای دنیا مسابقات بر پا شده و همه انسان‌ها، متناسب با فرهنگ و اقلیم خود، پذیرا و مجری آن شده‌اند. این تعدد و تنوع، مبنای افکار و اهدافی غیر از آن چیزی است که بشر اولیه را بر انجام آن وامی‌داشت. امروزه انگیزه این برنامه‌ها صرف سرگرمی، تفریح، ورزش و یا وقت‌گذرانی نیست؛ که اهداف بزرگ سیاسی، فرهنگی و خصوصاً اقتصادی را در پی دارد، که درک آنها بر کمتر کسی پوشیده است. چرا این گونه نباشد، در حالی که بخش وسیعی از برنامه‌های تلویزیونی، شبکه‌های ماهواره‌ای، روزنامه‌ها، مجلات و سایر وسایل ارتباط جمعی به این گونه امور اختصاص دارد. با کمی تأمل می‌توان دریافت که چه درآمدهای کلان و سودهای فراوانی از برپایی این مسابقات حاصل شده و چه مشاغل و کارهای دیگری - که فقط به برپایی این مسابقات وابسته هستند - ایجاد شده و به نحوی بسیاری از جوامع مختلف، پیر و جوان، زن و مرد، کودک و نوجوان از جوامع اسلامی گرفته تا غیر آن را مشغول خود ساخته است.

و از همه مهم‌تر این‌که در این میان، طیفی از متدینان، خواسته و ناخواسته، درگیر این برنامه‌ها شده‌اند، و همان‌طور که گفته شد، جوامع اسلامی نیز به عنوان واقعیتی خارج از کنترل با آن مواجه‌اند و همین امر، صاحبان فرهنگ و متولیان دین را بر آن داشته که این مسأله را از منظر دین مورد کنکاش قرار داده، به بررسی آن از این دیدگاه بپردازند.

گفتنی است که ادیان نیز از تشویق به برپایی مسابقات فروگذار نکرده و به ترویج برخی آنها پرداخته‌اند. شتردوانی، تیراندازی، و اسب‌دوانی مورد تأیید دین اسلام قرار گرفته و روایات بر جواز آنها - چنان که خواهد آمد - بسیار است. در گذشته و حال سؤالاتی ذهن متدینان و متشرعان از طرفی، و فقها و دانشمندان را، به عنوان متولیان امور دینی ایشان، از طرفی دیگر، مشغول خود ساخته است. این سؤالات را، در میان نوشته‌ها و گفتارها، به خوبی، می‌توان یافت؛ سؤالاتی از قبیل:

۱. آیا حضور در محل برگزاری مسابقات و پرداختن پول بلیط جایز است؟ آیا این مسابقات از مصادیق لهو و لعب به شمار می‌آیند؟
۲. آیا مسابقات مورد تأیید و منصوص را می‌توان با تنقیح مناط و توسعه ملاک، به ابزار و مسابقات متناسب امروزه گسترش داد و مثلاً کشتی، تکواندو، کاراته، موتور سواری، اتومبیل رانی و تیراندازی با سلاح‌های امروزی را با ملاک تقویت قوای روحی و دفاعی و آمادگی جنگی با اسب دوانی و تیراندازی سنجید؟
۳. آیا درآمد به دست آمده (گروگذاری و شرط بندی) از این مسابقات حرام است؟
۴. اگر این مسابقات اهدافی غیر از برنامه‌های اقتصادی داشته باشند، چه؛ مثلاً برنامه‌هایی چون گسترش و تبلیغ فرهنگ ملل اسلامی یا تقویت بنیه علمی افراد و یا شناسایی نخبگان و رسیدگی به امور آنها؟
۵. مسابقاتی مانند حفظ و قرائت قرآن و... چه حکمی دارند؟
۶. آیا به نظر نمی‌رسد ذکر تیراندازی، شتردوانی و اسب سواری در روایات از باب ذکر مصادیق و نمونه باشد و با تغییر شرایط مصادیق و نمونه‌ها تغییر کند؟
۷. آیا با ابزار و آلاتی که قمار بازی می‌کنند، می‌توان فقط برای سرگرمی بازی کرد؟

۸. آیا با ابزار و آلاتی که در زمان حاضر وسیله قمار شده‌اند، ولی در زمان‌های گذشته اثری از آنها نبوده، می‌توان برای سرگرمی بازی کرد؟

۹. اگر اصل مسابقات و شرط‌بندی و گروگذاری در آنها نامشروع است چگونه است که در عرف جوامع متدین و متشرع همیشه پابرجا بوده، ولی منع خاصی از طرف علما و بزرگان صورت نپذیرفته است؟! آیا این بزرگان چاره‌ای بر این مسائل اندیشیده بوده‌اند یا خیر؟

اینها نمونه‌ای از سؤالات است که باید به آنها از نگرشی نو و از منظر فقه پویا که تناسب با تغییر شرایط و با تکیه بر آراء و نظریات سلف صالح و برگرفته از کتاب، سنت و عقل است، پاسخ داد.

آنچه در پی می‌آید در این موضوع نگاشته شده و امیدواریم منشأ اثر گردد.

والحمد لله

معنای مسابقه

مسابقه از ریشه «سَبَقَ»، به معنای پیش افتادن و سبقت گرفتن است^۱ و اصل مفهوم پیشی گرفتن و رقابت در همه چیز در آن نهفته است.^۲ در قرآن و روایات، ماده «سبق» و مشتقات آن به همین معنا و مفهوم به کار برده شده است.

در سوره یوسف این چنین می خوانیم:

﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتْعِنَا﴾؛^۳

ما رفتیم و مشغول مسابقه شدیم، و یوسف را نزد اثاث خود گذاردیم.

و در آیه ای دیگر از همین سوره می بینیم:

﴿وَأَسْبَقَ الْأَبَّابَ﴾؛^۴

۱. فرهنگ معین، ج ۲، ص ۱۸۱۸.

۲. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۵۱.

۳. سوره یوسف، آیه ۱۷.

۴. سوره یوسف، آیه ۲۵.

و هر دو به سوی در دویدند.

و در سوره «یس» می‌خوانیم:

﴿فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ﴾^۱

سپس برای عبور از راه، می‌خواهند بر یکدیگر پیشی بگیرند.

لسان العرب به نقل از الازهری می‌گوید:

استباق در آیه اول به معنای تیراندازی و در آیه دوم به معنای جلو

افتادن در رسیدن به هدف و در آیه سوم به معنای رد شدن، پشت

سر گذاشتن و عبور است که معنا و مفهوم مسابقه و مفهوم پیشی

گرفتن در دو آیه اول کاملاً مشهود است.^۲

البته در سوره «بقره» می‌خوانیم:

﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^۳

در نیکی‌ها و اعمال خیر، بر یکدیگر سبقت جوید.

که به معنای شتاب کردن و سرعت است.

از دیگر کاربردهای این ریشه در قرآن عبارت‌اند از:

﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا﴾^۴

و سپس بر یکدیگر سبقت می‌گیرند.

﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۵

اگر فرمان سابق خدا نبود (که بدون ابلاغ، هیچ امتی را کیفر

ندهد)، به خاطر چیزی (اسیرانی) که گرفتید، مجازات بزرگی به

۱. سوره یس، آیه ۶۶.

۲. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۵۲.

۳. سوره بقره، آیه ۱۴۸.

۴. سوره نازعات، آیه ۴.

۵. سوره انفال، آیه ۶۸.

شما می‌رسید.

﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾^۱

و (سومین گروه) پیشگامان پیشگام‌اند، آنها مقربان‌اند.

کاربرد این واژه به این معنا و مفهوم در روایات فراوان بوده، که به بررسی آنها

خواهیم نشست.

در اصطلاح فقه «سَبَق» به عقدی اطلاق می‌شود که به منظور پیشی گرفتن و

غلبه بردیگری در موارد تعیین شده از طرف شارع در مقابل چیزی که به برنده

تعلق خواهد گرفت با حفظ شرایط آن منعقد می‌گردد.

به طور کلی، فقهای بزرگی چون مرحوم شیخ انصاری^۲ و به تبع آن، مرحوم

سید احمد خوانساری^۳ و مرحوم آقای خویی^۴ کلیه مسابقات را به چهار گروه

تقسیم کرده و از این مجرا به بررسی احکام آن پرداخته‌اند:

۱. مسابقه با آلات قمار با عوض و گرو،

۲. مسابقه با آلات قمار بدون عوض و گرو،

۳. مسابقه بدون آلات قمار با عوض و گرو،

۴. مسابقه بدون آلات قمار و بدون عوض و گرو، یعنی مطلق مغالبه و مسابقه.

۱. سوره واقعه، آیه ۱۰ و ۱۱.

۲. المكاسب المحرمة، شیخ انصاری؛ ص ۴۷.

۳. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۳، ص ۲۷.

۴. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۶۸.

اول: مسابقه با آلات قمار با گرو گذاری و عوض

بعضی از اهل لغت گفته‌اند:

القمار رهن الشيء على اللعب بشيء من الآلات المعروفة؛^۱
قمار عبارت است از بازی با آلات معروفه همراه با گرو گذاری و
عوض.

که مرحوم شیخ انصاری رحمته الله در مکاسب به آن اشاره کرده است.^۲
حرمت لعب و مسابقه با آلات قمار بین علمای اسلام (خاصه و عامه) اجماعی
است؛ چنان که مرحوم علامه رحمته الله در منتهی المطلب فرموده و فقط شافعی را در
بازی با شطرنج مخالف این اجماع می‌داند.^۳

۱. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲. المكاسب المحرمة، ص ۴۷.

۳. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۲، کتاب التجارة، ص ۱۰۱۲.

و نیز مرحوم شهید ثانی رحمته در مسالك الافهام می نویسد:

مذهب الاصحاب تحرم اللعب بآلات القمار كلها، من الشطرنج و النرد
والاربعة عشر و غيرها. و وافقهم على ذلك جماعة من العامة منهم
ابوحنيفة و مالک و بعض الشافعية؛^۱

روش فقاهتی علمای مذهب (شیعه) به گونه ای است که بازی با
کلیه ابزار و آلات قمار را حرام می دانند و بر این مسأله، رأی
موافق جماعتی از عامّه مثل ابو حنیفه و مالک و بعضی از شافعیه
همراه آنان است.

مرحوم شیخ انصاری رحمته هم فرموده است:

و لا اشكال في حرمتها و حرمة العوض و الاجماع عليها تحقق و الاخبار
به متواترة؛^۲

هیچ حرف و اشکالی متوجه حرمت این قسم از بازی ها و حرمت
عوض آنها نیست و اجماع بر آن محقق شده و اخبار در مورد آن
متواتر است.

و نیز سید احمد خوانساری رحمته می نویسد:

اللعب بآلات القمار مع الرهن و لا اشكال في حرمة و حرمة العوض
للاجماع و الأخبار؛^۳

هیچ حرف و اشکالی متوجه حرمت بازی با آلات قمار با عوض
و گرو گذاری در آنها نیست؛ همچنین است حکم عوض آنها. و
دلیل بر آن، اجماع و اخبار است.

۱. مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، ج ۱۴، ص ۱۷۶.

۲. المكاسب المحرمة، ص ۴۷.

۳. جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ج ۳، ص ۲۷.

الف. آیات

در کتب فقهی آیات دلالت کننده بر حرمت این قسم از مسابقات را این گونه می آورند:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ؟^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بت‌ها و ازلام (نوعی بخت‌آزمایی)، پلید و از عمل شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید. شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد. آیا (با این همه زیان و فساد، و با این نهی اکید) خودداری خواهید کرد؟!

مرحوم علامه رحمته الله در منتهی المطلب می‌فرماید:

و فی هذه الآية دلالة علی تحریم الخمر و القمار من عشرة اوجه؛^۲
و این آیه بر حرمت خمر و قمار به ده وجه دلالت دارد.
البته هیچ اشاره‌ای به این وجوه نمی‌کند، ولی آنها را می‌توان این گونه بر

شمرد:

۱. رجس: پلید است.
۲. من عمل الشیطان: از عمل شیطان است.
۳. فاجتنبوه: از آنها دوری کنید.

۱. سوره مائده، آیه ۹۰ - ۹۱.

۲. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۲، کتاب التجارة، ص ۱۰۱۲.

۴. مجاورت و مقارنت میسر با خمر (شراب) و انصاب (بت پرستی) که هر دو حرمتشان قطعی می باشد.

۵. لعلکم تفلحون: تا رستگار شوید.

۶. ائما یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوة: شیطان می خواهد به وسیله شراب و قمار در میان شما عداوت ایجاد کند.

۷. والبغضاء: و کینه ایجاد نماید.

۸. و یصدکم عن ذکر الله: و شما را از یاد خدا باز دارد.

۹. عن الصلوة: و از نماز باز دارد.

۱۰. فهل انتم منتهون: آیا با این همه زیان و فساد خود داری خواهید کرد؟ لسان العرب به نقل از قول مجاهد می گوید:

كل شيء فيه قمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز؛^۱

هر چه در آن قمار باشد میسر محسوب می شود حتی بازی کودکان با گردو.

یعنی هر چیزی که در آن قمار باشد، میسر است و گفته شد که قمار، بازی با ابزار و آلات آن با عوض و گرو گذاری است؛ بنابراین، دلالت آیه بسیار روشن است.

مقدس اردبیلی می فرماید:

ثم اعلم ان ظاهر الآیة تحريم الخمر و كل مسكر مطلقاً و كذا كل قمار و میسر...؛^۲

بدان که ظاهر آیه بر حرمت خمر و هر مست کننده مطلقاً و همچنین هر قمار و میسر دلالت می نماید.

۱. لسان العرب، ج ۵، ص ۲۹۸.

۲. زبدة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۳۱.

آیه دیگری که دلالت بر حرمت این قسم از مسابقات دارد، این آیه شریفه است:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا
أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^۱

درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو: «در آنها گناه و زیان بزرگی است؛ و منافی (از نظر مادی) برای مردم در بردارد؛ (ولی) گناه آنها از نفعشان بیشتر است».

علاوه بر ظاهر این آیات، روایات رسیده در تفسیر آنها نیز هستند؛ مانند خبر ابراهیم بن عنبسه:

و عن حمدويه، عن محمد بن عيسى قال: كتب ابراهيم بن عنبسه يعني الى علي بن محمد عليه السلام ان رأى سیدی و مولای ان یخبرنی عن قول الله - عزوجل - ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ الآية، فما الميسر - جعلت فداك - ؟ فكتب: كلما قومربه فهو الميسر و كل مسكر حرام؛^۲ درباره میسر در آیه شریفه از امام هادی عليه السلام در نامه‌ای سؤال شد و حضرت در جواب نوشتند: هر چیزی که با آن قمار شود، میسر است و هر مست کننده‌ای حرام.

یا خبر ابی الجارود در تفسیر آیه «انما الخمر و الميسر ...» از امام باقر عليه السلام نقل می‌کند که:

و اما الميسر فالترد و الشطرنج و كل قمار ميسر و...؛^۳
و اما ميسر، نرد و شطرنج و هر قماری ميسر است و....

۱. سورة بقره، آیه ۲۱۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۲۵؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۰۵.

۳. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۲۲.

ب. روایات

اما روایات دلالت کننده بر حرمت بازی و مسابقه با ابزار و آلات قمار باگرو گذاری و عوض مستفیض، بلکه متواترند.^۱ علاوه بر دو روایت ذکر شده، به چند روایت دیگر نیز اشاره می‌کنیم:

صحیحة محمد بن مسلم، عن احدهما عليه السلام قال: «لا تصلح المقامرة و لا النهية»؛^۲

قمار و غارت اموال، سزاوار و به صلاح نیست.

این سخن قابل پذیرش نیست که «لا تصلح» اعم از حرمت و کراهت است؛ چون متعلق «لا تصلح» چیزی است که دلالت بر حرمت می‌کند و آن «نهی» یعنی غارت اموال است که نمی‌توان در مورد آن، حکم به کراهت نمود. پس، به قرینه مجاورت، حکم به حرمت مقامره می‌شود.

موتقة سکونی، عن ابی عبدالله عليه السلام قال: كان ينهى عن الجوز یجىء به الصبيان من القمار ان يؤکل و هو سحت؛^۳

حضرت از خوردن گردوهایی که کودکان از قمار حاصل می‌کردند، نهی نموده و فرمودند حرام است.

صحیحة و شاء، عن ابی الحسن عليه السلام قال سمعته یقول: المیسر هو القمار؛^۴ میسر همان قمار است.

بنابر آنچه گفته شد، حرمت صورت اول مسابقات، یعنی برد و باخت با ابزار و آلات قمار با شرط عوض و گروگذاری، از ضروریات فقه و قدر متیقن از آیات، روایات و اجماع است.

۱. المكاسب المحرمة، ص ۴۷.

۲. الکافی، ج ۵، باب القمار و النهية، ص ۱۲۳.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۲۴.

دوم: مسابقه و بازی با ابزار و آلات قمار بدون عوض و گروگذاری

حرمت این قسم از بازی‌ها و مسابقات مثل بازی برای سرگرمی با شطرنج و ورق - که امروزه هم خیلی رایج و مورد ابتلاست - از دیدگاه برخی از بزرگان مانند فقیه دقیق و متقی، مرحوم سید احمد خوانساری^۱ مورد تشکیک قرار گرفته است؛ آنجا که می‌فرماید:

اللعب بآلات القمار من دون رهن قد یشکّ فی حرمته...^۱

حرمت بازی با آلات قمار، بدون عوض و گروگذاری، مسلم نبوده و مورد تشکیک است.

همچنین مقدس اردبیلی^۲ می‌فرماید:

ثم اعلم ان ظاهر الآیة تحريم الخمر و كل مسكر مطلقاً و كذا كل قمار و میسر لكن مع اخذ الرهن...^۲

بدان که ظاهر آیه بر حرمت خمر و هر مست‌کننده مطلقاً و همچنین هر قمار و میسر (بازی با ابزار و آلات قمار) به شرط عوض و گروگذاری دلالت می‌نماید.

شیخ انصاری^۳ نیز می‌فرماید:

در این‌که بازی با آلات قمار اما بدون عوض و گروگذاری را جزء مصادیق قمار بشماریم، تأمل و نظر است.^۳

البته شطرنج و نرد را از این قاعده مستثنا کرده و مطلق بازی با آنها را جایز نمی‌داند.

۱. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۳، ص ۲۸.

۲. زبدة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۳۱.

۳. المكاسب المحرمة، شیخ انصاری؛ ص ۴۸.

برای جواز و حلیت این قسم مسابقات به اصل و قصور ادله حرمت از این قسم بازی‌ها استدلال می‌شود:

قصور آیات^۱

الف. آیه شریفه:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^۲

درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو: «در آنها گناه و زیان بزرگی است؛ و منافی (از نظر مادی) برای مردم در بردارد؛ (ولی) گناه آنها از نفعشان بیشتر است».

این آیه در خود، قرینه دلالت‌کننده بر حرمت مال و عوض دارد و این آیه به وجوهی که ذیلاً اشاره می‌شود، قاصر از دلالت بر حرمت فعل بازی و مسابقه است:

۱. منسب به ذهن از منافع «میسر» همان منفعت مالی و مادی آن است؛ چنان‌که متعارف از منافع خمر نشئگی و با نشاط شدن است، هر چند منافع این دو اعم از این هاست؛ اما متبادر به ذهن در خمر منفعت روحی و در قمار منفعت مالی است.

۲. این سخن هم قابل پذیرش نخواهد بود که منفعت اعم از منفعت مالی و سرگرمی و تفریح در این گونه مسابقات است؛ چرا که ظاهر از میسر به قرینه وحدت سیاق، منفعت مالی و مادی آن است؛ چون خمر عین است، پس میسر هم

۱. از آنجا که ما آیه (لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل) را حتی دلیل حرمت در قسم اول نمی‌دانستیم، چون آیه تنها دلیل بر حرمت اکل مال است و هیچ دلالتی بر حرمت فعل ندارد، در اینجا نیز متعرض این آیه نمی‌شویم.
۲. سوره بقره، آیه ۲۱۹.

عین باید باشد.

۳. این که مقتضای اشتقاق «میسر» - که از یسر گرفته شده - آن میسری است که در آن منفعت مالی در کار باشد؛ چنان که در عبارت مقدس اردبیلی علیه السلام به آن تصریح شده است: «علی ما فهم من اشتقاقه...»^۱ که این عبارت اشاره به کلام زمخشری در الکشاف دارد و مرحوم مقدس علیه السلام خود نیز این گونه به آن اشاره می‌فرماید:

قال فی الکشاف: المیسر القمار، مصدر من یسر کالموعد والمرجع عن فعلهما، ... و اشتقاقه من الیسر لأنه اخذ مال رجل بیسر و سهولة من غیر کد و تعب او من الیسار لانه سلب یساره؛^۲

زمخشری در الکشاف می‌گوید: میسر قمار است، مصدری از ریشه یسر مانند موعد از «وعد» و مرجع از «رجع»... و اشتقاق آن بدین جهت است که فرد برنده به سهولت و آسانی و بدون رنج و تلاش، مالک عوض از مالباخته می‌شود و اگر ریشه آن یسار باشد، بدین جهت است که توسط آن سلب آسایش مالباخته می‌شود.

پس همان‌طور که گفتیم، پایه و رکن میسر جهت مالی آن است.

ب. آیه‌ای که می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾^۳

شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت و

۱. زیادة البیان فی احکام القرآن، ص ۶۳۱.

۲. همان، ص ۶۲۸؛ الکشاف، ج ۱، ص ۲۶۱.

۳. سورة مائدة، آیه ۹۱.

کینه ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد. آیا (با این همه زیان و فساد، و با این نهی اکید،) خودداری خواهید کرد؟! این آیه علت حرمت را ایجاد عداوت و بغض از طرف شیطان بیان کرده است. این ادعا برای جایی صحیح است که مالی در بین باشد؛ زیرا این مال است که از دست دادن آن و یا به دست آوردن آن موجب دشمنی و کینه می شود و الا صرف سرگرمی و تفریح موجب این مسائل نمی شود و تمام مفاسد در بازی با عوض است؛ چنان که به این نکته نیز مرحوم سید احمد خوانساری؛ اشاره کرده است.^۱ پس این آیه هم قاصر از دلالت بر حرمت لعب به آلات و ابزار قمار بدون عوض است.

قصور روایات

روایات دلالت کننده بر حرمت قمار و میسر شامل این نحوه از لعب؛ یعنی بدون عوض نمی شود؛ چنان که مرحوم شیخ انصاری^۲ به این مطلب تصریح فرموده است و ما قبلاً به آن اشاره کردیم:

الثانية اللعب بآلات القمار من دون رهن، و فی صدق القمار علیه نظر لما عرفت، و مجرد الاستعمال لا یوجب اجراء احکام المطلقات و لو مع البناء علی اصالة الحقيقة فی الاستعمال لقوة انصرافها الی الغالب من وجود الرهن فی اللعب بها؛^۲

قسم دوم، بازی با آلات قمار بدون عوض است که در صدق قمار بر آن محل تأمل و نظر است. و این که قمار در این معنا و مفهوم به کار رفته (صرف استعمال) موجب اجرای احکام ادله مطلق

۱. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، ج ۳، ص ۲۸.

۲. المكاسب المحرمة، شیخ انصاری، ص ۴۸.

قمار بر آنها نمی‌شود؛ اگر چه قایل به اصالت حقیقت در استعمال لفظ شویم؛ چون این ادله به آن مواردی که در آنها عوض و گروگذاری باشد، منصرف‌اند.

همان‌طور که از برخی لغوی‌ها نقل شده^۱ آنها قمار را به مواردی که بازی با آلات قمار با عوض باشد، اختصاص داده‌اند.

اگر اشکال شود که بازی با آلات و ابزار قمار، تقویت باطل و وهن حق است، چنان‌که حضرت امام خمینی (سلام‌الله‌علیه) به نقل از مرحوم علامه مجلسی^۲ این‌طور فرموده‌اند،^۲ در جواب خواهیم گفت که بازی با این آلات برای تفریح و سرگرمی برای جلوگیری از ارتکاب قمار واقعی (بازی با عوض) و یا سایر محرمت، واقعاً باعث تضعیف حق و تقویت باطل نخواهد بود؛ خصوصاً اگر اغراض عقلایی در آن نهفته باشد.

با قصور ادله حرمت از شمول این مورد و اصل اباحه، حلیت قسم دوم از مسابقات، یعنی بازی و مسابقه با آلات و ابزار قمار بدون عوض و گروگذاری متصور خواهد بود.

سوم: مسابقه با غیر آلات قمار با عوض و گروگذاری

این مسابقات خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. آنچه که در شرع مقدس از آن به عنوان مسابقات جایز نام برده شده و بر گروگذاری در آنها نیز صحه گذاشته است.
۲. آنچه که شرع مقدس در خصوص آن ساکت است و هیچ تعرض و تصریحی در روایات نسبت به آنها نمی‌بینیم.

۱. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲. المکاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۰؛ تحف العقول، ص ۳۳۳.

همان طور که می‌دانیم در صدر اسلام، چه در زمان پیامبر اسلام ﷺ و چه بعد از وجود مبارک حضرتش، مسلمانان با جنگ‌های زیادی روبه‌رو شدند. این موقعیت ایجاب می‌کرد که مسلمانان، چه از نظر ابزار و وسایل دفاعی و جنگی و چه از نظر قوای فکری و بدنی در شرایط مناسب و آمادگی رزمی خوبی قرار داشته تا در وقت مناسب و گاه لزوم جنگ یا دفاع، از توانایی لازم برخوردار باشند. از این رو است که خداوند تبارک و تعالی خطاب به مؤمنین چنین می‌فرماید:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾^۱

هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها (دشمنان)، آماده سازید! و (همچنین) اسب‌های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید! و (همچنین) گروه دیگری غیر از این‌ها را، که شما نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد! و هر چه در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی اسلام) انفاق کنید، به طور کامل به شما بازگردانده می‌شود، و به شما ستم نخواهد شد.

از آیه فوق یک اصل کلی و قانون همیشگی مبنی بر ترویج و تشویق بر داشتن آمادگی رزمی و بالا بردن توانایی‌های نظامی و قوای دفاعی و رزمی مسلمانان برداشت می‌شود. ضرورت توانمندی در برابر دشمن یک اصل ثابت و تغییرناپذیر است. این ضرورت در زمانی بیشتر در سوارکاری و تیراندازی بود و اکنون دیگر بسیاری از عوامل مؤثر در قدرت و قوت جوامع تغییر کرده است. اگر روزی آن را

۱. سوره انفال، آیه ۶۰.

در داشتن سربازان، اسبان و تیراندازهای بیشتر و قوی می‌دانستند، اکنون قدرت یک جامعه را علاوه بر داشتن قوای نظامی و ابزار و آلات متناسب و به روز، بالا بودن سطح دانش آن جامعه و وسعت و گسترش و برخورداری همه افراد آن از علم و در برخورداری تک تک افراد از فن‌آوری و دانش روز و جایگاه و نحوه تعامل دیگر جوامع در ابعاد بین‌المللی با آن می‌دانند؛ چراکه حتی برخورداری از قوای نظامی بیشتر، سرچشمه گرفته از داشتن قوای فکری و علمی بیشتر است و بین این دو وابستگی بسیاری است. بنابراین، به نظر می‌رسد با تغییر مقتضیات زمان و مکان، آمادگی و تقویت در برابر دشمنان نیز دارای مصادیق متفاوت از آن زمان‌هاست و در نتیجه، آمادگی در این جهات نیز ضروری و مورد لزوم است. الآن این پرسش مطرح است که آیا در شرایط کنونی، میزان قدرت و توانایی کشورها را به میزان توانمندی آنها در سوارکاری و تیراندازی می‌سنجند و یا ملاک قدرت در بین آنها به میزان بهره‌مندی افراد و بالاخص جوانان از فن‌آوری روز، بهره‌مندی آنها از علوم مختلف روز و میزان رفاه و آسایش تک تک افراد جامعه است؟

امروزه، به واقع، هر کشوری از گسترش هر چه بیشتر علم و فن‌آوری در بین ملت خود و خصوصاً جوانان بهره‌مندی فزون‌تری داشته باشد، از قدرت بالاتری برخوردار است. پس آن ضرورت مورد اشاره در آیه ایجاب می‌کند که مسلمانان نیز خود را به این قدرت‌ها و امکانات و ابزار و آلات لازم آن، مجهز نمایند و از اسباب و مقدمات مهم رسیدن و تجهیز به این امور، برگزاری مسابقات با در نظر گرفتن جوایز ارزشمند برای تشویق و ترغیب یا شناسایی افراد نخبه است. پس آیا از این آیه - که بر اصل ثابت و تغییر نیافتنی لزوم آمادگی همیشگی در برابر دشمنان تأکید می‌کند - می‌توان بر جواز این نحوه از مسابقات استفاده کرد؟

به هر حال، روایات بسیاری در جواز مسابقاتی مثل سوارکاری، تیراندازی رسیده که علاوه بر اصل جواز این مسابقات، شرط بندی و گروگذاری در آنها را جایز می‌شمارند. ما به خاطر کوتاهی مجال و روشنی و کثرت روایات دلالت کننده بر جواز از ذکر آنها صرف نظر می‌نماییم. چنان‌که در اول بحث گفتیم فقهای عظیم الشان کتابی را در فقه به نام «کتاب السَّبَق و الرِّمَایَه» به این موضوع اختصاص داده و به طور مفصل به بحث درباره آن پرداخته‌اند.

ما در اینجا در صدد آن هستیم تا به یک سؤال مهم پاسخی مناسب دهیم. آن سؤال این است که در حال حاضر، با توجه به گسترش مسابقاتی مانند حفظ و قرائت قرآن، خطاطی، مسابقات ورزشی مختلف، فوتبال، والیبال، کشتی و تکواندو و مسابقات علمی متعدد در بین مسلمانان، این مسابقات چه حکمی دارند و درآمد حاصل از آنها نیز چه حکمی خواهد داشت؟

با بررسی ادله قایلان به حرمت و اثبات ناتمامی آنها بر آنیم تا راه حلی بر این مسأله مورد نیاز ارائه نماییم.

۱. اجماع

یکی از ادله حرمت، اجماع است؛ چنان‌که سید علی طباطبایی؛ صاحب ریاض آن را نقل کرده و حجت هم می‌داند:

فالمنع اظهر، لحجیة الاجماع المنقول، سیما مع التعدد، و الاعتضاد بالشهرة، و...؛^۱

حرمت ظاهرتر است؛ چون اجماع منقول در این موضوع، خصوصاً با تعدد و تکرر نقل‌ها حجت است.

اشکالی که به این اجماع وارد است، آن است که اجماع در یک مسأله

۱. ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۳۸.

اجتهادی بوده و بعید نیست ناشی از همان مسائل اجتهادی باشد و همان طور که در جای خودش ثابت شده، اجماع مدرکی حجت نیست و باید مدرک این اجماع، مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد. حضرت امام خمینی (سلام الله علیه) نیز به این مسأله اشاره فرموده‌اند: لکن الاعتداد بها لا يجوز...^۱

اشکال دیگر ایشان به این اجماع این است که شاید نقل این اجماع، از اجتهاد در کلمات اصحاب حاصل شده باشد؛ به این معنا که استظهار حرمت تکلیفی از آرا و فتاوی آنها شده باشد، در صورتی که مراد همه ایشان و یا حداقل بعضی از ایشان حرمت وضعی است؛ پس نقل اجماع و یا نقل این گونه عدم خلاف اعتباری ندارد.^۲

۲. صدق مفهوم قمار

دلیل دوم قایلان حرمت، این است که یکی از مصادیق و موارد قمار، همین گونه مسابقات است و عنوان قمار هم بر این بازی‌ها صدق می‌کند. مستدل به این دلیل هم مرحوم سید علی طباطبایی^۳ در ریاض^۴ و به دنبال ایشان مرحوم آقای خویی^۵ در مصباح الفقاهه است:

صدق مفهوم القمار علیه بغیر عنایة و علاقة، فقد عرفت ان الظاهر من اهل العرف و اللغة ان القمار هو الرهن على اللعب بأى شیء كان؛^۶
مفهوم قمار بر این بازی‌ها بدون مشکل و احتیاج به قرینه صدق می‌کند و همان طور که قبلاً گفته شد، ظاهر کلمات اهل لغت و عرف بر این بود که قمار عبارت است از بازی و مسابقه با

۱. المكاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۳.

۲. همان.

۳. ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۳۹.

۴. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۷۵.

گروگذاری با هر چیزی.

اولاً، بر هر متنبعی روشن است که حتی اگر بر فرض، قمار بر بازی با آلات قمار بدون عوض صدق کند؛ قطعاً بر این موارد صدق نمی‌کند. اما از جهت لغوی - که از بعضی لغوی‌ها نقل شد - قمار فقط به بازی‌های با آلات قمار با عوض گفته می‌شود^۱ و بعضی دیگر هم بدون عوض را، از آن شمرده‌اند. و شمول آن بر این موارد بسیار مشکل است. و اما از جهت عرفی، ما سراغ نداریم که به مسابقاتی مثل دویدن، کشتی، خطاطی و حفظ و قرائت قرآن، کسی لفظ قمار بازی را اطلاق کرده باشد.

ثانیاً، اگر از اشکالات اول صرف نظر کنیم و حرمت مسابقه با عوض و گروگذاری با هر چیز و شیئی را بپذیریم، این اشکال مطرح می‌شود که مسابقاتی چون دویدن، فوتبال و کشتی فعل و عمل است، و لیکن آن تعریفی که ارائه شد، مسابقه با شیء و آلت را مشکل می‌دانست؛ شاید «حتی الکعب و الجوز»^۲ اشاره به همین دارد. شاهد بر این مطلب که اینها از موارد قمار نیست، عبارتی است که در ادامه ایشان می‌فرماید:

و اذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار و الميسر و الازلام، و حرمة ما اصيب به من الاموال غاية الامر ان الموارد المنصوصة في باب السبق و الرماية قد خرجت عن هذه المطلقات؛^۳ وقتی این بازی‌ها از مصادیق قمار به شمار آیند، مشمول ادله مطلق حرمت قمار شده، در نتیجه، اموال حاصل از آن نیز حرام خواهد بود. و مواردی که در باب سَبَق و رمایه هست، از این ادله

۱. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۲۲.

۳. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۷۵.

با ادله دیگری - که همان روایات است - خارج شده‌اند.
 محل شهادت این است که لسان ادله حرمت قمار، آبی از تخصیص است و آن
 شدت و حدت در حرمت، تخصیص بردار نیست. همان طور که گفتیم آیه:
 ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
 فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱
 شراب و قمار و بت‌ها و ازلام (نوعی بخت‌آزمایی)، پلید و از عمل
 شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید!
 به وجوه مختلف دلالت بر حرمت می‌کرد و شاید کمتر آیه‌ای در بیان حرمت با
 این شدت و عظمت و منفوریت آمده است. آیا این لسان و این شدت لحن قابل
 تخصیص است، که بگوییم قمار بازی به شدت حرام، اما قمار بازی در سه مورد
 اشکال ندارد؟

۳. روایات

روایاتی که شیخ به آنها استدلال فرموده است:

۱. خبر علاء بن سیابه: قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَأَبَأْسُ بِشَهَادَةِ الَّذِي يَلْعَبُ
 بِالْحَمَامِ وَلَا بِأَسْ بِشَهَادَةِ صَاحِبِ السَّبَاقِ الْمَرَاهِنِ عَلَيْهِ فَإِنَّ رَسُولَ
 اللَّهِ ﷺ قَدْ أَجْرَى الْخَيْلَ وَ سَابِقَ وَ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَحْضُرُ الرَّهَانَ فِي
 الْحُفِّ وَالْحَافِرِ وَالرِّيشِ وَ مَا سِوَى ذَلِكَ قِمَارًا حَرَامًا؛^۲

شهادت کبوترباز مورد قبول است و همین طور کسی که بر آن
 شرط بندی و گروگذاری نماید. همانا رسول خدا اسب‌ها را به راه
 انداخت و مسابقه داد و می‌فرمود: در مسابقه و شرط بندی بر

۱. سوره مائده، آیه ۹۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۴۱۳.

شتردوانی، اسب سواری، و کبوتر بازی یا تیراندازی ملائکه حاضرند و هر چه غیر از این قمار و حرام است. دلالت این روایت قابل خدشه نیست و در این که مسابقه‌های با عوض حرام است، مانند نص است؛ لکن ضعف سند دارد؛ چون علاء بن سیابه مجهول است.^۱

۲. خبر علاء بن سیابه: ... ان الملائكة لتنفرن عند الرهان و تلعن صاحبه ما

خلا الحافر و الخف و الریش و النصل...^۲

در مسابقه‌های با عوض و گروگذاری ملائکه حاضر نشده و بر مسابقه دهندگان لعن می‌فرستند، مگر اسب دوانی، شتردوانی، کبوتربازی و تیراندازی....

این روایت هم مثل روایت گذشته اولاً ضعف سند دارد و ثانیاً تنفر و لعنت ملائکه دلیل بر حرمت نیست و اعم از حرمت است.

حضرت امام خمینی - سلام الله علیه - می‌فرماید:

لعن خدا و ملائکه و رسول خدا ظهور در حرمت دارد. وقتی ملائکه لعن می‌کنند، یعنی کار حرام است و در قرآن قریب به چهل بار این واژه به کار رفته که همگی در امور یا اشخاصی است که عذاب داشته‌اند؛ مثل کفار و منافقین، و در امور مکروه کاربرد نداشته است.^۳

لکن اشکال ما این است که اولاً در تمامی موارد کاربرد لعن در قرآن، این افعال قبل از تعلق لعن به آنها حرمتش روشن و واضح بوده است، و این طور نیست که با

۱. معجم الرجال الحديث، ج ۱۱، ص ۱۷۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۴۱۳.

۳. المكاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۲، ص ۳۳.

لعن حرمت آنها ثابت شده باشد. ثانیاً لعن یعنی طلب دوری از رحمت، و ما مدعی هستیم طلب دوری از رحمت، دلیل بر حرمت نیست، با کراهت هم می‌سازد، شاهد آن هم، روایاتی است که در موارد مکروه وارد شده است؛ مثل:

لعن الله ثلاثة؛ آكل زاده وحده، و راكب الفلاة وحده، والنائم في بيته وحده؛^۱

سه نفر مورد لعن خداوند هستند: ۱. کسی که به تنهایی غذا خورد؛ ۲. کسی که به تنهایی در بیابان پای نهد؛ ۳. کسی که تنها در خانه بخوابد.

ان رسول الله ﷺ لعن الخامشة وجهها، و الشاقة جيبها، و الداعية بالويل والثبور؛^۲

رسول خدا ﷺ بر چند کس از زنان لعن فرستاد: آن که بر صورتش چنگ اندازد، آن که گریبان بدرد و آن که به ناله و نفرین و هلاکت و زیان دعا کند.

لعن رسول الله ﷺ النائحة و المستمعة؛^۳

رسول خدا ﷺ بر نوحه‌گر و شنونده آن لعنت فرستاد.

۳. ما عن ياسر الخادم، عن الرضا عليه السلام قال: سألتُه عن الميسر. قال: التفلُّ من كلِّ شيءٍ قال الخبزُ و التفلُّ ما يخرجُ بين المتراهنين من الدراهم و غيره.^۴

این روایت نیز، هم ارسال دارد و هم یاسر خادم و ناقشش ثابت نیست.^۵

۱. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۳۳۳.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۴۵۲.

۳. همان، ص ۴۵۳.

۴. وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۶۷.

۵. تنقیح المقال، ج ۳، ص ۳۰۷.

۴. صحیحہ معمر بن خلاد: و کل ما قומר علیه فهو میسر.^۱
 هر چیزی که بر آن شرطبندی و گروگذاری شود میسر است.
۵. خبر جابر: عن ابی جعفر علیه السلام قیل: یا رسول الله! ما المیسر؟ فقال: کل ما تقومر به حتی الکعاب و الجوز.^۲
 از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره میسر سؤال شد، فرمود: هر چه به آن قمار شود؛ حتی قاب و گردو.
 شیخ استدلال را این طور بیان می فرماید:
 و الظاهر ان المقامرة بمعنی المغالبة علی الرهن؛^۳
 مقامره در برتری جویی بر عوض و گرو ظهور دارد.
 وجه استدلال در این دو روایت این است: از آنجا که مقامره به مطلق مسابقه بر عوض و گرو گفته می شود، این دو حدیث بر حرمت عمومیت دارند. ضعف استدلال نیز بسیار روشن است؛ چرا که مقامره در مسابقات به عوض با آلات قمار ظهور دارد، نه در مطلق مغالبه؛ ضمن این که در خبر جابر، عمرو بن شمر ضعیف است.^۴
 طبق آنچه گذشت، به طور خلاصه، به چند وجه در این روایات استدلال شده است:
۱. عمومیت قمار و این که این نحوه از مسابقات از مصادیق قمار است، که ما گفتیم قمار فقط بر مسابقات با آلات قمار با عوض صادق است.
 ۲. لعن ملائکه دلیل بر حرمت است، که ما این ادعا را نیز رد کردیم.

۱. همان، ص ۳۲۳.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۲۲.

۳. مکاسب المحرمه، شیخ انصاری، ص ۴۸.

۴. معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۱۰۶.

۳. با استفاده از روایت «حتی الکعب و الجوز» استدلال می‌شد این روایت در مقام بیان حرمت هر مسابقه با هر چیزی است، که ما در جواب آوردیم این روایت نهایتاً می‌خواهد بگوید که مسابقات با اشیایی مثل اینها اشکال دارد و ربطی به مسابقات با افعال و اعمال، مثل کشتی، خطاطی و مسابقات حفظ و قرائت قرآن ندارد. به علاوه، این اخبار عموماً با ضعف سند روبه‌رو هستند.

۴. آیات

آیه شریفه:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شراب و قمار و بت‌ها و ازلام (نوعی بخت‌آزمایی)، پلید و از عمل شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید!

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾^۲

شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد. آیا (با این همه زیان و فساد، و با این نهی اکید)، خودداری خواهید کرد؟!

استدلال به این آیه‌ها به دو تقریب است:

الف: ازلام: برای روشن شدن وجه استدلال ابتدا ازلام را توضیح می‌دهیم.

ازلام قمار عربی را می‌گویند که عبارت است از انداختن چوبه تیر، که به آن

۱. سوره مائده، آیه ۹۰.

۲. سوره مائده، آیه ۹۱.

اقدام هم گفته می‌شود. و اما چگونگی این بازی این‌طور بوده که شتری رامی خریدند و نحر می‌کردند، و آن را بیست و هشت قسمت می‌کردند، آن‌گاه ده چوبه تیر - که یکی نامش فذ، و دوم توأم، و سوم رقیب و چهارم حلس، و پنجم نافس، و ششم مسبل، و هفتم معلی، و هشتم منیح، و نهم سنیح، و دهم رغد، بود - قرار می‌دادند، و همه می‌دانستند که از این بیست و هشت سهم یک جزء سهم فذ است، و دو جزء سهم توأم، و سه جزء سهم رقیب، و چهار جزء سهم حلس و پنج قسمت سهم نافس، و شش سهم از آن مسبل، و هفت قسمت - که از همه بیشتر است - از آن معلی است، و هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند. آن‌گاه به شکل بخت‌آزمایی دست می‌بردند، و یکی از آن ده تیر را بیرون می‌آوردند، اگر فذ بیرون می‌شد، یک سهم از بیست و هشت سهم را به کسی که فذ را به نامش بیرون آوردند، می‌دادند و اگر توأم بیرون می‌شد، دو سهم، و همچنین واگر یکی از سه چوبه منیح و سفیح و رغد به نام کسی درمی‌آمد، چیزی از آن سهام عایدش نمی‌شد؛ با این که صاحبان این سه سهم در دادن پول شتر شرکت داشتند و این عمل همیشه میان ده نفر انجام می‌شد، و در تعیین این که چه کسی صاحب فذ، و چه کسی صاحب توأم و با آن هشت چوبه دیگر باشد، با قرعه تعیین می‌کردند.^۱

استدلال به اِزلام به الغای خصوصیت از اِزلام به مطلق مسابقات به غیر آلات با عوض است؛ یعنی نه شتر و نه سهام خصوصیت دارد؛ یک نفر گوشت می‌برده و یک کسی هم می‌باخته است؛ شیئی را کسی مالک می‌شده و کسی هم ضرر می‌دیده است و در این مسابقات هم دقیقاً به همین شکل است؛ بنابراین، اینها هم باید حرام باشد.

۱. المیزان، ج ۲، ص ۱۹۲.

اما این استدلال ناتمام است؛ زیرا:
 اولاً، ازلام قمار عربی است و ذکرش در این جا از باب متعارف و مورد ابتلای آن روز بوده است. قرآن هم - که در جامعه عرب و به زبان عربی نازل شده - عنایت داشته و این مورد را به عنوان یکی از موارد قمار ذکر کرده است؛ هم چنان که کلام علامه طباطبایی^۱ در این معنا صراحت داشت.
 پس در این صورت، یعنی وقتی ازلام از عناوین قمار شد، الغای خصوصیت از قمار به هر مسابقه و بازی حتی بدون آلات قمار درست نیست.
 ثانیاً، بر فرض الغای خصوصیت، باید آنچه را که از آن الغای خصوصیت می‌کنیم به آنچه می‌خواهیم حکم را به آن تسری دهیم، شباهت داشته باشد. پس بنابراین از ازلام - که آلات و ادوات بوده - الغای خصوصیت به مسابقه خوشنویسی - که مسابقه در افعال و اعمال است - نمی‌توان کرد؛ یعنی اگر در این جا هم ابزار و آلات و وسایلی در کار بود، الغای خصوصیت ممکن بود، ولی در غیر این صورت چنین چیزی قبیح است.

ب: تمسک به عموم علت در آیه است:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾^۱

شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند.

بگوییم در تمام مسابقات و بازی‌ها، عداوت و بغضا وجود دارد، و «العله تعمم كما أنّها تخصص». (علّت، همانطور که باعث اختصاص حکم فقط در موارد وجود علّت می‌شود، باعث تعمیم و تسری حکم در تمام موارد وجود علّت نیز می‌گردد). پس بنابراین، همه مسابقه‌های با عوض و گرو گذاری حرام است.

۱. سوره مائده، آیه ۹۱.

اشکالی که در این استدلال وجود دارد، این است که در مسابقه‌ها، آن عداوتی که در خمر و میسر است، وجود ندارد. خمر با عداوت و بغضا ملازمه دارد، طبع خمر عداوت است، طبع میسر کینه و عداوت است؛ زیرا «من يعمل بالمیسر لا یتربک بمره»، (یک بار که باخت دست بر نمی‌دارد، آن قدر بازی می‌کند تا حتی زن و بچه‌اش را هم می‌بازد). در روایات^۱ هم به این موضوع اشاره شده بود. به طور طبیعی، این نحوه بازی بغض و عداوت می‌آورد. و این غیر از آن است که چند نفر خطاط یا فوتبالیست مسابقه بگذارند.

بنابر این، عموم علت را قبول داریم، ولی این علت، در این نحوه از مسابقات جریان ندارد. اگر در جایی مسابقه‌ای پیدا شد که این علت، به حسب طبع، در آن جا می‌آمد، آن مسابقه هم حرام است. پس استدلال به این آیه شریفه هم تمام نیست.

حدیث «لا سب»؛ یکی دیگر از وجوهی که به آن بر حرمت این گونه مسابقات استدلال شده، حدیثی است که از رسول الله ﷺ به طرق عامه و از امام صادق علیه السلام به صورت صحیح، به طرق خاصه نقل شده است:

لا سب إلا فی خف أو حافر أو نصل...^۲

هیچ مسابقه‌ای صحیح نیست، جز شتردوانی یا اسب‌دوانی و یا تیراندازی.

قبل از ورود به بحث، ناچار به ذکر مقدمه‌ای هستیم و آن این که واژه «سب» در این جا چگونه قرائت می‌شود. آیا قرائت به سکون باء صحیح است و یا به فتح باء؟ نظر به این که هر یک از اینها در خود معنا و مفهوم متغایر نسبت به یکدیگر دارند و منشأ آرا و فتاوی‌ای مختلفی شده‌اند، تأمل و دقت بیشتری را می‌طلبد.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۲۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۲۴۸.

مرحوم شهید ثانی رحمته الله می فرماید:

و ربما رواه بعضهم بسكون الباء، و هو المصدر، أى لا يقع هذا الفعل إلا فى الثلاثة، فىكون ما عداها غير جائز، و من ثم اختلف فى المسابقة بنحو الأقدام، ورمى الحجر، و رفعه، و المصارعة، و بالآلات التى تشتمل على نصل، بغير عوض هل يجوز أم لا؟ فعلى رواية الفتح يجوز، و على السكون لا. و فى الجواز مع شهرة روايته بين المحدثين موافقة للأصل، خصوصا مع ترتب غرض صحيح على تلك الأعمال؛^۱

بعضی آن را به سکون باء روایت کرده اند که در این صورت معنای مصدر آن (مسابقه دادن) مراد خواهد بود؛ یعنی مسابقه دادن جز در آن سه مورد جایز نیست. به همین جهت در مسابقه‌هایی مانند دویدن، پرتاب سنگ، کشتی و مسابقه با چیزهایی که تیر در آنها به کار می‌رود، البته بدون گروگذاری و عوض، آرا و نظریات مختلف است؛ بدین معنا که اگر روایت فتح گزیده شود، این مسابقه‌ها جایز و بنابر روایت سکون، این‌ها غیر جایزند. از آنجا که روایت فتح مشهورتر می‌باشد، گزینش آن بهتر و از طرفی موافق با اصل هم هست؛ خصوصا که اگر اهداف صحیح و مصلحت‌آمیز پشتوانه آن بوده باشد.

نیز مرحوم فیض کاشانی رحمته الله در وافى چنین می‌آورد:

و السبق إن قرىء بتسکین الباء أفاد الحدیث المنع من الرهان فى غیر الثلاثة و إن قرىء بالتحریک، فلا یفید إلا المنع من الأخذ و الإعطاء فى غیرها دون أصل المسابقة؛^۲

۱. مسالک الأفهام، ج ۶، ص ۷۰.

۲. الوافی، ج ۱۵، ص ۱۵۱.

و اگر به سکون باء «سَبَق» خوانده شود، حدیث در صدد بیان حرمت مسابقه با عوض و گرو در غیر موارد سه گانه است و اگر محرّک (به فتح با) خوانده شود، حدیث می‌خواهد بفهماند فقط گروگذاری اشکال دارد و اصل مسابقه بلامانع است.

اما صاحب ریاض^۱ از این حدیث بر حرمت هر مسابقه‌ای، مطلقاً جز در موارد سه گانه استفاده می‌کند؛ آنجا که می‌گوید:

لعدم امکان ارادة نفي الماهية، فتحمل على اقرب المجازات و هو اما نفي

جميع احكامها التي منها الصحة و المشروعية او نفيها خاصة^۱

منظور از نفي نمی‌تواند اراده نفي ماهیت مسابقه باشد، چون به هر حال مسابقه در بین مردم جاری و ساری است. حال که منظور نفي حقیقی نیست، پس باید بر نزدیک‌ترین مجازها آن را حمل کرد. پس منظور از این نفي، یا نفي همه احکام از جمله صحت و جواز مشروعیت است و یا منظور فقط نفي صحت و جواز مشروعیت است.

که بر این مبنا هیچ مسابقه جایزی نیست، مگر در آن موارد سه گانه. در برابر این نظر سختگیرانه یک نظریه کاملاً متفاوت از این حدیث استنباط شده است. مستنبط این رأی دقیق، فقیه محقق مرحوم مقدس اردبیلی^۲ و به دنبال او مرحوم فاضل سبزواری^۳ است.

محقق اردبیلی^۲ چنین می‌نویسد:

و لا دلالة في الخبر على الوجهين على التحريم اما على الأول فلما ذكر و

لأنه قد يقال معناه ان لا لزوم أو لا يملك للسبق و العوض إلا في هذه

۱. ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۴۰.

الثلاثة من بين الأسباب و الأفعال التي يسابق عليها، فلا يدلّ على تحريم الفعل و الملاعبة مع العوض و الرهانة أيضا، بل لا يدلّ على تحريم العوض أيضا؛^۱

در این خبر در هیچ یک از دو حالت (فتحه و سکون) دلالتی بر حرمت نیست، اما بنا بر فتحه، چون احتمال دارد این گونه معنا شود که لزومی در کار نیست، یا ملکیتی بر گرو و عوض حاصل نمی‌شود، مگر در همین سه مورد از مسابقات. پس دلالتی بر حرمت اصل بازی و مسابقه حتی با عوض راندارد، بلکه از این هم بالاتر دلالتی بر تحريم عوض و گرو هم ندارد....

محقق سبزواری^۲ در خصوص این حدیث می‌گوید:

و لا يخفى أنّ الخبر الأوّل على الوجهين لا يتعين معناه فيما ذكره، بل يحتمل غيره، فإنّه على الفتح يحتمل أن «لا لزوم» أو «لا تملك» أو «لا فضل» للسبق و العوض إلّا في هذه الثلاثة من بين الأفعال التي يسابق عليها. و على هذا لا دلالة للخبر على تحريم الفعل و الملاعبة مع العوض أيضاً في غير الثلاثة، بل لا يدلّ على تحريم العوض أيضاً. و على السكون يحتمل أن يكون معناه: لا اعتداد بسبق في أمثال هذه الأمور إلّا في الثلاثة. أو: لا فضل لسبق إلّا في الثلاثة، فلا يكون دالاً على التحريم؛^۲

ایشان بعد از آن که انحصار معنای «سبق» را در آنچه مرحوم شهید ثانی^۳ نقل

کرده رد می‌کند، این چنین می‌گوید:

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، ص ۱۶۸.

۲. کفاية الاحكام، ج ۱، ص ۷۱۸.

احتمالاً در قرائت فتح، منظور از «لا سبق» نفی «لزوم» یا «ملکیت» و یا «فضیلت» در غیر موارد سه گانه از افعال و اعمالی که بر آن مسابقه داده و گروگذاری می‌شود، باشد. در این صورت، دلیلی بر حرمت سایر مسابقه‌ها و عوض و گروگذاری در آنها نخواهد بود و بنابر قرائت سکون، احتمال دارد این گونه معنا شود: اعتنا و اعتدادی در مسابقات به جز موارد سه گانه نیست یا فضیلت در هیچ مسابقه جز این موارد سه گانه نیست. در این صورت هم دلالتی بر تحریم سایر مسابقه‌ها نخواهد داشت.

بر مبنای این دو بزرگوار مسابقه و گروگذاری در غیر موارد سه گانه معین در نصوص، نیز جایز است. به نظر ما هم این رأی به حقیقت نزدیک‌تر می‌نماید؛ از آن جهت که با حقیقت سهله و سمحه دین (مورد اشاره در حدیث نبوی):

بعثنی بالحنيفية السهلة السمحة.^۱

سازگارتر بوده و همچنین موافق اصل حلّیت و جواز است، (البته بعد از بطلان ادله قایلان به حرمت) و نیز به عموماتی معتضد است؛ مثل:

المؤمنون عند شروطهم.^۲

و البته ناگفته نماند که نفی مفهوم فضل و کمال در روایت «لا سبق» مؤید است بر آنچه گفته می‌شود:

لا صلاة لجار المسجد الا في مسجده.^۳

که در واقع، نفی ماهیت و نفی صحت و جواز از نماز همسایه مسجد نمی‌کند،

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۹۴.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۲۷۶.

۳. همان، ج ۵، ص ۱۹۴.

بلکه نفی کمال و فضل این گونه نماز را می نماید.

و نیز می توان بر جواز و حلیت به آیه شریفه زیر تمسک کرد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^۱

ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید، مگر این که تجارتي با رضایت شما انجام گیرد.

با الغای خصوصیت از تجارت به هر چیزی از افعال و اعمال انسان ها که می تواند درآمد داشته و نزد عقلا باطل نیست، این مسابقات در بسیاری از موارد به لحاظ اغراض و اهداف عقلایی موجود در آنها باطل نبوده، پس جایز است؛ خصوصاً اگر اغراضی چون سلامتی قوای فکری و بدنی و تقویت بنیه فکری در پی داشته باشد.

مرحوم صاحب جواهر - قدس سره - از منظر دیگری به این حدیث نگر بسته و برداشت دیگری کرده است. حاصل کلام ایشان این است که «لا سبق» در صدد بیان عدم جواز سایر مسابقات (غیر موارد سه گانه) به عنوان عقد مسابقه است؛ چون شارع مقدس عقد مسابقه را در همین سه مورد قرار داده. پس اگر کسی بخواهد به عنوان مسابقه این کار را بکند، کار او خروج از حد شرعی است؛ اما اگر به عنوان دیگری، غیر از مسابقه بیاورد، دلیل بر حرمتش نداریم و این حدیث ربطی به آن ندارد:

لكن ينبغي أن يعلم أن التحقيق، الحرمة و عدم الصحة إذا أريد إيجاد عقد
السبق بذلك، إذ لا ريب في عدم مشروعيتها، سواء كان بعوض أو بدونه،

۱. سورة نساء، آیه ۲۹.

و لو للأصل، فضلاً عن النهي في خبر الحصر. أما فعله لا على جهة كونه عقد سبق، فالظاهر جوازه، للأصل و السيرة المستمرة على فعله في جميع الأعصار و الأمصار من الأعوام و العلماء؛^۱

رأى صائب حاصل از تحقیق این است که، اگر این مسابقات بانیت و عنوان عقد مسابقه برگزار شود، مطلقاً حرام و ناصحیح است؛ چه با عوض و چه بدون آن. این رأی علاوه بر دلالت همین حدیث مطابق اصل هم هست؛ اما برگزاری آن نه در قالب و چارچوب عقد مسابقات، بلکه مطلق فعل بازی بدون عقد مسابقه به پشتوانه اصل و سیره مستمر مسلمین برانجام این گونه مسابقات در زمانها و مکانهای مختلف در بین عالمان و غیر آنها، ظاهر این است که جایز باشد.

بعد ایشان پای را فراتر نهاده، می فرماید:

بل لا یبعد جواز اباحتها على العوض على ذلك و الوعد به مع استمرار رضاهما به لا على أنه عوض شرعی ملتزم؛^۲

بعید نیست بتوان قایل به جواز این مسابقات حتی با عوض شد؛ البته با استمرار رضایت طرفها بر دادن جایزه، بنا بر وفای به عهد و وعده، و نه در قالب یک عقد شرعی الزام آور بر پرداخت عوض در مسابقه.

حقیقت مطلب این است که چنین برداشتی از این حدیث، تعبد بلاوجه است، و فهم این تعبد از این روایت عرفاً مشکل است؛ اگر نگوییم لغو است. چه فرقی

۱. جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۲۲۱.

۲. همان، ص ۲۲۲.

می‌کند که مثلاً کشتی اگر به عنوان عقد مسابقه اجرا شود، حرام باشد، و اگر به عنوان عقد مسابقه اجرا نشد، همین مسابقه با حفظ تمام خصوصیاتش جایز و صحیح باشد؟

این گونه موارد از قراردادهای عقلایی است، و در قراردادهای عقلایی و بناهای عقلایی، تعبد به حرمت محتاج معونه زیاد است و بدون دلیل نمی‌شود قایل به حرمت چیزی شد؛ به عنوان مثال، خمر حرام است، چون مفاسد زیادی دارد. اما بیع شیره، حلال است؛ چون مفاسد ندارد، بلکه فوایدی هم دارد.

ثانیاً وقتی فرق بین حرمت و حلیت فقط به عقد السبق باشد، مردم برای این که کارشان را انجام دهند، بدون عقد السبق انجام می‌دهند، که در این صورت لغوی بودن پیش می‌آید.

شبهه آنچه امام خمینی علیه السلام در باب ربا می‌فرماید. ایشان می‌فرماید:

به حکم عقل می‌فهمیم حیل باب ربا درست نیست؛ برای این که شارع آمده یک جا ربا را به شدت حرام کرده و بعد خودش راه فرار از این حرمت شدید ایجاد می‌کند. این کار شارع موجب لغوی بودن در احکام می‌شود.^۱

از آنچه تاکنون گفتیم روشن شد که، مسابقات به غیر آلات و ابزار قمار اگر عرفاً از مصادیق قمار به حساب آید، و قمار بر آن صدق کند، مثل طاق و جفت و یا شیر و خطی که برای برد و باخت بازی می‌شود، این گونه بازی‌ها غیر جایز و عوض و مالی که از آن حاصل می‌شود نیز حرام است. و اگر قمار صدق نکرد، ولی غرض عقلایی هم در آن نیست، هر چند حرمت تکلیفی

۱. کتاب البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۵۵۲-۵۵۳.

ندارد، ولی موجب حرمت وضعی شده و تصرف در عوض و مال حاصل از آن خالی از اشکال نیست. دلیل حرمت وضعی، آیه «لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل» است؛ چون این گونه موارد از مصادیق باطل عرفی است اما حرمت تکلیفی ندارد؛ چون هر لهُو و لعبی حرام نیست و برای اثبات حرمت لهُو و لعب احتیاج به دلیل خاص داریم. در نتیجه مسابقات و بازی‌ها با غیر ابزار و آلات قمار با عوض اگر از مصادیق قمار محسوب نشود و اغراض عقلایی هم در پی آنها باشد، هم جایز و هم موجب ملکیت و لزوم می‌شود و باید حق السبق پرداخت شود.

چهارم: مسابقه با غیر آلات قمار بدون عوض و گروگذاری

مرحوم سید احمد خوانساری^۱ درباره این نحوه از مسابقات این گونه می‌فرماید:

و الأكثر علی ما حکي علی التحريم بل ادعي الإجماع علیه و الظاهر أنّ مدرکهم عموم النهي إلّا في الثلاثة، الخفّ و الحافر و النصل، و لفظ السبق في الرواية يحتمل أن يكون - محرکا بفتح الباء - و أن يكون بالسكون فعلى الأوّل يرجع إلى عدم تملک العوض و الحرمة الوضعية، و على الثاني يرجع إلى الحرمة التکلیفیة بالنسبة إلى نفس الفعل، و مع الاحتمال لا مجال للحکم بالحرمة، بل مع احتمال السكون يمكن دعوى الانصراف إلى صورة المسابقة مع العوض، و لا مجال للاستدلال بحرمة اللهُو و الباطل و قد يتعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح مورد لتوجّه العقلاء به كحفظ الصحّة و تقوية البدن في المصارعة؛^۱

۱. جامع المدارک، ج ۳، ص ۳۰

بیشتر فقها، طبق آنچه نقل شده، قایل به حرمت در این مورد هستند، بلکه ادعای اجماع بر آن شده و ظاهراً مدرک ایشان بر حرمت، همان عموم نهی از مسابقه جز در موارد سه گانه است. اگر در روایت «لا سبق» قرائت فتحه را بپذیریم، فقط دلالت بر عدم تملک و حرمت عوض می‌کند (حرمت وضعی) و در روایت سکون، دلالت بر حرمت تکلیفی، یعنی نفس مسابقه. و با وجود این احتمال، استدلال به این روایت بر حرمت ناممکن می‌شود؛ بلکه حتی بر فرض قرائت سکون، می‌توان ادعا کرد حرمت تکلیفی هم منصرف به مسابقات با عوض باشد.

استدلال به حرمت لهو و لعب در این موارد شایسته نیست؛ زیرا در برخی موارد به این گونه افعال غرض عقلایی صحیح تعلق می‌گیرد؛ مثل سلامتی و تقویت قوای بدنی در کشتی.

با توجه به آنچه گذشت، وضعیت صورت چهارم مسابقات یعنی بازی با غیر آلات و وسایل قمار، بدون عوض از دیدگاه ما نیز روشن می‌شود؛ چرا که به اولویت حکم جواز در اینجا صادر می‌شود و احتیاجی به بحث ندارد؛ چون ادله‌ای که برای حرمت به آن استدلال شده، همان ادله قمار و میسر است که صدق آنها در صورت سوم راحت‌تر و با معونه کمتری بود، ما نپذیرفتیم و رد کردیم، و استدلال به لهو و لعب بودن این مسابقات نیز مردود است؛ زیرا اولاً، بسیاری از این افعال عرفاً و در واقع از مصادیق لهو و لعب نیستند؛ خصوصاً اگر از اغراض و اهداف عقلایی برخوردار باشند؛ مثلاً مسابقات ورزشی که با هدف سلامتی، تقویت قوای فکری و بدنی، جلوگیری از اعتیاد و مفاسد متعدد دیگر برگزار می‌شود. بر فرض اگر هم از لهو و لعب محسوب

شود، هر لهُو و لعب را نمی‌توان گفت حرام است و احتیاج به دلیل خاص دارد؛ و الاً بسیاری از کارهایی که انجام می‌شود، باید حرام باشد.

نتیجه

بررسی دقیق و موشکافانه آیات و روایات ما را به این مسأله رهنمون می‌نماید که تنها مورد حرام از مسابقات، بازی با آلات و ابزار و وسایلی است که برای قمار ساخته شده است؛ آن هم در صورتی که برای برد و باخت و دست یابی به گرو و عوضی که برای این کار در نظر گرفته شده، انجام شود.

ادله حرمت قمار، چه آیات و چه روایات، بقیه اشکال مسابقات را شامل نمی‌شود؛ یعنی بازی با آلات و وسایل قمار بدون برد و باخت و گروگذاری، و بازی و مسابقه بدون ابزار و وسایل قمار، چه با عوض و گروگذاری و چه بدون آن، محکوم به جواز است؛ چه این که آن دسته از آیات و روایات که لفظ قمار و میسر در آنها به کار رفته، گفته شد از جهت لغوی و عرفی تنها بر مورد اول - که همان بازی با ابزار و آلات قمار است - صدق می‌کند.

عمده دلیل در این مسأله، همان روایات وارد شده در «کتاب السبق» بود که عموماً انجام مسابقات جز در موارد سه گانه منصوص در روایات را جایز نمی‌دانست. همان طور که گفته شد، ما این روایات را نهایتاً دلیل بر نفی افضلیت در سایر مسابقات دانستیم و نظر به این که بیشتر این مسابقات از اغراض عقلایی و اهداف بسیار مفید، مانند ترویج و اشاعه فرهنگ اسلامی در ابعاد بین‌المللی، پرورش روح جوانمردی، کشف و شناسایی فرهیختگان و نخبگان در مسابقات علمی و جلوگیری از مفاسد عظیمی چون اعتیاد

و فحشا برخوردار هستند، قرار دادن آنها در زمرة لهو و لعب و شمارش آنها از مصادیق لهو و لعب مورد نهی شارع مقدس، کاری دور از صلاح و ثواب به نظر می‌رسد.



فقه و زندگی (۷)

بلوغ دختران

درآمد

مشهور فقهای امامیه عقیده دارند که نشانه‌های بلوغ دختر، پایان یافتن نه سالگی قمری، قاعدگی و رویدن موی زهار است. آنچه در این رساله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، یکی از این سه نشانه، یعنی سن است. فقها به استناد روایات و اجماعات ادعا شده، چنین فتوا داده‌اند که دختران پس از اتمام نه سالگی قمری بالغ شده، تمامی تکالیف شرعی بر آنان واجب شده و حدود الهی بر آنان جاری می‌شود؛ گرچه نشانه‌های دیگر، یعنی قاعدگی و رویش موی زهار حاصل نشده باشد.

عقیده ما بر این است که ارزیابی تمامی ادله و مستندات بلوغ سنی دختران، به رأی مشهور منتهی نمی‌شود و سن نه سالگی مستندات غیر قابل خدشه و استوار ندارد.

بر این اساس، مطالب این رساله در دو بخش تنظیم می‌شود:

بخش نخست. نقد و بررسی مستندات قول مشهور؛

بخش دوم. مستندات رأی مختار.

بخش یکم نقد و بررسی رأی مشهور

مشهور برای بلوغ دختران در نُه سالگی به دو نوع دلیل استناد کرده‌اند؛ یکی روایات و دیگری اجماع. اینک به بررسی این ادله می‌پردازیم:

الف. روایات

دو دسته از احادیث در بلوغ سنی دختران مورد استناد مشهور قرار گرفته است؛ یکی روایاتی که دلالت دارند که دختران در نُه سالگی از کودکی خارج شده، حدود الهی بر آنها جاری می‌شود. دسته دوم روایاتی که دلالت دارند که در سن نُه سالگی ازدواج و آمیزش با دختر جایز است. اینک به نقل و نقد دلالت این دو دسته از روایات بر رأی مشهور می‌پردازیم:

دسته اول. روایات خروج دختران از کودکی در سن نُه سالگی

۱. و عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبدالعزیز العبدی، عن حمزة بن حرمان، عن حرمان قال: سألت أبا جعفر علیه السلام ... قلت: فالجارية متى تجب علیها الحدود التامة و تؤخذ بها و

يؤخذ لها؟ قال: «إن الجارية ليست مثل الغلام. إن الجارية إذا تزوّجت ودُخل بها ولها تسع سنين، ذهب عنها اليتيم، ودفع إليها مالها، و جاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها و بها»^۱ حمران گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم... گفتم: چه زمانی حدود کامل بر دختر واجب می شود و مورد مؤاخذه قرار می گیرد و حدود برایش استیفا گیرد؟ فرمود: دختر مانند پسر نیست. هرگاه ازدواج کند و با او آمیزش شود و نه ساله شود، کودکی از او جدا شود و مالش را در اختیارش نهند و داد و ستدهایش روا باشد و حدود کامل بر او اجرا شود و برایش حدود استیفا گردد.

۲. و عنه، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن يزيد الكناسي قال: قلت: لأبي جعفر علیه السلام... أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها، و هي في تلك الحال إنما لها تسع سنين و لم تدرك مدرک النساء في الحيض؟ قال: «نعم، إذا دخلت على زوجها و لها تسع سنين ذهب عنها اليتيم و دفع إليها مالها و أقيمت الحدود التامة عليها و لها»^۲

يزید کناسی گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم: آیا بر دختری که نه سال دارد و هنوز قاعدگی ندیده، حدود الهی اجرا می گردد و این حدود برایش استیفا می شود؟ فرمود: اگر شوهر کند و نه سال داشته باشد، از کودکی خارج شود و مالش در اختیارش قرار گیرد و حدود کامل الهی بر او و برای او اجرا گردد.

۳. و باسناده، عن الحسن بن سماعة، عن آدم ببيع اللؤلؤ، عن عبدالله بن

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۳، ب ۴، ح ۲.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۲۷۸، ب ۶، ح ۹.

سنان، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة، كتبت له الحسنه وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين، فكذلك و ذلك إنها تحيض لتسع سنين»^۱؛
 امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه پسر بچه سیزده ساله شود، نیکی هایش نوشته شود و بدی هایش ثبت گردد و بدان کیفر شود. و هرگاه دختر نه ساله شود، با وی چنین شود؛ زیرا در نه سالگی حیض می بیند.

۴. محمد بن علی بن الحسین، قال: وقال ابو عبدالله علیه السلام: «إذا بلغت الجارية تسع سنين، دفع إليها مالها و جاز أمرها في مالها و اقيمت الحدود التامة لها وعليها»^۲؛

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه دختر نه ساله شود، مالش در اختیارش گذارده شود و تصرف هایش در اموالش روا باشد و حدود کامل برای او و بر او اقامه گردد.

۵. وفي الخصال: عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبدالله علیه السلام قال: «حد بلوغ المرأة تسع سنين»^۳؛

امام صادق علیه السلام فرمود: مرز و حد بلوغ زن نه سال است.

در پاسخ به این دسته از روایات باید گفت:

اولاً. در حدیث اول و دوم، نه سالگی با قید قابلیت شوهر کردن ملاک تکلیف قرار گرفته است؛ نه این که نه سالگی به تنهایی موضوع تکلیف باشد، بلکه دختری

۱. همان، ج ۱۹، ص ۳۶۵، ب ۴۴، ح ۱۲.

۲. همان، ص ۳۶۷، ب ۴۵، ح ۴.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۱۰۴، ب ۴۵، ح ۱۰.

که نه ساله باشد و ازدواج کند: «تزوجت» یا «دخلت علی زوجها». این قید - که در سخن امام علیه السلام آمده - نشانگر آن است که نه سالگی، به تنهایی، علامت بلوغ نبوده، بلکه به دخول و تزویج مقید است؛ یعنی دارای آن چنان رشد بدنی باشد که بتواند شوهرداری کند. پس نه تنها حجّت و دلیل بر کفایت نه سالگی در بلوغ دختر نبوده، بلکه حجّت بر خلاف آن است. همچنین گویای آن است که تقریباً از نظر رشد بدنی باید قوی باشد و در حدّ زنان قرار گیرد که طبعاً سایر علایم بلوغ، مانند رویدن موی زهار یا حیض با آن همراه است. آری در روایت دوم، گرچه مورد سؤال را جایی قرار داده که هنوز حیض نشده، لکن منافاتی با طبع و غالب ندارد و سائل مورد نادر را بیان کرده است. افزون بر آن که مورد سؤال بر حسب طبع، نشانه دیگر (رویدن موی زهار) را داراست و در حقیقت، نه سالگی با آن قیده‌ها نشانه بلوغ شده است و چنین عنوان مقید، عنوان مشیر است و عنوان موضوعی نیست؛ چون هیچ کس به دخالت بلوغ سنّی با تقییدش در ازدواج قایل نشده است.

ثانیاً. در حدیث سوم، تعلیل «ذلک إنّها تحيض» ذکر شده است؛ یعنی دختر در نه سالگی بالغ می‌شود، چون حیض می‌بیند. پس تا حیض ندیده، به حکم علیّت [و علت مخصّص است و معّم. و حکم در سعه و ضیق دایر مدار سعه و ضیق علت است] بالغ نشده و بلوغش منوط به دیدن حیض است. این تخصیص به حکم همان علیّت در همه روایاتی که نه سال را علامت بلوغ دانسته وجود دارد و معلول از علت جدا نمی‌شود.

ثالثاً. دو حدیث دیگر، بر فرض قبول و تسلیم این که نه سالگی در آنها به صورت مطلق موضوع تکلیف قرار گرفته، با دو قیدی که در روایت‌های اول تا سوم آمده، مقید می‌شوند؛ یعنی دخترانی که به نه سالگی برسند و قابلیت شوهر کردن داشته باشند و یا حیض ببینند، بالغ خواهند بود.

رابعاً. دو روایتی که قید حیض یا شوهر کردن ندارند، گذشته از آن که گفته شد اطلاقیان با روایات دیگر مقید می‌گردد، دلالتشان مخدوش است و از جهت دلالت ناتمام‌اند؛ زیرا در حدیث چهارم، یعنی مرسله صدوق، ^۱ نه سالگی به تنهایی موضوع برای اقامه حدود کامل - که گویای بلوغ است - قرار داده نشده، بلکه با قید دفع اموال و نفوذ کارهایش همراه است که این دو با رشد ملازمه دارد:

﴿فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^۱

اگر آنان را به درک مصالح زندگانی خود دانا یافتید، اموالشان را به آنان بدهید.

این رشد معمولاً در سنین بالا و همراه با تصمیم‌های زنانه (نه کودکانه) است که با بلوغ حلم و دیدن حیض و دیگر علامت‌های بلوغ همراه است. همچنین حدیث پنجم، مرسله ابن ابی عمیر، نیز بر بیشتر از این که نه سالگی در بعضی از دختران علامت بلوغ است (نه در همه آنها) دلالتی ندارد؛ چون مرز و حد بلوغ زن را در نه سالگی دانستن، ظهور در حداقل سن دارد؛ زیرا در غیر این صورت سن حد و مرز نیست، بلکه اماره و علامت آن است.

خلاصه این که روایت‌های پنجگانه، قطع نظر از ضعیف بودن عبدالعزیز عبدی در سند روایت اول و مجهول بودن یزید کناسی در روایت دوم و ارسال حدیث چهارم و پنجم، هیچ یک بر بلوغ دختران در نه سالگی، به صورت مطلق دلالت و ظهور ندارند، بلکه نه سالگی را با قید قابلیت ازدواج و یا قاعدگی و یا رشد و یا سن حداقلی، موضوع بلوغ معرفی کرده‌اند. از این رو، سخن مشهور در استناد به این روایت‌ها، تمام نیست.

۱. سوره نساء، آیه ۶.

دسته دوم. روایات جواز ازدواج و آمیزش با دختران در نه سالگی

۱. محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا تزوج الرجل الجارية و هي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين»^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: هرگاه مردی با دختری کوچک ازدواج کرد، با وی همبستری نکند تا نه ساله شود.

۲. و عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن صفوان بن يحيى، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين»^۲

امام باقر عليه السلام فرمود: با دختر همبستر نشود، مگر آن که نه ساله یا ده ساله باشد.

۳. قال الكليني: و عنه، عن زكريا المؤمن أو بينه و بينه رجل لا اعلمه إلا حدثني عن عمار السجستاني، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لمولى له: انطلق فقل للقاضي: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حد المرأة أن يدخل بها على زوجها ابنة تسع سنين»^۳

عمار سجستانی گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که به غلام خود فرمود: برو و به قاضی بگو که رسول خدا صلى الله عليه وآله فرمود: حد زنانگی که دختر می تواند بر شوهر وارد شود، نه سالگی است.

۴. وبأسناده عن محمد بن خالد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي،

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۱، ب ۴۵، ح ۱.

۲. همان، ح ۲.

۳. همان، ص ۱۰۲، ح ۳.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من وطئ امرأة قبل تسع سنين فأصابها عيب، فهو ضامن»؛^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: کسی که با زنش پیش از نه سالگی همبستر گردد و عیبی بدو رسد، ضامن است.

۵. محمد بن علی بن الحسین، بإسناده عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «ان من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين، فاصابها عيب، فهو ضامن»؛^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: هر کس با زنی پیش از نه سالگی همبستر شود و بدو عیبی رسد، ضامن است.

۶. و بإسناده، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل تزوج جارية بكرًا لم تدرک فلما دخل بها افتضها فأفضاها؟ فقال: «إن كان دخل بها حين دخل بها و لها تسع سنين فلا شيء عليه، و إن كانت لم تبلغ تسع سنين، أو كان لها أقل من ذلك بقليل حين دخل بها فاقتضها فإنه قد افسدها و عطّلها على الأزواج فعلى الإمام أن يغرم ديتها»؛^۳

امام صادق عليه السلام درباره مردی مورد سؤال قرار گرفت که با دختری باکره که هنوز حیض ندیده ازدواج کرده و پس از همبستری بدو آسیب رسانده است. امام فرمود: اگر دختر هنگام همبستری نه ساله بود، غرامتی بر مرد نیست و اگر نه ساله نبود و با وی همبستر شد و چنین آسیبی بدو رسید، او را از شوهر کردن انداخته و حاکم

۱. همان، ص ۱۰۳، ح ۵.

۲. همان، ح ۸.

۳. همان، ح ۹.

باید غرامت دیه او را بر عهده گیرد.

دلالت این دسته بر رأی مشهور، به ضمیمه اجماع بر عدم جواز آمیزش قبل از بلوغ است. به تعبیر دیگر، آمیزش قبل از بلوغ حرام است و این روایات دلالت می‌کنند که آمیزش در نه سالگی جایز است. بنابراین، به ضمیمه اجماع یاد شده، چنین استنتاج می‌شود که دختران در نه سالگی به سن بلوغ می‌رسند.

در بررسی این دسته از روایات این ایرادها به چشم می‌خورد:

اولاً. صحیحه حلبی و موثقه زراره (حدیث اول و دوم) دلالت دارند که آمیزش قبل از نه سالگی جایز نیست، و به مفهوم دلالت می‌کنند که در نه سالگی جایز است؛ لکن در بحث مفاهیم - همچنان که امام خمینی - سلام‌الله‌علیه - نیز بر این عقیده است - ثابت شده که در مفاهیم حکم به اطلاق نمی‌شود و نمی‌توان اخذ به اطلاق نمود، مگر آن که احراز شود که گوینده در مقام بیان است و در مقام بیان مفهوم بودن، قرینه و شاهد خاص می‌طلبد؛ زیرا آنچه در باب مفاهیم می‌توان پذیرفت، اصل مفهوم داشتن سخن، در مقابل عدم قبول مفهوم است. لکن در مقام بیان مفهوم بودن - که بتوان از آن اطلاق استفاده کرد - دلیلی ندارد. به سخن دیگر، عرف از وجود شرط یا وصف در جمله، استفاده می‌کند که اینها در حکم ذکر شده در منطوق دخالت دارند و حکم منطوق به آنها مقید است و با نبود آن قیود، حکم منطوق وجود ندارد.

اما این وجود نداشتن چگونه است؟ کلی است یا غیر کلی؟ از اصل ادای سخن به دست نمی‌آید و دلیل خاص می‌طلبد. این همان است که می‌گوییم اطلاق مفهوم، احراز در مقام بیان بودن مفهوم را می‌طلبد و آن هم به دلیل و قرینه خاص وابسته است.

ثانیاً. اگر فرض کنیم مفهوم اطلاق دارد، با روایات دیگر تقیید می‌شود؛ یعنی روایاتی که نه سالگی با قابلیت ازدواج یا قاعدگی و رشد را سن بلوغ می‌دانست.

نتیجه، آن که جواز آمیزش بعد از نه سالگی، به قابلیت ازدواج و یا قاعدگی و رشد منوط است، نه صرف رسیدن سنّ دختر به نه سالگی.

ثالثاً. عمده اشکال در این دسته از اخبار آن است که از علتی که در صحیحۀ حرمان برای عدم جواز آمیزش و پرداخت دیه آمده، یعنی افساد زن و محروم نمودنش بر شوهران، معلوم می شود که به طور کلی، چه قبل از نه سالگی و چه بعد از آن، حرمت آمیزش و جوازش، دایر مدار وجود و عدم آن علت است؛ یعنی نه سالگی به خودی خود و به صورت مستقل، موضوع جواز آمیزش نیست تا علامت بلوغ دختران محسوب گردد. فلذا این صحیحۀ به خاطر همین لسان علیت، اگر حاکم بر بقیه روایات نباشد، مقید و مخصص آنها خواهد بود.

به علاوه، عرف هم به مناسبت حکم و موضوع، از آن روایات همان موضوعیت فساد و آسیب دیدن زنان را در حرمت آمیزش می فهمد؛ چنان که عدم استقلال نه سالگی را به خودی خود در جواز آمیزش و لو منجر به فساد شود نیز می فهمد. پس عرف هم از آن احادیث همان علیت را استظهار می نماید.

علاوه بر این فهم عرفی در استظهار علیت، روایت ابی ایوب خزاز نیز به صورت واضح و روشن دلالت دارد که مناط و معیار و موضوع جواز دخول بعد از نه سالگی و عدم جواز قبل از آن همان رشد بدنی و زن بودن و قابلیت آمیزش و عدم آن است:

عن ابی ایوب الخزاز، قال: سالت اسماعیل بن جعفر: متى تجوز شهادة الغلام؟ فقال: اذا بلغ عشر سنين، قلت ويجوز أمره؟ قال: فقال: ان رسول الله ﷺ دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة...^۱

ابو ایوب خزاز گوید: از اسماعیل بن جعفر پرسیدم در چه زمان،

۱. همان، ج ۲۷، ص ۳۴۴، ب ۲۲، ح ۳.

گواهی کودک معتبر خواهد بود؟ فرمود: آنگاه که ده ساله شود. گفتم: [آیا] کارهایش [در این زمان] نافذ خواهد بود؟ فرمود: رسول خدا با عایشه در ده سالگی ازدواج کرد و روا نباشد با دختر بچه عمل زناشویی صورت گیرد، مگر آن که زن شود. خلاصه آن که نه سالگی به خودی خود ملاک جواز آمیزش نیست، بلکه از آن رو که در این زمان قابلیت قاعدگی برای دختران وجود دارد، این مطلب بیان شده است.

اگر اشکال شود که با توجه به مطالب فوق - که ملاک آمیزش قابلیت است نه نه سالگی - تفصیل میان قبل از نه سالگی و پس از آن لغو خواهد بود، در جواب می‌گوییم: تفصیل از آن جهت است که قبل از نه سالگی هیچ قابلیت در دختران نیست؛ اما پس از نه سالگی این قابلیت برای برخی پیدا می‌شود. از این رو، چنین تفصیلی در روایت‌ها آمده است.

اگر گفته شود: روایات نه سالگی دلالت می‌کنند که اضرار و افساد دختران نه ساله - که از طریق ازدواج صورت گیرد - جایز است؛ زیرا این روایات مخصص ادله حرمت اضرار و در حرج انداختن است، در جواب می‌گوییم: ادله حرمت اضرار و در حرج انداختن، قابل تخصیص خوردن نیست و این گونه تخصیص، خلاف اصول مسلم خواهد بود.

بنابراین، باید روایات نه سال را بر صورتی حمل کرد که دختران در این سن قابلیت ازدواج پیدا کرده‌اند و در نتیجه سن از موضوعیت می‌افتد.

اگر کسی چنین حملی را در این روایات نپذیرد، باید این روایت‌ها را کنار گذارد و طرح کند، چون مخالف کتاب و سنت و اصول و قواعد مسلم است. نتیجه این که دسته دوم نیز بر بلوغ دختران در نه سالگی به صورت مطلق دلالت ندارند.

ب. اجماع

دومین دلیل مشهور اجماع است. صاحب مفتاح الکرامة می‌گوید که هشت اجماع بر آن اقامه شده است:

و يدل على بلوغ الأثنى بالتسع، الاجتماعات من صريح و ظاهر، وهي ثمانية معتضدة بما سمعته من الشهرة؛^۱

بر بلوغ دختر در نه سالگی، صراحت و ظهور اجتماعات دلالت دارد و تعداد این اجتماعات هشت است و با شهرت نیز تأیید می‌گردد.

در پاسخ به استدلال به اجماع باید گفت:

اولاً. می‌توان به صورت قطعی گفت که مستند اجتماع‌ها و شهرت‌های ادعا شده، ظهور بدوی روایاتی است که به آنها برای امارت بلوغ در نه سالگی استدلال شده است و آنان آن روایت‌ها را بر روایت عمار سابطی - که بر سیزده سالگی دلالت دارد - به جهت کثرت و یا به جهت دیگر، مقدم داشته‌اند. بنابراین، اجماع مدرکی خواهد بود، نه تعبیدی و دلیل مستقلى نمی‌تواند باشد؛ چرا که اجماع در جایی حجّت است که عقل را بدان راهی نیست و دلیل نقلی هم در دست نباشد. در این صورت، اجماع به عنوان کاشف از رأی معصوم و یا دلیل معتبر، حجّت خواهد بود.

ثانیاً. قطع نظر از حجّت، تحقق اجماع مورد اشکال و خدشه، بلکه منع است؛ زیرا در پاره‌ای از کتب قدما سن به عنوان نشانه بلوغ دختران مطرح نشده، بلکه مناط و معیار در بلوغ آنها همان حیض قرار داده شده است. و عدم ذکر سن در کتب فقهی، آنجا که علایم بلوغ را بیان می‌کنند، خود دلیل عدم اعتبار سن در نظر

۱. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۴۲۴.

فقیه است. وگرنه، اگر سن یکی از نشانه‌های بلوغ بود باید آن را بیان کند. بررسی کتب قدما نشان می‌دهد پیش از شیخ طوسی بلوغ بر پایه سن، در کتب فقهی مطرح نبوده است. اینک به ذکر برخی از عبارات فقهی قدما می‌پردازیم:

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در المقنع نوشته است:

إعلم أنّ الغلام يؤخذ بالصّيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه
فإن أطاق إلى الظّهر أو بعده صام إلى ذلك الوقت، فإذا غلب عليه
الجوع والعطش أفطر، وإذا صام ثلاثة أيّام ولّاء أخذ بصوم الشّهر
كلّه، وروى أنّ الغلام يؤخذ بالصّوم ما بين أربع عشر سنة إلى
خمسة عشرة إلى ستّة عشر سنة إلا أنّ يقوى قبل ذلك و روى عن
أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: على الصّبي إذا احتلم الصّيام و على المرأة إذا
حاضت، الصّيام والخمار؛^۱

بدان که پسر بچه وقتی نه ساله شود، به روزه گرفتن، به اندازه
توانش، وادار شود. اگر توانست تا ظهر یا بعد از ظهر روزه بدارد، تا
همان زمان روزه بگیرد. و هرگاه گرسنگی یا تشنگی بر او غلبه
کرد، افطار کند. و اگر توانست سه روز پی در پی روزه بگیرد،
و اداری شود که تمام ماه رمضان را روزه بگیرد.

روایت شده است که کودک میان چهارده تا پانزده و شانزده سال
به روزه گرفتن وادار شده است؛ مگر آن که پیش از آن توان آن را
داشته باشد.

از امام صادق عليه السلام روایت شده که پسر بچه هرگاه محتلم شد، روزه
بگیرد و زن هرگاه قاعده شد، روزه و حجاب بر او واجب گردد.
دلالت این حدیث بر عدم بلوغ دختران قبل از حیض شدن - به خاطر آن که

۱. المقنع، ص ۱۹۵؛ منابع الفقهية، ج ۶، ص ۲۱ - ۲۲.

منحصراً لزوم و وجوب روزه و حجاب را منوط به آن دانسته - روشن و واضح است و ظاهراً شیخ صدوق به مضمون این روایت فتوا داده است.

سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ق) در *جمل العلم والعمل* می‌نویسد:

إذا أسلم الكافر قبل استهلال الشهر كان عليه صيامه كله، وإن كان إسلامه وقد مضت منه أيام صام المستقبل ولا قضاء عليه في الفئات، وكذلك الغلام إذا احتلم والجارية إذا بلغت المحيض؛^۱

هرگاه کافری پیش از رؤیت هلال ماه رمضان مسلمان شود، باید تمام ماه را روزه بگیرد. و اگر در میان ماه رمضان مسلمان شود، باید باقیمانده آن را روزه بدارد و قضای روزهای گذشته بر وی واجب نیست؛ همین‌گونه است پسر بچه اگر محتلم شود و دختر بچه اگر خون حیض ببیند.

چنان‌که که در این دو عبارت دیده می‌شود، هیچ‌کدام از این فقهای برجسته شیعی برای وجوب روزه دختران از سن سخن نگفته‌اند، بلکه تنها حیض را به عنوان ملاک وجوب روزه قید کرده‌اند. با مخالفت این دو فقیه بزرگ از قدمای اصحاب نمی‌توان اجماع را تمام دانست، بلکه باید گفت که مسأله اجماعی نیست. از سوی دیگر، گروهی از فقهای پیشین سن ده سالگی را برای بلوغ دختر نشانه گرفته‌اند:

شیخ طوسی در *مبحث صوم* از کتاب *المبسوط* می‌فرماید:

وأما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية، وحدّه هو الاحتلام في الرجال والحیض في النساء، أو الإنبات أو الإشعار، أو يكمل له خمس عشرة سنة والمرأة تبلغ عشر سنين، فأما قبل ذلك فإتما يستحب أخذه به على وجه التمرين له والتعليم ويستحب أخذه بذلك إذا أطاقه وحدّ ذلك

۱. رسائل المرتضی، ج ۳، ص ۵۷؛ *ینایع الفقهیة*، ج ۶، ص ۹۲.

بتسع سنين فصاعداً؛^۱

بلوغ شرط وجوب عبادت‌های شرعی است و حد بلوغ، احتلام در مردان و قاعدگی در زنان و یا روییدن مو و یا تمام پانزده سالگی در پسر و ده سالگی در دختران است. پیش از بلوغ مستحب است کودک را به عنوان تمرین و آموزش بر عبادت‌های شرعی وا داشت؛ اگر توان آن را دارد و هنگام این استحباب نه سالگی است.

ابن حمزه در مبحث خمس از کتاب الوسیلة می‌فرماید:

وبلوغ الرجل يحصل بأحد ثلاثة أشياء: الاحتلام، والانبات، وتمام خمس عشرة سنة، وبلوغ المرأة بأحد شيئين، الحيض، وتمام عشر سنين، والحبيل علامة البلوغ؛^۲

بلوغ مردان با یکی از این سه نشانه است: احتلام، روییدن موی زهار و اتمام پانزده سالگی. و بلوغ زنان به دو چیز است: قاعدگی و اتمام ده سالگی. بارداری نیز نشانه بلوغ زنان است.

ابن سعید حلی در مبحث صوم از کتاب الجامع للشرایع می‌فرماید:

وبلوغ المرأة والرجل بالاحتلام وإنبات العانة، وتختص المرأة بالحيض وبلوغ عشر سنين والرجل بخمس عشر سنة؛^۳

بلوغ زن و مرد به احتلام و روییدن موی زهار است و نشانه‌های اختصاصی در زن قاعدگی و سن ده سالگی است و نشانه اختصاصی مرد سن پانزده سالگی است.

۱. الميسوط، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. الوسیلة، ص ۱۲۷.

۳. الجامع للشرایع، ص ۱۵۲.

گفتنی است که ابن حمزه در مبحث نکاح از کتاب الوسيلة^۱ و ابن سعید حلی در مبحث حجر از کتاب الجامع للشرایع^۲ سن بلوغ دختران را نه سالگی دانسته‌اند و صاحب جواهر بر این عقیده است که شیخ طوسی و ابن حمزه از رأی ده سالگی در بلوغ دختران عدول کرده‌اند و نه سال را سن بلوغ می‌دانند.^۳

پذیرش این سخن صاحب جواهر خود دلالت دارد که اجماع و شهرتی بر نه سال استقرار نداشته و بدان جهت این فقیهان برجسته، نخست بر سن ده سالگی فتوا داده‌اند و پس از آن، عدول کرده و بر نه سالگی فتوا داده‌اند.

از سوی دیگر، ابن حمزه در کتاب الوسيلة آنجا که از نه سالگی سخن گفته، با این عبارت به مطلب پرداخته است:

و بلوغ المرأة يعرف بالحیض، او بلوغها تسع سنین فصاعداً؛^۴

بلوغ زنان به قاعدگی و یا سن نه سال به بالا شناخته می‌شود.

این عبارت دلالت دارد که نه سالگی موضوعیت نداشته، وگرنه کلمه فصاعداً لغو خواهد بود، بلکه آمادگی بدنی و فکری ملاک است.

۱. الوسيلة، ص ۳۰۱.

۲. الجامع للشرایع، ص ۳۶۲.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۹.

۴. الوسيلة، ص ۳۰۱.

بخش دوم رأی مختار

عقیده ما بر این است که سن بلوغ دختران سیزده سالگی است و دلیل معتبری بر بلوغ در نُه سالگی که بتوان به آن اعتماد نمود و از اصول معتبر - که بعداً بیانش می آید فتوا داد - صرف نظر کرد، وجود ندارد.

چگونه می توان بر خلاف قاعده سهولت در دین، بارسنگین تکالیف و احکام و اجرای حدود کامل را بردوش دختران نُه ساله قرار داد؛ در حالی که ضعیف و ناتوان و فاقد رشد بدنی و قابلیت ازدواج هستند؛ چگونه می توان گفت که دین سهل و آسان از آنها عمل به تکالیف و احکام شرعی و اجرای حدود کامل را همچون زنان و مردان دیگر خواسته و آنان چاره ای جز انجام تکالیف و احکام و اجرای حدود کامل نداشته و ندارند؟

آری، اگر نشانه های دیگر بلوغ، مانند حیض، پیش از سیزده سالگی یافت شود، دختر مکلف می شود و احکام شرعی بر او واجب می گردد و همانند بقیه زنان باید عمل نماید.

دلیل ما بر رأی مختار، یعنی بلوغ دختران در سیزده سالگی، و جوهی از کتاب و سنت و اصول و قواعد است که مجموع آنها به هفت وجه می رسد:

وجه اول. مؤثقة عمار ساباطی

محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن الحسن بن علی، عن عمرو بن سعید، عن مُصدّق بن صدقة، عن عمار الساباطی، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن الغلام متى تجب علیه الصلاة؟ قال: «إذا أتى علیه ثلاث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت علیه الصلاة و جرى علیه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت علیها الصلاة و جرى علیها القلم؛^۱

عمار ساباطی از امام پرسید: در چه زمانی نماز بر پسر واجب می شود؟ امام فرمود: هر گاه سیزده ساله شود. اگر قبل از سیزده سالگی محتلم شود، نماز بر او واجب است و قلم تکلیف بر او جاری می شود. دختر هم مثل پسر است. هر گاه سیزده ساله شد یا قبل از آن حیض شد، نماز بر او واجب می شود و قلم تکلیف بر وی جاری می گردد.

دلالت این روایت تمام است و هیچ گونه مشکلی ندارد و نیازی به بیان و تقریب دلالت نداشته و ندارد؛ چون ذیل حدیث نص صریح و روشن در اعتبار سن بلوغ دختران در سیزده سالگی است و از نظر سند هم موثق است.

صاحب جواهر^۲ و صاحب الحدائق^۳ به موثق بودن آن تصریح نموده اند و هیچ یک از کسانی که متعرض روایت شده اند، در سند آن و موثق بودنش خدشه ای نداشته و ندارند. مرحوم سید احمد خوانساری در کتاب جامع المدارک پس از

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۵، ب ۴، ح ۱۲.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۳۴.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۱۸۴.

نقل موفقهٔ عمار و چند روایت دیگر می‌نویسد:

و هذه الأخبار مع اعتبارها من حيث السند والصرحة بحسب الدلالة لم
يعمل بها المشهور؛^۱

این روایت‌ها، با آن‌که از حیث سند معتبرند و از جهت دلالت
صراحت دارند، مورد عمل مشهور قرار نگرفته‌اند.

آنچه به عنوان اشکال دربارهٔ این دلیل گفته شده و یا ممکن است گفته شود،
چهار امر است که به نقل و نقد آن می‌پردازیم:

۱. اعراض مشهور از صدر روایت و فتوا به سنّ بلوغ پسران در پانزده سال
تمام قمری. و از آن رو که ذیل روایت با صدر آن در رابطه است و به عنوان اشاره و
کذلک آمده، پس ذیل هم مرتبط با آن و فرع است و از حجیت می‌افتد؛ نظیر رابطهٔ
دلالت التزامی با دلالت مطابقی لفظی، که عدم حجیت دلالت مطابقی سبب عدم
حجیت دلالت التزامی است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً، چگونه اعراض مشهور نسبت به صدر روایت ثابت می‌گردد و می‌توان به
آن اعتماد نمود، با این‌که صاحب جواهر^۲ در کتاب گرانسنگ خود در سن بلوغ
پسر به شش^۳ قول اشاره نموده است؛ هر چند در پایان آورده که تحقیق این است
که در آن بیش از دو قول وجود ندارد.

از سوی دیگر، اعراض باید به گونه‌ای باشد که نشان دهد مضمون در نظر آنها
نادرست است، ولی در اینجا، احراز چنین امری دشوار است؛ زیرا اعراض از صدر
روایت به جهت کثرت روایات سن بلوغ پسران در پانزده سالگی بوده است.

۱. جامع المدارک، ج ۳، ص ۳۶۶.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۲۸.

۳. الخمس عشر دخولاً و کمالاً، و کذا الأربع عشر، و کمال الثلاث عشر، والعشر.

ثانیاً. سقوط صدر روایت از حجیت مضر به حجیت ذیل نیست؛ چون ذیل خود مطلبی مستقل است که با جملاتی مستقل بیان شده و لفظ اشاره تنها بدین جهت بوده که سن بلوغ دختر مثل سن پسر است. بنا بر این، کلمه «کذلک»، با فرض عدم حجیت صدر، وجودش کالعدم است و ارتباطی به حجیت ذیل ندارد. ۲. ذیل حدیث هم مورد اعراض است و حجّت نیست؛ زیرا کسی از فقها به بلوغ دختر در سیزده سالگی، فتوا نداده است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت:

اولاً. شیخ الطائفه در التهذیب و الاستبصار به این روایت عمل کرده و عبارتش، به ویژه در الاستبصار مانند نصّ در عمل و فتوای به آن است. ثانیاً. شهرت بر سن بلوغ دختر در نه سالگی مربوط به بعد از زمان شیخ الطائفه است. و به این گونه شهرت‌ها، از دو جهت نمی‌توان اعتماد نمود، چون: اولاً این شهرت، شهرت قدمای اصحاب نیست و از اصول متلقات محسوب نمی‌شود^۱ و ثانیاً این گونه شهرت‌ها در حقیقت به فتاوا و اجتهاد شیخ الطائفه بر می‌گردد، نه اجتهادهای مختلف و نقض و ابرام در ادله.

۳. ایراد سوم آن است که عمار ساباطی - گرچه موثق است - چون فطحی است، روایتی که او به تنهایی نقل کند، قابل اعتماد نیست.^۲ از سوی دیگر، گفته شده که در روایات او از جهت لفظ و معنا تشویش و اضطراب وجود دارد و نمی‌توان بر آنها اعتماد کرد. این مطلب از فیض کاشانی و علامه مجلسی منقول است. در پاسخ به این اشکال باید گفت:

۱. از عبارت صاحب معالم و شهید ثانی در الرعايه و شیخ محمود حمصی از معاصرین شیخ الطائفه استفاده می‌شود که فتاوی بعد از شیخ که مشهور گشته به دلیل حسن ظنشان به شیخ الطائفه بوده که ادله شیخ را قبول می‌کرده و به خود اجازه اشکال نمی‌دادند. در نتیجه اجتهادشان همانند اجتهاد شیخ بوده و تنها این ادریس است که بزرگ‌ترین خدمت را به شیعه نمود و باب اشکال را به سخنان شیخ باز نمود.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۱۰۱.

اولاً. خود شیخ پس از اشکال مطرح شده، می‌فرماید:

غیر أنا لا نطعن عليه بهذه الطريقة لأنه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل
لا يطعن عليه؛

ما از این ناحیه بر او طعن نمی‌زنیم، زیرا عمار گرچه فطحی است،
اما نقل‌های او مصون از اشکال است.

و در الفهرست^۱ فرموده او فطحی است و برای او کتابی بزرگ و ارزشمند و
قابل اعتمادی است. و در الاستبصار^۲ در باب بیع ذهب و فضّه او را در نقل توثیق
کرده و گفته طعنی بر او نیست.

ثانیاً. با غور و تتبع در کتب رجالی و فقهی می‌توان به ناتمام بودن آنچه از
بعضی نقل شده، اطمینان و علم عادی پیدا نمود. چگونه چنین نباشد و حال آن‌که
نجاشی^۳ از علمای بنام در علم رجال، او وعده‌ای دیگر را ثقات در روایت می‌داند
و کَشّی^۴ روایات او را مرجّح می‌داند.
محقق در المعتمد^۵ می‌فرماید:

اصحاب به روایت عمار به دلیل ثقه بودنش عمل کرده‌اند، حتی
شیخ^۶ در العدة ادعای اجماع کرده که امامیه بر عمل به روایت
عمار اجماع دارند.

علامه حلّی^۶ در خلاصة الاقوال او را دارای کتاب ارزشمند و بزرگ و قابل
اعتماد می‌داند.

۱. الفهرست، ج ۱۱۷، ص ۵۲۵.

۲. الاستبصار، ج ۳، ص ۹۵، ح ۳۲۵.

۳. رجال النجاشی، ص ۲۹۰، ح ۷۷۹.

۴. اختیار معرفة الرجال، ص ۴۰۶، ح ۷۶۳.

۵. المعتمد، ج ۱، ص ۶۰.

۶. خلاصة الأقوال، ص ۳۸۱.

علامه در تذکرة الفقهاء^۱ فرموده است:

اگرچه عمار فطحی است، اما ثقه است.

و شیخ به روایت او اعتماد کرده است.

سید بحر العلوم در الفوائد الرجالية، پس از نقل کلام شیخ و محقق درباره

وثاقت عمار می فرماید:

قولی که شیخ و محقق اختیار کرده اند، مبنی بر فطحی بودن و ثقه

بودن عمار در نقل، عدل و اشهر اقوال است چنانچه شیخ بهایی و

مجلسیان هم این قول را اختیار کرده اند.^۲

ثالثاً. این اشکال ناتمام و ضعیف تر از اشکال اول است؛ زیرا چگونه می توان با

آنچه از فیض و مجلسی^۳ نقل شده، از کلمات همه آن بزرگان - که استوانه های

فقه و حدیث و رجال اند - صرف نظر نمود و از آن همه روایات عمار، با همه کثرت

و مورد عمل بودنش در فقه، رفع ید کرد.

از سوی دیگر، اضطراب نسبت داده شده به ایشان بیش از اضطرابی که در

روایات بقیه اصحاب بر حسب طبع انسانی و لازمه نقل حدیث و سخن دیگران

است، نبوده و نیست. بدین جهت، مانع از اعتماد و وثوق به نقل وی نخواهد بود.

۴. روایت عمار با روایات نه سال تعارض دارد و آن روایات به خاطر کثرت بر این

روایت مقدم اند؛ زیرا کثرت روایت از مزایای باب تعارض و مرجحات است.

به علاوه، روایات نه سالگی به خاطر مطابقت با شهرت نیز بر این روایت ترجیح دارند.

اولاً. چنان که گذشت، دلالت روایت های دال بر سن نه سالگی، بر این مطلب

تمام نیست تا بتواند با روایت عمار معارضه کنند.

ثانیاً. تعارض بین موثقه و آنها، بر فرض تمام بودن دلالت، تعارض نص با ظاهر

۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۷.

۲. رجال السید بحر العلوم، ج ۳، ص ۱۶۹.

است و روشن و بدیهی است که بین نص و ظاهر تعارضی نبوده و نص مقدم می‌شود. ناگفته نماند که روایات نه سالگی بیش از چهار حدیث نبود که سه روایت از آنها نه سالگی را به ضمیمه علایم دیگر، علامت بلوغ و رشد می‌دانست؛ یعنی دختر نه ساله‌ای که دارای رشد فکری و بدنی باشد که غالباً با بقیه علایم مانند قاعدگی همراه است. یک روایت هم دارای این ضمیمه نبود، یعنی مرسله ابن ابی عمیر که حداقل سن را تعیین می‌کرد.

وجه دوم. آیه ششم سوره نساء

﴿وَأَبْتَلُوا أَلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾؛

کودکان یتیم و بی سرپرست را آزمایش نمایید تا به زمانی برسند که در آن زمان بتوانند نکاح نمایند [به حسب غالب و طبع قابلیت ازدواج که اشاره به امکان تولید مثل به وسیله معنا و قابلیت پرورش جنین در رحم است، در آنها به وجود آمده باشد] و اگر در آنها رشد را یافتید [به وسیله اختبار] اموالشان را به آنها بدهید. این آیه دلالت دارد که دفع اموال و رفع حجر از کودکان یتیم مشروط به دو امر است: ۱. بلوغ نکاح، ۲. رشد. مقتضای اطلاق شرطی بودن بلوغ و غایت بودن نکاح این است که دفع اموال جایز نیست، مگر بلوغ نکاح ثابت و محرز شود و یا اماره معتبر آن را ثابت نماید. معلوم است که سن بلوغ خود نکاح نیست، بلکه سن اماره بر قابلیت برای نکاح است. قدر متیقن از اماره بودن سن در دختران از جهت فتاوا - که نه سال و ده سال و سیزده سال را گفته‌اند - و هم از جهت روایات - که بر نه سال و سیزده سال دلالت داشت - همان سیزده سال است که با حصول رشد می‌توان اموال را به آنها داد و اما با سن کمتر نمی‌توان اموالشان را به آنها واگذار

کرد. پس آیه به استناد مفهوم شرط و غایت، بر عدم اعتبار سن نه سالگی و یا ده سالگی و بعد از آن تا سیزده سالگی دلالت می‌کند.

گفته نشود روایاتی که برای بلوغ در نه سالگی به آنها استدلال شده، خود حجتی بر اماره بودن نه سالگی برای بلوغ نکاح است؛ زیرا جواب داده می‌شود که این بحث صرف نظر از آن ادله است؛ زیرا مفروض آن است که حجیت آن روایات بر این مدعا مورد خدشه قرار گرفته و محرز نشده است.

وجه سوم. آیه ۵۹ از سوره نور

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾؛

هنگامی که اطفال شما به حلم [که همان قابلیت برای فرزندان شدن و قدرت تولید مثل و باروری و بلوغ نکاح که در آیه شش سوره نساء آمده بود، است] رسیدند، باید اجازه بگیرند؛ همان‌گونه که پیشینیان از آنها هم اجازه می‌گرفتند.

این آیه همانند آیه سابق دلالت می‌کند که تا کودک به حلم و احتلام نرسیده، مکلف و بالغ نیست و قدر متیقن از آنچه برای حلم در دختران از جهت سن قرار داده شده همان سیزده سال است که تقریب استدلالش گذشت. خلاصه، عموم و اطلاق این دو آیه بر عدم بلوغ مگر با بلوغ حلم و نکاح دلالت می‌کند؛ چه آن بلوغ با علم و اطمینان ثابت شود، چه با اماره معتبر. و در غیر آن دو صورت، هر دو آیه به حکم اطلاق بر عدم بلوغ دلالت می‌کنند.

وجه چهارم. آیه ۳۴ از سوره اسراء

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾؛

سراغ اموال یتیم نروید و در آنها تصرف ننمایید، مگر با رعایت

مصلحت و احسن بودن تا آن‌که به رشد برسند.
استدلال به این آیه، به ضمیمه خبر هشام بن سالم و موثق عبد الله بن سنان
است که بلوغ اشد در هر دو روایت به احتلام تفسیر شده است:
عن هشام بن سالم، عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «انقطع یتیم الیتیم الاحتلام و
هو أشده وإن احتلم ولم یؤنس منه رشد وکان سفیهاً أو ضعيفاً فلیمسک
عنه ولیه ماله»؛^۱
امام صادق علیه السلام می‌فرماید: پایان کودکی یتیم، زمان احتلام است و
اشد نیز همین است. اگر محتلم شد و رشد او معلوم نگشت، سفیه و
ضعیف است و سرپرست کودک باید مال او را نزد خود نگه دارد.
عن عبد الله بن سنان، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «سأله أبی و أنا حاضر عن
قول الله - عزوجل - ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾، قال: الاحتلام...»؛^۲
عبدالله بن سنان گوید: پدرم از امام صادق علیه السلام درباره آیه «حتی اذا
بلغ اشدّه» سؤال کرد و من حضور داشتم. امام فرمود: اشد یعنی
احتلام.

وجه پنجم. حدیث رفع قلم

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است:

رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم، و عن المجنون حتی یفقی، و
عن النائم حتی یتنبه؛^۳
از سه گروه قلم تکلیف برداشته شده است، کودک تا محتلم شود،
دیوانه تا بهبود یابد، خواب تا بیدار گردد.

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۹، باب ۴۴، ص ۴۶۳، ح ۹.

۲. همان، ح ۸.

۳. السرائر، ج ۳، ص ۳۲۴؛ سنن البیهقی، ج ۶، ص ۵۷.

ناگفته نماند که صاحب جواهر^۱ در مورد این حدیث فرموده است:
 شیعه و اهل سنت این روایت را از پیامبر ﷺ نقل نموده‌اند.
 بلکه ابن ادریس فرموده بر نقل روایت از پیامبر ﷺ اجماع وجود دارد.
 ابن ادریس می‌فرماید:

لقوله ﷺ المجمع علیه رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحتلم، عن
 المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه؛^۲

به دلیل سخن رسول خدا ﷺ که مورد اتفاق است، یعنی قلم تکلیف
 از سه گروه برداشته شده است، از کودک تا محتلم شود. از مجنون
 تا بهبود یابد و از خواب تا بیدار گردد.

و مثل این حدیث، حدیث علوی است که شیخ صدوق در الخصال به صورت
 مسند از ابن ظبیان نقل کرده است:

حدثنا الحسن بن محمد السكوني قال: حدثنا الحضرمي قال: حدثنا
 ابراهيم بن أبي معاوية قال: حدثنا أبي، عن الاعمش، عن أبي ظبيان، قال:
 أتى عُمَرُ بأمرة مجنونة قد فجرت فأمر برجمها فمروا بها على بن
 أبي طالب ﷺ فقال: ما هذه؟ قالوا مجنونة فجرت، فأمر بها عمر أن ترجم،
 فقال: لاتعجلوا فأتى عمر فقال له: أما علمت أن القلم رفع عن ثلاثة: عن
 الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ؛^۳
 ابن ظبیان گوید: زنی دیوانه را نزد عمر آوردند که زنا کرده
 بود. عمر دستور داد او را سنگسار کنند. به هنگام بُردن برای
 سنگسار از کنار علی بن ابی طالب گذشتند. پرسید: این زن

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۰.

۲. السرائر، ج ۳، ص ۳۲۴.

۳. الخصال، ص ۹۳.

کیست؟ گفتند: زنی دیوانه است که زنا کرده است. و عمر دستور داده که سنگسار شود. علی بن ابی طالب فرمود: شتاب نکنید. نزد عمر آمده و به او فرمود: مگر نمی‌دانی که تکلیف از سه گروه برداشته شده است: از کودک تا محتلم شود، از مجنون تا بهبود یابد و از خواب تا بیدار گردد.

وجه ششم. عدم الدلیل

معنای این دلیل این است که نرسیدن و نبودن دلیل بر بلوغ دختر پیش از اتمام سیزده سالگی، خود دلیل معتبری بر عدم بلوغ تا آن زمان است. و اما بعد از سیزده سالگی به دلیل اطمینان به بلوغ در آن وقت و به علت قدر متیقن و موثقه عمار دختر بالغ است. صاحب جواهر^۱ می‌گوید این عدم دلیل غیر از حدیث رفع و براءت شرعی است؛ چون حدیث رفع بر سقوط تکلیف از جاهل به دلیل جهل دلالت داشت و سخن در اینجا در مقام ثبوت است.

وجه هفتم. استصحاب عدم بلوغ و...

اگر در روایت‌های نه سالگی خدشه شود، نمی‌توان دلیلی بر بلوغ سنی در نه سالگی اقامه کرد. بنابراین، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت ولی سابق و بقای حجر سابق - چنان‌که صاحب جواهر^۲ نیز فرموده - اقتضا دارد که دختر بچه‌ها را در نه سالگی بالغ ندانیم. حال اگر سن دیگری از ادله مستفاد شود - چنان‌که به نظر ما موثقه عمار دلالت داشت - این استصحاب تا آن زمان جاری می‌گردد.

۱. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۶.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۱۷.

جمع بندی

آنچه در این رساله گذشت، این است که مستندات مشهور در تعیین نه سالگی به عنوان سن بلوغ قابل مناقشه است؛ زیرا روایات‌ها با ضمایم و قرآینی همراه بودند که نشان می‌دهند نه سالگی موضوعیت ندارد. همچنین به اجماع نیز برای سن بلوغ دختر نیز نمی‌توان استناد نمود، چرا که اجماع مبتنی بر روایت‌هاست. سپس نوبت به اقامه دلیل بر رأی مختار رسید. ما بر پایه موثقه عمار - که در سند و دلالت آن تردیدی نیست - سن بلوغ را سیزده سالگی می‌دانیم و این روایت به ضمیمه آیه ششم سوره نساء، آیه ۵۹ سوره نور، آیه ۳۴ سوره اسراء، حدیث رفع قلم، عدم الدلیل، استصحاب عدم بلوغ و استصحاب بقای ولایت ولی سابق و بقای حجر سابق و... بر مدعای ما دلالت می‌کند.

حتی اگر بپذیریم که روایات نه سالگی، بر تعیین این سن به عنوان امر تعبدی شرعی دلالت دارند، در نهایت با موثقه عمار تعارض خواهند داشت از آن رو که سنی برای بلوغ در قرآن تعیین نشده، نمی‌توان هیچ کدام را مطابق قرآن دانست و از آن جهت که عموم مذاهب اهل سنت بلوغ دختران را پانزده سالگی به بالا می‌دانند،^۱ هیچ کدام را نمی‌توان موافق عامه قلمداد کرد. پس از این تعارض و برابری اگر حکم به تساقط نشود، نمی‌توان به صورت تعیینی فتوا به بلوغ سنی دختران در نه سالگی داد. چون قاعده در خبرین متکافئین تخییر در فتوا است نه تخییر در حکم شرعی، و بآئهما أخذت من باب التسلیم وسعک.

۱. ر.ک: الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۳۵؛ موسوعه الفقه الاسلامی المقارن، ج ۱۱، ص ۱۹.



فقه و زندگی (۸)

وجوب طلاق خلع بر مرد

درآمد

آنگاه که خداوند ﴿نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^۱ را منشأ پیدایش انسان اعلام کرد و بر این خلقت آفرین فرستاد ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۲ همه راههای تکامل بشر به سوی کمال مطلق را هموار نمود و ملاک در رسیدن به مرحله «حتی تخرق ابصار القلوب حُجُبُ التَّوَر»^۳ را تقوا و ایمان و عمل صالح برشمرد. احقاق حق و عدم ظلم به افراد جامعه در رسیدن به حقوق معنوی و اجتماعی‌شان را محور اصلی رسالت پیامبران قرار داده و هیچ‌گاه و در هیچ جایی از قرآن ملاک حرکت الی الله و رسیدن به حق را ملیت و جنسیت ندانسته است؛ چراکه رسیدن به حق با ملاک جنسیت و ملیت که از امور تکوینی است خود ظلمی است که هر قانونگذاری بالأخص قانونگذار و شارع حکیم خود را از آن

۱. سوره ص، آیه ۷۲.

۲. سوره مؤمنون، آیه ۱۴.

۳. مفاتیح الجنان، مناجات شعبانیه، ص ۲۶۳.

میرا ساخته است ﴿وما ربك بظالم للعبيد﴾^۱.

با توجه به این اصل کلی در حقوق، یکی از مباحثی که شبهه تبعیض جنسیتی در آن مطرح می‌باشد، حق طلاق در قوانین مدنی اسلام است؛ به این بیان که مرد حق محروم کردن زن از زندگی زناشویی که مورد علاقه زن می‌باشد را در هر زمان داشته باشد بدون آنکه زن دارای چنین حقی باشد. هر چند در قانون مدنی در تاریخ ۱۳۸۱/۸/۱۹ ماده ۱۱۳۳ که پیش‌تر می‌گفت «مرد هر وقت بخواهد می‌تواند همسر خود را طلاق بدهد» بدین گونه اصلاح گردید:

«مرد می‌تواند با رعایت شرایط مقرر در این قانون، با مراجعه به دادگاه تقاضای طلاق همسرش بنماید».

تبصره: زن نیز می‌تواند با وجود شرایط مقرر در مواد (۱۱۱۹ و ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰) این قانون از دادگاه تقاضای طلاق نماید.^۲

لکن ایجاد حق طلاق برای زن به وسیله شرط، و با عدم پرداخت نفقه و عسر و حرج، مضافاً به عدم حل شبهه تبعیض که محدوده آن اختیار داری مرد به صورت

۱. سوره فصلت، آیه ۴۶.

۲. قانون مدنی با اصطلاحات و الحاقات.

ماده ۱۱۱۹ - طرفین عقد ازدواج می‌توانند هر شرطی که مخالف با مقتضای عقد مزبور نباشد در ضمن عقد ازدواج یا عقد لازم دیگر بنمایند مثل اینکه شرط شود هرگاه شوهر زن دیگر بگیرد یا در مدت معینی غایب شود یا ترک انفاق نماید یا بر علیه حیات زن سوء قصد کند یا سوء رفتاری نماید که زندگانی آنها با یکدیگر غیر قابل تحمل شود زن وکیل و وکیل در توکیل باشد که پس از اثبات تحقق شرط در محکمه و صدور حکم نهایی خود را مطلقه سازد.

ماده ۱۱۲۹ - در صورت استنکاف شوهر از دادن نفقه و عدم امکان اجراء حکم محکمه و الزام او به دادن نفقه زن می‌تواند برای طلاق به حاکم رجوع کند و حاکم شوهر را اجبار به طلاق می‌نماید. همچنین است در صورت عجز شوهر از دادن نفقه.

ماده ۱۱۳۰ - در صورتی که دوام زوجیت موجب عسر و حرج زوجه باشد، وی می‌تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند، چنانچه عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، دادگاه می‌تواند زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورتی که اجبار میسر نباشد، زوجه به اذن شرع حاکم طلاق داده می‌شود.

مطلق و بدون قید و شرط عسر و حرج برای طلاق می‌باشد، اثبات این امور با توجه به تفسیرهای مختلف از آن کاری دشوار و مشکل می‌باشد.

بنابراین، این نوشتار به دنبال راهکاری جهت رفع شبهه مذکور در قوانین مدنی اسلام با توجه به عنصر زمان و مکان می‌باشد، هر چند بر خواننده گرامی مخفی نیست که نظریه مطرح در این کتاب و استدلالات صورت گرفته پیرامون آن از ابداعات و نوآوریهای حضرت آیه الله العظمی صانعی «دام ظلّه» می‌باشد که به صورت دروس خارج فقه در سال ۱۳۸۱ هجری شمسی در ماه مبارک رمضان ارائه گردیده است که در تدوین آن جهت استفاده فرهیختگان و دانش پژوهان غیر حوزوی، سعی گردیده حتی المقدور با حفظ اتقان استدلالات و با عباراتی غیر حوزوی انجام گیرد. امید آنکه مورد قبول حق جلّ و علا و رضایت خاطر حضرت ولی عصر (عج) واقع گردد.

مقدمه

تبعیض بین زن و مرد در حق طلاق از موضوع‌های سؤال برانگیز در فقه است. پرسیده می‌شود که چگونه یک مرد حق دارد، هر زمان که از ادامه زندگی مشترک با همسر خود ناراضی باشد، با پرداخت مهریه، از او جدا شود؛ اما اگر زنی از زندگی مشترک خود ناراضی باشد، حق ندارد از همسرش جدا شود؟ آیا اسلام - که بر پایه کرامت انسان و تساوی زن و مرد^۱ در بهره‌مندی از مواهب مادی و معنوی بنا گردیده است - به مرد اجازه داده است که بتواند زندگی زن را تباه نماید و زن هیچ راهی برای خلاصی از یک زندگی سیاه نداشته باشد؟

هر چند عده‌ای در پاسخ به این شبهه گفته‌اند اگر طلاق به دست زن باشد و امکان طلاق گرفتن برای او وجود داشته باشد، با توجه به احساسی بودن او، با

۱. (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْأَنْبِيَاءِ...) (سوره اسراء، آیه ۷۰)؛ (...أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَابِدٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَى...) (سوره آل عمران، آیه ۱۹۵)؛ (مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً...) (سوره نحل، آیه ۹۷).

بروز کمترین مشکلی به طلاق گرفتن تمایل نشان می‌دهد و در طلاق بی پرواست:

... و محابتهن النساء فی الطلاق...^۱

این خود موجب تزلزل کانون زندگی و خانواده است.

اما این جواب بر طرف کننده اشکال تبعیض و شبهه ظلم به زنان نیست؛ چرا که اولاً رغبت زنان بر طلاق، ادعایی بدون دلیل است و هیچ دلیل و مدرک معتبر روانشناسی، روان‌کاوی و آماری مبتنی بر علم بر آن اقامه نگردیده است و بیش از یک احتمال نیست. و حدیث مورد استناد نیز، از جهت سند و دلالت، مورد اشکال است. ثانیاً، این جواب نمی‌تواند رافع اشکال کسانی باشد که به طور کلی به اسلام اعتقادی ندارند؛ چه رسد که اعتقاد به اخبار و روایات داشته باشند. ثالثاً، تزلزل کانون خانواده با در اختیار داشتن حق طلاق به دست مرد نیز وجود دارد؛ چرا که زن نیز اطمینان به ادامه زندگی با مردی که هر زمانی اراده کند، می‌تواند از او جدا شود، ندارد. از این رو، چنین حقی برای مرد خود موجب تزلزل کانون زندگی است.

ما، در این نوشتار، برآنیم تا با تأملی دیگر در متون فقهی و مستندات حکم طلاق، راهی برای رفع این تفاوت و اختلاف بیابیم. چنانچه راهی که برطرف کننده شبهه تبعیض باشد نیابیم، به ناچار باید به توجیه این قانون، در حد درک و فهم خویش از احکام الهی بپردازیم.

ظاهراً تنها راهی که می‌تواند رافع اشکال تبعیض باشد، حکم به وجوب طلاق خلع با وجود شرایط آن بر مرد است. و شرط اصلی در طلاق خلع، کراهت و عدم رضایت زن از ادامه زندگی است. این کراهت و عدم رضایت قیدی ندارد، بلکه به هر دلیلی که باشد، ولو آن که زن به خاطر ازدواج با مرد دیگری بخواهد از شوهرش طلاق بگیرد، تحقق پیدا می‌کند.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۷، کتاب الشهادات، باب ۲۴، ص ۳۶۵، ح ۵۰.

با اثبات این قول - که مختار استاد معظم (دام ظلّه) نیز هست - اشکال تبعیض مرتفع می‌شود؛ چراکه همان‌گونه که هر وقت مرد اراده کند، می‌تواند با پرداخت همه مهریه، زن را طلاق دهد، زن نیز می‌تواند با بازگرداندن مهریه یا بخشش آن به شوهر، مرد را به طلاق دادن ملزم کند.

بنابراین، زن و مرد در داشتن حق طلاق برابرند و تفاوتی بین آنها وجود ندارد. ممکن است گفته شود در صورت درخواست زن برای طلاق، زن باید حق داشته باشد که مهریه خویش را نیز از مرد بگیرد.

در پاسخ باید گفت که بطلان این کلام آشکار است؛ چراکه داشتن چنین اختیاری برای زن در طلاق نه تنها عدالت و برابری در حق طلاق نیست، بلکه ظلمی فاحش بر مرد است؛ چراکه مردی که هیچ‌گونه کراهتی از زندگی نداشته، بلکه راضی به ادامه زندگی خویش است، با وجود چنین حکمی هم باید مهریه را بدهد و هم از همسر خود جدا شود که تقریباً شبیه جمع بین عوض و معوض برای یک طرف عقد است و بطلان جمع بین عوض و معوض در عقود و معاملات نیز حکمی عقلی، عقلایی و اجماعی است.

والحمد لله

تقسیمات طلاق

قبل از بیان تقسیمات طلاق ذکر دو نکته ضروری به نظر می‌رسد:

نکته اول. همان قدر که اسلام نسبت به ازدواج تأکید نموده و آثار و پیامدهای مثبت آن را به زوجین بشارت داده است و آن را در آیات قرآن، مایه آرامش زوجین^۱ و در اخبار از آن به عنوان سنت پیامبر و محبوب‌ترین بنیان نزد خداوند^۲ یاد کرده است، نسبت به واقع شدن طلاق هشدار داده، و به عنوان مبعوض‌ترین حلال‌ها نزد خداوند، به ترک آن سفارش کرده است.^۳ بی‌شک، خراب کردن بنیان

۱. (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...) (سوره روم، آیه ۲۱).

۲. قال ﷺ: النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي، فليس مني (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۲۰) و در حدیث دیگر: قال اميرالمؤمنين عليه السلام: تزوجوا فإن رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يقول: من كان يحب أن يتبع سنتي فليتزوج فان من سنتي التزويج و اطلبوا الولد فاني اكاثر بكم الأمم غداً. (بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۱۸).

۳. و عنه، عن محمد بن الحسين، عن عبدالرحمن بن محمد، عن ابي خديجه، (عن ابي هاشم)، عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ان الله - عز و جل - يحب البيت الذي فيه العرس و يبغض البيت الذي فيه الطلاق. و ما من شيء ابغض الى الله - عز و جل - من الطلاق. (وسائل الشيعة، ج ۲۲، كتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شرائطه، باب ۱، ص ۷، ح ۲)

محبوب ازدواج نمی‌تواند نزد خداوند محبوب باشد، چراکه در این صورت، اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

نکته دوم. طلاق در اسلام از احکام امضایی است، نه تأسیسی؛ یعنی قبل از بعثت پیامبر اسلام ﷺ بوده و طبق عرف و عادت آن روزگار واقع می‌شده است. اسلام نیز آن را تنفیذ نموده است. این‌گونه نیست که اسلام آن را پایه‌گذاری و ایجاد کرده باشد. بنابر شواهد تاریخی، در بین بشر، خصوصاً اعراب جاهلی طلاق رایج بوده و بدون هیچ قید و شرطی و به آسانی صورت می‌گرفته است؛ تا جایی که یک مرد، به صورت مکرر، بدون در نظر گرفتن هیچ حقی برای همسران خود، آنها را طلاق می‌داده است. با آمدن اسلام، دایره آن به نفع زن هر چه بیشتر محدود گردیده است.^۱

در یک تقسیم بندی کلی طلاق به دو دسته تقسیم می‌گردد:

۱. طلاق رجعی:

به طلاقى اطلاق می‌شود که مرد، پس از پرداخت مهریه و اجرای صیغه طلاق و شروع عده، می‌تواند با الفاظ و یا اعمال و رفتاری که دال بر رضایت به ادامه زندگی باشد، در ایام عده بدون عقد نکاح، دوباره علقه زوجیت را برقرار سازد. این‌گونه بازگشت به زندگی را رجوع می‌نامند و از نظر عدد محدود است.^۲

۱. موجبات طلاق در حقوق ایران و اقلیت‌های غیر مسلمان، ص ۳۱. و شاهد بر این محدودیت آیات مربوط به احکام طلاق مانند آیه‌های ۲۲۹ و ۲۳۰ سوره بقره می‌باشند که شارع احکام خاصی را نسبت به زوجین وضع نموده است.

۲. چنانچه مردی زنی را طلاق دهد سپس رجوع نماید و با او آمیزش کند و مجدداً، با وجود شرایط طلاق، او را طلاق دهد و قبل از اتمام عده به زن رجوع کند و با او آمیزش کند و دوباره او را طلاق دهد، دیگر نمی‌تواند برای بار سوم به او رجوع کند، مگر آن‌که آن زن با مردی دیگر ازدواج کند: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ..). (سوره بقره، آیه ۲۳۰)

۲. طلاق باین:

به طلاقى اطلاق مى‌گردد که با از هم گسستن علقهٔ زوجیت، هیچ یک از زوجین نمی‌توانند بدون عقد مجدد با یکدیگر زندگی زناشویی داشته باشند و به عقد نکاح جدیدی نیاز دارند.

اقسام طلاق باین

طلاق باین شش قسم است:

۱. اگر مردی، پس از دو مرتبه طلاق و رجوع کردن، برای بار سوم زن خویش را طلاق دهد، از نظر شرعی طلاق سوم او باین است.
 ۲. طلاق خُلَع که شرط آن نارضایتی زن از زندگی زناشویی است؛ با آن که مرد از زندگی خویش راضی است.
 ۳. طلاق مُبارات که شرط آن نارضایتی زوجین است. در این صورت، مرد می‌تواند با اخذ تمام مهریه یا کمتر از مقدار مهریه، از زن جدا شود.
 ۴. طلاق زنی که با او آمیزش نشده باشد.
 ۵. طلاق زن یا ئسه.
 ۶. طلاق دختری که به سنّ حیض دیدن نرسیده و صغیر باشد.
- ما، در این نوشتار، از طلاق خُلَع - که یکی از اقسام طلاق باین است - سخن خواهیم گفت.

طلاق خُلَع

طلاق خُلَع، یکی از طلاق‌های مشروع در فقه است. در این نوشتار، با تأمل و بررسی مجدد ادلّه آن، در صدد هستیم که ببینیم آیا می‌توان به وسیلهٔ این طلاق شبههٔ ظلم به زنان و تبعیض بین زن و مرد در حق طلاق را رفع کرد؟ قبل از بیان

موضوع بحث و تقریر محل نزاع در طلاق خُلَع، به بیان معنای لغوی و اصطلاحی خلع می‌پردازیم و در ادامه، به کنکاش و بررسی ادله و اقوال در باره حکم آن می‌پردازیم.

معنای لغوی خُلَع

واژه خُلَع به معنای نَزَع و کندن است. صاحب القاموس می‌گوید:

الخلع، كالمنع: النزع... و بالضم: طلاق المرأة ببذل منها او من غيرها؛^۱ خلع به معنای کندن است و مراد از آن، طلاق دادن زن [به وسیله مرد] در ازای مالی است که زن از [مال] خود یا [مال] غیر خود به مرد پرداخت می‌کند.

الصحاح^۲ نیز، خلع را با همین عبارت معنا کرده است.

فیومی در المصباح نیز گفته است:

خلعت: النعل و غيره (خلعاً) نزعته، و (خالعت) المرأة زوجها (مخالعة) اذا افتدت منه و طلقها على الفدية (فخلعها) هو (خلعاً). و الاسم (الخلع) بالضم، و هو استعارة من خلع اللباس لأن كل واحد منهما لباس للآخر، فاذا فعلا ذلك فكأن كل واحد نزع لباسه عنه؛^۳

خلع کفش و غیر کفش، یعنی کندن آن و خلع کردن زن، خلع مرد به هنگامی است که مرد فدیهای از زن می‌گیرد و او را طلاق می‌دهد. و خلع، استعاره از کندن لباس است؛ چرا که هر کدام از زوجین لباس یک دیگرند: ﴿... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...﴾^۴.

۱. القاموس المحيط، ص ۶۴۲.

۲. الصحاح، ج ۲، ص ۹۳۴.

۳. المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۷۸.

۴. سورة بقره، آیه ۱۸۷.

به این طریق، هر کدام از زوجین لباس بودن برای یکدیگر را از خود جدا می‌کنند.

معنای اصطلاحی خُلَع

خلع در اصطلاح فقه به معنای از هم گسستن نکاح به وسیله فدیة ای است که از طرف زوجه به زوج پرداخت می‌شود؛ این تعریف در کلام علامه در قواعد^۱ نیز آمده و فقهای^۲ بعد از ایشان این معنا را در کتاب‌هایشان ذکر کرده و آن را صحیح دانسته‌اند.

در بعضی از عبارت‌ها^۳ بر خلع، اطلاق افتدا نیز شده است؛ چنان‌که صاحب التنفیح می‌گوید:

يقال لهذا الايقاع افتداء و خلع: اما الاول فلقوله تعالى ﴿فلا جناح عليهما فيما اقتدت به﴾^۴ كانها لمكان كراهتها له مأسورة فاقتدت منه بشيء.

کراهت زن نسبت به شوهرش به منزله آن است که زن اسیر دست مرد شده است و فدیة ای می‌دهد و خویش را آزاد می‌کند.

بیان کیفیت کراهت زن از شوهر

باید توجه داشت که در طلاق خلع کراهت و تنفر فقط از جانب زن می‌باشد و مرد هیچ‌گونه کراهتی از زن ندارد. این کراهت زن از شوهر خویش که یکی از شرایط تحقق موضوع

۱. و هو ازالة قيد النكاح بفدية. (قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۵۶).

۲. التنفیح الرابع، ج ۳، ص ۳۵۹؛ كشف اللتام، ج ۸، ص ۱۸۱؛ جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۳۲.

۳. الايضاح الفوائد، ج ۳، ص ۳۷۵؛ التنفیح الرابع، ج ۳، ص ۳۵۹.

۴. سورة بقره، آية ۲۲۹.

خلع می‌باشد دارای مراحل مختلفی می‌باشد چراکه گاهی زن تنفر شدیدی نسبت به مرد دارد، به طوری که به مرد می‌گوید من دیگر تو را اطاعت نمی‌کنم و حتی پا را فراتر نهاده و به حالت تهدید می‌گوید: با شخص دیگری همبستر می‌گردم. به عبارت دیگر زن یا تهدید به معصیت عریضی و آبرویی می‌کند و یا تهدید به ترک واجبی در رابطه با آنچه که باید برای شوهرش انجام دهد، می‌نماید.

گاهی نیز کراهت و عدم رضایت‌مندی خویش را از اخلاق یا قیافهٔ زوج ابراز می‌دارد و هیچ کلامی که بوی معصیت و گناه از آن استشمام شود، بر زبان جاری نمی‌کند. لذا بر طبق آنچه استاد معظم «دام ظلّه» اختیار کرده‌اند، خلع با مطلق کراهت قابل تحقق است و لازم نیست که حتماً زوجه الفاظی که دال بر عصیان باشد، بر زبان جاری کند.

دلایل اثبات طلاق خلع

دلّه اثبات طلاق خلع، کتاب و سنت و اجماع مسلمین است.^۱

کتاب

اصل مشروعیت طلاق خلع از کتاب الله است؛ آنجا که خداوند در سورهٔ بقره،

آیهٔ ۲۲۹ می‌فرماید:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾

پس اگر می‌ترسید که [زوجین] حدود الهی را اجرا نکنند، بنابراین،

۱. طلاق خلع از ضروریات فقه اسلام است.

حرجی (حرمتی) بر آن دو نفر (زوجین) نسبت به آنچه که زن آن را فدیة می‌دهد، نیست.

کیفیت استدلال

با توجه به شأن نزول آیه و استدلال امام صادق علیه السلام در روایتی از ابی بصیر^۱ (در مورد اخذ مقدار مجاز مال از زن) به آیه شریفه بیانگر این مطلب است که آیه فوق مشرع طلاق خلع در اسلام می‌باشد.

سنت

روایات متواتری از طرق شیعه^۲ و سنی بر مشروعیت طلاق خلع دلالت دارند که ما در اینجا تنها به روایتی که از طریق اهل سنت نقل شده و بیان کننده شأن نزول آیه نیز می‌باشد، اشاره می‌کنیم.

روی أن جميلة بنت عبدالله بن ابي كান্ত تحت ثابت بن قيس بن شماس و كانت تبغضه و هو يحبها، فاتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! لا انا و لا ثابت، لا يجمع رأسي و رأسه شيء و الله ما اعيب عليه في دين و لا خلق و لكن اكره الكفر في الاسلام. ما اطيعه بغضاً، اني رفعت جانب الخباء فرأيتة أقبل في عدة فاذا هو اشد هم سواداً و اقصرهم قامة و اقبحهم وجهاً، فنزلت و كان قد اصدقها حديقة فاختلعت منه بها و هو اول خلع كان في الاسلام؛^۳

۱. عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام... وحل له ما اخذ منها من مهرها وما زاد وذلك قول الله: (فلا جناح عليهما فيما افتدت به)... الخ؛ وسائل الشيعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ص ۲۸۲، ح ۹.
 ۲. وسائل الشيعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ص ۲۷۹، احادیث ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ و ۳.
 ۳. تفسیر الکشاف، ج ۱، ص ۲۷۴.

ابن عباس می‌گوید: دختر عبدالله ابن ابی - که زن ثابت بن قیس بن شماس بود - نزد رسول گرامی اسلام ﷺ آمد و عرض کرد: ای پیامبر خدا، نه من و نه ثابت، هیچ چیز نمی‌تواند ما را کنار یکدیگر نگه دارد. به خدا قسم! هیچ عیبی در دین و اخلاق او نمی‌گیرم و لکن کراهت دارم از این که بعد از مسلمان شدنم دوباره کافر گردم. من از روی بغض او را اطاعت نمی‌کنم. من او را در میان عده‌ای دیدم که اوسسبیه‌ترین و کوتاه‌ترین آنها از حیث قد و زشت‌ترین آنها از حیث چهره بود. در این هنگام، آیه ﴿... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا...﴾^۱ نازل گردید و مهریه و صدق او باغی بود که ثابت بن قیس گفت: ای پیامبر خدا، آیا باغ را - که مهریه‌اش است - بر می‌گرداند؟ پیامبر به دختر عبدالله ابن ابی رو کرد و فرمود: آیا باغ را به او بر می‌گردانی؟ او گفت: بله، بلکه زیاده‌تر از باغ نیز به او می‌دهم. ثابت گفت: باغ برای من کافی است و چیز دیگر نمی‌خواهم. پس زن از مرد جدا شد و طلاق گرفت.

موضوع بحث (محل نزاع)

علامه در قواعد^۲ طلاق خلع را، از جهت حکم شرعی، به چهار نوع تقسیم

نموده است:

حرام، مباح، مستحب و واجب.

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۹.

۲. قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۱۵۶.

احکام چهارگانه طلاق خلع

۱. طلاق غیر جایز (حرام):

هنگامی است که مرد برای طلاق دادن، زن را به بخشش مالی مجبور کند؛ در حالی که زوجین با یکدیگر سازگارند و زن از مرد متنفر نباشد. که در این مورد تمامی فقها فرموده‌اند: طلاق واقع شده، جزماً و قطعاً، طلاق خلع نیست و آن مال هم در ملکیت زوجه باقی می‌ماند و تصرف مرد در آن حرام است؛^۱ اما چنانچه مرد یا وکیل او لفظ طلاق را بر زبان بیاورد و صیغه طلاق را اجرا نماید فقها آن را طلاق رجعی دانسته‌اند و فرموده‌اند: مرد مالک مال نمی‌گردد؛ هر چند صاحب کشف اللثام^۲ فرموده است احتمال دارد که اصلاً این طلاق باطل باشد و عامه نیز به فساد این طلاق قایل‌اند؛^۳ چراکه قصد زوج از اجرای صیغه طلاق، طلاقی بوده است که در مقابل آن، چیزی دریافت دارد و با توجه به حرمت مال اخذ شده (در صورت اجبار زن) و عدم مالکیت نسبت به آن مال، طلاقش مجانی واقع گردیده است. بنابراین، آنچه که بر مبنای آن صیغه طلاق را اجرا نموده است، در خارج تحقق پیدا نکرده است؛ یعنی «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد». به عبارت دیگر، چنانچه طلاقش صحیح باشد لازمه‌اش صحت و حلیت مالی است که به خاطر آن صیغه طلاق اجرا شده است، لکن بطلان چنین لازمی، با توجه به اجماع فقها بر حرمت مال اخذ شده، واضح و آشکار است. بنابراین، بطلان ملزومش هم - که صحت چنین طلاقی باشد - واضح است؛

۱. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۴۱.

۲. کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۵.

۳. الحاوی الکبیر، ج ۱۰، ص ۶.

۲. طلاق مباح:

در جایی است که زن از شوهر خویش متنفر و منزجر باشد و خوف آن را داشته باشد که نتواند حقوق شوهرش را ادا نماید. در نتیجه، موجب معصیت گردد. بنابراین، مهریه خویش و یا اموال دیگری را به مرد می‌بخشد تا او را طلاق دهد.

۳. طلاق مستحب:

در صورتی است که زن بگوید من کسی را بر تو داخل می‌کنم که تو از او کراهت و تنفر داری؛ کنایه از این که با مرد دیگری هم بستر می‌شوم. قایل این قول ابن ادریس^۱ و محقق^۲ هستند؛ هر چند صاحب کشف اللثام^۳ در پایان بیان این تقسیم بندی می‌فرماید چنین تقسیم بندی و فرق گذاشتن بین مراتب کراهت، در کلمات هیچ یک از فقها وجود ندارد؛ مگر در کلام علامه.

۴. طلاق واجب:

موضوع این مورد همان مورد قبلی است، لکن برخی از فقها قایل به وجوب شده‌اند و فرموده‌اند با چنین کراهتی از طرف زن نسبت به شوهر خویش، بر مرد واجب است که زن را، پس از قبول مال بخشیده شده، طلاق دهد. با توجه به این تقسیمات، آنچه که باید مورد بحث و کنکاش قرار گیرد، وجوب طلاق در صورت مطلق کراهت زن از مرد می‌باشد. هر چند این تنفر از شکل ظاهری یا اراده از دواج با مرد دیگری باشد، و لازم نیست این تنفر به حدی باشد که احتمال معصیت زن در امور واجبه نسبت به شوهرش، را به دنبال داشته باشد. در صورتی که بتوانیم با بررسی ادله طرفین به وجوب خلع در این صورت

۱. السرائر، ج ۲، ص ۷۲۴.

۲. شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۴۰.

۳. کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۷.

قابل شویم، دیگر شبهه تبعیض بین زن و مرد در حکم طلاق وجود ندارد و هیچ گونه حقی از زن در طلاق ضایع نگردیده است و ظلمی به او صورت نگرفته؛ زیرا همچنان که مرد می‌تواند به هر دلیلی زن خود را پس از پرداخت مهریه طلاق دهد، زن نیز می‌تواند با داشتن هر گونه کراهتی از مرد ولو آن که این کراهت ناشی از اراده از دواج با مرد دیگری باشد، با پرداخت همه مهریه و یا به مقدار آن، اگر تلف شده باشد، از مرد درخواست طلاق نماید و مرد هم باید او را طلاق دهد تا زن بتواند با آزادی کامل به دنبال زندگی دیگری برود ولو آن که مرد از زندگی خویش با این زن راضی باشد و هیچ‌گونه تنفیری از او نداشته باشد.

بر طبق این نظریه، دیگر نه حقی از مرد ضایع می‌گردد، چراکه حداقل، مهریه‌ای که به زن داده بود دریافت کرده است و نه حقی از زن، چراکه زن در صورت مطلقه شدن از طرف مرد، مهریه و عوض بضع خود را دریافت نموده است.

حال، با توجه به مشخص شدن محل نزاع - که می‌تواند راهگشا و پاسخ به یکی از شبهات مطرح در نظام حقوقی اسلام باشد - در ادامه بحث، به اقوال در این مسأله و ادله طرفین و اشکال‌ها و ایرادهای آن می‌پردازیم. در خاتمه نیز به بیان ادله خویش و بررسی ماهوی روایت «الطلاق بید من اخذ بالساق»^۱ - که یکی از مهم‌ترین ادله قایلان به عدم وجوب است - خواهیم پرداخت.

اقوال در مسأله

قبل از بیان اقوال فقهاء، باید توجه داشت که آنچه رافع شبهه تبعیض است، وجوب خلع با مطلق کراهت است، لکن محل نزاع بین فقهاء همان صورت سوم از صوری است که علامه در قواعد برای طلاق خلع بیان نموده است. لکن به جهت

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

بررسی تمام جوانب بحث لازم است اقوال و استدلالات فقهاء در این صورت نیز مورد بررسی قرار گیرد.

در قسم سوّم طلاق خلع، دو قول وجود دارد: یک قول، قول مشهور بین فقهاست که قایل به عدم وجوب طلاق بر مرد هستند و قول دوم - که مختار فقهای همچون شیخ در النهایة^۱ و ابن زهرة در غنیه^۲ و ابن حمزه در الوسيلة^۳ و ابی الصلاح در الکافی^۴ و ابن براج در الکامل^۵ است - اعتقاد به وجوب طلاق خلع است و ناگفته نماند که اولین قایل این قول شیخ طوسی در کتاب النهایة است.^۶

دلایل قایلان به عدم وجوب طلاق خلع^۷

تمامی فقهای که قایل به عدم وجوب شده‌اند، به دو وجه استناد کرده‌اند:

۱. اصل برائت ذمه مرد از حکم وجوب که این اصل معارضی ندارد.

۱. النهایة، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲. غنیه الزووع، ص ۳۷۵.

۳. الوسيلة، ص ۳۳۱.

۴. الکافی، ص ۳۰۷.

۵. ر.ک. الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۵۵۵.

۶. بنابر آنچه شیخ در کتاب المبسوط فرموده کتاب النهایة را بر پایه متون اخبار تألیف فرموده است: «و کنت عملت علی قدیم الوقت کتاب النهایة، و ذکررت جمیع مارواه اصحابنا فی مصنفاتهم و اصولها من المسائل و فرقه فی کتبه»، المبسوط، ج ۱، ص ۲. ظاهراً شیخ با تأسی به صدوقین چنین کتابی را نگاشته است. چرا که شیخ صدوق کتاب المقنع و هدایه را نیز بر این منوال نگاشته است. برای توضیح بیشتر می‌توان به مقدمه کتاب هدایه که توسط مؤسسه تحقیقاتی الامام الهادی علیه السلام چاپ گردیده مراجعه کرد.

۷. صاحب شرایع، بعد از بیان ادله عدم وجوب، می‌فرماید: در مورد وجوب خلع روایتی وارد شده است (شرایع الاسلام، صفحه ۴۰...) و صاحب جواهر می‌فرماید: ما و فقهای دیگر چنین روایتی را پیدا نکردیم (جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۴۵) و فاضل اصفهانی نیز در کشف اللثام می‌فرماید: ما به چنین روایتی برخورد نکردیم (کشف اللثام، ج ۸، ص ۱۸۷)، لکن استاد معظم در این باره می‌فرماید: از آن جهت که قول به وجوب، اولین بار از طرف شیخ و آن هم در کتاب النهایة ایشان بیان گردیده است و النهایة نیز بر مبنای متون اخبار تألیف گردیده است، بنابراین، شاید نظر محقق بر این بوده است که قول به وجوب - که در این کتاب (با آن خصوصیتی که ذکر گردید) مطرح گردیده است - حتماً دارای روایتی بوده است.

۲. عدم وجود دلیلی از کتاب و سنت بر الزام مرد به طلاق دادن؛ چراکه در آیه ۲۲۹ بقره - که دلیل اصلی بر طلاق خلع است - کلمه «فلا جناح» آمده است که ظهور در جواز دارد، نه وجوب ﴿... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ...﴾. در روایات^۱ نیز نسبت به مرد جمله «حلّ له ما أخذ منها» آمده است که اشعار به جواز دارد و جایز بودن اخذ با جواز طلاق دادن ملازمه دارد، نه وجوب آن. بنابراین، الزام مرد به طلاق، اجتهاد در مقابل نص است.

اشکال به استدلال اول

با توجه به ادله‌ای که، در ادامه، بر قول مختار اقامه خواهیم نمود، دیگر نمی‌توان به اصالة البرائة - که مبتنی بر عدم دلیل بر وجوب است - تمسک نمود.

اشکال به استدلال دوم

استدلال دوم نیز ناتمام است؛ چرا که اولاً آیه ۲۲۹ سوره بقره و روایات وارد شده در موضوع طلاق خلع ناظر بر حلّیت اخذ است، نه در مقام بیان حکم جواز خلع و عدم وجوب آن؛ چرا که اصل تشریح طلاق در قرآن آمده است و از آیه ﴿... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾، با توجه به جملات قبل - که خداوند عادل می‌فرماید: ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...﴾^۲ - در می‌یابیم که خداوند حکیم، پس از بیان حکم حرمت اخذ اجباری اموال زن، یک مورد از این حکم (پرداخت مهریه یا مالی از طرف زن، با اختیار و بدون اجبار، به شوهر و درخواست طلاق از طرف زن) را استثنا کرده است. بنابراین، استثنا از حکم حرمت فقط مربوط به جایی است که آیه بیان کرده است: ﴿... فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَتَّقِيَ

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ص ۲۷۹، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۷.
 ۲. سوره بقره، آیه ۲۲۹ و آیه ۲۰ سوره نساء نیز بر حکم حرمت اخذ اجباری اموال پرداخت شده به زن، دلالت دارند: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُبَدِّلُوا زَوْجَ مَكَانِ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِخْدَاهُنَّ قَيْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا...).

حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...^۱ به عبارت دیگر، استثنا، استثنای منقطع است که دلالت بر خروج فردی از حکم مستثمانه دارد؛ گرچه این فرد از افراد مستثمانه نیست؛ همانند آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...»^۲ که «تجارة عن تراض» از افراد باطل و مستثمانه نیست، لکن از حکم مستثمانه - که عدم جواز اکل است - استثنا گردیده است. در بحث ما حکم مستثمانه، عدم جواز اخذ اموال پرداخت شده به زن است و حکم مستثنا جواز اخذ در صورت تنفر زن از شوهر است. ناگفته نماند که روایات نیز ناظر بر مطلبی است که در قرآن آمده است، [یعنی جواز و حلّیت اخذ اموالی که زن اختیاریاً به شوهر پرداخت می‌کند تا او را طلاق دهد؛] نه مقام بیان جواز خلع یا وجوب آن بر مرد.

ثانیاً، اگر هم بپذیریم که آیه و روایات در مقام بیان جواز خلع نیز هستند، لکن باید توجه داشت که جواز خلع مستفاد از آنها با وجوب خلع (چه از باب نهي از منکر یا از باب نفي ظلم یا از باب عدل و ارتکاز عقلائی) منافاتی نداشته و ندارد؛ چراکه ترتّب اکثر احکام بر موضوعات، فی حد نفسه و بما هو هو است؛ یعنی حکم روی طبیعت مطلقه بار می‌شود، نه بر روی مطلق الطبیعة؛ با تمام عوارض و طواری آن.

توضیح آن که وقتی می‌گوییم حکمی بر طبیعت مطلقه موضوعی تعلق گرفته است؛ یعنی این حکم با شروط اختیاری یا عسر و حرج قابل تغییر است و حکم شأنی است، به خلاف جایی که حکم بر مطلق الطبیعة با همه عوارض و طواری موضوع بار شده باشد؛ چراکه در این صورت، دیگر حکم فعلی از جمیع جهات شده است که به هیچ وجه قابل تغییر نیست؛ مانند حکم اجرای صیغه طلاق که

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۹.

۲. سوره نساء، آیه ۲۹.

شارع آن را در دست مرد قرار داده است و زن هیچ‌گاه نمی‌تواند از جانب خود صیغه طلاق را جاری نماید. ناگفته نماند که جواز خلع یک حکم فعلی از جمیع جهات نیست؛ چراکه فعلی بودن حکمی از جمیع جهات، خلاف ظواهر ادله است. و چنانچه حکمی بخواهد فعلی من جمیع الجهات باشد، باید شاهد و قرینه‌ای در ادله آن حکم بر این مطلب وجود داشته باشد و در موضوعی که ما بدان می‌پردازیم در هیچ یک از ادله طلاق خلع چنین شاهد و قرینه‌ای وجود ندارد. به عبارت دیگر، حکم جواز خلع روی موضوع بماهو هو و طبیعت مطلقه آورده شده است، که این جواز قابل تغییر نیز هست.^۱

دلایل قایلان بر وجوب طلاق خلع

از آنجا که مدعای ما در طلاق خلع وجوب طلاق بر مرد در همه صورت‌های تنفر زن از شوهر است، علاوه بر ذکر دلیل فقهایی که فقط قایل به وجوب طلاق در صورت خاص خودش - که وجه سوم از صور کراهت زن بود - هستند، در اینجا به بیان ادله‌ای که همه موارد کراهت را شامل شود می‌پردازیم:

۱. وجوب نهی از منکر^۲

هنگامی که زن کراهت خویش را از زندگی با شوهر بیان می‌کند، اگر مرد، زن را طلاق ندهد، ممکن است زن از حیث این که وظایف واجب خود را نسبت به شوهرش انجام نمی‌دهد، به گناه و منکر مبتلا گردد. بنابراین، برای جلوگیری از معصیت و فعل منکر زن، بر مرد واجب است او را طلاق دهد.

۱. مانند حکم استحباب نماز شب که با نذر واجب گردد.

۲. اولین بار علامه در المختلف، این وجه را بیان نموده و آن را رد کرده است، (مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۳۸۳) فقهای بعد از ایشان نیز این دلیل را ذکر کرده‌اند و به آن اشکال نموده‌اند. لازم به ذکر است که این دلیل در هیچ یک از کتب فقهایی که قایل به وجوب شده‌اند، وجود ندارد.

اشکال‌های وارد بر این استدلال

مشهور فقها به این دلیل اشکال کرده‌اند و آن را رد کرده‌اند. عمده اشکالات به سه اشکال باز می‌گردد.

اشکال اول و پاسخ آن

اشکال اول. این که تنها راه نهی از منکر منحصر در طلاق خلع باشد، صحیح نیست؛ چرا که نهی از منکر می‌تواند به وسیله طلاق عادی نیز انجام گیرد؛ یعنی مرد، زن را بدون گرفتن پول طلاق دهد؛ چرا که نگرفتن پول از زن توسط مرد موجب حفظ غیرت مرد است.

این اشکال وارد نیست؛ چرا که اگر گفته شود مرد زنی را که از شوهرش کراهت دارد (و مرد از او بیزار نیست)، بدون دریافت پول، طلاق دهد، این ظلم به مرد است؛ زیرا با از هم گسستن کانون خانواده، علاوه بر فشارهای روحی و روانی وارد آمده بر مردی که به زندگی خویش علاقه مند بوده است، موجب ضرر و زیان مرد نسبت به مخارج ازدواج و هزینه‌هایی که برای تشکیل خانواده پرداخت کرده است می‌شود.

به علاوه، این اشکال مطلوب و مقصود ما را - که وجوب طلاق بر مرد در صورت درخواست زن و کراهت از شوهر است - اثبات می‌کند. بلکه بالاتر از آن چیزی است که ما خواستار آن هستیم؛ زیرا با این‌گونه طلاق، زن علاوه از آن که با اختیار خود از قید زوجیت رهایی یافته است، مبلغی نیز دریافت کرده است؛ به خلاف طلاق خلع که زن باید مالی را برای رهایی از علقه زوجیت هم پرداخت کند. بنابراین، برای جلوگیری از ظلم به مرد باید بگوییم تنها راه نهی از منکر در موضوع خلع (کراهت زن) منحصر در طلاق خلع است، نه طلاق عادی.

اشکال دوم و پاسخ آن

اشکال دوم. منکر باید در خارج تحقق پیدا کند تا رفع منکر و نهی از آن بتواند واجب گردد، اما در محل بحث ما - که زن فقط اظهار تنفر و کراهت از شوهر خویش می‌کند و هنوز فعل منکری انجام نداده است - نمی‌توانیم بگوییم بر مرد واجب است زن خویش را برای جلوگیری از این منکر طلاق دهد. بنابراین، استدلال به نهی از منکر برای الزام مرد به طلاق، بدون وجه است. به عبارت دیگر، آنچه واجب است رفع منکر است. نه دفع منکر.

در پاسخ می‌گوییم که دفع منکر همانند رفع منکر واجب است. در توضیح باید گفت که اصولاً فلسفه نهی از منکر جلوگیری از مفاسد و اصلاح جامعه است و در دفع منکر نیز این علت و خواسته شارع وجود دارد و رفع منکر نیز به دفع منکر باز می‌گردد؛ چراکه در رفع منکر منکری انجام گرفته و ناهی با نهی خویش در نظر دارد تا این عمل زشت و قبیح از طرف آورنده منکر بار دیگر در آینده انجام نگیرد و این خود رفع منکر است. خلاصه آن که فلسفه رفع منکر - که انجام ندادن منکرات است - در دفع از منکر اقواست؛ زیرا شارع حکیم با وجوب دفع منکر، از ابتدا، جلوی انجام منکر را گرفته است. به قول معروف، پیشگیری قبل از درمان انجام گرفته است.

ممکن است بر مبنای مناط ذکر شده اشکال شود و گفته شود که با توجه به فلسفه نهی از منکر - که عدم عصیان است - اگر شخصی منکری را انجام داد، دیگر وجهی برای وجوب نهی از منکر باقی نمی‌ماند. در جواب می‌گوییم این که شارع بر مکلف واجب کرده است که اگر منکری انجام گرفت، آن را نهی نماید، به خاطر آن است که فعل این منکر از طرف شخص عاصی قرینه است که این شخص بار دیگر نیز این فعل منکر را انجام خواهد داد. بنابراین، شارع امر به نهی از منکر نموده تا این شخص در آینده آن را دیگر انجام ندهد. از این رو، فلسفه نهی از منکر

در آنجا نیز وجود دارد. پس اگر اطمینان به انجام منکر از طرف شخصی در زمان بعد باشد، نهی از منکر در این مورد نیز واجب است (با آن که منکر هنوز انجام نگرفته است) و باید آن شخص را وادار به ترک آن گناه نمود.

اشکال سوم و پاسخ آن

اشکال سوم. بر فرض که قبول کنیم چنین گفتاری از زن و کراهتش منکر باشد و رفع از منکر نیز واجب باشد، اما در جای خود ثابت شده است که نهی از منکری که در آن حق ناهی از بین برود واجب نیست. به عبارت دیگر، حتی اگر زن فعل حرامی نیز انجام دهد، نمی‌توانیم بگوییم بر مرد واجب است به خاطر آن که زن به تکرار فعل حرام روی نیاورد، زن را طلاق خلع دهد؛ زیرا طلاق موجب از بین رفتن حق مرد - که خواهان ادامه زندگی با زن خویش است - می‌گردد و واضح است که هیچ فقهی قایل به این مطلب نیست؛ چراکه اگر نهی از منکر به طور مطلق و بدون قید و شرطی واجب باشد، یکی از لوازمات باطل آن این است که بگوییم هر گاه عبدی مولای خویش را، در امور مربوط به مولا، اطاعت نکرد (معصیت مولا را انجام داد)، مولا برای آن که عبد مرتکب اصرار بر معصیت نگردد، از باب نهی از منکر، واجب است او را آزاد نماید.

پاسخ این اشکال واضح است؛ چراکه ما هم قبول داریم که جلوگیری از گناه دیگران نباید باعث از بین رفتن حق ناهی یا افراد دیگر گردد و این قاعده‌ای عقلایی و شرعی است، لکن اشکال ما این است که با الزام مرد بر طلاق خلع حقی از او ضایع نمی‌گردد، زیرا در طلاق خلع، پولی را که مرد بابت مهریه زن پرداخته بوده می‌گیرد و زن نیز آنچه را که در مقابل این مهریه بوده - که بضع است - از مرد می‌گیرد (یعنی مرد، دیگر حق تصرف در آن را ندارد). بنابراین، تقریباً مانند برگشت عوضین به مالک اصلی و قبلی خودشان است و حقی از کسی ضایع

نگر دیده است تا گفته شود نهی از منکر به خاطر از بین رفتن حق ناهی قابل اجرا نیست. به عبارت دیگر، ما هم کبرای کلیه را قبول داریم، اما تطبیق کبری بر صغری را قبول نداریم و آن را از مصادیق قاعده کلی عقلایی مذکور نمی‌دانیم. ممکن است به این پاسخ، اشکال شود که حق مرد از این جهت که بدون زن می‌گردد، از بین می‌رود. بنابراین، اشکال تعارض وجوب نهی از منکر با ضرر بر ناهی به قوت خود باقی است. این اشکال نیز وارد نیست، زیرا در طلاق عادی نیز که مرد مهریه را می‌پردازد و زن را طلاق می‌دهد، زن بی شوهر می‌شود. بنابراین، حق زن نیز ضایع گردیده است. اما از آنچه که بیان شد، معلوم گردید که در هیچ کدام از دو مورد حقی از زوجین ضایع نمی‌گردد و ظلمی در حقشان انجام نمی‌گردد؛ چرا که هر کدام از زوجین آنچه را که به عنوان عوض قرار داده بودند، باز پس می‌گیرند.

۲. ارتکاز و اعتبار عقلا در عقود

ارتکاز و اعتبار عقلا در عقود بر آن است که اگر عقدی لازم است، لزوم آن از طرفین عقد است. همچنان اگر عقدی جایز باشد، جواز آن نیز از طرفین عقد است. اختلاف در لزوم و جواز در یک عقد (به این معنا که عقدی از جهت یکی از طرفین لازم باشد و از جهت طرف دیگر جایز باشد) مخالف ارتکاز و اعتبار نزد عقلاست؛ زیرا عقلا وجهی برای ترجیح اختیارداری یکی از طرفین عقد برای بر هم زدن عقد، بدون آن که طرف دیگر چنین حقی داشته باشد، نمی‌بینند و آن را تبعیض و ترجیح بلاوجه می‌دانند که در صورت تحقق، موجب تضییع حقوق افراد و مخالف با زندگی اجتماعی و تساوی در قوانین است.

به علاوه، از آن که استقرا و بررسی جمیع عقود امضایی و تأسیسی دلالت بر موافقت با این اعتبار دارند و نمی‌توان عقدی را یافت که از جهت یکی از طرفین

لازم باشد و از جهت طرف دیگر جایز، از این رو، اگر یک طرف عقد حق داشته باشد عقد را به هم بزند، باید طرف دیگر نیز چنین حقی را داشته باشد. در مسأله مورد بحث ما نیز، عقلا نمی‌پذیرند که مرد بتواند هرگاه اراده کرد عقد نکاحی را که دارای دو طرف است بر هم بزند و زنی که یک طرف عقد است، به هیچ وجه نتواند آن را بر هم بزند. بنابراین، عقلا می‌گویند از آنجا که در طلاق، زن نمی‌تواند خود را مطلقه نماید، باید راهی پیدا کرد که زن بتواند مرد را الزام به بر هم زدن عقد نماید (ولو آن که مرد خواستار از هم گسستن عقد نباشد) تا به این وسیله این ارتکاز و بنای عقلایی در عقود - که دلیلی هم بر ردعش بالعموم و بالخصوص نداریم - مراعات گردیده باشد.

ناگفته نماند این ارتکاز عقلایی در عقود، مورد قبول و امضاء شارع نیز هست، مگر مواردی که خود شارع مانع آن شده باشد. به عبارت دیگر، این که می‌گوییم جایز است هر زمان که مرد بخواهد، می‌تواند با پرداخت مهریه همسر خویش را مطلقه نماید، هنگامی در نظر عقلا مورد قبول است و عقلا حکم به عادلانه بودن آن، می‌نمایند که بگوییم در صورت درخواست زن و پرداخت مهریه گرفته شده و یا بخشش آن، مرد مجبور و ملزم به طلاق دادن زن می‌باشد. این ملازمه با اصول و ضوابط اسلامی و عادلانه بودن احکام تشریحی - که کتاب و سنت نیز بر آن دلالت دارند - موافق است: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^۱، ﴿... وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۲. و عقلا خلاف این ملازمه را خلاف عدل و آن را ظلم می‌دانند.

به بیان دیگر، عقل و عقلا قبیح می‌دانند که یک امر غیر اختیاری (زن بودن یا مرد بودن) سبب قرار دادن کل اختیارات برای یک طرف عقد گردد؛ و همین امر

۱. سوره انعام، آیه ۱۱۵.

۲. سوره فصلت، آیه ۴۶.

غیر اختیاری سبب عدم اختیار برای طرف دیگر - که حاضر به رعایت جمیع حقوق است - گردد؛ زیرا مرد بودن و زن بودن در دست انسان نیست: ﴿... يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الْذُّكُورَ﴾^۱.

ناگفته نماند هر قانونگذاری در امور اختیاری می تواند بر حسب مصالح در قانونگذاری بین افراد به خاطر اختیار و انتخاب خودشان تفاوت قرار دهد و هیچ قبح عقلی و ظلمی نیز وجود ندارد.

۳. حکم عقل

عقل قبیح می داند که بگوییم مرد هر زمان که خواست - ولو آن که زن راضی به طلاق نباشد - می تواند زن خویش را با پرداخت مهریه طلاق دهد، ولی زن نمی تواند - ولو با پرداخت مهریه ای که گرفته و یا بخشش آن - مرد را الزام به طلاق نماید. در این گونه موارد عقل حکم به ظلم در حق زن می نماید؛ زیرا عقل بین زن و مرد در داشتن چنین حقی تفاوتی نمی بیند و چنانچه شارع بخواهد مانع این حکم عقلی یا ارتکازات عقلایی گردد، لازم است با نصوص فراوان و صریح این ارتکازات عقلایی را رد کرده و خطا و اشتباه آن را بیان کند؛ همچنان که شارع موظف است نادرستی درک عقل به ظلم بودن و قبیح بودن فعلی را با بیانی واضح و رسا بیان کند و یک روایت و دلیل شرعی - که خلاف عقل است - خود به خود از حجیت ساقط می گردد؛ زیرا آنچه مخالف عقل است، نمی تواند دلالت بر بطلان درک عقل کند. بنابراین، شارع حکیم موظف است، با دلیل و برهان و نصوص فراوان، نادرست بودن درک عقل را به مکلف بفهماند.

روشن است که در محل بحث ما یک روایت و نص، چه رسد به نصوص و

۱. سوره شوری، آیه ۴۹.

روایات فراوانی، وجود ندارد و نهایت و غایت آنچه که می‌توان به آن تمسک نمود، همان اطلاق «الطلاق بید من أخذ بالساق»^۱ است که آن هم مخالف با اصل عدل و نفی ظلم در احکام اسلام است و بیان کردیم که ظهور دلیل مخالف با اصول مسلم عقلی و نقلی (یعنی عدل و عدم ظلم در احکام اسلام و خلاف عقل نبودن احکام) حجت نیست؛ چه رسد که بخواهیم اطلاق چنین دلیلی را حجت قرار دهیم. از این رو، با حکم عقل بر ظلم بودن و قبیح بودن حکم جواز طلاق بر مرد (با کراهت زن و بخشش مال به مرد) راهی جز قول به وجوب چنین طلاق خلعی به خاطر حکم عقل به قبیح جواز و حکم عقل به حسن لزوم و وجوب آن نداشته و نداریم.

اشکال‌ها و ایرادهای وارد شده بر اصل قول به وجوب خلع

با توجه به استدلالاتی که برای قول مختار - که الزام مرد به طلاق در صورت پرداخت یا بخشش مهریه از طرف زن است - کردیم، در ادامه بحث به بررسی اشکالاتی که ممکن است بر این استدلال یا به اصل قول به وجوب خلع وارد گردد، می‌پردازیم.

اشکال اول

وجوب طلاق خلع بر مرد با روایت معروف «الطلاق بید من أخذ بالساق»^۲ منافات دارد؛ چراکه ظاهر روایت بر اختیار داشتن مرد در طلاق دلالت دارد که این اختیارداری مرد با حکم وجوب بر مرد به طلاق، تعارض دارد و در مقام تعارض، این روایت بر وجوه استدلال شده بر وجوب و الزام مرد به طلاق، مقدم

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

۲. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

است؛ چراکه این روایت موافق کتاب و روایات رسیده در خصوص طلاق خلع است و این حکم به وجوب اجتهاد مقابل نص است.

بررسی روایت الطلاق بید من اخذ بالساق

این روایت از دو حیث قابل بررسی و مناقشه است: الف. سند، ب. دلالت.

الف. بررسی سند روایت

این روایت یک روایت عامی است که تنها در کتب اهل سنت نقل گردیده و از طرق شیعه چنین روایتی نقل نگردیده^۱ است. در کتب اهل سنت نیز به دو طریق این روایت نقل گردیده است؛ که در هر دو طریق ضعف سند وجود دارد.

۱ - حدَّثنا محمد بن یحیی، حدَّثنا یحیی بن عبدالله بن بکیر، حدَّثنا ابن لهیعه، عن موسی بن ایوب الغافقی، عن عکرمة، عن ابن عباس قال: أتى النبی ﷺ رجل، فقال: یا رسول الله! ان سیدی زوجنی أمته و هو یرید أن یفرق بینی و بینها. قال: فصعد رسول الله ﷺ المنبر، فقال: یا أيها الناس! ما بال أحدکم یزوج عبده أمته. ثم یرید أن یفرق بینهما؟ إنما الطلاق لمن اخذ بالساق؛^۲

ابن عباس می‌گوید: شخصی خدمت رسول خدا ﷺ شرفیاب شد و فرمود: مولا یم مرا به ازدواج یک کنیزی درآورده است و اکنون می‌خواهد ما را از یکدیگر جدا نماید. در این هنگام، رسول خدا بر بالای منبر قرار گرفت و فرمود: این که شما بندگان خود را به

۱. صاحب مسالک در بحث صحت وکیل کردن زوجه برای طلاق دادن خود، بعد از استدلال شیخ برای عدم جواز وکالت به روایت «الطلاق بید من أخذ بالساق» می‌فرماید: «و الخیر مع تسلیم سنده لاینافی ذلک» و عبارت مع تسلیمه دلیل بر این است که ایشان نیز این روایت را حجت نمی‌دانسته‌اند. (مسالک، ج ۹، ص ۱۵)
 ۲. سنن ابن ماجه، ص ۳۴۹، ح ۲۰۸۱؛ سنن البیهقی، ج ۱۱، ص ۲۷۰.

تزیج کنیزان درآورید، اشکالی ندارد، لکن در هنگام جدایی اختیار طلاق به دست کسی است که پای زن را گرفته و به خانه برده (کنایه از شوهر) است.

۲- ... خالد بن عبد السلام الصدفی، حدّثنا الفضل بن المختار عن عبید الله بن موهب عن عصمة بن مالک.^۱

ناگفته نماند که در طریق اول درباره ابن لهیعه گفته اند که او ضعیف است^۲ و در سند نقل دوم نیز فضل بن مختار وجود دارد که او را نیز ضعیف دانسته اند.^۳ بنابراین، این حدیث در کتب عامه نیز دارای سند صحیحی نیست.

ب. بررسی دلالت حدیث

این روایت از حیث دلالت بر عدم وجود و الزام مرد بر طلاق خلع دارای اشکالاتی است که به بیان آن می پردازیم:

اولاً، احتمال دارد که حصر در این جمله، حصر اضافی باشد؛ نه حصر حقیقی. توضیح آن که با توجه به صدر این روایت - که بحث اختلاف بین زوج و مولا در حق طلاق است - منحصر کردن حق طلاق به دست زوج توسط شارع یک انحصار حقیقی نیست که خواسته باشد بگوید همه افراد غیر از زوج هر کسی که می خواهد باشد هیچ حقی در طلاق دادن زوجه مرد ندارند؛ به طوری که حتی زوجه را هم شامل گردد و اختیار مطلقه شدن را از او هم بگیرد و شاهد بر اضافی بودن حصر، مورد روایت است؛ چراکه در روایت سؤال از اختلاف زوج و مولا بوده و جواب هم ظهور در حصر اضافی نسبت به همان مورد دارد و همین

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

۲. عبدالله بن عقیة بن لهیعه و یکتی ابا عبد الرحمان و کان ضعیفاً الخ، (الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۵۱۶).

۳. الفضل. قال ابو حاتم: احادیثه منکره، یحدث بالأباطیل و قال الأزدی: منکر الحدیث جداً و قال ابن عدی: احادیثه منکره عامتها لا یتابع علیها. (میزان الاعتدال، ج ۳ الذهبی، ص ۳۵۸).

احتمال - ولو آن که نگوییم ظاهر روایت است - برای تمام نبودن استدلال کافی است: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

به علاوه، ظهور حدیث در حصر اضافی به قرینه مورد و جملات پیامبر اکرم ﷺ در رابطه با حسن تزویج عبید روشن و آشکار است. به عبارت دیگر، احتمال دارد که روایت فقط مربوط به حصر در امثال مورد روایت - که طلاق مولا و عبد است - باشد؛ یعنی طلاق زوجه عبد به دست مولا نیست؛ بلکه در دست خود عبد است؛ نه یک حصر کلی و حقیقی - که بخواهد بگوید طلاق به دست شوهر است - در همه جا و در مقابل همه افراد. بنابراین، حصر در حدیث «من اخذ بالساق» نیز مربوط به همان حصر اضافی است؛ یعنی نسبت به عبد در برابر مولا. شاهد بر این احتمال، استفاده کلمه «ما بال أحدکم» یا «ما بال أقوام» یا «ألا إنما یملک الطلاق من أخذ بالساق»^۱ در نقل های متفاوت از حدیث است؛ گو این که پیامبر مردم را از این که بیایند بندگان و کنیزان را به یکدیگر تزویج نمایند سپس بخواهند آنها را از هم جدا کنند، نهی کرده است.

شاهد دیگر آن که جمله «الطلاق بید من اخذ بالساق» در همه نقل ها یا به صورت همان قضیه منقول از ابن عباس آمده و یا این که در ادامه تحذیر پیامبر از ازدواج بندگان و کنیزان و سپس جدا کردن آنها آمده است. بنابراین، با این جمله نمی توان برای حصر و حقیقی بودن آن، به گونه ای که همه افراد حتی زوجه را هم شامل گردد، استدلال نمود؛ زیرا احتمال اضافی بودن حصر مانع از استدلال و تمسک به عموم آن است؛ چه رسد به ادعای ظهورش در اضافی بودن.

ثانیاً. چنانچه قبول نماییم که این جمله بیان کننده یک قاعده کلی است و حصر در آن حصر حقیقی است، باز هم نمی توان گفت که این قاعده کلی با وجوب خلع منافات دارد؛ چرا که این قاعده مربوط به طلاق است، لکن بحث ما در خلع است

۱. سنن الدار قطنی، ج ۴، ح ۱۰۳، ص ۳۷.

که برخی گفته‌اند به صیغه طلاق نیاز ندارد^۱ و برخی نیز فرموده‌اند چنانچه بدون لفظ طلاق واقع گردد، فسخ می‌باشد نه طلاق.^۲ بنابراین، خلع و طلاق دو باب جداگانه هستند و ادله طلاق در آن راه ندارد.^۳

ثالثاً. این قاعده، بر فرض تمام بودن آن، با اجبار و الزام مرد بر طلاق منافاتی ندارد؛ چراکه مدعای ما این است که می‌گوییم با فرض کراهت زن و بخشش مهریه خویش و تقاضای طلاق، بر مرد واجب است که او را طلاق دهد و چنانچه راضی به طلاق دادن نگردد، حاکم او را مجبور به طلاق می‌کند؛ همانند موارد عسر و حرج برای زن.

بنابراین، باز هم اجرای طلاق را به دست مرد داده‌ایم و چنانچه طلاق را به دست مرد نمی‌دانستیم، باید به محض بخشش مهریه از طرف زن حکم به جدایی بین زن و مرد می‌کردیم، ولی در کلمات کسانی که قایل به وجوب نیز هستند می‌بینیم که آنها نیز قایل شده‌اند که بعد از خلع به صیغه طلاق از طرف مرد نیز نیاز است.^۴ از این رو، این الزام مؤید قاعده «الطلاق بید من أخذ بالساق» است و منافاتی با آن ندارد، بلکه مؤکد آن نیز هست.

اشکال دوم

وجوب خلع بر مرد و الزام او به طلاق باروایاتی^۵ که دلالت دارند بر این که مرد

۱. جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۲.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۹.

۳. لکن ناگفته نماند که این جواب بر مبنای کسانی که خلع را نوعی از طلاق می‌دانند و قایل به لزوم صیغه در آن هستند، صحیح نیست و این جواب یک جواب مبنایی است.

۴. تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۹۷، ذیل حدیث ۳۲۷ - ۳۲۸؛ الجوامع الفقهية، ص ۵۵۲، سطر ۳۳؛ السرائر، ج ۲، ص ۷۲۶؛ غنیة النزوع، ج ۲، ص ۳۷۵.

۵. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الطلاق، ابواب مقدماته و شروطه، باب ۴۱، ح ۵ و ۶، ص ۹۳ و باب ۴۲، ح ۱، ص ۹۸، و احادیث دیگر.

نمی‌تواند اختیار طلاق را به وسیله شرط به زن منتقل کند منافات دارد؛ چراکه واضح است اختیارداری مرد در طلاق با الزام او بر طلاق منافات دارد. یکی از این روایات، صحیحه محمد بن قیس است:

محمد بن قیس، عن ابی جعفر علیه السلام: «أَنَّ قَضَى فِی رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ اَصْدَقْتَهُ هِیَ وَ اشْتَرَطَتْ عَلَیْهِ أَنْ یَبْدِیَهَا الْجَمَاعَ وَ الطَّلَاقَ، قَالَ: خَالَفَتْ السُّنَّةَ وَ وَلِیتُ حَقًّا لَیْسَتْ بِأَهْلِهِ فَقَضَى أَنْ عَلَیْهِ الصَّدَاقُ وَ یَبْدِیَهَا الْجَمَاعَ وَ الطَّلَاقَ وَ ذَلِكُ السُّنَّةِ»^۱

محمد بن قیس حکایت می‌کند که امام صادق علیه السلام در مورد مردی که زنی را تزویج نموده بود و آن زن به مرد مهریه داده بود و بر مرد شرط کرده بود که جماع و طلاق - که از حقوق مرد است - به دست او باشد، فرمودند: آن زن مخالف سنت عمل کرده است و عهده‌دار مسئولیتی شده است که شایستگی آن را نداشته است. محمد بن قیس می‌گوید: سپس امام صادق علیه السلام حکم فرمودند: مهریه بر عهده مرد است و طلاق و جماع نیز در دست اوست و این کار مطابق سنت است.

جواب اشکال

این اشکال به سه وجه قابل دفع است:

وجه اول. فقهای بزرگوار به این صحیحه بر بطلان شرط واگذاری اختیار طلاق به زن، استناد نموده‌اند. بر اساس این دلالت از روایت می‌توان قایل به تنافی این صحیحه با قول به وجوب و الزام مرد به طلاق خلع گردید. اما ما معتقدیم این

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۱، کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۲۹، ح ۱، ص ۲۸۹، و این روایت را مشایخ ثلاثه ذکر نموده‌اند.

صحیحه ظهور در این معنا و دلالت بر آن ندارد، بلکه احتمال دیگری نیز در روایت وجود دارد که با آن احتمال، این صحیحه دیگر منافاتی با قول به وجوب خلع ندارد و آن احتمال این است که بگوییم این که امام فرموده طلاق به دست مرد است، به این معناست که مرد باید زن را طلاق بدهد، نه این که زن مرد را طلاق دهد؛ یعنی زن حق ندارد بر مرد شرط کند که من هر زمان خواستم تو را طلاق می‌دهم و بگوییم: «انت طالق یا هو طالق». با در نظر گرفتن این احتمال، روایت مربوط به نفی طلاق دادن مرد به دست زن است، نه در مقام بیان جواز و عدم وجوب و الزام مرد بر طلاق.

این احتمال مؤید به دو شاهد می‌باشد؛ یک شاهد خارجی و یک شاهد داخلی.

اما شاهد خارجی روایت ابن مسعود در کتاب کنز العمال است - که در همین باره نقل گردیده است - و متن روایت این چنین است:

«عن ابن مسعود أنه جاء إليه رجل فقال: كان بيني وبين امرأتى بعض ما يكون بين الناس، فقالت: لو ان الذي بيدك من امرى بيدي لعلمت كيف اصنع، فقال: فقلت: ان الذي بيدي من امرك بيدك فقالت: انت طالق ثلاثاً الخ.^۱»

شاهد ما جمله «فقلت انت طالق ثلاثاً» است؛ یعنی زن گفت: تو را سه طلاقه کردم. صراحت این روایت، احتمال مختار ما را در روایت محمد بن قیس تقویت می‌نماید.

شاهد داخلی و قرینه داخلی نیز بر این احتمال جمله «خالفت السنة» می‌باشد؛ زیرا مراد از سنت، سنت اجتماعی و شیوه و دیدن عقلا در جماع و طلاق است؛ چرا که هم پیش قدمی در جماع و هم در امر طلاق در همه جوامع و در همه زمان‌ها

۱. کنز العمال، ص ۲۸۸، ح ۲۷۸۹۶، ج ۹.

ولو قبل از اسلام با مردان بوده است و در جامعه‌ای اگر گفته می‌شد که فلان زن فلان مرد را طلاق داده، او را مسخره می‌کردند. همین سنت، روش و دیدن عقلایی بعد از اسلام و تا زمان ما نیز رایج است. بنابراین معنا از سنت، این احتمال در روایت تقویت می‌گردد که بگوییم روایت در مقام بیان آن است که بگوید زن نمی‌تواند مرد را طلاق دهد و صیغه طلاق را جاری نماید، چراکه این کار مخالف سنت رایج و دأب و دیدن عقلاست؛ بلکه این مرد است که باید زن را طلاق دهد. وجه دوم. بر فرض که قبول نماییم این حدیث بر اختیاری مرد در طلاق دلالت دارد و مانند روایت «الطلاق بید من أخذ بالساق» است، لکن نمی‌توانیم بگوییم هر حکمی که به وسیله این حدیث در طلاق ثابت می‌شود، در طلاق خلع نیز جریان دارد؛ چراکه آنچه در طلاق اتفاق می‌افتد، پرداخت مهریه از طرف مرد و جدا شدن زوجین از یکدیگر است، لکن در طلاق خلع پرداخت مهریه یا مال از طرف زن است. بنابراین، هر چند هر دو از اقسام طلاق‌اند، ولی دو نوع جداگانه هستند. از این رو، می‌توان گفت اصلاً خلع از اقسام طلاق نیست؛ چراکه اولاً برخی از فقها اجرای صیغه طلاق را در آن لازم ندانسته‌اند^۱ و ثانیاً در کتب فقها طلاق و خلع با دو عنوان جداگانه مورد بحث قرار گرفته است: یکی (کتاب الطلاق) و دیگری (کتاب الخلع و المبارة).

وجه سوم. با صرف نظر کردن از دو جواب قبیل، باز هم اشکال تنافی وارد نیست؛ چرا که در قول به وجوب خلع، در حدود اختیاری مرد تصرف شده است؛ یعنی اطلاق «الطلاق بید من أخذ بالساق» یا اطلاق مانند صحیح محمد بن قیس^۲ - که دلیل اختیاری مرد است - تقیید گردیده است؛ نه این که اصل اختیاری او به کلی نفی گردیده باشد تا اشکال و بحث تنافی و تعارض پیش

۱. جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۲.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۱، کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۲۹، ح ۱، ص ۲۸۹.

آید. این تحدید اختیار داری مرد در طلاق خلع مطلبی است که در فقه دارای شبیه و نظیر نیز می باشد و آن فتوای اصحاب به لزوم و وجوب طلاق بر مرد در مورد عسر و حرج زن است که در آن مورد هم بحث، بحث از تصرف در اطلاق دلیل «الطلاق بید من أخذ بالساق» است که فقها فرموده اند اطلاق این دلیل محکوم دلیل «لا حرج» است، نه این که «لا حرج» نافی اطلاق و دلیل بودن «الطلاق بید من أخذ بالساق» باشد. بنابراین، همان گونه که فقها در مورد عسر و حرج بین «لا حرج» و اطلاق دلیل «الطلاق بید من أخذ بالساق» تنافی ندیده اند، در موضوع سخن ما نیز این گونه است. به عبارت دیگر، این اطلاق فقط در خلع تقیید نگردیده است، بلکه در مورد دیگر - که همان عسر و حرج زوجه در ادامه زندگی است - نیز مقید گردیده است.

اشکال سوم

این اشکال مبنی بر یک مقدمه است و آن این که یکی از تفاوت های بین خلع و مبارات آن است که در مبارات مرد حق ندارد مازاد بر مهر را از زن بگیرد. اما در خلع چنین محدودیتی وجود ندارد و مرد می تواند هر مقدار که در نظر داشته باشد، از زن بگیرد و او را طلاق دهد. با توجه به این مقدمه، اشکالی که مطرح می گردد، آن است که این عدم محدودیت در مطالبه مال در طلاق خلع - که مورد اجماع اصحاب است و بر آن روایات صحیحی^۱ دلالت دارد - با اجبار مرد و الزام او به طلاق دادن زن تنافی و ناسازگاری دارد؛ چرا که اگر مرد نخواهد زن را طلاق دهد، از او مبلغی را درخواست می کند که پرداخت آن از توان زن خارج باشد و شما هم قایل هستید که نمی توان مرد را تا مال را أخذ نکرده باشد و یا قابلیت اخذ نداشته

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المبارة، باب ۱ و ۳ و ۴، ص ۲۷۹. این روایات به تفصیل در بحث بعد بیان خواهد گردید.

باشد، مجبور به طلاق نمود. به عبارت دیگر، قانونگذار قانونی وضع نموده است که در خود آن قانون، راه عدم اجرای آن و لغو کردن آن قرار داده شده است، و این عمل از قانونگذار حکیم قبیح است. بنابراین، قول به لزوم، بدون وجه و دلیل است. بلکه دلیل بر خلاف آن وجود دارد.

ناگفته نماند که این تفاوت بین خلع و مبارات علاوه بر جنبه اعتباری^۱ - که در بعضی از روایات نیز بدان اشاره گردیده^۲ - از روایات صحیحی مستفاد است و با توجه به آن که جواب ما از این اشکال به بحث تعارض این روایات با یکدیگر برمی‌گردد، در ذیل، به این روایات اشاره می‌کنیم. سپس به بررسی آنها می‌پردازیم.

با بررسی این روایات مشخص می‌گردد که روایات دال بر تفاوت بین خلع و مبارات دو دسته هستند؛ یک دسته که با اطلاقشان دلالت می‌کنند بر این که مرد در طلاق خلع هر مقداری از اموال زن را که اراده کرد می‌تواند از او بگیرد و دسته دیگر که با صراحت و تصریح دلالت بر این مطلب دارند. که در هر دو دسته از روایات تصریح گردیده است که امکان اخذ مازاد بر مهریه در مبارات وجود ندارد.

دسته اول

۱. روایت سماعة بن مهران:

عن سماعة بن مهران قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام... فقال: اذا قالت: لا اطيع

۱. وجه اعتباری آن است که چون در مبارات کراهت از هر دو طرف است، بنابراین، زاید بر مهر را مرد نمی‌تواند بگیرد؛ اما در خلع چون کراهت از طرف زن است و او خواستار از هم گسستن زندگی است، باید هر مقدار که مرد درخواست نمود، بپردازد. به علاوه، زمانی که زن جملاتی که گفتنش جایز نبوده بر زبان رانده، مرد می‌تواند هر مقدار که خواست از او بگیرد.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراة، باب ۴، ح ۱، ص ۲۸۷.

الله فیک حلّ له أن يأخذ منها ما وجد؛^۱
 امام صادق علیه السلام به سماعه فرمود: هنگامی که زن به مرد گفت: آنچه
 که خداوند در رابطه با تو به من دستور داده، انجام نمی‌دهم، بر مرد
 جایز است هر آنچه که از زن یافت نمود، از او بگیرد [و او را طلاق
 دهد].

۲. روایت محمد بن مسلم:

محمد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: اذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا
 اطیع لك امرأ... حل له ما أخذ منها... الخ؛^۲
 همچنین روایات زیادی که در باب ۱ و باب ۳ کتاب الخلع و المباراة و مسائل
 الشیعة، جلد ۲۲ با همین جملات وارد گردیده است.

کیفیت استدلال

این دسته از روایات با اطلاقشان «حل له ما أخذ منها و له أن يأخذ من مالها ما
 قدر» دلالت دارند که حتی مازاد بر مهریه را نیز مرد می‌تواند از زن بگیرد. این
 اطلاق از آن جهت که در مقام بیان است، تمام و قابل تمسک است.

دسته دوم

۱. صحیح زرارۀ:

عن زرارۀ، عن ابی جعفر علیه السلام قال: المباراة یؤخذ منها دون الصداق، و
 المختلعة یؤخذ منها، (ما شئت)^۳ أو ما تراضیا علیه من صداق أو أكثر... و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۴، ح ۶، ص ۲۸۹.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المباراة، باب ۱، ح ۱، ص ۲۷۹.

۳. این روایت در الکافی و تهذیب با کلمه «ما شاء» آمده و ذیل این حدیث نیز بر صحت نسخه الکافی و تهذیب
 دلالت می‌کند. (تهذیب الاحکام، ج ۸، ح ۳۴۰، ص ۱۰۱؛ الکافی، ج ۶، ح ۲، ص ۱۴۲)

المختلعة يؤخذ منها ما شاء...^۱

زرارة می‌گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: مرد در مبارات کمتر از مهریه را از زن می‌تواند بگیرد، لکن در خلع مرد هم می‌تواند هر مقداری که خواست از زن بگیرد و هم می‌تواند آنچه که بر آن تراضی نمودند، از زن بگیرد؛ چه این تراضی به اندازه مهریه باشد و چه بیشتر از آن. سپس امام علیه السلام بار دیگر فرمودند: مرد می‌تواند در خلع هر مقدار که خواست از زن بگیرد.

۲. روایت سماعة:

... فإذا اختلعت فهي بائن، و له أن يأخذ من مالها ما قدر عليه، و ليس له

أن يأخذ من المبرأة كل الذي أعطاه؛^۲

هر چند روایت اول نص و صریح در مطلوب است، اما روایت سماعة نیز به جهت جمله «ليس له أن يأخذ من المبرأة كل الذي أعطاه» در جواز اخذ مازاد بر مهریه از طرف مرد در طلاق خلع ظهور دارد.

بررسی روایات

با توجه به این که اشکال سوم بر قول مختار - که وجوب طلاق خلع بر مرد است - مبتنی بر استفاده از این روایات است، به بررسی اشکالات وارد بر دلالت این روایات می‌پردازیم. این روایات دارای دو اشکال هستند.

۱. تعارض در این روایات

صریح و نص صحیح زرارة و ظهور موثقة سماعة دلالت می‌کنند که در مبارات مرد حق ندارد تمام مهریه را بگیرد، بلکه باید کمتر از مهر را اخذ نماید.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراة، باب ۴، ح ۱، ص ۲۸۷.

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع والمباراة، باب ۴، ح ۴، ص ۲۸۸.

لکن این قسمت از مدلول دو روایت با روایت صحیحی^۱ که بالخصوص در مورد مبارات به وسیله ابی بصیر نقل گردیده، معارضه دارد؛ چراکه در صحیح ابی بصیر امام علیه السلام به صراحت می‌فرماید برای مرد (در طلاق مبارات) حلال نیست، مگر گرفتن مهریه یا کمتر از آن.

بنابراین، آن دو روایت بر عدم جواز اخذ تمام مهریه در مبارات دلالت می‌کردند و این صحیح بر جواز اخذ تمام مهریه دلالت می‌کند. بنابراین، بین روایات دال بر اخذ مقدار مجاز از مهریه در مبارات تعارض وجود دارد. در نتیجه دو روایت زرارة و سماعة نسبت به حکم مبارات، به دلیل تعارض و تساقط، حجت نیستند. از این رو، با توجه به عدم حجیت قسمتی از صحیح زرارة و موثقه سماعة، نتیجه می‌گیریم فقرات دیگر این دو روایت نیز - که در باره اخذ مال بدون قید و شرط مرد از زن در طلاق خلع بود - حجت نیست، زیرا این دو حکم به وسیله «او» بر یکدیگر عطف شده‌اند و واضح است که چنانچه معطوف علیه (اخذ مال در مبارات) حجت نباشد، معطوف (اخذ هر مقدار از اموال زن در خلع) نیز حجت نیست.

در اینجا که معطوف علیه (حکم مبارات) با صحیح ابی بصیر تعارض دارد، معطوف نیز در حکم تعارض است و از حجیت ساقط است. به عبارت دیگر، معطوف دارای معارضه عَرَضی است.

نتیجه آن که با توجه به این تعارض یا قایل به تساقط می‌شویم، که باید به اصول و قواعد اولیه مراجعه کنیم و یا قایل به تخییر در باب تعارض می‌شویم و در باب تعارض متکافئین مبنای مختار استاد معظم (دام ظلّه) تخییر است. بنابراین، ما در حکم مبارات به روایت ابی بصیر عمل می‌نماییم که دلالت بر جواز اخذ مهر و

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۲، کتاب الخلع و المبارة، باب ۴، ح ۲، ص ۲۸۷: عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث المبارة، قال: و لا یحلّ لزوجها أن یأخذ منها، إلاّ المهر فما دونه.

کمتر از آن در مبارات می‌نماید و دو روایت زرارة و سماعة قابل عمل نیستند، در نتیجه، دیگر دلیلی بر جواز اخذ اموال زن بدون قید و شرط و حد و مرز، از طرف مرد باقی نمی‌ماند و مرد، بر طبق قواعد، حق ندارد بیشتر از مهریه‌ای که در نکاح بر آن توافق نموده‌اند، از زن طلب نماید.

ممکن است برای رفع تعارض نسبت به خلع گفته شود موارد مختلفی در روایات وجود دارد که صدر روایتی حجت نیست، لکن ذیل آن حجت است و فقها به یک قسمت روایت فتوا داده‌اند و آن را حجت قرار داده‌اند که بنای عقلا نیز موافق با این گونه تبعیض در حجیت است. از این رو، در بحث ما نیز، اگرچه صحیحه زرارة و موثقه سماعة نسبت به مبارات حجت نیستند، اما عدم حجیتشان نسبت به حکم خلع بدون وجه و دلیل است؛ زیرا رفع ید از حجت به دلیل نیاز دارد و ما در اینجا بر رفع ید از این حجت دلیلی نداریم.

لکن با کمی تأمل در می‌یابیم که این قاعده در بحث ما تمام نیست؛ زیرا آن مواردی که فقها قسمتی از روایتی را حجت دانسته‌اند و قسمت دیگر روایت را حجت ندانسته‌اند مربوط به جایی است که هر کدام از صدر و ذیل روایت دارای دو حکم جداگانه و همچون دو کلام جداگانه هستند و در دو موضوع مختلف بیان گردیده‌اند و صدر و ذیل از جهت حکم قابل تفکیک از یکدیگرند، نه در اینجا که دو حکم با و او عطف به یکدیگر ارتباط پیدا کرده‌اند و حکم هم در هر دو مورد طلاق بین زوجین است.

۲. اولاً حکم مستفاد از صحیحه زرارة و موثقه سماعة و روایات مطلقه که دلالت می‌کردند بر این که مرد می‌تواند در طلاق هر مقداری که اراده نمود از زن برای طلاق دادن از او بگیرد، مخالف عدلی است که جزء اصول مسلم اسلام است؛ چراکه زیر بنای تمامی احکام عدالت و جلوگیری از ظلم و تضییع حقوق است و عدل و عدالت میزان احکام اسلام‌اند، نه این که احکام شرعی میزان عدالت و

معیار آن، و چه نیکوست که در اینجا کلام علامه شهید مرتضی مطهری را برای روشن شدن این مبنای فقهی بیان کنیم:

اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر آن منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفت، عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنا مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست. این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلمان رایج شد و شیعه و معتزله عدلی شدند؛ یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل.

به همین دلیل، عقل یکی از ادله شرعی قرار گرفت تا آنجا که گفتند: «العدل و التوحید علویان و الجبر و التشبیه امویان».

در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند. لذا در سوره اعراف از آنها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند. قرآن می‌گوید: «بگو [خدا] امر به فحشا نمی‌کند».^{۲۱}

نکته مهم و قابل توجه در این باره آن است که تشخیص عدالت و عدم ظلم در غیر تعبدیات بر عهده عقلاست؛ چراکه اگر شارع و قانونگذار حکیم بخواهد حکمی را بیان نماید و از مردم بخواهد به آن عمل نمایند، ناگزیر باید قانونی وضع نماید که موجب گسترش عدالت در جامعه و رفع تبعیض گردد و این امر مستلزم آن است که افراد جامعه و عقلا این قانون را عادلانه بدانند. با این توضیح، حتی می‌توانیم بگوییم اولاً این حکم نه تنها مخالف عدل است،

۱. سوره اعراف، آیه ۲۷ و ۲۸.

۲. بررسی اجمالی مبانی اقتصادی، ص ۱۴.

بلکه حکمی ظالمانه است و مخالف آیه شریفه ﴿...وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۱ است؛ چراکه اگر مرد بخواهد زن را طلاق بدهد، فقط ملزم به پرداخت مهریه است، لکن اگر زن بخواهد طلاق بگیرد، مرد هر چه خواست می‌تواند از او بگیرد؛ بلکه می‌تواند با درخواستی سنگین او را از هستی و زندگی و حق حیاتی که خداوند به او ارزانی داشته، ساقط نماید. این تفاوت حکم بین دو نفر به جهت یک امر غیر اختیاری (زن بودن و مرد بودن) در یک قرارداد عقلایی، چیزی جز ظلم نیست.

ثانیاً. این حکم مخالف آیه ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَاسَ بِالْقِسْطِ...﴾^۲ است؛ چرا که با چنین حکم ظالمانه‌ای چگونه می‌خواهیم مردم عدل و قسط را اجرا کنند و به دنبال آن باشند؛ چگونه احکامی که باید منابع تعلیم قسط و عدم ظلم برای مردم باشند، خودشان احکامی تبعیض‌آمیز در اموری غیر اختیاری هستند که خود بالاترین ظلم است؟ ثالثاً. این حکم مخالف آیات تسریح به احسان و امساک به معروف در طلاق نیز می‌باشد.^۳

ممکن است کسی اشکال کند که این مطالبی که بیان شد، اجتهاد در مقابل نص است؛ چراکه حکمی که شما آن را ظالمانه می‌خوانید، مستفاد از روایات صحیحی است که برخی از آنها نص در این حکم هستند. بنابراین، با توجه به وجود این روایات ما باید تعبداً این حکم را بپذیریم.

لکن این اشکال وارد نیست، چراکه اولاً بر طبق روایات معصومان و فرمایشات ائمه علیهم‌السلام ملاک صحت و حجیت روایات، عدم مخالفت آنها با قرآن

۱. سوره فصلت، آیه ۴۶.

۲. سوره حدید، آیه ۲۵.

۳. (الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِيسَافٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً)، سوره بقره،

آیه ۲۲۹.

است و ما در این مباحث ثابت کردیم که این حکم مخالف اصول مسلم قرآنی است و ثانیاً روایاتی که خلاف عقل و نقل باشند، نمی‌تواند برای ما حجت باشند، بلکه، همانطور که فقها فرموده‌اند: «یرد علمها الی اهلها».^۱ این مطلب در موارد متعددی در روایات ما مصداق دارد؛ مانند روایات کثیری که برخی از آنها با اسناد معتبر دلالت بر تحریف قرآن دارند^۲ و یا روایاتی که در ارتباط با سهو النبی است و در کتب اربعه نیز ذکر گردیده و تعداد آن هیجده روایت است که به وسیله سیزده نفر از محدثین بزرگ نقل گردیده است، لکن به غیر از شیخ صدوق^۳ و استادش سایر علما این روایات را به خاطر مخالفتشان با اصل عصمت در انبیا - که یک اصل عقلی و عقلایی است - رد کرده‌اند.

بنابراین، به صرف وجود روایات صحیح نمی‌توان به حکمی فتوا داد؛ چراکه اولاً این روایات باید بر قرآن عرضه گردند تا مخالف با آیات صریح و محکم قرآن نباشند و ثانیاً، باید مخالف عقل نیز نباشند.

فقیه محقق و زاهد مرحوم مقدس اردبیلی^۴ در کتاب مجمع الفائدة و البرهان بارها به این نکته اشاره فرموده است؛ مثلاً در ذیل حکم تنصیف دیه زن نسبت به مرد می‌فرماید این حکم مخالف قواعد منقول و معقول است، با آن که خود ایشان اخبار صحیحی را که - دال بر تنصیف‌اند - نیز ذکر می‌نماید.^۴ از کلام ایشان و استدلالات ایشان استفاده می‌گردد که مراد از عقل، عقل و درک معصومان^۵ که علم و یقین است نیست؛ چراکه ما راهی به آن نداریم؛ همچنان که مراد از

۱. «فمع جواز تخصیص الاصول و القواعد المسلمه فی الفقه لامانع من العمل بالروایة مع صحتها، و مع الایاء یرد علیها الی اهلها»؛ جامع المدارک، ج ۶، ص ۲۰۲.
 ۲. مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.
 ۳. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، باب ۴۹ (باب احکام السهو فی الصلاة)، ذیل ح ۴۸، ص ۲۳۴.
 ۴. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۴۶۸ و ج ۸، ص ۲۴ که ایشان موافقت با عقل را حتی جابر ضعف روایت می‌دانند؛ و لایضر ضعفها لأنها موافقة للعقل و النقل.

عقل، عقل برهانی قطعی فلسفی نیز نیست؛ چراکه آن برهان‌ها مانند اجتماع نقیضین و غیر آن مربوط به حقایق و تکوین است، نه باب قوانین و احکام که باب قرارداد و اعتبار است. به علاوه، غالباً در احکام شرعی یکی از مقدمات آنها ظنی است و از آنجا که نتیجه هر برهانی تابع اخس مقدمات است، بنابراین نتیجه برهان ظنی خواهد بود و واضح است که مقدمه ظنی نمی‌تواند وسیله‌ای برای نتیجه‌ای قطعی باشد و باید توجه داشت که مراد از عقل درک‌ها و فکرها و بینش‌های مستقل، که در ارتباط با کتاب و سنت نباشد، نیز مورد نظر نیست؛ زیرا اولاً دلیلی بر اعتبار و حجیت چنین درک‌ها و بینش‌هایی - که ظنی است - نداریم؛ چراکه اصل در ظنون عدم حجیت است: ﴿... إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^۱.

و ثانیاً ادله قطعی بر حرمت و بطلان قیاس و اعتبارات عقلی‌ای که بدون ارتباط با کتاب و سنت باشند، دلالت دارد.

بلکه مراد از عقل - که در فقه و اصول به آن استدلال می‌گردد و در موارد زیادی در فقه مطرح گردیده و معتمد فقهاست - درک، اندیشه و برداشتی است که با توجه به کتاب و سنت، (قرآن و عترت) برای فقیه پیدا می‌شود.

بنابراین، چنانچه فقهی حکمی را خلاف حکم عقل یافت ولو آن که روایات صحیحی هم بر آن دلالت داشته باشد، نمی‌تواند بر طبق آن حکم نماید و واضح است که این مخالفت، در احکام عبادات راه ندارد؛ چراکه عقل در تعبدیات - که به دست شارع است - نمی‌تواند حسن و قبح و مصالح و مفاسد آن را درک نماید. بنابراین، نمی‌تواند حکم به درستی یا نادرستی، عملی بنماید. به عبارت دیگر، عقل درک کاملی از مصالح و مفاسد احکام عبادی ندارد و مقدمات مورد نیازش کامل نیست. بنابراین، به نتیجه‌ای نیز نمی‌رسد؛ اما در امور غیر عبادی - که اکثراً

۱. سورة النجم، آیه ۲۸.

احکامی امضایی و اموری عقلایی هستند - عقل، درک کاملی از مصالح، مفاسد و حسن و قبح و بقیه جهات آن داشته و دارد. بنابراین، می‌تواند حکم قابل اطمینانی ارائه نماید.

پاسخی دیگر

با توجه به این که از یک طرف، نصوص صحیح و صریحی بر جواز اخذ مازاد بر مهر در طلاق خلع وارد گردیده است و از طرفی نیز این اخبار با حکم عقل و عقلا در باب معاوضات منافات دارد و شبهه ظالمانه بودن این حکم به نظر می‌رسد، لذا جهت رفع این شبهه می‌توان گفت که زن در ابتدای عقد نکاح بر مرد شرط نماید که اگر زن خواست خود را مختلعه نماید، مرد حق نداشته باشد که مازاد بر مهر را از زن بگیرد و با این شرط که مخالف ذات عقد نکاح نیز نیست، این شبهه نیز رفع می‌گردد و به آن نصوص نیز عمل گردیده است.

اشکال به این پاسخ

این پاسخ دارای اشکال واضحی است و آن این که بر طرف کردن نقصان قوانین به وسیله شرط، نشان دهنده نقص قانونگذار است و دأب و دیدن در قانونگذاری آن است که قانون اولاً عادلانه و ثانیاً عام باشد؛ یعنی این عدالت - که در تدوین قانون لحاظ گردیده است - حتی نسبت به افرادی که ملتفت قانون نیز نیستند و به آن توجه ندارند، وجود داشته باشد؛ چراکه اگر عدالت در قانون عام نباشد و شخصی نسبت به آن قانون ناآگاه باشد و بخواهیم این قانون را در حق او اجرا نماییم، حکمی ظالمانه خواهد بود؛ زیرا قانون علیه کسی جاری گردیده که نه اطلاع از وضع آن داشته و نه اطلاعی از اسباب رفع آن.

روشن است که شرط گذاشتن در قانونگذاری و حاکمیت اراده مربوط به ذیل قانون و ما بعد آن است که افراد می‌توانند جهت بهره‌برداری بیشتر از معاملات و قراردادهای طرفینی، یا محکم‌تر کردن آن از شروط به نفع خود، نه ضرر دیگران بهره‌برند. این شروط نیز نباید با ذات آن معاوضات معارضه و تنافی داشته باشد. بنابراین، روشن است که شروط برای رفع ظالمانه بودن احکام و جبران نقص قوانین وضع‌نگردیده است.

دلایل قایلان به جواز اخذ مازاد

قایلان به جواز اخذ مطلق و بدون قید و شرط در طلاق خلع - که ادعای اجماع نیز بر آن گردیده است - به عموم آیه ۲۲۹ بقره و نصوص رسیده - که در مباحث قبل ذکر گردید - استناد نموده‌اند؛ اما با توجه به مباحث گذشته ثابت نمودیم که این روایات به دو جهت قابل استناد نیستند و نمی‌توانند حجت و دلیل بر این قول باشند. اما در رابطه با استدلال به آیه؛ اولاً. آیه یاد شده دارای عموم نیست، بلکه فقط در مقام بیان جواز اخذ فدیة از زن است و ناظر به مقدار فدیة نیست.

ثانیاً. آیه می‌فرماید ﴿... فِيمَا أَفْتَدْتُمْ بِهِ...﴾^۱، یعنی آنچه که زن به عنوان فدیة می‌پردازد، گرفتنش جایز است نه هر آنچه که مرد بخواهد، بتواند از او بگیرد؛ و این اختیارداری مرد تا حدّی باشد که زن به هیچ وجهی نتواند طلاق خلع بگیرد. زیرا چنانچه این حکم اخذ مطلق و بدون قید و شرط از آیه استفاده گردد، خود آیه مانع تحقق حکمی گردیده است که در مقام بیان و تشریح آن بوده است؛ چراکه مرد با درخواست اموال زیادی از زن به نحوی که خارج از توان و قدرت زن برادای آن باشد، مانع تحقق چنین قانونی می‌گردد و این گونه قانونگذاری به هیچ وجه در

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۹.

شأن قانونگذار حکیم نیست.^۱

نتیجه‌گیری و تحقیق

با توجه به اصل تشریح طلاق خلع در قرآن و عدم وجود دلیل معتبری از کتاب و سنت که دلالت بر مانعیت قول به وجوب طلاق خلع بر مرد داشته باشد از یک سو و وجود ادله و ارتکازات عقلائییه باب عقود و مقیاس بودن عدالت در احکام شرع از سوی دیگر، نتیجه می‌گیریم که با مطلق کراهت زن از زندگی زناشویی و بازگرداندن مهریه یا مالی - که مورد تراضی طرفین می‌باشد - به مرد و درخواست طلاق، بر مرد واجب است که زن را مطلقه نماید و چنانچه از این امر استنکاف نماید دادگاه می‌تواند ولایه بر ممتنع زن را مطلقه نماید.

۱. مقدس اردبیلی در بحث احتکار به شبیه چنین مطلبی اشاره فرموده‌اند. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۲۴: و لعل فیهما... و إلا لأنتفی فائدة ایجاب البیع بئمن لا یقدر احد علی شرائه.



فقه و زندگی (۹)

ارث غیر مسلمان از مسلمان

مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم از دو گونه کرامت انسانی سخن گفته است یکی کرامت ذاتی و دیگری کرامت اکتسابی.

کرامت ذاتی انسان را در سوره اسراء بیان فرموده است:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^۱

و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] بر نشانندیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

و از کرامت اکتسابی در سوره حجرات سخن گفته است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

۱. سوره اسراء، آیه ۷۰.

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛^۱

ای مردم، ما همه شما را از مرد و زنی آفریدیم، و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یک دیگر را بشناسید بزرگواری (و با افتخار)ترین شما نزد خدا با تقواترین مردمند و خدا از حال شما کاملاً آگاه است.

همانا قطعاً و تحقیقاً، خداوند دانا و دارای خبرویت و کارشناسی بی‌نظیر در جهات انسانی و اجتماعی است، پس ملاکی را که خداوند برای کرامت قراردادده چون ناشی از علم و کارشناسی می‌باشد، قهراً منطبق با حقیقت و واقعیت است، برخلاف امتیازهایی مانند تفاخر به نسب و حسب و غنی و ثروت و رنگ و نژاد و مرد بودن و زن بودن که همه آنها باطل و وهم و خلاف حقیقت و عبث است، چون منشأ همه آنها جهات مادی و دنیوی است.

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^۲

این زندگانی چندروزه دنیا نسوس و بازیچه‌ای بیش نیست و زندگانی، اگر مردم بدانند، به حقیقت دار آخرت است.

کرامت اکتسابی محصول تلاش آدمی در زندگی است و چگونگی مدیریت احوال و افعال بدان گره خورده است. لیک کرامت ذاتی از آن انسان است از آن جهت که مخلوق خداوند است، خلیفه الله است، مسجود فرشتگان است. دارای قوای ادراکی است، قدرت تشخیص خیر و شر دارد و از قدرت انتخاب برخوردار

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳.

۲. سوره عنکبوت، آیه ۶۴؛ برای مطالعه بیشتر به تفسیر المیزان، ج ۲۱، ص ۱۵۴ مراجعه شود.

است. اینها که از یک سو ربط آدمی را به خداوند نشان می‌دهد و از دیگر سو موجب توانمندی و شایستگی‌های انسان [البته به خواست خداوند] و کرامت ذاتی او شده است. در اینجا انسان‌ها صرف نظر از عقاید و باورها، جنسیت و نژاد از این کرامت برخوردارند.

طبیعی است این کرامت ذاتی لوازمی دارد و ملزوماتی. ملزوماتش که همان مبانی کرامت به شمار می‌رود، ویژگی‌های پیش‌گفته است. و لوازم کرامت ذاتی انسان احترام به خردورزی، پرسش‌گری، آبرو، حقوق اولیه طبیعی و مسائلی از این قبیل است. بخشی از این لوازم به روابط زیستی و معاشرتی انسان‌ها صرف نظر از اعتقاد و باورها بر می‌گردد. طبیعی است که خداوند کریم که به انسان کرامت ذاتی بخشیده خود در تشریح و قانونگذاری اش بدان توجه فرموده است. از جمله اموری که خداوند حکیم و علیم در کرامت انسانی آن را ملحوظ داشته و کانه جزء لاینفک کرامت و از لوازم ماهیت و ذات آن می‌باشد و رعایت نمودنش خلاف کرامت بلکه حقارت و هتک حرمت انسان است تساوی و برابری انسانها و نبود تبعیض و ظلم در همه حقوق اجتماعی، انسانی، مدنی، جزائی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... بوده و هست و خواهد بود.

بررسی روابط مسلمان با غیر مسلمان در فقه اسلامی می‌بایست با منظور کردن قاعده کرامت ذاتی باشد. البته این بدان معنا نیست که ادله خاصه که تاب و توان ضربه زدن و تخصیص دادن این قاعده مسلمه که دلالتش به خاطر جهات تأکید در دلیل قرآنی قاعده بسیار قوی بوده و مانند نص در مسأله است، نادیده انگاشته شود. بلکه کرامت از اصول و کلیات و قواعد عمومی به شمار می‌رود که فقیه به هنگام استنباط و اجتهاد احکام روابط مسلمان با دیگر نحله‌ها نباید از آن بدون توجه و عنایت بگذرد.

امیدواریم این نوشتار که به موضوع ارث میان مسلمانان و غیر مسلمانان

می‌پردازد، بتواند با حفظ اصول کلی فقهی و فقه سنتی جواهری و شیخ انصاری^{رحمته} که امام خمینی (سلام الله علیه) به آن عنایت داشت در تبیین و تحلیل هرچه بهتر احکام الهی و وظایف شرعی گامهای مؤثری بردارد.

والحمد لله

درآمد

یکی از مباحث مطرح در فقه اسلامی مسأله ارث‌بری کافر از مسلمان و مسلمان از کافر است. این مسأله در کتب فقهی تمامی مذاهب اسلامی به گستردگی مورد توجه و اهتمام است. باید دانست دیدگاه مذاهب فقهی در این مسأله یکسان نیست، بلکه برخی از ابعاد این موضوع مورد توافق همه فقیهان مسلمان است و برخی از ابعاد آن مورد نزاع و اختلاف فقهی است.

همه فقیهان مذاهب اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت بر این باورند که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد ولی در ارث‌بری مسلمان از کافر چنین اتفاق نظری نیست. جمهور فقیهان اهل سنت عقیده دارند که مسلمان از کافر ارث نمی‌برد ولی مشهور فقیهان شیعه بر این باورند که مسلمان از کافر ارث می‌برد، چنان‌که مانع از ارث‌بری وارثان کافر هم می‌شوند، یعنی اگر کافری از دنیا رود و یک وارث مسلمان و چند وارث کافر داشته باشد تمام ارث وی به وارث مسلمان می‌رسد. لذا پیش از تبیین و تشریح ابعاد مسأله مناسب است به اجمال به دیدگاه‌ها و

آرای فقهی فقهای مذاهب اسلامی در این زمینه اشاره گردد:

۱- آرای فقهای امامیه

۱- ۱. شیخ صدوق در کتاب المقنع می‌فرماید:

«واعلم انه لا يتوارث اهل ملتین، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم، ولو ان رجلاً ترك ابناً مسلماً وابناً ذمياً لكان الميراث للابن المسلم»^۱.

بدان که اهل دو ملت از یکدیگر ارث نمی‌برند. [لیکن] مسلم از کافر ارث می‌برد و کافر از مسلم ارث نمی‌برد. اگر وارث مردی که از دنیا رفته یک پسر مسلم باشد و یک پسر ذمی، فقط پسر مسلمان ارث می‌برد و پسر ذمی ارث نمی‌برد.

۲- ۱. شیخ مفید در کتاب مقنعه می‌فرماید:

«ويرث اهل الإسلام بالنسب والسبب اهل الكفر والإسلام. ولا يرث كافر مسلماً علی حال. فإن ترك اليهودي أو النصراني أو المجوسي، ابناً مسلماً وابناً علی ملته فميراثه عند آل محمد ﷺ لابنه المسلم دون الكافر»^۲.

مسلمان به وسیله نسب و سبب از کافر و مسلمان ارث می‌برد، و به هیچ وجه کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، بنابراین اگر یک نفر یهودی یا نصرانی و یا مجوسی فوت کند و دارای فرزند مسلمان و فرزند غیر مسلمان باشد، تمامی ارث میت به فرزند مسلمان می‌رسد و فرزند کافر او هیچ ارثی نمی‌برد.

۱. المقنع، ص ۵۰۲.

۲. المقنعة، ص ۷۰۰.

۳ - ۱. سید مرتضی در کتاب مسائل الناصریات می‌فرماید:

«نحن نرث المشركين ونحجبهم» هذا صحيح، وإليه يذهب اصحابنا...
ونحن نقول إنَّ المسلم يرث الكافر ولا يرثه الكافر، فلا توارث بين
الملتین»^۱.

ما (مسلمانان) از مشرکین ارث می‌بریم و مانع ارث‌بری آنها نیز
می‌شویم. این کلام صحیحی است و مذهب اصحاب ما نیز چنین
است... و ما می‌گوییم که مسلم از کافر ارث می‌برد، لیکن کافر از
مسلم ارث نمی‌برد، پس بین دو ملت توارث وجود ندارد.

۴ - ۱. ابی الصلاح حلبی در این رابطه در کتاب الکافی فی الفقه می‌نویسد:
«ولا يرث الكافر المسلم وان اختلف جهات كفره وقرب نسبه، ويرث
المسلم الكافر وان بعد نسبه كاین خال مسلم لموروث مسلم، او (كذا)
كافر له ولد كافر بيهودية او نصرانية او جبر او تشبيه او جحد نبوة او
امامة، ميراثه لابن خاله المسلم دون ولده الكافر»^۲.

هیچ نوع کافری ولو جهت کفرش مختلف باشد از مسلمان ارث
نمی‌برد، و مسلمان از کافر ولو آنکه از نظر قرابت و فامیلی با میت
فاصله داشته باشد ارث می‌برد، مثلاً پسر دایی مسلمان میت
(خواه میت مسلمان باشد یا غیر مسلمان) بر فرزند میت که غیر
مسلمان باشد در ارث‌بری مقدم است و هیچ‌گونه ارثی به فرزند
غیر مسلمان میت نمی‌رسد، و در غیر مسلمان بودن فرزند میت
فرقی بین این‌که او یهودی باشد یا نصرانی یا جبری یا قائل به
تشبیه یا منکر پیامبر و امامت نمی‌باشد.

۱. الناصریات، المسألة السابعة والتسعون والمائة، ص ۴۲۱.

۲. الکافی فی الفقه، ص ۳۷۴.

۵ - ۱. ابن حمزه در وسیله می فرماید:

«المسلم يرث الكافر ولا يرثه الكافر»^۱.

مسلمان از کافر ارث می برد، لیکن کافر از مسلمان ارث نمی برد.

۶ - ۱. مرحوم محقق در کتاب شرایع می فرماید:

«والكفر المانع: هو ما يخرج به معتقده عن سمة الاسلام. فلا يرث ذمي

ولا حربي ولا مرتد مسلما ويرث المسلم الكافر، اصليا او مرتدا.

ولومات كافر وله ورثة كفار ووارث مسلم، كان ميراثه للمسلم - ولو

كان مولى نعمة او ضامن جريرة - دون الكافر وان قرب ولو لم يخلف

الكافر مسلما ورثه الكافر إذا كان اصليا»^۲.

۷ - ۱. صاحب کتاب الجامع للشرایع نیز می فرماید:

«والكفار يتوارثون وان اختلفت، مللهم والمسلمون يتوارثون وان

اختلفوا في الآراء. وان ترك الكافر ولدأ كافراً، وابن اخ، وابن أخت

مسلمين فالثلث لابن الاخت والثلثان لابن الأخ دون الولد»^۳.

۸ - ۱. شهید در دروس می فرماید:

«وثانيها: الكفر، فلا يرث الكافر المسلم وان قرب، حتى ان ضامن

الجريرة المسلم والامام يمنعانه، ويرث المسلم الكافر ويمنع ورثته

الكفار، وان قربوا وبعد»^۴.

۹ - ۱. همچنین در کتاب جواهر الكلام درباره ارث بری مسلمان از کافر و

عدم ارث بری کافر از مسلمان چنین آمده است:

«فالكفر المانع عنه... فلا يرث ذمي ولا حربي ولا مرتد ولا غيرهم من

۱. الوسيلة الى نيل الفضيلة، ص ۳۹۴.

۲. شرایع الاسلام، ۴، ص ۵.

۳. الجامع للشرایع، ص ۵۰۲.

۴. الدروس الشرعية، ۲، ص ۳۴۴.

أصناف الكفار مسلماً بلا خلاف فيه بين المسلمين، بل الاجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض أو متواتر كالنصوص ولا ينعكس عندنا بل يرث المسلم الكافر أصلياً ومرتداً فان الاسلام لم يزد إلا عزاً، كما في النصوص»^۱.

کفر مانع از ارث می‌باشد. از این رو کافر ذمی و حربی و مرتد و سایر اصناف کفار از مسلمان ارث نمی‌برند و در این مسأله میان مسلمانان اختلافی نیست و اجماع محصل و منقول بر این دلالت دارد. بلکه اجماع منقول مانند روایات مستفیض و یا متواتر است. و نزد امامیه عکس این مسأله صحیح نیست یعنی مسلمان از کافر ارث می‌برد خواه کافر اصلی باشد و یا مرتد، زیرا اسلام بر عزت مسلمان می‌افزاید چنان‌که در روایات آمده است.

۲- آرای فقهای عامّه

شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴ ق) در کتاب الام می‌گوید:

أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن علي بن الحسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد أن رسول الله ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم». قال الشافعي: وبهذا نقول فكل من خالف دين الاسلام من اهل الكتاب ومن أهل الاوثان؛ فإن ارتد أحد من هؤلاء عن الاسلام لم يرثه المسلم لقول رسول الله ﷺ وقطع الله الولاية بين المسلمين والمشركين، فوافقنا بعض الناس على كل كافر إلا المرتد وحده فإنه قال: ترثه ورثته من المسلمين؛^۲

۱. جواهر، ج ۳۹، ص ۱۵.

۲. الام، ج ۲، جزء رابع، ص ۸۹.

سفیان بن عیینه از زهری از علی بن الحسین از عمرو بن عثمان از اسامة بن زید نقل می‌کند که رسول خدا ﷺ فرمود: مسلمان از کافر ارث نمی‌برد و کافر هم از مسلمان ارث نمی‌برد. شافعی گفته است ما هم بر همین عقیده‌ایم. پس هر کس با اسلام مخالفت ورزد از اهل کتاب یا بت پرستان و اگر کسی از اسلام برگردد، مسلمان از او ارث نمی‌برد به جهت سخن پیامبر ﷺ که فرموده‌اند: و خداوند پیوند میان مسلمانان و مشرکان را قطع کرده است. گرچه بعضی از مردم در این مورد با ما هم رأی هستند ولیکن برخی دیگر مرتد را استتینا کرده‌اند و گفته‌اند ورثه مسلمان از مرتد ارث می‌برد.

ابو اسحاق ابراهیم بن علی شیرازی شافعی (م ۴۷۶ ق) در کتاب المذهب

می‌نویسد:

ولا یرث المسلم من الکافر، ولا الکافر من المسلم، أصلیاً کان أو مرتداً، لما روی أسامة بن زید (رضی الله عنه) أن رسول الله ﷺ قال: «لا یرث المسلم الکافر، ولا الکافر المسلم»^۱

مسلمان از کافر ارث نمی‌برد چنان‌که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، خواه کافر اصلی باشد یا مرتد، به خاطر آن‌چه که اسامة بن زید از رسول خدا ﷺ روایت کرده است که فرمود: مسلمان از کافر ارث نمی‌برد چنان‌که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد.

احمد بن محمد بن قدوری حنفی (۳۳۲ - ۴۲۸ ق) در کتاب المختصر

می‌نویسد:

والکفر کله ملة واحدة یتوارث به اهله. ولا یرث المسلم من الکافر، ولا

۱. المجموع شرح المذهب، ج ۱۸، ص ۲۰۷.

الكافر من المسلم، و مال المرتد لورثته من المسلمين، و ما اكتسبه في حال رده فيء؛^۱

تمامی کفر یک کیش واحد است، و کافران از یکدیگر ارث می‌برند، ولی مسلمان از کافر و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد. ثروت مرتد از آن وارثان مسلمان وی می‌باشد و آنچه در زمان ارتداد به دست آورد، فیء خواهد بود.

ابن رشد مالکی (۴۵۰ - ۵۲۰ ق) در کتاب *بداية المجتهد* می‌نویسد:

أنه أجمع المسلمون على أن الكافر لا يرث المسلم لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ ولما ثبت من قوله (عليه الصلاة والسلام): لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم.

وختلفوا في ميراث المسلم الكافر، وفي ميراث المسلم المرتد، فذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء الامصار إلى أنه لا يرث المسلم الكافر بهذا الاثر الثابت، وذهب معاذ بن جبل ومعاوية من الصحابة وسعيد بن المسيب ومسروق من التابعين وجماعة إلى أن المسلم يرث الكافر؛^۲

تمامی مسلمانان اتفاق دارند که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، زیرا خداوند در قرآن فرموده است: برای کافران بر مؤمنان سلطه‌ای نیست. و نیز رسول خدا ﷺ فرموده است: مسلمان از کافر و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد.

اما در مورد ارث‌بری مسلمان از کافر و مرتد مسلمان، اختلاف کرده‌اند. جمهور عالمان از صحابه و تابعین و فقیهان عصرهای

۱. اللباب فی شرح الكتاب علی المختصر، ج ۴، ص ۱۹۷.

۲. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ۲، ص ۲۸۷.

مختلف بر این عقیده‌اند که مسلمان از کافر ارث نمی‌برد. لیکن معاذ بن جبل و معاویه از میان صحابه و سعید بن مسیب و مسروق از میان تابعان و گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که مسلمان از کافر ارث می‌برد.

ابن قدامه حنبلی (۵۴۱ - ۶۲۰ ق) در کتاب المقنع نوشته است:
لا يرث المسلم الكافر؛ ولا الكافر المسلم، إلا أن يسلم قبل قسم الميراث،
فیرثه؛^۱

مسلمان از کافر ارث نمی‌برد و کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، مگر آن‌که کافر پیش از تقسیم ارث مسلمان گردد که در این صورت ارث خواهد بُرد.

و نیز همو در کتاب الکافی نوشته است:

و يمنع الميراث ثلاثة اشياء: اختلاف الدين. فلا يرث مسلم كافراً ولا كافر مسلماً بحال، لما روی اسامة بن زيد عن النبي ﷺ انه قال: لا يرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر؛^۲

سه چیز از ارث‌بری منع می‌کند: یکی از آنها اختلاف در دین است. پس مسلمان از کافر و کافر از مسلمان در هیچ حالی ارث نمی‌برد. به دلیل روایت اسامة بن زيد از پیامبر ﷺ که فرمود: کافر از مسلمان و مسلمان از کافر ارث نمی‌برد.

چنان‌که از نقل آرا به دست آمد در این موضوع سه مسأله وجود دارد:
۱. عدم ارث‌بری کافر از مسلمان، که مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی است.
۲. ارث‌بری مسلمان از کافر که باور فقیهان امامیه می‌باشد.

۱. المقنع ابن قدامه، ص ۱۹۱.

۲. الکافی فی فقه الامام احمد بن حنبل، ص ۵۶۲.

۳. مانعیت مسلمان از ارث‌بری وارثان کافر که این هم باور فقیهان امامیه است.

بررسی‌های فقهی ما در این نوشتار نشان می‌دهد که عدم ارث‌بری کافر از مسلمان معنایی خاص دارد یعنی هر غیر مسلمانی را شامل نیست، و به عبارت دیگر کافر اخص مطلق از غیر مسلمان است. چنان‌که مانعیت مسلمان از ارث‌بری وارثان کافر نیز همین معنا را دارد. برای تشریح دیدگاه مختار و نقد و بررسی دیدگاهی که نسبت آن به فقه امامیه معروف است، این رساله در چهار بخش بدین شرح تنظیم می‌گردد:

بخش اول: مبانی و مبادی نظری،

بخش دوم: عدم ارث غیر مسلمان از مسلمان،

بخش سوم: ارث‌بری مسلمان از غیر مسلمان و حاجب شدن وی از ارث

وارثان غیر مسلمان،

بخش چهارم: رأی مختار.

بخش اول مبانی و مبادی نظری

در این فصل برخی مبادی و مبانی نظری که می‌تواند پیش‌فرض بحث‌های فقهی آتی قرار گیرد، مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد، از میان مبادی و مبانی دو مسأله حایز اهمیت است: یکی اصل اولی در مسأله توارث مسلمان و کافر و دیگری بررسی و تحلیل معنای کافر.

۱. اصل اولی در مسأله

اطلاق ادله ارث در کتاب و سنت اقتضا می‌کند که هر وارثی از مورث خود ارث برد و دین و عقیده در این امر دخالتی ندارد. یکی از این اطلاقات آیه شریفه ذیل می‌باشد:

﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾^۱

و خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوارترند.

ناگفته نماند که این آیه همانند روایات ذیل آن و روایات دیگر مشابه به آن زیر

۱. سوره انفال، آیه ۷۵؛ سوره احزاب، آیه ۶.

بنای مسأله توارث از جهت افراد ارث برنده است و این آیه از آیات اصولی قوانین ارث محسوب می‌شود و شما در سراسر فقه شیعه نمی‌توانید موردی را پیدا کنید که بر خلاف آیه و این اصل اساسی الهی و قرآنی باشد، یعنی وارثی که غیر اقرب است مقدم بر وارث اقرب باشد و در لسان فقها از مضمون آیه تعبیر به قاعدهٔ اقریبیت شده است.

یکی دیگر از ادله‌ای که با اطلاقش دلالت می‌کند بر این‌که هر وارثی از مورث خود ارث می‌برد حدیث ذیل می‌باشد.

عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقی، وعلی بن إبراهیم، عن أبيه
 جميعاً، عن القاسم بن محمد الاصبهانی، عن سليمان بن داود المنقري،
 عن سفیان ابن عیینة، عن أبي عبدالله عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال: ... ومن ترك
 مالاً فلورثته...!

آنچه را که مرده از ثروت پس از مرگ به جای گذارد از آن وارثان او خواهد بود.

۲. معنای کافر

آیا مراد از کافر در آیات و روایات غیر مسلمان است یا این‌که تنها شامل کسانی می‌شود که با علم و آگاهی به انکار رو آورده‌اند؟ به سخن دیگر آیا کافر هر غیر مسلمانی است خواه قاصر باشد یا مقصر؟ و یا این‌که تنها به غیر مسلمان مقصر کافر می‌گویند؟

در تعبیرهای فقیهان عموماً کافر معنای عام دارد و شامل مقصر و قاصر می‌گردد، ولی به نظر ما کافر در اصطلاح قرآن و سنت تنها به غیر مسلمان مقصر اطلاق می‌شود و شامل افراد قاصر نمی‌شود. به سخن دیگر کافر تنها به افراد معاند

و منکر و کسانی اطلاق می‌گردد که حق را می‌شناسند و نزد آنها حق بودن خداوند و آیات نازلۀ او و پیامبرانش ثابت می‌باشد، لیکن با توجه به این یقین باز هم منکر خداوند یا آیات نازلۀ او و یا پیامبران فرستاده شده از طرف او می‌باشند، بنابراین افراد قاصر که از روی جهالت و ناتوانی بر جستجو، از حقیقت دور مانده‌اند را کافر نمی‌گویند.

شاهد ما بر این ادعا عبارت است از:

۱. در موارد فراوانی از قرآن و سنت عذاب و آتش را به کافر وعده داده است. و از نظر عقل و نقل روشن است که غیر مسلمان قاصر، مشمول وعده عذاب و آتش نیست؛ زیرا عذاب این گونه افراد اولاً: ظلم و خلاف عدل است و شامل قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌باشد، ثانیاً: خداوند در قرآن صراحتاً این مسئله را بیان نموده است:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^۱

و ما تا رسولی نفرستیم (و بر خلق اتمام حجت نکنیم) هرگز به عذاب نمی‌پردازیم.

ناگفته نماند که بسیاری از اصولیین به این آیه جهت استدلال بر برائت تمسک نموده‌اند و رسول را به معنای عدم حجت و دلیل اخذ نموده‌اند. با توجه به این آیه و آیاتی که به کافران وعده عذاب داده است مشخص می‌گردد که عذاب و عقوبت مترتب بر ابلاغ دلیل و حجت است و آن کسی که دلیل و حجت به او نرسیده است و علم به حجت و حق بودن ندارد به او کافر اطلاق نمی‌گردد، چرا که اگر به او اطلاق کافر گردد باید مشمول عذاب باشد و این آیه صریحاً عذاب بدون ابلاغ حجت را نفی می‌نماید.

۲. در روایت‌های متعددی کافر با قیودی معرفی شده که تنها شامل مقصر

۱. سوره اسراء، آیه ۱۵.

می‌شود که به دو نمونه از این روایت‌ها اشاره می‌گردد:

- امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام در خطبه دوم نماز جمعه چنین می‌فرمود:

... اللهم عذب كفرة اهل الكتاب، الذين يصدون عن سبيلك، و يجحدون

آياتك، و يكذبون رسلك...^۱

پروردگارا! کافران از اهل کتاب، آنان که راه تو را سد می‌کنند و

آیات تو را انکار می‌کنند و پیامبران را تکذیب می‌کنند، کیفر

فرما.^۲

در این بیان حضرت، کافران از اهل کتاب را نفرین می‌کند نه تمامی اهل کتاب را. آن‌گاه آنان را چنین توصیف و معرفی کرده است کسانی که راه تو را سد می‌کنند و آیات تو را جحد و انکار می‌کنند و پیامبران تو را تکذیب می‌کنند. این تقیید و توصیف در مقام معرفی کافران از اهل کتاب نشان از این دارد که کافر تنها بر مقصر ۸ جاحد آنها اطلاق می‌گردد و شامل افراد قاصر نمی‌شود، و کفر اخص از عدم اسلام است. و در اطلاق کافر عناد با علم موضوعیت دارد چرا که در لغت جحد به معنای انکار با علم به کار برده شده است، فیومی در المصباح المنیر، صفحه ۹۱ ذیل کلمه جَحَدَهُ می‌فرماید: «حَقَّه وَبَحَقَّه (جَحْدًا) وَ (جَحُودًا) انکره و لا یكون الاعلی علم من الجاحد به». و جحد در مفردات راغب این گونه معنی گردیده است:

«الجحود نفی مافی القلب اثباته واثبات مافی القلب نفيه».^۳ معنای جحد انکار آنچه در قلب ثابت شده و اثبات آن چیزی است که در قلب نفی گردیده است. در المنجد صفحه ۷۹ این طور معنی شده: «جَحَدَ: جَحْدًا وَ جَحُودًا: کفر به - کذب -

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۷، ح ۱۲۶۲.

۲. علامه مجلسی (رحمة الله علیه) در روضة المتقین این خطبه را یکی از بهترین خطبه‌ها دانسته است و سفارش بر مداومت بر آن نموده است: «وهذه الخطبة والخطبة الكبيرة التي رواها الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام من أحسن الخطب المروية فينبغي المداومة عليهما» روضة المتقین، ج ۲، ص ۶۰۶.

۳. مفردات غریب القرآن، ص ۸۸.

حقه و بحقه انكر مع علمه به فهو جاحد».

- روايت ابو عمرو زبيرى از امام صادق (ع):

قال: قلت له: أخبرنى عن وجوه الكفر فى كتاب الله عزّوجلّ قال: «الكفر فى كتاب الله على خمسة أوجه: فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين؛ والكفر بترك ما أمر الله وكفر البراءة وكفر النعم. فأما كفر الجحود فهو الجحود بالرّبوبيّة، وهو قول من يقول: لا ربّ ولا جنّة ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة، يقال لهم: الدهريّة وهم الذين يقولون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^١. وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبّت منهم ولا تحقيق لشيء ممّا يقولون قال الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٢ أَنْ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُونَ وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٣؛ يعنى بتوحيد الله تعالى. فهذا أحد وجوه الكفر.

وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنّه حقّ، قد استقرّ عنده، وقد قال الله عزّوجلّ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾^٤ وقال الله عزّوجلّ: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^٥ فهذا تفسير وجهى الجحود...»^٦.

ابو عمرو گوید به امام صادق (ع) عرض کردم انواع کفر را در قرآن

١. سورة جاثيه، آيه ٢٤.

٢. سورة جاثيه، آيه ٢٤.

٣. سورة جاثيه، آيه ٢٤.

٤. سورة نمل، آيه ١٤.

٥. سورة بقره، آيه ٨٩.

٦. الكافي، ج ٢، ص ٣٨٩، ح ١.

برایم گزارش فرمایید. فرمود: کفر در قرآن بر پنج وجه است: کفر انکار که خود دو گونه است، کفر به ترک فرامین خداوند، کفر برائت و کفر نعمت‌ها. کفر جحود، انکار ربوبیت الهی است و این سخن کسانی است که می‌گویند: نه پروردگاری هست و نه بهشتی و نه دوزخی، و این سخن دو گروه از زندیق‌ها است که به آنان دهریه گویند و اینها کسانی هستند که می‌گویند: روزگار ما را نابود می‌کند، این آئینی است که خود بدون تحقیق و بررسی و بر پایه هواها ساخته‌اند. خداوند درباره‌ی ایشان می‌فرماید: آنان تنها حدس و گمان دارند. و فرمود: آنان کفر پیشه ساختند، تفاوتی نمی‌کند چه آنها را انذار کنی و چه انذار نکنی، ایمان نخواهند آورد. یعنی توحید خداوند را نمی‌پذیرند. این یک قسم از اقسام کفر است. گونه‌ی دیگر کفر انکار از روی شناخت است که با علم به حق و حقیقت آن را انکار می‌کند. خداوند فرموده است: آن را انکار کردند با آن که بدان یقین داشتند و این تنها از روی ستمگری و برتری‌جویی است. و نیز خداوند فرموده است: آنان پیش از این بر کافران طلب پیروزی و گشایش داشتند، اما آن‌گاه که حقیقت را شناختند بدان کفر ورزیدند. پس نفرین خداوند بر کافران باد. این تفسیر دو وجه جحود است.

با توجه به این که در این روایت امام علیه السلام به آیاتی از قرآن تمسک و استشهاد نموده‌اند، مناسب است در این اینجا اشاره‌ای نیز به بحث تفسیری این آیات که مؤید مدعای ما می‌باشد داشته باشیم. صاحب تفسیر المیزان در ذیل آیه ۲۳ سوره جاثیه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...﴾ می‌فرماید مراد از این آیه با

توجه به این که خداوند سبحان کلمه ﴿إِلَهَهُ﴾ را مقدم بر کلمه ﴿هُوَ﴾ قرار داده است، این است که، آنانی که خداوند را انکار می کنند می دانند که خدایی وجود دارد و باید او را عبادت نمایند، لیکن با توجه به همین علم هوای خویش را جایگزین خداوند می نمایند و آن را عبادت می کنند، بنابراین چنین شخصی با علم به خداوند سبحان کافر به خداوند می باشد لذا خداوند در ادامه آیه فرماید: ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...﴾ یعنی این که چنین شخصی از طرف خداوند گمراه شده است و این گمراهی از طرف ذات باری تعالی به جهت تبعیت کردن کافر از هوای نفس می باشد با این که علم به خداوند سبحان و وجوب بندگی او داشته است.^۱

از آنچه که صاحب المیزان بیان داشتند نتیجه می گیریم که اولاً کفر به معنای منکر با علم است و ثانیاً اضلال و گمراهی کافر به جهت علم داشتن او به خداوند سبحان است و این اضلال مترتب و مستقر بر علم خود کافر است نه این که بگوییم خداوند با توجه به علم خودش نسبت به حال این کافر او را گمراه کرده است.

۳. سومین شاهد بر مدعای ما لغت است، زیرا کفر در لغت به معنای پوشاندن است.

راغب اصفهانی در معنای کفر می گوید:

الكفر في اللغة: ستر الشيء، و وصف الليل بالكافر لستره الاشخاص،
والزراع لستره البذر في الارض... كفر النعمة وكفرانها: سترها بترك اداء
شكرها؛^۲

۱. المیزان، ج ۱۸، ص ۱۶۷ - ۱۷۶.

۲. مفردات غریب القرآن، ص ۴۲۳.

کفر در لغت به معنای پوشاندن است، شب را از آن جهت کافر گویند که اشخاص را می پوشاند، و کشاورز را از آن روی کافر گویند که بذر را در زمین پنهان می کند. ... کفر نعمت، یعنی پوشاندن و مخفی کردن نعمت به اینکه شکر آن را به جا نیاورد. همچنین در الصحاح کفر چنین معنا شده است:

«الكافر: اللیل المظلم؛ لانه ستر كل شیء بظلمته، والكافر: الذی کفر درعه بثوب؛ ای غطاءه ولبسه فوقه، وكل شیء غطی شیئاً فقد كفره. قال ابن السكیت: ومنه سمی الكافر؛ لآتیه یستر نعم الله علیه... والكافر: الزارع؛ لآتیه یغطی البذر بالتراب»^۱

کافر یعنی شب تاریک، زیرا با تاریکی خود همه چیز را می پوشاند. کافر یعنی کسی که با لباس زرهش را پوشاند یعنی لباس را بر روی زره پوشاند. هر چیزی که چیز دیگری را بیوشاند می گویند: کفره.

ابن سکیت گفته است کافر نیز به همین جهت کافر نامیده شده، زیرا نعمت های خداوند را مخفی می کند و نیز به کشاورز کافر گویند، زیرا بذر را با خاک می پوشاند.

فیروزآبادی در قاموس در معنای کفر نوشته است:

«...و کفر نعمة الله، وبها کُفُوراً وکُفُراً؛ جحدها وسترها. وکافره حقّه: جحده. والمکفر کمعظم: المجحود النعمة مع إحسانه. وکافر: جاحد لأنعم الله تعالی»^۲

نعمت های خدا را کافر شد یعنی آن را انکار کرد و پوشاند، حق او

۱. الصحاح، ج ۱، ص ۶۵۱.

۲. قاموس المحيط، ص ۴۲۴.

را کافر شد یعنی حق او را منکر شد. مکفّر به کسی گویند که با آن که نیکی می‌کند، نعمت‌ها و خوبی‌هایش انکار می‌شود. کافر یعنی کسی که نعمت‌های خدا را انکار می‌کند. و ابن منظور در لسان العرب همان مطلب فیروزآبادی را به صورت کامل آورده است.^۱

روشن است که پوشاندن بدون آگاهی نیست به کسی که چیزی را می‌داند و انکار می‌کند می‌گویند پوشاننده است، اما بر غافل بی‌خبر که جز باورهای باطل به چیزی آگاهی ندارد نمی‌گویند پوشاننده است. در تعلیقه کتاب قوانین در مبحث عدم جواز تقلید در اصول دین چنین آمده است:

... بل نقول، يظهر من لفظ الكافر هو المقصر، فيكون القاصر خلاف الظاهر، وخلاف المتبادر من هذا اللفظ، فيكون محكوماً بعدم ارادته منه. و وجه هذا الظهور أنّ الكافر مشتقّ من الكفر؛ بمعنى الستر، وهو فعل اختياري صادر عن قصد وشعور، فلا بدّ أن يكون المراد من الكافر من يكون كفره كذلك، ولا يكون ذلك إلا كفر المقصر لا القاصر؛ فإنّ كفر القاصر انكفار لا كفر، نظير الفرق بين الاستتار والستر، والانجعال والجعل، والانكسار والكسر، فتدبر؛^۲

گوییم ظهور واژه کافر در مقصر است و قاصر خلاف ظاهر و خلاف متبادر از لفظ است. پس قطعاً از واژه کافر، قاصر اراده نمی‌شود. دلیل این ظهور ادعا شده این است که کافر از کفر به معنای پوشاندن و مخفی کردن، مشتق شده است و مخفی کردن

۱. لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۱۸.

۲. حدیقه الاصول، تعلیقه علی قوانین، ج ۲، ص ۱۷۰.

فعل اختیاری از روی قصد و آگاهی است، پس می‌بایست مراد از کافر نیز چنین چیزی باشد و این تنها بر مقصر صادق است نه بر قاصر. زیرا کفر قاصر حقیقتاً پوشاندن نیست بلکه انکفار (پوشانده شده) است مانند تفاوت استتار و ستر، انجعال و جعل و انکسار و کسر [که در همه اینها در فعل ثلاثی، قصد و شعور نهفته است ولی در فعل مزید چنین نیست].

نتیجه‌گیری و تحقیق

با توجه به معنای کفر و کافر در کتاب و سنت و لغت که ظهور در جحد و جاحد داشت و شامل کسی می‌گردید که با توجه به علمش به حقانیت اسلام و اتمام حجت بر او باز هم اصرار بر کفر و برائت از اسلام و انکار آن می‌نماید، نتیجه می‌گیریم که غیر مسلم شامل همه افراد غیر مسلمان قاصر می‌باشد و کفر اخص مطلق از عدم اسلام است و شامل همه غیر مسلمانها نمی‌گردد.

بخش دوم

عدم ارث غیر مسلمان از مسلمان

چنان که گذشت فقیهان همه مذاهب اسلامی بر این عقیده‌اند که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد و معنای کافر را عام گرفته‌اند که شامل مقصر و قاصر می‌شود، بلکه تصریح کردند که تمامی اصناف کفار در این مسأله مشترکند. آرای آنها را در پیش از این آوردیم. در این بخش به نقد و بررسی این دیدگاه می‌پردازیم.

مستندات مشهور را می‌توان به سه دسته ذیل تقسیم کرد:

گروه نخست، روایات خاصه‌ای است که بر این مضمون گواهی می‌دهد. دومین دلیل، روایات عامه‌ای است که بدان استناد می‌شود. دلیل سوم، اجماعاتی است که در این مسأله ادعا شده و مورد استناد قرار می‌گیرد.

اینک به بررسی این ادله می‌پردازیم.

یکم. روایات خاصه

روایتهای خاصه که می‌تواند مستند این رأی قرار گیرد، مشتمل بر هفت طایفه است.

دسته اول: منع ارث کافر از مسلمان

سه روایت بر این مضمون دلالت می‌کند:

۱. وعنه، عن الحسن بن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: المسلم يحجب

الكافر، ويره، والكافر لا يحجب المسلم ولا يرثه؛^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: مسلمان جلوی ارث کافر را می‌گیرد و خود

ارث می‌برد ولی کافر جلوی ارث مسلمان را نمی‌گیرد و ارث

نمی‌برد.

۲. وباسناده، عن الحسن بن علي الخزاز، عن أحمد بن عائذ، عن أبي

خديجة، عن أبي عبدالله عليه السلام: لا يرث الكافر المسلم...؛^۲

امام صادق عليه السلام فرمود: کافر از مسلمان ارث نمی‌برد.

۳. وباسناده، عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبدالله بن

زرارة، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام

يقول: لا يتوارث أهل ملتين يرث هذا هذا ويرث هذا إلا أن المسلم

يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم؛^۳

ابی العباس گفت: شنیدم که امام صادق عليه السلام فرمود: پیروان دو کیش از

یکدیگر ارث نمی‌برند، مسلم از مسلم و کافر از کافر ارث می‌برد،

لیکن مسلمان از کافر ارث می‌برد، ولی کافر از مسلمان ارث نمی‌برد.

معنای کافر در این روایت‌ها غیر مسلمان نیست که شامل قاصر و مقصر

گردد، بلکه به‌قراینی که در فصل نخست آوردیم کافر اختصاص به مقصر دارد. از

این رو نمی‌توان ادعای عام فقیهان را به این احادیث مستند ساخت.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۱، ح ۲.

۲. همان، ص ۱۲، ح ۳.

۳. همان، ص ۱۵، ح ۱۵.

دسته دوم: منع ارث مشرک از مسلمان

در این زمینه به دو روایت استدلال می‌شود:

۱. وباسناد، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن المسلم، هل يرث المشرك؟ قال: نعم، فأما المشرك فلا يرث المسلم؛^۱

سماعه گوید از امام صادق عليه السلام پرسیدم آیا مرد مسلمان از مشرک ارث می‌برد؟ فرمود: بلی، ولی مشرک از مسلمان ارث نمی‌برد.

۲. ورواه الشيخ باسناد، عن يونس، عن زرعة، عن سماعة، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل المسلم هل يرث المشرك؟ قال: نعم، ولا يرث المشرك المسلم؛^۲

سماعه گوید از امام صادق عليه السلام پرسیدم آیا مرد مسلمان از مشرک ارث می‌برد؟ فرمود: بلی، ولی مشرک از مسلمان ارث نمی‌برد.

در باره این روایت‌ها به دو نکته باید توجه کرد:

۱. این دو روایت بر حسب ظاهر اگر نگوییم قطعاً، یک روایت‌اند زیرا سؤال کننده، پاسخ دهنده و مضمون یکی است و اختلاف اندک دو مضمون ضرری به ۲ و حدت نمی‌رساند.

۲. این روایت‌ها نیز همچون دسته نخست اختصاص به مشرکان مقصر دارد که از روی علم و عمد و تقصیر به شرک رو آورده‌اند و شامل شرک برخاسته از غفلت و قصور نمی‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^۳

۱. همان، ص ۱۳، ح ۵.

۲. همان، ذیل ح ۵.

۳. سوره توبه، آیه ۲۸.

همانا مشرکان نجس و پلیدند.

و چون «المشركون» جمع با الف و لام است دلالت دارد بر اینکه هر جا شرک هست نجاست و خبائث روحی نیز هست و روشن است که این خبائث روحی و پلیدی را نمی‌توان به افراد غافل و قاصر نسبت داد. هم‌چنان که غفلت مانع از کیفر و عقوبت می‌گردد، مانع از اسباب موجب آن نیز می‌شود. بنابراین دعوی عموم از این روایت‌ها نمی‌توان داشت.

دستة سوم: نفی ارث میان اهل دو ملت [دین]

چهار روایت بر این مفهوم دلالت می‌کند:

۱. وباسناد، عن موسى بن بكر، عن عبد الرحمن بن أعين، عن أبي

عبدالله رضی اللہ عنہ قال: «لا يتوارث أهل ملّتين، نحن نرثهم ولا يرثونا، إن الله

عزّوجلّ لم يزدنا بالإسلام إلا عزّاً»^۱

امام صادق رضی اللہ عنہ فرمود: پیروان دو کیش از یکدیگر ارث نمی‌برند،

ما از آنان ارث می‌بریم ولی آنان از ما ارث نمی‌برند. خداوند با

انتخاب اسلام بر عزّت ما افزوده است.

۲. محمّد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن أبي عمير، عن

جميل، و هشام، عن أبي عبدالله رضی اللہ عنہ، أنه قال فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم

أنّه قال: «لا يتوارث أهل ملّتين، قال: نرثهم ولا يرثونا، إن الإسلام لم

يزده في حقّه إلا شدة»^۲

امام صادق رضی اللہ عنہ فرمود: پیروان دو کیش از یکدیگر ارث نمی‌برند،

ما از آنها ارث می‌بریم ولی آنها از ما ارث نمی‌برند. اسلام درباره

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۳، ح ۶.

۲. همان، ص ۱۵، ح ۱۴.

آنان بر شدت و سخت‌گیری افزوده است.

۳. و باسناده، عن علی بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبدالله بن زرارة، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملّتين، يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم»؛^۱

امام صادق عليه السلام فرمود: پیروان دو کیش از یکدیگر ارث نمی‌برند، لیکن مسلمان از کافرا ارث می‌برد، ولی کافر از مسلمان ارث نمی‌برد. ۴. و باسناده، عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن عبدالله بن جبلة، عن (ابن بکیر)، عن عبد الرحمن بن أعین، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملّتين» قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: «نرثهم ولا يرثونا، إن الإسلام لم يزد في ميراثه إلا شدة»؛^۲

عبد الرحمن بن اعین گوید: از امام صادق عليه السلام درباره این سخنشان که فرموده‌اند: پیروان دو کیش از یکدیگر ارث نمی‌برند. سؤال کردم؟ فرمود: ما از آنان ارث می‌بریم، ولی آنان از ما ارث نمی‌برند. اسلام درباره آنان بر سخت‌گیری در ارث افزوده است. در توضیح این روایت‌ها باید گفت مراد از دو ملت: ملت کفر و ملت اسلام است، نه ملت اسلام و ملت غیر اسلام از سایر ملل چرا که اولاً اگر منظور عدم توارث بین ملت اسلام و ملت غیر اسلام بود باید در تعبیر می‌فرمود: «لا یكون التوارث بین الملل» و ثانیاً کفر ملت واحد معرفی شده است. چنان‌که صاحب مفتاح الکرامه فرموده است:

امام صادق عليه السلام کفر را ملت واحد معرفی کرده است و قرآن نیز بر

۱. همان، ح ۱۵.

۲. همان، ح ۱۷.

این حقیقت دلالت دارد آن جا که می فرماید: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا

الضَّلَلُ﴾.^۱ و بعد از حق جز گمراهی چیست؟^۲

پس منظور اسلام و عدم اسلام نیست، بلکه اسلام و کفر است. و کفر چنان که گذشت به معنای کافر مقصر و معاند است و شامل قاصر و غافل نمی گردد. گذشته از آن که در روایت سوم یعنی روایت ابوالعباس دو ملت تفسیر شده بود به مسلم و کافر آن جا که فرمود: لا یتوارث اهل ملتین إلا أن المسلم یرث الکافر والکافر لا یرث المسلم.

دسته چهارم: منع ارث ذمی از مسلمان

بر این مضمون دو روایت دلالت دارد.

۱. محمد بن علی بن الحسین، بإسناده، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المسلم یرث امرأته الذمیة، و هی لا ترثه؛^۳

امام صادق عليه السلام فرمود: مسلمان از زن ذمیة اش ارث می برد، ولی آن زن از مسلمان ارث نمی برد.

۲. محمد بن یعقوب، عن أحمد بن محمد - یعنی العاصمی -، عن علی بن الحسن التیمی، عن أخیه أحمد بن الحسن، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن ابن رباط رفعه، قال: قال امیرالمؤمنین عليه السلام، لو أن رجلاً ذمیاً أسلم، و أبوه حی، و لأبییه ولد غیره، ثم مات الاب، ورثه المسلم جمیع ماله، ولم یرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شیئاً؛^۴

امیر مؤمنان عليه السلام فرمود: اگر مرد ذمی مسلمان شود و پدرش زنده

۱. سورة یونس، آیه ۳۲.

۲. مفتاح الکرامة، ج ۸، ص ۱۸.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۱، ح ۱.

۴. همان، ص ۲۴، ح ۱.

باشد و فرزندان دیگر نیز غیر از او داشته باشد سپس پدر بمیرد،
فرزند مسلمان تمام اموال را به ارث می‌برد و فرزندان و همسر او
با وجود فرزند مسلم چیزی را به ارث نمی‌برند.

در باره این روایت‌ها باید گفت:

اولاً. مورد آنها خاص است، زیرا مورد روایت اول زوجه است و مورد روایت
دوم فرزند و همسر و نمی‌توان از آن، قاعده کلی استفاده کرد.
ثانیاً. مورد آنها ذمی و ذمیّه است که در زمان غیبت مورد ابتلا نیست، زیرا یا
توان بر عقد ذمه نیست، و یا این که مشروعیت آن اختصاص به عصر حضور دارد،
که رأی ما بر این است. بنابراین نمی‌توان به این روایت‌ها حتی در مورد خاص آنها
استدلال کرد.

اگر گفته شود حکم این دو روایت به غیر ذمی یعنی مستأمن و معاهد که در
زمان غیبت نیز محقق می‌شود، با تنقیح مناط تعمیم می‌یابد چرا که استیمان و
معاهده نیز مانند ذمه احترام در جان و عرض و مال و سایر حقوق اجتماعی را
سبب می‌شود و اگر ذمی با این که حقوقش محترم است ولی از مسلمان ارث
نمی‌برد، مستأمن و معاهد نیز چنین خواهد بود. به سخن دیگر اگر عقد ذمه که
مناط احترام حقوق اجتماعی اهل ذمه بود، سبب نمی‌شود که از مسلمان ارث برد
در باب استیمان و معاهده نیز چنین است. بلکه می‌توان از راه اولویت بدین مسأله
قائل شد، زیرا ذمی با این که جزیه می‌پردازد نمی‌تواند از مسلمان ارث برد پس
دیگر غیر مسلمانان از قبیل مستأمن و معاهد که جزیه نیز نمی‌پردازند، به طریق
اولی ارث نخواهند برد.

در پاسخ این سخن خواهیم گفت:

اولاً. الغای خصوصیت چه رسد به اولویت ممنوع است، زیرا تفاوتی آشکار
میان اهل ذمه و سایر غیر مسلمانان از قبیل مستأمن و معاهد در برخی از موارد

است. که محل بحث نیز از آن قبیل است در این روایت‌ها زوجه اهل ذمه و ولد ذمی از ارث ممنوع شده‌اند و ظاهر مرفوعه آن است که مراد از ولد، ولد صغار است و از آن رو که زوجه و ولد صغار اهل ذمه از جزیه معافند، محتمل است ممنوعیت از ارث در مقابل این امتیاز باشد. ولی این معافیت در مورد مستأمن و معاهد نیست و لذا ممنوعیت از ارث نیز معنا ندارد.

ثانیاً. تعمیم حکم ذمی به غیر ذمی، مبتنی بر آن است که دلیل و مستند حکم در مورد اهل ذمه تمام باشد ولی چنین نیست. زیرا حدیث دوم به خاطر رفع و مجهول بودن این رباط ضعیف است و حدیث اول گرچه سندش صحیح است ولی تردیدی جدی در اعتبار آن وجود دارد، زیرا لازمه پذیرفتن آن عدم ارث زوجه غیر مسلمان اعم از ذمی و غیر ذمی می‌باشد. و این لازمه موجب تقیید و تخصیص در روایات فراوان وارد شده در ارث زوجه از زوج است که از نظر عقلاً تخصیص و تقیید روایات فراوان با یک خبر ولو سندش صحیح باشد، جای تأمل و تردید دارد.

ثالثاً. بر فرض پذیرفتن تعمیم محتمل است ممنوعیت اختصاص به زمان حضور داشته باشد چنان‌که ذمه اختصاص به آن زمان دارد. چرا که ذمه مربوط به پس از دعوت ابتدایی و پیش از مقاتله و نبرد است و رأی مشهور و مختار آن است که دعوت ابتدایی اختصاص به زمان حضور دارد. بنابراین تعمیم نیز به همان زمان اختصاص خواهد داشت.

رابعاً. اگر تعمیم را به غیر اهل ذمه بپذیریم و آن را مختص زمان حضور ندانیم، این صحیح‌ه با این دو مرسله معارضه خواهد داشت.

۱. وعن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی نجران، عن غیر واحد، عن

أبی عبدالله علیه السلام فی یهودیّ أو نصرانیّ یموت، وله أولاد مسلمون وأولاد

غیر مسلمین، فقال: «هم علی موارینهم»؛^۱

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۴، ح ۲.

از امام صادق علیه السلام دربارهٔ یهودی یا مسیحی که فوت شده است و دارای فرزندان مسلمان و غیر مسلمان می باشد، سؤال شد فرمود: آنان ارث می برند.

۲. وفي (المقنع) قال: قال أبو عبدالله علیه السلام - في الرجل النصراني (تكون) عنده المرأة النصرانية، فتسلم، أو يسلم، ثم يموت أحدهما، قال: «ليس بينهما ميراث»؛^۱

امام صادق علیه السلام دربارهٔ مرد مسیحی که زنی مسیحی دارد و یکی از آنها مسلمان شود و سپس یکی از آنها بمیرد فرمود: میان آنان توارث نیست.

مرسلهٔ ابن ابی نجران، از آن رو که از افراد متعدد نقل شده [یعنی غیر واحد من اصحابنا] مانند صحیح است و معتبر می باشد، و مرسلهٔ صدوق نیز از آن رو که نسبت جزمی به معصوم دارد و با مرسلهٔ ابن ابی نجران نیز تقویت می شود اعتبار خواهد داشت. گرچه برای معارضه، مرسله ابن ابی نجران کفایت می کند. با توجه به معارضه، ترجیح با مرسله خواهد بود زیرا با اطلاعات قرآن و سنت سازگار است.

دستهٔ پنجم: عدم ارث یهودی و نصرانی از مسلمان

در این مضمون به سه روایت می توان استناد کرد:

۱. وایسناده، عن عاصم بن حمید، عن محمد بن قیس، عن أبي جعفر علیه السلام قال: سمعته يقول: «لا يرث اليهودي والنصراني المسلمین، ويرث المسلمون اليهود والنصارى»؛^۲

محمد بن قیس گوید از امام باقر علیه السلام شنیدم که می فرمود: یهودی و

۱. همان، ج ۲۶، ص ۱۴، ح ۱۲.

۲. همان، ص ۱۳، ح ۷.

نصرانی از مسلمانان ارث نمی‌برند، ولی مسلمانان از یهود و نصارا ارث می‌برند.

۲. عبدالله بن جعفر فی (قرب الاسناد)، عن عبدالله بن الحسن، عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر رضی الله عنه قال: سألته عن نصرانی یموت ابنه وهو مسلم، هل یرث؟ فقال: «لا یرث أهل ملّة»؛^۱

علی بن جعفر گوید: از امام کاظم رضی الله عنه پرسیدم که مردی نصرانی فرزند مسلمانش از دنیا می‌رود، آیا از او ارث می‌برد؟ فرمود: پیروان دیگر کیش‌ها از مسلمان ارث نمی‌برند.

۳. محمد بن علی بن الحسین باسناده، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عبدالملک بن أعین ومالك بن أعین جميعاً، عن أبي جعفر رضی الله عنه قال: سألته عن نصرانی مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصرانی، فقال: «أرى أن يعطي ابن أخیه المسلم ثلثی ما تركه، ويعطي ابن أخته المسلم ثلث ما ترك إن لم یكن له ولد صغار، فإن كان له ولد صغار فإن علی الوارثین أن ینفقا علی الصغار ممّا ورثا عن أبیهم حتّی یدرکوا»، قيل له: كيف ینفقان علی الصغار؟ فقال: «یخرج وارث الثلثین ثلثی النفقة، ویخرج وارث الثلث ثلث النفقة، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم»، قيل له: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فقال: «یدفع ما ترك أبوهم إلى الإمام حتّی یدرکوا، فإن أتمّوا علی الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام میراثه إليهم، وإن لم یتّمّوا علی الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام میراثه إلى ابن أخیه وابن اخته المسلمین، یدفع إلى ابن أخیه ثلثی ما ترك، ویدفع إلى ابن أخته ثلث ما ترك»؛^۲

۱. همان، ص ۱۸، ح ۲۴.

۲. همان، ص ۱۸، ح ۱.

مالک بن اعین گوید: از امام باقر علیه السلام دربارهٔ مرد مسیحی پرسیدم که از دنیا رفته و برادرزادهٔ مسلمان و خواهرزادهٔ مسلمان دارد و نیز فرزندان و همسر مسیحی؟ فرمود: دو سوم ترکه به برادرزاده و یک سوم آن به خواهرزادهٔ مسلمان می‌رسد. البته در صورتی که این مرد مسیحی فرزندان خردسال ندارد. ولی اگر فرزندان خردسال دارد وارثان مسلمان باید نفقه و خرجی این فرزندان را از سهم ارث خود بپردازند تا به سن بلوغ رسند؟ گفته شد چگونه هزینه و انفاق کنند؟ فرمود کسی که دو سوم اموال را به ارث برده دو سوم خرجی را بپردازد و کسی که یک سوم سهم برده یک سوم خرجی را بپردازد. و وقتی کودکان به سن بلوغ رسیدند انفاق بر آنها قطع می‌گردد. گفته شد اگر کودکان در کودکی مسلمان شوند چه حکمی دارد؟ فرمود: ترکهٔ پدر نزد امام می‌ماند تا به سن بلوغ رسند آن‌گاه اگر در سن بلوغ بر اسلام باقی ماندند، امام اموال را به آنان برمی‌گرداند و اگر در زمان بلوغ بر اسلام باقی نمانند اموال را به برادرزاده و خواهرزاده می‌پردازند. دو سوم ترکه به برادرزاده و یک سوم به خواهرزاده می‌رسد.

در پاسخ به این روایت‌ها باید گفت:

اولاً. صحیحۀ محمد بن قیس و خبر علی بن جعفر گرچه به صراحت دلالت دارند بر عدم ارث یهودی و نصرانی از مسلمان، لیکن با مرسلهٔ ابن ابی نجران که پیش از این نقل شد معارضه دارند و از آن رو که مرسله با اطلاق کتاب و سنت در ارث اولاد سازگار است ترجیح با مرسله خواهد بود، علاوه آن‌که مرسله نقل‌های متعدد دارد [عن غیر واحد من اصحابنا] ولی صحیحۀ تنها از عاصم بن حمید نقل شده است.

شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام^۱ از تعارض چنین پاسخ می‌گوید که مراد از جمله «هم علی موارثهم» در مرسله ابن ابی نجران ارث یهودیان و مسیحیان در میان خودشان است و اگر بگوییم مراد ارث‌بری از مسلمان است مرسله به صورت تقیه صادر شده است.

در پاسخ شیخ الطائفه^۲ باید گفت: مرسله را به صورت فوق معنا کردن، یعنی ارث‌بری غیر مسلمانان در میان خودشان، خلاف ظهور روایت است و شیخ نیز بر این مطلب تصریح دارد و اما حمل بر تقیه در صورتی است که پیش از آن یک طرف معارضه موافق با قرآن و سنت نباشد. و مرسله ابن ابی نجران، با اطلاعات کتاب و سنت سازگار است، و نوبت به ترجیح به مخالفت با عامه نمی‌رسد.

ممکن است گفته شود، آن دو روایت در مقام معارضه رجحان دارند؛ زیرا شهرت فتوایی در میان اصحاب بر طبق آن است ولی این سخن نادرست است، زیرا موضوع شهرت در عبارات فقها کفر است ولی در این روایت‌ها موضوع یهودی و نصرانی است و از سوی دیگر با توجه به نقل متعدد مرسله در میان اصحاب [عن غیر واحد من اصحابنا] نمی‌توان پذیرفت که رأی مقابل مشهور باشد. چرا که در عصر حضور نقل روایت خود گواهی بر عمل و افتاء بر طبق آن است، و این تعبیر دلالت می‌کند گروه بسیاری از اصحاب ائمه در عصر حضور بر مضمون مرسله ابن ابی نجران عمل می‌کرده‌اند، بر این اساس چگونه می‌توان گفت رأی دیگر از شهرت عملی و فتوایی برخوردار بوده است.

ثانیاً. درباره روایت مالک بن اعین یعنی حدیث سوم باید همان مطلبی را گفت که مقدس اردبیلی پس از نقل این روایت گفته است:

این روایت با قوانین ناسازگار است و باید آن را کنار نهاد، زیرا از صحت برخوردار نیست مالک بن اعین توثیق نشده بلکه مذموم

۱. تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۲۷۱، ذیل روایت ۱۳۲۷.

است. علامه در کتاب خلاصه^۱ از کشتی نقل می‌کند که فرموده است: مالک بن اعین شیعه نیست بلکه علی بن احمد عقیقی او را از مخالفان شمرده است. پس باور به صحیح بودن این روایت چنان‌که صاحب غایة المراد^۲ و مختلف^۳ گفته‌اند دشوار است و ممکن است مراد آنها این باشد که این روایت تا مالک صحیح است. و در این صورت نمی‌توان به چنین روایتی در مسائل مخالف قوانین تمسک جست.

علاوه آن‌که متن روایت اضطراب دارد زیرا ابتدا فرموده است برادرزاده و خواهرزاده تمام ارث را می‌برند و تفصیل نداده که فرزندان وی مسلمان شده‌اند یا نه؟ و سپس حکم کرده اگر فرزندان اسلام آوردند امام سهم آنان را می‌پردازد.

از سوی دیگر در متن روایت وجوب انفاق بر خواهرزاده و برادرزاده نسبت به فرزندان میت مطرح شده است با این‌که نمی‌دانند فرزندان مسلمان شده‌اند. ولی وجوب انفاق بر امام با این‌که می‌داند فرزندان مسلمان شده‌اند مطرح نیست. و این نیز جای تأمل دارد.^۴

دستة ششم: اسلام آوردن پیش از تقسیم ارث

روایت‌های فراوانی بر این مضمون دلالت دارد که سه حدیث را می‌آوریم:

۱. محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه وعن محمد بن یحیی،

۱. خلاصة الاقوال، ص ۴۱۱.

۲. غایة المراد، ج ۳، ص ۵۹۷.

۳. مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۷۴، مسألة ۲۳.

۴. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۴۸۴.

عن أحمد بن محمد، وعن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عليّ بن رثاب، عن أبي بصير يعني: المرادى، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن رجل مسلم مات وله أمّ نصرانيّة، وله زوجة وولد مسلمون، فقال: إن أسلمت أمّه قبل أن يقسم ميراثه أعطيت السدس، قلت: فإن لم يكن له امرأة، ولا ولد، ولا وارث له سهم في الكتاب مسلمين، وله قرابة نصارى ممّن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين، لمن يكون ميراثه؟ قال: إن أسلمت أمّه فإنّ ميراثه لها، وإن لم تسلم أمّه، وأسلم بعض قرابته ممّن له سهم في الكتاب فإنّ ميراثه له، فإن لم يسلم أحد من قرابته فإنّ ميراثه للإمام؛^۱

ابو بصیر گوید از امام صادق عليه السلام درباره مردی مسلمان پرسیدم که مادری مسیحی و همسر و فرزندان مسلمان دارد؟ فرمود: اگر مادر پیش از تقسیم میراث، مسلمان شود یک ششم اموال به وی می‌رسد گفتیم: اگر همسر و فرزند و وارث دیگری که سهم بَرَد، ندارد، ولی خویشاوندانی مسیحی دارد که اگر مسلمان بودند ارث می‌بردند، در این حال اموال او از آن کیست؟ فرمود: اگر مادر مسلمان شود تمام اموال از آن او خواهد بود و اگر مادر مسلمان نشود و برخی دیگر از خویشاوندان سهم‌بر، مسلمان شوند، ارث از آن وی خواهد بود و اگر کسی مسلمان نشود، اموال از آن امام عليه السلام خواهد بود.

۲. وعن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه، وإن أسلم وقد قسم فلا ميراث له؛^۲

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰، ح ۱.

۲. همان، ص ۲۱، ح ۲.

امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس پیش از تقسیم میراث، مسلمان شود ارث خواهد داشت، ولی اگر پس از تقسیم ارث مسلمان شود سهمی ندارد.

۳. وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان الأحمر، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: من أسلم على ميراث (من) قبل أن يقسم فهو له، ومن أسلم بعد ما قسم فلا ميراث له، ومن أعتق على ميراث قبل أن يقسم الميراث فهو له، ومن أعتق بعد ما قسم فلا ميراث له، وقال: في المرأة إذا أسلمت قبل أن يقسم الميراث: فلها الميراث؛^۱

امام باقر یا امام صادق علیهما السلام فرمودند: اگر کسی پیش از تقسیم ارث مسلمان شود سهم می برد، ولی اگر پس از تقسیم ارث مسلمان شود سهمی ندارد. اگر برده ای پیش از تقسیم ارث آزاد شود ارث می برد، ولی اگر پس از تقسیم ارث آزاد گردد سهم ارث ندارد. و فرمود: اگر زن پیش از تقسیم ارث مسلمان گردد ارث خواهد داشت.

این روایت ها گرچه تعدادش فراوان است و به صورت مستفیض نقل شده است لیکن از جهت دلالت مشکل دارد، زیرا این روایت ها بر مانعیت کفر و حاجب بودن اسلام دلالت ندارد بلکه با فراغ از این امر، حکم مسأله را بیان می کند، به سخن دیگر در مقام بیان این نکته نیست که مانع، کفر است یا عدم الاسلام و از این جهت ساکت است، بدین جهت نمی توان بر اینها استناد کرد.

ممکن است گفته شود در صحیحه ابی بصیر که نخستین روایت این دسته است، مفروض مادر مسیحی و خویشاوندان مسیحی است که از ارث محروم می شوند و در این روایت استفسار نشده که مسیحی بودن آنها از روی عناد و انکار است یا بر پایه قصور بوده است. به تعبیر دیگر ظاهر این روایت دلالت دارد که مانع

۱. همان، ص ۲۱، ح ۳.

از ارث عدم الاسلام است نه کفر.

در پاسخ باید گفت: ظاهر صحیحه آن است که کفر مادر مسیحی از روی تقصیر است چرا که با فرض اسلام آوردن فرزند، عروس و نوه، باقی ماندن او بر کفر از روی عناد و انکار است و گرنه چگونه با این همه علایم و شواهد از آیین خود بر نگشته است. نمونه‌هایی در تاریخ اسلام نشان از این دارد که مادر پس از اسلام آوردن فرزند مسلمان می‌شده است.

زکریا بن ابراهیم می‌گوید:

من مسیحی بوده و سپس مسلمان شدم و در هنگام حج امام صادق علیه السلام را زیارت کردم و جریان اسلام آوردن خود را تشریح کردم. آن‌گاه از حضرت درباره پدر و مادر و خانواده‌ام که مسیحی هستند پرسیدم که با آنان چگونه رفتار کنم؟ فرمود اگر از گوشت خوک استفاده نمی‌کنند، هم غذایی با آنان مانعی ندارد و به مادرت بسیار نیکی کن و کارهای او را به دیگری واگذار مکن و خود انجام ده. پس از بازگشت وقتی مادرم این رفتار را دید پرسید چه اتفاقی افتاده که رفتارت دگرگون شده است گفتم فرزند پیامبر چنین به من توصیه کرده است مادر می‌گوید این بهترین دین است و مسلمان می‌شود و همان شب از دنیا می‌رود.^۱ درباره خویشاوندان مسیحی که در ذیل روایت آمده نیز همین مسأله صادق است؛ زیرا خویشاوندانی که سهم آنان در قرآن تعیین شده خویشاوندان نزدیک از قبیل پدر و مادر، فرزندان و خواهران و برادرانند و کفر آنان با این که برخی از اعضای خانواده اسلام اختیار کرده‌اند نمی‌تواند از روی قصور باشد، بلکه از روی تقصیر خواهد بود.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۶۰، ح ۱۱ نقل با تلخیص.

و لا اقل با وجود این احتمال دیگر نمی‌توان به روایت استناد جُست به سخن دیگر ممنوعیت آنان از ارث به جهت مسیحی بودن نیست بلکه به جهت مؤتمن نبودن است و شاید سؤال نکردن حضرت از وضعیت خویشاوندان مسیحی بدان جهت است که در آن زمان تمام مسیحیان غیر مؤتمن بوده‌اند از این روی ترک استفصال دلالتی بر عمومیت حکم ندارد.

گذشته از آن‌که برخی از فقیهان در روایت ابی بصیر خدشه وارد کرده و آن را نپذیرفته‌اند چنان‌که صاحب وسائل از آنان نقل می‌کند.^۱

دستة هفتم: روایت‌های ارتداد

یک روایت بر این مضمون دلالت دارد:

وعن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن أبي عمير، عن اَبان بن عثمان،
عَمَن ذَکَرَهُ، عن اَبی عبد الله علیه السلام فی رجل یموت مرتدّاً عن الإسلام وله
أولاد، فقال: ما له لولده المسلمین؛^۲

امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی که با حال ارتداد از دنیا رفته و
فرزندانی دارد فرمود: اموال او از آن فرزندان مسلمان وی
می‌باشد.

به این روایت گذشته از ارسال در سند به چند دلیل نمی‌توان تمسک جُست:
اولاً. حکم این روایت مختص مرتد است و از آن رو که مرتد احکام خاص
دارد، الغای خصوصیت و تعمیم حکم آن به سایر اصناف کفار قابل قبول نیست.
ثانیاً. برخی روایت‌های باب ارتداد، ارث مرتد را از آن فرزندان می‌داند و قید
مسلمان بودن آنها، در آن ذکر نشده است.^۳

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۰، ذیل حدیث ۱ (پاورقی ۳).

۲. همان، ص ۲۸، ح ۶.

۳. بنگرید: وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۲۹، ح ۷؛ ص ۲۷، ح ۳.

دوم. اخبار عامه

در این قسمت به روایت‌هایی که به صورت عام مزایایی را برای مسلمانان در مقابل کفار اثبات می‌کند، استدلال می‌شود.

۱. وپاسنده عن أبي الأسود الدثلي: أن معاذ بن جبل كان باليمن، فاجتمعوا إليه، وقالوا: يهوديٌّ مات وترك أخاً مسلماً، فقال معاذ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص، فوَرث المسلم من أخيه اليهودي؛^۱

معاذ بن جبل در یمن بود، مردمان آن‌جا نزد او گرد آمدند و گفتند: مردی یهودی از دنیا رفته و برادری مسلمان دارد. معاذ گفت: از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: اسلام می‌افزاید و نمی‌کاهد. پس دستور داد که مسلمان از برادر یهودی ارث برد.

۲. قال الصدوق: وقال النبي ﷺ: الإسلام يزيد ولا ينقص؛^۲

رسول خدا ﷺ فرمود: اسلام می‌افزاید ولی کم نمی‌کند.

۳. قال: وقال ﷺ: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيد شراً؛^۳

فرمود: ضرر و زیانی در اسلام نیست، اسلام بر خیر و برکت مسلمان می‌افزاید و برای او شر نمی‌افزاید.

۴. قال: وقال ﷺ: الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه؛^۴

فرمود: اسلام برتر است و چیزی بالاتر از آن نیست.

۱. وسائل الشیعة، ج ۲۶، ص ۱۴، ح ۸.

۲. همان، ح ۹.

۳. همان، ح ۱۰.

۴. همان، ح ۱۱.

سستی استدلال به این روایت‌ها روشن است، زیرا وجهی برای استدلال در اینها دیده نمی‌شود، چراکه مسئله ارث بردن افراد غیر مسلمان از مسلمان نه شری برای مسلمان و نه علوی برای اسلام است، بلکه یک حق اجتماعی و از حقوق خویشاوندی و ازدواج است و هیچ ارتباطی به مسأله شرّ و یا مسأله علوّ نداشته و ندارد. ناگفته نماند که تمام این روایت‌ها مرسله‌اند و از نظر سند اعتباری ندارند.

سوم. اجماعات

در درآمد این نوشتار سخنان فقیهان شیعه و اهل سنت را در عدم ارث غیر مسلمان از مسلمان آوردیم و در آن جا به اقوال آنان و اجماعات ادعا شده اشاره کردیم. اتفاق همه مذاهب در این مسأله بازگو شد.

در پاسخ باید گفت: اجماع در صورتی حجت است که مدرکی از کتاب و سنت در میان نباشد و با وجود مستندات قرآنی و روایی در یک مسأله جایی برای استدلال به اجماع نیست. در این مسأله از آن رو که تمامی فقیهان به اخبار و روایات بسیار تمسک جسته‌اند، باید بدانها رجوع شود و مورد بررسی قرار گیرد و اجماع در این میان نقشی ندارد.

بخش سوم
ارث‌بری مسلمان از غیر مسلمان
و حاجب شدن وی از ارث وارثان غیر مسلمان

ارث‌بری مسلمان از کافر را قواعد عمومی ارث و عمومات آن تأیید می‌کند. به سخن دیگر اصل اولی که در فصل نخست بدان اشاره شد بر این مطلب دلالت دارد. به جز آن اخبار و روایات فراوانی بر این مسأله دلالت دارد که در فصل سوم آنها را گزارش کردیم و به جهت اختصار در اینجا تنها به فهرست آن اشاره می‌شود و از ذکر متن روایات خودداری می‌کنیم.

- روایت‌های سه‌گانهٔ دستهٔ اول

- روایت‌های دوگانهٔ دستهٔ دوم

- روایت‌های چهارگانهٔ دستهٔ سوم

- روایت‌های دوگانهٔ دستهٔ چهارم

- حدیث اول از دستهٔ پنجم

مطلب مهم و قابل بحث در این فصل، حاجب شدن مسلمان از ارث‌بری وارثان کافر است. چنان‌که گذشت این رأی مورد قبول مشهور فقیهان شیعه می‌باشد.

در سخن فقیهان دو دلیل عمده بر این نظر دیده می‌شود. یکی اخبار و روایات و دیگری اجماع. اینک به نقل این دو دلیل و نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

الف. روایات

مرحوم نراقی در کتاب مستند الشیعه به این روایات‌ها در این مسأله استناد جسته است:^۱

۱. روایت حسن بن صالح از امام صادق علیه السلام:

المسلم یحجب الکافر ویرثه، والکافر لا یحجب المؤمن ولا یرثه.^۲

۲. روایت مالک بن اعین از امام باقر علیه السلام:

سألته عن نصرانی مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصرانی، فقال: «أرى أن يعطي ابن أخیه المسلم ثلثی ما ترکه، ويعطي ابن أخته المسلم ثلث ما ترک إن لم یکن له ولد صغار...»^۳

۳. مرفوعه ابن رباط قال امیرالمؤمنین علیه السلام:

لو أن رجلاً ذمیاً أسلم، و أبوه، حی و لأبیبه ولد غیره، ثم مات الأب، ورثه المسلم جمیع ماله، ولم یرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شیئاً.^۴

۴. روایت فقه الرضوی:

و لو أن رجلاً مسلماً او ذمیاً ترک ابناً مسلماً و ابناً ذمیاً لکان المیراث من الرجل المسلم والذمی للابن المسلم؛^۵

اگر مرد مسلمان یا اهل ذمه بمیرد و فرزند مسلمان و فرزند اهل

۱. مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۴-۲۵.

۲. این روایت با ترجمه در صفحه ۳۹۳ نقل شد.

۳. این روایت با ترجمه در صفحه ۴۰۱ و ۴۰۲ نقل شد.

۴. این روایت با ترجمه در صفحه ۳۹۷ و ۳۹۸ نقل شد.

۵. فقه الرضا، ص ۲۹۰.

ذمه از او بر جای ماند، میراث مرد مسلمان و مرد اهل زمه از آن فرزند مسلمان خواهد بود.

۵. روایت‌هایی که دلالت دارد هر کس پیش از تقسیم ارث، مسلمان شود سهم می‌برد. برخی از این روایت‌ها را در بخش گذشته در دسته ششم با ترجمه آوردیم.^۱

مرحوم نراقی پس از اشاره به این روایت‌ها نوشته است:

ثم بعد تحقق الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعاً لا يضر ضعف المستند، مع ان في روايات من اسلم على الميراث ما ليس بضعيف؛^۲ با توجه به شهرت عظیم که در مسأله است و نزدیک به اجماع می‌باشد، ضعف برخی از روایات آسیبی به حکم نمی‌رساند، علاوه بر آن که در روایات مربوط به اسلام آوردن پیش از تقسیم میراث، حدیث ضعیفی وجود ندارد.

نقد و بررسی

به نظر ما به این روایت‌ها نمی‌توان استدلال کرد زیرا: اولاً. از میان پنج روایت ذکر شده تنها حدیث اول یعنی خبر حسن بن صالح مستند مسأله می‌باشد و چهار حدیث دیگر دلالتی ندارد، زیرا روایت مالک بن اعین و مرفوعه ابن رباط اختصاص به مورد خاص دارد و نمی‌توان از آن حکم عام استخراج کرد.

همچنین روایت‌های مربوط به اسلام آوردن پیش از تقسیم ارث، اختصاص دارد به آن‌جا که مورث مسلمان باشد نه کافر و این هم از محل نزاع خارج است،

۱. بنگرید: ص ۴۰۵-۴۰۷.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۵.

زیرا سخن در آن است که مورث کافر است و وارث مسلمان، حاجب وارثان کافر می‌شود. و دلیل این‌که در این روایت‌ها مورث مسلمان است، این است که اگر مورث کافر باشد دلیلی ندارد شرط شود وارث پیش از تقسیم ارث مسلمان گردد، زیرا در صورتی که مورث کافر است و همه وارثان کافرند همه ارث می‌برند و نیازی نیست پیش از تقسیم ارث مسلمان شوند. بنابراین محل روایت‌ها جایی است که مورث مسلمان است.

ثانیاً. پیش از این بیان کردیم که مضمون روایت مالک بن اعین و مرفوعه ابن رباط با قواعد عمومی ارث و نیز کتاب و سنت ناسازگار است و بر فرض صحت سند قابل استناد نمی‌باشد.

ثالثاً. شهرتی را که فاضل نراقی برای جبران ضعف سند ادعا کرده، قابل احراز نیست، زیرا تنها چیزی که از مشهور به ما رسیده فتوای آنان به حاجب شدن وارث مسلمان است ولی مستند آنان برای ما معلوم نیست.

چرا که شهرتی می‌تواند جابر ضعف سند باشد که شهرت عملیه باشد بدین معنا که مشهور هر چند این روایات را ضعیف می‌دانسته‌اند، لیکن در مقام فتوی مستند خود را این روایات قرار داده‌اند و بدان عمل نموده‌اند، لیکن این استناد باید محرز و یقینی باشد و در اینجا ما نمی‌دانیم که آیا مشهور در فتوای خود به این روایات ضعیفه عمل نموده‌اند تا بگوییم شهرت عملیه جابر ضعف سند این روایات است یا این‌که مستند آنان در این فتوی ادله دیگری بوده است. بنابراین فتوای مشهور از آن جهت که شهرت عملیه برای ما محرز نمی‌باشد نمی‌تواند جابر ضعف سند این روایات باشد.

رابعاً. درباره روایت حسن بن صالح بهترین سخن را شهید ثانی در مسالک فرموده است. وی در شرح عبارت شرایع که اگر کافری بمیرد و وارثان کافر و مسلمان داشته باشد، ارث از آن مسلمان است، چنین نوشته است:

هذا الحكم مشهور بين الاصحاب بل كانه لاخلاف فيه، وليس عليه من الاخبار دليل صريح سوى رواية الحسن بن صالح عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكفار ويرثه، والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه». واثبات الحكم برواية الحسن غير حسن، إلا ان يجعل المدرك الاجماع؛^۱ این حکم نزد اصحاب مشهور است و گویا خلافتی در آن نیست و دلیل روشن و صریحی در میان اخبار و روایات جز روایت حسن بن صالح از امام صادق عليه السلام وجود ندارد. روایت این است که: مسلمان، کافر را از ارث منع می‌کند ولی کافر، مؤمن را از ارث منع نمی‌کند و از وی ارث می‌برد.

و اثبات حکم با روایت حسن بن صلاح زیبا و حسن نیست، مگر آن‌که مدرك را اجماع قرار دهیم.

چنان‌که بیان شد داوری شهید ثانی درباره این حدیث عالمانه و قابل قبول است.

ب. اجماع

دومین دلیلی که مشهور ممکن است بدان استناد کند، اجماع است چنان‌که در کلام شهید ثانی نیز بدان اشاره شد. وی پس از مناقشه در روایت حسن بن صالح مدرك را اجماع قرار داد.

فاضل نراقی پس از طرح این مسأله، نوشته است:

وادعى عليه الاجماع فى المفاتيح و نفى عنه الخلاف فى السرائر
والمسالك و غيرهما.^۲

۱. مسالك الافهام، ج ۱۳، ص ۲۲.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۴.

در کتاب مفاتیح بر این مسأله ادعای اجماع شده است، و شیخ طوسی در کتاب خلاف و ابن ادریس در کتاب سرائر و شهید ثانی در کتاب مسالک و دیگران گفته‌اند در مسأله خلافی نیست.

صاحب جواهر در این زمینه نوشته است:

بل المسلم یحجب الوارث الکافر فلو مات کافر وله ورثة کفار و وارث مسلم... کان میراثه للمسلم ولو کان مولی نعمة او ضامن جریره، دون الکافر وان قرب بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسمیه علیه، بل المنقول منه نصاً وظاهراً فی محکی الموصلیات والخلاف والسرائر والنکت والتقیح وکشف اللثام مستفیض؛^۱

مسلمان از ارث بری وارث کافر منع می‌کند. از این رو اگر کافری بمیرد و وارثان کافر و مسلمان داشته باشد؛ ارث از آن مسلمان خواهد بود. گرچه رابطه‌ی وی با کافر به عنوان ولایت نعمت یا ضامن جریره باشد وارث به کافر نمی‌رسد گرچه به مورث نزدیک‌تر باشد. در این حکم خلافی نیافتم بلکه اجماع محصل و منقول بر آن دلالت دارد و اجماع منقول به صورت نص و ظاهر در کتب متعدد فقهی از قبیل موصلیات، خلاف، سرائر، النکت، التقیح و کشف اللثام به استفاضه رسیده است.

روشن است که اجماع با وجود اخباری مانند روایت حسن بن صالح مدرکی است و قابل استناد نمی‌باشد. بلی اگر دلیلی از اخبار و روایات در دست نبود، جایی برای استناد به اجماع وجود داشت.

خلاصه‌ی رأی ما با توجه به آنچه تاکنون گفته شد این است که:
اولاً. دلیل معتبر و قابل استنادی برای حاجب شدن مسلمان در دست نیست.

۱. جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۶.

ثانیاً. اگر روایت حسن بن صالح را بپذیریم مورد آن به کافر به معنای لغوی یعنی کافر مقصر اختصاص خواهد داشت، چرا که کافر با قرآینی که در فصل نخست آوردیم، معنایش خاص خواهد بود و اگر جز این باشد با قواعد کلی ارث و نیز کتاب و سنت به شرحی که پیش از این آوردیم و در فصل چهارم نیز بدان می‌پردازیم، ناسازگار می‌باشد.

بخش چهارم رأی مختار

از لابه لای آنچه تاکنون آوردیم دیدگاه ما روشن شده است. ولی اگر بخواهیم آن را در یک جا و در یک قالب روشن ارائه دهیم چنین می‌گوییم:

۱. اصل اولی، ارث‌بری خویشاوندان از یکدیگر است به گونه‌ای که قرآن کریم و اخبار اهل بیت بر آن دلالت کرده است.
۲. آنچه از این اصل استثنا شده خویشاوندان کافرند که کفر آنان از روی عناد و انکار است و حقیقتاً کفر بر آنها صدق می‌کند. این مطلب را به استناد شواهد مختلف در کاربرد واژه کافر و مشتقات آن در متون دینی مطرح کردیم. بنابراین خویشاوندانی که در جایگاه و رتبه ارث قرار دارند، اگر کافر باشند و کفر آنان از روی تقصیر باشد از ارث محروم هستند.
۳. مشهور کافر را تعمیم می‌دهد و هر غیر مسلمانی را کافر می‌داند و به ادله مختلف عام و خاص و اجماع تمسک کرده‌اند.

از نظر ما استدلال مشهور در این تعمیم نارسا و ناتمام بود و در هنگام ذکر ادله مناقشات آن را بیان داشتیم اینک و در پایان این نوشتار مناقشه عام خود را بر آنها بیان می‌داریم.

یکی از اصول کلی آیین اسلام و شریعت اسلامی مسأله عدالت خداوند است، عدالت الهی عمود خیمه تکوین و تشریح است. تکوین و تشریح هر دو بر پایه عدالت قوام گرفته است.

خدای متعال در کتابش بارها بر این مطلب تأکید فرموده است:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾^۱

و سخن پروردگارت به راستی و عدل، سرانجام گرفته است.

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۲

و پروردگار تو به بندگان [خود] ستمکار نیست.

عقل نیز ظلم را بر خداوند قبیح و صدور آن را از ساحت او محال می‌داند. از سوی دیگر تمامی انسان‌ها بندگان خداوند و مخلوق اویند و خداوند بر آنها رأفت دارد و رحمت او همه چیز را فرا گرفته است. حال با این اوصاف اگر غیر مسلمان را به جهت غفلت و قصور از حق طبیعی اش که ارث باشد محروم گردانیم، یا وجود وارث مسلمان را حاجب و مانع ارث بری او بدانیم ظلم و تبعیض است و از نظر عقل و عرف قابل اغماض نیست. چرا که روابط نسبی و سببی انسان‌ها امری قراردادی نیست، بلکه پیوندی طبیعی است که حقوق طبیعی را به دنبال دارد و مانع شدن از این حقوق طبیعی موجه نمی‌باشد. به سخن دیگر عقیده و باور باطل که از روی قصور و غفلت شکل گرفته باشد قابل پیگرد و کیفر نیست.

بنابراین اگر توجیه‌هایی را که در رابطه با روایات خاصه پیش از این در ضمن فصول بیان داشتیم نپذیریم، لیکن باز می‌گوییم این روایات به جهت مخالفت با این اصول کلی قرآنی و عقلی باید کنار نهاده شود و به میزانی که مغایر عقل و عدل نیست بدان التزام حاصل شود. روشن است که این سخن درباره کافر به معنای

۱. سوره انعام، آیه ۱۱۵.

۲. سوره فصلت، آیه ۴۶.

حقیقی راه ندارد، چرا که کفر او از روی تقصیر و عناد و انکار است و می تواند منع او از ارث، کیفر و عقوبتی برایش تلقی گردد. چنان که شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه در بحث مانعیت کفر بر همین نکته تصریح دارد:

ان الله عزوجل انما حرم علی الکفار المیراث عقوبة لهم بکفرهم كما حرم علی القاتل عقوبة لقتله، فاما المسلم فلا یجرم و عقوبة یحرم المیراث؟!
وکیف صار الاسلام یزیده شراً؟^۱

همانا خداوند عزوجل میراث را بر کافران تحریم کرده به جهت کیفر و عقوبت بر کفرشان چنان که قاتل را به جهت کیفر قتل محروم کرده است. اما مسلمان را به چه جرم و کیفری از ارث محروم گرداند؟ و چگونه گرویدن به اسلام برایش شر در پی داشته باشد؟

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۴۳.



فقه و زندگی (۱۰)

کتابهای گمراه کننده

(کتب ضلال)

مقدمه

یکی از موضوعاتی که در مقوله آزادی بیان و قلم، قابل بررسی است «ممنوعیت کتب و نشریات گمراه کننده» است.

علما و اندیشمندان اسلامی که از دیرباز، حفظ و صیانت از ایمان و عقاید صحیح اسلامی را از وظایف مهم خود می دانستند، مباحثی را در فقه به عنوان «کتب ضالّه» مطرح نمودند، که هیچ سابقه‌ای در منابع فقهی نداشته و تنها مبتنی بر قواعد و عمومات است، که با اجتهاد خود، احکامی را در مورد حفظ و نگهداری، خرید و فروش، تعلیم و تعلّم، مطالعه و نسخه برداری این گونه نوشته‌جات از آن استخراج نموده‌اند.

بدیهی است که با تشکیل حکومت اسلامی و بسط ید آن، ضروری است که این احکام - که از احکام اجتماعی و ضروری برای حفظ عقاید دینی و احکام اسلامی است - از غالب فتوی خارج گردیده و در چارچوب قوانین و مقررات اسلامی درآید. لذا به ناچار باید تمام جوانب آن، مورد بازنگری قرارگیرد تا مبادا به بهانه

حفظ عقاید صحیح اسلامی، زمینه‌های تحقیق و ارائه افکار نو و توسعه علم و دانش، و در یک کلام اجتهاد پویا را از جامعه علمی سلب نماییم. و از سوی دیگر، باعث سلب یکی از اساسی‌ترین حقوق - که همان حق آزادی بیان است - از افراد شده و در نهایت منجر به مفسد عظیمی، چون ایجاد تنفر از قوانین اسلامی، مخفی شدن و دور از دسترس نقد و ابطال قرارگرفتن افکار و عقاید باطل و... گردیم. لذا شایسته است که به این بحث که از مباحث اساسی آزادی بیان و زیربنای بسیاری از قوانین محدود کننده آن است، به شکل کامل بپردازیم.

والحمد لله

پیشینه بحث

آغاز بحث پیرامون کتب ضلال را باید در عبارت شیخ مفید در کتاب «المقنعه» جست و جو کرد. پیش از آن در هیچ یک از متون فقهی، بحثی در این خصوص و با این عنوان یافت نمی‌شود. شیخ مفید با قرار دادن دو عنوان «کتب الکفر» و «کتب الضلال» در کنار یکدیگر، هرگونه فعالیت اقتصادی از طریق حفظ و نگهداری و یا مرمت و بازسازی و نسخه برداری از این کتب را حرام دانسته و فرموده است:

«ولا يحل كتب الكفر وتجليدها الصحف، إلا لاثبات الحجج في فسادها

والتكسب بحفظ كتب الضلال وكتبه على غير ما ذكرنا حرام»^۱.

کتابهای کفر و جلد نمودن آن، حلال نیست، مگر برای اقامه دلیل بر بطلان آنها. و کسب مال به وسیله حفظ و نگهداری کتابهای گمراه کننده و همچنین نوشتن آنها، «جایز نیست»، مگر برای آنچه که قبلاً ذکر نمودیم (اثبات بطلان).

۱. المقنعه، ص ۹۰.

و فقهای پس از ایشان، مانند شیخ طوسی،^۱ ابن براج^۲ و ابن ادریس،^۳ در کتب خود با ذکر همین عنوان «حرام بودن نگهداری و یا اجرت بر آن» را مورد تأیید قرار داده‌اند.

مرحوم سلار^۴ نیز در «مراسم» می‌گوید:

«فأما المحرم: ... الأجر على كتب الكفر، إلا أن يراد به النقض».^۴

اما از کسبهای حرام ... اجرت بر کتابهای کفر است، مگر آنکه برای نقض و رد آنها باشد.

تا آنجا که مورد بررسی قرار گرفته است، اولین کسی که در تحریم حفظ و نگهداری آن، وجود هرگونه اختلاف را در بین فقها منتفی دانسته است، علامه حلی در کتاب «منتهی»^۵ و «تذکره»^۶ است.

عنوان «کتب ضلال»، رفته رفته دایره وسیع تری پیدا کرده است. در عبارت شهید در درس، عنوان «کتب منسوخه و بدعت» نیز به آن افزوده شد:

«يحرم نسخ الكتب المنسوخة وتعلمها وتعليمها وكتب أهل الضلال

والبدع إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقيّة».^۷

چنان که ملاحظه می‌نمایید، شهید^۸ نه تنها عنوان «ضلال» را در کنار عنوان «کتب منسوخه و بدعت» آورده است، بلکه یادگیری و تعلیم آن را متعلق تحریم دانسته و تقيّه را نیز به موارد استثناء از حرمت، اضافه نموده است. و پس از آن، فقهای دیگر نیز با عباراتی نظیر عبارت شهید، با اندک تفاوتی در دایره موضوع و

۱. النهایة، ص ۳۶۵.

۲. مهذب، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳. السرائر، ج ۲، ص ۲۱۸.

۴. مراسم، ص ۱۷۲.

۵. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۱۳.

۶. تذکره، ط ق، ج ۱، ص ۵۸۲.

۷. الدروس الشرعية، ج ۲، ص ۱۶۳.

یا متعلق و یا موارد استثناء، این حکم را تأیید نموده‌اند.

امام خمینی (سلام الله علیه) نیز در «تحریر الوسيله» تقریباً تمام انواع تصرف در این گونه کتابها - از قبیل حفظ و نسخه برداری و مطالعه و تدریس و فراگیری کتب ضلال را در صورتی که غرض صحیح از آن نداشته باشد - حرام دانسته‌اند و اطلاق آن بخش را که مشتمل بر شبهات و مغالطه‌هایی است که غالب مردم از حلّ و دفع آن عاجزند، واجب شمرده است:

«یحرّم حفظ کتب الضلال و نسخها و قراءتها و درسها و تدریسها، ان لم یکن غرض صحیح فی ذلك، خصوصاً ما اشتمل منها علی شبهات و مغالطات عجزوا عن حلّها و دفعها ولا یجوز لهم شراؤها و إمساکها و حفظها، بل یجب علیهم إتلافها»^۱.

تنها فقیهی که به دلیل مشی اخباری‌گری در حکم حرمت توقف کرده است و به دلیل غیر منصوص بودن مسأله، در صحت حکم به حرمت، مناقشه نموده است و در ادامه به اساس علم اصول تاخته است، صاحب «حدائق»^۲ می‌باشد که با اعتراضات شدیدی پس از خود مواجه شده است؛ تا جایی که صاحب «مفتاح الکرامه» سخنان صاحب حدائق در این مسأله را یکی از مصادیق ضلال شمرده و فرموده است:

«ومن الضلال المحض الذي یجب اتلافه علی مذهب الشهدی الثانی، کلام صاحب الحدائق فی المسأله فی آخر عبارته، حیث افتری علی أصحابنا و أساطین مذهبنا، بأنهم اتبعوا فی تدوین الاصول استحساناً»^۳.

۱. تحریر الوسيله، ج ۱، ص ۴۹۸.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۴۲.

۳. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۳.

از ضلالت‌های محضی که بر مذهب شهید ثانی، اتلاف آن واجب است، سخن صاحب حدائق در آخر این مسأله می‌باشد، که بر بزرگان مذهب افتراء زده است که آنها در تدوین اصول از استحسان پیروی نموده‌اند.

تبیین موضوع

یکی از تبعات فقدان نص صریح در خصوص حکم فقهی کتب ضالّه، اختلافاتی است که بین فقها پیرامون موضوع تحریم وجود دارد؛ از آن جمله اختلاف در عنوان «ضالّه» است، که در این معانی به کار رفته است:

۱- ضلالت در مقابل هدایت: بنابراین، کتب ضالّه، یعنی کتبی که برای گمراه نمودن نوشته شده است، هر چند مطالب موجود در آن حق باشد.

۲- ضلال به معنی باطل و در مقابل حق: لذا هر کتابی که مشتمل بر مطالب باطل باشد، از کتب ضالّه محسوب می‌شود، که در این صورت اگر کتابی حاوی مطلبی باشد، که بر استدلال صحیح استوار نباشد و یا فایده‌ای از آن عاید نمی‌نشود، از کتب ضالّه می‌باشد و مشمول احکام این گونه کتب قرار می‌گیرد؛ هر چند هیچ گمراهی و اضلالی بر آن مترتب نشود و خواننده به باطل بودن مطالب آن واقف باشد.

بنا بر معنی اوّل- که همان ضلال به معنی گمراهی و نقطه مقابل هدایت است - بحثی دیگر در این مسأله مطرح شده است، که کدام یک از این دو نوع گمراهی، مراد است:

نوع اوّل: آنجایی که هدف نویسنده، گمراه کردن بوده است.

نوع دوّم: آنجایی که گمراهی بر آن مترتب شده باشد؛ هر چند که غرض نویسنده، گمراه کردن نبوده باشد.

۱- کلمات اصحاب در تبیین مفهوم «ضالّه»

مرحوم سید محمد جواد در «مفتاح الکرامه» می‌فرماید: «مراد از [کتب ضالّه] آن کتاب‌هایی است که برای استدلال بر تقویت ضلال نوشته شده است؛ خواه ضلال اسلامی را تقویت کند و خواه ایمانی را، یا خلاف شرعی فرعی که به وسیلهٔ دلیل قطعی ثابت شده است.» و در ادامه، میان این دسته از کتابها و دسته‌ای دیگر که تنها به ذکر احکام بدون استدلال پرداخته‌اند - مانند کتب فقه و حدیث غیر شیعه - در حکم، تفاوت قائل شده است؛ به این ترتیب که حکم به وجوب اتلاف دستهٔ اول داده است و حفظ و نسخه برداری دستهٔ دوم را حرام شمرده است.^۱ مرحوم نراقی در بیان مراد از ضالّه فرموده است:

«مراد از ضلال، مخالف حق است؛ مانند مخالف ضروری و یا

مخالف علم مکلف؛ اما اگر مخالف ظنّ او بود، ضلال نیست».^۲

مرحوم شیخ انصاری نیز در مکاسب با ضروری دانستن تنقیح عنوان بحث

می‌نویسد:

«فلا بد من تنقیح هذا العنوان وان المراد بالضلال ما یكون باطلاً فی

نفسه، فالمراد الکتب المشتملة علی المطالب الباطله، أو ان المراد به

مقابل الهدایه فیحتمل ان یراد بکتبه ما وضع لحصول الضلال وان یراد ما

اوجب الضلال وان كان مطالبها حقّه کبعض کتب العرفاء والحکماء».

آیا مراد از ضلال، آن چیزی است که به واقع باطل باشد. لذا کتبی که دارای

مطالب باطل باشد، کتب ضلال است و یا آنکه منظور از ضلال، مقابل

هدایت است.

۱. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۳.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۵۷. (المراد بالضلال ماخالف الحق کما یخالف الضروری او بحسب علم مکلف خاصه واما ماخالفه بحسب ظنه).

بنابراین منظور از کتب ضلال، کتاب‌هایی است که برای گمراهی نوشته شده است و هر آنچه که موجب ضلال شود (هر چند برای گمراهی نوشته نشده باشد) اگرچه مطالب آن حق است، جزء کتب ضلال خواهد بود؛ مانند برخی کتب عرفا و حکما.^۱

صاحب جواهر نیز با قرار دادن عنوان «رشاد» در مقابل ضلال، تمام کتب غیر مفید را داخل در عنوان کتب ضلال نموده است.^۲

چنانچه ملاحظه نمودید، بر اساس نظریه صاحب «مفتاح الکرامه» و آنچه که صاحب «جواهر» به استاد خود، کاشف الغطاء نسبت می‌دهد فرموده است که: «وضعت الاستدلال علی تقویة الضلال»^۳ انگیزه فرد از تألیف یا حفظ تأثیر ویژه‌ای در مفهوم ضلال محرم می‌گذارد؛ اما بر اساس نظریه شیخ انصاری و تأکید بر اثر کتاب در جامعه، به انگیزه فرد توجه چندانی نشده است، بلکه بیشتر آثار خارجی نوشته، مدّ نظر است. اما در نظر صاحب جواهر، ماهیت نوشته، بدون توجه به انگیزه و اثر خارجی آن، ملاحظه گردیده است که آیا مفید است یا غیر مفید.

لذا به نظر می‌رسید، پیش از هرگونه قضاوت و پیش داوری، لازم است دلایل و مستندات، به دقت بررسی گردد تا بر اساس آن دامنه هر شرط و یا قیدی در این خصوص روشن شود.

۲ - گستره موضوع

یکی دیگر از مسائل مطرح شده در این بحث که گاه مسیر بحث را از حوزه بیرونی دین به درون دین و گاه درون مذهب کشانده است، گستره موضوع

۱. مکاسب محرمة، ص ۳۰.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۸.

۳. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۳؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۸.

می باشد؛ به این معنی که بعد از بحث در مورد ضلالت و تعیین معنی دقیق آن، دایره آن تا کجاست؟

آیا تنها در کتب اعتقادی محدود شده و بیشتر در چارچوب اصول ادیان جاری است؟ و یا آنکه فرقه های مذاهب و مکاتب کلامی نیز در گستره این بحث وارد می شوند؟

سیر فتاوی فقها و دلایل و مستندات آنها حاکی از عدم اختصاص بحث به حوزه برون دینی است؛ خصوصاً ورود عناوینی نظیر بدعت که در کلام شهید و سایر فقها به آن استناد شده است، عدم اختصاص بحث به حوزه برون دینی را تأیید می نماید.

در این میان، فقهای نظیر صاحب جواهر^۱ و صاحب مفتاح الکرامه^۲ سیر بحث را به اختلاف نظرهای فقهی و مباحث اجتهادی نیز کشانده اند و از عنوان «ضالّه» در مورد برخی از نظرات و مباحث فقهی بزرگانی چون شهید و صاحب حدائق استفاده نموده اند.

لذا شایسته است که در تنقیح این بحث، با توجه به ادله و عمومات و عدم خروج از دایره آن و توجه به علت طرح این مبحث که بیشتر جنبه بازدارندگی از تزلزل در ایمان و اعتقادات اصلی جامعه داشته، سعی و تلاش شود تا مبادا اجتهاد بر اساس موازین و پویایی در فقه را با دیوار «اتهام ضلالت» مسدود نموده و راه حل بسیاری از معضلات و مشکلات جامعه را - که همواره در طول تاریخ توسط فقهای بزرگ چون مقدس اردبیلی، شهید، میرزای شیرازی و امام خمینی (قدس الله اسرارهم) از متن دلایل و با اجتهاد بر اساس موازین ارائه شده است - به وسیله چنین عناوینی از دست بدهیم، که در آن صورت مفسده ای عظیم تر و ضلالتی

۱. جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۷۴.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۲.

وسیع تر به وجود خواهد آمد، و آن ایجاد تنفّر و انزجار از دین و به بن بست خوردن در بسیاری از مسائل اجتماعی اسلام خواهد بود.

در نتیجه به جای حرکت در مسیر دعوت و ترغیب مردم به سمت اسلام - که رسول گرامی اسلام ﷺ تمام سعی و تلاش خود را در جهت آن مبذول داشته‌اند در مسیری بر خلاف آن، حرکت کرده‌ایم.

چرا که گذر زمان و پیشرفت بشر در جنبه‌های گوناگون مادی، و پیدایش برخی از مسائل مستحدثه، از یک سو و رشد جنبه عقلانی و نیاز به رویکردی نو در عرصه دین پژوهی، از سوی دیگر، لزوم بازنگری در برخی احکام را که بیشتر مستند بر توافق فقها بوده (نه بر نصوص صحیح شرعی) محسوس تر می‌نماید. و بدیهی است عناوینی چون بدعت، ضلالت، خدشه در ایمان و اعتقاد و ... گاه دستاویزی برای بازداشت از تحقیق و پژوهش در این عرصه است.

متعلق حکم

از جمله مباحث اصلی در مورد کتب ضالّه، بحث از متعلق حکم است؛ به این معنی که حرمت مذکور در کلمات فقها که در مورد کتب ضالّه مطرح گردید، به چه امری تعلق پیدا می‌کند؛ چرا که آنچه که در عبارات صاحبان فتوی مشاهده می‌شود، بیشتر مسأله نگهداری و حفظ این کتاب‌ها است؛ مانند شیخ مفید در «مقنعه»^۱ ابن براج در «مهدب»^۲ محقق در «شرایع»^۳ علامه در «تذکره»^۴ مرحوم نراقی در «مستند»^۵ و محقق اردبیلی در «مجمع الفائدة»^۶.

و غالب این فقها فعالیت‌های اقتصادی و درآمد مال از این راه را نیز حرام اعلام نموده‌اند؛ اما مسائل مهمی همچون ایجاد و تألیف این گونه کتاب‌ها و یا مطالعه و یا نشر و پخش آنها کمتر در عبارات فقها دیده می‌شود، که شاید برخی از

۱. مقنعه، ص ۹۰.

۲. مهدب، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳. شرایع، ص ۹۶.

۴. تذکره، ج ۱، ص ۵۸۲.

۵. مستند، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

۶. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۷۵.

فقهاء به دلیل وضوح و روشنی حرمت این گونه فعالیت‌ها، از ذکر آن خودداری نموده‌اند. اما با این همه، جهاتی که در این خصوص باید به آن پرداخت به ترتیب عبارتند از: ۱- تألیف و ایجاد ۲- حفظ و نگهداری ۳- مطالعه ۴- نشر و پخش ۵- تعلیم و تدریس.

که ما به جهت آنکه دلایل و مستندات مسأله در کلمات فقها، بیشتر در ضمن مسأله حفظ و نگهداری کتب ضالّه مطرح گردیده است، ترتیب بحث را رعایت نکرده و ابتدا به مسأله حفظ و نگهداری کتب ضالّه خواهیم پرداخت.

مسأله اول: حفظ و نگهداری

الف: نظریات

در مورد حفظ و نگهداری کتب ضلال، نظرات مختلفی مطرح گردیده است. برخی از فقها صریحاً حفظ کتب ضلال را حرام ندانسته و تنها ترتیب فساد بر آن را موجب عدم جواز حفظ و نگهداری می‌دانند:

«وقد تحصل من ذلك ان حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب

مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً»^۱

و برخی دیگر مانند محقق کرکی فواید مترتب بر حفظ کتب را بسیار دانسته

است:

«والحق ان فوائد كثيره»^۲

با این همه می‌توان گفت که غالب کسانی که حرمت کتب ضالّه را پذیرفته‌اند در

حرمت حفظ و نگهداری آن شکی به دل راه نداده‌اند.

۱. مکاسب، ص ۳۰.

۲. جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۶.

مرحوم علامه در «منتهی‌المطلب» ادعای نفی خلاف در حرمت حفظ و نگهداری کتب ضالّه نموده است:

«ویحرم حفظ کتب الضلال ونسخها لغير النقض او الحجّة علیهم بلا خلاف»^۱.

که بعدها این نفی خلاف، کم کم به ادعای اجماع تبدیل شده است. صاحب «ریاض» در این خصوص می‌گوید:

«وعلیه الاجماع عن ظاهر المنتهی»^۲.

ب: دلایل قائلین به حرمت نگهداری، و نقد آن

دلیل اول: آیات

آیه اول: پرهیز از لهو‌الحديث

از جمله دلایلی که برای حرمت حفظ و نگهداری کتب ضالّه به آن تمسک شده است، آیه شریفه ششم، از سوره لقمان است که می‌فرماید:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ
وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^۳.

این آیه در عبارت شیخ انصاری به عنوان دلیل ذکر گردید. و شاید بتوان گفت عمده دلیل بر حرمت کتب ضالّه (با توجه به شأن نزول آیه که در مورد نظر ابن حارث است که در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با سفر به ایران و تهیه کتاب‌های افسانه‌ای و بازگو کردن آن در میان مردم جزیره العرب، سعی در مقابله با هدایت

۱. منتهی‌المطلب، ج ۲، ص ۱۰۱۳.

۲. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۳.

۳. سوره لقمان، آیه ۶.

قرآن داشت) این آیه شریفه است.^۱

کیفیت استدلال، و نقد آن

کیفیت استدلال به آیه شریفه، به صورت اجمالی به این ترتیب است که: آنچه در آیه شریفه، موجب استحقاق عذاب معرفی شده است، خرید سخنان لهُو و بیهوده و بی پایه و اساس برای گمراهی است، و خرید به معنی هرگونه سلطه و استیلائی است که منجر به ضلالت شود. در نتیجه، هر کتابی که مشتمل بر مطالب باطل باشد و به منظور گمراهی دیگران نوشته شود، چنین عذابی را در پی دارد، و حفظ و نگهداری آن نیز حرام و مبعوض خداوند است.

شرح استدلال بر این دلیل نیز مبتنی بر توضیح برخی از مفردات آیه شریفه است که به آن می‌پردازیم.

کلمه ﴿اِشْتَرَاءٌ﴾: به معنی «خریداری کردن» است، اما بی شک خصوصیتی در «اِشْتَرَاءٌ» وجود ندارد؛ چرا که ملاک مذمت، هرگونه سلطنتی (گمراهی) است که در جهت ضلالت باشد، که شامل هر فعالیتی که «لَهُو الْحَدِيثُ» را در اختیار انسان قرار دهد می‌شود، و در جهت حصول غرض، چگونگی سلطنت گمراه کننده بر وسیله گمراهی اهمیت ندارد.

عبارت ﴿لَهُو الْحَدِيثِ﴾: همان گونه که در تفاسیر آمده است، به معنی «کلام باطل» و «غنا»، معنا شده است، که در اینجا با توجه به شأن نزول آیه، منظور داستان‌های افسانه‌ای و سخنان بی پایه و اساس است.^۲

کلمه ﴿لِيُضِلَّ﴾: مضارع باب افعال است که ظهور در «گمراه نمودن همراه با اراده و قصد» دارد؛ یعنی کسی که کلام باطل را به منظور گمراه نمودن، خریداری و یا فراهم کرده است. لام، در «لِيُضِلَّ» لام تعلیل و یا غایت است که هر دو معنا ظهور

۱. مجمع البیان، ج ۸، ص ۷۶.

۲. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۰۹.

در «قصد و اراده فاعل» دارد.

پس اگر شخص، کتابی را به منظور گمراه نمودن نوشت و هدفش هدایت بود، هر چند در تشخیص آن اشتباه نموده باشد، جاهل قاصر است و مشمول عنوان «من یشتري لهو الحدیث لیضل» نیست، و با این قید، تمامی کتب استدلالی که در تحکیم مبانی نوشته شوند و غرض نویسنده، گمراه نمودن نباشد، از شمول این تعلیل خارج است. و از طرف دیگر، لزوم تحقق اضلال نیز در خارج ثابت است؛ چرا که در غیر این صورت، عمل فاعل تنها تجری بر مولی خواهد بود که فقط قبح فاعلی دارد، نه ذمّ فعلی.

عبارت ﴿سبیل الله﴾: علامه طباطبایی می فرماید: سیاق آیه اقتضا دارد که مراد از «سبیل الله» قرآن کریم باشد.^۱

تعبیر «سبیل الله» در این آیه با توجه به شأن نزول آیه شریفه در مورد قرآن کریم است؛ یعنی زمانی که ضلالت و گمراهی به مرحله مقابله با قرآن و راه و روش انبیا و پیامبر اکرم ﷺ و اسلام رسید، باید با آن به رویارویی پرداخت و آن را از صحنه بیرون کرد؛ زیرا پاک نمودن ذهن از زنگار خرافاتی که در جهت جلوگیری از تابش نور قرآن توسط گمراه کنندگان ایجاد شده است، برای نشان دادن سبیل الله لازم است، که مفاد آیه شریفه نیز می باشد.

آنچه در این قید نهفته است با آنچه که در توجیه حکم عقل به قلع ماده فساد بیان خواهد شد، همگون و مناسب است.

عبارت ﴿بغیر علم﴾: برخی توهم نموده اند که تعبیر «بغیر علم» بدین معناست که اگر از روی جهل نیز این عمل صورت گیرد، همان احکام انجام عمل عالمانه را دارد؛ غافل از آنکه جاهل، قابلیت توجه خطاب را نداشته و یا حرمت در مورد او منجز نشده و قابلیت ﴿عذاب مهین﴾ را ندارد؛ چرا که تکلیف جاهل، تکلیف بما

۱. المیزان، ج ۱۶، ص ۲۰۸.

لا یطاق و عذاب او با قبیح عقاب بلا بیان قابل جمع نیست و این سخن برهانی است، و هر نصی و یا ظاهری که بیانگر مطلبی بر خلاف آن باشد، در مقابل برهان، تاب و توان مقاومت نخواهد داشت: «النص لا یقاوم البرهان».

در نتیجه باید توجیه دیگری برای آن نمود که به نظر می‌رسد «بغیر علم» یعنی بدون آگاهی و از روی هوی و هوس و جهالت، دست به این عمل بزند و مردم را به گمراهی بکشاند و این معنی با ظاهر آیه نیز سازگارتر است.

عبارت «یتخذها هزواً»: مراد از این جمله به سخریه گرفتن «سبیل الله» است؛ یعنی کسی که هدفش از «لَهُو الْحَدِيثُ» پایین آوردن شأن قرآن مجید در حد کُتُبْ أَباطیل و کتابهای افسانه‌ای است. چنین شخصی بی‌تردید، مستحق عذاب بوده و عمل او حرام خواهد بود.

در نتیجه غیر از لزوم هدف «گمراهی دیگران» عمل فرد باید واجد شرط دیگری باشد که آن «به سخریه گرفتن» قرآن کریم و روش پیامبر اکرم ﷺ در هدایت بشر است.

عبارت «لَهُمْ عَذَابٌ مَّهِينٌ»: یکی دیگر از قراینی که بر لزوم قصد و انگیزه فاعل دلالت می‌کند، این فقره از آیه شریفه است که با توجه به کسانی که از منظر عقل، دلیلی برای جواز مجازات آنها نداریم، اگر چه مشمول عموم و یا اطلاق برخی از فقرات شوند، به قرینه ذیل آیه - که همین فقره است - از شمول آن خارج خواهند شد.

به این معنی که: اگر از برخی کلمات آیه، مانند «من یشتري لهو الحديث لیضل عن سبیل الله» این معنی ظاهر شود که هر کس با هر هدف و انگیزه، و علم و آگاهی، به خرید این‌گونه کتابها مبادرت ورزد، مشمول عذاب خواهد بود، اما با توجه به اینکه قبیح عذاب، زمانی از بین می‌رود که فرد همراه با آگاهی و با قصد، به عملی اقدام نماید، در نتیجه، کسانی که نه به قصد اضلال و تمسخر، بلکه به منظور

رساندن فایده، اقدام به خرید و فروش و نگهداری این گونه کتابها نمایند، مشمول این اطلاق و یا عموم نخواهند بود.

در مجموع، بعد از بررسی فقرات این آیه شریفه و با توجه به قیود مذکور در آیه و مناسبت حکم و موضوع و متفاهم عرفی از آیه شریفه، آن است که حفظ، تعلیم، تعلم و نشر هر «لَهُو الْحَدِيثِ» (کتاب باطلی که برای اضلال آماده شده باشد) حرام است.

اگر هم بگوییم «لَهُو الْحَدِيثِ» بودن خصوصیتی ندارد، بی شک قید «يُضِلُّ» (برای گمراه نمودن) غایت و تعلیلی است که سبب استحقاق عذاب برای گمراه کنندگان خواهد بود. لذا کُتبی که تنها «لَهُو الْحَدِيثِ» بوده، اما در جهت اضلال «عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» نیست، حرام نمی باشد؛ چنانکه علامه، حفظ کتبِ مَثَل و حکایت را - که با توجه به آنکه شأن نزول آیه مشمول آن می شود - جایز می داند:

«لَبَّاسٌ بِالْأَمْثَالِ وَالْحِكَايَاتِ وَمَا وَقَعَ وَضَعَهُ عَلَى أَلْسِنِ الْعِجَمَاتِ»^۱

علاوه بر آنکه شخص نویسنده نیز باید به قصد اضلال تهیه کند؛ زیرا اگر ملاک را وقوع خارجی اضلال بدانیم و غرض حفظ کننده را دخالت ندهیم، بسیاری از کتب فلسفی که دارای مضامین عالی است، در دایره کتب ضالّه قرار می گیرد؛ چرا که برای برخی مُضَلَّ است. و یا قرآن کریم را «نَعُوذُ بِاللَّهِ» باید در این دایره بگنجانیم؛ چرا که برای برخی که فهمشان دچار مشکل است، باعث گمراهی می شود؛ با آنکه قرآن برای هدایت آمده است:

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^۲

اما گاه به دلیل ضعف درک شنونده و خواننده و عوامل و فضاهاى ایجاد شده در محیط، باعث الغاء مطلبی، بر خلاف غرض اصلی پدید آورنده است؛ به عنوان

۱. تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۳۰۵.

۲. سوره بقره، آیه ۲.

مثال: برخی با تمسک به آیه ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ﴾^۱ به ترور شخصیت‌هایی نظیر شهدای محراب نمودند و یا در تاریخ اسلام با تمسک به آیه ﴿إِنَّ الْحَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^۲ در مقابل قرآن ناطق، علی علیه السلام جبهه‌گیری کردند، که حضرت درباره این آیه فرمودند: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ»^۳ و با تمسک به آیه ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَبَّارًا﴾^۴ دست به کشتن شیعیان علی علیه السلام زدند؛ چرا که به زعم خوارج، پیروان امیرالمؤمنین علی علیه السلام با پذیرش حکمیت، کافر شده بودند.

آیه دوم: اجتناب از قول الزور

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^۵

شیخ انصاری^۶ صاحب جواهر^۷ - رضوان الله تعالی علیهما - از جمله متمسکین به این آیه برای اثبات حرمت کتب ضالّه‌اند؛ با این توجیه که: کتب ضالّه، یکی از مصادیق «قول الزور» است، که ما مأمور به اجتناب از آن شده‌ایم. صاحب جواهر می‌فرماید:

«يَسْتَفَادُ حَرَمَتَهُ أَيْضاً مِمَّا دَلَّ عَلَى وَجوبِ اجْتِنَابِ قَوْلِ الزُّورِ».

همچنین حرمت نگهداری کتب ضالّه از وجوب «پرهیز از قول زور» استفاده می‌شود.

با توجه به آنکه شیخ انصاری رحمته الله ترتب اضلال را در حرمت کتب ضالّه، رکن اساسی دانسته است، تمسک به آیه شریفه (که به اقرار مفسرین به قول باطل و

۱. سوره نساء، آیه ۹۵.

۲. سوره یوسف، آیه ۴۰.

۳. نهج البلاغه.

۴. نهج البلاغه.

۵. سوره حج، آیه ۳۰.

۶. مکاسب، ص ۲۹.

۷. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۷.

نوعی عادت خرافی بین مردم عربستان تفسیر شده است)^۱ چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. لذا تمسک به آیه شریفه، جهت اثبات حرمت تمسک به دلیلی است که اخصّ از مدعاست؛ چرا که بر فرض پذیرش معنی «باطل» برای عنوان ضلالت، «قول الزور» تنها بخشی از آن است و شامل نوشتار نمی‌شود.

اگر اجتناب از «گفتار باطل» را شامل اجتناب از «نوشتار باطل» نیز بدانیم، باز هم مخصوص به پدید آوردن اثر باطل و یا پذیرش و قبول آن است، نه حفظ و نگهداری آن. اما بر اساس مبنای صاحب جواهر در تفسیر ضلالت (علاوه بر اشکالاتی که گفته شد) ناچاریم دایره حرمت را به اندازه‌ای توسعه دهیم که هیچ فقیهی نتواند به آن ملتزم شود.

آیه سوّم: افتراء و کذب بر خدا

﴿أَنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا﴾^۲

از جمله دلایل صاحب جواهر، این آیه است^۳ که شکل استدلال به آن چندان روشن نیست و شاید از این باب است که کتب ضلال را به عنوان «افتراء بر خداوند» و از مصادیق آن دانسته، و در نتیجه لازم الاجتناب می‌شمارد. که در این صورت، شبهه‌ای که به سخن ایشان وارد می‌باشد، این است که: این آیه نیز مانند آیه پیشین (قول زور) در مقام ایجاد است؛ یعنی نهی از ایجاد کذب و افتراء می‌نماید.

اما درباره اینکه اگر کذبی واقع شد و یا افتراء انجام گرفت با آن چه کنیم (آیا آن را آتش بزنیم یا آن را نگهداریم؟) دلیل ساکت است.

۱. المیزان، ج ۱، ص ۳۷۲.

۲. سوره نساء، آیه ۵۰.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۷.

آیه چهارم: نهی از نسبت دادن به خدا

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾^۱

این آیه نیز از جمله دلایلی است که صاحب جواهر، در تمسک به آن، منفرد است؛^۲ اما کیفیت استدلال به این دلیل را نیز مانند دلیل پیشین بیان نکرده است، و شاید مراد ایشان از تمسک به این دلیل، وعده‌ای است که در آیه بر عذاب نویسندگان کتابهای گمراه کننده داده شده است، که نشان از مبعوض بودن این نوشته جات و در نهایت حرمت نگهداری و حفظ آنها دارد.

پاسخ این استدلال نیز روشن است؛ چرا که عذاب موعود، فقط مربوط به هنگامی است که نویسنده، کتب ضالّه را به خداوند نسبت دهد؛ نظیر کتابهای تورات و انجیل تحریف شده، که تحریف کنندگان، سخنان خود را به خدا نسبت می‌دهند. و بدین ترتیب ما نیز در تفسیر ضلالت، تابع صاحب جواهر می‌شویم. اما در صورتی که نویسنده مطالب، کتاب خود را به خداوند نسبت نداده باشد چه صورتی دارد؟ و حکمش چیست؟ آیه، درباره این موضوع، ساکت است و اصطلاحاً در مقام بیان آن نیست. و غیر قابل التزام بودن مذهب صاحب جواهر در تفسیر ضلالت نیز روشن گردید.

آیه پنجم: حرمت اعانه بر اثم

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^۳

نهی از «تعاون بر اثم» یکی دیگر از دلایلی است که در جهت حرمت حفظ و نگهداری کتب ضلال به آن تمسک شده است؛ با این توجیه که: گناه گمراهی با نگهداری از کتابهای گمراه کننده، محقق می‌شود؛ پس حفظ این کتابها حرام است.

۱. سوره بقره، آیه ۷۹.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۶.

۳. سوره مائده، آیه ۲.

صاحب «ریاض» به عنوان یکی از ادله به این وجه، تمسک کرده و فرموده است:

«مع ان فيه نوعُ اعانةٍ علی الاثم»^۱.

در نگهداری این کتابها، نوعی «کمک به گناه» وجود دارد.

اما در مقابل، صاحب «مستند» تمسک به این دلیل را تمسک به دلیلی اخص

از مدعی شمرده و فرموده است:

«والتمسك بحرمة المعاونة علی الاثم غیر مطرد»^۲.

تمسک به دلیل حرمت کمک بر گناه، در همه موارد ساری و

جاری نیست.

لذا به نظر می رسد با توجه به آنکه اعانت فعلی، وابسته به قصد است و مختص

به صورتی می باشد که شخص به منظور تحقق معصیت، به کسی یاری برساند و در

مورد حفظ و نگهداری کتب ضالّه، زمانی معصیت تحقق می یابد، که فرد کتاب را

برای گمراه نمودن دیگران حفظ و نگهداری نموده باشد؛ در غیر این صورت

[مانند آنکه برای تحکیم مبانی خود یا هدایت دیگران نوشته باشد لیکن فهمش

اشتباه بوده و در اشتباه خود قاصر باشد] مشمول این عنوان نخواهد بود؛ چرا که

در آن صورت، «اثم» محقق نشده است تا نگهداری این کتابها کمک بر گناه (اعانه

علی الاثم) باشد.

دلیل دوّم: روایات

۱ - روایت تحف العقول

«..وکل منهی عنه مما یتقرب به لغير الله أو یتقوی به الکفر و

الشرك...»^۳.

۱. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۳.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

۳. تحف العقول، ص ۲۴۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب التجارة، ابواب ما ینسب به، باب ۲، ح ۱، ص ۸۳.

مرحوم نراقی^۱ و صاحب مفتاح الکرامه^۲ و صاحب جواهر^۳ و شیخ مرتضی انصاری^۴ به این روایت استدلال نموده‌اند.

کیفیت استدلال: استدلال به این روایت این گونه است که: این روایت بیانگر مسأله‌ای اساسی و کبرایی کلی است که هر چیزی که باعث تقویت کفر و شرک و یا سستی در حق شود، حرام است و حفظ و نگهداری کتب ضلال، باعث تقویت کفر و شرک و سستی در حق است. در نتیجه: حفظ و نگهداری کتب ضلال حرام است؛ هر چند در خود روایت نیز به مسأله امساک و حرمت آن تصریح شده است. پاسخ: در نقد این روایت و ضعف استدلال آن، تنها به عبارت محقق ایروانی اکتفا می‌کنیم. محقق ایروانی در مورد روایت تحف العقول می‌فرماید:

«هذه الرواية مخدوشة بالارسال وعدم اعتناء اصحاب الجوامع بنقلها مع بعد عدم اطلاعهم عليها مع ماهي عليه في متنها من القلق والأضطراب وقد اشتبهت في التشقيق والتقسيم كتب المصنفين والأعتماد عليها مالم تعضد بمعاوض خارجي مشكل»^۵.

این روایت از جهت ارسال، دارای خدشه است و صاحبان جوامع حدیثی (که بعید به نظر می‌رسد، از آن بی‌اطلاع بوده باشند) آن را نقل نموده‌اند. روایت از جهت متنی دارای پیچیدگی و اضطراب است و از جهت تقسیمات و شقوق، شباهت زیادی به کتب نویسندگان دارد. لذا اعتماد به این روایت تا زمانی که قرینه و یا مؤیدی خارجی برای آن نباشد، مشکل به نظر می‌رسد.

۱. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۲.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۸.

۴. مکاسب، ص ۲۹.

۵. حاشیه مکاسب، ج ۱، ص ۱۷.

۲ - روایت عبدالملک بن اعین

عبدالملک می گوید: «به امام صادق علیه السلام گفتم: من به این علم (علم نگاه کردن به ستارگان و طالع بینی) مبتلا شده‌ام. امام فرمود: آیا بر اساس آن قضاوت می کنی؟ گفتم بله. فرمود: کتابهایت را بسوزان.^۱

مرحوم شیخ انصاری یکی از کسانی است که به این روایت تمسک کرده است.^۲

کیفیت استدلال: توجیه استدلال به این روایت این گونه است که: دستور امام به سوزاندن کتابهایی که باعث گمراهی فرد سؤال کننده شده است، بیانگر این مطلب است که: باید هر آنچه باعث گمراهی می شود را سوزاند و از بین برد و نگهداری آن حرام است، هر چند مورد روایت، علم نجوم است؛ اما با تنقیح مناط و الغای خصوصیت به موضوع بحث ما - یعنی حفظ و نگهداری کتب ضلال - سرایت داده شده است.

پاسخ: در پاسخ استدلال به این حدیث، باید بگوییم که:

اولاً: اثبات وجوب از بین بردن کتب، مبتنی بر مولوی بودن امر است؛ چنانکه شیخ انصاری نیز حکم تحریم را مبتنی بر مولوی بودن امر به احراق دانسته است، نه ارشاد به کاری! زیرا در این مورد، امام علیه السلام می خواسته است این فرد را از حکم کردن بر اساس نجوم خلاص نماید و فرموده است: «بناءً علی ان الأمر للوجوب دون الإرشاد».^۳

در اینجا لحن روایت به گونه ای است که جنبه ارشادی بودن آن تقویت می شود؛ زیرا سؤال کننده، خود را مبتلا و گرفتار به این مشکل معرفی می نماید و

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۱، کتاب الحج، ابواب آداب السفر، باب ۱۴، ح ۱، ص ۳۷۰.

۲. مکاسب، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۲۹.

امام مانند طیبی که از حال بیمار خود سؤال می‌نماید، از او می‌پرسد: آیا بر اساس این کتابها و یا این دانش قضاوت و رفتار می‌کنی و با شنیدن پاسخ مثبت از سائل، به او سفارش می‌کند که کتابهایت را بسوزان و این همان لحن ارشادی است که طیب در مورد بیمار خود به کار می‌برد، نه لحن مولی و فرمانده به زیر دست خود، تا وجوب از آن برداشت شود.

ثانیاً: حضرت فرمود: اگر بر اساس آن قضاوت می‌کنی، آن را بسوزان که استفصال امام مفهومی این است: اگر بر اساس آن قضاوت نمی‌کنی، حفظش فی حدّ نفسه حرام نیست.

۳ - روایت ابی عبیده الحذاء

«... من علم باب الضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به...»^۱

صاحب «مستند» به این روایت استدلال کرده است.^۲

کیفیت استدلال و پاسخ آن: کیفیت استدلال به این روایت روشن است و روشن تر از آن، اشکال بر استدلال به روایت است؛ چرا که روایت، مربوط به بحث تعلیم و تدریس است و تنها شامل کسانی می‌شود که ضلال را از این راه ترویج می‌دهند. و ترویج ضلالتی که عمل و دنباله روی مردم را در پی دارد، سبب تحریم آن است. لذا از این روایت نیز حرمت حفظ و نگهداری استفاده نمی‌شود؛ چرا که حفظ و نگهداری قبل از تعلیم، و گاه بعد از تعلیم و تدریس است.

۴ - روایت امر به القاء تورات

علامه حلی روایتی را نقل نموده است که: روزی پیامبر از مسجد خارج شد، در حالی که در دست عمر قسمتی از کتاب تورات بود. پیامبر دستور به القای

۱. وسایل الشیعه، ج ۱۶، کتاب الأمر والنهی، أبواب الأمر والنهی، باب ۱۶، ح ۲، ص ۱۷۵.

۲. مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

(=دور انداختن) آن داد و فرمود: اگر موسی و عیسی بودند، جز به پیروی از من مجاز نبودند.^۱

کیفیت استدلال: چگونگی استدلال به روایت از این قرار است که: دستور پیامبر ﷺ به انداختن و رها کردن کتابهایی مانند تورات و انجیل، به دلیل گمراه کننده بودن آنهاست. و این خود، دلیل بر آن است که از هر کتاب گمراه کننده‌ای باید دوری نمود، و همچنین نگهداری این گونه کتابها حرام است.

پاسخ: از این روایت فهمیده می‌شود اگر تورات و انجیل، سبب عدم تبعیت از آن حضرت شود، منحرف کننده است و باید کنار گذاشته شود و در غیر این صورت، مانعی ندارد. ناگفته نماند که ویژگی تورات و انجیل، به عنوان کتاب‌های آسمانی دو شریعت منسوخ شده، که مانع از الغای خصوصیت از این دو کتاب و سرایت حکم آن به موارد مشابه است، باید در نظر گرفته شود.

دلیل سوم: دلایل عقلی

از جمله دلایلی که در کلمات فقها در مورد حرمت حفظ و نگهداری و یا وجوب از بین بردن کتب ضالّه به آن تمسک شده است، دلایل عقلی است که کم و بیش در عبارات بیشتر فقها نمونه‌ای از آن به چشم می‌خورد. و برخی مانند مرحوم سید احمد خوانساری^۲ مهم‌ترین دلیل مسأله را حکم عقل دانسته است.^۲ لزوم قلع ماده فساد، دفع ضرر محتمل، لزوم دفع منکر، قیح اعانه بر انجام معصیت، وجوه عقلی‌ای است که در عدم جواز حفظ و نگهداری و نشر و پخش

۱. نه‌ایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۷۱. قابل توجه آنکه: در این کتاب به جای عبارت «خرج رسول الله ﷺ»، «خرج علی ﷺ» آمده است که ظاهراً اشتباه از ناسخ بوده است که به جای «رسول الله ﷺ»، «علی ﷺ» آورده است، و شاهد آن، نقل همین حدیث در «تذکره الفقهاء» از پیامبر اکرم ﷺ است. هر چند متن حدیث، خود دلیل واضحی بر این اشتباه است. (تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۰، مسأله ۲۳۴).

۲. جامع المدارک، ج ۳، ص ۲۱.

کتاب ضالّه به آن تمسک شده است؛ از این رو لازم است که با بررسی این وجوه و کیفیت استدلال به آن، صحت و سقم استناد به آنها را در بحث، مورد بازنگری قرار دهیم.

هر چند که در میان این وجوه، پاسخ برخی - مانند قبح اعانه بر انجام معصیت - در مباحث پیشین روشن گردید؛ لذا به ذکر وجوه عقلی عمده و اساسی در بحث، و پاسخ آن اکتفا می‌نماییم.

۱ - لزوم قلع ماده فساد

کیفیت استدلال: صاحبان این استدلال، کتاب ضلال را به عنوان ماده فساد - که باعث گمراهی جامعه می‌شود - معرفی نموده و با تمسک به کبرای کلی «لزوم قلع ماده فساد و دفع ظلم» از بین بردن آن را واجب دانسته‌اند. پاسخ: آیه الله العظمی خوئی رحمته الله علیه از جمله کسانی است که در استدلال به این وجه، خدشه وارد نموده است؛ به این بیان که:

«فیرد علیه أنه لا دلیل علی وجوب دفع الظلم فی جمیع الموارد و إلاّ

لوجب علی الله و علی الأنبیاء و الأوصیاء الممانعة عن الظلم تکویناً»^۱.

بر این وجه بدین گونه ایراد می‌شود که: دلیلی بر وجوب دفع ظلم در تمام موارد نداریم، وگرنه بر خداوند و انبیاء و اوصیاء واجب می‌شد که از صدور ظلم به صورت تکوینی ممانعت کنند.

در توضیح ایراد ایشان باید بگوییم که: پس از آنکه عقل، قبح ظلم را درک نمود، استدلال بر لزوم از بین بردن ماده فساد برای حرمت حفظ و نگهداری و یا وجوب اتلاف کتاب ضالّه، مبتنی بر دو مقدمه دیگر است: صغری: نگهداری کتاب ضالّه (ماده فساد) ظلم است.

۱. مصباح الفقه، ج ۱، ص ۲۵۴.

کبری: دفع ظلم و از بین بردن آن به حکم عقل لازم است. نتیجه: لزوم عقلی از بین بردن کتب ضالّه و دفع ظلم آن.

آیت الله العظمی خوئی رحمته الله کبرای این قضیه را قابل خدشه دانسته است و لازمه وجوب عقلی دفع ظلم و فساد را وجوب منع تکوینی خداوند و انبیا و اوصیا از ظلم می داند؛ چرا که وجوب عقلی، شامل همه عقلا، از جمله رئیس العقلاء خواهد بود و از لوازم و تبعات فاسد چنین وجوبی، منع تکوینی به معنی جبر و سلب قدرت از انسان است؛ در حالی که این عالم، عالم اختیار است و انسان هرگز مسلوب الاراده نخواهد بود: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^۱.

پاسخ دیگر اینکه: اگر حکم عقل را در قلع ماده فساد بپذیریم و ترک آن را قبیح بدانیم، قطعاً در تمام موارد، این گونه نیست؛ بلکه مربوط به فسادی است که جنبه عمومی داشته و باعث اختلال در نظام بشود و ارکان جامعه - مانند عفت عمومی، امنیت عمومی و اعتقادات جامعه - را مورد هدف قرار دهد. اما در خصوص چند کتاب و نشریه که هنوز جنبه عمومی پیدا نکرده است، نمی توانیم چنین حکمی بنماییم. آری، در صورتی که به شکل وسیع پخش شود، این حکم وجود دارد. پس این حکم در مورد «کتب ضلال بما هی هی» نیست.

دلیل بر این مطلب آن است که: عقل، بین فسادی که جنبه عمومی نداشته، و فسادی که جنبه عمومی پیدا کرده و موجب اختلال در جامعه گردیده است، فرق می گذارد؛ چرا که این گونه مسائل از خصوصیات حکم عقل است که آن را باید از خود عقل پرسید.

و در صورت پذیرش حکومت عقل در اصل مسأله، در چگونگی برخورد با فساد و ظلم نیز باید عقل مرجع تشخیص باشد؛ لذا دفع فساد را به حذف فیزیکی و از بین بردن کاغذ و جلد معنی کردن، دخالت در شئون و درک عقل و فهم است؛

۱. سوره انسان، آیه ۳.

چرا که پاسخ دادن به شبهات به شیوه‌های مختلف و اقامه حجت و دلیل در دو نقض کتب ضالّه از منظر عقل و خرد، بهترین شیوه برای دفع فساد آنهاست و از بین بردن کتابها، راه منحصر در جلوگیری و دفع فساد آنها نیست.

۲ - لزوم دفع منکر

یکی دیگر از دلایلی که در وجوب اتلاف کتب ضالّه و یا حرمت نگهداری، به آن استناد کرده‌اند، وجوب دفع منکر است.

کیفیت استدلال: در کیفیت استدلال به این دلیل، ضروری است که در ابتدا بپذیریم که کتب ضالّه، منکر است و عقل حکم می‌کند که باید آن را دفع نمود؛ هر چند استدلال به این دلیل، خود به اثبات چند مقدمه دیگر نیاز دارد که بدون پذیرش آن، این استدلال ناقص خواهد بود.

مقدمه اول: دفع منکر، واجب است.

مقدمه دوم: رفع و دفع، از منظر عقل مانند یکدیگرند.

در نتیجه: رفع منکر نیز واجب است.

پاسخ: اول: چنانکه ملاحظه گردید، بعد از اثبات مقدمه اول (که دفع منکر واجب است) باید این ادعا را ثابت کنیم که عقل بین رفع منکر، که مربوط به بعد از وقوع و دفع، که مربوط به قبل از وقوع است، تفاوتی نمی‌بیند و دفع را مانند رفع، لازم می‌شمارد؛ با آنکه رفع، در مرحله عمل است و دیگری در مرحله تصمیم‌گیری. بر فرض اینکه در مورد رفع، دلیل برای تصرف در شئون دیگران وجود داشته باشد (که در جای خود ثابت نمودیم وجود ندارد) اما در مورد دیگری که هنوز در مرحله تصمیم‌گیری و اشراف است، دلیلی محکم برای نقض حدود و اختیارات و تصرف در اموال دیگران (که با دلایل محکم، ثابت شده است) وجود ندارد.

دوم: بر فرض پذیرش وجوب عقلی رفع منکر، نکته قابل تأمل این است که

خود کتب ضالّه منکر نیست، بلکه «ما یترتب علیه المنکر» است. یعنی کتاب و حفظ آن، منکر نیست، بلکه چیزی است که امکان بهره برداری سوء و منکر از آن وجود دارد و دلیلی بر دفع چنین چیزی وجود ندارد.

سوّم: اگر فرد به محتوای کتاب اعتقاد پیدا نمود و بر اساس آن عمل کرد و آن را به عنوان معروف پذیرفت با توجه به اینکه دلیلی بر عقاب این چنین فردی وجود ندارد، دلیلی بر جلوگیری دفع آن نداریم، مگر در اموری که از مذاق شرع یافتیم که شارع به آن راضی نیست. و این معنی در تمام کتب وجود ندارد و دلیل ما اخص از مدعای ماست.

چهارم: تمام اشکالاتی که در مورد حکم عقل به لزوم قلع ماده فساد بیان شد، در مورد این دلیل نیز (که به شکلی همان دلیل است) وجود دارد؛ مانند آنکه: مگر راه منحصر در رفع منکر، حرمت نگهداری و یا وجوب از بین بردن آن است؟

دلیل چهارم: اجماع یا نفی خلاف

مرحوم علامه در کتاب «منتهی المطلب» نخستین بار بر حرمت حفظ و نگهداری و نسخه برداری از کتب ضلال ادعای نفی خلاف نموده است:

«ویحرم حفظ کتب الضلال و نسخها لغير النقض أو الحجة علیهم بلا

خلاف».^۱

مقدس اردبیلی می فرماید: «قد یكون اجماعياً ایضاً يفهم عن المنتهی».^۲ چنانچه از عبارت «منتهی» فهمیده می شود، مسأله اجماعی است. و صاحب «ریاض» با جمله «وعلیه الاجماع عن ظاهر المنتهی»^۳ بیان می کند که کلام علامه ظاهر در

۱. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۱۳.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۷۶.

۳. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۳.

اجماع است. ادعای نفی خلاف علامه را به عنوان «اجماع» تعبیر نموده‌اند. در مقابل، صاحب «حدائق» با مخالفت با این اجماع، از اساس منکر این گونه احکام تأسیسی می‌شود و آن را مستند بر برخی تعلیل‌های ناصحیح می‌داند،^۱ هر چند کلام صاحب حدائق را نمی‌توان کلام صحیح دانست؛ چرا که اساس اجتهاد بر این امور استوار است و اگر بنا باشد تنها در هر مسأله‌ای که نص صریح وجود دارد، حکمی صادر شود، تعداد احکام صادره به تعداد انگشت شماری خواهد رسید و باب اجتهاد را باید بست؛ لذا در پاسخ به اجماع ادعا شده باید بگوییم: جواب از اجماع: اولاً: در این مسأله اساساً اجماعی وجود ندارد. و تعبیر اولیّه نیز نفی خلاف بود که از آن برداشت اجماع گردید.

ثانیاً: با وجود مستندات معین برای فتاوی، بر فرض وجود اجماع مفید فایده نخواهد بود و اجماع، مدرکی است که، قابل ارزش‌گذاری است و با بررسی مدارک آن، دیگر نیازی به بحث جداگانه در مورد خود اجماع وجود ندارد.

دلایل دیگر:

دلایل دیگری نیز کم و بیش در کتب فقهی وجود دارد که به آن استناد شده است که در ذیل به آن اشاره می‌نماییم:

۱ - حفظ کتب ضالّه، دلیل بر رضایت به مفاد آن است

این دلیل در کلمات مقدس اردبیلی^۲ و صاحب مفتاح الکرامه^۳ آمده است. مرحوم مقدس اردبیلی می‌فرماید:

«وَأَمَّا حِفْظُهَا وَنَسْخُهَا يَنْبَغِي عَنْ الرِّضَا بِالْعَمَلِ وَالْإِعْتِقَادِ بِمَا فِيهَا».

۱. الحدائق الناظرة، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۷۵.

۳. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۲.

«حفظ و نسخه برداری از آن، نشانگر رضایت از عمل و اعتقاد به محتوای آن است».

اما روشن است که ملازمه‌ای بین حفظ و رضایت به محتوا و یا عمل و اعتقاد به آن وجود ندارد. چه بسیار کسانی که با وجود کراهت از مضمون کتابی، آن را نگهداری می‌کنند. لذا تنها مختص به صورتی است که حفظ آن، حاکی از این رضایت باشد. و به صورت مطلق نمی‌توان حفظ و نگهداری را دلیل بر رضایت گرفت.

شبهه بعد پیرامون حرمت رضایت به عمل است، که آیا چنین حرمتی ثابت است و یا تنها حاکی از خبث باطن و قبیح فاعلی است و تا عملی در خارج صورت نگرفته است، حرمتی ثابت نخواهد شد.

۲- کتب ضالّه مشتمل بر بدعت است

شهید در «دروس»^۱ و محقق اردبیلی در «مجمع الفائده»^۲ و مرحوم سید جواد در «مفتاح الکرامه»^۳ با ذکر این عنوان برای کتب ضلال، دفع آن را از باب امر به معروف و نهی از منکر، واجب دانسته‌اند.

محقق اردبیلی^۳ در ضمن بر شمردن دلایل تحریم، «اشتمال این کتب بر بدعت» را از جمله آن دلایل می‌داند و می‌نویسد:

«ولعل دلیل التحريم ... وانها مشتملة على البدعة ويجب رفعها من باب النهی عن المنکر».

شاید دلیل حرمت نگهداری... و اینکه این کتابها مشتمل بر

۱. الدروس الشرعیة، ص ۳۲۶.

۲. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۷۵.

۳. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۲.

بدعتند، در نتیجه از بین بردن آنها از باب نهی از منکر واجب است.

پاسخ: اولاً: در تعریف بدعت آمده است: پدید آوردن رسم و آیین و باور تازه در زمینه دین، که در قرآن و سنت پیامبر و ائمه پیشینه نداشته باشد.^۱ سید مرتضی نیز کاستن و یا افزودن رسم و آیین تازه به دین یا نسبت دادن آن را به دین، بدعت می‌نامد.^۲ با توجه به این تعریف، تمسک به دلیل بدعت و وجوب رفع آن، تمسک به دلیلی اخص از مدعی است؛ چرا که بسیاری از کتب ضالّه بدعت نیست و نویسنده، آن را به عنوان دین ارائه نکرده است؛ مگر آنکه این دلیل را تنها در مورد کتب بدعت، قابل تمسک بدانیم؛ چرا که در عبارت شهید در «دروس»، کتب بدعت در کنار کتب ضلال آمده است:

«یحرم نسخ کتب المنسوخه وتعلمها وکتب أهل الضلال والبدع إلاّ لحاجة من نقض أو حجة أو تقيّة».

و اگر عطف تفسیری برای کتب ضلال باشد، دلیل و مستند ایشان با مشکل مواجه است؛ اما اگر ذکر خاص بعد از عام باشد و دلیل تحریم نیز ناظر به عنوان بدعت باشد، مشکل بر طرف خواهد شد.

و اما در مورد سخن محقق اردبیلی که فرموده است: «این کتب مشتمل بر بدعت است و باید رفع شود.» باید بگوییم: در صورت اثبات اشتغال این کتب بر بدعت، باید بحث کنیم که آیا در صورتی که کتابی مشتمل بر مطلب حرامی باشد، آیا حفظ کل کتاب حرام است یا حفظ همان قسمت که بدعت است؟

ثانیاً: به نظر ما مسأله نهی از منکر، با مسأله رفع منکر و انکار منکر متفاوت است و نهی تنها جلوگیری از صدور منکر به وسیله گفتار را شامل می‌شود و هیچ

۱. دائرة المعارف تشیع، ج ۳، ص ۱۴۵.

۲. همان، به نقل از الحدود والحقایق.

تصرفی در مال و جان و آبروی دیگران، به این عنوان جایز نیست.^۱
در نهایت اینکه، هر آنچه که در مسأله رفع منکر گفتیم در اینجا نیز جاری است

۳- وجوب جهاد با اهل ضلال

از جمله دلایلی که تنها «صاحب جواهر» به آن تمسک کرده است «وجوب جهاد با اهل ضلال» است:

«ويستفاد أيضاً مما دل على وجوب جهاد أهل الضلال وإضعافهم لكلّ ما يمكن».^۲

حرمت حفظ کتب ضلال را می توان از دلیل وجوب جهاد با اهل ضلال و تضعیف آنها به هر وسیله که ممکن باشد استفاده نمود. و در ادامه، استدلال به این دلیل را این گونه بیان نموده است:

«ضرورة معلومية كون المراد من ذلك تدمير مذهبهم بتدمير أهله فبالأولى تدمير ما يقتضى قوته».

«بی شک، لزوم جهاد با کفار و اهل ضلال و از بین بردن آنها برای از بین بردن مذهب آنان است؛ پس به طریق اولی آنچه را که باعث تقویت آن می شود، باید از بین برد.» در نتیجه، کتب ضالّه را باید از بین برد.

در پاسخ به این استدلال باید گفت: بحث جهاد ابتدایی، و فلسفه آن و چگونگی انجام آن - با توجه به آنکه از جمله شرایط آن، حضور امام معصوم علیه السلام و اجازه اوست - برای ما که در زمان غیبت امام علیه السلام به سر می بریم، روشن نیست که

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: فقه و زندگی (۱۱)، بحث امر به معروف و نهی از منکر.

۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۵۷.

آیا هدف از جهاد، بر طرف کردن موانع تبلیغ اسلام، رفع ظلم، از بین بردن شوکت آنها یا از بین بردن مذهب آنان است. تمام این امور، گزینه‌های متعددی است که انگیزه اصلی از جنگ را برای ما در هاله‌ای از ابهام قرار داده است. و در نتیجه، این اولویت را با مشکل مواجه نموده است.

از آن گذشته، اگر حفظ کتب ارتباط مستقیم با تقویت کفار و اهل ضلال داشته باشد و ما بپذیریم، باید چیزی که ارتباطی به تقویت آنها دارد ممنوع شود. پذیرش این مسأله چندان دشوار نیست، اما این رابطه به طور مطلق و در همه جا وجود ندارد و در همه مکانها راه و روش جلوگیری از تقویت کفار و اهل ضلال این گونه نیست.

و تا زمانی که توان استدلال و احتجاج و مناظره برای بطلان مطالب باطل وجود ندارد و می‌توان از شیوه‌های منطقی برای جلوگیری از گمراهی جامعه بهره برد، استفاده از شیوه‌هایی که موهم نظریه تحمیل عقاید و جلوگیری از آزادی عقیده و بیان آن است، جایز نیست. و جالب آنکه صاحب جواهر خود در انتهای بحث، بیشتر کتب مخالفین و ملل فاسده را تنها به دلیل اینکه توسط اصحاب ما نقض گردیده است، تلف شده می‌داند؛ یعنی بحث و مناظره و نقض و احتجاج علیه آنان را به منزله تلف آنها دانسته و اتلاف - به معنی اعدام و از بین بردن وجود فیزیکی کتابها - را واجب نمی‌داند.^۱

نتیجه‌گیری:

پس از بررسی دلایل ارائه شده توسط فقیهان و نبود مستندات کافی، این نتیجه به دست آمد که حفظ کتب ضاله حرام نیست، مگر در صورتی که بر حفظ و نگهداری آن به طور قطعی و یا احتمال قوی، مفسده گمراهی مترتب باشد، که در

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۹.

این صورت، بر اساس حکم عقل، به پرهیز از ضرر محتمل، مخصوصاً در اموری که محتمل قوی باشد، حفظ و نگهداری حرام خواهد بود.

مسأله دوم: مطالعه

صاحب جواهر^۱ از جمله فقهای است که مطالعه کتب ضالّه را صراحتاً حرام اعلام کرده است و آن را در کنار تدریس این گونه کتابها، متعلقِ نهی دانسته است. و فرموده است: «بل یحرم مطالعتها و تدریسیها»^۱.

البته با توجه به گستره عنوان ضالّه در نظر ایشان و وسعت دامنه آن، که شامل همه کتب غیر مفید می‌گردد، شمار زیادی از کتابخانه‌ها و کلاس‌های درس را باید مشمول این منع بشماریم.

اما باید توجه داشت، در صورتی که عنوان ضلال را به معنی گمراهی از مسیری که انبیای الهی در صدد هدایت بشر در آن راه بوده‌اند بدانیم، چنانچه در آیه شریفه سوره لقمان آمده است ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ مطالعه کتاب‌هایی ممنوع است، که به منظور گمراهی نوشته شده است و احتمال تأثیر در عقاید و افکار مطالعه کننده را داشته باشد.

صاحب «ریاض» می‌فرماید: کسی که اطمینان و اعتماد به استواری و پایداری خود ندارد و احتمال می‌دهد که تحت تأثیر کتب ضلال قرار گیرد، نباید به این کتاب‌ها مراجعه کند؛ زیرا دفع ضرر محتمل، واجب است.^۲

اما با این همه، وجود برخی آیات^۳ و روایات^۴ که امر به کنکاش و فحص و تدبیر و تفکر نموده و بر آن ترغیب کرده است، باعث شده که برخی گمان کنند مطالعه هر

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۸.

۲. ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۳.

۳. ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، سوره زمر، آیه ۱۸.

۴. ولک حق المسأله (نهج البلاغه، خ ۱۶۲).

کتاب و نوشته‌ای به این بهانه جایز است، که در پاسخ این مسأله باید گفت: امر به تفکر و کنکاش و جست و جو برای انتخاب، بر اساس اختیار است و منع از مطالعه کتب ضلال، مربوط به بعد از انتخاب و اعتقاد می‌باشد؛ یعنی زمانی که فرد اعتقادات خود را بر اساس آگاهی و اختیار برگزید، که در این صورت به حکم عقل (که دفع ضرر محتمل را لازم می‌داند، به ویژه در مورد احتمالاتی که محتمل آن از اهمیت خاصی برخوردار است و احتمال ضعیف منجر خواهد بود) پرهیز از آنچه که باعث ضلالت و گمراهی و وقوع در هلاکت است، لازم و ضروری است.

مسأله سوّم: تألیف و نگارش

تألیف و نگارش کتاب‌هایی که ترتب فساد و گمراهی بر آن معلوم بوده و یا در حدّ قابل توجهی محتمل باشد، حرام است. و این حرمت مبتنی بر دلایل زیر است: دلیل اوّل: این حرمت از باب اولویت قطعیه حرمت نگارش چنین کتبی - که مفسده آن از بین بردن ایمان و اعتقاد و استواری در دین است - از مقدماتی است که در شرع مقدس، حتی با مفسده کمتر از آن، ممنوع گردیده است؛ همان طور که در روایات آمده است؛ مانند کاشتن درختی جهت به دست آوردن خمر از محصول آن.^۱

و یا ساختن مجسمه‌هایی برای عبادت؛ که در کلام صاحب جواهر^۲ آمده است:

«بل هي أولى حينئذٍ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة».^۲

دلیل دوّم: دلیل دیگری که می‌توان در حرمت این عمل به آن استناد کرد این است که این عمل یکی از مصادیق بارز کمک به گناه است (اعانه بر اثم).

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۷، کتاب التجارة، ابواب مایکتب به، الباب ۵۵، ح ۳ و ۴ و ۵، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.

۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۶.

دلیل سوم: در صورتی که حفظ و نگهداری کتب ضالّه را محکوم به حرمت بدانیم، اولویت ایجاد و نگارش چنین کتبی واضح و روشن خواهد بود؛ به دلیل آنکه وقتی اثری حفظش حرام و از بین بردنش واجب گردید، به طریق اولی ایجاد آن حرام خواهد شد؛ چرا که وقتی تطهیر مسجد از نجاست واجب است، نجس کردن مسجد قطعاً حرام خواهد بود و زمانی که نهی از منکر واجب گردید، ایجاد منکر در جامعه به طریق اولی حرام خواهد شد.

دلیل چهارم: این عمل از سوی کسی که به این مطالب اعتقاد ندارد، اغرای به جهل است که عقل آن را قبیح می داند و شرع نیز آن را ممنوع می شمارد.

نتیجه:

با توجه به دلایل ارائه شده، حرمت تألیف و نگارش کتابهای گمراه کننده، بدیهی به نظر می رسد. و شاید به دلیل وضوح و روشنی این مطلب، فقها در بحث از کتب ضالّه به آن نپرداخته و بیشتر، فعالیت های بعد از تألیف و نگارش را مورد بررسی قرار داده اند.

ناگفته نماند، در صورتی که بر نگارش کتاب به خاطر ضعف قلم و نوع نگارش و وضوح بطلان، اضلالی مترتب نشود، حرمت این نوع فعالیت بعید به نظر می رسد و تنها باید از باب تجرّی، بر قبح فاعلی و مذمّت نویسنده، بسنده کرد.

مسأله چهارم: انتشار و پخش

بی تردید یکی از انگیزه های اصلی حکم به حرمت حفظ و نگهداری، و وجوب اتلاف، که در عبارت فقها به آن تصریح شده است، جلوگیری از انتشار و شیوع این گونه کتب در جامعه بوده است، که در گذشته به وسیله نسخه برداری از آن صورت می گرفته است. به همین منظور، فقها هرگونه فعالیت اقتصادی در این

زمینه و عواید حاصل از آن را نیز حرام دانسته‌اند.

صاحب «مفتاح الکرامه» در این خصوص به فتوای عده‌ای از فقها اشاره نموده است و می‌نویسد:

«قد صرَّحَ في السرائر في موضع منها والشرايع والنافع والارشاد وشرحه واللمعة والتنقيح وايضاح النافع وجامع المقاصد والميسية والمسالك والروضة ومجمع البرهان وغيرها بحرمة حفظ كتب الضلال ونسخها»^۱.

در کتابهای سرائر، شرایع، نافع، ارشاد و شرح آن، لمعه، تنقیح، ایضاح النافع، جامع المقاصد، ميسیة، مسالك، روضه، مجمع البرهان و کتابهای دیگر، بر حرمت حفظ و نسخه برداری از کتب ضالّه تصریح شده است.

با توجه به دلایل و مدارک موجود که قدر جامع و مشترک تمام آنها لزوم پرهیز از چیزی است که باعث گمراهی و از بین بردن اعتقادات می‌گردد (چرا که حفظ اصول اعتقادات دینی، هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب الهی و آسمانی بوده و در این راه زحمات طاقت فرسا کشیده شده است و اولیای دین و اصحاب گرانقدر آنها و علما و فقها، از مرحوم کلینی^ع تا امام خمینی (سلام الله علیه) صدمات فراوان خورده و محرومیت‌ها کشیده و زندانها رفته و تبعیدها کشیده‌اند) حرمت انتشار و پخش افکار و عقاید ایمان برانداز، واضح‌تر از آن است که نیاز به استدلالی بیش از این داشته باشد. مخصوصاً از سوی کسانی که به گمراه کننده بودن محتوای کتاب آگاه باشند، که در این صورت محذور «اغرای به جهل» نیز به آن افزوده خواهد شد، که اضلال و گمراه نمودن دیگران از بزرگترین مصادیق آن است و با توجه به تبعات نشر این مطالب در جامعه و مفاسد ناشی از آن، چگونه

۱. مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۶۲.

می تواند متعلق نهی شارع مقدس که در مورد مفاسدی کمتر از این، حساس بوده، قرار نگیرد.

مسأله پنجم: تعلیم و تدریس

مرحوم نراقی در مورد حرمت تعلیم و آموزش کتب ضالّه فرموده است: این نظر در بین اصحاب، مخالفی ندارد: «المعروف من مذهب الأصحاب بلا خلاف بینهم».^۱

هر چند پیش از ایشان از عبارت علامه در «منتهی» می توان چنین برداشت نمود که در حرمت تعلیم کتب ضالّه نیز مخالفی وجود ندارد:

«ویحرم حفظ کتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجة عليهم بلا خلاف و کذا یحرم نسخ التوراة والانجیل وتعلیمها وأخذ الأجرة علی ذکر کلمة لان فی ذلك مساعدة علی الحق و تقوية الباطل ولا خلاف فیہ».^۲

حفظ کتب ضالّه و نسخه برداری از آن حرام است، مگر برای نقض و احتجاج علیه آنها. و در این مسأله مخالفی نیست. و همچنین نسخه برداری از تورات و انجیل و تعلیم آن و اجرت گرفتن بر همه این امور، حرام است؛ چرا که در این [کار] کمک علیه حق و تقویت باطل است، و در این مسأله اختلافی وجود ندارد.

صاحب «جواهر»، مطالعه و تدریس را در کنار یکدیگر متعلق حکم حرمت

دانسته است.^۳

۱. مستند الشیعة، ج ۲، ص ۳۴۶.

۲. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۱۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۶.

بی شک، تعلیم و تدریس کتب ضالّه را از مصادیق اضلال باید شمرد؛ چرا که اگر رابطه بین حفظ و اضلال را نپذیریم، ارتباط بین تعلیم و تدریس کتب ضالّه با اضلال را نمی‌توان انکار نمود، که در روایت «من علم باب الضلال...» نیز به آن تصریح گردیده است.

نتیجه‌گیری نهایی:

چنانکه ملاحظه گردید، تمام جهاتی که از سوی فقهای عظیم الشان (قدس الله اسرارهم) متعلق حکم تحریمی قرار گرفت، به نوعی مقید به ترتّب فساد می‌باشد و در صورت شک در ترتّب فساد بر آن، مجاز بوده و قابل جلوگیری نخواهد بود. همچنین در صورتی که بر حفظ و نگهداری و یا مطالعه و تدریس و تعلیم، منفعتی مترتّب باشد، از دایره حرمت خارج و متعلق نهی و منع، قرار نخواهد گرفت.

محقق سبزواری با ذکر برخی از فواید و منافع حفظ و نگهداری این کتب

می‌گوید:

«الظاهر انه لو كان الغرض الاطلاع على المذاهب والاراء. ليكون على البصيرة في تميز الصحيح من الفاسد أو يكون الغرض منه الاعانة على التحقيق أو... وغير ذلك من الاغراض الصحيحة لم يكن عليه بأس»^۱

ظاهر آن است که در صورتی که غرض از حفظ این کتب، آگاهی از مذاهب و آرای دیگران باشد تا بصیرتش در انتخاب صحیح از فاسد بیشتر گردد یا در راه تحقیق و به دست آوردن قدرت بحث، از آن کمک بگیرد و یا دیگر اغراض و مقاصد صحیح مد نظر او باشد، مانعی ندارد.

۱. کفایة الاحکام، ص ۸۸.

بدیهی است زمانی که حکم را دایره مدار مصالح و مفاسدی نمودیم که قابل تغییر و تحول و زیاده و نقصان و متأثر از شرایط زمانی و مکانی است، راه صدور حکمی قطعی و همیشگی مسدود شده و باید با بررسی مصالح و مفاسد، در مورد لزوم حفظ و نگهداری و یا اتلاف و امحای آثار ضالّه و یا تعلیم و تدریس و... هر یک تصمیم گیری نمود. و بنا بر آنچه که از مذاق شرع (با توجه به آیات و روایات) می توان یافت و عقل سلیم نیز آن را درک نموده و به آن حکم می نماید، بی توجهی به گمراهی جامعه و سقوط آن در ورطه هلاکت، قبیح است. و این حکم در تمام زمان ها و مکان ها و شرایط و احوال یکسان خواهد بود.

اما راهکار حفظ و حراست جامعه از این خطر چیست؟ و چگونه باید از عقاید دینی و احکام الهی محافظت نمود؟ آیا به وسیله سوزاندن کتب و مجلات و شکستن قلمها و بریدن زبانها؟! یا ترویج عقاید حقّه و ایجاد توازن در محیط فرهنگی جامعه، به گونه ای که با استدلال و منطق، راه را بر مروجین عقاید باطل ببندیم.

شهید بزرگوار، بهشتی می فرماید:

«بر حسب تجربه عینی و بررسی شده ای که داریم، اعمال قهر برای جلوگیری از نشریاتی که مبارزه فکری با اسلام می کنند سودمند نیست، بلکه جلوگیری با اعمال قهر، مضرّ به اسلام هم واقع شده است».^۱

از بین بردن زمینه های آلودگی در جامعه، وظیفه ای است که عقل و نقل بر آن توافق دارند و به بهانه اختیار انسان در انتخاب، نمی توان به ایجاد فساد اخلاقی و عقیدتی تن داد.

این نکته نیز حائز اهمیت است که لزوم مبارزه با فساد و ریشه کنی آن، به معنی

۱. مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ص ۱۷۲۹.

از بین بردن تمام زمینه‌های آن نخواهد بود؛ به عنوان مثال باید زمینه آلودگی و انحرافات جنسی از جامعه را به وسیله ازدواج و ایجاد سهولت در آن، از یک طرف و مبارزه با مظاهر فساد و فحشا و بی بند و باری از طرف دیگر، از بین بردن دستورات دینی در این خصوص در قالب حدود و تعزیرات روشن است. اما آیا می‌توان به بهانه از بین بردن فساد، هر زانی و زانیه‌ای را کشت و آنها را معدوم نمود و یا آلت رجولیت مرد و انوثیت زن را برای بازداشتن آنها از زنا از بین ببریم. لذا آنچه باید بیش از پیش مورد توجه و بازبینی قرارگیرد، نوع و شیوه برخورد با عقاید مخالف است. چرا که بازداشت از نشر و پخش و مطالعه آثار دیگران نباید به گونه‌ای باشد که موهم این فکر و اندیشه گردد که دین اسلام با استفاده از شیوه‌های خشن و به دلیل نداشتن منطق و توان فکری مقابله با آنها، به از بین بردن فیزیکی آثار دیگران دست یازیده است.



فهرست‌ها

فهرست آیات؛ فهرست روایات
فهرست اعلام؛ کتابنامه‌ها

فهرست آیات

۵۹، ۵۶، ۵۵، ۳۹	أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
۳۹	الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ
۲۴۹	إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا
۳۸۶	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ
۴۴۹	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا
۱۸۷	إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ
۴۴۰، ۱۵۷، ۹۴، ۸۶	إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ
۳۶۳	إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا
۱۵۸، ۸۶	إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا
۱۵۸، ۸۶	إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
۱۸۶	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ
۳۹۴	إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ
۲۷۴، ۲۷۲، ۲۶۰	إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
۳۸۶	إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

۱۸۶	إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ
۳۸۷	أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ
۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۱، ۸۰، ۷۶، ۷۱، ۷۰	أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ
۳۲۲	أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ
۱۸۶	أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ
۱۲۶	الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً
۷۲	الشَّهْرَ الْحَرَامَ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ
۳۶۱، ۳۳۰	الطَّلَاقِ مَرَّتَانٍ فَمَا مَسَاكُ بِمَعْرُوفٍ
۴۴۱	أَنْظُرُ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ
۴۶	أَوْفُوا بِالْعُقُودِ
۴۳۷	بِغَيْرِ عِلْمٍ
۸۹	بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ
۲۰	ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ
۱۵۹، ۱۴۴، ۸۸	ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ
۳۱۳	حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ
۴۴۰	رَبِّ لَا تَذَرْنَا عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا
۱۲۶	شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا
۱۲۶	شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ
۴۳۷	عَذَابٍ مُّهِينٍ
۴۴۰	فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ
۲۵۰	فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ
۲۵۰	فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ
۲۵۰	فَالسَّبِقَاتِ سَبَقًا

۲۹۴	فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا
۳۳۷، ۳۳۲	فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفِيئَا
۳۲۶	فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ
۱۷۴	فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
۳۸	فَيُظْلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ
۴۵۷	فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ
۳۱۹	فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ
۴۴۰	فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ
۳۳۷، ۳۳۱، ۳۲۹	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ
۳۹۷	فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ
۴۴۲	فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ
۳۶۵	فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ
۵۳، ۵۱، ۵۰	لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ
۲۱۵	لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا
۸۹	لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ
۳۶۱	لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ
۱۸۷	لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً
۲۵۰	لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ
۵۷	لِيُشْهِدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ
۶۶	مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ
۳۲۲	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَى
۴۳۹، ۴۳۸، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۳۵	مَنْ يَشْتَرِ لَهُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ
۴۵۷	

٣١٩	فَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي
٣١٢	وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ
٥٧	وَاقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ
٣٣٧	وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ
٧٢	وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ
١٧٤	وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ
٤٤	وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ
٣٨٢، ٢١٣	وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ
٥٤	وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ
٣٨٨	وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ
٢٤٣	وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ
١٥٣	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
٣١١	وَأَبْتَلُوا الْأَيَّمَايَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا
١٩٤	وَأَبْتَلُوا الْأَيَّمَايَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ
٢٤٩	وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ
٢١٤	وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا
١٠٦، ٩١، ٨٩	وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ
١٠٦	وَالْحُرْمَتِ قِصَاصٌ
٢٥١	وَالسَّيِّقُونَ السَّيِّقُونَ * أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ
١٥٨، ٨٦	وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ
١٨٦	وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ
٤١٩، ٣٤٤، ١٥٧، ٨٦	وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا
٣٨٦	وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ

- ٧٦، ٧٢ وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا
- ١٨٦ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ
- ١٢٦ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
- ٢١٤ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ
- ٣٨٦ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ
- ٧٠، ٧١، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْتُمْ بِالنَّفْسِ
- ٩٣، ٩٢
- ٤٤٢ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ
- ١٨٨، ١٨٩، ٣١٢ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي
- ٢٠٧، ٢٠٨ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ
- ٣٣٧، ٣٤١ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا
- ٣٢٢، ٣٦٩ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ
- ٢٠ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ
- ١٨٥ وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ
- ٧١، ٩٣ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ
- ٢٣١ وَلَكُمْ نَصْفٌ مَّا تَرَكَ آزوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ
- ٥٧ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ
- ٧٢ وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوَلِّيكِ مَا عَلَيْهِمْ
- ١١٢، ٣٧٩ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا
- ٩٦ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا
- ١٥٤ وَمَا آتٰكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ
- ٣٦، ٣٧، ٤٨ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُرَبُّوا
- ٨٦، ١٥٨ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ

۴۱۹، ۳۶۱، ۳۴۴، ۳۲۰، ۱۵۷، ۹۴، ۸۶	وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ
۱۷۳، ۱۳۰	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً
۳۸۴	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا
۳۷۰	وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ
۳۸۶	وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ
۱۲۹	وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ
۱۹۶	وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ
۹۲، ۷۱	وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ
۲۱۴	وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ
۲۱۴	وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا
۲۱۴	وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا
۱۸۵	وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
۱۸۸	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ
۴۳۹	هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ
۱۵۳	هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ
۱۵۴	هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ
۳۲۸	هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ
۱۲۶	هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا
۵۷	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ
۳۶۹، ۱۵۹، ۱۳۷، ۸۸، ۷۳	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ
۳۳۸، ۲۸۰، ۲۵۹، ۵۵	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ
۵۱	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
۳۹	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا

۲۷۲، ۲۶۸، ۲۵۶، ۲۵۴	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ
۹۳، ۹۰، ۷۶، ۷۰	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ
۱۵۸، ۱۳۷، ۸۷، ۷۳	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ
۲۱	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ
۲۵۹، ۲۵۶	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ
۵۳	يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ
۳۴۵	بِهِمْ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً

فهرست روايات

٤٢	أخبت المكاسب، كسب الربا
٣٨٦	الكفر فى كتاب الله على خمسة أوجه: فمنها كفر اليهود
٤٣	إذا أراد الله بقوم هلاكاً
٢٩٢	إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة، كتبت له الحسنه
٢٩٢	إذا بلغت الجارية تسع سنين، دفع إليها مالها
٢٩٥	إذا تزوج الرجل الجارية و هى صغيرة فلا يدخل بها
٣٥٦	إذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا اطيع لك امرأ
١١٧	إذا قتل المسلم النصرانى، فأراد أهل النصرانى أن يقتلوه، قتلوه
١١٦	إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فأرادوا أن يقيدوا
١٤٦، ٨٢	إذا قتلت المرأة رجلاً قتلت به
١٩٣	إذا كان القيم به مثلك و مثل عبد الحميد فلا بأس
٤٠٩	الإسلام يزيد ولا ينقص
٤٠٩	الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه
٤١	الربا سبعون باباً أهونها عند الله

- الرباء رباء آن: ربا یؤکل و ربا لا یؤکل فأما الذی یؤکل
 ۴۸، ۳۶
- الرجال و النساء فی الدیة سواء
 ۱۴۹
- الرجال والنساء فی القصاص السنّ بالسنّ
 ۱۰۷
- الشیخ والشیخة فارجموهما ألبتة، فإنهما قضیا الشهوة؛
 ۹۸
- الطلاق بید من أخذ بالساق ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴
 ۱۸
- العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس
 ۳۵۶
- الله فیک حلّ له أن یأخذ منها ما وجد
 ۳۸۵
- اللهم عذب کفرة اهل الكتاب، الذین یصدون عن سبیلک
 ۳۵۶
- المباراة یؤخذ منها دون الصداق
 ۲۰۸
- المرأة لا یوصی إلیها لأنّ الله عزوجل یقول: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ...﴾؛
 ۴۱۵، ۴۱۲، ۳۹۷، ۳۹۳
- المسلم یحجب الکافر ویرثه
 ۳۹۷
- المسلم یرث امرأته الذمیة
 ۲۷۹، ۴۶
- المؤمنون عند شروطهم
 ۲۵۷
- المیسر هو القمار
 ۱۳۹، ۷۵
- النّاس إلی آدم شرع سواء
 ۱۳۸، ۷۴
- النّاس سواء كأسنان المشط
 ۳۲۵
- النکاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی
 ۲۲
- إنّا أهل بیت صادقون، لا نخلو من کذاب یکذب علینا
 ۲۶۹
- ... ان الملائکة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه
 ۱۳۹، ۷۵
- إنّ النّاس من آدم إلی یومنا هذا مثل أسنان المشط
 ۵۹
- إنّ النّاس یزعمون أنّ الریح علی المضطر حرام، و هو من الربا
 ۳۲۵
- انّ الله - عزّ و جلّ - یحب البیت الذی فیهِ العرس
 ۱۰۱
- إنّ رجلاً قتل امرأة فلم یجعل علی ۱۰۱ بینهما قصاصاً

- ٢٧٠ ان رسول الله ﷺ لعن الخامشة وجهها
- ١٤٦ إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدوا
- ١٩٧ إن على بن الحسين ؑ قد كان يستقرض من مال أيتام
- ٣١٣ انقطع يتم اليتيم الاحتلام و هو أشده
- ٢٠٣ إن كان أبواهما اللذان زوّجاهما
- ١٩٠ إن كان لهم وليّ يقوم بأمرهم
- ٦٠ إنّما حرّم الله عزّوجلّ الربا
- ٢٩٦ ان من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين، فاصابها عيب، فهو ضامن
- ٥٩ أنّه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات
- ٢١ أتى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تظّلوا
- أتى النبي ﷺ رجل، فقال: يا رسول الله! ان سيدى زوّجنى أمته و هو يريد أن يفرق بينى و بينها.
- ٣٤٧
- ٣٤٩ ألا إنّما يملك الطلاق من أخذ بالساق
- أنّه قضى فى رجل تزوّج امرأة و اصدقته هى و اشترطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق
- ٣٥١
- ١٨٧ أهل المعروف فى الدنيا هم أهل المعروف
- ١٣٨.٧٤ أيها الناس إنّ ربكم واحد
- ١٦٤ بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بحرین
- ٢٧٩ بعثنى بالحنيفية السهلة السمحة
- ٤٤٥ بناءً على ان الأمر للوجوب دون الإرشاد
- ١٠٨ تقطع إصبغه حتّى ينتهى إلى ثلث المرأة
- تزوّجوا فإنّ رسول الله ﷺ كثيراً ما كان يقول: من كان يحبّ أن يتّبع سنّتى فليتزوّج
- ٣٢٥

- ۱۰۴ جراحات الرجال والنساء سواء
- ۱۰۸ جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال فى كلّ شيء
- ۱۵۰ جراحة المرأة مثل جراحة الرجل
- ۲۹۵ حد المرأة أن يدخل بها على زوجها ابنة تسع سنين
- ۲۹۲ حد بلوغ المرأة تسع سنين
- ۳۱۹ حتى تخرق ابصار القلوب حُجِبَ الثور
- ۸۴ خطب النبي ﷺ بمنى، فقال: ايها الناس
- ۴۱ درهم ربا أشدّ عند الله من ثلاثين زبّة كلّها بذات محرم
- ۴۲ درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زبّة كلّها بذات محرم
- ۴۱ درهم ربا عند الله أشدّ من سبعين زبّة كلّها بذات محرم
- ۴۱ درهم واحد من ربا أعظم من عشرين زبّة كلّها بذات محرم
- ۱۴۲ دية الجنين خمسة أجزاء: خمس للأنف عشرون ديناراً، وللعنق خمسان
- ۱۶۷ دية الذمي ثمانمائة درهم
- ۱۴۱ دية المرأة نصف دية الرجل
- ۱۳۴ دية المسلم عشرة آلاف من الفضة
- ۱۶۸ دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف
- ۱۶۵ دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم
- ۱۶۳ دية اليهودي والنصراني والمجوسي ثمانمائة درهم
- ۱۶۸، ۱۳۶ دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم
- ۱۶۸ دية ولد الزنا دية الذمي ثمانمائة درهم
- ۱۶۵ دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم
- ۱۴۷ ذاك لهم إذا أدوا إلى أهله
- ۲۴ ربّ حامل فقهه إلى من هو أفقه منه

- ١١٥ رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة، قال: لا يقتل
- ٢٢٧، ٢٢٢ رجل مات وترك امرأته، قال: «المال لها»، قلت: امرأة ماتت
- ٣١٣ رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون
- ١٦٨ روي أن دية اليهودي والنصراني والمجوسي أربعة آلاف درهم
- ٣٠١ روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: على الصبي إذا احتلم الصيام
- ٩٢ زارة عن أحدهما عليه السلام في قول الله عز وجل: الَّتَقَسَّ بِأَنْفُسِ
- ٢٠٧ سئل أبو جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ﴾
- ٢٩٦ سئل عن رجل تزوج جارية بكرة لم تدرك فلما دخل بها افتضها فأفضاها؟
- سألت الرضا عليه السلام عن رجل مات بغير وصية و ترك أولادا ذكراً و غلماناً
- ١٩٢ صغاراً
- ٢٠٦ سألت الرضا عليه السلام عن وصي أيتام يدرك أيتامه فيعرض عليهم
- سألت أبا الحسن عليه السلام: أتزوج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو يزوج الغلام وهو ابن
- ٢٠٢ ثلاث سنين
- سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل أوصى إلى امرأة وشرك في الوصية معها صبياً؟ فقال:
- ٢٠٦ يجوز ذلك وتمضي المرأة الوصية
- سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً،
- ١٨٩ وترك مماليك له غلماناً وجواري ولم يوص
- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى
- ١٠٥ تبلغ ثلث الدية
- ٣٩٤ سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل المسلم هل يرث المشرك؟ قال: نعم
- ١١٤ سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمة؟ قال: لا
- ١٠٤ سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص، قال: نعم
- ١٦٦ سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن دية ولد الزنا، قال: ثمانمائة درهم

- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية النصراني واليهودي والمجوسى، فقال: ديتهم جميعاً
سواء ١٦٣
- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية اليهود والنصارى والمجوس، قال: هم سواء ١٦٥
- سألت أبا جعفر عليه السلام... قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة و تؤخذ بها و
يؤخذ لها؟ ٢٩٠
- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجارية الصغيرة يزوجهها ابوها، لها أمر إذا بلغت؟ ٢٠٠
- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاصٌ؟ قال: نعم ١٥٠
- سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن رجل مسلم مات وله أم نصرانية ٤٠٥
- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً؟ فقال: هذا شيء شديد لا يحتمله
الناس ١٦٩، ١٣٦
- سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يُزوّج الصبية، قال: إن كان أبواهما اللذان زوّجاها
فنعم جائز ٢٠٣
- سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملّتين» ٣٩٦
- سألته عن الذى بيده عقدة النكاح؟ قال: هو الأب و الأخ و الرجل يوصى اليه ٢٠٠
- سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة
سنة ٣٠٦
- سألته عن المسلم، هل يرث المشرك؟ قال: نعم ٣٩٤
- سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَيْسِرِ. قَالَ: التَّقْلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ٢٧٠
- سألته عن دية اليهودى والنصرانى والمجوسى، كم هى؟ سواء؟ ١٦٤
- سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية ١٩١
- سألته عن نصرانى مات، وله ابن أخ مسلم، و ابن أخت مسلم، وله أولاد و زوجة
نصارى ٤١٢، ٤٠١
- سألته عن نصرانى يموت ابنه وهو مسلم، هل يرث؟ ٤٠١

- سأله أبي و أنا حاضر عن قول الله
 سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في رجل قتل امرأته متعمداً، قال: إن شاء أهلها أن
 يقتلوه يقتلوه
 ٣١٣ ٨٢
- شرّ المكاسب، كسب الربا
 ٤٢
- علّة تحريم الربا بالنسيئة لعلّة ذهاب المعروف
 ٥٢
- عليه الدية خمسة آلاف درهم
 ١٤٢
- عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل
 ١١٤
- عن موسى بن أشيم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسأله رجل عن آية من كتاب الله -
 عز وجل - فأخبره بها
 ١٥٣
- ... فإذا اختلعت فهي بائن، و له أن يأخذ من مالها ما قدر عليه
 ٣٥٧
- ... فإذا اكتسى العظام لحماً ففيه مائة دينار
 ١٤٣
- ... فإذا نشأ فيه خلق آخر و هو الرّوح
 ١٤٣
- فالنّاس اليوم كلّهم أبيضهم وأسودهم
 ١٣٨، ٧٤
- فأيّ هؤلاء عفا فعفوه جائز في المهر
 ٢٠٤
- فإن هوى أبوها رجلاً وجدها رجلاً فقال: الجد أولى بنكاحها
 ١٩٩
- في الرجل النصراني (تكون) عنده المرأة النصرانية، فتسلم، أو يسلم، ثم يموت
 أحدهما، قال: «ليس بينهما ميراث»
 ٤٠٠
- في الرجل يقتل المرأة متعمداً فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذلك لهم
 ٨٣
- في امرأة قتلت رجلاً قال: تقتل ويؤدى وليها بقية المال
 ١٠٠، ٩٠
- في امرأة ماتت و تركت زوجها، قال: «المال كلّ له»
 ٢٢٨
- في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة، فقال: هذا حديث شديد لا يحتمله الناس
 ١١٧
- في رجل مات و أوصى الى رجل و له ابن صغير فأدرك الغلام و ذهب إلى
 الوصي
 ٢٠٤

- ۴۰۸ فی رجل يموت مرتدًا عن الإسلام وله أولاد، فقال: ماله لولده المسلمين
- ۱۹۵ فی قول الله عزوجل: «فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ» قال: المعروف هو القوت
- فی قول الله عزوجل: «وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ»، فقال: ذلك رجل يحبس نفسه عن المعيشة ۱۹۶، ۱۹۵
- ۱۲۰ فی نصرانی قتل مسلماً فلماً أخذ أسلم قال: أقتله به
- فی وصیة النبي ﷺ لعليّ قال: «يا عليّ! إنَّ عبدالمطلب سنّ في الجاهليّة خمس سنين أجراها الله له في الإسلام ۱۳۲
- ۳۹۹ فی يهوديّ أو نصرانيّ يموت وله أولاد المسلمون وأولاد غير مسلمين
- ۲۶۸ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَا بَأْسَ بِشَهَادَةِ الَّذِي يَلْعَبُ بِالْحَمَامِ
- ۲۲ قد كثرت عليّ الكذابة و ستكثر فمن كذب عليّ
- قلت: لأبي جعفر... أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال إنما لها تسع سنين ۲۹۱
- كان بيني وبين امرأتي بعض ما يكون بين الناس، فقالت: لو ان الذي ۳۵۲
- كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار ۲۵۷
- كل ما تقوم به حتى الكعب و الجوز ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۷
- كلما قوم به فهو الميسر و كل مسكر حرام ۲۵۶
- كل معروف صدقة ۱۸۷
- كلمة حق يراد بها الباطل ۴۴۰
- كم دية الذمي قال: ثمانمائة درهم ۱۶۷
- لئن أمكنني الله منه لأضربن عنقه ۴۰
- لا تصلح المقامرة و لا النهية ۲۵۷
- لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة ۲۲
- لا سبق إلا في خوف أو حافر أو نصل ۲۷۵

- ٢٧٩ لا صلاة لجار المسجد الا في مسجده
- ٤٠٩ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام
- ٣٩٧ لا يتوارث اهل ملتین إلا أن المسلم يرث الكافر
- ٣٩٥ لا يتوارث أهل ملتین، قال: نرثهم ولا يرثونا
- ٣٩٥ لا يتوارث أهل ملتین، نحن نرثهم ولا يرثونا
- ٣٩٦، ٣٩٣ لا يتوارث أهل ملتین، يرث هذا هذا
- ١٠٣ لا یجنی الجانی علی أكثر من نفسه
- ٦٧ لا یدخل الجنة سافک للدم
- ٢٩٥ لا یدخل بالجارية حتى یأتی لها تسع سنین
- ٣٩٣، ٣٨٠ لا يرث الكافر المسلم، و لا المسلم الكافر
- ٣٧٩، ٣٧٨ لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم
- ٤٠٠ لا يرث اليهودیّ والنصرانیّ المسلمین
- ١١٥ لا یقاد مسلم بذمیّ فی القتل
- ٥٠ لا یكون الربا إلا فیما یكال أو یوزن
- ٢٢٣ لا یكون الردّ علی زوج و لا زوجه
- ٢٧٠ لعن الله ثلاثة؛ آكل زاده وحده
- ٢٧٠ لعن رسول الله ﷺ النائحة والمستمعة
- لو أن رجلاً ذمیاً أسلم، و أبوه حیّ، و لأبیّه ولد غیره، ثمّ مات الاب، ورثه المسلم
- ٤١٢، ٣٩٧
- ١٤٨ ما تقول فی رجلٍ قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فیها؟ قال: عشرة من الإبل
- ٢٠١ متى یجوز للاب أن یزوج ابنته ولا یستأمرها؟ قال: إذا جازت تسع سنین
- ٦٧ من اعان علی قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء یوم القيامة
- ١٦٩ من أعطاه رسول الله ﷺ ذمة فدیته كاملة

- ۴۰۵ من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه
- ۴۰۶ من أسلم على ميراث (من) قبل أن يقسم فهو له
- ۴۴۶، ۴۶۲ ... من علم باب الضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به...
- ۲۹۶ من وطئ امرأة قبل تسع سنين فأصابها عيب، فهج ضامن
- ۱۵۰ وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية
- ۲۵۶ واما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر و...
- ۳۱۶ و بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك
- ۴۴۳ ... وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله
- ولو أن رجلاً مسلماً أو ذمياً ترك ابناً مسلماً و ابناً ذمياً لكان الميراث من الرجل المسلم
- ۴۱۲
- ۴۲ ومن أكل الربا ملأ الله بطنه من نار
- ۳۸۳ ومن ترك مالاً فلورثته
- ۴۱ يا علي! الربا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه

فهرست اعلام

الله، خدا، خداوند	۲۰، ۲۳، ۳۶، ۳۷	۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۴
	۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۱	۳۹۵، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۱
	۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۷، ۷۱	۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۸، ۴۴۹
آدم بیاع اللؤلؤ	۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰	۲۹۱
أبان، أبان بن تغلب	۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۳۶
	۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۸
	۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۴	۱۶۹، ۲۲۹
أبان الأحمر	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۴	۴۰۶
أبان بن عثمان	۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴	۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰
	۱۹۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱	۴۰۸
ابراهيم	۲۳۱، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۳	۴۸، ۱۳۳، ۱۳۴
ابراهيم بن أبي معاوية	۲۶۹، ۲۷۰، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۶	۳۱۴
ابراهيم بن عبدالحميد	۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۱	۱۶۷
ابراهيم بن عمر يمانى	۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۴	۳۶

۳۴۹، ۳۴۷، ۳۳۲	ابن عباس	۲۵۶	ابراهيم بن عنبسه
۳۸۰	ابن قدامه ابن قدامه حنبلي	۱۶۷	ابراهيم بن هاشم
۳۴۷	ابن ماجه	، ۲۲۶، ۲۱۰، ۱۱۹	ابن ادريس، حلی
۳۵۲، ۸۰	ابن مسعود	۴۲۶، ۴۱۶، ۳۳۴، ۳۱۴، ۳۰۸	
۳۹۰	ابن منظور	۱۶۸، ۱۳۶	ابن المغيرة
	ابو اسحاق ابراهيم بن علي شيرازي	۱۳۲	ابن أبي ليلى
، ۳۷۷، ۲۵۲	شافعي، الشافعي، شافعي	، ۴۰۲، ۴۰۰، ۳۹۹	ابن أبي نجران
۳۷۸			۴۰۳
، ۱۹۵	ابو الصباح، أبي الصباح كناني	۱۰۸	ابن أبي يعفور
۱۹۶		، ۲۴۱، ۲۴۰	ابن براج، القاضي، قاضي
۸۱	ابو العباس بقباق	۴۳۳، ۴۲۶، ۳۳۶	
	أبو بصير، أبو بصير المرادي، أبو بصير	۳۹۶، ۱۶۳	ابن بكير
	مرادي، أبي بصير، أبي بصير ليث	۱۱۱	ابن جنيد
، ۸۱	مرادي، ليث المرادي، ليث مرادي	، ۳۳۶، ۳۰۴، ۳۰۳	ابن حمزه
، ۱۶۳، ۱۵۰، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۱۷، ۱۰۵			۳۷۶
، ۲۲۷، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۰۳، ۱۶۸، ۱۶۵		، ۴۱۳، ۴۱۲، ۳۹۹، ۳۹۷	ابن رباط
، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸			۴۱۴
، ۴۰۵، ۳۵۸، ۳۳۱، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸		۳۷۹	ابن رشد مالكي
، ۴۰۸، ۴۰۶		۲۲۶	ابن زهره
۳۴۸	ابو حاتم	۳۰۴، ۳۰۳	ابن سعيد حلي
۲۵۳	ابو حنيفة، ابو حنيفة	۳۸۹	ابن سكيت، ابن السكيت
۳۸۶	ابو عمرو زبيري	۲۳۷	ابن صحاف
	أبو مريم انصاري، أبو مريم، أبي مريم	۳۱۴	ابن ظبيان

٣٨٣	أحمد بن محمد البرقي	١٠١، ١٠٠، ٩٠، ٨٩	الأنصاري
١٤٣	أحمد بن محمد بن عيسى		أبي أيوب الخزاز، أبو أيوب خزاز،
	أحمد بن محمد بن قدوري	١٦٩، ١٦٣، ١٤٢، ١٣٥	أبي أيوب
٣٧٨	حنفي		٢٩٨، ٢٩٦
٣٩٣	أحمد بن عائذ	٤٠٩	أبي الأسود الدئلي
٣٨٠، ٣٧٨، ٣٧٧	أسامة بن زيد	٢٥٦	أبي الجارود
١٠١	إسحاق بن عمار	٣٣٦	أبي الصلاح حلبى، أبا الصلاح
٢٠٦	إسماعيل		٣٧٥
٢٩٨	إسماعيل بن جعفر	٣٩٦، ٣٩٣	أبي العباس
١٩٢	إسماعيل بن سعد	١٤٣	أبي جرير القمي
١١٤	إسماعيل بن فضل هاشمي	١٣٣	أبي جعفر
	١١٥	٣١٤	أبي ظبيان
١٦٨، ١٦٥، ١٣٦	إسماعيل بن مهران	٣٢٥	أبي خديجه
٣٤٨	الأزدى	١٤٢	أبي عبدة
٢٥٠	الازهرى	٤٤٦	أبي عبدة الحذاء
٣١٤	الاعمش	١٦٣	أبي عليّ الأشعري
٣٨٠	الامام أحمد بن حنبل	٣٩٧	أبي ولّاد
٣٤٧، ٣١٣	البيهقي	٣٢٥	أبي هاشم
	الحسن بن سماعة، الحسن بن	٣٩٧	أحمد بن الحسن
٣٩٦، ٢٩٥، ٢٩١	محمد بن سماعة	٣٠٦	أحمد بن الحسن بن علي
	الحسن بن صالح، حسن بن	١٣٤، ١٣٢، ٨٢	أحمد بن محمد
٤١٥، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٢، ٣٩٣	صالح	٢٩٥، ٢٩٠، ٢٠٠، ١٩٩، ١٦٧، ١٤٦	
	٤١٧، ٤١٦		٤٠٥، ٣٩٧

٣٤٨	بن مختار	٣٩٣	الحسن بن على الخزاز
٣٩٦، ٣٩٣	القاسم بن عروة	٨٢	الحسن بن محبوب، ابن محبوب
	القاسم بن محمد الاصبهاني، القاسم	١٣٥، ١٣٢، ١٤٢، ١٤٦، ١٦٣، ١٦٩	
٣٨٣، ١٦٨	بن محمد	٤٠٥، ٤٠١، ٣٩٧، ٢٩٦، ٢٩١، ٢٩٠	
	امام باقر <small>عليه السلام</small> ، أبو جعفر <small>عليه السلام</small> ، أبي جعفر <small>عليه السلام</small> ،	٣١٤	الحسن بن محمد السكوني
٦٠، ٤٢	أبا جعفر <small>عليه السلام</small> ، باقر العلوم <small>عليه السلام</small>	٢٠٠، ١٦٩	الحسين بن سعيد
٨٩، ٩٢، ١٠٠، ١٠٨، ١١٥، ١٢٠		٣١٤	الحضرمي
١٣٣، ١٣٤، ١٥١، ١٦٧، ١٦٨، ١٩٤		١١١، ١٠٧، ١٠٤، ٨٣	الحلي، حلي
١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨		١٤٢، ١٤٧، ١٥٠، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧	
٢٣٧، ٢٥٦، ٢٧١، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٥		٣٧٧، ٣٧٨	الزهري، زهري
٣٥١، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٨٥، ٤٠٠، ٤٠١		٨٥، ١٠١، ٢٠٨، ٢٥٧	السكوني
٤٠٢، ٤٠٦، ٤١٢		٣١٠	السيد بحر العلوم، سيد بحر العلوم
	امام جواد <small>عليه السلام</small> ، امام محمد تقى <small>عليه السلام</small> ،		الشهيد الثاني، شهيد ثاني، صاحب
١٩٤، ٨٤	أبو جعفر <small>عليه السلام</small> ، ابي جعفر <small>عليه السلام</small>	٢٥٣، ٢٠٠، ١٤٤، ١١٣، ٢٥	مسالك
٢٣٧		٢٧٦، ٢٧٨، ٣٠٨، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦	
	امام خميني <small>عليه السلام</small> ، حضرت امام خميني <small>عليه السلام</small> ،	٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٧	
٢٦٢، ١٨٤، ٥٨، ٢٥	حضرت امام <small>عليه السلام</small>	٢٩	الشيخ المفيد، شيخ مفيد، مفيد
٢٦٦، ٢٦٩، ٢٨٢، ٢٩٧، ٣٧٢، ٤٢٧		٣٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٤٢	
٤٣١، ٤٦٠		٣٧٤، ٤٢٥، ٤٣٣	
	امام رضا <small>عليه السلام</small> ، أبا الحسن <small>عليه السلام</small> ،	١٤٣	العباس بن موسى الوراق
	أبى الحسن <small>عليه السلام</small> ، أبا الحسن <small>عليه السلام</small> ،	١٩٩	العلاء بن رزين، علاء بن رزين
	أبى الحسن الرضا <small>عليه السلام</small> ، الرضا <small>عليه السلام</small> ، على	٢٠٤	
١١٥، ٦٠، ٥٢	بن موسى الرضا <small>عليه السلام</small>		الفضل بن المختار، فضل

امیرالمؤمنین علیؑ، امیر مؤمنانؑ،	۱۵۱، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۰۶،
حضرت علیؑ، علیؑ، علی بن ابی	۲۵۷
طالبؑ ۴۱، ۷۵، ۸۵، ۱۰۱، ۱۳۲،	امام سجادؑ، علی بن
۱۳۹، ۱۴۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۱۴، ۳۸۵،	الحسینؑ
۳۹۷، ۴۱۲، ۴۴۰، ۴۴۷	۱۹۷
امام کاظمؑ، العبد	امام صادقؑ، ابا عبداللهؑ،
الصالحؑ، ابا الحسن موسیؑ، موسی	أبو عبداللهؑ، الصادقؑ،
بن جعفرؑ ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۸۹، ۱۹۰،	أبی عبداللهؑ، جعفرؑ ۱۸، ۲۲، ۲۳،
۴۰۱	۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۰، ۵۹،
امام هادیؑ، الامام الهادیؑ، علی	۶۷، ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵،
بن محمدؑ ۲۵۶، ۳۳۶	۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۶،
أنس بن محمّدؑ ۱۳۲	۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰،
بروجردیؑ ۲۵	۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶،
بنی اسرائیل ۶۶	۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵،
بهشتی ۴۶۳	۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳،
پیامبر اکرمؐ، پیامبر اسلامؐ، پیامبر	۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۵۷،
خداؐ، رسول خداؐ، رسول اللهؐ،	۲۷۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۱،
پیامبرؐ، رسول گرامی اسلامؐ،	۳۰۶، ۳۱۳، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۵۱، ۳۵۶،
النبیؐ، محمدؐ ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴،	۳۵۸، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۶،
۴۱، ۴۲، ۶۷، ۷۴، ۸۴، ۹۵، ۱۲۸،	۳۹۷، ۳۹۹، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۰۶،
۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳،	۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۴۵
۱۵۴، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۷، ۱۸۹،	امام عسگریؑ، العسکریؑ ۲۳۹،
۲۱۵، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱،	۲۴۱
	امام علیؑ، أمیرالمؤمنینؑ،

۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۵، ۳۲۶،	خوئی، خوئی، خوئی، خوئی، ۲۵۱، ۲۶۶، ۴۴۸،
۳۳۲، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۷۹،	۴۴۹
۳۸۰، ۳۸۳، ۴۰۹، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۷،	درست ۱۶۵
۴۳۸، ۴۴۶، ۴۴۷	راغب اصفهانی، راغب ۹۹، ۳۸۵
ثابت بن قیس بن شماس ۳۳۱	۳۸۸
جابر ۲۷۱	ربیعہ ۱۵۳
جعفر بن بشیر ۱۶۶	زراره، زرارة ۵۰، ۶۰، ۹۲، ۱۶۹،
جعفر بن محمد ۱۳۲، ۲۰۸، ۳۹۷	۱۷۱، ۱۷۲، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۵۶، ۳۵۷،
جمیل، ۳۹۵	۳۵۸، ۳۵۹
جمیل بن دراج ۱۰۴، ۱۵۰، ۲۲۳	زرعة ۳۹۴
جميلة بنت عبدالله بن ابي ۳۳۱	زكريا المؤمن ۲۹۵
حضرت زينب كبرى ۲۰۸	زكريا بن ابراهيم ۴۰۷
حضرت فاطمة زهرا، حضرت	زمخشری ۲۶۰
زهرا ۲۰۸	سعد بن إسماعيل ۲۰۶
حضرت ولي عصر (عج) ۳۲۱	سعید بن مسیب ۱۵۳، ۳۸۰
حمّاد ۸۳، ۱۴۷، ۲۹۵	سفيان بن عيينة، سفيان
حمّاد بن عمرو ۱۳۲	ابن عيينة ۳۷۷، ۳۸۳
حمدويه ۲۵۶	سّالر بن عبدالعزيز، سّالر ۲۲۴، ۲۳۵،
حمران ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۶، ۲۹۸	۴۲۶
حمزة بن حمران ۲۹۰	سليمان بن داود المنقري ۳۸۳
حميد بن زياد ۲۹۵	سماعه، سماعة ۱۱۷، ۱۳۵، ۱۳۶،
خالد بن وليد، خالد بن الوليد ۱۶۴	۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۹۱، ۱۹۶،
خالد بن عبد السلام الصدفي ۳۴۸	۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۹۴

صاحب جواهر ٢٤، ٣٥، ٣٧، ٤٨، ٧٩،	٣٥٥، ١٦٤	سماعة بن مهران
٩٥، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٨، ١١٩،	٤٠٥	سهل بن زياد
١٨١، ١٨٤، ٢١٠، ٢٨٠، ٣٠٤، ٣٠٦،	٢٥٣، ٢٥١	سيد احمد خوانساري
٣٠٧، ٣١٤، ٣١٥، ٣٣٦، ٤١٦، ٤٣٠،	٢٨٣، ٢٦١، ٢٥٨	
٤٣١، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٥٥،	١٤٤	سيد بن طاووس
٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨		سيد علي طباطبائي، صاحب رياض،
صاحب حدائق، صاحب	٢٦٥، ١٤١	صاحب رياض المسائل
الحدائق ١٠٢، ٣٠٦، ٤٢٧، ٤٢٨،	٢٧٧، ٢٦٦، ٢٦٥	
٤٣١، ٤٥٢		سيد محمد جواد، سيد جواد، صاحب
صاحب غاية المراد ٤٠٤	٤٢٩، ٣٠٠، ١٦٣	مفتاح الكرامة
صاحب معالم ٣٠٨	٤٥٣	
صاحب مقاييس ٣٥	٨٠، ٦٨	سيد مرتضى، سيد، المرتضى
صانعي ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ١٩٩، ٣٢١،	٤٥٤، ٣٧٥، ٣٠٢، ٢٢٦، ١١٩	
صدوقين ٣٣٦	٢١٥، ١٦٢، ١١٩	شهيد اول، شهيد
صفوان ١٦٥	٤٥٤، ٤٥٣، ٤٣١، ٤٢٦، ٢٢٤	
صفوان بن يحيى ١٩٧، ٢٩٥	٢٥١، ١٨٧، ١٨٢، ٨٤	شيخ انصاري
ضريس ١١٩، ١٢٠	٤٢٩، ٣٧٢، ٢٧١، ٢٦١، ٢٥٨، ٢٥٢	
عاصم بن حميد ٤٠٠، ٤٠٢	٤٤٥، ٤٤٠، ٤٣٥، ٤٣٠	
عائشه ٢٩٩	٣١٠	شيخ بهايي
عبدالاعلى بن اعين ١٦٥		شيخ حر عاملي، صاحب
عبدالحميد ١٩٣، ١٩٤	٤٠٨، ٢٠٠، ١٣١، ١٢٠	وسائل
عبدالرحمن بن اعين ٣٩٦	٣٠٨	شيخ محمود حمصي
عبدالرحمن بن الحجّاج ١٣٢	٣٢٩	صاحب التنقيح

١٣٣، ١٣٢	عبدالمطلب	٣٩٦	عبدالرحمن بن أعين
٤٠١	عبدالملك بن أعين، عبدالملك	١٦٧	عبدالرحمن بن حماد
٤٤٥		١٦٥	عبدالرحمن بن عبدالحميد
٨١	عبيدالله بن علي الحلبي	١٦٦	
٣٤٨	عبيدالله بن موهب	٣٢٥	عبدالرحمن بن محمد
١٦٧، ١٥٥	عثمان بن عيسى		عبدالعزيز عبيدي، عبدالعزيز
٣٤٨	عصمة بن مالك	٢٩٤، ٢٩٠	العبيدي
٣٤٧	عكرمه	١٠٠	عبدالغفار بن القاسم
٢٠٩، ١٨٤، ١١٩	علامة حلي، علامه	٣٣٢	عبدالله ابن ابي
٣١٠، ٣٠٩، ٢٥٤، ٢٥٢، ٢٤١، ٢٢٤		٣٩٦	عبدالله ابن جبلة
٤٠٤، ٣٣٩، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٢، ٣٢٩		٤٠١، ١٦٤	عبدالله بن الحسن
٤٥١، ٤٤٦، ٤٣٩، ٤٣٥، ٤٣٣، ٤٢٦		١٦٩	عبدالله بن المغيرة
٤٦١، ٤٥٢		٤٠١	عبدالله بن جعفر، ١٦٤
٩٢	علامه طباطبائي، صاحب الميزان	١٢٠، ١١٩، ٨٢، ٨١	عبدالله بن سنان
٤٣٧، ٣٨٨، ٢٧٤		٣١٣، ٢٩١، ٢٠٧، ١٩٥، ١٤٦	
	علامه مجلسي، مجلسي،		عبدالله بن صلت، عبدالله بن
٣١٠، ٣٠٨، ٢٦٢، ٩٨، ٢٥	المجلسي	٢٠٠	الصلت
٣٨٥			عبدالله بن عقبة بن لهيعة، ابن لهيعة،
٢٦٩، ٢٦٨	علاء بن سيابة	٣٤٨، ٣٤٧	ابا عبدالرحمان
١٣٢، ٩٢، ٩١، ٨٢	علي بن ابراهيم	٢٣٠	عبدالله بن محمد الأسدي
٢٩٥، ٢٩٢، ١٦٣، ١٤٦، ١٤٢، ١٤١			عبدالله بن مسكان، ابن المسكان،
٤٠٨، ٤٠٤، ٣٩٩، ٣٩٥، ٣٨٣		١٤٢، ١١٦، ٨٢، ٨١	ابن مسكان
٤٠٤	علي بن احمد عقيقي	٤٠٥، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ١٦٥، ١٦٣	

٩٢	فاضل مقداد	٣٩٧	علی بن الحسن التیمی
	فاضل نراقی، نراقی، صاحب	٣٩٦، ٣٩٣	علی بن الحسن بن فضال
	مستند ٢٣١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥،	٣٧٨، ٣٧٧	علی بن الحسین
	٤٢٩، ٤٣٣، ٤٤٤، ٤٤١	١٩٩، ١٣٤	علی بن الحکم
١٦٩	فضالة	١٣٤، ١٣٣	علی بن ابي حمزة
٨١	فضل بن عبدالملک	٤٠٢، ٤٠١، ١٦٤	علی بن جعفر
	فیروزآبادی، صاحب القاموس ٣٢٨،	١٨٩، ١٦٧	علی بن رثاب، ابن رثاب
	٣٩٠، ٣٨٩	٤٠٥، ١٩٠	
	فیض کاشانی، فیض ٢٧٦، ٣٠٨،	٢٠٦، ٢٠٢	علی بن یقین
	٣١٠		عمار سجستانی، عمار
٣٨٥، ٣٢٨	فیومی	٢٩٥	السجستانی
٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٦، ٣٣٥	قطنی		عمار ساباطی، عمار الساباطی،
٤٣٠	کاشف الغطاء	٣٠٨، ٣٠٧، ٣٠٦، ٣٠٠،	عمار ٣٠، ٣٠٩
٤٠٤، ٣٠٩، ٢٣٠، ٢٢٨	کشّی، الکشّی	٣١٦، ٣١٥، ٣١٠،	٣٠٩
٣٨٥، ٢٩٥، ١٥٣	کلینی، الکلینی	٤٤٦، ٣١٥، ٣١٤	عمر
٤٦٠		٥٩	عمر بن یزید بیاع سابری
٢٣٠	لیث البختری	٣٠٦	عمر بن سعید
	لیث بن بختری، لیث بن البختری ٨١،	٢٧١	عمر بن شمر
	٢٣٠	٣٧٨، ٣٧٧	عمر بن عثمان
٢٥٣	مالک	٢٠٧	عیاشی
٤٠١	مالک بن أعین		فاضل اصفهانی، فاضل هندی،
٢٥٥	مجاهد	٣٣٣، ٧٩، ٦٨،	صاحب کشف اللثام
٣٠٩، ١٤٤	محقق، صاحب شرایع	٣٣٦، ٣٣٤	

۴۰۵، ۳۱۱، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۲، ۲۳۰	۴۳۳، ۳۷۶، ۳۳۶، ۳۳۴، ۳۱۰
۴۰۸، ۴۰۶	۴۴۴
محمد بن خالد	محقق ایروانی
۲۹۵، ۱۶۸	محقق ثانی، محقق کرکی ۲۲۴، ۲۴۱،
محمد بن سنان	۴۳۴
۶۰، ۵۲	
محمد بن عبدالجبار	محقق سبزواری
۱۹۷	۲۷۸
محمد بن عبدالله بن زرارة ۳۹۳، ۳۹۶،	محمد بن احمد بن یحیی ۱۳۳، ۱۶۵،
محمد بن علی بن الحسین،	محمد بن اسماعیل
شیخ صدوق، الصدوق، صدوق ۶۸،	محمد بن اسماعیل بن بزيع ۱۹۳
۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۵۱،	محمد بن الحسن، شیخ طوسی، شیخ،
۱۵۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰،	الشیخ، شیخ الطائفة ۲۵، ۷۹، ۸۹، ۹۰،
۲۰۶، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۹۲، ۲۹۴،	۹۲، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۲، ۱۳۵،
۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۴، ۳۳۶، ۳۶۲،	۱۴۳، ۱۴۴، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۹،
۳۷۲، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۲۰،	۲۱۱، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۶۸،
محمد بن علی بن محبوب ۱۰۰، ۳۰۶،	۲۷۱، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸،
محمد بن عیسی، ابن عیسی ۸۲،	۳۰۹، ۳۱۰، ۳۳۶، ۳۴۷، ۳۹۴، ۴۰۳،
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶،	۴۲۶، ۴۱۶
۱۶۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۵۶،	محمد بن الحسن الصفار ۱۴۳، ۱۶۷،
محمد بن قیس ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۶۷،	محمد بن الحسن الولید ۱۴۴
۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۴۰۰، ۴۰۲،	محمد بن الحسین ۱۶۶، ۲۰۴، ۳۰۶،
محمد بن مروان	۳۲۵
۲۳۷	
محمد بن مسلم ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۴،	محمد بن الفضیل ۱۱۵
۲۳۷، ۲۵۷، ۳۵۶، ۳۸۵، ۴۰۶،	محمد بن ابی عمیر، ابن ابی عمیر،
محمد بن یحیی ۸۲، ۱۳۲، ۱۳۴،	أبی عمیر ۸۳، ۱۴۷، ۱۶۴، ۱۶۵،

۵۳	میرزای قمی	۲۹۵، ۲۹۰، ۲۰۴، ۱۹۹، ۱۶۷، ۱۴۶
۳۰۹، ۲۳۰، ۱۴۴	نجاشی، النجاشی	۴۰۴، ۳۴۷
۲۵۷	وثناء	محمد بن یعقوب ۸۲، ۱۳۲، ۱۴۱
۲۳۷	وهیب بن حفص	۲۹۵، ۲۰۴، ۱۹۷، ۱۴۶، ۱۴۳، ۱۴۲
۳۹۵	هشام	۴۰۴، ۳۹۷، ۳۹۵
۸۴، ۵۹، ۲۲	هشام بن حَکَم	۳۶۰، ۹۷
۴۰۱، ۳۱۳	هشام بن سالم	۳۰۶
۲۷۰	یاسر خادم، یاسر الخادم	معاذ بن جبل ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۰۹
۸۴	یحیی بن اکثم	معمر بن خلاد ۲۷۱
۲۳۰	یحیی بن أبی القاسم	مغیره بن سعید، المغیره بن سعید ۲۲
۳۴۷	یحیی بن عبدالله بن بکیر	۹۹
۲۰۱	یزید کناسی، یزید الکناسی	مقدس اردبیلی، مقدس، محقق اردبیلی ۲۹، ۱۰۲، ۱۲۱، ۱۵۱، ۱۵۶، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۴
۲۴۹	یوسف <small>علیه السلام</small>	۱۶۰، ۱۸۴، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۴
۲۳۰	یوسف بن الحارث	۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۷، ۳۶۲، ۳۶۶
۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱، ۸۶، ۸۲	یونس	۴۰۳، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳
۳۹۴، ۳۱۳، ۱۶۳، ۱۵۸، ۱۴۶، ۱۴۵		۴۵۴
۲۳۰، ۱۴۳	یونس بن عبدالرحمن	منصور ۱۶۸، ۱۳۶
		منصور بن حازم ۱۹۷
		موسی بن أشیم، ابن أشیم ۱۵۳، ۱۵۴
		موسی بن ایوب الغافقی ۳۴۷
		موسی بن بکر ۲۹۵، ۳۹۵
		میرزای شیرازی ۴۳۱

کتابنامه ها

۱. ربای تولیدی

۱. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، أبو جعفر محمد بن حسن الطوسی (م ۴۶۰ ق)، تحقیق: سید مهدی الرجائی، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۴ ق.
۲. القوانین المحكمة، میرزای قمی، دارالطباعة علی قلی خان، ۱۲۹۹ ق، سنگی رحلی.
۳. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ق)، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۱۰ جلد.
۴. تفسیر المنار، محمد رشیدرضا (م ۱۹۳۵ م)، بیروت: دارالفکر.
۵. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفی (م ۱۲۶۶ ق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م / ۱۳۶۰، ۴۳ جلد.
۶. سنن الدار قطنی، علی بن عمر الدار قطنی (م ۲۸۵ ق)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق ۲۱۹۹ م، ۲ جلد.
۷. الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق الكلینی (م ۳۲۹ ق)، تهران:

- دار الكتب الإسلامية، ٨ جلد.
٨. كتاب البيع، امام خميني (م ١٣٦٨ ش) تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤٢١ ق/١٣٧٩.
٩. كتاب مقدس، انجمن پخش كتاب مقدس.
١٠. لسان العرب، ابن منظور مصرى (م ٧١١ ق)، بيروت: دار احياء التراث الإسلامى، ١٤٠٨ ق، ١٨ جلد.
١١. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (م ٣٩٥ ق)، قم: مكتب الاعلام الإسلامى، ١٤٠٤ ق، ٦ جلد.
١٢. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (م ٣٨١ ق)، تحقيق : علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ٤ جلد.
١٣. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبائي (١٤٠٢ ق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ٢٠ جلد.
١٤. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحر العاملى (م ١١٠٤ ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٢١ ق، ٣٠ جلد.

٢. برابرى قصاص

١. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ ق)، تحقيق: سيد مهدي الرجائي، قم: مؤسسة آل البيت، ١٣٦٢ ق/١٤٠٤.
٢. الانتصار، على بن الحسين الموسوى، شريف المرتضى (م ٤٣٦ ق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
٣. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر مجلسي (م ١١١٠ ق)، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ ق/١٩٨٣ م، ١١٠ جلد.

۴. بررسی اجمالی اقتصاد اسلامی، مرتضی مطهری (م ۱۳۵۸ ش)، تهران: حکمت، ۱۴۰۳ ق.
۵. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علی بن شعبه حرّانی (قرن ۴ ق)، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۶ ق.
۶. تهذیب الأحکام، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی (م ۴۶۰ ق)، بیروت: دارالصعب - دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م، ۱۰ جلد.
۷. جامع الأحادیث الشیعة، حسین الطباطبایی البروجردی (م ۱۳۸۰ ق)، قم: موسسة الواصف، ۱۴۲۲ ق، ۳۱ جلد.
۸. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفی (م ۱۲۶۶ ق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م / ۱۳۶۰، ۴۳ جلد.
۹. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی (م ۱۱۸۶ ق)، قم: موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق / ۱۳۶۳، ۲۵ جلد.
۱۰. الخلاف، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسی (م ۴۶۰ ق)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق، ۶ جلد.
۱۱. زیة البیان، احمد اردبیلی (م ۹۹۳ ق)، قم: انتشارات مؤمنین، ۱۴۲۱ ق.
۱۲. فرائد الاصول فی تمییز المزیف عن القبول = (الرسائل)، مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ ق)، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المؤیة لمیلاد الشیخ الانصاری، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. فقه الثقلین (کتاب القصاص)، یوسف صانعی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۴ ق / ۱۳۸۲.
۱۴. القوانین المحکمة، میرزای قمی، دارالطباعة علی قلی خان، ۱۲۹۹ ق، سنگی - رحلی.
۱۵. الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق الكلینی (م ۳۲۹ ق)،

- تهران: دارالكتب الاسلامية، ١٣٨٨ق/١٣٥٦، ٨جلد.
١٦. الكشاف، محمود بن عمر زمخشرى (م ٥٣٨ق)، بيروت: دارالكتاب العربى.
١٧. كشف اللثام، محمد بن حسن بن محمد اصفهانى، فاضل هندى (م ١١٣٧ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٦ق.
١٨. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين على المتقى بن حسام الدين هندى (م ٩٧٥ق)، تصحيح: صفوة السقا، بيروت: مكتبة التراث الإسلامى، ١٣٩٧ق، ١٦جلد.
١٩. مجمع البيان في تفسير القرآن، ابو على فضل بن حسن طبرسى (م ٥٦٠ق) تهران: المكتبة الاسلامية، ١٣٩٥ق، ١٠جلد.
٢٠. مجمع الفائدة والبرهان، احمد اردبيلى (م ٩٩٣ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٦ق، ١٤جلد.
٢١. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقى (م ٢٨٠ق)، تهران: المجمع العالمى لأهل البيت، ١٤١٣ق، ٢جلد.
٢٢. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نورى (م ١٣٢٠ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٧ق، ١٨جلد.
٢٣. المفردات فى غريب القرآن، راغب اصفهانى (م ٤٢٥ق)، دمشق: دارالعلم - دارالشامية.
٢٤. المقنع، محمد بن على بن بابويه (م ٣٨١ق)، قم: مؤسسة الامام الهادى، ١٤١٥ق.
٢٥. من لا يحضره الفقيه، ابو جعفر محمد بن على بن بابويه (م ٣٨١ق)، تحقيق: على أكبر الغفارى، تهران: دارالكتاب الاسلامية، ١٣٩٠ق/١٣٤٨، ٤جلد.

٢٦. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبائي (م ١٤٠٢ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ٢٠ جلد.
٢٧. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤ ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٢١ ق، ٣٠ جلد.

٣. برابري ديه

١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر مجلسي (م ١١١٠ ق)، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ ق/١٩٨٣ م، ١١٠ جلد.
٢. تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، حسن بن علي بن شعبة حرّاني (قرن ٤ ق)، تهران: دارالكتب الاسلامية، ١٣٧٦ ق.
٣. تنقيح المقال في علم الرجال، عبدالله مامقاني (م ١٣٥١ ق)، نشرجهان، رحلي.
٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفي (م ١٢٦٦ ق)، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٨١ م/١٣٦٠، ٤٣ جلد.
٥. خلاصة الاقوال، حسن بن يوسف بن مطهر حلي (٦٤٨ - ٧٢٦ ق)، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧ ق.
٦. رجال الطوسي، محمد بن حسن طوسي (م ٤٦٠ ق)، تحقيق: جواد القويومي اصفهاني، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٥ ق.
٧. رجال النجاشي، ابوالعباس احمد بن علي النجاشي (م ٤٥٠ ق)، قم: مكتبة الداوري.
٨. رياض المسائل في بيان الاحكام بالدلائل، سيد علي طباطبائي (م ١٢٣١ ق)، قم: مؤسسه آل البيت، ٢ جلد.
٩. السنن الكبرى، ابوبكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي (م ٤٥٨ ق)،

- بيروت: دارالمعرفة، ١٠ جلد.
١٠. فقه الثقلين (كتاب القصاص)، يوسف صانعي، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٤٢٤ق/١٣٨٢.
١١. الفقه على المذاهب الاربعه، عبدالرحمن الجزري، بيروت، دارالفكر.
١٢. فقه و زندگي (٢)، برابري قصاص (زن و مرد، مسلمان و غير مسلمان)، مؤسسة فرهنگي فقه الثقلين، قم: ميثم تمار، اول، ١٣٨٣.
١٣. الفهرست، محمد بن حسن طوسي (م ٤٦٠ق)، تحقيق: جواد القيومي اصفهاني، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧ق.
١٤. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (م ٣٢٩ق)، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٨٨ق/١٣٥٦، ٨ جلد.
١٥. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين هندی (م ٩٧٥ق)، تصحيح: صفوة السقا، بيروت: مكتبة التراث الإسلامي، ١٣٩٧ق، ١٦ جلد.
١٦. مجمع الفائدة والبرهان، احمد اردبيلي (م ٩٩٣ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٦ق، ١٤ جلد.
١٧. المعتمد، ابوالقاسم، جعفر بن الحسين الحلبي (م ٦٧٦ق)، قم: مؤسسة السيد الشهداء، ١٣٦٤.
١٨. معجم رجال الحديث، السيد ابوالقاسم الخويي (١٢٧٨ - ١٣٧١ش)، پنجم: ١٤١٣ق/١٩٩٢م، ٢٤ جلد.
١٩. مفتاح الكرامة، محمد جواد الحسيني العاملي (م ١٢٢٦ق)، بيروت: دارالتراث، ١٤١٨ق/١٩٩٨م.
٢٠. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحر العاملي (م ١١٠٤ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٢١ق، ٣٠ جلد.

٤. قيمومت مادر

١. الدر المشور في التفسير المأثور، عبدالرحمن بن ابى بكر سيوطى (٨٤٩ - ٩١١ق)، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق/١٩٩٣/١٣٧٢، ٨جلد.
٢. القواعد والفوائد، شهيد اول، محمد بن مكى (٧٣٤-٧٨٦ق) نجف اشرف: جمعية المنتدى النشر ١٩٨٠ م، ٢ جلد.
٣. الكافى، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكلينى (م ٣٢٩ق)، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٨٨ ق/١٣٥٦، ٨جلد.
٤. المكاسب، مرتضى بن محمدا مين انصارى (١٢١٤-١٢٨١ق) قم: ١٤١٥ ق = ١٣٧٣.
٥. النهاية فى مجرد الفقه والفتاوى، محمد بن حسن طوسى (٣٨٤ - ٤٦٠ق) بيروت: دارالكتاب العربى، ١٣٩٠ق/١٩٧٠/١٣٤٨.
٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر مجلسى (م ١١١٠ق)، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م، ١١٠ جلد.
٧. تحرير الوسيلة، روح الله خمينى، رهبرانقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، قم: دارالكتب العلميه اسماعيليان نجفى، ١٣٩٠ق/١٣٤٨.
٨. تذكرة الفقهاء، علامه حلى، حسن بن يوسف (٦٤٨-٧٢٦ق) قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ٢٥ - ١٤١٤، ١٤ جلد.
٩. جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفى (م ١٢٦٦ق)، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٩٨١م / ١٣٦٠، ٤٣ جلد.
١٠. مسالك الأفهام، شهيد ثانى، زين الدين بن على، ٩١١ - ٩٦٦ق، قم: مؤسسه معارف الاسلاميه ٢٣ - ١٤١٣ ق، ١٦ جلد.
١١. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحرّ العاملى (م ١١٠٤ق)، قم: مؤسسه

آل البيت عليه السلام ١٤٢١ق، ٣٠ جلد.

١٢. الوسيلة الى نيل الفضيله، ابن حمزه، محمد بن على، نجف اشرف:
جمعية المنتدى النشر ١٣٩٩ق.

٥. ارث زن از شوهر

١. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ق)، تحقيق: سيد مهدي الرجائي، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٤ق / ١٣٦٢.

٢. الاستبصار، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي، (م ٤٦٠ق)، طهران:
دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠ق، ٤ جلد.

٣. الإعلام، أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان، (م ٤١٣ق)، قم: المؤتم
العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق.

٤. الانتصار، على بن الحسين الموسوي، شريف المرتضى (م ٤٣٦ق)، قم:
مؤسسة النشر الاسلامي.

٥. الإيجاز في الفرائض و الموارث، أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ق)، طهران: مكتبة الملية بطهران.

٦. التنقيح الرائع، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، (م ٨٢٦ق)،
قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ق، ٤ جلد.

٧. الخلاف، ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ق)، قم: مؤسسة النشر
الاسلامي، ١٤١٦ق، ٦ جلد.

٨. الروضة البهية، زين الدين الجبعي العاملي، (م ٩٦٥ق)، قم: مركز النشر
التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٨ق، ٢ جلد.

٩. السرائر، أبو جعفر محمد بن منصور الحلبي (م ٥٩٨ق)، قم: مؤسسة النشر

- الإسلامي، ٣ جلد.
١٠. المبسوط في الفقه الإمامية، أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ ق)، طهران: مكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ ق، ٨ جلد.
١١. المراسم، حمزة بن عبدالعزيز الديلمي، (م ٤٤٨ ق)، قم: منشورات حرمين، ١٤٠٤.
١٢. المقتعة، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، (م ٤١٣ ق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧ ق.
١٣. المهذب، قاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي، (م ٤٨١ ق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ ق، ٢ جلد.
١٤. إيضاح الفوائد، أبوطالب محمد بن الحسن بن يوسف الحلّي، (م ٧٧١ ق)، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٣٨٩ ق، ٤ جلد.
١٥. تحرير الأحكام الشرعية، حسن بن يوسف بن المهبط الحلّي، (م ٧٢٦ ق)، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٢ ق، ٥ جلد.
١٦. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي (م ٤٦٠ ق)، بيروت: دارالصعب - دار التعارف، ١٤٠١ ق / ١٩٨١ م، ١٠ جلد.
١٧. جامع الرواة، محمد بن علي الأردبيلي الغروي، بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٣ ق، ٢ جلد.
١٨. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي (م ٤٥٠ ق)، قم: مكتبة الداوري.
١٩. مسالك الأفهام، زين الدين بن علي العاملي، (م ٩٦٥ ق)، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٩ ق، ١٤ جلد.
٢٠. غنية النزوع، حمزة بن علي بن زهره الحلبي، (م ٥٨٥ ق)، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨ ق، ٢ جلد.

٢١. قواعد الأحكام، حسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، (م ٧٢٦ق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ ق، ٣ جلد.
٢٢. مجمع الفائدة والبرهان، احمد اردبيلي (م ٩٩٣ ق)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ ق، ١٤ جلد.
٢٣. مستند الشيعة، احمد بن محمد مهدي النراقي، (م ١٢٤٥ق)، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٤٢٠ ق، ١٩ جلد.
٢٤. مفتاح الكرامة، محمد جواد الحسيني العاملي (م ١٢٢٦ق)، بيروت: دارالتراث، ١٤١٨ ق / ١٩٩٨ م.
٢٥. من لا يحضره الفقيه، ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه (م ٣٨١ق)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، تهران: دارالكتاب الاسلاميه، ١٣٩٠ ق / ١٣٤٨ ش، ٤ جلد.
٢٦. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحر العاملي (م ١١٠٤ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٢١ ق، ٣٠ جلد.

٦. قمار، مسابقات و سرگرمي

١. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علي بن شعبه حرّاني (قرن ٤ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ١٤٠٤ ق.
٢. تفسير العياشي، محمد بن مسعود عياشي، تهران: چاپخانه علميه، ١٣٨٠ ق.
٣. تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤ق)، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحياء التراث، ١٤٠٩ ق.
٤. تنقيح المقال، شيخ عبدالله المامقاني، نجف اشرف: مطبعة المرتضوية.

۵. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، سید احمد خوانساری، مؤسسة اسماعیلیان للطباعة و النشر، ۱۴۰۵ق.
۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۶ق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ہفتم.
۷. ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، سید علی طباطبائی، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
۸. زبدة البیان فی احکام القرآن، احمد بن محمد مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ق)، قم: المكتبة الجعفریة لاحیاء الآثار الجعفریة، اول.
۹. صحیفہ نور، امام خمینی ﷺ، تہران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰. فرہنگ فارسی معین، دکتر محمد معین، تہران: مؤسسہ انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۰ش.
۱۱. الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق الكلینی (م ۳۲۹ق)، تہران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق/۱۳۵۶ش، ۸جلد.
۱۲. کتاب البیع، امام خمینی، تہران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی.
۱۳. کتاب المكاسب، شیخ مرتضی انصاری، دار الحکمة، ۱۳۷۰ش.
۱۴. الکشاف عن حقائق التنزیل، محمود بن عمر زمخشری (م ۵۳۸ق)، بیروت: دارالکتب العربی، سوم، ۱۴۰۷ق.
۱۵. کفاية الاحکام، محقق سبزواری، قم: مؤسسہ النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۶. لسان العرب، ابن منظور، انتشارات دارالصادر.
۱۷. مجمع البحرين، شیخ فخر الدین طریحی، تہران: کتاب فروشی مرتضوی.
۱۸. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، احمد مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ق)، قم: مؤسسہ النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.

١٩. مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، زين الدين بن علي بن احمد عاملي، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ١٤١٣ق.
٢٠. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ميرزا حسين نوري (م ١٣٢٠ ق)، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٨ ق.
٢١. مصباح الفقاهة، سيد ابوالقاسم خويي (١٣١٧-١٤١٣ق).
٢٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، سيد ابوالقاسم خويي (١٣١٧-١٤١٣ق)، قم: مركز نشر آثار شيعه، ١٤١٥ق.
٢٣. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، علامة حلي، مطبعة الحاج احمد آغا و محمود آغا، ١٣٣٣ق.
٢٤. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبايي، مؤسسة اسماعيليان.

٧. بلوغ دختران

١. اختيار معرفة الرجال، محمد بن عمر كشي (قرن ٤ ق)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ١٤٠٤ق، ٢ج.
٢. الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، محمد بن محمد طوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ق)، تهران: دارالكتب اسلاميه، ١٣٦٣ش، ٤ج.
٣. تذكرة الفقهاء، حسن بن يوسف علامه حلي (٦٤٨-٧٢٦ق)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، ٢٥ - ١٤١٤ق، ١٤ج.
٤. تهذيب الاحكام في شرح المقنعة، محمد بن محمد طوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ق)، تهران: دارالكتب اسلاميه، ١٣٦٤ش، ١٠ج.
٥. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، احمد خوانساري، تهران: مكتبة الصدوق، ١٤٠٢ - ١٣٨٣ق، ٧ج.
٦. الجامع للشرايع، يحيى بن احمد ابن سعيد (٦٠١ - ٦٩٠ق)، بيروت:

- دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
۷. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ۱۲۰۰ - ۱۲۶۶ق، محمد حسن النجفی (م ۱۲۶۶ق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م / ۱۳۶۰، ۴۳ جلد.
۸. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بحرانی (م ۱۱۸۶ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق / ۱۳۶۳، ۲۵ جلد.
۹. الخصال، محمد بن علی ابن بابویه (۳۱۱ - ۳۸۱ق)، تهرآن: علمیه اسلامیة، ۱۳۶۳ش، ۲ ج در یک مجلد.
۱۰. خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال، حسن بن یوسف حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق)، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۱۱. رجال السيد بحر العلوم، بحر العلوم، محمد مهدی بن مرتضی (۱۱۵۵ - ۱۲۱۲ق)، تهرآن: مكتبة الصادق، ۱۳۶۳، ۴ ج.
۱۲. رجال النجاشی، احمد بن علی نجاشی (۳۷۲ - ۴۵۰ق) قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. رسائل الشریف المرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶ق)، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات، ۳ج.
۱۴. السرائر، محمد بن احمد بن ادريس (۵۴۳ - ۵۹۸ق)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق، ۳ج.
۱۵. سنن الكبرى، احمد بن حسین بیهقی (۳۸۴ - ۴۵۸ق)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق، ۱۵ج.
۱۶. الفقه علی المذاهب الاربعة، عبدالرحمن جزیری (۱۸۸۳ - ۱۹۱۴م) بیروت: دارالتقلین، ۱۴۱۹ق، ۵ج.
۱۷. الفهرست، محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ق) قم: نشر الفقاهة،

١٤١٧ق.

١٨. الكافي، محمد بن يعقوب كليني (- ٣٢٩ق)، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٣ش، ٨ج.

١٩. المبسوط في فقه الامامية، محمد بن حسن طوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ق) قم: دفتر انتشارات اسلامي، ٢٥ - ١٤٢٢ق، ٢ج.

٢٠. المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن حسن حلي (٦٠٢ - ٦٧٦ق)، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ق، ٢ج.

٢١. مفتاح الكرامة في شرح قواعد الاعلام، محمد جواد حسيني عاملي (١١٦٠ - ١٢٦٦ق)، بيروت: دارالتراث، ١٤١٨ق، ٢١ج.

٢٢. المقنع، محمد بن علي بن بابويه (٣١١ - ٣٨١ق)، قم: مؤسسة الامام الهادي، ١٤١٥ق.

٢٣. موسوعة الفقه الاسلامي المقارن، وزارة الاوقاف مصر، قاهره: وزارة الاوقاف المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه، ٢٢ - ١٤١٠ق، ٢٥ جلد در ٢٠ مجلد.

٢٤. موسوعة سلسلة ينابيع الفقهية، علي اصغر مرواريد، بيروت: دارالتراث اسلاميه، ١٤١٠ق، ٤٠ج.

٢٥. النوادر أو مستطرفات السرائر، محمد بن احمد بن ادريس (٥٤٣-٥٩٨ق)، قم: مؤسسة الامام المهدي (عج)، ١٤٠٨ق.

٢٦. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤ق)، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢١ق، ٣٠جلد.

٢٧. الوسيلة الى نيل الفضيلة، محمد بن علي ابن حمزه (قرن ٦ق)، نجف اشرف: جمعية منتدى النشر، ١٣٩٩ق.

٨. وجوب طلاق خلع بر مرد

١. وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤ ق)، مؤسسه آل البيت، ١٤٢١ ق.
٢. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسي (م ١١١١ ق)، انتشارات كتابچی، چاپ پنجم، ١٣٨٤ شمسی، چاپ اسلامیه.
٣. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفى ٨١٧، ضبط و توثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دارالفكر، يك جلد.
٤. الصحاح، المسمى تاج اللغة و صحاح العربية، لابي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري حقه و ضبطه شهاب الدين ابو عمرو، دارالفكر، ٢ جلد.
٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، العالم العلامة احمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، (م ٧٧٠ ق)، مؤسسة دارالهجرة، ٢ جلد.
٦. قواعد الأحكام، ابي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الاسدي «العلامة الحلّي»، (م ٦٤٨ - ٧٢٦ ق)، مؤسسة النشر الاسلامي، شوال ١٤١٩ هـ.
٧. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، (م ٨٢٦ ق)، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ ق.
٨. كشف اللثام عن قواعد الاحكام، بهاء الدين محمد بن الحسن الاصفهاني، المعروف بـ (الفاضل الهندي) (م ١٠٦٢ - ١١٣٧ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٢٢ ق.
٩. الايضاح الفوائد في شرح القواعد، أبو طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلّي، (م ٦٨٢ - ٧٧١ ق)، المطبعة العلميه.
١٠. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري (م ٥٢٨ ق)، دار الكتاب العربي.

١١. جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفى (م ١٢٦٦ ق)، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٩٨١ م / ١٣٦٠، ٤٣ جلد.
١٢. شرائع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلى، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، اخراج و تعليق و تحقيق عبدالحسين محمد على يقال، انتشارات دارالتفسير.
١٣. الحاوى الكبير، فى فقه مذهب الامام الشافعى، ابى الحسن على بن محمد بن حبيب الماوردى البصرى، منشورات دارالكتب العلمية.
١٤. السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، أبو جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلى (م ٥٩٨ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ٣ جلد.
١٥. النهاية ونكتها، شيخ الطائفة الطوسى و المحقق الاول الحلى، مؤسسة النشر الاسلامى.
١٦. غنية النزوع الى علمى الاصول والفروع، السيد حمزة بن على بن زهرة الحلبى، (م ٥١١ - ٥٨٥ ق)، تحقيق الشيخ ابراهيم البهادرى، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨ ق، ٢ جلد.
١٧. الوسيلة الى نيل الفضيلة، ابى جعفر محمد بن على الطوسى المعروف بابن حمزه من اعلام القرن السادس، مكتبة آية الله المرعشى النجفى، (١٤٠٨ هـ ق).
١٨. الكافى فى الفقه، ابى الصلاح الحلبى، ٤٤٧ - ٣٧٤، تحقيق رضا استادى، منشورات مكتبة الامام اميرالمؤمنين على عليه السلام، اصفهان.
١٩. الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، يوسف البحرانى (م ١١٨٦ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢١ هـ ق، ٢٥ جلد.
٢٠. المبسوط فى فقه الاماميه، شيخ الطائفة، ابى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى، المتوفى ٤٦٠، المكتبة المرتضوية.

٢١. الهداية في الأصول والفروع، الشيخ أبي جعفر الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تحقيق مؤسسة الامام الهادي ٧.
٢٢. مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الاسلام، زين الدين بن علي بن احمد عاملي، الشهيد الثاني، ٩١١ - ٩٦٥ ق، قم: مؤسسهُ المعارف الاسلاميه.
٢٣. سنن ابن ماجه، الحافظ ابي عبدالله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، ٢٠٢ هـ ٢٧٥، دار احياء التراث العربي.
٢٤. السنن الكبرى، الحافظ ابي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى ٤٥٨ هـ - دار الفكر.
٢٥. سنن الدار قطنى، علي بن عمر الدار قطنى (م ٣٠٦ - ٣٨٥)، دار احياء التراث العربي، ٢ جلد در ٤ جزء، بيروت.
٢٦. الطبقات الكبرى، لابن سعد، متوفى ٢٣٠، الناشر دار صادر بيروت، ٨ جلدى.
٢٧. ميزان الاعتدال، الذهبى، متوفى ٧٤٨، تحقيق علي محمد البجاوى، الناشر دار المعرفة، بيروت، ٤ جلدى.
٢٨. تهذيب الاحكام فى شرح المقنعة، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى (٣٨٥ - ٤٦٠ ق)، تهران: دار الكتب اسلاميه، ١٣٦٥ ش، ١٠ جلد.
٢٩. الجوامع الفقهيہ لجماعة من الاركان وعدة من الاعيان، ناشر انتشارات جهان، تهران.
٣٠. كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقى بن حسام الدين الهندي (م ٩٧٥ ق)، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، منشورات محمد علي بيضون، دارالكتب العلميه، بيروت لبنان، ١٨ جلدى.

۳۱. جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، سید احمد خوانساری، مؤسسة اسماعیلیان للطباعة و النشر، ۱۴۰۵ ق، ۶ جلد.
۳۲. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ، شیخ الاسلام محمد باقر مجلسی، ناشر دارالکتب الاسلامیه، طهران، ۱۳۹۸ ق.
۳۳. من لا یحضره الفقیه، ابو جعفر الصدوق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (م ۳۸۱ ق)، حقه و علق علیه: الحجة السید حسن الخراسانی، دارالاضواء، بیروت لبنان، ۴ جلد.
۳۴. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، احمد المقدس الاردییلی (م ۹۹۳ ق)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ هـ، ۱۴ جلد.
۳۵. بررسی اجمالی اقتصاد اسلامی، مرتضی مطهری (م ۱۳۵۸ ش)، تهران: حکمت، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. مجموعه قوانین با آخرین اصلاحات (قانون مدنی)، دانایی، مسعود، ۳ جلد، سعید نوین .
۳۷. مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، للعلامة الحلی الحسن بن یوسف بن مطهر، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، قسم احیاء التراث الاسلامی.

۹. ارث غیر مسلمان از مسلمان

۱. قرآن کریم
۲. الام، ابی عبدالله محمد ابن ادريس شافعی، دارالفکر لبنان، ۵ جلد.
۳. الجامع للشرائع، یحیی بن سعید الحلی، مؤسسة سید الشهداء العلمیه.
۴. الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، شمس الدین محمد بن مکى العاملى الشهید الاول، مؤسسة النشر الاسلامی، ۳ جلد.

٥. الصحاح، المسمى تاج اللغة وصحاح العربية، أبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري، دارالفكر لبنان، ٢ جلد.
٦. الكافي فى الفقه، ابى الصلاح الحلبى، منشورات مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام.
٧. الكافي فى فقه الامام احمد بن حنبل، موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسى، المكتب الاسلامى دار ابن حزم، بيروت.
٨. الكافي، محمد بن يعقوب كلينى (٣٢٩ ق)، تهران، دارالكتب الاسلاميه، (٦٧ - ١٣٦٣ ش)، ٨ جلد.
٩. اللباب فى شرح الكتاب، عبدالغنى دمشقى الميدانى، المختصر المشتهر باسم «الكتاب» ابوالحسين احمد بن محمد القدورى البغدادى، (٣٣٢ - ٤٢٨ هـ)، المكتبة العلمية بيروت - لبنان.
١٠. المجموع شرح المهذب، ابى اسحاق ابراهيم بن على بن يوسف الشيرازى، محيى الدين ابن زكريا يحيى بن شرف النووى، (م ٦٧٦ هـ)، منشورات محمد على بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دارالكتب العلمية، بيروت لبنان، ٢٧ جلد.
١١. المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للوافعى، احمد بن محمد بن على المقرئ الفيومى.
١٢. المقنع فى فقه الامام السنة احمد بن حنبل الشيبانى، موفق الدين... بيروت، دارالكتب العلمية.
١٣. المقنع، محمد بن على بن بابويه (م ٣١١ - ٣٨١ ق)، قم: مؤسسة الامام الهادى، ١٤١٥ ق.
١٤. المقنعة، ابى عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العكبرى البغدادى ملقب به شيخ مفيد، مؤسسة النشر الاسلامى.

١٥. المنجد في اللغة، لويس معلوف، نشر بلاغت، چاپ سوم، ١٣٧٦.
١٦. المواييت، على اصغر مرواريد، بيروت، دارالتراث، ٢٢ - ١٤١٠ ق / ٢٠٠١ - ١٩٩٠ م، ٤ جلد.
١٧. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين طباطبائي (م ١٤٠٢ ق)، مؤسسة اعلمي بيروت، ٢٠ جلد.
١٨. الوسيلة الى نيل الفضيلة، ابي جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بابن حمزه، منشورات مكتبة آيت الله العظمي مرعشي نجفي.
١٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، (م ٥٩٥ ق)، تحقيق خالد العطار، دو جلد، الطبعة ١٤١٥، دارالفكر.
٢٠. تهذيب الاحكام، ابي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، نشر صدوق، ١٠ جلد.
٢١. جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، محمد حسن النجفي (م ١٢٦٦ ق)، بيروت، داراحياء التراث العربي، (١٩٨١ م - ١٣٦٠)، ٤٣ جلد.
٢٢. حديقه الاصول، تعليقه على القوانين.
٢٣. خلاصة الاقوال في معرفة الرجال، علامه حلي، (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، تحقيق نشر الفقاهة.
٢٤. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي مجلسي، بنياد فرهنگ اسلامي.
٢٥. شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، انتشارات دارالتفسير، ٢ جلد.
٢٦. غاية المراد في شرح نكت الارشاد، الشهيد الاول، (م ٧٨٦)، مركز الابحاث والدراسات الاسلاميه، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، ٤ جلد.

٢٧. فقه الرضا، على بن موسى الرضا عليه السلام، (١٥٣ - ٢٠٣ ق)، مشهد، مؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، (١٤٠٦ ق).
٢٨. قاموس المحيط، محمد بن يعقوب فيروزآبادي (٧٢٩ - ٨١٧ ق)، دارالفكر، بيروت، ١ جلد.
٢٩. كشف اللثام، محمد بن حسن بن محمد اصفهاني، فاضل هندي (م ١١٣٧ ق)، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، (١٤١٦ ق).
٣٠. لسان العرب، ابن منظور مصري (م ٧١١ ق)، بيروت، داراحياء التراث الاسلامي، (١٤٠٨ ق)، ١٨ جلد.
٣١. مجمع الفائدة والبرهان، احمد اردبيلي (م ٩٩٣ ق)، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، (١٤٠٦ ق)، ١٤ جلد.
٣٢. مختلف الشيعة في احكام الشريعة، علامه حلي، مركز الابحاث والدراسات الاسلامية، بوستان كتاب، ١٠ جلد.
٣٣. مسائل الناصريات، على بن حسين بن موسى الشريف المرتضى (م ٤٣٦ ق)، مركز البحوث والدراسات العلمية.
٣٤. مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الاسلام، شهيد ثاني، زين الدين بن علي، (٩١١ - ٩٦٥ ق)، قم، مؤسسة معارف الاسلامية، ١٦ جلد.
٣٥. مستند الشيعة، احمد بن محمد مهدي نراقي، (١١٨٥ - ١٢٤٥ ق)، قم، مؤسسة آل البيت، لاحياء التراث، (٢٠ - ١٤١٥ ق)، ١٩ جلد.
٣٦. مفتاح الكرامة في شرح القواعد العلامة، محمد جواد الحسيني العاملي، دارالاحياء التراث العربي.
٣٧. مفردات غريب القرآن، الراغب اصفهاني، (وفات ٥٠٢ ق)، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٤ ق.
٣٨. من لا يحضره الفقيه، ابو جعفر الصدوق محمد بن علي بن بابويه (م ٣٨١

ق)، حقه و علق علیه: الحجة السيد حسن الخراساني، دارالاضواء، بيروت لبنان، ۴ جلد.

۳۹. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحرّ العاملي (م ۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ ق)، قم، مؤسسة آل البيت، لإحياء التراث، (۱۴۲۱ ق)، ۳۰ جلد.

۱۰. کتابهای گمراه کننده (کتب ضلال)

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادريس حلي، ابي جعفر محمد بن منصور، السرائر، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ج دوّم، ۱۴۱۱ ق.
۳. ابن براج مهذب، الطبرسي، قاضي عبدالعزيز، جامعه مدرسين، قم، بی جا، ۱۴۰۶ ق.
۴. الديلمي، آبي يعلى، حمزه بن عبدالغدير (سالار)، المراسم العلويه، تحقيق سيد محسن الحسيني الأميني، المجمع العالمي لأهل البيت، ۱۴۲۴ ق، قم.
۵. انصاري، شيخ مرتضى، مكاسب محرمة، المطبعة الاطلاعات، ج دوّم، ۱۳۷۵ ق.
۶. ايرواني، ميرزا علي، حاشية مكاسب، ج اول، انتشارات صبح الصادق، ۱۴۲۶ ق، بی جا، ج ۱.
۷. بحراني، يوسف، الحدائق الناظرة، جامعه مدرسين قم، بی جا، بی تا.
۸. بهشتي، سيد محمد، مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهايي قانون اساسي.
۹. حراني، ابن شعبه، تحف العقول، منشورات مكتبه بصيري، قم، ۱۳۹۴ ق، بی جا.
۱۰. حسيني، سيد محمد جواد، مفتاح الكرامة، مؤسسة آل البيت، بی جا، بی تا.
۱۱. خميني (امام) سيد روح الله الموسوي، تحرير الوسيلة، الطبعة الآداب في

- النجف الاشرف، بی تا، بی جا.
۱۲. خوانساری، سید احمد، جامع المدارك.
۱۳. سبزواری، کفایہ الاحکام، مدرسہ صدر مہدوی، اصفہان، چاپ سنگی، مہر، بی تا.
۱۴. طباطبائی، سید علی، ریاض المسائل، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، قم - ایران، ۱۴۰۴ق.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، چاپ جامعہ مدرسین قم، بی تا، بی جا.
۱۶. طبرسی، امین الاسلام، أبو علی ثقیل بن حسین، مجمع البیان، مؤسسہ اعلمی، بیروت، چ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۷. طوسی (شیخ الطائفہ)، محمد بن الحسن، النہایۃ فی مجرد الفقہ والفتاویٰ دارالاندلس - بیروت، افست منشورات قدس، قم، بی جا، بی تا.
۱۸. علامہ (حلی)، حسن بن یوسف، تذکرہ، ط ق، مکتبۃ الرضویۃ لاحیاء الآثار الجعفری، بی جا، بی تا.
۱۹. علامہ (حلی)، حسن بن یوسف، منتهی المطلب، ط ق، ناشر حاج احمد، تبریز، سال ۱۳۳۳ش.
۲۰. علامہ (حلی)، حسن بن یوسف، نہایۃ الاحکام، چ دوم، مؤسسہ اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.
۲۱. کرکی، علی بن الحسین، (محقق کرکی)، جامع المقاصد، مؤسسۃ آل البيت لاحیاء التراث، قم، چ دوم، ۱۴۱۴ق.
۲۲. محقق اردبیلی، مجمع الفائدہ و البرہان، مؤسسۃ النشر الاسلامی، چ اول، ۱۴۱۱ق.
۲۳. محقق حلی، شرایع، المکتبۃ العلمیۃ الاسلامیۃ، طہرن، ۱۳۷۷ق، بی جا.

۲۴. مکی (شهید اول) شیخ شمس الدین، محمد بن جمال الدین، الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الاسلامی، چ اول، ۱۴۱۴ ق، قم.
۲۵. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، دار احیاء التراث العربی، چ هفتم، بی تا.
۲۶. نراقی، احمد، مستند الشیعه، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث مشهد، چ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. نعمان، محمد (شیخ مفید)، المقنعه، منشورات مکتبه الداوری، قم، بی جا، بی تا.

