



فهرست مطالب

تحلیل و بررسی عدالت معتبر در امام جماعت/ علی اکبر ایزدی فرد، حسین کاویار، سید مجتبی	
حسین نژاد	۵
واکاوی ماهیت عبادی یا معاملی صدقه در ماده ۸۰۷ قانون مدنی/ سید ابوالقاسم حسینی	
زیدی، محمد مهدی لطیفی سیدآبادی	۳۵
بررسی و تحلیل ادله لزوم استیذان از زوج در حج مستحبی زوجه/ سکینه رستگارمقدم	
ابراهیمیان	۵۹
وظیفه مُحرم در زمان سیر هنگام وزش باد/ مهدی ساجدی	۸۱
بررسی تطبیقی راهکارهای تحلیل مال حلال مخلوط به حرام/ سید مصطفی طباطبایی، رضا	
عندلیبی، زهرا عشقی	۹۹
امکان سنجی قاعده انگاری «أفضل الأعمال أحمرها» در فقه امامیه/ مرتضی رحیمی، فرامرز	
فخرمعانی	۱۲۵

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «نویسنده مسئول، رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور. رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <https://journals.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم IRzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Calibri اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتتر «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیترها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۱-۲) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.

- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه ویرگول (؛) داخل گیومه قرار می گیرد.
- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم افزارها، به اعراب های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب گذاری پرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید شده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی رایت می گردد.
- ارجاع به کتاب:
- در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص/ج، ص).
- مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).

- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
- مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.
- ارجاع به مقاله:
- در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲).
- در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره (شماره)، صفحه آغاز – پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
- مثال: ایروانی، جوادی؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۲۵-۳.

<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



Analysis and Examination of the Valid Justice in the Imam of Congregational Prayer

Ali Akbar Izadi Fard¹ | Hussein Kaviar² | Sayyed Mojtaba Hussein Nezhad³

1. Corresponding Author, Full Professor, Department of Jurisprudence & Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: Ezadifard@umz.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Private Law, University of Arak, Arak, Iran. Email: h-kaviar@araku.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Jurisprudence & Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.hossainnezhad@umz.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 12
September 2025

Revised: 21
September 2025

Accepted: 30
September 2025

Available online
4 October 2025

Keywords:

Imam of
congregational
prayer, actualized
justice , minimal
inner self justice,
ordinary state or
customary state



ABSTRACT

In Islamic jurisprudence (fiqh), leading the congregational prayer (imamate) requires the fulfillment of a set of conditions, some of which pertain to the individual's cognitive and intellectual capacities, such as maturity and soundness of mind and some others pertain to public trust and confidence in his character, including the condition of justice. Among these conditions, the justice of the congregational imam holds a pivotal position, and there is a jurisprudential consensus on the necessity of verifying (acquiring knowledge) it. However, , considerable differences are discernible among Imāmiyya (Arabic: *عاصیه*) Shiite jurists(in their conceptualization of justice. Certain scholars have construed justice exclusively as outward propriety and the absence of manifest transgression(committing sins and disobeying God's commands). Another group has defined justice solely as the abstention from major sins (Arabic: *الكبائر*) and non-persistence in minor ones. Yet some others maintain that justice must arise from a stable inner character, such that the renunciation of transgressions stems from inner steadfastness(constancy) rather than out of fear or expediency. Ultimately, the prominent view among Imāmiyya (Arabic: *عاصیه*) Shiite jurists(fuqaha)after 'Allāmah al-Hillī ,conceives of justice as an inner moral disposition (malakah nafsāniyah) that compels the individual to observe piety (taqwā) and propriety, manifesting itself in both social and personal conducts. This note, utilizing a descriptive-analytical method and drawing upon authoritative Imāmiyya and Sunni jurisprudential sources, undertakes a comparative study of diverse perspectives regarding the justice of the imam of the congregational prayer (imām al-jamā'ah). It ultimately proposes an integrative theory termed 'Minimal Inner self Justice .Based on this theory, the sustained practice of balanced behaviors, observance of piety, and socially accepted norms indicates the presence of a certain inner disposition that may be considered as a manifestation of minimal inner self justice. Unlike actualized justice (al-'adālah al-fi'liyah), which presumes the individual's justice as a given, this type of justice requires verification, though its establishment is less arduous. Its criterion of validity is considered by the customary and normative standing of the imam of congregational prayer within the community.

Cite this article: Izadi Fard, A. A. ; Kaviar, H. ; Hussein Nezhad, S. M. (2024). Analysis and Examination of the Valid Justice in the Imam of Congregational Prayer. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 5-34. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7462.1243>





تحلیل و بررسی عدالت معتبر در امام جماعت

علی اکبر ایزدی فرد^۱ | حسین کاویار^۲ | سید مجتبی حسین نژاد^۳

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل‌سر، ایران. رایانامه: Ezadifard@umz.ac.ir

۲. دانشیار، گروه حقوق خصوصی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. رایانامه: h-kaviar@araku.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابل‌سر، ایران. رایانامه: m.hossainnezhad@umz.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

امامت جماعت در فقه اسلامی مستلزم تحقق مجموعه‌ای از شرایط است که برخی از آن‌ها به توانایی‌های شناختی و عقلانی فرد نظیر بلوغ و عقل مربوط می‌شود و برخی دیگر ناظر به اعتماد عمومی و اطمینان از شخصیت وی، از جمله شرط عدالت، است. در میان این شروط، عدالت امام جماعت دارای جایگاهی محوری است و اجماع فقهی بر ضرورت احراز آن وجود دارد. با این حال، در تبیین مفهوم عدالت، اختلاف نظر قابل توجهی میان فقهای امامیه مشاهده می‌شود. برخی عدالت را صرف حسن ظاهر و عدم ظهور فسق دانسته‌اند. گروهی دیگر، عدالت را در مجرد ترک گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر تعریف کرده‌اند. دسته‌ای نیز معتقدند که عدالت باید ناشی از ملکه‌ای پایدار باشد، به گونه‌ای که ترک معاصی از روی استقامت درونی و نه از روی ترس یا مصلحت صورت گیرد. در نهایت، دیدگاه مشهور فقهای امامیه پس از علامه حلی، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را به رعایت تقوا و مروت وادار می‌سازد و در رفتارهای اجتماعی و فردی او تجلی می‌یابد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع معتبر فقهی امامیه و اهل سنت، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف درباره عدالت امام جماعت پرداخته است و در نهایت، نظریه‌ای تلفیقی با عنوان «عدالت نفسانی حداقلی» را پیشنهاد می‌دهد. بر اساس این نظریه، استمرار در رفتارهای متعادل، رعایت تقوا و کنش‌های اجتماعی پذیرفته‌شده، نشانگر وجود نوعی ملکه ذهنی است که می‌توان آن را مصداقی از عدالت نفسانی حداقلی دانست. این نوع عدالت، برخلاف عدالت فعلی که اصل را بر عدالت فرد می‌گذارد، نیازمند احراز است، اما اثبات آن دشواری کمتری دارد و معیار اعتبار آن، وضعیت عرفی و متعارف امام جماعت در جامعه است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۱۲

کلیدواژه‌ها:

امام جماعت، عدالت

فعلی، عدالت نفسانی

حداقلی، حالت

متعارف.



استناد: ایزدی فرد، علی اکبر؛ کاویار، حسین؛ حسین نژاد، سید مجتبی. (۱۴۰۳). تحلیل و بررسی عدالت معتبر در امام جماعت. آموزه‌های

فقه عبادی، ۵(۹)، ۳۴-۵. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7462.1243>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در اقامه نماز جماعت، تحقق شرایطی خاص در امام جماعت ضروری است. بخشی از این شرایط ناظر به توانایی‌های شناختی و عقلانی امام، نظیر بلوغ و عقل، و بخشی دیگر مرتبط با اعتماد عمومی و اطمینان به شخصیت وی، همچون شرط عدالت، می‌باشد. از جمله مهم‌ترین این شرایط، عدالت امام جماعت است که در منابع فقهی مورد توجه ویژه قرار گرفته است.

در خصوص معیار عدالت، فقیهان به دو دیدگاه عمده تقسیم شده‌اند: گروهی عدالت را امری نفسانی دانسته‌اند و گروهی دیگر به عدالت فعلی قائل شده‌اند. بر اساس نظریه عدالت نفسانی، اصل بر عدم تحقق عدالت در فرد است و اثبات آن نیازمند شواهد و قرائن معتبر می‌باشد؛ در حالی که در نظریه عدالت فعلی، اصل بر عدالت فرد است مگر آن‌که خلاف آن ثابت شود. هر یک از این دو دیدگاه، از حیث مبانی فقهی، امکان تحقق و قابلیت اجرایی، موافقان و مخالفانی دارد که در این نوشتار به بررسی و تحلیل ادله آنان پرداخته می‌شود.

در رابطه با پیشینه تحقیق باید گفت: هیچ تحقیق مستقلی در خصوص عدالت معتبر در امام جماعت صورت نگرفت. بله در رابطه با مفهوم عدالت مقالات متعددی همچون: «همگرایی مفهوم عدالت فقهی در فقه مذاهب اسلامی» از فغانی و جمعی از نویسندگان، «جایگاه عدالت در فقه امامیه و قوانین جمهوری اسلامی ایران» از خوئینی و جمعی از نویسندگان و «جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)» از موسوی بجنوردی و تکمیلی نژاد به تحریر درآمده‌اند و لیکن در این دسته از مقالات اگرچه به تحلیل مفهوم عدالت پرداخته شده است و لیکن در هیچ یک از آن‌ها اشاره و تحلیلی نسبت به نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» که جمع بین دو نظریه عمده و اصلی در رابطه با مفهوم عدالت می‌باشد، اختصاص داده نشده است. علاوه بر این که در این مقالات به تحلیل و بررسی اقوال مربوط به مفهوم عدالت خصوصاً دو نظریه عمده عدالت فعلی و عدالت نفسانی به صورت کامل و دقیق پرداخته نشده است. لذا به جرئت

می‌توان گفت: تحقیق حاضر که حاوی نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» است و جمع بین دو نظریه اصلی فقه‌هاست، به عنوان اولین تحقیق در رابطه با مفهوم عدالت معتبر در امام جماعت شناخته می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی عدالت

واژه «عدالت» در لغت به معنای استقامت و مساوات (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۳۰۷؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۷۶۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۶) و امری است که فطرت انسانی آن را درست و استوار می‌داند و در تقابل با ظلم قرار دارد. از همین رو، «عدل» از اسمای الهی شمرده شده است؛ زیرا خداوند از تمایلات نفسانی و انحراف از حق مصون است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ص ۸۳).

در حوزه‌های مختلف علمی، عدالت تعاریف متنوعی دارد که همگی با معنای لغوی آن ارتباط مفهومی دارند. با این حال، در میان فقها، اجماع نظری درباره تعریف اصطلاحی عدالت وجود ندارد و همین اختلاف، یکی از چالش‌های اساسی در تعیین عدالت امام جماعت به شمار می‌رود. در ادامه، دیدگاه‌های فقهی پیرامون مفهوم عدالت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. دیدگاه‌های فقهی درباره عدالت

فقه‌های امامیه و اهل سنت، برداشت‌های متفاوتی از عدالت ارائه کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در پنج دسته اصلی طبقه‌بندی کرد:

۲-۱. عدالت به معنای حسن ظاهر

گروهی از فقها (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۱۴؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۰۷)، عدالت را در ظاهر نیکو و رفتار متعارف فرد خلاصه کرده‌اند. برخی از فقه‌های این گروه، با اشاره به مصادیق حسن ظاهر، عدالت را در اسلام و عدم فسق تعریف کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵-۷۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۷۰-۷۱؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵؛ سید عاملی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۷؛ کاشانی حنفی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۶۶؛ سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۱۲۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۴)، به طوری که شیخ طوسی حتی بر آن ادعای اجماع نیز کرده است (۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸). بر پایه این تعریف،

هرگاه فردی مسلمان باشد، از ارتکاب فسق پرهیز کرده و ظاهر او نیز متناسب با معیارهای شرعی باشد، در زمره افراد عادل قرار می‌گیرد. شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» (۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۸) تصریح می‌کند که عدالت در اصطلاح فقهی به معنای التزام فرد به دین، رعایت مروت و پایبندی به احکام الهی است. از منظر وی، عدالت دینی زمانی تحقق می‌یابد که شخص مسلمان بوده، مرتکب فسق نشده و از رفتارهایی که موجب سلب مروت می‌گردد، اجتناب ورزد.

۲-۲. عدالت به معنای ترک معاصی

برخی از فقها، عدالت را در ترک گناهان، اعم از صغیره و کبیره، یا به طور خاص ترک کبائر دانسته‌اند (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۱۱-۹۱۲؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۴؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۹۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۵-۵۶۰؛ حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۳۵؛ شربینی، ۱۹۵۸، ج ۴، ص ۴۲۷).

۳-۲. عدالت در اجتناب از کبائر، محافظت از صغائر و رعایت مروت

این تعریف، ترکیبی از اجتناب از گناهان بزرگ، مراقبت در برابر گناهان کوچک و حفظ شأن اجتماعی فرد است. فقهای مالکی و حنبلی از این دیدگاه حمایت کرده‌اند (جندی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۴؛ خطاب رعینی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۶۱-۱۶۴؛ دسوقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۵؛ ابوبرکات، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۴؛ قدامه، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۳۲؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۵۳۰).

۴-۲. عدالت به عنوان ملکه درونی

بر اساس این دیدگاه، عدالت صرفاً در ترک گناه خلاصه نمی‌شود، بلکه باید ناشی از یک حالت پایدار و درونی باشد که فرد را از ارتکاب معصیت باز می‌دارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۸، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۰۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵-۷۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۱۱). بر مبنای این برداشت، صرف پرهیز از گناه برای تحقق وصف عدالت در فرد کافی نیست؛ بلکه شرط اساسی آن، صدور ترک معصیت - اعم از صغیره و کبیره - از روی ملکه نفسانی و استقرار درونی است.

۲-۵. عدالت به عنوان ملکه نفسانی

دیدگاه غالب فقهای امامیه پس از علامه حلی، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را به رعایت تقوا و مروت وامی‌دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۹۴؛ شهید اول، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۰؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۶۹؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۱۹-۴۲۰؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۰؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۳؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۵۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۷۷؛ نزاقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۶۴؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۹۴؛ خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۹۱؛ خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۲).

۳- تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های فقهی درباره عدالت

پس از مرور دیدگاه‌های فقها در خصوص عدالت، اکنون به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱. ارزیابی دیدگاه نخست: عدالت به مثابه حسن ظاهر

بی‌گمان، تلقی عدالت بر پایه حسن ظاهر، صرفاً شیوه‌ای برای تشخیص آن است و نه بیانگر حقیقت ماهوی عدالت. ویژگی‌هایی چون مسلمان بودن، فقدان نشانه‌های فسق و برخورداری از سیمای نیکو، تنها شاخص‌هایی برای احراز عدالت به شمار می‌روند و نه عناصر سازنده ذات آن. ازاین‌رو، شماری از فقیهان برجسته این نشانه‌ها را در قالب امارات عدالت تحت عنوان «آنچه بدان عدالت شناخته می‌شود» معرفی کرده‌اند؛ اماراتی که نقش ابزاری در کشف عدالت دارند، نه این‌که خود عدالت باشند (ر.ک: شهید اول، ۱۲۷۲، ص ۲۶۷؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸؛ کرکی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۲۶؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۱؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۹، ص ۴۲۲؛ نزاقی، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۸۴؛ انصاری، ۱۴۱۴، ص ۸). شهید اول تصریح می‌کند که اعتماد صرف بر ظاهر و اسلام فرد، برای اثبات عدالت کافی نیست و این دیدگاه را در تقابل با نظر ابن‌جنید قرار می‌دهد (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸). ابن‌جنید در عبارتی که از او در «ذخیره المعاد» (محقق سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵) نقل شده، معتقد است که همه مسلمانان عادل‌اند، مگر خلاف آن ثابت شود. این سخن، ناظر به اصل عملی در احکام اجتماعی است و نه تعریف ماهوی عدالت. در مقایسه با دیدگاه ابن‌جنید، موضع شیخ طوسی در کتاب «الخلافا» (۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸) از وضوح بیشتری برخوردار است. وی در

این اثر تصریح می‌کند که در صورت احراز اسلام شاهد، بررسی عدالت او الزامی نیست. مستندات شیخ در این زمینه شامل اجماع فقهای امامیه و روایات منقول از ایشان است. افزون بر این، وی به اصل فقهی ای استناد می‌نماید که بر اساس آن، عدالت در فرد مسلمان مفروض انگاشته می‌شود و اثبات فسق نیازمند ارائه دلیل معتبر است: «الأصل في الاسلام العدالة، و الفسق طار عليه يحتاج الي الدليل».

صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۱ و ۲۹۹) دیدگاه برخی از فقها را که عدالت را صرفاً به حسن ظاهر تعریف کرده‌اند، مورد نقد قرار می‌دهد. وی تصریح می‌کند که چنین تعریفی خالی از تسامح نیست؛ زیرا حسن ظاهر به تنهایی نمی‌تواند معرف عدالت باشد، بلکه عدالت مفهومی مستقل از حسن ظاهر است و حسن ظاهر صرفاً می‌تواند نشانه‌ای برای دستیابی به عدالت تلقی شود. وی در ادامه، اشکال دیگری را نیز متوجه این دیدگاه می‌داند: اگر معیار عدالت، ظاهر نیکو و فقدان نشانه‌های فسق باشد، این امکان وجود دارد که فردی در منظر عمومی عادل جلوه کند، در حالی که در واقع مرتکب فسق باشد و تنها با حفظ ظاهر، از دید مردم فاسق بودن خود را پنهان نماید (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۱۵).

اگر عدالت را صرفاً به معنای فقدان ظهور فسق و برخورداری از حسن ظاهر تعریف کنیم، لازمه چنین تعریفی آن است که وجود واقعی عدالت با وجود ذهنی آن یکی باشد. این در حالی است که فسق، به عنوان ضد عدالت، امری واقعی است و فاقد تحقق ذهنی مستقل می‌باشد. از آن جاکه دو امر متضاد باید در قلمرو تحقق نیز با یکدیگر تضاد داشته باشند، پذیرش عینیت وجود ذهنی و واقعی عدالت مستلزم آن است که فسق نیز از چنین عینیتی برخوردار باشد؛ در حالی که این امر با مبانی منطقی و فقهی سازگار نیست.

بر این اساس، اگر فردی در علم الهی مرتکب گناه کبیره شود، اما این گناه برای دیگران آشکار نگردد، نتیجه آن خواهد بود که وی از منظر ظاهر، عادل تلقی شود، در حالی که در واقع فاسق است. چنین فرضی به تناقض منتهی می‌شود؛ زیرا فرد نمی‌تواند همزمان واجد دو وصف متضاد عدالت و فسق باشد. این اشکال توسط شماری از اندیشمندان از جمله شیخ انصاری (۱۴۱۴، ص ۹-۱۰)، آشتیانی (۱۴۰۴)،

ص ۶۲-۶۳) و حسینی مراغی (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۳۶) مطرح شده است. در تأیید این تحلیل، علامه مظفر (۱۴۰۸، ص ۴۸) تصریح می‌کند که دو امر متضاد، هر دو وجودی‌اند و بر یک موضوع واحد قابل حمل نیستند؛ زیرا اجتماع دو ضد در یک شیء واحد غیر عقلایی است و تصور یکی از آن دو، مستلزم تصور دیگری نیست.

بنابراین، روشن می‌گردد که عدالت و فسق، به عنوان دو مفهوم متضاد، باید در تمامی ساحت‌های وجودی با یکدیگر در تقابل باشند. اگر عدالت در سطح واقع و ذهن، وحدت داشته باشد، مقتضای تضاد آن است که فسق نیز در هر دو سطح، یعنی واقعیت خارجی و ذهنی، وحدت داشته باشد. در غیر این صورت، تقابل حقیقی میان این دو مفهوم برقرار نخواهد بود و اطلاق عنوان «ضد» بر آن‌ها فاقد مبنای منطقی خواهد بود.

۳-۲. ارزیابی دیدگاه دوم: عدالت به معنای ترک معاصی

قول دوم حاکی از این است که هر کس مرتکب معصیت کبیره نشود و اصرار بر معصیت صغیره نداشته باشد، عادل است. در این تعریف صرف «ترک»، ملاک عدالت دانسته شده است و کاری به این مطلب ندارد که عدالت صفت نفسانی است یا هیئت راسخه یا ملکه. اما باید دانست که صرف عدم ارتکاب معاصی (کبیره و صغیره) نمی‌تواند عین عدالت باشد ولی می‌تواند اماره‌ای بر عدالت باشد؛ زیرا عدالت از حالات نفسانی است. چه بسا ممکن است ترک معاصی به خاطر ترس از مردم، به طمع اعتبار اجتماعی پیدا کردن یا قدرت نداشتن به گناه باشد که هیچ‌کدام از این موارد نشان‌دهنده آن حالت نفسانی نیست؛ زیرا عدالت باید مبین چنان حالتی باشد که فرد علی‌رغم قدرت بر انجام معاصی، مرتکب آن‌ها نمی‌شود. امام خمینی (۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۴۲) عدم ارتکاب کبائر و نیز عدم اصرار بر صغائر را از جمله صفات فرد عادل می‌داند، منتها آن را ناشی از حالت نفسانی یا ملکه‌ای می‌داند که در فرد راسخ شده و مانع و رادع است از این که فرد دچار معصیت شود.

۳-۳. ارزیابی دیدگاه سوم: عدالت مرکب از اجتناب از کبائر، حفظ از صغائر و

رعایت مرّوت

برخی از فقهای مذاهب مالکی و حنبلی در تبیین معیار عدالت، سه شرط اساسی را مطرح کرده‌اند: پرهیز از ارتکاب گناهان کبیره، مراقبت در برابر گناهان صغیره، و التزام به حفظ مرّوت. با این حال، نقدهایی که بر دیدگاه‌های پیشین در خصوص تعریف عدالت وارد شده‌اند، بر این نظریه نیز قابل اعمال‌اند. نیز بررسی تفصیلی شرط سوم، یعنی «محافظت بر مرّوت»، در تحلیل و ارزیابی دیدگاه پنجم مورد توجه قرار خواهد گرفت.

۳-۴. ارزیابی دیدگاه چهارم: عدالت به مثابه استقامت عملی ناشی از ملکه

بر اساس دیدگاه این گروه از فقها، عدالت وصفی است که از استقامت عملی برخاسته از ملکه نفسانی ناشی می‌شود؛ از این رو، تحقق عدالت منوط به وجود ملکه‌ای است که فرد را به گونه‌ای پایدار از ارتکاب معصیت باز دارد. بنابراین، فردی که هرچند مرتکب گناه نشده باشد اما فاقد این ملکه باشد، عادل محسوب نمی‌شود؛ چراکه رفتار او فاقد پشتوانه درونی و پایدار است. همچنین، اگر فردی دارای ملکه عدالت باشد اما در عمل مرتکب گناه گردد، عدالت او مخدوش خواهد بود؛ زیرا تحقق عدالت مستلزم هم‌زمانی ملکه و رفتار مطابق با آن است. به عبارت دیگر، نه صرف ترک گناه بدون ملکه، و نه وجود ملکه همراه با ارتکاب گناه، هیچ‌یک به تنهایی برای اثبات عدالت کفایت نمی‌کند. شیخ انصاری (۱۴۱۴، ص ۷) در تبیین معنای عدالت، به سخن پدر شیخ صدوق اشاره می‌کند؛ آن‌جا که در رساله‌ای خطاب به فرزندش توصیه می‌نماید: «نماز مگزار مگر پشت سر دو گروه: نخست کسی که به دیانت و ورع او اطمینان داری، و دوم کسی که از اعمال خشونت بار خود - اعم از شمشیر و شلاق - خودداری می‌ورزد». این توصیه، در واقع ناظر به دو معیار اساسی در احراز عدالت است: نخست، اعتماد به دیانت و ورع فرد که دلالت بر وجود ملکه نفسانی بازدارنده دارد؛ و دوم، آموذگی عملی فرد در مواجهه با موقعیت‌هایی که ممکن است موجب غضب یا رفتارهای خلاف مرّوت گردد. شیخ انصاری در ادامه، ذیل همین معنا از عدالت، عبارتی را مطرح می‌سازد که

محل تأمل است: «ملکۀ اجتناب، مستلزم اجتناب نیست و همچنین ترک گناه کبیره مستلزم وجود ملکۀ نیست» (۱۴۱۴، ص ۷). این بیان، خالی از اشکال نیست؛ زیرا بر اساس تعریف پذیرفته شده از عدالت به عنوان ملکۀ ای راسخ که فرد را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر بازمی‌دارد، انتظار می‌رود که وجود ملکۀ، ملازم با اجتناب عملی باشد. به عبارت دیگر، میان ملکۀ و اجتناب، رابطه تلازم برقرار است؛ حتی در مواردی که فرد بدون داشتن ملکۀ، مرتکب گناه نمی‌شود، این پرهیز نیز بی‌علت نیست و باید وجود عاملی بازدارنده را در نفس او مفروض دانست.

اگر مراد شیخ انصاری از این عبارت آن باشد که فرد دارای ملکۀ، بالقوه توان ارتکاب گناه را دارد اما به واسطه ملکۀ از آن پرهیز می‌کند، این معنا قابل پذیرش است و با مبانی فقهی وفاق دارد. اما اگر منظور آن باشد که وجود ملکۀ هیچ‌گونه ملازمه‌ای با اجتناب ندارد، این تلقی می‌تواند زمینه‌ساز پذیرش دیدگاه‌هایی شود که عدالت را صرفاً در اسلام و عدم ظهور فسق جست وجو می‌کنند؛ دیدگاه‌هایی که از منظر فقهی و اصولی، محل نقد و مناقشه‌اند.

از جمله اشکالاتی که بر این تعریف از عدالت وارد شده، ابهام در معنای «استقامت عملی» است؛ به‌ویژه این که روشن نیست آیا مقصود از آن، عدم صدور معصیت به طور مطلق است یا خیر. اگر چنین اطلاقی پذیرفته شود، احراز عدالت با دشواری‌های جدی مواجه خواهد شد؛ از جمله:

۱. عدم صدور معصیت، ویژگی خاص مقام عصمت است و در افراد غیرمعصوم تحقق نمی‌یابد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۷، ص ۷۵۸). ۲. در صورت پذیرش چنین معیار سخت‌گیرانه‌ای، افراد عادل در جامعه بسیار اندک خواهند بود یا اصلاً یافت نخواهند شد، و این امر موجب عسر و حرج برای مردم می‌گردد. توضیح آن که عدالت شرط لازم در موارد متعددی چون مجتهد جامع‌الشرائط، امام جماعت، قاضی و شاهد است؛ و در صورت فقدان فرد عادل، بخش‌های مهمی از نظام اجتماعی دچار اختلال می‌شود که با اصل «نفی عسر و حرج» ناسازگار است.

بنابراین، با استناد به آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و آرای فقهایی چون فاضل مقداد (۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳) و وحید بهبهانی (۱۴۱۹، ص ۲۵)،

می‌توان نتیجه گرفت که اجتناب از معاصی نمی‌تواند به معنای عدم صدور مطلق معصیت باشد. این اشکال، به‌طور خاص بر دیدگاه پنجم نیز وارد است.

۳-۵. ارزیابی دیدگاه پنجم: عدالت به مثابه ملکه نفسانی متجلی در تقوا و

مرآت

بنا بر دیدگاه غالب فقهای امامیه پس از علامه حلی، عدالت وصفی نفسانی و ریشه‌دار در شخصیت انسان است که در قالب دو مؤلفه «تقوا» و «مرآت» تجلی می‌یابد. این حالت درونی، به‌عنوان یک ملکه پایدار، نه به‌سرعت پدید می‌آید و نه به‌آسانی زوال می‌پذیرد. با پذیرش این مبنا، اشکالی بنیادین بر تعریف عدالت به‌عنوان ملکه وارد می‌شود که می‌توان آن را در قالب استدلال منطقی زیر صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: ارتکاب عملی که با عدالت یا مرآت منافات داشته باشد، موجب سلب وصف عدالت از فرد می‌شود.

مقدمه دوم: اگر همان فرد پس از ارتکاب چنین عملی توبه کند، عدالت وی قابل بازگشت خواهد بود.

نتیجه: پذیرش «ملکه» به‌عنوان شرط تحقق عدالت با دو مقدمه فوق ناسازگار است؛ زیرا اگر عدالت به‌واسطه یک فعل خلاف به‌سرعت زائل شود، لازمه‌اش آن است که ملکه نیز به‌آسانی از بین برود؛ و اگر با یک توبه، عدالت مجدداً حاصل گردد، باید پذیرفت که ملکه نیز به‌سرعت ایجاد شده است. این دو فرض با ویژگی‌های ذاتی ملکه - یعنی تدریجی بودن در حصول و پایداری در بقا - تعارض دارد و موجب تزلزل در مبنای نظری تعریف عدالت خواهد شد.

اشکال دیگری که بر تعریف فوق وارد است، این‌که قید «مرآت» به‌عنوان جزء مقوم عدالت لحاظ شده است. برای تبیین این اشکال، ابتدا باید مفهوم مرآت را بررسی کرد.

واژه «مرآت» از ریشه «مرء» به معنای انسان گرفته شده است (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۰۱). با این حال، فقها تعریف اصطلاحی دقیقی از مرآت ارائه نکرده‌اند و عمدتاً به ذکر مصادیق آن بسنده کرده‌اند؛ از جمله: خوردن غذا در معابر عمومی،

پوشیدن لباس زنانه توسط فقیه، یا تردد در اماکن عمومی به صورت برهنه (شیخ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۸، ص ۲۱۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۴۸۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۶۹؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۷۰).

بر اساس این شواهد، می‌توان مرّوت را چنین تعریف کرد: «اتصاف فرد به رفتارهای پسندیده و متعارف، متناسب با زمان، مکان و شأن اجتماعی خاص». به عبارت دیگر، مرّوت مفهومی نسبی و زمینه‌مند است که در هر جامعه و دوره‌ای ممکن است مصادیق متفاوتی داشته باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۱۳).

از این رو، وارد کردن قید مرّوت در تعریف عدالت، موجب ابهام و نسبیت در معیار عدالت می‌شود؛ چراکه ممکن است رفتار واحدی در یک فرهنگ مصداق مرّوت باشد و در فرهنگ دیگر نباشد. این امر، احراز عدالت را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد.

طرفداران اعتبار مرّوت در عدالت، به روایت عبدالله بن ابی‌یعفور از امام صادق (ع) استناد کرده‌اند که در آن معیار عدالت فرد برای پذیرش شهادت، ستر، عفاف، کنترل اعضای بدن و اجتناب از کبائر ذکر شده است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۳۹۱).^۱ برخی از عبارات واردشده در صحیحۀ ابن ابی‌یعفور ممکن است محل دلالت بر اعتبار مرّوت در عدالت تلقی شوند، از جمله:

۱. فرمایش امام (ع): «أَنْ تَعْرِفَهُ بِالْأَسْتَرِ وَالْعِفَافِ»؛ به شرط آن که مراد از «ستر» در این عبارت، پوشاندن عیوب شرعی و عرفی باشد.

۲. عبارت «وَكَفَّ الْبَطْنَ وَالْفَرْجَ وَالْيَدَ وَاللِّسَانَ»؛ با این فرض که منافیات مرّوت غالباً از شهوات جوارح ناشی می‌شوند.

۳. جمله «وَالِدَالُ عَلَى ذَلِكَ كَلَهُ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِعَيُوبِهِ» (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۲۰).

با این حال، دلالت این عبارات بر اعتبار مرّوت در عدالت قابل مناقشه است:

۱. «سأل ابا عبدالله (ع) و قال: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتي تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف باجتناب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلك، و الدال علي ذلك كله و الساتر لجميع عيوبه حتي يحرم علي المسلمین تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و غيبته».

در مورد دلالت اول: واژه «ستر» در این مقام، به ظاهر ناظر به یک صفت نفسانی است، نه یک فعل خارجی؛ به گونه ای که با واژه «عفاف» مترادف تلقی می شود. چنان که در «صحاح جوهری» آمده است: «رجل ستیر أي عفيف و جاریه ستیره أي عفيفه» (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۷). همچنین در روایت منقول از امام حسن (ع)، مروت به «عفاف در دین، حسن تدبیر در معیشت و صبر در برابر سختی ها» تعریف شده است (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۶۸، ص ۲۷۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۵). بنابراین، نمی توان «ستر» در صدر عبارت را به معنای فعل خارجی دانست، به ویژه آن که امام (ع) در ادامه، ستر عیوب را به عنوان نشانه عدالت معرفی می کند. افزون بر این، اگر مراد از «ستر» صرفاً عیوب شرعی باشد و نه عرفی، حذف متعلق موجب افاده عموم نخواهد شد.

در مورد دلالت دوم: ظاهر عبارت «کف جوارح» ناظر به بازداشتن اعضا از ارتکاب معاصی است، نه از مطلق رفتارهایی که ممکن است با مروت منافات داشته باشند. بنابراین، نمی توان از این عبارت اعتبار مروت در عدالت را استنتاج کرد.

در مورد دلالت سوم: اولاً، مراد از «عیوب» در این عبارت، همان گناهان و رفتارهایی است که ترک آن ها در تعریف عدالت لحاظ شده است، نه مطلق معاصی؛ زیرا اگر مطلق معاصی مدنظر باشد، لازمه اش تخصیص اکثر خواهد بود. چنان که شیخ انصاری تصریح می کند، کبائر و منافیات مروت در مقایسه با سایر معاصی، مانند قطره ای در برابر دریا هستند (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۲۱). ثانیاً، نهایت دلالت این عبارت آن است که ستر منافیات مروت از لوازم طریق عدالت است، نه این که مروت جزء ذات عدالت باشد.

نتیجه این که مروت را نمی توان جزء ارکان عدالت دانست، بلکه باید آن را شرطی مستقل در عدالت شاهد تلقی کرد؛ همانند ایمان، عقل، بلوغ و عدالت.

با جمع بندی اقوال مطرح شده در باب عدالت امام جماعت، می توان دریافت که طرفداران اقوال چهارم و پنجم، عدالت را امری نفسانی و درونی می دانند، در حالی که طرفداران اقوال اول، دوم و سوم، عدالت را در رفتار ظاهری و فعلی جست وجو می کنند. در ادامه، به بررسی ادله هر یک از این دو دسته خواهیم پرداخت و در

نهایت، رأی مختار را تحلیل خواهیم کرد.

۴. دلایل موافقان نظریه عدالت نفسانی

عدالت نفسانی، به معنای ملکه‌ای درونی و پایدار در نفس انسان است که او را از ارتکاب گناهان کبیره باز می‌دارد و مانع از اصرار بر صغائر می‌شود. فقهای قائل به این دیدگاه، برای اثبات ضرورت چنین حالتی در امام جماعت، به دلایل متعددی استناد کرده‌اند که در ادامه به صورت تحلیلی ارائه می‌گردد:

۴-۱. عدم بازدارندگی حسن ظاهر و ضرورت ملکه درونی

حسن ظاهر و عدم ظهور فسق، تا زمانی که به صورت ملکه‌ای درونی در فرد تثبیت نشوند، توان بازدارندگی از محرمات را ندارند. از این رو، این عوامل صرفاً ابزار شناخت عدالت‌اند و نه خود عدالت (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۵). آیت‌الله بهجت در پاسخ به پرسشی درباره حقیقت عدالت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که عدالت، ملکه‌ای درونی است و حسن ظاهر، تنها نشانه‌ای برای کشف آن (بهجت، ۱۴۲۰، ص ۲۰). بر این اساس، اگر معیار تشخیص عدالت صرفاً بر پایه ظاهر نیکو استوار باشد، این امکان وجود دارد که فردی در منظر عمومی، چهره متشّرع و موجه داشته باشد، اما در باطن، مرتکب فسق و فاقد ملکه عدالت باشد. چنین فردی، با وجود جلوۀ ظاهری، از عدالت حقیقی بی‌بهره است و نمی‌توان او را واجد صلاحیت‌های شرعی دانست.

شهید ثانی در کتاب مسالک الأفهام (ج ۱۳، ص ۳۰۲) در مقام تبیین وظیفه حاکم نسبت به عدالت شهود، چنین بیان می‌دارد: اگر حاکم از عدالت شهود آگاه باشد، می‌تواند بر اساس شهادت آنان حکم صادر کند؛ و اگر از فسق آنان اطلاع داشته باشد، بدون نیاز به بررسی بیشتر، شهادت ایشان را مردود می‌داند. اما در صورتی که نسبت به عدالت، فسق یا حتی اسلام شهود دچار تردید باشد، تحقیق و بررسی بر او واجب است. حتی اگر تنها از اسلام شهود اطلاع داشته باشد و نسبت به عدالت آنان علم نداشته باشد، بنا بر نظر مشهور فقها - به ویژه متأخرین - باز هم تحقیق لازم است و نمی‌توان صرفاً به ظاهر مسلمانی آنان اعتماد کرد. شهید ثانی در ادامه، برای اثبات این الزام، به دو آیه شریفه ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (طلاق / ۲) و ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (بقره / ۲۸۲) استناد می‌کند. سپس در ادامه با تحلیل این دو آیه،

نتیجه می‌گیرد که عدالت، وصفی مستقل از اسلام است؛ زیرا شرط اسلام در عبارت «من رَجَّالِكُمْ» لحاظ شده است؛ چراکه خطاب الهی در این آیات متوجه مسلمانان است. در مقابل، عدالت به عنوان شرط پذیرش شهادت، در عبارت «ذَوِي عَدْلٍ» آمده و از اسلام متمایز است. بنابراین، جهل به عدالت - که شرط صحت شهادت است - مستلزم جهل به مشروط، یعنی شهادت، خواهد بود و موجب عدم اعتبار آن می‌گردد.

۲-۴. روایت ابن ابی یعفور و تلازم تقوا با عمل

روایت معتبر ابن ابی یعفور از امام صادق (ع)، بر ویژگی‌هایی چون ورع، عفاف، کنترل اعضای بدن و اجتناب از کبائر تأکید دارد. این صفات، همگی ناظر به حالات درونی و ملکه نفسانی اند. بر اساس این روایت، عدالت نه تنها در مقام نظر، بلکه در مقام عمل نیز باید تجلی یابد؛ یعنی فردی که دارای ملکه تقوا است، به طور طبیعی از گناه دوری می‌جوید.

۳-۴. اصل اشتغال ذمه و ضرورت احراز ملکه

بر اساس اصل فقهی «اشتغال ذمه»، هرگاه ذمه مکلف به تکلیفی مشغول شود، برائت از آن تنها با احراز شرایط امثال ممکن است. در بحث عدالت امام جماعت، این اصل ایجاب می‌کند که عدالت به گونه‌ای احراز شود که تردیدی در تحقق آن باقی نماند؛ زیرا صحت اقتدا مشروط به عدالت امام است و در صورت شک، ذمه مأموم همچنان مشغول خواهد بود. در فرضی که علم داریم فرد از ارتکاب معاصی اجتناب می‌ورزد، اما نمی‌دانیم آیا این اجتناب ناشی از ملکه نفسانی است یا خیر، بلکه در این هنگام شک داریم، «اصل عدم» اقتضا می‌کند که وجود وصف مشکوک (یعنی ملکه) نفی شود. بنابراین، در چنین حالتی نمی‌توان عدالت مبتنی بر ملکه را احراز کرد، مگر آن که دلیل قطعی بر وجود ملکه اقامه شود.

شیخ انصاری در مکاسب (۱۴۱۴، ص ۱۱) در مقام تأیید دیدگاه مشهور مبنی بر این که عدالت باید ناشی از ملکه نفسانی باشد، به زیبایی می‌نویسد:

«و یدلّ علیه مضافاً إلى الأصل فتأمل، والاتفاق المنقول المعتمد بالشهره المحققه، بل عدم الخلاف. بناءً على أنه لا يبعد إرجاع كلام الحلّي إلى المشهور»

عبارت فوق حاکی از آن است که شیخ انصاری برای اثبات لزوم ملکه در تحقق عدالت، به سه محور استدلالی تکیه می‌کند:

محور اول: استناد به اصل فقهی (اشتغال ذمه)، در مقام شک نسبت به تحقق شرط عدالت، اصل اشتغال ایجاب می‌کند که تا زمانی که عدالت به معنای ملکه نفسانی احراز نشده، ذمه مکلف مشغول باقی بماند. تعبیر «فتأمل» در اینجا اشاره به دقت در مبنا دارد و نشان می‌دهد که صرف ترک معاصی کفایت نمی‌کند، بلکه منشأ آن نیز باید معلوم باشد؛ و در صورت شک، اصل عدم، وجود ملکه را نفی می‌کند.

محور دوم: اجماع منقول، شیخ به اجماعی اشاره می‌کند که از سوی فقها نقل شده و با شهرت محققه تقویت گردیده است. این اجماع، مؤید آن است که عدالت در معنای دقیق فقهی، مستلزم وجود ملکه نفسانی است.

محور سوم: عدم خلاف، وی تصریح می‌کند که در این مسئله اختلافی میان فقها وجود ندارد، و حتی احتمال می‌دهد که سخن ابن‌ادریس حلی نیز قابل ارجاع به نظر مشهور باشد؛ یعنی او نیز در نهایت، عدالت را در معنای نفس‌مدار پذیرفته است. بنابراین، از منظر شیخ انصاری، عدالت امام جماعت باید به گونه‌ای احراز شود که منشأ آن، ملکه نفسانی باشد؛ و صرف اجتناب فعلی از معاصی، بدون احراز این ملکه، برای تحقق عدالت کافی نیست.

۴- اجماع منقول، که با شهرت محققه تأیید شده، دلالت دارد بر این که عدالت امام جماعت باید نفسانی باشد. یعنی اجتناب از گناهان تنها زمانی معتبر است که ناشی از ملکه راسخه در نفس باشد، نه صرف رفتار ظاهری (پیشین).

۵- از دیگر دلایل مهم، تأکید بر لزوم وثوق به دیانت و تقوای و ورع امام جماعت است. به گونه‌ای که تا زمانی که ورع، تقوا و عدالت امام جماعت برای مأمومین احراز نشود، نماز جماعت مشروعیت نمی‌یابد (ر.ک: بحرانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۲۰۷-۲۰۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶، ص ۸۰-۷۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۳۰؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۱۶؛ نراقی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۶۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۱، ص ۲۳۱؛ انصاری، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵).

امام خمینی در مبحث شرایط امام جماعت، ضمن تأکید بر لزوم احراز عدالت، دو نکته مهم را مطرح می‌سازد:

نخست آن که، اگرچه فردی خود را فاقد عدالت بداند، اما در صورتی که مأمومین او را عادل تلقی کنند، اقامه نماز جماعت توسط وی جایز است. ایشان با تعبیر «بنا بر اقوی» این جواز را تأیید می‌کند، هرچند احتیاط را در ترک امامت می‌داند. در عین حال، چنین نمازی از نظر فقهی صحیح بوده و احکام نماز جماعت بر آن مترتب می‌شود.

دوم آن که عدالت امام جماعت باید از طرق معتبر شرعی احراز گردد؛ از جمله شهادت دو شاهد عادل یا شیاعی که موجب اطمینان عرفی باشد. ایشان در تعریف عدالت، آن را «ملکه و صفتی نفسانی» می‌داند که فرد را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغائر بازمی‌دارد. بنابراین، اجتناب از معاصی تنها زمانی دلالت بر عدالت دارد که ناشی از این ملکه باشد؛ و در غیر این صورت، عدالت محرز نخواهد بود (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۵).

۵. دلایل موافقان نظریه عدالت فعلی

نظریه عدالت فعلی، عدالت را نه به عنوان ملکه‌ای نفسانی، بلکه به مثابه صفتی رفتاری در زمان حال تعریف می‌کند. بر اساس این دیدگاه، فردی که در جامعه به درست‌کرداری، صداقت و امانت‌داری شناخته شود، ظاهر متشرع داشته باشد و از رفتارهایی که موجب سقوط مروّت می‌گردد پرهیز کند، واجد عدالت محسوب می‌شود. از آن جاکه فقه، ابزارهای لازم برای کشف حالات درونی و روانی افراد را در اختیار ندارد، نمی‌تواند به طور مستقیم به وجود ملکه عدالت در باطن اشخاص پی ببرد. از این رو، ناگزیر باید به نشانه‌ها و قرائن خارجی تکیه کند که دلالت بر وجود آن ملکه دارند. مهم‌ترین این نشانه‌ها، رفتار اجتماعی فرد و نحوه تعامل او با دیگران است؛ چراکه حسن ظاهر، در عمل از طریق کردار و سلوک فرد در محیط اجتماعی تجلّی می‌یابد (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۱). طرفداران نظریه عدالت فعلی، افزون بر نقد و تردید در مبانی طرفداران عدالت نفسانی، به مجموعه‌ای از دلایل مستقل برای اثبات دیدگاه خود تمسک جسته‌اند:

۵-۱. قاعده صحت و اصل در مسلمان

یکی از مهم‌ترین این دلایل، استناد به قاعده صحت است؛ اصلی فقهی که بر

اساس آن، افعال و حالات مسلمانان تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود، صحیح و مشروع تلقی می‌گردد. در همین زمینه، شیخ طوسی در الخلاف تصریح می‌نماید که اصل در مسلمان، عدالت است و فسق که ممکن است بر او عارض شود، نیازمند اثبات و دلیل معتبر است. از این رو، اگر فردی مسلمان باشد، فسق از او ظاهر نشده باشد و از حسن ظاهر برخوردار باشد، می‌توان با تکیه بر این اصل، عدالت او را احراز نمود (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۸).

۵-۲. صحیحۀ ابن ابی‌یعفور و معیار حسن ظاهر

از دیگر مستندات طرفداران نظریۀ عدالت فعلی، استناد به صحیحۀ ابن ابی‌یعفور است. با تأمل در ادامه این روایت، روشن می‌شود که معیار احراز عدالت، حسن ظاهر و عدم ظهور فسق است؛ و نیازی به اثبات وجود ملکه نفسانی در باطن فرد نیست. در بخش تکمیلی روایت، توصیه شده است که شخص باید از آشکار ساختن لغزش‌ها و عیوب خود پرهیز کند، بر اقامۀ نمازهای پنج‌گانه و حضور در جماعت مسلمانان اهتمام ورزد، و چنان باشد که اگر از اهل قبیله یا محل زندگی‌اش درباره او پرسش شود، پاسخ دهند: جز نیکی، انجام واجبات و ترک محرمات چیزی از او مشاهده نکرده‌ایم. این توصیف، نشان‌دهندۀ آن است که عدالت در مقام اثبات، با رفتار ظاهری و شهرت به صلاح قابل احراز است، نه با بررسی باطن و ملکه نفسانی.

۵-۳. نقد اجماع پیرامون عدالت نفسانی

در ارزیابی ادّعای اجماع پیرامون نظریۀ عدالت نفسانی، چند نکته اساسی قابل طرح است:

نخست آن‌که اجماعی که در برخی منابع برای اثبات عدالت مبتنی بر ملکه نفسانی نقل شده، از نوع اجماع منقول و مدرکی و مستند به دلایل فقهی خاص بوده و از این رو، فاقد حجّیت مستقل است و امکان صدور فتوا برخلاف آن وجود دارد (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۲؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۳).

دوم آن‌که در مقابل این ادّعا، برخی فقیهان از جمله شیخ طوسی، نظریۀ عدالت فعلی را مورد اجماع دانسته‌اند. وی در الخلاف تصریح می‌کند که عدالت فعلی،

یعنی حسن ظاهر و ترک گناه در زمان حال، مورد اتفاق فقهاست (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸).

سوم آن که: تحقق اجماع، منوط به توافق همه فقیهان است؛ در حالی که در مسئله عدالت نفسانی، چنین وفاقی وجود ندارد و اختلاف نظر میان فقها مشهود است. بنابراین، ادعای اجماع در این زمینه، از منظر اصولی قابل خدشه است.

۴-۵. اصل برائت و عدم کارایی اشتغال ذمه

در این مسئله، اصل اشتغال ذمه فاقد کارایی است؛ زیرا به صورت قطعی می دانیم که شرط تحقق عدالت، ترک معاصی است. آن چه محل تردید قرار دارد، نحوه تحقق این شرط است؛ یعنی آیا ترک گناه باید ناشی از ملکه نفسانی باشد یا صرف اجتناب از معصیت کفایت می کند؟ در چنین مواردی، اصل برائت ذمه جاری می شود؛ بدین معنا که تا زمانی که الزام به احراز ملکه اثبات نشده، نمی توان آن را شرط دانست. بنابراین، اگر فردی از ارتکاب گناه خودداری کند، ولو بدون پشتوانه ملکه نفسانی، این رفتار برای احراز عدالت کفایت می کند.

۵-۵. آیه «مِمَّن تَرْضَوْنَ» و کفایت رضایت مؤمنان

در آیه ۲۸۲ سوره مبارکه بقره، خداوند متعال می فرماید: «از میان شاهدان، کسانی را برگزینید که مورد رضایت شما باشند»؛ تعبیر «مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» افزون بر تأکید بر لزوم عدالت در شاهد، به این نکته اشاره دارد که رضایت مؤمنان از فرد شاهد، نشانه ای از صلاحیت اجتماعی و حسن سلوک اوست. بر همین اساس، شماری از مفسران این عبارت را چنین تفسیر کرده اند که منظور از «مِمَّن تَرْضَوْنَ» کسانی هستند که عدالت آنان نزد مردم شناخته شده باشد؛ یعنی مراد از آن «مِمَّن تَعْرِفُونَ عدالتهم» می باشد. این برداشت، دلالت بر آن دارد که حسن ظن عمومی و شهرت به صلاح، برای احراز عدالت کفایت می کند و نیازی به اثبات عدالت باطنی یا ملکه نفسانی نیست (ر.ک: اردبیلی، بی تا، ص ۴۴۵؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳؛ جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۱۰؛ طبری، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۸).

فاضل مقداد در تفسیر آیه ۲۸۲ سوره بقره، در زمینه شهادت در معاملات شرعی، برخلاف نظر مشهور که عدالت را به عنوان ملکه نفسانی شرط می دانند، کفایت

عدالت فعلی را مطرح می‌سازد. وی با استناد به عبارت «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهْدَاءِ» بر این نکته تأکید می‌کند که شاهد باید از کسانی باشد که نسبت به صداقت و صلاحیت او در مقام شهادت، حسن ظنّ وجود داشته باشد. از این رو، می‌توان به ظاهر متشّرع و رفتار نیکوی فرد اکتفا کرد و نیازی به احراز عدالت باطنی نیست. فاضل مقداد در ادامه استدلال می‌کند که اگر مقصود از عدالت، ملکه نفسانی بود، باید در آیه به جای «مِمَّنْ تَرْضَوْنَ»، تعبیر «مِنَ الْمَرْضِيّينَ» به کار می‌رفت؛ چراکه واژه «مرضیّین» دلالت بر صفت ثابت و درونی دارد و مستلزم اثبات عدالت باطنی است. افزون بر این، اگر عدالت نفسانی شرط لازم برای پذیرش شهادت باشد، در مقام عمل، به‌ویژه در معاملات روزمره، فرآیند استشهاد با دشواری‌های جدّی مواجه شده و اجرای احکام مربوط به شهادت در محاکم قضایی با اختلال روبه‌رو خواهد شد (فاضل مقداد، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳).

وحید بهبهانی نیز در نقد تعریف عدالت بر پایه ملکه نفسانی، بر دشواری تحقّق چنین شرطی در میان عموم مردم تأکید می‌ورزد. وی معتقد است که اگر ملاک عدالت، حصول ملکه‌ای درونی نسبت به تمامی گناهان باشد، تحقّق آن در عمل بسیار دشوار و نادر خواهد بود و تنها در شمار اندکی از افراد قابل احراز است. این در حالی است که شرط عدالت، از جمله امور مبتلا به در زندگی دینی و اجتماعی مسلمانان است و نیاز به آن در عبادات، معاملات و ایقاعات شرعی فراوان است. بر همین اساس، بهبهانی هشدار می‌دهد که چنین تعریف سخت‌گیرانه‌ای از عدالت، موجب عسر و حرج در جامعه شده و نظم امور شرعی را مختل می‌سازد. افزون بر این، وی با استناد به تتبع در روایات متعدّد، تصریح می‌کند که در عصر پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، معیار عدالت به‌گونه‌ای نبوده که احراز ملکه نفسانی شرط باشد؛ بلکه آن‌چه در منابع فقهی درباره شاهد و امام جماعت آمده، نشان می‌دهد که حسن ظاهر، عدم ظهور فسق و رفتار متشرّعانه، برای احراز عدالت کفایت می‌کرده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۵-۲۶).

نتایج اختلاف در تعریف عدالت:

از جمله نتایج مهم اختلاف در تعریف عدالت، تفاوت در اصل احراز آن برای

امام جماعت است.

بر اساس مبنای عدالت نفسانی که عدالت را ملکه‌ای راسخ در نفس تعریف می‌کند، اصل عملی در مقام شک، اصل عدم عدالت است. یعنی تا زمانی که ملکه اجتناب از معاصی در امام جماعت احراز نشود، نمی‌توان به عدالت او حکم کرد. این مبنا همان طوری که گذشت، با اصولی چون «اصل عدم» و «اشتغال ذمه» هم‌خوانی دارد.

در مقابل، مبنای عدالت فعلی که صرف ترک معاصی را کافی می‌داند، موجب می‌شود که در مقام شک، اصل بر عدالت امام جماعت باشد؛ زیرا رفتار ظاهری او مطابق با عدالت است و تا زمانی که فسق او ثابت نشده، می‌توان به عدالت او حکم کرد. این مبنا نیز چنانچه گذشت، با اصل «برائت» و «حمل بر صحت» هماهنگ است.

نکته قابل توجه دیگر آن است که در چارچوب نظریه عدالت فعلی، عدالت بیشتر جنبه طریقت دارد؛ یعنی به عنوان طریق و نشانه‌ای برای صحت امامت تلقی می‌شود و وثوق عرفی مأمومین به رفتار ظاهری امام جماعت می‌تواند کفایت کند، حتی اگر منشأ آن ملکه نفسانی نباشد. اما در مبنای عدالت نفسانی، عدالت امام جماعت دارای موضوعیت شرعی است؛ یعنی عدالت به عنوان یک وصف واقعی و درونی، شرط مستقل برای صحت امامت است و صرف وثوق عرفی یا حسن ظن مأمومین کفایت نمی‌کند. در این برداشت، عدالت باید از طریق معتبر شرعی مانند شهادت عدول یا شیعاع موجب اطمینان، احراز شود و نمی‌توان به صرف اعتماد یا شهرت ظاهری بسنده کرد. لذا بر اساس مبنای عدالت نفس‌مدار، امام جماعت باید افزون بر ترک معاصی، دارای صفاتی چون اسلام، مروّت، تقوا و عدم بی‌مبالاتی در دین باشد؛ زیرا عدالت در این مبنا، مجموعه‌ای از صفات نفسانی و رفتاری است که موجب وثوق شرعی به دیانت فرد می‌شود. در نتیجه، صرف اعتماد عمومی یا ظاهر صالحانه، بدون احراز این صفات، برای امامت کفایت نمی‌کند. این تفاوت مبنایی می‌تواند منشأ اختلاف فتوا میان فقهای امامیه گردد.

۶. نظریه مختار

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، گروهی از فقها، از جمله فاضل مقداد (۱۳۴۳، ج ۲، ص ۵۳)، در باب امام جماعت به عدالت فعلی فتوا داده‌اند. استدلال ایشان آن است که تحقق عدالت نفسانی برای همه افراد ممکن نیست. از این رو، دیدگاهی که عدالت را به مثابه ملکه و هیئت راسخه در نفس تعریف می‌کند، مردود به نظر می‌رسد.

اگر مقصود از ملکه آن باشد که انسان در اثر ممارست تقوا، یا حتی در مراحل ابتدایی، داعیه‌ای قوی برای انجام تکالیف شرعی پیدا کند، به گونه‌ای که اطاعت از احکام الهی برای او به طبیعت ثانوی تبدیل شود و به صورت مستمر در مقام امتثال تکالیف قرار گیرد، این معنا در مواردی قابل پذیرش است. با این حال، تحقق چنین داعیه‌ای لزوماً مستلزم پیدایش صفت خاصی در نفس نیست؛ بلکه صرف پروا و خوف از مقام ربوبی می‌تواند انگیزه‌ای کافی برای استمرار در اطاعت باشد.

اما اگر مقصود از ملکه چیزی فراتر از این معنا باشد، چنین دیدگاهی قابل اثبات نیست و ادله‌ای که برای آن اقامه شده‌اند، توان اثبات آن را ندارند. از جمله این ادله، استصحاب عدم ترتب احکامی است که مشروط به عدالت‌اند، مگر پس از تحقق ملکه. با این حال، این استصحاب در برابر اطلاقات موجود در ادله شرعی، فاقد اعتبار است؛ چراکه این اطلاقات غالباً در مواردی چون حجّیت فتوا، قضاوت و امامت جماعت وجود دارند و دلالت بر شمول احکام نسبت به مواردی دارند که ملکه در شخص وجود ندارد.

مقتضای این اطلاقات آن است که احکام مشروط به عدالت، نظیر حجّیت فتوا، صلاحیت قضاوت و موارد مشابه، به صورت مطلق اعتبار دارند و شامل مواردی نیز می‌شوند که ملکه عدالت در قاضی یا مفتی تحقق نیافته باشد. همچنین اجمال مخصّص به دلیل انفصال، موجب سرایت اجمال به دلیل مطلق نخواهد شد.

دلیل دیگری که قائلان به اعتبار ملکه در تحقق عدالت به آن استناد کرده‌اند، مجموعه‌ای از عناوین متعدّد است که در روایات، احکام مشروط به عدالت با آن‌ها مقید شده‌اند؛ از جمله: «عفیف»، «مأمون»، «مرضی»، «صالح» و مانند آن‌ها. ایشان

ادّعا کرده‌اند که این صفات، از فضائل نفسانی کسانی است که به آن‌ها متّصف شده‌اند، و فضائل نفسانی نمی‌تواند خارج از ملکات نفس باشد.

پاسخ اجمالی به این استدلال آن است که نخست، خود عنوان «عدالت» که در ادّله آمده، چنان‌که پیش‌تر روشن شد، دلالتی بر اعتبار ملکه به عنوان صفت ایجابی نفس ندارد؛ بلکه در نهایت، بر ترک معصیت به صورت مستمر دلالت دارد. دیگر عناوینی نیز که در روایات ذکر شده‌اند، چیزی فراتر از انجام تکالیف الهی به انگیزه خوف از خداوند، آن‌هم در شرایط وجود مقتضی عصیان، را افاده نمی‌کنند. برای نمونه، عنوان «صائِن از معصیت» تنها بر کسی دلالت دارد که با وجود انگیزه‌های نفسانی برای ارتکاب گناه، نفس خود را به واسطه ترس از خداوند از آن باز می‌دارد؛ «مأمون» کسی است که دیگران از شرّ او در امان‌اند؛ «مرضی» کسی است که اعمالش مورد رضایت الهی قرار گرفته؛ و «صالح» کسی است که به افعال شایسته مبادرت می‌ورزد. بنابراین، این عناوین نیز دلالتی بر چیزی فراتر از مفهوم عدالت ندارند و نمی‌توان از آن‌ها اعتبار ملکه را استنتاج کرد.

نتیجه بحث آن است که اگر عدالت را به عنوان ملکه‌ای در نفس انسان تعریف کنیم که موجب التزام به انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود، در ترتّب آثار شرعی عدالت - نظیر حجّیت فتوا، اعتبار قضاوت و پذیرش شهادت - لازم است تحقّق این ملکه احراز گردد. بنابراین، اگر از ابتدا در تحقّق آن تردید وجود داشته باشد، یا پس از احراز، به سبب ارتکاب معصیتی، زوال آن با یقین ثابت شود، نمی‌توان آثار مذکور را بر فرد بار نمود، مگر آن‌که مجدداً تحقّق ملکه عدالت احراز گردد.

در مقابل، اگر عدالت را صرف التزام عملی به واجبات و ترک محرمات به صورت مستمر تلقی کنیم، نیازی به احراز صفتی افزون بر این التزام نخواهد بود. در این صورت، ارتکاب گناه - حتّی گناه کبیره - مادامی‌که با توبه و ندامت همراه باشد، موجب خروج دائمی از عدالت نمی‌شود. حداکثر آن است که فرد در زمان ارتکاب گناه از عدالت خارج گردد، اما پس از بازگشت به مسیر اطاعت و استمرار در آن، ترتّب آثار عدالت بر او مجاز خواهد بود. خلاصه آن‌که در تعریف دوم، تحقّق ملکه شرط نیست؛ بلکه استمرار در اطاعت الهی به انگیزه خوف از خداوند متعال برای

احراز عدالت کفایت می‌کند.

از سوی دیگر، بسیاری از فقیهان همچون شهید اول (۱۲۷۲، ص ۲۶۷-۲۶۹؛ ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۱۸)، نجفی (۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۲۸۱ و ۲۹۹)، سبزواری (بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵)، ابن فهد حلی (۱۴۰۹، ص ۴۲۲)، نراقی (۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۸۴ و ۱۱۴) و شیخ انصاری (۱۴۱۴، ص ۸) بر این باورند که نشانه‌هایی نظیر اسلام، عدم ظهور فسق، حسن ظاهر، درست‌کاری و امانت‌داری صرفاً مسیر دستیابی به عدالت را هموار می‌سازند و نمی‌توانند به تنهایی دلالت بر تحقق ذات عدالت، یعنی مروت و تقوا، داشته باشند. این دیدگاه با هدف شارع مقدس در حوزه حقوق و حدود که مبتنی بر احتیاط و سخت‌گیری است، هم‌خوانی ندارد. افزون بر آن، عدالت از سنخ امور درونی و کیفی است و ویژگی‌های مذکور نمی‌توانند به‌طور مستقیم نمایانگر آن باشند.

با صرف نظر از استدلال‌های موافق و مخالف و نقدهای وارد بر هر یک، آن‌چه به نظر قطعی و قابل پذیرش می‌رسد آن است که در موضوع امامت جماعت، نمی‌توان عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه درونی عدالت مدنظر قرار داد. از سوی دیگر، تحقق و احراز ملکه عدالت نفس محور نسبت به تمامی گناهان، فرآیندی پیچیده و نادر است که در صورت امکان، تنها در شمار اندکی از افراد قابل دستیابی خواهد بود. بر این اساس، در مقام جمع میان دو دیدگاه مطرح شده، می‌توان نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» را پذیرفت؛ دیدگاهی که اثبات و تحقق آن با دشواری کمتری همراه است. استمرار در رفتارهای مبتنی بر تقوا، اعتدال و کنش‌های اجتماعی متعارف، همان حالت ذهنی پایدار و مطلوبی است که از آن به عنوان عدالت نفسانی حداقلی یاد می‌شود.

ملاک اعتبار این ملکه نفسانی در امام جماعت، وضعیت متعارف فرد است، نه مرتبه کمال او. به تعبیر آیت الله خامنه‌ای: «لا یضّر بذلك إلا إذا كان في عرف المنطقة أمراً مستهجناً منافياً للشأن والمرءة» (خامنه‌ای، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۸). بنابراین، معیار سنجش این ملکه، عرف زمان و مکان در خصوص فرد مورد نظر است. از این رو، آن‌چه در عدالت نفسانی اهمیت دارد، حداقل مرتبه‌ای از آن است که فرد به موجب آن، هیچ گرایش قلبی و درونی به ارتکاب گناه نداشته باشد؛ هرچند ممکن است در

مواردی نادر، به سبب جایزالخطا بودن انسان و غلبه امیال نفسانی، مرتکب خطا گردد.

بر پایه مبنای «عدالت نفسانی حداقلی»، تحقق عدالت مستلزم احراز مرتبه‌ای از ملکه درونی است که فرد، به موجب آن، هیچ‌گونه تمایل قلبی و گرایش باطنی به ارتکاب گناه نداشته باشد. لذا در فرض شک نسبت به وجود چنین ملکه‌ای، اصل عملی مقتضی عدم عدالت خواهد بود؛ بدین معنا که تا زمانی که میل درونی به ترک معصیت احراز نگردد، نمی‌توان فرد را عادل دانست. ازاین‌رو، این مبنا نیز همانند مبنای عدالت نفسانی حداکثری، با اصولی چون «اصل عدم» و «اشتغال ذمه» هم‌سویی دارد و در چارچوب قواعد اصولی قابل دفاع است. البته چنان‌که پیش‌تر بیان شد، معیار اعتبار این نوع از عدالت در امام جماعت که در شمار عدالت نفسانی حداقلی است، وضعیت متعارف فرد است، نه مرتبه کمال اخلاقی او.

نتیجه‌گیری

اساس اجماع تمامی فقیهان، احراز عدالت امام جماعت شرط ضروری برای اقامه صحیح نماز جماعت به شمار می‌آید. صراحت حکم شرعی در باب وجوب احراز عدالت امام جماعت اقتضا می‌کند که مؤمنان در این زمینه دقت و التزام کافی داشته باشند. بررسی آرای فقیهان امامیه و اهل سنت درباره مفهوم عدالت نشان می‌دهد که دیدگاه‌های آنان در پنج دسته قابل طبقه‌بندی است:

۱. گروهی عدالت را به حسن ظاهر تعریف کرده‌اند؛
۲. برخی آن را صرف ترک گناهان دانسته‌اند؛
۳. دسته‌ای دیگر معتقدند عدالت شامل اجتناب از کبائر، پرهیز از صغائر و رعایت مروت است؛
۴. شماری از فقیهان، عدالت را به استقامت عملی ناشی از ملکه درونی تعبیر کرده‌اند؛
۵. در نهایت، نظر مشهور فقهای امامیه پس از علامه، عدالت را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که فرد را به رعایت تقوا و مروت سوق می‌دهد.

با نگاهی کلان به این دیدگاه‌ها، می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی «عدالت فعلی» و «عدالت نفسانی» جای داد. فارغ از استدلال‌های موافق و مخالف، آن چه به عنوان نتیجه قطعی قابل طرح است، آن است که در موضوع امامت جماعت، نمی‌توان عدالت فعلی را بدون لحاظ ملکه نفسانی معتبر دانست. از سوی دیگر، تحقق و احراز ملکه عدالت نفسانی نسبت به تمامی گناهان، امری دشوار و نادرالوقوع است که در صورت امکان، تنها در شمار اندکی از افراد قابل دستیابی خواهد بود. از این رو، در مقام جمع میان دو نظریه مذکور، می‌توان به نظریه «عدالت نفسانی حداقلی» قائل شد؛ دیدگاهی که اثبات و تحقق آن با سهولت نسبی همراه است. این نوع عدالت، حاصل استمرار در رفتارهای مبتنی بر تقوا، اعتدال و کنش‌های اجتماعی متعارف است و به عنوان کیفیتی ذهنی و آرمانی در فرد شکل می‌گیرد. معیار اعتبار این ملکه در امام جماعت، وضعیت متعارف اوست نه مرتبه کمال؛ به گونه‌ای که فرد در حالت عادی، هیچ‌گونه گرایش قلبی به ارتکاب گناه نداشته باشد، هرچند ممکن است در مواردی نادر، به سبب جایز الخطا بودن انسان و غلبه امیال نفسانی، مرتکب خطا گردد.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). قضاء. قم: انتشارات هجرت.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۱ق). السرائر. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز. (۱۴۰۶ق). المهدب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ابن حمزه، ابی جعفر محمد بن علی طوسی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن فهد حلی، ابی عباس احمد بن محمد. (۱۴۰۹ق). الرسائل العشر. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزة.
۷. ابوالبرکات، احمد الدردیر. (بی تا). الشرح الكبير. بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
۸. امامی، حسن. (۱۳۷۲ش). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامیة.
۹. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق). الرسائل الفقهية. قم: مطبعة باقری.

۱۰. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). قضاء و شهادات. قم: مطبعة باقری.
۱۱. انصاری، مرتضی. (بی تا). کتاب الصلاة. نسخه خطی. مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۱۲. بازگیر، یدالله. (۱۳۸۳ش). قانون مدنی در آیین رأی دیوان عالی کشور (ادله اثبات دعوی). تهران: انتشارات فردوسی.
۱۳. بحرانی، یوسف. (بی تا). حدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم.
۱۴. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۰ق). جامع المسائل. قم: انتشارات شفق.
۱۵. بهوتی، منصور بن یونس. (۱۴۱۸ق). کشف الفناع. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۶. جصاص، ابی بکر احمد بن علی رازی. (۱۴۱۵ق). أحكام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۷. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۸۱ش). مبسوط در ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۸. جندی، خلیل بن اسحاق. (۱۴۱۶ق). مختصر خلیل. بیروت: دار الکتب العلمية.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). صحاح تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۰. حائری شهاباغ، علی. (۱۳۸۲ش). شرح قانون مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۲۲. حسینی حائری، کاظم. (۱۴۱۵ق). قضاء في فقه الإسلامی. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۲۳. حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۸۵ش). معارف و معاریف (دائرة المعارف جامع اسلامی). تهران: مؤسسه فرهنگی آریه.
۲۴. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). عناوین. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. خطاب الزعینی، محمد بن عبدالرحمن مغربی. (۱۴۱۶ق). مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل. بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۶. حلبی، ابوصلاح. (۱۴۰۳ق). الکافی في الفقه. اصفهان: مکتب امیر المؤمنین (ع).
۲۷. خامنه ای، سید علی. (۱۴۱۵ق). أجوبة الاستفتاءات. دار النبأ للنشر و التوزیع.
۲۸. خوانساری، احمد. (۱۳۵۵ش). جامع المدارک في شرح المختصر النافع. تهران: مکتب صدوق.
۲۹. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). محاضرات في أصول الفقه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۰. دسوقی، شمس الدین محمد بن عرفه. (بی تا). حاشیة الدسوقي على الشرح الكبير. بیروت: دار الإحياء الكتب العربية.
۳۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۲. دینانی، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). ادله اثبات دعوی در امور مدنی و کیفری. تهران: انتشارات تدریس.
۳۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. دفتر نشر کتاب.
۳۴. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۵. سبزواری، محمد باقر. (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد. چاپ سنگی. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. سرخسی، شمس الدین. (۱۴۰۶ق). المبسوط. بیروت: دار المعرفة.
۳۷. سمرقندی، علاء الدین. (۱۴۱۴ق). تحفة الفقهاء. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. سید عاملی، محمد بن علی موسوی عاملی. (۱۴۱۰ق). مدارک الأحکام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۹. شربینی، محمد. (۱۹۵۸م). مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۰. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۴ق). الذّروس الشّرعیة فی فقه الإمامیة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۲۷۲ق). الذکری. چاپ سنگی. طبع قدیم.
۴۲. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۳۷۲ش). القواعد و الفوائد. ترجمه مهدی صانعی. مشهد: نشر دانشگاه فردوسی مشهد.
۴۳. شهید ثانی، زین الدین الجبعی العاملی. (۱۴۱۶ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۴۴. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعة المدرّسین.
۴۵. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). الهدایة فی الأصول و الفروع. قم: مؤسسه الإمام الهادی (ع).
۴۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). استبصار. قم: دار الکتب الإسلامیة.
۴۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). خلاف. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۱ش). مبسوط فی فقه الإمامیة. قم: مکتبه مرتضویه.
۴۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). نهاية فی مجرّد الفقه و الفتاوی. قم: انتشارات قدس مقلّدی.
۵۰. شیخ مفید، ابی عبدالله محمد بن نعمان. (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۱. طباطبایی یزدی، محمد کاظم. (۱۳۷۶ش). سؤال و جواب. به اهتمام مصطفی محقق داماد. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

۵۲. طباطبایی یزدی، محمدکاظم. (۱۴۲۰ق). عروة الوثقی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۳. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر. (بی تا). جامع البیان. بیروت: دار الفکر.
۵۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). مختلف الشیعة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۷. فاضل الآبی، حسن بن ابی طالب. (۱۴۰۸ق). کشف الرموز فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۸. فاضل مقداد، جمال الدین. (۱۳۴۳ش). کنز العرفان فی فقه القرآن، (تصحیح و تعلیق از محمد باقر شریف زاده و محمد باقر بهبودی). تهران: مکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفرية.
۵۹. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن بن محمد اصفهانی. (۱۴۰۵ق). کشف اللثام. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۶۰. فخر المحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۹ق). إیضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد. قم: مطبعة علمیّه.
۶۱. قدامة، ابی محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة. (بی تا). المغنی. بیروت: دار الکتاب العربی.
۶۲. کاتوزیان، امیرناصر. (۱۳۸۵ش). اثبات و دلیل اثبات. تهران: نشر میزان.
۶۳. کاشانی حنفی، ابوبکر بن مسعود. (۱۴۰۹ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. پاکستان: مکتبه الحبییه.
۶۴. کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۲ق). رسائل الکرکی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۶۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۶۶. محقق اردبیلی، احمد مقدّس. (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. قم: مکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفرية.
۶۷. محقق اردبیلی، احمد مقدّس. (۱۴۰۴ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: جامعة المدرّسين.
۶۸. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۹ق). شرائع الإسلام. تهران: انتشارات استقلال.
۶۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). أصول الفقه. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه.
۷۰. مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۸ق). المنطق. قم: انتشارات فیروزآبادی.

۷۱. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۹۰ق). تحرير الوسيلة. قم: دار الكتب العلمیة (اسماعيلیان).
۷۲. موسوی گلپایگانی، محمد رضا. (۱۴۰۱ق). القضاء. قم: دار القرآن الكريم.
۷۳. نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۷۴. نراقی، احمد. (۱۴۱۹ق). مستند الشيعة في أحكام الشريعة. مشهد: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۷۵. وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۱۷ق). حاشیة مجمع الفائدة و البرهان. قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
۷۶. وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۱۹ق). الرسائل الفقهيّة. قم: تحقیق و نشر از مؤسسه علامه وحید بهبهانی.



An Analysis of the Devotional or Transactional Nature of Voluntary Charitable Giving (Sadaqah) in Article 807 of the Civil Code

Seyyed Abu al Qasim Hoseini Zeidi¹ | Muhammad Mahdi Latifi

Seyyedabadi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence & Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: hoseinizaidi@razavi.ac.ir
2. An MA student in Private Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: m.m.l.seyedabadi@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2 September

2025

Revised: 7 September 2025

Accepted: 29 September

2025

Available online 6 October

2025

Keywords:

Sadaqah (voluntary charitable giving), named contracts, intent of proximity to God, devotional fiqh, Article 807 of the Civil Code.



ABSTRACT

Sadaqah in Imāmiyya (Arabic: اِمامِيَّة) fiqh has always a dual function. On the one hand, it is regarded as a devotional act ('ibādī) aimed at drawing proximity to God; on the other hand, within the framework of social, economic, and other relations, it demonstrates significant legal effects. This conceptual duality has made rise to ambiguities in analyzing the precise structure of sadaqah within the legal system and has raised questions regarding its contractual or non-contractual nature, the possibility of revocation, and the impact of the intent of proximity to God on its validity and obligation. The present study, employing a descriptive-analytical method and a library-based approach, seeks to reexamine the position of sadaqah among the nominated legal contracts and to clarify its conditions and legal consequences. The innovation of this paper lies in a comprehensive exposition of the differences and similarities between sadaqah and contracts such as gift (Arabic: هِبَة hiba), endowment (Arabic: وَقْف waqf), and debt remission (Arabic: اِبْرَا Ibra'). By analyzing Islamic narrations and jurisprudential principles, the study presents sadaqah as an independent contract with a specific structure. Although founded on the intention of proximity, but it follows legally binding features such as offer, acceptance, and irrevocability. The result is that sadaqah may be considered as a contract with a combined devotional-legal function, situated at the intersection of acts of worship and transactions, and playing a significant role in regulating social and economic relations.

Cite this article: Hoseini Zeidi, S. A.; Latifi Seyedabadi, M. M. (2024). An Analysis of the Devotional or Transactional Nature of Voluntary Charitable Giving (Sadaqah) in Article 807 of the Civil Code. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 35-58. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7411.1239>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



واکاوی ماهیت عبادی یا معاملی صدقه در ماده ۸۰۷ قانون مدنی

سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱ | محمد مهدی لطیفی سیدآبادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

hoseinizedi@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه:

m.m.l.seyedabadi@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

صدقه در فقه امامیه همواره کارکردی دوگانه داشته است. از یک سو، به عنوان عملی عبادی با هدف تقرب به خداوند تلقی می‌شود و از سوی دیگر، در بستر مناسبات اجتماعی، اقتصادی و... آثار حقوقی قابل توجهی از خود نشان می‌دهد. این دوگانگی مفهومی باعث پدید آمدن ابهاماتی در تحلیل ساختار دقیق صدقه در نظام حقوقی شده و پرسش‌هایی را نسبت به ماهیت عقدی یا غیرعقدی بودن آن، امکان رجوع و تأثیر قصد قربت در صحت و لزوم صدقه برانگیخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای در پی بازخوانی جایگاه صدقه در میان عقود معین حقوقی و تبیین شرایط و آثار آن است. نوآوری مقاله حاضر در تبیین جامع تفاوت‌ها و تشابهات صدقه با عقود چون هبه، وقف و ابراء است و با تحلیل روایات و مبانی فقهی، صدقه را به عنوان عقدی مستقل با ساختاری خاص معرفی می‌کند که اگرچه بر پایه نیت قربت بنا شده است، ولی از ویژگی‌های الزام‌آور حقوقی نظیر ایجاب، قبول و لزوم تبعیت می‌کند. نتیجه آن که صدقه را می‌توان به مثابه عقدی دارای کارکرد عبادی - حقوقی (مختلط) دانست که در مرز عبادات و معاملات جای می‌گیرد و نقش مهمی در تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی دارد.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۷

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

کلیدواژه‌ها:

صدقه، عقد معین، قصد

قربت، فقه عبادی، ماده ۸۰۷

قانون مدنی.



استناد: حسینی زیدی، سید ابوالقاسم؛ لطیفی سیدآبادی، محمد مهدی. (۱۴۰۳). واکاوی ماهیت عبادی یا معاملی صدقه در ماده

۸۰۷ قانون مدنی. آموزه‌های فقه عبادی، ۵ (۹)، ۳۵-۵۸. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7411.1239>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در فقه و قوانین موضوعه ایران، مفاهیمی به چشم می خورد که به رغم ظاهری ساده، در عمق خویش واجد لایه های پیچیده ای از معنا و کارکرد می باشند؛ یکی از این مفاهیم دیرپا نهاد «صدقه» نام دارد. اگرچه صدقه در نگاه نخست به مثابه کنشی اخلاقی و مستحب در میان مسلمانان شناخته شده است (خمینی، ۱۴۲۲، ج ۲۳، ص ۹۷) و غالباً به نحو اتفاق به نیازمندان به منصب ظهور می رسد، لکن با نگاهی دقیق تر می توان به سازوکارهای حقوقی آن (نظیر الزام آور، قراردادی و...) پی برد. به بیان دیگر، صدقه موجود در قوانین موضوعه (نک: ماده ۸۰۷ قانون مدنی) در معنای متداول امروز واجد نوعی دوگانگی ساختاری بوده و از یک سو با نیتی عبادی و هدف تقرب به خداوند آغاز (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۶، ص ۱۵) و با فرآیندی حاوی تمامی مؤلفه های یک عقد حقوقی اعم از ایجاب، قبول، قبض، انتقال مالکیت قطعی، غیرقابل رجوع بودن و... (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۰؛ خامنه ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۸؛ خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۲۲، ص ۷۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۱۳۰ و ج ۲۹، ص ۲۷۵) پایان می پذیرد. چنین ویژگی هایی موجب شده تا صدقه در برخی دیدگاه ها به عنوان عقدی مستقل در کنار سایر عقود معین تحلیل شود (ابوعطا و همکار، ۱۳۹۳، ص ۲۰؛ نک: ماده ۸۰۷ قانون مدنی)، حال آنکه در برخی دیگر از تحلیل ها به عنوان عملی صرفاً عبادی (خمینی، ۱۴۲۲، ج ۲۳، ص ۹۷؛ ابن فهد الحلّی، ۱۴۰۷، ص ۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۱؛ نک: ماده ۸۰۷ قانون مدنی) و غیرقابل طبقه بندی در میان عقود تلقی می گردد.

این دوگانگی منجر به طرح پرسش هایی اساسی نظیر آن می شود که آیا می توان صدقه را به مثابه نهادی حقوقی دارای ساختار الزام آور دانست یا صرفاً از ایقاعات عبادی غیرالزام آور به شمار آورد؟ همچنین، صدقه در فرض عقد بودن اساساً چه وجوه متمایزی با نهادهایی همچون هبه، وقف و ابراء دارد؟ مضافاً آیا ویژگی هایی همچون لزوم قصد قربت را می توان از دایره صدقه خارج کرد؟ از سوی دیگر، در شرایطی که عقود جایز نظیر هبه یا عقود معاوضی همچون بیع در برگرنده امکان فسخ یا خیار هستند، آیا در مورد صدقه نیز می توان به امکان شرط خیار یا حتی

رجوع قائل شد؟ یا چنین اموری با ماهیت آن در تعارض قرار می‌گیرند؟ اهمیت این بحث آن گاه مضاعف می‌گردد که علی‌رغم سابقهٔ دیرپای صدقه در متون معتبر فقهی، قوانین موضوعه حصراً در مادهٔ ۸۰۷ قانون مدنی^۱ به صورت گذرا به آن پرداخته‌اند، مادهٔ مذکور حصراً به «تملیک مالی به فقیر برای رضای خداوند» اشاره کرده و به آثار الزام‌آور، ساختار عقدی یا تفکیک آن از سایر تملیک‌های رایگان نپرداخته است. همین اختصار (که شاید در نگاه نخست نشانه‌ای از وضوح تلقی گردد) در واقع نشان از یک خلأ نظری و تقنینی عمیق دارد.

از سوی دیگر، در متون معتبر، گزاره‌های موجود تأکید بر آن دارند که صدقه پس از تحقق، غیرقابل رجوع بوده و قبض آن موجب استقرار تملیک می‌شود (خمنی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۰؛ خامنه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۸). این رویکرد تفاوت بنیادینی را میان صدقه و عقود دیگر نظیر هبه برقرار می‌سازد (زیرا در بسیاری از آنها امکان رجوع محفوظ است). در حقیقت، صدقه به مسئلهٔ عوض مالیت و سود دنیوی نپرداخته و قرب معنوی یا اخروی مناسبت توجه می‌باشد؛ به همین جهت، صاحب‌نظران قصد قربت را نه تنها شرط صحت، بلکه مقوم ماهیت صدقه نیز می‌دانند (سیستانی، ۱۴۰۲؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۰۳؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۷۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۷۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۲۹؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۹۶؛ السید المرتضی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۴؛ حلبی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۴؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳ و ج ۲، ص ۵۳۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴۳؛ طوسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۲۳؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۰۲؛ محقق حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۹۹). همچنین، از دیدگاه برخی، صدقه نوعی عقد مستقل بوده و اگرچه با انگیزهٔ عبادی انجام می‌شود، لکن در قالبی حقوقی و با تمام ارکان الزام‌آور عقد تحقق پیدا می‌کند (ابوعطا و همکار، ۱۳۹۳، ص ۲۰). در برابر این دیدگاه، برخی دیگر با تفکیک دقیق میان معاملات و عبادات، نهاد صدقه را در زمرهٔ ایقاعات صرف برشمرده‌اند (نک: ابوعطا و همکار، ۱۳۹۳، ص ۲۰) و در آن ارادهٔ انشایی یک‌جانبه را کافی می‌دانند. با این حال، گزاره‌های معتبر فقهی - حقوقی اشاره بدان دارد که صدقه نه در چهارچوب

۱. مادهٔ ۸۰۷ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷/۰۲/۱۸: اگر کسی مالی را به عنوان صدقه به دیگری بدهد حق رجوع ندارد.

سنتی معاملات و نه در زمره ایقاعات عبادی محض قابل تحلیل نمی باشد، بلکه جایگاهی میانه از هر دو نوع ویژگی را در خود جای داده است.

پیشینه تحقیق در حوزه صدقه نشان می دهد اگرچه مطالعات ارزشمندی همچون پژوهش اسکندری زاد (۱۳۹۰) در زمینه بررسی تطبیقی صدقات، تحقیق حیدری (۱۴۰۳) در تحلیل وجوه افتراق هبه و صدقه و مطالعه اکبری (۱۴۰۳) در تحلیل کارکردهای اجتماعی صدقه انجام شده است و همچنین آثاری نظیر «أحكام الصدقة» زحیلی و «دور الصدقة فی التكافل الاجتماعي» به جنبه های فقهی و اجتماعی صدقه پرداخته اند، لکن تمامی این تحقیقات به صورت پراکنده و مجزا غالباً به ابعاد عبادی صدقه توجه نموده اند. نوآوری اساسی این پژوهش در آن است که برای نخستین بار به صورت نظام مند به تحلیل ماهیت دوگانه عبادی - حقوقی (مختلط) صدقه به عنوان عقدی مستقل پرداخته شده و به خلأ پژوهشی موجود در این زمینه پاسخ داده است. اساساً رویکرد جستار در پی اثبات آن است که صدقه نه تنها واجد ارکان عقد است، بلکه پس از تحقق نیز از رجوع و انحلال مصون می ماند. مضافاً به این ضرورت پاسخی علمی داده و با اتکا به منابع فقهی شیعه، دیدگاه های استوارتر دکتربین حقوقی و نیز تحلیل ساختارهای قانونی، چارچوب های تفسیری منسجم و قابل دفاعی از جایگاه حقوقی نهاد «صدقه» ارائه می دهد. جستار حاضر به طور کلی در سه بخش به ظهور رسیده است: در مقصد نخست، پیشینه نظری و تطور تاریخی آن در منابع معتبر مورد بررسی قرار می گیرد؛ سپس به تحلیل ساختار عقدی آن از منظر فقهی - حقوقی پرداخته شده و در نهایت، آثار اجتماعی، قانونی و حقوقی این نهاد در نظام حقوقی ایران مورد ارزیابی قرار می گیرد.

۱. مفهوم شناسی

با توجه به پیچیدگی مفهومی «صدقه»، واکاوی دقیق معنای لغوی آن ضرورتی بنیادی دارد، زیرا واژه مذکور در متون مختلف با تعابیری چون تملیک، قربت و کمال آمیخته است. در لغت، «صدق» به معنای شیء محکم و نقطه مقابل «کذب» آمده است؛ از این رو، صدقه نیز دارای نوعی قوام و استحکام است (ابن فارس، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۲۷). همچنین، صدقه چیزی است که انسان با قصد تقرب به خدا انفاق می کند

(ابن منظور، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۲). برخی نیز «مُصَدِّق» و «مُتَصَدِّق» را یکی دانسته و «صَدَاقَه» را به معنای دوستی آورده‌اند (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۸۷). مضافاً در هجدهمین آیهٔ سورهٔ حشر^۱ «تصدق» به معنای انشایی آمده (طوسی، ۱۴۰۶، ۱۶۸) و بخششی بلاعوض منضم به قصد قربت است که در برگیرندهٔ زکات و کفارات است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۴).

صدقه در اصطلاح، عملی عبادی همراه با قصد قربت است و دارای مصادیق واجب و مستحب می‌باشد (قرشی، ۱۳۵۴، ج ۴، ص ۱۱۶). برخی آن را از اسباب تملیک دانسته و برخوردار از ماهیتی حقوقی بلاعوض همراه با قصد قربت می‌دانند (امامی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۶۲). در مقابل، عده‌ای معتقدند صدقه صرفاً هبه‌ای با نیت معنوی است و ماهیت مستقلی ندارد (کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۰۰)، حال آن‌که گروهی دیگر آن را عقدی مستقل در زمرهٔ عقود معین می‌شمارند (نک: خوئی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۶). صدقه گاه تحت عنوان عام زکات (شامل خمس، فطره و وقف) از عبادات، و گاه در مفهوم عطیۀ تبرعی در شمار عقود قرار می‌گیرد (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۶). همچنین، صدقه از نظر فقهی الزاماً نیازمند ایجاب، قبول، قبض و قصد قربت است (نک: جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۶) و پس از قبض، رجوع در آن جایز نیست؛ زیرا به موجب روایت «لا ینبغی لمن أعطی الله شیئاً أن یرجع فیه» به طور کامل به ملک فقیر منتقل می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۳۲۰) و عوض آن، یعنی تقرب الی الله، تحقق یافته است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۰).

۲. رویکرد عبادی صدقه در پرتوی تطور تاریخی

صدقه در جایگاه نهادی مختلط (عبادی-معاملی) دارای تطور تاریخی ویژه‌ای است. این جایگاه در حوزهٔ عبادات و همیاری‌های اجتماعی پررنگ‌تر به نظر می‌رسد. در ادامه، سیر تحول و ساختار فقهی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ (ای اهل ایمان! از خدا پروا کنید؛ و هر کسی باید با تأمل بنگرد که برای فردای خود چه چیزی پیش فرستاده است، و از خدا پروا کنید؛ یقیناً خدا به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.)

۲-۱. تطور تاریخی مفهوم صدقه و جایگاه عبادی آن

بدون شک درک سیر تطور مفهومی و عملی صدقه، جایگاه کنونی آن را به مثابه ساختاری عبادی-معاملی تبیین می‌کند. تحلیل گزارش‌های فقهی، صدقه را در معنای اصطلاحی امروز امری نوپدید دانسته و در دوران پیامبر (ص) اثری از آن موجود نیست. در روایتی از امام صادق (ع) به روشنی «محدث بودن» این امر استنباط می‌شود؛ ایشان می‌فرمایند: «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ مُحَدَّثَةٌ، إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ يَتَحَلَوْنَ...»؛ یعنی در زمان پیامبر (ص) آنچه در میان مردم رایج بوده، نه صدقه به معنای امروزی آن، بلکه اشکالی همچون «تحلیه» و «هبه» بوده است (نجفی، ۱۴۰۲، ج ۲۸، ص ۱۹۸؛ حریف، ۱۴۰۱، ص ۳۵۴). بر این اساس، در آغاز اسلام مردم برای کمک بیشتر از شیوه‌های عرفی نظیر هبه، نحلّه، تحلیه و... استفاده می‌کردند؛ اموری که اغلب بدون نیت عبادی و صرفاً با انگیزه‌های انسانی انجام می‌شد. در روایت آمده است: «إِنَّ النَّاسَ كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ لَا يَتَصَدَّقُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ... بَلْ كَانُوا يَهْبُونَ وَيَتَحَلَوْنَ، إِذَا لِرَادَّةِ تَحْصِيلِ مَلَكَةِ الْجُودِ أَوْ إِرَادَةِ سُرُورِ الْمُوْهَبِ لَهُ أَوْ الْإِثَابَةِ مِنْهُ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ». بنابراین، هرچند کمک به نیازمندان در قالب زکات متصور بوده، اما صدقه به معنای خاص امری جدید است.

در حقیقت، زکات به عنوان فریضه‌ای شرعی منضم به قصد قربت بوده و از ساختاری عبادی برخوردار است (نک: شبیری زنجانی، ۱۴۰۲)؛ اما مواردی چون هبه عمده‌تاً بدون نیت تقرب به خداوند صورت می‌پذیرد. بنابراین، صدقه در معنای عبادی و تبرعی با ورود تدریجی به اسلام توسعه یافته و به شکل امروزی خود رسیده است (ابوعطا، ۱۳۹۳، ص ۱۱). فلذا به زعم نگارنده، صدقه نه تنها واجد ارکان عقد است بلکه پس از تحقق نیز از رجوع و انحلال مصون می‌ماند. همچنین این پژوهش می‌کوشد با اتکا به منابع فقهی شیعه، دیدگاه‌های استوار دکتربین حقوقی و تحلیل ساختارهای قانونی، چارچوب‌های تفسیری منسجم و قابل دفاعی از جایگاه حقوقی نهاد «صدقه» ارائه دهد. نهایتاً، صدقه به مثابه «عقدی خاص» حصراً توأمان با قصد قربت و قالب حقوقی آن (ایجاب، قبول و قبض) به منصه‌ی تثبیت می‌رسد.

۲-۲. ساختار عبادی و حقوقی صدقه در فقه اسلامی

در امتداد بررسی‌های پیشین، اکنون نوبت به تحلیل جایگاه آن در حوزه عبادات می‌رسد. بخش عظیمی از ابواب فقهی اختصاص به عبادات داشته و اصولاً اسلام ساختار همیاری اجتماعی را در دو قالب جای داده است: نخست، مواردی که اداره آن و وصولش - نظیر زکات، خمس، خراج، جزیه، انفال، اموال بلاصاحب و دیگر وجوه - در قالب منافع عمومی بر عهده حاکمیت اسلامی می‌باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۳؛ طوسی، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۰۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۶۴؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۲۹۶؛ نک: توبه/ ۶۰).

دسته دیگر، شکل داوطلبانه همیاری است که مستقیماً توسط خود افراد جامعه انجام می‌شود. این بخش بیشتر جنبه فردی و اخلاقی داشته و ناظر به اقدامات خیرخواهانه بشر در تعامل با یکدیگر می‌باشد (ابوعطا، ۱۳۹۳، ص ۱۱). در این میان، جایگاه صدقه موضوعی خاص به نظر می‌رسد؛ زیرا صدقه از یک سو شامل دسته دوم (یعنی اقدام داوطلبانه مؤمنان) بوده و از سوی دیگر در مصادیق بسیاری به نحو الزام‌آور تحت نظارت حاکمیت اسلامی قرار دارد. مواردی همچون زکات و خمس که شرعاً به عنوان صدقات واجب معرفی شده‌اند، دقیقاً در این تقاطع (اعمالی عبادی، اما با بار مالی مشخص، نقش عمومی و آثار اجتماعی گسترده) قرار می‌گیرند. به همین جهت، برخی نویسندگان این دسته از صدقات را ضمانت اجرایی برای همیاری‌های مالی تفسیر کرده‌اند (نک: نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۸، ص ۱۲۵).

۳-۲. تقسیم‌بندی صدقات و آثار عبادی و اجتماعی آن

بدین ترتیب، صدقات در حوزه عبادات به دو بخش تقسیم می‌شوند: نخست، صدقات واجب نظیر زکات، خمس و... و دوم، صدقات مستحب که در قالب انفاق داوطلبانه تجلی می‌یابد. هر یک از این دو، احکام خاصی داشته و در منابع شرعی با مصادیق مشخص و آثار معینی همراه می‌باشند. در خصوص زکات، به عنوان نمونه بارز صدقه واجب، شارع مصرف‌کنندگان آن را معین کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۸۰). آیه شریفه ﴿لِّئَلَّا يَتَّخِذَ الْفُقَرَاءُ

لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...» (توبه/ ۶۰) صراحتاً مصرف زکات را به فقرا، نیازمندان، مأموران جمع‌آوری زکات و گروه‌هایی شرعاً ذی حق معطوف می‌دارد (طبرسی، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۴۰).

بدین جهت، خمس نیز یکی دیگر از مصادیق صدقات واجب به شمار می‌آید. آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...» (انفال/ ۴۱) بر اختصاص یک‌پنجم از غنایم و درآمدها به گروه‌هایی خاص تأکید می‌کند (نک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۲۹۶)، اما در کنار این دو امر، صدقات مستحب نیز از جایگاه وسیعی بهره‌مند است؛ زیرا قرآن کریم مؤمنان را به انجام صدقات مستحب توصیه کرده و آن را راهی برای جلب محبت الهی و دوری از هلاکت معرفی می‌کند: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره/ ۱۹۵). امور مذکور با توجه به عدم الزام وجوبی، مورد تأکید شارع بوده و در بسیاری از روایات آثار عظیمی برای آن ذکر شده است.

به هر حال، مطلق صدقه (چه واجب و چه مستحب) حصراً باید منضم به قصد قربت معتبر باشد (نک: شبیری زنجانی، ۱۴۰۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۲۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴). این قصد، رکن اساسی در تحقق عبادی بودن صدقه بوده و آن را از سایر عقود تملیکی رایج متمایز می‌سازد؛ زیرا بدون قصد قربت، حتی اگر مال به مستحق داده شود، عمل صدقه محقق نشده و فاقد آثار عبادی است. در بسیاری از روایات، خداوند به واسطه صدقه، بیماری و هفتاد نوع از بدی را دفع می‌کند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۸۶) و به پاداش اخروی و آثار معنوی آن اشاره کرده است. اخبار وارده، صدقه را به منزله دارویی برای دردهای جسمی، روانی و حتی اجتماعی معرفی می‌کنند؛ به گونه‌ای که کارکرد آن صرفاً در انتقال مال یا احسان به دیگران محدود نمی‌ماند (نک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۱۷۱).

مضافاً صدقه در معنای خاص، منحصر به امور مالی نبوده و هرگونه اقدام نافع بدون چشم‌داشت به دیگران را - همراه با قصد قربت - می‌توان مصداق این امر تلقی کرد؛ آبرو‌گذاشتن و وساطت در کار خیر، اصلاح میان مردم، مشورت دادن به دیگران و استفاده از دانش و تخصص، نمونه‌هایی از صدقات غیرمالی هستند (نک: حرّ

عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۸۶. به هر حال، مقصود نگارنده در جستار حاضر آن نوعی از صدقه است که در عرف شیوع داشته و قانون موضوعه ناظر بدان می‌باشد. انهایه، صدقه در عبادات از حیث گستره و مصادیق، از جایگاهی رفیع برخوردار بوده و نقش پررنگی در ارتقای معنویت فردی، استحکام پیوندهای اجتماعی و کاهش آسیب‌های مالی و روانی دارد (نک: ابوعطا و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۰).

۳. بررسی اشتراکات لفظی و حکمی وقف و صدقه

در بررسی ساختار صدقه، فهم دقیق آن برای تمایزگذاری میان نسبت مفهومی و کاربردی آن با مسئله «وقف» ضروری می‌باشد؛ منابع فقهی نشان می‌دهد «صدقه» بارها در جایگاه وقف قرار گرفته و بدل آن به کار رفته است (خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۴۴). این امر سبب شده است برخی، وقف را گونه‌ای از صدقه دانسته و حتی احکام آن دو را یکسان تلقی نمایند. با این حال، از منظر ساختاری تفاوت‌های بنیادینی میان وقف و صدقه وجود دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. به همین جهت، بررسی کاربرد واژه «صدقه» در روایات وقفی و تحلیل اصطلاحی-مفهومی آن در منابع فقهی ضرورتی مضاعف پیدا می‌کند، زیرا فهم دقیق تمایز و اشتراکات این دو نهاد، نقش مهمی در تعیین ماهیت، شروط صحت و همچنین آثار حقوقی هر یک ایفا می‌کند. دو محور پیش‌رو با هدف تبیین این پیوند و در عین حال تبیین افتراق ساختاری میان صدقه و وقف ارائه می‌گردد.

۳-۱. پیوند مفهومی و اصطلاحی «وقف» و «صدقه»

مطالعه منابع معتبر نشان می‌دهد، در بسیاری از موارد عنوان «وقف» در عصر پیامبر با عنوان «صدقه» استعمال گردیده است (نک: ابوعطا و همکار، ۱۳۹۳، ص ۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۰)؛ شهید اول در کتاب «الدروس» تعریف وقف (شهید الثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۱۵۷) را بنا به حدیث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جاریه...» به صدقه جاریه تعبیر کرده است (حر عاملی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲). همچنین برخی نظیر سلار بن عبدالعزیز در «نهایه و مراسم» با صراحت وقف را معادل صدقه دانسته (سلار، ۱۴۰۴، ص ۲۰۶) و هیچ تمایزی میان آن دو قائل نشده‌اند. در این خصوص محقق اردبیلی صدقه را همراه با دو اطلاق عام و خاص

تعبیر می‌کند. در اطلاق عام، صدقه به هر نوع اعطای مالی در راه خدا همچون زکات، وقف، ابراء و... گفته می‌شود، لذا شیخ مفید نیز وقوف را در اصل صدقه دانسته و آن را لازم می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۵۲). فاضل مقداد این دیدگاه را به بسیاری نسبت داده و محقق حلی نیز به همین جهت احکام را تحلیل کرده است (محقق حلی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۹).

ابن‌ادریس از شیخ طوسی نقل می‌کند، وقف و صدقه عنوانی واحد داشته و هر دو حصراً منضم به قصد قربت محقق می‌شوند؛ البته با این تفاوت که در وقف به جهت شرطیت دوام، امکان بیع و عقود ناقله وجود ندارد، لکن در صدقه متعارف چنین الزامی منتفی است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۵۹). صاحب عروة الوثقی نیز وقف را نوعی صدقه دانسته و از آن غالباً با واژه «صدقه» یاد کرده است. وی می‌افزاید، حتی گاهی واژه صدقه در معنای عام بر کلیه مصادیق مانند حبس، سکنی، عمری و رقبی نیز اطلاق شده و به همین جهت، وقف در مقابل صدقات فاقد استمرار زمانی، عنوان صدقه جاریه می‌گیرد (یزدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۸۴).

این ادبیات در میان اهل سنت نیز وجود دارد (نک: غلاءپور، ۱۳۸۸، ص ۲۳). همچنین در حدیثی از امام صادق (ع) صدقه (به معنای امری) جدید و محدث بوده (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۴) و در زمان پیامبر (ص) صدقه با ساختار عبادی- حقوقی مشخص وجود نداشته است. در روایت عبید بن زراره نیز از حضرت (ع) امر رایج در گذشته نسبت به موضوع بحث، هبه و نحله دانسته شده و صدقه بعدها با مفهومی نوظهور معرفی می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۴).

صاحب مفتاح‌الکرامه نیز پس از نقل این دو روایت، صدقه‌ای را که در این احادیث به عنوان امری جدید آمده، همان صدقه کنونی متمایز با وقف معرفی می‌کند (خوانساری، ۱۴۰۰، ج ۹، ص ۲۷۲). به بیان دیگر، کاربرد واژه صدقه در صدر اسلام ناظر به وقف بوده و بعدها به سایر مصادیق تبرع مالی نیز اطلاق شده است (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۴). همچنین در میان اهل سنت، مزنی در «مختصر» از شافعی نقل می‌کند که عطایای مردم سه دسته بوده که یکی از آن‌ها صدقات انجام شده در زمان حیات افراد می‌باشد. وی برای اثبات صدقه بودن وقف به ماجرای وقف عمر

بن خطاب در خیبر با مشورت پیامبر (ص) استناد می‌کند (مرنی المصری، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۱۳۳). مالک در «موطأ» نیز مواردی از این قبیل را نقل کرده که در منابع اولیه اهل سنت، وقف با عنوان صدقه معرفی شده است (صحیح المدنی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۶۲). بنابراین، بنابر منابع فقهی موجود، واژه «صدقه» در دوره‌های نخستین اسلام بار معنایی وسیع‌تری نسبت به امروز داشته و مفاهیمی چون وقف را نیز دربر می‌گرفته است. این درهم‌تنیدگی مفهومی، به‌ویژه در تحلیل‌هایی که پیرامون ارکان وقف همچون قصد قربت، لزوم دوام یا قابلیت رجوع مطرح می‌شود (حائری یزدی، ۱۳۹۸، ص ۷۶)، نقش بنیادینی ایفا می‌کند.

۲-۳. جایگاه کاربرد واژه «صدقه» در روایات وقف

در ادامه نوبت به شواهد روایی می‌رسد که بیانگر کاربرد گسترده واژه «صدقه» در موارد وقفی است (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۱۷۱؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۱۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳، ص ۱۸۱؛ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۳۲۳) و همین کاربرد، مصداق بارز وقف را صدقه معرفی می‌کند. مثلاً وقف‌نامه امام علی (ع) چنین انشاء شده است: «... هذا ما تصدق به... لا تُباع ولا تُوهب حتی یژئها الله...»؛ در این موقوفه حضرت، خانه خود را با تعبیر «تصدق» وقف کرده و کلیه قیود وقفی را اعم از عدم جواز فروش، ارث‌بری و... ذکر کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۶؛ انصاری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۱۶۴؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۸۳). روایت دیگری از امام حسن عسکری (ع) نیز مؤید است؛ امام به علی بن سلیمان می‌فرماید: «فلیس لک أن تأکل منها، فهما من الصدقة الجارية»؛ یعنی زمین موقوفه در صورت وقف یا تصدق، استفاده شخصی از آن غیرممکن است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۹۰).

همچنین حدیث نبوی مشهور «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا عن ثلاث...» می‌باشد. در این حدیث، پس از مرگ انسان تنها فرزند صالح، دانش ماندگار و «صدقه جاریه» استمرار پیدا می‌کند که اغلب مفسران آن را تعبیر به وقف کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۹؛ شهید ثانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۵۶؛ مسلم، ج ۵، ص ۷۳). در روایتی دیگر، هنگام وقف چشمه‌ای توسط امام علی (ع) جمله «هی صدقه... لا تُباع ولا تُوهب ولا تُورث» آمده است (نک: مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۸). روایت معتبر دیگری از

محدث نوری نقل شده است (نک: نوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۰۵) که پیامبر (ص) با تعبیر «تصدق» اموال خود را وقف کرده‌اند: «تصدق رسول الله بأمواله وجعلها وقفاً». صاحب ریاض می‌نویسد: «المستفاد من تتبع الأخبار الكثيرة اطلاق الصدقة على الوقف كثيراً...»؛ به عقیده وی در بسیاری از موارد، وقف با عنوان «صدقه» بدل از «وقف» به کار رفته است (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۱).

این اشتراک مفهومی مبنای استدلالی مهمی در بحث اشتراط قصد قربت در وقف گردیده است؛ مثلاً حدیث مشهور «لا صدقة ولا عتق إلا ما أريد به وجه الله عزوجل» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۳۲۰) بیان می‌دارد که هیچ صدقه‌ای بدون قصد قربت مشروع نمی‌باشد. فلذا چون صدقه بدون قصد قربت محقق نمی‌شود، پس قصد قربت را نیز باید از شرایط صحت وقف دانست. زیرا صاحب ریاض می‌گوید: اگر اطلاق صدقه بر وقف به صورت مجازی باشد، از نظر اصول بلاغی استعاره یا تشبیه، اقتضای اشتراک در احکام را، از جمله در اشتراط قصد قربت، دارد (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۱۱).

اما این استدلال مخدوش است. نخست، چنانچه صدقه و وقف در همه احکام مشترک باشند، دیگر برخی اختلافات مهم میان این دو (نظیر تملیک مطلق در صدقه در مقابل حبس مال در وقف) منجر به چالش می‌گردد. مثلاً در صدقه، برخلاف وقف، باید متصدق علیه فقیر باشد (نجفی، بی تا، ج ۲۸، ص ۷) یا در صدقه مال به دیگری منتقل می‌شود، ولی در وقف، تملیک ناقص بوده و بهره‌برداری از مال محدود و مشروط می‌باشد (حائری یزدی، ۱۳۹۸، ص ۷۶). همچنین در وقف، برخلاف صدقه، شرط بقای عین برای صحت آن لازم است (میرزای قمی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۳).

مضافاً نگارنده برداشت از حدیث «لا صدقة ولا عتق...» به عنوان دلالت بر شرطیت قصد قربت (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۰۹؛ مظاهری، ۱۴۰۳) را در وقف با اشکال جدی روبه‌رو می‌داند؛ زیرا اولاً اطلاق واژه صدقه بر وقف مسلّم نبوده و نتیجتاً استناد به عام در شبهات مصداقیه متصور می‌گردد. به عبارت دیگر، تا زمانی که روشن نشده که هر وقف صدقه است، نمی‌توان از عموم حدیث برای اثبات شرطیت قصد قربت در وقف استفاده کرد. همچنین برخی، معنای این حدیث را نه

در مقام بیان شروط صحت بلکه در مقام «نفی کمال» می‌دانند؛ همانند حدیث «لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد» که به جای نافی صحت، نافی کمال است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۳۷۹). بنابراین، حتی اگر وقف در دایره صدقه قرار بگیرد، در این فرض نیز نمی‌توان از حدیث مذکور به گونه قطعی اشتراط قصد قربت در وقف را استخراج کرد (نک: نظیف، بی‌تا، ص ۷۸).

۴. دیدگاه‌های فقهی در خصوص عبادی بودن صدقه

صدقه به عنوان عملی عبادی در منظومه فقهی اسلام، دارای ماهیتی متمایز است که لزوم ذاتی قصد قربت، آن را از دیگر عقود جدا می‌سازد. در ادامه، دیدگاه‌های فقهی و تحلیل‌های مرتبط با آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. دیدگاه‌های قائل به لزوم ذاتی و حکمی در صدقه

شهید در مسالک، صدقه را چنین تعریف می‌کند: «الصدقة عطية متبرع بها بقصد القرية» (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۵۴). برخی نیز در ماهیت صدقه گفته‌اند: «الصدقة عقدٌ يحتاج إلى الإيجاب و القبول، و عليه الإجماع» (شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۲۲). از این تعاریف روشن می‌شود که قصد قربت در صدقه عقد، رکن اساسی است و بدون آن صدقه تحقق نمی‌یابد. مشهور فقها (مظاهری، ۱۴۰۳) از روایت «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَا كَانَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا رَجْعَةَ فِيهِ» چنین استظهار کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۲۰۴) که همان گونه که در عقود جایز، جواز رجوع امری اعتباری است، در صدقه نیز عدم جواز رجوع و لزوم، حکمی شرعی و ذاتی ماهیت صدقه به شمار می‌رود.

بر این اساس، اگر این حکم ثابت شود، به جهت منافات خیار با طبیعت صدقه، خیار در آن منتفی خواهد بود. شیخ انصاری می‌گوید: «ظاهراً حکم صدقه و حکم وقف یکی است» (نک: خوئی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲؛ حکیم، ۱۴۱۸، ص ۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۵، ص ۵۶). در تذکره در باب وقف آمده است: «الالتزام فی الوقف شرط، فلو شرط فيه الخيار، بطل، كما فی الهبة و الصدقة». اما در مبحث خیار شرط می‌نویسد: «در هبة مقبوضه اگر برای غیر بوده و قصد قربت در آن نشده باشد و متهب نیز تصرفی نکرده باشد، رجوع از هبه جایز است؛ اما اگر در یکی از این قیود اخلاص نشود، صدقه لازم می‌گردد» (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۵۵).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا خیار شرط در صدقه راه دارد یا خیر؟ ظاهر آن است که ورود خیار شرط، با ماهیت صدقه منافات دارد. بر اساس عموم قاعده «مَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا رَجْعَةَ فِيهِ»، دیدگاه قوی‌تر، عدم دخول خیار شرط در صدقه است؛ زیرا صدقه، همانند سایر عقود عبادی، واجد لزوم ذاتی بوده و این لزوم، حکمی شرعی است نه قراردادی (نک: شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۱۵۷؛ مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲؛ زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۴۱؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۸؛ کاتوزیان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۰۱؛ بازگیر، ۱۳۸۵، ص ۹۳؛ انصاری، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۵۵).

۲-۴. تشکیک در دلالت روایات و تحلیل عبادی بودن صدقه

برخی از فقها در دلالت روایت بر این که لزوم صدقه حکمی و ملازم بودن با ماهیت آن است، تشکیک کرده‌اند؛ محقق ایروانی بیان می‌کند: «در میزان دلالت نصوص بر حکمی بودن لزوم در صدقه تأمل وجود دارد؛ زیرا نهایتاً این روایات به مانند دلالت عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بر لزوم دلالت داشته (نک: علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۰۵؛ انصاری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱۶) و این با تطرّق خیار در آن به وسیله جعل آن منافات ندارد» (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۲۵). محقق یزدی نیز در میزان دلالت اخبار تشکیک کرده و می‌گوید: «انصاف آن است که در این روایات دلالتی بر عدم جواز اشتراط خیار ندارند، بلکه ظاهر این روایات منع از بازگشت به وقف در جایی است که بازگشت به وقف شرط نشده باشد» (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۳). در این خصوص محقق اصفهانی نیز بیان می‌کند: «سخن در آن است، آیا لزوم صدقه قابل جدایی از ذات صدقه نیست و نظر عقود جایز حکم می‌باشد، یا آن که لزوم در صورتی که مجرد از شرط خیار باشد، ترتب حکمی بر صدقه پیدا می‌کند؟ مع الوصف نمی‌توان گفت صدقه از نوع اول است؛ زیرا جواز در عقود جایزه هر چند که حق قابل اسقاطی نیست، اما با تغییر موضوعش به واسطه حقوق سبب تغییر، انقلاب پیدا کرده و تحول پیدا می‌کند، همچون هبه که به واسطه تصرف از جایز بودن تبدیل به لزوم می‌شود، همچنین صدقه با اشتراط خیار در ضمن صدقه از لزوم خارج می‌شود. پس صدقه اگر به صورت مطلق منعقد شود، لازم و با جواز صدقه هنگامی که مشروط به خیار باشد، منافاتی و اشکالی پیدا نمی‌کند» (اصفهانی، ۱۴۱۸،

ج ۴، ص ۲۲۵).

با تدقیق در روایات به آنچه شیخ انصاری به آن قائل شده می‌توان تمایل یافت؛ چون سیاق کلام «إِنَّمَا الصَّدَقَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا رَجْعَةَ لَهُ فِيهِ» اباء از حمل بر لزوم اقتضایی دارد، به نحوی که گفته شود اگر صدقه خالی از شرط باشد، مقتضای لزوم عدم رجوع است، بلکه مقتضای ظاهر روایت این‌گونه به نظر می‌رسد که ماهیت صدقه مقوم به اتیان برای خدا می‌باشد و این یعنی صدقه قابل رجوع نبوده و اگر جواز رجوع ثابت شود، دیگر نمی‌توان به آن صدقه گفت. این کلام را محقق اصفهانی چنین بیان کرده است: «بعید نیست که این تعبیر «مَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا رَجْعَةَ» مفید این باشد که ماهیت صدقه که متقوم به «کونها لله» است، منافی رجوع بوده و این معنا اباء دارد از الحاق خصوصیتی که موجب تغییر حکم صدقه با وجود دارا بودن عنوان صدقه باشد» (به بیان دیگر یعنی اگر قرار است عنوان صدقه باشد، دیگر قابل رجوع نیست). محقق یزدی عدم امکان رجوع را مختص جایی می‌داند که مال همچنان وقف یا صدقه باشد و در آن شرط خیار هم نشده باشد و کلام فوق را چنین نقد کرده است: «پنهان نماند که به فسخ با خیار در صدقه رجوع نمی‌گویند؛ زیرا خروج مال به وسیله صدقه دهنده خروج به هر نحوی نیست، بلکه خروج غیر مستقر است و خروج مستقر خروج واقعی نیست، بلکه رجوع زمانی است که مال بر وقفیت یا صدقه بودن باقی است» (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۳). به زعم نگارنده، صدقه به عنوان یکی از اعمال عبادی در فقه اسلامی دارای ماهیتی است که لزوم در آن جدایی‌ناپذیر از ذات صدقه تلقی می‌شود. این ویژگی صدقه را از دیگر عقود و ایقاعات متمایز می‌سازد؛ بدین معنا که صدقه ماهیتی دارد که به گونه‌ای ذاتی به خداوند تبارک و تعالی نسبت داده می‌شود (نک: صانعی، ۱۴۰۳).

همین امر خیار شرط، اقاله و خیار تخلف از شرط را از شمول آن خارج می‌سازد. بنابراین صدقه از عقود نیست که بتوان در آن شرط فسخ یا رجوع در نظر گرفت؛ چراکه ماهیت آن متقوم به قصد تقرب به خداوند بوده و چنین قصدی با اعمال خیار یا رجوع منافات دارد. با توجه به این نکته، اگرچه قصد قربت در عقد وقف نیز معتبر می‌باشد، اما صدقه در مقام اثبات و تحلیل فقهی با وقف تفاوت دارد. تمایز

صدقه از وقف نه تنها در ارکان آن بلکه در لزوم ذاتی صدقه و عدم قابلیت رجوع یا اقاله مشهود است (نک: صانعی، ۱۴۰۳). افزون بر آن، صدقه حتی از عقود دیگری همچون بیع و نکاح که با قصد قربت نیز ممکن است اتیان شوند، تمایز قابل تأملی دارد؛ چراکه میان «دخول قصد قربت در ماهیت یک عمل» با «تقوم آن عمل بر قصد قربت» تفاوت اصولی وجود دارد. در واقع آنچه صدقه را منحصر می‌سازد، این است که انجام آن بدون نیت قربت از اصل موضوع خارج شده و فاقد تحقق شرعی خواهد بود. اگر صدقه را از شمول «ماکان لله» خارج بدانیم (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۰۴)، با عنایت به این که وقف و نکاح به دلایلی خاص و جداگانه از دایره شمول این روایت مستثنی شده‌اند، دیگر مصداقی برای آن باقی نخواهد ماند. به عبارت دیگر، صدقه بارزترین و روشن‌ترین مصداق تحقق عملی «ماکان لله» به شمار آمده و اگر آن را خارج بدانیم، محتوای روایت از معنا تهی خواهد شد. لذا صدقه نه تنها از حیث فقهی دارای ساختاری خاص و غیر قابل تغییر است، بلکه از منظر عبادی نیز واجد خصوصیتی است که موجب تمایز بنیادین آن از سایر اعمال مشابه می‌گردد.

۵. بررسی صدقه در جایگاه چالش‌های معاملاتی

در بررسی صدقه در جایگاه چالش‌های معاملاتی، نخستین چالش، وجود خیار در صدقه می‌باشد. شیخ انصاری حکم اجرای خیار شرط در صدقه را به مانند وقف دانسته است. وی در این باره می‌گوید: «و أما حکم الصدقة فالظاهر أنه حکم الوقف قال فی التذکرۃ فی باب الوقف إنه یشرط فی الوقف الإلزام فلا یقع لو شرط الخیار فیہ لنفسه و یكون الوقف باطلاً کالعتق والصدقة» (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۱۱۸). علامه در تذکره در باب وقف فرموده است الزام یعنی قطعیت و حتمیت نیز در وقف شرط شده است؛ لذا اگر در وقف برای خودش خیار قرار دهد، وقف واقع نشده و مانند عتق و صدقه باطل می‌باشد. یعنی از نظر علامه در صدقه خیار راه ندارد «و کیف کان فالأقوی عدم دخوله فیها لعموم ما دل علی أنه لا یرجع فیما کان لله». میرزای قمی در پاسخ به پرسشی مبنی بر این که فقها در کتب فقهی صدقه را در زمره عقود برشمرده و به لزوم ایجاب و قبول تصریح کرده‌اند، این گونه پاسخ می‌دهد:

«بدان که صدقه در کلام فقها و شارع اطلاقات متعدده دارد، بعضی اعم از برخی و بعضی مباین با دیگری می‌باشند، اما معنی اعم از همه معانی آن شامل زکات و فطره است که جزماً از جمله عبادات بوده و توقیفی و مشتمل بر احکام و شرایط خاص هستند که عقول احاطه به آن نمی‌کنند» (قمی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۰۲). وی در ادامه توضیح می‌دهد که صدقه در برخی موارد به معنای عام شامل زکات و فطره بوده و از عبادات محسوب می‌شوند و در برخی موارد دیگر به معنای خاص یعنی عطیه‌ای که به صورت تبرع و بدون التزام به نصاب خاص برای قربت داده می‌شود، این معنی خاص از صدقه در زمره عقود جای گرفته و نیازمند ایجاب و قبول می‌باشد (قمی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۰۲).

به‌طور کلی می‌توان گفت صدقه عنوان و موضوعی فقهی است که هم در حوزه عبادات، اعم از واجبات مانند زکات و مستحبات مانند صدقه مستحبیه، و هم در حوزه معاملات عموماً در قالب عقد مانند هبه به قصد تقرب و در موارد خاص در قالب ایقاع مانند ابراء منضم به قصد قربت، مفهوم و مصداق دارد. اما آنچه از لفظ صدقه در ماده ۸۰۷ قانون مدنی مدنظر است، معنای خاص صدقه می‌باشد؛ یعنی عقدی مستقل از هبه و سایر عقود که طبعاً احکام و آثار خاص خود را دارد. صدقه قراردادی مجانی بوده و عوض در آن راه ندارد، مضافاً قبض در آن شرط لزوم می‌باشد (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۰؛ خامنه‌ای، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۸۸؛ خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۲۲، ص ۷۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۱۳۰ و ج ۲۹، ص ۲۷۵؛ ابوعطا و همکار، ۱۳۹۳، ص ۲۰؛ نک: ماده ۸۰۷ قانون مدنی). بنابراین، پس از قبض مال مورد صدقه، رجوع از آن ساقط می‌شود. وصف بارز این عقد نسبت به سایر عقود، جهت خاص آن است؛ یعنی داعی هر شخصی از انعقاد آن صرفاً باید کسب رضای خدا باشد (نک: صانعی، ۱۴۰۳)، والا ممکن است توصیف فقهی و حقوقی دیگری پیدا کند. بنابراین می‌توان گفت که از منظر فقهی، جریان خیار شرط در صدقه در محل تردید بوده و به‌طور کلی اقوی آن است که خیار در صدقه راه ندارد.

همچنین دومین چالش، تعارض صدقه یا هبه بودن صدقه می‌باشد؛ زیرا در نظام حقوقی اسلام، تمایز دقیق بین هبه و صدقه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است،

چراکه این دو نهاد حقوقی با وجود اشتراکات ظاهری از حیث آثار حقوقی، به‌ویژه در مسئله امکان رجوع، از تفاوت ماهوی بهره می‌برند. هبه به عنوان عقدی جایز در شرایط خاصی قابل رجوع می‌باشد، در حالی که صدقه به محض تحقق، غیر قابل رجوع محسوب می‌شود (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۸). این تفاوت بنیادین، تشخیص صحیح ماهیت عمل بخشش را در موارد تردید، به چالشی مهم در هندسه حقوق اسلامی تبدیل کرده است. مهم‌ترین معیار تمایز بین هبه و صدقه، وجود یا عدم وجود قصد قربت در نیت متصدق است. در واقع قصد قربت به عنوان رکن اساسی صدقه، آن را از سایر عقود تبرعی متمایز می‌سازد. در عمل، وضعیت متصدق‌له می‌تواند نشانه مهمی برای تشخیص قصد باشد؛ به گونه‌ای که بخشش به نیازمندان معمولاً دلالت بر صدقه دارد، در حالی که بخشش به افراد بی‌نیاز، به‌ویژه خویشاوندان و دوستان، بیشتر به هبه تمایل دارد. همچنین مناسبت انتقال مال نیز می‌تواند قرینه مفیدی باشد؛ مثلاً اهدای مال در مناسبت‌های خاص مانند تولد یا ازدواج، عموماً در زمره هبه قرار می‌گیرد.

در مواردی که قرائن کافی برای تشخیص قصد متصدق وجود ندارد، عرف می‌تواند به عنوان منبع تفسیر قصد مورد استناد قرار گیرد (حکیم، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۲۱؛ جواهری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸۳). عرف با توجه به شرایط اجتماعی و روابط متداول بین افراد می‌تواند در تشخیص این که عمل انجام شده عرفاً هبه محسوب می‌شود یا صدقه، راهگشا باشد. این نقش عرف به‌ویژه در فرض سکوت قرائن یا تعارض آن‌ها با هم، پررنگ‌تر به نظر می‌رسد. در مباحث فقهی در خصوص اصل حاکم در موارد شک بین هبه و صدقه، احتمالات مختلفی (هبه یا صدقه) وجود دارد. به زعم نگارنده، قوی‌ترین احتمال آن است که با استناد به اصل لزوم در عقود و استثنایی بودن حق رجوع هبه، در موارد تردید، ابتدائاً صدقه بودن را ترجیح دهیم. این دیدگاه بر این اساس استوار می‌باشد که لزوم، اصل اولیه عقود بوده و رجوع، استثنایی است که برای اثبات نیاز به دلیل دارد. با این حال باید توجه داشت که این اصل تنها در صورتی قابل اعمال است که هیچ قرینه‌ای برخلاف آن وجود نداشته باشد و در صورت وجود قرائن مخالف باید به آن‌ها توجه کرد. در نهایت باید تأکید شود که

تعیین ماهیت حقوقی بخشش‌های مشکوک نیازمند بررسی همه جانبه قرائن و اوضاع و احوال هر مورد به نحو خاص است. همچنین رویه قضایی و فقهی نیز باید با در نظر گرفتن مجموع شرایط، از جمله وضعیت مالی گیرنده، رابطه بین طرفین، انگیزه‌های عرفی متداول و سایر قرائن موجود، به تشخیص ماهیت عمل پردازد. این رویکرد جامع‌نگر می‌تواند از اشتباهات حقوقی در تشخیص هبه و صدقه جلوگیری کرده و به اجرای عدالت در روابط اجتماعی فی مابین افراد کمک نماید.

نتیجه‌گیری

مقاله با رویکردی تحلیلی-توصیفی صدقه را به عنوان نهادی منحصر به فرد در مرز عبادات و معاملات معرفی می‌کند که نیازمند بازتعریف در حقوق موضوعه می‌باشد؛ یافته‌های این جستار نه تنها به غنای ادبیات فقهی-حقوقی می‌افزاید، بلکه پیشنهادهایی کاربردی برای تقنین و رویه قضایی ارائه می‌دهد؛ فرجام تحلیلی و پژوهشی جستار حاضر با موضوع «تحلیل فقهی و حقوقی صدقه به مثابه یک عقد مستقل» به شرح ذیل می‌باشد:

۱. با تحلیل دقیق متون فقهی-حقوقی این نتیجه متبادر می‌شود که صدقه نه تنها یک عمل عبادی بلکه عقدی مستقل با ارکان حقوقی مشخص (ایجاب، قبول و قبض) می‌باشد، این نهاد از یک سو مبتنی بر قصد قربت و از سوی دیگر آثار حقوقی الزام‌آوری مانند انتقال قطعی مالکیت و عدم امکان رجوع است.

۲. صدقه برخلاف هبه که عقدی جایز بوده و به محض تحقق غیر قابل رجوع می‌باشد، این ویژگی ناشی از ماهیت عبادی آن است؛ مضافاً رابطه میان صدقه با وقف (حبس مال) بر خلاف متقدمین در صدقه، بر خلاف وقف، مال به طور کامل به متصدق علیه منتقل می‌گردد.

۳. برخلاف وقف که در برخی دیدگاه‌ها قصد قربت شرط نیست، در صدقه این قصد نه تنها شرط صحت بلکه مقوم ماهیت آن است. مضافاً این پژوهش با استناد به قاعده «مَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا رَجْعَةَ فِيهِ» نتیجه می‌گیرد که صدقه به دلیل ماهیت ذاتی مرتبط با حقوق الهی نمی‌تواند مشمول شروط فسخ یا خیار باشد؛ این دیدگاه با

تحلیل آرای فقهای همچون شیخ انصاری و محقق اصفهانی تقویت شده است.

۴. تحقیق حاضر به خلأ قانونی در نظام حقوقی ایران اشاره می‌کند، زیرا تنها در ماده ۸۰۷ قانون مدنی به صدقه پرداخته شده و آثار حقوقی آن به تفصیل بیان نگردیده است؛ نوآوری نهایی مقاله، پیشنهاد تدوین چارچوب‌های حقوقی مشخص برای صدقه به عنوان نهادی با کارکرد دوگانه عبادی و معاملاتی است که می‌تواند در تنظیم روابط اجتماعی و اقتصادی نقش ایفا کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
۱. ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
 ۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۸۵ق). من لا یحضره الفقیه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۳. ابن‌فارس، احمد. (۱۳۷۱ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
 ۴. ابن‌فهد حلی، أحمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدّة الداعی و نجاح الشاعی. بیروت: دارالکتاب الإسلامی.
 ۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۷ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
 ۶. ابوالصالح حلبی، تقی‌الدین. (۴۰۲ق). کافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین(ع).
 ۷. ابوعطا، محمد. (۱۳۹۳ش). شهود و ماهیت حقوقی صدقه. مجله فقه و حقوق، ۱۱(شماره نامشخص)، ۱۱-۲۰.
 ۸. ابوعطا، محمد؛ فرزاد، مسعود. (۱۳۹۳). مفهوم و ماهیت حقوقی «صدق». مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۶(۱۱)، ۲۰-۲۰.
 ۹. اردبیلی، احمد بن محمد (محقق اردبیلی). (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان. قم: جامعه مدرسین.
 ۱۰. اصفهانی، محمدحسین (کمپانی). (۱۴۱۸ق). حاشیه المکاسب. قم: بوستان کتاب.
 ۱۱. امامی، سید حسن. (۱۳۷۷ش). حقوق مدنی. تهران: گنج دانش.
 ۱۲. انصاری، مرتضی. (۱۳۷۵ق). کتاب المکاسب. تبریز: چاپ سنگی.
 ۱۳. ایروانی، علی؛ حق‌پناه، حسین. (۱۴۰۲ش). تحلیل فقهی شرط خیار در صدقه. فقه اهل‌بیت(ع)، ۱۰(۲۷)، ۱۵۰-۱۲۸.

۱۴. بازگیر، یدالله. (۱۳۸۵ش). قانون مدنی در آئینه دیوانعالی کشور (چ ۲). تهران: فردوسی.
۱۵. بحرانی، ابراهیم بک. (۱۹۳۶م). وقوف و الموارث. قاهره: البيت.
۱۶. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). حدائق الناضرة. بیروت: دار الأضواء.
۱۷. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). محاسن. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۸. تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۶ق). ارشاد الطالب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۹. تحریری، محمدباقر. (۱۳۹۰ق). میزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۰. جواهری، محمدحسن. (۱۴۱۹ق). مصادر الفقه الإسلامی و منابعه. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۱. حائری یزدی، محمدحسین. (۱۳۹۸ش). وقف در فقه اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۳. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۸ق). نهج الفقاهة. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
۲۴. حلبی، تقی الدین. (۱۴۰۳ق). کافی فی الفقه. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین (ع).
۲۵. خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۱۸ق). تعلیقه علی تحریر الوسیلة. قم: دار الصدر.
۲۶. خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۷ق). منیة الطالب فی حاشیة المکاسب. قم: مؤسسه صاحب الأمر (عج).
۲۷. خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۰ش). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
۲۸. خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۰ق). تحریر الوسیلة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام خمینی.
۲۹. خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۶ش). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۰. خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۲ق). موسوعة الإمام الخمينی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی.
۳۱. خوانساری، محمدحسین. (۱۳۵۶ش). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۲. خوانساری، محمدحسین. (۱۴۰۰ق). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۳. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳۴. زحیلی، وهبة مصطفى. (۱۴۰۹ق). فقه الإسلامی و أدلته. دمشق: دار الفكر.
۳۵. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحکام. قم: المنار.
۳۶. سلار دیلمی، سلار بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴ق). مراسم العلویة فی الأحکام النبویة. قم: منشورات الحرمین.
۳۷. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). انتصار. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۸. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). مسائل الناصریات. تهران: المجمع العالمی لأهل البيت (ع).
۳۹. شبیری زنجانی، محمد جواد. (۱۴۰۲ش). متن فقهی. (درس خارج).
۴۰. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۲ق). الدروس الشرعية. قم: مؤسسة نشر اسلامی.
۴۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۴۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۹ق). مسالك الأفهام. قم: داروی.
۴۳. صانعی، یوسف. (۱۴۰۳ق). در خارج فقه ۲۸/۱۲/۱۴۰۳. بازیابی شده از: <https://saanei.xyz/?view=01,02,10,2471,0>
۴۴. صبح مدنی، مالک بن انس. (۱۴۰۶ق). الموطأ. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۴۶. طباطبائی حکیم، محمدتقی. (۱۴۲۱ق). أصول العامة للفقہ المقارن. قم: المجمع العالمی لأهل البيت (ع).
۴۷. طباطبائی یزدی، محمد کاظم. (۱۴۱۵ق). حاشية المكاسب. قم: مؤسسة اسماعيليان.
۴۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۷ش). تفسير الميزان. قم: بنياد علمی علامه طباطبائی.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۲۸ق). مجمع البيان. تهران: مكتبة العلميه.
۵۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البيان عن تأويل القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۵۱. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين. تهران: مكتبة المرتضوية.
۵۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). تهذيب الأحكام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۷ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). نهاية فی مجزء الفقه و الفتوى. بیروت: دار الكتاب العربی.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). التبيان فی تفسير القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الخلاف. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۸. عاملی، جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة. قم: دفتر نشر اسلامی.
۵۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). قواعد الأحكام. قم: رضی.
۶۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۶۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۶۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۰ق). تحرير الأحكام الشرعية. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۶۳. غلاءپور، محمدرضا. (۱۳۸۸ش). بررسی تطبیقی عدم انتفاع در فقه اسلامی. (رساله دکتری).

دانشگاه آزاد اسلامی مشهد.

۶۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۵. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی. تهران: مکتبه الصدر.
۶۶. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۰ش). حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها (ج ۳). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ش). کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۰. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). معتبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سید الشهداء.
۷۱. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۷۲. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۹ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۷۳. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۰ق). نهاية الإحکام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۷۴. مراغی، عبدالفتاح بن علی. (۱۴۱۷ق). عناوین الفقهیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷۵. مزنی مصری، اسماعیل بن یحیی. (۲۰۰۸م). مختصر مزنی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹ش). مجموعه آثار. قم: صدرا.
۷۷. مظاهری، حسین. (۱۴۰۳ق). خارج فقه. بازیابی شده در تاریخ ۱۴۰۴/۰۲/۰۲ از: <http://almazaheri.org/Farsi/Index.aspx?TabID=0702&ID=3096&IDSound=0>
۷۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۹. مؤمنی، عابدین. (۱۳۸۴ش). شرط خیار در نکاح. مجله دانشگاه سمنان، ۱۲ (شماره نامشخص)، ۱۴۰-۱۲۸.
۸۰. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۱. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۲. نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱م). جواهر الکلام. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۸۳. نظیف، مجتبی. (۱۳۸۱ش). اعتبار قصد قربت در فقه. وقف میراث جاویدان، ۱۰ (۲۷)، ۷۸-۹۵.



An Examination and Analysis of the Poofs for the Obligation to Obtain the Husband's Permission for a Wife's Recommended Pilgrimage (Hajj Mustahabb)

Sakineh Rastegar Moqadam Ibrahimian¹  

1. Corresponding Author, Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: rs.rastegar@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 8 September 2025

Revised: 23 September 2025

Accepted: 30 September 2025

Available online 4 October 2025

Keywords:

a recommended pilgrimage

(Arabic: حج مستحبی hajj

mustahabbi), obtaining her

husband's permission,

husband's right to legal

enjoyment (Arabic: حق الاستمتاع

haqq al-istimtā'), the

prohibition of a woman's

leaving the house without her

husband's permission.



ABSTRACT

The goal of this note is to examine and analyze the proofs for the obligation of a wife's seeking her husband's permission for performing a recommended pilgrimage (Arabic: حج مستحبی hajj mustahabbi). The study is conducted a library-based research method in a descriptive-analytical method; by referring to the Islamic jurisprudential evidences, the necessary information has been collected and analysed. The findings express that several groups of proofs have been invoked in support of the obligation to obtain the husband's permission for a wife's recommended pilgrimage. Some Islamic narrations and general Qur'ānic proofs, such as the verse in Sura al-Baqarah (2:223) and the verse in Sura an-Nisā' (4:34), emphasize the necessity of respecting the husband's right to the legal enjoyment (Arabic: حق الاستمتاع haqq al-istimtā'). Therefore, if an act such as the wife's recommended pilgrimage conflicts with that right, it is prohibited. General narrational evidences point to the necessity of observing the husband's right of enjoyment and indicate the non-entitlement to maintenance (Arabic: نفقة nafaqeh) for a woman who leaves the house without her husband's permission. The study and analysis of particular and general proofs led the researcher to the conclusion that the particular proofs (the narrations) seem that they are insufficient to prove the requirement of the husband's permission for this recommended pilgrimage because of weaknesses in their chains or problems in their meaning (hadiths meaning). The general proofs that indicate the prohibition of a woman's leaving the house is not absolute; rather, only departure in a state of estrangement or departure with no intention of return is forbidden and prohibited. In the case of a recommended pilgrimage, where neither a state of estrangement nor an intention of permanent departure exists, one cannot assert the prohibition of the wife's departure.

Cite this article: Rastegar Moqadam Ibrahimian, S. (2024). An Examination and Analysis of the Poofs for the Obligation to Obtain the Husband's Permission for a Wife's Recommended Pilgrimage (Hajj Mustahabb). *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 59-80. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7450.1241>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی و تحلیل ادله لزوم استیذان از زوج در حج مستحبی زوج

سکینه رستگارمقدم ابراهیمیان^۱  

۱. نویسنده مسئول، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: rs.rastegar@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲ کلیدواژه‌ها: حج مستحبی، استیذان، حق استمتاع، حرمت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر. 	هدف از این پژوهش آن است که ادله لزوم استیذان از زوج در حج مستحبی زوج را بررسی و تحلیل کند. این پژوهش با روش مطالعات کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی، تحلیلی انجام شده و با مراجعه به ادله فقهی، اطلاعات لازم به دست آمده و تجزیه و تحلیل گردیده است. بررسی‌ها حاکی از آن است که چند گروه از ادله بر لزوم استیذان از زوج در حج مستحبی زوج مورد استناد قرار گرفته‌اند. برخی روایات و ادله عام قرآنی مانند آیه (بقره/۲۲۳) و آیه (نساء/۳۴) بر لزوم رعایت حق استمتاع زوج تأکید دارند و لذا اگر رفتاری مانند حج مستحبی زوج در تعارض با آن باشد، منهی عنه است. ادله روایی عامی نیز بر لزوم توجه به حق استمتاع زوج دلالت دارند و از عدم تعلق نفقه به زنی که بدون اجازه همسرش از منزل خارج شده است، سخن می‌گویند. بررسی و تحلیل ادله خاص و عام، پژوهشگر را به این مهم رهنمون کرد که ادله خاص (روایات) برای اثبات نیاز به اذن شوهر در انجام این فریضه به علت ضعف سندی یا اشکال دلالی ناکافی به نظر می‌رسد. ادله عام که بر حرمت خروج زن از منزل دلالت می‌کند، به نحو «اطلاق» نیست؛ بلکه تنها خروج «قه‌رگنه» و «خروج بی‌بازگشت» حرام و ممنوع است و در حج مستحبی که نه «حالت قهر» وجود دارد و نه «قصد عدم بازگشت»، نمی‌توان حرمت خروج زوج را قائل شد.

استناد: رستگارمقدم ابراهیمیان، سکینه. (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل ادله لزوم استیذان از زوج در حج مستحبی زوج. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۵۹(۹)، ۸۰-۵۹. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7450.1241>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

انجام اعمال عبادی به خصوص فریضه انسان ساز و روحانی «حج»، همواره مورد تأکید دین مبین اسلام و مورد توجه عموم مسلمانان و مشتاقان بیت الله بوده و هست. در خصوص انجام فریضه حج توسط بانوان، در حجة الاسلام مشهور میان فقیهان، عدم لزوم استیذان است؛ لکن در حج مستحبی اختلاف نظرهایی میان فقیهان وجود دارد. حج مستحبی حجتی است که هیچ دلیل ذاتی یا عارضی برای وجوب آن نباشد. با توجه به عبادی بودن حج، اصل اولی آن مستحب بودن است. صاحب جواهر بعد از بیان اسباب وجوب حج (وجوب به اصل شرع که از آن با حجة الاسلام یاد می شود و وجوب به سبب نذر، استیجار و...) می گوید: «حجی که این عناوین وجوب بر آن صادق نباشد، اگر مصداق کار حرام یا مصداق کراهت نباشد، متصف به استحباب است» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۲۱۹).

با توجه به این که حج مستحبی نیز از جمله مسائلی است که به صورت موقت زوجه را از زوج دور می نماید و خود نیز مصداقی از خروج زوجه از منزل محسوب می شود، لذا حق استمتاع زوج در کانون توجه قرار می گیرد که چنین عمل عبادی با حق مسلم زوج در تعارض و تنافی قرار نگیرد. از آنجاکه تاکنون بررسی ادله مسئله در پژوهشی مستقل انجام نیافته است، لذا لازم و ضروری است تا ادله مسئله در قالب استنباطی-اجتهادی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. بنابراین، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: «ادله لزوم استیذان از زوج در حج مستحبی زوجه چیست و چه دلالتی دارند؟» برای پاسخ به این پرسش، ادله روایی و دیدگاه فقیهان مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در نهایت دیدگاه برگزیده تبیین می گردد.

۱. روایات خاص

لزوم کسب اجازه از سوی زن برای انجام حج مستحبی و نهی از انجام حج بدون اذن شوهر تنها در تعداد محدودی از روایات ذکر شده است. ممکن است علت کم تعداد بودن این روایات به این مسئله بازگردد که در زمان صدور آن ها، امکان ادای حج مستحبی بدون کسب اجازه شوهر به سادگی وجود نداشته است. به عبارتی،

این حکم رایج و فراگیر نبوده و از همین رو، معصومان درباره آن کمتر مورد پرسش قرار گرفته‌اند. با این حال، این موضوع در برخی روایات مورد اشاره قرار گرفته و نیازمند بررسی دقیق‌تر است. روایاتی که به بیان این مسئله پرداخته‌اند به شرح زیر است:

۱-۱. روایت جابر بن یزید جعفری

«محمد بن علی بن الحسین فی الخصال عن أحمد بن الحسن القطان عن حسن بن علی العسکری عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عماره عن أبيه عن جابر بن یزید الجعفی قال سمعت ابا جعفر محمد بن علی الباقر يقول: ... «ولا يجوز ان تحج تطوعاً الا باذن زوجها.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۲۲). جابر بن یزید جعفری می‌گوید از امام باقر (ع) شنیدم که آن حضرت می‌فرمایند: «جایز نیست زن بدون اذن شوهر حج استحبابی به جا آورد.»

۱-۱-۱. بررسی و تحلیل روایت

این روایت از نظر سندی به خاطر وجود ابن عماره و پدر وی که وضعیت آن‌ها برای رجالیون ناشناخته است، محل اشکال است. همچنین در خصوص جابر بن یزید جعفری نیز اختلاف نظرهایی وجود دارد (خویی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۸) که در نتیجه، برخی فقیهان مانند علامه حلی در توثیق این روایت توقف کرده (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۳۶) و رأی به توثیق آن نداده‌اند. البته از نظر دلالتی، این روایت به صورت صریح و با ادبیات «لایجوز» که صریح در نهی است، از ادای حج مستحبی زوجه بدون اذن زوج نهی می‌کند؛ لکن به علت ضعف سندی، نمی‌توان به این روایت برای استنباط حکم شرعی بسنده کرد.

۲-۱. روایت اول معاویه بن عمار

«محمد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم عن صفوان عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله قال: لا تحج المطلقة في عدتها.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۵۹). معاویه بن عمار از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «زن مطلقه در عده‌اش حج انجام ندهد.»

۱-۲-۱. بررسی و تحلیل روایت

از نظر سندی، این روایت نه تنها هیچ مشکلی ندارد؛ بلکه همه راویان آن ثقة، امامی و از اجلاء هستند. از نظر دلالتی نیز این روایت از ادای حج زوجه بدون اذن زوج در ایام عده نهی صریح کرده است و با توجه به این که از صیغه مضارع استفاده کرده است، آکد در نهی است. با این توضیح که مطلقه رجعیه، زوجه محسوب می شود و زوجه طبق ادله خاص برای خروج از منزل نیاز به اذن شوهر دارد و لذا حج مستحبی که مستلزم خروج است، باید با اذن زوج باشد و به همین خاطر امام (ع) از خروج مطلقه رجعیه در عده برای حج مستحبی نهی کرده است.

۱-۳-۱. روایت دوم معاویه بن عمار

«حمید بن زیاد عن ابن سماعة عن محمد بن زياد عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله: قال: سمعته يقول: المطلقه تحج في عديتها إن طابت نفس زوجها». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۱). از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمایند: «مطلقه در مدت زمان عده در صورت رضایت شوهرش می تواند به حج رود».

۱-۳-۱. بررسی و تحلیل روایت

این روایت از نظر سندی مشکلی ندارد و همگی راویان آن مورد وثوق هستند. فقط در خصوص حمید بن زیاد و حسن بن محمد بن سماعة مباحثی بین رجالین وجود دارد؛ لکن علی رغم واقفی بودن آنها، از سوی اصحاب رجال توثیق شده اند (علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۵۹ و ۲۱۲). بنابراین، خبر مذکور در عداد روایت موثق قرار دارد و از حیث سندی قابل اعتماد است. از نظر دلالتی نیز این روایت بیانگر جواز ادای حج توسط مطلقه، البته مشروط به اذن زوج وی می باشد. چرا که امام (ع) به صراحت انجام حج توسط مطلقه رجعیه را مشروط به «إن طابت نفس زوجها» (رضایت شوهر) کرده اند. بنابراین، اگر وی راضی نباشد و اذن برای حج ندهد، مطلقه رجعیه که حکم زوجه را دارد، نمی تواند به حج مستحبی برود.

۱-۴-۱. روایت محمد بن مسلم

«الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما (ع)

قال: المطلقة تحج في عدتها. (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۷). «زن مطلقه در عده‌اش می‌تواند حج انجام دهد».

۱-۴-۱. بررسی و تحلیل روایت

از نظر سندی، این روایت نیز جزء روایات صحیحه است و راویان آن همگی امامی و جلیل‌القدر هستند. لکن از نظر دلالتی باید توجه داشت این روایت در خصوص لزوم یا عدم لزوم اذن زوج برای زوجه در حج سکوت کرده است و صرفاً بیانگر جواز انجام حج توسط زن مطلقه در ایام عده است. بنابراین، به صرف این روایت نمی‌توان در محل بحث استناد کرد مگر این‌که شاهد روایی دیگری این اطلاق را توضیح و تقیید نماید.

۵-۱. روایت اسحاق بن عمار

«محمد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم عن ابن جبلة عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن (ع) قال سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الاسلام تقول لزوجها: أحجني من مالي، أله أن يمنعها من ذلك؟ قال: نعم، ويقول لها: حقي عليك أعظم من حقي على في هذا.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۵۶). اسحاق بن عمار نقل می‌کند از امام کاظم (ع) پرسیدم: «زن ثروتمندی که حج واجب را به جا آورده، از شوهرش می‌خواهد او را از مال خودش به حج برد، آیا شوهر می‌تواند زن را منع کند؟» فرمود: «آری، شوهر به زن می‌گوید: حق من بر تو از حق تو بر من در این باره عظیم‌تر است.»

۱-۵-۱. بررسی و تحلیل روایت

از نظر سندی، این روایت از شیخ طوسی و ایشان از مشایخ خود تا موسی بن قاسم و ایشان نیز از ابن جبلة و ابن جبلة نیز از اسحاق بن عمار است که این طریق مورد توثیق قرار گرفته است. چرا که هرچند «عبدالله بن جبلة» واقفی مذهب بوده است؛ لکن در راست‌گویی وی تردیدی نشده است و فقیه بزرگی هم چون علامه حلی وی را توثیق کرده است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۷، ص ۲۳۷). اما در خصوص دلالت حدیث باید توجه کرد موضوع پرسش راوی در این حدیث، در خصوص زنی است که از شوهرش می‌خواهد وی را با مال خودش به حج ببرد، که امام (ع) در پاسخ چنین امری را بر

زوج لازم نمی دانند. بنابراین، موضوع حدیث با موضوع محل بحث متفاوت است؛ چرا که فرض سؤال در جایی است که زنی تقاضای انجام حج از مال شوهر دارد؛ لکن در خصوص اذن یا عدم اذن شوهر سخنی به میان نیامده است. هم چنین این روایت در خصوص فردی خاص است و به اصطلاح «قضیه فی واقعه» است و قابل سرایت به عموم زنان و استنباط حکم کلی ندارد.

۱-۵-۲. جمع بندی روایات

آنچه که از مجموع پنج روایت پیش گفته حاصل می شود این است در خصوص زن مطلقه که در عده می باشد، انجام حج متوقف و مشروط بر اذن زوج است؛ لکن این حکم در خصوص زن مطلقه است و در خصوص غیر مطلقه روایات دلالتی ندارند. هر چند برخی فقیهان با این استدلال که مطلقه رجعی، زوجه محسوب می شود و لذا اذن زوج برای زوجه - چه مطلقه باشد چه غیر مطلقه - لازم و ضروری است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ لکن به نظر این استدلال صحیح نیست؛ زیرا با توجه به ماهیت عده و فلسفه عده در طلاق رجعی که شارع مقدس این مدت را برای آن گذاشته است که اگر زوجین از طلاق سابق پشیمان شدند راهی برای بازگشت به زندگی مشترک داشته باشند، لذا بودن زن در منزل موضوعیت دارد و لذا وضعیت مطلقه رجعیه وضعیت خاص و انحصاری است و نمی توان آن را به تمام زنان سرایت داد. و در خصوص اسحاق بن عمار، فرض سؤال در جایی است که زنی تقاضای انجام حج از مال شوهر دارد؛ لکن در خصوص اذن یا عدم اذن شوهر سخنی به میان نیامده است. هم چنین این روایت در خصوص فردی خاص است و به اصطلاح «قضیه فی واقعه» است و قابل سرایت به عموم زنان و استنباط حکم کلی ندارد.

۲. دیدگاه فقیهان

۱-۲. لزوم اذن زوج

گروهی از فقیهان بر این باورند که زوجه جهت انجام حج مستحبی باید از زوج خود اجازه بگیرد و صحت حج او منوط به کسب رضایت و اذن زوج او است (موسوی

عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۹۵؛ مؤمن سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۴؛ شهید اول، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۰؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۳۳؛ آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۵۴؛ خویی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۹. برخی فقیهان نیز ادعای عدم الخلاف در لزوم اذن زوج برای حج مستحبی زوجه کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۳۸۸؛ نجفی، ۱۳۷۶، ج ۱۷، ص ۳۳۳).

۲-۲. امکان منع و عدم لزوم اذن

برخی فقیهان مستند به روایت اسحاق بن عمار که آمده است: «أله أن يمنعها من ذلك؟ قال: نعم» این گونه استدلال کرده‌اند که طبق این روایت زوج حق منع از حج مستحبی را دارد؛ لکن اذن گرفتن از زوج لازم نیست. به عبارت دیگر اگر زوج منع از حج مستحبی زوجه کرد، زن نباید به حج برود؛ لکن اگر منعی نکرد، اجازه گرفتن از وی لازم نیست (ر.ک: موسوی عاملی، ج ۷، ص ۹۱؛ محقق نراقی، ج ۱۱، ص ۹۲؛ مرتضوی، درس خارج فقه، ۱۵/ ۱۱/ ۱۳۸۷). و «منع» اعم از «اذن» است، و این روایت فقط دلالت بر این مطلب دارد که زوج حق «منع» کردن دارد ولی دلالت بر این که «اذن» شرط است، ندارد.

۳-۲. جمع بندی دیدگاه فقیهان

به نظر می‌رسد با توجه به عبارت برخی فقیهان که گفته‌اند: «و اما الخروج من البيت لغير حجه الاسلام فيعتبر فيه الاذن» (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۸) منشأ و دلیل فتوای فقیهان به لزوم اذن زوج برای حج مستحبی زوجه، عدم جواز خروج زن از منزل بدون اذن شوهر و هم چنین تنافی خروج زوجه با حق استمتاع زوج است. از این رو برخی فقیهان تصریح کرده‌اند دلیل لزوم اذن زوج برای زوجه در حج مستحبی، حرمت خروج زن از منزل بدون اذن زوج است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۶). مرحوم میرزا جواد تبریزی از مراجع معاصر نیز مسئله لزوم استیذان زوجه از زوج را به خاطر تنافی با حق استمتاع زوج دانسته و معتقدند: اگر با حق استمتاع زوج منافاتی ندارد، اشکالی ندارد (تبریزی، بی تا، ج ۴، ص ۲۸۰). برخی فقیهان نیز عدم استیذان را باعث ارتکاب حرام دانسته و لکن حج مستحبی زوجه بدون استیذان را صحیح دانسته‌اند (مکرم شایری، استفتانات: ...)

عدم جواز خروج زن از منزل بدون اذن شوهر را مورد بازخوانی قرار داد. این مهم در قالب «ادله عام» مورد بررسی و تحلیل قرار داده می شود.

۳. ادله عام

در مسئله مورد بحث، روایات و ادله عام وجود دارد که خروج زوجه از منزل را متوقف بر اذن زوج می داند و از آنجا که لازمه ادای حج مستحبی، خروج از منزل است، لذا این ادله نیز می تواند به عنوان دلیل عام در مسئله مورد استفاده قرار گیرد.

۱-۳. آیه ۲۲۳ سوره بقره

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/۲۲۳). زنان شما کشتزار شمايند، هر زمان و هر کجا که خواستيد به کشتزار خود در آييد. و [با رعایت حقوق يکديگر، و حفظ عفت و پاکی، در سایه زناشویی و توليد نسلي پاک و شايسته و صالح، خير و ثوابی.] برای خودتان پيش فرستيد، و از خدا پروا کنید، و بدانيد که او را ملاقات خواهيد کرد، و مؤمنان را بشارت ده.

آنچه که مهم است بررسی واژه «أَنَّى» است. اين واژه، در برخی موارد به معنای مکان يا کیفیت و گاه به معنای زمان استفاده شده است. ابن منظور در کتاب «لسان العرب» درباره واژه «أَنَّى» توضيح داده است که اين واژه به معنای «أَيْنَ» (کجا) می آيد؛ مانند عبارتی که می گوید: «أَنَّى لَكَ هَذَا»، يعنی «از کجا برای تو آمده». هم چنین، اين واژه گاه به معنای «کیف» (چگونه) نیز به کار می رود؛ مانند جمله ای که می گوید: «أَنَّى لَكَ أَنْ تَفْتَحَ الْحِصْنَ»، يعنی «کیف لک ذلک: چگونه برای تو ممکن است» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۶۳۸).

در «مفردات راغب» نیز آمده است که «أَنَّى» برای جست وجو از حالت و مکان به

۱. پرسش: اگر زنی بدون اجازه شوهر به حج یا عمره مستحبی برود، آیا فقط گناه کرده، یا اعمالش نیز باطل است؟ و آیا چنین زنی حق دارد مُحَرَّم شود، یا باید بازگردد؟
پاسخ: چنین زنی مرتکب گناه شده و باید به وطن بازگردد، ولی اگر محرم شود و حج یا عمره بجا آورد، حج و عمره اش صحیح است. (مکارم شیرازی، ناصر در:

کار می‌رود و بر همین اساس، معناهای «چگونه» و «کجاست» را در برمی‌گیرد؛ زیرا هر دو معنا را پوشش می‌دهد. نمونه قرآنی این کاربرد را می‌توان در آیه‌ای از سوره آل عمران مشاهده کرد: «... اُنّی لَکَ هَذَا»، یعنی «از کجا یا چگونه برای تو حاصل شده» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۶). این معنا توسط راغب اصفهانی نیز مورد تأیید قرار گرفته است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «عبارت "أُنّی" در زبان عربی به عنوان اسمای شرط مورد استفاده قرار می‌گیرد و معمولاً در موارد زمان یا مکان به کار می‌رود. گاه این واژه می‌تواند به معنای زمان یا مکان اطلاق شود، همان‌گونه که در آیه شریفه آمده است: ﴿قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (آل عمران/۳۷). اگر "أُنّی" در این آیه به معنای مکان باشد، مفهوم آن "از هر جایی که بخواهید" خواهد بود، و اگر به معنای زمان مورد استفاده قرار گیرد، مفهوم آن "در هر زمانی که بخواهید" است. در هر حالت، این واژه دارای اطلاق است، و به‌ویژه زمانی که با واژه "شئتم" همراه باشد، این اطلاق تقویت می‌شود. این اطلاق باعث می‌شود که فعل امر در کلام خداوند متعال در بخش ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ﴾ الزام‌آور نباشد و دلالت بر وجوب ننماید؛ چرا که ارجاع امر به اختیار مکلف، مفهوم وجوب را از آن سلب می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۱۳).

بنابراین، فارغ از این که "أُنّی" به معنای مکان باشد یا زمان یا هر دوی آن‌ها، نکته اساسی وجود اطلاق معنا در این واژه است. هم‌چنین در آیه شریفه، منتفع شدن زوج از زوجه وابسته به اراده عملی زوج است؛ بدین معنا که هر زمان و هر مکانی که زوج قصد واقعی برای بهره‌گیری از زوجه داشته باشد، این امر شرعاً برای او مجاز است، مگر این که زمان یا مکانی خاص وجود داشته باشد که شارع از آن نهی کرده باشد مانند مقاربت در ایام حیض یا در مکان مقدس مثل مسجد.

به بیان دیگر، آیه شریفه تأکید می‌کند که ملاک اصلی در بهره‌برداری از حق استمتاع، اراده زوج است؛ اراده‌ای که می‌تواند در هر زمان یا مکان به فعلیت برسد و هیچ جنبه تعبدی در این مسئله وجود ندارد. بنابراین، اگر زوج در زمانی معین اراده فعلی برای بهره‌مندی از زوجه نداشته باشد یا امکان تحقق اراده برای او فراهم نباشد، بر زوجه ولایتی نخواهد داشت و وظیفه‌ای مبنی بر تمکین بر عهده زوجه

نخواهد بود. به همین دلیل، در چنین شرایطی زوجه آزادی انجام فعلی را دارد که با وظیفه تمکین ارتباطی ندارد و نیازی به گرفتن اجازه از زوج نیست. مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه می نویسد: «این آیه درباره عقیده های ناصحیح که یهود درباره کیفیت آمیزش و اثر آن داشتند نازل شد و حلیت آمیزش را در صورت های مختلف بیان نمود پس از آن که خداوند احوال زنان در حال عادی و عادت بیان نموده، به دنبال آن می فرماید: ﴿يَسْأُؤُكُمْ حَرْثُ لَكُمْ...﴾ در معنای این جمله سه قول است: ۱- زنان کشت زار شمایند (ابن عباس و سدی) ۲- زنان صاحب کشت اند برای شما که فرزند و لذت از آنان به دست می آورید (زجاج) ۳- زنان مانند کشت اند برای شما. (فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ...) درآیید به کشت خود از هر جا و یا به هر کیفیت که خواستید. مالک به این آیه استدلال کرده است بر جواز آمیزش از غیر راه طبیعی با زنان در حال حیض و نافع از ابن عمر و زید بن اسلم از محمد بن مُنْكَدِر و به همین مطلب نقل کرده است ولی بسیاری از فقها با این مطلب مخالفت کرده و گفته اند قرآن تعبیر به «حرث» (کشت) کرده پس باید آمیزش به طور عادی باشد که سبب نسل گردد و به آن «حرث» گفته شده. (وَقَدْ مُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ...) برای خویش اعمال صالحه ای که مأمور به آن ها ترغیب شده اید پیش فرستید تا این که ذخیره ای برای شما باشد و به سبب ترک تجاوز از حدودی که برای شما بیان شده است از خدا بترس» (طبرسی، ۱۴۱۵، ص ۸۸-۸۹).

جصاص نیز در کتاب أحكام القرآن پس از بررسی اقوال می نویسد: «وظاهر الكتاب يدل على أن الإباحة مقصورة على الوطء في الفرج الذي هو موضع الحرث، وهو الذي يكون منه الولد» (جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۷) و لذا وی معتقد است فقط وطی از فرج مباح است.

البته آیه نیز دلالت دارد بر این که زوجه موظف است در هر زمان یا مکانی که امکان تحقق اراده زوج برای بهره مندی وجود دارد، حاضر و در دسترس باشد تا بتواند به زوج تمکین کند. بنابراین، اگر زوج در مکانی حضور داشته باشد که شرایط تحقق اراده تَمَتُّع موجود باشد، زوجه نیز موظف است در همان محل حضور یابد، حتی اگر زوج در آن لحظه اراده فعلی برای تَمَتُّع نداشته باشد. زیرا نبود زوجه در

چنین مکانی امکان تحقق اراده زوج را عملاً از بین می‌برد. به بیان دیگر، در این فرض، زوجه عامل عدم تحقق اراده زوج محسوب می‌شود. نتیجه این که در مسئله مورد بحث اگر زوج اراده تمتع از زوجه را نداشته باشد و با مواعی مانند بیماری که امکان تمتع از زوجه را از او سلب کرده، یا مفارقت روحی و عدم تمایل او به زوجه خود که در مدت معتنابیهی آن را نمایان کرده است، در این صورت مسئله با چالش روبرو می‌شود. به بیان دیگر وقتی زوج مطالبه حق استمتاع خود از زوجه را ندارد، زوجه نیز تکلیفی ندارد؛ بلکه استمتاع و بهره‌وری جنسی باید از سوی زوج باشد و اگر او نخواهد زوجه نمی‌تواند خود را بر او تحمیل کند. بنابراین، آنچه که تکلیف زوجه است آن است که مانعی برای استمتاع زوج از خود ایجاد ننماید؛ لکن اگر زوج استتماعی نخواهد، زوجه تکلیفی ندارد.

۲-۳. آیه ۳۴ سوره نساء

دومین آیه‌ای که در محل بحث می‌تواند مورد استشهاد قرار گیرد، آیه ۳۴ سوره نساء است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَاللَّاتِي خَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾؛ و زنانی که از سرکشی و نافرمانی آنان بیم دارید [در مرحله اول] پندشان دهید، و [در مرحله بعد] در خوابگاه‌ها از آنان دوری کنید، و [اگر اثر نبخشید] آنان را [به گونه‌ای که احساس آزار به دنبال نداشته باشد] تنبیه کنید؛ پس اگر از شما اطاعت کردند برای آزار دادن آنان هیچ راهی مجوید؛ یقیناً خدا بلندمرتبه و بزرگ است.

در این آیه، امر به موعظه، جدایی و حتی ضرب (البته در معنای خاص خود با این توضیح که در قرآن کریم هرگاه ضرب به طور مطلق و بدون حرف اضافه «ب» آمده باشد، به معنای زدن نیست) (روشن، ۱۳۹۳، ص ۲۴؛ ابوعطا و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۱-۱۳) مرتبط با حالتی است که خوف نشوز زوجه وجود داشته باشد. به وضوح مشخص است که تحقق نشوز تنها در شرایطی ممکن است که زوج بخواهد حق استمتاع خود را اعمال نماید و از زوجه استمتاع جنسی بخواهد؛ لکن زوجه ممانعت کند. لکن اگر زوج هیچ مطالبه برای حق استمتاع خود ننماید، نشوز زوجه نیز بی‌معناست.

بررسی دقیق و تأمل در روایات نیز می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که اراده بالفعل زوج برای استمتاع در این موضوع معیار اصلی است؛ به عنوان مثال در این زمینه، می‌توان به روایت صحیح محمد بن مسلم اشاره کرد. محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌کند ایشان فرمود: «زنی نزد رسول خدا (ص) آمد و پرسید حق زوج بر زنش چیست؟ حضرت (ص) فرمود: او را اطاعت کند و از او نافرمانی نکند... و نفس خود (بدن خود) را از او دریغ نکند حتی اگر بر پشت شتر سوار باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۷).

بر اساس کلام حضرت، زوجه ملزم به رعایت حق استمتاع زوج است، مشروط بر این که امکان تحقق اراده زوج در این حق وجود داشته باشد. از این رو، تمکین زوجه در شرایطی که زوج امکان فعال سازی اراده خود را دارد، واجب دانسته شده است. بنابراین ملاک اصلی در این امر، فعلیت اراده زوج است؛ زیرا بدون اراده یا امکان تحقق آن، مسئله معنایی نخواهد داشت.

بنابراین شارع مقدس، حق استمتاع زوج را بر اساس فعلیت و تحقق اراده او بنا نهاده است. لذا زوجه موظف است در هر زمان و مکانی که زوج این اراده را داشته باشد، تمکین کند. این امر در افعالی مانند حج مستحبی نیز جریان دارد و لذا استیذان از زوج برای انجام حج مستحبی لازم و ضروری است.

۳-۳. روایت سکونی

چهارمین دلیل برای لزوم اذن زوج برای خروج زوجه از منزل، روایات نهی از روزه مستحبی است. این روایات به طور صریح بیان می‌دارند که زن نمی‌تواند بدون اجازه شوهر خود، روزه مستحبی بگیرد. این روایات به طور کلی بر اولویت حق زوج بر اعمال مستحبی دلالت دارند و دربرگیرنده حج مستحبی نیز خواهند بود. روایت به شرح زیر است: «علی بن محمد بن بندار، عن ابراهیم بن إسحاق الأحمَر، عن جعفر بن محمد الکوفی، عن إسحاق بن سلیمان، عن محمد بن أبی سارة، عن أبی عبیده، عن أبی جعفر الباقِر (ع) قال: لَا یَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ رَوْجِهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۴۲۴). امام باقر (ع) فرمود: «برای زن جایز نیست که بدون اجازه شوهرش روزه مستحبی بگیرد».

این روایت از حیث سندی مورد اشکال رجالیون است و قابل اعتماد نیست؛ چراکه در سند آن «ابراهیم بن إسحاق الأحمَر» و «جعفر بن محمد الکوفی» و «محمد بن ابی ساره» وجود دارد که تمامی آن‌ها مجهول هستند. لکن از نظر دلالی این روایت به صراحت بیانگر لزوم استیذان است.

در تأیید روایت پیش گفته، روایت دیگری نیز وجود دارد که آن هم دلالت بر لزوم اذن زوج برای روزه مستحبی زوجه می‌نماید. «عَلَى بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَنْ كَانَ لَهُ امْرَأَةٌ فَلَا تَصُومَنَّ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۴۲۴). امام صادق (ع) از آباء طاهرینش نقل کرد که رسول الله (ص) فرمود: «هر کس همسری دارد، زنش بدون اجازه او نباید روزه مستحبی بگیرد».

این روایت از حیث سندی موثق است و مورد اعتماد است. لکن از نظر دلالی باید توجه داشت این روایت در خصوص روزه است نه حج. قیاس کردن روزه به حج جایز نیست؛ چراکه روزه مستحبی منافاتی با حق استمتاع زوج ندارد و با این وجود شارع امر به اذن زوج برای روزه مستحبی کرده است؛ لکن حج مستحبی با حق استمتاع زوج منافات و تعارض مستقیم دارد و لذا ممکن است این روایت در خصوص روزه مستحبی در مواردی خاص باشد و قابل تعمیم به حج مستحبی نباشد.

۳-۴. ادله حرمت خروج زوجه از منزل

یکی دیگر از ادله عامی که در محل بحث مورد استناد قرار گرفته است، ادله حرمت خروج زوجه از منزل است. برخی فقیهان نظر به اطلاق حرمت خروج زن از منزل بدون اذن همسر دارند حتی اگر با حق استمتاع شوهر نیز منافاتی نداشته باشد (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۲۶۳). مهم‌ترین دلیل این فقیهان «اجماع» یا «عدم الخلاف» است که با توجه به این‌که مستند مسئله «روایات» است، این اجماع مُدرکی و فاقد حجیت است.

در خصوص روایت گذشته از روایات ضعیف (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۰)، دو دسته روایات وجود دارد. دسته اول مانند صحیحه محمد بن مسلم است. محمد بن

مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌کند ایشان فرمود: «زنی نزد رسول خدا (ص) آمد و پرسید حق زوج بر زنش چیست؟ حضرت (ص) فرمود: او را اطاعت کند و از او نافرمانی نکند... و نفس خود (بدن خود) را از او دریغ نکند حتی اگر بر پشت شتر سوار باشد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۷). لکن در این روایت، معصوم (ع) به وظایف الزام‌آور زن در قبال شوهر پرداخته‌اند و تمام پنج مورد ذکر شده در این زمینه قرار دارند. ایراد اصلی استنباط از دلالت این روایت آن است که پیامبر (ص) در این جا قصد بیان جزئیات این حق را نداشته‌اند. یکی از شواهد این امر آن است که اطاعت از شوهر نیز در این روایت به عنوان یکی از حقوق واجب مطرح شده است، در حالی که می‌دانیم اطاعت از شوهر یک حق مستقل یا مطلق برای او محسوب نمی‌شود؛ بلکه آنچه در ادله آمده است مجموعه‌ای از حقوق برای زوج است و اطاعت از شوهر به عنوان یک حق جداگانه مطرح نشده است. بنابراین، اگرچه این روایت می‌تواند به حق مستقل شوهر در موضوع خروج زن از منزل اشاره داشته باشد، اما نمی‌توان اطلاق آن را از متن روایت استنباط کرد.

دسته دوم روایت سکونی است که پیش‌تر در خصوص دلالت آن اشکال گردید که در خصوص عدم تعلق نفقه است و اما حکم تکلیفی حرمت خروج مطرح نباشد. این نوع حکم نیازمند بیان صریح، مستقل و جداگانه است.

لکن برخی دیگر از فقیهان تنها خروج منافی با حق استمتاع شوهر را مقید به اذن شوهر کرده‌اند. این گروه از فقیهان لزوم استیذان از زوج برای خروج از منزل را حق مستقلی نمی‌دانند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۰، ص ۱۰۰). محقق حلی نیز از خروج زن از منزل سخنی نگفته و فقط مسافرت بدون اذن شوهر را منع کرده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۹۲) که این سخن نشانگر آن است که وی تنها خروجی را که با حق استمتاع شوهر منافی است، حرام می‌داند.

دیدگاه برخی از فقیهان معاصر بر «منع خروج بدون مصلحت» است (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۳۵). در دین اسلام، اصل بر این است که تمام اعمال انسان جایز و مباح باشند. از سوی دیگر، بر اساس قاعده سلطنت (الناس مسلطون علی اموالهم و الناس مسلطون علی ما لهم)، هر فرد اختیار کامل بر نفس خود دارد؛ موضوعی که از

مضمون این قاعده نیز برداشت می‌شود. اسلام، انسان را موجودی آزاد و مختار می‌داند که اگر از چارچوب‌های شریعت خارج نشود، بر تمام شئون خود تسلط دارد و هیچ‌کس حق ایجاد محدودیت برای او را ندارد، مگر این‌که دین به‌طور مشخص چنین محدودیتی را برای او مقرر کرده باشد. بر همین اساس، محدود کردن زن در انجام برخی امور، مانند خروج از منزل، تنها زمانی قابل قبول است که دلیل شرعی معتبر برای آن وجود داشته باشد. البته همان‌طور که اشاره شد، دلایل شرعی در این زمینه وجود دارد، اما نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت، اگرچه درباره حدود دلالت این دلایل اختلافاتی مطرح است.

آن‌چنان که بیان شد، اصلی‌ترین استناد طرفداران نظر اول به روایاتی است که الزام به کسب اجازه زن برای خروج از منزل را مطرح می‌کنند. یکی از نقاط ضعف این روایات، کمبود تعداد آن‌ها نسبت به گستردگی و عمومیت این مسئله در جامعه آن زمان است. شیوه برخورد شارع مقدس و اهل بیت با موارد ناپسند رایج در اجتماع، این‌گونه بود که هنگامی که می‌خواستند مردم را از انجام آن بازدارند، به اندازه گستردگی و شیوع آن مسئله، نهی خود را در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، با بیان‌های متنوع تکرار و بر اهمیت آن تأکید می‌کردند. این نوع مواجهه باعث می‌شد بازدارندگی لازم حاصل شود. نمونه‌هایی مانند برخورد با پدیده‌های انحرافی نظیر قیاس، رباخواری، میگساری و توصیه‌های مکرر به تقیه شاهد چنین رفتارهای تأکیدی هستند.

در مورد خروج زنان از منزل نیز، مسئله وقتی مطرح می‌شود که خروج‌های کوتاه‌مدت، مانند دیدار با همسایگان و بستگان، تا سفرهای بلندمدت را شامل شود. به‌ویژه در جامعه‌ای که بسیاری از مشاغل مانند تجارت، شبانی و جنگ نیازمند سفرهای طولانی بودند، این موضوع اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. با توجه به این‌که چنین شرایطی بخش قابل توجهی از زنان جامعه آن دوران را تحت تأثیر قرار داده بود، پرسش‌های بسیاری در این زمینه مطرح بود و مبتنان شریعت می‌بایست با دقت و شفافیت به آن‌ها پاسخ دهند. شریعت هدف خود را از طریق روایات متعدد بیان کرده است. کم بودن قابل توجه تعداد روایات و نبود چنین پرسش‌ها و

پاسخ‌هایی در میان احادیث می‌تواند نشان دهد که پیروان ائمه برداشت متفاوتی از مفهوم «خروج» در تعالیم ایشان داشته‌اند. یا این‌که از «خروج»، همان خروج بی‌بازگشت و بلندمدت را فهمیده‌اند یا تنها یک توصیف اخلاقی، بدون التزام فقهی، از سخنان آنان برداشت کرده‌اند (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۳۵). بنابراین نمی‌توان به صورت مطلق هر خروجی را حرام تلقی کرد؛ بلکه تنها خروج «قهرگونه» و «خروج بی‌بازگشت» حرام و ممنوع است.

مضافاً بر این‌که این حق (لزوم استیذان زوجه از زوج برای خروج از منزل) باید به گونه‌ای تفسیر شود که در مقابل آیاتی که محوریت مصالح خانواده را مورد توجه قرار داده است دچار تعارض نشوند. توضیح این‌که اگر مطلق خروج زن از منزل را متوقف بر استیذان از زوج بدانیم با آیاتی که مصالح خانواده را محور تصمیمات قرار داده است دچار تعارض می‌شود. احکام اسلامی، به ویژه احکام مربوط به معاملات و نکاح، با توجه به مصالح و مفاسد اجتماعی تدوین شده‌اند و این اصول در متن آیات قرآن و روایات مختلف موجود است. هنگام بررسی حکم شرعی، ضروری است که به این موارد توجه ویژه شود؛ زیرا در غیر این صورت ممکن است برخی از احکام در معرض ایراد تناقض یا سوء تفاهم قرار گیرند.

در این چارچوب، با آن‌که حق مستقلی برای مدیریت رفت و آمد زن پذیرفته می‌شود (نه حقی که لزوماً با حق استمتاع تطابق داشته باشد)، این حق نباید جنبه اطلاق پیدا کند. به عنوان مثال، شوهر نمی‌تواند صرفاً بر اساس لجبازی، انگیزه‌های شخصی خارج از منافع خانواده، یا دلایلی که با مصالح زن و خانواده هم‌سو نیستند، مانع خروج زن از خانه شود. تنها حق شخصی شوهر در این زمینه، حق استمتاع است که می‌تواند مانع از خروج زن شود.

این دیدگاه بر توجه به مصالح زن، زندگی زناشویی و کیان خانواده تأکید دارد و بحث خروج زن از منزل را در همین چارچوب محوری بررسی می‌کند. آیات مرتبط با این موضوع نیز جنبه روشنگری دارند و باید با دقت بیشتری نسبت به روایات مطلق موجود تحلیل شوند که در بیان اندیشه مختار مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۴. دیدگاه مختار

به نظر می‌رسد آن‌گونه که برخی فقیهان مانند صاحب جواهر تصریح کرده‌اند، امکان منع زوج از برخی فعالیت‌های زوجه از جمله روزه و حج مستحبی، به ملاک مراعات حق استمتاع زوج است و تعبد خاصی وجود ندارد. صاحب جواهر به مسئله لزوم اذن شوهر برای روزه مستحبی پرداخته و اظهار می‌کند که اطاعت زن از شوهر در اموری که با استمتاع مرد منافات ندارد، واجب نیست. بر این اساس، روزه مستحبی زن صحیح تلقی می‌شود حتی اگر شوهر او مانع شود، مگر این که اجماع بر خلاف آن وجود داشته باشد. ایشان در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که در صورت عدم تنافی روزه مستحبی زن با حقوق شوهر، چنین روزه‌ای مانعی ندارد (نجفی، ۱۳۷۶، ج ۱۷، ص ۱۳۱). محقق خویی نیز دلیل لزوم استیذان زوجه از زوج در حج مستحبی را حرمت خروج زن بدون اذن شوهر دانسته است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۶)؛ لکن باید توجه داشت اطلاق این حق محل بحث و اشکال است. توضیح این که بر اساس آیات قرآن کریم معاشرت به معروف با همسر بر مردان واجب است. خداوند متعال در آیه ۱۹ سوره نساء می‌فرماید: ﴿وَعَايِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (نساء/ ۱۹). و با آنان به صورتی شایسته و پسندیده رفتار کنید. واژه «معروف» یکی از مهم‌ترین آیات قرآنی است که به عنوان معیاری برای بسیاری از رفتارها در قرآن مطرح شده است. مفهوم معاشرت به معنای اختلاط و ارتباط (این منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۴۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۰) است، که با مصاحبت و گفت‌وگوی مستمر همراه می‌شود. علاوه بر این، معنای آمیزش داشتن به همراه استمرار صحبت تأکید دارد و «معروف» به همین معنا بیان شده و پسندیده شده از روی عقل، شرع و عرف است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۰۴). این آیه شریفه تلاش دارد تغییر نگرش معرفتی و رفتاری جامعه نسبت به زنان را بیان کند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه اشاره می‌کند که معنای معاشرت به معروف، نه تنها شامل روابط خانوادگی بلکه اصولی برای زندگی اجتماعی زنان نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۰۴). این نوع معاشرت باید بر پایه اخلاق عقلانی و حکمت باشد.

در دیدگاه فقها، موضوعاتی مانند نوع لباس، محل سکونت، و خدمات منزل بر

اساس قاعده معاشرت به معروف تعیین می‌شوند (عاملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۹). هم چنین اگر مرد، زن خود را بدون دلیل موجه یا به دلایلی خارج از مصالح خانواده از خروج از منزل منع کند، چنین رفتاری مخالف این آیه خواهد بود و حق خروج زن در چنین شرایطی محدود نمی‌شود. بدین ترتیب به نظر می‌رسد اطلاق برخی روایات در این زمینه توسط این آیه تخصیص می‌خورد.

یکی دیگر از ادله قرآنی که باید مورد توجه قرار گیرد آیه ۲۲۸ از سوره بقره است. این آیه شریفه نیز نکات مهمی را درباره حقوق و مسئولیت‌های زنان و مردان مطرح می‌کند. جمله ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ بیانگر وجود حقوق متقابل میان زنان و مردان است، اما در ادامه با اشاره به ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيَّهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ به اختلاف مسئولیت‌ها یا امتیازات میان آن‌ها پرداخته شده است که نیازمند تحلیل بیشتر است. مرحوم طبرسی این عبارت را جامع، پرمفعت، و شایسته تأمل عمیق دانسته است (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷۵). این آیه به وضوح به برقراری توازن میان حقوق (لَهُنَّ) و مسئولیت‌ها و تکالیف (عَلَيَّهِنَّ) اشاره می‌کند. نکته قابل توجه در این آیه آن است که محور کلام بر حقوق زنان استوار شده و برای آن معیار «معروف» تعیین شده است. بنابراین، بحث‌های مرتبط با آیه پیشین، تعارض احتمالی و هم چنین نسبت آن با روایاتی که بر لزوم اجازه برای خروج زن از خانه تأکید دارند، در این جا نیز مطرح می‌باشد و اندیشه اطلاق انگاری را دچار اشکال می‌نماید. هم چنین با توجه به این که ادله خاص در خصوص لزوم استیذان زوجه از زوج بر انجام حج مستحبی دچار اشکالاتی می‌باشد، لذا نمی‌توان به صورت مطلق سخن از لزوم استیذان گفت.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش ادله لزوم اذن زوج در حج مستحبی زوجه مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت و نتایج زیر حاصل گردید:

ادله خاص (روایات) مرتبط با حکم حج مستحبی زنان، برای اثبات نیاز به اذن شوهر در انجام این فریضه ناکافی به نظر می‌رسد.

ادله عام در محل بحث نیز مانند آیه (بقره/۲۲۳) و آیه (نساء/۳۴) ملاک اصلی

در بهره‌برداری از حق استمتاع را اراده زوج دانسته است؛ بنابراین اندیشه اطلاق انگاری استیذان از زوج دچار محدودیت می‌گردد.

در صحیح محمد بن مسلم از امام باقر (ع)، تمکین زوجه در شرایطی که زوج امکان فعال‌سازی اراده خود را دارد، واجب دانسته شده است؛ بنابراین حق جدیدی برای زوج وضع نشده است و نمی‌توان از اندیشه اطلاق را مستند به این حدیث دفاع کرد.

در روایت سکونی فقط حکم وضعی سقوط نفقه برای زن بیان شده است؛ اما حکم تکلیفی حرمت خروج مطرح نیست؛ بنابراین نمی‌توان به صرف این روایت رأی به اندیشه اطلاق لزوم استیذان داد.

در حج مستحبی که نه «حالت قهر» وجود دارد و نه «قصد عدم بازگشت»، نمی‌توان حرمت خروج زوجه را قائل شد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آملی، میرزا محمد تقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح عروة الوثقی. تهران: انتشارات مؤلف.
۲. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۳. ابوعطا، محمد؛ تبریزیان، حمید رضا؛ ذوالفقاری، سهیل. (۱۳۹۹ش). ضرب زوجه به وسیله زوج در آیه ۳۴ سوره نساء؛ از مفهوم تا اجرا. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۲ (۲۲)، ۷-۳۴.
۴. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۴ق). خیارات. قم: مؤسسه در راه حق.
۵. اشتهااردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروه. تهران: دارالأسوة للطباعة و النشر.
۶. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۹ق). الاجاره. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۷. تبریزی، جواد. (بی تا). التهذیب فی مناسک العمرة و الحج. بی جا: بی نا.
۸. تبریزی، جواد. (بی تا). صراط النجاة. بی جا: بی نا.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: انتشارات آل البيت.
۱۰. حکیم، محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک عروة الوثقی. قم: دار التفسیر.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۶ش). معجم رجال الحديث. تهران: امیرکبیر.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی. قم: إحياء آثار الإمام الخوئی ره.

۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). معتمد عروة الوثقی. بی جا: بی نا.
۱۵. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). احکام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. روشن، محمد. (۱۳۹۳). حقوق خانواده. تهران: جنگل.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.
۱۸. زین الدین، محمد امین. (۱۴۱۳ق). کلمة التقوی. قم: انتشارات سید جواد وداعی.
۱۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق). إرشاد الازدهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دارالتعارف.
۲۰. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحکام. قم: دفتر آیت الله سبزواری.
۲۱. شاهرودی، سید محمود. (بی تا). کتاب الحج. قم: انتشارات مؤسسه انصاریان.
۲۲. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۸ق). اللمعة الدمشقیة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۸ق). روضة البهیة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق). الجدول فی اعراب القرآن. بیروت: دار الرشید.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المكتبة المرتضویه.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. عراقی، ضیاء الدین. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. قم: فقاہت.
۳۲. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۸ق). کتاب الحج. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۳. فاضل لنکرانی، محمد. (بی تا). تعلیقات علی العروة الوثقی. قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۶ق). ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۶. مرتضوی، سید حسن. (۱۳۸۷). درس خارج فقه. [نام نشریه/منبع نامشخص]، [دوره (شماره نامشخص)]، نشانی اینترنتی: <https://eshia.ir/feqh/archive/text/mortazavi/feqh/87/871115>
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: انتشارات مدرسه امام علی (ع).

۳۹. مکارم شیرازی، ناصر. (بی تا). استفتائات. دفتر معظم له، نشانی اینترنتی: <https://www.makarems Shirazi.net/main.aspx?typeinfo=214677>
۴۰. موسوی عاملی، محمدعلی. (۱۴۱۱ق). مدارک الاحکام. بیروت: انتشارات آل البيت (ع).
۴۱. مؤمن سبزواری، محمدباقر بن محمد. (بی تا). ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. بی جا: بی نا.
۴۲. نجفی، محمدحسن. (بی تا). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. نراقی، مولی احمد. (۱۴۱۸). مستند الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۴. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. بیروت: انتشارات آل البيت.
۴۵. یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). عروة الوثقی. بیروت: انتشارات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۶. یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۱۹ق). عروة الوثقی محشی. قم: انتشارات جامعه مدرسين.



The Duty of the Muhrim During Travel in Windy Conditions

Mehdi Sajedi¹

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Law, University of Judicial Sciences and Administrative Services, Tehran, Iran. Email: mehdisajedi85@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 August 2025

Revised: 30 September 2025

Accepted: 19 November 2025

Available online 20 November 2025

Keywords:

sheltering from the sun and from rain, storm, the prohibitions of ihram (Arabic: احرام), travel, place of residence.



ABSTRACT

One of the prohibitions of ihram (Arabic: احرام) is istidlāl (Arabic: استظلّ)- seeking or remaining in shade while traveling. Among Imāmiyya (Arabic: اماميه) Shiite jurists there is disagreement regarding the ruling(hukm) on istidlāl, but the majority hold it to be prohibited. Among those who prohibit it, many believe the prohibition istidlāl is specific to sheltering from the sun and from rain; but some other jurists have opined maintain that a Muhrim (arabic: محرم) must not shelter himself from any atmospheric phenomenon, whether sunlight, rainfall, storm, heat, or cold. Proponents of these jurists for proving their claim have cited to lexicologists' opinions and removing(cancellation) the particularity (specify) from the two instances mentioned in the Islamic narrations. However, contemplation in the words of the lexicologists shows that agreement with this theory is impossible, and the arguments offered by them are unable to prove the possibility of removing particularity(specify). Therefore, it seems that the well-known view - which confines istidlāl to sunshine and rainfall - is the more reliable.

Cite this article: Sajedi, M. (2024). The Duty of the Muhrim During Travel in Windy Conditions. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 81-97.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7393.1237>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



وظیفهٔ مُحرم در زمان سیر هنگام ورزش باد

مهدی ساجدی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه حقوق اسلامی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران.
رایانامه: mehdisajedi85@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹ کلیدواژه‌ها: استظلال، ورزش باد شدید، محرمات احرام، سیر، منزل. 	یکی از تروک احرام، استظلال یا قرار گرفتن در سایه هنگام حرکت است. در ارتباط با حکم استظلال در بین فقیهان امامیه اختلاف نظر است، اما مشهور فقها قائل به حرمتند. در بین قائلین به حرمت، بسیاری معتقدند حرمت استظلال به تحفظ از آفتاب و باران اختصاص دارد، اما برخی نیز معتقد شده‌اند محرم نباید از هیچ پدیدهٔ جوی اعم از تابش آفتاب یا بارش باران یا طوفان و گرما و سرما خود را بپوشاند. این دسته از فقها برای اثبات مدعای خود به رأی علمای لغت و الغای خصوصیت از دو مصداق بیان شده در روایات استناد کرده‌اند، اما تأمل در کلمات لغویون حاکی از عدم امکان موافقت با این نظریه است و نیز استدلال‌های بیان شده از جانب آنان قادر به اثبات امکان الغای خصوصیت نیست. از این رو به نظر می‌رسد قول مشهور که استظلال را به تابش آفتاب و بارش باران اختصاص داده‌اند قابل اتکا باشد.

استناد: ساجدی، مهدی. (۱۴۰۳). وظیفهٔ مُحرم در زمان سیر هنگام ورزش باد. آموزه‌های فقه‌عبادی، ۵(۹)، ۸۱-۹۷.
<https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7393.1237>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

مکلف با شروع اعمال حج و قرار گرفتن در احرام، از انجام برخی امور باید پرهیز نماید. این امور که تروک احرام یا محرمات احرام نامیده می‌شود در برخی موارد میان مردان و زنان حج‌گزار مشترک است، اما پرهیز از برخی از محرمات احرام مختص مردان حج و عمره‌گزار است. یکی از این محرمات که به مردان اختصاص دارد، پرهیز از استظلال یا قرار گرفتن در سایه هنگام حرکت است. بر اساس روایات فراوانی که در این باره از اهل بیت علیهم السلام رسیده مردان حج‌گزار نباید در هنگام سیر روزانه از سایه بهره‌برند. همچنین مطابق با برخی از روایات، چنانچه هنگام حرکت مردان مُحرم، خواه در شب یا روز، بارندگی اتفاق افتد اگر بخواهند همچنان به حرکت خود در زمان بارش باران ادامه دهند نباید از پوشش بالای سر که مانع بارش است استفاده کنند، مگر اینکه در این هنگام دست از حرکت کشیده و تا توقف بارش باران از حرکت کردن و طی مسیر خودداری نمایند. برخی از فقیهان امامیه بر این اساس معتقد شده‌اند که پرهیز از پوشش بالای سر هنگام حرکت مردان مُحرم به زمان تابش آفتاب یا بارش باران اختصاص ندارد و چنانچه هوا نامساعد بوده و وزش باد نیز شدید باشد مردان مُحرم نباید خود را از وزش باد شدید در هنگام حرکت در حفاظ و پوشش قرار داده و زیر سقف باشند. برخی دیگر حتی معتقد شده‌اند مُحرم باید از وزش بادی که در اثر حرکت وسیله نقلیه تولید می‌شود پرهیز نماید. در مورد پیشینه تحقیق نیز لازم به ذکر است مقاله‌ای در این خصوص یافت نشد. با توجه به آنچه بیان شد لازم است با تتبع در کلمات فقها به نقد و بررسی این نظر و مستندات آن پردازیم و قبل از آن مناسب است اقوال فقها در باب استظلال را مورد واکاوی قرار دهیم.

۱. اقوال فقها

در ارتباط با حکم استفاده مرد مُحرم از سایه، دو نظریه به منصفه ظهور رسیده است:

الف. نظریهٔ مشهور فقیهان امامیه که معتقدند برای مرد مُحرم در حال سیر قرار دادن سایه بر خود جز در ضرورت جایز نیست، اما می‌تواند از سایهٔ خیمه،

ساختمان، دیوار و مانند آن بهره برد. (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۲)؛ (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ص ۵۴۷)؛ (شهید اول، ۱۴۱۷، ص ۳۷۸)؛ (اردبیلی، ۱۴۰۳، ص ۳۲۱)؛ (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ص ۳۶۳ و ۳۶۴)؛ (فاضل‌هندی، ۱۴۱۶، ص ۳۹۷)؛ (بحرانی، ۱۴۰۵، ص ۴۷۰)؛ (طباطبایی، ۱۴۱۸، ص ۳۰۳)؛ (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۳، ص ۱۵۵)؛ (یزدی، ۱۴۲۸، ص ۴۲۰)؛ (خمینی، بی‌تا، ص ۴۲۷)؛ (صافی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۳). این حکم همان‌گونه که بیان شد در بین فقه‌های امامیه مشهور بوده و حتی برخی در مورد آن ادعای اجماع نموده‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۷۸)؛ (نراقی، ۱۴۱۵، ص ۲۵) نظر فقیهان معاصر نیز بر عدم جواز استظلال نسبت به مُحرم استواری یافته است. (مظاهری، ۱۳۹۷، ص ۱۸۴)

از بین کسانی که قائل به این نظریه هستند معدود فقیهانی را می‌توان در عصر حاضر یافت که معتقدند عدم جواز استظلال در زمان سیر به تابش آفتاب اختصاص ندارد و در شب هنگام یا در زمان وزش باد شدید نیز نباید مکلف در زیر سقف و سایبان باشد. (خوئی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۷) و (خوئی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۱)؛ (تبریزی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۵) و (تبریزی، ۱۴۲۳، ص ۳۳۱)؛ (سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۶۶)؛ (طباطبایی قمی، ۱۴۲۵، ص ۳۸)؛ (فیاض، بی‌تا، ص ۲۶۱)؛

ب. نظریه برخی از فقها که معتقدند استفاده مرد مُحرم از سایه، در حال حرکت مکروه است. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۸۴؛ نقل کراهت از ابن‌جنید؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۶۲)؛ از عبارات صاحب ذخیره نیز تمایل ایشان به جواز استفاده می‌شود.^۱ ر.ک. به محقق سبزواری، ۱۲۴۷ ق، ج ۲، ص ۵۹۸)

۲. مستند اقوال

مستند فقیهانی که معتقدند استظلال به تابش آفتاب اختصاص ندارد، روایات ذیل است:

۲-۱. روایت صحیح ابن‌برزیع از امام رضا(ع):

به امام رضا(ع) نامه نوشته و سؤال کردم: آیا مُحرم می‌تواند زیر سایه محمل حرکت کند؟ حضرت نوشتند: «بله» و مردی از ایشان در مورد سایه برای مُحرم به دلیل اذیت

۱. «و يمكن الجمع بين الأخبار بوجهين أحدهما حمل أخبار المنع على الأفضلية و يؤيده أن النهي و ما في معناه غير واضح الدلالة على التحريم في أخبار أهل البيت عليه السلام كما ذكرناه كثيراً...»

باران یا آفتاب سؤال کرد و من می شنیدم، پس حضرت به او امر نمودند گوسفندی را به عنوان کفاره در منا ذبح کند^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۵۱).

۱-۱-۲. بررسی سند

روایت فوق را جناب کلینی از احمد بن ادریس قمی، از علی بن ابراهیم بن هاشم، از علی بن موسی الکمیدانی، از محمد بن یحیی عطار، از داود بن کوره قمی، و وی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، و ایشان از عثمان بن عیسی کلابی نقل نموده است. دو راوی اخیر و نیز جناب احمد بن ادریس، علی بن ابراهیم، محمد بن یحیی و احمد بن محمد بن عیسی، امامی، از بزرگان حدیث و بی نیاز از توثیق هستند (خوئی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۷ و ج ۱۵، ص ۹۶). در مورد علی بن موسی، توثیقی از علمای رجال نقل نشده؛ ولی به قرینهٔ نقل علی بن ابراهیم بن هاشم از وی و نقل این راوی از محمد بن یحیی عطار می توان به نقل راوی مزبور اعتماد نمود. در مورد داود بن کوره نیز جرح و تعدیلی ثبت نشده است؛ اما از این جهت که جناب احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی که از بزرگان روات و محتاط در نقل حدیث بوده، از وی نقل روایت نموده، می توان به نقل این راوی نیز اعتماد نمود. بر این اساس به نظر می رسد روایت مزبور معتبر و قابل استناد است.

۲-۱-۲. بررسی دلالت

مستفاد از روایت فوق، امور ذیل است:

استفاده از سایهٔ محمل در هنگام راه رفتن و طی طریق غیر از ایجاد سایه در هنگام سیر است و اولی جایز و دومی غیرجایز است.

ایجاد سایه برای مُحرم معذور با پرداخت کفاره جایز است و همین جواز با ادای کفاره، بر حرمت ایجاد سایه برای مُحرم غیرمعذور دلالت دارد.

حرمت استظلال برای مُحرم به ایجاد سایه بر خود برای محفوظ ماندن از تابش آفتاب اختصاص ندارد و شامل ایجاد حفاظ از بارش باران نیز می شود.

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زَيْعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: هَلْ يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَمْنِي تَحْتَ ظِلِّ الْمَخْمَلِ؟ فَكَتَبَ: «نَعَمْ» قَالَ: وَ سَأَلَهُ رَجُلٌ غِي الظَّلَالِ لِلْمُحْرِمِ مِنْ أَدَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ وَأَنَا أَسْمَعُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَقِي شَاةً وَ يَدْبَحَهَا بِمِئَةٍ.

۲-۲. روایت موثق عثمان بن عیسی کلابی از امام کاظم (ع):

به حضرت عرض کردم علی بن شهاب از سرمای شدیدی که به سرش می‌رسد شکوه دارد و می‌خواهد مُحرم شود. فرمودند: «اگر همان‌گونه که گمان می‌کند باشد باید خود را بپوشاند، اما تو به خاطر کسی که برای او مُحرم شده‌ای خود را در معرض آفتاب قرار بده.»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۱۹).

۲-۲-۱. بررسی سند

روایت فوق را جناب شیخ حر عاملی از مرحوم کلینی با سندی که از ایشان در روایت سابق بیان شد، از احمد بن محمد بن عیسی، از عثمان بن عیسی کلابی نقل کرده است. نظر محققان رجالی در مورد مشایخ مرحوم کلینی در بررسی سند حدیث قبل بیان شد. تنها راوی مورد بحث در این روایت، جناب عثمان بن عیسی است که مطابق با نظر علمای رجال، وی از سران واقفیه بوده است. البته پس از مدتی توبه نموده و از عقیده خود برمی‌گردد (خوئی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۱۸ و نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۰). علامه حلی (ره) در کتاب رجال خود از شیخ طوسی چنین نقل نموده که نظر ایشان در مورد این راوی، توقف در نقل احادیثی است که فقط از وی نقل شده است (حلی، بی‌تا، ص ۳۴۴). بر این اساس روایات مورد نقل از وی در زمره روایات موثق قرار می‌گیرد و در مجموع به نظر می‌رسد روایت مورد گفتگو از نظر سندی معتبر محسوب می‌شود.

۲-۲-۲. بررسی دلالت

به نظر می‌رسد در صورتی این روایت می‌تواند بر حکم مُحرم در استفاده از سایه دلالت داشته باشد که بر پوشاندن سر نیز استتلال صدق کند یا مقصود راوی این بوده باشد که علی بن شهاب از امام (ع) درخواست داشته به جهت معذور بودن، در هنگام سیر از پوشش بالای سر در محمل و مانند آن استفاده کند تا سرش از اذیت سرما محفوظ بماند؛ و الا این روایت تخصصاً از محل بحث خارج است.

۱. وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى الْكَلَابِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ شِهَابٍ - يَشْكُو رَأْسَهُ وَ الْبَرْدَ شَدِيداً وَ يَرِيدُ أَنْ يَحْرِمَ؛ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ كَمَا زَعَمَ فَلْيُظِلَّلْ وَ أَمَا أَنْتَ فَاطْحٌ لِمَنْ أُحْرِمَتْ لَهُ.»

۲-۳. روایت حمیری از حضرت حجت (عج)

از حضرت صاحب‌الزمان (عج) دربارهٔ مُحرمی سؤال نمود که از باران با قرار گرفتن زیر قالیچه و مانند آن خود را محفوظ بدارد تا لباس هایش و آنچه در محمل دارد خیس نشود، آیا چنین کاری جایز است؟ حضرت در جواب فرمودند: «اگر در زمانی که در محمل و در مسیر حرکت است چنین کند بر عهده‌اش قربانی قرار می‌گیرد.»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۲۵).

۲-۳-۱. بررسی سند

روایت فوق را جناب شیخ حر عاملی از جناب طبرسی در احتجاج و ایشان از جناب حمیری نقل نموده است. گرچه جناب طبرسی و حمیری از بزرگان امامیه و مورد وثوق هستند، اما روایت با این وجود، به دلیل مرفوعه بودن، از جمله روایات ضعیف به شمار می‌آید.

۲-۳-۲. بررسی دلالت

روایت فوق همانند روایت اول بر حرمت استظلال مُحرم هنگام سیر و در زمان بارش باران دلالت دارد؛ و از فقرهٔ اخیر روایت که بر وجوب قربانی در فرض استظلال در زمان بارش باران دلالت دارد، حرمت استظلال مزبور فهمیده می‌شود؛ زیرا چنان‌که گذشت، وجوب كفاره دال بر حرمت عمل مستلزم ادای كفاره است. البته ممکن است از روایت چنین استفاده شود که مقصود راوی، سؤال از حکم استظلال هنگام بارش باران بوده است؛ یعنی از آنجاکه هوا ابری بوده و تابش آفتاب وجود ندارد، تصور کرده که نباید استفاده از سایه بان خصوصاً زمان بارش باران اشکالی داشته باشد و باران در این سؤال خصوصیت ندارد.

۲-۴. روایت صحیح علی بن محمد قاسانی از امام هادی (ع)

به حضرت نوشتم: آیا مُحرم می‌تواند زمانی که خورشید و باران او را آزرده می‌سازد یا در هنگام مریضی بر خودش سایه قرار دهد یا نه؟ اگر سایه قرار دهد آیا بر او كفاره

۱. أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرَسِيُّ فِي الْإِخْتِجَاجِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْجُمَيْرِيِّ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَسْتَظِلُّ مِنَ الْمَطَرِ يَنْطَعِ أَوْ غَيْرَهُ خَذَرًا عَلَى ثِيَابِهِ وَمَا فِي مَخْمَلِهِ أَنْ يَبْتَلَّ فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ؟ الْجَوَابُ: إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فِي الْمَخْمَلِ فِي طَرِيقِهِ فَعَلَيْهِ دَمٌ.

واجب می‌شود یا نه؟ حضرت نوشتند: «بر خودش سایه قرار دهد و خونی به عنوان کفاره بریزد اگر خدا خواهد.»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

۲-۴-۱. بررسی سند

روایت فوق را جناب شیخ حر عاملی از فقیه بزرگوار جناب شیخ طوسی و ایشان از استادش شیخ ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان و حسین بن عبیدالله و احمد بن عبدون از احمد بن محمد بن الحسن بن الولید از پدرش و ابوالحسن بن ابی جید از محمد بن الحسن بن الولید از محمد بن حسن بن فروخ صفار و ایشان از علی بن محمد قاسانی نقل نموده است. شیخ طوسی و استاد ایشان جناب شیخ مفید از اجلای فقیهان امامیه هستند. جناب احمد بن محمد بن الحسن بن الولید نیز امامی و ثقه است. محمد بن الحسن بن الولید نیز از بزرگان حدیث بوده و شیخ قمین نام گرفته است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۸۳). جناب صفار نیز از راویان مورد وثوق و عظیم‌القدر است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۵۴). البته در مورد راوی اخیر یعنی قاسانی، گرچه برخی از رجالین مانند شیخ طوسی گاهی ایشان را ثقه و گاهی ضعیف دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۸۸) ولی به نظر می‌رسد نتوان در ثقه بودن این راوی تردید نمود و ظاهراً تردید در وثاقتش از این ناشی شده که جناب احمد بن محمد بن عیسی قمی اشعری وی را فردی کم‌علم و ضعیف‌الحديث دانسته است (خوئی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۴۹). و همان‌گونه که پیداست این صفات بر فرض صحت بر وثاقت راوی تأثیری ندارد. علاوه بر این به تصریح علمای رجال، در کتب ایشان چیزی که دال بر این مطلب باشد دیده نمی‌شود (علامه حلی، بی‌تا، ص ۲۳۲) و جناب نجاشی نیز ایشان را فقیه‌ای که روایات فراوانی را نقل کرده دانسته است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۵).

۲-۴-۲. بررسی دلالت

از این روایت استفاده می‌شود که مُحرم نباید در حال اختیار خود را از تابش آفتاب و بارش باران در حفاظ قرار دهد و اگر در فرض معذوریت مانند اذیت شدن از آفتاب

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ يَسْتَأْذِنُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ: الْمَحْرُمُ هَلْ يَظَلُّ عَلَى نَفْسِهِ إِذَا أَذَتْهُ الشَّمْسُ أَوْ الْمَطَرُ أَوْ كَانَ مَرِيضاً أَمْ لَا؟ فَإِنْ ظَلَّلَ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدَاءُ أَمْ لَا؟ فَكَتَبَ: «يَظَلُّ عَلَى نَفْسِهِ وَ يَهْرِقُ دَمًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

و باران که عادتاً قابل تحمل نیست چنین کند، از این جهت که مرتکب یکی از محرمات احرام گردیده، باید کفاره دهد.

۲-۵. روایت صحیح محمد بن اسماعیل بن بزیع از امام رضا(ع)

از حضرت در مورد سایه برای محرم جهت حفظ از اذیت بارش باران یا خورشید سؤال کردم فرمودند: «چنین می بینم که گوسفندی را باید به عنوان کفاره بدهد و آن را در منا قربانی نماید.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۵۴)

۲-۵-۱. بررسی سند

روایت فوق را جناب شیخ حر عاملی از فقیه بزرگوار جناب شیخ طوسی و ایشان از جناب شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، از محمد بن الحسن بن الولید، از محمد بن الحسن صفار، از موسی بن قاسم بجلی، و وی از محمد بن اسماعیل بن بزیع نقل کرده است. اعتبار و وثوق روات حدیث در روایات قبل و اعتبار نقل جناب محمد بن اسماعیل بن بزیع در بررسی روایت اول معلوم گردید. همچنین مطابق با تصریح علمای رجال، موسی بن قاسم بجلی از جملهٔ راویان مورد وثوق است (خوئی، بی تا، ج ۱۹، ص ۷۲). بنابراین روایت از جهت سند معتبر و صحیح است.

۲-۵-۲. بررسی دلالت

این روایت نیز از جهت دلالت مانند روایت قبل است و بر وجوب پرداخت کفاره در فرضی که مُحرم به دلیل عذر، خود را از تابش آفتاب یا بارش باران می پوشاند دلالت دارد. بر این اساس، حرمت استتلال به تابش آفتاب اختصاص ندارد و شامل تستر از باران نیز می شود.

۲-۶. روایت صحیح ابراهیم بن ابی محمود خراسانی از امام رضا(ع)

به حضرت عرض کردم: آیا مُحرم می تواند هنگامی که از خورشید و باران آزاده می شود بر محملش سایه قرار دهد؟ فرمودند: «بله». گفتیم: چه مقدار فدیة دهد؟

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ يَشْتَدُّ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الظِّلِّ لِلْمُحْرِمِ مِنْ أَدَى مَطَرٍ أَوْ شَمْسٍ؛ فَقَالَ: «أَزَى أَنْ يَفْدِيَهُ بِشَاةٍ وَ يَذْبَحَهَا بِمِئَةٍ»

فرمودند: «گوسفندی»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص ۱۵۵).

۲-۶-۱. بررسی سند

روایت فوق را جناب شیخ حر عاملی از فقیه بزرگوار جناب شیخ طوسی و ایشان با سلسله سندی که دارد از احمد بن محمد بن عیسی و ایشان نیز از ابراهیم بن ابی محمود خراسانی نقل کرده است. بر اساس نظر علمای رجال، طریق شیخ طوسی در مشیخه به احمد بن محمد بن عیسی صحیح است (خوئی، بی تا، ج ۳، ص ۸۹). وضعیت جناب احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی نیز از جهت وثاقت معلوم است و راوی اخیر هم مورد توثیق علمای رجال قرار گرفته است (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹).

۲-۶-۲. بررسی دلالت

در این روایت هم استتلال در فرض معذوریت همراه با پرداخت کفاره برای معذور جایز دانسته شده و نیز استفاده می شود که استتلال به پوشاندن خود از خورشید اختصاص ندارد و در زمان بارش باران نیز محرم نباید خود را بپوشاند.

۳. بررسی روایات و مستندات فقها

البته همان گونه که بیان شد به نظر می رسد روایت دوم نمی تواند یکی از مستندات در مسئله مورد گفتگو باشد. زیرا مطابق با این روایت، سرمای شدید مجوز استفاده از سایه است، در حالی که در سایه بودن و نبودن، نه تنها تفاوتی در محفوظ ماندن از آسیب سرما ندارد، بلکه محرم را نسبت به سرما آسیب پذیرتر می کند و حتی باید گفت چنین فردی که از سرما متأذی می شود باید خود را در معرض تابش آفتاب و حرارت آن قرار دهد، از این رو به نظر می رسد باید مقصود سائل این باشد که آیا محرمی که از سرما اذیت می شود هم باید سر خود را بپوشاند یا نه که در این فرض، موضوع روایت، سؤال از حکم پوشاندن سر در حال احرام است.

اما آنچه از سایر روایاتی که گذشت استفاده می شود این است که در دو

۱. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيِّ يَسْتَأْذِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْمُخْرِمُ يَظَلُّ عَلَى مَخْمَلِهِ وَ يَفْدِي إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ وَ الْمَطَرُ يَضْرِبَانِ بِهِ؟ قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: كَيْمَ الْفِدَاءِ؟ قَالَ: «شَاةً».

وضعیت یعنی تابش آفتاب و هنگام بارش باران، مُحرمی که در حال طی طریق است نباید بر خود سایه بان یا هرچیزی که مانع تابش آفتاب یا بارش باران است قرار دهد مگر این که معذور باشد. اما فقیهانی که استظلال را به تابش آفتاب مختص ندانسته اند از این روایات چنین استفاده کرده اند که تابش آفتاب یا بارش باران موضوعیت ندارد و مُحرم باید از استظلال و پوشش سر هنگام سیر و همزمان با وقوع هر پدیدهٔ جوی مانند باران یا وزش باد یا هنگام گرما یا سرما، پرهیز کند (به عنوان نمونه: ر.ک. به تبریزی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۵).

در وهلهٔ اول آنچه مورد استناد این دسته از فقیهان جهت اثبات مدعایشان قرار گرفته، تمسک به معنای لغوی «استظلال» است. در همین ارتباط محقق خوئی (ره) فرموده: «تظلیل مورد نهی در روایات به سایه قرار دادن از خورشید اختصاص ندارد و هرگونه حفاظ و تستری که مُحرم برای خود قرار دهد خواه از سرما یا گرما یا باران و یا وزش باد باشد ممنوع است. زیرا از نظر لغوی لفظ «استظلال» از «الظلّة» به معنای چیزی که شخص با آن از گرما و سرما پوشانده شده و محفوظ می ماند گرفته شده است. بنابراین کلمهٔ «استظلال» در مفهومش استتار از هر چیز خواه خورشید باشد یا نه اخذ شده است. کما این که از نظر لغت وقتی گفته می شود: «الشمس مستظلة» بدین معناست که در بین ابرها پنهان است» (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۴۱).

بر این مبنا ایشان در ادامه استدلال خود، ملاک در حرمت تظلیل را پوشش و تحفظ از خورشید و سرما و گرما و باد و امثال آن از اموری دانسته اند که انسان در حال حرکت از آن ها متأذی می شود و فرموده اند: «اگر نادراً فرض شود که قرار دادن سایه بان بالای سر هیچ گونه تأثیری ندارد و مانع از امور فوق نیست و بود و نبودش تفاوتی ندارد، استفاده از آن برای مُحرم اشکالی ندارد، چه این که در این فرض «استظلال» و «استتار» صادق نیست و همان گونه که بیان شد صرف وجود سایه بان بالای سر ممنوع نیست، بلکه آنچه ممنوع است استتار و تحفظ از خورشید و باد شدید و باران است» (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۴۱).

فقیهان دیگری نیز یافت می شوند که بر اساس استناد به معنای لغوی «استظلال» با محقق خوئی هم نظر شده و استظلال را مختص به تابش آفتاب

ندانسته‌اند. ایشان معتقدند برخی از نصوص وارد شده در باب حکم استظلال نیز مؤید این معناست (طباطبایی قمی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۸).

برخی از فقیهان معاصر نیز معتقدند نهی از استظلال در صورتی به پوشاندن خود از تابش آفتاب در روز اختصاص می‌یابد که در معرض آفتاب قرار گرفتن را هدف غایی از نهی بدانیم در حالی که مانعی ندارد که ملاک و غایت نهی در روایات، در معرض قرار گرفتن نسبت به حوادث جوی مانند باران، سرما، طوفان و مانند آن باشد و در این صورت می‌توان گفت جامع بین غایات، این است که مُحرم خود را از حوادث جوی در حفاظ قرار نداده و نپوشاند؛ و اگر در برخی روایات تنها سخن از قرار گرفتن در معرض خورشید آمده، از این جهت است که استظلال از تابش آفتاب مورد سؤال بوده است (سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۲۰).

۴. نقد و بیان قول مختار

کلمات فقها را از کلام محقق خوئی (ره) آغاز می‌کنیم. ایشان به‌طور مسلم و قطعی معنای کلمه «استظلال» را در لغت هرگونه تستّر و پوشاندن دانسته و چنین نتیجه گرفته‌اند که مُحرم نباید از هیچ پدیده جوی خواه تابش آفتاب باشد یا بارش باران یا سرما یا گرما و وزش باد خود را در پوشش قرار دهد.

عقیده ایشان بر این مبنا استواری یافته که واژه «الظل» به معنای مطلق پوشش و تستّر است؛ در حالی که مراجعه به کلام اهل لغت، سخن فوق را یاری نمی‌رساند. به‌عنوان نمونه در کتاب معجم مقاییس اللغة که به ریشه‌یابی کلمات پرداخته، در مورد ماده «ظل» چنین آمده که این ماده یک ریشه بیشتر ندارد و بر پوشش چیزی نسبت به چیز دیگر دلالت دارد.^۱ (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۱) مثل سایه درخت که فردی را دربرگیرد. همچنین در لسان العرب در مورد واژه «الظُلَّة» چنین آمده: چیزی که از بالا تو را بپوشاند و دربرگیرد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۱۷). بنابراین واژه مزبور به معنای مطلق پوشش و تحفظ و تستّر نیست و حتی برخی از فقیهان معاصر ادعا کرده‌اند که متبادر از این واژه در قرآن، سیاهی حاصل در جهت مخالف خورشید

۱. الظاء و اللام أصل واحد، يدلُّ على ستر شيء لشيء، وهو الذي يسمَّى الظلّ.

است و گویا لفظ مزبور از معنای مطلق خود به این معنای خاص انتقال یافته است (سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۵۱۵). از این رو بر اساس معنایی که اهل لغت برای این ماده و ریشه تعریف کرده‌اند، می‌توان گفت مراد از واژه «استظلال»، طلب استفاده مُحرم از سایه‌ای است که بالای سر قرار دارد تا سایه با افتادن بر مُحرم او را در برگرفته و بپوشاند. بنابراین نمی‌توان از این واژه در مورد تحفّظ از باد و سرما و گرما استفاده نمود؛ چه این‌که باد و گرما و سرما جهت خاصی ندارد و چه بسا پوشش بالای سر تأثیری در محفوظ ماندن از آن نیز نداشته باشد.

علاوه بر این با قطع نظر از اشکال فوق و با فرض پذیرش دلالت واژه مزبور بر مطلق تستّر و پوشش، باز هم نمی‌توان با استناد به معنای لغوی این واژه، وجوب هرنوع تستّر را برای مُحرم ممنوع و حرام دانست. زیرا چه بسا تستّر از آفتاب و باران که در روایات آمده موضوعیت داشته باشند و شارع در این زمینه تعبّد خاصی را از مکلفان خواستار باشد، خصوصاً این‌که در برخی روایات باب استظلال وارد شده که استفاده از سایه ثابت مانند خیمه و ساختمان برای مُحرم جایز و استفاده از سایه متحرّک و سایه بان در حال حرکت حرام است و دلیل بر این مسئله تعبّد صرف به رأی و نظر شارع بیان شده است^۱ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۲۲). بنابراین به آسانی نمی‌توان از آفتاب و باران، الغای خصوصیت نمود. به همین دلیل برخی از مراجع معاصر احتمال داده‌اند ایجاد مانع از بارش باران به خودی خود موضوعیت داشته باشد، همان‌گونه که در روایات زیارت سیدالشهدا (ع) نیز چنین آمده که هرکس در مسیر زیارت بر او باران بیارد از فلان مقدار ثواب بهره‌مند می‌شود و اگر در برخی روایات در قبال حفظ از باران از کلمه «استظلال» استفاده شده، استعمالی مجازی است و آنچه در واقع ممنوع است منع از بارش باران بر خود است (گلبیگانی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۷).

۱. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُضَلِّ قَالَ: كُنَّا فِي دَهْلِيْزٍ يَخِي بُنْ خَالِيٍّ بِمَكَّةَ - وَكَانَ هُنَاكَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَابْنُ أَبِي يُوْسُفَ - فَقَامَ إِلَيْهِ ابْنُ أَبِي يُوْسُفَ وَتَرَجَّعَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ: يَا أَبَا الْحَسَنِ، جُعِلْتُ فِدَاكَ! الْمُخْرِمُ يَظْلِلُ؟ قَالَ: «لَا»؛ قَالَ: فَيَسْتَظِلُّ بِالْجِدَارِ وَ الْمَخِيْلِ وَ يَدْخُلُ الْبَيْتَ وَ الْخَبَاءَ؟ قَالَ: «نَعَمْ»؛ قَالَ: فَضَحِكَ ابْنُ أَبِي يُوْسُفَ شِبْهَةَ الْمُسْتَهْزِئِ؛ فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا ابْنُ أَبِي يُوْسُفَ إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِقَاسٍ كَقِيَاسِكَ وَ قِيَاسُ أَصْحَابِكَ ... حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَأَخْرَجَ وَ لَمْ يَظْلِلْ وَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَ الْخَبَاءَ وَ اسْتَظَّلَ بِالْمَخِيْلِ وَ الْجِدَارِ فَعَلْنَا كَمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، فَسَكَتَ.

همچنین با فرض پذیرش امکان الغای خصوصیت از آفتاب و باران، چنانچه بخواهیم ملاکی از روایات برداشت کنیم که بر اساس آن بتوان در مصادیق استظلال توسعه داد، باید ملاک در حرمت استظلال را تحفظ از هر پدیده جوی که از ناحیه آسمان باشد قرار داد و بر این بنیان گفت بر مخرج قرار دادن مانع از آفتاب، باران، برف، تگرگ و مانند آن در هنگام سیر جایز نیست و علی‌ای حال نمی‌توان تحفظ از گرما، سرما و باد و طوفان را بر مخرج حرام دانست.

همچنین با قطع نظر از تمامی اشکالات گذشته و بر فرض پذیرش این نظر، باید گفت بر اساس روایاتی که گذشت حرمت تحفظ از پدیده‌های جوی، به موارد طبیعی آن اختصاص دارد و تحفظ از باد تولیدشده در اثر سرعت وسیله نقلیه دلیل قابل‌پذیرشی ندارد. از این رو حکم به پرهیز از باد حاصل از حرکت وسیله نقلیه که در پاسخ به سؤال برخی از مقلدین بیان شده، مورد تأمل است (به‌عنوان نمونه ر.ک: خونی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۲۹).

با آنچه بیان شد پاسخ از استدلال اخیر در این مسئله نیز روشن گردید. زیرا چنانکه گذشت به آسانی نمی‌توان از آفتاب و باران الغای خصوصیت نمود و غایت نهی را در معرض قرار گرفتن نسبت به حوادث جوی مانند باران، سرما، طوفان و مانند آن قرار داد چه رسد به این که بخواهیم جامعی بین غایات قرار دهیم؛ و با فرض پذیرش الغای خصوصیت باید گفت غایت نهی در روایات، در معرض قرار گرفتن نسبت به هر پدیده جوی است که از جانب آسمان باشد. علاوه بر این که اگر چنین غایاتی مدّ نظر شارع بود باید مانند استظلال از تابش آفتاب در روایات متعدد بیان می‌شد و نیز احکام آن مورد سؤال راویان قرار می‌گرفت درحالی که در هیچ روایتی اثری از آن دیده نمی‌شود. از این رو به نظر می‌رسد نمی‌توان از آفتاب و باران در باب استظلال، الغای خصوصیت نمود و حرمت استظلال را به مصادیق دیگر از پدیده‌های جوی تسری داد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که گذشت بیان شد برخی از فقها با استناد به روایات معتقد

شده‌اند حرمت استظلال برای مُحرم به تابش آفتاب اختصاص ندارد و مُحرم نباید در هنگام سیر از هیچ پدیدهٔ جوی خواه آفتاب یا باران یا طوفان یا گرما و سرما تستّر و تحفّظ داشته باشد. مستند فقها در این حکم، برداشتی است که از معنای لغوی این واژه داشته و آن را به مطلق تستّر و تحفّظ معنا نموده‌اند. درحالی که بیان شد:

اولاً: این واژه به معنای پوشش چیزی نسبت به چیز دیگر است و به پوشش بالای سر اطلاق می‌شود. بنابراین نمی‌توان از این واژه در مورد تحفّظ از باد و سرما و گرما استفاده نمود.

ثانیاً: چه بسا تستّر از آفتاب و باران که در روایات آمده موضوعیت داشته باشند و شارع در این زمینه تعبّد خاصی را از مکلفان خواستار باشد. همچنین با فرض پذیرش امکان الغای خصوصیت از آفتاب و باران، چنانچه بخواهیم ملاکی از روایات برداشت کنیم که بر اساس آن بتوان در مصادیق استظلال توسعه داد، باید ملاک در حرمت استظلال را تحفّظ از هر پدیدهٔ جوی که از ناحیهٔ آسمان باشد قرار داد و چنین گفت که غایت نهی در روایات، در معرض قرار گرفتن نسبت به هر پدیدهٔ جوی است که از جانب آسمان باشد. اما بیان شد اگر چنین غایاتی مدّ نظر شارع بود باید مانند استظلال از تابش آفتاب در روایات متعدد بیان می‌شد و نیز احکام آن مورد سؤال راویان قرار می‌گرفت در حالی که در هیچ روایتی اثری از آن دیده نمی‌شود. همچنین با قطع نظر از تمامی اشکالات گذشته و بر فرض پذیرش این نظر، باید گفت بر اساس روایاتی که گذشت حرمت تحفّظ از پدیده‌های جوی، به موارد طبیعی آن اختصاص دارد و تحفّظ از باد تولیدشده در اثر سرعت وسیلهٔ نقلیه دلیل قابل پذیرشی ندارد. از این رو به نظر می‌رسد نمی‌توان از آفتاب و باران در باب استظلال، الغای خصوصیت نمود و حرمت استظلال را به مصادیق دیگر از پدیده‌های جوی تسری داد.

فهرست منابع

۱. ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۲. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق هارون، عبدالسلام محمد.

- قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع- دار صادر.
٤. بحرانی، یوسف بن احمد. (١٤٠٥ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥. تبریزی، جواد بن علی. (١٤١٥ق). مناسک الحج. قم: دارالصدیقة الشهيدة (س).
٦. تبریزی، جواد بن علی. (١٤٢٣ق). التهذیب فی مناسک العمرة والحج. قم: دارالتفسیر.
٧. حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
٨. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (١٤١٢ق). منتهی المطلب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٩. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (١٤١٣ق). مختلف الشیعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
١٠. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (بی تا). خلاصة الأقوال. قم: مؤسسه نشر الفقاهه.
١١. خمینی، سید روح الله موسوی. (بی تا). تحریر الوسيلة. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
١٢. خوئی، سید ابوالقاسم. (١٤١٠ق). المعتمد فی شرح المناسک. قم: منشورات دارالعلم - لطفی.
١٣. خوئی، سید ابوالقاسم. (١٤١١ق). مناسک الحج. قم: چاپخانه مهر.
١٤. خوئی، سید ابوالقاسم. (١٤١٦ق). صراط النجاة (المحشى للخوئی). قم: مکتب نشر المنتخب.
١٥. خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال. بی جا: بی نا.
١٦. سبحانی، جعفر. (١٤٢٧ق). الحج فی الشریعة الإسلامية الغراء. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
١٧. سبحانی، جعفر. (١٤٢٨ق). مناسک الحج و أحكام العمرة. قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
١٨. صافی، لطف الله. (١٤٢٣ق). فقه الحج. قم: مؤسسه حضرت معصومه (س).
١٩. طباطبائی قمی، سید تقی. (١٤٢٥ق). مصباح الناسک فی شرح المناسک. قم: انتشارات محلاتی.
٢٠. طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی. (١٤١٨ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل. قم: ایران: مؤسسه آل البيت (ع).
٢١. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (١٣٧٣ش). رجال الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
٢٢. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المکتبة

المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٢٣. عاملي، شهيد اول، محمد بن مكى. (١٤١٧ق). الدروس الشرعية فى فقه الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٢٤. عاملي، شيخ حر، محمد بن حسن. (١٤٠٩ق). تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

٢٥. عاملي، محمد بن على موسى. (١٤١١ق). مدارك الأحكام فى شرح عبادات شرائع الإسلام. بيروت: مؤسسه آل البيت (ع).

٢٦. فاضل هندی، محمد بن حسن. (١٤١٦ق). كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٢٧. فياض كابلی، محمد اسحاق. (بى تا). تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى. قم: انتشارات محلاتی.

٢٨. كاشف الغطاء، احمد بن على. (١٤٢٣ق). سفينة النجاة و مشكاة الهدى. نجف: مؤسسه كاشف الغطاء.

٢٩. كلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الكافي. تهران: دارالكتب الإسلامية.

٣٠. گلپایگانی، محمد رضا. (١٤٠٣ق). كتاب الحج. قم: دارالقرآن الكريم.

٣١. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن. (١٢٤٧ق). ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

٣٢. مدنی كاشانی، حاج آقا رضا. (١٤١١ق). براهین الحج للفقهاء و الحجج. كاشان: مدرسه علمیه آية الله مدنی كاشانی.

٣٣. مظاهری، منصور. (١٣٩٧ش). مناسك حج مطابق با فتاوى امام خمینی و مراجع تقلید. قم: نشر مشعر.

٣٤. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (١٤٠٣ق). مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٣٥. نجاشی، احمد بن على. (١٤٠٧ق). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

٣٦. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (١٤١٥ق). مستند الشيعة فى أحكام الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

٣٧. یزدی، سيد محمد كاظم. (١٤٢٨ق). عروة الوثقى مع تعليقات فاضل. قم: مركز فقهی ائمه اطهار (ع).



A Comparative Study of Methods for the Legitimization (Taḥlīl) of Lawfully-Acquired (Ḥalāl) Property Mixed with Unlawfully-Acquired (Ḥarām) Property

Seyed Mostafa Tabatabai¹ | Reza Andalibi² | Zahra Eshghi³

1. Corresponding Author, Assistant professor, Department of Law and Comparative Jurisprudence, Faculty of Islamic Denomination, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: sm.tabatabai@urd.ac.ir
2. level 4 Seminary Graduate of Hawza 'Ilmiyya, of Qom, Iran. Email: ra32813398@gmail.com
3. An MA in Tafsir and Quranic Sciences, Higher Education Institute of the Leaders of Sayyid al-Shuhada, Qom, Iran. Email: z313eshghi110@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 August 2025

Revised: 23 September 2025

Accepted: 30 September 2025

Available online 4 October 2025

Keywords:

Mixed property; property composed of mixed lawful and unlawful elements, Khums (one-fifth); comparative fiqh.



ABSTRACT

Islamic law(Shari'ah), in addition to regulating devotional acts, organizes the economic and social dimensions of human life and takes a particular sensitivity towards the acquisition and consumption of wealth. One important problem in this area is that of property composed of mixed lawful and unlawful elements, where the owner and the precise quantity of the unlawful portion are unknown. In such circumstances, and for the purpose of purifying the property and absolving from liability (barā'at al-dhimmah), the accountable person faces two fundamental questions: first, what amount of the property should be separated; and second, what should be done with the segregated portion. This study, employing a descriptive-analytical methodology, examines and compares the positions of Imāmiyya (Arabic: امامیه) Shiite jurists and Sunni jurists on the matter. The results indicate that jurists have proposed twelve theories, including relinquishment, giving in charity (sadaqah), depositing the amount in the public treasury (bayt al-māl), spending on public welfare, and payment of khums(one-fifth). Among these opinions, the theory of giving it as charity(sadaqah) in both schools and the doctrine of khums in Imāmiyya jurisprudence enjoy being supported by the authentic texts and possessing greater coherence, whereas approaches such as relinquishment lack practical efficacy. Despite these differences, all Islamic schools concur on the common principle that one must refrain from personally appropriating doubtful assets and must purify them - a principle that can serve as a basis for jurisprudential dialogue and rapprochement among the Islamic legal schools.

Cite this article: Tabatabai, S. M.; Andalibi, R.; Eshghi, Z. (2024). A Comparative Study of Methods for the Legitimization (Taḥlīl) of Lawfully-Acquired (Ḥalāl) Property Mixed with Unlawfully-Acquired (Ḥarām) Property. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 99-123. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7390.1236>





بررسی تطبیقی راهکارهای تحلیل مال حلال مخلوط به حرام

سید مصطفی طباطبایی^۱ | رضا عندلیبی^۲ | زهرا عشقی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: sm.tabatabai@urd.ac.ir
۲. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: ra32813398@gmail.com
۳. کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآنی، مؤسسه ره‌پویان سیدالشهداء، قم، ایران. رایانامه: z313eshghil10@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲ کلیدواژه‌ها: مال مختلط، حلال مخلوط به حرام، خمس، فقه مقارن. 	شریعت اسلامی افزون بر مناسبات عبادی، ابعاد اقتصادی و اجتماعی زندگی انسان را نیز سامان می‌دهد و نسبت به کسب و مصرف اموال حساسیت ویژه دارد. یکی از مسائل مهم در این حوزه، اموال حلال مخلوط به حرام است که مالک و مقدار آن نامعلوم می‌باشد. در چنین حالتی، و برای تطهیر مال و برائت ذمه، مکلف با دو مسئله اساسی مواجه است: نخست آن‌که چه مقدار از مال جداسازی شود؛ و دوم این‌که با مقدار جداسازی شده چه اقدامی نماید. این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی، به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های فقه‌ای امامیه و اهل سنت در این زمینه پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که فقها دوازده نظریه بیان کرده‌اند، از جمله رهاسازی، صدقه دادن، سپردن به بیت‌المال، صرف در مصالح عامه، و پرداخت خمس. در میان این آرا، نظریه تصدق در هر دو مکتب، و نظریه خمس در فقه امامیه، از پشتوانه نصوص معتبر و انسجام بیشتری برخوردارند، درحالی‌که دیدگاه‌هایی مانند رهاسازی فاقد کارآمدی عملی‌اند. با وجود این تفاوت‌ها، همه مذاهب اسلامی بر اصل مشترک لزوم اجتناب از تصرف شخصی در اموال مشکوک و ضرورت تطهیر آن تأکید دارند؛ اصلی که می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی فقهی و تقریب میان مذاهب اسلامی باشد.

استناد: طباطبایی، سید مصطفی؛ عندلیبی، رضا؛ عشقی، زهرا. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی راهکارهای تحلیل مال حلال مخلوط به حرام. آموزه‌های فقه عبادی، ۹۹-۱۲۳. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7390.1236>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

یکی از اصول بنیادین در فقه اسلامی، تنظیم و هدایت رفتار انسان‌ها در حوزه‌های گوناگون، از جمله اعمال عبادی و روابط مالی و اقتصادی است. همان‌طور که برای هر یک از افعال مکلفان حکم شرعی وجود دارد و برخی از آن‌ها در دایره محرمات قرار می‌گیرند، اموال نیز ممکن است به واسطه شیوه تحصیل، موصوف به حرمت شوند. از منظر فقهی، اموالی که از راه‌های نامشروع؛ مانند سرقت، غصب، خیانت، ربا، قمار یا هرگونه معامله فاسد به دست آید، در شمار اموال حرام قرار می‌گیرند. در آموزه‌های اسلام (قرآن و روایات)، به‌طور صریح و مکرر، از کسب و استفاده از مال حرام نهی شده و پیامدهای منفی آن بر فرد و جامعه بیان شده است، مانند آیه شریفه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (بقره/۱۸۸)، و روایت پیامبر اکرم (ص): «هر کس از راه حرام اکتساب مال کند، توشه او به آتش دوزخ است» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۱۰) و روایت دیگری از حضرت (ص): «کسی که اهمیتی ندهد مالش را از چه راهی به دست می‌آورد، خداوند نیز اهمیتی نمی‌دهد که او را از کجا وارد آتش دوزخ کند» (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲) و کلام امام هادی (ع) که به داود صرفی فرمودند: «به‌راستی که حرام رشد نمی‌کند و اگر هم رشد کند خداوند بدان برکت نمی‌دهد، و هرچیز حرامی را که کسی انفاق کند اجر و پاداشی در برابرش نمی‌گیرد و هرچه باقی بگذارد نیز توشه او برای رفتن به آتش دوزخ است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۲۵). با این حال، در عرصه زندگی اقتصادی، چه‌بسا اموال حرام خواه‌ناخواه وارد دارایی‌های افراد شده و با اموال حلال آنان مخلوط گردد. قاعده اولیه در این موارد، به مقتضای قواعدی مانند «لا یحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسه» عدم جواز تصرف در آن‌ها است؛ بنابراین بر فرد لازم است چنین مالی را از اموال خود جدا کرده و در صورت امکان به صاحب اصلی یا ورثه او بازگرداند. این امر هنگامی که مالک و مقدار مال حرام، هر دو مجهول باشد، پیچیده می‌شود. در چنین حالتی، سه رویکرد کلی میان فقها مطرح شده است: برخی بر این باورند که راهی برای تصفیه نیست و باید از کل مال اجتناب شود، (ابن‌العربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۴۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۶۶؛ نراقی، ۱۴۱۵،

ج ۱۰، ص ۴۳) گروهی دیگر چنین مالی را حلال دانسته و بی‌نیاز از تصفیه می‌شمردند، (الباز، ۱۴۱۸، ص ۷۴) و در مقابل، اکثریت فقها قائل به امکان و لزوم تطهیر و تحلیل آن هستند. این دسته اخیر، با دو پرسش اساسی روبه‌رو می‌شوند: نخست، مقدار لازم برای جداسازی؛ و دوم، شیوه مصرف مال جدا شده. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فقه‌های امامیه و اهل سنت در محور دوم، یعنی راهکارهای مصرف مال حلال مخلوط به حرام، می‌پردازد.

پیشینه پژوهش: مسئله مال حرام و اختلاط آن با مال حلال، به دلیل ابتدای عمومی و کثرت وقوع، از دیرباز در آثار فقهی مطرح شده است. فقها این مسئله را عمدتاً در ابواب غصب، تجارت، مکاسب محرمه، لقطه و مجهول‌المالک بررسی کرده‌اند. البته ذکر این نکته ضروری است که گرچه مسئله این پژوهش در فقه امامیه به صورت مستقل و صریح طرح شده، اما در منابع اهل سنت غالباً ذیل عنوان «مال حرام مجهول‌المالک» بررسی شده و کمتر به شکل مستقل مورد توجه قرار گرفته است. علاوه بر مباحث پراکنده در کتب فقه استدلالی، در سال‌های اخیر، برخی نویسندگان و پژوهشگران به صورت مستقل نیز به نگارش آثار و تألیف رساله‌هایی درباره احکام مال حرام پرداخته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: کتاب‌های حکم مال حرام در اسلام تألیف عبدالرحیم فیروزه‌روی؛ حلال و حرام مالی تألیف حسین انصاریان؛ پول کثیف: کسب و کارهای حرام و آثار آن تألیف محمد قاسمی‌پور؛ احکام المال الحرام وضوابط الانتفاع والتصرف به فی الفقه الاسلامی تألیف عباس احمد محمدالباز؛ الإعلام بأحكام المال الحرام تألیف منصور بن عبدالحمید النجار؛ قراءة فقهية نقدية للمعايير الشرعية في المختلط حلالاً وحراماً تألیف عبدالعظیم ابوزید؛ و مقاله «الأحكام المتعلقة بالمال الحرام» تألیف عماد حمدی محمد حجازی (مجله البحوث الفقهية والقانونية، العدد ۳۶، ۲۰۲۱)؛ «اختلاط المال الحرام بالمال الحلال وأثره في التملك؛ دراسة فقهية مقارنة» تألیف خلیل بن ابراهیم بن حوأس (مجله أبحاث، المجلد ۱۲، ۲۰۲۵)؛ و رساله علمی «المال المختلط؛ دراسة فقهية تطبيقية» تألیف رائد بن عبدالرحمن الشعلان.

اما این نگارش‌ها عمدتاً ناظر به تبیین کاربردهای اخلاقی و اجتماعی مال حرام

و احکام آن در مذهب خاص بوده‌اند و به صورت منسجم و تخصصی به بررسی تطبیقی راه‌های رهایی از مال حلال مخلوط به حرام در مذاهب مختلف فقهی اعم از امامیه و اهل سنت نپرداخته‌اند. ازاین‌رو، پژوهش حاضر تلاشی نو در جهت رفع این خلأ علمی و گامی در راستای تبیین فقه مقارن در این حوزه محسوب می‌شود.

۱. مفاهیم

اختلاط: اختلاط از لحاظ لغوی از ماده «خ ل ط» به معنای امتزاج، انضمام و درآمیختگی است، این ماده مخالف و ضد ماده «خ ل ص» می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۴۹؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۱۰۷). در اصطلاح فقهی نیز همین معنا را دارد.

مال: «مال» در لغت عربی از ریشه «م و ل» گرفته شده و نزد برخی لغویان بی‌نیاز از تعریف دانسته شده است (صاحب، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۴۴). دیگران آن را هر دارایی دارای ارزش شمرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۳۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۱۸). لازم به ذکر است تعاریف محدود به طلا یا شتر بیشتر ناظر به مثال‌های رایج عصر لغویان بوده و نه معنای جامع (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۷۳). تعریف و معیار مال از منظر مذاهب فقهی این چنین است: فقه حنفی، مال را چیزی با ارزش مادی و قابل ذخیره می‌داند (ابن عابدین، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۵۰۱؛ سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۷۹). فقه مالکی، آن را به امکان تملک وابسته می‌داند (شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۴۶). فقه شافعی، بر منفعت مورد قبول عرف تأکید دارد، (زرکشی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۲۲؛ سیوطی، ۱۴۲۸، ص ۳۲۷) و فقه حنبلی، تنها منافع مشروع را مال می‌داند (ابن النجار، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۵۴؛ بهوتی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۵۲). در فقه امامیه، معیارهایی چون منفعت مطلق (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۵؛ عاملی حسینی، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۱۸)، منفعت عقلایی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۴۴)، منفعت مباح (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۹) و مقبولیت نزد عقلا (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۷؛ موسوی خوئی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۹) مطرح شده‌اند. برخی نیز ترکیبی از این معیارها را ملاک قرار داده‌اند (حکیم طباطبائی، بی‌تا، ص ۳۲۵؛ نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۵). می‌توان گفت اساس مالیت در فقه، وجود منفعت مشروع و قابل انتفاع است. حتی معیارهایی؛ مانند قابلیت نگهداری یا

تملک نیز به نوعی ناشی از همین اصل‌اند؛ زیرا عرف و عقلا وقتی برای چیزی ارزش قائل‌اند که منفعتی عقلایی و مباح در آن باشد.

۲. نظریه‌ها

۲-۱. حفظ و نگهداری

برخی فقهای اهل سنت معتقدند که به طور کلی اگر مالی که مالک آن مجهول است در نزد انسان باشد، چه از راه حرام به دست آورده باشد و چه پیدا کرده باشد و... باید تا یافتن صاحبش از آن نگهداری نموده و هیچ‌گونه تصرفی در آن جایز نیست. این دیدگاه به شافعی نسبت داده شده است (ابن تیمیة الحزانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۰۹؛ ۱۴۲۵، ج ۲۸، ص ۵۹۲؛ ابن رجب، ۱۴۲۹، ص ۲۴۹؛ ابن عبد البر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴)، گرچه برخی محققان این نسبت را نادرست دانسته‌اند (النجار، ۱۴۴۱، ص ۲۶۴؛ یاسین، ۱۴۳۷، ص ۲۵).

۲-۲. رها سازی

برخی فقهای اهل سنت بر این باورند که مال مخلوط به حرام نه تنها قابل انتفاع نیست، بلکه حتی صدقه دادن آن - که یکی از راه‌های و نظریات طرفدار در این زمینه است - نیز جایز نمی‌باشد؛ از این رو مکلف باید خود را نسبت به آن سلب ید کرده و اموال را رها سازد، مثلاً در دریا یا خشکی بیندازد. نقل است که فضیل عیاض چنین کرد و گفت تنها با مال طیب و حلال صدقه می‌دهم (ابن تیمیة الحزانی، ۱۴۲۵، ج ۲۸، ص ۵۹۶؛ ابن رجب، ۱۴۲۹، ص ۲۴۹؛ غزالی طوسی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۲-۳. صدقه دادن

یکی از مشهورترین دیدگاه‌ها در مسئله مال حلال مخلوط به حرام، وجوب تصدق مال جدا شده است. این رأی هم در فقه امامیه و هم در میان اهل سنت طرفداران فراوانی دارد. از فقیهان امامیه، کسانی چون فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۷۷)، صاحب مدارک (عاملی موسوی، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۳۸۸)، محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۸۴)، محقق نراقی (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۴۴)، محقق بروجردی (بروجردی طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۹) و محقق لنکرانی (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۳، ص ۲۱۸) بر این نظر هستند.

در میان اهل سنت نیز، اکثراً بر این نظریه هستند: در مذهب حنفی، از تمرتاشی نقل شده است که فرد باید تمام میزان حرام را صدقه دهد، ولو همه اموال او را شامل شود (داماد آفندی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۰۹). حصفکی در شرح کلام او تصریح می‌کند که این نظر نزد اصحاب ما (حنفیه) متفق علیه است و مخالفی در آن سراغ نداریم (حصفکی، ۱۴۲۳، ص ۳۵۶). فقهای مالکی نیز با استناد به اقوال مالک، ابن مسعود، ابن عباس و دیگران بر لزوم تصدق تأکید کرده‌اند (ابن رشد قرطبی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۳۲؛ ۱۴۰۸ الف، ج ۱۰، ص ۳۸۹؛ ۱۴۰۸ اب، ج ۲، ص ۹؛ ابن عبد البر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴؛ ونشیری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۸۸). در فقه حنبلی نیز این حکم به روشنی بیان شده است (ابن تیمیة الحرانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۰۹؛ ۱۴۲۵، ج ۲۹، ص ۳۰۷-۳۰۸، ج ۳۳۰، ص ۳۲۸؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۴۱، ج ۱، ص ۵۹۸؛ رحیبانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۵؛ مقدسی، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۳۹۸). این دیدگاه در اصل از حکم اموال مجهول‌المالک که باید از طرف صاحبش صدقه داده شود اخذ شده است و هرچند ادله آن غالباً ناظر به فرض معلوم بودن مقدار مال‌اند، اما با الغای خصوصیت از این نکته، حکم به هر مال مجهول‌المالک، تعمیم داده می‌شود.

۲-۴. بیت المال

دیدگاه دیگر در این باب، سپردن آن اموال به بیت‌المال است. قرافی از فقهای مالکیه معتقد است این اموال جزو بیت‌المال محسوب می‌شوند و باید مطابق نظر امام یا نایب او، مصرف شوند؛ از این رو تصدق تنها یکی از راه‌هاست و نه راه حل منحصر، بلکه گاهی حتی ممکن است خلاف مصلحت و حرام باشد (قرافی، ۱۹۹۴، ج ۶، ص ۲۸). او تأکید می‌کند که فتوا به تصدق در واقع مبتنی بر غلبه و به عنوان یک شیوه متعارف بوده است، نه به معنای تعین.

ابویوسف انصاری شاگرد برجسته ابوحنیفه و از بنیان‌گذاران فقه حنفی نیز بر این عقیده است (ابویوسف انصاری، ۱۳۹۹، ص ۱۸۴).

۲-۵. مصالح مسلمین

دیدگاه گروهی از فقهای اهل سنت این است که این اموال باید در مصالح عمومی مسلمانان مصرف شوند. ابن تیمیة گزارش می‌دهد که فقهای مذهب حنبلی و حنفی گویند این اموال باید در مصلحت مسلمین، که صدقه یکی از مصادیق آن

است مصرف شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ج ۲۸، ص ۵۹۲). ابن عبدالسلام شافعی نیز بر این نظر است (ابن عبدالسلام، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸۲).

طرفداران این نظر، مصرف این اموال در امور عام المنفعه را به مراتب بهتر از آن می‌دانند که در اختیار ظالمان باقی بماند یا در راه‌های مشکوک مصرف شود (ابن عبدالسلام، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸۲).

۲-۶. ترتیب در مصالح مسلمانان و تصدق

بر اساس نقل نووی از فقهای شافعی، اگر مال حرام مجهول المالک و المقدار در اختیار کسی باشد، ابتدا باید در مصالح عمومی مسلمین مصرف شود و اگر ممکن نبود، به صورت صدقه پرداخت گردد (نووی، بی تا، ج ۹، ص ۴۲۸). نووی این قول را به غزالی نسبت داده، اما بررسی آثار غزالی نشان می‌دهد چنین ترتیبی در سخن او وجود ندارد.

۲-۷. ترتیب در تحویل به حاکم و تصدق

برخی از فقهای اهل سنت بر این نظر هستند که این اموال باید به حاکم یا قاضی تحویل داده شود، اگر امکان این کار وجود نداشت، تصدق راهکار جایگزین خواهد بود (زرکشی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۲۵؛ نووی، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ص ۲۴۶).

۲-۸. تخییر میان تصدق و مصرف در مصلحت مسلمانان

قرطبی که مذهب مالکی دارد، دیدگاهی بر پایه تخییر ارائه می‌دهد. او در تفسیر آیه ۲۷۹ سوره بقره گوید، علمای ما بر این نظر هستند که فرد برای خلاصی از اموال حرامی که با اموال حلالش مخلوط شده و مالک و مقدار آن نامعلوم است، باید میزان جداسازی شده را صدقه دهد یا در امور که به صلاح همه مسلمانان است مصرف نماید (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۶۶).

برخی دیگر از فقهای حنفی نیز اگرچه به صراحت از تخییر نام نبرده‌اند، اما در بحث از نحوه مصرف این اموال، هر دو گزینه تصدق و مصرف در مصالح مسلمین را مطرح کرده‌اند، و چه بسا بتوان ایشان را نیز موافق این نظریه دانست (ابن تیمیه، ۱۴۰۳، ص ۴۳؛ ابن رجب، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۷۳؛ فراء بغدادی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۶؛ مقدسی، ۱۴۲۸، ج ۱۱،

۹-۲. تفصیل بر اساس مالک اموال حرام

غزالی در مورد چگونگی مصرف میزان جداشده از مال حلال مخلوط به حرام، تفصیلی قابل توجه ارائه کرده است. او معتقد است اگر مال حرام از اموال متعلق به همه مسلمین؛ مانند فیه باشد، باید در امور عام المنفعه مصرف شود؛ در غیر این صورت باید صدقه داده شود (غزالی طوسی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).

۱۰-۲. تفصیل بر اساس چگونگی کسب مال حرام

برخی از محققان معاصر اهل سنت، تفصیل دیگری را پیشنهاد کرده اند. بر اساس این دیدگاه، اگر مال حرام از طریق ظلم و غصب و دزدی از مالکش گرفته شده است، باید صدقه داده شود؛ اما اگر مال حرام با رضایت مالکش به دست آمده مانند ربا یا شرط بندی، باید در راه مصالح مسلمین صرف شود (لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، ۱۴۳۰، ج ۱۲، ص ۹۶۹۷).

۱۱-۲. خمس

گروهی از فقهای امامیه بر این باورند که در فرض مورد بحث، فرد باید یک پنجم (خمس) کل مال را به عنوان خمس اصطلاحی، پرداخت کند (حلبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۲۹؛ حلبی، ۱۴۰۳، ص ۱۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷).

محقق و علامه حلی این نظریه را به اکثر فقهای امامیه نسبت داده اند، و ابن زهره ادعای اجماع نموده است. (حلبی، ۱۴۱۷، ص ۱۲۹؛ حلی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۵۴۱؛ حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۴) با این وجود، با توجه به اینکه برخی از قداما همچون ابن جنید، ابن ابی عقیل و شیخ مفید، اصلاً این مورد را از مصادیق خمس ندانسته اند؛ به نظر می رسد این نظریه در دوران شیخ طوسی و علمای پس از وی رواج یافته باشد.

این حکم، یکی از موارد اختصاصی و تمایز فقه امامیه از اهل سنت است. مشهور اهل سنت خمس را در چهار مورد غنیمت، فیه، سلب و رکاز لازم می دانند. (مجموعه‌ای از مؤلفان، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۱۲) درحالی که مشهور امامیه، آن را در هفت مورد از جمله مال حلال مخلوط به حرام لازم می دانند (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۶۶).

۱۲-۲. تخییر بین تصدق و خمس

برخی از فقهای شیعه، از جمله محقق همدانی قائل به تخییر بین خمس اصطلاحی و تصدق شده‌اند (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۵۸-۱۶۱).

۳. ارزیابی نظریه‌ها

در این بخش، به ارزیابی نظریه‌ها و بیان و بررسی ادله آن‌ها می‌پردازیم. لازم به ذکر است اکثر دیدگاه‌ها مانند نظریه اول (حفظ و نگهداری)، دوم (رها سازی)، چهارم (بیت المال)، پنجم (مصلح مسلمین)، ششم (ترتیب در مصالح مسلمانان و تصدق)، هفتم (ترتیب در تحویل به حاکم و تصدق)، هشتم (تخییر میان تصدق و مصرف در مصلحت مسلمانان)، نهم (تفصیل بر اساس مالک اموال حرام) و دهم (تفصیل بر اساس چگونگی کسب مال حرام) به طور کلی یا فاقد ادله هستند و یا دست کم دلیل مستقل و روشنی برای آن‌ها ارائه نشده است. بنابراین در ادامه به بیان و بررسی ادله دیدگاه‌های مهم می‌پردازیم.

۳-۱. نظریه سوم

فقهای اهل سنت برای تأیید این دیدگاه، علاوه بر قیاس و تشبیه این مسئله به لقطه و ارث بلاوارث، و همچنین اولویت و ترجیح عقلی این اقدام بر تلف یا نگهداری دائمی آن (ابن تیمیة الحزانی، ۱۴۲۵، ج ۲۸، ص ۵۹۴-۵۹۶)، به چند دلیل نقلی نیز استناد نموده‌اند:

ماجرای زن و غذای مشکوک: پیامبر اکرم (ص) پس از تناول لقمه‌ای از گوسفندی که بعداً معلوم شد بدون اذن مالکش گرفته و طبخ شده است، دیگر از آن تناول نفرمودند و دستور دادند که آن غذا به اسیران داده شود (ابن ابی شیبہ، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۴۱۰).

ماجرای شرط بندی ابوبکر: پس از نزول آیات مربوط به شکست روم، مشرکین این پیش بینی قرآن را تکذیب می‌کردند. ابوبکر با اجازه پیامبر اکرم (ص) با ایشان شرط بندی نمود. پس از آنکه این وعده الهی محقق شد و ابوبکر مقدار شرط بندی شده را گرفت، پیامبر اکرم (ص) به وی فرمودند: «این سحت است، آن را صدقه بده» (غزالی طوسی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۳۱).

اما به نظر می‌رسد تمسک به این ادله تام نیست و علاوه بر آنکه در هر دو ماجرا

مالک مال معلوم است پس با بحث ما تفاوت دارد؛ در روایت اول روشن نیست که عمل پیامبر(ص) تصدّق باشد، ضمن آنکه غذا به اسیران یعنی کفار داده شده است و نمی‌توان اعطای آن به فقرای مسلمان را نیز استنباط کرد. در نقل روایت دوم نیز اختلاف است و اگرچه برخی به همین صورت نقل کرده‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۶۸؛ سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۴۸۰) اما در نقل دیگر، اذن پیامبر اکرم(ص) به شرط بندی و نیز دستور ایشان به تصدّق وجود ندارد (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۳۰؛ ترمذی، ۱۴۳۰، ج ۵، ص ۴۱۱؛ ۳۴۶۹؛ نسائی، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۲۱۲، ۱۱۳۲۵).

در فقه امامیه علاوه بر ادلّه عام تصدّق مال غیر، روایات خاصی نیز مورد استناد قرار گرفته است، که مهم‌ترین آن‌ها روایت سکونی است. در این روایت آمده است مردی نزد امیرالمؤمنین علی اکبر(ع) آمد و گفت، مالی اندوخته‌ام بی آن‌که به حلال یا حرام بودنش توجّه کنم. اکنون قصد توبه دارم ولی مقدار و مالک مال حرام را نمی‌دانم، زیرا با یکدیگر مخلوط شده‌اند. حضرت فرمودند: یک پنجم مال را صدقه بده، زیرا خداوند به یک پنجم از اشیاء راضی می‌شود و باقی مال حلال خواهد بود^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۰۶؛ ح ۵۰۴).

روایت از لحاظ سندی موثقه و معتبر است.

از لحاظ دلالت نیز به نظر می‌رسد مطابق فرض مسئله پژوهش و جهل به مقدار و صاحب مال حرام است زیرا؛ اگر آن‌ها معلوم بودند که نیازی به سؤال از حضرت برای بیان راه توبه و تحلیل مال نبود. با وجود استناد گسترده به روایت سکونی در فقه امامیه، اما چند ایراد بر آن وارد شده است:

ایراد اول: اختلاف نسخه در نقل مرحوم صدوق در فقیه (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۸۹، ح ۳۷۱۳) صرفاً دستور به جداسازی خمس مال آمده است و دستور به تصدّق نیست. در پاسخ گفته می‌شود که این روایت در سایر منابع از جمله محاسن (برقی، ۱۳۷۱،

۱. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: أتى رجل أمير المؤمنين (ع) فقال إني كسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً و حراماً و قد أردت التوبة و لا أدري الحلال منه و الحرام و قد اختلط علي فقال أمير المؤمنين (ع) تصدق بخمس مالك فإن الله رضى من الأشياء بالخمس و سائر المال لك حلال.

ج ۲، ص ۳۲۱)، کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۲۵، ح ۱۲۵)، مقنعه (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۸۳) و تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۶۹، ح ۳۹۳)، به همین صورت و دارای امر به تصدق است؛ بنابراین و خصوصاً با توجه به اینکه مرحوم شیخ کلینی در نقل روایات اضبط از مرحوم شیخ صدوق بوده است؛ همین نسخه صحیح است و از کلام صدوق در فقیه سقط شده است.

ایراد دوم: اراده خمس اصطلاحی: احتمال دارد که مراد از خمس در روایت، خمس اصطلاحی شرعی باشد نه خمس لغوی؛ خصوصاً با توجه به جمله انتهایی روایت یعنی «ان الله قد رضى من الاشياء بالخمس»، زیرا غیر از خمس اصطلاحی، هیچ خمس و یک پنجم دیگری از طرف شارع وضع نشده است (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۱۰۸).

اما می‌توان به این ایراد چنین پاسخ داد که اولاً امر به صدقه در روایت مطلق است، و این بیان با صدقه سازگارتر است تا خمس اصطلاحی شرعی، زیرا خمس شرعی، شرایط و مصرف خاص و مشخصی دارد؛ مگر اینکه گفته شود روایت مربوط به همین قضیه خاص است و حضرت به عنوان مالک و متولی خمس، دستور به تصدق همه خمس داده‌اند. ثانیاً جمله انتهایی روایت منافاتی با صدر آن ندارد؛ زیرا از طرفی وجوب صدقه دادن مال مجهول‌المالک اجمالاً در شریعت ثابت شده و از طرف دیگر خمس اصطلاحی نیز مفهومی مباین با خمس لغوی ندارد. پس مقصود ذیل روایت این است که خمس اصطلاحی نیز مندرج تحت این قاعده کلی است. یعنی خداوند متعال در مورد اموال به پرداخت خمس راضی است، ولی در هر مورد به حسب خودش. در مورد مال حلال مخلوط به حرام، به عنوان صدقه؛ و در موارد دیگر؛ مانند منفعت کسب و ... به عنوان خمس اصطلاحی (همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۵۴).

در پایان دو اشکال که نسبت به اصل این نظریه مطرح شده است نیز بیان می‌کنیم. لازم به ذکر است که برخی از پژوهشگران معاصر (الباز، ۱۴۱۸، ص ۳۶۵؛ حجازی، ۲۰۲۱، ص ۱۵۷۲) این موارد را به عنوان دلیل بر نظریه دوم (رها سازی) بیان نموده‌اند، که با دقت نظر در آن‌ها روشن می‌شود دلیل مستقلى برای اثبات آن نظریه نیستند.

عدم جواز تصرف در مال غیر: این اموال متعلق به دیگران است، و تصرف در مال غیر بدون اذن مالک جایز نیست. تصدق نیز نوعی تصرف است، و چون از مالک آن اذن گرفته نشده است، لذا جایز نیست.

عدم قبول صدقه مال حرام: برخی روایات تأکید دارند که صدقه از بهترین و پاک‌ترین اموال باشد، و تصدق از اموال حرام مورد قبول خداوند واقع نمی‌شود^۱ (شیبانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۳۱: قشیری نيسابوری، ۱۴۳۳، ج ۳، ص ۸۵).

با این حال، این ایرادات چندان قوی به نظر نمی‌رسند؛ زیرا تصدق در اینجا به فرمان و اذن شارع که مالک اصلی و واقعی است انجام می‌شود، لذا از حیث مشروعیت تصرف ایراد ندارد؛ اما روایات عدم قبول صدقه، ناظر به عدم ثواب معنوی‌اند، نه عدم مشروعیت عمل.

۲-۳. نظریه یازدهم (خمس)

مهم‌ترین دلیل این دیدگاه صحیحۀ عمار بن مروان است، که امام صادق (ع) فرمودند: «در آنچه از معدن یا دریا استخراج شود و غنیمت و مال حلال آمیخته با حرام در صورتی که صاحب آن معلوم نشود و در گنج‌ها، خمس واجب است.»^۲ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۴۹۴، ح ۴۹۶).

این روایت از لحاظ سندی، صحیحۀ است و از نظر دلالتی روشن است، اما ایراداتی نسبت به آن بیان شده است:

این روایت در کتب اربعه حدیثی نقل نشده است، و خود مرحوم صدوق نیز آن را در خصال نقل فرموده نه در کتاب من لایحضره الفقیه؛ و این امر باعث کاستی ارزش روایت می‌شود. اما به نظر می‌رسد ایراد وارد نباشد زیرا صرف عدم نقل روایتی در

۱. حدثني أبو كريب محمد بن العلاء، حدثنا أبو أسامة، حدثنا فضيل بن مرزوق، حدثني عدی بن ثابت، عن أبي حازم، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): «أيها الناس، إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً.» حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن سماك، عن مصعب بن سعد، قال: مرض ابن عامر، فجعلوا يثنون عليه، وابن عمر ساكت، فقال: أما إني لست بأغشهم لك، ولكن رسول الله (ص)، قال: «إن الله لا يقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول.»

۲. محمد بن علي بن الحسين في الخصال عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت أبا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس.

کتب اربعه حدیثی موجب وهن آن نمی‌گردد زیرا مبنای صاحبان کتب اربعه نقل همه روایات نبوده است بلکه روایات را انتخاب می‌کرده‌اند.

صورت مذکور در روایت، از لحاظ مقدار اطلاق دارد و شامل هر دو صورت معلوم و مجهول می‌شود. در مورد صورت معلوم المقدار، قطعاً هیچ‌کس قائل به اخراج خمس نیست بلکه شخص باید دقیقاً همان مقدار را صدقه دهد؛ پس روایت از این لحاظ با مشکل مواجه است. در پاسخ گفته می‌شود با توجه به فهم عرفی و تناسب بین حکم و موضوع روایت از صورت علم به مقدار منصرف بوده و صرفاً فرض جهل به مقدار را شامل می‌شود (فاضل موحّدی لنکرانی، ۱۴۲۳، ص ۲۱۰؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۵).

در برخی از نسخه‌های کتاب خصال (که برخی از آن‌ها از نسخه خطی مؤلف نوشته شده است) فقره مدنظر وجود ندارد. محقق نراقی مدّعی است که فقره مدنظر توسط برخی متأخرین نقل شده است و در کتاب خصال نیست. ایشان در آغاز بحث و ضمن برشمردن روایات مستفیضه، از صحیح ابن ابی عمیر که آن را پیش‌تر و در بحث «غوص» ذکر نموده است، نام می‌برند. روایتی که ایشان در بحث غوص آورده، همین متن روایت عمار است. سپس در انتهای بحث خود درباره مال مخلوط به حرام، تصریح می‌کند که روایات مذکور برای اثبات وجوب خمس در مال حلال مخلوط به حرام قاصرند، از جمله اینکه فقره مدنظر در روایت خصال وجود ندارد بلکه برخی متأخرین آن را نقل نموده‌اند. وی همچنین بیان می‌کند که اکثر ابواب نسخه‌های مختلف خصال را فحص نموده است، و در هیچ‌کدام روایت مذکور حاوی فقره مورد نظر ما نیست (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۳۹ و ۴۰). با این وجود اما به نظر می‌رسد این ایراد وارد نباشد. همان‌طور که توضیح داده شده است، مرحوم نراقی در بحث غوص، این متن روایت را از ابن ابی عمیر دانسته‌اند نه عمار بن مروان. بنابراین، به احتمال زیاد تفحص ایشان در چارچوب روایات ابن ابی عمیر بوده و توجهی به روایات عمار نداشته‌اند. ضمناً، عدم وجدان ایشان دلیل بر عدم وجود روایت نیست، خصوصاً که خود ایشان نیز اعتراف نموده‌اند که تنها در برخی از ابواب خصال فحص نموده‌اند نه همه آن. همچنین، بر فرض تعارض بین دو نسخه،

هر چند هیچ یک از اصول «عدم زیاده» و «عدم نقص» در مورد یک کلمه یا عبارت کوتاه بر یکدیگر مقدم نیست، ولی در امثال مورد ما، اصل «عدم زیاده» قطعاً مقدم است؛ زیرا بسیار بعید است یک روایت سنددار با این طول و تفصیل سهواً اضافه شده باشد. پس روایت عمار ثابت است و اشکال وارد نمی باشد (موسوی یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۷). ضمن اینکه صاحب وسائل الشیعه، که فردی متخصص در امر نقل حدیث است، متن روایت را به گونه ای حاوی فقره مذکور و مدنظر نقل فرموده اند.

«خمس» حقیقت شرعیه ندارد و باید همان معنای لغوی آن اخذ شود؛ بنابراین روایت نمی تواند پرداخت خمس شرعی که مصارف و احکام خاصی دارد را اثبات کند (بروجردی طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۷). اما در پاسخ چنین می توان گفت که در این روایت حلال مخلوط به حرام، در زمره بقیه مواردی که خمس آن ها از مسلمات و مفروغ عنه است آورده شده، بنابراین با توجه به وحدت سیاق روایت، منظور از خمس، خمس اصطلاحی است.

اما علاوه بر ایرادات فوق، نسبت به اصل این نظریه نیز ایراد شده است که مطابق با برخی از روایات،؛ مانند روایت عبدالله بن سنان^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۴۸۵، ح ۴۸۱) و روایت حماد بن عیسی^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۴۸۷، ح ۴۸۴) خمس منحصر در غنیمت یا مواردی غیر از مال مختلط است. مقتضای مفهوم حصر در این روایات، عدم وجوب خمس اصطلاحی در مال مخلوط به حرام است. عدم ذکر روایات مورد استناد این نظریه در کتب اربعه، و عدم ذکر مال مخلوط به حرام در عداد موارد وجوب خمس توسط قداما از جمله ابن جنید، ابن عقیل و شیخ مفید نیز می تواند مؤید این امر باشد.

به این ایراد اما، پاسخ هایی داده شده است:

پاسخ اول: غنیمت به معنای فایده و سود است نه صرفاً غنائم جنگی، و لذا شامل مال مخلوط به حرام نیز می شود (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۵؛ عاملی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۷؛

۱. محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول ليس الخمس إلا في الغنائم خاصة.

۲. محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن حماد بن عيسى. عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح (ع) قال: الخمس من خمسة أشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة.

نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۷۰). اما این پاسخ تام نیست، زیرا هرچند مطلق فایده - و نه صرفاً غنائم دارالحرب - را غنیمت بدانیم، اما باز به مال مختلط، غنیمت و فایده اطلاق نمی‌شود (بروجردی طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۲؛ فاضل موحّدی لنگرانی، ۱۴۲۳، ص ۲۰۹).

پاسخ دوم: این روایات مفسّر و ناظر به آیه خمس در قرآن هستند و موارد آن را تبیین می‌کنند؛ بنابراین مراد از روایت عبدالله بن سنان، بیان انحصار خمس مذکور در قرآن، در غنیمت است؛ (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۴، ح ۱۱۶) و مراد مرسله حماد هم حصر مصادیق مندرج تحت غنیمت است نه حصر همه موارد وجوب خمس (موسوی یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۹۰) و لذا، ایرادی ندارد که ادله دیگر، خمس مال مخلوط به حرام را لازم دانسته باشد. البته پذیرفتن این پاسخ منوط به تمامیت ادله نظریه خمس اصطلاحی است.

پاسخ سوم: تنافی و تعارض مذکور به نحو دیگری نیز قابل رفع است. در مورد دسته منحصرکننده خمس در غنیمت گوییم همان‌طور که ادله قطعی وجود خمس در غیر غنیمت، آن‌ها را تقیید زده‌اند، روایات وجود خمس در مال مخلوط به حرام نیز - بر فرض تمامیت دلالتشان - آن را تقیید می‌زند. و در مورد روایت حماد گوییم عنوان «ملاحه» که در این روایت آمده است، از مصادیق معدن است، و لذا به‌عنوان یکی از موارد پنج‌گانه خمس در این روایت شمارش نمی‌شود، یعنی این روایت گفته است موارد خمس پنج مورد هستند اما چهار مورد را نام برده است، پس با روایت خمس مال مختلط تنافی نخواهد داشت (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۰۶). ضمن اینکه روایت حماد از لحاظ سندی مرسله و غیرمعتبر است.

۳-۳. نظریه دوازدهم (تخیر بین تصدق و خمس)

دلیل ارائه‌شده توسط قائلین به این نظریه بدین توضیح است: خمس اصطلاحی چند خصوصیت و لازمه دارد. از جمله اینکه خمس در مال شخص واجب می‌گردد، نه اینکه نسبت به مال فرد دیگری که در دست او است. خصوصیت دیگر اینکه، خمس حق ثابت و فعلی صاحبان خمس است، و در هنگام وجوب خمس، مستحق و مالک بالفعل آن محسوب می‌شوند، و در مال فرد با وی شریک می‌گردند. با توجه به این دو امر، باید ملتزم شویم که مال حرام، به ملکیت فرد درآمده است، و

یا به نحو دیگری بگوییم که مستحقان خمس با مالک اصلی اموال حرام شریک هستند؛ در حالی که این التزام، مخالف اصول و قواعد و نصوص است. بنابراین ناچاریم خمس را به نحو دیگری تبیین کنیم؛ و لذا گوییم شارع در این مسئله، خمس را به منزله تعیین آن میزان حرام مجهول قرار داده است، نه اینکه واجب تعیینی باشد. به عبارت دیگر، مال مختلط حقیقتاً از موارد خمس اصطلاحی نیست، بلکه شارع، رساندن خمس مال مختلط به مستحقان خمس را به عنوان راهی برای تطهیر مال فرد و برائت ذمه او قرار داده است. کما اینکه ممکن است این امر از راه‌های دیگری تأمین شود، به عنوان مثال فرد از باب احتیاط همه اموالش را به فقیر بدهد و سپس در یک میزانی با وی مصالحه کند؛ روایات خمس اصطلاحی هم به صورت تعیینی آن را بیان نمی‌کنند، بنابراین ادله نظریه تصدق و خمس، هر کدام راهی برای برائت ذمه فرد بیان نموده‌اند، و مکلف بین آن‌ها مخیر است.

اما نسبت به بیان و توضیح ارائه شده، ایراداتی وارد است: می‌توان گفت ملکیت صاحبان خمس، به صورت شرطی تعیینی و پس از پرداخت خمس توسط مکلف است، و لذا محذور گفته شده پیش نمی‌آید (موسوی یزدی، ۱۴۱۸، ص ۲۹۱).

این‌گونه نیست که فرد برای تطهیر مال و برائت ذمه، به هر نحوی که بخواهد می‌تواند عمل کند؛ زیرا تصرف در مال غیر نیاز به دلیل و اجازه شرعی دارد. روایات تصدق مال مجهول‌المالک با الغای خصوصیت، شامل بحث ما که مقدار هم مجهول است می‌شود. در ادامه اگر روایت خاصی وارد شود و وظیفه مکلف را در این مورد پرداخت خمس اصطلاحی بیان کند؛ مقتضای صناعت این است که آن را مقید اطلاق روایات تصدق مال مجهول‌المالک بدانیم، و بنابراین مفاد روایت عمار، امر تعیینی به وجوب خمس خواهد بود؛ و دیگر نمی‌توانیم به اطلاق آن ادله تمسک کنیم (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۱۳۱).

متفاهم عرفی از ادله نظریه‌های تصدق و خمس، وجوب تعیینی آن‌ها است. پس حمل روایت به جواز، جایز نیست (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۱۳۰).

بنابراین، در صورتی که دلالت روایت عمار و روایت سکونی تام باشد، تعارض بین آن‌ها باقی است.

۴. تحلیل تطبیقی نظریه‌ها

۴-۱. تحلیل محتوایی و مبنایی

از حیث مبنایی، نظریه رهاسازی و یا نگهداری مال، بر لزوم پرهیز از تصرف در مال حرام و ضرورت پاکی مال صدقه استوار است. با این حال، این نظریه در برابر روایات و ادله خاصی که بر مشروعیت تصدق دلالت دارند، ناتوان است و نمی‌تواند پاسخی عملی برای خلاصی مکلف از این اموال ارائه دهد. در مقابل، نظریه تصدق که هم در فقه امامیه و هم در مذاهب اهل سنت طرفدارانی فراوان دارد، بر این اساس بنا شده که در فرض جهل به مالک و مقدار مال حرام، شارع دستور به تصرف به صورت صدقه داده است.

نظریه خمس اصطلاحی در فقه امامیه، نظریه‌ای ویژه است که مبتنی بر روایت صحیحۀ عمار بن مروان شکل گرفته است و مفاد آن چنین است که شارع به صورت تعبدی، خمس را راه تحلیل این مال قرار داده است. در این نگاه، خمس، نه صرفاً میزان احتمالی مال حرام، بلکه وسیله‌ای برای تطهیر اموال و تطهیر ذمه مکلف معرفی می‌کند. چنین رویکردی، از یک سو ابهام مکلف در تعیین مقدار مال حرام را برطرف می‌سازد و از سوی دیگر با قرار دادن مصرف آن در چارچوب نهادی خمس، امکان نظارت شرعی و توزیع عادلانه آن را فراهم می‌آورد.

در مقابل، دیدگاه‌هایی که مصرف مال جدا شده را به بیت‌المال یا مصالح مسلمانان حواله می‌دهند، ناظر به نهادهای اجتماعی و حکومتی هستند و بر مبنای نظریه ولایت حاکم و صلاح عمومی مسلمانان شکل گرفته‌اند. این دیدگاه‌ها گاه تصدق را یکی از مصادیق صرف مال در مصالح عمومی دانسته، و گاه آن را جایگزین مصرف در مصالح عمومی می‌کنند.

برخی دیگر از نظریات؛ مانند دیدگاه تفصیلی غزالی که قائل به تفاوت در نوع مال حرام (عام یا خاص) است، یا دیدگاه‌هایی که تفاوت در نوع کسب (با رضایت یا غصب) را ملاک می‌دانند، بر مبنای تقسیم فقهی مالکیت یا تحلیل انگیزه‌های

فاسد در کسب مال استوار هستند. این دیدگاه‌ها البته فاقد دلیل خاص یا نص معتبرند و بیشتر مبتنی بر استحسانات فقهی‌اند.

نظریه تخیر میان خمس و تصدق نیز تلاشی برای جمع میان نصوص و روایات مختلف است. قائلین به این نظریه معتقدند که شارع در این مسأله مکلف را مخیر ساخته است، و هر دو مسیر را به عنوان راه خلاصی از مال حرام پذیرفته است.

۲-۴. تحلیل انسجام نظری و قابلیت تطبیق

از منظر انسجام، برخی نظریات؛ مانند رهاسازی دچار تعارض درونی‌اند، چراکه از سویی حکم به حرمت تصرف می‌دهند و از سوی دیگر خود رهاسازی نیز نوعی تصرف است. ضمن اینکه راه جایگزینی برای خلاصی از مال ارائه نمی‌دهند. این دیدگاه با لزوم تخلص از مال حرام و قاعده عقلایی لزوم رفع تکلیف مشقت‌بار و نیز سیره متشرعه در مواجهه با اموال مشکوک در تعارض است.

نظریه تصدق، از انسجام بالایی برخوردار است، چراکه هم با اصول مالکیت و احتیاط و هم با قواعدی؛ مانند "نفی عسر و حرج" و "قاعده ید" قابل جمع است و در فقه اهل سنت و امامیه نیز جایگاهی قوی دارد.

نظریه خمس اصطلاحی اگرچه در نگاه اول با اشکالاتی؛ مانند عدم انطباق با سایر موارد خمس و اشکال در تحقق مالکیت مکلف در مال حرام مواجه است، اما با تحلیل درست روایت عمار و فهم آن در سیاق موارد دیگر خمس، می‌توان این اشکالات را پاسخ داد. انسجام درونی این نظریه در فقه امامیه تقویت شده و بسیاری از فقهای متأخر آن را نظریه‌ای تمام می‌دانند.

نظریات مبتنی بر ولایت حاکم یا مصالح مسلمین، در جایی قابل اجرا هستند که ساختار حکومتی مشروع و کارآمدی در دست باشد، اما در شرایط عدم دسترسی به حاکم شرع یا نبود نظام توزیع عادلانه، قابلیت عملی‌شان کاهش می‌یابد.

نظریه تخیر، اگرچه در ظاهر جمع میان اقوال است، اما این نظریه زمانی پذیرفتنی است که از نصوص تخیری صریح برخوردار باشد یا در مقام جمع عرفی میان روایات معارض ارائه شود.

۴-۳. تحلیل آثار عملی و اجتماعی

از حیث پیامدهای عملی، نظریه تصدق از راهکارهایی است که بیشترین کارآمدی را دارد. چون به مکلف امکان می‌دهد از مال مشکوک خلاصی یابد و در عین حال، با مصرف آن در نیازمندان، نفع اجتماعی نیز پدید آید. همچنین در مواردی که امکان یافتن مالک وجود ندارد، یک راه عرفی و شرعی برای حل مسأله ارائه می‌دهد.

نظریه خمس در فقه امامیه با ایجاد یک مکانیسم دوگانه، هم‌زمان به دو نیاز پاسخ می‌دهد: از سویی با تعیین مقدار ثابت یک‌پنجم، از سردرگمی مکلف در تعیین میزان مال حرام جلوگیری می‌کند، و از سوی دیگر با اختصاص سهم امام (ع) به ولی فقیه در عصر غیبت، امکان نظارت شرعی بر مصرف این اموال را فراهم می‌سازد. این ویژگی منحصر به فرد، نظریه خمس را به راهکاری نظام‌مند و قابل اجرا در اقتصادهای پیچیده امروزی تبدیل کرده است.

نظریات مربوط به بیت‌المال و مصالح مسلمین، اگرچه در ظاهر مشروع و مبتنی بر قاعده‌اند، اما در غیاب سازوکارهای رسمی، دچار اشکال می‌شوند. همین‌طور نظریه تخییر، در فقدان معیار روشنی برای ترجیح یکی بر دیگری، به سرگردانی مکلف می‌انجامد و شاید بهتر باشد به جای تخییر مطلق، از آن به عنوان تعدد طرق مشروع تعبیر شود که متوقف بر شرایط و قرائن است.

در مقابل، نظریه رهاسازی، نه تنها هیچ فایده‌ای برای جامعه ندارد، بلکه با روح شریعت که بر حفظ و مصرف بهینه اموال و حقوق عمومی تأکید دارد، ناسازگار است. این نظریه عملاً موجب اتلاف مال و اسراف در منابع می‌شود و نمی‌تواند به عنوان یک نظر قابل قبول در عصر حاضر مطرح شود.

نتیجه‌گیری

فقه‌ها در مسئله شیوه مصرف اموال حلال مخلوط به حرام - در فرض مجهول‌المالک و المقدار - نظریه‌های متنوعی ارائه کرده‌اند. این تنوع، برخاسته از تفاوت در منابع استنباط، ترجیح مبانی اصولی و نیز ملاحظات اجتماعی و اخلاقی است. با توجه به بررسی‌ها و تحلیل‌های ارائه شده، می‌توان نتیجه گرفت:

آنچه به صورت مشترک در همه مکاتب فقهی می‌توان یافت، ضرورت اجتناب از تصرف در اموال مشکوک به حرام و تلاش برای تطهیر دارایی‌ها با حفظ حقوق دیگران و رعایت احکام الهی است.

فقه امامیه، با تکیه بر نصوص خاص و رویکرد تعبّدی، راه‌حلی دقیق، منظم و قابل اجرا برای تخلص از مال مشکوک ارائه می‌دهد که در فضای اجتهادی خاص خود کاملاً منسجم و موجه است.

فقه اهل سنت، با تکیه بر قواعد عقلایی و اصول اخلاقی همچون ورع و احتیاط، بیشتر به سمت توصیه‌های اخلاقی و تحرّی در مقام عمل رفته است.

در میان نظریات مختلف، دیدگاه‌هایی که بین قواعد فقهی (نظیر برائت یا ید) و آثار عملی (مانند نفی حرج و امکان‌پذیری اجرا) تعادل برقرار می‌کنند، هم در مقام فتوا و هم در مقام تدبیر اجتماعی، از کارآمدی بیشتری برخوردارند.

این پژوهش نشان می‌دهد که فقه اسلامی، با وجود تفاوت‌های درونی، ظرفیت بالایی برای مواجهه با مسائل نوپدید اقتصادی و اخلاقی دارد؛ به شرط آنکه با رویکردی تطبیقی، تحلیل‌گرانه و اصول‌محور به بررسی آن پرداخته شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی شیبّه، ابوبکر (۱۹۹۷). مسند ابن ابی شیبّه. الرياض: دار الوطن.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم: اسماعیلیان.
۳. ابن العربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). أحكام القرآن. بیروت: دار الجیل.
۴. ابن النجار، تقی‌الدین محمد بن احمد. (۱۴۱۹ق). منتهی الإرادات فی جمع المقنع مع التنقیح و زیادات. دمشق: مؤسّسة الرسالة.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حزان. (۱۴۰۳ق). السیاسة الشرعية فی إصلاح الراعی والرعية. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حزان. (۱۴۰۸ق). الفتاوی الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حزان. (۱۴۲۵ق). مجموع فتاوی ابن تیمیه. ریاض: وزارة الشؤون الإسلامية.

٨. ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد. (١٤١٩ق). تقرير القواعد و تحرير الفوائد. الرياض: دار ابن عفان.
٩. ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد. (١٤٢٩ق). جامع العلوم والحكم. بيروت: دار ابن كثير.
١٠. ابن رشد قرطبي، محمد بن احمد. (١٤٠٧ق). فتاوى ابن رشد. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
١١. ابن رشد قرطبي، محمد بن احمد. (١٤٠٨ق-الف). البيان والتحصيل. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
١٢. ابن رشد قرطبي، محمد بن احمد. (١٤٠٨ق-ب). المقدمات الممهدات. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
١٣. ابن عابدين، محمد امين. (١٣٨٦ق). حاشية رد المحتار على الدر المختار. القاهرة: الحلبي.
١٤. ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله. (١٣٨٧ق). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
١٥. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. (١٤١٤ق). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٦. ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). معجم مقائيس اللغة. قم: مكتب الاعلام الإسلامي.
١٧. ابن قيم الجوزية، محمد بن ابى بكر. (١٤٤١ق). مدارج السالكين في منازل السائرين. الرياض: دار عطاءات العلم.
١٨. ابن كثير، اسماعيل بن عمر. (١٤١٩ق). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٩. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. بيروت: دار الفكر.
٢٠. ابويوسف انصارى، يعقوب بن ابراهيم. (١٣٩٩ق). الخراج. بيروت: دار المعرفة.
٢١. ازهرى، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٢٢. انصارى شيخ اعظم، مرتضى. (١٤١٥ق). كتاب الخمس. قم: كنگره جهانى بزرگداشت شيخ اعظم انصارى.
٢٣. انصارى شيخ اعظم، مرتضى. (١٤١٥ق). كتاب المكاسب. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
٢٤. الباز، عباس احمد محمد. (١٤١٨ق). أحكام المال الحرام وضوابط الإنتفاع و التصرف به فى الفقه الإسلامى. الأردن: دار النفائس.
٢٥. برقى، احمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١ق). المحاسن. قم: دار الكتب الإسلامية.
٢٦. بروجردى طباطبايى، حسين. (١٣٨١ش). رسالة فى الخمس. قم: مركز فقهى أئمة أطهار (ع).
٢٧. بهوتى، منصور بن يونس. (١٣٨٨ق). كشف القناع عن الإقناع. رياض: مكتبة النصر.
٢٨. بيهقى، احمد بن حسين. (١٤٠٥ق). دلائل النبوة. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٩. ترمذى، محمد بن عيسى. (١٤٣٠ق). سنن الترمذى. بيروت: دار الرسالة العلمية.
٣٠. حجازى، عماد حمدى محمد محمود. (٢٠٢١). الأحكام المتعلقة بالمال الحرام " دراسة فقهية

- مقارنّة". مجلّة البحوث الفقهيّة والقانونيّة، ۳۳ (۳۶)، ۱۵۱۵-۱۶۱۰.
<https://doi.org/10.21608/jlr.2021.200473>
۳۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: موسسه آل البيت (ع).
۳۲. حصفکی، محمد بن علی. (۱۴۲۳ق). الدر المختار. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. حکیم طباطبائی، سید محسن. (بی تا). نهج الفقاهة. قم: ۲۲ بهمن.
۳۴. حلبی، ابن زهرة، حمزة بن علی. (۱۴۱۷ق). غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۵. حلبی، ابوالصلاح، تقی الدین. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع).
۳۶. حلبی، ابن فهد، حمد بن محمد اسدی. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی. قم: دار الکتب الإسلامی.
۳۷. حلبی، جعفر بن حسن (محقق). (۱۴۰۷ق). المعتبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهدا (ع).
۳۸. حلبی، حسن بن یوسف (علامه). (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۳۹. حلبی، حسن بن یوسف (علامه). (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: موسسه آل البيت (ع).
۴۰. داماد فندی، شیخی زاده، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۱. رحیبانی، مصطفی بن سعد. (۱۴۱۵ق). مطالب أولى النهی فی شرح غایة المنتهی. دمشق: المکتب الإسلامی.
۴۲. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). المنثور فی القواعد الفقهيّة. کویت: وزارة الأوقاف الكويتیة.
۴۳. سبزواری، محمدباقر بن محمد. (۱۴۲۷ق). ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد. قم: موسسه آل البيت (ع).
۴۴. سرخسی، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). المبسوط. بیروت: دار المعرفة.
۴۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المأثور. بیروت: دار الفکر.
۴۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۸ق). الأشباه والنظائر فی النحو. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۷. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ق). الموافقات. قاهره: دار ابن عفان.
۴۸. شیبانی، احمد بن محمد بن حنبل. (۱۴۲۱ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل. قاهره: مؤسسه الرسالة.

٤٩. صاحب، اسماعیل بن عباد. (١٤١٤ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتب.
٥٠. صدوق، محمد بن علی قمی. (١٤١٣ق). کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥١. طباطبائی یزدی، سید محمدکاظم. (١٤٠٩ق). العروة الوثقی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
٥٢. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٠ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الكتب العربی.
٥٣. طوسی، محمد بن حسن. (١٤٠٧ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
٥٤. عاملی حسینی، سید جواد بن محمد. (١٤١٩ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥٥. عاملی موسوی، محمد بن علی. (١٤١١ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: موسسه آل البيت (ع).
٥٦. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول). (١٤١٢ق). البیان. قم: محقق.
٥٧. غروی اصفهانی، محمدحسین. (١٤٠٩ق). بحوث فی الفقه. قم: جامعه مدرسین.
٥٨. غزالی طوسی، ابوحامد محمد بن محمد. (١٤٠٢ق). إحياء علوم الدین. بیروت: دار المعرفة.
٥٩. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (١٤٢٣ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الخمس و الأنفال. قم: مرکز فقهی أئمة أقطار (ع).
٦٠. فزّاء بغدادی، محمد بن أبی یعلی. (١٤١٩ق). طبقات الحنابلة. ریاض: داره الملك عبد العزيز.
٦١. فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤١٠ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
٦٢. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (١٤١٥ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الكتب العلمیه.
٦٣. فیض کاشانی، محمد محسن. (١٤٠١ق). مفاتیح الشرائع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
٦٤. قرافی، احمد بن إدريس. (١٩٩٤). الذخيرة. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
٦٥. قرطبی، محمد بن احمد. (١٣٦٤ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٦٦. قشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج. (١٤٣٣ق). صحیح المسلم. بیروت: دار طوق النجاة.
٦٧. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الکافی. تهران: دار الكتب الإسلامية.
٦٨. لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية. (١٤٣٠ق). فتاوى الشبكة الإسلامية. بی جا: بی نا.
٦٩. مجلسی، محمدباقر. (١٤١٠ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الطبع و النشر.
٧٠. مجموعة من المؤلفين. (١٤٠٤ق). الموسوعة الفقهية الكويتية. کویت: وزارة الأوقاف الكويتية.
٧١. مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
٧٢. مقدسی، محمد بن مفلح. (١٤٢٨ق). الفروع. بیروت: مؤسسه الرسالة.
٧٣. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۷۴. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۹ق). محاضرات فی الفقه الجعفری. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۷۵. موسوی یزدی، محقق داماد، سید محمد. (۱۴۱۸ق). کتاب الخمس. قم: دار الإسرائ للنشر.
۷۶. نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۳ق). المكاسب و البیع. قم: جامعه مدرسین.
۷۷. نجار، منصور بن عبد الحمید. (۱۴۴۱ق). الإعلام بأحكام المال الحرام. قاهره: دار اللؤلؤة.
۷۸. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشيعة فی أحكام الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۸۰. نسائی، احمد بن شعيب. (۱۴۲۱ق). السنن الكبرى. بیروت: الرسالة.
۸۱. نووی، یحیی بن شرف. (۱۴۱۲ق). روضة الطالبین و عمدة المفتین. بیروت: المكتب الإسلامی.
۸۲. نووی، یحیی بن شرف. (بی تا). المجموع شرح المذهب. المملكة العربية السعودية: مكتبة الإرشاد.
۸۳. ونشریسی، احمد بن یحیی. (۱۴۰۱ق). المعیار المعرب و الجامع المغرب. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۸۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۵ق). بحوث فی الفقه (کتاب الخمس). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۸۵. همدانی، رضا. (۱۴۱۶ق). مصباح الفقيه. قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث.
۸۶. یاسین، محمد نعیم. (۱۴۳۷ق). قضايا زکوة معاصرة. عمان: دار النفائس.



Feasibility of Codifying the Maxim “أفضل الأعمال أحزمها” (the Most Virtuous Deeds are the Most Difficult) in Imāmiyya Fiqh

Morteza Rahimi¹ | Faramarz Fakhre Ma’ani²

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence & Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Shiraz, Shiraz, Iran. Email: mrahimi@shirazu.ac.ir
2. Corresponding Author, PhD Student in Jurisprudence & Principles of Islamic Law, University of Shiraz, Shiraz, Iran. Email: faramarz.fakhremaani@hafez.shirazu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 11 August 2025

Revised: 11 October 2025

Accepted: 16 November 2025

Available online 20 November 2025

Keywords:

most strenuous (the quality of being more difficult), the superiority of one act, hardship, harm, maxim.



ABSTRACT

The hadith “(the most virtuous deeds are the most difficult)” (Arabic: أفضل الأعمال أحزمها) is transmitted mursal (a hadith one or more transmitters of which are left out or omitted) in Imāmiyya sources; it has practical fame and has been cited in chapters pertaining to devotional acts. The aim of the present study seeks to answer two questions. First, can the aforementioned hadith be regarded as a jurisprudential maxim? Second, what is its relation to the two principles of negation of hardship (naḥī al-haraj) and negation of harm (naḥī al-ḍarar)? Despite the mentioned hadith adduced it has not yet been examined as an independent legal maxim, and the originality of this research lies in its attempt to normativize it. Through a library-based research and utilizing a descriptive-analytical ijtihādī method, the findings indicate that the practical fame of the hadith compensates its weakness in its chain of transmission, and like jurisprudential (legal) maxim in various devotional chapters to prove the recommended status of arduous acts of worship followed the divine reward for preparatory acts that precede obligatory by themselves. The maxim may, also, be employed to support the desirability of acts performed under hardship because the principle of negation of hardship is a grace giving by God: the lawgiver has only relieved the servants from the obligation of performing hardship acts of worship but does not negate their validity. But the maxim cannot be invoked to prove the validity or desirability of devotional acts following harm, since negative harm that prohibited by the lawgiver cannot be a means of drawing one nearer to God.

Cite this article: Rahimi, M. Fakhre Ma’ani, F. (2024). Feasibility of Codifying the Maxim “أفضل الأعمال أحزمها” (the Most Virtuous Deeds are the Most Difficult) in Imāmiyya Fiqh. *Jurisprudence of worship Doctrines*, 5(9), 125-155. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7316.1229>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

امکان سنجی قاعده‌انگاری «أفضل الأعمال أحزمها» در فقه امامیه

مرتضی رحیمی^۱ | فرامرز فخرمعانی^۲

۱. دانشیار، بخش فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mrahimi@shirazu.ac.ir
 ۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: faramarz.fakhremaani@hafez.shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹ کلیدواژه‌ها: احمزیت، افضلیت، حرج، ضرر، قاعده. 	حدیث «أفضل الأعمال أحزمها» به‌گونه مرسل در مصادر امامیه وارد شده است، شهرت عملی دارد و در ابوابی از عبادات به‌کار برده شده است. هدف پژوهش آن است تا به دو پرسش پیش‌رو پاسخ داده شود. نخست این‌که حدیث یادشده را می‌توان قاعده‌ای فقهی دانست؟ همچنین، نسبت آن با دو قاعده نفی حرج و نفی ضرر چیست؟ علی‌رغم استنادات صورت گرفته به حدیث مزبور، تاکنون به عنوان قاعده مستقل فقهی مورد بررسی قرار نگرفته است و نوآوری پژوهش پیش‌رو در قاعده‌انگاری آشکار می‌شود. با مراجعه کتابخانه‌ای به منابع معتبر اسلامی و بهره‌گیری از شیوه توصیفی. تحلیلی از گونه اجتهادی، یافته‌ها حاکی از آن است که شهرت عملی حدیث جابر ضعف آن است و همانند قاعده‌ای فقهی در ابواب گوناگون عبادات، مستند اثبات استحباب عبادات دشوار و ترتب ثواب بر مقدمات واجبات نفسی قرار گرفته است. همچنین، مطلوبیت عبادات حرجی از قاعده «أفضل الأعمال أحزمها» قابل استفاده است؛ زیرا، قاعده نفی حرج امتنانی بوده و شارع تنها وجوب عبادات حرجی را از دوش بندگان برداشته است؛ اما صحت آن برداشته نشده است. لیکن برای اثبات صحت یا مطلوبیت عبادات ضرری، این قاعده قابل استناد نیست؛ زیرا، ضرر منفی و منهی شارع نمی‌تواند مقرب باشد.

استناد: رحیمی، مرتضی؛ فخرمعانی، فرامرز. (۱۴۰۳). امکان سنجی قاعده‌انگاری «أفضل الأعمال أحزمها» در فقه امامیه. آموزه‌های فقه عبادی، ۵(۹)، ۱۲۵-۱۵۵. <https://doi.org/10.30513/jwd.2025.7316.1229>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

به طور کلی پایه ریزی تکالیف واجب شرعی از جمله مواردی است که مصلحت انسان در تحمّل دشواری های تکالیف است (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۸۷). دشواری امری ذاتی در واجبات عبادی است و این گونه دشواری ها در عباداتی همچون جهاد، حج، روزه، امر به معروف و نهی از منکر بسیار نمودار است (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۹۰). گذشته از این که واجبات به صورت عام بر سختی ها پایه ریزی شده است، حدیث نبوی مشهور «أفضل الأعمال أحمزها» مرسله ای است که در منابع روایی نقل شده است و در برداشت های فقهی به گونه ای ویژه برای اثبات استحسان و استحباب تحمّل دشواری های عبادات مورد استناد قرار گرفته است. البته گذشته از این که اندازه دشواری عبادات با یکدیگر متفاوت است، اندازه دشواری هر عبادت نیز با گوناگونی چهار متغیّر احوال، اشخاص، ازمنه و امکانه گوناگون می شود.

رویه تشریع احکام اسلامی، بر پایه آسان گیری شارع بر بندگان می باشد که آیات و روایات بسیاری بر این دلالت دارند؛ امّا، گاه به جهت وجود مصالح نفّس الامری، شارع گونه ای دشواری و سختی را در جعل احکام برگزیده است و نبوی مشهور «أفضل الأعمال أحمزها» از مواردی می باشد که در راستای این راهبرد ابلاغ شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۸). باید توجّه داشت این راهبرد با حکمت الهی سازگار بوده است و در حقیقت برای تقویت روح و جسم انسان ها می باشد. از دیگر فلسفه های جعل تکالیف و حسن دشواری را در نگاهی عرفانی به آن، پاکسازی دل، خودسازی و مجاهدت با نفس سرکش دانسته اند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۷۴؛ عاملی، بی تا، ص ۲۸؛ کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱ و ۲۶۲). تحمّل سختی ها و دشواری ها گامی برای پیمودن راه بندگی دانسته شده است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۴، ص ۱۹۶).

اثبات حدیث «أفضل الأعمال أحمزها» به مثابه یک قاعده فقهی می تواند در مسائل گوناگونی از فقه عبادی، نقش چشمگیری داشته باشد و حکم شرعی استحباب را برای اعمال دشوار اثبات نماید. فقیهان امامیه در ابواب گوناگون عبادات برای

اثبات استحباب به آن استناد نموده‌اند؛ برای نمونه، در باب طهارت برای استحباب وضو و غسل در زمستان یا سرما (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۶؛ بهاء‌الدین عاملی، بی‌تا، ص ۴۵ و ۱۳۹۰، ص ۲۶۰؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۰ و ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۹؛ مجلسی دوم، ۱۴۱۰، ج ۷۹، ص ۲۲۸ و ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۰۵)، در باب حج برای استحباب حج پیاده (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۲۰؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۹؛ جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۵)، در باب صیام برای استحباب روزه در برخی مکان‌ها به دلیل سختی (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۵۰)، در باب نذر برای استحباب ندور دارای دشواری در انجام (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۷)، به حدیث یادشده استناد نموده‌اند.

پرسش اصلی پژوهش آن است که «آیا حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» را می‌توان به مثابه قاعده‌ای فقهی دانست که در همه ابواب عبادات جاری باشد؟» فرض پژوهش پیش‌رو این است که اولاً حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» تنها در باب عبادات به کار برده شده است. ثانیاً کلی بودن، تعارض با ادله احکام و امضای شارع سه ویژگی قواعد فقهی است. ثالثاً قاعده نفی حرج، برخلاف قاعده نفی ضرر، تنها حکم تکلیفی وجوب را برداشته است؛ اما، حکم وضعی صحت را برنداشته است.

غرض پژوهش پیش‌رو آن است که اثبات نماید حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» در جایگاه قاعده‌ای فقهی می‌تواند در ابواب گوناگون عبادات، مستند اثبات استحباب عبادات دشوار و ترتب ثواب بر مقدمات واجبات نفسی قرار بگیرد. همچنین، مطلوبیت عبادات حرجی به وسیله آن ثابت گردد.

با مراجعه کتابخانه‌ای به منابع معتبر اسلامی و با بهره‌گیری از شیوه توصیفی-تحلیلی، مقاله در پنج عنوان اصلی تنظیم شده است. عنوان نخست به مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی واژگان موجود در حدیث، قاعده و اقسام آن و عنوان دوم به واکاوی سندی و دلالتی حدیث و در عنوان سوم امکان‌سنجی قاعده‌انگاری صورت پذیرفته است و ویژگی‌های قواعد فقهی بر حدیث منطبق شده است و از دلیل‌های چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل برای اثبات آن بهره

گرفته شده است. عنوان چهارم به بیان مستثنیات قاعده پرداخته است و در عنوان پنجم جایگاه قاعده در برداشت های فقهی مورد بررسی قرار گرفته است.

یافته های نگارندگان حاکی از کارایی حدیث نبوی مشهور یادشده در زمینه اثبات احکام وضعی و تکلیفی است. این گونه که صحت عبادات حَرَجی و استحباب امتثال از آن برداشت می شود. افزون بر این می توان حدیث را به مانند یک قاعده کلی فقهی دانست که در ابواب گوناگون عبادات کارگشا باشد. البته حدیث در جایگاه بیان حکم وجوب نیست و از آن تنها استحباب مستفاد است.

پیشینه پژوهش: درباره زمینه های قبلی تحقیق باید گفت، مقالاتی مرتبط با حدیث «أفضل الأعمال أحمزها» وجود دارند که هیچ کدام با موضوع پژوهش پیش رو هم پوشانی ندارند؛ زیرا، هیچ یک از آن ها به قاعده انگاری حدیث یادشده و ارتباط آن با قواعد فقهی نفی حرج و نفی ضرر و... اشاره نکرده اند؛ حال آن که غرض نگارندگان مقاله پیش رو آن است تا افزون بر تبیین این گزاره به عنوان یک قاعده فقهی مستقل در فقه امامیه که پیش تر به عنوان حدیثی مرسل در مصادر فقهی امامیه مورد استناد قرار گرفته است و کم تر حیثیت قاعده بودن آن مورد توجه قرار گرفته است، به ارتباط سنجی میان آن و دو قاعده فقهی نفی حرج و نفی ضرر نیز پرداخته شود. از جمله مقالات مرتبط:

۱. مقاله «اعتبارسنجی و نقد کارکردهای أفضل الأعمال در منابع فریقین» از میثم کهن ترابی؛ نویسنده در مقاله به کارکردهای حدیث مزبور در منابع فقهی و کلامی فریقین و نقدهای وارد بر آن اشاره کرده است و از حیث سندی و دلالی حدیث را واکاوی مفصّلی نموده است، به نقد کارکردهای فقهی آن پرداخته است؛ امّا، عموم دلالت آن بر استحباب عبادات را نپذیرفته است (کهن ترابی، ۱۴۰۳).

۲. مقاله همایشی «معیار حقیقی شناخت أفضل اعمال از منظر روایات» از علی محمد میرجلیلی و فاطمه محمدآبادی. نویسندگان در این مقاله ضمن اشاره مختصر به حدیث مزبور بیان داشته اند که بهترین تفسیر افضل اعمال، داشتن نیت خالص در اعمال است (میرجلیلی؛ محمدآبادی، ۱۳۹۶).

۳. مقاله «روایات تفضیل در اصول الکافی هم ساز یا ناسازگار» از حسن نقی زاده و

فاطمه کرمی. نویسندگان در مقاله روایات نقل شده پیرامون مبحث «تفضیل» در اصول کافی را بررسی کرده‌اند و اشاره نموده‌اند که این روایات با هم ناسازگار نیستند (نقی زاده؛ کرمی، ۱۳۹۱).

۴. مقاله «پژوهشی در صحت انجام فعل حرجی» غرض نگارندگان اثبات صحت فعل حرجی و بطلان فعل ضرری است و به روشن‌گری «أفضل الأعمال أحمزها» به مثابه قاعده فقهی مستقل نپرداخته‌اند (بهمن‌پوری؛ صابری، ۱۳۹۱).

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی قواعد

واژه «قواعد» جمع مکتسر واژه «قاعده»، در لغت به معنای پایه، ریشه و قواعد بنا آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۲۶؛ واسطی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۰۱). اصل معنای لغوی آن به ثبوت و استقرار در یک مکان باز می‌گردد (ابن‌فارس، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۸).

در اصطلاح، قاعده فقهی حکم کلی فرعی است که در ابواب مختلف فقه بر موارد جزئی منطبق می‌شود؛ مانند قاعده صحت که هر جا در صحت عمل فردی شک شود، حکم به صحت عمل می‌شود (ایروانی، باقر، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳؛ شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳؛ عبداللّهی، ۱۳۸۸، ص ۱۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۳؛ موسوی، ۱۳۹۲، ص ۶).

۲-۱. اقسام قواعد فقهی

از نگاه امامیه در دسته‌بندی قواعد فقهی نمی‌توان به تقسیم واحدی دست یافت؛ زیرا هر کس قواعد فقهی را از جهتی تقسیم کرده است (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴ و ۵). دسته‌بندی زیر قواعد را از رهگذر کاربرد تقسیم نموده است.

۱. قواعدی که به باب ویژه‌ای از ابواب فقه اختصاص ندارند؛ بلکه در همه ابواب فقهی قابلیت جریان دارند؛ مانند قواعد نفی ضرر، نفی حرج، قرعه و صحت (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷؛ قابل، ۱۳۹۰، ص ۴۹ و ۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷).

۲. قواعدی که تنها به ابواب معاملات به معنای اخص آن اختصاص دارند و در غیر از این ابواب جاری نمی‌شوند؛ مانند قاعده تلف در زمان خیار، قاعده ما یضمن

و ما لایضمن و قاعده عدم ضمان امین (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷؛ قابل، ۱۳۹۰، ص ۴۹ و ۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷).

۳. قواعدی که تنها به ابواب عبادات اختصاص دارند؛ مانند قواعد لا تعاد، تجاوز و فراغ (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷؛ قابل، ۱۳۹۰، ص ۴۹ و ۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶ و ۲۷).

۴. قواعدی که برای کشف موضوعات خارجی موجود در ادله احکام ایجاد شده اند؛ مانند قواعد حجیت بینة، حجیت قول ذی الید و کفایت یا عدم کفایت قول یک عادل در موضوعات. این قواعد همانند اماراتی هستند که در باب احکام به آنها استناد می شود. تفاوت این قواعد و امارات در آن است که امارات برای کشف احکام کلی ایجاد شده اند؛ اما قواعد فقهی برای کشف موضوعات احکام قرار داده شده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶).

از دسته بندی دیگری قواعد فقهی به دو دسته منصوصه و استنباطیه تقسیم می شوند (عبداللهی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، ص ۷۷). قواعد منصوصه قواعدی هستند که به طور کامل از نصوص شرعی گرفته شده اند؛ مانند قواعد نفی ضرر، ید و تسلیط که به نام «قواعد منصوصه» یا «مصرّحه» خوانده می شوند.

قواعد استنباطیه، قواعدی هستند که هرچند در متون شرعی منصوص نیستند؛ اما به نصوص شرعی یا دیگر ادله فقهی مستند می باشند؛ مانند قاعده «ما یضمن بصحیحّه، یضمن بفاسدّه» که فقیهان با ملاحظه موارد متعدد و اتخاذ وحدت ملاک آن را استخراج کرده اند. برای نمونه، فقیهان پس از بررسی احکام و مصادیق بیع و دیگر معاملات ملاحظه نموده اند، همان گونه که در بیع صحیح ضمان وجود دارد، بیع فاسد نیز ضمان آور است. تفاوت قواعد استنباطیه با قواعد مصرّحه در قابلیت یا عدم قابلیت توسّل به اطلاق آن است؛ زیرا در قواعد مصرّحه می توان به اطلاق نصّ قاعده توسّل نمود؛ اما در قواعد استنباطیه چنین اطلاقی وجود ندارد و بایستی در تطبیق آن، به قدر متیقّن مواردی بسنده نمود که همه فقیهان بر آن اتفاق نظر دارند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، ص ۷۷).

۳-۱. معنای لغوی و اصطلاحی «أفضل» در حدیث

واژه «أفضل» از ریشه فضل، در لغت اسم تفضیل بوده و در معانی درجه، رفعت (فراہیدی، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۵) و درجه رفیع در فضل (ابن درید، بی تا، ج ۲، ص ۹۰۷) به کار رفته است. بر پایه تصریح راغب اصفهانی، معنای اصلی فضل (بیشی و زیاده) می باشد که گاهی قابل ستایش است و گاهی قابل ستایش نیست (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۹۵). در فقه فضیلت به معنای برتری یک عمل بر عمل دیگر از نظر اجر و پاداش الهی (استحباب)، نه الزام شرعی، به کار رفته است (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۷۵).

۴-۱. معنای لغوی و اصطلاحی «أعمال» در حدیث

مهم ترین پرسش در تبیین معنای حدیث، دانستن گستره واژه «أعمال» است. مراد عموم اعمال است یا از آن اراده خصوص شده است؟ ظاهراً مراد مطلق اعمال نیست، بلکه آن دسته اعمالی است که انسان را به سوی کمال می برند و غایت کمال به قرینه أفضل دانسته می شود (ایجی، بی تا، ج ۸، ص ۲۸۵؛ رضائزاد، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۸۹۷؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۰؛ کاشانی، فتح الله، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۹۰؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۹۱). بنابراین مراد از اعمال، طاعات و عبادات است که در سخنان امیرالمؤمنین (ع)، مصداق أفضل ابزارهای توسل می باشد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۹). از دیگر سو، گزاره «أفضل العبادات أحمرها» در مصادری آمده است که معنای اعمال را به عبادات انصراف می دهد (مجلسی دوم، ۱۴۱۰، ج ۷۹، ص ۲۲۸). همچنین به قرینه استناد فقیهان به حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» در ابواب عبادات، دانسته می شود قدر متیقّن از واژه اعمال، عبادات است.

۵-۱. معنای لغوی و اصطلاحی «أحمر» در حدیث

واژه «أحمر» از ریشه حمز، اسم تفضیل بر وزن «أفعل» می باشد که در لغت به آشق، آشد، اقوی و اتمن معنی شده است، اما بیشتر اهل لغت معنای «أشق» را برای آن برگزیده اند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵۸۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶). ظاهراً واژه «أحمر» در حدیث نیز به معنای «أشق»، همسان فارسی دشوارتر، سخت تر، رنج آورتر و مرارت بازتر به کار برده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه مشقت). همان گونه که بسیاری به معنای آشق برای واژه أحمر تصریح نموده اند (حسینی شیرازی،

۱۴۱۳، ص ۱۷۷؛ شریف کاشانی، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷؛ طباطبایی یزدی، بی تا، ص ۲۷۵؛ کاشانی، حبیب الله، ۱۳۸۳، ص ۲۶۲. باید توجه داشت که مراد حمازت و مشقت ذاتی است؛ یعنی کاری که ذاتاً سختی و دشواری به همراه دارد (حسینی شیرازی، سید محمد، ۱۴۱۳، ص ۱۷۷؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۸۶).

۲. واکاوی سند و مفاد حدیث «أفضل الأعمال أحمزها»

نخست راوی و سند حدیث بیان و سپس مفهوم برگزیده گزاره تبیین شده است.

۲-۱. سند حدیث

این حدیث در بسیاری از منابع روایی امامیه و غیرامامیه نقل شده است. برخی راوی این حدیث را ابن عباس دانسته اند (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵۸۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶). هرچند سند حدیث «أفضل الأعمال أحمزها» مرسل و مرفوع است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۷۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۸۱)، اما در شهرت و معروفیت حدیث تردیدی نیست و بسیاری به آن تصریح نموده اند (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۹؛ عاملی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳؛ جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۱۹؛ مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۹؛ مجلسی دوم، ۱۴۱۰، ج ۷۹، ص ۲۲۸). حتی برخی بر آن ادعای تواتر نموده اند (کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۶). در هر روی، ضعف سندی با شهرت عملی قابل جبران است؛ زیرا بسیاری از فقیهان امامیه هنگام اثبات استحباب عبادات شاقّ به آن استناد نموده اند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۲۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۶؛ بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۹۴؛ جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۶۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۶۲؛ مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۵؛ هندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۴۳).

۲-۲. دلالت حدیث

تبیین دلالت حدیث «أفضل الأعمال أحمزها»

در مورد دلالت حدیث یادشده، دست کم دو وجه اصلی در میان شارحان وجود دارد:

یکم: برخی به قول مطلق قائل شده اند هرگاه میان دو یا چند کار، یکی از آنها

سخت‌تر باشد، همان افضل است؛ خواه همگی از یک گونه باشند، خواه نباشند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۸).

دوم: مجلسیان و برخی دیگر بر این باورند که مراد از افضل هر گروهی از گونه‌های اعمال، احمز آن گونه است؛ مثلاً در میان روزه در طول سال، روزه در تابستان یا گرما و در میان وضو و غسل، وضو و غسل در زمستان یا سرما سخت‌تر و افضل است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۶؛ عاملی، بی تا، ص ۴۵ و ۱۳۹۰، ص ۲۶۰؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۰ و ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۹؛ مجلسی دوم، ۱۴۱۰، ج ۷۹، ص ۲۲۸ و ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۰۵). البته برخی در جایگاه تبیین مفهوم این حدیث، به حدیث «افضل الأعمال، ما أکرت علیه نفسک» استناد نموده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۹۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۲۳). این گونه که برترین کارهای انسان کارهایی است که او ذاتاً از آن‌ها به سبب دشواری کراهت دارد. از این رو، ناخوش داشتن کاری می‌تواند از مصادیق سختی و دشواری و افضل باشد.

دیدگاه برگزیده: به نظر می‌رسد همان گونه که بیشتر شارحان حدیث «افضل الأعمال احمزها» بر آن شده‌اند مراد از افضل، آن دسته عباداتی است که در قیاس با دیگر گونه‌های خود و نه دیگر عبادات، با تحمل دشواری بیشتری انجام شده است و شارع برای تلاش بیشتر انسانی که در پی نزدیک شدن به ذات اقدس الهی است، ارزش قائل است. به دیگر سخن، اندازه سختی در هر یک از عبادات، کلی مشکک و دارای مراتب ضعیف و قوی است؛ در حقیقت اقوی مراتب از لحاظ سختی آن عبادات ویژه، افضل مراتبش است.

بنابراین از آنجایی که هر یک از عبادات، تابع مصالح نفس الامری هستند و شارع از هر یک مقصد ویژه‌ای را دنبال می‌کند و دلیلی مگر ظن، در دست نیست که فلان عبادت بر دیگر عبادت به سبب سختی بیشتر برتری دارد، چنین مقایسه‌ای درست نبوده و از انسان‌های عادی بعید است؛ چه رسد به شارع حکیم! از این رو، مناسب‌تر آن است که حدیث بر دیدگاه دوم حمل شود.

۳-۲. ملاک کثرت ثواب در حدیث

در این که حدیث «افضل الأعمال احمزها» اندازه ثواب را تابعی از چه می‌داند، سه

دیدگاه وجود دارد که در این بخش آورده شده است:

یکم: مشهور فقیهان به استناد حدیث گفته‌اند که ثواب با دشواری نسبت مستقیم دارد. به دیگر سخن، هرچقدر دشواری مکلف بیشتر باشد، ثواب دریافتی او نیز بیشتر و در پی آن به پروردگار نزدیک‌تر می‌شود (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۷۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۴۵؛ شهید ثانی، ۱۴۲۰، ص ۲۹؛ عاملی، بی‌تا، ص ۲۸؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۵؛ یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۱۰). این نکته را برخی کاشف از تأکید حسن و مصلحت می‌دانند (آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۲۳۴).

دوم: صدرالدین شیرازی ملاک اصلی در ترتب ثواب و بسیاری آن را دواعی و قصود ممتثل بیان نموده است و در واقع آن را بر دشواری خلوص نیت حمل می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸).

سوم: برخی از معاصران، ملاک استعداد و عمل را در تبیین تابع به کار گرفته‌اند. از این رو، برترین اعمال هر فرد متفاوت است و دشواری عمل نسبت به استعداد هرکس سنجیده می‌شود. هر اندازه توان شخص بیشتر باشد، انتظار از او بیشتر است و بالعکس (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۶۰). آلوسی نیز برای تبیین این معنی، در قالب یک نمونه، موانع استعداد عمل را نیز مطرح می‌نماید که صدقه از شخص بخیل ارزشمندتر از صدقه شخص سخاوتمند است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۴۳).

دیدگاه برگزیده: بیان مشهور و دو بیان دیگر درباره حدیث با هم منافاتی ندارند و از این رو، به نظر می‌رسد ظاهراً می‌توان جمع همه این بیانات را پذیرفت. این گونه که هر اندازه بار سختی بیشتر بر دوش ممتثل باشد، ثواب عمل وی بیشتر است. خواه سختی از بابت خالص نمودن انگیزه و حسن فاعلی باشد؛ خواه از رهگذر امتثال و حسن فعلی. البته باید در نظر داشت که اندازه سختی خالص نمودن نیت و امتثال فعل، وابسته به چهار متغیر احوال، اشخاص، ازمه و امکان می‌باشد و با گوناگونی هریک، گوناگون می‌شود.

۲-۴. مقایسه نیت و عمل از حیث دشواری

سه دیدگاه در بیان نسبت میان نیت و عمل، از رهگذر اندازه دشواری وجود دارد: **یکم:** گروهی خالص نمودن نیت را از امتثال عمل سخت‌تر دانسته‌اند؛ از آن

رهگذر که نیت خالص متوقف بر خالی کردن قلب از دوستی دنیا و کندن آن از هرگونه گرایش به سوی غیر خداست و این کار سخت‌ترین چیزها برای نفس است. ازاین‌رو، در برخی اخبار، نیت نسبت به عمل بهتر دانسته شده است. نتیجه آن که نیت اشق می‌باشد و ازاین‌رو، افضل است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۵۰).

دوم: گروهی عمل را از نیت سخت‌تر دانسته‌اند. چراکه نیاز به تلاش، کوشش و به‌کارگیری نیرو و توان جسمانی دارد و ازاین‌رو، چگونه می‌توان نیت را از عمل سخت‌تر دانست؟ این نکته صراحت در برتری عمل دارد (شریف کاشانی، ۱۴۰۴، ص ۱۶۱).

سوم: گروهی از پایه نیت و عمل را دو چیز گوناگون دانسته‌اند و ازاین‌رو، بر این باور هستند که میان اخبار دال بر برتری نیت و این حدیث هیچ‌گونه منافاتی وجود ندارد (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۲۲).

دیدگاه برگزیده: ظاهراً به نظر می‌رسد دیدگاه سوم مناسب‌تر باشد؛ بدین معنی که این حدیث از پایه در جایگاه بیان ارزش آن دسته از عباداتی است که در قیاس با گونه‌های آسان خود، سختی بیشتری را بر فاعل بار نموده‌اند و از آنجایی که در دایره رفتار توان بیشتری در امتثال آن‌ها به‌کار رفته، نمود بیشتری دارند. این نکته به‌هیچ‌وجه به معنای مهم نبودن نیت نیست؛ چراکه عمل و نیت دو چیز گوناگون بوده و هر دو مهم می‌باشند؛ اما، دست‌کم از این حدیث نمی‌توان مهم بودن یکی بر دیگری را برداشت نمود.

۳. قاعده‌انگاری حدیث

۳-۱. انطباق ویژگی‌های قاعده فقهی بر «أفضل الأعمال أحمرها»

برای پاسخ دادن به این پرسش که «أفضل الأعمال أحمرها» می‌تواند قاعده‌ای فقهی تلقی شود یا خیر، باید ویژگی‌های قواعد فقهی و انطباق یا عدم انطباق آن‌ها با «أفضل الأعمال أحمرها» مورد بررسی قرار گیرد. چنان‌که گذشت قاعده فقهی ویژگی‌های سه‌گانه‌ای دارد که در این بخش انطباق و چگونگی انطباق آن‌ها با «أفضل الأعمال أحمرها» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱. کلی بودن

قاعده فقهی، حکمی کلی است که به لحاظ اصناف آن کلیت دارد. این صنف پذیری گاه به لحاظ موضوع می باشد؛ مانند قاعده ید که در اصناف اموالی که تحت ید قرار می گیرد، جاری می شود و موضوع آن گسترده است و ممکن است موضوع آن خانه یا مغازه یا هر مال دیگری باشد. گاه گستردگی آن به لحاظ حکم است؛ مانند قاعده «تیمم المیت بمنزلة الحي» که احکام تیمم فرد زنده را برای تیمم میت اثبات می کند و بیان می دارد همه احکامی که تیمم یک فرد زنده دارد، تیمم میت نیز دارد. بر پایه این ویژگی که کلیت به لحاظ تعدد اصنافش است، به نظر می رسد این خصوصیت در مورد «أفضل الأعمال أحمزها» قابل انطباق باشد؛ زیرا در ابواب مختلف فقهی از تفضیل اعمالی که دشواری بیشتری دارند، سخن به میان آمده است، چنان که در مبحث نذر گفته شده است که نذر روزه در مکانی خاص به دلیل آن که روزه در برخی مکان ها نسبت به دیگر مکان ها دشوارتر است، جایز و لازم الاجرا می باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۵). همچنین، در باب حج گذشته از برتر دانستن حج با پای پیاده نسبت به حج سواره (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲)، در عرفات دعا خواندن به صورت ایستاده، بر دعا خواندن به صورت نشسته برتر دانسته شده است (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۴۱۵).

۳-۱-۲. تعارض با ادله احکام

از جمله ویژگی های قاعده فقهی آن است که با ادله احکام اصطکاک و تعارض داشته باشد؛ یعنی، میان قاعده فقهی و ادله احکام تعارض غیرمستقر وجود دارد. به شکلی که لازم می آید میان آن و ادله احکام جمع شود. مانند این که وجوب مقدمی وضو برای نماز با تیمم معارضت دارد. این گونه که ادله احکام اولیه وضو را واجب می دانند و با ادله نفی حرج که تیمم را لازم می داند، اصطکاک دارد (قابل، ۱۳۹۰، ص ۸۸ و ۸۹).

این ویژگی قاعده فقهی نیز بر «أفضل الأعمال أحمزها» قابل انطباق است؛ زیرا، برای نمونه ادله وجوب حج و اجزای آن، میان گونه های مختلف حج و اجزای آن تفاوتی را نمی بینند؛ لذا، با «أفضل الأعمال أحمزها» که برخی از اقسام را برتر می داند،

اصطکاک دارند.

۳-۱-۳. امضای شارع

بر پایه این ویژگی، قاعده فقهی باید به وسیله دلیلی شرعی از کتاب، سنت، اجماع یا عقل یاری و پشتیبانی شود. این ویژگی نیز با عنوان «أفضل الأعمال أحمرها» انطباق دارد؛ زیرا، برای اثبات به ادله شرعی استناد شده است.

۳-۲. دلیل‌های چهارگانه قاعده «أفضل الأعمال أحمرها»

به نظر می‌رسد شیخ عبدالصمد بهایی نخستین فقیهی باشد که از آن به قاعده تعبیر نموده باشد؛ چنان‌که گفته است: «غالباً زیاد یا اندک بودن ثواب عمل تابع مشقت داشتن عمل یا آسان بودن آن است؛ به دلیل قول معصومان (ع) «أفضل الأعمال أحمرها»؛ بر پایه قواعد مذهب ما و مذهب معتزله این امر با عدل و حکمت خداوند سازگار است. تنها مواردی از این قاعده مستثنی می‌شوند که درباره آن‌ها نص خاصی وارد شده است؛ مانند آن‌که دو عمل (از حیث مشقت و آسانی) مساوی باشند؛ اما، یکی از آن‌ها برتر از دیگری باشد، مانند تکبیرة الاحرام که در مقایسه با دیگر تکبیرهای واجب افضل است و نیز مانند نماز در دو مسجد که فاصله یکسانی با نمازگزار دارند و یکی از آن‌ها جماعت نمازگزار بیشتری دارد» (عاملی، بی‌تا، ص ۲۸). از فقیهان معاصر، صدر از حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» با عنوان قاعده و قانون یاد نموده است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۰ و ۲۳۲). برای اثبات این قاعده می‌توان به ادله پیش‌رو استناد نمود.

۳-۲-۱. کتاب

به استناد آیات بسیاری از قرآن مجید، بردباری و ورزیدن در برابر امتثال فرامین و طاعات دشوار الهی، مسلماً مستوجب پاداش بزرگ خداوند است. ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (آل عمران/۱۷۲)؛ «آن‌ها که دعوت خدا و پیامبر را، پس از آن‌ها همه جراحاتی که به ایشان رسید، اجابت کردند؛ (و هنوز زخم‌های میدان احد التیام نیافته بود، به سوی میدان «حمراء الاسد» حرکت نمودند؛) برای کسانی از آن‌ها که نیکی کردند و تقوا پیش گرفتند، پاداش

بزرگی است.»

مستند به آیه یادشده، اندازه پاداش و ستایش خداوند از رفتار انسان، با دشواری های خالصانه الهی که انسان تحمل می کند، نسبت مستقیم دارد (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۵۲؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۱۱۶). آیه شریفه حاکی از آن است که کسانی که پس از جهاد نخست و جراحت برداشتن و متحمل سختی های فراوان شدن، بی آن که استراحت کنند یا زخم هایشان التیام یابد، به جهاد دیگر رفته اند. این جهاد دوم و حرکت دوباره به میدان کارزار پیش از بازسازی جسمانی ایشان، مصداقی روشن از عمل دشوار به شمار می آید و خداوند در بخش پایانی آیه، با آوردن ﴿أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ فضیلت کار ایشان را به نسبت جهاد نخست اثبات نموده است. ازاین رو، استناد به عموم آن، برای اثبات استحسان و مطلوبیت تحمل شداید و فضیلت دشواری ها و سختی ها کافی است.

۳-۲-۲. سنت

مهم ترین مستند نقلی قاعده، حدیث نبوی مشهور «أفضل الأعمال أحمزها» می باشد که سند و دلالت آن در بخش های پیشین تبیین شد. علامه مجلسی بر شهرت این حدیث تصریح نموده است (مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۹). افزون بر حدیث مزبور حدیث «أفضل الأعمال ما أكرهت نفسك عليه» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۹۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۲۳) نیز می تواند مستند قاعده یادشده قرار بگیرد؛ زیرا، نفس انسان ذاتاً از کارهایی که مشقت بیشتری دارند، ناخوشی دارد و به کارهای آسان تر گرایش بیشتری نشان می دهد. از سویی، افضل دانستن این گونه کارها که روایت به آن تصریح دارد، نشانگر آن است که انجام کارهای عبادی با دشواری بیشتر، نزد شارع از مطلوبیت ویژه ای برخوردارند.

در باره سند حدیث یادشده باید گفت، گذشته از آن که حدیث در نهج البلاغه (صالح، ۱۴۱۴، ص ۵۱۱) از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده؛ اما، در کتب اربعه آورده نشده است. از سویی، در کتاب های دیگر از پایه برای آن سندی ذکر نشده است (عاملی، بی تا، ص ۴۵) تا بتوان راویان آن را مورد بررسی قرار داد. بلکه آن را با تعبیر فعل مجهول «رُوی» یا «یُروی» نقل نموده اند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۶۰؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴،

ج ۸، ص ۹۴) که اشعار به ضعف و ارسال دارد. همچنین، پذیرش مدلول آن را معلق به فرض صحت سند آن نموده‌اند (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۰؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۰۵) که برخاسته از تردید ایشان در درستی سند آن است.

همانند حدیث یادشده، در برخی مصادر حدیثی آمده است: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ مَا أُكْرِهْتُ عَلَيْهِ النَّفْسُ» (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۴۲؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۷؛ محمودی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۵۰) بهترین کارها آن‌هایی هستند که انجام آن‌ها برای نفوس ناخوشایند است. حدیث یادشده که از پیامبر گرامی (ص) و امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است، فاقد سند می‌باشد. از سویی برخی آن را فاقد اصل و سخن عمرو بن عبدالعزیز دانسته‌اند (معرفت و دیگران، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۰۴) و ازاین‌رو بررسی راویان آن نیز امکان ندارد. با این حال علمای امامیه حدیث پیشین و مانند آن را در برخی کتاب‌های خود ذکر نموده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۷۲؛ لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰). در فرض نادیده گرفتن ضعف سند حدیث مزبور، با توجه به شباهت معنای آن با حدیث پیشین چگونگی دلالت آن بر قاعده «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا» روشن است.

شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه بیان نموده است که احمد بن اسحاق بن سعد به نقل از عبدالله بن میمون گفته‌اند که امام صادق (ع)، از پدرشان امام باقر (ع) نقل فرموده‌اند که «فَاصْبِرْ فَإِنَّ فِي الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكْرَهُ خَيْرًا كَثِيرًا» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۱۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۱۶۱؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۱۳، ص ۲۱۷؛ ورام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۳). روایت را احمد بن اسحاق بن سعد به نقل از عبدالله بن میمون از امام صادق (ع) و ایشان از پدرشان امام باقر (ع) نقل نموده و بیان شده است که احمد بن اسحاق بن سعد و عبدالله بن میمون هر دو ثقة هستند (ابن داود، ۱۳۸۳، ص ۲۱۴؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۴۶؛ طوسی، ۱۴۲۷، ص ۳۹۷؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۱۳، ص ۲۱۶). بنابراین، می‌توان از آن به عنوان مؤیدی برای قاعده «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا» یاری گرفت. صبر در برابر کارهایی که برای انسان ناخوشایند است، از مصادیق معروف به شمار آمده است (حسینی روحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۴). بدیهی است صبر در برابر انجام اعمال عبادی دشوار یکی از مصادیق معروف است.

۳-۲-۳. عقل

در چگونگی این دلیل باید گفت که هیچ گونه مانع عقلی بر سر راه پذیرش برتری عبادت مکلفی که برای امتثال آن رنج بیشتری کشیده است، وجود ندارد (موسوی تهرانی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۰). بلکه در این جا حکم عقل با حکم شرع مطابقت داشته و مبنای پاداش دهی را اندازه سختی و دشواری ممثّل می داند (انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۲۱۶). این گونه که رنج انسان در راستای نزدیک شدن به خداوند که اندازه تلاش وی را نشان می دهد، بیهوده نیست و خداوند به پاس تلاش انسان برای آن رنج پاداش در نظر می گیرد. از این رو، در جایگاه قاعده انگاری حدیث یاد شده، می توان به حکم عقل نیز استناد نمود.

۴. مستثنیات قاعده «أفضل الأعمال أحمرها»

باید گفت همان گونه که برخی حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» را قضیه ای مهمله دانسته و کلیت آن را نپذیرفته اند (طباطبایی بزدی، بی تا، ص ۲۷۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶)، این قاعده نیز همانند بسیاری دیگر از قواعد فقهی، مواردی را دربر نمی گیرد که در این راستا، پژوهش به چهار مورد آن ها دست یافته است.

۱-۴. صحیحہ قدسی ابان بن تغلب

مستند به صحیحہ قدسی ابان بن تغلب که در کتاب الکافی نقل شده و مورد اتفاق فریقین است، «وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ»؛ «و بنده ای از بندگانم به چیزی دوست داشتنی تر نزد من از آنچه بر وی واجب کرده ام، به من نزدیک نشده است» (بستی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۸۲؛ متقی هندی، ۱۹۸۹، ج ۷، ص ۷۷۰؛ بخاری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۰۵؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۷۳؛ مجلسی اول، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۸۹). بهاء الدین عاملی قاعده تفضیل واجب بر مستحب را مستفاد از این صحیحہ دانسته است (عاملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۰). البته بعید نیست همان گونه که برخی بیان نموده اند، کلیت قاعده برتری واجبات بر مستحبات نیز گاهی تخصیص خورده باشد. مانند جواب سلام که واجب است؛ اما، ثواب خود سلام که مستحب می باشد، کمتر است (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۸۱). دیگر مواردی که شاید از قاعده تفضیل واجب بر مستحب استثنا شده باشند،

عبارت‌اند از: ۱. ابراء از دین با آن که مستحب است، بر انظار (مهلت دادن به مدیون) که واجب است، مقدم می‌باشد. ۲. نمازی که با جماعت اعاده می‌شود، (مستحب) بر نمازی که قبلاً خوانده شده (واجب) مقدم است، هرچند که موارد مزبور و مانند آن‌ها قابل مناقشه‌اند (عاملی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۰).

ازاین‌رو، هرگاه دو عمل متساوی یکی واجب و دیگری مستحب باشد؛ مانند، تکبیر الاحرام واجب نماز و دیگر تکبیرهای مستحب نماز، به‌گواهی عرف و وجدان، واجب مطلقاً از مستحب سخت‌تر و برتر است؛ زیرا، مکلف اختیار ترک عمل واجب را ندارد؛ حال آنکه می‌تواند عمل مستحب را ترک نماید. بنابراین، ثواب مترتب بر واجبات از ثواب مستحبات بیشتر است؛ اما، چنانچه واجبی باشد که می‌تواند با تحمل زحمت بیشتر صورت پذیرد یا با زحمت کمتر؛ در فرضی که زحمت بیشتری دارد، ثواب بیشتری هم خواهد داشت (بهاء‌الدین عاملی، بی‌تا، ص ۲۸).

به‌دیگر سخن، از آنجایی که ترک واجب عقوبت و کیفر اخروی دارد و باید با رعایت شرایط و کیفیت خاصی انجام شود، شاید از نظر روانی مکلف در حالت تردید قرار بگیرد که آن واجب با شرایط یا کیفیت لازم انجام نشده است و لذا خود را مستحق عقوبت اخروی بداند؛ اما، در ترک مستحب چنین حالت روانی وجود ندارد؛ زیرا، ترک آن عقوبت اخروی ندارد و تنها موجب از دست دادن ثواب است. این امر مؤید آن است که انجام واجبات نسبت به انجام مستحبات از نظر روحی نیز مشقت بیشتری دارد.

شاید بتوان گفت که مفهوم حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» آن است که از هر نوعی از اعمال (واجب یا مستحب) سخت‌تر آن بر موردی که آسان‌تر است، برتری دارد؛ یعنی، در بین کارهای واجب نوع سخت‌تر آن‌ها بر نوع آسان‌تر آن‌ها مقدم است. چنان‌که برخی از فقیهان گفته‌اند در اعمال حج و قوف در عرفات به‌صورت ایستاده (پیاده) بر وقوف در آن به‌صورت سواره افضل است (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۸۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۵). همچنین، در مستحبات نوع سخت مستحبات بر نوع آسان‌تر آن‌ها افضل می‌باشد، چنان‌که تصریح شده است که تشییع جنازه به‌صورت پیاده بر تشییع جنازه

به صورت سواره افضل است (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۷۰).

۲-۴. برخی روایات دال بر ثواب بسیار

مواردی در روایات موجود است که برای برخی اعمال خاص ثواب بسیاری در نظر گرفته شده است؛ حال آنکه شاید برای انجام آن‌ها زحمت بسیاری مصروف نشود. این موارد در واقع عموم قاعده یادشده را تخصیص زده‌اند. مانند ثواب تسبیحات حضرت زهرا(س) که از هزار نماز مستحبی برتر دانسته شده است یا فضیلت گریه بر مصائب حضرت سیدالشهدا(ع)؛ در حالی که زحمت ظاهری هزار نماز بیشتر است (خواجه‌ی مازندرانی، ۱۴۱۸، ص ۲۱۸؛ عاملی، بی‌تا، ص ۲۸).

۳-۴. اثبات حرمت

جایی که حرمت دشواری ثابت شود، یقیناً از شمول این قاعده خارج است (ایوان کیفی، ۱۴۲۹، ص ۵۰۴). بنابراین، هرگاه ضرر داشتن عملی محرز شود، دیگر نمی‌توان گفت آن عمل همچنان مستحب و مطلوب است و عموم قاعده آن را فرا می‌گیرد؛ برای نمونه هرگاه روزه برای بانوی بارداری یا جنین وی ضرر قطعی داشته باشد و او با این حال روزه بگیرد، نمی‌توان گفت شایسته گرفتن پاداش الهی خواهد بود.

۴-۴. زوال خشوع و ایجاد ضعف

اگر امثال عبادت دشوار به دلیل ایجاد رنجش در بدن، خشوع را از میان ببرد یا موجب ضعف در امثال شود، التزام به مطلوبیت آن از رهگذر قاعده پیش‌رو مشکل است (سبزواری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۶۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۱؛ عاملی، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۴۱۵). بنابراین، شاید بتوان جاری نمودن قاعده یادشده را مشروط به عدم این دو مورد دانست.

۵. جایگاه قاعده «أفضل الأعمال أحمزها» در برداشت‌های فقهی

بر پایه یافته‌های پژوهش، در سه جایگاه به این قاعده استناد شده است که در این بخش، جداگانه به هر یک از آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۱. افضلیت عبادات دشوار

بیشترین کاربرد قاعده «أفضل الأعمال أحمزها» در اثبات افضلیت عبادات دشوار

است. این گونه که هرگاه عبادتی بتواند به شیوه‌ای آسان‌تر انجام شود؛ اما، مکلف برای نزدیک شدن به ذات باری تعالی راه دشوارتر را برگزیند، سزاوار ستایش و پاداش بیشتر است. این دیدگاه ظاهراً اجماعی است یا دست کم مخالفی برابر آن دیده نشده است. فقیهان در بسیاری عبادات به ویژه ابوابی همچون حج و صیام با استناد به حدیث، افضلیت گونه‌های دشوارتر اثبات نموده‌اند (اردیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۲۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۵۰ و ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۱ و ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۶۴). حتی برخی به اشکال مقدر پیرامون سند حدیث پاسخ داده‌اند که در ادله سنن تسامح می‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۷۶).

افضلیت عمل دشوار هم در فرض وجوب عمل و هم در فرض استحباب آن قابل تصور است. چنان که با وجود وجوب رمی جمرات، برخی با استناد به حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» استحباب رمی جمرات به صورت سواره را نتیجه گرفته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۱). همچنین، برخی با وجود استحباب تشییع جنازه، به استناد حدیث مزبور تشییع به صورت ایستاده را افضل دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۴۲).

شهید ثانی عبارتی را از محقق حلی پیرامون نذر روزه در شهری خاص نقل کرده است که بر پایه آن شیخ طوسی گفته است ناذر می‌تواند در هر شهری که بخواهد روزه بگیرد و وفای به نذر کند. محقق حلی در ایراد به دیدگاه مزبور، آن را مورد تردید دانسته است. شهید ثانی در تأیید دیدگاه محقق حلی اشاره نموده است از آنجا که روزه در برخی مکان‌ها دشوارتر است، مستند به «أفضل الأعمال أحمرها» باید در همان جایی که نذر کرده است، روزه بگیرد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۵۰).

این امر نشانگر آن است که میان دشوار بودن عمل و افضلیت انجام آن ملازمه است. از سویی، برخی از فقها همچون علامه حلی پیرامون وقوف در عرفه گفته‌اند وقوف در عرفه به شکل ایستاده، نشسته، سواره و پیاده کفایت می‌کند؛ اما با این حال بهتر است که به سبب سخت‌تر بودن وقوف به صورت ایستاده، مستند به حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» وقوف را به صورت ایستاده انجام دهند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۱).

بر پایه این دیدگاه، با توجه به کفایت شکل های گوناگون وقوف در عرفه، میان انجام عمل دشوار و افضلیت آن ملازمه است. مقایسه مثال محقق حلی و علامه حلی نشان می دهد که افضلیت عمل دشوار ممکن است به گونه وجوب باشد؛ مانند مثال شهید ثانی و ممکن است به صورت استحباب باشد؛ مانند مثال علامه حلی، مثال رمی جمرات به صورت ایستاده افضلیت به شکل استحباب نشان می دهد. از سویی، با وجود استحباب اصل تشییع جنازه، افضلیت تشییع به صورت ایستاده نتیجه گرفته شده است.

بنابراین، تلاش بیشتری که در راستای انجام عمل، خواه واجب و خواه مستحب صورت پذیرد و انسان تلاشگر در پی آن متحمل دشواری و سختی شود، با ثبوت استحباب ملازمه دارد. این گونه که مکلف افزون بر اتیان مطلوب مولی، چیزی افزون بر آن نیز آورده و احسان نموده است و پاداش آوردن زیادتی بر مطلوب مولی نیز احسان مولی است که پروردگار آن را با ثواب بیشتر جبران می نماید (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ص ۲۹). حال این ثواب بیشتر که معلول تلاش، دشواری و سختی بیشتر می باشد، واجب است یا مستحب؟ پاسخ مستحب بودن آن است؛ چرا که مکلف در تحمل شداید و ترک آن ها مخیر است و این معنی چیزی مگر استحباب نیست که آن را ثواب داشتن برای فاعل و عقاب نداشتن برای تارک دانسته اند (هلال، ۱۴۲۴، ص ۳۳۶).

۲-۵. استحباب مقدمات واجبات نفسی

این نکته بیشتر در کتاب های اصول فقه دیده شده است؛ مبنی بر این که هرگاه برای عملی که واجب نفسی به شمار آید و واجب غیری نباشد، مقدمات بسیاری وجود داشته باشد، مکلف برای انجام این مقدمات بسیار، قطعاً درخور پاداش است؛ چرا که برای انجام آن واجب به سختی و دشواری افتاده است و شارع مستند به حدیث «أفضل الأعمال أحمزها» مزد تلاش هایش را خواهد داد (ایروانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۵۱؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۴۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۱۰۴؛ صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۲؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۸). برای نمونه حج واجب نفسی است و پیش از آغاز مناسک آن ناگزیر از انجام مقدمات بسیاری همانند ثبت نام، فراهم آوردن زاد و توشه، سفر از وطن تا میقات و پیگیری اموری دیگر است. حال با عدالت الهی

سازگار نیست که این همه سختی و تلاش بی‌پاداش بماند.

۳-۵. صحت عبادات دشوار

در واقع اختلاف اصلی فقیهان امامیه در این مسئله، برای پاسخ به این پرسش است که حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» می‌تواند حکم شرعی صحت را برای اعمال عبادی دشوار ثابت نماید؟ فقیهان امامیه دو دسته پاسخ داده‌اند؛ برخی از ایشان عبادات حرجی را باطل دانسته (خوانساری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۷) و گروهی دیگر عبادات حرجی را صحیح دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۰۰). از این رهگذر که با وجود حدیث یادشده، مقتضی برای صحت عبادات دشوار وجود دارد و تنها مانع پیش‌روی صحت آن‌ها، قاعده نفی حرج یا قاعده نفی ضرر است، نسبت میان حدیث و هر یک از این دو قاعده جداگانه سنجیده شده است. البته این تفکیک برخاسته از آن است که گاه دشواری به مرتبه حرج می‌رسد و گاه از آن فراتر رفته و مستلزم ضرر است.

۳-۵-۱. نسبت سنجی قاعده «أفضل الأعمال أحمرها» با قاعده نفی حرج

در میان قواعد فقهی، قاعده مورد بحث با قاعده نفی حرج بیش‌ترین ارتباط را دارد که در این بخش به نسبت سنجی مفهوم، موضوع حکم و مرفوع هر یک از این دو قاعده پرداخته شده است. لغتاً «حمر» به معنای شاق، همسان سختی (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵۸۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶) و «حرج» به معنای ضیق، همسان تنگی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۳۳؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۵؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۱۷) می‌باشد. البته گاهی نیز این دو واژه مرادف با یکدیگر به کار رفته‌اند (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۴۶). روی هم رفته این دو واژه معنای لغوی نزدیکی با یکدیگر دارند، هر دو واژه بیانگر سختی و دشواری است و نمی‌توان تفاوت زیادی را میان این دو قائل شد. بنابراین، متبادر از این دو واژه، آن‌گونه دشواری است انسان می‌تواند از پس آن برآید؛ اما، شدید است (ایروانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۷۵).

میان این دو قاعده به دو شیوه جمع شده است: یکم: برخی بر آن‌اند تا با بیان خروج موضوعی ادله نفی حرج از عموم حدیث «أفضل الأعمال أحمرها»، میان این دو جمع نمایند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۴۶). این‌گونه که ادله نفی حرج در

جایگاه اثبات نبود واجبات مستلزم حرج در شریعت هستند؛ حال آن که حدیث ارزش و برتری افعال حرجی را ثابت می کند و استحباب عبادات حرجی از آن قابل برداشت است. دوم: راه دیگر، دست یازیدن به خروج حکمی حدیث «أفضل الأعمال أحمزها» از ادله نفی حرج و جمع عرفی میان این دو است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸). به دیگر سخن، اصل نبود حرج در شریعت است و حدیث به سبب داشتن مصلحت الهی، این اصل را تخصیص زده است.

دیدگاه برگزیده: خواه حدیث «أفضل الأعمال أحمزها» از ادله نفی حرج خروج موضوعی داشته باشد و خواه آن را تخصیص بزند، در عمل تفاوت چندانی نخواهد داشت؛ چراکه قاعده نفی حرج در جایگاه امتنان شارع بر بندگان می باشد و از رهگذر امتنان، وجوب فعل حرجی را برداشته است. ازاین رو، انجام فعل حرجی صحیح و به استناد حدیث یادشده مطلوبیت دارد (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۷۶؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵، ص ۱۶۱؛ مشکینی، بی تا، ص ۴۱۲).

بنابراین، آنچه که حکم آن از گردن مکلف برداشته شده است، وجوب فعل حرجی است؛ نه جواز آن (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۴۳). ازاین رو، نظر به دلالت حدیث «أفضل الأعمال أحمزها»، افضلیت انجام فعل عبادی حرجی ثابت می گردد؛ چراکه حکم شرعی به مجرد وقوع حرج از مطلوبیت خارج نمی شود (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۷۶؛ بهبهانی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۵۰۵؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۱۵۶؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵، ص ۱۶۱). بلکه تنها حکم تکلیفی وجوب این گونه است که از رهگذر امتنان الهی برداشته می شود. بنابراین، حکم وضعی صحت فعل حرجی به دلیل وجود رجحان و ملاک حکم ثابت باقی خواهد ماند (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۸۱). بنابراین، هرگاه عموم مطلوبیت و استحباب فعل حرجی عبادی پذیرفته شود، دیگر تفاوتی ندارد که فعل حرجی کدام یک از عبادات باشد و در هر روی افضلیت آن ثابت است.

در چگونگی مطلوب و افضلیت انجام فعل عبادی حرجی، همچون وضو یا غسل حرجی باید گفت گرچه تکلیف مکلف تیمم است؛ اما گویا مکلف میان دو تکلیف یکی حرجی (وضو و غسل) و دیگری آسان (تیمم) روبه روست و مخیر است

هر یک را بخواهد، انجام دهد. انتخاب فعل حرجی (وضو و غسل) اشکالی ندارد و نماز با آن صحیح است. گروهی از فقها به این دیدگاه که از آن به عنوان «دیدگاه ترخیص» تعبیر می‌شود، گرایش دارند؛ در برابر این دیدگاه، گروهی از فقها بر این باورند که انجام فعل حرجی (وضو یا غسل) کفایت نمی‌کند و مکلف تنها با یک تکلیف که تیمم باشد مواجه است، از این دیدگاه به عنوان «دیدگاه عزیمت» تعبیر می‌شود (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۹).

۵-۳-۲. نسبت سنجی قاعده «أفضل الأعمال أحمرها» با قاعده نفی ضرر

در تبیین نسبت قاعده با قاعده نفی ضرر، میان فقیهان سه دیدگاه اصلی وجود دارد که در این بخش به هر یک پرداخته شده است.

یکم: برخی عبادت ضرری را از پایه باطل می‌دانند و به باور ایشان فعل حرجی، اصلاً ضرری نیست تا قاعده «أفضل الأعمال أحمرها» شامل آن نشود (مشکینی، بی‌تا، ص ۴۱۲).

دوم: به باور برخی، عبادت ضرری هم امری مطلوب است. مستند ایشان ظهور ملاک مطلوبیت در آن، سیره معصومان (ع) بر اخذ فعل شاق؛ هرچند که ضرری باشد و نیز عموم حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۱۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۳، ص ۱۷۷).

سوم: مطلوبیت عبادت ضرری محل تأمل است و اگر ادله نفی ضرر موجود نبود، شاید ضرر با پاداش قابل جبران بود (انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۶؛ ایروانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۵۱). یعنی این‌گونه است که ادله نفی ضرر بر ادله انجبار سختی تحمل شده بندگان با ثواب شارع، وارد هستند.

دیدگاه برگزیده: نظر به تبادر و وجدان تفاوت لغوی میان ضرر و حرج که نخستین به معنای نقص و دومین به معنای مشقت شدید می‌باشد و این مطلب که قاعده لاضرر هم نافی صحت حکم ضرری و هم ناهی از آن و مثبت حرمت باشد و نمی‌توان با عبادت نهی شده به درگاه باری تعالی نزدیک شد، پس، فعل ضرری باطل و مبعد است. همچنین، ملاک فعل حرجی با ملاک موجود در فعل ضرری با هم متفاوت است و قیاس ضرر به حرج درست نیست (بهمن‌پوری و صابری، ۱۳۹۱، ص ۹).

همچنین، سیره معصومان (ع) در تمسک به فعل ضرری ثابت نیست؛ افزون بر آن که شاید فعل ایشان از احکام مشترک میان معصومان (ع) و غیرمعصومان نباشد. از سویی، قدر متیقن از حکم مرفوع با قاعده نفی حرج، حکم وجوب می باشد؛ نه جواز و مطلوبیت فعل حرجی.

۵-۳-۳. کاربردهای فقهی قاعده «أفضل الأعمال أحمزها»

قاعده «أفضل الأعمال أحمزها» در گستره عبادات کاربرد دارد و کاربستی از آن در دیگر ابواب فقهی دیده نشده است؛ به دیگر سخن، آن دسته از کارهای انسان که با دشواری به پایان می رسند، آن گاه ارزشمند خواهند بود که با انگیزه نزدیک شدن به ذات باری تعالی امتثال شوند (بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۴). از این رو، دیگر رفتارهای انسان از قبیل احکام و معاملات، چنانچه با انگیزه یادشده همراه نباشد، حتی اگر سختی بسیار هم داشته باشد، مشمول قاعده نشده و بر امتثال آن ها ثوابی بار نمی گردد. در مسائلی همچون اعمال عبادی زیر با استناد به قاعده یادشده، برای دشواری این عبادات استحباب و ثواب بیشتری اثبات شده است.

بیش ترین استناد به قاعده، در حج می باشد که برای اثبات استحباب حج پیاده (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۲۰؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۹؛ جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۷۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۵)، وقوف ایستاده در عرفه (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۷۱ و ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۴۶)، رمی جمرات در حالت پیاده (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۴۶) و در دیگر ابواب برای اثبات استحباب روزه در برخی مکان ها به دلیل سختی (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۳۵۰)، تشییع پیاده پیکرهای مسلمانان (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۷۰)، نماز مستحبی در حالت ایستاده (بهبهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۹۴؛ عاملی، محمد، ۱۴۱۱، ج ۷، ص ۴۱۵)، اعمال سخت عبادات برای بیماران؛ مانند سجود (خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۱۵۶)، نذور دارای دشواری در انجام (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۷)، شب زنده داری (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۱۴؛ کاشانی، حبیب الله، ۱۳۸۳، ص ۲۶۲) به آن استناد شده است.

نتیجه‌گیری

۱. علی‌رغم ایراد خدشه در سند حدیث نبوی مشهور «أفضل الأعمال أحمرها»، شهرت عملی دارد و این‌گونه ضعف آن جبران می‌شود. همچنین، برای اثبات استحباب عبادات دشوار و ترتب ثواب مقدمات واجبات نفسی به آن قابل استناد است.

۲. نظر به وجود نمونه‌های بسیاری از آیات قرآن مجید، دلالت حدیث یادشده، حکم عقل به ارزشمندی و نکویی امثال اعمال دشوار برخاسته از تلاش و عدم خلاف در مسئله، می‌توان «أفضل الأعمال أحمرها» را یک قاعده فقهی اتفاقی دانست.

۳. قاعده نفی حرج در جایگاه امتنان شارع مقدس بر بندگان و برداشتن حکم تکلیفی وجوب فعل حرجی و رخصت ترک آن می‌باشد؛ اما، به استناد حدیث یادشده، حکم وضعی صحت و بلکه مطلوبیت امثال فعل حرجی همچنان باقی است.

۴. عموم قاعده «أفضل الأعمال أحمرها» اثبات استحباب بر افعال ضرری را در بر نمی‌گیرد و در واقع ادله قاعده نفی ضرر بر آن وارد هستند؛ چراکه عبادت ضرری منفی و منهی شارع می‌باشد، اثبات استحباب آن مشکل است.

۵. قاعده «أفضل الأعمال أحمرها» در ابواب گوناگون عبادات کاربرد دارد و بیانگر مطلوبیت عبادتی است که می‌توانست به شیوه‌ای آسان‌تر امثال شود؛ اما، مکلف راه دشوارتر آن را برگزیده است و در فرض نرسیدن به اندازه ضرر، مطلوب است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن داود، حسن بن علی. (۱۳۸۳ش). رجال ابن داود. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن درید، محمد بن حسن. (بی‌تا). جمهرة اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (بی‌تا). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.

٥. اردبيلى، احمد بن محمد. (١٤٠٣ق). مجمع الفائدة والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان. قم: اسلامى.
٦. اشكورى، محمد بن على. (١٣٧٣ش). تفسير شريف لاهيجى. تهران: داد.
٧. انصارى، مرتضى بن محمد امين. (بى تا). قاعدة لا ضرر و اليد و الصحة و القرعة (فرائد الأصول). قم: اسلامى.
٨. ايجى، عضد الدين عبدالرحمان بن احمد. (بى تا). شرح المواقف. قم: الشريف الرضى.
٩. ايروانى، باقر. (١٤٢٦ق). دروس تمهيدية فى القواعد الفقهية. قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
١٠. ايروانى، على. (١٤٢٢ق). الأصول فى علم الأصول. قم: دفتر تبليغات اسلامى.
١١. ايوان كفى، محمد حسين. (١٤٢٩ق). مشارع الأحكام فى تحقيق مسائل الحلال و الحرام. اصفهان: مركز تحقيقات رايانه اى حوزه علميه اصفهان.
١٢. آشتيانى، ميرزا محمد حسن بن جعفر. (١٤٢٥ق). الرسائل التسع. قم: زهير.
١٣. آلوسى، محمود بن عبدالله. (١٤١٥ق). روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. آملى، حيدر بن على. (١٤٢٢ق). تفسير المحيط الأعظم و البحر الخضم فى تأويل كتاب الله العزيز المحكم. قم: نور على نور.
١٥. بجنوردى، سيد حسن. (١٣٧٧ش). القواعد الفقهية. قم: نشر الهادى.
١٦. بجنوردى، سيد حسن. (١٣٨٠ش). منتهى الأصول. تهران: مؤسسه عروج.
١٧. بجنوردى، سيد محمد. (١٤٠١ق). قواعد فقهيه. تهران: مؤسسه عروج.
١٨. بحراني، يوسف بن احمد. (١٤٠٥ق). الحقائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة. قم: اسلامى.
١٩. بحراني، يوسف بن احمد. (١٤٢٣ق). الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية. بيروت: دار المصطفى لإحياء التراث.
٢٠. بخارى، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢ق). صحيح البخارى. رياض: دار طوق النجاة.
٢١. برقى، احمد بن محمد. (١٣٧١ق). المحاسن. قم: دار الكتب الإسلامية.
٢٢. بستى، محمد بن حبان. (١٤١٤ق). صحيح ابن حبان. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٣. بهبهانى، محمد باقر بن محمد اكمل. (١٤١٩ق). الحاشية على مدارك الأحكام. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
٢٤. بهبهانى، محمد باقر بن محمد اكمل. (١٤٢٤ق). مصابيح الظلام. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.
٢٥. بهمن پورى، عبدالله؛ صابرى، حسين. (١٣٩١ش). پژوهشى در صحت انجام فعل حرجى. فقه و مباني حقوق اسلامى، ٤٥ (٢)، ١-١٣.

۲۶. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۴ق). السنن الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم. قم: دار الكتاب الاسلامی.
۲۸. جرجانی، سید امیر ابو الفتح حسینی. (۱۴۰۴ق). تفسیر شاهي. تهران: نوید.
۲۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية. بيروت: دار العلم للمالین.
۳۰. حائری مازندرانی، محمد. (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۲. حسینی روحانی، سید صادق. (بی تا). منهاج الصالحین. بی جا: بی نا.
۳۳. حسینی شیرازی، سید صادق. (۱۴۲۷ق). بیان الأصول. قم: دار الأنصار.
۳۴. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۱۳ق). الفقه، القواعد الفقهية. بيروت: مؤسسه امام رضا (ع).
۳۵. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۱ق). الوصائل الى الرسائل. قم: مؤسسه عاشورا.
۳۶. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۸ق). من فقه الزهراء علیها السلام. قم: رشید.
۳۷. حسینی میلانی، سید علی. (۱۴۲۸ق). تحقیق الأصول. قم: الحقائق.
۳۸. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام. بيروت: دار الفكر المعاصر.
۳۹. خواجهی مازندرانی، اسماعیل. (۱۴۱۸ق). جامع الشتات (للخواجی). قم: اسلامی.
۴۰. خوانساری، موسی. (۱۳۷۳ق). رساله فی قاعدة لا ضرر. تهران: المكتبة المحمدية.
۴۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۴۲. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. بيروت: دار الشاميه.
۴۴. رضائزاد، غلامحسین. (۱۳۸۳ش). تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی. تهران: الزهرا.
۴۵. سبزواری، سید عبدالأعلى. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام (للسبزواری). قم: مؤسسه المنار.
۴۶. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن. (۱۲۴۷ق). ذخيرة المعاد فی شرح الإزشاد. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۷. شریف کاشانی، ملا حبیب الله. (۱۴۰۴ق). مستقصی مدارک القواعد. قم: علمیه.
۴۸. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۳۰ق). الدروس الشرعية فی فقه الإمامیه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه.
۴۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر). قم: کتابفروشی داوری.
۵۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه

المعارف الإسلامية.

۵۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۰ق). المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (بی تا). مسکن الفؤاد عند فقد الاحبة والاولاد. قم: بصیرتی.
۵۳. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۲۳ق). فقه الحج (للصافی). قم: مؤسسه حضرت معصومه سلام الله علیها.
۵۴. صبحی صالح. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: هجرت.
۵۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۵۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۵۷. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: اسلامی.
۵۸. طباطبائی یزدی، سید محمدباقر. (بی تا). وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل. قم: بی نا.
۵۹. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۱. عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین. (۱۳۹۰ق). الحبل المتین فی أحكام الدین. قم: کتابفروشی بصیرتی.
۶۲. عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین. (بی تا). مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات. بیروت: دار الأضواء.
۶۳. عاملی، حسین بن عبدالصمد. (بی تا). العقد الحسینی - الرسالة الوسواسیة. یزد: گلبهار.
۶۴. عاملی، سید محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۶۵. عبداللهی، عبدالکریم. (۱۳۸۸ش). قواعدی از فقه. قم: بوستان کتاب.
۶۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۶۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: اسلامی.
۶۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: اسلامی.
۶۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة). قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۷۰. فاضل لنکرانی، محمدجواد. (۱۳۸۳ش). القواعد الفقهیة. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۷۱. فاضل لنکرانی، محمدجواد. (۱۳۹۶ش). قاعده میسور. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.

٧٢. فاضل لنکرانی، محمد. (١٤٢٥ق). ثلاث رسائل (للفاضل). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
٧٣. فاضل لنکرانی، محمد. (١٤٣٠ق). دراسات فی الأصول. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
٧٤. فاضل هندی، محمد بن حسن. (١٤١٦ق). کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: اسلامی.
٧٥. فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
٧٦. فیض کاشانی، محمد محسن. (١٤٠٦ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
٧٧. قابل، هادی. (١٣٩٠ش). قاعده عدالت و نفی ظلم. قم: انتشارات فقه الثقلین.
٧٨. قرائتی، محسن. (١٣٨٨ش). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
٧٩. قرشی، سید علی اکبر. (١٤١٢ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية.
٨٠. کاشانی، حبیب الله بن علی مدد. (١٣٨٣ش). بوارق القهر فی تفسیر سوره الدهر. تهران: شمس الضحی.
٨١. کاشانی، فتح الله بن شکر الله. (١٤٢٣ق). زبدة التفاسیر. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
٨٢. کاشانی، فتح الله بن شکر الله. (بی تا). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: اسلامی.
٨٣. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (١٤٢٢ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - الحديثة). قم: اسلامی.
٨٤. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٢٩ق). الکافی. قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
٨٥. کهن ترابی، میثم. (١٤٠٣ش). اعتبارسنجی و نقد کارکردهای حدیث «أفضل الأعمال أحمرها» در منابع فریقین. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ٣٤ (١)، ٢٥-٤٥.
٨٦. لیثی واسطی، علی بن محمد. (١٣٧٦ش). عیون الحکم و المواعظ. قم: دار الحديث.
٨٧. مازندرانی، محمد صالح. (١٣٨٢ش). شرح الکافی. تهران: المكتبة الإسلامية.
٨٨. متقی هندی، علی بن حسام الدین. (١٩٨٩م). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
٨٩. مجلسی اول، محمد تقی. (١٤٠٦ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: کوشانپور.
٩٠. مجلسی اول، محمد تقی. (١٤١٤ق). لوامع صاحبقرانی. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٩١. مجلسی دوم، محمد باقر. (١٤٠٤ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامية.
٩٢. مجلسی دوم، محمد باقر. (١٤١٠ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
٩٣. محمودی، محمد باقر. (١٤١٨ق). نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٩٤. مشكينى، ميرزا على. (بى تا). مصطلحات الفقه. بى جا: بى نا.
٩٥. مظفر، محمدرضا. (١٣٧٥ ش). أصول الفقه. قم: اسماعيليان.
٩٦. معرفت، محمد هادى؛ رستم نژاد، مهدي. (١٤٢٩ ق). التفسير الاثرى الجامع. مؤسسة انتشاراتى التمهيد. قم.
٩٧. مغنيه، محمد جواد. (١٤٢٤ ق). التفسير الكاشف. قم: دار الكتاب الإسلامى.
٩٨. مكارم شيرازى، ناصر. (١٣٧٥ ش). القواعد الفقهية. قم: مدرسة الإمام على بن ابى طالب.
٩٩. مكارم شيرازى، ناصر. (١٤٢٨ ق). انوار الأصول. قم: مدرسة الإمام على بن ابى طالب.
١٠٠. موسى، صمد على. (١٣٩٢ ش). القواعد الفقهية فى كتاب تفصيل الشريعة. قم: مركز فقهى ائمه اطهار (ع).
١٠١. موسى تهرانى، رسول. (١٣٨٨ ش). الوسائل الى غوامض الرسائل. قم: محلاتى.
١٠٢. ميرجليلى، على محمد؛ محمد آبادى، فاطمه. (١٣٩٦ ش). معيار حقيقى شناخت افضل اعمال از منظر روايات. دومين كنفرانس بين المللى مطالعات اجتماعى فرهنگى و پژوهش دينى. رشت.
١٠٣. نجفى، محمد حسن. (١٤٢١ ق). جواهر الكلام فى ثوبه الجديد. قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامى.
١٠٤. نجفى، محمد حسن. (١٤٠٤ ق). جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
١٠٥. نقى زاده، حسن؛ كرمى، فاطمه. (١٣٩١ ش). روايات تفضيل در اصول الكافى، هم سازگار يا ناسازگار. فصلنامه علوم حديث، ١٧ (٦٤)، ٥٧-٨٩.
١٠٦. نهاوندى، محمد. (١٣٨٦ ش). نفحات الرحمن فى تفسير القرآن. قم: مؤسسة البعثة، مركز الطباعة والنشر.
١٠٧. واسطى، سيد محمد مرتضى حسيني. (١٤١٤ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٠٨. ورام، مسعود بن عيسى. (١٤١٠ ق). مجموعة ورام. قم: مكتبة فقيه.
١٠٩. هاشمى رفسنجانى، اكبر. (١٣٨٣ ش). فرهنگ قرآن. قم: بوستان كتاب.
١١٠. هلال، هيثم. (١٤٢٤ ق). معجم مصطلحات الأصول. بيروت: دار الجيل.
١١١. يزدى طباطبايى، سيد محمد كاظم. (١٤٠٩ ق). العروة الوثقى. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.

