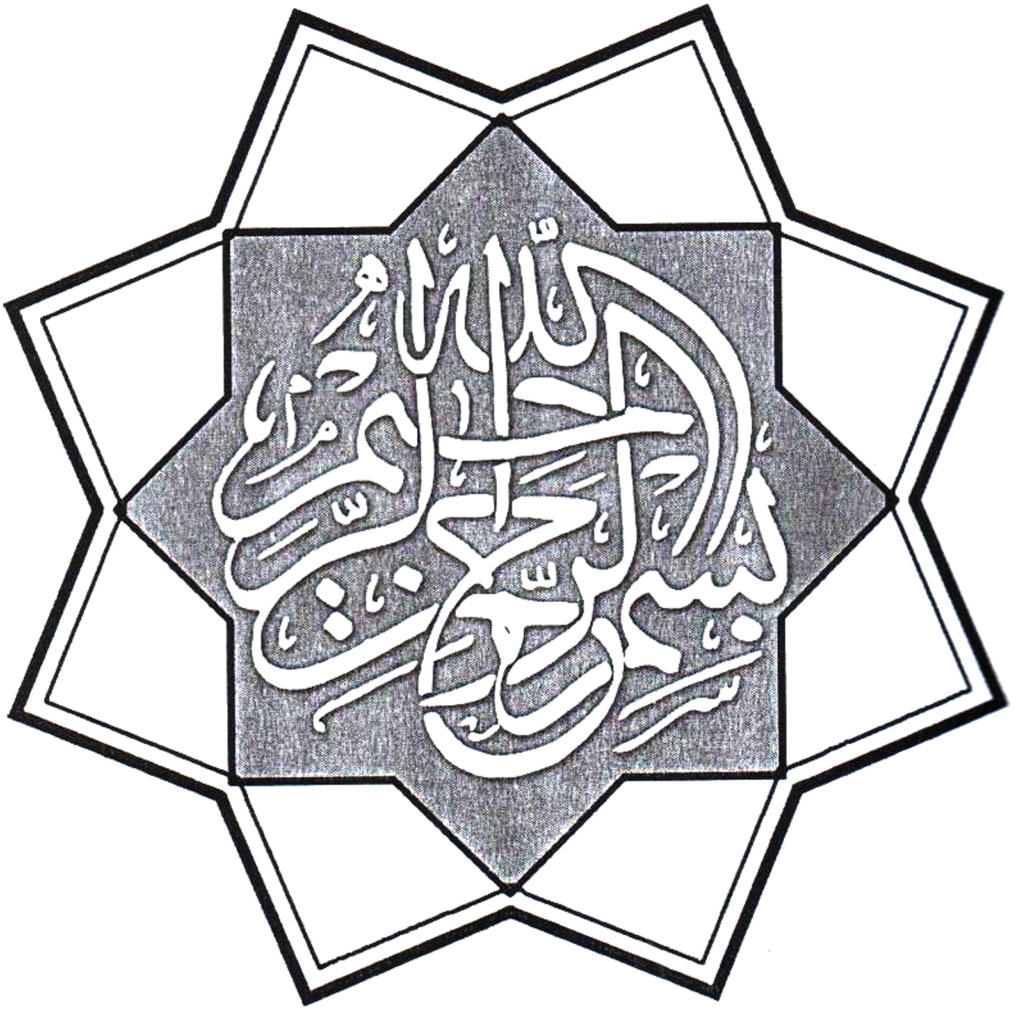
دائرة المعارف فقه مقارن

۳

آیة الله العظمی مکارم شیرازی
با همکاری جمعی از اساتید و محققان

زیر نظر آیة الله العظمی مکارم شیرازی

با همکاری جمعی از اساتید و محققان حوزه علمیه قم


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرستنویسی پیش از انتشار: توسط انتشارات امام علی بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام.

سرشناسه: مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ -
عنوان و نام پدیدآور: دائرة المعارف فقه مقارن /مکارم شیرازی، با همکاری جمعی از اساتید و محققان حوزهٔ علمیهٔ قم.
مشخصات نشر: قم: انتشارات امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ج۳.
شابک: -. (دوره) ۰-۱۴۱-۵۳۳-۹۶۴-۹۷۸
(ج.۲) ۳-۱۳۷-۵۳۳-۹۶۴-۹۷۸
(ج.۳) ۴-۱۳۰-۵۳۳-۹۶۴-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا.
یادداشت: فهرست‌نویسی بر اساس جلد دوم
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: فقه تطبیقی - دایرةالمعارف‌ها
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۲ ۲د۷م/۷/۱۶۹ BP
رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۲۴۰۳

ناشر برتر
نوزدهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

دائرة المعارف فقه مقارن / ج ۳

حضرت آیة الله العظمی مکارم شیرازی (مدّ ظلّه)
با همکاری جمعی از اساتید و محقّقان حوزهٔ علمیهٔ قم

تیراژ: **۱۰۰۰ نسخه**
نوبت چاپ: **اوّل**
تاریخ انتشار: **۱۳۹۲**
صفحه و قطع: **۴۷۸ صفحه / رحلی**
چاپخانه: **سلیمانزاده**
ناشر: **انتشارات امام علی بن ابی‌طالب(ع)**
شابک دوره: **۰-۱۴۱-۵۳۳-۹۶۴-۹۷۸**
شابک: **۴-۱۳۰-۵۳۳-۹۶۴-۹۷۸**

انتشارات امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام

قم - ابتدای خیابان شهدا - کوی آمار (۲۲) - پلاک ۱۵
تلفن: ۳۷۷۳۲۴۷۸ دورنگار: ۳۷۸۴۰۰۹۹
www.imamalipub.ir

قیمت: **۳۰/۰۰۰ تومان**

حضرت آیة الله العظمی مکارم شیرازی (مدّظلّه العالی)

با همکاری:

نویسندگان: اساتید و محقّقان محترم حوزهٔ علمیه، حجج اسلام آقایان:

۱ـ سیّد عبدالمهدی توکل	۶ـ احمد قدسی
۲ـ سیّد حمید جزایری	۷ـ ابوالقاسم مقیمی
۳ـ سعید داودی	۸ـ سیّد محمد نجفی
۴ـ مهدی رستم‌نژاد	۹ـ عباس نیکزاد
۵ـ سیّد عباس سید کریمی (حسینی)	

دستیار تحقیق: سیّد حسین میراسماعیلی

ارزیابی: اساتید و محقّقان محترم حوزهٔ علمیه، حجج اسلام آقایان:

۱ـ سیّد حمید جزایری ۲ـ سعید داودی ۳ـ سیّد عباس سیدکریمی (حسینی)

٤ـ احمد قدسی ۵ـ سید محمد نجفی

فهرست مطالب

پیشگفتار: نقش درآمدهای مشروع و نامشروع در شکل‌گیری جامعه / ۱۳

یک نگاه کلّی به درآمدهای مشروع و نامشروع . . ۱۵
روایت معروف تحف العقول و تحقیقی در زمینهٔ خود کتاب ۱۵
تحقیق در مسأله ۱۷
متن روایت ۱۷
یک دستور کلی و جامع درباره انواع درآمدها و روابط اجتماعی ۲۳
شرح انواع ولایت و حکومت ۲۴
أمّا شرح تجارات ۲۵
امّا شرح اجاره‌ها ۲۶
امّا شرح و تفسیر صنایع ۲۸
موارد مصرف دارائی و اموال ۳۰
آنچه برای انسان خوردنش حلال و جایز است . . ۳۱
پوشاک حلال ۳۲
امّا ازدواجهای حلال ۳۲
آنچه از مالکیّت و خدمت جایز است ۳۲
نکتهٔ مهم در این مسأله ۳۷
تحقیق و تحلیلی دیگر در مسأله ۴۱

روابط پنج‌گانهٔ انسان در اسلام / ۴۵

فصل اوّل: رابطهٔ انسان با خدا ۴۸
فصل دوم: رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر ۵۰
گفتار اوّل: رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر در حوزهٔ معاملات بالمعنی الاخص ۵۰
اهمیت ارتباط انسان‌ها با یکدیگر ۵۱
الف) تشویق به فعالیت‌های اقتصادی ۵۱
ب) تعاون و همکاری‌های عمومی ۵۳
ج) ارتباطِ اعضای خانواده ۵۷
گفتار دوم: رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر در حوزهٔ اخلاق ۵۹
الف) حسن معاشرت ۵۹
ب) اجتناب از بدرفتاری و خشونت ۶۳
جمع‌بندی ۶۸
فصل سوم: رابطهٔ انسان با حکومت ۶۸
فصل چهارم: رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست ... ۷۳
گفتار اوّل: تأثیر محیط زیست بر انسان ۷۴

گفتار دوم: نگاه اسلام به حفظ محیط زیست..... ۷۵
اخلاق زیست محیطی در اسلام..... ۷۶
۱.حدود مشروعیت تصرف انسان در محیط زیست..... ۷۶
۲. نهی از تخریب محیط زیست..... ۷۶
۳. قواعد فقهی و محیط زیست..... ۸۱
جمع‌بندی..... ۸۲
فصل پنجم: رابطهٔ انسان با خویشتن..... ۸۳
الف) رابطهٔ انسان با خویشتن در حوزهٔ معرفت و اخلاق..... ۸۳
۱. خودشناسی..... ۸۳
۲. تهذیب نفس..... ۸۵
۳. عزّت نفس..... ۸۵
ب) رابطهٔ انسان با خویشتن در حوزهٔ بهداشت... ۸۷
ج) رابطهٔ انسان با خویشتن در بخش تغذیه..... ۸۸
د) رابطهٔ انسان با خویشتن در حفظ نفس..... ۹۰
مقاصد شریعت و حفظ جان..... ۹۳
جمع‌بندی نهایی..... ۹۴

پیدایش و سیر تطوّر مبادلات اقتصادی / ۱۰۱
اشاراتی در قرآن مجید..... ۱۰۳

شرایط عامّهٔ معاملات / ۱۰۷
شروط متعاقدین..... ۱۰۷
۱. اهلیت..... ۱۰۷
الف) بلوغ..... ۱۰۷
نتیجه..... ۱۱۰
ب) عقل..... ۱۱۱
ج) رشد..... ۱۱۱
نتیجه..... ۱۱۴
۲. قصد جدی..... ۱۱۴
۳. اختیار..... ۱۱۴
شرایط مورد عقد..... ۱۱۵

احکام پنجگانه در معاملات / ۱۲۱
اقوال..... ۱۲۱
دیدگاه فقهای اهل سنت..... ۱۲۵
جمع‌بندی..... ۱۲۶
معنای حرمت تکلیفی و وضعی..... ۱۲۷
راه تشخیص حرمت تکلیفی یا وضعی در معامله..... ۱۲۸
روایات..... ۱۲۹
موضوع حرمت تکلیفی چیست؟..... ۱۳۳
آیا نهی تکلیفی دلالت بر فساد دارد؟..... ۱۳۴
جمع‌بندی..... ۱۳۷

نگاه قرآن به انواع معاملات / ۱۴۳
بخش اوّل: آیات مربوط به خرید و فروش..... ۱۴۳
اول: آیهٔ بیع..... ۱۴۴
اطلاق یا عدم اطلاق «احل الله البیع»..... ۱۴۴
دوم: آیهٔ تجارت..... ۱۴۶
الف) مراد از اکل چیست؟..... ۱۴۶
ب) مراد از باطل چیست؟..... ۱۴۶
ج) اشتراط رضایت در معاملات..... ۱۴۶

سوم: آیهٔ وفای به عهد ۱۴۷
عقد در لغت ۱۴۷
عقد در نگاه مفسّران و فقها ۱۴۷
دلالت آیه بر اصالة اللزوم ۱۴۹
چهارم: آیات مربوط به شرایط عقد ۱۵۰
بخش دوم: آیات مربوط به سایر طرق دادوستد (غیر از بیع) ۱۵۰
قسم اول: سودآوری‌های ممنوع و حرام ۱۵۱
۱. سحر ۱۵۱
۲. ربا ۱۵۱
۳. روابط با کفار ۱۵۱
قسم دوم: سودآوری‌های مباح ۱۵۱
۱. سرپرستی ایتام ۱۵۱
۲. اجاره ۱۵۲

اصول کلی حاکم بر معاملات حرام / ۱۵۹

قاعدهٔ اوّل: حرمت معاوضه بر محرّمات ۱۵۹
اقوال فقها ۱۵۹
ادلهٔ مسئله ۱۶۰
دلیل اوّل: لزوم مالیت در معاوضه ۱۶۰
دلیل دوم: روایات ۱۶۰
دلیل سوم: استقراء ۱۶۲
قاعدهٔ دوم: بطلان معامله بر اشیاء فاقد مالیّت ۱۶۴
دلیل اول ۱۶۶
دلیل دوم ۱۶۷
دلیل سوم ۱۶۷
معاملهٔ اشیائی که مالیت آن‌ها مشکوک است ۱۶۷
قاعدهٔ سوم: بطلان معاوضه بر اشیاء فاقد منفعت ۱۶۸
ادلّهٔ بطلان ۱۶۸
دلیل اوّل ۱۶۸
دلیل دوم ۱۶۹
دلیل سوم ۱۶۹
دلیل چهارم ۱۶۹
دلیل پنجم ۱۷۰
دلیل ششم ۱۷۰
تأثیر زمان و مکان در منفعت اشیاء ۱۷۰
عدم تملّک اشیاء بی‌فایده ۱۷۱
حق الاختصاص در اشیاء فاقد فایدهٔ عقلایی ۱۷۲
جمع‌بندی ۱۷۳
نقش عناوین ثانویه در معاملات ۱۷۳
۱. اعانت بر اثم ۱۷۳
ادلهٔ حرمت اعانت بر اثم ۱۷۳
۲. اعانت بر ظلم ۱۷۴
۳. اضرار به دیگران ۱۷۵
۴. دادوستد با اعیان نجس ۱۷۶

غش در معامله / ۱۸۳

گفتار اوّل: غش در لغت، و مفهوم آن ۱۸۳
در اصطلاح فقها ۱۸۳
واژگان مرتبط ۱۸۴
الف) تدلیس ۱۸۴
ب) تغریر ۱۸۴
ج) خِلابه ۱۸۴
د) تصریه ۱۸۴

گفتار دوم: پیشینهٔ بحث ۱۸۵
گفتار سوم: ادلّهٔ حرمت غش ۱۸۵
۱. قرآن کریم ۱۸۵
۲. روایات ۱۸۶
گروه اول ۱۸۶
گروه دوم ۱۸۷
گروه سوم ۱۸۷
روایات گروه اوّل ۱۸۷
آیا غش کننده کافر است؟ ۱۸۸
روایات گروه دوم (تحریم غش به‌طور کلّی) ۱۸۹
روایات گروه سوم (نهی از موارد خاصهٔ غشّ) ۱۹۱
شمول حکم دربارهٔ غیر مسلمین ۱۹۲
۳. دلیل عقل ۱۹۴
۴. اجماع ۱۹۴
گفتار چهارم: حکم وضعی معاملات مغشوش ۱۹۵
گفتار پنجم: آیا غش در سایر معاوضات نیز جاری است؟ ۱۹۹
گفتار ششم: مصادیق مستحدثهٔ غش ۲۰۰
گفتار هفتم: مجازات غشّ‌کننده ۲۰۰

رشوه و درآمدهای قُضات / ۲۰۷

گفتار اوّل: رشوه در لغت و اصطلاح ۲۰۷
تحلیل و بررسی ۲۰۹
واژگان مرتبط ۲۱۰
الف) مصانعه ۲۱۰
ب) سُحت ۲۱۰
گفتار دوم: پیشینهٔ بحث ۲۱۱
گفتار سوم: ادلّهٔ حرمت ۲۱۲
دلیل اول: قرآن کریم ۲۱۲
دلیل دوم: روایات فریقین ۲۱۵
دلیل سوم: عقل ۲۱۷
دلیل چهارم: اجماع ۲۱۷
گفتار چهارم: آیا رشوه در افعال و اقوال نیز جاری است؟ ۲۱۷
گفتار پنجم: درآمدهای قاضی ۲۱۹
۱. گرفتن اموالی برای حکم به باطل ۲۱۹
۲. گرفتن اموالی برای این‌که مطابق میل دهندهٔ آن اموال حکم کند ۲۱۹
۳. گرفتن اموالی برای این‌که به حق حکم کند ۲۱۹
۴. معاملات محاباتی با قاضی ۲۲۰
۵. هدیه گرفتن قاضی ۲۲۱
۶. اجرت و ارتزاق قاضی از بیت‌المال ۲۲۳
ارتزاق قاضی از بیت‌المال، چند صورت دارد ۲۲۴
فقهای اهل سنّت و ارتزاق قاضی ۲۲۹
جمع‌بندی ۲۳۰
گفتار ششم: رشوه در غیر مسائل قضائی ۲۳۰
گفتار هفتم: آیا حکم رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده یکسان است؟ ۲۳۱
گفتار هشتم: حکم وضعی رشوه ۲۳۴
گفتار نهم: حق العمل واسطه‌ها ۲۳۷
خلاصه و جمع‌بندی ۲۳۸

غنا و خوانندگی / ۲۴۵

مفهوم‌شناسی ۲۴۵

۱. غنا ۲۴۵
۲. طرب ۲۴۶
۳. لهو ۲۴۶
۴. تناسب با مجالس فساد ۲۴۷
اقوال فقها دربارهٔ غنا ۲۴۷
ادلهٔ قائلین به حرمت غنا ۲۴۹
۱. اجماع ۲۴۹
۲. آیات قرآن ۲۴۹
۳. روایات ۲۵۲
ادلهٔ قائلین به جواز غنا ۲۵۳
قول به تفصیل ۲۵۵
ادلّهٔ قائلین به تفصیل ۲۵۶
دلیل اوّل: اصل اباحه ۲۵۶
دلیل دوم: انصراف ۲۵۸
دلیل سوم: مقتضای جمع میان روایات ۲۵۸
دلیل چهارم: تعارض ادلهٔ حرمت غنا ۲۶۰
استحباب قرائت قرآن و مانند آن ۲۶۰
نتیجه‌گیری ۲۶۰
تفصیل دیگر از شیخ انصاری ۲۶۱
موارد استثناء حرمت غنا و آراء مختلف فقها ۲۶۲
۱. غنا در عروسی ۲۶۲
۲. غنا در ایام شادی ۲۶۳
۳. غنا به‌هنگام آمدن مسافر و مانند آن ۲۶۵
۴. غنا در مراثی سیدالشهدا و ۲۶۶
۵. غنا در تلاوت قرآن ۲۶۶
۶. غنا در اذکار و ادعیه و فضائل ۲۶۹
۷. غنا در شکل حُداء ۲۷۰
فروع مرتبط با غنا ۲۷۱
استماع غنا ۲۷۲
فروع استماع غنا ۲۷۴

تصویرگری و مجسمه سازی از دیدگاه اسلام

داد و ستد انواع بت / ۲۸۳

تاریخچه ۲۸۳
واژهٔ تصویر و مشتقات آن ۲۸۴
اقوال فقها ۲۸۶
اقوال شیعه دربارهٔ جانداران ۲۸۶
جمع‌بندی اقوال فقهای مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام ۲۸۸
جمع‌بندی اقوال فقهای اهل سنّت ۲۸۹
نقد و بررسی ادّله: ۲۸۹
حکم ساخت مجسمه‌ونقاشی‌غیر ذوات‌ارواح ۲۸۹
دلیل اوّل: روایات ۲۸۹
دلیل دوم: سیرهٔ مستمره دربارهٔ تصویرگری ۲۹۰
جمع‌بندی: ۲۹۰
حکم تصویر و تندیس ذوات ارواح ۲۹۰
ادلّه حرمت ۲۹۰
دلیل اول: روایات ۲۹۰
جمع‌بندی احادیث ۲۹۵
دلیل دوم: اجماع بر حرمت ساختن مجسمهٔ جانداران ۲۹۶
فروعات: ۲۹۶
فقهای شیعه ۲۹۷
فقهای عامه ۲۹۷
اقوال و ادلهٔ فقهای شیعه ۳۰۱

ادلهٔ مانعه ۳۰۱
ادلهٔ قائلین به جواز اقتناء ۳۰۳
۱. روایات ۳۰۳
۲. اصل ۳۰۵
اقوال و ادلهٔ فقهای اهل سنّت ۳۰۵
دلیل ملازمه ۳۰۶
صور مسئله ۳۰۷
حکم صورت اوّل ۳۰۷
حکم صورت دوم (فروش بت برای اهدافی غیر از بت‌پرستی) ۳۱۰
حکم صورت سوم (فروش بت به‌منظور هدم آن) ۳۱۰
دادوستد بر مادهٔ بت ۳۱۰
جمع‌بندی ۳۱۱

معاملهٔ اشیاء ناپاک و آلوده / ۳۱۷

مقدمه ۳۱۷
تبیین محل بحث ۳۱۷
حکم انتفاع از اشیاء نجس و متنجس ۳۱۹
دلایل حرمت بیع اشیاء نجس ۳۲۰
دلایل عام ۳۲۰
مواردی از اعیان نجسه که نهی خاص دارد ۳۲۵
۱. دادوستد خون ۳۲۵
۲. دادوستد بول ۳۲۶
اقوال ۳۲۶
۳. خرید و فروش انواع فضولات ۳۲۷
۴. دادوستد منی ۳۲۹
تلقیح نطفهٔ انسان ۳۳۲
۵. خرید و فروش سگ ۳۳۳
خرید و فروش سگ ولگرد ۳۳۴
خرید و فروش سگ‌های مفید (غیر ولگرد) ۳۳۴
۶. دادوستد خوک ۳۳۸
دادوستد اجزای خوک ۳۳۹
۷. دادوستد مردار ۳۴۰
الف) بهره‌برداری و انتفاع از میته ۳۴۲
ب) دادوستد مردار نجس ۳۴۵
۸. خرید و فروش خمر و مشروبات الکلی ۳۴۷
نجاست مسکرات ۳۴۸
جمع‌بندی ۳۵۰
دادوستد با عصیر انگور ۳۵۳
خرید و فروش اشیاء متنجس ۳۵۵
صور مسئله ۳۵۵

احکام قمار / ۳۶۵

فصل اوّل: مفهوم‌شناسی ۳۶۵
قمار در لغت: ۳۶۵
«میسر در لغت» ۳۶۶
تعریف قمار و میسر در روایات ۳۶۶
مفهوم قمار از دیدگاه فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام ۳۶۶
مفهوم قمار از دیدگاه فقهای اهل سنت ۳۶۷
فصل دوم: موضوع‌شناسی (آلات قمار) ۳۶۷
۱. شطرنج ۳۶۷
۲. نرد یا نرد شیر ۳۶۷
۳. ازلام ۳۶۷

۴. لعبة الأمیر ۳۶۷
۵. اربعة عشر ۳۶۸
۶. کعاب (قاب بازی) ۳۶۸
۷. لعبة الثلاث ۳۶۸
۸. صولجان(چوگان) ۳۶۸
۹. البقیری ۳۶۸
فصل سوم: پیشینه ۳۶۸
الف) پیشینهٔ بازی قمار ۳۶۸
ب) پیشینهٔ تحقیق دربارهٔ قمار ۳۶۹
فصل چهارم: بزرگی گناه قمار ازنظر اسلام ۳۶۹
اقسام قمار و حکم آن‌ها ۳۷۰
حکم قسم اوّل: بازی با ابزار ویژهٔ قمار با قراردادن عوض ۳۷۱
حکم قسم دوم: بازی با آلات قمار بدون وثیقه ۳۷۱
دلایل تحریم ۳۷۲
حکم «یا نصیب» (بخت آزمایی) ۳۷۳
حکم اموال به‌دست آمده از طریق قمار ۳۷۴
فصل پنجم: بیع آلات قمار ۳۷۴
الف) خرید و فروش آلات مختص قمار ۳۷۴
دلیل اوّل: اجماع ۳۷۴
دلیل دوم: روایات ۳۷۵
ب) خرید و فروش آلات مشترک قمار ۳۷۵
اجاره دادن برای قمار ۳۷۶
فصل ششم: ساختن و نگهداری آلات قمار ۳۷۷
فصل هفتم: شطرنج ۳۷۷
ملاک خروج از تحت عنوان قمار ۳۷۸
فصل هشتم: شرط‌بندی در مسابقات ۳۷۸
الف) مسابقات با قرار دادن رهن ۳۷۹
ب) مسابقات بدون عوض ۳۷۹
فصل نهم: احکام قمارباز ۳۸۰
۱. عدم قبول شهادت آن‌ها ۳۸۰
۲. ترک سلام کردن به آن‌ها ۳۸۰
۳. اجتناب از مصاحبت با آنان ۳۸۱
فصل دهم: فلسفهٔ تحریم قمار ۳۸۱
الف) زیان‌های فردی ۳۸۱
ب) زیان‌های اقتصادی ۳۸۲
ج) زیان‌های اجتماعی ۳۸۲

دادوستد اشیاء حلال که به حرام می‌انجامد / ۳۸۷
مقدمه ۳۸۷
ادلهٔ حرمت ۳۸۹
دلیل اوّل: حرمت اعانت بر اثم ۳۸۹
دلیل دوم: حرمت اکل مال به باطل ۳۹۰
دلیل سوم: روایات خاصه ۳۹۰
دلیل چهارم: حرمت مقدمهٔ حرام ۳۹۱
دلیل پنجم: شرط مخالف با مقتضای عقد ۳۹۲
دلیل ششم: فقدان مالیت ۳۹۲
۱. اصل برائت و حلیت ۳۹۳
۲. روایات خاصه ۳۹۴
روایات ۳۹۸

اخذ اجرت در برابر انجام واجبات و مستحبات / ۴۰۵
تعیین محل بحث ۴۰۵
فصل اوّل: اخذ اجرت بر انجام واجب ۴۰۶
گفتار اوّل: اخذ اجرت بر آنچه بر خود انسان واجب

شده است ۴۰۶
۱. نظر فقهای امامیه ۴۰۶
۲. نظر فقهای مذاهب اربعه ۴۰۸
۳. دلایل حرمت اخذ اجرت بر واجبات ۴۰۸
الف) منافات اخذ اجرت با صفت وجوب ۴۰۹
ب) منافات اخذ اجرت با قصد قربت ۴۱۳
۴. موارد استثنا از حرمت اخذ اجرت ۴۱۴
الف) اخذ اجرت بر واجبات حفظ نظام ۴۱۴
ب) اجرت وصی ۴۱۶
ج) اجرت شیر دادن مادر به فرزند ۴۱۷
د) نجات گرسنه از مر ۴۱۸
گفتار دوم: اخذ اجرت بر انجام آنچه بر دیگران واجب است ۴۱۸
۱. استیجار بر حج ۴۲۰
۲. استیجار بر نماز ۴۲۰
فصل دوم: اخذ اجرت بر مستحبات ۴۲۰

بیع مصحف به مسلمان و غیر مسلمان / ۴۲۷
تعریف مصحف ۴۲۷
پیشینهٔ بحث ۴۲۷
گفتار نخست: خرید و فروش مصحف برای مسلمان ۴۲۸
نظرات فقهای اهل سنت ۴۳۱
جمع‌بندی ۴۳۲
گفتار دوم: فروختن مصحف به غیر مسلمان ۴۳۳
جمع‌بندی ۴۳۵
گفتار سوم: فروع مرتبط ۴۳۶
الف) حکم وضعی بیع مصحف ۴۳۶
ب) بیع بخش‌هایی از مصحف ۴۳۷
ج) بیع کتاب‌هایی که متضمن آیات قرآن است ۴۳۸
د) گرفتن مزد جهت نوشتن مصحف ۴۳۸
هـ) انتقال ملکی مصحف با دیگر عناوین شرعی ۴۳۹
و) بیع کتاب‌های حدیث ۴۳۹

فهرست آیات ۴۴۳
فهرست روایات ۴۴۹
فهرست انبیاء و معصومین علیهم‌السلام ۴۵۵
فهرست اشخاص ۴۵۷
فهرست فِرَق و قبائل ۴۶۵
فهرست اماکن ۴۶۷
فهرست منابع ۴۶۹

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

نقش درآمدهای مشروع و نامشروع در شکل‌گیری جامعه

همان‌گونه که در بخش اوّل همین کتاب می‌خوانید انسان روابط پنج‌گانه‌ای دارد رابطه با خداوند، رابطه با خلق خدا (جامعهٔ انسانی)، رابطه با حکومت، رابطه‌ای با محیط زیست و رابطه‌ای با خویشتن خویش که شرح هر یک به‌طور جداگانه در آن بخش آمده است.

بنابراین بخش مهمی از این روابط همان رابطه هر شخص با افراد دیگر جامعه است.

این رابطه نیز بخش‌های متعدد و پیچیده‌ای دارد: روابط اخلاقی، روابط اجتماعی، روابط سیاسی، و **روابط اقتصادی** که از مهم‌ترین بخش‌هاست و هرگونه نابسامانی در آن بسیار مسأله‌ساز و تأثیرگذار است و گاه روابط ناسالم اقتصادی سرچشمهٔ انواع نزاع‌های خونین و حتی جنگ‌های ویرانگر شده است و بسیاری از پرونده‌های دادگاه‌ها مربوط به آن است.

به همین دلیل اسلام برای سالم‌سازی این روابط اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل شده و تمام این روابط را با دقت آمیخته با حکمت زیر نظر گرفته است و در فقه اسلامی تحت عنوان «**مکاسب محرمه**» (کسب‌های نامشروع) بخش مهمی از آن مورد بحث و تنقیح و تهذیب واقع شده است.

البته «مکاسب» در اینجا به معنی عام آن است که هرگونه درآمدی را که از طریق تولید، توزیع، انواع دادوستدها، و اجاره منافع اعم از منافع اشخاص یا رقبات ملکی و حتی نقل و انتقال‌های رایگان مانند هبه و صلح بلاعوض را شامل می‌شود.

روی این جهات لازم دانستیم نخستین مبحث فقهی «دائرةالمعارف فقه مقارن» را که بعد از بحث از مقدمات و کلیات (در مجلدات قبل) این دائرةالمعارف وارد آن می‌شویم همین بحث باشد.

و ما اطمینان داریم اگر به آنچه در این مبحث از احکام اسلامی مکاسب محرمه آمده است عمل شود بسیاری از مشکلات اجتماعی و سیاسی و اخلاقی جهان حل خواهد شد و تنش‌های جهانی تا حد زیادی فروکش خواهد کرد.

* * *

در ختام این سخن ذکر چند نکته را لازم می‌دانیم:

۱. نخست این‌که بخش مهمی از این احکام مورد اتفاق و اجماع علمای اسلام اعم از شیعه و اهل سنت است که در هر مبحث به آن اشاره شده، ولی بخش دیگری که غالباً در فروع این مباحث می‌باشد، مورد گفتگو در میان فقهای مذاهب اسلامی است که ما سعی کردیم نظرهای مذاهب مشهور فریقین و دلائل آنها را در کنار یکدیگر قرار دهیم تا از طریق این «مقارنه» داوری در میان آنها و انتخاب رأی صحیح آسان‌تر گردد و در ضمن، زحمات و عمق نظر فقهای شیعه که هنوز بر بسیاری از فقهای اهل سنت پوشیده است نیز روشن شود.

۲. گسترهٔ مسائل مستحدثه و نوپدید در تمام ابواب معاملات و مسائل اقتصادی مخصوصاً در باب «مکاسب محرمه» بسیار زیاد است و بحمدالله در تمام ابواب به سراغ آنها رفته‌ایم و سعی شده سؤالی در این زمینه بدون پاسخ نماند، و به این ترتیب اضافه بر مزایای فقه سنتی بحث‌های جدید فقهی نیز از نظر دور نمانده است.

۳. ترتیب مباحث مکاسب محرّمه کاملاً مطابق فقه سنتی نیست به این دلیل که ما رعایت الاهم فالاهم را بر رعایت آن ترتیب ترجیح دادیم، و با این کار هم مزایای فقه سنتی را حفظ کرده و هم مسألهٔ کثرت ابتلاء مورد توجه قرار گرفته است.

۴. با توجه به این‌که سنت دائرةالمعارف بر ایجاز و فشردگی است سعی شده از حشو و زائد و تکرار مسائل مشابه پرهیز شود و عبارات نیز موجز و در عین حال شفاف باشد.

۵. در بسیاری از مباحث مورد اختلاف، نظر نهایی خود را نگاشته‌ایم ولی در مباحث دیگری بعد از ذکر ادله طرفین داوری نهایی را به محققان و اندیشمندان واگذار نموده‌ایم.

ناصر مکارم شیرازی

قم ـ حوزه علمیه

فروردین ۱۳۹۲ ـ جمادی الاولی ۱۴۳۴

یک نگاه کلّی به درآمدهای مشروع و نامشروع

روایت معروف تحف العقول و تحقیقی در زمینه خود کتاب

روایت معروف تحف العقول که دربارهٔ معایش العباد و احکام گستردهٔ معاملات از امام صادق علیه السلام نقل شده و مرحوم شیخ الفقهاء شیخ انصاری (قدس سره) آن را در طلیعهٔ خود مکاسب محرمه به عنوان یک دستورالعمل اسلامی کلّی ذکر کرده از روایات پرباری است که می‌تواند بسیاری از گره‌هایی را که در ابواب معاملات است، بگشاید.

هر چند بعضی از محققان در اصل کتاب «تحف العقول» و روایت مزبور و شخص نویسندهٔ آن کتاب «مرحوم ابن شعبهٔ حرّانی» گفتگوهایی دارند ولی محققان دیگری با دلایل قوی‌تر به صحت کتاب و روایت مزبور و مقام والای نویسندهٔ کتاب اعتراف نموده‌اند:

گرچه بعضی از فقهای عصر ما، مانند مرحوم آیت الله خویی رحمه الله آن را نفی می‌کند و علاوه بر مناقشهٔ در سند، از حیث متن نیز به تشویش و اضطراب آن نظر می‌دهد.[1]

مرحوم امام خمینی نیز به عدم حجیّت آن و بلکه به عدم اعتبار اصل کتاب تحف العقول تصریح می‌کند.[2] گرچه در مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع ـ که به قلم خود آن مرحوم نوشته شده ـ ظاهراً به اعتبار کتاب رضایت می‌دهد چون پس از نقل روایت معروف «مجاری‌الأمور والأحکام علی أیدي العلماء...» می‌نویسد: «وهي وان کانت مرسلة، لکن اعتمد علی الکتاب

---

۱. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۷.

۲. ر.ک: الاجتهاد و التقلید، امام خمینی، مقرّر: حسین تقوی اشتهاردی، چاپ مؤسسهٔ نشر آثار امام خمینی، ص ۶۰۲.

صاحب الوسائل(قده) ومتنها موافق للاعتبار والعقل».[۱] و این نشان می‌دهد که معظم‌له از نظر سابق خود برگشته و روایت را معتبر می‌داند.

محقق ایروانی نیز این روایت را مرسله و «غیرمعتنی‌به» نزد اصحاب جوامع روائیه می‌داند و مدعی می‌شود که عدم اطلاع آنان از این روایت بعید است. علاوه بر اینکه متن آن را دارای اضطراب و در تشقیق و تقسیم مباحث، آن را شبیه کتاب‌های عادی مؤلفان می‌داند. (هذه الرواية مخدوشة بالارسال وعدم اعتناء اصحاب الجوامع بنقلها مع بُعد عدم اطلاعهم عليها، مع ما هي عليه في متنها من القلق والاضطراب وقد اشتبهت في التنسيق والتقسيم كتب المصنفين).[۲]

ولی در مقابل این اقوال، فقیه محقّقی چون مرحوم سید محمدکاظم یزدی صاحب عروة الوثقی اعتبار روایت را پذیرفته می‌نویسد: «از آنجا که مضامین این روایت، مطابق با قواعد است و از أمارات صدق برخوردار می‌باشد عمل به آن بدون اشکال است».[۳]

مرحوم سید عبدالأعلی سبزواری نیز در «مهذّب الاحکام» به این روایت اعتماد کرده و بلکه در مقام دفاع از کلّ کتاب «تحف العقول» برآمده، از اشکالات پنجگانه وارده بر اعتبار کتاب، پاسخ می‌دهد.

جمعی دیگر از معاصرین نیز در مقام دفاع از اعتبار این روایت برآمده از جمله یکی از محققان معاصر، این روایت را در ارسال به مرسلاتی از صدوق که با تعبیر «قال» بیان شده، تشبیه کرده، می‌گوید: «چنین ارسالی به منزلهٔ توثیق وسائط بین مُرسِل و مُرسَل الیه است و توثیقی این‌گونه، دست کم از توثیق مثل کشّی و نجاشی ندارد».[۴] و تعبیرات دیگری از این قبیل. اضافه بر این‌ها نشانه‌های صدق فراوانی در این روایت وجود دارد که در ادامه بحث خواهد آمد.

* * *

۱. کتاب البیع الطبعة الاولی، النجف الأشرف، ج ۲، ص ۴۸۶ .

۲. تعليقة الإيرواني على المكاسب، ص ۲ .

۳. حاشية المحقق اليزدي على المكاسب، ص ۲ .

۴. تفصيل الشريعة في شرح تحريرالوسيلة، الفاضل اللنكراني، المكاسب المحرمة، ص ۱۳ .

تحقیق در مسأله

تحقیق در این مسأله و ادای حقّ آن اقتضا دارد که پس از نقل اصل روایت و ترجمهٔ آن، در چهار جهت مطلب را پی بگیریم:

۱. وثاقت مؤلّف (حسن بن علی بن شعبه) و اعتبار کتاب تحف العقول.

۲. اعتبار روایات کتاب از طریق شهادت مؤلّف در مقدمهٔ کتاب.

۳. «این همانی» و اتّحاد تحف العقول موجود با تحف العقول اصلی.

۴. اعتبار روایت محلّ بحث از حیث دلالت و عدم اضطراب متن.

متن روایت

سأله (سأل الصادق علیه السلام) سائل فقال: كم جهات معايش العباد التي فيها الاكتساب أو التعامل بينهم ووجوه النفقات فقال علیه السلام: جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم ممّا يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات من المعاملات. فقال له: أكل هؤلاء الأربعة الأجناس حلال أو كلها حرام أو بعضها حلال وبعضها حرام؟ فقال علیه السلام: قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفات الجهات، فأوّل هذه الجهات الأربعة الولاية وتولية بعضهم على بعض فالأوّل ولاية الولاة وولاة الولاة إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على من هو وال عليه، ثمّ التجارة في جميع البيع والشراء بعضهم من بعض، ثمّ الصناعات في جميع صنوفها ثمّ الإجارات في كل ما يحتاج إليه من الإجارات وكل هذه الصنوف تكون حلالاً من جهة و حراماً من جهة والفرض من الله على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال منها والعمل بذلك الحلال واجتناب جهات الحرام منها.

* * *

تفسیر معنی الولایات

وهي جهتان فإحدى الجهتين من الولاية ولاية ولاة العدل الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم على الناس وولاية ولاته وولاة ولاته إلى أدناهم بابا من أبواب الولاية على من هو وال عليه والجهة الأخرى من الولاية ولاية ولاة الجور وولاة ولاته إلى أدناهم

باباً من الأبواب التي هو وال عليه فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته وولاية ولاته وولاة ولاته بجهة ما أمر الله به الوالي العادل بلا زيادة فيما أنزل الله به ولا نقصان منه ولا تحريف لقوله ولا تعد لأمره إلى غيره فإذا صار الوالي والي عدل بهذه الجهة فالولاية له والعمل معه ومعونته في ولايته وتقويته حلال محلل و حلال الكسب معهم وذلك أن في ولاية والي العدل وولاته إحياء كل حق و كل عدل وإماتة كل ظلم وجور وفساد فلذلك كان الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته ساعيا إلى طاعة الله مقوياً لدينه وأما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته الرئيس منهم وأتباع الوالي فمن دونه من ولاة الولاة إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على من هو والٍ عليه والعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام ومحرم معذب من فعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شيء من جهة المعونة معصية كبيرة من الكبائر وذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء والمؤمنين وهدم المساجد وتبديل سنّة الله وشرائعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة.

* * *

تفسير التجارات

وأمّا تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لا يجوز له وكذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه ممّا لايجوز له فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لايقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جهة ملكهم ويجوز لهم الاستعمال له من جميع جهات المنافع التي لا يقيمهم غيرها من كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته، و أمّا وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله وشربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو

هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا لما في ذلك من الفساد أو البيع للميتة أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام ومحرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه بوجه من الوجوه لما فيه من الفساد فجميع تقلبه في ذلك حرام وكذلك كل بيع ملهو به وكل منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي أو باب من الأبواب يقوى به باب من أبواب الضلالة أو باب من أبواب الباطل أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرم حرام بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه إلّا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.

* * *

و أمّا تفسير الإجارات

فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجارات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه وولده ومملوكه أو أجيره من غير أن يكون وكيلا للوالي أو واليا للوالي فلا بأس أن يكون أجيرا يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله في إجارته لأنّهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالي نظير الحمال الذي يحمل شيئاً بشيء معلوم إلى موضع معلوم فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤاجر نفسه في عمل يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلال لمن كان من الناس ملكاً أو سوقة أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه فأمّا وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم عليه أكله أو شربه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه أو لبسه أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حل أو حمل التصاوير والأصنام والمزامير و البرابط والخمر والخنازير والميتة والدم أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرما عليه من غير جهة الإجارة فيه.

وكل أمر منهي عنه من جهة من الجهات فمحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له إلّا لمنفعة من استأجرته كالذي يستأجر الأجير يحمل له الميتة ينجيها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك و الفرق بين معنى الولاية والإجارة وإن كان كلاهما يعملان بأجر أنّ معنى الولاية أن يلي الإنسان لوالي الولاة أو لولاة الولاة فيلي أمر غيره في التولية عليه وتسليطه وجواز أمره ونهيه وقيامه مقام الوالي إلى الرئيس أو مقام وكلائه في أمره وتوكيده في معونته وتسديد ولايته وإن كان أدناهم ولاية فهو وال على من هو وال عليه يجري مجرى الولاة الكبار الذين يلون ولاية الناس في قتلهم من قتلوا وإظهار الجور والفساد.

وأمّا معنى الإجارة فعلى ما فسّرنا من إجارة الإنسان نفسه أو ما يملكه من قبل أن يؤاجر الشيء من غيره فهو يملك يمينه لأنّه لا يلي أمر نفسه وأمر ما يملك قبل أن يؤاجره ممن هو آجره و الوالي لا يملك من أمور الناس شيئا إلّا بعد ما يلي أمورهم ويملك توليتهم و كل من آجر نفسه أو آجر ما يملك نفسه أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقة على ما فسّرنا ممّا تجوز الإجارة فيه فحلال محلل فعله وكسبه.

* * *

و أمّا تفسير الصناعات

فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من صنوف الصناعات مثل الكتابة والحساب والتجارة والصياغة والسراجة والبناء والحياكة والقصارة والخياطة وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد التي منها منافعهم وبها قوامهم وفيها بلغة جميع حوائجهم فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه أو لغيره وإن كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي ويكون معونة على الحقّ والباطل فلا بأس بصناعته وتعليمه.

نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد من تقوية معونة ولاة ولاة الجور وكذلك السكين والسيف والرمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلة التي قد تصرف إلى جهات الصلاح وجهات الفساد وتكون آلة ومعونة عليهما فلا بأس بتعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه وفيه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق

ومحرم عليهم فيه تصريفه إلى جهات الفساد والمضار فليس على العالم والمتعلّم إثم ولا وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم به وبقائهم وإنما الإثم والوزر على المتصرف بها في وجوه الفساد والحرام.

وذلك إنّما حرم الله الصناعة التي حرام هي كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوٍ به والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها إلّا أن تكون صناعة قد تنصرف إلى جهات الصنائع وإن كان قد يتصرف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعله لما فيه من الصلاح حل تعلّمه وتعليمه والعمل به ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحقّ والصلاح فهذا تفسير بيان وجه اكتساب معاش العباد و تعليمهم في جميع وجوه اكتسابهم.

* * *

وجوه إخراج الأموال و إنفاقها

أمّا الوجوه التي فيها إخراج الأموال في جميع وجوه الحلال المفترض عليهم ووجوه النوافل كلها فأربعة وعشرون وجها منها سبعة وجوه على خاصة نفسه وخمسة وجوه على من تلزمه نفسه وثلاثة وجوه مما تلزمه فيها من وجوه الدين وخمسة وجوه ممّا تلزمه فيها من وجوه الصلات وأربعة أوجه ممّا تلزمه فيها النفقة من وجوه اصطناع المعروف.

فأمّا الوجوه التي تلزمه فيها النفقة على خاصة نفسه فهي مطعمه ومشربه وملبسه ومنكحه ومخدمه وعطاؤه فيما يحتاج إليه من الأجراء على مرمة متاعه أو حمله أو حفظه وشيء يحتاج إليه من نحو منزله أو آلة من الآلات يستعين بها على حوائجه.

وأمّا الوجوه الخمس التي تجب عليه النفقة لمن تلزمه نفسه فعلى ولده ووالديه وامرأته ومملوكه لازم له ذلك في حال العسر واليسر.

وأمّا الوجوه الثلاثة المفروضة من وجوه الدين فالزكاة المفروضة الواجبة في كل

عام والحجّ المفروض والجهاد في إبانه وزمانه وأمّا الوجوه الخمس من وجوه الصلات النوافل فصلة من فوقه وصلة القرابة وصلة المؤمنين والتنفل في وجوه الصدقة والبر والعتق ـ وأمّا الوجوه الأربع فقضاء الدين والعارية والقرض وإقراء الضيف واجبات في السنّة. ما يحل للإنسان أكله فأمّا ما يحلّ ويجوز للإنسان أكله ممّا أخرجت الأرض فثلاثة صنوف من الأغذية صنف منها جميع الحب كله من الحنطة والشعير والأرز والحمص وغير ذلك من صنوف الحب وصنوف السماسم وغيرها كل شيء من الحب ممّا يكون فيه غذاء الإنسان في بدنه وقوته فحلال أكله وكل شيء تكون فيه المضرة على الإنسان في بدنه فحرام أكله إلّا في حال الضرورة.

والصنف الثاني ممّا أخرجت الأرض من جميع صنوف الثمار كلها ممّا يكون فيه غذاء الإنسان ومنفعة له وقوته به فحلال أكله وماكان فيه المضرة على الإنسان في أكله فحرام أكله.

والصنف الثالث جميع صنوف البقول والنبات وكل شيء تنبت الأرض من البقول كلها ممّا فيه منافع الإنسان وغذاء له فحلال أكله وماكان من صنوف البقول ممّا فيه المضرّة على الإنسان في أكله نظير بقول السموم القاتلة ونظير الدفلى وغير ذلك من صنوف السم القاتل فحرام أكله.

* * *

أمّا ما يحلّ أكله من لحوم الحيوان

فلحوم البقر والغنم والإبل وما يحلّ من لحوم الوحش وكل ما ليس فيه ناب ولا له مخلب وما يحل من أكل لحوم الطير كلها ماكانت له قانصة فحلال أكله وما لم يكن له قانصة فحرام أكله ولا بأس بأكل صنوف الجراد.

وأمّا ما يجوز أكله من البيض فكل ما اختلف طرفاه فحلال أكله و ما استوى طرفاه فحرام أكله.

و ما يجوز أكله من صيد البحر من صنوف السمك ماكان له قشور فحلال أكله و ما لم يكن له قشور فحرام أكله.

* * *

و ما يجوز من الأشربة

من جميع صنوفها فما لا يغير العقل كثيره فلا بأس بشربه وكل شيء منها يغير العقل كثيره، فالقليل منه حرام.

* * *

و ما يجوز من اللباس

فكل ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه وكل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكيا فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه وكل شيء يكون غذاء الإنسان في مطعمه ومشربه أو ملبسه فلا تجوز الصلاة عليه ولا السجود إلّا ما كان من نبات الأرض من غير ثمر قبل أن يصير مغزولاً فإذا صار غزلاً فلا تجوز الصلاة عليه إلّا في حال ضرورة.

أمّا ما يجوز من المناكح فأربعة وجوه نكاح بميراث ونكاح بغير ميراث ونكاح اليمين ونكاح بتحليل من المحلل له من ملك من يملك.

وأمّا ما يجوز من الملك و الخدمة فستة وجوه ملك الغنيمة وملك الشراء وملك الميراث وملك الهبة وملك العارية وملك الأجر فهذه وجوه ما يحلّ وما يجوز للإنسان إنفاق ماله وإخراجه بجهة الحلال في وجوهه وما يجوز فيه التصرف و التقلب من وجوه الفريضة والنافلة.

* * *

ترجمه

یک دستورکلی و جامع درباره انواع درآمدها و روابط اجتماعی

شخصی از آن حضرت (امام صادق علیه السلام)، پرسید: انواع امور معاش [یا: درآمدهای] بندگان که شامل کسب و کار و داد و ستد است و همچنین انواع مخارج و هزینه‌ها چند گونه می‌باشد؟

فرمود: تمامی انواع امور معاش یا گذران زندگی از جهت داد و ستد که در آن کسب و کاری هست چهار گونه می‌باشد، پرسید: آیا تمامی این چهار نوع حلال

و مباحند، یا تمامیشان حرامند و نامشروع، یا برخی حلالند و برخی حرام؟

فرمود برخی از این امور چهارگانه به نوعی حلال و به نوعی حرام است، و این امور؛ معیّن و دارای خصوصیّاتی معلوم و مشهورند.

نخستین نوع از اقسام چهارگانه، ولایت و سرپرستی و حاکمیّت برخی از آنان بر دیگران میباشد، پس ابتدای ولایت؛ حاکمیّت زمامداران، سپس زیردستان آنان تا پائین‌ترین درجه سرپرستی و حاکمیّت ـ بر اساس سلسله مراتب ـ می‌باشد، سپس تجارت و سوداگری است در تمامی خرید و فروشها، سپس صنایع با تمام انواعش.

آنگاه «اجاره‌ها» می‌باشد در تمامی موارد نیازش (چه اجاره کارگر و چه اجاره ملک) و تمامی اقسام این اصناف از جهتی حلالند و از جهتی حرام، و فرمان خداوند در این معاملات بر بندگان این است که از راه حلال بدان وارد شوند، و با همین حلال کار و عمل کنند، و از انواع حرامش کناره‌گیری نمایند.

* * *

شرح انواع ولایت و حکومت

و آن دارای دو راه است: یکی از جهات «ولایت»؛ زمامداران دادگر و عادلی هستند که فرمان خداوند به ولایت و سرپرستی آنان تعلّق گرفته است و همچنین بر حاکمان زیردست بر اساس سلسله مراتب تا پائین‌ترین طبقه ایشان که بنوعی بر زیردستان خود مأموریت دارند.

و دیگر از انواع ولایت، حاکمیّت زمامداران بیدادگر است، و همچنین زیردستان و کارگزارانش تا پائین‌ترینشان که هر کدام بر جماعت زیردست خود ولایت دارند. نوع حلال ولایت، حاکمیّت زمامدار عادلی است که خداوند دستور به شناخت و [پذیرش] ولایت او داده است، و کار کردن در حوزه زمامداری او وکارگزارانش در پی آن فرمان الهی است که در سفارش زمامدار و حاکم دادگر داده شده است، بی‌آنکه هیچ مطلبی بر آن بیفزایند یا از آن کم کنند، یا آن را دستخوش تحریف قرار دهند، یا از فرمانش تخلّف نمایند.

پس هر گاه حکومت زمامدار یا حاکمی دادگر بدین گونه برد، در این صورت حاکمیّت او، و کار کردن با او، و یاری نمودن او در زمامداریش، و تقویت امر او مباح و مشروع خواهد بود، و کسب و معامله با چنین حکومتی حلال است. و این بدان خاطر است که در پذیرش حکومت زمامدار دادگر و کارگزارانش زنده شدن هر حقّ و عدالتی؛ و نابودی هر ستم و بیداد و فسادی نهفته است. لذا فرد تلاشگر در تقویت چنین قدرت زمامدار و یاری او در امر حکومتش؛ همان کوشنده در راه طاعت خدا و تقویت‌کننده دین و آئین او است.

و امّا نوع حرام و نامشروع از «ولایت» همان حاکمیّت زمامدار ستمگر و سرپرستی کارگزارانش می‌باشد، از رئیس آنان گرفته و پیروان حاکم تا پائین‌ترین پایه‌ای از مراتب حکومتی که بر مردم دارند، و کسب و کار با ایشان از این راه حرام و نامشروع است. و هر کس عملی در این خصوص ـ چه کم و چه زیاد ـ انجام دهد، عذاب الهی در انتظار او است و به یقین هرگونه کمک به آنان گناهی کبیره به حساب می‌آید، و این بدان خاطر است که در حاکمیّت زمامدار ظالم هر حقّ و حقیقتی پایمال می‌گردد و هر باطل و ناحقّی زنده شود، و ستم و بیداد و تباهی آشکار شده، و کتابهای آسمانی باطل می‌شود، و پیامبران و اهل ایمان به قتل می‌رسند، و مساجد ویران می‌گردد، و سنّت و احکام خداوند دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد شد، از این رو کسب و کار با ایشان؛ و یاری و کمک به آنان؛ ممنوع و حرام است، البتّه بجز موارد ضروری و اضطرار همچون ناچاری به خوردن خون و مردار.

* * *

أمّا شرح تجارات:

در تمامی انواع فروش و [دانستن] راههای حلال تجاراتی که فروش آن برای فروشنده جایز است از آنچه ممنوع است، و همچنین [راههای حلال تجاراتی که] خرید آن برای خریدار جایز است از آنچه ممنوع و ناروا است، و تمامی اموری که امر به آن شد از قبیل خوراک بندگان، و آنچه در تمامی کارهایشان مایه قوام

زندگی آنان باشد در راههای خوبی که بدون آن بقای آنها نباشد مانند: خوردنی، نوشیدنی، پوشاک، ازدواج، مالک شدن، و بکارگیری از طریق ملکیّت آنها.

و آنچه بکار بستن آن برای مردم جایز است، از تمامی راه‌هایی که بدیشان بهره‌ای می‌رساند که بدون آن هیچ چیزی مایه قوام آنان نباشد و تنها همان یک راه به صلاحشان باشد، در این صورت تمامی این امور از قبیل: فروش، خرید، نگهداری، بکارگیری، بخشیدن و عاریه دادن آن حلال است.

و راه‌های حرام خرید و فروش و بطور کلّی معاملات نامشروع و فساد برانگیز و تمام معاملاتی که موجب فساد است از خوردنی یا نوشیدنی، یا ازدواج، یا مالکیّت آن، یا نگهداریش، یا بخشیدن و عاریه دادنش، و یا هر معامله‌ای که در آن نوعی از انواع فساد باشد همچون معامله ربوی ـ به جهت فسادی که در آن است ـ یا فروش مردار، خون، گوشت خوک، یا فروش گوشت درندگان و پرندگان وحشی و یا پوست آنها، یا شراب، و یا فروش نجاسات، که تمام آنها حرام و نامشروع است، زیرا خوردن، و نوشیدن و پوشیدن، و ملکیّت و نگهداشتن و خلاصه هر گونه تصرّف در آنها ممنوع می‌باشد، و همچنین فروش هر چیز سرگرم‌کننده، و تمام چیزهای حرامی که با آن به غیر خدا تقرّب می‌جویند، یا هر چیزی که به نوعی در تقویت یکی از انواع ضلالت و گمراهی مؤثّر باشد و باطل و ناحقّی بسبب آن جان گیرد، و درست و حقیقتی سست و ضعیف گردد، در تمامی این موارد؛ خرید و فروش و نگهداشتن و ملکیّت و بخشیدن و عاریه دادن و هر گونه تصرّف در آن جز در حال ضرورت و اضطرار حرام و ممنوع است.

* * *

امّا شرح اجاره‌ها:

اجیر ساختن خود، یا اجاره دادن مال خود، یا آنچه از دیگران در اختیار اوست، یا مرکب سواریش، یا لباسش؛ همه و همه در راهی از راههای حلال و مباح، به این ترتیب که یا خود را اجیر سازد و یا خانه و زمینش؛ یا چیزی را که در دست دارد ـ برای سود بردن از منافع آن ـ بدیگری اجاره دهد، و یا انجام کاری

را خودش یا توسّط فرزند، یا خادم، و یا مزدورش تعهّد نماید، بدون آنکه از جانب زمامدار، کارگزار یا وکیل باشد، مانعی ندارد که اجیر شود یا فرزند یا خویشاوند، یا خادم و یا وکیلش را اجیر سازد، چرا که از جانب او دارای اختیارند، نه آنکه ایشان کارگزار زمامدار یا حاکم باشند. نظیر فرد باربری که باری را به قیمتی مشخّص و به مکانی معیّن انتقال می‌دهد و بهر صورت هیچ اشکالی ندارد که انتقال این بار ـ که امری مباح است ـ توسّط خودش انجام شود یا خادم، و یا مرکبش. و یا نظیر شخصی که در انجام کاری اجیر شود که خودش انجام دهد یا خادم و یا خویشاوندش، و یا توسّط مزد بگیرش آن کار را به پایان برد. اینها راه‌هایی است از راههای اجاره‌ها، که برای اقشار مختلف مردم حلال می‌باشد، حاکم باشد یا مردم عادی، کافر باشد یا از اهل ایمان، برای همه مباح است، و درآمد و کسب سود نیز از این راهها حلال می‌باشد.

و امّا موارد حرام و غیر شرعی انواع اجاره از این قرار است: مثلا شخصی برای نقل و انتقال باری اجیر شود که آن بار خوردن یا نوشیدن و یا پوشیدنش حرام است، و یا در ساختن، نگهداری، یا پوشیدن چیز حرامی خود را اجیر نماید، یا در خراب کردن مساجد ـ بجهت آسیب رساندن ـ ، یا در کشتن کسی بناحقّ، یا در نقل و انتقال باری اجیر شود که آن بار خوردن یا نوشیدن و یا پوشیدنش حرام است، یا در نقل و انتقال مجسّمه‌ها و بتها، و آلات موسیقی، همچون نی و تار، و شراب و خوک و مردار، و خون، یا حمل کردن یکی از امور فسادانگیزی ـ که گذشته از بحث اجاره ـ بر او حرام و نامشروع باشد، و هر کاری که به دلیلی ممنوع شده باشد.

در این صورت حرام است که آدمی خود را و یا دیگری را با آن کار در اختیار یا به استخدام کسی درآورد، و یا چیزی از خود یا از دیگری را اجاره دهد، جز در مواردی که سود و منفعت درستی از آن در نظر باشد، مانند فردی که شخصی را اجیر می‌کند تا مرداری را حمل کند تا خود و دیگران را از آزار بویش نجات دهد، و امثال آن.

و تفاوت میان معنای ولایت و اجاره ـ هر چند هر دو در مقابل دستمزد کار می‌کنند ـ این است که در «ولایت» خدمت شخص برای زمامدار یا امیران او، یا حاکمان زیردست والی می‌باشد، و در سرپرستی و سلطه بر زیردستان و اجرای امر و نهی، جانشین ولیّ خود می‌شود تا اینکه برسد به مقام ریاست و رهبری، یا جانشین وکیلان او در فرمانش شود، و در تحکیم قدرت و یاری نمودن حاکم از هیچ کمکی دریغ نکند، و این فرد کارمند هر چند از شمار کم‌رتبه‌ترین آنان هم باشد با این حال بر همان مردم که تحت ولایت حاکمند فرماندهی دارد، و بهمین ترتیب گوش بفرمان؛ و متصدّی دستور امیران بزرگ می‌شود که عهده‌دار حکومت مردم در کشتار هر که خواهند و اظهار بیداد و فسادند.

و امّا معنی اجاره بنا بر شرحی که از اجیر ساختن فرد خود یا مالش را دادم به این صورت است که هر کس تا پیش از آنکه اجیر کسی نشده مالک و صاحب اختیار خود است، زیرا او اختیار خود یا مالش را تا پیش از آنکه اجیر شود بدو نسپرده است، و زمامدار، مالک هیچ امری از امور مردم نیست مگر بعد از آنکه زمام امور مردم را در دست گیرد و سرپرستشان شود. و هر کس که خود را اجیر سازد، یا مالش را باجاره دهد، و یا فرد کافر یا شخص مؤمن، یا حاکم، یا فرد عادی سرپرست و اختیار دار او شد ـ بنا بر شرحی که دادم از مواردی که اجاره در آن جایز است ـ کار و درآمدش کاملاً حلال و مشروع است.

* * *

امّا شرح و تفسیر صنایع:

تمامی انواع صنایع و حرفه‌هائی که بندگان می‌آموزند یا بدیگران آموزش می‌دهند از قبیل: کتابت (نویسندگی) و حساب، تجارت و زرگری، زین سازی و بنّائی، بافندگی و لباسشوئی، خیّاطی و اقسام صورتگری (مجسّمه سازی) غیر از ساختن مجسّمه‌های ذی روح (جاندار)، و ساخت هر ابزاری که نه تنها مایه قوام اجتماع می‌باشد بلکه سودآور نیز بوده و کفایت از تمام نیازهایشان در آن است.

کلّیه این صنایع، انجام، آموزش و عمل به آن چه برای خود و چه برای دیگران

حلال و مباح است، هر چند ممکن است از آن صنایع یا آن ابزار استفاده‌ای در جهت فساد و معصیت هم بشود و آن وسیله حقّ و باطل هر دو باشد؛ ولی ساخت و آموزش آن صنعت عاری از هر گونه عیب و اشکال است، نظیر کتابت (نویسندگی) که در جهت انواع فساد هم گاهی بکار می‌رود همچون کمک و یاری به کارگزاران حاکمان ظالم، یا همچون چاقو و شمشیر، و نیزه و کمان و دیگر از ابزار که هم در جهت صلاح و هم در جهت فساد به کار می‌رود و ابزار هر دو کار است. در این صورت آموزش و آموختن و دریافت دستمزد بر آن (آموزش) و در آن (ساختن) و کار کردن با آن صنعت و در آن برای شخصی که از میان تمام مردم در راه صلاح و خیر مصرف می‌کند عاری از هر عیب و اشکالی است. ولی مصرف آن در جهت فساد و بزیان دیگران برای مردم حرام و نامشروع است. در این صورت هیچ تقصیر و گناهی بر استادکار و شاگرد آن حرفه نیست، زیرا آن حرفه از نظر برخورداری از سود و منفعت در جهت صلاح و مایه قوام و بقای مردم است. و تقصیر و گناه تنها بر کسی است که در جهات فساد و حرام؛ آن را مصرف می‌کند.

و خداوند تنها آن صنعت و حرفه‌ای را تحریم نموده که تماما حرام است، و منحصراً فساد برانگیز می‌باشد، نظیر ساختن آلات موسیقی همچون تار، نی، و شطرنج و هر آلت لهوی، و صلیب سازی، و ساختن بت و مانند آن همچون صنعت ساخت نوشابه‌های حرام و آنچه صلاح و خیری در آن نیست و فساد محض است، و عاری از هر مصرف سودمندی است در این صورت آموزش و آموختن و عمل به آن و دریافت دستمزد بر آن؛ و خلاصه هر گونه تصرّف در آنها نامشروع و حرام است، جز آن حرفه‌ای که در امور صناعات از آن استفاده می‌شود، هر چند که ممکن است جهت رسیدن به یکی از وجوه گناهان نیز بکار رود و وجه حلال بودن آموختن و آموزش و کار با آن همان وجه صلاح و خوبش می‌باشد، و بر هر کس که در غیر راه حقّ و صلاح از آن استفاده می‌کند حرام و غیر مشروع است، این بود بیان تفسیر راه تحصیل معاش بندگان، و تعلیم آنان در تمامی راههای جلب منفعت و سودشان.

موارد مصرف دارائی و اموال

امّا موارد مصرف اموال چه در مصارف حلالی که بصورت واجب یا مستحبّ است بطور کلّی بیست و چهار مورد می‌باشد، که هفت مورد آن مخصوص بخود شخص، و پنج مورد مربوط به افراد واجب النّفقه و تحت تکفّل، و سه موردمربوط به پرداخت واجبات شرعی، و پنج مورد برای هدیّه و بخشش، و چهار مورد مربوط به احسان و مصارف نیکوکاری است.

امّا مواردی که مخصوص به مخارج خود شخص می‌باشد عبارتند از: ۱. خوراک، ۲. نوشیدنی، ۳. پوشاک، ۴. مخارج ازدواج، ۵. خدمتکار، ۶. مواردی نیز از قبیل اصلاح اموال یا نقل و انتقال، یا نگهداری اجناس، ۷. و موارد لازم همچون خانه، یا یکی از اسباب و لوازم زندگی که برطرف کننده حاجات او است.

امّا موارد پنجگانه‌ای که مربوط به افراد واجب النّفقه و تحت تکفّل است و پرداخت آن در حال سختی و رفاه هر دو واجب می‌باشد عبارتند از: فرزند، پدر، مادر، همسر، و غلام.

امّا موارد سه‌گانه پرداخت واجبات شرعی عبارتند از: ۱. زکات مقرّر شده سالانه، ۲. [هزینه] حجّ واجب، ۳. و [هزینه و مخارج] جهاد در وقت و زمان خود.[۱]

امّا موارد پنجگانه عطایا، و هدایای مستحبّی عبارتند از: هدیه به ما فوق یا بالادست، و اهدای به خویشان، و به اهل ایمان، و شرکت در اموری همچون صدقه و احسان، و نیز آزاد کردن بردگان.

امّا موارد چهارگانه [در کارهای خیر] : پرداخت بدهی، و عاریه دادن، قرض دادن، پذیرائی از مهمان، که در سنّت اسلام لازم و ضروری است.

* * *

۱. اینها اهمّ موارد مزبور است، لذا خمس و کفارات و دیات در آن نیامده چون در درجه بعد می‌باشد.

آنچه برای انسان خوردنش حلال و جایز است

آنچه از زمین می‌روید، و خوردنش برای انسان حلال است، به سه گروه مواد غذائی تقسیم می‌شود. گروهی در برگیرنده تمامی حبوبات از قبیل:

گندم، جو، برنج و نخود و دیگر از حبوبات و دانه‌های روغنی (کنجد) و غیر آن است و خلاصه هر چیزی از حبوبات که مصرف آن برای بدن انسان جنبه غذائی و تقویتی داشته باشد خوردنش حلال و مباح است، و هر چه برای بدن زیان‌آور باشد ـ جز در حال ناچاری و اضطرار ـ خوردنش حرام است.

گروه دوم مشتمل بر تمامی انواع میوه‌هاست که منبع غذایی انسان و سرشار از سود و نیرو می‌باشد، بنا بر این خوردنش حلال است. و هر چه خوردنش برای انسان زیان‌آور باشد خوردن آن حرام می‌باشد.

گروه سوم شامل تمامی انواع سبزیجات و گیاهان می‌باشد، و هر نوع از سبزیجات که برای انسان سودمند و خوراکی باشد خوردنش حلال است. و اگر زهردار و کشنده همچون گیاه خرزهره و امثال آن از گیاهان سمّی باشد طبیعتاً خوردنش حرام خواهد بود.

امّا گوشت حیواناتی که خوردنش حلال است:

گوشت گاو، گوسفند، شتر، و از حیوانات بیابانی؛ آن دسته که فاقد دندان نیش و چنگالند گوشتشان حلال است. و از پرندگان آن دسته که دارای چینه‌دان می‌باشند حلال گوشتند، و دسته فاقد چینه‌دان؛ حرام گوشتند، و هیچ اشکالی به خوردن انواع ملخ (میگو) نیست.

امّا تخم پرندگانی که خوردنش جایز است:

هر تخم پرنده‌ای که دو طرفش با هم نابرابر و متفاوت بود خوردنش جایز؛ و اگر برابر و یکسان باشد خوردنش حرام است.

و آنچه از ماهیان صید دریا حلال گوشتند: هر ماهی که دارای پولک باشد خوردنش حلال؛ و ماهی بی‌پولک خوردنش حرام است

نوشابه‌هائی که نوشیدنش جایز است:

هر نوشابه‌ای که مصرف بسیارش مست نکند اشکالی به نوشیدنش نیست. و هر نوشیدنی که بسیارش مست کند کم آن هم حرام است!

* * *

پوشاک حلال

هر پوشاکی که از گیاه بدست آید هیچ اشکالی در پوشیدن و نماز خواندن در آن نیست، و هر حیوان حلال گوشت مذبوح به ذبح اسلامی پوشیدن پوست و پشم و مو و کرکش جایز است، و چنانچه همین پشم و مو و پر وکرک از حیوان مردار یا غیر مردار مذبوح بود، در این صورت نیز پوشیدن و نماز خواندن در آن جایز خواهد بود. و هر چیز که خوردن و نوشیدن آن برای انسان جنبه خوراکی داشته باشد؛ یا برای او بعنوان پوشاک بحساب آید؛ نماز و سجده بر آن ممنوع است، مگر اینکه از گیاهان باشد غیر از میوه‌ها، یا پیش از آنکه () قابل رشتن و بافتن شود، که در غیر این صورت اگر رشته (بافته) شودنماز خواندن بر آن جایز نیست، مگر در مواقع ضروری و اضطرار.

* * *

امّا ازدواجهای حلال

آن چهار نوع است: ۱. ازدواجی که موجب ارث بردن طرفین می‌شود (عقد دائم)، ۲. ازدواج بدون ارث (ازدواج موقّت یا متعه)، ۳. ازدواج با کنیز، ۴. و ازدواج با کنیز دیگران با اجازه صاحبش.

* * *

آنچه از مالکیّت و خدمت جایز است

آن از شش راه می‌باشد: ۱. غنیمت، ۲. خرید، ۳. ارث، ۴. بخشش، ۵. عاریه، ۶. و مالکیّت از راه اجاره.

اینها مواردی است که برای انسان حلال و جایز می‌باشد و می‌تواند در آن راه مالش را هزینه کند، و آنچه را که در تصرف در آن رواست از موارد واجب و مستحبّ.

جهت اوّل: وثاقت مؤلّف و اعتبار کتاب و استناد آن به مؤلف

۱. عالم برجسته مرحوم سید حسن صدر در کتاب «الشیعة و فنون الاسلام» از مؤلّف، به عنوان «عالمی از علمای قرن سوم» و از «قدماء شیعه» و معتمد نزد شیوخ علمای شیعه نظیر شیخ مفید و از کتاب تحف العقول به عنوان کتابی که مثل آن تصنیف نشده» یاد کرده است.[۱]

۲. مرحوم محدّث قمی در الکنی والالقاب از کسی که از او به عنوان «الشیخ الجلیل العارف الربانی» یادکرده یعنی شیخ حسین بن علی بن صادق البحرانی نقل می‌کند که نسبت به ابن‌شعبه دو تعبیر «الفاضل النبیل» و «از قدمای اصحاب» دارد و نسبت به کتاب تحف العقول تعبیر «لم یسمح الدهر بمثله!» را به کار برده است.[۲]

مرحوم سید حسن صدر در کتاب دیگر خودش به نام «تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام» نیز از مؤلف آن به عنوان «شیخنا الأقدم و امامنا الأعظم» و «جلیل القدر عظیم المنزلة» تعبیر کرده است.[۳]

۳. کتاب‌شناس ماهر و معروف، صاحب الذریعة می‌گوید: «از این‌که ابن شعبه در کتاب دیگر خودش به نام التمحیص از ابی علی محمد بن همام (بن سهیل الاسکافی[۴]) متوفای ۳۳۶ نقل می‌کند بدست می‌آید که او معاصر و هم طبقهٔ محمد بن همام بوده است، آن‌گاه انتقاد می‌کند به کسانی که التمحیص را تألیف خود محمد بن همام می‌دانند، سپس می‌گوید: «این‌که شیخ مفید از او نقل می‌کند معلوم می‌شود که او از مشایخ شیخ مفید بوده است».[۵]

۴. صاحب حدائق کتاب تحف العقول را به عنوان یکی از «اصول معتمده» معرفی می‌کند.[۶] و مرحوم صاحب جواهر به روایت تحف العقول بدون مناقشه در حجیت آن استدلال کرده است.[۷] و این موضوع شایان توجه است.

---

۱. الشیعة وفنون الإسلام، سید حسن صدر، ص ۸۳: (وقد صنف فیه ـ في الأخلاق ـ من قدماء الشیعة کأبي محمدحسن بن علي بن الحسن بن شعبة الحرّاني من علماء المأة الثالثة صنّف کتاب تحف العقول و هو کتاب جلیل لم یصنف مثله وقد اعتمده شیوخ علماء الشیعة کالشیخ المفید، ینقل عنه وغیره).

۲. الکنی والالقاب شیخ عباس قمی، ج ۱، ص ۳۲۹ و ر.ک: أعیان الشیعة سید محسن امین، ج ۵، ص ۱۸۵ .

۳. تأسیس الشیعة، ص ۴۱۳ .

۴. أبوعلی محمد بن همام کان من بغداد ثقة جلیل القدر، یروی عنه التلعکبري (الکنی والالقاب، ج ۱، ص ۳۱۸).

۵. الذریعة، آقابزرگ طهرانی، ج ۳، ص ۴۰۰ .

۶. الحدائق الناضرة، ج ۱۵، ص ۱۸۰ .

۷. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۴، ص ۲۱۲ .

۵. صاحب روضات الجنّات مؤلّف را با عناوین «فاضل، فقیه، متبحّر، نبیه، مترفّع و وجیه» وکتاب تحف العقول را با عنوان «معتمد علیه عند الاصحاب» ستوده است.[۱]

۶. مرحوم صاحب وسائل و علامه مجلسی نیز به اعتبار مؤلّف، اذعان کرده‌اند؛ مرحوم صاحب وسائل از او به عنوان «الشیخ الصدوق»[۲] و مرحوم علامه مجلسی با تعبیر «رفیع الشأن»[۳] یاد کرده است.

از مجموع آنچه گذشت وثاقت بلکه جلالت قدر و رفعت شأن مؤلف بدست می‌آید و هم این‌که آن بزرگوار، کتابی داشته که تحف‌العقول نام دارد.

جالب توجه این که بعضی از معاصرین با آن‌که گویا مدّعی است که دأب قدما بر این بوده که در مقدمه یا جای دیگری از کتاب خودشان نامی از خودشان ذکر می‌کردند در حالی که در کتاب تحف العقول چنین چیزی دیده نمی‌شود.[۴] در عین حال به صراحت اعتراف می‌کند که وقتی بزرگانی مثل مرحوم علامه مجلسی و مرحوم شیخ حسین بحرانی انتساب این کتاب را به ابن شعبه بحرانی پذیرفته‌اند به احتمال بسیار قوی بدست می‌آید که در آن نسخهٔ عتیقه اسم تحف العقول روی جلد کتاب بوده و معقول نیست که جعل این اسم را به آنها نسبت دهیم لذا علم ما به این‌که این کتاب برای ابن شعبه است همانند علم ما به اثبات اصل کتاب است.[۵]

جهت دوم: اثبات اعتبار روایات کتاب از طریق شهادت مؤلف

انصاف این است که تعابیری که مؤلّف بزرگوار در مقدّمهٔ کتاب بکار برده است ظهور در شهادت ایشان به صدور روایات و به تعبیر دیگر: ظهور در وثوق مؤلّف به صدور روایات کتاب دارد:

نخست تعبیر ایشان: «ونقله الثقات عن السادات؛ آن را ثقات از ائمه علیهم‌السلام نقل کرده‌اند».

---

۱. ر.ک: رجال مامقانی، ج ۱، ص ۲۹۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۳۰، ص ۱۵۶.

۳. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۱، ص ۲۹: «وکتاب تحف العقول عثرنا منه علی کتاب عتیق ونظمه یدلّ علی رفقه شأن مؤلّفه».

۴. ر.ک: مجلهٔ فقه شمارهٔ ۶۴ مقالهٔ «استناد فقهی به تحف العقول در بوتهٔ نقد و بررسی» از استاد مددی(حفظه الله)، ص ۲۰۲-۲۰۳.

۵. همان، ص ۲۰۳.

دیگر تأکید بلیغ مؤلف به اخذ و تلقّی و اطاعت و عمل به روایات کتاب است: (... بل خذوا ما ورد الیکم عمّن فرض الله طاعته علیکم، وتلقّوا... بالسمع والطاعة، والانتهاء الیه والعمل به).[۱]

سوم موعظه‌ای که مؤلّف قبل از این دو تعبیر دارد: «ای گروه شیعه و اهل ایمان، در آنچه امامان شما فرموده‌اند تأمّل کنید... و با چشم قلب به آن بنگرید و با گوشتان آن را بشنوید... و مثل دشمنانتان نباشید که از آن روی بر می‌گردانند؛ به اوامر، عمل نمی‌کنند و از نواهی خودداری نمی‌کنند. بلکه به آنچه از جانب آن بزرگواران وارد شده است، عمل کنید».[۲]

این‌گونه تعبیرات نشان می‌دهد که آنچه را مؤلّف بزرگوار نقل کرده، به اعتقاد خودش از روات ثقه اخذ کرده و صدور آن از معصوم را احراز کرده و یا لااقلّ به آن وثوق و اطمینان یافته است، در نتیجه از قبیل روایاتی است که مرحوم صدوق با تعبیر «قال» نقل کرده که معروف، ظهور آن در وثوق او به صدور آن است، بلکه آن را از اصول معتبر اصحاب گرفته است.

از آنچه گفته شد جواب ایراد دیگری نیز داده می‌شود و آن این‌که ممکن است مؤلّف مبنایش در توثیق اشخاص، «اصالة العدالة» بوده باشد (یعنی هر امامی شیعه به محض این‌که فسقی از او آشکار نشده، حکم به وثاقتش می‌کرده) زیرا وثاقت این‌گونه یعنی وثاقت مبتنی بر اصالة العدالة، وثوق به صدور روایت، نمی‌آورد در حالی که ظاهر عبارات مؤلف این است که او اطمینان به صدور پیدا کرده است و این یعنی روایات را از اصولی اخذ کرده که هم وثاقت و جلالت صاحبان آن اصول در حدّ حس یا قریب به حسّ احراز شده و هم آن اصول و مصنّفات از اصول معتبر نزد اصحاب بوده است.

جهت سوم: اتحاد تحف العقول موجود با تحف العقول اصلی

از جمله از ایرادهایی که گرفته شده این است که جهات سه‌گانهٔ گذشته مورد قبول است یعنی هم ثبوت کتابی به نام تحف‌العقول و هم انتساب آن به شخص ثقه‌ای چون ابن شعبهٔ حرانی و هم گواهی ابن شعبه به صدور روایات از ائمه علیهم‌السلام و دلالت آن بر وثوق به صدور و اعتبار روایات مورد قبول است اما این‌که آنچه امروزه به عنوان تحف العقول در اختیار ماست

---

۱. تحف العقول عن آل الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله، طبع مؤسسة الأعلمي بیروت، ص ۱۰.

۲. همان.

همانی باشد که ابن شعبهٔ حرّانی آن را تألیف کرده است، مورد تردید می‌باشد زیرا نخستین بار که از این کتاب نام برده شده در قرن دهم هجری توسط شیخ حسین بحرانی است و بین قرن چهارم تا دهم، شش قرن فاصله است و سؤال و ابهام این است که چگونه در طول این مدت، احدی از فقها چون شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰) در قرن پنجم در دو کتاب تهذیب و استبصار و مرحوم محقق (متوفای ۶۷۶) در قرن هفتم و مرحوم علامه حلی (متوفای ۷۲۶) و شهید اول (متوفای ۷۸۶) در قرن هشتم و شهید ثانی (متوفای ۹۶۶) در قرن دهم یادی از این کتاب نکرده‌اند و اسمی از ابن‌شعبهٔ حرّانی نبرده‌اند.[۱]

این ایراد نیز صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا:

اوّلاً: این کتاب، لون غالبش اخلاقی است[۲] و کتاب‌هایی مثل تهذیب و استبصار و شرایع و... فقهی است و ثابت نیست که فقهای نام‌برده، دأبشان این بوده که حتّی کتاب‌های غیر فقهی را هم مورد بحث قرار می‌دارند.

ثانیاً: این نکته نیز ثابت نیست (بلکه شواهدی بر خلاف آن است) که کسانی مثل «محمدین ثلاث» صاحبان کتب اربعه (کافی و من لایحضر و تهذیب و استبصار) هنگام نوشتن این کتب، همهٔ اصول و مصنّفات اصحاب را در اختیار داشتند، خصوصاً با توجه به تفرّق و پراکندگی عالمان شیعه در دوران خلافت حاکمان جور و خلفای عباسی و با توجه به بسیاری از محرومیت‌ها و انزواسپاری‌هایی که بر آنان تحمیل شد، بنابراین وجود کتابهایی که به دست آنها نرسیده باشد کاملاً قابل قبول است.

ثالثاً: فاضل معاصری که این ایراد را گرفته است خود، احتمال این‌که مرحوم ابن شعبه در شهر حلب به سر می‌برده، یعنی در حوزه‌ها و مراکز اصلی و رائج شیعه حضور نداشته را داده است[۳] و جالب است که در ارتباط با سرّ مهجوریت مؤلّف و کتاب می‌نویسد: «احتمالاً سرّ

---

۱. ر.ک: مجلهٔ فقه شمارهٔ ۶۴، همان.

۲. بر همین اساس، اغراق دانستن تعبیر به «لم یسمح الدهر بمثله» از جانب بعضی از معاصرین و مقایسهٔ آن به مثل کتاب کافی (ومن الإغراق في هذا المجال قولهم في حقّ تحف العقول: أنّه ممّا يسمح الدهر بمثله مع وجود مثل الكافي بسعته وجامعيّته ـ دراسات في المكاسب المحرّمة للشيخ المنتظري ـ) ناصواب است زیرا مقصود، بی‌نظیر بودن در زمینهٔ مسائل اخلاقی است با توجه به چیدمان ویژه و جذابیّتی که در این کتاب ملاحظه می‌شود.

۳. ر.ک: مجله فقه، شمارهٔ ۶۴، ص ۲۰۶-۲۰۷.

مهجوریت مؤلّف و کتاب این است که ایشان از بزرگان شیعه و مردی بزرگوار، محقق و معتقد بوده و شاید دلیل زندگی کردنش در آنجا (شهر حلب) اصلاح و هدایت مردم آن دیار بوده و در آنجا فوت کرده است... و احتمالاً بعضی از میراث‌های علمی ما به ایشان رسیده و به نحو «وجاده» نقل کرده است».[۱]

آنگاه در ادامه، در رابطه با خصوص روایت «معایش العباد» می‌گوید: «یکی از میراث‌های علمی ما همین حدیث «معایش العباد است که به نحو «وجاده» به ایشان رسیده است و ایشان هم نقل کرده است. این حدیث قطعاً روایت است و اصل دارد ولی به علتی نامعلوم در اوساط علمی ما مورد توجه قرار نگرفته».[۲]

* * *

نکتهٔ مهم در این مسأله

رابعاً: آنچه مهم است این است که فقیه و محدّث ذو فن، حدیث‌شناس و نسخهٔ صحیح‌شناسی چون مرحوم صاحب وسائل در فائدهٔ چهارم از جلد آخر وسائل، کتاب تحف العقول را در زمرهٔ کتب معتمده‌ای ذکر کرده که نسخهٔ مصحّحه‌ای از آن به دست او رسیده و معتمد بودن آن برای او ثابت شده و مستقیماً از آنها نقل کرده است (... من الكتب المعتمدة التي وصلت الينا ونقلنا منها في هذا الكتاب ـ وسائل الشيعة ـ)[۳] و در وصف آنها می‌گوید: «اینها کتاب‌هایی است که مؤلّفان آنها و غیر مؤلّفان به صحت آن شهادت داده‌اند و قرائن بر ثبوت آن قائم شده است و انتساب آن به مؤلّفانش به نحو متواتر است و یا به این انتساب از طریق قرائنی علم پیدا کرده‌ام به گونه‌ای که تردیدی در این انتساب، وجود ندارد مثل اینکه نسخهٔ آن با خط اکابر از علما نوشته شده و مکرّراً در مصنّفات بزرگان علما، از آن یاد گردیده و از جانب آن اکابر به انتساب آن به مؤلّف، گواهی داده شده و نیز مضامین آن با روایات کتب متواتره، هماهنگی دارد و یا انتسابشان به مؤلف با خبر واحد محفوف به قرینهٔ قطعی یا اطمینان‌آور نقل شده است و قرائن دیگر».[۴]

---

۱. ر.ک: مجله فقه، شمارهٔ ۶۴، ص ۲۰۷.

۲. همان.

۳. وسائل الشيعة، ج ۳۰، ص ۱۵۳.

۴. همان: (الفائدة الرابعة في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب وشهد بصحّتها مؤلّفوها وغيرهم وقامت ←

آنگاه نام ۸۲ عدد از این کتاب‌ها را نام می‌برد که شمارهٔ ۳۷ آن کتاب تحف العقول است.[۱]

این در حالی است که کتاب‌های زیاد دیگری نیز نزد ایشان بوده که در هامش وسائل مصحّحه توسط خود مؤلف، نام ۱۳ عدد از آن‌ها ذکر شده، نظیر مصباح الشریعه و عوالی‌اللئالی و می‌گوید: من به جهت این‌که نسخهٔ مصححه‌ای از آن در اختیار نداشتم و یا ضعف کتاب و یا ضعف مؤلف آن برای من ثابت شده و یا معتمد نزد اصحاب بودن آن برایم ثابت نشده است چیزی از آن نقل نکرده‌ام.[۲]

چنانکه به دستهٔ سومی از کتاب‌ها در همین فائدهٔ چهارم اشاره می‌کند با ذکر نام ۹۶ عدد از آنها که با واسطه از آنها نقل می‌کند چون اصل کتاب به دست او نرسیده است نظیر کتاب معاویة بن عمار و کتاب موسی بن بکر و....[۳] به هر حال مطابق آنچه گذشت کتاب تحف‌العقول در نگاه خبره و متخصصی ذو فنّ چون شیخ حرّ عاملی از کتب معتمدهٔ نزد اصحاب است و نسخهٔ مصحّحه‌ای از آن به دست او رسیده است؛ نسخه‌ای که مؤلفان و غیر مؤلفان به صحّت آن گواهی داده‌اند و نسبت آن به مؤلّف در حد استفاضه یا تواتر و اعتبار آن نزد نخبگان فن ثابت می‌باشد.

* * *

نکتهٔ مهم دیگر:

خامساً: مهم دیگر این است که مرحوم صاحب وسائل در فائدهٔ پنجم برای مجموع این کتب، طرق متعددی از اجازات را نقل می‌کند و تصریح می‌کند که من این طرق را از باب این‌که با اتصال سلسله رجال در اسناد به ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام متیمّن و متبرک شویم نقل می‌کنم نه از باب این‌که عمل به این روایات و حجیت آن توقف بر این طرق داشته باشد چون همان‌گونه که گذشت انتساب همهٔ این کتب به مؤلفان آن در حدّ تواتر است و قرائن

← القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، أو علمت صحة نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شكّ ولا ريب لوجودها بخطوط أكابر العلماء وتكرر ذكرها في مصنفاتهم وشهادتهم بنسبتها وموافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة. أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة وغير ذلك).

۱. وسائل الشيعة، ج ۳۰، ص ۱۵۳-۱۶۰.

۲. همان، ص ۱۵۹.

۳. همان، ص ۱۶۱-۱۶۷.

بر صحّت و ثبوت آن قائم شده است.[۱]

طرقی که ایشان ذکر می‌کند همهٔ آنها به شهید ثانی می‌رسد و سپس به شهید اوّل و فخرالمحققین و علامه حلی و مرحوم محقق و آن‌گاه به فرزند شیخ طوسی و در نهایت به خود شیخ طوسی منتهی می‌شود و مرحوم صاحب وسائل در همان ابتدا تصریح می‌کند که این کتابها با «اجازة» به من رسیده است (انا نروي الكتب المذكورة وغيرها عن جماعة منهم الشيخ الجليل الثقة الورع ابوعبدالله الحسين بن الحسن بن يونس بن ظهير الدين العاملي اجازةً وهو اوّل من أجازنی سنة ۱۰۵۱...).[۲]

نتیجه این می‌شود که نسخه‌ای که در اختیار صاحب وسائل بوده از طریق «اجازه» است نه از قبیل «وجاده» و تعجب است از بعضی از معاصرین که در انتساب تحف العقول موجود به ابن شعبهٔ حرانی و اتحاد آن با تحف العقول اصلی، دچار دغدغه و وسواس شده‌اند، با وجود تصریح صاحب وسائل به اجازه بودن طریق، آن را از قبیل «وجاده» دانسته‌اند.[۳]

حاصل همهٔ آنچه به عنوان امور پنجگانه گذشت این شد که در انتساب کتاب موجود به ابن شعبهٔ حرّانی و اتّحاد آن با تحف العقول اصلی نباید دغدغه‌ای داشت و تردیدی به خود راه داد.

جهت چهارم: اعتبار روایت محلّ بحث از حیث دلالت

عامل اساسی برای مطرح شدن کتاب تحف العقول در فقه، استدلال به روایت «معایش العباد» در ابواب مختلف معاملات خصوصاً در مبحث مکاسب محرمه برای اثبات حرمت تکسّب به اعیان نجسه و غیر آن می‌باشد.

به هر حال مطابق این حدیث شریف، پنج صورت در معاملات قابل تصویر است که معامله در چهار صورت آن اشکال ندارد و تنها یک صورت (فساد محض) مشکل دارد:

۱. صورت صلاح محض که تعبیری چون «**فكلّ ما يتعلّم العباد أو يعلّمون... التي يحتاج إليها العباد التي منها منافعهم وبها قوامهم... فحلال فعله...**». ناظر به آن است. در این صورت شکی در جواز نیست.

---

۱. وسائل الشيعة، ج ۳۰، ص ۱۶۹.

۲. همان.

۳. ر.ک: مجلهٔ فقه شمارهٔ ۶۴، همان، ص ۲۱۴-۲۱۶.

۲. صورت تساوی صلاح و فساد. به این صورت در دو پاراگراف ـ البته در بخش صناعات ـ اشاره شده است:

الف) «**وإن كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصي ويكون معونة على الحق والباطل فلا بأس ... التي قد تصرف إلى جهات الصلاح وجهاد الفساد وتكون آلةً ومعونة عليها**».

ب) تعبیر پایانی روایت: «**إلّا أن تكون صناعة ... وجوه المعاصي**».

این دو پاراگراف تصریح به جواز در صورت تساوی می‌کند.

۳. صورت ترجیح صلاح بر فساد. در این صورت نیز تردیدی در جواز نیست گرچه روایت متعرض آن نشده است. ممکن است تصور شود که جملهٔ «**لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم...**» در این روایت ناظر به همین صورت است. جوابش این است این جمله ادامهٔ جملهٔ قبل (صورت تساوی فساد و صلاح) می‌باشد و رجحانی که در این جمله آمده، مراد از آن، رجحان منافع یک شیء بر مضارّش نیست بلکه مراد، رجحان منافع آن برای کسی است که آن را در جهت صلاح و قوام مصرف می‌کند یعنی مصرف‌کننده، آن را غالباً در جهت صلاح مصرف می‌کند، لذا در پایان این پاراگراف می‌گوید «**وإنّما الإثم والوزر على المتصرّف بها في وجوه الفساد و الحرام**».

۴. صورت ترجیح فساد. به این صورت نیز روایت اشاره‌ای صریح، ندارد ولی شکّی نیست که مدلول التزامی روایت، جواز آن است به جهت همان نکته‌ای که به آن اشاره شده است، یعنی حصر بطلان در فساد محض. البته نباید فراموش کرد که منظور از ترجیح فساد این نیست که «وجه صلاح» نادر باشد بلکه وجه صلاح نیز قابل توجه باشد و نادر در این‌گونه موارد ملحق به عدم است.

۵. صورت فساد محض که واضح است حکمش حرمت است.

البته تحوّلات زمانی و یا منطقه‌ای روزگار ما باید مورد لحاظ قرار گیرد زیرا چرخش روزگار و **عنصر زمان و مکان**، کار را به جایی رسانده که حتی نگهداری و عدم دفن اعیان نجسه وقاذوراتی که وارد کانال‌های فاضلاب و سپس تصفیه می‌شود نه تنها مفسده‌ای ندارد بلکه مصلحت و فوائدی دارد، بلکه اگر بخواهیم از فساد و مفسدهٔ آن خلاصی پیدا کنیم باید این‌گونه مصرف نمائیم.

بالاخره اگر مصرف عین نجس آن‌گونه منافعی داشته باشد که نه تنها مفسده‌زا نیست بلکه مفسده‌زدایی می‌کند در چنین صورتی موضوع حکم متبدل می‌شود چون «نجس بما هو سبب الفساد» موضوع بود عیناً مثل این‌که شیء مسکری از اسکار بیرون بیاید و به جهت فعل و انفعالاتی که رخ داده مثلاً به عنوان سرکه تبدیل شود.

تحقیق و تحلیلی دیگر در مسأله

روایت معایش العباد مشتمل بر دو قضیه است: نخست کبرای مسأله که اگر چیزی دارای جهتی از جهات صلاح بود حلال و اگر فساد محض داشت حرام است و دیگر تعیین صغری و تطبیق آن کبری در موارد مختلف از جمله اعیان نجسه و حکم کردن به این‌که به طور کلی همه اعیان نجسه در (زمان صدور روایت) مفسده‌انگیز بوده است.

همچنین جملهٔ «**من کل شيء لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات**» به ضمیمهٔ جملهٔ بعد از آن «**فكلّ أمر يكون فيه الفساد... أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد**» کبرای مسأله را بیان می‌کند و می‌گوید: تنها صورتی که فساد محض باشد قابل خرید و فروش نیست ولی جملهٔ «لما فيه من الفساد» کار تطبیقی انجام داده است برای آن ظرف زمانی خاص، یعنی با آنکه تطبیق کبری بر مصادیق خارجی به عهدهٔ عرف است در بعضی از موارد، امام علیه‌السلام خود به کمک عرف می‌آید و تعیین مصداق و تبیین صغری برای ظرف زمانی صدور می‌کند، مثل این‌که در ارتباط با کبرای «هر قماری حرام است» می‌گوید: فعلاً شطرنج از مصادیق قمار است. اما اگر روزی شطرنج از مصداق قمار بیرون آید و از انواع ورزش شد حکم آن عوض می‌شود.

از آنچه گذشت به خوبی استفاده می‌شود که روایت مزبور نه اشکال سندی دارد نه اضطراب در متن و اگر تفاوت‌هایی در تعبیرات در آن دیده می‌شود ممکن است به سبب نقل به معنی باشد. **والحمدلله رب العالمین.**

۱

روابط پنج گانه انسان در اسلام

فصل اوّل: رابطهٔ انسان با خدا

فصل دوم: رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر

فصل سوم: رابطهٔ انسان با حکومت

فصل چهارم: رابطهٔ انسان با طبیعت

فصل پنجم: رابطهٔ انسان با خویشتن

روابط پنج‌گانه انسان در اسلام

تکالیف بشر، چه در ارتباط با خود و چه در ارتباط با دیگران، از دیرباز مورد توجه دانشمندان و فقهای اسلامی بوده است و آن را به چند حوزه تقسیم‌بندی کرده و بررسی نموده‌اند.

در فقه امامیه، کهن‌ترین دسته‌بندی را می‌توان در تقسیم‌بندی مرحوم کلینی (م ۳۳۹) در کتاب «کافی» یافت که پس از دو جلد نخست کتاب، که مربوط به مسائل اعتقادی و اخلاقی است، پنج جلد دیگر آن مربوط به اخبار و روایات فقهی است که آن‌ها را در ابواب پنج‌گانهٔ «عبادات، معیشت، نکاح، وصایا و مواریث، و حدود و دیات و قضا و شهادات» جای داده است.

این نوع تقسیم‌بندی با کمی تغییر تا عصر محقّق حلّی (م ۶۷۶) ادامه داشت؛ ایشان در کتاب «شرایع الاسلام» ابواب فقه را به‌شکل تازه‌ای تقسیم کرد که تا قرن‌ها مورد توجه فقها بوده است.

محقق حلی، فقه را در چهار بخش جای داده است: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام. هرچند فقیه معروف، سید جواد عاملی (م ۱۲۲۶) در مفتاح الکرامه پس از بیان تقسیمات محقق حلی، اقسام چهارگانهٔ دیگری را ـ در آغاز کتاب المتاجر ـ ارائه می‌دهد؛ ولی به هر حال، سبک محقّق حلّی، سبک غالب بر فقها تا عصر حاضر بوده است.

شهید سید محمدباقر صدر در کتاب الفتاوی الواضحة نیز با تأثیرپذیری از محقق حلی مباحث فقه را در چهار گروه جای داده؛ هرچند آن‌ها را با رنگ‌وبوی حقوق معاصر تنظیم کرده است: عبادات، اموال خصوصی و عمومی، روابط خانوادگی و اجتماعی و قسم چهارم: آداب عمومی مانند قضا، شهادات، حدود، جهاد، حکومت و مانند آن.

در منابع اهل سنت نیز تقسیماتی برای مباحث فقهی مطرح بوده است؛ در کتاب‌های صحیح بخاری و مسلم، این تقسیمات به گونه‌ای منظم نیامده، تا این‌که ابن قدامه (م ۶۲۰) در کتاب المغنی نظمی نسبتاً منطقی به کتب فقهی داده است. او نخست سراغ عبادات رفته و آن‌ها را در یازده باب آورده، سپس ابواب معاملات را در بیست و دو باب تنظیم کرده و البته کتاب فقهی او کامل نشده است.

دکتر وهبة الزحیلی، از اندیشمندان معاصر، در کتاب «موسوعة الفقه الاسلامی وادلته» مجموع کتب فقهی را در شش بخش ارائه کرده است: عبادات، نظریات فقهی، عقود یا تصرفات مدنی، ملکیت و توابع آن، فقه عام مانند حدود، قصاص، جهاد و قضا، و بخش ششم: احوال شخصیه.[۱]

استاد مرتضی مطهری پس از آن‌که اعتراف می‌کند در فقه، مسائل بسیار متنوعی مطرح است که اگر آن‌ها را فی حدّ ذاته مطالعه کنیم، کمتر شباهتی میان آن‌ها وجود دارد، مثلاً نماز و روزه با بیع و اجاره و یا با اطعمه و اشربه و قصاص و دیات، شباهتی با هم ندارند؛ می‌نویسد: هر قسمتی از آن‌ها به جنبه‌ای از جنبه‌های حیات بشری تعلق دارد. آن‌گاه آن‌ها را در تقسیم‌بندی‌های متنوّع چنین ارائه می‌کند: ۱. تکالیفی که مربوط به پرستش میان خالق و مخلوق است مانند نماز و روزه. ۲. بخشی از مسائل مربوط به تعاون‌ها و خدمات است که گاه با روح پرستش همراه است، مانند زکات و خمس؛ ۳. بخشی مربوط به مسئولیت‌های اجتماعی است مانند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر؛ ۴. بخشی دیگر مربوط است به رابطهٔ انسان با خودش همانند حرمت اضرار به نفس؛ ۵. مربوط به شرایط بهره‌مندی از طبیعت و رابطهٔ انسان با طبیعت، مانند اطعمه و اشربه، صید و ذباحه. ۶. تکالیفی که از یک طرف مربوط به روابط انسان با مواهب طبیعی و از طرف دیگر، انسان‌های مستحق دیگر است، همانند احیای موات، زراعت و ارث؛ ۷. مربوط به نقل و انتقال‌های اقتصادی است مانند بیع، اجاره و مانند آن؛ ۸. مربوط به حقوق خانوادگی است، مانند نکاح و طلاق و مانند آن؛ ۹. مربوط به حقوق جزائی و جنایی است، همانند حدود و قصاص و دیات؛ ۱۰. مربوط به ضمانات است، همانند غصب و حواله و مانند آن. ۱۱. بخشی از مسائل فقه مانند شرکت، مضاربه و مزارعه و مساقات، مربوط به شرکت‌های میان سرمایه و سرمایه و یا میان سرمایه و کار است. ۱۲. ایشان در پایان، بخشی از اعمال را ذکر می‌کند که دارای چند جنبه است؛ همانند حج که هم عبادت است و هم تعاون.[۲]

آیت الله مکارم شیرازی تقسیم جدیدی را برای مباحث فقهی پیشنهاد کرده است؛ ایشان می‌نویسد: «احکام فقهی در نظر ابتدایی به چهار قسم تقسیم می‌شود: رابطهٔ انسان با خدا، رابطهٔ انسان با خلق، رابطهٔ انسان با خودش و رابطهٔ انسان با حکومت. می‌توان قسم پنجمی را به آن افزود و آن، رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست است».[۳]

---

۱. برای آگاهی بیشتر از دیگر تقسیمات در فقه شیعه و اهل سنت به جلد اول دائرةالمعارف فقه مقارن مقالهٔ پانزدهم (ساختار و طبقه‌بندی فقه اسلامی) مراجعه شود. برخی نیز مباحث فقهی را در سه بخش تقسیم کرده و گفته‌اند: شریعت مجموعهٔ احکامی شرعی است که خداوند آن را برای بندگان خود سنت قرار داده و از طریق پیامبران ابلاغ گردیده و در بردارندهٔ احکامی است که اولاً، رابطهٔ انسان را با خودش، ثانیاً رابطهٔ او را با پروردگارش و ثالثاً رابطهٔ او را با همنوعانش تنظیم می‌کند. (مجلهٔ فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام، ج ۳۷، ص ۹۹).

۲. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

۳. دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۶۶.

آن‌گاه می‌افزاید: با نگاهی دیگر می‌شود همهٔ آن‌ها را در پنج بخش جای داد:

بخش اول، عبادات و مقدمات آن که شامل هشت کتاب است: طهارت، صلات، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج و عمره.

بخش دوم، مسائل مالی و اقتصادی که شامل سه قسم است: الف) عقود و معاملات که روابط مالی انسان‌ها را با یکدیگر تعیین می‌کند. ب) مسائل مالی غیر معاملاتی که ایقاعات را دربر می‌گیرد. ج) مسائل مالی که از دایرهٔ عقود و ایقاعات خارج است، مانند غصب، احیای موات و مانند آن.

بخش سوم، مسائل مربوط به نظام خانواده؛

بخش چهارم، احکام حلال‌وحرام مربوط به تغذیه؛

بخش پنجم، سیاسات، مانند جهاد، قضا و مانند آن.[۱]

به هر حال، در یک نگاه دقیق‌تر می‌توان مجموع روابط انسان را در پنج بخش رده‌بندی کرد:

۱. رابطهٔ انسان با خدا (عبادات بالمعنی الاخص).

۲. رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر (معاملات بالمعنی الاخص).

۳. رابطهٔ انسان با حکومت (سیاسات).

۴. رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست (وظایف و مسئولیت‌های یک مسلمان در برابر محیط زندگی).

۵. رابطهٔ انسان با خود (بخشی از مسائل اخلاقی، مسائل بهداشتی و مانند آن).

هر یک از این پنج رابطه، به گونه‌ای فشرده مورد بحث قرار می‌گیرد؛ ولی پیش از آن، ذکر این نکته ضروری است که هر کدام از این اقسام پنج‌گانه، ممکن است چند بُعدی باشد، به‌عنوان مثال، در بخش عبادات، هرچند یک رشتهٔ آن به خالق پیوند می‌خورد و هدف آن ایجاد انگیزهٔ معنوی و ارتباط با خداست، ولی اهداف اجتماعی نیز در آن نهفته است و ازاین‌رو، مستحب‌است که نماز به صورت جماعت برگزار شود و واجب است در طول هفته یک‌بار به صورت جماعت [= نماز جمعه] اقامه گردد.

حتی روزهٔ ماه رمضان علاوه بر این‌که انسان را به فکر گرسنگان و نیازمندان می‌اندازد، به عید فطر ختم می‌شود که در آن، زکات فطر، واجب شده که بعد اجتماعی آن آشکار است. حج نیز عبادتی سراسر جمعی است، علاوه بر این‌که به عید اضحی منتهی می‌شود که قسمت عمده‌ای از گوشت قربانی آن به مصرف فقرا می‌رسد و در قرآن کریم در آیات ۲۷، ۲۸ و ۳۶ سورهٔ حج به آن اشاره شده است.

در موضوع رابطهٔ انسان با خود، اگرچه بخشی از آن، مسئلهٔ فردی است، ولی قسمتی از مسائل اخلاقی و بهداشتی، در ارتباط با جامعه معنا پیدا می‌کند زیرا تهذیب نفس از صفات زشتی همچون بخل، حسادت، غیبت کردن و مانند آن علاوه بر این‌که یک کمال فردی و انسانی محسوب می‌شود آثار اجتماعی مهمی دارد. همچنین نظافت محیط و محل زندگی نیز در ارتباط با دیگران معنا دارد. بُعد اجتماعی سه رابطهٔ دیگر نیز روشن است و نیازی به شرح ندارد.

---

۱. دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۶۶، با تلخیص.

به هر حال، با این مقدمه به‌سراغ توضیح بیشتر روابط پنج‌گانه می‌رویم.

فصل اوّل:

رابطهٔ انسان با خدا

فصل اول از رابطه‌ها، رابطهٔ انسان با خداست. بندگی در برابر خدا، می‌طلبد که انسان رسم عبودیت را بیاموزد. انسان مسلمان و موحّد باید بداند که چگونه رابطهٔ خود را با خدا تنظیم کند و با کیفیت این ارتباط از طریق شریعت آشنا باشد.

عبادت خداوند، به عبادات بدنی، مانند نماز و روزه و حج، و یا عبادات مالی، مانند خمس و زکات و انفاق منحصر نیست؛ بلکه هر آنچه به قصد امتثال فرمان خدا انجام شود عبادت است. البته این عبادات گاه عبادات بالمعنی الاخص است و گاه بالمعنی الاعم.

«عبادت بالمعنی الاخص یعنی آنچه در صحتش قصد قربت شرط است؛ مانند نماز، روزه، حج، جهاد، خمس، زکات و مانند آن. و عبادت بالمعنی الاعم یعنی آنچه در صحّت آن قصد قربت شرط نیست ولی در ترتب ثواب بر آن، شرط است، که تمام توصّلیات را می‌تواند شامل شود؛ مثلاً تطهیر مسجد از نجاست واجب است و اطعام طعام و ازدواج، مستحب؛ اگر کسی آن‌ها را بدون قصد قربت هم انجام دهد صحیح است؛ ولی برای بهره‌مندی از ثواب الهی، قصد قربت شرط است».[۱]

آنچه در تقسیم روابط پنج‌گانهٔ انسان مورد بحث است، عبادات بالمعنی الاخص می‌باشد.

می‌دانیم روح ارتباط انسان با خدا عبودیت است؛ تمام اعمال عبادی برای تحقّق عبودیت و خضوع انسان در برابر خداوند وضع شده‌اند.

این بندگی و خضوع در برابر خدا، خودبینی‌ها و غرور را نفی می‌کند و اجتناب از آلودگی به رذائل را به همراه دارد. انسانی که عبد او شد، همهٔ این پستی‌ها و بدی‌ها را که ناشی از خودپرستی است به کناری می‌افکند.

ازاین‌رو، در نماز، هم «تنزیهاً عن الکبر»[۲] مورد توجه است و هم «نهی از ارتکاب فحشا و منکر».[۳]

از نمونه‌های دیگر ارتباط با خدا روزه است که در آن تقویت روح تقوا[۴]، پایداری اخلاص[۵]، شکستن شهوات[۶]، و از سوی دیگر، به یاد گرسنگان و نیازمندان بودن وجود دارد.[۷]

---

۱. ر.ک: آیت الله مکارم شیرازی، کتاب النکاح (فارسی)، ج ۱، ص ۱۷. مرحوم محمدحسین مامقانی نیز دو قسم عبادت را به همین صورت، تفسیر کرده است. (غایة الآمال في شرح المکاسب، ج ۱، ص ۸).
سید عبدالاعلی سبزواری نیز قریب به همین معنی را آورده است. (ر.ک: مهذب الأحکام، ج ۱۶، ص ۲۰۰-۲۰۱).

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵۲.

۳. عنکبوت، آیهٔ ۴۵.

۴. بقره، آیهٔ ۱۸۳.

۵. بحارالأنوار، ج ۹۳، ص ۳۶۸ (از حضرت زهرا علیها السلام).

۶. من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۴ (از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام).

۷. همان.

همچنین درمورد حج که علاوه بر بعد الهی که در آیهٔ شریفهٔ ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾[۱] به آن اشاره شده، مسائل مهم اخلاقی و اجتماعی و سیاسی نیز در آن وجود دارد.

در این واجب عظیم که از اعمال گوناگون عبادی تشکیل شده، «کوچ به‌سوی خدا، خروج از گناهان، توبه از گناهان گذشته، هزینه‌های مالی، رنج‌های بدنی، بازداشتن نفس از شهوات و لذت‌ها و خضوع و فروتنی در برابر خداوند»[۲] ازجملهٔ آثار، برکات و فواید آن شمرده شده است.

در خمس و زکات و دیگر پرداخت‌های مالی واجب و مستحب در اسلام، هرچند یک بعد مهم، ارتباط با خلق است، ولی چون نیت الهی در آن‌ها شرط لازم است، به نوعی در آن، رابطهٔ انسان با خدا نیز وجود دارد. درواقع در چنین مواردی انسان با انفاق مالی، به خدا تقرّب می‌جوید و در عین حال یک وظیفهٔ مهم اجتماعی را در رابطهٔ با دیگران انجام می‌دهد. در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ﴾[۳] و یا می‌فرماید: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ﴾[۴] و یا انفاق ریایی نکوهش شده است.[۵]

در یک جمع‌بندی، اصول حاکم بر ارتباط انسان با خدا عبارت است از: نیت خالص الهی و دوری از ریا، انجام با رغبت و بدون کراهت[۶]، انجام عمل بر اساس فرمان الهی و رابطهٔ خاضعانه در برابر خداوند.

علامه شهید مطهری در تعریف پرستش می‌گوید: «پرستش، نوعی رابطهٔ خاضعانه و ستایشگرانه و سپاسگزارانه است که انسان با خدای خود برقرار می‌کند. این نوع رابطه را انسان، تنها با خدای خود می‌تواند برقرار کند و تنها درمورد خداوند صادق است. درمورد غیر خدا نه صادق است نه جایز».[۷]

آن‌گاه روح عبادت و پرستش را چنین تعریف می‌کند:

۱. ثنا و ستایش خدا به صفات و اوصافی که مخصوص خداست.

۲. تسبیح و تنزیه خدا از هرگونه نقص و کاستی، از قبیل فنا، محدودیت و... .

۳. سپاس و شکر خدا به‌عنوان منشأ اصلی خیرها و نعمت‌ها.

۴. ابراز تسلیم و اطاعت محض در برابر او و اقرار به این‌که او مطاع بدون قید و شرط است.

۵. او در هیچ‌یک از این مسائل، شریک و شبیه ندارد. جز او کاملِ مطلق نیست و جز او هیچ ذاتی منزّه از نقص نمی‌باشد و جز او کسی منعم اصلی نیست.

این است عکس‌العملی که شایستهٔ یک بنده، در

---

۱. بقره، آیهٔ ۱۹۶.

۲. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۹۶، ص ۳۲ (از امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام).

۳. بقره، آیهٔ ۲۶۵.

۴. بقره، آیهٔ ۱۹۵.

۵. نساء، آیهٔ ۳۸.

۶. در قرآن از منافقان با این صفات که نماز را با کسالت و انفاق را با اکراه انجام می‌دهند، یاد شده و نکوهش شده‌اند. (توبه، آیهٔ ۵۴) و در روایات آنان که با میل و رغبت و شوق سراغ عبادت می‌روند ستایش شده‌اند. (ر.ک: الكافي، ج ۲، ص ۸۳، باب العبادة).

۷. مجموعه آثار، ج ۲، ص ۹۶.

مقابل خدای بزرگ است.[۱]

روشن است که این تحلیل در عباداتی مانند نماز، بسیار شفاف و در بعضی دیگر کم‌رنگ‌تر است؛ ولی به هر حال، اصل و ریشهٔ عبادات، همان پرستش خاضعانه و ستایشگرانه است که در همهٔ عبادات باید تجلی یابد.

فصل دوم
رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر

یکی دیگر از ابعاد روابط انسان، رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر است. هرچند این رابطه عرصه‌های سیاست، اقتصاد، حقوق و اخلاق را دربر می‌گیرد، ولی آنچه در این بخش مورد نظر ماست دو قسم است: نخست، «معاملات بالمعنی الاخص» که شامل عقود و ایقاعات است؛ نه معاملات بالمعنی الاعم، ودیگری، رعایت اخلاق نیکو در معاشرت با دیگران واجتناب از رفتارهای نادرست دربرخورد با مردم.[۲]

گفتار اوّل: رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر در حوزهٔ معاملات بالمعنی الاخص

بخشی از روابط انسان‌ها با یکدیگر، روابط اقتصادی است، از قبیل خرید و فروش، اجاره، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکت‌ها و مانند آن. اسلام برای این نوع روابط دستوراتی دارد؛ از یک‌سو، دربارهٔ تجارات و مسائل اقتصادی تشویق کرده و از سوی دیگر، مرزها و محدودیت‌هایی را وضع نموده است. هرچند بسیاری از قوانین دادوستد و مانند آن، ریشه در بنای عقلا دارد، اما باید پذیرفت که دگرگونی‌های اسلام در این بخش به جهت حفظ مصالح عمومی و مسائل اخلاقی، کم نیست.

همچنین بخش دیگری از روابط، مربوط به نظام خانواده است که میان زن و شوهر و یا والدین و فرزندان و همچنین دیگر ارحام برقرار است. و بخشی دیگر از این روابط، به تعاون و همکاری‌های عمومی مربوط است که در قالب وقف، صدقات، هبات و مانند آن تحقق می‌یابد و معمولاً این روابط نیز داخل در «معاملات بالمعنی الاخص» و احکام مربوط به آن است.

گفتنی است روابط انسان‌ها با یکدیگر، در کتب ذیل که اکثر آن‌ها جزء عقود و ایقاعات هستند مطرح است:

تجارت، رهن، مفلّس، حجر، ضمان (حواله و کفالت هم در ضمن ضمان آمده است)، صلح،

---

۱. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲، ص ۹۸.

۲. آخوند خراسانی معاملات بالمعنی الأعم را مقابل عبادات دانسته است (کفایة الأصول، ص ۱۸۷) همین تعریف را آیت الله بروجردی (الحاشیة علی الکفایة، ج ۱، ص ۴۲۵) و سیدمحسن حکیم (حقائق الأصول، ج ۱، ص ۴۴۱) ذکر کرده‌اند. میرزا محمدتقی آملی معاملات بالمعنی الاخص را عقود و ایقاعات، و معاملات بالمعنی الاعم را آن اموری دانسته که در صحت آن‌ها قصد قربت شرط نیست. (مصباح الهدی، ج ۹، ص ۳۲۵). این تعریف، درواقع مساوی با تعریف قبلی است که مقابل عبادات بود. آیت الله خویی نیز معاملات بالمعنی الاخص را عقود و ایقاعات دانسته است. (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱، ص ۳۰). با توجه به این‌که این تفسیرها همه مربوط به اصطلاحات فقهی و اصولی است هرکس می‌تواند اصطلاحی برای خود ابداع کند.

شرکت، مضاربه، مزارعه و مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف، صدقات، سکنی و حبس، هبات، سبق و رمایه، وصیت و نکاح، طلاق، خلع و مبارات، ظهار، ایلاء، لعان، عتق، تدبیر و مکاتبه و استیلاد، اقرار، جعاله، أیمان و نذور.[۱]

اهمیت ارتباط انسان‌ها با یکدیگر

در اسلام حتی فراتر از مسائل اقتصادی، به مسئلهٔ ارتباط انسان‌ها با یکدیگر اهمیت فوق‌العاده‌ای داده شده است، که از توجه خاصّ اسلام به زیست سالم اجتماعی و دوری از عزلت گزینی حکایت دارد. به عبارتی: روح حاکم بر دستورات اسلامی، پیوندهای اجتماعی است؛ نه این‌که در این پیوندها به حدّ ضرورت اکتفا شود. ازاین‌رو، قرآن کریم در کنار ارتباط با خدا، ارتباط با خلق را مطرح می‌کند؛ ازجمله در ۲۷ آیه از قرآن، ادای زکات در کنار اقامهٔ نماز مطرح شده است.[۲]

در آیات و روایات اسلامی، هم به فعالیت‌های اقتصادی تشویق شده و هم چارچوب‌هایی برای آن‌ها مقرر گردیده است.

الف) تشویق به فعالیت‌های اقتصادی

دعوت اسلام به فعالیت‌های اقتصادی در آیات قرآن و ده‌ها روایت منعکس است.

در آیات قرآن از فعالیت‌های اقتصادی با تعبیر «فضل خدا» یاد شده است. می‌فرماید: «﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ او کسی است که دریا را مسخر شما ساخت تا از آن گوشت تازه بخورید؛ و زیوری برای پوشیدن (مانند مروارید) از آن استخراج کنید و کشتی‌ها را می‌بینی که سینهٔ دریا را می‌شکافد تا (تجارت کنید و) از فضل خدا بهره گیرید».[۳]

در تفسیر مجمع‌البیان آمده است: «یعنی برای تجارت، سوار بر کشتی شوید و فضل الهی را طلب کنید».[۴]

به تعبیر فیض کاشانی: «**من سعة رزقه برکوبها للتجارة**؛ از روزی وسیع خداوند با سوار شدن بر کشتی برای تجارت بهره گیرید».[۵]

شبیه همین آیه در موارد دیگر نیز آمده است.[۶]

در آیه‌ای دیگر، تلاش در روز برای کسب و کار، فضل نامیده شده است، فرمود: «﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ

---

۱. شرح بیشتر آن را می‌توانید در جلد اول همین کتاب، مقالهٔ «ساختار و طبقه‌بندی فقه» مطالعه کنید.

۲. بقره، آیهٔ ۴۳، ۸۳، ۱۱۰، ۱۷۷، ۲۷۷؛ نساء، آیهٔ ۷۷، ۱۶۲؛ مائده، آیهٔ ۱۲، ۵۵؛ توبه، آیهٔ ۵، ۱۱، ۱۸، ۷۱؛ مریم، آیهٔ ۳۱، ۵۵؛ انبیاء، آیهٔ۷۳؛ حج، آیهٔ ۴۱، ۷۸؛ نور، آیهٔ ۳۷، ۵۶؛ نمل، آیهٔ ۳؛ لقمان، آیهٔ ۴؛ احزاب، آیهٔ ۳۳؛ مجادله، آیهٔ ۱۳؛ مزمل، آیهٔ ۲۰؛ اعلی، آیهٔ ۱۴و۱۵؛ بینه، آیهٔ ۵.

۳. نحل، آیهٔ ۱۴.

۴. مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۴۵.

۵. الاصفی، ج ۱، ص ۶۴۳.

۶. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِّنْ رَّحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. (روم، آیهٔ۴۶).

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. (فاطر، آیهٔ ۱۲).

لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»؛ و از رحمت اوست که برای شما شب و روز قرار داد تا هم در آن آرامش داشته باشید و هم برای بهره‌گیری از فضل خدا تلاش کنید».[۱]

به‌تعبیر امین الاسلام طبرسی: «سکونت، مربوط به شب است و درپی فضل الهی بودن، مربوط به روز است با تلاش در کسب و کار».[۲]

شبیه به همین آیه، آیات ۱۲ سورهٔ اسراء و ۲۳ سورهٔ روم است. و حتی پس از انجام فریضهٔ نماز جمعه ترغیب به بیع و شراء می‌کند و از آن تعبیر به فضل الله می‌نماید.[۳]

مجمع‌البیان در تفسیر جملهٔ «وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ» می‌نویسد: «یعنی رزق را طلب کنید در خرید و فروش».[۴،۵]

در آیهٔ ۲۰ سورهٔ مزمّل نیز از کسب و تجارت به «فضل الله» تعبیر شده است.[۶]

به هر حال، فعالیت‌های اقتصادی در قرآن با تعبیرات «طلب فضل الهی» و مانند آن تشویق شده و در روایات اسلامی نیز به گونه‌ای گسترده به تلاش اقتصادی ترغیب شده است؛ علامه محمدباقر مجلسی در بحارالأنوار بابی با عنوان «باب الحثّ علی طلب الحلال» گشوده و در آن روایات فراوانی در همین‌باره نقل کرده است. همچنین شیخ حرّ عاملی در وسائل‌الشیعة و متقی هندی در کنزالعمال، بابی را به این موضوع اختصاص داده‌اند. در این روایات، هم ترغیب به کسب حلال و تلاش اقتصادی سالم آمده و هم تن‌پروران و افراد بیکار مذمت فراوان شده‌اند.[۷]

نکتهٔ قابل ذکر دیگر این است که برای فعالیت‌های اقتصادی و روابط تجاری افراد با یکدیگر، در اسلام اصولی مقرر شده است، همانند رضایت طرفین، عدم اکل مال به باطل، داشتن منفعت محلّلهٔ مقصوده و مانند آن، که در همین جلد مورد بحث قرار می‌گیرد.

در این روابط تجاری و اقتصادی، اسلام، احکام متعدد دیگری ـ اعم از واجب، حرام، مستحب و مکروه ـ دارد که در روایات اسلامی به آن‌ها توجه شده است.[۸] روح حاکم بر همهٔ این احکام، تعامل نیکو، تعاون، انصاف، عدالت و دوری از ثروت‌اندوزی، ستمگری و زیاده‌خواهی است.[۹]

---

۱. قصص، آیهٔ ۷۳.

۲. مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۴۱۳؛ همچنین ر.ک: فتح القدیر، ج ۴، ص ۲۱۳؛ المیزان، ج ۱۶، ص ۷۱.

۳. جمعه، آیهٔ ۱۰.

۴. مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۴۳۵.

۵. جمعی از مفسّران نیز یکی از مصادیق مهم آن را طلب روزی وکسب وکار گرفته‌اند و دیگر مصادیق آن را برابر روایات، عیادت مریض، زیارت مؤمن یا تحصیل علم و دانش دانسته‌اند. ر.ک: المیزان، ج ۱۹، ص ۲۷۴؛ تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۱۲۸؛ روح‌المعاني، ج ۱۴، ص ۲۹۸.

۶. برای آگاهی بیشتر از تفسیر این آیه ر.ک: مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۵۷۶؛ المیزان، ج ۲۰، ص ۷۶؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۸، ص ۲۶۹؛ روح‌المعاني، ج ۱۵، ص ۱۲۶.

۷. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲-۱۸؛ در این باب، ۸۱ روایت را ذکر می‌کند. همچنین ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲-۵۱، ابواب مقدمات التجارة؛ کنزالعمال، ج ۴، ص ۴-۱۲.

۸. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، و أبواب آداب التجارة. انواع معاملات نیز در همین جلد از دائرة‌المعارف مورد بحث قرار گرفته است.

۹. برای آشنایی با این‌گونه مباحث رجوع شود به جلد دوم همین ←

ب) تعاون و همکاری‌های عمومی

بخشی دیگر از مصادیق ارتباط با دیگران، همکاری‌های عمومی، تعاون، رسیدگی به مستمندان و نیازمندان و محرومان است که در قالب نوع دیگری از معاملات مانند انفاق، وقف، قرض و هبات محقق می‌شود.

اسلام به همکاری در امور عام‌المنفعه و تعاون بر امور خیر ترغیب می‌کند، قرآن کریم دراین‌باره می‌فرماید: ﴿**تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾.[۱]

همچنین در قرآن بر رسیدگی به خویشاوندان، یتیمان و نیازمندان، تأکید شده است.[۲]

ترغیب به انفاق در راه خدا نیز بارها در قرآن آمده است[۳] و کسانی که از کمک‌های مادی به دیگران دریغ می‌ورزند، نکوهش شده‌اند[۴] و اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام که حتی در شدّت نیاز از غذای خود به نیازمندان می‌دادند تکریم گردیده‌اند.[۵]

همچنین در روایات اسلامی به گونه‌ای گسترده از این نوع همکاری‌های عمومی و ارتباط خیرخواهانه و مساعدت‌های مالی در حق نیازمندان، تجلیل شده است. «صدقهٔ جاریه» که در روایات به آن تشویق شده[۶] مصادیق فراوانی دارد، از قبیل ساختن مدارس، بیمارستان‌ها، مساجد، خانه برای نیازمندان، ساختن پل و جاده و همچنین در عصر ما، می‌توان کمک به ستاد دیهٔ زندانیان و ستاد جهیزیه و کمک به زلزله‌زدگان را از مصادیق آن دانست. به هر حال، این نوع کمک‌ها را می‌توان در عناوین خاص فقهی جستجو کرد:

۱. قسمی از این صدقات جاریه به صورت وقف اجرا می‌شود که مورد تأکید روایات است. امیرمؤمنان علی علیه‌السلام فرمود: «**الصدقة والحبس ذخیرتان فدعوهما لیومهما**؛ صدقه و وقف، دو ذخیره (برای روز قیامت) است. پس آن دو را برای روزشان (قیامت) واگذارید».[۷] در روایتی دیگر امام صادق علیه‌السلام صدقهٔ جاریه‌ای را که نفعش بعد از وفات نیز ادامه یابد از اموری می‌شمرد که پاداشش پس از وفات نیز به صاحبش می‌رسد.[۸] ازاین‌رو، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله اموالی از خود را وقف کرده و از آن به نیازمندان و مهمانان کمک می‌کرد[۹]؛ علی علیه‌السلام نیز اموالی را از دسترنج خود وقف نمود[۱۰] و خانه‌ای از خود را در مدینه وقف نیازمندان کرد.[۱۱] ازاین‌رو، وقف در میان

← کتاب، مقالات: «حاکمیت اخلاق بر نظام اقتصادی اسلام» و «پرهیز از هرگونه اسراف».

۱. مائده، آیهٔ ۲.

۲. ر.ک: بقره، آیات ۸۳، ۱۷۷، ۲۱۵؛ نساء، آیهٔ ۳۶؛ نور، آیهٔ ۲۲ و...

۳. ر.ک: بقره، آیات ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۶؛ نساء، آیهٔ ۱۱۴؛ احزاب، آیهٔ ۳۵ و....

۴. ر.ک: توبه، آیهٔ ۷۹؛ ماعون، آیهٔ ۷.

۵. انسان، آیات ۵-۱۲.

۶. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۲؛ صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۳؛ کنزالعمال، ج ۱۵، ص ۹۵۱-۹۵۳.

۷. مستدرك الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۵.

۸. الكافي، ج ۷، ص ۵۶، ح ۱.

۹. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۴۱.

۱۰. همان.

۱۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۱۳۱، ح ۷. برای آشنایی با وقف و موارد آن ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۳، ص ۲۹۲؛ السنن الکبری، ج ۶، ص ۱۵۸.

مسلمانان جریان یافته و در طول تاریخ اسلام، موقوفات، بخش مهمی از درآمدها را برای کمک به نیازمندان و نیز پیشبرد مسائل اخلاقی و علمی تشکیل داده است.[۱]

۲. بخشی دیگر از ارتباط با مسلمانان و تعاون با آنان به صورت هدیه، هبه و بخشش‌های مالی منعکس است؛ پیامبر اکرمﷺ از مردم می‌خواست به یکدیگر هدیه بدهند[۲] و خودش نیز هدیه قبول می‌کرد و از آن استفاده می‌نمود[۳] و می‌فرمود: «هدیه کینه‌ها را می‌زداید[۴]» و «سبب محبوبیت می‌شود»[۵]؛ در کتب روایی شیعه و اهل سنت، بابی به هبات و هدایا اختصاص داده شده است.[۶]

۳. همچنین صدقات مستحبی، سخاوت و بخشش‌های مالی، مورد ترغیب اسلام است.[۷] در قرآن کریم از این نوع انفاق‌ها به «قرض دادن به خدا»[۸] تعبیر شده که پاداش فراوانی دارد ازجمله فرمود: ﴿مَّنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً﴾[۹] و این نوع تشویق‌ها از سوی خداوند و رسول خداﷺ بر مسلمانان تأثیرگذار بوده، تا آن‌جا که در پی صدقه دادن (وقف) یک باغ توسط «ابوالدحداح» آیهٔ فوق در تأیید و تکریم او نازل شده که در منابع شیعه و اهل سنت نقل گردیده است.[۱۰]

۴. از مصادیق دیگر تعاون اجتماعی و ارتباط انسانی با دیگران، قرض دادن به نیازمندان است؛ مبارزهٔ اسلام با ربا و تشویق به قرض و انظار معسر[۱۱] (= مهلت دادن به بدهکار تنگدست) فصل جدیدی را میان مسلمانان گشوده است؛ در روایات اسلامی به قرض‌الحسنه سفارش فراوان شده؛ در روایتی از رسول اکرمﷺ قرض‌الحسنه از صدقه نیز برتر شمرده شده است[۱۲]؛ محدّثان، بابی را به استحباب «قرض» اختصاص داده‌اند.[۱۳]

۵. گاه افرادی به متاعی نیازمند هستند تا از آن برای رفع نیاز خویش استفاده کنند، ولی یا توان تهیهٔ آن را ندارند و یا چون مورد نیاز فراوان آن‌ها نیست، خرید آن مقرون به صرفه نمی‌باشد؛ لذا در چنین

---

۱. مسئلهٔ وقف در ضمن کتب فقهی، مورد بحث قرار گرفته است، علاوه بر آن به‌سبب اهمیت بحث وقف، کتاب‌های مستقل فراوانی نیز در این موضوع نگاشته شده است. (ر.ک: الذریعة، ج ۲۵، ص ۱۳۵ به بعد).

۲. ر.ک: کنزالعمال، ج ۵، ص ۸۱۷، ح ۱۴۴۷۲؛ المبسوط في فقه الإمامية، ج ۳، ص ۳۰۳. (کان النبيﷺ يأمر بالهديّة صلة بين الناس).

۳. (کان رسول اللهﷺ يقبل الهدية) صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۳۳؛ ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۱۴۳، ح ۷.

۴. الكافي، ج ۵، ص ۱۴۳، ح ۷. (تهادوا فانّ الهديّة تَسلُّ السَّخائم وتُجلی ضغائن العداوة والأحقاد).

۵. السنن الكبرى، ج ۶، ص ۱۶۹. (تهادوا تحابّوا).

۶. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۳، ص ۳۳۲ به بعد، و السنن الكبرى، ج ۶، ص ۱۶۸ به بعد.

۷. ر.ک: کنزالعمال، ج ۶، ص ۳۳۷-۴۵۰ (الباب الثاني في السخاء والصدقة). بحارالأنوار، ج ۹۳، ص ۱۱۱-۱۴۹ (أبواب الصدقة) وج ۶۸، ص ۳۵۰-۳۵۷، (باب السخاء والسماحة والجود).

۸. ر.ک: مائده، آیهٔ ۱۲؛ حدید، آیهٔ ۱۱، ۱۸؛ تغابن، آیهٔ ۱۷؛ مزمل، آیهٔ ۲۰.

۹. بقره، آیهٔ ۲۴۵.

۱۰. ر.ک: مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۰۸؛ جامع البیان، ج ۲، ص ۳۷۱.

۱۱. بقره، آیات ۲۷۵-۲۸۱؛ آل عمران، آیات ۱۳۰-۱۳۲.

۱۲. الكافي، ج ۴، ص ۱۰، ح ۳؛ کنزالعمال، ج ۶، ص ۲۱۰.

۱۳. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۱۳۸-۱۴۰ (أبواب الدين والقرض)؛ کنزالعمال، ج ۶، ص ۲۱۰-۲۱۷. (في ترغيب الأقراض والإنظار).

مواردی از دیگران که آن متاع را در اختیار دارند، عاریه می‌گیرند. ازاین‌رو، عاریه یکی دیگر از مصادیق تعاون‌های اجتماعی است و آیهٔ ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾[1] که در مذمت کسانی است که از دادن وسایل زندگی به مردم دریغ می‌ورزند، بر استنکاف از عاریه دادن نیز تطبیق شده[2] و امام صادق علیه‌السلام عاریه دادن را ـ همراه قرض و مهمانی دادن ـ از سنن اسلامی شمرده است.[3]

۶. برای کمک به امور خیریه و رسیدگی به مستمندان و نیازمندان، اسلام جواز وصیت به ثلث را نیز در احکام خویش قرار داده است، که اگر کسی بخواهد افرادی را از اموالش بهره‌مند کند و نیازهایشان را مرتفع سازد و یا با تأسیس بنگاه‌های خیریه و عام‌المنفعه پس از مرگش نفعی به جامعه برساند، می‌تواند به ثلث مال خویش وصیت کند.[4]

۷. نحوهٔ دیگری از ارتباط خیرخواهانه، در روایات اسلامی تحت عنوان «رسیدگی به حقوق اخوان» منعکس است؛ این موضوع شکل‌های گوناگونی دارد که در روایات بر آن‌ها تأکید شده است.[5] بخشی از آن‌ها به صورت کمک‌های مالی و همراهی با آنان در مشکلات زندگی است؛ در روایتی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مواسات و همراهی مالی، از حقوق مؤمنان بر یکدیگر شمرده شده است.[6]

همین مضمون از امام صادق علیه‌السلام[7] و امام رضا علیه‌السلام[8] نیز نقل شده است. با توجه به اهمیت این موضوع، در برخی از کتب روایی شیعه و اهل سنت، بابی به «مواسات» اختصاص یافته است.[9]

۸. بخش دیگری از مساعدت‌ها بر برادران دینی، به شکل کمک‌های غیر مالی مانند خیرخواهی در حق آنان، دعا برای آنان، عیادت به‌هنگام بیماری و دادرسی در مشکلات، مورد توجه روایات است[10] به‌ویژه رسیدگی و توجه به همسایگان و تفقد از حال آنان.[11] به‌خصوص اگر توجه داشته باشیم که در بعضی از روایات، حد همسایه، چهل خانه از هر طرف تعیین شده است (**حدّ الجوار أربعون داراً من كل جانب، من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله**).[12]

به هر حال، آنچه از آیات و روایات دربارهٔ

---

۱. ماعون، آیهٔ ۷.
۲. الكافي، ج ۳، ص ۴۹۹، ح ۹.
۳. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۳۹۵.
۴. ر.ک: وسائل‌الشيعة، ج ۱۳، ص ۳۶۱، (باب ۱۰ و ۱۱)؛ السنن الكبرى، ج ۶، ص ۲۶۹.
۵. ر.ک: وسائل‌الشيعة، ج ۱۱، ص ۴۷۲ (باب ۲۸)؛ بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۲۳۱؛ كنزالعمال، ج ۶، ص ۴۴۳-۴۴۹.
۶. من لايحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۹۸، ح ۵۸۵۰.
۷. الكافي، ج ۲، ص ۱۷۱، ح ۷.
۸. بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۲۳۲.
۹. ر.ک: وسائل‌الشيعة، ج ۶، ص ۲۹۸؛ سنن البيهقي، ج ۵، ص ۲۴۷.
۱۰. ر.ک: الكافي، ج ۲، ص ۱۶۹-۱۷۴.
۱۱. ر.ک: صحيح مسلم، ج ۱، ص ۴۹؛ كنزالعمال، ج ۹، ص ۴۹؛ الكافي، ج ۲، ص ۶۶۶؛ بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۱۵۰، (باب ۹).
۱۲. الكافي، ج ۲، ص ۶۶۹، ح ۲ (باب حدّ الجوار)؛ ر.ک: السنن الكبرى، ج ۶، ص ۲۷۶. ممکن است بعضی تصور کنند مجموع خانه‌هایی که طبق این روایت همسایه می‌شوند، صد و شصت خانه است (۴×۴۰) در حالی که چنین نیست؛ منظور دایره‌ای است که شعاع آن چهل خانه می‌باشد و برای به دست آوردن مساحت این دایره باید طبق فرمول معروف مجذور شعاع، ضرب در عدد پی (۳/۱۴) عمل کنیم که طبق آن، مساحت مزبور، حدود پنج هزار خانه را دربر می‌گیرد (۳/۱۴×۴۰×۴۰) که درواقع شهرکی را تشکیل می‌دهد.

ارتباطات اجتماعی به شکل‌های گوناگون رسیده است، به روشنی از توجه فوق‌العادهٔ اسلام به این موضوع حکایت دارد و روح حاکم بر این رابطه‌ها مهرورزی، دلسوزی، خیرخواهی، احترام، همراهی و همکاری است.

گستردگی حقوق انسان‌ها

گرچه بسیاری از حقوق در ارتباط با یکدیگر، دربارهٔ برادران دینی ذکر شده ولی قسمت مهمی از آن‌ها مربوط به همهٔ انسان‌ها اعم از مسلمان و غیر مسلمان است.

قرآن کریم در یک بیان عام می‌فرماید: «﴿لَاّ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾؛ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت دربارهٔ کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ چراکه خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد».[۱]

در این آیه احسان و نیکی و معامله به قسط و عدل با کفاری که عناد و دشمنی با مسلمانان نورزیدند و آن‌ها را از دیارشان اخراج نکردند، مجاز شمرده شده است.[۲]

در روایات نیز به غیر مسلمان و رسیدگی به مشکلات آن‌ها توجه شده است؛ روایت معروف رسول اکرم ﷺ گواه این موضوع است؛ فرمود: «**من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم**؛ هر مسلمانی که صدای استغاثهٔ شخصی را بشنود که فریاد می‌زند: ای مسلمانان! (به فریادم برسید) و ندایش را پاسخ مثبت ندهد، مسلمان نیست».[۳]

همچنین در عهدنامهٔ معروف مالک اشتر، علی علیه‌السلام در بخشی از سفارش‌های خود به مالک می‌نویسد: «**وأشعر قلبك الرّحمة للرَّعيَّة، والمحبّة لهم، واللّطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان: إمَّا أخ لك في الدِّين، أو نظير لك في الخلق**؛ قلب خویش را برای رعیت خود پر از رحمت و محبت و لطف کن، و همچون درنده‌ای برای آنان مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری؛ زیرا آن‌ها دو گروه بیش نیستند: یا برادران دینی تو هستند و یا انسان‌هایی همچون تو».[۴]

درواقع، حقوق انسانی اقتضا می‌کند که با غیر مسلمانان (آن‌ها که معاند و توطئه‌گر نیستند) با مهر و محبت رفتار شود.

اطلاق روایاتی که در آن‌ها خدمت و نفع‌رسانی به مردم تشویق شده (**سئل رسول الله ﷺ: من أحبّ الناس إلى الله؟ قال: أنفع الناس للناس**)[۵] شامل همگان می‌شود. همچنین روایتی که می‌گوید: «خداوند خنک کردن جگر تشنه را (با آب دادن) دوست دارد و پاداش فراوانی برای چنین افرادی در نظر گرفته است»[۶] تأیید دیگری بر این مطلب می‌باشد. همچنین

---

۱. ممتحنه، آیهٔ ۸.
۲. ر.ک: جامع البیان، ج ۲۸، ص ۴۳؛ مجمع البیان، ج ۹، ص ۴۰۹؛ المیزان، ج ۱۹، ص ۲۳۴؛ تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۳۲.
۳. الکافي، ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵.
۴. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳.
۵. الکافي، ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۷؛ ر.ک: کنزالعمال، ج ۶، ص ۳۶۰.
۶. ر.ک: الکافي، ج ۴، ص ۵۷، ح ۶؛ سنن البیهقي، ج ۴، ص ۱۸۶.

صدقه دادن به نصرانی نیازمند در روایات آمده است.[۱]

همهٔ این موارد نشان می‌دهد که برخوردهای انسانی با غیر مسلمین و کمک و محبت به آن‌ها و دستگیری از آنان (به‌جز معاندان و دشمنان) امری پسندیده است و چه بسا سبب جذب آنان به اسلام شود.

ج) ارتباطِ اعضای خانواده

بخشی دیگر از ارتباط انسان با دیگران، مربوط به امور خانواده است، یعنی ازدواج و کیفیت معاشرت با همسر، پدر و مادر و فرزندان.

اساس این ارتباط بر پایهٔ آموزه‌های وحیانی، محبت و مودت است. قرآن کریم مودت و رحمت را در پیوند دو همسر از نشانه‌های الهی می‌شمرد و این ارتباط را مایهٔ آرامش و سکون می‌داند: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[۲]، رفتار شایسته را در معاشرت با همسران سفارش می‌کند: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[۳] و به مراقبت از یکدیگر و هم‌افزایی اخلاقی و ایمانی در این ارتباط، توجه می‌دهد: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾.[۴]

لباس، انسان را در برابر مشکلات مختلف مانند سرما و گرما، عیوب جسمانی و خطر در برخورد با اشیا حفظ می‌کند؛ دو همسر نیز یکدیگر را در برابر انواع آسیب‌ها محافظت می‌کنند و عیب‌ها و زشتی‌های یکدیگر را می‌پوشانند و حافظ یکدیگر از ارتکاب گناه می‌شوند.[۵]

احکام ازدواج که در کتب فقهی مطرح است و وظایف متقابل زن و شوهر را بیان می‌کند، همگی در راستای استحکام این پیوند است. آنچه از آموزه‌های دینی به‌دست می‌آید، اهمیت اسلام به کانون خانواده و اصالت داشتن خانواده برای رشد و تعالی فردی و اجتماعی است و از این‌رو، اسلام با هرچه که این کانون مقدس را متزلزل کرده یا از بین ببرد، مخالف است. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «**ما بُني بناء في الإسلام أحبّ إلى الله تعالى من التزويج**؛ در اسلام هیچ بنایی نزد خداوند محبوب‌تر از بنای ازدواج نیست».[۶] همان‌گونه که فرمود: «**ما من شيء أبغض إلى الله عزّوجلّ من بيت يُخرب في الإسلام بالفُرقة يعني الطلاق**؛ در جامعهٔ اسلامی هیچ چیز نزد خداوند از خراب شدن خانه‌ای به‌وسیلهٔ طلاق، مبغوض‌تر نیست».[۷]

در همین حال، آن‌گاه که سخن از طلاق و جدایی به میان می‌آید باز هم به «سراح جمیل» (= جدایی نیکو) یعنی به جدا شدن بدون خشونت و انتقام‌گیری، و با نیکی و عفو و گذشت در امور مالی و نهی از

---

۱. ر.ک: الكافي، ج ۴، ص ۵۷، ح ۴.
۲. روم، آیهٔ ۲۱.
۳. نساء، آیهٔ ۱۹.
۴. بقره، آیهٔ ۱۸۷.
۵. ر.ک: روح‌المعاني، ج ۱، ص ۴۶۱؛ الميزان، ج ۲، ص ۴۴؛ مواهب الرحمان، ج ۳، ص ۸۵.
۶. من لايحضره الفقيه، ج ۳، ص ۳۸۳، ح ۴۳۴۳.
۷. الكافي، ج۵، ص ۳۲۸، ح ۱.

اضرار، توصیه شده است.[۱]

نوع دیگر از پیوندها در خانواده، در ارتباط فرزندان و والدین تجلّی می‌یابد؛ در این رابطه از طرف والدین، مهرورزی، مراقبت و تلاش برای رشد معنوی و مادّی فرزندان و از طرف فرزندان، فرمانبری ـ جز در نافرمانی خدا ـ محبت، احسان و همراهی است.

دربارهٔ نحوهٔ ارتباط والدین با فرزندان، کمتر سخن گفته شده است و اگر مواردی از قبیل تغذیهٔ فرزندان با شیر مادر[۲] و نهی از قتل فرزندان از ترس فقر[۳] یا به‌دلیل قربانی برای بت‌ها[۴] و یا به‌سبب آن‌که دختر را ننگ می‌دانستند[۵]، آمده است، به‌دلیل ابتلای شدید جامعهٔ آن روز بوده ولی تأکید می‌کند که خانوادهٔ خود (زن و فرزندان) را از آتش دوزخ دور نگهدارید.[۶] یعنی مراقب اعمال و رفتار و رشد معنوی آن‌ها باشید.

در این مسیر، علاوه بر مراقبت‌ها، از دعا برای رشد و صلاح آنان نباید غافل شد. حضرت ابراهیم علیه‌السلام همزمان با دعا برای خود و فرزندش اسماعیل، برای تسلیم‌پذیری ذریه‌اش در برابر خدا، دعا می‌کند و می‌گوید: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾[۷] و همچنین از خدا می‌خواهد آنان را از برپادارندگان نماز قرار دهد: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾[۸]. قرآن کریم همچنین یکی از دعاهای انسان‌های شایسته را دعا برای اصلاح فرزندان می‌داند: «﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾؛ خداوندا! صلاح و درستکاری را در فرزندان و دودمان من، تداوم بخش».[۹]

اما این‌که قرآن دربارهٔ محبّت و احسان به فرزندان سفارش نکرده، سیّد قطب (م ۱۳۸۷) در تفسیر خود چنین می‌گوید: «این‌که قرآن پیوسته به رعایت حقوق پدر و مادر و احسان به آن‌ها سفارش می‌کند، اما دربارهٔ رعایت حق فرزندان، کمتر سفارش کرده ـ جز دربارهٔ زنده به گور کردن فرزندان که رسم زشت جاهلی بود ـ (شاید) به این دلیل بوده که پدر و مادر به حکم فطرت و عواطف نیرومندشان کمتر ممکن است فرزندان خود را فراموش کنند و احسان و محبت به آن‌ها را از یاد ببرند، ولی بسیار دیده شده که فرزندان، پدر و مادر را ـ به‌ویژه در زمان پیری و از کارافتادگی ـ از یاد می‌برند، ازاین‌رو پیوسته نیاز به توصیه دارند».[۱۰]

اما در روایات اسلامی، دربارهٔ نامگذاری نیکو برای فرزندان، ادب آنان، کمک به نیکوکاری فرزندان، محبت به آنان، رعایت عدالت، انجام وعده‌هایی که به آنان داده شده و مانند آن، سفارش‌هایی شده است.[۱۱]

---

۱. ر.ک: احزاب، آیهٔ ۴۹؛ طلاق، آیهٔ ۲؛ بقره، آیات ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۷.
۲. بقره، آیهٔ ۲۳۳.
۳. انعام، آیهٔ ۱۹۱؛ اسراء، آیهٔ ۳۱.
۴. انعام، آیهٔ ۱۴۰.
۵. نحل، آیهٔ ۵۸؛ زخرف، آیهٔ ۱۷؛ تکویر، آیات ۸و۹.
۶. تحریم، آیهٔ ۶.
۷. بقره، آیهٔ ۱۲۸.
۸. ابراهیم، آیهٔ ۴۰.
۹. احقاف، آیهٔ ۱۵.
۱۰. ر.ک: في ظلال القرآن، ج ۵، ص ۲۷۸۹.
۱۱. ر.ک: الکافي، ج ۶، ص ۴۸-۵۲؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۱، ص ۹۰-۱۰۶؛ کنزالعمال، ج ۱۶، ص ۴۱۶-۴۲۲.

اما از آن سو، در نحوهٔ ارتباط فرزندان با والدین، قرآن سفارش‌های مؤکّدی برای احسان و محبت به والدین دارد؛ در چهار مورد در قرآن کریم، نیکی واحسان به والدین بلافاصله بعد از مسئلهٔ توحید آمده که نشانهٔ اهمیت احترام به پدر و مادر در قرآن است.[۱] اهمیت احترام و محبت به آن‌ها تا آن‌جاست که حتی اگر والدین کافر باشند، باز هم احترام آن‌ها لازم است، گرچه پذیرش دعوت آن‌ها برای کفر و شرک جایز نیست؛ فرمود: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾.[۲]

همچنین در روایات اسلامی به گونه‌ای گسترده، بر نیکی به پدر و مادر و اطاعت از آنان تأکید شده است.[۳]

گفتار دوم: رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر در حوزهٔ اخلاق

از آن‌جا که انسان، مدنی بالطبع است و بدون زندگی اجتماعی نه آرامشی دارد و نه پیشرفت و تکاملی و این زندگی جمعی زمانی کارساز و مؤثر است که پیوندهای عاطفی و عقلانی، آن‌ها را به یکدیگر مربوط سازد؛ لذا اسلام از یک‌سو، هر عمل مثبتی را که پیوندهای سالم و عاطفی را محکم نماید تشویق و تقویت کرده و از سوی دیگر، هر کاری را که اعتماد را کم کند و پایه‌های آن را متزلزل سازد و سبب بدبینی، سوءظن و جدایی شود به‌شدت ممنوع شمرده و نکوهش کرده است. اصول اخلاقی اسلام غالباً بر این دو محور استوار است، تا آن‌جا که رسول خدا ﷺ بهترین انسان‌ها را کسانی معرفی می‌کند که به دیگران نفع برسانند و بدترین مردم را آنانی می‌داند که مردم از او آزار و اذیت ببینند (**خیرالناس من انتفع به الناس وشرّ الناس من تاذّی به النّاس**)[۴]؛ ازاین‌رو، اسلام خیررسانی را زمانی ارزشمند می‌شمرد که از جنبه‌های منفی نیز پاک باشد ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾.[۵]

محدّثان، این دو محور را در کتاب‌های خود، تحت عنوان «کتاب العشرة»[۶] یا «کتاب الصحبة»[۷] مطرح کرده‌اند؛ بر این اساس، اموری که دربارهٔ اخلاق و ارتباط اجتماعی صحیح باشد، در دو عنوان پی‌گیری می‌شود:

الف) حسن معاشرت

بخشی از ارتباط صحیح، با حسن معاشرت تحقّق می‌یابد؛ نخستین نشانهٔ حسن معاشرت این است که مسلمانان هنگامی که به یکدیگر می‌رسند، قبل از هر سخنی سلام کنند؛ (**من بدء بالکلام قبل**

---

۱. بقره، آیهٔ ۸۳؛ نساء، آیهٔ ۳۶؛ انعام، آیهٔ ۱۵۱؛ اسراء، آیهٔ ۲۳.
۲. لقمان، آیات ۱۴و۱۵.
۳. ر.ک: الكافي، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۶۳؛ بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۲۳-۷۶؛ صحيح البخاري، ج ۷، ص ۶۸-۷۱؛ کنزالعمال، ج ۱۶، ص ۴۶۱-۴۸۲.
۴. بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۲۸۱.
۵. بقره، آیهٔ ۲۶۴.
۶. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۷۱، ۷۲ و ۷۳.
۷. ر.ک: کنزالعمال، ج ۹، ص ۱۲۶ في آداب الصحبة والمصاحب.

السّلام فلا تجيبوه)[۱] دستور مؤکّد به سلام کردن، نشانی از مسالمت، صلح و دوستی است؛ همان‌گونه که رسول خداﷺ آن را سبب دوستی شمرده[۲] و پاداش فراوانی برای کسی که ابتدا سلام کند در سخن امیرمؤمنان علیه السلام آمده است (**للسّلام سبعون حسنة تسع وستّون للمبتدي وواحدة للرادّ**)[۳]؛ به‌سبب همین اهمیت است که حتی پاسخ به سلام، در نماز نیز واجب شمرده شده است.[۴]

همچنین در اسلام بر مصافحه و معانقه که نقش مؤثّری در زدودن کینه‌ها دارد، تأکید شده است (**تصافحوا يذهب الغل**)[۵]؛ مخاطب ساختن یکدیگر با نام نیک به‌هنگام ملاقات نیز توصیه شده و رسول خداﷺ آن را موجب صفا بخشیدن دوستی میان مسلمانان می‌داند.[۶]

رعایت ادب در گفتار و نیکو و دوستانه سخن گفتن، با دیگران از دیگر نشانه‌های معاشرت نیکوست که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾[۷] و امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: با مردم زیباتر از آن گونه که دوست دارید با شما سخن بگویند، سخن بگویید.[۸]

علاوه بر گفتن سخنان زیبا و مؤدّبانه، خوشرویی و طلاقت وجه نیز به این پیوندها کمک می‌کند، لذا رسول گرامی اسلامﷺ با توجه به این نکته به فرزندان عبدالمطلب می‌فرماید: شما که نمی‌توانید همهٔ مردم را با بخشش مالی راضی و خوشنود سازید، بنابراین، می‌توانید از گشاده‌رویی و طلاقت وجه که سرمایه‌ای آسان و فناناپذیر است بهره بگیرید (**يا بني عبدالمطلب إنّكم لن تسعوا الناس بأموالكم فالقوهم بطلاقة الوجه وحسن البشر**).[۹]

برای حُسن معاشرت و برخورد دوستانه، نرم‌خویی و دوری از خشونت و تندخویی، از دیگر دستورات اسلام است؛ قرآن کریم از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی رسول خداﷺ را نرم‌خویی می‌شمرد: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ**﴾ و تصریح می‌کند که آن حضرت با همهٔ ویژگی‌ها و علم و فضل و دانایی اگر خشن و تندخو باشد، مردم از گرد او پراکنده می‌شوند: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾.[۱۰] آن حضرت، نرم‌خویی، آسان‌گیری و خوش خلقی را از صفات مؤمن می‌شمرد[۱۱] و آتش

---

۱. الكافي، ج ۲، ص ۶۴۴؛ کنزالعمال، ج ۹، ص ۱۲۹، ح ۲۵۳۲۰.
۲. کنزالعمال، ج ۹، ص ۱۱۴، ح ۲۵۲۴۷؛ جامع الصغير، ج ۱، ص ۱۸۵، ح ۱۲۲۸.
۳. تحف العقول، ص ۲۴۸؛ بحارالأنوار، ج ۸۵، ص ۱۲۰.
۴. ر.ک: جواهرالكلام، ج ۱۱، ص ۱۰۰-۱۰۴؛ تحريرالوسيلة، ج ۱، ص ۱۸۷و۱۸۸؛ فقهای اهل سنت پاسخ دادن سلام را در حال نماز، واجب نمی‌دانند. در این میان بعضی می‌گویند: مستحب است با اشاره پاسخ دهد و برخی گویند: پس از اتمام نماز پاسخ گوید و حتی برخی گویند: اگر به لفظ پاسخ دهد، نمازش باطل است. (ر.ک: المجموع للنووي، ج ۴، ص ۶۰۹و۶۱۰).
۵. جامع الصغير، ج ۱، ص ۵۰۷؛ شبیه به آن: الكافي، ج ۲، ص ۱۸۳؛ کنزالعمال، ج ۹، ص ۱۳۰، ح ۲۵۳۴۴.
۶. الكافي، ج ۲، ص ۶۴۳، ح ۳؛ وسائل‌الشيعة، ج ۱۲، ص ۵۳، ح ۲.
۷. بقره، آیهٔ ۸۳.
۸. الامالی للصدوق، ص ۳۲۶؛ بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۱۶۱.
۹. الكافي، ج ۲، ص ۱۰۳، باب حسن البشر، ح ۱؛ بحارالأنوار، ج ۷۱، ص ۱۶۹.
۱۰. آل عمران، آیهٔ ۱۵۹.
۱۱. ر.ک: وسائل‌الشيعة، ج ۸، ص ۵۱۱.

دوزخ را بر نرم‌خوی آسان‌گیر حرام می‌داند[۱] و ازاین‌رو، خود آن حضرت پیوسته شاداب، آسان‌گیر و نرم‌خو بود (**کان دائم البشر، سهل الخُلق، لیّن الجانب**).[۲]

می‌دانیم در میان مردم افراد تندخو و خشنی هستند که بهترین راه تعامل با آنان، مدارا و گذشت است؛ تندی در برابر آنان گاه سبب پیچیدگی اوضاع می‌شود، ولی مدارا غالباً سبب تنبّه و سازندگی آنان است؛ ازاین‌رو، پیامبر اکرمﷺ فرمود: همهٔ انبیا مأمور بودند (تا جایی که ممکن است) با مردم مدارا کنند[۳] و خود آن حضرت نیز مأمور به مدارا با مردم بود (**إنّ الله تعالی أمرني بمداراة الناس کما أمرني بإقامة الفرائض**).[۴]

عفو و گذشت در برابر خشونت‌های مردم ـ در آن‌جا که مربوط به اصول و ارزش‌های دینی نباشد ـ مورد سفارش اسلام است و ازاین‌رو خداوند به پیامبرش فرمان می‌دهد: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾[۵] این دستور خداوند به‌اندازه‌ای جالب و جامع است که امام صادقؑ آن را جامع مکارم دنیا و آخرت شمرده است[۶]؛ برای این‌که کسی تصور نکند عفو و گذشت، علامت ضعف و ذلت است، رسول اکرمﷺ پس از دستور به عفو، آن را سبب عزّت از جانب خداوند می‌داند.[۷]

یکی دیگر از عوامل پیوند قلب‌ها و افزایش محبت، تواضع و فروتنی افراد در برابر یکدیگر است؛ قرآن کریم آن را از نشانه‌های انسان باایمان شمرده: ﴿**أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾[۸] و درمیان اوصاف بندگان خاص، نخستین وصف را همین فروتنی ذکر کرده است: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً**﴾[۹] و برای این‌که کسی تصور نکند تواضع ممکن است به شخصیت انسان آسیب برساند، رسول اکرمﷺ آن را ـ در صورتی که برای خدا باشد ـ سبب رفعت و بزرگی می‌داند (**ما تواضع أحد لله الّا رفعه الله**).[۱۰]

الفت و انس با مردم، وصف دیگری است که در روابط اجتماعی نقش مؤثّری دارد؛ اسلام، دین عزلت‌گزینی نیست؛ بلکه دین الفت و همراهی و انس با جامعه و مردم است؛ پیامبر اکرمﷺ بهترین افراد امّت خود را کسانی می‌داند که الفت می‌گیرند و اجازه می‌دهند دیگران نیز با آن‌ها الفت بگیرند و آن را نشانهٔ خُلق نیکو می‌شمرد (**خیارکم أحسنکم أخلاقاً الّذین یألفون ویؤلفون**).[۱۱] انس‌گیری در بیان علیؑ علامت مؤمن شمرده شده و آن‌کس را که اهل الفت نیست را از کسانی دانسته که خیری در آن‌ها نیست

---

۱. ر.ک: همان؛ معجم الکبیر للطبراني، ج ۲۰، ص ۳۵۲.
۲. کنزالعمال، ج ۷، ص ۱۶۶؛ بحارالأنوار، ج ۱۶، ص ۱۵۲.
۳. بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۵۳.
۴. کنزالعمال، ج ۳، ص ۴۰۷، ح ۷۱۶۷ (باب المدارة)؛ الکافي، ج ۲، ص ۱۱۷.
۵. اعراف، آیهٔ ۱۹۹.
۶. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۴۲۶.
۷. ر.ک: کافی، ج ۲، ص ۱۰۸، ح ۵.
۸. مائده، آیهٔ ۵۴.
۹. فرقان، آیهٔ ۶۳.
۱۰. مسند أحمد، ج ۸، ص ۸۲؛ مجموعهٔ ورام، ج ۱، ص ۲۰۰.
۱۱. بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۱۵۱، ح ۷۳.

(**المؤمن مألوف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف**).[۱] به هر حال، جامع حسن معاشرت، همان حُسن خُلق است که مورد سفارش ویژهٔ اسلام است؛ قرآن کریم، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به خُلق عظیم می‌ستاید ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[۲] و امام صادق علیه السلام «خلق عظیم» را به سخاوت و حسن خُلق تفسیر کرده است.[۳]

حسن خلق، چنان جایگاهی در اسلام دارد که رسول اکرم صلی الله علیه و آله کامل‌ترین مؤمنان را کسانی می‌داند که خوش خلق‌ترین باشند (**أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلقاً**)[۴] و در قیامت نیز سنگین‌ترین عمل در ترازوی اعمال شمرده شده است (**ما من شيء في الميزان أثقل من حسن الخُلق**).[۵]

ذکر این نکته ضروری است که در همهٔ این موارد، رعایت اعتدال، مورد سفارش اسلام و عالمان اخلاق است؛ همان‌گونه که کاستی در این امور، مذمت شده است، زیاده‌روی و بی‌ضابطگی در آن‌ها نیز موجب از دست رفتن آثار و فواید یاد شده و بی‌ثمری معاشرت نیکو خواهد شد.

به‌یقین آداب معاشرت صحیح و حُسن برخورد با مردم، بیش از این مواردی است که بیان شد و علمای اخلاق و محدثان، آن‌ها را در کتاب‌های خود همراه با شرح و تفسیر و بیان ضابطه‌های روشن، ذکر کرده‌اند.[۶] این بخش را با شیوهٔ معاشرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به پایان می‌بریم؛ جمعی از بزرگان و علما، آداب اخلاقی آن حضرت را از روایات مختلف گردآوری کرده‌اند که در این‌جا بخشی از آنچه را که مربوط به حسن معاشرت رسول خداست، ذکر می‌کنیم تا بر اساس آیهٔ ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾[۷] موجب تأسّی شود؛ ابن شهرآشوب چنین نقل می‌کند:

رسول خدا صلی الله علیه و آله حلیم‌ترین، شجاع‌ترین، عادل‌ترین و مهربان‌ترین مردم بود.

او دعوت هر حرّ و عبدی را اجابت می‌کرد.

هدیه را هرچند یک جرعه شیر، می‌پذیرفت.

در تشییع جنازه حاضر می‌شد.

به عیادت بیماران ـ حتی در نقطهٔ دور دست مدینه ـ می‌رفت.

با فقرا همنشین بود و با محرومان هم‌غذا.

تبسّم او ـ جز به‌هنگام نزول آیات قرآن و یا به‌هنگام موعظه ـ بیش از سایر مردم بود.

خنده‌اش قهقهه نبود.

در خوراک و پوشاک از خادمانش برتر نبود.

هرکس از حرّ و عبد برای اظهار نیاز به نزد وی می‌آمد برای برآوردن نیاز او به‌پا می‌خاست و با او همراهی می‌کرد.

---

۱. الكافي، ج ۲، ص ۱۰۲، ح ۱۷.
۲. قلم، آیهٔ ۴.
۳. بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۳۹۱، ح ۵۲.
۴. کنزالعمال، ج ۳، ص ۲، ح ۵۱۳۰.
۵. همان، ص ۵، ح ۵۱۵۰. شبیه همین تعبیر را امام علی بن الحسین علیه السلام نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند. (الكافي، ج ۲، ص ۹۹، ح ۲).
۶. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۷۱-۷۳؛ کنزالعمال، ج ۹؛ مكارم الأخلاق، تأليف ابن أبي‌الدنيا؛ احياء العلوم الغزالي، المحجة البيضاء فيض الكاشاني و اخلاق در قرآن آیت الله مکارم شیرازی، ج ۱-۳.
۷. احزاب، آیهٔ ۲۱.

خشن و تندخو نبود.

شخصاً برای تهیهٔ نیازهای زندگی خود به بازار می‌رفت و در آن‌جا آهسته سخن می‌گفت.

بدی را با بدی پاسخ نمی‌داد، بلکه می‌بخشید و چشم‌پوشی می‌کرد.

به هرکس می‌رسید، ابتدا به سلام می‌کرد.

هرکس برای حاجتی نزد او می‌آمد، تا آن شخص نمی‌رفت، آن حضرت او را تنها نمی‌گذاشت.

وقتی با کسی مصافحه می‌کرد، تا طرف مقابل دست خود را نمی‌کشید، دست او را رها نمی‌کرد.

هرکس که بر او وارد می‌شد، او را احترام می‌کرد، تا آن‌جا که گاه لباسش (عبایش) را برای نشستن او می‌گسترد و بالشی که خود بر آن تکیه کرده بود، در اختیار او قرار می‌داد.[۱]

ب) اجتناب از بدرفتاری و خشونت

معاشرت صحیح اسلامی علاوه بر انجام کارهای مثبت و سازنده ـ که شرح آن گذشت ـ عنصر دیگری را نیز به نام «دوری از آنچه موجب آزار و اذیت دیگران می‌شود»، دربر می‌گیرد. در آموزه‌های اسلامی همان‌گونه که به رفتار سازنده، مثبت و حُسن معاشرت در برخورد با دیگران سفارش شده، بر اجتناب از رفتارهای آزار دهنده نیز تأکید گردیده است.

شروع سوء معاشرت و بد رفتاری را می‌توان از تکبّر و خودبرتربینی دانست؛ آن‌کس که خودبرتربین است، همگان را کوچک‌تر و حقیرتر می‌بیند و از انواع آزارهای رفتاری و گفتاری دربارهٔ دیگران دریغ نمی‌ورزد.

قرآن کریم ریشهٔ بدبختی شیطان را کبر می‌داند؛ کبر او در برابر خدا و خودبرتربینی وی در برابر آدم علیه‌السلام به نافرمانی او و رانده شدن از درگاه الهی منتهی شد؛ می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِأَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.[۲]

همچنین شیطان در پاسخ خداوند که سبب امتناع وی را از خضوع در برابر آدم علیه‌السلام پرسید، برتری خویش را در آفرینش، علّت آن دانست: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[۳] قرآن از راه‌رفتن متکبّرانه در زمین نهی می‌کند: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً﴾[۴] و همان را در سفارش‌های لقمان به فرزندش نیز ذکر کرده و آن را مبغوض پروردگار می‌شمرد: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾.[۵]

خطر تکبر و خودبرتربینی به‌قدری زیاد است که در روایت امام صادق علیه‌السلام از ریشه‌ها و عوامل اصلی نافرمانی خدا شمرده شده است.[۶]

---

۱. ر.ک: مناقب ابن شهر آشوب، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۱۶، ص ۲۲۶-۲۲۸. متقی هندی نیز در کنزالعمال (ج ۷، ص ۱۶۳-۱۶۷) به‌گونه‌ای مشروح صفات برجستهٔ اخلاقی آن حضرت را نقل کرده است.

۲. بقره، آیهٔ ۳۴.

۳. اعراف، آیهٔ ۱۲.

۴. اسراء، آیهٔ ۳۷.

۵. لقمان، آیهٔ ۱۸.

۶. الكافي، ج ۲، ص ۲۸۹، ح ۱.

نمونهٔ دیگر از مصادیق سوء معاشرت، غیبت کردن است؛ می‌دانیم که انسان‌ها غالباً عیب یا نقطه ضعفی دارند که از دیگران پنهان است و همین پوشیده ماندن عیب‌ها و پنهان بودن نقص‌ها، از گسستگی پیوندها و دوستی‌ها جلوگیری کرده و به استحکام ریشه‌های اتحاد کمک می‌کند؛ حال اگر کسی با غیبت کردن، ضعف‌های پنهانی دیگران را آشکار سازد و اموری که دیگران فاش شدن آن را ناخوش می‌دارند، افشا کند، موج بدبینی و بی‌اعتمادی به یکدیگر در جامعه گسترش می‌یابد و پیوندهای برادری، محبت، دوستی و اعتماد را به‌کلی از میان می‌برد. ازاین‌رو اسلام غیبت را از گناهان کبیره شمرده[1] و قرآن کریم غیبت کردن را به‌منزلهٔ خوردن گوشت برادر مردهٔ خود می‌داند: ﴿**وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ**﴾[2]؛ می‌دانیم که خوردن گوشت مرده چقدر نفرت‌انگیز است، حال اگر خوردن گوشت برادر خود باشد، آن هم زمانی که مرده و از دنیا رفته، چقدر موجب نفرت است؛ به‌سبب زشتی این عمل و آثار زشت اجتماعی آن، قرآن، عیب‌جوی غیبت‌کننده را تهدید کرده است: ﴿**وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ**﴾[3] و امام صادق علیه‌السلام غیبت را (در صورت عدم جبران آن) موجب نابودی حسنات می‌داند، همان‌گونه که آتش، هیزم را می‌سوزاند و از بین می‌برد.[4]

شاید به این سبب که غیبت، نوعاً آزار دیگران با زبان است و آبروی دیگران را به خطر می‌اندازد، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله حال غیبت‌کننده را در قیامت ـ که روز تجسّم اعمال است ـ این‌گونه ترسیم می‌کند: غیبت‌کننده در حالی محشور می‌شود که زبانش را به قفای او گره زده‌اند و باز نمی‌شود مگر این‌که خداوند یا غیبت شونده او را ببخشد.[5]

از غیبت خطرناک‌تر، بهتان و انتساب کارهای زشت به کسانی است که آن را انجام نداده‌اند[6] و تفاوتش با غیبت، در روایت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله این‌گونه بیان شده است: «**ان کان فیه ما تقول فقد**

---

۱. شیخ انصاری تصریح می‌کند که از مجموع روایات به‌دست می‌آید غیبت از گناهان کبیره است، همان‌گونه که جمعی به آن تصریح کرده‌اند و حتی از برخی دیگر از کبائر، شدیدتر است. (المکاسب، ج ۱، ص ۳۱۸).

۲. حجرات، آیهٔ ۱۲.

۳. همزه، آیهٔ ۱. در این‌که میان «همزه» و «لمزه» چه تفاوتی است، میان مفسران گفتگوست. برخی هر دو را به یک معنا و اشاره به غیبت‌کنندگان و عیب‌جویان دانسته‌اند؛ برخی می‌گویند: هُمَزه به‌معنای غیبت‌کننده و لُمَزه به‌معنای عیب‌جوست و برخی بر عکس تفسیر کرده‌اند؛ برخی می‌گویند: هُمزَه به کسی گفته می‌شود که با اشارات عیب‌جویی می‌کند و لُمَزه به‌معنای کسی است که با زبان این عمل زشت را انجام می‌دهد؛ بعضی گفته‌اند: هُمَزه کسی است که در حضور عیب‌جویی می‌کند و لُمَزه کسی است که در پشت سر، این کار را انجام می‌دهد. (ر.ک: مجمع‌البیان، ج ۱۰، ص ۸۱۸؛ مفاتیح الغیب، ج ۳۲، ص ۲۸۳؛ جامع البیان، ج ۳۰، ص ۱۸۸؛ المیزان، ج ۲۰، ص ۳۵۸). تفسیر نمونه پس از نقل اقوال مختلف می‌نویسد: از مجموع کلمات ارباب لغت استفاده می‌شود که این دو واژه به یک معناست، و مفهوم وسیعی دارد که هرگونه عیب‌جویی و غیبت و طعن و استهزا به‌وسیلهٔ زبان و علائم و اشارات و سخن‌چینی و بدگویی را شامل می‌شود. (تفسیر نمونه، ج ۲۷، ص ۳۱۰).

۴. مجموعهٔ ورام، ج ۲، ص ۲۶.

۵. کنزالعمال، ج ۳، ص ۵۸۹، ح ۸۰۳۹.

۶. در کتب لغت آمده است: بهتان به‌معنای انتساب چیزی است به دیگری، در حالی که او آن را انجام نداده است. (ر.ک: کتاب العین ولسان العرب، واژهٔ بهت).

اغتبته وان لم یکن فیه فقد بهّتّه؛ اگر آنچه را (از خصلت بد) به او نسبت می‌دهی در وی باشد، غیبت او را کردی و اگر نباشد به او تهمت زدی».[۱]

اگر تهمت و نسبت‌های ناروا گسترش یابد، خطر بی‌اعتمادی و از هم پاشیدگی، جامعه را تهدید می‌کند و راه تعامل سازنده و صحیح را میان مردم از بین می‌برد؛ ازاین‌رو، قرآن کریم اتهام زنی به افراد بی‌گناه را گناهی آشکار می‌داند: ﴿**وَمَنْ یَکْسِبْ خَطِیئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ یَرْمِ بِهِ بَرِیئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِیناً**﴾.[۲] مبارزهٔ اسلام با بهتان به‌قدری حسّاس و جدّی است که در پی اتهام به یکی از همسران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آیاتی نازل شد و خداوند شدیداً در برابر آن عکس‌العمل نشان داد.[۳]

در روایات اسلامی نیز این عمل به‌شدّت مذمت شده است و مطابق روایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله آن‌کس که به مرد یا زن مؤمنی تهمت بزند و چیزی را که در او نیست به وی نسبت دهد، خداوند در قیامت او را بر توده‌ای از آتش نگه می‌دارد تا از مسئولیت آنچه گفته است، برآید.[۴]

یکی دیگر از شاخه‌های معاشرت ناپسند در جامعه، سوء ظن است؛ سوء ظن و بدگمانی، اعتماد میان مردم را از بین می‌برد و همکاری با یکدیگر را دشوار می‌سازد و گاه به خنثی سازی فعالیت یکدیگر نیز می‌انجامد؛ زیرا هر یک، فعالیت دیگری را با سوء ظن و نظر منفی می‌نگرد و با گفتار و رفتارش درصدد نافرجامی آن برمی‌آید و همین به خنثی‌سازی فعالیت‌ها در جامعه منجر خواهد شد؛ با توجه به آثار شوم این گناه است که قرآن با صراحت از آن نهی می‌کند: ﴿**یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾.[۵]

جالب است بدانیم که در ادامهٔ این آیه، از تجسّس در امور خصوصی مردم و از غیبت کردن نهی شده است: ﴿**وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا یَغْتَبْ بَّعْضُکُمْ بَعْضاً**﴾؛ شاید بتوان گفت سوء ظن به‌دنبال خویش دو گناه دیگر یعنی تجسّس و غیبت کردن را در پی دارد. انسانی که دچار سوء ظن است به زندگی مردم سرک می‌کشد و آن‌گاه غیبت آنان را می‌کند.

از امور دیگری که به روابط اجتماعی ضربه می‌زند و سبب گسترش بی‌اعتمادی می‌شود، دروغگویی است؛ صداقت و درستی، به حسن معاشرت، فعالیت‌های سالم اجتماعی و پویایی جامعه کمک می‌کند و دروغ، این بنای محکم را ویران می‌سازد و اعتمادها را از بین می‌برد.[۶] شاید

---

۱. صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۱.
۲. نساء، آیهٔ ۱۱۲.
۳. ر.ک: نور، آیات ۱۱-۲۰.
۴. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۱۹۴؛ سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۴۵۲.
۵. حجرات، آیهٔ ۱۲. یادآوری دو نکته لازم است:
۱. مقصود از «اجتناب از گمان‌ها»، گمان‌های بد است و گرنه گمان خوب به برادران دینی پسندیده است؛ همان‌گونه که در آیهٔ ۱۲ سورهٔ نور آمده است. (ر.ک: تفسیر طبری (جامع البیان)، ج ۲۶، ص ۸۵؛ تفسیر تبیان، ج ۹، ص ۳۵۰؛ تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۳۲۳؛ تفسیر نمونه، ج ۲۲، ص ۱۸۲).
۲. مقصود از گناه بودن گمان‌های بد نیز، صرف خطور در ذهن نیست؛ بلکه مربوط به گمان‌های بدی است که شخص، آن را آشکار سازد. (ر.ک: مجمع البیان، ج ۹، ص ۲۰۵؛ المیزان، ج ۱۸، ص ۳۳۳؛ المحجة البیضاء، ج ۵، ص ۲۶۸؛ اخلاق در قرآن، ج ۳، ص ۳۴۱).
۶. «من عُرف بالکذب قلّت الثّقة به». (غررالحکم، ح ۴۳۸۹).

به‌دلیل همین اثر زیان‌بار دروغ است که قرآن کریم دروغگویان را هم‌ردیف کافران و منکران الهی شمرده است: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾[1] و فرمود: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾[2]؛ در آیهٔ اول، دروغگویی را ناشی از عدم ایمان به خدا دانسته و در آیهٔ دوم، دروغگو را در کنار کفران‌کننده و در زمرهٔ کسانی شمرده که هدایت الهی شامل حال آنان نمی‌شود.

اگر دروغ در جامعه گسترش یابد، راه به‌سوی ارتکاب سایر گناهان نیز باز می‌شود؛ ازاین‌رو، در روایت امام حسن عسکری علیه‌السلام آمده است: «**جُعلت الخبائث كلّها في بيت وجُعل مفتاحُه الكذب**؛ تمام پلیدی‌ها در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن، دروغ است».[3]

همچنین روشن است که دروغگویی، همراه خود، تقلّب، غش، بهتان، افترا، شایعه‌پراکنی و مانند آن را به‌گونه‌ای روشن به‌دنبال دارد و از درون این گناهان، فجور و ناهنجاری‌های دیگر اجتماعی شکل می‌گیرد، سلامت روانی جامعه دچار مخاطرات جدی می‌شود و فعالیت‌های سالم اقتصادی آسیب جدی می‌بیند.

رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله با نکوهش کذب، آن را کشاننده به‌سوی فجور و زشتی‌ها و در نهایت به‌سوی دوزخ دانسته است: «**إيّاكم والكذب، فإنّ الكذب يهدي إلى‌الفجور وإنّ الفجور يهدي إلى النار**».[4]

از دیگر مصادیق سوء معاشرت که به‌وسیلهٔ زبان انجام می‌شود، دشنام‌گویی و بدزبانی است؛ بدزبانی در برابر حرمت‌داری، نیکو و محترمانه سخن گفتن با دیگران قرار دارد و عملی است که باعث رنجش مردم، و بغض و دشمنی می‌شود؛ ناسزا، سبّ و زشت‌گویی به دیگران به‌قدری در اسلام مذموم است که قرآن کریم مسلمانان را از ناسزاگویی به معبود مشرکین نیز نهی می‌کند: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[5] و امیرمؤمنان علی علیه‌السلام هنگامی که در جنگ صفین شنید برخی از یارانش به شامیان ناسزا می‌گویند، فرمود: من خوش ندارم که شما آن‌ها را ناسزا گویید.[6] روشن است که وقتی ناسزاگویی به دشمنان نهی می‌شود، دربارهٔ مسلمانان و برادران دینی تا چه اندازه مورد مذمّت و نکوهش است؛ ازاین‌روست که در روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بهشت بر هر ناسزاگوی بدزبان کم‌حیایی که هرچه خواست می‌گوید و هرچه نیز دربارهٔ او بگویند، باکی ندارد، حرام شمرده شده است: (**إنّ الله حرّم الجنّة على كلّ فاحش بذيّ قليل الحياء، لا يبالي ما قال ولا ما قيل له**).[7]

روشن است که بدزبانی، بی‌حیایی را به‌دنبال

---

۱. نحل، آیهٔ ۱۰۵.

۲. زمر، آیهٔ ۳. آیات دیگری نیز دراین‌باره آمده است: ازجمله: غافر، آیهٔ ۲۸؛ توبه، آیهٔ ۷۷ و بقره، آیهٔ ۱۰.

۳. بحارالأنوار، ج ۶۹، ص ۲۶۳، ح ۴۶. شبیه این روایت از امام باقر علیه‌السلام نیز نقل شده است. (ر.ک: الكافي، ج ۲، ص ۳۳۸، ح ۳).

۴. کنزالعمال، ج ۳، ص ۶۲۲، ح ۸۲۱۷.

۵. انعام، آیهٔ ۱۰۸.

۶. ر.ک: نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۲۰۶.

۷. الكافي، ج ۲، ص ۳۲۳؛ ر.ک: جامع الصغير للسيوطي، ج ۱، ص ۵۶۴؛ کنزالعمال، ج ۳، ص ۵۹۸، ح ۸۰۸۵.

دارد و انسان بی‌حیا از ارتکاب دیگر گناهان و آزار رساندن به مردم باکی ندارد.

می‌دانیم در زندگی اجتماعی که با تزاحم‌ها و نزاع‌ها همراه است، گاه کشمکش‌هایی میان مردم صورت می‌گیرد؛ در این میان عده‌ای برای اصلاح مردم می‌کوشند، ولی برخی‌ها نیز برای تشدید اختلافات و تعمیق نزاع، به سخن‌چینی روی می‌آورند و آتش فتنه‌ها را شعله‌ور می‌سازند تا به خیال خود از آن میان سودی ببرند و به موقعیتی دست یابند؛ قرآن در مذمت چنین افرادی به پیامبرش فرمان می‌دهد از کسی که بسیار سوگند یاد می‌کند و انسان پست، دروغگو و شرور است و همچنین آن‌کس که عیب‌جوست و به سخن چینی می‌پردازد، پیروی نکند: ﴿**وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ**﴾.[1]

به‌سبب نقش شدیداً تخریبی نمّامی در تفرقه و جدایی میان دوستان است که رسول خدا صلی الله علیه و آله افراد نمّام و آنان را که در جستجوی عیب مردم‌اند بدترین مردم دانسته است. (**قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ألا أُنبّئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول الله؛ قال: المشّاؤون بالنّميمة، المفرّقون بين الأحبّة، الباغون للبُراء المعايب**).[2]

جامع بسیاری از این صفات زشت در معاشرت‌ها همان بداخلاقی است؛ سوء خلق که معمولاً با خشونت، بی‌ادبی و بدزبانی همراه است، سبب نفرت و انزجار مردم می‌شود و آنان که به این درد بزرگ مبتلا هستند زمینهٔ انزوای خویش را فراهم می‌سازند؛ تندخویی و بدخلقی چنان اثر سوئی دارد که مانع بروز خصلت‌های حمیده می‌شود و صفات برجستهٔ انسان تحت الشعاع سوء خلق، مخفی می‌ماند؛ در حالی که خوش اخلاقی سبب می‌شود کمترین اثر و خدمت انسان، به چشم آید و نزد مردم برجسته گردد.

تأثیر بدخلقی و تندخویی در دور ساختن مردم از انسان به‌اندازه‌ای است که خداوند به پیامبرش ـ با آن‌همه عظمت و صفات برجسته ـ هشدار می‌دهد که اگر تندخو و سنگدل و خشن باشد مردم از گرد او پراکنده می‌شوند ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾.[3]

سوء خلق چون باعث رنجش مردم می‌شود، گاه با عکس‌العمل آنان مواجه شده و برای صاحبش اذیت و آزار در پی دارد؛ ازاین‌رو، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «**من ساء خلقه عذّب نفسه**»[4] و در نتیجه انسان بداخلاق به فرمودهٔ علی علیه السلام زندگی آسوده‌ای ندارد (**لا عيش لسيّئ الخلق**)[5] از سوی دیگر چون بداخلاقی غالباً با طیفی دیگر از گناهان مربوط به سوء معاشرت همراه است انسان بداخلاق، فرجام ناخوشایندی دارد و به فرمودهٔ رسول اکرم صلی الله علیه و آله

---

۱. قلم، آیهٔ ۱۰و۱۱؛ برای آگاهی از تفسیر مهین به انسان پست و یا کسی که دروغگوست و یا انسان شرور ر.ک: تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۰۱؛ روح المعاني، ج ۱۵، ص ۳۱ و تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۱۰ و ۱۱ سورهٔ قلم.

۲. الكافي، ج ۲، ص ۳۶۹، ح ۱.

۳. آل عمران، آیهٔ ۱۵۹.

۴. کنزالعمال، ج ۳، ص ۴۴۲، ح ۷۳۵۶.

۵. غررالحکم، ح ۵۷۰۷.

سرانجام این عمل، آتش است. (**إيّاكم وسوء الخُلق فإنّ سوء الخلق في النار لا محالة**).[۱]

* * *

آنچه گفته شد، قسمتی از مصادیق روشن سوء معاشرت و بدرفتاری بود، سوء معاشرت نمونه‌های دیگر نیز دارد که در کتب اخلاقی دربارهٔ آن‌ها بحث شده است[۲]، جامع دوری از معاشرت‌های سوء، همان روایت معروفی است که شیعه و سنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که فرمود: «**المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه**؛ مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبان او آسوده باشند».[۳]

جمع‌بندی: بخشی از رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر در حوزهٔ اخلاق است، به این روابط در اسلام توجه شده و در دو بخش رفتارهای سازنده و مثبت و رفتارهای نادرست و معاشرت سوء، در آموزه‌های دینی منعکس شده است؛ در حُسن معاشرت که مورد ترغیب اسلام است، اموری مانند سلام، مصافحه و معانقه، ادب در گفتار، خوشرویی و نرم‌خویی، سخنان نیکو و ملایم، مدارا، عفو و گذشت، تواضع و فروتنی، الفت با مردم و حسن خلق ازجمله مواردی بود که به صورت فشرده به آن‌ها پرداخته شد.

در قسمت اجتناب از سوء معاشرت، دربارهٔ کبر و خودبرتربینی، غیبت و بدگویی و عیب‌جویی، بهتان و اتهام زنی، سوء ظن، کذب، بدزبانی و دشنام، سخن‌چینی و بداخلاقی به‌عنوان نمونه‌هایی از ناهنجاری‌های رفتاری در معاشرت با مردم، به صورت گذرا سخن گفته شد.

به هر حال، اسلام در حوزهٔ ارتباطات اخلاقی در معاشرت با مردم اوامر و نواهی دارد و راه معاشرت صحیح را به مسلمانان می‌آموزد.

فصل سوم
رابطهٔ انسان با حکومت

زندگی اجتماعی انسان هزاران دشواری، کشمکش، تخاصم و درگیری به همراه دارد و برای حلّ معضلات اجتماعی و رفع نزاع‌ها و حلّ و فصل امور، وجود حکومت و نظام سیاسی و حضور یک حاکم مقتدر با قانونی مترقی، ضرورتی است که هیچ عقل سالمی در آن تردید نمی‌کند؛ زیرا هرج‌ومرج (آنارشیسم)، ضدّ خواست فطرت آدمی و سبب نابودی همهٔ ارزش‌هاست.[۴]

انسان‌ها برای زندگی در یک نظام اجتماعی به حکومت نیازمندند؛ نمی‌توان بشر را بدون حکومت رها کرد. امیرمؤمنان علی علیه السلام در یک بیان جالب ومستدل در پاسخ سخن خوارج که گفتند: «**لاحكم إلّا لله**» فرمود: «**لابدّ للنّاس من أمير برٍّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدوُّ، وتأمن به**

---

۱. بحارالأنوار، ج ۶۸، ص ۳۸۳، ح ۳۱.
۲. ر.ک: المحجة البيضاء، ج ۵-۶؛ اخلاق در قرآن، ج ۳.
۳. من لايحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۶۲؛ وسائل‌الشيعة، ج ۸، ص ۵۹۷؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۱۶۲؛ صحيح البخاري، ج ۱، ص۹.
۴. ر.ک: دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۵۳۴.

السُّبل، ويؤخذ به للضَّعيف من القويِّ؛ حتَّى يستريح برٌّ، ويستراح من فاجر؛ به‌یقین، مردم، نیازمند امیری هستند، خواه نیکوکار باشد یا بدکار، در سایهٔ حکومت او مؤمن به کار خویش ادامه می‌دهد و کافر نیز در حکومت او (از مواهب مادی) بهره‌مند می‌شود؛ خداوند به مردم فرصت می‌دهد که در دوران حکومت او زندگی طبیعی خود را تا پایان (در سلامت نسبی) طی کنند؛ به‌وسیلهٔ او اموال بیت‌المال جمع‌آوری و به کمک او با دشمنان مبارزه می‌شود؛ به‌وسیلهٔ او جاده‌ها امن و امان شده و حق ضعیفان به کمک او از زورمندان گرفته می‌شود؛ (در سایهٔ انجام این وظایف از سوی حکومت) نیکوکاران در آرامش خواهند بود و از دست بدکاران در امان هستند».[۱]

در این کلام حضرت، هفت اثر یا وظیفه برای تشکیل حکومت بیان شده است. البته امیر عادل می‌تواند همهٔ این وظایف را با کمک معاونان و دستیارانش انجام دهد، ولی امیر فاجر (حکومت ناصالح) نه به‌طور کامل، بلکه به گونه‌ای نسبی، این امور را محقّق می‌سازد. «چراکه او نیز برای ادامهٔ حکومت خود چاره‌ای ندارد جز این‌که نظم را رعایت کند، در برابر دشمنان خارجی بایستد، جاده‌ها را امن و امان سازد و به‌طور نسبی جلوی ظلم ظالمان را بگیرد، (هرچند خود او یکی از فاجران است)؛ زیرا در غیر این صورت مردم بر ضدّ او می‌شورند و دشمنان بر او مسلط می‌شوند و حکومتش سرانجام بر باد می‌رود».[۲]

اسلام نیز به تشکیل حکومت برای پیشبرد اهداف خویش اهتمام دارد و لذا رسول اکرم ﷺ در مدینه که پذیرش مردمی در آن‌جا فراهم بود، اقدام به تشکیل حکومت کرد.

دکتر وهبه زحیلی، انظار فقهای اسلام را دربارهٔ ضرورت تشکیل حکومت دینی بیان می‌کند و دراین‌باره می‌نویسد: «اسلام، نظام دینی و مدنی پیشرفته است. هویت مسلمانان با برپایی دولت تلازم دارد؛ دولتی که از مهم‌ترین ارکان آن وجود یک اقتدار عامّ سیاسی است؛ اقتداری که همهٔ افراد جامعه در مقابل آن خاضع باشند. لذا اکثر رهبران فکری مذاهب اسلامی، اعمّ از اهل سنّت، شیعه و معتزله به لزوم تشکیل حکومت اذعان دارند».[۳]

با پذیرش ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، رابطهٔ انسان‌ها با حکومت مطرح می‌شود. مردم در برابر حکومت چه وظیفه‌ای دارند و متقابلاً حکومت در برابر مردم چه وظیفه‌ای دارد؟

امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در خطبهٔ سی و چهارم نهج‌البلاغه آن‌جا که از حقوق متقابل امام و امت سخن می‌گوید، می‌فرماید: «**أيُّها النَّاس، إنّ لي عليكم حقًّا، ولكم عليَّ حقٌّ، فأمَّا حقُّكم عليَّ: فالنَّصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم**

---

۱. نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۴۰.

۲. ر.ک: پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ج ۲، ص ۴۳۶. در ص ۴۱۰-۴۴۲ همین کتاب (پیام امام) بحث فشرده‌ای دربارهٔ ضرورت تشکیل حکومت آمده است.

۳. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۸، ص ۶۳۱۴. در دائرةالمعارف فقه اسلامی، ج ۱، ص ۵۳۷ به بعد، ادلّهٔ ضرورت تشکیل حکومت اسلامی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

كيما تعلموا. وأمَّا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنَّصيحة في ٱلمشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطّاعة حين آمركم؛ ای مردم! مرا بر شما حقّی است و شما را بر من حقّی. اما حق شما بر من این است که از خیرخواهی دربارهٔ شما دریغ نورزم، و بیت‌المال را در راه شما به‌طور کامل به کار گیرم؛ شما را تعلیم دهم تا از جهل رهایی یابید و تربیت کنم تا فراگیرید و آگاه شوید. و اما حق من بر شما این است که در بیعت خویش وفادار باشید و در آشکار و نهان، خیرخواهی را (در حقّ من) به‌جا آورید و هر وقت شما را بخوانم، اجابت کنید و هر زمان به شما فرمان دهم اطاعت نمایید».

مجموع روابط متقابل مردم و حکومت و به‌تعبیر دیگر، سیاسات اسلامی را ـ به صورت فشرده ـ می‌توان در چند بخش بیان کرد:

یک بخش از آن، امور مربوط به بیت‌المال یا خزانهٔ مالی کشور است که هزینه‌های حکومت از آن تأمین می‌شود؛ ابواب زکات، خمس و انفال و غنائم در فقه به این مسائل می‌پردازد؛ مطابق آیهٔ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾[1] حاکم اسلامی زکات اموال را از مردم می‌ستاند و در مواردی که در آیهٔ ۶۰ سورهٔ توبه[2] مشخص شده، تقسیم می‌کند.

همچنین مطابق آیهٔ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾[3] انفال، مربوط به حکومت اسلامی است که آن را در مصارف مورد نیاز هزینه می‌کند.

طبق آیهٔ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾[4] خمس اموال در اختیار حاکم اسلامی است که در ادامهٔ همین آیه مصارف آن نیز ذکر شده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بر همین اساس در همان محیط کوچک، افرادی را برای نظارت بر درآمدهای بیت‌المال معین کرده بود.

محمود ابوریّه، از دانشمندان معاصر اهل سنت، می‌نویسد: «زبیر بن عوام و جمهمة بن صلت، منشی درآمدهای اقتصادی و حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله بودند و به امور خزانه‌داری و مالیات می‌پرداختند. همچنین حذیفه، مسئول ثبت امور نخیلات (باغات) بود. مغیرة بن شعبه و حصین بن مغیره، امور شهری را سامان می‌دادند و مسئول امور دادوستد و معاملات جامعه بودند».[5]

بخشی دیگر از مسائل حکومت، قضاوت است که عهده‌دار رفع اختلافات حقوقی و تعیین مجازات مجرمان‌است؛ کتاب‌القضاء و کتاب الشهادات، متکفّل این امورند. معمولاً تعیین این مناصب، قانون‌گذاری و اجرایی کردن آن به عهدهٔ حکومت‌هاست.

بخش سوم از احکام حکومتی اسلام، احکام قصاص، دیات، حدود و حمایت از اعراض و نفوس مردم است. استیفای حقوق مردم، مطالبهٔ

---

۱. توبه، آیهٔ ۱۰۳.

۲. ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللهِ﴾.

۳. انفال، آیهٔ ۱.

۴. انفال، آیهٔ ۴۱.

۵. اضواء علی السنة المحمدیة، ص ۲۵۶ (دارالکتاب الإسلامي، قم، ۱۹۸۰م).

خسارت‌ها، مبارزه با مفسدان و مانند آن را حکومت انجام می‌دهد. اگر کسی به مالش خسارت وارد شده، دچار نقص عضو گردیده، آبروی او هتک شده، ناموس او در معرض خطر و تجاوز قرار گرفته، امنیت او تهدید شده و یا کسانی از او به قتل رسیده‌اند، مرجع رسیدگی به این شکایات، حکومت است، که بدون آن، یا نمی‌توان به حقوق مورد تعدّی رسیدگی کرد و یا به گونه‌ای کامل و مداوم نمی‌توان به حقوق تضییع شده دست یافت. همچنین مجازات مفسدان و مجرمان و تهدیدکنندگان امنیت عمومی و اشاعه‌دهندگان فحشا، مواد مخدر و مانند آن نیز تنها از عهدهٔ حکومت‌ها برمی‌آید.

ازاین‌رو، فقها نیز اجرای حدود را برعهدهٔ حاکم دانسته‌اند. ازجمله شیخ طوسی تصریح می‌کند: «**فأمّا الحدود فليس إقامتها إلّا لسلطان الزمان**»[۱]. شافعی نیز اجرای آن را برعهدهٔ حکومت می‌داند.[۲]

بخش چهارم احکام، مربوط به دفاع از امنیت کشور در برابر بیگانگان است؛ هنگامی که کشوری مورد تهدید و تجاوز قرار می‌گیرد و مردم آن کشور در معرض هجوم واقع می‌شوند، موضوع دفاع و جهاد مطرح می‌شود و حکومت‌ها با بسیج امکانات به مقابله برمی‌خیزند. هرچند جهاد و دفاع، وظیفهٔ همگانی است، ولی بدون شک تهیهٔ ساز و برگ جنگی ـ به‌ویژه در عصر حاضر ـ و سازمان‌دهی نیروها، تهیهٔ گزارش‌ها و اطلاعات مناسب از وضعیت دشمن و تأمین هزینه‌های سنگین جنگ، بدون حکومت و همراهی مردم با آن امکان‌پذیر نیست. لذا جهاد، نوعی دیگر از رابطهٔ مردم با حکومت است.

حکومت، مسئول تهیهٔ نقشه‌های کلان، ترسیم چگونگی جهاد، تربیت کادرهای تخصّصی مجهز جنگی و تعیین اولویت‌هاست و وظیفهٔ مردم مشورت‌دادن، همراهی مالی وجانی و فرمانبری از فرماندهان است.

قرآن کریم به‌طور مکرر جهاد در راه خدا را مطرح می‌کند و کسانی را که از آن سرپیچی می‌کنند و با رسول الله همراهی نمی‌نمایند مذمت می‌کند[۳] و فرمان می‌دهد که مردم در بسیج عمومی، با رسول خدا صلی الله علیه و آله همکاری کامل داشته باشند[۴] و با مال و جان در جهاد شرکت کنند[۵] و حکومت اسلامی نیز وسایل لازم را برای آنان فراهم سازد.[۶]

در روایات اسلامی، اهمیت جهاد و شرایط آن و همراهی مردم با امام و پیشوای مسلمین، به شکل گسترده مطرح شده است.[۷]

بخش پنجم در «امر به معروف و نهی از منکر» تجلّی می‌یابد. این فریضه نیز وظیفهٔ متقابل دولت و مردم است. مردم همان‌گونه که میان خود، امر به معروف و نهی از منکر دارند و مراقب امر دین

---

۱. النهایة، ص ۳۰۰.
۲. کتاب الأم، ج ۴، ص ۲۶۴.
۳. نساء، آیهٔ ۹۵؛ توبه، آیهٔ ۲۴، ۸۱، ۸۶ و آیات دیگر.
۴. نور، آیهٔ ۶۲.
۵. توبه، آیهٔ ۴۱؛ صف، آیهٔ ۱۱.
۶. انفال، آیهٔ ۶۰.
۷. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۱، أبواب جهاد العدو؛ کنزالعمال، ج ۴، کتاب الجهاد.

یکدیگر هستند، دربارهٔ حکومت نیز این وظیفه را برعهده دارند.

مردم باید بر کار حاکمان، فرمانروایان وکارگزاران آن‌ها نظارت داشته باشند و در صورت مشاهدهٔ خلاف، تذکر دهند و با سازوکاری مناسب (نظیر انتخاب عدّه‌ای خبره) امر به معروف و نهی از منکر کنند. امیرمؤمنان علی علیه‌السلام پس از بیان مراحل سه‌گانهٔ امر به معروف و نهی از منکر (قلبی، زبانی و عملی) فرمود: «**وأفضل من ذلك كلّه كلمة عدل عند إمام جائر**؛ از همه مهم‌تر سخن حقی است که در برابر پیشوای ستمگری گفته شود».[۱]

حکومت نیز باید بستر مناسب را برای امر به معروف و نهی از منکر آماده سازد. قرآن کریم دربارهٔ مجاهدانی که با یاری خداوند به پیروزی می‌رسند می‌فرماید: «﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾؛ آنان کسانی هستند که هرگاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات را ادا می‌کنند و امر به معروف و نهی از منکر می‌نمایند».[۲]

حاکمان اسلامی، هم زمینه‌های امر به معروف و نهی از منکر را برای مردم فراهم می‌سازند و هم خود با تشکیل «نیروهایی خاص» با منکراتی که نیاز به برخورد شدید دارد، مبارزه می‌کنند؛ این همان چیزی است که بعدها در اسلام تحت عنوان «حسبه» و «محتسب» رواج پیدا کرد که ناظر بر امور بازار و مسائل اخلاقی و مانند آن بود.

وهبه زحیلی می‌نویسد: «اساس این امور، بر «نظام حسبه» استوار است تا فرد و جمع را از دست یازیدن به امور خلاف و اعمال مجرمانه بازدارد و «حسبه» همان امر به معروف و نهی از منکر (البته در مرحلهٔ شدید) است».[۳]

***

آنچه در این بخش گذشت، مربوط به سیاسات بود و تدبیر امور کشور بر اساس سیاست اسلامی با امور مذکور مرتبط است. البته موضوع مهم که بر همهٔ این موضوعات سایه می‌افکند اصل تشکیل حکومت اسلامی است؛ یعنی زمانی می‌توان خمس، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا، حدود، قصاص و دیات را به‌درستی اجرا کرد که حکومتی بر اساس مبانی اسلامی تشکیل شود. ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، مخصوص زمان حضور معصومان نیست، بلکه چون مسلمان‌ها مکلّف به اجرای احکام فوق تا پایان جهان‌اند، ضرورت حکومتی که بتواند موضوعات فوق و دیگر موضوعات اجتماعی را عملی نماید، آشکار می‌شود.

کوتاه‌سخن این‌که، تأمین امنیت، آموزش‌های عمومی، حل‌وفصل خصومت‌ها و رسیدگی به بحران‌های ناشی از حوادثی مانند زلزله‌ها، سیلاب‌ها، آفات فراگیر و بیماری‌های مسری

---

۱. نهج‌البلاغة، حکمت ۳۷۴.

۲. حج، آیهٔ ۴۱.

۳. الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۷، ص ۵۲۹۶. برای آشنایی با حسبه وکارکرد محتسب ر.ک: دادرسی در حقوق اسلامی، محمدحسین ساکت (نشر میزان، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲) ص ۳۹۵-۴۰۰؛ دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۵۲.

و همچنین تحقق اهداف انبیا به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ که در قرآن کریم صریحاً به آن پرداخته شده است: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[1] و اقامهٔ قسط و عدل: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2] و برداشتن زنجیر خرافات، بت‌پرستی‌ها و رسومات خرافی از جامعه: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[3] و مانند این امور، بدون تشکیل حکومت و در دست داشتن تشکیلات منسجم تعلیم و تربیت و نظام قدرتمند اقتصادی و دستگاه توانای قضایی امکان‌پذیر نیست.[4]

فصل چهارم
رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست

دربارهٔ رابطهٔ انسان با طبیعت و محیط زیست ذکر چند نکته به‌عنوان مقدمه ضروری است:

۱. از اموری که در سعادت و کمال اثر دارد، وجود محیط سالم و امن است که بتوان در بستر آن، به تربیت روح و جان پرداخت. حفظ جان که از وظایف مهم انسان است و حفظ روحِ بانشاط و فعّال، جز در محیط امن حاصل نمی‌شود.

۲. مقصود از طبیعت و محیط زیست، موجوداتی مثل حیوانات، گیاهان، آب، خاک، محل زندگی، هوا، جو و لایه‌های آن و دیگر پدیده‌های طبیعی است و مقصود از رابطهٔ انسان با این امور، کیفیت تعامل با آن‌ها وبهره‌برداری و حفاظت از آن‌هاست.[5]

۳. در نصوص دینی، طبیعت و پدیده‌های آن از نشانه‌های خدا معرّفی شده است و انسان‌ها به تدبّر در آن‌ها دعوت شده‌اند. خداوند حکیم نشانه‌های خود را در آن‌ها قرار داد تا انسان‌ها با مطالعه و تدبر و دقت در آن‌ها به عظمت و شکوه الهی پی ببرند و سر تسلیم در برابر او فرود آرند.

می‌فرماید: «﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾؛ به‌یقین در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌هایی (روشن) برای خردمندان است».[6]

۴. اهمیت طبیعت و پدیده‌های طبیعی در قرآن از نامگذاری بسیاری از سوره‌ها به نام آن‌ها نیز (با توجه به این‌که این نامگذاری ظاهراً در عصر پیامبر ﷺ بوده) به‌دست می‌آید، مانند سوره‌های بقره، رعد، نحل، نور، نمل، نجم، فجر، شمس، حدید، لیل، ضحی، قمر، تین، فیل، فلق و... همچنین خداوند

---

۱. آل عمران، آیهٔ ۱۶۴؛ جمعه، آیهٔ ۲.
۲. حدید، آیهٔ ۲۵.
۳. اعراف، آیهٔ ۱۵۷.
۴. برای آگاهی بیشتر ر.ک: دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، مقالهٔ ۱۸ (رابطهٔ فقه و حکومت).
۵. دانشمندان از زاویه‌های گوناگون به تعریف محیط زیست پرداخته‌اند و یکی از تعاریف جامع این است: «محیط زیست عبارت است از آنچه فرآیند زیستن را احاطه کرده، آن را دربرگرفته و با آن در کنش قرار دارد». بنابراین انسان و طبیعت عمده‌ترین عناصر موجود در فرآیند زیستن هستند و تأثیر متقابل بین آن دو ـ که خود معلول نوع رابطهٔ بین آن‌هاست ـ اساسی‌ترین عامل حفاظت یا تخریب محیط زیست به‌شمار می‌آید. (ر.ک: مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، محمد مهدی کرمی ـ محمد پورمند، ص ۱۳۴؛ انتشارات سمت، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۸۶).
۶. آل عمران، آیهٔ ۱۹۰. آیات دیگری نیز به این معنا اشاره دارد: مانند: بقره، آیهٔ ۱۶۴؛ یونس، آیهٔ ۳، ۵ و ۶.

گاه به این پدیده‌ها سوگند یاد می‌کند، مانند سوگند به «انجیر و زیتون»[۱] و سوگند به «خورشید و ماه، شب و روز، آسمان و زمین».[۲]

۵. طبیعت و مجموعهٔ جهان آفرینش، دارای فهم و شعور متناسب با خویش است و برابر آیات قرآن، آن‌ها همگی تسبیح‌گوی حقّ‌اند. فرمود: «﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَاّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾؛ آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و کسانی که در آن‌ها هستند، همه تسبیح او می‌گویند و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید».[۳] و نیز می‌فرماید: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ...﴾.

با ذکر این مقدمه، بحث رابطهٔ انسان با محیط زیست، در دو گفتار بیان می‌شود:

گفتار اوّل: تأثیر محیط زیست بر انسان

بی‌شک انسان به‌عنوان یک مجموعه از جهان عظیم هستی با دیگر مجموعه‌های عالم ازجمله طبیعت و محیط زیست ارتباط دارد و زندگی سالم وی در گرو تنظیم صحیح روابطش با آن‌هاست.

محیط زیست بر اخلاق و روان آدمی اثرگذار است. منظره‌های زیبا برای او بهجت‌آور و نشاط‌آفرین است، همان‌گونه که محیط‌های آلوده و زشت، روحیهٔ وی را تخریب می‌کند.

قرآن کریم، باغ‌ها را مایهٔ بهجت و نشاط معرفی می‌کند، می‌فرماید: ﴿... فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾.[۴] «بهجت به‌معنای زیبایی رنگ و حُسن ظاهر است که بینندگان را غرق سرور می‌کند».[۵] در آیهٔ دیگر نیز خداوند رویانیدن گیاه بهجت‌انگیز را در زمین، از نعمت‌های خود برمی‌شمرد: ﴿أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾.[۶]

در روایات اسلامی نیز تأثیر منظره‌های زیبا بر انسان ذکر شده است: امام کاظم علیه‌السلام فرمود: «**ثلاثة يَجْلين البصر: النّظر إلى الخُضْرة، والنّظر إلى الماء الجارى، والنّظر إلى الوجه الحسن**؛ سه چیز است که چشم‌ها را روشنی می‌دهد: نگاه به گیاهان سبز، نگاه به آب روان و نگاه به چهرهٔ نیکو».[۷] به همین مضمون روایتی از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده است.[۸]

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز فرمود: «**النظر الى الخضرة يزيد في البصر**؛ نگاه به سبزه (گیاهان سبز) نور چشم را زیاد می‌کند».[۹] و خود آن حضرت از نگاه به سبزه و آب روان لذّت می‌برد.[۱۰]

---

۱. سورهٔ تین، آیهٔ ۱.

۲. سورهٔ شمس، آیات ۱-۶. در سوره‌های دیگر نیز این سوگندها آمده است مانند: آیات ۱ و ۲ سورهٔ لیل، آیات ۱ و ۲ سورهٔ ضحی، آیهٔ ۱ سورهٔ فجر و....

۳. اسراء، آیهٔ ۴۴. در این‌که مراد از تسبیح موجودات، آیا به «زبان حال» است و یا «زبان قال» میان مفسّران گفتگوست. (ر.ک: مجمع‌البیان، ج ۶، ص ۶۴۴؛ روح‌المعانی، ج ۸، ص ۸۰؛ التحریر والتنویر، ج ۱۴، ص ۹۲؛ المیزان، ج ۱۳، ص ۱۰۸؛ تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۱۳۴).

۴. نمل، آیهٔ ۶۰.

۵. تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۷ سورهٔ ق.

۶. ق، آیهٔ ۷.

۷. بحارالأنوار، ج ۵۹، ص ۱۴۴، ح ۱.

۸. مستدرك الوسائل، ج ۱، ص ۳۹۸.

۹. مسند الشهاب، ج ۱، ص ۱۹۳.

۱۰. کنزالعمال، ج ۷، ص ۱۵۰.

از سوی دیگر، آن‌گاه که امیرمؤمنان علی علیه‌السلام به سرزنش مردم بصره در آن زمان می‌پردازد، از محیط زندگی آنان نیز نکوهش می‌کند، ازجمله پس از اشاره به اخلاق پست، پیمان‌های بی‌اعتبار و دورویی آن مردم، می‌فرماید: «وماؤکم زعاق؛ آب شما شور و تلخ است».[۱]

بعضی از شارحان نهج‌البلاغه در همین باره آورده‌اند: «معلوم است چنین آبی که علاوه بر تلخی و شوری، به‌دلیل مجاورت ساحل دریا آلودگی‌های زیادی نیز دارد، برای سلامتی جسمانی زیانبار و با توجه به رابطهٔ روح و جسم، در روح و فکر انسان نیز مؤثر است، بنابراین، مذمت از آب آن‌ها درواقع نوعی مذمّت از اخلاق آنان است».[۲]

از این گذشته، محیط زیست علاوه بر تأثیر بر سلامت روح و جسم انسان، تأثیرهای مهمی حتی بر مواد غذایی، اعم از گیاهان و حیوانات، همچنین بر فعالیت‌های مربوط به کسب و کار و زراعت و صنعت دارد که بر کسی پوشیده نیست.

همچنین در تعبیر دیگر، آن حضرت در نکوهش مردم بصره می‌فرماید: «**بلادکم أنتن بلاد الله تربة، أقر بها من الماء وأبعدها من السماء**؛ خاک سرزمین شما بدترین خاک شهرهای خداست، چراکه از همهٔ شهرها، به آب نزدیک‌تر و از آسمان دورتر است».[۳]

«می‌دانیم شهرهایی که به دریا نزدیک‌ترند نور کمتری از آفتاب دریافت می‌کنند، چراکه هوای مجاور آن‌ها فشرده و غلیظ است و هرجا نور کمتری از آفتاب دریافت کند، آلودگی‌های بیشتری دارد، زیرا نور آفتاب اثر عمیقی در از بین بردن میکروب‌ها دارد».[۴]

گفتار دوم: نگاه اسلام به حفظ محیط زیست

پایبندی انسان به حفظ محیط زیست اگر ناشی از اعتقادات توحیدی باشد و انسان خود را پیرو آفرینندهٔ آسمان و زمین بداند، به‌یقین عمیق‌تر و مسئولانه‌تر است.

عامل اصلی وضع بحرانی کرهٔ زمین ازنظر زیست محیطی، تمرکز بشر بر مادیات و بهره‌گیری بیشتر و کوبیدن بر طبل حرص و مصرف‌گرایی و اسراف است.

در نگاه اومانیستی، که محور هستی، انسان و خواسته‌ها و امیال اوست، جز این، ره‌آورد دیگری برای او متصور نیست. قرآن کریم می‌فرماید: «﴿**وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ**﴾؛ و اگر حق از هوس‌های آن‌ها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و همهٔ کسانی که در آن‌ها هستند تباه می‌شوند».[۵]

هم‌اکنون دوری از عقاید مذهبی و توجه به لذات بیشتر و بهره‌مندی غیر مسئولانه، بشر را ازنظر فضای زندگی، در مرحلهٔ بغرنجی قرار داده است؛[۶]

---

۱. نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۱۳.
۲. پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ج ۱، ص۵۰۹.
۳. نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۱۳.
۴. پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، ج ۱، ص ۵۱۴.
۵. مؤمنون، آیهٔ ۷۱.
۶. علامه مرتضی مطهری می‌نویسد: «امروز هزاران نیرنگ در دنیا ←

ولی اگر خواسته‌های بشر توسط دین کنترل شود و زمام قانون‌گذاری در بهره‌مندی از طبیعت و نحوهٔ تعامل با محیط زیست به دست خالق طبیعت سپرده شود، و غرایز و شهوات بشر توسط شریعت مهار گردد، به‌یقین از تباهی طبیعت جلوگیری خواهد شد.

اخلاق زیست محیطی در اسلام

۱.حدود مشروعیت تصرف انسان در محیط زیست

در نگاه اسلام، انسان، محدود به چارچوب‌هایی است که خالق طبیعت برای او مشخص کرده است. تصرف مطلوب، در نگاه شرع، به تصرّفی گفته می‌شود که در مسیر حیات طیبه و توسعهٔ متوازن و متعادل و ارتقای با هم مادی و معنوی باشد. قرآن کریم مالک و حاکم حقیقی زمین و آسمان را خداوند می‌داند ﴿وَلِلّٰهِ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[1] بنابراین، به‌اندازه‌ای که او اجازه داده، انسان حق تصرف دارد. رابطهٔ انسان با خدا بر محور «تسلیم» و با همنوعان بر محور «عدل» است.

ازجمله مواردی که خداوند اذن تصرف داده تصرفاتی است که سبب عمران و آبادانی شود. خداوند فرمود: «﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾؛ اوست که شما را از زمین آفرید و آباد کردن آن را به شما واگذاشت».[2] بنابراین، وظیفهٔ انسان‌ها، عمران و آبادی زمین است و هرچه که سبب تخریب و تباهی زمین و نابودی امکانات آن شود، بشر به آن مأذون نیست.

در جای دیگر، خداوند استفاده از مواهب طبیعی را با شکر و سپاس همراه ساخته است، می‌فرماید: «﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلّٰهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از نعمت‌های پاکیزه‌ای که به شما روزی داده‌ایم، بخورید و شکر خدا را به‌جا آورید اگر او را پرستش می‌کنید».[3] و می‌دانیم اساس شکر نعمت این است که آن مواهب را در مسیر مشروع و درست مصرف کنیم و از آن‌ها به گونه‌ای صحیح و بهینه استفاده نماییم. بنابراین، همان‌گونه که استفاده از نعمت‌های الهی در مسیر گناه و نافرمانی، ناسپاسی است، استفادهٔ نادرست و اسراف‌گونه و مخرّب از آن‌ها نیز ناسپاسی می‌باشد.

۲. نهی از تخریب محیط زیست

در اسلام از تخریب محیط زیست نهی شده؛ در قرآن کریم گاه با کلمهٔ فساد و افساد، بدان توجه داده شده است. برای نمونه، می‌فرماید: «﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ

← به‌کار می‌برند برای این‌که مصرف‌های مصنوعی بسازند، تمام وسایل ارتباط جمعی (مهم) دنیا در خدمت سرمایه‌دارهای بزرگ است برای ایجاد اشتهای کاذب در مصرف کردن؛ یعنی ماشین‌ها دائم تولید می‌کنند، ولی چون بشر این مقدار نیاز ندارد، آن‌ها به وسایل مختلف (با موسیقی، با جاذبهٔ زنان، با فیلم‌ها و وسایل دیگر) می‌خواهند کالاهای تولید شده را به خورد بشر بدهند، که بشر از یک طرف برای پول درآوردن تلاش کند و از سوی دیگر به سرعت خرج کند برای این‌که چرخ‌های ماشین‌ها بتواند بگردد». (ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۴۵۹).

۱. آل عمران، آیهٔ ۱۸۹.
۲. هود، آیهٔ ۶۱.
۳. بقره، آیهٔ ۱۷۲.

﴿الْفَسَادَ﴾؛ هنگامی که پشت کند و یا قدرت و ریاست یابد، در راه فساد در زمین کوشش می‌کند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازد و خداوند فساد را دوست نمی‌دارد».[۱]

«حرث» به‌معنای زراعت است[۲] و «نسل»، هم به‌معنای فرزند انسان و هم حیوان می‌آید[۳] و در این‌جا نیز می‌تواند اشاره به هر دو باشد یعنی او به نابودی حیوانات و انسان‌ها اقدام می‌کند.

«بنابراین، هلاک کردن حرث و نسل به‌معنای از بین بردن هرگونه موجود زنده است، اعم از موجودات زندهٔ نباتی، یا حیوانی و انسانی».[۴]

به هر حال، نابود کردن زراعت‌ها و حیوانات از مصادیق فساد است که مورد بیزاری پروردگار می‌باشد.

در روایات‌اسلامی دربارهٔ تخریب محیط زیست و نابودی درختان و حیوانات هشدار داده شده است:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر زمان گروهی را به‌منظور دفاع از حوزهٔ اسلام به میدان جنگ می‌فرستاد به آن‌ها توصیه‌های مهم اخلاقی و انسانی می‌کرد که ازجملهٔ آن‌ها این بود: «**ولا تقطعنّ نخلاً ولا شجراً**؛ هرگز نخل‌ها و درختان را قطع نکنید».[۵] مطابق روایتی امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: «بول کردن در آب جاری ـ جز در موارد ضروری ـ مورد نهی رسول الله صلی الله علیه و آله است، چراکه آب نیز موجودات زنده‌ای دارد» (... **إنّ للماء أهلاً**).[۶] و در روایت معتبری که یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام از آن حضرت نقل می‌کند، می‌خوانیم: «شخص جنب که دلوی برای کشیدن آب چاه، پیدا نکرده، به تیمّم روی آوَرَد و وارد آب چاه نشود و آب آشامیدنی مردم را آلوده نسازد».[۷] قابل توجه است که با الغاء خصوصیت، نهی از هرگونه آلودگی دیگری مربوط به امکانات رفاهی و عمومی را می‌توان از این روایت استفاده کرد.

بنابراین، با توجه به نقش حیاتی گیاهان و درختان در زندگی انسان، نابودی بی‌رویه و تخریب آنان نکوهش شده است و این نکوهش‌ها، حاکی از توجه اسلام به حفظ گیاهان و درختان و جنگل‌هاست. در بسیاری از قوانین کشورهای دنیا به این امر توجّه شده، ازجمله در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از تعلیمات اسلام است برای حمایت از محیط زیست و جلوگیری از تخریب آن، اصلی تصویب شده است؛ اصل پنجاهم

---

۱. بقره، آیهٔ ۲۰۵. نکتهٔ جالب این است که در آیهٔ قبل می‌فرماید: «بعضی از مردم گفتارشان، در زندگی دنیا مایهٔ اعجاب تو می‌شود، و خدا را بر آنچه در دل دارند گواه می‌گیرند (این در حالی است که) آن‌ها سرسخت‌ترین دشمنان‌اند» سپس در آیهٔ مورد بحث، از فسادگری آنان و نابودی طبیعت به دست آن‌ها سخن می‌گوید. امروزه نیز، نظام سرمایه‌داری آن‌گاه که از محیط زیست و حفظ آن سخن می‌گوید، بسیار جالب، رسا و فریبنده حرف می‌زند و نهادها و مراکزی را برای آن تأسیس می‌کند، ولی به‌هنگام عمل، بیشترین آلاینده‌های صنعتی را روانهٔ کرهٔ زمین کرده، محیط زیست را با خطرات جدی مواجه می‌سازد.(ر.ک: دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۲، مقالهٔ «اقتصاد جهانی میان بن‌بست‌ها و چالش‌ها»).

۲. مفردات راغب.

۳. همان.

۴. تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۲۰۵ سورهٔ بقره.

۵. بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۶۰ و ر.ک: الكافي، ج۵، ص ۲۶۴.

۶. التهذیب، ج ۱، ص ۳۴، ح ۲۹.

۷. الكافي، ج ۳، ص ۶۵.

قانون اساسی چنین است: «در جمهوری اسلامی حفاظت محیط زیست ـ که نسل امروز و نسل‌های بعد باید در آن حیات اجتماعی رو به رشدی داشته باشند ـ وظیفهٔ عمومی تلقی می‌گردد. ازاین‌رو فعالیت‌های اقتصادی و غیر آن، که با آلودگی محیط زیست یا تخریب غیر قابل جبران آن ملازمه پیدا کند ممنوع است».

❊ ❊ ❊

اسلام و حقوق حیوانات

بخشی از دستورات اسلامی، مربوط به حیوانات و نهی از آزار آنان و بیان حقوق آن‌هاست. مطابق روایت صریح از علی علیه‌السلام انسان در برابر حیوانات مسئولیت دارد. فرمود: «**إنّکم مسئولون حتّی عن البقاع**[1] **والبهائم**؛ شما (مردم) حتی در برابر سرزمین‌ها و چهارپایان، بازخواست خواهید شد».[2]

در روایات اسلامی، بخشی از حقوق حیوانات بر عهدهٔ صاحبانشان گذاشته شده است؛ ازجمله امام صادق علیه‌السلام فرمود: «چهارپا بر صاحبش شش حق دارد: بیش از توانش بر آن بار نگذارد؛ پشت آن را مکانی برای نشستن جهت گفتگو قرار ندهد؛ هرگاه جایی فرود آمد نخست به تغذیهٔ آن پردازد؛ بر آن داغ نگذارد؛ به صورتش نزند، چراکه تسبیح خداوند می‌گوید، و هنگامی که به آبی رسید، آب را بر آن عرضه نماید (تا چنانچه تشنه باشد سیراب شود)».[3]

داغ نهادن بر چهرهٔ حیوانات، در روایات دیگر نیز نهی شده است.[4]

مطابق روایت امام صادق علیه‌السلام کسی که بیش از اندازه چهارپا را براند و برای رسیدن به مقصد خویش (بدون ضرورت) بر سرعت آنان بیفزاید، نماز و حج وی قبول نیست.[5] و روایت شده است که امام زین‌العابدین علیه‌السلام با ناقه‌ای چهل مرتبه حج انجام داد، ولی هرگز شلاقی به او نزد.[6]

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم: «**إنّ امرأة عذّبت في هرّة ربطتها حتی ماتت عطشاً**؛ زنی عذاب شد به این دلیل که گربه‌ای را حبس کرد تا از تشنگی جان داد».[7] و نیز از آن حضرت نقل شده که فرمود: «**اقذر الذنوب ثلاثة قتل البهيمة وحبس مهر المرأة ومنع الأجير أجره**؛ زشت‌ترین گناهان سه چیز است: کشتن حیوانات (بدون هدف معقول) و حبس مهر زن و نپرداختن اجرت اجیر».[8]

❊ ❊ ❊

بخش دیگری از احکام مربوط به حیوانات دربارهٔ شکار آنان است. به‌عنوان مثال، کشتن برخی از پرندگان برای سرگرمی، مورد نکوهش شدید، و حرام می‌باشد و در روایتی آمده است: کسی که گنجشکی را به این عنوان بکشد، در روز قیامت بازخواست می‌شود[9] و مطابق روایت دیگری از

---

۱. بقاع، جمع بقعه، به معنای زمین و قطعه‌ای از زمین آمده است. (لسان العرب، واژهٔ بقع).
۲. نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۱۶۷.
۳. الكافي، ج ۶، ص ۵۳۷، ح ۱.
۴. همان، ص ۵۳۸، ح ۴.
۵. بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۲۱۲، ح ۱۹.
۶. همان.
۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۱، ص ۵۴۴.
۸. همان.
۹. مسند أحمد، ج ۲، ص ۱۶۶.

رسول اکرمﷺ آن پرنده در قیامت نزد خدا شکایت می‌کند.[۱] همین مضمون دربارهٔ دیگر حیوانات و پرندگان در منابع اهل سنت نیز آمده است.[۲]

مسافرتی که برای صید باشد ولی نه برای استفاده و بهره‌مندی، بلکه صرفاً برای تفریح و خوشگذرانی، فقها آن سفر را حرام دانسته و نماز را در آن سفر، تمام و روزه را واجب می‌دانند. مرحوم علامه حلّی یکی از شرایط قصر در سفر را اباحهٔ مسافرت و آن را مورد اجماع فقهای شیعه می‌داند و آن‌گاه به سفری که همراه با انسان ستمکار یا به قصد صید لهوی و خوشگذرانی و مانند آن باشد مثال می‌زند.[۳] فخرالمحققین نیز به همین قول معتقد است و روایتی را از امام صادقؑ نقل می‌کند که «**إنّ التصيّد مسير باطل لايقصر الصلاة فيه**» و البته آن را حمل بر صید لهوی می‌کند و صیدی را که برای تجارت باشد خارج می‌داند.[۴]

در روایت دیگری امام صادقؑ تصریح می‌کند: «**إنّ التصيّد لهواً باطل لا يقصّر الصلاة فيه**».[۵]

به هر حال، عدم جواز نماز قصر برای کسی که به قصد صید لهوی مسافرت کند، مورد اتفاق فقهای امامیه می‌باشد و نویسندهٔ مفتاح الکرامة اقوال فقها را در این زمینه نقل کرده است.[۶]

از دیگر دستورات اسلام دربارهٔ حیوانات، نهی از حمله به لانهٔ آنان به‌هنگام شب است. رسول خداﷺ فرمود: «**لا تأتوا الفراخ في أعشاشها ولا الطير في منامه حتى يُصبح**؛ به‌سراغ جوجه (های پرندگان) در لانه‌هایشان و به‌سراغ پرندگان در خوابگاهشان نروید، تا صبح شود».[۷]

در روایت دیگری امام صادقؑ فرمود: «**نهىٰ رسول الله عن إتيان الطّير باللّيل وقالؑ إنّ اللّيل أمان لها**؛ رسول خداﷺ از شکار پرندگان به‌هنگام شب نهی کرده است. و آن حضرت در تعلیل سخن رسول خداﷺ فرمود: چرا که شب برای پرندگان امان است».[۸]

بر همین اساس شیخ صدوق می‌گوید: «شکار نوزاد حیوانات در لانه‌هایشان در کوه یا چاه و یا نیزار تا زمانی که توان پرواز ندارند، جایز نیست»[۹]؛ شیخ طوسی شکار جوجه‌ها را در لانه‌هایشان مکروه شمرده است[۱۰] و پس از وی نیز جمعی دیگر از فقها حکم به کراهت داده‌اند.[۱۱]

به هر حال، از حکم به حرمت و یا کراهت فقها، توجه به حقوق حیوانات فهمیده می‌شود. همان‌گونه

---

۱. مسند أحمد، ج ۲، ص ۱۶۶؛ مستدرك الوسائل، ج ۸، ص ۳۰۳ و ۳۰۴.
۲. ر.ک: کنزالعمال، ج ۱۵، ص ۳۷، ح ۳۹۹۶۸.
۳. تذکرة الفقهاء، ج ۴، ص ۳۹۵. شبیه به این سخن را در قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۳۲۵ نیز بیان می‌دارد.
۴. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۶۳.
۵. بحارالأنوار، ج ۸۶، ص ۳۱.
۶. مفتاح الکرامة، ج ۱۰، ص ۵۴۱-۵۴۲.
۷. الکافي، ج ۶، ص ۲۱۶، ح ۲.
۸. همان، ح ۳.
۹. المقنع، ص ۴۲۲؛ الهداية، ج ۱، ص ۳۱۲. شیخ مفید نیز صید جوجه‌ها را از لانه‌هایشان جایز نمی‌داند (المقنعة، ص ۵۷۷).
۱۰. النهاية، ص ۵۷۹.
۱۱. ر.ک: مختلف، ج ۸، ص ۳۶۹؛ الدروس، ج ۲، ص ۳۹۹؛ جامع المدارك، ج ۵، ص ۱۱۱. روشن است که می‌تواند از اهداف مهم نهی از شکار جوجه‌های پرندگان و یا شکار آنان به‌هنگام شب، حفظ حیوانات از نابودی بی‌رویه باشد.

که ذبح حیوانات در شب ـ جز در موارد ضروری ـ مکروه شمرده شده است.[۱] و محقق اردبیلی می‌گوید: گویا این مطلب اجماعی است.[۲] فاضل هندی پس از نقل سخن علامهٔ حلی دراین‌باره، نخست به نهی پیامبر صلی الله علیه و آله استدلال می‌کند که در سنن بیهقی نقل شده است[۳] و همچنین روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: امام علی بن الحسین علیه السلام به غلامانش می‌فرمود که تا صبح نشده، حیوان را ذبح نکنند و می‌فرمود: «**إنّ الله جعل اللّيل سكناً لكلّ شيء**؛ خداوند شب را مایهٔ آرامش هر چیزی قرار داده است».[۴]

بر این اساس، ذبح شبانهٔ حیوانات، جز در صورت ضرورت، مثل خوف از تلف شدن حیوان، مکروه دانسته شده است.[۵]

هرچند جمعی از فقهای اهل سنت به این حکم فتوا نداده‌اند و آن را مجاز شمرده‌اند.[۶]

به‌سبب تأکیدات اسلام بر حقوق حیوانات، فقهای اسلامی نیز در کتاب‌های خود بابی را به آن اختصاص داده‌اند و به حرمت حیوانات تصریح کرده‌اند؛ شیخ طوسی هنگامی که از لزوم نفقهٔ حیوانات سخن می‌گوید، چنین تعلیل می‌کند: «**لأنّ لها حرمة**»[۷] و شهید ثانی نیز تصریح می‌کند: «**لأنّ للحيوان حرمة في نفسه**».[۸] در دوره‌های بعد، فقها بحث‌های مشروح‌تری دراین‌باره مطرح کرده‌اند، به‌عنوان نمونه صاحب جواهر دراین‌باره در شرح سخنان شرایع، به تفصیل، حقوق حیوانات را مورد بحث قرار داده است.[۹] فقهای اهل سنت نیز دراین‌باره سخنانی دارند.[۱۰] علامه محمدتقی جعفری بحث‌های ارزنده‌ای دراین‌باره در شرح نهج‌البلاغهٔ خود مطرح کرده و در آن از روایات و نظرات فقها بهره گرفته و در بخش‌های مختلف، حقوق حیوانات را دسته‌بندی کرده است.[۱۱]

به هر حال، از مجموع دستوراتی که اسلام دربارهٔ حیوانات مطرح کرده و فقهای اسلامی به تفصیل از آن سخن گفته‌اند و ما فقط اشاراتی به آن داشتیم، شیوه و کیفیت ارتباط با حیوانات و کیفیت انتفاع از آنان روشن می‌شود. در تمام این موارد، مراقبت، حرمت‌داری و نهی از آزار و نابودی بی‌رویهٔ آنان به چشم می‌خورد ولی «برای نخستین بار در جهان غرب پس از رُنسانس، همراه با صنعتی شدن جهان، در سال ۱۸۲۲ میلادی قانونی برای حمایت از حیوانات در پارلمان انگلستان به تصویب رسید. این قانون در سال ۱۹۱۱ تکمیل شد و بعدها در کشورهایی مانند آلمان، آمریکا، اسپانیا، بلژیک، دانمارک و برخی دیگر از کشورها قوانینی نظیر آن تدوین و تصویب شد و به مرور، تبصره‌هایی بر آن

---

۱. النهاية، ص ۵۸۵؛ قواعد الاحكام، ج ۳، ص ۳۲۲.
۲. مجمع الفائدة، ج ۱۱، ص ۱۲۸.
۳. سنن البيهقي، ج ۹، ص ۲۹۰.
۴. وسائل‌الشيعة، ج ۱۶، ص ۲۷۴، ح ۱ و ۲.
۵. كشف اللثام، ج ۹، ص ۲۳۶.
۶. ر.ک: مغنی ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۲۲و۲۳.
۷. المبسوط، ج ۶، ص ۴۷.
۸. مسالك، ج ۱۲، ص ۱۷۵.
۹. ر.ک: جواهرالكلام، ج ۳۱، ص ۳۹۴-۳۹۸.
۱۰. ر.ک: كشاف القناع، ج۵، ص ۵۸۱-۵۸۳.
۱۱. ر.ک: شرح نهج‌البلاغة، ج۱۲، ص ۱۵۸-۱۶۵.

افزودند».[۱] و این در حالی است که اسلام، قرن‌ها قبل از آن، دستورات صریحی در این باره صادر کرده است.

۳. قواعد فقهی و محیط زیست

برای مراقبت از محیط زیست و اجتناب از ضرر و زیان و تخریب آن علاوه بر آنچه گذشت می‌توان به برخی از قواعد عام فقهی نیز استدلال کرد:

۱. قاعدهٔ لاضرر

قاعدهٔ لاضرر که برگرفته از بعضی آیات[۲] و روایات فریقین[۳] است سبب محدودیت بهره‌برداری از طبیعت در مواردی می‌شود که باعث اضرار به دیگران است مثل قطع بی‌رویّهٔ درختان جنگل که ضررهای متعددی را از قبیل جاری شدن سیل و گسترش بیابان و آلودگی هوا موجب می‌شود[۴] و یا کارخانجاتی در محدودهٔ شهرها ایجاد شود که آلودگی محیط زیست را در پی داشته باشد.

«قلمرو نظارت این «قاعده» تشریع‌ها و قوانینی هستند که به‌طور طبیعی و عادی ـ فی حد نفسه ـ موجب ضرر نیستند، ولی به‌سبب شرایط ویژه‌ای که برای انسان و رابطهٔ او با خدا یا با انسان‌های دیگر و یا با طبیعت پیش می‌آید، عمل به این احکام و قوانین موجب ضرر می‌شود؛ در فرض پیدایش چنین شرایطی تا آن‌جا که ضرر، مربوط به تشریع‌ها و احکام شارع است، به‌وسیلهٔ این قاعده منتفی می‌شود و به تَبَع نفی ضرر، این احکام و قوانین متوجه انسان مکلف نخواهد شد».[۵]

بنابراین، اگر شریعت اسلامی اجازهٔ بهره‌برداری از طبیعت و استفاده از محیط زیست را داده، بر اساس قاعدهٔ لاضرر می‌تواند دامنهٔ این بهره‌مندی را محدود کند. چنان‌که جملهٔ «لاضرار» که در بعضی از روایات مربوطه آمده نیز در این مسئله قابل تمسّک است.

همچنین آیاتی که نفی فساد می‌کند[۶]، این حقیقت را تأیید می‌نماید که در محدودهٔ قوانین اسلامی، ضرر و فساد در ارض ممنوع است.

۲. قاعدهٔ عدالت

قرآن مجید در آیات زیادی بر مسئلهٔ عدالت تکیه کرده است ازجمله در آیهٔ ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾[۷] و آیهٔ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[۸]. طبق آیهٔ

---

۱. حمایت از حیوان، اثر دکتر فریدونی (مطابق نقل مجلهٔ فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام، ج ۴۸، ص ۱۳۹).

۲. مانند: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾ (بقره، آیهٔ ۲۳۳)؛ ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ (طلاق، آیهٔ ۶)؛ ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا﴾ (بقره، آیهٔ ۲۳۱). ر.ک: القواعد الفقهية، آیت الله مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۹-۳۰.

۳. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۴۰، باب عدم جواز الاضرار بالمسلم؛ سنن البيهقي، ج ۶، ص ۶۹، باب لا ضرر و لا ضرار.

۴. ر.ک: دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۲، ص ۶۱ به بعد.

۵. مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۳۳۹.

۶. آیاتی مانند: بقره، آیهٔ ۲۰۵؛ مائده، آیهٔ ۶۴؛ اعراف، آیات ۵۶ و ۷۴؛ هود، آیهٔ ۸۵؛ رعد، آیهٔ ۲۵؛ قصص، آیهٔ ۷۷ و....

۷. نحل، آیهٔ ۹۰.

۸. حدید، آیهٔ ۲۵.

اخیر، اجرای عدالت به‌عنوان یکی از اهداف انبیا و ارسال رسل معرفی شده است.

علاوه بر این، علمای اسلام در مباحث کلامی وقتی می‌خواهند مثالی برای مسائل بدیهی و وجدانی ذکر کنند به حُسن عدل و احسان، و قبح ظلم مثال می‌زنند. از این گذشته می‌دانیم نقطهٔ مقابل عدالت، ظلم است و ظلم از اموری است که حرمت آن به ادلّهٔ اربعه ثابت شده است.

در اهمیت عدالت، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «**العدلُ میزانُ الله في الأرض فمن أخذه قاده إلى الجنّة، ومن ترکه ساقه الى النار**؛ عدالت، ترازوی الهی در زمین است، هرکس بر اساس آن عمل کند، او را به بهشت رهنمون می‌شود و هرکس آن را رها کند، وی را به‌سوی دوزخ می‌کشاند».[۱]

اکنون با توجه به اهمیت قاعدهٔ عدالت، یکی از مسائلی که می‌توان با معیار و میزان عدالت درمورد آن حکم کرد، موضوع محیط زیست است؛ بر اساس قاعدهٔ عدالت، از یک‌سو انسان باید از انجام اعمالی که باعث تضییع حقوق دیگران و ظلم به آن‌ها می‌شود، بپرهیزد و لذا چون تخریب محیط زیست و استفادهٔ بی‌رویه از آن سبب ظلم به دیگران و نسل‌های آینده است، حکم به بهره‌مندی عادلانه از طبیعت می‌شود. از سوی دیگر، رعایت عدالت، ویژهٔ ارتباط انسان‌ها با یکدیگر نیست؛ بلکه عدالت گسترهٔ وسیعی دارد که در ارتباط انسان با حیوانات و سایر جنبندگان نیز معنا پیدا می‌کند؛ ازاین‌رو بهره‌مندی از طبیعت نباید ظالمانه باشد، روایاتی که پیش از این دربارهٔ حقوق حیوانات گذشت، به‌خوبی گویای این مطلب است.

۳. قاعدهٔ نهی از اسراف

عنوان دیگری که می‌توان در بحث محیط زیست از آن استفاده کرد، نهی اسلام از اسراف است. می‌دانیم بسیاری از زیان‌هایی که به محیط زیست وارد می‌شود، ناشی از اسراف است و اسراف همان زیاده‌روی در بهره‌برداری از مواهب الهی است؛ این مسئله دربارهٔ امکانات موجود در محیط زیست نیز کاملاً صادق است و از سوی دیگر، حرمت اسراف با ادلهٔ روشنی ثابت شده است[۲]؛ در نتیجه می‌توان از قاعدهٔ حرمت اسراف نیز در نهی از بهره‌برداری بی‌رویه از محیط زیست، استفاده کرد.

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت روشن شد که اسلام دربارهٔ رابطه انسان با محیط زیست نظر داده است:

۱. در آیات و روایات به پدیده‌های طبیعی و موجودات گوناگونی که در محیط زیست زندگی می‌کنند، اهمیت داده شده و خداوند در قرآن کریم به برخی از این پدیده‌ها سوگند خورده و به مطالعه و تدبّر در آن‌ها دستور داده است.

۲. محیط زیست در زندگی انسان تأثیر روشنی دارد و زندگی سالم او در گرو تنظیم صحیح روابط با

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۱، ص ۳۱۷.

۲. ر.ک: دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۲، ص ۳۹۶-۴۰۰.

آن است؛ نشاط و سرزندگی محیط زیست به نشاط آدمی کمک می‌کند، همان‌گونه که آلودگی و نابودی صدمات جبران‌ناپذیری به انسان‌ها وارد می‌سازد.

۳. نگاه اسلام به محیط زیست، نگاهی شکوهمندانه و نقش دین در حفظ محیط زیست، بی‌بدیل است؛ بر همین اساس، اسلام برای تصرف در طبیعت، حدود و ثغوری معین کرده که عنصر اصلی این تصرفات این است که باید در مسیر آبادانی باشد و به تخریب محیط زیست نینجامد.

۴. اهمیت تعامل با محیط زیست در اسلام حتی در برخورد با حیوانات نیز دیده شده است. حقوقی که دربارهٔ آنان بر عهدهٔ انسان قرار گرفته و محدودیت‌هایی که در صیدوشکار آن‌ها تعیین‌شده، همگی حکایت از توجه ویژهٔ اسلام به آن‌ها دارد.

۵. علاوه بر آیات و روایات خاص دربارهٔ محیط زیست، بخشی از قواعد عام فقهی نیز می‌تواند در مسیر حفاظت از محیط زیست استفاده شود، قواعدی همچون «قاعدهٔ لاضرر» و «قاعدهٔ عدالت» و همچنین «قاعدهٔ نهی از اسراف»، نحوهٔ تعامل سازنده و صحیح را با محیط زیست روشن می‌کنند.

فصل پنجم
رابطهٔ انسان با خویشتن

انسان‌ها علاوه بر ارتباط با خالق، دیگران، حکومت ومحیط زیست، با خویشتن‌نیز ارتباط‌هایی دارند؛ بخشی از این ارتباط‌ها در حیطهٔ مسائل معرفتی و اخلاقی است، قسمی دیگر در محدودهٔ مسائل بهداشتی، بخش سوم، در حوزهٔ تغذیه و قسم چهارم دربارهٔ حفظ نفس خویش است.

الف) رابطهٔ انسان با خویشتن در حوزهٔ معرفت و اخلاق

انسان، هم برای حُسن ارتباط با خداوند و هم با دیگران، نیاز به خودشناسی و خودسازی دارد؛ اگر انسان رابطهٔ با خود را صحیح تعریف کند و تکلیفش را با خویش و آرمان‌ها و اهداف خود روشن سازد، به یقین در نحوهٔ تعامل با انسان‌های دیگر، محیط زندگی وبه‌خصوص در رابطه‌اش با پروردگار به‌گونهٔ صحیح‌تری عمل خواهد کرد؛ ازاین‌رو، لازم است به خودشناسی، تهذیب نفس و عزت‌نفس روی آورد:

۱. خودشناسی؛ از مهم‌ترین حوزه‌های معرفتی در ارتباط انسان با خود، شناخت خویشتن است؛ آگاهی بشر از حقیقت و توانایی خویش از یک سو و ضعف و ناتوانی‌اش از سوی دیگر و آغاز و فرجام خود از سوی سوم، گام مهمی در موفقیت اوست. ازاین‌رو، علی علیه‌السلام سودمندترین معرفت را خودشناسی می‌داند (**معرفة النفس أنفع المعارف**)[1] و می‌فرماید: آن‌کس که قدر و منزلت خویش را نشناخته، هلاک شده است (**هلك امروء لم يعرف قدره**).[2]

خودشناسی، از پایه‌های اساسی خداشناسی نیز

۱. غررالحکم، ح ۴۶۴۰.
۲. نهج‌البلاغة، حکمت ۱۴۹.

هست؛ قرآن کریم سیر انفسی را همراه با سیر آفاقی، وسیله‌ای برای خداشناسی می‌داند، می‌فرماید: «﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾؛ به‌زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار شود که او حق است».[۱]

در جای دیگر می‌فرماید: «﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛ و در زمین آیاتی (برای شناخت خدا) برای جویندگان یقین است و در وجود خود شما (نیز آیاتی است) آیا نمی‌بینید؟».[۲]

در روایت معروف نبوی ﷺ نیز خودشناسی وسیله‌ای برای خداشناسی معرفی شده است، فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».[۳]

فخر رازی در تفسیر خود در شرح این حدیث می‌نویسد: «هرکس ضعف و ناتوانی خود را بشناسد، پروردگارش را به توانایی و قدرت می‌شناسد؛ هرکس جهل خود را بشناسد، پروردگارش را به فضل و عدل می‌شناسد و هرکس خویشتن را به اختلال و دگرگونی حالات بشناسد، پروردگارش را به کمال و جلال می‌شناسد».[۴]

استاد مرتضی مطهری نیز در تفسیر این حدیث سخنی شبیه به فخر رازی دارد.[۵] و در تفسیر دیگری می‌گوید: اگر انسان ارزش خود را بداند، خود را موجودی خاکی، پست و تنها با انگیزه‌های شهوانی، جاه‌طلبی و محرک اقتصادی نداند، بلکه روح قدسی، معنوی و مقام خلیفة اللهی خویش را بشناسد، همهٔ این‌ها زمینه‌ای برای خداشناسی می‌شود.[۶]

در کتاب اخلاق در قرآن، هفت تفسیر برای این حدیث ذکر شده که ازجمله توجه به «برهان نظم» است؛ انسان با شناخت شگفتی‌های ساختمان روح و جسم خود و اسرار و پیچیدگی‌های حیرت‌انگیز این اعجوبهٔ خلقت، راهی به‌سوی خداشناسی به رویش او گشوده می‌شود؛ تفسیر دیگر این‌که، این حدیث اشاره به «برهان وجوب و امکان» است که انسان، با دقت در وجود خود، خویش را از هر نظر وابسته و غیر مستقل می‌بیند و آن‌گاه درمی‌یابد که وجود وابسته و غیر مستقل بدون وجود مستقل، غیرممکن است. و در تفسیر سوم، آن را اشاره به «برهان علت ومعلول» می‌داند که انسان روح وجسم خود را معلول علّت دیگری می‌بیند و هنگامی که سلسله علل را پی می‌گیرد به علت نخستین و علّة‌العلل که واجب الوجود است، می‌رسد.[۷]

به هر حال، تردیدی نیست که خودشناسی، هم راهی برای خداشناسی است و هم وسیله‌ای برای تهذیب اخلاق و پاکسازی روح و دل از

---

۱. فصلت، آیهٔ ۵۳.
۲. ذاریات، آیات ۲۰ و ۲۱.
۳. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۲؛ مفاتیح الغیب (تفسیر فخررازی)، ج ۱، ص ۹۱.
۴. مفاتیح الغیب (تفسیر فخر رازی)، ج ۱، ص ۹۲.
۵. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۶. ر.ک: همان، ج ۲۵، ص ۱۳۹.
۷. ر.ک: اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۲۸و۳۲۹. برای آگاهی از دیگر تفاسیر به ص ۳۳۰و۳۳۱ مراجعه شود.

آلودگی‌های اخلاقی، هرچند، گاه موانعی برای خودشناسی وجود دارد که مانع به نتیجه رسیدن اهداف عالی معنوی است که انسان باید آن موانع را برطرف سازد.[۱]

۲. تهذیب نفس؛ از دیگر وظایف انسان در برخورد با خویش، تهذیب نفس و مراقبت از نفس سرکش است؛ قرآن کریم در سورهٔ شمس پس از سوگندهای متعدد می‌فرماید: «﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾؛ به‌یقین، رستگار شد هرکسی که نفس خود را پاک و تزکیه کرد و نومید و محروم شد کسی که نفس خود را با معصیت و گناه آلوده ساخت».[۲]

گاه مراقبت از نفس سرکش، به بازداشتن آن از هواپرستی تعبیر شده است: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾[۳] و در تعبیر دیگر، از کسانی که با روحی پیراسته از آلودگی‌ها به محضر حضرت حق شرفیاب می‌شوند با عنوان «دارندگان قلب سلیم» یاد کرده است: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[۴] در روایات، قلب سلیم، گاه به قلبی که در آن غیر خدا نباشد تفسیر شده[۵] و گاه به قلبی که از حبّ دنیا خالی است.[۶]

از اهداف مهم بعثت نبوی ﷺ نیز تزکیهٔ نفس بیان شده است: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.[۷]

در روایات نیز به اصلاح وتهذیب نفس و آثار آن اهمیت فوق‌العاده‌ای داده شده است، ازجمله:

علی علیه‌السلام در یک گفتار پرمعنا فرمود: «**طهّروا أنفسكم من دنس الشّهوات تدركوا رفيع الدرجات**؛ جانتان را از آلودگی شهوات پاکیزه کنید تا به درجات بالا دست یابید».[۸]

امام سجاد علیه‌السلام نیز فرمود: «**فاتقوا الله عباد الله، واستقبلوا في إصلاح أنفسكم**؛ ای بندگان خدا! تقوای الهی پیشه کنید و به اصلاح خویشتن روی آورید».[۹]

ملا صالح مازندرانی در تفسیر این جمله می‌گوید: «حقیقت این امر همان تهذیب نفس از رذائل و آراستن آن به فضائل است».[۱۰]

راه‌های تهذیب نفس را علمای اخلاق در کتاب‌های خویش به‌طور مشروح بیان کرده‌اند.[۱۱]

۳. عزّت نفس؛ عزت نفس به‌معنای داشتن مناعت طبع و بزرگ شمردن شخصیت خویشتن است. انسان در زندگی خود گاه دچار مشکلاتی می‌شود؛ در این میان، عده‌ای با کمترین مشکل، خود

---

۱. در کتاب اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۳۳۲ به بعد موانع خودشناسی آمده است.
۲. شمس، آیات ۹ و ۱۰.
۳. نازعات، آیهٔ ۴۰.
۴. شعراء، آیات ۸۸ و ۸۹.
۵. کافی، ج ۲، ص ۱۶، ح ۵.
۶. بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۲۳۹.
۷. جمعه، آیهٔ ۲.
۸. غررالحکم، ح ۴۸۵۱.
۹. الكافي، ج۸، ص ۱۶، ح ۲.
۱۰. شرح اصول الكافي، ج ۱۱، ص ۲۲۳.
۱۱. ر.ک: المحجة البيضاء، فیض کاشانی، ج۵، ص ۸۷ به بعد؛ احیاء العلوم للغزالي، ج۳، ص ۶۵ به بعد؛ اخلاق در قرآن، آیت الله مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۱۷ به بعد.

را در مقابل این‌وآن خوار می‌کنند و به حفظ آبرو و عزت خویش اهمیت نمی‌دهند؛ ولی برخی دیگر حاضر نیستند از آبروی خویش برای تأمین نیازهای خود مایه بگذارند و حتی در سختی‌های زیاد، بزرگ‌منشی خود را حفظ می‌کنند؛ از وظایف انسان دربارهٔ خویش، حفظ عزّت نفس و مراقبت از شخصیت خویشتن‌است؛ پیامبر اکرمﷺ فرمود: «**اطلبوا الحوائج بعزّة الأنفس**؛ نیازهای خود را (از مردم) با عزّت نفس طلب کنید».[1] یعنی آن‌گاه که انسان به کمک دیگران نیاز دارد، (زیرا زندگی اجتماعی توأم با نیازهای متقابل است) باید آن را با مناعت طبع و بزرگواری طلب کند. همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «﴿**يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ**﴾؛ از شدت خویشتن‌داری، افراد ناآگاه (به حال آنان) آن‌ها را بی‌نیاز می‌پندارند».[2]

حیا و عفّت در مسألت از مردم، مورد ستایش است؛ همان‌گونه که رسول خداﷺ فرمود: «**إنّ الله يحبّ الحيّي المتعفّف ويبغض البذيّ السائل المُلحِف**؛ خداوند انسان باحیا و عفیف را دوست می‌دارد و انسان بی‌حیا و سائل مُصرّ را دشمن».[3]

علی‌ؑ در یک تعبیر زیبا و جامع، هم نیاز به مردم و هم استغنای از مردم را مطرح می‌کند، می‌فرماید: «**وليجتمع في قلبك الافتقار إلى الناس والاستغناء عنهم**؛ در قلبت، هم نیاز به مردم و هم استغنای از آن‌ها را جمع کن». سپس در توضیح این دو جمله، که به ظاهر متضاد هستند، می‌فرماید: «**يكون افتقارك إليهم في لين كلامك وحُسنِ بِشْرك، ويكون استغناؤك عنهم في نزاهة عرضك وبقاء عزّك**؛ نیازت به مردم در سخنان نرم و ملایم و برخورد زیبایت باشد و بی‌نیازی‌ات از آنان در حفظ آبرو و بقای عزّتت».[4]

آیاتی که به عزّت‌طلبی ترغیب می‌کند[5] و روایاتی که به این امر تشویق می‌نماید[6]، ناظر به این نکته است که انسان شخصیت خود را عزیز بشمارد و عزتمندانه زندگی کند.

کرامت نفسانی و استغنای از دیگران نیز جلوه‌هایی از همین عنوان است.

اسلام به استغنای مسلمان از دیگران اهمیت

---

۱. جامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۶۸، ح ۱۱۱۳؛ کنزالعمال، ج ۶، ص ۵۱۸، ح ۱۶۸۰۱.

۲. بقره، آیهٔ ۲۷۳.

۳. بحارالأنوار، ج ۹۳، ص ۱۴۹، ح ۱؛ ر.ک: مجمع الزوائد، ج ۸، ص ۱۶۹.

۴. الکافي، ج ۲، ص ۱۴۹ (باب الاستغناء عن الناس).

۵. همانند آیهٔ ۸ سورهٔ منافقون ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. در تفسیر همین آیه می‌خوانیم: «**فالمؤمن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً... المؤمن أعزّ من الجبل إنّ الجبل يُستقلّ منه بالمعاول والمؤمن لايستقلّ من دينه شيء**؛ مؤمن عزیز است و ذلیل نخواهد بود، مؤمن از کوه محکم‌تر و پرصلابت‌تر است چراکه کوه با کلنگ‌ها کاسته می‌شود، ولی از دین مؤمن چیزی کاسته نمی‌شود». (کافی، ج۵، ص ۶۳، ح ۱). در روایت دیگری امام صادقؑ فرمود: «**إنّ الله تبارك و تعالى فوّض الى المؤمن اموره كلها ولم يفوّض اليه ان يُذلّ نفسه**؛ خداوند متعال همهٔ کارهای مؤمن را به او واگذار کرده، جز این‌که به او اجازه نداده است خود راذلیل کند». سپس امامؑ این آیه را تلاوت کرد و فرمود: مگر نمی‌بینی خداوند در این آیه فرمود: عزت مخصوص خدا و رسول و مؤمنان است؛ سپس افزود: شایسته است مؤمن همیشه عزیز باشد و ذلیل نباشد. (همان، ح ۲).

۶. ر.ک: الکافي، ج ۵، ص ۶۳؛ مستدرك الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۱۰؛ کنزالعمال، ج ۳، ص ۸۱۸.

فراوان می‌دهد، تا آن‌جا که وقتی امام صادق علیه‌السلام در هوای داغ به کار و تلاش اقتصادی مشغول است و مورد اعتراض افراد نادان قرار می‌گیرد که چرا برای کار و تلاش به خود زحمت می‌دهی؟ می‌فرماید: «**خرجتُ في طلب الرزق لأستغني عن مثلك**؛ در طلب روزی بیرون آمدم تا از همانند تو بی‌نیاز باشم».[۱]

ب) رابطهٔ انسان با خویشتن در حوزهٔ بهداشت

بخش دیگری از ارتباط انسان با خویش، مربوط به حوزهٔ پاکیزگی و نظافت است؛ اسلام برای نظافت و بهداشت اهمیت فراوانی قائل است، تا آن‌جا که در حدیثی از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌خوانیم: «**إنّ الله بنى الإسلام على النّظافة**؛ خداوند (پایه‌های) اسلام را بر نظافت بنا نهاده است».[۲] و حتی بهشت را جای افراد بانظافت و تمیز دانسته است (**الإسلام نظيف، فتنظّفوا فإنّه لايدخل الجنّة إلّا نظيف**).[۳]

آلودگی و قذارت مورد نکوهش اسلام است و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله انسان کثیف و ژولیده را آدم بدی می‌داند: (**بئس العبد القاذورة**).[۴]

ازاین‌رو اسلام به سکونت در محیط زندگی مناسب، تمیزی محیط و پاکیزگی لباس و بدن دستور داده و حتّی جزئیاتی را دراین‌باره بیان کرده است؛ امام صادق علیه‌السلام، محل زندگی را با سه شرط مناسب و دلپذیر دانسته است؛ فرمود: «**لا تطيب السكنى إلّا بثلاث: الهواء الطيّب، والماء الغزير والأرض الخوّارة**؛ محل سکونت جز با سه چیز خوش و دلپذیر نیست: هوای پاک و سالم، آب فراوان و گوارا و زمین نرم (آمادهٔ کشت)».[۵]

دربارهٔ آراستگی، نظافت بدن و لباس نیز آموزه‌های متعددی آمده است؛ قرآن کریم به استفاده از زینت، هنگام رفتن به مسجد دستور می‌دهد: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾[۶]؛ هرچند این آیه مربوط به پوشیدن لباس زیبا هنگام رفتن به مسجد و برای عبادت است، همان‌گونه که در روایتی از امام صادق علیه‌السلام بر هنگام رفتن به نماز عیدین و جمعه تطبیق شده است[۷]؛ ولی مطابق برخی دیگر از روایات، ائمه علیهم‌السلام آن را بر مطلق استفاده از لباس زیبا تطبیق داده‌اند[۸]؛ بلکه می‌توان گفت: وقتی برای عبادت ـ که رابطهٔ خلق با خالق است ـ توصیه به استفاده از لباس زیبا شده، در رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر این عمل اولویت دارد.

در روایات اسلامی، به استفاده از لباس تمیز و زیبا تأکید شده و کسانی که لباس کثیف می‌پوشند

---

۱. الكافي، ج۵، ص۷۴، ح۳. در جلد دوم از دائرةالمعارف فقه مقارن، ص ۱۱۰-۱۱۴، بحث کرامت انسانی و عزّت نفسانی آمده است.
برای آگاهی بیشتر می‌توانید به منابع ذیل مراجعه کنید: بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۱۶۸؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱۱، ص ۴۲۴؛ سنن الكبرى للنسائي، ج ۴، ص ۴۵۰؛ میزان‌الحکمة (واژه‌های «العزة» و«الذلّة»).
۲. جامع الصغير سيوطی، ج ۱، ص ۵۱، ح ۳۳۶۹.
۳. كنزالعمال، ج ۹، ص ۲۷۷، ح ۲۶۰۰۱.
۴. الكافي، ج ۶، ص ۴۳۹، ح ۶.
۵. بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۲۳۴، ح ۴۶.
۶. اعراف، آیهٔ ۳۱.
۷. الكافي، ج ۳، ص ۴۲۴، ح ۸.
۸. همان، ج ۶، ص ۴۴۱، ح ۶.

و ژولیده هستند، نکوهش شده‌اند. پیامبر اکرمﷺ مردی را دید که پیراهن کثیفی بر تن داشت، فرمود: «**أما وجد هذا ما ینقی ثیابه**؛ آیا چیزی نیافت که لباسش را با آن تمیز کند؟».[۱]

حتی در برخی از روایات به آثار روانی لباس پاکیزه اشاره شده است: (**النّظیف من الثیاب یُذهب الهمّ والحزن**).[۲]

و در روایت دیگری از امام صادقؑ به آثار اجتماعی آن نیز پرداخته شده که لباس پاکیزه دشمن را ذلیل و خوار می‌کند (**الثّوب النقیّ یکبتُ العدوّ**).[۳]

نظافت بدن نیز در روایات، سفارش شده، ازجمله کوتاه کردن ناخن که مطابق روایتی از رسول خداﷺ از بیماری‌های بزرگ جلوگیری می‌کند (**تقلیم الأظفار یمنع الداء الأعظم**).[۴] و در روایت امام صادقؑ سنّت رسول خداﷺ شمرده شده است.[۵] نمونهٔ دیگر، مسواک کردن است که به آن سفارش مؤکّد شده و امام صادقؑ آن را از سنّت‌های پیامبران شمرده است (**من سنن المرسلین السّواك**)[۶] و استفاده از مسواک به‌اندازه‌ای در نظر رسول خداﷺ پراهمیت است که مطابق روایتی که شیعه و اهل سنّت از آن حضرت نقل کرده‌اند، فرمود: «اگر بر امت من دشوار نبود به آنان فرمان می‌دادم که به‌هنگام هر نمازی مسواک بزنند».[۷] مسواک کردن علاوه بر این‌که دهان را خوشبو می‌کند، موجب خشنودی پروردگار است (**السّواك مطهرة للفم، مرضاة للربّ**).[۸]

برای تمیزی بدن، استحمام نیز مورد سفارش است؛ در روایتی از امیرمؤمنان علیؑ از حمّام با عنوان «خانهٔ خوب» نام برده شده که آلودگی را از بین می‌برد: (**نعم البیت الحمام... یذهب بالدّرن**)[۹]؛ در یک روایت جامع، امیر مؤمنان علیؑ شستشوی لباس، کوتاه کردن مو، مسواک و نظافت را سفارش فرموده است.[۱۰]

از بین بردن موهای زائد بدن در نظافت شخصی بسیار مؤثر است که در روایات به آن اشاره و از آن به‌عنوان طهور یاد شده[۱۱] و بی‌توجهی به این کار نکوهش شده است.[۱۲]

ج) رابطهٔ انسان با خویشتن در بخش تغذیه

نوع دیگری از روابط انسان با خود، مربوط به حوزهٔ تغذیه است؛ آب و غذا از نیازهای ضروری انسان است. چراکه انسان جسدی دارد که از غذا و آب بی‌نیاز نیست؛ خداوند نیز دربارهٔ انبیا فرموده

---

۱. مسند أبي یعلي، ج ۴، ص ۲۳، ح ۲۰۲۶. همچنین آن حضرت سفارش کرد، کسی که لباسی در اختیار دارد باید آن را پاکیزه نگه دارد: (**من اتّخذ ثوباً فلینظفه**). (الکافي، ج ۶، ص ۴۴۱، ح ۳).
۲. الکافي، ج ۶، ص ۴۴۴، ح ۱۴ (از امیرمؤمنان علیؑ).
۳. همان، ص ۴۴۱، ح ۱.
۴. همان، ص ۴۹۰، ح ۱.
۵. همان، ص ۴۹۰، ح ۵.
۶. همان، ج ۳، ص ۲۳، ح ۲.
۷. همان، ص ۲۲، ح ۱؛ سنن أبي‌داود، ج ۱، ص ۱۹.
۸. صحیح البخاري، ج ۲، ص ۲۳۴؛ الکافي، ج ۶، ص ۴۹۵، ح ۴.
۹. الکافي، ج ۶، ص ۴۹۶، ح ۱.
۱۰. کنزالعمال، ج ۶، ص ۶۴۰، ح ۱۷۱۷۵.
۱۱. الکافي، ج ۶، ص ۵۰۵، ح ۱ (از امیرمؤمنان علیؑ).
۱۲. همان، ص ۵۰۶، ح ۱۱؛ ص ۵۰۸، ح ۱.

است: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَاّ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾.[۱] اسلام در این حوزه نیز دستوراتی دارد اعم از تحذیرها و ترغیب‌ها، بدین معنا که دربارهٔ برخی از غذاها تحذیر داده، آن‌ها را حرام و یا مکروه شمرده و برخی دیگر از غذاها را حلال و گاه مستحب دانسته است. از این‌جاست که رابطهٔ انسان با خود در حوزهٔ تغذیه شکل می‌گیرد که از چه خوراکی‌ها و نوشیدنی‌هایی باید اجتناب کند و چه نوعی از تغذیه را استفاده نماید.[۲] به‌یقین نوع تغذیه بر اخلاق و رفتار انسانی تأثیرگذار است، همان‌گونه که بر جسم او اثر دارد.

به‌عنوان نمونه، هنگامی که قرآن دربارهٔ گروهی از یهود که مرتکب کارهای خلاف می‌شدند، سخن می‌گوید، نخست می‌فرماید: «﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾؛ آنان کسانی هستند که خداوند نخواسته دل‌هایشان را پاک گرداند».[۳] آیهٔ بعد آن‌ها را با صفاتی همچون گوش فرادهنده به سخنان پیامبر ﷺ برای تکذیب و حرام‌خوار معرفی می‌کند: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾.[۴]

«این تعبیر نشان می‌دهد آلودگی دل‌های آن‌ها بر اثر اعمالی همچون تکذیب آیات الهی و خوردن مال حرام به‌طور مداوم، بوده است، زیرا بسیار از فصاحت و بلاغت دور است که اوصافی را برای آن‌ها بشمرد که هیچ ارتباطی با جملهٔ ﴿لَمْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ نداشته باشد و از این جا روشن می‌شود که خوردن مال حرام سبب تیرگی آیینهٔ دل و نفوذ اخلاق رذیله و فاصله گرفتن از فضائل اخلاقی است».[۵] و حتی در روایات اسلامی آمده است: دعای انسانی که حرامی خورده، مستجاب نمی‌شود[۶]، که این، رابطهٔ غذای حلال با عبادت و ارتباط با خدا را نشان می‌دهد.

نمونهٔ دیگر این‌که قرآن شراب را ـ درکنار قمار ـ موجب عداوت و دشمنی می‌داند: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾.[۷]

«بی‌شک عداوت و بغضاء، دو حالت درونی و اخلاقی هستند که در آیهٔ بالا رابطهٔ میان آن‌ها و نوشیدن شراب ذکر شده، و این نشان می‌دهد که غذا و نوشیدنی حرام می‌تواند در شکل‌گیری رذائل اخلاقی، همانند پرخاشگری، ستیزه‌جویی و عداوت و دشمنی، مؤثر باشد».[۸]

شاید به علّت همین تأثیرگذاری‌های روانی و جسمی باشد که قرآن کریم از غذاهای حلال به «طیّبات»[۹] و از حرام به «خبائث»[۱۰] تعبیر می‌کند.

---

۱. انبیاء، آیهٔ ۸.
۲. از ابتدای خلقت هنگامی که خداوند آدم و حوا را به بهشت فرستاد، آن‌جا نیز همراه با جواز بهره‌مندی از نعمات بهشتی، دستور به اجتناب از برخی خوراکی‌ها را صادر کرد: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾. (بقره، آیهٔ ۳۵).
۳. مائده، آیهٔ ۴۱.
۴. مائده، آیهٔ ۴۲.
۵. اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۰۸.
۶. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۹۰، ص ۳۲۱.
۷. مائده، آیهٔ ۹۱.
۸. اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۰۸.
۹. مائده، آیهٔ ۴.
۱۰. بقره، آیهٔ ۲۶۷.

با توجه به آنچه گفته شد، در آیات و روایات اسلامی انواع غذاها و نوشیدنی‌های حلال و حرام بیان شده است[۱] و فقهای اسلامی نیز در لابه‌لای کتاب‌های فقهی کتابی را با نام «کتاب الاطعمة والاشربة» مطرح کرده[۲] و در آن به انواع حلال و حرام از غذاها پرداخته‌اند و حتی دربارهٔ آداب بهره‌مندی از غذاها و نوشیدنی‌ها نیز در آن بحث کرده‌اند؛ ناگفته پیداست که انسان مسلمان باید در حوزهٔ تغذیه با آن‌ها آشنا باشد تا روابطش را با خویشتن در بخش تغذیه تنظیم کند.

د) رابطهٔ انسان با خویشتن در حفظ نفس؛

از وظایف انسان دربرابر خویش، مراقبت از جسم و جان است؛ بدین معنا که انسان ـ فی‌الجمله ـ حق ندارد به جسم و جان خود زیان برساند و هرگز حق ندارد خود را بکشد و از بین ببرد، چراکه جسم و جان او متعلّق به خداست و خداوندی که او را آفریده، اختیار جسم و جان او را دارد و می‌تواند برای او احکامی را تشریع کند و اگر به او اختیاراتی داده و مالکیتی دراین‌باره به او سپرده، در چارچوب احکامش می‌باشد.

ازاین‌رو در آموزه‌های اسلام، خودکشی جایز نیست؛ قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾[۳] که تفسیر روشن آن، نهی از خودکشی است[۴]؛ در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نیز آیهٔ مزبور به خودکشی تفسیر شده است.[۵]

همچنین در آیهٔ دیگر می‌خوانیم: «﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾؛ خودتان را با دستان خود به هلاکت نیفکنید».[۶] که یکی از تفاسیر آیه این است که نباید کسی بدون تهیهٔ وسایل و ابزار لازم جنگی، به جهاد برود و خود را به کشتن دهد. درواقع، این اقدام، نوعی خودکشی است که انسان به دست خود، خویش را به هلاکت می‌افکند.[۷]

در روایات اسلامی نیز خودکشی تحریم شده و برای آن وعدهٔ عذاب داده شده است. در روایتی آمده است که مردی در زمان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به حُسن

---

۱. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۷۶ تا پایان کتاب و ج ۱۷، ص ۲-۳۰۷؛ صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۹۶ به بعد؛ کنزالعمال، ج ۱۵، ص ۲۳۲ به بعد (کتاب المعشیة والعادات).

۲. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۳۶، ص ۲۳۶ به بعد ؛ المجموع للنووی، ج ۹، ص ۱ به بعد؛ الشرح الکبیر ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۶۴به بعد.

۳. نساء، آیهٔ ۲۹.

۴. ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۰؛ تفسیر القرطبي (الجامع لأحکام القرآن)، ج ۵، ص ۱۵۷و۱۵۸؛ التحریر والتنویر، ج ۴، ص ۱۰۲؛ تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۵۶. مطابق تفسیری دیگر، مراد این است که مؤمنین، یکدیگر را نکشند. (ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۰؛ تفسیر القرطبي، ج ۵، ص ۱۵۷و۱۵۸).

۵. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۳، ح ۲ (باب تحریم قتل الإنسان نفسه).

۶. بقره، آیهٔ ۱۹۵.

۷. ر.ک: جامع البیان، ج ۲، ص ۱۱۸؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۱۶. تفسیر دیگر برای آیه، نهی از ترک انفاق في سبیل الله یعنی جهاد است که سبب سلطهٔ دشمن و افتادن در هلاکت است. (ر.ک: همان) تفسیر نمونه معنای آن را عام گرفته است که علاوه بر ترک انفاق در جهاد، موارد دیگری را شامل می‌شود «ازجمله این‌که انسان حق ندارد از جاده‌های خطرناک بدون پیش‌بینی‌های لازم بگذرد، یا غذایی که به احتمال قوی آلوده به سم است تناول کند و یا حتی در میدان جهاد بدون نقشه و برنامه وارد عمل شود». (ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۳۵-۳۶).

معاشرت و کمک به برادران دینی مشهور بود، وی در جنگ بدر حاضر شد و در میدانِ مبارزه جنگ سختی کرد تا آن‌جا که مجروح شد؛ مسلمانان وی را به‌دلیل این مبارزه و جهاد بشارت دادند، او پاسخ داد: مرا به چه چیزی بشارت می‌دهید؟! من جز برای دفاع از قومیت خویش نجنگیدم؛ پس از آن، جراحت وی شدت پیدا کرد تا این‌که با تیری خود را کشت؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «**إنّه من أهل النار**».[۱]

امام صادق علیه السلام نیز فرمود: هرکس خود را عمداً بکشد جایگاه او در دوزخ، جاودانه است.[۲]

همچنین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «**من تردی من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلّداً أبداً ومن تحسّى سمّاً فقتل نفسه، فسمّه فی یده یتحسّاه فی نار جهنم خالداً مخلّداً فیها ابداً ومن قتل نفسه بحدیدة فحدیدته فی یده یُجاء بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلّداً فيها ابداً**؛ کسی که خودش را از کوهی پرتاب کند و خود را به این وسیله به قتل برساند او در آتش دوزخ خواهد بود و پیوسته در آن سقوط می‌کند و جاودانه می‌ماند وکسی که سمّی بنوشد و خود را به قتل برساند آن سمّ در دست او خواهد بود و پیوسته در آتش دوزخ آن را می‌نوشد و جاودانه در آن خواهد ماند و آن‌کس که خود را با اسلحه‌ای آهنین به قتل برساند آن سلاح، در آتش دوزخ در شکم او خواهد بود و جاودانه در آن می‌ماند».[۳]

فقهای فریقین نیز اتفاق نظر دارند که انتحار به هر شکلی، در اسلام حرام است.[۴] نه تنها حفظ جان واجب و انتحار حرام است، بلکه انجام هر کاری که برای انسان ضرر مهمی داشته باشد، اعم از ضرر جسمی یا روحی و روانی، در اسلام مجاز نیست و یکی‌از مصادیق قاعدهٔ «لا ضرر» همین معنی است.

خوردن و آشامیدن که از لوازم وجود مادی انسان است، اگر به پرخوری زیانبار برسد، مورد نهی است. قرآن کریم پس از امر به اکل و شرب، از اسراف و زیاده‌روی در خوردن و آشامیدن نهی کرده است: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا**﴾[۵،۶] در داستانی که در برخی از تفاسیر شیعه و اهل سنت نقل شده، آمده است که امام علی بن الحسین علیهما السلام به طبیب نصرانی که از علم طب در قرآن سؤال کرد، پاسخ داد: خداوند همهٔ طب را در نصف از یک آیه جمع کرده و فرموده: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا**﴾ و همچنین پیامبر ما نیز طب را در الفاظ کوتاهی بیان کرده و فرموده: «معده، خانهٔ هر درد و بیماری، و پرهیز، اساس هر دارویی است». طبیب نصرانی، شگفت‌زده گفت: کتاب شما و پیامبرتان چیزی را از طب فروگذار نکرده‌اند».[۷]

تندرستی و نهی از ضرر رساندن به خویش، در

---

۱. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۲۰، ص ۹۸؛ صحیح ابن حبان، ج۷، ص ۳۶۳.

۲. من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۹۵، ح ۵۱۶۳.

۳. صحیح البخاري، ج ۷، ص ۳۲.

۴. ر.ک: موسوعة الفقه الإسلامي، ج ۱۸، ص ۱۶۹؛ الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ۶، ص ۲۸۳.

۵. اعراف، آیهٔ ۳۱.

۶. ر.ک: مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۳۴؛ تفسیر القرطبي، ج ۷، ص ۱۹۲.

۷. ر.ک: مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۶۳۴؛ تفسیرالقرطبي، ج۷، ص ۱۹۲.

آموزه‌های دینی به گونه‌ای مورد توجه قرار گرفته که بخشی از احکام حلال و حرام به آن‌ها پیوند خورده است.

در فقه الرضا علیه السلام آمده است: «**إن الله تبارك وتعالى لم يبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه من المنفعة والصلاح، ولم يحرّم إلّا ما فيه من الضرر والتلف والفساد**؛ خداوند متعال از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها چیزی را مباح نکرده مگر به‌دلیل منافع و مصلحتی که در آن است و چیزی را حرام نکرده، مگر این‌که در آن، زیان، نابودی و فساد بوده است».[۱]

در حدیث معروف تحف العقول نیز می‌خوانیم: «**وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه من جهة أكله وشربه... فهذا كلّه حرام محرّم**؛ هر چیزی که در خوردن و آشامیدن آن فسادی باشد، حرام است».[۲]

مطابق قاعدهٔ لا ضرر[۳] حتی برخی از واجبات که برای انسان ضرر معتد به داشته باشد، برداشته شده است. مثلاً اگر وضو موجب ضرر بدنی برای انسان شود، وجوب آن برداشته می‌شود.[۴] و مطابق نظر فقها حتی در صورتی که از استعمال آب برای وضو خوف ضرر باشد، باید تیمم کند.[۵]

همچنین در روزه، اگر مکلّف، بیمار باشد و روزه برای او ضرر داشته باشد، روزه را ترک می‌کند و در وقت دیگری که سالم شد روزه می‌گیرد: ﴿**وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾.[۶] بلکه حتی اگر انسان سالم خوف ضرر داشته باشد، افطار بر او واجب است.[۷]

بخش دیگری از مصادیق حفظ نفس، مربوط به سلامت روان است؛ گاهی ممکن است ارتکاب عملی یا استفاده از غذایی ضرر جسمی نداشته باشد، ولی زیان‌های روحی و روانی فراوانی داشته باشد، در این صورت، اسلام آن‌ها را نیز ممنوع شمرده است: مثلاً خمر ـ علاوه بر زیان جسمی ـ ضرر روانی نیز دارد و لذا هنگامی که از امام صادق علیه السلام پرسیده می‌شود: چرا خداوند خمر را ـ با این‌که بسیار لذت‌بخش است ـ حرام کرده است؟ در پاسخ می‌فرماید: «**لأنّها أمّ الخبائث ورأس كل شرّ يأتي على شاربها ساعة يسلب لُبّه فلا يعرف ربّه ولا يترك معصية إلّا ارتكبها...**؛ زیرا خمر ریشهٔ همهٔ پلیدی‌ها و اساس هر بدی است، ساعتی بر شارب الخمر می‌گذرد که عقلش زایل شده، در نتیجه در آن ساعت پروردگارش را نمی‌شناسد و از ارتکاب هیچ معصیتی ابا ندارد».[۸]

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۶، ص ۱۶۵، ح ۵.
۲. تحف العقول، ص ۳۳۳.
۳. برای آگاهی از مستندات این قاعده و مفاد آن ر.ک: القواعد الفقهية، آیت الله مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۸؛ أنوارالاصول، ج ۳، ص ۲۱۵؛ القواعد الفقهية، دکتر محمد بکر اسماعیل، ص ۹۶.
۴. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۵، ص ۲۱۲؛ ج ۱۰، ص ۱۳۱و۱۳۲.
۵. ر.ک: الروضة البهية، ج ۸، ص ۴۴۸؛ جواهرالکلام، ج ۵، ص ۵۷؛ العروة الوثقى المحشي، ج ۲، ص ۱۷۰.
۶. بقره، آیهٔ ۱۸۵.
۷. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۱۶، ص ۳۴۷و۳۴۸. گفتنی است که فقهای اهل سنت سلامتی را شرط وجوب روزه می‌دانند نه صحت؛ لذا بر شخص بیمار افطار را لازم نمی‌دانند و معتقدند اگر روزه بگیرد، روزه‌اش صحیح است. (ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۲۸، ص ۲۱).
۸. وسائل‌الشيعة، ج ۱۷، ص ۲۵۳، ح ۱۱.

در روایت دیگری آن حضرت دربارهٔ علت تحریم نوشیدن خون فرمود: «لأنّه یورث القساوة ویسلب الفؤاد الرحمة؛ زیرا سبب قساوت می‌شود و مهربانی را از دل می‌برد».[۱]

واضح است که اگر ضررهای جسمی و روحی، جزئی باشد، که در هر غذا و نوشیدنی ممکن است وجود داشته باشد، نمی‌توان به حرمت حکم کرد.

مقاصد شریعت و حفظ جان

همان‌گونه که در جلد اول همین کتاب گذشت[۲]، مقاصد شریعت در میان فقیهان دارای جایگاهی است که می‌توان با شرایطی، در مسائل فقهی ـ به‌ویژه احکام مسائل نوپیدا ـ از آن بهره گرفت؛ مقاصد ضروری شریعت در پنج عنوان خلاصه شده است: «حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسب، حفظ مال». و عمدهٔ احکام شریعت برای حفظ این پنج چیز (با توجه به نوع اهمیت هر یک) وضع شده است؛[۳] ازاین‌رو، می‌توان گفت: مطابق مقاصد شریعت که از کتاب و سنت استفاده می‌شود، باید به حفظ جان و عقل اهتمام ورزید و از هر چیزی که جان انسان و عقلش را به خطر می‌اندازد، باید اجتناب کرد؛ در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که اگر حفظ نفس از مقاصد شریعت است، چگونه به جهاد، که در آن خطر کشته شدن وجود دارد، دستور داده شده است؟ پاسخ آن روشن است، حفظ دین در درجهٔ نخست اهمیت می‌باشد و لذا برای حفظ دین و کیان اسلام، در صورت نیاز باید از جان خویش گذشت و خود را فدای اسلام کرد.[۴]

جمع‌بندی:

آنچه در این فصل گذشت دربارهٔ رابطهٔ انسان با خود بود که دارای ابعاد گوناگونی است؛ بخشی از آن در حوزهٔ معرفت و اخلاق است. اسلام در این حوزه به شناخت خویشتن و ارزش وجودی خود فرمان می‌دهد که زمینهٔ خداشناسی و دوری از آلودگی به گناهان است؛ تهذیب نفس، عزّت نفس و کرامت نفسانی، در حوزهٔ اخلاق، وظیفهٔ دیگر انسان در رابطه با خویش است. در حوزهٔ بهداشت نیز انسان در برابر خود وظایفی دارد، نظافت و پاکیزگی بدن، لباس و محلّ سکونت، در این قسمت مورد توجه قرار گرفته است؛ گونهٔ دیگر ارتباط انسان با خود، در حوزهٔ تغذیه است که در این بخش حلال‌ها و حرام‌های الهی در مأکولات و مشروبات شکل می‌گیرد؛ با توجه به تأثیر غذا بر جسم و روح انسان، اسلام در این قسمت نیز وظیفهٔ مسلمانان را روشن کرده است و فقها آن‌ها را در کتاب «اطعمه و اشربه» مطرح نموده‌اند.

بخش دیگر از وظیفهٔ انسان در مقابل خود دربارهٔ حفظ نفس و عدم اضرار به خویشتن است که در این قسمت نیز اسلام چه در بعد جسمانی و چه روانی نظراتی دارد و انسان را از زیان رساندن به

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۱۲، ح ۵.
۲. ر.ک: دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۳۱.
۳. گفتنی است که مقاصد ضروری شریعت بیش از این پنج عنوان است و این پنج عنوان، میان فقها معروف است. (ر.ک: همان).
۴. شرح این مطلب را در أنوارالاصول، ج ۳، ص ۲۴۹ و ۲۵۷-۲۵۸ مطالعه کنید.

جسم و جان و روح و روان خویش بازمی‌دارد و حتی اگر عمل واجب موجب زیان جسمانی شود، اسلام وجوب آن را برمی‌دارد، همچنین بهره‌گیری از غذاهایی که سبب قساوت قلب یا بی‌رحمی و مانند آن می‌شود مورد نهی اسلام است؛ همهٔ این دستورات، حاکی از برنامه‌ریزی دقیق اسلام جهت سعادت دنیوی و اخروی بشر و تسهیلِ پیمودن راه‌های قرب الهی است.

جمع‌بندی نهایی:

۱. انسان در روابطش با خدا، دیگران، حکومت، محیط زیست و خویشتن دارای تکالیفی است که باید آن‌ها را بشناسد؛ فقها از گذشته، بخش عمدهٔ این روابط را به صورت‌های گوناگون در کتب خویش مطرح کرده‌اند، ولی آنچه در این نوشتار تعقیب و بدان پرداخته شد، دادن نظم جدید به این روابط و اشاره به همهٔ تکالیف یک مسلمان در ابعاد پنج‌گانهٔ فوق بود.

۲. در فصل اوّل، به رابطهٔ انسان با خدا و عبادت‌های مطرح شده در کتب فقهی و به‌تعبیری، عبادات بالمعنی الاخص که در آن قصد قربت، شرط صحّت است، اشاره شد و توجه به عبودیت و بندگی و تواضع و فروتنی در برابر حضرت حق رکن اساسی آن شمرده شد.

۳. فصل دوم این نوشتار، به رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر توجه کرد و در آن، معاملات بالمعنی الاخص که شامل عقود و ایقاعات است و همچنین رابطهٔ انسان‌ها با یکدیگر در حوزهٔ اخلاق و معاشرت‌ها مورد بحث قرار گرفت و روشن شد که اساس این روابط، محبّت، انصاف، کمک و تعاون یکدیگر و تعامل نیکوست.

۴. در فصل سوم، رابطهٔ انسان‌ها با حکومت و بخش سیاسات در فقه اسلامی، مطرح و دربارهٔ روابط متقابل مردم و حکومت و وظایف هر یک در برابر دیگری بحث شد؛ در این تکالیف و حقوق متقابل، تلاش برای گسترش فضائل اخلاقی، ارزش‌های معنوی و دینی، و عدالت و قسط مطرح گردید.

۵. فصل چهارم نیز رابطهٔ انسان را با طبیعت و محیط زیست در آیات و روایات و کلمات فقها بررسی و روشن کرد که انسان حق ندارد برای انتفاع خویش به گونه‌ای بی‌رویه از مواهب طبیعی بهره گیرد.

۶. در فصل پنجم، رابطهٔ انسان با خویشتن موضوع بحث بود و مشخص شد که اسلام در حوزهٔ ارتباط انسان با خویشتن، هم در حوزهٔ معرفت و اخلاق، هم بهداشت و هم تغذیه و حفظ نفس، نظرات روشنی دارد و تکالیف انسان را در این حوزه‌ها مشخص کرده است.

به هر حال، توجه به مجموعه روابط پنج‌گانه و پیوند وثیق آنان با حوزهٔ تشریع نشان می‌دهد که در جهان‌بینی اسلامی، بشر هرگز رها و بی‌هدف نبوده و همهٔ این تکاپوها و تلاش‌ها در نهایت با هدف پیمودن راه‌های قرب الهی و رسیدن به کمالات معنوی است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (با ترجمهٔ حضرت آیت الله مکارم شیرازی).

۲. نهج‌البلاغه (نسخهٔ صبحی صالح).

۳. احیاء العلوم، ابوحامد محمد بن محمد الغزالي، المکتبة العصریة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

۴. اخلاق در قرآن، آیت الله مکارم شیرازی و همکاران، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۷ش.

۵. اضواء علی السنّة المحمدیة، محمود أبوریّة، دارالکتاب الاسلامی، قم، ۱۹۸۰م.

۶. امالی، شیخ صدوق، انتشارات کتابخانهٔ اسلامیه، بی‌جا، ۱۳۶۲ش.

۷. أنوارالاصول، احمد قدسی، تقریر درس‌های آیت الله ناصر مکارم شیرازی، مدرسة الامام علی بن‌ابی‌طالب، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.

۸. ایضاح الفوائد، فخرالمحققین حلّی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

۹. بحارالأنوار، علامه محمد باقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.

۱۰. پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، آیت الله مکارم شیرازی و همکاران، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

۱۱. تحریرالوسیلة، امام خمینی، دارالعلم، قم، چاپ اول، بی تا.

۱۲. التحریر والتنویر، محمد بن طاهر (ابن عاشور)، بی جا، بی تا.

۱۳. تحف العقول، حسن بن شعبهٔ حرّانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، ۱۴۰۴، بی تا.

۱۴. تذکرة الفقهاء، علامه حسن بن یوسف حلّی، آل البیت، قم، بی تا.

۱۵. تفسیر تبیان، شیخ طوسی، داراحیاء التراث، بیروت، بی تا.

۱۶. تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، ابن کثیر الدمشقي، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.

۱۷. تفسیر نمونه، آیت الله مکارم شیرازی و همکاران، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ سی و چهارم، ۱۳۸۷ش.

۱۸. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ش.

۱۹. جامع البیان، محمد بن جریر طبری، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.

۲۰. الجامع لأحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، محمد بن احمد قرطبی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۶۴ش.

۲۱. جامع الصغیر، جلال الدین سیوطی، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۱ق.

۲۲. جواهرالکلام، محمد حسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱م.

۲۳. الحاشیة علی الکفایة، آیت الله سید حسین بروجردی، انصاریان، قم، ۱۴۱۲ق.

۲۴. حقائق الأصول، آیت الله سید محسن حکیم، بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ق.

۲۵. خصال الصدوق، شیخ صدوق، جامعهٔ مدرسین، قم، ۱۴۰۳ق.

۲۶. دائرةالمعارف فقه مقارن، ج ۱، آیت الله مکارم شیرازی و همکاران، انتشارات امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.

۲۷. دائـرة المـعارف فـقه مـقارن، ج ۲، آیت الله مکـارم شیرازی و همکاران، انتشارات امـام عـلی بـن ابـی‌طالب علیه‌السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۹ش.

۲۸. دادرسی در حقوق اسلامی، محمدحسین سـاکت، نشر میزان، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۲ش.

۲۹. الدروس الشرعية، مـحمد بـن مکـی (شـهید اوّل)، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.

۳۰. دعـــائم الاســـلام، نـعمان بـــن مـــحمد تـــمیمی، دارالمعارف، مصر، ۱۳۸۵ق.

۳۱. الذریعة إلی تصانیف الشیعة، علامه شیخ آقا بـزرگ طهرانی، دارالاضواء، بیروت، چاپ سوم، بی تا.

۳۲. روح المـعاني، سـید مـحمود آلوسـی، دارالکـتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

۳۳. الروضة البهیة، زین الدین بـن عـلی (شـهید ثـانی)، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.

۳۴. سبل الهدی والرشاد، مـحمد بـن یـوسف صـالحی شامی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.

۳۵. سنن أبي‌داود، ابوداود سجستانی، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.

۳۶. سنن البیهقي، احمد بـن حسـین بـیهقی، دارالفکـر، بیروت، بی تا.

۳۷. السنن الکبری، احمد بن شعیب نسـائی، دارالفکـر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۳۴۸ق.

۳۸. شرح اصول الکـافي، مـحمد صـالح مـازندرانـی بـا تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی، بی جا، بی تا.

۳۹. الشرح الکبیر، عبدالرحمن بـن قـدامـة، دارالکـتاب العربی، بیروت، بی تا.

۴۰. صحیح البـخاري، ابـوعبدالله مـحمد بـن اسـماعیل بخاری، دارالجیل، بیروت، بی تا.

۴۱. صـــحیح مســـلم، مســـلم بـن حـجاج نـیشابوری، دارالفکر، بیروت، بی تا.

۴۲. العـــروة الوثـقی المـحشی، مـحمد کـاظم یـزدی و جمعی از فقها، انتشارات جـامعه مـدرسین، قـم، چـاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.

۴۳. غـایة الامـال فـي شـرح المکـاسب، مـحمد حسـن مامقانی، مجمع الذخائر الاسلامیة، قم، چاپ اوّل، ۱۳۱۶ق.

۴۴. غررالحکم، عبدالواحد بـن مـحمد تـمیمی آمـدی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۶ش.

۴۵. فتح القدیر، محمد بن علی شـوکانی، عـالم الکـتب، بی جا، بی تا.

۴۶. الفقه الإسلامی وأدلته، دکتر وهبه الزحیلی، دارالفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ق.

۴۷. في ظلال القرآن، سید بن قطب شاذلی، دارالشروق، بیروت، ۱۴۱۲ق.

۴۸. قواعد الأحکـام، عـلامه حسـن بـن یـوسف حـلّی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.

۴۹. القواعـد الفـقهیة، آیت الله نـاصر مکـارم شـیرازی، انتشارات مدرسة الامام امیرالمـؤمنین علیه‌السلام، قـم، چـاپ سـوم، ۱۴۱۱ق.

۵۰. القواعد الفقهیة بین الأصالة والتوجیه، دکـتر مـحمد بکر اسماعیل، دارالمنار، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ق.

۵۱. الکافي، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

۵۲. کـتاب العـین، خـلیل بـن احـمد فـراهـیدی، نشـر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۵۳. کتاب النکـاح (فـارسی)، آیت الله مکـارم شـیرازی، انتشارات علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، قم، بی تا.

۵۴. کتاب المکـاسب، شـیخ مـرتضی انـصاری، کـنگرهٔ جـهانی بـزرگداشت شـیخ اعـظم انـصاری، قـم، چـاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۵۵. کشف اللثام، مـحمد بـن حسـن اصـفهانی (فـاضل

هـندی)، انـتشارات جـامعهٔ مـدرسین، قـم، چـاپ اوّل، ۱۴۱۶ق.
۵۶. کنزالعمال، متقی هندی، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۵۷. لسان العرب، ابن منظور، دارالفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۵۸. مـبانی اقـتصاد اسـلامی، پـژوهشکدهٔ حـوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
۵۹. مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، محمد مـهدی کـرمی ـ مـحمد پـورمند، انـتشارات سـمت، تـهران، چـاپ هشـتم، ۱۳۸۶ش.
۶۰. المبسوط في فقه الإمامیة، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، المکتبة المرتضویة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
۶۱. مـجلهٔ فـقه اهـل‌بیت، شـمارهٔ ۳۷، مـؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی، قم.
۶۲. مجمع البیان فـي تـفسیر القـرآن، فـضل بـن حسـن طبرسی، انتشارات ناصرخسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۶۳. مجمع الفائدة والبرهان، احمد بن مـحمد اردبـیلی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ق.
۶۴. المجموع في شرح المهذب، مـحیی الدیـن نـووی، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۶۵. مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مـطهری، اسـتاد شهید مطهری، انتشارات صدرا، قم، بی تا.
۶۶. مـجموعهٔ ورام، ورام بـن ابـی‌فراس، انـتشارات مکتبة الفقیه، قم، بی تا.
۶۷. المـحجة البـیضاء، مـولی مـحسن فـیض کـاشانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ دوم، بی تا.
۶۸. مسالك الافهام، زین الدین بن عـلی (شـهید ثـانی)، مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.
۶۹. مستدرك الوسائل، میرزا حسین نوری، مـؤسسة آل البیت، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.
۷۰. مسند ابي یعلي، احمد بن علی تمیمی، تحقیق حسین سلیم اسد، دارالمأمون للتراث، بی جا، بی تا.
۷۱. مسند احمد، احمد بن حـنبل، دار صـادر، بـیروت، بی تا.
۷۲. مسند الشهاب، محمد بن سلامة القـضاعی، تـحقق حمدی عبدالمجید سلفی، مؤسسة الرسـالة، بـیروت، چـاپ اوّل، ۱۴۰۵ق.
۷۳. مـصباح الهـدی، مـیرزا مـحمدتقی آمـلی، چـاپ تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۰ق.
۷۴. المـعجم الکـبیر، سـلیمان بـن احـمد طـبرانـی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۷۵. المـغنی، عـبدالله بـن قـدامـه، دارالکـتاب العـربی، بیروت، بی تا.
۷۶. مـفتاح الکـرامـة، سـید جـواد عـاملی، انـتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۷۷. مفردات الفـاظ القـرآن، راغب اصـفهانی، مـصحح: صفوان عدنان داودی، دارالعلم، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.
۷۸. المـقنع، شـیخ صـدوق، مـؤسسهٔ امـام هـادی، قـم، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.
۷۹. المقنعة، شیخ مفید، کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.
۸۰. مـناقب آل أبـي‌طالب، مـحمد بـن شـهر آشـوب مازندرانی، انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹ق.
۸۱. مـن لایـحضره الفـقیه، شـیخ صـدوق، انـتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.
۸۲. مهذب الأحکام، سید عبدالاعلی سبزواری، موسسهٔ المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۸۳. مواهب الرحمان في تفسیر القرآن، مؤسسهٔ اهل‌بیت، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۸۴. موسوعة الإمام الخـوئي، آیت الله سـید ابـوالقـاسم خویی، مؤسسهٔ احیاء آثـار الامـام الخـوئي، قـم، چـاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۸۵. الموسوعة الفقهية، وزارت اوقاف كويت، كويت، چاپ چهارم، ۱۴۳۰ق.

۸۶. الميزان في تفسير القرآن، علامه سيد محمدحسين طباطبايی، انتشارات جامعۀ مدرسين، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.

۸۷. ميزان الحكمة، محمد محمدی ری شهری، دارالحديث، قم، چاپ اوّل، بی تا.

۸۸. النهاية في مجرد الفقه والفتوی، شيخ طوسی، دارالكتاب العربی، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.

۸۹. الهداية في الاصول والفروع، شيخ صدوق، مؤسسۀ امام هادی علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۹۰. وسائل الشيعة، شيخ حرّ عاملی، تحقيق مرحوم ربانی شيرازی، دار احياء التراث العربی، بيروت، بی تا.

۲

پیدایش و سیر تطوّر مبادلات اقتصادی

دورهٔ همکاری (خودمعیشتی)

دورهٔ مبادلهٔ کالا به کالا

دورهٔ نظام پول کالایی

دورهٔ پول الکترونیکی

پیدایش و سیر تطوّر مبادلات اقتصادی

به باور بعضی از اقتصاددانـان، در گـذشته‌های دور در قبایل بدوی، کالایی که تولید می‌شد محصول کار اشـتراکـی اعـضای قـبیله بـود.[1] در آن دوران، مالکیت، بسـیار مـحدود بـوده و از دایـرهٔ احـتیاج، تصرف و رفع نیاز فراتر نمی‌رفت.

این دوره را می‌توان «دورهٔ همکاری» نامید زیرا بشر در این دوران نیازمندی‌های خود را با همکاری رفع می‌کرد. زندگی بشـر در آن زمـان بـه صـورت «خودمعیشتی» یا «خودکفایی» اداره می‌شد.[2]

بررسی‌های علمی نشان مـی‌دهد کـه نـخستین مبادله‌ها، به صورت مبادلهٔ کالا با کالا،[3] (احتمالاً) از هفت یا هشت هزار سال قبل آغاز شده است.[4]

پیش‌از آن بشر مبادله را نمی‌شناخت، زیرا تا آن زمان شرایط مبادله فراهم نشده بود. مبادله فرآیندی است که با تحقق سه شرط، قابل شناسایی واجراست:

۱. هر یک از دو طرف مبادله، مالک محصول خود باشد.

۲. هر یک از آن‌ها محصولی غـیر از مـحصول دیگری تولید کرده باشد.

۳. هر یک، محصولی بیش از نیاز خـود تـولید کرده باشد.

به نظر می‌رسد پـیدایش ایـن شـرایـط بـیانگر مرحلهٔ معینی از «تکامل تـولید» است کـه بشـر تـا رسیدن به آن، گام‌های مـتعددی را پشت سـر نـهاد. نخستین گام زمانی برداشته شد که انسان به مهارت اهلی کردن حیوانات دست یافت. به‌دنبال آن، قبایل شبانی از سایر قبایل جدا شد.

در گام دوم، پیشه‌وران و کشاورزان جدا شـدند، بدین ترتیب محصولات متفاوتی تولید شد، کالاهای تولیدی، افزون بر نیاز تولیدکنندگان گـردید و سـایر نیازمندی‌های تولیدکنندگان بی‌پاسخ ماند.

در چـنین وضـعیتی، مـبادله بـه یک ضـرورت

---

۱. ر.ک: اقتصاد سیاسی، ص ۳۷.

۲. رک: ماهیت پول، ص ۲۷.

۳. به مبادلهٔ کالا با کالا، «مبادلهٔ پایاپای» یـا «مـبادلهٔ مسـتقیم» نـیز گفته می‌شود. (فرهنگ دهخدا، واژهٔ پول).

۴. اقتصاد سیاسی، ص ۳۹.

اجتماعی تبدیل شد به گونه‌ای که بشر آن را شناخت و به‌وسیلهٔ مبادلهٔ محصولِ اضافی خود با مازاد تولید دیگران، سایر نیازمندی‌های خویش را برطرف کرد.

مبادلات کالا با کالا هرچند تا مدت‌ها رایج بود ولی تحقق همهٔ شرایط آن، کار آسانی نبود[۱] بلکه هرچه جلوتر می‌رفت بر مشکلات آن افزوده می‌شد. در معرض اتلاف بودن، فاسد شدن برخی از کالاها، مشکل جابه‌جایی و نقل و انتقال، انبارداری و ذخیره‌سازی، مسئلهٔ تفاوت نوع نیازمندی‌های دو طرف مبادله و اختلاف میزان ارزش کالاها، ازجمله مشکلات مبادلهٔ کالا با کالا بود.[۲]

گاه طرفین مبادله، دنبال کالایی بودند که طرف دیگر آن را نداشت و یا نیازی بدان احساس نمی‌کرد. دهقانِ صاحب گندم، برای تهیهٔ لباس، نزد فروشندهٔ لباس می‌رفت ولی فروشندهٔ لباس نیازی به گندم نداشت و دنبال متاع دیگری بود. در چنین مواقعی مجبور بودند چند مبادلهٔ زنجیره‌ای همزمان انجام دهند تا به هدفی که دارند، برسند.

با پیچیده‌تر شدن زندگی اجتماعی بشر، دشواری‌های مبادلهٔ کالا با کالا تحمل ناپذیرتر شد، تا جایی که بشر پس از قرن‌ها، به ضرورت ابداع و اختراع کالایی پی برد که بتواند نقش واسطه را در برابر همهٔ کالاها ایفا کند[۳] یعنی کالایی که شکل عمومیِ معادل را داشته و همهٔ کالاها با آن قابل ارزش‌گذاری باشد.

این بود که در آغاز، بعضی از کالاها به‌عنوان «واسطهٔ مبادلات» رواج یافت.[۴] و درواقع دورهٔ «نظام پول کالایی» فرا رسید.

نمک، صدف، ماهی خشک‌شده، توتون، پوست، لباس و... ازجمله کالاهایی بودند که هر یک برای مدتی به‌عنوان واسطهٔ مبادلات، ایفای نقش کردند.[۵]

پول کالایی باوجود فواید و امتیازات، دچار نارسایی‌هایی در برآوردن انتظارات مردم بود، ازاین‌رو رفته رفته بشر از این مرحله نیز گذشت و به‌جای کالای واسطه‌ای، به پول فلزی اندیشید و بدین‌طریق بشر پس از طی جریان طولانی مبادلات به «دورهٔ پول فلزی» گام نهاد و با اختراع آن، مبادلهٔ کالا با کالا جای خود را به مبادلهٔ کالا با پول داد.[۶]

پول فلزی، کالای ویژه‌ای بود که از جمع کالاها جدا شد ونقش معادل عمومی را برعهده گرفت. پول، واجد ویژگی‌هایی بود که کالاهای دیگر فاقد آن بودند، بنابراین ارزشِ دیگر کالاها با پول بیان شد.

برابر تحقیقات انجام شده، پول فلزی حدود چهار یا پنج هزار سال پیش پدید آمد.[۷] در روایتی از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که نمرود، پادشاه بابل، اولین کسی بود که سکه ضرب کرد.[۸] در ایران، قدیمی‌ترین سکه‌ها حدود سه هزار سال پیش ضرب شده است.[۹]

---

۱. ر.ک: ماهیت پول، ص ۲۸.
۲. ر.ک: پول و نظام‌های پولی، ص ۲۴و۲۵.
۳. ر.ک: تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۱۵۷ به بعد.
۴. ر.ک: پول و نظام‌های پولی، ص ۲۶.
۵. ر.ک: فرهنگ دهخدا، واژهٔ پول.
۶. ر.ک: ماهیت پول، ص ۳۰.
۷. اقتصاد سیاسی، ص ۵۰و۵۱.
۸. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۲۲۲.
۹. اقتصاد سیاسی، ص ۵۰و۵۱.

با پیدایش پول، مبادلات اقتصادی به‌راحتی جریان یافت و مشکلات مبادلات پایاپای رخت بربست ولی از سوی دیگر، مشکلات جدیدی به بار آمد؛ کالا را نمی‌شد برای همیشه احتکار کرد ولی پول به‌راحتی قابل احتکار و گنجینه شدن بود. به‌تدریج با این مشکل، مشکلات دیگر رخ نمود.

معایب نظام پول‌کالایی ازجمله سرقت، هزینهٔ حمل و نقل، سابیدگی و کاهش وزن، غش در عیار مسکوکات و غیره، موجب شد که بشر به معادل همگانی دیگری به‌جای طلا و نقره فکر کند. بر اساس گفتهٔ بلاذری در فتوح البلدان، مسلمانان در تأسیس مؤسسات پولی و به‌کارگیری شکل‌های اولیهٔ پول کاغذی پیشگام بوده‌اند.[۱]

پس از آن، برای اولین بار در غرب، یک بانک سوئدی به نام «پالمستروخ» در سال ۱۶۵۶ میلادی پول کاغذی (اسکناس) را که قابل تبدیل به فلز باشد به کار گرفت. در آغاز، بین اسکناس و طلا و نقره رابطه بود. درواقع، اسکناس، سند طلا و نقره بود، لذا سیاست دولت‌ها بر حفظ توازن بین اسکناس‌های در دست مردم و مقدار طلا و نقرهٔ موجود در صندوق‌ها بود ولی کم‌کم بشر از این مرحله نیز عبور کرد و دولت‌ها یکی پس از دیگری رابطهٔ اسکناس و طلا و نقره را قطع کرده و عدم امکان تبدیل اسکناس به پول فلزی را اعلام کردند.

از آن زمان، اسکناس به صورت مستقل دارای ارزش مبادله‌ای شد. در اواخر قرن نوزده استفاده از چک (پول تحریری) به جای اسکناس نیز معمول گردید.[۲]

امروزه تجربه‌های جدیدتری فراروی بشر قرار گرفته است. کارت‌های اعتباری، جایگزین راحتی برای حمل پول و کشیدن چک شده است. با این کارت‌ها، هم می‌توان خرید کرد و هم از کلیهٔ شعب بانک‌ها پول نقد دریافت نمود.

از این جدیدتر، کارت‌های **Debit** (انتقال الکترونیکی منابع مالی) است که به‌وسیلهٔ آن می‌توان پول را از حساب فردی به حساب فرد دیگر به صورت الکترونیکی انتقال داد.[۳]

می‌توان گفت که امروزه بشر به دورهٔ «پول الکترونیکی» گام نهاده است. در این نظام پولی، دیگر نیازی به حمل اسکناس و نوشتن چک نیست بلکه با یک کارت پلاستیکی دارای حافظهٔ الکترونیکی می‌توان پول مورد نیاز را از هر سیستم بانکی به یکدیگر منتقل کرد.

آنچه یادآوری آن مهم است این است که هیچ‌یک از این‌ها پول نیستند و آنچه انتقال می‌یابد نیز پول نیست بلکه همان ارزش مبادله‌ای عام است که به‌وسیلهٔ ماشین‌های کامپیوتری منتقل می‌شود.[۴]

اشاراتی در قرآن مجید

هرچند قرآن تاریخ را به صورت کلاسیک بیان

---

۱. فتوح البلدان، ص ۱۱۲؛ ر.ک: تطوّر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في عصر الرسالة والراشدين، نجمان یاسین.

۲. نظریه‌های پولی، ص ۳۷.

۳. مجلهٔ تازه‌های اقتصاد، ش ۴۵ و ۵۳، مقالهٔ تجربهٔ بانکداری الکترونیکی.

۴. برای کسب اطلاع بیشتر ر.ک: ماهیت پول، ص ۴۰-۶۵.

نکرده است، ولی از میان مباحث آن می‌توان به بسیاری از مسائل تاریخی دست یافت.

قرآن در قصهٔ حضرت یوسف علیه‌السلام از «درهم» یاد کرده، می‌فرماید: «﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾؛ یوسف را به اندک درهمی فروختند».[۱]

از آن‌جا که این قصه سال‌ها قبل از میلاد مسیح بوده و این واقعه در کنعان اتفاق افتاده است نشان می‌دهد که درهم، پول رایج آن زمان در مناطقی چون کنعان و احتمالاً در سرزمین‌های مجاور بوده است.

مورد دیگری که در قرآن دربارهٔ پول آمده در داستان اصحاب کهف است، آن‌جا که اصحاب کهف یک نفر را از جمع خود به شهر فرستادند تا با پولی که در اختیار داشت غذا تهیه کند. قرآن دراین‌باره می‌فرماید: «﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾؛ یکی از خود را با این پولتان به شهر بفرستید».[۲]

از این آیهٔ شریفه نیز استفاده می‌شود که در دورهٔ «دقیانوس» که سال‌ها بعد از میلاد مسیح بوده، «وَرِق» به‌عنوان پول رایج زمان، استفاده می‌شد.

از روایات به‌دست می‌آید که منظور از «وَرِق» همان درهم است.[۳]

ابن اثیر نیز در النهایة به همین نکته اشاره کرده است.[۴]

نکتهٔ دیگر: اگر این باور را بپذیریم که محل وقوع داستان کهف در روم بوده[۵]، نتیجه می‌گیریم که «درهم» پول رایج این مناطق بوده است. شاید بتوان ادعا کرد که در آن دوران، بسیاری از مناطق آسیایی از درهم استفاده می‌کردند.[۶]

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. اقتصاد سیاسی شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، ف.م، جوانشیر، نشر صلح، چاپ سوم، ۱۳۵۹ش.

۳. پول، بانک، صرافی، محمدحسین ابراهیمی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ش.

۴. پول و نظام‌های پولی، بخش فرهنگی جامعهٔ مدرسین، قم، ۱۳۷۵ش.

۵. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، شیخ صدوق، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق.

۶. فتوح البلدان.

۷. فرهنگ دهخدا، علی اکبر دهخدا.

۸. الکامل فی التاریخ، ابن اثیر، بیروت، دارالصادر، ۱۳۸۶ق.

۹. ماهیت پول و راهبردهای فقهی و اقتصادی آن، احمدعلی یوسفی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۷۷ش.

۱۰. مجلهٔ تازه‌های اقتصادی، ش ۴۵.

۱۱. نظریه‌های پولی، دکتر باقر قدیری اصل.

۱۲. النهایة فی غریب الحدیث والأثر، دارالإحیاء التراث العربی، بیروت.

۱۳. وسائل الشیعة، شیخ حرّ عاملی، مؤسسة آل‌البیت، بیروت، ۱۴۲۹ق.

---

۱. یوسف، آیهٔ ۲۰.

۲. کهف، آیهٔ ۱۹.

۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۷۳و۱۷۴، أبواب الصرف، باب ۳، ح۶ و ۷.

۴. النهایة في غریب الحدیث والاثر، ریشهٔ «وَرِق».

۵. ر.ک: الکامل في التاریخ، ج۱، ص ۳۵۵.

۶. برای آگاهی بیشتر ر.ک: پول، بانک، صرافی، ص ۲۳ به بعد.

۳

شرایط عامّهٔ معاملات

۱. اهلیت

۲. قصد جدی

۳. اختیار

شرایط عامّهٔ معاملات

به‌منظور حفظ نظام معیشت و تأمین منافع افراد و عدم اختلال در نظام جامعه، عقلا معاملات را ابداع و برای آن شرایطی را معتبر دانسته‌اند. این شروط گاهی در ناحیهٔ «متعاقدین» و گاه دربارهٔ «مورد عقد» است. شارع مقدس اسلام نیز کلیت آن‌ها را امضا کرده و از این نظر تفاوت ماهوی میان نظر عقلا و شرع مقدس نیست. لذا معروف است که اکثریت قاطع معاملات امضایی است. البته در برخی از موارد، شارع در «موضوع» بعضی از این عناوین، تصرف کرده و گاه شرایطی برای «حکم» آن قرار داده است.

در این فصل به‌طور اجمال به بررسی این شرایط پرداخته می‌شود و شرح تفصیلی هر کدام، در مباحث مربوط به خود در کتاب بیع مطرح خواهد شد.

شروط متعاقدین:

مهم‌ترین شروط معامله از ناحیهٔ متعاقدین عبارت‌اند از: اهلیت (بلوغ، عقل، رشد)، قصد و اختیار.

۱. اهلیت:

یکی از شرایط اساسی صحت معامله، اهلیت متعاقدین در تصرف است و ملاک آن، بلوغ، عقل و رشد آنان شمرده شده است:

الف) بلوغ: یکی از معیارهای اهلیت، بلوغ است. انسان قبل از بلوغ، دو دوره را طی می‌کند: مرحلهٔ طفولیت قبل از تمیز و مرحلهٔ تمیز و توانایی تشخیص تفاوت منفعت و ضرر.

صبیّ غیر ممیّز چون فاقد قوهٔ تمیز است شرع و عقلا اثری بر اعمال و گفتار او بار نمی‌کنند و اگر فرضاً معامله‌ای از او صادر شود معاملهٔ او را نافذ نمی‌دانند.[1] واضح است که در قوانین حقوقی نیز این مطلب پذیرفته شده است.[2]

---

۱. ر.ک: المنثور للزركشي، ج ۲، ص ۳۰۱؛ البيع في الفقه الإسلامي، ج ۱، ص ۸؛ الفقه على المذاهب الاربعة، عبدالرحمن الجزيري، ج ۲، ص ۱۲۱؛ كشاف القناع، ج ۵، ص ۲۳۴.

۲. ر.ک: مادهٔ ۲۱۲ و مادهٔ ۱۲۱۲ قانون مدنی؛ الوسيط في شرح القانون المدني، ج ۴، ص ۱۰۹.

در تعیین معیار تمیز، اختلاف نظر است. برخی سن هفت سالگی را معیار قرار داده‌اند. حقوق روم[۱]، آلمان[۲]، همچنین قانون احوال شخصی و مادهٔ ۴۵ قانون مدنی مصر[۳] و مواد ۹۷ و ۱۰۶ قانون مدنی عراق[۴] این معیار را پذیرفته‌اند. همچنین به مشهور فقهای اهل تسنن نیز نسبت داده شده است.[۵]

به حنفیه منسوب است که تمام شدن هفت سالگی را سن تمیز دانسته‌اند.[۶] صاحب جواهر، از فقهای امامیه نیز پایان هفت سالگی را آغاز ظهور و قوت در عقل و بدن می‌داند.[۷]

بعضی مانند ابن فرحون مالکی (متوفای ۷۹۹)[۸] و ابن جماعهٔ شافعی، سن خاصی را معیار قرار نداده بلکه قدرت فهمیدن مقاصد عقلا و توانایی پاسخ به آن را معیار تمیز شمرده‌اند، ازاین‌رو رسیدن به مرحلهٔ تمیز در اطفال مختلف، متفاوت می‌شود.[۹]

در قوانین حقوق مدنی کنونی پاره‌ای از کشورها مانند سوئیس[۱۰] و فرانسه، احراز قوهٔ تمیز کودک نابالغ بر عهدهٔ قاضی قرار داده شده است.[۱۱]

با این همه می‌توان گفت: مرحلهٔ تمیز در هر فردی متفاوت است و سنّ خاصّی نمی‌توان برای آن تعیین کرد و تشخیص آن با عرف و در مواردی با اهل خبره است. مقصود از تمیز در این‌جا دربارهٔ مسائل اقتصادی است که البته در مسائل خرد و کلان متفاوت است.

به هر حال، بدون تردید معاملهٔ صبی غیر ممیز نافذ نیست.

اما دربارهٔ معاملهٔ صبی ممیز اختلاف نظر است.[۱۲] به نظر شافعی، بیع او صحیح نیست.[۱۳] برخی این دیدگاه را به حنابله نیز نسبت داده‌اند.[۱۴]

مالکیه[۱۵]، حنفیه[۱۶] و حنابله[۱۷] در مواردی که ولی یا وصی، اذن داده باشد، عقد صبی را صحیح می‌دانند. و در صورت عدم اذن، صحت و لزوم عقد را موقوف بر اجازهٔ ولی یا وصی یا اجازهٔ خود شخص پس از بلوغ دانسته‌اند.[۱۸] البته حنابله تصرف

---

۱. مارتی ورینو، اشخاص ج ۱، ص ۱۰۲۷.
۲. مادهٔ ۱۰۴ قانون مدنی.
۳. نظرية العقد دکتر احمد سنهوری، ص ۳۲۸.
۴. الوسيط في نظرية العقد، عبدالمجيد حكيم، ص ۲۷۳-۲۸۱.
۵. الموسوعة الفقهية، ج ۷، ص ۱۵۷.
۶. ر.ک: الوصية على مذهب الإمام أبي‌حنيفة النعمان، فضال جمال جراده، ج ۱، ص ۴.
۷. جواهرالکلام، ج ۲۶، ص ۳۸۳.
۸. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، الحطاب الرعيني (۹۵۴ه)، ج ۶، ص ۳۵.
۹. ر.ک: نيل الأوطار، ج ۱، ص ۳۴۸؛ کشف الخفاء، ج ۲، ص ۲۸۴.
۱۰. مادهٔ ۱۶ قانون مدنی.
۱۱. ر.ک: حقوق مدنی فرانسه، کارونیه، ج ۱، ص ۷۲۰؛ حقوق مدنی دکتر سید حسین امامی، ج ۵، ص ۲۵۰.
۱۲. دکتر وهبه زحیلی در الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۶۶ بلوغ را در نزد شافعیه و حنابله، شرط انعقاد و در نزد مالکیه و حنفیه شرط نفوذ معامله برشمرده است.
۱۳. ر.ک: مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۷.
۱۴. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۷، ص ۱۵۹.
۱۵. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ۲، ص ۲۶۵.
۱۶. الفتاوى الهندية، ج ۱، ص ۳۵۳؛ الموسوعة الفقهية، ج ۷، ص ۱۵۹.
۱۷. ر.ک: دليل الطالب لنيل المطالب، مرعى بن يوسف الكرمي الحنبلي (۱۰۳۳م)، ج ۱، ص ۱۲۵؛ منار السبيل في شرح الدليل، ابن‌ضوبان، ج ۱، ص ۳۰۷؛ کشاف‌القناع‌عن‌متن‌الإقناع، ج ۵، ص ۲۳۴.
۱۸. ر.ک: البدائع، ج ۵، ص ۱۴۹؛ المغني، ج ۴، ص ۲۴۶؛ بداية المجتهد، ج ۲، ص ۲۷۸.

صغیر را ـ ولو ممیّز نباشد ـ در امور کم‌ارزش مانند خرید یک قوطی کبریت و امثال آن، صحیح می‌دانند. زیرا حکمت در ممنوعیت تصرف صبی، خوف از بین رفتن مال است و این نکته در مال کم‌ارزش مطرح نیست.[۱]

در قانون مدنی کشور ما ایران، از شرایط صحت عقد، اهلیت طرفین شمرده شده و بیان گردیده است: برای این‌که متعاملین، اهل محسوب شوند باید بالغ و رشید باشند[۲] و ازاین‌رو معامله با اشخاصی که بالغ نیستند به‌دلیل عدم اهلیت، باطل است.[۳]

از امامیه، فقهایی مانند مرحوم شیخ طوسی[۴]، علامه[۵]، محقق نراقی[۶]، شهید اوّل[۷] وثانی[۸]، محقق صاحب شرایع[۹] و محقق نائینی[۱۰] قائل به بطلان بیع و شراء صبی ممیز شده‌اند هرچند که معامله با اذن ولی صبی انجام شود. این نظریه همان‌گونه که برخی مانند شهید اوّل[۱۱]، شیخ انصاری[۱۲] و محقق بحرانی[۱۳] گفته‌اند، میان فقهای امامیه، مشهور است و مرحوم شیخ انصاری نقل اجماع بر آن می‌کند[۱۴] و بلکه برخی مانند ابن زهره و علامه، عدم صحت معاملهٔ صبی را اجماعی (اجماع محصّل) دانسته‌اند.[۱۵]

بعضی مانند صاحب جواهر، اجماع منقول و محصل بر عدم صحت معاملهٔ صبی تا قبل از ده سالگی و شهرت قریب به اجماع در عدم صحت معاملهٔ صبی بعد از ده سالگی را مطرح کرده‌اند.[۱۶]

برخی از متأخرین[۱۷] در مواردی که صبی به‌منزلهٔ ابزار باشد، فتوا به جواز معاملهٔ صبی داده‌اند و محقق اردبیلی[۱۸] به استناد ظاهر عموم آیات و روایات و مقتضای اصل در صورت تمیز تام، معاملهٔ صبی را جایز دانسته است. مرحوم محقق، عاریهٔ صبی ممیز را با اذن ولیّش صحیح دانسته[۱۹] و در صحت اجارهٔ ممیز تردید کرده است.[۲۰]

مرحوم سید عبدالأعلی سبزواری نزاع را لفظی قرار داده، که اگر صبی به خصوصیات معتبر در معامله ازجمله اذن ولی،متوجه نباشد،که نوع معاملات صبی این‌گونه است، معامله باطل می‌باشد. ولی در صورت التفات صبی واستیذان از ولی، معامله صحیح است.[۲۱]

---

۱. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۶۱؛ الأسئلة والاجوبة الفقهية، ابن عبدالعزيز، ج ۴، ص ۱۳.
۲. مادهٔ ۲۱۱ قانون مدنی.
۳. ر.ک: مادهٔ ۲۱۲ قانون مدنی.
۴. المبسوط، ج ۳، ص ۷۲؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۷۸.
۵. تحریرالأحکام، ج ۲، ص ۴۵۳ و مختلف الشیعة، ج ۵، ص ۵۸.
۶. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۶۳.
۷. الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۱۹۱؛ اللمعة الدمشقية في البيع، ص ۱۱۰.
۸. مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۵۴؛ الروضة البهية، ج ۳، ص ۲۲۶.
۹. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۴.
۱۰. منية الطالب، ج ۱، ص ۳۵۵.
۱۱. الدروس، ج ۳، ص ۱۹۲.
۱۲. المکاسب، ج ۳، ص ۲۸۷.
۱۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۶۷.
۱۴. ر.ک: المکاسب، ج ۳، ص ۲۸۷.
۱۵. ر.ک: الغنية، ص ۲۱۰ و تذکرة، ج ۲، ص ۷۳.
۱۶. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۶۰.
۱۷. مانند: مفاتيح الشرايع، ج ۳، ص ۴۶؛ مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۱۷۰؛ الرياض، ج ۱، ص ۵۱۱.
۱۸. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۱۵۶.
۱۹. الشرایع، ج ۲، ص ۱۷۱.
۲۰. همان، ص ۱۸۰.
۲۱. ر.ک: مهذب الأحکام، ج ۱۶، ص ۲۷۵.

دربارهٔ صحت یا بطلان معاملهٔ صبی در اشیاء کم‌ارزش، اختلاف نظر است. برخی مانند مرحوم علامهٔ حلّی و شیخ انصاری تفاوتی میان اشیاء کم‌ارزش و باارزش نگذاشته‌اند ولی جمعی از فقهای امامیه به‌دلیل استقرار سیرهٔ مستمره، معاملهٔ صبی در اشیاء کم‌ارزش را صحیح و نافذ می‌دانند.[۱]

برای شرطیت بلوغ در صحت معامله، علاوه بر اجماع فقها به آیات مبارکهٔ قرآن و روایات نیز استدلال شده است.

قرآن می‌فرماید: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً﴾[۲] و نیز می‌فرماید: «﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾؛ و یتیمان را چون به حد بلوغ برسند، بیازمایید! اگر در آن‌ها رشد (کافی) یافتید اموالشان را به آن‌ها بدهید...».[۳]

هرچند که در آیه، تعبیر به یتیم ـ فرزند پدر مرده ـ شده ولی مقصود از آن مطلق صغیر است و تخصیص به یتیم به این دلیل است که حفظ اموال او بیشتر محل ابتلاست و نیاز به حمایت بیشتری دارد وگرنه غیر یتیم معمولاً مالک چیزی نیست و در دامان پدر و مادرش زندگی می‌کند.

بنابر مفاد آیه، برگرداندن اموال، قبل از بلوغ و رشد، مجاز نیست و بعد از بلوغ و آزمایش او، در صورت احراز رشد باید مالش را به او داد.

به برخی روایات نیز برای اشتراط بلوغ در صحت معامله، استدلال شده است؛ از آن جمله روایت امام محمدباقر علیه‌السلام است: «**الغلام لايجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى بلغ خمسة عشر سنة أو يحتلم او يشعر أو ينبت قبل ذلك**؛ کار نوجوان در خرید و فروش نافذ نیست و از عنوان یتیم (غیر بالغ) خارج نمی‌شود تا به حدّ پانزده سال برسد یا قبل از پانزده سال محتلم شود یا مو در صورت یا در شرمگاهش بروید».[۴]

البته اگر بلوغ توأم با رشد باشد، به مجرّد بلوغ، معامله صحیح است ولی آن‌جاکه با رشد همراه نیست به مقتضای سایر ادلّه، معامله نافذ نیست چراکه در صحّت معامله علاوه بر بلوغ، رشد هم شرط است.

نتیجه:

با ملاحظهٔ ادلّه و نیز سیرهٔ مستمرهٔ متشرعه می‌توان گفت: معاملهٔ صبی ممیز دربارهٔ اشیاء کم‌ارزش و نیز در مواردی که صبی، صرفاً به‌منزلهٔ ابزاری در معاملهٔ ولیّش باشد، صحیح است.

آنچه گذشت مربوط به دادوستد صبی بود ولی دربارهٔ تملک رایگان از جانب صغیر ممیّز، فقهای امامیه و اهل سنت[۵] قائل به جواز شده‌اند، زیرا این‌گونه امور برای کودک هیچ زیانی به بار نمی‌آورد و تعهدی را بر او تحمیل نمی‌کند. در بخش اخیر مادهٔ

---

۱. ر.ک: أحكام البيع في الشريعة الإسلامية الغراء، ج ۱، ص ۳۸۸ و ۳۸۹؛ الرياض، ج ۱، ص ۵۱۱؛ مفتاح الكرامة، ج ۴، ص ۱۷۰.
۲. نساء، آیهٔ ۲.
۳. نساء، آیهٔ ۶.
۴. الكافي، ج ۷، ص ۱۹۷؛ وسائل‌الشيعة، ج ۱۷، ص ۳۶۰.
۵. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۷، ص ۱۵۹.

۱۲۱۲ قانون مدنی ایران نیز آمده است: صغیر ممیز می‌تواند تملک بلاعوض کند مثل قبول هبه و صلح بلاعوض و حیازت مباحات.

* * *

ب) عقل: در نگاه همهٔ فرق اسلامی یکی از شرایط صحت عقد، این است که متعاقدان، عاقل باشند. ازاین‌رو معاملهٔ مجنون صحیح و نافذ نیست.[۱] و در معامله، مجنون به‌منزلهٔ صبی غیر ممیز است و ازاین‌رو به سخن او اعتنا نمی‌شود، و سفیه به‌منزلهٔ صبی ممیز است.[۲]

دلیل بر اشتراط عقل در صحت معامله، حکم عقل و اجماع امامیه[۳] و فقهای اهل سنت است.[۴]

جنون عبارت است از اختلال گذرا یا دائمی در روان شخص که مانع از ادراک مفهوم و طبیعت آثار اعمال او می‌شود به‌نحوی که آنچه می‌کند به فرمان ارادهٔ او نیست و وجدانش از آن آگاهی ندارد. مرحوم ملااحمد نراقی برای جنون تعاریف گوناگونی را از فقها ذکر می‌کند که فساد عقل، قدر متیقّن در همهٔ آن‌هاست.[۵]

بطلان معاملهٔ مجنون هرچند که با اذن و رضای ولیّ و قیم انجام گیرد مورد پذیرش تمام فقهای اسلام، اعم از امامیه[۶] و اهل سنت[۷] و نیز قوانین حقوق مدنی[۸] است. و بر این اساس، جنون در هر درجه که باشد موجب حجر است.[۹]

هر بیماری و عارضه‌ای که خودآگاهی و شعور را از بین ببرد در حکم جنون است مانند مستی، بیهوشی و کهولتی که منجرّ به فراموشی گسترده شود.

یکی از مبانی بطلان معامله در این‌گونه موارد، «فقدان تعقل» است که در هر قراردادی موجب بطلان آن می‌شود.[۱۰]

* * *

ج) رشد: یکی دیگر از شرایط صحت عقد که فقهای اسلام اعم از امامیه[۱۱] و اهل سنت[۱۲] و نیز قوانین حقوقی[۱۳] آن را پذیرفته‌اند، رشد متعاقدین است که برخی آیات کریمهٔ قرآن و روایات نیز بر آن دلالت دارد.

رشد، به ملکهٔ توانمندی مصرف مال در اغراض صحیح و عقلایی، تعریف شده است.[۱۴] البته عنوانی

---

۱. الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۶۶.
۲. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۷، ص ۱۶۲؛ المسالك، ج ۴، ص ۱۵۹؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۹، ص ۲۲۷.
۳. ر.ک: غيبة النزوع، في البيع، ص ۲۱۰؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۱۵۵؛ رياض المسائل، ج ۸، ص ۱۱۴؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۶۱؛ شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۴.
۴. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۶۶.
۵. عوائد الأيام، ص ۵۱۳.
۶. مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۵۵۱ و برخی بر آن ادعای اجماع کرده‌اند مانند: غنية النزوع، ص ۲۱۰؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۱۵۵ و رياض المسائل، ج ۸، ص ۱۱۴.
۷. الموسوعة الفقهية، ج ۱۶، ص ۱۰۱ و ۱۰۶.
۸. مادهٔ ۱۲۱۳ قانون مدنی ایران.
۹. مادهٔ ۱۲۱۱ قانون مدنی ایران.
۱۰. ر.ک: مقاييس الأنوار، ج ۲، ص ۱۱؛ مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۵۴۴ و ۵۵۲؛ الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۴۹۳ و مادهٔ ۱۹۵ قانون مدنی ایران.
۱۱. ر.ک: جواهرالكلام، ج ۲۶، ص ۴ و ۴۸.
۱۲. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۲۲، ص ۲۱۳.
۱۳. ر.ک: مادهٔ ۲۱۱ و ۲۱۲ قانون مدنی ایران.
۱۴. ر.ک: جواهرالكلام، ج ۲۶، ص ۴۸-۵۲؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۱۵۵.

است عرفی و ازاین‌رو تشخیص مصادیق آن نیز برعهدهٔ عرف است.

در روایتی عیص بن قاسم از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که مال یتیم چه‌موقع به او داده می‌شود؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «اذا علمت انها لاتفسد ولا تضیع».[۱]

قرآن می‌فرماید: «﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً * فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾؛ و اموال خود را که خداوند وسیلهٔ قوام زندگی شما قرار داده به دست سفیهان ندهید و از آن، به آن‌ها روزی دهید، و لباس بر آن‌ها بپوشانید و سخن شایسته به آن‌ها بگویید پس اگر آن‌ها را رشید یافتید اموالشان را به دستشان بسپارید».[۲]

مفهوم آیهٔ مبارکه این است که اموال و ثروت‌های خود را به دست افراد سفیه نسپارید و بگذارید در مسائل اقتصادی رشد پیدا کنند تا اموال شما در معرض مخاطره و تلف قرار نگیرد.

راغب در کتاب مفردات می‌گوید: «سَفَه» در اصل یک نوع کم‌وزنی و سبکی بدن است به‌طوری که به‌هنگام راه رفتن، تعادل حفظ نشود. به همین دلیل به افساری که دائماً به این طرف و آن طرف حرکت می‌کند «سفیه» گفته می‌شود سپس به همین تناسب دربارهٔ افرادی که رشد فکری ندارند به‌کار رفته است خواه سبکی عقل آن‌ها در امور مادی باشد یا در امور معنوی.

ولی روشن است که منظور از سفاهت در آیهٔ فوق، عدم رشد کافی در خصوص امور مالی است به‌طوری که شخص نتواند سرپرستی اموال خود را به عهده گیرد و در مبادلات مالی، منافع خود را تأمین کند. شاهد این سخن آیهٔ بعد است که می‌گوید: «﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾؛ اگر آن‌ها را رشید یافتید اموالشان را به دستشان بسپارید».

بعضی از مفسّران دربارهٔ توسعهٔ آیه برداشت جالبی کرده، بیان می‌دارند: آیهٔ فوق با این‌که دربارهٔ یتیمان بحث می‌کند، یک حکم کلی و عمومی برای همهٔ موارد دربر دارد و آن این‌که انسان نباید در هیچ حال، هیچ مالی را که در اختیار اوست یا زندگی او به‌نوعی به آن وابسته است، به دست افراد کم‌عقل و غیر رشید بسپارد، و در این موضوع فرقی میان اموال خصوصی و اموال عمومی (اموال حکومت اسلامی) نیست، گواه این موضوع علاوه بر وسعت مفهوم آیه و به‌ویژه کلمهٔ «سفیه»، روایاتی است که از پیشوایان معصوم علیهم السلام در این زمینه نقل شده است.

مثلاً در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که شخصی به نام ابراهیم بن عبدالحمید می‌گوید: از امام علیه السلام تفسیر آیهٔ ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ را پرسیدم، فرمود: شرابخواران سفیه‌اند و نباید اموالتان را به آن‌ها بسپارید![۳]

در روایت دیگری نیز از انتخاب شارب‌الخمر به‌عنوان امین امور مالی، نهی شده است. توصیف

---

۱. الوسائل، ج ۱۳، ص ۴۳۲، کتاب الوصایا، باب ۴۵، ح ۱؛ کتاب الحجر، ص ۱۴۲، ح ۳، باب ۲.

۲. نساء، آیات ۵ و ۶.

۳. بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۸۵ و موسوعة الإمام الجواد علیه السلام، ج ۳، ص ۱۷۶.

شراب‌خوار به سفاهت و تعابیری مانند «فأيّ سفيه أسفه من شارب الخمر» کراراً در روایات دیده می‌شود،[۱] و این تعبیر شاید به این دلیل باشد که شخص شرابخوار، هم سرمایهٔ مادی خود را از دست می‌دهد و هم سرمایهٔ معنوی را. چه سفاهتی از این بالاتر که انسان، هم پول بدهد، هم عقل و هوش خود را و در عوض، دیوانگی خریداری کند، قوای مختلف بدنی را نیز بر سر این کار بگذارد و زیان‌های اجتماعی فراوانی به‌بار آورد؟! در روایت دیگری تمام افرادی که به هر دلیلی قابل اعتماد نیستند «سفیه» نامیده شده‌اند و از سپردن اموال (شخصی و عمومی) به آن‌ها نهی شده است: «یونس بن یعقوب» می‌گوید: از امام جعفر صادق علیه‌السلام تفسیر آیهٔ ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ را پرسیدم، فرمود: «من لا تثق به ؛ سفیه کسی است که مورد اعتماد نباشد».[۲]

از این روایات برمی‌آید که سفیه معنی وسیعی دارد و از سپردن اموال عمومی و خصوصی به آن‌ها نهی شده است، منتها این نهی در بعضی از موارد به‌عنوان تحریم است و در پاره‌ای از موارد که درجهٔ سفاهت شدید نیست به‌معنی کراهت است.[۳]

در این جا یک سؤال پیش می‌آید و آن این‌که اگر آیه دربارهٔ اموال یتیمان است چرا «اموالکم» (ثروت‌های شما) می‌گوید، نه «اموالهم» (ثروت‌های آن‌ها)؟

ممکن است نکتهٔ این تعبیر، بیان این مسئلهٔ مهم اجتماعی و اقتصادی باشد که اسلام همهٔ افراد جامعه را یکی می‌داند، به‌طوری که مصلحت و منفعت یک فرد نمی‌تواند از منافع دیگران جدا باشد، همچنین زیان یک فرد، عین زیان یک جامعه است. یعنی این اموال درحقیقت فقط متعلق به ایتام نیست، بلکه به شما هم مربوط است و اگر زیانی متوجه آن شود به‌طور غیر مستقیم متوجه شما شده است، لذا در نگهداری آن باید مراقبت کامل داشته باشید.

یا این‌که مقصود از «اموالکم» اموال خود سرپرستان است نه اموال یتیمان، یعنی اگر شما می‌خواهید به افراد یتیم که هنوز رشد کافی نیافته‌اند کمک کنید شاید تحت تأثیر عواطف حساب نشده اموالی به دستشان بسپارید و آن‌ها را به کارهایی بگمارید که از آن‌ها ساخته نیست؛ به‌جای این کار غیر عاقلانه بهتر این است که غذا و لباس و مسکن آن‌ها را تأمین کنید تا بالغ و رشید شوند.

و درواقع این یک درس بزرگ اجتماعی است که قرآن به ما می‌دهد که برای کمک به افراد «قاصر و ناتوان» آن‌ها را به کارهایی که قدرت انجام آن را ندارند، نگمارید زیرا اگر این کار منفعت جزئی برای آن‌ها داشته باشد ممکن است زیان‌های کلی برای اجتماع به بار آورد. بلکه باید از طریق کمک‌های بلاعوض و کارهای سبک و کوچک آن‌ها را اداره کرد.[۴]

---

۱. ر.ک: بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۲۶۸ و ج ۷۶، ص ۱۲۷ و ج ۱۰۰، ص ۸۴و۸۵؛ وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۸۲-۸۴ و ج ۲۵، ص ۳۱۳؛ الفتاوی الهندیة، ج ۲، ص ۱۶۸؛ المتقی، شرح الموطأ، ج ۳، ص ۳۲۱؛ التفسیر الکبیر رازی، ج ۲، ص ۶۲.

۲. الکافي، ج ۱، ص ۹۲؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۸۴.

۳. ر.ک: تفسیر نمونه، ذیل آیات ۵ و ۶ سورهٔ نساء.

۴. ر.ک: همان.

نتیجه:

از آنچه گذشت روشن شد که یکی از شرایط اساسی برای صحت معامله، اهلیت استیفاء حقوق متعاملین برای معامله[۱] است[۲] و ملاک اهلیت متعاقدین برای تصرف، «بلوغ، عقل و رشد» است و کسانی که فاقد آن باشند «محجور» شمرده می‌شوند.

اگر اهلیت استیفاء، ناقص باشد حجر هم حجر ناقص است مانند اهلیت سفیه که با اجازهٔ ولی معاملاتش نافذ است و گاه حجر، تام است مانند اهلیت صبی غیر ممیز که با اجازهٔ ولی نیز معامله‌اش نافذ نیست.[۳]

گفتنی است که یکی از عوامل حجر، ورشکستگی می‌باشد که به صورت عارضی و به‌منظور رعایت حقوق طلبکاران، موجب سلب اهلیت انسان در معامله در حالت ورشکستگی، از سوی قاضی می‌شود. ازاین‌رو معاملهٔ مفلّس، نافذ و صحیح نیست.

۲. قصد جدی:

یکی دیگر از شرایط عامهٔ عقود و ایقاعات بلکه از مقومات آن، قصد جدّی انشاء است که مورد پذیرش تمام فقهای اسلام[۴] و نظام‌های حقوقی دنیاست. بنابراین کسی که نه به صورت جدی بلکه از روی مزاح و شوخی، معامله‌ای کند آن معامله منعقد نمی‌شود و مرحوم علامهٔ حلّی ادعای اجماع امامیه را بر آن کرده است.[۵]

مادهٔ ۱۱۰۸ قانون مدنی فرانسه و مادهٔ ۱۹۰ قانون مدنی ایران، یکی از شرایط اساسی صحت هر معامله‌ای را قصد طرفین و رضای آن‌ها برشمرده است.

۳. اختیار:

شرط دیگر صحت بیع، اختیار متعاقدین است. ازاین‌رو عقود و ایقاعات مکره، صحیح نیست. هرچند که اکراه از طرف شخص ثالثی غیر از متعاقدین واقع شود.[۶]

اکراه، نقطهٔ مقابل اختیار و عبارت است از این‌که کسی که قدرت اجرای تهدید را دارد، دیگری را به امر ناخوشایندی در جان یا مال یا آبروی او یا کسان او مانند همسر و فرزندانش، بیم دهد، که در این مورد، سخن، شخصیت و خصوصیات شخص نیز باید در نظر گرفته شود.[۷]

البته گفتنی است که معاملهٔ مضطر صحیح است زیرا در اضطرار، عواملی عاقد را با وجود میل آزاد و طیب نفس او وادار به انعقاد عقد می‌کند بدون این‌که تهدید و اکراهی در بین باشد، مثل این‌که انسان مجبور شود خانه خود را برای درمان عزیزش به نصف قیمت بفروشد. درواقع انسان در حالت

---

۱. الوسيط في شرح القانون المدني، ج ۴، ص ۱۰۸.
۲. ر.ک: مادهٔ ۱۹۰ و ۲۱۰ قانون مدنی.
۳. الوسيط في شرح القانون المدني، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۸.
۴. ر.ک: تذكرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۳؛ الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۱۹۲؛ رياض المسائل، ج ۸، ص ۱۱۴؛ بدائع الصنايع، ج ۵، ص ۱۷۶؛ كشف القناع، ج ۳، ص ۱۷۱.
۵. تذكرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۷.
۶. ر.ک: مادهٔ ۱۹۹ و ۲۰۳ قانون مدنی ایران.
۷. ر.ک: مادهٔ ۲۰۴ و ۲۰۲ قانون مدنی ایران.

اضطرار، راضی به نتیجهٔ معامله است زیرا بدون آن مشکل او حل نمی‌شود ولی در اکراه، راضی به نتیجهٔ معامله نیست.

بطلان عقد مکره مورد پذیرش تمام فقهای اسلام، اعم از فقهای امامیه[۱] و اهل سنت[۲] است و بر آن ادعای اجماع نیز شده[۳] و قوانین حقوقی عقلای اهل عرف نیز مطابق با آن است. همچنین برای آن به آیهٔ مبارکهٔ ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[۴] و حدیث نبوی: «**إنّما البیع عن تراض**»[۵] و «**رفع عن امتی تسعة... وما أکرهوا علیه...**»[۶] (بنابر این‌که «ما اکرهوا علیه» احکام وضعیّه را نیز شامل شود) استدلال شده است.[۷]

قابل توجه است که هرگاه مکره بعداً راضی شود، به نظر امامیه[۸] و حنفیه[۹] معامله نافذ است ولی ازنظر حنابله[۱۰] و مالکیه[۱۱] و شافعیه[۱۲] بیع باطل است و رضایت بعدی تأثیری درصحت معامله ندارد.

البته اگر اکراه به حق باشد، مانند مدیونی که از پرداخت دین، استنکاف می‌کند و حاکم شرع او را به فروش مالش اجبار می‌کند، معامله صحیح و نافذ است.[۱۳] زیرا رضایت حاکم شرع که ولیّ ممتنع است به‌منزلهٔ رضایت مالک است.

شرایط مورد عقد:

آنچه گذشت، شرایطی بود که برای صحت معامله در ناحیهٔ متعاقدین لازم بود. ولی برخی از شرایط صحت معامله نزد عقلای اهل عرف و شارع مقدس مربوط به مورد عقد است که از آن جمله، اشتراط مالیت مورد معامله و امکان انتفاع و بهره‌برداری مشروع از آن می‌باشد و مورد اجماع فقهای اهل‌البیت علیهم‌السلام[۱۴] و اهل سنت[۱۵] است.

دلیل اشتراط فوق، روشن است زیرا اساساً دادوستد نزد عقلا بر محوریت مال، معنی پیدا می‌کند و بدون مالیت، عنوان دادوستد صادق نیست.[۱۶]

---

۱. ر.ک: غنیة النزوع في البیع، ص ۲۱۴؛ ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۱۴؛ مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۱۵۵؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۷۴.

۲. ر.ک: موسوعة جمال عبدالناصر الفقهیة، ج ۲۳، ص ۱۲۲-۱۳۰.

۳. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۵۵۳.

۴. نساء، آیهٔ ۲۹.

۵. السنن الکبری للبیهقي، ج ۶، ص ۱۷؛ سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۷۳۷؛ جامع أحادیث الشیعة، ج ۱۸، ص ۸۶.

۶. الوسائل، ج ۱۱، باب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، ح ۱.

۷. ر.ک: مهذب الأحکام، ج ۱۶، ص ۲۸۲.

۸. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۴۷.

۹. ر.ک: بدائع الصنایع، ج ۷، ص ۱۸۶.

۱۰. ر.ک: الفروع ابن مفلح حنبلی، ج ۴، ص ۳؛ نیل المآرب، عبدالقادر شیبانی حنبلی، ج ۱، ص ۸۳.

۱۱. ر.ک: المدوّنه، ج ۳، ص ۲۰۹؛ مختصر أبي الضیاء في فقه مالک، ج ۵، ص ۸.

۱۲. ر.ک: المهذّب أبواسحاق شیرازی شافعی، ج ۳، ص ۱۰ و المنهاج نووی، ص ۹۴ و شرح المنهاج، تحفة المحتاج ابن حجر، ج ۲، ص ۸۸.

۱۳. ر.ک: غنیة النزوع، ص ۲۱۴؛ نهایة الأحکام، ج ۲، ص ۴۵۵؛ الدروس الشرعیة، ج ۳، ص ۱۹۲؛ الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۶۲ و مادهٔ ۲۰۷ قانون مدنی ایران.

۱۴. ر.ک: المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰۱.

۱۵. المجموع، ج ۹، ص ۲۳۹؛ المغني، ج ۴، ص ۳۰۲؛ الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۶۷.

۱۶. ر.ک: أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۳۶.

از سوی دیگر، بذل مال در مقابل چیزی که مال نیست ازنظر عقلا کاری سفیهانه است ازاین‌رو چنین دادوستدی صحیح نیست[۱] و نیز پرداخت مال در مقابل آن، اسراف، تبذیر و اضاعهٔ مال است که جایز نمی‌باشد.[۲]

علاوه بر آنچه گذشت، برخی از فقهای اهل سنت مانند شافعی[۳] و ابن قدامه[۴] و جصاص[۵] برای بطلان بیع به‌دلیل عدم مالیت به آیهٔ کریمهٔ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ استدلال کرده‌اند.

بر حسب مادهٔ ۲۱۵ قانون مدنی ایران نیز مورد معامله باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی باشد.

گفتنی است که برخی اشیاء و موجودات مانند شراب، خوک، سگ زینتی و آلات لهو و لعب، چه‌بسا ازنظر عرف مالیت داشته باشد ولی شارع مقدس ـ به‌دلیل احاطهٔ کامل و تام به مصالح و مفاسد اشیاء و مردم ـ آثار مالیت را از آن‌ها سلب کرده، ازاین‌رو معاملهٔ آن‌ها صحیح نیست.

منابع و مآخذ

۱. قرآن.

۲. جواهرالکلام، محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷ش، چاپ سوم.

۳. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۲، چاپ اوّل، قم.

۴. مستند الشیعة، محقق النراقي، مؤسسهٔ آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۵، چاپ اوّل، قم.

۵. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، دارالحکمة، ۱۳۷۰ش، چاپ چهارم، قم.

۶. مجمع الفائدة والبرهان، محقق اردبیلی، جامعهٔ مدرسین قم.

۷. مفتاح الکرامة، سید محمدجواد عاملی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۹، چاپ اوّل.

۸. مصباح الفقاهة، ابوالقاسم خویی، مکتبة الداوری، ۱۳۷۷، چاپ اوّل، قم.

۹. المغني، عبدالله بن قدامة، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان.

۱۰. تحفة المحتاج الی أدلّة المنهاج، عمر بن علی بن أحمد الشافعي (تحقیق عبدالله بن سعاف اللحیاني)، دار حراء، مکة المکرمة.

۱۱. سنن ابن ماجة، محمد بن یزید القزویني، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

۱۲. اصول الکافي، أبوجعفر محمد بن یعقوب الکلیني، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق، چاپ سوم، قم.

۱۳. صحیح ابن حبان، ملاء الدین علی بن بلبان الفارس، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق، چاپ دوم.

۱۴. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، لبنان.

۱۵. تحف العقول، ابن شعبهٔ حرانی، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسین، ۱۴۰۴، چاپ دوم، قم.

---

۱. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰۴؛ المکاسب امام خمینی، ج ۲، ص ۲۴۴؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۴۴.

۲. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۸، ص ۳۸۴؛ الاقناع في حل الفاظ أبي‌شجاع، ج ۱، ص ۲۵۲.

۳. الأم، ج ۳، ص ۱۲.

۴. المغني، ج۴، ص ۳۰۲.

۵. أحکام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۴.

۱۶. تفصیل وسائل‌الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، شیخ محمد بن الحسن الحر العاملی، دار احیا التراث العربی، ۱۳۹۱ ش، چاپ چهارم، بیروت.

۱۷. مستدرك الوسائل، میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسسة آل‌البیت لإحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۱۸. سنن نسائي، النسائي، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، لبنان، چاپ اوّل، ۱۳۴۸-۱۹۳۰م.

۱۹. صحیح مسلم، مسلم النیشابوري، دارالفکر، بیروت، لبنان.

۲۰. فتح الباري في شرح البخاري، ابن حجر عسقلاني، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم.

۲۱. سنن للبیهقي، احمد بن حسین بن علي بیهقي، دارالفکر، بیروت.

۲۲. عمدة القاري في شرح صحیح البخاري، دار احیاء التراث العربي، بیروت.

۲۳. الأمالي، الشیخ الصدوق، مرکز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷، چاپ اوّل، قم.

۲۴. أنوارالفقاهة، آیت الله ناصر مکارم شیرازی، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ق.

۲۵. المکاسب المحرمة، السید الخمیني، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰-۱۳۶۸ ش.

۲۶. حاشیة قلیوبی علی شرح جلال الدین المحلي علی منهاج الطالبین ـ قلیوبی، مکتب البحوث والدراسات، دارالفکر.

۲۷. شرح المنهاج وحاشیة القلیوبي.

۲۸. نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج، الشافعي صغیر، دارالفکر، للطباعة، ۱۴۰۴ق، بیروت.

۲۹. الفتاوی الهندیة، شیخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.

۳۰. منح الجلیل شرح مختصر خلیل محمد علي، دارالفکر، ۱۴۰۹ق، بیروت.

۳۱. کشاف القناع، البهوتي، منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸-۱۹۹۷ م، چاپ اوّل، بیروت، لبنان.

۳۲. فتح القدیر، الشوکاني، عالم الکتب.

۳۳. حاشیة الدسوقي، الدسوق، محمد عرفه الدسوقة، دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابي الحلبي وشرکا.

۳۴. المقنعة، الشیخ المفید، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجامعة المدرسین، ۱۴۱۰، چاپ دوم، قم.

۳۵. السرائر، ابن ادریس حلی، اشارات جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۰ق، چاپ دوم، قم.

۳۶. إیضاح الفوائد، ابن علامة، المطبعة العلیمة، ۱۳۸۷، چاپ اوّل، قم.

۳۷. ارشاد الأذهان، العلامة الحلی، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین، ۱۴۱۰، چاپ اوّل، قم.

۳۸. منتهی المطلب في تحقیق المذهب، علامه یوسف بن مطهر حلی، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۳۸۶ش.

۳۹. تذکرة الفقها، علامه حلی، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴، چاپ اوّل، قم.

۴۰. الحدائق الناضرة، محقق بحرانی، تحقیق محمدتقی ایروانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم.

٤

احکام پنج گانه در معاملات

تقسیم‌بندی به لحاظ خود معامله

تقسیم‌بندی به لحاظ فعل و عمل مکلف

احکام پنج گانه در معاملات

برای معامله، تقسیماتی ذکر شده که از آن جمله، تقسیم معامله ازنظر حکم تکلیفی است.

اقوال:

کلمات فقها در زمینهٔ تقسیم مکاسب ازنظر حکم تکلیفی، در نگاه بدوی به سه دسته قابل تقسیم است:

۱. برخی مانند قاضی ابن براج (م ۴۸۱) و ابن ادریس[۱] (م ۵۹۸) و محقق[۲] (م ۶۷۶) معاملات را به سه قسمت «حرام، مکروه و مباح» تقسیم کرده‌اند. ابن براج برای حرام، به بیع مواد غذایی حرام، کم‌فروشی، غش، فروش سلاح به دشمنان دین، و برای مکروه، به بیع مواد غذایی مکروه و اجرت بر حجامت، قضاوت و تعلیم قرآن، مثال زده است.

۲. برخی مانند مرحوم نائینی (م ۱۳۵۵) تکسب را به اعتبار حکم به چهار قسمت حرام، مکروه، مستحب و مباح تقسیم کرده‌اند. وی اظهار می‌دارد که کسب، ذاتاً به وجوب متصف نمی‌شود. البته گاهی بالعرض واجب می‌شود که از آن جمله، واجبات کفائی مربوط به حفظ نظام مانند صنایع است که گاهی به‌دلیل انحصار در شخص خاصی، وجوب عینی پیدا می‌کند.

امام خمینی نیز معتقد است که تجارت، واجب شرعی و حتی واجب به‌عنوان ثانوی نمی‌شود. هرچند که تنها راه تأمین هزینهٔ زندگی افراد تحت تکفّل شخص باشد. زیرا (به عقیدهٔ ایشان) مقدمهٔ واجب، واجب نیست. و برفرض وجوب مقدمهٔ واجب نیز، وجوب به‌عنوان دیگری غیر از عنوان تجارت تعلق گرفته است.[۳]

محقق نائینی برای مستحب ذاتی در کسب، به زراعت و چوپانی مثال می‌زند و از این‌رو ثلاثی بودن تقسیم معامله را (به حرام، مکروه و مباح) نمی‌پذیرد و آن را رباعی می‌داند.[۴]

---

۱. سرائر، ج ۲، ص ۲۱۴.
۲. الشرائع، ج ۲، ص ۲۶۳.
۳. المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۴.
۴. منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶.

قابل توجه این‌که معیار استحباب نفسی معامله، وجود امر استحبابی در آن است که در این‌باره مرحوم نائینی و مانند او روایات استحباب زراعت و چوپانی را مصداق آن دانسته‌اند. روایاتی که فراوان از طریق فریقین نقل شده است.[۱] مانند روایت نبوی که فرمود: «**ما من نبيٍ إلّا وقد رعى الغنم، قيل: وأنت يا رسول الله؟ قال: وأنا**؛ هیچ پیامبری نبود مگر این‌که چوپانی کرد؛ سؤال شد: حتی شما یا رسول الله؟ فرمود: حتی من».[۲] و روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «**انّ الله عزوجل أحب لانبيائه من الاعمال الحرث والرعي**؛ خداوند متعال برای پیامبرانش از میان اعمال، زراعت و چوپانی را دوست دارد»[۳] و یا فرمود: «**ما بعث الله نبيّاً قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس**؛ خداوند هیچ‌گاه پیامبری را مبعوث نکرد مگر او را به چوپانی گوسفندان واداشت و بدین‌وسیله شیوهٔ سرپرستی مردم (مخصوصاً مردم لجوج و نادان) را به آن‌ها آموخت».[۴]

ولی بر این استدلال، اشکال شده است که استحباب در این دو مورد نفسی نیست؛ استحباب زراعت به این دلیل است که شخص، توکل بر خدا کند و موفقیت را از او بخواهد و این، عامل تقویت عقیدهٔ او به خداست. شاهد این سخن کلام امام صادق علیه السلام است که در تفسیر آیهٔ مبارکهٔ ﴿**وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾، فرمود: کشاورزانند.[۵]

استحباب چوپانی نیز به این علت است که موجب استکمال نفس و تمرین نفس برای ادارهٔ شئون مربوط به رعیت و نیز برطرف کردن اوصاف پست حیوانی است، و کسی که مدتی از عمر خود را صرف این‌گونه کارها کند، قدرت و تحمّل مدیریت‌های مشکل انسانی را نیز پیدا می‌کند.

نکتهٔ مهم دیگر این است که روایات فوق، بر استحباب زراعت و چوپانی، به‌عنوان کاری که مکلف انجام می‌دهد، دلالت می‌کند و این به‌معنای استحباب دادوستد به آن‌ها نیست.[۶]

در نصوص دینی[۷] در موارد متعددی ترغیب به کسب و تجارت با تعابیر مختلف و از ابعاد گوناگون دیده می‌شود که در این‌جا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌گردد:

خداوند می‌فرماید: ﴿**فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ**﴾.[۸]

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «**العبادة سبعون جزءً أفضلها طلب الحلال**».[۹]

امام علی علیه السلام، شخص کوشا در طلب روزی حلال را به مجاهد در راه خدا تشبیه کرده و فرموده

---

۱. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۲ کتاب المزارعة والمساقاة باب۳ و ج ۱۷، ص ۱۴ أبواب مقدمات التجارة باب ۱۰ والكافي، ج ۵، ص ۲۶۰ باب فضل الزراعة وسنن الكبرى، ج ۶، ص ۱۳۷ و صحيح البخاري، ج ۳، ص ۱۳۵ باب فضل الزراعة.

۲. بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۱۱۷.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۶۴، ح ۶.

۴. همان، ح ۷.

۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۲.

۶. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۰.

۷. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲ فی ابواب مقدمات التجارة؛ عوالي اللئالي، ج ۳، باب التجارة؛ التهذيب، ج ۷، باب فضل التجارة وآدابه.

۸. جمعه، آیهٔ ۱۰.

۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۱، ح ۶.

است: «**الشاخص فی طلب الرزق الحلال کالمجاهد فی سبیل الله**».[۱]

از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «**لیس منّا من ترك دنیاه لآخرته ولا آخرته لدنیاه**».[۲]

از آیه و روایات فوق به‌دست می‌آید که اسلام توجه ویژه‌ای به ابعاد مختلف حیات بشری ـ دنیوی و اخروی ـ داشته و با وقوف کامل به لوازم زندگی اجتماعی، در عین توجه به مباحث عبادی و معنوی، مردم را به تجارت منصفانه ترغیب و تشویق کرده است. بر همین اساس، بسیاری از فقها[۳] به استحباب تجارت فتوا داده‌اند.

۳. جمعی از فقها مانند سلّار (م ۴۶۳)[۴]، علامه (م ۷۲۶) در قواعد[۵]، ابن فهد حلی (م ۸۴۱)[۶] و محقق کرکی (م ۹۴۰)[۷] مکاسب را به پنج قسم واجب، مستحب، مکروه، مباح و حرام تقسیم کرده و برای هر کدام، مثال‌هایی را ذکر نموده‌اند. ابن فهد حلی در بیان مثال‌های اقسام پنج‌گانهٔ تجارت چنین می‌گوید:

الف) واجب، که عبارت است از مباحاتی که انسان به انجام دادن آن مضطر و ناچار شود و راهی غیر از آن نداشته باشد.

ایشان برای وجوب، به آیاتی ازجمله آیهٔ مبارکه ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ**﴾[۸] و روایت «**ینبغي للمسلم أن یلتمس الرزق حتی یصیبه حر الشمس**»[۹] استدلال کرده است ازاین‌رو که امر «ابتغوا» در آیه و تعبیر «ینبغی» در روایت، ظهور در وجوب دارد.

بر این استدلال مناقشه می‌شود که تعبیرات مزبور، ظهور در وجوب ندارد و تنها بر ترغیب به تجارت دلالت می‌کند و یا از قبیل امر عقیب خطر است که دلالت بر اباحه دارد.

ب) مستحب، و آن هر چیزی است که به‌واسطهٔ آن قصد توسعهٔ اقتصادی بر افراد تحت تکفلش را بنماید و یا به‌واسطهٔ آن به نیازمندان صدقه بدهد.

ج) مباح، و آن عبارت از چیزی است که ضرر ندارد و از آن بی‌نیاز باشد.

د) مکروه، که بر سه قسم است:

۱. آنچه در اکثر موارد منجر به حرام یا مکروه می‌شود، مانند بیع صرف و بیع الاکفان.

۲. آنچه کراهتش به‌دلیل ورود شبهه در آن است، مانند آنچه که افراد نابالغ با آن کسب می‌کنند و معامله با کسانی که اجتناب از حرام ندارند.

۳. آنچه کراهتش به‌سبب پستی آن شغل است مانند حجامت.

ه) حرام، و آن بر دو قسم است: آنچه که در ماهیت و حقیقتش حرام است مانند خرید و فروش معتکف و آنچه به‌دلیل حرمت غایت آن حرام است

---

۱. عوالي اللئالي، ج ۳، ص ۱۹۴، ح ۷.
۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۹، ح ۱.
۳. ر.ک: المهذب في شرح المختصر النافع، ج ۲، ص ۳۳۴؛ مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۵-۱۸.
۴. المراسم، ص ۱۶۹؛ الجوامع الفقهیة، ص ۵۸۵.
۵. قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲.
۶. المهذب البارع، ج ۲، ص ۳۳۴.
۷. جامع المقاصد في شرح القواعد، ج ۴، ص ۱۱.
۸. جمعه، آیهٔ ۱۰.
۹. عوالي اللئالي، ج ۳، باب التجارة، ص ۱۹۳، ح ۴.

مانند خرید و فروش شراب و آلات قمار و لهو.[۱]

محمد بن شجاع القطان الحلی (م ۸۵۰) نیز تجارت را به پنج بخش تقسیم کرده که اقسامش شباهت به تقسیم سلّار دارد.[۲]

***

آنچه گذشت، کلام برخی از فقهای امامیه در تقسیم معاملات ازنظر حکم تکلیفی ومربوط به نفس تجارت بود، امّا بعضی دیگر از فقها مانند مرحوم شهید اوّل (م ۷۸۶) و صاحب ریاض (م ۱۲۳۱)[۳] معامله را از دو نظر تقسیم‌بندی کرده‌اند: آن‌ها «نفس تجارت» را که فعل مکلف است به احکام خمسه، و «موضوع کسب» را که عین یا منفعت است به سه قسم حرام، مکروه و مباح تقسیم کرده‌اند.

شهید ثانی در توضیح کلام شهید اوّل می‌گوید: تجارت واجب، تجارتی است که تهیهٔ مئونت زندگی شخص و افراد تحت تکفلش به آن وابسته باشد و نیز تجارتی است که نظام جامعه به آن وابستگی دارد.

تجارت مستحب، تجارتی است که به‌واسطهٔ آن به مستحبی دست می‌یابد و آن، توسعه بر افراد تحت تکفلش یا منفعت رساندن به مؤمنان است.

تجارت مباح، تجارتی است که به واسطهٔ آن ازدیاد در مال در غیر جهت راجح و مرجوح به‌دست آید.

تجارت مکروه و حرام نیز تجارت با اعیان مکروه و حرام است.

و اما موضوع تجارت (چیزی که به‌واسطهٔ آن کسب می‌شود) به سه قسمت حرام، مکروه و مباح تقسیم می‌شود. زیرا شیء مورد کسب یا متعلق نهی نیست که معامله با آن مباح است و یا متعلق نهی می‌باشد، که اگر اجازهٔ معاملهٔ آن را نداشته باشد، مانند اعیان نجسه و کمک به ظالمان، معامله با آن حرام، والا مانند فروش کفن و معاملهٔ صرف، مکروه است.[۴]

مرحوم شهید ثانی نیز شخصاً انحصار حکم مکاسب در حرام، مکروه و مباح را ازاین‌رو دانسته که عین یا منفعتی که بِالذات واجب یا مستحب باشد، وجود ندارد و اگر واجب یا مستحب می‌شود به‌واسطهٔ فعل مکلّف است.[۵]

صاحب مفتاح الکرامة (۱۲۲۶ ه) بر این سخن ایراد می‌گیرد که اعیان و منافع همان‌گونه که به وجوب و نَدْب متصف نمی‌شوند به حرمت و کراهت و اباحه نیز متصف نمی‌گردند بلکه اتصافشان به آن‌ها به‌واسطهٔ فعل مکلف است که به آن‌ها تعلق می‌گیرد.[۶]

همین ایراد را صاحب جواهر نیز مطرح کرده و بر آن می‌افزاید که تکسّب به برخی اعیان، مستحب است مانند گوسفند که برحسب روایات، بخشی از برکت در آن قرار داده شده است مگر این‌که گفته شود برکت در خود حیوان است نه در کسب به آن.[۷]

---

۱. ر.ک: المهذّب البارع، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۹.
۲. معالم الدین في فقه آل یاسین، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۳.
۳. ریاض المسائل، فیما یکتسب به، ج ۸، ص ۳۹.
۴. ر.ک: الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۲۰۶.
۵. مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۱۸.
۶. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۴.
۷. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۷.

بعضی دیگر از بزرگان فقها[۱]، به ملاحظهٔ مباحث مطرح شده در ابواب مکاسب و تقسیمات مختلف برای بیع حرام و مکروه (که حرمت بیع گاهی به‌واسطه حرمت منافع عمدهٔ آن[۲] و گاهی به‌دلیل شرایط خاص وقوع آن است[۳] ولی گاهی نفس اکتساب حرام است بدون این‌که عین، حرام باشد[۴]) اظهار کرده‌اند: تقسیم مزبور به لحاظ اعم از عین و فعل و اکتساب است و ازاین‌رو شامل واجب و مستحب نیز می‌شود مانند کسب‌هایی که قوام جامعه به آن است و یا سبب کمال می‌گردد.

دیدگاه فقهای اهل سنت

آنچه گذشت مربوط به فقه اهل‌البیت علیهم‌السلام بود. در فقه اهل سنّت نیز کسب ازنظر حکم تکلیفی، به واجب،مستحب،مباح،مکروه وحرام تقسیم می‌شود.

برای کسب واجب، به کسب به‌مقدار کفایت برای رفع نیازهای خود و نفقهٔ افراد تحت تکفّل و پرداخت دین[۵]، مثال زده شده است و برای آن به روایت نبوی «**کفی بالمرء إثماً أن یحبس عمن یملك قوته**؛ برای گناه انسان کافی است که از افراد تحت تکفّلش نفقه را حبس کند (و به آنان پرداخت نکند)»[۶] استدلال شده است و لکن ـ همان‌گونه که برخی از فقهای اهل سنّت نیز تصریح کرده‌اند[۷] ـ می‌توان گفت: این حدیث بر وجوب تأمین نفقهٔ افراد تحت تکفّل شخص دلالت می‌کند هرچند که از راهی غیر از کسب باشد.

برای مستحب، به مازاد بر کفایتی که به‌وسیلهٔ آن حاجت نیازمندی برطرف می‌شود و برای مباح، به مانند کسب حلال برای افزایش مال و رفاه و توسعه بر خانواده، مثال زده شده است.

و برای حرام، به معاملهٔ برخی نجاسات مانند خمر که اجماعاً حرام دانسته شده، مثال زده‌اند ودلیل حرمت را احادیثی همانند حدیث نبوی «**إنّ الله ورسوله حرّم بیع الخمر والمیتة والخنزیر**»[۸] برشمرده‌اند.[۹] بیع خون نیز به‌دلیل روایت «**إنّ رسول الله نهی عن ثمن الدم**»[۱۰] حرام شمرده شده است.[۱۱]

مالکیه بیع کلب ماشیه را مجاز شمرده، ولی حنفی‌ها بیع تمام انواع کلب را به استناد روایت نبوی «**ثمن الکلب سحت إلّا کلب صید**» مجاز دانسته‌اند.[۱۲]

ولی بر این سخن اشکال شده که علاوه بر ضعف سند روایت فوق، این روایت در غیر سگ شکاری، صراحت در ممنوعیت بیع کلب دارد.[۱۳]

---

۱. أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۱۹.
۲. مانند حرمت بیع خمر.
۳. مانند حرمت بیع سلاح به دشمنان دین.
۴. مانند اخذ اجرت بر قضاوت.
۵. الفتاوی الهندیة، ج ۵، ص ۳۴۸.
۶. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۹۲.
۷. ر.ک: سبل السلام، ج ۳، ص ۲۲۲.
۸. صحیح البخاري، ج ۳، ص ۴۳. این روایت در برخی منابع به نحو «حرّما» نقل شده است.
۹. بدایة المجتهد ونهایة المقصد، ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵)، ج ۲، ص ۱۰۳.
۱۰. صحیح البخاري، ج ۳، ص ۱۲.
۱۱. نصب الرایة، ج ۴،ص ۵۲.
۱۲. شاید این جواز به استناد مبنایی است که ابوحنیفه در اصول دارد و نهی در معامله را دلیل بر صحّت می‌شمرد هرچند استناد به آن مبنا در این‌جا صحیح نیست.
۱۳. ر.ک: المحلّی، ج ۷، ص ۴۹۵.

کسب برای مفاخره و ثروت‌اندوزی به نظر حنفیه مکروه و به نظر حنابله حرام است.[۱]

خرید و فروش در مسجد به نظر مالکیه و بعضی از حنابله مکروه و به نظر بعضی دیگر از حنابله حرام و غیر صحیح است. شافعیه در قولی به کراهت و در قولی به اباحه نظر داده است.[۲]

برخی از اندیشمندان اهل سنت نیز اظهار کرده‌اند که به‌دلیل برخی آیات قرآن مانند ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[۳] و عمل پیامبر اکرم ﷺ که دادوستد انجام می‌داده و نیز اجماع و ضرورت مسلمین، اصل اولیه در بیع، جواز است ولی در برخی موارد به‌دلیلی، مستحب یا واجب یا حرام و یا مکروه می‌شود. مثلاً اگر کسی از دیگری درخواست فروش کالایی را بنماید که در بیع آن ضرری نیست چون اجابت درخواست مسلمان مستحب است لذا این بیع مستحب می‌باشد و یا اگر حیات انسانی به غذا یا دارویی وابسته باشد فروش آن بر صاحب کالا واجب است و بلکه اجبار بر آن می‌شود و فروش درندگان ـ در صورتی که به‌قصد منفعت از پوست آن‌ها نباشد ـ مکروه است و بیع چیزی که از آن نهی شده مانند بیع در وقت نداء برای نماز جمعه، حرام است.[۴]

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت روشن شد که در تقسیم‌بندی انواع کسب ازنظر حکم تکلیفی، فقها آراء مختلفی دارند ولی می‌توان بین آنان تسالم و سازشی ایجاد کرد بدین‌صورت که اگر تقسیم‌بندی به اعتبار خود معامله باشد به سه قسم حرام، مکروه و مباح قابل تقسیم است ولی از لحاظ فعل و عمل مکلف و عناوین ثانوی، قابل تقسیم به پنج قسم حرام، مکروه، مباح، مستحب و واجب است:

۱. معاملات حرام؛ و آن هر معامله‌ای است که دربردارندهٔ قبحی باشد که عقل به آن حکم کرده یا شارع مقدس آن را بیان نموده است ازجمله معامله بر آنچه که استفاده از آن حرام و ممنوع است مانند خرید و فروش خمر و آلات قمار، و آنچه موجب تقویت کفر، گمراهی و فساد می‌شود.[۵]

۲. معاملات مکروه: هر معامله‌ای که مورد معاملهٔ حرام نباشد و به قصد حرام نیز انجام نشود ولی به‌دلیل وجود شبهه در آن و قرار گرفتن در معرض حرام مانند بیع صرف، و یا پستی شغل مانند استفاده از حیوان برای تکثیر نسل، یا عناوین مرجوح دیگر مانند آن، از آن نهی تنزیهی شده باشد.

۳. معاملات مباح؛ و آن عبارت است از: خرید و فروش اشیاء مباح که سبب رفاه شود.

۴. معاملات مستحب؛ که استحباب آن به دلیل عناوین ثانویه است مانند معاملاتی که به قصد توسعه

---

۱. الموسوعة الفقهية، ج ۳۴، ص ۲۳۵.
۲. همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۴.
۳. بقره، آیهٔ ۲۷۵.
۴. مدونة الفقه المالكي وأدلته، ج ۳، ص ۲۰۳.
۵. مثال اوّل برای عناوین اولیه و مثال دوم برای عناوین ثانویه است.

بر مسلمانان یا توسعه بر افراد تحت تکفل انجام می‌شود.

۵. معاملات واجب؛ و آن عبارت است از هر معامله‌ای که حفظ نظام جامعه متوقف بر آن است یا برای حفظ جان یا عرض نفس محترمه‌ای یا عناوین ثانویهٔ دیگر انجام شود.

از آنچه گذشت، روشن شد که برخی از معاملات، حرام است. لکن قبل از ورود به مباحث تفصیلی معاملات حرام، لازم است چند مسألهٔ مقدماتی بیان شود.

۱. معنای حرمت تکلیفی و وضعی معامله چیست و چه نسبتی میان این دو است؟

۲. محل نزاع در میان فقها در مکاسب محرمه، حرمت تکلیفی است یا وضعی یا هر دو؟

۳. راه تشخیص حرمت تکلیفی یا وضعی در معامله چیست؟

۴. حرمت تکلیفی بیع، نفسی است یا مقدمی؟

۵. متعلق حرمت تکلیفی چیست؟ یعنی آیا انشاء معامله حرام است؟ یا ترتب آثار معامله مانند تصرف در ثمن و مثمن؟ یا تبدیل مال و منفعت حرمت دارد؟ و یا...

۶. آیا نهی تکلیفی از معامله، دلالت بر فساد معامله می‌کند یا خیر؟

معنای حرمت تکلیفی و وضعی:

حرمت تکلیفی در معاملات، به‌معنای استحقاق عقاب در صورت انجام معامله است. و حرمت وضعی به‌معنای فساد و بطلان معامله است به گونه‌ای که اثر شرعی بر آن مترتب نشود. گفتنی است که فساد و بطلان در نزد امامیه و فرق شافعی، مالکی و حنبلی از اهل سنت به یک معنی است و آن عبارت است از اختلال شرطی از شرایطی که شارع به‌عنوان رکن معامله آن را معتبر دانسته، به گونه‌ای که از انتفاء آن شرط، به نظر شارع، انتفاء مشروط پدید آید. امّا به نظر حنفیه فساد و بطلان در بیع معنای متفاوتی دارند. به نظر آن‌ها باطل هنگامی است که در ارکان عقد ـ ایجاب و قبول ـ یا محل عقد ـ مبیع ـ اختلال باشد مثلاً عقد از مجنون یا بچه صادر شود یا مردار و خون را بفروشد که در این صورت بیع باطل است. ولی فاسد معامله‌ای است که اختلال در غیر رکن و محل آن باشد مانند اختلال در ثمن، مثلاً خمر را ثمن قرار دهد یا چیزی را بفروشد که در اختیار او نیست و قدرت بر تسلیم آن ندارد که در این موارد بیع فاسد است ولی باطل نیست و باید قیمة المثل مبیع را بپردازد. حکم بیع باطل این است که مفید ملک نیست ولی (چنان‌که گفته شد) بیع فاسد به‌وسیلهٔ قبض، مفید ملک است (و باید ثمن‌المثل را بپردازد).[۱]

ابن همام حنفی نیز ظاهراً به همین معنی اشاره کرده، می‌گوید: بیع فاسد اصلش مشروع است ولی بیع باطل اصلش غیرمشروع می‌باشد و ازاین‌رو بین آن‌ها تباین است.[۲]

---

۱. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۰۱. الأموال ونظریة العقد، یوسف موسی، ص ۴۴۰ به بعد؛ أصول البیوع الممنوعة، عبدالسمیع امام، ص ۱۴۷.

۲. شرح فتح القدیر، ج ۶، ص ۴۲.

به نظر می‌رسد برای کلام فوق، مستند و مبنای صحیح از لغت، عرف و استعمالات شرع وجود ندارد، ازاین‌رو کلام مشهور در تعریف حکم وضعی و اشتراک معنایی فاسد و باطل، صحیح است، هرچند علما در وضع اصطلاح برای خود آزادند ولی حکم خاص شرعی بر اصطلاحات مترتّب نمی‌شود.

گفتنی است که نسبت میان حرمت تکلیفی و وضعی در معاملات به نحو عموم و خصوص من وجه است. مثلاً گفته شده: بیع هنگام اذان نماز جمعه صحیح است ولو حرمت تکلیفی داشته باشد[۱] و بیع غرری (بیعی که نوعی جهالت در ارکان آن است) فاسد است هرچند که ازنظر تکلیفی حرام نیست و بیع خمر، هم فاسد است و هم حرمت تکلیفی دارد.

در کلام فقهای امامیه به هر دو نوع حرمت تکلیفی و وضعی درمعامله اشاره شده است مثلاً شیخ انصاری دربحث حرمت اکتساب به اموری که منفعت معتد به ندارد اظهار می‌دارد: حرمت در این‌جا فقط به‌معنای فساد معامله و عدم تملک ثمن است (یعنی حرمت وضعی) و همانند حرمت اکتساب به خمر و خنزیر (یعنی حرمت تکلیفی) نیست.[۲] و در جای دیگر، بر حرمت تکلیفی و وضعی (فساد) فروش انگور برای تبدیل به خمر ادعای اجماع می‌کند.[۳]

در منابع اهل سنت نیز در مواردی به حرمت تکلیفی یا وضعی برخی از معاملات تصریح شده است. مثلاً گفته شده که بیع به ثمن مجهول، حرمت تکلیفی و وضعی دارد.[۴] و ورود بر معاملهٔ برادر ایمانی به‌دلیل روایت «**لایبع أحدکم علی بیع أخیه**» حرام تکلیفی شمرده شده[۵]، هرچند حنفیه و شافعیه آن را صحیح و حنابله و ابن‌حزم ظاهری و مالکیه ـ در یکی از اقوال منسوب به آن‌ها ـ آن را باطل شمرده‌اند.[۶]

***

از آنچه گفته شد روشن گردید که معاملات، مختلف‌اند، بعضی فقط حرمت وضعی دارند، بعضی فقط تکلیفی و بعضی هر دو، و تفاوت این‌ها با مراجعه به ادلّهٔ حرمتشان روشن می‌شود.

راه تشخیص حرمت تکلیفی یا وضعی در معامله

هرچند ظهور ابتدایی نهی بر حرمت نفسی تکلیفی است، ولی در معاملات معمولاً نهی، تکلیفی نبوده و ظهور ثانوی در ارشاد به بطلان معامله دارد. مثلاً نهی در عبارت «**لاتبع ما لیس عندك**؛ مالی که ملک شما نیست و در اختیار شما قرار ندارد را نفروشید» تحریمی نیست بلکه شارع مقدس در مقام ارشاد به عدم نفوذ این طریق برای تملیک و تملک است. ولی گاهی با ملاحظهٔ قرائن، حرمت تکلیفی

---

۱. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ۲، ص ۱۳۶.
۲. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۵۵.
۳. همان، ص ۱۲۳.
۴. «لایحل بیع بدینار إلّا درهماً فان وقع فهو باطل مفسوخ» که در این عبارت به حکم تکلیفی و وضعی تصریح شده است. (المحلی بالآثار، ج۷، ص ۴۶۶، مسألهٔ ۱۵۰۵).
۵. سبل السلام، ج ۳، ص ۲۳.
۶. الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۵۰۸.

استفاده می‌شود چنان‌که گفته شده در بیع خمر یا تکسب به قمار و غنا نهی، ظهور در حرمت تکلیفی دارد و در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا نهی تکلیفی از معامله، موجب فساد معامله است یا خیر؟

روشن است که برای تشخیص دقیق‌تر تکلیفی یا وضعی بودن معامله، باید در ادلهٔ حرمت معاملات حرام دقت کرد که از مهم‌ترین آن‌ها بعضی آیات مبارکهٔ قرآن، روایات و سیرهٔ عقلاست.

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾.[۱]

جمعی از علمای اهل سنت مانند احمد بن أبی‌سهل حنفی[۲] (م ۴۸۳)، سرخسی شافعی[۳]، ابن قدامهٔ حنبلی[۴] و گروهی از فقهای امامیه مانند قاضی ابن براج[۵] و محقق اردبیلی[۶] از «لَا تَأْكُلُوا» در آیهٔ فوق، حرمت تکلیفی را برداشت کرده، آیه را از مستندات حرمت غصب و تصرف در مال غیر قرار داده‌اند.

برخی این جمله را دالّ بر حکم وضعی دانسته‌اند؛ مانند رعینی حنفی که بر اساس این آیه، اصل اولی را در بیع، اباحه می‌داند.[۷] و ابوبکر کاسانی شافعی از این آیه عدم صحت معاملهٔ بدون طیب نفس را استفاده کرده است.[۸] و محقق بحرانی به استناد این آیه، معاملهٔ اکراهی را باطل و فاسد دانسته[۹] و محقق ایروانی نیز به این آیه برای فساد معامله در مواردی مانند بیع بول غیر مأکول‌اللحم، استدلال کرده است.[۱۰]

ولی برخی دیگر از فقها، مانند شافعی[۱۱] و آیت الله سبزواری[۱۲] از آیه، هم حکم تکلیفی و هم وضعی را استفاده کرده‌اند.

هرچند که فقها از آیاتی مانند آیهٔ مبارکهٔ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾[۱۳] در مباحث مکاسب محرمه استفاده کرده‌اند ولی آیه دلالت بر نهی از خوردن این امور دارد و مربوط به خرید و فروش آن نیست.[۱۴] البته روشن است که در صورت نهی از انتفاع از این امور، از باب قاعدهٔ «اذا حرّم الله شیئاً حرّم ثمنه» بیع و تصرف در ثمن آن نیز حرام است.

روایات:

روایات وارده در مکاسب محرمه از این منظر به دو گروه قابل تقسیم است:

۱. برخی روایات به صورت کلی و عام به مباحث مکاسب و به‌ویژه مکاسب محرمه پرداخته و معیار کلی را در حرمت و حلیت معامله ارائه کرده

---

۱. نساء، آیهٔ ۲۹.
۲. المبسوط، ج ۱۳، ص ۱۱۸.
۳. همان، ج ۱۱، ص ۴۶.
۴. الشرح الکبیر، ابن قدامة، ج ۵، ص ۳۷۴.
۵. المهذّب، ج ۱، ص ۴۶۹.
۶. مجمع الفائدة، ج ۷، ص ۸۱.
۷. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۱۱.
۸. بدایع الصنایع، ج ۴، ص ۱۷۹.
۹. الحدائق الناضرة، ج ۲۹، ص ۱۱۰.
۱۰. حاشیهٔ مکاسب ایروانی، ج ۱، ص ۱۸.
۱۱. ر.ک: الأمّ، ج ۲، ص ۲۴۵ و ۲۶۸ و ج ۳، ص ۳.
۱۲. مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۱۰۵.
۱۳. مائده، آیهٔ ۳.
۱۴. ر.ک: أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۴۴.

است که مهم‌ترین آن‌ها روایت منسوب به امام رضاؑ و روایت دعائم الاسلام و روایت تحف العقول منقول از امام صادقؑ است.

روایت فقه رضوی: «**كل ما هو مأمور به على العباد وقوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لايقيمهم غيره ممّا يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشرائه وهبته وعاريته وكل أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه لوجه الفساد ومثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك، فحرام ضارّ للجسم وفساد للنفس**»[1] هرچند ظهور بدوی در حرمت تکلیفی دارد اما مقابلهٔ عبارت «حرام بیعه» با «حلال بیعه» و نیز تذکر به مضرّ بودن برای جسم و اشاره به نکتهٔ تحریم مانند خوردن و آشامیدن آن، ارادهٔ حرمت وضعی از حدیث را توجیه می‌کند.

ظاهر روایت دعائم الاسلام منقول از امام صادقؑ: «**الحلال من البيوع كل ما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك ممّا هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه**»[2]، جواز و عدم جواز وضعی بیع است زیرا وقتی امر و نهی یا جواز و عدم جواز به عناوین تعلق بگیرد ظهور در ارشاد به امکان و عدم امکان رسیدن به آن دارد. مثلاً «لاتصلّ فی وبر مالایؤکل» به معنای عدم جواز نماز در این حالت است.

دیگر روایت این مجموعه روایت تحف العقول است. امامؑ فرمود: «**أمّا وجوه الحرام من البيع والشراء... فهذا كله حرام ومحرم لأنّ ذلك كلّه منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه بوجه من الوجوه لما فيه من الفساد، فجيمع تقلّبه في ذلك حرام**»[3] که به قرینهٔ حرمت امساک و پوشش، ظهور در حرمت تکلیفی دارد و بلکه به‌تعبیر برخی از فقها مانند امام خمینی در حکم نص در حرمت تکلیفی است[4] و حمل آن بر حکم وضعی بعید است، هرچند که حرمت تکلیفی در این روایت، نه به‌دلیل نفس انشاء عقد، بلکه به‌سبب ترتب آثار فاسده بر انشاء است.

۲. برخی روایات به‌بیان حرمت پاره‌ای از معاملات و جهت حرمت پرداخته که خود این روایات چند نوع است:

الف) از طریق فریقین، روایات متعددی وارد شده که دلالت بر حرمت ثمن معامله در موارد خاصی دارد، از باب نمونه: امام صادقؑ به نقل از پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «**ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب الذي لايصطاد من السحت**».[5]

و از راویان متعددی مانند ابن عباس و جابر بن عبدالله انصاری و رافع بن خُدیج و... نقل شده که «**أنّ رسول اللهﷺ نهى عن ثمن الكلب**».[6]

---

۱. فقه الرضاؑ، ص ۲۵۰؛ المستدرك‌الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۵، باب ۲، من أبواب ما يكتسب به، ح ۱.
۲. دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج ۲، ص ۱۸.
۳. تحف العقول ابن شعبهٔ حرانی، ص ۳۳۳.
۴. المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۶.
۵. وسائل‌الشيعة، ج ۱۲، ص ۶۳، باب ۵ من أبواب مايكتسب به، ح ۷.
۶. ر.ک: السنن الصغری، ج ۲، ص ۹۴، باب النهي عن ثمن الكلب ←

از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده است که فرمود: «**ثمن العذرة من السحت**».[۱]

همان‌گونه که روشن است معنای حرمت ثمن، حرمت نقل و انتقال و ترتب اثر است. ازاین‌رو روایات فوق با توجه به توصیف ثمن به سحت، بر عدم جواز تصرف در ثمن و بطلان بیع و عدم جواز ترتب آثار شرعی بر بیع ـ یعنی حرمت وضعی ـ دلالت می‌کند و دلالتی بر حرمت تکلیفی خود معامله ندارد.

ب) در برخی روایات دال بر حرمت، توجه به سیاق، بر تعیین نوع حرمت تأثیرگذار است. مثلاً در روایتی عطاء بن جابر می‌گوید: شنیدم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در روز فتح مکه فرمود: «**إنّ الله ورسوله حرما بيع الخنازير وبيع الميتة وبيع الأصنام**؛ خداوند و پیامبرش بیع خوک و مردار و بت‌ها را حرام کردند» سپس مردی به حضرت عرض کرد: دربارهٔ پیه و چربی مردار چه می‌فرمایید؟ زیرا ما از آن برای روغن‌مالی پوست‌ها و کشتی‌ها و روشنایی استفاده می‌کنیم. حضرت فرمود: «**قاتل الله اليهود أنّ الله حرم عليهم شحومها فجمّلوها ثم باعوها وأكلوا أثمانها**؛ خداوند بکشد یهود را، خداوند بر آنان چربی مردار را حرام کرد ولی آن‌ها آن را تزئین نموده، سپس فروخته و در ثمن آن تصرف کردند».[۲]

با توجه به ظاهر روایت و نیز سیاق آن، که نهی از بیع مردار و خنزیر در کنار نهی از فروش بت که موجب فساد است قرار گرفته می‌توان ادعا کرد که حرمت بیع، ناظر به فساد این معامله است و به‌تعبیر دیگر، حرمت، به‌واسطهٔ حرمت منافع این امور و سلب مالیت شرعی از آن‌هاست.

ج) روایات متعددی از فریقین نقل شده که در آن، معامله به‌دلیل مفاسد مترتب بر کسب حرام و ترتیب آثار منفی آن و تسلیم مثمن، حرام شمرده شده است از آن جمله روایاتی است که بر حرمت بیع سلاح به دشمنان دین دلالت دارد مانند روایت منقول از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که به امام علی علیه‌السلام فرمود: «**يا علي كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة عشرة... وبايع السلاح من أهل الحرب**»[۳] که حرمت درواقع به‌دلیل جلوگیری از وقوع مفسده است و یا در منابع حدیثی اهل سنت نقل شده است که «**نهى عن بيع السلاح في الفتنة**».[۴] و یا روایاتی که بیع مذکای مشتبه به میته را فقط به کسی که میته را حلال می‌داند مجاز شمرده است مانند روایت منقول از امام صادق علیه‌السلام که فرمود: «**إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممّن يستحل الميتة وأكل ثمنه**؛ اگر تذکیه شده و مردار با هم مختلط شدند فروخته شود به کسی که مردار را حلال می‌داند و در

← و صحيح البخاري، ج ۷، ص ۴۸۸ و صحيح مسلم، ج ۵، ص ۳۵، ح ۴۰۹۲.

۱. السنن الصغری، ج ۲، ص ۱۲۶، باب ۴۰، ح ۱.

۲. صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۳۱۱؛ جامع الأصول، ج ۱، ص ۳۷۵.

۳. وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۷۰، باب ۸، از أبواب مايكتسب به، ح ۷. این روایت نبوی با مختصری تفاوت در منابع حدیثی اهل سنت، مانند جمع الجوامع سیوطی، در حرف الکاف، وکنزالعمال، ج ۱۶، ص ۹۶ ذکر شده است.

۴. ر.ک: کنزالعمال، في سنن الأقوال والأفعال، ج ۴، ص ۸۴؛ السنن الكبرى البيهقي، ج ۵، ص ۳۲۷.

ثمن آن تصرف می‌کند».[۱] و یا از امام صادق علیه السلام سؤال شد: با خمیری که از آب نجس تهیه شده چه کنند؟ فرمود: «**یباع ممن یستحل المیتة**؛ فروخته شود به کسی که مردار را حلال می‌داند».[۲]

روشن است این گروه از روایات هرچند در بدو نظر، ظهور در حرمت تکلیفی دارد ولی دلالت بر حرمت نفسی تکلیفی انشاء بیع نمی‌کند بلکه حرمت اصلی، مربوط به ترتب آثار بر بیع است، نه خود بیع. یعنی بیع، حرمت مقدمی و غیری دارد، وبیع، مقدمه‌ای است برای دریافت و تحویل مثمنی که اعانت بر اثم است. به عبارت دیگر، نهی، به عنوان بیع تعلق نگرفته است بلکه به عنوان خارج از بیع تعلق دارد.[۳]

د) در بعضی از روایات ـ هرچند که ازنظر عدد، کمتر از روایات قبل است ـ به نحو مطلق پاره‌ای از دادوستدها حرام شمرده شده و چه‌بسا در بدو نظر دلالت بر حرمت تکلیفی صرف انشاء بیع می‌کند؛ مانند روایتی که در آن دربارهٔ بیع عذره از امام صادق علیه السلام سؤال شد و حضرت در جواب فرمودند: «**حرام بیعها وثمنها**».[۴]

یا دربارهٔ بیع مصحف امام صادق علیه السلام فرمود: «**إنّ المصاحف لن تشتری**»[۵] و در منابع اهل سنت در این مورد مضامین مختلفی نقل شده است مانند: «**لوددت أن الایدی قطعت فی بیع المصاحف**».[۶]

ولی با توجه به مجموعهٔ روایات و به قرینهٔ سایر روایات و جهت حرمت در آن‌ها، باید از ظهور بدوی این دسته رفع ید کرده و گفته شود که حرمت بیع به اعتبار حرمت ترتب آثارش می‌باشد. و از شواهدش علاوه بر فهم عرف از حرمت بیع در این‌گونه موارد، این است که در پاره‌ای از روایات دیگر، حرمت معامله بر اشیاء فوق با تعابیر دال بر حرمت تصرف در ثمن و یا تسلیم ثمن و مثمن مانند «**ثمن العذرة سحت**» نیز نقل شده است.

* * *

از آنچه گذشت و از دقت در ادلهٔ حرمت و تعابیر به کار رفته در آن به‌دست می‌آید که حرمت در معاملات عمدتاً وضعی است نه تکلیفی، و بر فرض حرمت تکلیفی، حرمت مقدمی است نه نفسی، و اگر معامله‌ای حرام شده به‌دلیل جلوگیری از آثار و مفاسد مترتب بر آن است.

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیهٔ مبارکهٔ ﴿**لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**﴾[۷] می‌گوید: روشن است که بنابر دلالت آیه بر حرمت تکلیفی، حرمت به‌دلیل آثار و تبعات خارجی معامله است. یعنی نهی به معاملاتی تعلق گرفته که صلاح و سعادت جامعه در آن نیست بلکه به جامعه زیان می‌رساند،[۸] بنابراین حرمت مقدّمی است نه نفسی.

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۷، باب ۷، ح ۱.
۲. وسائل‌الشیعة (آل البیت)، ج ۱، ص ۲۴۲، باب حکم العجین بالماء النجس، روایت ۱.
۳. الفقه الإسلامي وأدلته، ص ۳۵۱۶.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۶، باب ۴۰، ح ۲.
۵. همان، ص ۱۱۴، باب ۳۱، ح ۱.
۶. السنن الکبری بیهقی، ج ۶، ص ۱۶.
۷. نساء، آیهٔ ۲۹.
۸. ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۱۷.

موضوع حرمت تکلیفی چیست؟

برفرض حرمت تکلیفی معامله، دربارهٔ موضوع حرمت، اقوال و آراء مختلفی مطرح شده است:

۱. بعضی مانند امام خمینی، موضوع حرمت تکلیفی را معاملهٔ عقلایی یعنی انشاء جدی سبب می‌دانند که همراه با قصد تحقق نقل و انتقال باشد.[۱]

بنابر این نظریه، قصد ترتب آثار، خارج از موضوع حرمت است ولی بر این سخن اشکال می‌شود که نصوص دال بر حرمت بیع، از حرمت صرف انشاء، ولو بدون قصدترتب آثار، منصرف است. اضافه بر این، قصد حصول منشأ از مقوّمات انشاء جدّی است نه خارج از موضوع.

۲. بعضی مانند محقق ایروانی، موضوع حرمت را حرمت انشاء نقل و انتقال به قصد ترتب اثر معامله ـ یعنی دریافت کالا و تحویل ثمن ـ دانسته‌اند. لذا انشاء ساده و خالی از این قصد، متصف به حرمت نمی‌شود.[۲]

۳. بعضی مانند شیخ انصاری، متعلق حرمت را نقل و انتقال به قصد ترتب اثر حرام برشمرده‌اند و بر کلام خود استدلال کرده‌اند که ظاهر ادلهٔ بیع محرمات، مانند خمر، این است که آن شیء را به قصد ترتب آثار حرام بفروشد. اما اگر قصد آثار حلال را از آن بنماید، دلیلی بر حرمت معامله نیست مگر از باب تشریع.[۳]

در نقد این نظریه می‌توان گفت: نهی در معاملات بر دو گونه است: گاهی به‌دلیل اعانت بر اثم است مانند فروش سلاح به دشمنان دین؛ در این صورت چه‌بسا بتوان گفت که قصد مشتری بر ترتب اثر حرام، در حرمت بیع نقش دارد. و گاه مانند اکتساب به خمر و خنزیر و... است که با توجه به اطلاق ادلهٔ ناهیه، قصد مشتری نقشی در حکم ندارد و معامله حرام است چه قصد ترتب اثر حرام را بنماید یا خیر. و خود مرحوم شیخ انصاری در مواردی مانند بیع صلیب و بت و آلات قمار معتقد به حرمت بیع است مطلقاً ولو قصد ترتب اثر حرام را نکند.[۴]

۴. بعضی مانند محقق نائینی[۵] متعلق حرمت را تبدیل مال یا منفعت برشمرده‌اند. او می‌گوید: انشاء معامله که از افعال مکلف است، حرام نیست مگر در معاملاتی مانند بیع وقت نداء که مزاحم تکلیف دیگری است. و نیز وجهی برای حرمت قصد تحقق آثار به‌واسطهٔ انشاء نیست چون قصد، یک امر قلبی است، مگر بر آن، عنوان تجری یا اعانت بر اثم صدق کند. و حرمت آثار نیز مترتب بر حرمت و فساد معامله است. بنابراین متعلق نهی، نفس تبدیل مال یا منفعت است که اگر نهی شارع نبود در اختیار مالک می‌بود. پس متعلق حرمت، تبدیل مال و منفعت است که به‌واسطهٔ عقد ایجاد شده و امری اعتباری است که متعاقدین محقق کرده‌اند. ولی ابزار ایجاد آن (یعنی تلفظ) و نیز آثار آن (مانند تصرف در ثمن و مثمن) و نیز قصد ترتب آثار بر آن، متعلق حرمت نیست.

---

۱. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۵ و ۶.
۲. حاشیة الایرواني علی المکاسب، ص ۳.
۳. المکاسب المحرمة، الأنصاري، ج ۱، ص ۶۵و۶۶.
۴. ر.ک: أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۶.
۵. منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۷.

۵. بعضی مانند محقق خویی[۱]، مجموع اعتبار نفسانی و اظهار آن به‌وسیلهٔ مُبرِز بیرونی را موضوع حرمت و حلیت بیع برشمرده‌اند، خواه امضای شرع یا عرف به آن تعلق بگیرد یا خیر. در این نظریه، صِرف ابراز اعتبار نفسانی با قطع نظر از ترتب یا عدم ترتب آثار، موضوع حلیت و حرمت قرار داده شده و مقید به قید جدی بودن نیز نشده است که به نظر می‌رسد علاوه بر لزوم تقیید به ترتب آثار، تقیید به جدّی بودن نیز لازم است.

۶. بعضی دیگر از فقها[۲]، با ملاحظهٔ اولیهٔ حقیقت بیع و شراء که عبارت بود از اعطای خارجی ثمن و مثمن به قصد نقل و انتقال، احتمال داده‌اند در صورت حرمت تکلیفی معامله، متعلّق آن انشاء نقل و انتقال با ترتیب دادن آثارش به‌وسیلهٔ تسلیم ثمن و مثمن می‌باشد که البته روشن است که تحویل کالا و ثمن معمولاً منفک از قصد ترتب اثر حرام و ترتیب آثار معامله نیست. به نظر می‌رسد این قول بر سایر آراء مزیت دارد و بلکه نوعی جمع‌کننده بین اقوال نیز هست.

آیا نهی تکلیفی دلالت بر فساد دارد؟

نهی از معامله به دو نحو متصور است:

۱. نهی ارشادی ـ که بسیاری از نواهی در باب معاملات این‌گونه هستند ـ: در این صورت بدون تردید، نهی، دلالت بر فساد معامله می‌کند. زیرا مقصود از نهی ارشادی در این‌گونه موارد نهی‌ای است که ما را به شرطیت یا جزئیت رهنمون می‌شود و ارشاد به بطلان معامله در صورت فقدان آن شرط یا جزء است. مانند «**لاتبع ما لیس عندك**» که ارشاد به فساد معامله‌ای است که مبیع، مملوک بایع نیست، یعنی ارشاد به شرطیت ملکیت است.

۲. نهی مولوی تحریمی، این‌گونه نهی از معامله به چهار قسم متصوّر است:

الف) گاه نهی، از ذات سبب است، یعنی انشاء و ایجاب و قبول، مورد نهی است مانند اجرای عقد نکاح توسّط محرم ـ بر فرض این‌که نهی در آن، مولوی باشد ـ که نهی به نفس اجرای عقد در حالت احرام تعلق گرفته است. در این‌صورت هرچند نهی دلالت بر حرام بودن عقد می‌کند ولی ملازم با فساد نیست. زیرا معاملات از امور عبادی نیست که در آن قصد قربت شرط باشد.

ب) گاهی نهی از مسبب است، یعنی نهی از اثری است مانند ملکیت که مترتب بر معامله می‌شود نظیر نهی از بیع مصحف به کافر که درحقیقت، مالکیت کافر و سلطهٔ کافر بر مصحف، حرام شمرده شده است یا بیع آلات لهو و قمار. در این فرض برخی از فقها مانند مرحوم شیخ انصاری و آخوند خراسانی معتقد به صحت معامله هستند و برخی مانند مرحوم نائینی این‌گونه نهی را ملازم با فساد معامله می‌دانند زیرا یکی از شرایط صحت معامله، عدم محجوریت متعاملین است و معنای نهی شارع از معامله، محجوریت مالک از تصرف است.[۳] علاوه بر این‌که

---

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰.
۲. أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۲۱.
۳. ر.ک: أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.

نظریهٔ بطلان، مطابق با حکمت عقلا در جعل قوانینشان است و قانونگذار حکیم، عقدی را که مسببش مبغوض او باشد امضا نمی‌کند.[۱]

ج) گاهی نهی از تسبب خاص است یعنی ایجاد معامله به ابزار خاصی مورد نهی مولاست مانند تملک مالی به‌سبب بیع ربوی که اگر ملکیت به غیر بیع ربوی حاصل شود منهی عنه نیست. حکم این قسمت نیز همانند صورت قبلی است.

د) گاهی نهی به آثار مترتب بر مسبب تعلق می‌گیرد مانند نهی از تصرف در ثمن یا مثمن، مثل این‌که بگوید: «**ثمن العذرة من السحت**»[۲] که این‌گونه نهی نیز عرفاً ملازم با فساد معامله است زیرا در صورت صحت معامله وجهی برای حرمت تصرف در ثمن نیست.

بعضی مانند ابوحنیفه، شیبانی، و از علمای امامیه، فخر المحققین، به عکس، نهی تکلیفی از معامله را مستلزم صحت آن دانسته‌اند. زیرا حکم تکلیفی به افعال مورد قدرت تعلق می‌گیرد وهنگامی که مکلف، معاملهٔ مورد نهی را انجام دهد باید اثرش بر آن مترتب شود و اگر نهی از معامله، مقتضی فساد باشد، لازمه‌اش سلب قدرت مکلف است و در این صورت، تکلیف، لغو است.[۳]

ولی این سخن صحیح نیست زیرا اولاً لازمهٔ کلام فوق این است که معاملهٔ حرامی که فاسد باشد نداشته باشیم مثلاً بیع خمر یا نباید حرام باشد یا اگر حرام است فاسد نباشد در حالی که حنفیه معتقدند اگر خمر و خنزیر، ثمن قرار گیرد معامله فاسد است چراکه پیامبر اکرم ﷺ از آن نهی کرده و فرموده: «**إنّ الله ورسوله حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام**»[۴] و یا به نظر حنفیه بیع شیء قبل از قبض در منقولات، به‌دلیل نهی از آن جایز نیست و یا در نزد آنان بیع عربون[۵] به‌دلیل نهی‌ازآن در سنت نبوی، فاسد است.[۶]

ثانیاً نهی، دلالت بر صحت و قدرت شأنی دارد یعنی اگر نهی نباشد مقدور است ولی بعد از تعلق نهی، به‌سبب ملازمه میان مبغوضیت مستفاد از نهی و فساد معامله نزد عرف و عقلا، باید حکم به بطلان آن نمود. مثلاً معنای نهی شارع از بیع مصحف به کافر این است که اگر نهی شارع نبود معامله صحیح بود ولی شارع با نهی خود قدرت مکلف را تعبّداً سلب کرد و صحت معامله‌ای که قانونگذار از ملکیّت آن نهی کرده، خلاف حکمت عقلاست.[۷]

آنچه گفته شد مقتضای حکم عقل و بنای عقلا بود. ولی برای بطلان معاملات حرام، ادعای تلازم شرعی نیز شده است (حتی اگر تلازم عقلی و عرفی پذیرفته نشود). در روایتی دربارهٔ عبدی که بدون اجازهٔ مولایش ازدواج کرده، از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: «اختیار به دست مولی است اگر

---

۱. ر.ک: أنوارالأصول، ج ۱، ص ۶۲۴.
۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۴۰، ح ۱.
۳. ر.ک: الأحکام في أصول الأحکام، ج ۲، ص ۱۹۳؛ تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۸۷.
۴. ر.ک: صحیح مسلم، ج ۵، ص ۴۱.
۵. بیعانه‌ای که در صورت عدم تحقق معامله، از آنِ فروشنده است و مسترد نمی‌شود. (ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۴۳۴).
۶. همان، ص ۳۵۰۱.
۷. ر.ک: أنوارالأصول، ج ۱، ص ۶۳۰.

اجـازه داد نـافذ است وگـرنه آن‌هـا را از هـم جـدا می‌کند». سپس راوی عرضه می‌دارد: ولی حکم بـن عتیبه می‌گوید: نکاح از اساس باطل است. امـام علیه السلام در جواب می‌فرماید: «**إنّه لم یعص الله وإنّـما عـصی سیّده فاذا أجازه فهو له جایز**؛ او عصیان خدا را نکرده، بلکه سیدش را عصیان کرده است»[1] که مـفهوم ایـن تعبیر این است که اگـر مـعامله‌ای عـصیان تکـلیفی خداوند باشد، باطل است.

استدلال به این روایت، مبتنی بر ایـن است کـه عصیان در روایت فوق، تکلیفی است یا وضعی؟ اگر عصیان تکلیفی باشد حدیث دلالت می‌کند کـه هـر مخالفت شـرعی بـا حکـم تـحریمی در مـعاملات، موجب فساد می‌شود. اما بر حسب ظاهر، مقصود از عصیان در حدیث، عصیان وضعی (عملی که موافق با قانون الهی نیست) می‌باشد و مـدلول روایت ایـن است که اگر معامله‌ای که شرعاً جایز نـیست انـجام بگیرد باطل خواهد بود و شاهد بر این مدعا روایت دیگری است که آن نیز از امام باقر علیه السلام نقل شده است. زرارة از حضرت دربارهٔ مردی پـرسید کـه عـبدش بدون اجازهٔ او با زنی ازدواج کرد و سپس مولایش مطلع شد، حضرت فرمود: «**ذلك لمولاه إن شاء فـرّق بینهما وإن شاء أجاز نکاحهما**؛ امر آن در اختیار سـید اوست اگر بخواهد میان آن‌ها جدایی بیندازد و اگـر بخواهد نکاح را اجازه دهد». سپس زراره به امام علیه السلام عرض می‌کند: (با توجه به ایـن‌که) در اصـل نکـاح عاصی بوده است (پس باید نکاح او بـاطل بـاشد!) و امام علیه السلام پاسخ داد: «**إنّما أتی شیئاً حلالاً ولیس بعاص لله وإنّما عصی سیّده ولم یعص الله، إن ذلك لیس کإتیان ما حرّم الله علیه من نکاح في عـدة وأشـباهه**؛ او کـار حلالی را انجام داده و معصیت خـدا را نکـرده است بلکه از مولایش سرپیچی نموده و ایـن کـار مـانند انجام عملی که خداوند حرامش دانسته ـ مانند نکاح در ایام عده ـ نیست».[2]

بنابراین مقصود از عصیان سـید یـعنی رعـایت نکردن حق مولی، ازاین‌رو صحت عقد، منوط به اذن مولی است.

در این‌جا اشکال معروفی نـیز از اصـل روایت گرفته شده که اگر اشکال وارد باشد صحت صـدور روایت از امام علیه السلام زیـر سـؤال مـی‌رود و آن ایـن‌که عصیان سید ملازم عصیان خداست؛ چگونه مـمکن است امام علیه السلام بفرماید او عصیان سیدش را کـرده، نـه عصیان خدا را؟ ولی به این ایراد پاسخ گفته شده کـه منظور امام علیه السلام ـ چنان‌که در ذیـل روایت دوم بـه آن اشاره شده ـ این است که او عصیان سیدش را کرده، به‌دلیل تخلف از حقوق او؛ پس هرگاه حق سیدش را ادا کند یعنی از او اجازه بگیرد، عقد صحیح است ولی اگر عصیان خدا به حکم اوّلی باشد (نه تبعی نسبت به عصیان مولا) قابل اجازه گرفتن نیست بنابراین عقد فاسد خواهد بود.

نظر بعضی از فقها نیز این است که حرمت تـمام محرمات در باب نکاح، حرمت وضعی است و اگر در آن‌ها توعید بر عذاب شده، ناشی از حرمت وضـعی و دیگر اموری است که مترتب بر بطلان نکاح است.[3]

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۴، باب ۲۴ از ابواب نکاح العبید والإماء، ح ۱.
۲. همان، باب ۲۴ از ابواب نکاح عبید و اماء، ح ۲.
۳. ر.ک: أنوارالأصول، ج ۱، ص ۶۳۰.

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت، به‌خصوص با ملاحظهٔ ادلهٔ حرمت معاملات مانند روایاتی که از تصرف در ثمن یا تحویل مثمن نهی می‌کند یا تکیه بر مفاسد مترتب بر مکاسب محرمه دارد و... به‌دست می‌آید که نهی و حرمت در معاملات غالباً ظهور در ارشاد به بطلان و فساد معامله دارد و تکلیفی بودن آن نیازمند قرینه است. و بر فرض حرمت تکلیفی، متعلق حرمت، انشاء نقل و انتقال با مترتب ساختن آثار است و در این صورت با توجه به حکمت عقلا در جعل قانون، حرمت تکلیفی، ملازمه با بطلان آن معامله دارد، مگر این‌که نهی به ذات سبب یعنی انشاء ایجاب و قبول، تعلّق گرفته باشد که در این صورت، صرف نهی از عقد، ملازم با فساد آن نیست.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. الأحکام فی أصول الأحکام، سیف الدین آمدی، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.

۳. أنوارالأصول، آیت الله مکارم، احمد قدسی، انتشارات نسل جوان، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.

۴. أنوارالفقاهة، آیت الله ناصر مکارم‌شیرازی، مدرسة الامام علی بن ابی‌طالب، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

۵. أجود التقریرات، أبوالقاسم خویی، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ش، چاپ دوم، الغدیر، قم.

۶. الأموال ونظریة العقد، یوسف موسی.

۷. أصول البیوع الممنوعة، عبدالسمیع.

۸. بحارالأنوار، علامه محمدباقر مجلسی، موسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۹. بدایة المجتهد و نهایة المقصد، ابن رشد اندلسی، تحقیق خالد عطّار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.

۱۰. بدایع الصنایع، ابوبکر بن مسعود کاشانی، مکتبة حبیبیه، پاکستان، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

۱۱. تهذیب الأصول، سبحانی، انتشارات دارالفکر، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش، شرکت چاپ قدس.

۱۲. الحدائق الناضرة، محقق بحرانی، تحقیق محمدتقی ایروانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم.

۱۳. حاشیه مکاسب، ایروانی، علی بن عبدالحسین النجفي، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق، چاپ اوّل، تهران.

۱۴. جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقق کرکی، مؤسسهٔ آل‌البیت، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ق.

۱۵. جامع الأصول فی احادیث الرسول، مبارك بن محمد ابن اثیر الجزري، دارالفکر، ۱۹۸۳م.

۱۶. جوامع الفقهیة.

۱۷. جواهرالکلام، محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.

۱۸. جمع الجوامع، سیوطی، الجامع الکبیر، موقع

۱۹. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۲ق، چاپ اوّل، قم.

۲۰. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، منشورات جامعهٔ نجف.

۲۱. سبل السلام، محمد بن اسماعیل کحلانی، شرکة مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی وأولاده بمصر، ۱۳۷۹-۱۹۶۰م، چاپ چهارم.

۲۲. سرائر، ابن ادریس حلی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۲۳. سنن الکبری، احمد بن حسین بن علی بیهقی، دارالفکر، بیروت.

۲۴. سنن الصغری، احمد بن الحسین بن علی بن موسی أبوبکر البیهقی.
۲۵. شرائع الإسلام، محقق حلی، تحقیق صادق شیرازی، انتشارات استقلال تهران، ۱۴۰۹ق.
۲۶. شرح فتح القدیر، کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی، دارالفکر، بیروت.
۲۷. الشرح الکبیر، ابوالبرکات، دار احیاء الکتب العربیة.
۲۸. صحیح البخاري، محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۲۹. صحیح مسلم، مسلم نیشابوری، دارالفکر، بیروت، لبنان.
۳۰. صحیح ابن حبان، علاء الدین علی بن بلبان الفارسی، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۱. عوالی اللئالي، محمد بن علی بن أبی‌جمهور احسائی، سید الشهدا، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ق.
۳۲. الفتاوی الهندیة، شیخ نظام و جماعة من علماء الهند، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۳۳. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبه الزحیلی، دارالفکر، ۱۴۲۷ق، ۲۰۰۶م، الإعادة التاسعة.
۳۴. الفقه علی مذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزیری، دارالثقلین، ۱۴۱۹-۱۹۹۸، چاپ اوّل، بیروت، لبنان.
۳۵. فقه الرضا علیه‌السلام، منسوب به امام رضا علیه‌السلام، المؤتمر العالمي للإمام الرضا علیه‌السلام، مشهد، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ق.
۳۶. قواعد الأحکام، علامه حلی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۸ق.
۳۷. کتاب الأُم، امام شافعی، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
۳۸. اصول الکافي، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی، دارالکتب الإسلامیة، آخوندی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.
۳۹. کنزالعمال، متقی هندی، دارالرسالة، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۴۰. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، دارالحکمة، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
۴۱. المبسوط، شیخ طوسی، مکتبة المرتضویة، ۱۳۵۱ش.
۴۲. المکاسب المحرمة، امام خمینی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰-۱۳۶۸ش.
۴۳. مسالك الافهام، شهید ثانی، مؤسسهٔ معارف اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.
۴۴. مصباح الفقاهة، ابوالقاسم خویی، مکتبة الداوری، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۷.
۴۵. مفتاح الکرامة، سید محمد جواد عاملی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۹، قم.
۴۶. المحلی بالآثار، علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق، بیروت، لبنان.
۴۷. المراسم العلویة، سلار بن عبدالعزیز، المعاونیة الثقافیة للمجمع العالمی لأهل‌البیت:، امیر، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۸. معالم الدین في فقه آل یاسین، محمد بن شجاع قطانی حلی، مؤسسة امام صادق، ۱۴۲۴ق.
۴۹. مدونة الفقه المالکي وأدلته، عبدالرحمن الغریانی، مؤسسة الریان، ۱۴۲۳ق، چاپ اوّل، بیروت، لبنان.
۵۰. مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، سید عبدالأعلی موسوی سبزواری، مؤسسه اهل البیت، ۱۴۰۹ق، چاپ دوم، بیروت.
۵۱. الموسوعة الفقهیة، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة، کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ق.
۵۲. المهذّب، ابن براج، قاضی عبدالعزیز، دفتر انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۰۶ق، چاپ اوّل، قم.
۵۳. مواهب الجلیل، الحطاب الرعیني، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۶-۱۹۹۵.
۵۴. مجمع الفائدة والبرهان، محقق اردبیلی، جامعهٔ مدرسین، قم.

۵۵. منية الطالب، خوانساری مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۵۶. الميزان في تفسير القرآن، علامه سيد محمدحسين طباطبايی، دارالكتب الاسلامية، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹ق.

۵۷. مهذب البارع في شرح المختصر النافع، حلی، جمال الدين بن محمد اسدی، انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسين، ۱۴۰۷ق.

۵۸. نصب الراية، الزيعلي، دارالحديث، ۱۴۱۵-۱۹۹۵، چاپ اوّل.

۵۹. تفصيل وسائل الشيعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، دار احياء التراث العربی، بيروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ق.

۵

نگاه قرآن به انواع معاملات

بخش اوّل: آیات مربوط به خرید و فروش

بخش دوم: آیات مربوط به سایر طرق دادوستد

نگاه قرآن به انواع معاملات

اکتفا به بیان خطوط کلی و پرهیز از پرداختن به جزئیات، از شیوه‌های قرآن در بیان احکام است. قرآن همین شیوه را در معاملات که بخش مهمی از احکام است اعمال کرده، که در دو بخش به آن پرداخته می‌شود:

بخش اوّل

آیات مربوط به خرید و فروش

واژه‌های بیع، شراء، تجارت ومشتقات آن در قرآن، گاه در امور معنوی به کار رفته است مانند:

۱. «﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾؛ خداوند از مؤمنان، جان و مالشان را خریداری کرده، که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد؛ (این‌گونه که) در راه خدا پیکار می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند؛ این وعدهٔ حقی است بر او که در تورات و انجیل و قرآن ذکر فرموده؛ و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟! اکنون، به دادوستدی که با خدا کرده‌اید، شادمان باشید؛ و این است همان رستگاری و پیروزی بزرگ!».[۱]

۲. «﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللَّهِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِرًّا وَ عَلانِيَةً يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُورَ * لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾؛ کسانی که کتاب الهی را تلاوت می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم پنهان و آشکار انفاق می‌کنند، تجارتی (پرسود و) بی‌زیان و خالی از کساد را امید دارند. (آن‌ها این اعمال صالح را انجام می‌دهند) تا خداوند اجر و پاداش کامل به آن‌ها دهد و از فضلش بر آن‌ها بیفزاید که او آمرزنده و شکرگزار است!».[۲]

---

۱. توبه، آیهٔ ۱۱۱.

۲. فاطر، آیهٔ ۲۹و۳۰ و ر.ک: بقره، آیات ۸۲، ۹۰، ۱۷۵، ۲۰۷؛ ←

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این آیات واژه‌های بیع، شراء و تجارت در مبادله‌های معنوی به کار رفته است. اما دربارهٔ خرید و فروش مادی، واژه‌های زیادی در قرآن استعمال شده است[۱]، که بخش‌هایی از آن عبارت‌اند از:

اول: آیهٔ بیع

«﴿الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَما يَقُومُ الَّذي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ﴾؛ کسانی که ربا می‌خورند، (در قیامت) برنمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماسّ شیطان، دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند گاهی زمین می‌خورد، گاهی به پا می‌خیزد). این، به‌دلیل آن است که گفتند: «دادوستد هم مانند رباست (و تفاوتی میان آن دو نیست.)» در حالی که خدا بیع را حلال کرده، و ربا را حرام! (زیرا فرق میان این دو، بسیار است.) و اگر کسی اندرز الهی به او رسد، و (از رباخواری) خودداری کند، سودهایی که در سابق [قبل از نزول حکم تحریم] به دست آورده، مال اوست (و این حکم، گذشته را شامل نمی‌شود) و کار او به خدا واگذار می‌گردد (و گذشتهٔ او را خواهد بخشید.) امّا کسانی که بازگردند (و بار دیگر مرتکب این گناه شوند)، اهل آتش‌اند و همیشه در آن می‌مانند».[۲]

اطلاق یا عدم اطلاق «احل الله البیع»

بر اساس قواعد اصولی، قول به اطلاق یا عدم اطلاق (اجمال) دارای آثار فقهی است، زیرا در صورت قول به اطلاق، تمسک به آن برای اثبات صحت مصادیق مشکوک جایز است، این در حالی است که در صورت عدم اثبات اطلاق، نمی‌توان در موارد مشکوک به اطلاق تمسک کرد و صحّت آن را ثابت نمود. حال در این‌که لفظ بیع در «أحلّ الله البیع» اطلاق دارد یا ندارد، میان فقهای اسلام گفتگوست.

فخر رازی همانند شافعی با تمسک به‌دلایل ذیل قائل به اجمال آن است:

۱. مفرد دارای الف و لام مفید عموم نیست.

۲. بر فرض دلالت بر عموم، دلالت آن بر شمول ضعیف است و مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نیست.

۳. بر فرض عموم، چنین عامی دچار تخصیص اکثر شده و انتساب آن به خدا و رسول، کذب محض است.[۳]

همچنین رعینی، از فقهای مالکی (م ۹۵۴)[۴] و آلوسی همین نظر را از برخی نقل کرده‌اند (گرچه آلوسی خود معتقد به اطلاق است) آن‌ها دلیل اجمال را روایتی از عمر می‌دانند که توسط امام احمد و ابن

← آل عمران، آیات ۷۷، ۱۸۷، ۱۹۹، نساء، آیات ۴۴، ۷۴، مائده، آیات ۴۴، ۱۰۶، توبه، آیات، ۹، ۱۳ و صف، آیات ۱۰ و ۱۱.

۱. یوسف، آیهٔ ۲۰؛ نساء، آیهٔ ۲۹؛ بقره، آیهٔ ۷۵؛ مائده، آیهٔ ۱ و ر.ک: بقره، آیات ۲۸۲ و ۲۵۴؛ ابراهیم، آیهٔ ۳۱؛ نور، آیهٔ ۳۷، جمعه، آیات ۹ و ۱۱.

۲. بقره، آیات ۲۷۵-۲۸۰.

۳. مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۷۹ ذیل آیهٔ ۲۷۵ سورهٔ بقره.

۴. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۵.

ماجه و ابن جریر نقل شده است. برابر آن نقل، آیهٔ مزبور از آخرین آیات نازل شده بر پیامبرﷺ است و آن حضرت قبل از تفسیر آن از دنیا رفت.[۱] بنابراین آیهٔ مزبور در اجمالش باقی مانده و ادعای اطلاق دربارهٔ آن، مسموع نیست.

در مقابل این گروه، اکثر قریب به اتفاق فقهای اسلام قائل به اطلاق هستند.[۲]

جصاص (م ۳۷۰)، ابوبکر کاسانی[۳] (م ۵۸۷)[۴]، عبدالله بن قدامه (م ۶۲۰)[۵]، عبدالرحمن بن قدامه (م ۶۸۲)[۶]، شربینی (م ۹۷۷)[۷] و رعینی (م ۹۵۴) از فقهای اهل سنت ازجمله کسانی هستند که قائل به اطلاق شده‌اند.[۸]

همچنین سید مرتضی (م ۴۲۶)[۹]، شیخ طوسی (م ۴۶۰)[۱۰]، قاضی ابن براج (م ۴۸۱)[۱۱]، ابن زهره (م ۵۸۵)[۱۲]،ابن‌ادریس(م۵۹۸)[۱۳]،محقق(م ۶۷۶)[۱۴]، علامه (م ۷۲۶)[۱۵]، ابن فهد حلی (م ۸۴۱)[۱۶]، صاحب جواهر (م ۱۲۶۶)، شیخ انصاری (م ۱۲۸۱)، محقق خویی (م ۱۴۱۳) و محقق یزدی (م ۱۳۳۷) از علمای اهل‌بیت علیهم‌السلام ازجمله کسانی هستند که معتقد به عموم «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هستند.[۱۷]

شاید تصور شود چون آیهٔ مزبور درصدد تخطئهٔ باور جاهلی و بیان وجود فرق بین ربا و بیع است، نه در مقام بیان حلیّت بیع، بنابراین ادعای اطلاق در آیه پذیرفته نیست، زیرا برابر اسناد تاریخی در زمان جاهلیت، اگر مدیون پس از حلول دین، قادر به پرداخت آن نبود، ملتزم می‌شد به ازای تأخیر دین بر مبلغ آن بیفزاید. آنان بدین سبب این کار را روا می‌دانستند که می‌پنداشتند بین فروش مدت‌دار با قیمت گران‌تر، و افزودن دین بعد از حلول آن تفاوتی نیست.

خداوند با نزول این آیه این باور ناصحیح را تخطئه کرده و فرق میان آن دو را این‌گونه بیان نموده است که در صورت اول، افزایش در قیمت به‌دلیل بیع است ولی در دومی به‌دلیل تأخیر دین.[۱۸]

بنابراین، هدف اصلی آیهٔ مزبور تخطئهٔ یک باور غلط است نه این‌که آیه در مقام بیان حلیّت عموم بیع بوده باشد. ازاین‌رو ادعای

---

۱. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج ۲، ص ۴۹.
۲. زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ۴۳۱.
۳. کاسان شهری است در ماوراءالنهر بعد از چچن. (معجم المؤلفين، تألیف عمر رضا کحالة، چاپ بیروت، ج ۳، ص ۷۵).
۴. بدایع الصنایع، ج ۵، ص ۱۸۸، ۲۱۹، ۲۳۲ و ۲۹۹.
۵. المغني عبدالله بن قدامة، ج ۴، ص ۱۳۲ و نیز ص ۱۳۵.
۶. الشرح الكبير عبدالرحمن بن قدامة، ج ۴، ص ۱۰.
۷. مغني المحتاج، ج ۲، ص ۳.
۸. مواهب الجليل، ج ۶، ص ۵.
۹. الانتصار، ص ۳۸۸ و نیز رجوع شود به ص ۴۴۱.
۱۰. الخلاف، ج ۳، ص ۷.
۱۱. جواهر الفقه، ص ۵۳.
۱۲. ر.ک: غنية النزوع الى علم الاصول والفروع، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.
۱۳. السرائر، ج ۲، ص ۲۵۵ و ۲۵۷.
۱۴. الرسائل التسع، ص ۱۳۴.
۱۵. مختلف الشيعة، ج ۵، ص ۶ و ج ۸، ص ۱۸۲؛ ر.ک: تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۱۸۷ و نهاية الأحكام، ج ۲، ص ۵۵۰.
۱۶. المهذّب البارع، ج ۲، ص ۴۰۱.
۱۷. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۰ و ج ۳۴، ص ۳۲۵؛کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۴۰؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۵۰، ۱۳۷ و ۱۷۵ و حاشیهٔ سید بر مکاسب، ج ۱، ص ۵۶.
۱۸. ر.ک: مجمع البيان، ج ۲، ص ۶۷۰ و جامع البيان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۶۸.

اطلاق برای آیه قابل قبول نیست.

ولی با توجه به این‌که حرمت مطلق ربا از آیه استفاده می‌شود، به قرینهٔ تقابل، حلیت بیع نیز به‌طور مطلق قابل استفاده است، بنابراین قول به اطلاق در «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» قابل توجیه است، چنان‌که تمسک قاطبهٔ فقها به «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» در موارد مشکوک، مؤید این مطلب است که برداشت آنان از این آیه، اطلاق بوده است.

دوم: آیهٔ تجارت

«﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر این‌که تجارتی با رضایت شما انجام گیرد».[1]

سه نکتهٔ قابل توجه در این آیه:

الف) مراد از اکل چیست؟

به باور عموم مفسّران مراد از اکل، فقط خوردن نیست بلکه تمام تصرفات اراده شده است. تعبیر به اکل برای این است که خوردن از همهٔ منافع مهم‌تر و رایج‌تر است.[2] این تعبیر در فارسی نیز رایج است.[3]

ب) مراد از باطل چیست؟

باطل در مقابل حق است و دربرگیرندهٔ هر چیزی است که ناحق، بی‌هدف و بی‌پایه باشد.

مراد از باطل در آیه، هر درآمدی است که از راه‌هایی به‌جز راه‌های مورد قبول عقلا و شرع به دست می‌آید با این توضیح که بعضی از مصادیق آن را (چون قمار) عرف و عقلا تشخیص داده و بعضی را شارع که رئیس عقلاست بیان می‌کند مانند ربا، خدعه، غصب، فروش اشیاء محرمه و بیع با مجنون و سفیه.

به آن دسته از درآمدها که عقلا آن را مجاز نمی‌شمارند «باطل عرفی» و به آن شیوه‌هایی که شارع اجازه نمی‌دهد «باطل شرعی» اطلاق می‌شود.[4]

در روایات به برخی از مصادیق آن اشاره شده است: مانند قمار، ربا و یاد کردن قسم بی‌جا.

ج) اشتراط رضایت در معاملات

ازجملهٔ ﴿أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾ اشتراط رضایت در تمام مبادلات به‌دست می‌آید زیرا این

---

۱. نساء، آیهٔ ۲۹.

۲. روح المعاني، ج ۳، ص ۱۶؛ آیات الأحکام جرجانی، ج ۲، ص ۱۳۳؛ آلاء الرحمن، ج ۲، ص ۹۷؛ أحکام القرآن جصاص، ج ۴، ص ۳۰۰ ذیل آیهٔ ۳۴ توبه؛ البحر المحیط في التفسیر، ج ۲، ص ۲۲۴؛ تفسیر المراغي، ج ۵، ص ۱۶؛ تفسیر روح البیان، ج ۲، ص ۱۹۵؛ زبدة البیان في أحکام القرآن، ص ۴۸۶؛ مجمع البیان في تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۷۰؛ مسالك الأفهام إلی آیات الأحکام، ج ۳، ص ۳۸؛ مفاتیح الغیب، ج ۹، ص ۴۹۴؛ المیزان في تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۱۸.

۳. تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ نساء.

۴. ر.ک: المیزان في تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۱۷؛ مواهب الرحمان في تفسیر القرآن، تألیف سید عبدالأعلی سبزواری، ج ۸، ص ۱۱۶؛ مفردات راغب، ص ۸۰؛ تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۴۹؛ معالم التنزیل، ج ۱، ص ۲۳۳ تألیف یعقوبی؛ زبدة التفاسیر، ج ۲، ص ۵۰، تألیف ملافتح اللّه کاشانی؛ روح المعاني في تفسیر القرآن العظیم، تألیف آلوسی، ج ۱، ص ۴۶۵.

جمله، استثنائی است از قانون کلی سابق، ولی به‌اصطلاح، «استثناء منقطع» است[۱] یعنی آنچه در این جمله آمده مشمول قانون سابق، از آغاز نبوده و تنها به‌عنوان یک تأکید و یادآوری ذکر شده است، که آن هم یک قانون کلی است زیرا می‌فرماید: مگر این‌که تصرف شما در اموال دیگران از طریق دادوستدی باشد که از رضایت باطنی دو طرف سرچشمه بگیرد، طبق این بیان، تمام مبادلات مالی و انواع تجارت‌هایی که در میان مردم رایج است چنان‌چه از روی رضایت طرفین صورت گیرد و جنبهٔ معقول و منطقی داشته باشد ازنظر اسلام مجاز است (مگر در مواردی که به‌دلیل مصالح معینی، از آن بالخصوص نهی شده است).[۲،۳]

سوم: آیهٔ وفای به عهد

«﴿یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادها) وفا کنید».[۴]

عقد در لغت

عقد در لغت به‌معنای پیمان است و با عهد، هم‌معنی است[۵] ولی از ابوهیثم نقل شده است: عهد عبارت از پیمان و سوگندی است که هم‌پیمان خودت را با آن محکم می‌بندی.[۶]

جوهری در صحاح اللغة می‌نویسد: عهد عبارت است از: امان و پناه دادن، قسم و سوگند، محکم‌کاری کردن.[۷]

در این تعریف به سوگند که یک پیمان محکم است اطلاق عهد شده است.

ابوهلال عسکری میان عقد و عهد فرق گذاشته، می‌گوید: عقد از عهد رساتر است، «**عهدت الی فلان بکذا**» یعنی او را به انجام فلان کار ملزم کردم ولی «**عقدت علیه وعاقدته**» یعنی او را با پیمان محکمی به کاری ملزم کردم.[۸]

وی در عبارت دیگری می‌گوید: گفته شده که میان عقد و عهد دو فرق است: یکی این‌که در عقد محکم‌کاری نهفته است، دیگر این‌که عقد، میان دو نفر منعقد می‌شود در حالی که در عهد گاهی یک نفر است؛ پس نسبت میان آن دو عموم و خصوص مطلق است (هر عقدی عهد هست ولی هر عهدی عقد نیست).[۹]

عقد در نگاه مفسّران و فقها

طبری می‌گوید: اجماع و اتفاق مفسّران بر این

---

۱. استثناء منقطع غالباً برای تأکید عمومیت حکم عام می‌آید، این معنی درمورد آیهٔ فوق صادق است و به‌علاوه این حقیقت را اعلام می‌کند که با تحریم تصرفات باطل، راه زندگی بر شما بسته نیست و می‌توانید از راه تجارات مشروع هدف خود را تأمین کنید. (ر.ک: تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ نساء).

۲. جهت اطلاع ازاقوال استثناء منقطع به این تفاسیر مراجعه شود: تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۲، ص ۲۰۲۳۵؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج۳، ص ۱۶.

۳. تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ نساء.

۴. مائده، آیهٔ ۱.

۵. العین خلیل، ج ۱، ص ۱۴۱؛ تاج العروس للزبیدی، ج ۲، ص ۴۲۸.

۶. تاج العروس زبیدی ج ۲، ص ۴۲۲.

۷. الصحاح جوهری، ج ۲، ص ۵۱۵.

۸. الفروق اللغوية ابوهلال عسكرى، رقم اللغة ۱۴۶۴، ص ۳۶۵.

۹. همان، رقم اللغة ۱۴۶۶، ص ۳۶۶.

است که عقود در آیه به‌معنای عهود است.[۱]

جصاص پس از نقل این معنی از ابن‌عباس، مجاهد، ربیع، ضحاک، سدی، ابن جریح و ثوری می‌گوید: به استناد این آیه وفای به هر آنچه مصداق عقد و پیمان است لازم است. آن پیمان گاهی میان بندگان است مانند بیع، نکاح، اجاره، پیمان با کفار حربی و ذمی و با خوارج و دیگر گروه‌ها، گاهی میان بنده و خداوند است همانند نذر و قسم، و گاه میان خدا و بندگان است مانند واجبات و محرمات.[۲]

کلام طبرسی[۳] و صاحب المیزان[۴] نیز هماهنگ با مطالب جصاص است.

ابوحیان اندلسی، ابن جبیر و قتاده را نیز جزو قائلین به این‌که مراد از عقود، عهود می‌باشد شمرده است.[۵]

از میان فقها نیز کسانی مثل سید مرتضی[۶]، شیخ طوسی[۷]، ابن زهرة[۸]، ابن ادریس[۹] و شهید اوّل[۱۰] از فقهای اهل بیت علیهم‌السلام و کسانی چون شافعی[۱۱]، عبدالله بن قدامه[۱۲] و عبدالرحمن بن قدامه[۱۳] از فقهای اهل سنت به آیهٔ محل بحث در پیمان‌هایی چون قسم، نذر و رهن استدلال کرده‌اند و این، نشان می‌دهد که آن‌ها نیز مقصود از عقود را مطلق عهود و پیمان‌ها دانسته‌اند.

در مقابل، بعضی میان عقد و عهد فرق گذاشته‌اند و عقد را به‌معنای پیمان محکم گرفته‌اند مانند بیضاوی[۱۴]، زجاج[۱۵]، زمخشری[۱۶] و محقق اردبیلی[۱۷]. ولی اوّلاً این فرق، مخالف روایت امام صادق علیه‌السلام است که فرمود: مراد از عقود، عهود است.[۱۸] ثانیاً چنین نزاعی خالی از ثمرهٔ عملی است زیرا شکّی نیست که عهودی چون نذر، رهن، قسم و مانند آن، نزد طرفین نزاع از عهود مستحکم به حساب می‌آیند.

چنان‌که «العقود» جمع محلی به الف و لام و مفید عموم است، جمله نیز کاملاً مطلق است، بنابراین آیهٔ فوق دلیل بر وجوب وفا به تمام پیمان‌هایی است که میان انسان‌ها با یکدیگر، یا انسان‌ها با خدا، به‌طور محکم بسته می‌شود و به این ترتیب، تمام پیمان‌های الهی و انسانی و پیمان‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و تجاری و زناشویی و مانند آن را دربر می‌گیرد و یک مفهوم کاملاً وسیع دارد که به تمام جنبه‌های زندگی انسان، اعم از عقیده و عمل، ناظر است؛ از پیمان‌های فطری و توحیدی گرفته تا

---

۱. ر.ک: جامع البیان، ج ۶، ص ۳۲.
۲. ر.ک: أحکام القرآن، ج ۳، ص ۲۸۲.
۳. ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۴۳.
۴. ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۱۵۸.
۵. البحر المحیط فی التفسیر، ج۴، ص ۱۵۷.
۶. الانتصار، ص ۳۵۱ و ۴۰۰.
۷. خلاف، ج ۳، ص ۲۲۳.
۸. غنیة النزوع، ص ۲۴۳.
۹. سرائر، ج ۲، ص ۷ و ج ۳، ص ۲۶۵.
۱۰. الذکری، ص ۲۴۸.
۱۱. الأم، ج ۴، ص ۱۹۴.
۱۲. ر.ک: المغني، ج ۱۱، ص ۱۷۲.
۱۳. ر.ک: الشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۵۷۴.
۱۴. ر.ک: أنوارالتنزیل، ج ۲، ص ۱۱۳.
۱۵. البحر المحیط من التفسیر، ج ۴، ص ۱۵۷.
۱۶. الکشاف، ج ۱، ص ۶۰۰.
۱۷. ر.ک: زبدة البیان في أحکام القرآن، ج ۱، ص ۴۶۲.
۱۸. ر.ک: البرهان في تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۱۵.

پیمان‌هایی که مردم بر سر مسائل مختلف زندگی با هم می‌بندند. این آیه ازجمله آیاتی است که در مباحث حقوق اسلامی در سرتاسر فقه به آن استدلال می‌شود و شامل انواع معاملات و شرکت‌ها و قراردادهایی می‌شود که در عصر ما وجود دارد و سابقاً نبوده یا بعداً موجود خواهد شد و بر موازین صحیح قرار دارد، و همهٔ آن‌ها را امضا می‌کند.[۱]

یادآوری

بنابر این‌که عقد، هرگونه عقدی را هرچند یک‌طرفه باشد شامل شود، مقتضای عموم آیه لزوم وفای به وعده‌هاست زیرا در این صورت شکّی در صدق عهد بر آن نیست. نتیجه این می‌شود که عدم وجوب وفای به وعده‌ها و یا کراهت نقض آن، از دلیل مخصّص استفاده شده است. همچنین آیاتی که ظاهراً دلالت بر وجوب وفای به عهد دارد مانند ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾[۲] و آیات مشابه آن نیز مشمول همین تخصیص است.

دلالت آیه بر اصالة اللزوم

یکی از نکاتی که از آیهٔ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ استفاده می‌شود «اصالة اللزوم» در پیمان‌هاست یعنی هرگونه پیمانی که میان دو نفر یا بیشتر منعقد شود لازم الاجراء است. از این رو در مسائل مختلف ابواب معاملات به این آیه برای اثبات لزوم، استدلال شده است:

سید مرتضی (م ۴۳۶) بر این باور است که به‌دلیل آیهٔ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ قسم بر انجام اعمال غیر حرام، منعقد و وفای به آن واجب است.[۳]

او همچنین دربارهٔ کسی که نذر کرده به مشهدی از مشاهد برود و یا نذر کرده روزه بگیرد می‌گوید: عمل به این دو به‌دلیل آیهٔ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ واجب است.[۴] علامهٔ حلّی نیز چنین عقیده‌ای دارد.[۵]

شیخ طوسی[۶] و ابن زهره[۷] (م ۵۸۵) در مسئلهٔ لزوم رهن و نیز ابن زهره[۸] در مسئلهٔ صوم نذری و عهدی، ابن ادریس (م ۵۹۸) در مسئلهٔ لزوم وفای به حواله[۹] و در مسئلهٔ ضمان جریره[۱۰] و شهید اول (م ۷۸۶) در مسئلهٔ صلاة نذری و مانند آن[۱۱] به این آیه استدلال کرده‌اند.

همچنین ابن فهد حلّی[۱۲]، محقق کرکی (م ۹۴۰)[۱۳]، شهید ثانی[۱۴]، محقق اردبیلی[۱۵]، سید محمد عاملی (م ۱۰۰۹)[۱۶]، محقق سبزواری

---

۱. ر.ک: تفسیر نمونه، ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ نساء.
۲. اسراء، آیهٔ ۳۴.
۳. الانتصار، ص ۳۵۱ و ۴۰۰.
۴. همان، ص ۳۶۱.
۵. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۶۲۸.
۶. خلاف، ج ۳، ص ۲۲۳.
۷. غنیة النزوع، ص ۲۴۳.
۸. همان.
۹. السرائر، ج ۲، ص ۷۸ و ۳۵۹.
۱۰. همان، ج ۳، ص ۲۶۵.
۱۱. ذکری، ص ۲۴۸.
۱۲. مهذّب البارع، ج ۲، ص ۳۷۳.
۱۳. ر.ک: جامع المقاصد، ج ۲، ص ۴۲۷.
۱۴. ر.ک: شرح اللمعة، ج ۶، ص ۳۶۲.
۱۵. ر.ک: مجمع الفائدة، ج ۱۰، ص ۷.
۱۶. ر.ک: نهایة المرام، ج ۲، ص ۲۹۸.

(م ۱۰۹۰)[۱]، محقق خوانساری (م ۱۰۹)[۲]، صاحب حدائق (م ۱۱۸۶)[۳] و وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵)[۴] همین‌گونه عمل کرده‌اند.

در جواهرالکلام نیز آمده است: به‌دلیل آیهٔ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فسخ شرطی که با کفار بسته شده جایز نیست.[۵] وی در جای دیگر می‌گوید: آیهٔ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ دلالت بر لزوم دارد.[۶]

شیخ انصاری[۷]، سید یزدی در حاشیهٔ مکاسب[۸]، امام خمینی[۹] و محقق خویی[۱۰] نیز همین نظر را دارند.

از فقهای اهل سنت، شافعی (م ۲۰۴)[۱۱]، نووی (م ۶۷۶)[۱۲]، عبدالله بن قدامه (م ۶۲۰)[۱۳] و عبدالرحمن بن قدامه[۱۴] به این مطلب تصریح کرده‌اند.

چهارم: آیات مربوط به شرایط عقد

در قرآن شرایط خرید و فروش بیان نشده، تنها در چند آیه به رعایت کامل کیل و وزن اشاره شده است به این معنی که در هنگام پیمانه کردن یا وزن کردن، حق طرف مقابل را به‌طور کامل رعایت کرده، کم‌فروشی نکنید. دراین‌باره می‌فرماید:

«﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾؛ و حق پیمانه و وزن را به‌عدالت ادا کنید!».[۱۵]

ابن‌کثیر می‌گوید: خداوند در این آیه به برپاداشتن عدالت در دادوستد دستور می‌دهد چنان‌که در آیهٔ «﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾؛ وای بر کم‌فروشان! آنان که وقتی برای خود پیمانه می‌کنند، حق خود را به‌طور کامل می‌گیرند امّا هنگامی که می‌خواهند برای دیگران پیمانه یا وزن کنند، کم می‌گذارند!».[۱۶] کوتاه سخن این‌که خداوند ما را از ترک عدالت در کیل و وزن برحذر داشته و به همین دلیل برخی از امت‌های پیشین را به علت عدم رعایت عدالت در کیل و وزن، مجازات کرده است.[۱۷]

این معنی در آیات دیگری چون اعراف: ۸۵، هود: ۸۵، اسراء: ۳۵، شعراء: ۱۸۲-۱۸۱ نیز آمده است.

بخش دوم:
آیات مربوط به سایر طرق دادوستد (غیر از بیع)

قرآن به شماری از تکسب‌های حرام و حلال

---

۱. ر.ک: کفایة الأحکام، ص ۱۲۱.
۲. ر.ک: مشارق الشموس، ج ۱، ص ۲۰.
۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۷۴.
۴. ر.ک: حاشیة الفائدة والبرهان، ص ۵۳۷.
۵. جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۳۰۲.
۶. همان، ج ۲۲، ص ۴۳.
۷. ر.ک: المکاسب، ج ۳، ص ۵۶ و ۱۷۱ و ج ۵، ص ۱۷.
۸. حاشیة المکاسب للسید، ج ۱، ص ۶۸.
۹. کتاب البیع، ج ۱، ص ۱۲۶.
۱۰. مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۱۴۲.
۱۱. کتاب الام، ج ۴، ص ۱۹۴.
۱۲. ر.ک: المجموع، چاپ دارالفکر، ج۱۵، ص ۴۲ و ج ۱۹، ص ۴۴۳.
۱۳. ر.ک: المغني، چاپ بیروت، ج ۱۱، ص ۱۷۲.
۱۴. ر.ک: الشرح الکبیر، چاپ بیروت، ج ۱۰، ص ۵۷۴.
۱۵. انعام، آیهٔ ۱۵۲.
۱۶. مطففین، آیهٔ ۱و۲.
۱۷. تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۳، ص ۳۲۷.

پرداخته که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

قسم اول: سودآوری‌های ممنوع و حرام:

۱. سحر

سحر ازجمله محرماتی است که در مکاسب محرمه به‌عنوان شیوه‌ای نامشروع برای کسب درآمد از آن یاد شده است. این عمل در آیهٔ ۱۰۲ از سورهٔ بقره صراحتاً مذمت شده و در آیات دیگر نیز[1] به ابعاد مختلف آن پرداخته شده است.

۲. ربا:

در قرآن به موضوع کسب درآمد از طریق ربا در موارد متعدد توجه شده است. آیات ۲۷۵-۲۸۰ از سورهٔ بقره، ۱۳۰ از سورهٔ آل عمران، ۱۶۱ از سورهٔ نساء و ۳۹ از سورهٔ روم، ازجمله آیاتی است که به این موضوع پرداخته است.

۳. روابط با کفار:

کسب درآمد از طریق روابط با کفار در صورتی که به تسلط کافر بر مسلمانی بینجامد، از شمار کسب‌های نامشروع است.

برابر آیهٔ «﴿... وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾؛ ... و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلّطی نداده است»[2] اصل عدم سلطهٔ کافر بر مسلمان به صورت مطلق و فراگیر، قابل استفاده است.

بر اساس اطلاق آیه، خداوند راه هرگونه سلطهٔ کافر را بر مسلمان بسته است چه این سلطه از راه دادوستد باشد یا از راه دیگر.

شیخ طوسی می‌گوید: اگر کافری عبد مسلمانی را بخرد مالک نخواهد شد و معامله باطل است. شافعی در کتاب «الاملاء» همین قول را برگزیده و در کتاب «الام» عقد را صحیح دانسته، ولی فتوا داده است که او را مجبور به فروش کنند. همین قول را ابوحنیفه و اصحابش نیز پذیرفته‌اند.

آن‌گاه شیخ طوسی برای بطلان این معامله به آیهٔ ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ تمسک کرده، می‌گوید: این آیه تمام احکام را دربر می‌گیرد و هرگونه سلطه را نفی می‌کند.[3]

قسم دوم: سودآوری‌های مباح

۱. سرپرستی ایتام:

برابر آموزه‌های دینی، رسیدگی به امور یتیمان و سرپرستی آنان بدون چشمداشت مزد، مورد تأکید و توصیه است هرچند در صورت نیاز، دریافت مزد به‌مقدار متعارف منعی ندارد. قرآن دراین‌باره می‌فرماید:

«﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى

---

۱. ر.ک: بقره، آیهٔ ۱۰۹؛ طه، آیهٔ ۶۵-۷۰؛ شعراء، آیهٔ ۳۷-۵۰.
۲. نساء، آیهٔ ۱۴۱.
۳. ر.ک: الخلاف، ج ۳، ص ۱۸۸.

بِاللهِ حَسِيباً﴾؛ و یتیمان را چون به حد بلوغ برسند، بیازمایید! اگر در آن‌ها رشد (کافی) یافتید، اموالشان را به آن‌ها بدهید! و پیش از آن‌که بزرگ شوند، اموالشان را از روی اسراف نخورید! هرکس که بی‌نیاز است، (از برداشت حق الزحمه) خودداری کند و آن‌کس که نیازمند است، به‌طور شایسته (و مطابق زحمتی که می‌کشد،) از آن بخورد. و هنگامی که اموالشان را به آن‌ها بازمی‌گردانید، شاهد بگیرید! اگرچه خداوند برای محاسبه کافی است».[۱]

در این‌که آیا سرپرست ایتام به‌عنوان دستمزد، مجاز به استفاده از اموال یتیم است یا نه؟ چند دیدگاه وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) می‌تواند به مقدار اجرت متعارف و بدون اجحاف، از مال یتیم بردارد. دراین‌باره تفاوتی میان سرپرست فقیر و غنی نیست. این به‌عنوان یکی از احتمالات در کلام محقق اردبیلی آمده است[۲] و مفاد روایت عایشه است.[۳] شیخ طوسی می‌گوید: مفاد روایات شیعه این است که ولی حق دارد اجرت زحمات خود را بردارد خواه به‌اندازهٔ کفایتش باشد یا نباشد.[۴] این گروه امر به استعفاف را دربارهٔ غنی حمل بر استحباب کرده‌اند.

ب) دریافت اجرت، مطلقاً بر سرپرست غنی حرام است ولی بر فقیر به‌اندازهٔ اجرت، بلامانع است. ابوحیان اندلسی[۵] و ابن عاشور را می‌توان از طرفداران این نظریه دانست. ابن عاشور می‌گوید: بهره‌مندی سرپرست فقیر از مال یتیم به نفع یتیم است زیرا در غیر این صورت ولی یتیم به‌ناچار به‌دنبال تأمین هزینهٔ خویش خواهد بود و امور یتیم بر زمین می‌ماند. این مطلب در روایتی از پیامبرﷺ نیز نقل شده است: مردی خدمت آن حضرت آمد و گفت: ای رسول خدا من فرد فقیرم. پیامبرﷺ فرمود: از مال یتیم مصرف کن البته از زیاده‌روی و اسراف پرهیز نما و هدف تو نابودی ثروت یتیم نباشد.[۶]

ج) اخذ اجرت بر ولی غنی حرام است و اما ولی فقیر تنها می‌تواند به‌عنوان قرض از مال یتیم بردارد سپس دین خود را ادا کند. طبرسی این مطلب را از سعید بن جبیر، مجاهد، ابوالعالیه، زهری و عبیدهٔ سلمانی نقل کرده و افزوده که از امام باقرؑ روایتی دراین‌باره وارد شده است.[۷]

۲. اجاره:

از کسب‌های مشروع که در قرآن از آن یاد شده اجاره است حتی از منظر قرآن عمل و کار فرد می‌تواند به صورت اجاره در اختیار دیگری قرار گیرد یا به‌عنوان مهر همسر تعیین شود. چنان‌که در آیهٔ ۲۲۹ بقره داستان موسی و شعیبؑ چنین آمده است:

«﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي

---

۱. نساء، آیهٔ ۶.
۲. ر.ک: زبدة البیان من أحکام القرآن، ص ۴۸۳.
۳. ر.ک: تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۲، ص ۱۹۰.
۴. ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۷.
۵. البحر المحیط فی التفسیر، ج ۳، ص ۵۲۱.
۶. التحریر والتنویر، ج ۴، ص ۳۴.
۷. مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۷.

يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾؛ ناگهان یکی از آن دو (زن) به‌سراغ او آمد در حالی که با نهایت حیا گام برمی‌داشت، گفت: پدرم از تو دعوت می‌کند تا مزد آب دادن (به گوسفندان) را که برای ما انجام دادی به تو بپردازد، هنگامی که موسی نزد او [شعیب] آمد و سرگذشت خود را شرح داد، گفت: «نترس، از قوم ظالم نجات یافتی! * یکی از آن دو (دختر) گفت: پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی آن کسی است که قویّ و امین باشد (و او همین مرد است)! * (شعیب) گفت: من می‌خواهم یکی از این دو دخترم را به همسری تو درآورم به این شرط که هشت سال برای من کار کنی و اگر آن را تا ده سال افزایش دهی، محبّتی از ناحیهٔ توست، من نمی‌خواهم کار سنگینی بر دوش تو بگذارم و ان شاء اللّه مرا از صالحان خواهی یافت * (موسی) گفت: (مانعی ندارد،) این قراردادی میان من و تو باشد البته هر کدام از این دو مدّت را انجام دهم ستمی بر من نخواهد بود (و من در انتخاب آن آزادم)! و خدا بر آنچه ما می‌گوییم گواه است!».[1]

منابع و مآخذ

۱. قرآن (با ترجمهٔ حضرت آیت الله مکارم شیرازی).

۲. آلاء الرحمن، محمدجواد بلاغی نجفی، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق، چاپ اوّل، قم.

۳. أحکام القرآن (جصاص)، جصاص احمد بن علی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

۴. أنوارالتنزیل وأسرار التأویل، عبدالله بن عمر بیضاوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۵. آیات الأحکام (جرجانی)، سید امیرابوالفتوح حسین جرجانی، انتشارات نوید، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.

۶. الإنتصار، شریف مرتضی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعهٔ مدرسین، قم.

۷. البحر المحیط فی التفسیر، ابوحیان محمد بن یوسف اندلسی، دارالفکر، ۱۴۲۰ق، بیروت.

۸. البرهان في تفسیر القرآن، هاشم حسینی بحرانی، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶، چاپ اوّل، تهران.

۹. تفسیر القرآن العظیم، ابن ابی‌حاتم عبدالرحمن بن محمّد، مکتبة نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹، عربستان سعودی.

۱۰. تاج العروس، محمد مرتضی زبیدی، منشورات دار مکتبة الحیاة، ۱۳۰۹ق.

۱۱. التحریر والتنویر، محمد بن طاهر ابن عاشور.

۱۲. تفسیر المراغي، احمد بن مصطفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۳. تفسیر نمونه، آیت الله ناصر مکارم شیرازی

---

۱. قصص، آیهٔ ۲۵-۲۸.

و همکاران، دارالکتب الاسلامیة، تهران، بازار سلطانی، چاپ بیست و سوم.

۱۴. تذکرة الفقها، علامه حلی، مؤسسهٔ آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.

۱۵. جامع البیان، محمد بن جریر طبری، دارالمعرفة.

۱۶. جواهرالکلام، محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.

۱۷. جواهر الفقه، قاضی ابن البراج، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعهٔ مدرسین، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ق.

۱۸. حاشیة علی مجمع الفائدة والبرهان، محمدباقر وحید بهبهانی، مؤسسهٔ علامه وحید بهبهانی، ۱۴۱۷ق.

۱۹. حدائق الناضرة، محقق بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم.

۲۰. حاشیة المکاسب، سید یزدی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۳۷۸، قم، ایران.

۲۱. خلاف، شیخ الطائفة أبی‌جعفر محمد بن الحسن الطوسی، جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۷ق.

۲۲. ذکری الشیعة في أحکام الشریعة، شهید اوّل، مؤسسهٔ آل‌البیت، ۱۴۱۹، چاپ اوّل.

۲۳. روح المعاني، سید محمود آلوسی، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق، بیروت.

۲۴. زبدة البیان في أحکام القرآن، احمد بن محمد مقدس اردبیلی، کتابفروشی مرتضوی، چاپ اوّل، تهران.

۲۵. السرائر، ابن ادریس حلی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۲۶. شرح الکبیر، ابوالبرکات دار احیاء العربیه.

۲۷. شرح اللمعة، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، منشورات جامعه نجف.

۲۸. الصحاح، جوهری، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق، چاپ اوّل، بیروت، لبنان.

۲۹. الرسائل التسع، محقق حلّی، مکتبة آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳، چاپ اوّل.

۳۰. کتاب العین، الخلیل بن احمد الفراهیدی، چاپ اوّل، ۱۴۰۵ق.

۳۱. غنیة النزوع إلی علم الأصول والفروع، ابن زهره حلبی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ق، اعتماد، قم.

۳۲. الفروق اللغویة، ابوهلال عسکری، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، چاپ اوّل، ۱۴۱۲، قم.

۳۳. کتاب الأم، امام شافعی، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.

۳۴. کتاب البیع، امام خمینی، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق، چاپ اوّل، تهران.

۳۵. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۷ق.

۳۶. کفایة الأحکام، محقق سبزواری، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ق.

۳۷. مختلف الشیعة فی احکام الشریعه، علامه حلی، مکتبة النبوی الحدیثة، ۱۳۲۳ق.

۳۸. مسالك الافهام الی آیات الاحکام، جواد بن سعید کاظمی،کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش، تهران.

۳۹. مصباح الفقاهة، ابوالقاسم خویی، مکتبة الداوری، قم، چاپ اوّل، ۱۳۷۷.

۴۰. مفاتیح الغیب، فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر،احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۲۰ق.

۴۱. مفردات في غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، دارالمعرفة.

۴۲. مکاسب، شیخ مرتضی انصاری، دارالحکمة، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.

۴۳. المغني، عبدالله بن قدامه، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان.

۴۴. مغنی المحتاج، محمد بن احمد الشربینی، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷-۱۹۵۸م، بیروت، لبنان.

۴۵. مجمع البیان، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، (ده

جلدی)، مؤسسهٔ اعلمی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.
۴۶. معالم التنزیل، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، حسین بن مسعود بغوی شافعی، دارالمعرفة، ۲۰۰۲.
۴۷. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه یوسف بن مطهر حلی، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۳۸۶ش.
۴۸. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان، محقق احمد اردبیلی، جامعه مدرسین، قم، مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۹. مشارق الشموس فی شرح الدروس، حسین بن جمال الدین خوانساری، موسسهٔ آل البیت.
۵۰. المجموع في شرح المهذب، محیی الدین بن شرف نووی، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۵۱. مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، سید عبدالأعلی موسوی سبزواری، مؤسسهٔ اهل‌البیت، ۱۴۰۹ق، چاپ دوم، بیروت.
۵۲. المیزان في تفسیر القرآن، علامه سید محمد حسین طباطبایی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۹ق.
۵۳. معجم المؤلفین، عمر رضا کحاله، دار احیاء التراث العربی.
۵۴. المهذّب البارع في شرح المختصر النافع، احمد بن محمد اسدی جمال الدین حلی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۵۵. مواهب الجلیل، الحطاب الرعینی ـ دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۶-۱۹۹۵.
۵۶. نهایة الأحکام، علامه حلی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰، چاپ دوم، قم، ایران.
۵۷. نهایة المرام، سید محمدعاملی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعهٔ مدرسین قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.

٦

اصول کلّی حاکم بر معاملات حرام

قاعدهٔ اوّل: حرمت معاوضه بر محرّمات

قاعدهٔ دوم: بطلان معامله بر اشیای فاقد مالیت

قاعدهٔ سوم: بطلان معاوضه بر اشیای فاقد منفعت

اصول کلّی حاکم بر معاملات حرام

معاملات حرام، مـانند سـایر مـباحث فـقهی از تعدادی قواعد کلی و اصول عامّه پیروی می‌کند کـه شناخت اجمالی آن‌ها پیش از پرداخـتن بـه فـروع و جزئیات، ضروری است و آن عبارت است از:

قاعدهٔ اوّل

حرمت معاوضه بر محرّمات

یکی از اصول حاکم در باب معاملات، حرمت معامله بر حرام می‌باشد یعنی هر چیزی که استفادهٔ از آن ازنظر شرع حرام است خواه عین خارجی باشد یا فعلی از افعال، مـعاملهٔ آن نـیز جـایز نـیست، مـثلاً نوشیدن خمر یا اسـتفاده از آلات مـوسیقی و قـمار حرام است، پس خـرید و فـروش آن‌هـا نـیز جـایز نیست، یا مثلاً یـاری کـردن سـتمگران حـرام است، بنابراین، گرفتن اجرت بر آن نیز جایز نیست.

اقوال فقها:

ازنظر فقهای امامیه این قـاعده اجـماعی است زیرا آنان مالیت را در معاوضه لازم دانسته و در مالیت شیء علاوه بر منفعت عقلایی، حلیت منافع را نیز شرط می‌دانند و وقتی عمدهٔ منافع چیزی حرام شد، شرعاً مال به‌حساب نمی‌آید درنتیجه بیع آن‌هم صحیح نیست.

شیخ طـوسی (مـتوفای ۴۶۰) دربـارهٔ حـیوان طاهری که قابل استفاده نیست می‌گوید: بیع آن جایز نیست و کسی هم در مسئله مخالفت نکرده است.[۱]

محقق خویی رحمه‌الله نیز حرمت بیع چیزی را که همهٔ منافع یا منافع غالب آن حرام باشد به مـذهب شـیعه نسبت داده است.[۲]

فقهای عامه اعم از حنفیه[۳]، مـالکیه[۴]، شـافعیه[۵] و حنبلیه[۶] هـمگی ابـاحهٔ انـتفاع را در مـبیع شـرط می‌دانند.[۷]

---

۱. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶.
۲. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۳۶.
۳. الفقه الإسلامی للدکتور وهبة الزحیلي، ج ۵، ص ۳۳۵۲.
۴. همان، ص ۳۳۵۶.
۵. همان، ص ۳۳۶۰.
۶. همان، ص ۳۳۶۲.
۷. الفقه علی المذاهب الأربعة ومذهب أهل البـیت، ج ۲، ص ۲۱۳ و ۲۱۶ به بعد.

ادلهٔ مسئله:

برای اثبات قاعدهٔ مذکور به دلایل متعددی تمسک جسته‌اند که اجمال آن چنین است:

دلیل اوّل: لزوم مالیت در معاوضه

از آن‌جا که نزد عقلا بیع یا هر معاوضه‌ای در صورتی صحیح است که دارای غرض و مصلحتی باشد، و از طرفی چیزی که ازنظر عرف منفعتی نداشته باشد، مال به حساب نمی‌آید و معاوضه بر آن صحیح نیست؛ لذا معاوضه بر اشیاء حرام صحیح نمی‌باشد زیرا با فرض حرمت منافع، شرعاً مال محسوب نمی‌شود تا معاوضه بر آن صحیح باشد.

قابل توجه این که آیهٔ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.[1] در صورتی که باء در «بالباطل» برای مقابله باشد بیانگر همین بنای عقلاست، چون در این صورت معنی آیه چنین می‌شود که اموال یکدیگر را در مقابل چیزی که باطل است تصرف نکنید، و چون شیء حرام، مصداق باطل است، نمی‌تواند به‌عنوان عوض قرار گیرد، زیرا «باطل یعنی شیء بی‌خاصیت و بی‌فایده، و چیزی که منافع آن حرام باشد، ازنظر شرع بی‌فایده است».[2] این مطلب در قاعدهٔ دوم با تفصیل بیشتری خواهد آمد.

دلیل دوم: روایات

دلیل دیگر بر این قاعده، روایاتی است که در منابع فریقین آمده است ازجمله:

۱. حدیث نبوی معروف که فرمود: «**إنّ الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه**؛ هرگاه خداوند چیزی را حرام کند، ثمن آن را نیز حرام کرده است».

این حدیث هرچند در کتب حدیثی معروف امامیه نیامده است، و تنها «ابن ابی‌جمهور» آن را در عوالی‌اللئالی[3] ذکر کرده و علامهٔ مجلسی﵀ نیز آن را به صورت مرسل از ابن عباس از رسول الله ﷺ آورده است[4] ولی بسیاری از فقهای امامیه مثل شیخ طوسی[5]، ابن زهرهٔ حلبی[6]، ابن ادریس[7]، شهید ثانی[8] و صاحب جواهر[9] در موارد متعددی به آن استناد کرده‌اند. برخی آن را به صورت جزمی به پیامبر ﷺ نسبت داده‌اند مثلاً علامهٔ حلی در مقام استدلال می‌گوید: **لان الرسول ﷺ قال: ان الله اذا حرم شیئاً حرّم ثمنه.**[10] و این نشان می‌دهد شهرت آن در حدّی است که جابر ضعف سند می‌باشد.

اما در منابع اهل سنت مثل مسند احمد[11]، صحیح ابن حبّان[12]، المعجم الکبیر[13]، سنن دارقطنی[14] و مسند ابن الجعد[15] این حدیث به

---

۱. بقره، آیهٔ ۱۸۸؛ نساء، آیهٔ ۲۹.
۲. ر.ک: المکاسب، ج ۱، ص ۱۵۵.
۳. عوالي‌اللئالي، ج ۲، ص ۳۰، ۸۰ و ۱۸۰.
۴. بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۵۵.
۵. الخلاف، ج ۴، ص ۱۷۹.
۶. غنیة النزوع، ج ۱، ص ۳۰.
۷. السرائر، ج ۲، ص ۳۹.
۸. مسالک الافهام، ج ۱۷، ص ۵۳.
۹. جواهرالکلام، ج ۲۳، ص ۸.
۱۰. مختلف الشیعة، ج ۱۰، ص ۳۰۴.
۱۱. مسند أحمد، ج ۶، ص ۷۸، ش ۲۵۴۶ و ۲۶۷۸.
۱۲. صحیح ابن حبّان، رقم ۵۰۲۸.
۱۳. المعجم الکبیر، رقم ۱۲۸۸۷.
۱۴. سنن دارقطنی، رقم ۲۲۵۲.
۱۵. مسند ابن الجعد، رقم ۳۳۱۹.

صورت گسترده عمدتاً از ابن عباس[۱] و در موارد اندکی از جابر[۲] روایت شده است و در نزد فقها و محدثان اهل سنّت، از احادیث صحیح و قابل اعتماد شمرده می‌شود.[۳،۴]

گفتنی است که این حدیث دوگونه روایت شده است، در بسیاری از منابع با عبارت: «**إن الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه**»[۵] و در تعدادی از مصادر با افزوده شدن کلمهٔ «اکل» به این صورت آمده است: «**إن الله اذا حرّم اكل شيء حرّم ثمنه**».[۶]

بدیهی است در صورتی که متن حدیث، عبارت نخست باشد معنای آن عام است، یعنی هر چیزی که شارع آن را حرام کند بیع آن حرام است.

ولی اگر حدیث، مشتمل بر لفظ «اکل» باشد برخی گفته‌اند: عموم این حدیث بالاجماع قابل التزام نیست زیرا به‌عنوان مثال، بیع گربه و مانند آن جایز است با این‌که اکل آن جایز نیست.[۷]

علامهٔ خویی رحمه‌الله نیز می‌گوید: «عموم این حدیث نزد فریقین متروک است زیرا امور بسیاری است که خوردن آن، حرام ولی بیع آن جایز است»، سپس همان کلام جوهرالنقی را نقل می‌کند.[۸]

در پاسخ به این شبهه گفته شده است: «مقصود از حرمت اکل در روایت فوق، مواردی است که شیء حرام عرفاً از خوردنی‌ها باشد بنابراین مانند خاک و گربه و... را شامل نمی‌شود».[۹]

نتیجه این‌که اگر مستند ما این حدیث باشد، تنها در مأکولات محرمه که قدر متیقن مضمون حدیث است قابل استشهاد می‌باشد، مگر این‌که از اکل، الغاء خصوصیت شود و قائل شویم که هرگونه تصرّفی را شامل می‌شود و این احتمال بعید نیست، همان‌گونه که در آیهٔ شریفهٔ ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[۱۰] اکل به‌معنی هرگونه تصرف است.

۲. روایتی است از امام صادق علیه‌السلام که فرمود: «**الحلال من البيوع كلّ ما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وماكان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه ولا شرائه**؛ بیع حلال عبارت است از بیع هر چیزی از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های حلال و هر آنچه که زندگی و صلاح مردم به آن وابسته است و استفاده از آن برای آنان جایز است، و هرچه اصل آن حرام و ممنوع باشد، خرید و فروش آن جایز نیست».[۱۱]

۳. حدیثی است منسوب به امام علی بن موسی

---

۱. مسند أحمد، ج ۱۱، ص ۳۱۲.
۲. مسند أبي الجعد، ج ۷، ص ۹۳.
۳. صحيح ابن حبّان، ج ۱۱، ص ۳۱۲، رقم ۴۹۳۸.
۴. غاية المرام، ص ۱۹۲، رقم ۳۱۸.
۵. مسند أحمد، رقم ۲۸۰۹ و ۳۰۱۸؛ مسند ابن الجعد، رقم ۳۳۱۹ وصحيح ابن حبّان، رقم ۵۰۲۸ و الأرنؤوط، رقم ۴۹۳۸ و ر.ک: المجموع، ج ۱۴، ص ۲۷۴؛ المدونة الكبرى، ج ۴، ص ۴۲۷؛ المغني ابن قدامة، ج ۵، ص ۴۴۴؛ الشرح الكبير، ج ۴، ص ۱۴.
۶. مسند أحمد، رقم ۲۵۴۶ و ۲۶۷۸؛ المعجم الكبير، ج ۱۲، ص ۲۰۰، رقم ۲۸۸۷؛ مسند الصحابة في الكتب التسعة، ج ۲۹، ص ۳۷۰ قال الشيخ شعيب الأرنؤوط اسناده صحيح.
۷. جوهر النقي، تأليف ماردينى، چاپ شده در حاشية سنن البيهقي، ج ۶، ص ۱۳.
۸. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۳۵.
۹. المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص ۳۲.
۱۰. نساء، آیهٔ ۲۹.
۱۱. ر.ک: مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۵ باب ۲ من ابواب ما يكتسب به، ح ۲.

الرضا علیه السلام که فرمود: «**وكُلّ امر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه لوجه الفساد ومثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه ذلك فحرام، ضار للجسم وفساد للنفس**؛ هرچه که دارای فساد است و خوردن، نوشیدن، ازدواج، پوشیدن و نگهداری آن به‌منظور استفادهٔ فاسد، نهی شده و مانند مردار، خون، گوشت خوک، ربا، همهٔ امور زشت و ناهنجار، گوشت حیوان درنده، شراب و شبیه آن‌ها، حرام است و برای جسم انسان ضرر دارد و به جان صدمه می‌زند».[۱]

به مقتضای این حدیث، هرچه که استفاده از آن حرام باشد، معاوضه بر آن هم حرام است، زیرا به قرینهٔ جملهٔ قبل از آن (که فرمود: هرچه صلاح مردم و سبب پایداری زندگی آنان باشد از خوردنی، نوشیدنی، پوشیدنی و...، بیع و شراء و هبه و عاریهٔ آن حلال است)؛ مقصود از حرام، حرمت بیع، شراء، هبه و عاریه (و امثال آن) می‌باشد.

هرچند در صحت انتساب سند این روایت (کتاب فقه الرضا علیه السلام) این کتاب به امام رضا علیه السلام تردیدهایی وجود دارد ولی برخی مانند شیخ صدوق[۲]، علامهٔ مجلسی و والد ایشان[۳]، علامهٔ بحرالعلوم[۴]، صاحب حدائق[۵]، صاحب ریاض[۶]، شیخ مفید[۷]، حاجی نوری[۸]، کاشف اللثام[۹] و وحید بهبهانی[۱۰] آن را معتبر و از روایات امام رضا علیه السلام می‌دانند.

۴. روایت تحف العقول از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «**...كل مبيع ملهوٍّ به وكل منهى عنه ممّا يتقرّب به لغير الله عزّوجلّ أو يقوي به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي أو باب من الأبواب يقوى به باب من أبواب الضلالة أو باب من ابواب الباطل، أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم حرام بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه إلّا في حال تدعو الضرورة فيه إلى ذلك**؛ فروش هرگونه ابزار لهو و هر آنچه ممنوع شده از ابزار تقرب به غیر خداوند (مانند انواع بت‌ها)، یا آنچه که سبب تقویت کفر و شرک از همهٔ جهات گناهان یا جهتی از جهاتی که سبب تقویت جهتی از جهات گمراهی یا باطل است یا جهتی که حق با آن سست شود، پس آن حرام و ممنوع است، (یعنی) فروش، خرید، نگهداری، تملک، بخشش، عاریه و همهٔ تصرفات در آن حرام است مگر در حال ضرورت».[۱۱]

دلالت این حدیث بر حرمت بیع و هر معاوضه‌ای بر اشیاء و افعال حرام، واضح است.

دلیل سوم: استقراء

استقراء در ابواب گوناگون فقه و تتبع در روایات آن، به‌روشنی بیانگر وجود این قاعده است که هر شیء حرام، معاملهٔ آن نیز حرام است. این نکته در

---

۱. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۵۰ و بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۵.

۲ـ ۱۰. ر.ک: عوائد الأيام، طبع مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص ۷۱۹.

۱۱. تحف العقول، ص ۳۲۳؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۵۴ الباب ۲ من أبواب مايكتسب به، ح ۱، که با تحف العقول مطبوع اندکی اختلاف دارد.

ابواب گوناگون وارد شده است ازجمله:

۱. روایات حرمت ثمن خمر به‌ویژه روایتی که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «**إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها**؛ آن‌کس که نوشیدن خمر را حرام کرد ثمن آن را نیز حرام کرده است»[۱] و کیفیت تعبیر نیز خالی از اشعار به ضابطهٔ کلی نیست.

۲. روایات حرمت بیع خوک و بت‌ها، مثل سخن پیامبر صلی الله علیه و آله در عام الفتح در مکه: «**إنّ الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**؛ خداوند و رسول او فروش شراب و مردار و خوک و بت‌ها را حرام کرده‌اند».[۲]

۳. روایات حرمت ثمن نبیذ و هر شیء مست‌کننده، نظیر روایت امام باقر علیه السلام که فرمود: «**والسحت أنواع كثيرة... وثمن الخمر والنبيذ والمسكر**؛ حرام انواع زیادی دارد ... ازجمله ثمن شراب و نبیذ و شیء مست‌کننده».[۳]

۴. روایات حرمت ثمن میته، مثل حدیث امام صادق علیه السلام: «**السحت ثمن الميتة**».[۴]

۵. روایات حرمت بیع روغن متنجس، ازجمله روایت امام کاظم علیه السلام: «**لاتدهن به ولا تبعه من مسلم**؛ با آن (بدن خود را) چرب مکن و به مسلمانی نفروش».[۵]

۶. روایات حرمت ثمن سگ (سگ‌هایی که استفادهٔ مباح ندارند) مانند روایت امام کاظم علیه السلام: «**إن ثمن الكلب و... سُحت**».[۶]

۷. روایاتی که فروش و ثمن شطرنج را حرام شمرده، ازجمله روایت امام صادق علیه السلام که فرمود: «**بيع الشطرنج وأكل ثمنه سحت**؛ فروش شطرنج و خوردن پول آن حرام است».[۷]

۸. روایاتی که بیع ابزار قمار و اوثان و ازلام را حرام می‌شمرد؛ از امام باقر علیه السلام دربارهٔ آیهٔ مبارکهٔ ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ**﴾ سؤال شد، حضرت بعد از تفسیر «میسر» به انصاب و ازلام فرمود: «**كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم**؛ همهٔ این امور، خرید و فروش و استفاده ازآن حرام واز جانب خداوند ممنوع است».[۸]

۹. روایاتی که بیع آلات لهو را حرام می‌شمرد مانند روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «**إن آلات المزامير شرائها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام**؛ تحقیقاً ابزار لهو، خرید و فروش و ثمن آن و تجارت با آن حرام است».[۹]

۱۰. در روایتی امام صادق علیه السلام از امیرمؤمنان علیه السلام

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۴، باب ۵ ما یکتسب به، ح ۱؛ معرفة السنن والآثار للبیهقي، ج ۱۴، ص ۱۱۹ قال اخرجه مسلم في الصحیح من حدیث مالك؛ مسند أبي یعلی، ج ۶، ص ۲۲ وکتب دیگر.

۲. صحیح البخاري، ج ۳، ص ۱۱۰، باب بیع المیتة والاصنام و صحیح مسلم، ج ۳، ص ۷۱ کتاب المساقاة.

۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۱، باب ۵ ما یکتسب به، ح ۱.

۴. همان، ص ۶۱، ح ۵ و مسند أحمد، ج ۳، ص ۱۹۵ أنّ النبي صلی الله علیه و آله نهی عن... وعن ثمن المیتة، مسند أبي یعلي، ج ۱، ص ۳۴۵.

۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۹، باب ۷، ح ۵.

۶. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۷، باب ۱۶ ما یکتسب به، ح ۴؛ مسند الحمیدي، ج ۲، ص ۲۴۹ عنه صلی الله علیه و آله: لایحل ثمن المغنیة ولا بیعها ولا شراؤها.

۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۴۱، باب ۱۰۳، ما یکتسب به، ح ۴.

۸. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۹، باب ۱۰۲، ما یکتسب به، ح ۱۲.

۹. مستدرك‌الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۹، باب ۷۹ ما یکتسب به، ح ۱۶.

نقل می‌کند که فرمود: «**بايع الخبيثات ومشتريها في الإثم سواء**؛ فروشندهٔ اشیاء خبیث و تنفّرآمیز و خریدار آن در گناه یکسان‌اند».[۱]

آنچه گفته شد دربارهٔ اعیان محرمه بود، دربارهٔ اعمال حرام نیز در موارد متعددی اجرت بر آن حرام شمرده شده است مانند:

الف) روایاتی که اجرت زانیه را حرام می‌داند و می‌فرماید: «**والسحت أنواع كثيرة منها أُجور الفواجر**؛ حرام دارای انواع زیادی است ازجمله اجرت زن‌های فاجر».[۲]

ب) روایاتی که اجرت کاهن را حرام می‌شمرد مثل روایتی که می‌فرماید: «**وأجر الكاهن سحت**؛ مزد کاهن حرام است».[۳]

ج) روایاتی که دستمزد کارمندان طاغوت را حرام شمرده است مانند روایتی که می‌فرماید: «**والسحت أنواع كثيرة منها ما أُصيب من أعمال الولاة الظلمة**؛ حرام دارای انواع زیادی است ازجمله آنچه از کارهای والیان ستمگر به‌دست آید».[۴]

د) روایاتی که دادن و گرفتن رشوه را تحریم می‌کند مثل روایتی که می‌فرماید: «**وأمّا الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم**؛ رشوه در قضاوت، کفر به خداوند بزرگ است».[۵]

ه) روایاتی که مزد غنا را حرام می‌شمرد، مثل روایتی که در آن امام علیه‌السلام در پاسخ به سؤال دربارهٔ کسب زنان آوازه‌خوان فرمود: «**التي يدخل عليها الرجال حرام**؛ مزد زنان آوازه‌خوانی که مردان بر آنان وارد می‌شوند حرام است».[۶]

مجموع این روایات دلالت تامّی بر قاعدهٔ «حرمت معاوضه بر محرمات» دارد.

* * *

قاعدهٔ دوم

بطلان معامله بر اشیاء فاقد مالیّت

از قواعد مهم در معاملات، بطلان معامله بر اشیاء فاقد مالیت است. شیخ انصاری می‌گوید: «**إنّ ما تحقق أنّه ليس بمال عرفاً فلا إشكال ولا خلاف في عدم جواز وقوعه أحد العوضين**؛ آنچه به‌طور قطع ثابت شود که مال نیست عرفاً نمی‌تواند عوض یا معوض قرار گیرد و در این مسئله هیچ اشکال و هیچ مخالفی وجود ندارد»[۷] به همین دلیل شیخ در جواز ثمن قرار گرفتن حق، اشکال می‌کند زیرا معتقد است: عرفاً بر حق، «مال» اطلاق نمی‌شود.[۸]

همچنین از علامهٔ حلّی نقل می‌کند که دربارهٔ استدلال بر بطلان معامله بر اشیاء ناچیز و عدم اعتنا به منافع نادره گفته است: «**لأنّها لا تعدّ مع ذلك مالاً...**؛ این‌ها با وجود این منافع، مال به حساب نمی‌آیند».[۹]

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۴، ح ۴.
۲. وسائل‌الشيعة، ج ۱۲، ص ۶۱ باب ۵ ما يكتسب به، ح ۱.
۳. همان، ص ۶۳، ح ۸.
۴. همان، ص ۶۴، ح ۱۲.
۵. همان، ج ۱۲، ص ۶۲، ح ۱.
۶. همان، ج ۱۲، ص ۸۵، باب ۱۵ ما يكتسب به، ح ۳.
۷. المكاسب، ج ۴، ص ۱۰.
۸. همان، ج ۳، ص ۹.
۹. همان، ج ۱، ص ۱۵۶.

از علمای اهل سنت، مالکیه و شافعیه و حنفیه نیز مالیت را در مبادله لازم می‌دانند.[۱] البته عده‌ای از ایشان از اعتبار مالیت، به لزوم داشتن نفع و انتفاع تعبیر کرده‌اند.[۲]

در برابر این قول، عده‌ای از فقهای معاصر مثل صاحب عروه[۳]، آیت الله خویی[۴] و امام خمینی[۵] با انکار این قاعده، تصریح کرده‌اند که مالیّت در صحّت بیع معتبر نیست.

در هر حال اشتراط مالیت در معاوضات، گاه ازنظر عقلا و گاه ازنظر شرع مورد بحث قرار گرفته است.

اما نزد عقلا به این معنی است که قوام ماهیت بیع به مالیت داشتن عوض ومعوض است واگر هرکدام مال نباشد اساساً حقیقت بیع نزد عرف عقلا محقق نیست.

برخی از فقها اعتبار مالیت را ازنظر عقلا امری مسلّم انگاشته، می‌گویند: «**ثم إنّ المعاوضات ـ لا عنوان البيع فقط ـ تدور مدار المالية وبدونها لا تعدّ القوانين العقلائية لها معنىً**؛ همهٔ معاوضات ـ نه فقط بیع ـ بر محور مالیت می‌گردد و بدون آن، قوانین عقلا برای آن معنایی قائل نیست».[۶]

ولی برخی دیگر از فقهای مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام بر این باورند که مالیت در بیع معتبر نیست زیرا مبادله میان دو شیء گاه بر حسب مالیت آن دو است و گاه با غرض دیگری، مثلاً اگر حیوانی مثل موش به زراعت شخصی آسیب برساند و صاحب مزرعه برای جمع‌آوری و نابود کردن آن اعلام کند که هر موش را به فلان قیمت می‌خرد، عنوان بیع بر آن صادق است و خرید آن هم عقلایی است هرچند ازنظر مالیت صدق مال نمی‌کند. در نتیجه اگر کسی این موش‌ها را بعد از خرید، نابود کند ضامن نیست زیرا ملاک ضمان را ندارد و مال نیست.[۷]

مستفاد از کلام ایشان این است که داشتن غرض عقلایی در بیع کافی است هرچند مال نباشد، در نتیجه تنها در صورتی بیع محقق نمی‌شود که غرض عقلایی وجود نداشته باشد.

محقق خویی در مبحث شرائط العوضین در اعتراض به سخن شیخ انصاری که مالیت را در عوضین لازم می‌داند، می‌گوید: دلیلی بر آن اقامه نشده و ملاک در مسئله، تحقق غرض عقلایی است هرچند آن غرض، شخصی باشد.[۸]

البته در مقام فتوی، احتیاط کرده و مالیت را لازم شمرده است.[۹]

اما کلمات لغویین در تعریف بیع، مختلف است: برخی مالیت را معتبر دانسته‌اند. «فیومی» در تعریف بیع می‌گوید: «**البيع في الأصل مبادلة مال بمال**»[۱۰] و بسیاری اساساً متعرض معنی بیع نشده و به وضوح

---

۱. ر.ک: موسوعهٔ کویتیه، ج ۹، ص ۱۴ و ۱۵.
۲. همان.
۳. حاشیه مکاسب سید یزدی ج ۱ ص ۵۳.
۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۷، ص ۲۲۶.
۵. البیع، ج ۳، ص ۸.
۶. أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۱۳۶.
۷. البیع، ج ۳، ص ۸ الإمام الخميني.
۸. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۷، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.
۹. ر.ک: منهاج الصالحين، ج ۲، ص ۲۸.
۱۰. مصباح المنير.

آن اکتفا کرده‌اند.[۱]

برخی آن را به گونه‌ای دیگر تعریف کرده‌اند: راغب اصفهانی می‌گوید: **البیع اعطاء المثمن وأخذ الثمن والشراء اعطاء الثمن وأخذ المثمن**؛ بیع، دادن مثمن و گرفتن ثمن است، و شراء، دادن ثمن و گرفتن مثمن»[۲] در مجمع البحرین نیز بیع را همین‌گونه تعریف کرده است.

دیگری می‌گوید: «بیع در لغت به‌معنی گرفتن چیزی و دادن چیز دیگر است».[۳]

در مجمع البیان آمده است: «بیع یعنی تبدیل کالا در مقابل ثمن، و بیع یعنی ضد خریدن و بیع به‌معنی خریدن هم می‌آید».[۴]

دکتر زحیلی می‌گوید: «بیع در لغت به‌معنی مقابله یک چیز در برابر چیز دیگر است».[۵]

برخی از فقها نیز می‌گویند: معنی بیع روشن‌تر از آن است که برای فهم آن نیاز به مراجعه به اهل لغت باشد، این لفظ همواره بر زبان ما و اهل زبان وکتاب‌هایشان در شب و روز جاری است و شکی نیست که اگر مالی در کار نباشد بیع معنی ندارد.[۶]

ولی دقت در عرف عقلا نشان می‌دهد که در بیع مالیت شرط است و در مثال‌هایی مانند خریدن حیوانات موذی، بیع جنبهٔ صوری دارد، نه واقعی.

* * *

آنچه گذشت، مربوط به اعتبار مالیت نزد عقلا بود. اما ازنظر اعتبار آن بر حسب شرع به ادله‌ای استدلال شده است:

دلیل اول: آیهٔ «﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾؛ اموالتان را در میان خود به ناحق نخورید».[۷] استدلال شده است به این بیان که اکل مال در مقابل دادن حشرات و اشیائی که نزد عقلا مالیت ندارد اکل مال به باطل است.[۸]

به این استدلال اشکال شده که آیهٔ شریفه ناظر به اسباب مِلک است نه شرائط عوضین. به عبارت دیگر، حرف باء در «بالباطل» اگر برای مقابله باشد، این استدلال صحیح است زیرا در این صورت معنی آیه چنین می‌شود: اموالتان را میان خودتان در مقابل چیزی که باطل است تملک یا تصرف نکنید و چون چیزی که ارزش مالی ندارد ازنظر عرف باطل است، تصرف در ثَمن آن حرام می‌باشد.

اما اگر حرف باء در «بالباطل» برای سببیّت باشد همان‌طور که آلوسی[۹] و امین الاسلام طبرسی[۱۰] به آن تصریح کرده‌اند، معنی آیه این می‌شود که با سبب ناحق و باطل، مانند غصب، سرقت، خیانت و رشوه، مال یکدیگر را نخورید، بنابراین اگر با بیع، چیزی که ارزش مالی ندارد معامله شود، مورد نهی آیه نیست.

ولی اوّلاً اکل مال از طریق معاملهٔ چیزی که

---

۱. القاموس المحیط، معجم المقاییس في اللغة، لسان العرب.
۲. المفردات فی غریب القرآن.
۳. ر.ک: أنیس الفقهاء، تألیف قاسم بن عبدالله بن امیرعلی قونوی.
۴. مجمع البیان، ج ۱، ص ۶۲۴.
۵. الفقه الإسلامي وأدلته، ج ۵، ص ۳۳۰۴.
۶. انوارالفقاهة، المکاسب المحرمه، ص ۱۳۶.
۷. بقره، آیهٔ ۱۸۸.
۸. أنوارالفقاهة، کتاب المکاسب، ص ۱۳۷.
۹. ر.ک: روح المعاني، ج ۲، ص ۱۸۸.
۱۰. ر.ک: مجمع البیان، ج ۲، ص ۴۵.

مالیت ندارد نوعی اکل مال به باطل به‌عنوان سببیّت است؛ به عبارت دیگر، مقصود آیه، اعم است یعنی اکل مال به باطل شامل اکل مال در مقابل باطل و اسباب باطله، هر دو می‌شود. چنان‌که برخی از فقها در حالی که باء را برای سببیت گرفته‌اند ولی مراد آیه را اعم دانسته، گفته‌اند: آیه شامل اکل مال در مقابل چیزی که مالیت ندارد نیز می‌شود[۱]، ثانیاً به فرض که آیه ناظر به سببیّت باشد و محل بحث را شامل نشود، از طریق الغاء خصوصیت بلکه اولویت، محل بحث به آن ملحق می‌شود.

دلیل دوم بر اشتراط مالیت، اجماع است، شیخ انصاری می‌گوید: «هرچه به‌طور قطع، مال نباشد بدون اشکال نمی‌تواند عوض یا معوّض قرار گیرد و مخالفی هم در مسئله نیست».[۲]

گفتنی است که گرچه اکثریت قاطع فقهای مسلمین اعم از امامیه و اهل سنت، ملتزم به اشتراط مالیت هستند با این حال برخی همانند محقق خراسانی[۳]، محقق یزدی[۴]، محقق اصفهانی[۵]، محقق خویی[۶] و امام خمینی[۷] مالیت را در مبیع لازم نمی‌دانند هرچند جمعی از ایشان داشتن غرض عقلایی، اعم از نوعی و شخصی را معتبر می‌دانند، به هر حال شهرت در اعتبار مالیت را نمی‌توان انکار کرد.

دلیل سوم بر اشتراط مالیت در مبیع، ادعای انصراف ادلهٔ عامه مثل «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»، از معامله‌ای است که دارای مالیت نباشد، زیرا ادلهٔ عامه امضایی است نه تأسیسی. به‌ویژه اگر معامله به گونه‌ای سفهی باشد که طبع سلیم آن را نمی‌پسندد.[۸]

کوتاه سخن این‌که ازنظر عقلا، مال بودن عوض و معوّض در مبادلات لازم است چنان‌که آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ و نظر اکثریت قاطع فقهای فریقین و انصراف ادلّه از بیع‌های سفهی، همگی بر لزوم اعتبار مالیت در معاملات دلالت دارد.

معاملهٔ اشیائی که مالیت آن‌ها مشکوک است

هرگاه در مالیت چیزی تردید شود، نمی‌توان برای تصحیح خرید و فروش آن به آیهٔ ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ یا ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ تمسک کرد زیرا تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه صحیح نیست.

اما نزد عقلا اگر مالیت شیء، مشکوک باشد صدق عناوینی چون تجارت، عقد و صلح نیز

---

۱. أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۱۳۷.
۲. المکاسب، ج ۴، ص ۱۰.
۳. ر.ک: البیع، ج ۱، ص ۱۱ که در تعریف بیع می‌فرماید: تملیك العین بالعوض.
۴. ر.ک: همان، ص ۲۴۲ که می‌گوید: «البیع عبارة عن تبدیل عین بعین من غیر اعتبار المالیة فیهما بیع؛ یعنی تبدیل یک شیء به شیء دیگر بدون این‌که مالیت در آن معتبر باشد».
۵. حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۶۷، تعلیقهٔ ۲۲ که می‌گوید: «ولا یبعد أن یقال: إنّ البیع جعل شيء بزاء شيء...؛ بیع همان قراردادن چیزی در مقابل چیزی است...».
۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۷، ص ۲۲۷.
۷. البیع، ج ۱، ص ۲۵۶.
۸. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۴۴.

مشکوک است.[۱] روشن است ازنظر عرف، چیزی مال شمرده می‌شود که عرفاً دارای نفع قابل ملاحظه‌ای باشد و در مقابل آن عوضی پرداخت شود.

سخن دیگر این‌که اگر در موردی تردید شود که آیا شارع مالیت آن را ساقط کرده یا نه و به‌تعبیر دیگر، آیا منافع محلّلهٔ شرعیه دارد یا نه، در این‌جا نمی‌توان به اطلاق «احل الله البیع» تمسّک کرد هرچند عرف، آن را مال بداند زیرا از قبیل تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیهٔ مخصص است مگر این‌که نخست با عموم «کل شیء لك حلال» حلیت منافع آن را ثابت کنیم تا ازنظر شرع مال محسوب شود، آن‌گاه اطلاق «احل الله البیع» شامل آن گردد.

***

قاعدهٔ سوم
بطلان معاوضه بر اشیاء فاقد منفعت

از دیگر اصول حاکم بر معاملات، این است که معامله بر اشیاء فاقد منفعتِ حلالِ قابل ملاحظه، جایز نبوده و فاسد است.[۲]

شیخ طوسی می‌گوید: «هر چیزی که از آدمی جدا می‌شود مثل مو، مخاط، آب دهان، ناخن و چیزهای دیگر، بیع آن بالاجماع جایز نیست زیرا ثمنی برای آن نیست و منفعتی ندارد».[۳]

در جای دیگر دربارهٔ فروش حیوان طاهر العین می‌گوید: «اگر قابل استفاده نیست، بیع آن جایز نمی‌باشد و مخالفی نیز در مسئله وجود ندارد».[۴]

علامهٔ حلی می‌نویسد: «فروش چیزی که منفعت ندارد جایز نیست».[۵] همچنین در جای دیگر می‌گوید: «**یحرم بیع ما لاینتفع به...**».[۶]

فقهای اهل سنت نیز بیع چیزی را که منفعت محلّلهٔ شرعیه ندارد ممنوع می‌دانند. آنان در موارد گوناگون به آن تصریح یا اشاره کرده‌اند. شافعی می‌گوید: «هر آنچه منفعت ندارد، از حیوان وحشی و...، خرید و فروش آن جایز نیست زیرا تنها فروش چیزهایی به مسلمانان اجازه داده شده که قابل استفاده برای آن‌هاست». نووی قابلیت انتفاع مبیع را شرط صحت بیع دانسته است.[۷] بزرگان دیگری مثل رافعی[۸]، ابن قدامه[۹]، ابن حجر[۱۰] و جصاص[۱۱] نیز به بطلان بیع چیزی که منفعت ندارد تصریح کرده‌اند.

ادلّهٔ بطلان

دلیل اوّل: اجماع یا عدم خلاف است که در کلمات عده‌ای از فقهای فریقین آمده است. شیخ طوسی دربارهٔ اجزای منفصل از آدمی مثل مو

---

۱. ر.ک: أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۳۶.
۲. المکاسب، ج ۱، ص ۵۶، سه جلدی.
۳. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶.
۴. همان، ص ۱۶۷.
۵. التذکرة، ج ۱، ص ۳۵.
۶. منتهی المطلب، ج ۱۵، ص ۴۰۴.
۷. المجموع، ج ۹، ص ۲۳۹؛ روضة الطالبین، ج ۳، ص ۱۸.
۸. فتح العزیز، ج ۸، ص ۱۱۸.
۹. المغني، ج ۴، ص ۳۰۲.
۱۰. فتح الباري، ج ۴، ص ۲۷۲.
۱۱. أحکام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۶.

و ناخن و مانند آن می‌گوید: بیع این‌ها اجماعاً جایز نیست زیرا نه ارزشی دارد و نه منفعتی.[۱]

شیخ انصاری نیز از کلام ابن زهره و علامهٔ حلی اجماع بر عدم اعتنا به منافع نادره را استظهار کرده، می‌نویسد: **فالعمدة في المسألة الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة.**[۲]

در فقه اهل سنت نیز بر این مسئله ادعای اجماع شده است، «نووی» در شرط صحت مبیع، ادعای عدم خلاف بر آن کرده[۳] و ابن عبدالله نیز می‌گوید: علما در این‌که میمون و موش و هر آنچه فایده ندارد خرید و فروش و خوردن ثمن آن جایز نیست اختلاف ندارند.[۴]

دلیل دوم: عدم مالیت است. با توجه به آنچه در قاعدهٔ دوم در اشتراط مالیت گذشت، روشن می‌شود که آنچه منفعت ندارد مال نیست لذا بطلان آن ثابت است.

علامهٔ حلی می‌گوید: **لایجوز بیع ما لامنفعة فیه لأنّه لیس مالاً**، فروش آنچه منفعت ندارد جایز نیست زیرا مال نیست.[۵]

در جای دیگر برای عدم صحت بیع اشیاء پست، هرچند خواصی برای آن‌ها ذکر شده باشد می‌گوید: اعتنایی به این منافع نیست زیرا با وجود این منافع (نادره)، این اشیاء مال محسوب نمی‌شوند.[۶] شافعی نیز همین نظر را دارد.[۷]

دلیل سوم: آیهٔ مبارکهٔ ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾ است که عمدتاً در استدلال فقهای عامه آمده است.

شافعی می‌گوید: خرید آنچه منفعت ندارد مصداق اکل مال به باطل است که خداوند از آن نهی کرده است.[۸]

نظیر همین استدلال را ابن قدامه[۹]، جصاص[۱۰]، رافعی (م ۶۲۳)[۱۱] و نووی[۱۲] از فقهای اهل سنت و فخرالمحققین[۱۳]، فاضل قطیفی[۱۴]، امام خمینی[۱۵] و آیت الله مکارم[۱۶] از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز آورده‌اند.

دلیل چهارم: سفهی بودن معامله است که در کلمات عده‌ای به آن اشاره شده است[۱۷]، امام خمینی برای فساد معاملهٔ چیزی که نه منفعت عقلایی دارد و نه مورد غرض عقلایی است به سفهی بودن معامله تمسک می‌کند و می‌گوید: ادلهٔ عامه‌ای مثل ﴿**أَوْفُوا**

---

۱. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶.
۲. المکاسب، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷، سه جلدی.
۳. المجموع، ج ۱، ص ۲۳۹.
۴. الاستذکار، ج ۶، ص ۴۳۲.
۵. التذکرة، ج ۱۰، ص ۳۵.
۶. ر.ک: همان.
۷. ر.ک: المجموع، ج ۹، ص ۲۴۸.
۸. الأم، ج ۳، ص ۱۲.
۹. المغنی، ج ۴، ص ۳۰۲.
۱۰. أحکام القرآن، ج ۲، ص ۲۱۴.
۱۱. فتح العزیز، ج ۸، ص ۱۱۸.
۱۲. المجموع، ج ۹، ص ۲۳۹.
۱۳. ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۱؛ ر.ک: المکاسب، ج ۱، ص ۱۵۶.
۱۴. ابراهیم بن سلیمان معاصر محقق کرکی، ر.ک: المواهب في تحریر أحکام المکاسب، ص ۳۴۳.
۱۵. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۵.
۱۶. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۳۷.
۱۷. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰۴.

بِالْعُقُودِ»[۱] و «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»[۲] و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»[۳] بـه دلیـل امـضایی بـودن آن، شـامل چـنین مـعاملاتی نمی‌شود.[۴]

ولی برخی به این استدلال پاسخ داده‌اند که اوّلاً این‌گونه معاملات سفهی نیست زیرا چه‌بسا غـرض شخصی در این‌ها باشد.[۵] ثـانیاً آنـچه مـمنوع است معاملهٔ سفیه‌است که ممنوع از تصرف است اما مـعاملهٔ سفهی باطل نیست.[۶] البته این سخن قابل خدشه است.

دلیل پنجم: حرمت اسراف و تضییع مـال است، محقق عاملی می‌گوید: عقد بر چیزی که هیچ نـفعی ندارد،به دلیل(حرمت) اسراف‌وتبذیر،صحیح نیست.[۷]

در الإقناع «شربینی» نیز آمده است: بیع چیزی که منفعت ندارد صحیح نیست چون مـال بـه حسـاب نمی‌آید و گرفتن مال در مقابل آن امکان ندارد چون اضاعهٔ مال، ممنوع است.[۸]

دلیـل ششـم: روایت تـحف العـقول است کـه امام علیه‌السلام در مقام بیان ضابطهٔ آنچه با آن کسب می‌شود فرمود: «**کلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه...**»[۹] زیرا مقصود از صلاح، منفعت معتدّ به است[۱۰] و مفهومش این است که اگر منفعت نادره داشته بـاشد یـا اصـلاً مـنفعتی نداشته باشد بیع آن جایز نیست.

البته در سند این روایت جای تأمّل و گفتگوست.

تأثیر زمان و مکان در منفعت اشیاء

نکتهٔ قابل تذکر این‌که گاهی چیزی در زمان یـا مکانی دارای فایده نیست، ولی در جـای دیگـر یـا زمان دیگری فایده دارد مانند فروش انواع مارها که امروزه برای گرفتن سمّ آن‌هـا جـهت سـاخت دارو انجام می‌شود در حالی که در سابق چنین نبوده است یا اورانیوم که قبلاً کاربردی نداشت ولی امروز یکی از مواد کانی بسـیار پـرارزش است کـه در صـنعت و پزشکی کاربرد فراوان دارد.[۱۱]

فقهای اسلام اعم از شیعه و اهل سنت بـر عـدم جواز فروش حیواناتی که دارای فایده نیستند، اتفاق نظر دارند، بنابراین اگر بسیاری از آن‌ها حـیوانـاتی مثل موش، مار، عقرب، شیر، گرگ، میمون، خـرس و مانند آن را به‌عنوان اشیاء بی‌منفعت ذکر کرده‌اند[۱۲] به ایـن دلیـل بـوده کـه در آن عـصر دارای مـنفعت نبوده‌اند یا این‌که آنان در تفسیر فایدهٔ برخی اشـیاء، اختلاف نظر داشته‌اند مثل بـعضی از فـقهای حـنفیه و مالکیه که ـ برخـلاف حـنابله ـ قـابلیت انـتفاع از پوست حیوان را مجوّز بیع آن می‌دانند.[۱۳]

---

۱. مائده، آیهٔ ۱.
۲. بقره، آیهٔ ۲۷۵.
۳. نساء، آیهٔ ۲۹.
۴. ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۴۴.
۵. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰۴.
۶. ر.ک: همان.
۷. مفتاح الکرامة، ج ۸، ص ۳۸۴.
۸. الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع، ج ۱، ص ۲۵۲.
۹. تحف العقول، ص ۳۳۳.
۱۰. المکاسب، ج ۱، ص ۱۵۹.
۱۱. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۳۸.
۱۲. المـبسوط طـوسی، ج ۲، ص ۱۶۶؛ مـنتهی المـطلب، ج ۱۵، ص ۴۰۴؛ المجموع، ج ۹، ص ۲۳۹؛ روضة الطالبین، ج ۳، ص ۱۸؛ المغني، ج ۴، ص ۳۰۲ و... .
۱۳. ر.ک: الموسوعة الکویتیة، ج ۹، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

به همین دلیل افرادی چون شافعی و احمد بن حنبل، بیع بسیاری از حیواناتی را که دیگران بی‌منفعت ذکر کرده‌اند، جایز شمرده‌اند.[۱]

بعضی از فقهای معاصر در توجیه روایاتی که فروش گربه‌ها را جایز دانسته[۲] و فروش میمون را منع می‌کند[۳]، می‌گویند: احتمال دارد که این به‌دلیل اختلاف زمان و مکان باشد و جواز فروش گربه به‌سبب قابلیت استفاده در آن زمان و حرمت فروش میمون به‌دلیل عدم قابلیت استفاده در آن زمان بوده است و اگر در زمانی این قابلیت‌ها برعکس شود، حکم نیز برعکس خواهد شد.[۴]

ابن قدامه نیز در توجیه روایات متعارض دربارهٔ فروش گربه، می‌گوید: روایت ناهیه مربوط به گربه‌هایی است که نفعی ندارند.[۵]

عدم تملّک اشیاء بی‌فایده

چیزی که به‌دلیل خسّت و حقارت یا به‌دلیل اندک بودن قابلیت انتفاع معتدّ به ندارد، اگر کسی آن را حیازت کند آیا مالک می‌شود یا نه؟

اما مورد اوّل یعنی اشیاء خسیس و پَست، علامهٔ حلی دراین‌باره می‌گوید: کسی مالک آن‌ها نمی‌شود.[۶] شیخ انصاری نیز همین را تأیید می‌کند.[۷]

امام خمینی نیز در توجیه عدم مالکیت می‌گوید: اعتبار ملکیت یا اختصاص، نزد عقلا جزاف و عبث نیست و اعتبار ملکیت و اختصاص برای چیزی که هیچ منفعت عقلایی نوعی یا شخصی ندارد لغو و بیهوده است.[۸]

ظاهر عبارت علامهٔ حلّی نیز این است که شافعی این امور را قابل تملک نمی‌دانسته است.[۹]

از عبارت بعضی فقها که حیازت اشیائی را که نفع ندارد، موجب حق الاختصاص می‌دانند[۱۰] می‌توان فهمید که آن‌ها نیز این‌گونه امور را قابل تملک نمی‌دانند.

ممکن است گفته شود: اگر در این‌گونه موارد عقلا قائل به حق الاختصاص هستند چرا قائل به ملکیّت نباشند؟!

اما اگر چیزی به‌دلیل اندک بودن منفعت، از مالیت ساقط شده باشد مثل یک دانهٔ گندم، ظاهر فتاوای فقها این است که حدوثاً و بقاءً متعلق مِلک قرار می‌گیرد. در جامع المقاصد بر آن ادعای اجماع شده است. محقق عاملی نیز گفته است: **بل الإجماع علی الملکیة ممّا لا ریب فیه.**[۱۱]

شیخ انصاری تفاوت میان اشیای خسیسه و اشیائی راکه به‌دلیل اندک بودن، فایدهٔ معتد به ندارد

---

۱. ر.ک: الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۹؛ الاستذکار، ج ۶، ص ۴۳۱.
۲. وسائل‌الشیعة، ج۱۷، ص ۱۱۹ أبواب ما یکتسب به، باب ۱۴، ح ۳.
۳. همان، باب ۳۷، ح ۴.
۴. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۳۸.
۵. المغني والشرح الکبیر، ج ۴، ص ۹.
۶. التذکرة، ج ۱۰، ص ۳۵.
۷. المکاسب، ج ۱، ص ۱۶۱.
۸. همان، ص ۲۴۲.
۹. التذکرة، ج ۱، ص ۴۶۵، طبع قدیم.
۱۰. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۴۰؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰۹.
۱۱. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۳، ص ۱۰.

در این می‌داند که اوّلی متعلق ملک قرار نمی‌گیرد برخلاف دومی که مملوک واقع می‌شود.[۱]

علامهٔ حلی در قواعد می‌گوید: از شرایط معقود علیه این است که قابل تملک باشد و به این دلیل، عقد بر یک حبهٔ گندم، به علت اندک بودن، صحیح نیست.[۲]

البته حرمت تصرف در این‌گونه اشیاء، بدون رضای صاحب آن، هرچند از مسلمات است ولی دلالت بر ملکیت نمی‌کند زیرا ممکن است به‌دلیل حق الاختصاص باشد نه ملکیت.

حق الاختصاص در اشیاء فاقد فایدهٔ عقلایی

اشیاء غیر مملوک بر دو گونه است: یک قسم اساساً قابلیت تملک ندارد مثل امور خسیسه، و قسمی دیگر قابلیت تملک دارد، اما به‌دلیلی از قابلیت تملک خارج شده است مثل این‌که گوسفندی که مِلک کسی بوده به مردار تبدیل شود، اکنون که از ملکیت ساقط شده، آیا برای صاحب آن، حق الاختصاص وجود دارد تا کسی نتواند بدون اذن او در آن تصرف کند یا خیر؟ یا اگر مالک از آن اعراض کرد و دیگری آن را حیازت نمود، برای وی حق الاختصاص ثابت می‌شود؟

شیخ انصاری حق الاختصاص را در این موارد ثابت می‌داند و به عموم حدیث نبوی «**من سبق إلی ما لا یسبقه إلیه المسلم فهو أحقّ به**؛ هر که پیشی گیرد بر چیزی که مسلمانی بر آن سبقت نگرفته، او به آن سزاوارتر است»[۳] و این‌که گرفتن این چیزها از صاحب آن،ظلم و عدوان می‌باشد، تمسک کرده است.[۴]

آیت الله مکارم می‌نویسد: جای تردید نیست که حق الاختصاص دربارهٔ اشیائی که دارای منافع نادر باشد، ثابت است به‌سبب ادلّهٔ حیازت، و می‌تواند در مقابل رفع ید از آن، چیزی ـ کم یا زیاد ـ به‌عنوان مصالحه بگیرد و اگر عقلایی باشد اکل مال به باطل نیز نخواهد بود.[۵]

امام خمینی تصریح می‌کند: اشیائی که دارای هیچ‌گونه فایده‌ای نیست نه الان و نه در آینده، متعلق ملک و حق الاختصاص قرار نمی‌گیرد، زیرا اعتبارات عقلا ـ جهت حفظ نظام زندگی مردم ـ دارای ملاکاتی است و اعتبار حق الاختصاص در این‌گونه امور بی‌فایده که امیدی نیز به سودمندی آن نیست لغو محض است.[۶]

ظاهر این است که آن‌هایی که حق الاختصاص را در این‌گونه موارد انکار کرده‌اند ناظر به مواردی است که هیچ‌گونه فایده حتی فایدهٔ نادره ندارد و آن‌هایی که مثل شیخ انصاری حق الاختصاص را در این‌گونه موارد اثبات کرده‌اند ناظر به جایی است که لااقل منفعت نادره‌ای داشته باشد.

***

---

۱. المکاسب، ج ۱، ص ۱۶۱.
۲. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۳، ص ۸.
۳. المستدرک، ج ۱۷، ص ۱۱۱ کتاب احیاء الموات، باب ۱، ح ۴، هرچند در سنن بیهقی، ج ۶، ص ۱۴۲ و المبسوط شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۶۸ «فهو له» دارد.
۴. ر.ک: کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۰۵ و ۱۶۱.
۵. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۱۴۰.
۶. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۴۲.

جمع‌بندی:

نتیجهٔ مباحث گذشته این است که برای حرام بودن معاملات، سه اصل کلی وجود دارد:

۱. حرمت معامله بر محرمات؛ یعنی وقتی شارع چیزی را حرام کرد ثمن آن نیز حرام خواهد بود.

۲. بطلان معامله بر اشیاء فاقد مالیت؛ یعنی اشیائی که عرفاً یا شرعاً مالیت ندارد معامله بر آن جایز نیست.

۳. بطلان معامله بر اشیاء فاقد منفعت؛ یعنی اشیائی که دارای منفعت عقلایی نباشد معامله بر آن صحیح نیست.

این‌ها اصول حاکم بر معاملات حرام بود که به‌عنوان اوّلی سبب حرمت یا فساد معامله می‌شود.

ولی عناوینی نیز وجود دارند که مستقیماً مربوط به معاملات نیست اما اگر معامله‌ای مصداق آن‌ها قرار گیرد حرام می‌گردد، که دربارهٔ آن‌ها تحت عنوان «نقش عناوین ثانویه در معاملات» بحث می‌شود.

نقش عناوین ثانویه در معاملات

۱. اعانت بر اثم

از امور محرمه در شریعت اسلامی، کمک به دیگران در گناه است، حال اگر این عنوان بر معامله‌ای منطبق شود مثل فروش اسلحه به دشمنان دین، آن نیز حرام خواهد شد.

حکم مذکور، میان فقهای امامیه مشهور است[۱] بلکه ادعای اجماع بر آن شده[۲] هرچند برخی از فقهای معاصر در آن تأمل کرده‌اند[۳] و بعضی دیگر از آن به عنوان یک قاعده نام برده و به توضیح آن پرداخته‌اند.[۴]

در میان اهل سنت نیز بسیاری به حرمت اعانت بر گناه تصریح کرده‌اند، در موسوعهٔ کویتیه آمده است: اعانت بر حرام، حکم همان حرام را دارد.[۵]

ابویوسف و محمد (دو شاگرد ابوحنیفه) معتقد بودند که فروش انگور و آب آن به کسی که آن را تبدیل به شراب می‌کند اعانت بر گناه است و اعانت بر گناه، حرام می‌باشد.[۶] حنابله نیز معتقدند که هرچه به حرام بینجامد حرام است.[۷]

آنچه گفته شد، ناظر به حرمت تکلیفی این‌گونه معاملات است اما بحث دربارهٔ بطلان و حرمت وضعی آن در جای خود خواهد آمد.

ادلهٔ حرمت اعانت بر اثم

برای حرمت اعانت بر اثم به وجوهی تمسک شده که خلاصهٔ آن چنین است:

اوّل: حکم عقل: زیرا عقل همان‌طور که معصیت مولی را قبیح می‌شمرد تهیهٔ اسباب معصیت و کمک به آن را نیز قبیح می‌داند.[۸]

---

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۸۲.
۲. همان، ص ۲۸۳.
۳. همان، ص ۲۸۲.
۴. قواعد الفقهية، السيد البجنوردي، ج ۱، ص ۳۵۹.
۵. الموسوعة الكويتية، ج ۵، ص ۱۹۷.
۶. ر.ک: المبسوط، ج ۲۴، ص ۲۶.
۷. الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۵.
۸. المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۹۴.

دوم: آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[۱] زیرا هرچند برخی به قرینهٔ سیاق، نهی در این آیه را تنزیهی شمرده‌اند[۲] و بعضی دیگر میان تعاون و اعانت، فرق گذاشته‌اند[۳] ولی این استظهار برخلاف متفاهم عرف و کلمات بسیاری از فقها و مفسرین ـ مثل شیخ طوسی[۴] و طبرسی[۵] ـ است.

اهل لغت نیز تعاون را به‌معنی اعانت گرفته‌اند.[۶] بنابراین، دلالت آیه قابل قبول است.

سوم: سیرهٔ عقلا بر مجرم بودن کسی است که به مجرم کمک کند، به همین دلیل در قوانین عرفی برای کسی که به دزد کمک کند و مقدمات کار وی را فراهم نماید، مجازاتی تعیین شده است.[۷]

چهارم: روایات فراوانی است که در مذمت کمک به برخی گناهان وارد شده و از مجموع آن می‌توان این قاعده را استخراج کرد. مثل روایت امام باقر علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ خمر که ده گروه را لعن کرده است.[۸] همچنین روایت تحریم فروش سلاح به دشمنان دین در حال جنگ[۹] و روایات حرمت تأسیس سنّت‌های سیّئه. و مثل روایت امام صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «**من أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار به فهو شريك**؛ هر که به کار بدی دستور دهد یا راهنمایی یا اشاره کند شریک گنهکار خواهد بود».[۱۰]

همچنین فحوای روایات حرمت راضی بودن به گناه دیگران و همچنین فحوای روایات نهی از منکر نیز می‌تواند تأییدی بر حرمت اعانت بر گناه باشد.

در قوانین جزائی ما نیز آمده است: «هرکس با علم و عمد، وسایل ارتکاب جرم را تهیه کند و یا طریق ارتکاب آن را با علم به قصد مرتکب، ارائه دهد و همچنین کسی که عالماً و عامداً وقوع جرم را تسهیل کند و یا دیگری را به ارتکاب جرم، تحریک یا ترغیب یا تهدید یا تطمیع نماید معاون جرم محسوب می‌گردد».[۱۱]

این مسئله بعداً در جای خود مشروحاً مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲. اعانت بر ظلم

از عناوین ثانویه‌ای که موجب حرمت معاملات می‌شود، عنوان کمک بر ظلم است؛ هرچند کمک به ظلم، یکی از مصادیق اعانت بر اثم است ـ که قبلاً

---

۱. مائده، آیهٔ ۲.
۲. حاشية المكاسب للايرواني، ج ۱، ص ۲.
۳. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۸۳.
۴. تبیان، ج ۳، ص ۴۲۷.
۵. مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۴۰.
۶. المصباح المنير، العين، الصحاح، لسان العرب، تاج العروس، القاموس المحيط.
۷. المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۹۴.
۸. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، باب ۵۵ ما یکتسب به، ح ۴؛ و ر.ک: مسند طیالسی، ج ۱۷ ص ۲۶۴؛ جامع الأحادیث، ج ۸، ص ۱۴۷؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۶۱؛ ر.ک: الموسوعة الكويتية، ج ۵، ص ۱۹۷ و عجب از نویسندگان این موسوعه است که در مسئلهٔ مزبور به حدیث مذکور تمسک کرده‌اند ولی به آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ اشاره‌ای ننموده‌اند.
۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۶۹، باب ۸ ما یکتسب به، ح ۱.
۱۰. وسائل‌الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۹۸، باب ۱ امر به معروف و نهی از منکر، ح ۲۱.
۱۱. مادهٔ ۴۳ قانون مجازات اسلامی.

حکم آن بیان شد ـ اما با توجه به اهمیت این مسئله، اتفاق نظر فقها در آن و حساسیت موضوع در آیات و روایات، به صورت جداگانه طرح می‌شود.

دلیل حرمت اعانت بر ظلم علاوه بر اتفاق علمای اسلام[۱]، و حکم عقل آیات[۲] و روایات[۳] بی‌شماری است که در متون دینی وارد شده است. حال اگر معامله‌ای سبب ظلم فاحشی به فردی شود آن معامله باطل بوده و بر اساس آن نقل و انتقالی صورت نمی‌گیرد.

۳. اضرار به دیگران

بسیار می‌شود که معامله‌ای سبب ضرر برای فرد سومی خارج از معامله می‌گردد ـ خواه از روی عمد باشد یا غیر عمد ـ مثلاً تاجری، جنسی را به صورت انبوه و بیش از نیاز یک شهر وارد می‌کند و با قیمتی به مراتب ارزان‌تر در اختیار مردم قرار می‌دهد به گونه‌ای که فروشندگان آن منطقه همه ناچار می‌شوند اجناس خود را با ضرر سنگینی بفروشند، و چه‌بسا این کار در سطح گسترده به اقتصاد یک کشور نیز صدمهٔ جدی وارد کند، آیا این‌گونه معاملات شرعاً جایز است؟

روشن است که ضرر زدن به دیگران ظلم است وکتاب، سنت و عقل، آن را تحریم کرده‌اند و در خصوص حرمت اضرار به دیگران نیز روایات متعددی وارد شده است ازجمله حدیث نبوی مشهور: «**لا ضرر ولا ضرار**» که علمای امامیه و اهل سنت آن را روایت کرده‌اند.[۴]

در روایت دیگری شخصی در نامه‌ای از امام عسکری علیه‌السلام پرسید: مردی صاحب آسیابی است بر روی نهری در قریه‌ای و قریه به مردی تعلّق دارد که می‌خواهد مسیر نهر آب را تغییر دهد که سبب تعطیلی آسیاب می‌شود، حضرت فرمود: «**یتقی الله ویعمل في ذلك بالمعروف ولایضرّ أخاه المؤمن**؛ از خدا بترسد و در این مسئله به‌خوبی رفتار کند و به برادر مؤمنش آسیبی نرساند».[۵]

این روایت نشان می‌دهد که وارد ساختن هرگونه ضرر به دیگران جایز نیست.[۶]

قاعدهٔ تسلّط مالک بر اموال خویش شامل مواردی است که سیرهٔ عقلا بر آن است، به همین دلیل تصرفاتی که نفعی برای مالک ندارد و در ترک آن ضرری برای وی نیست و فقط موجب اضرار به دیگران است یا از روی عبث انجام می‌شود با آگاهی از این‌که سبب ضرر سنگین به دیگران می‌گردد، مشمول سیرهٔ عقلا نیست و در این‌گونه موارد دلیلی بر سلطهٔ مالک بر مال خود وجود ندارد در نتیجه ادلهٔ حرمت اضرار شامل آن است.

---

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۶۴۹.
۲. هود، آیهٔ ۱۱۳.
۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۱، ص ۳۴۵ باب ۸۰ جهاد النفس، ح ۵ و ج ۱۲، باب ۴۲ از أبواب ما یکتسب به، ح ۸؛ و ح ۲؛ خصال مرحوم صدوق، ص ۱۰۷.
۴. الکافي، ج ۵، ص ۲۸ و ۲۹۲ و ۲۹۴؛ معاني الأخبار، ص ۲۸۱؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۲؛ المسند للشافعي، ص ۲۲۴؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۷۸۴؛ مستدرك الحاکم، ج ۲، ص ۵۷؛ السنن الکبری، ج ۶، ص ۶۹.
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، باب ۱۵، کتاب إحیاء الموات، ح ۱.
۶. أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۳۹.

اما اگر تصرف مالک در مال خویش با غرض عقلایی و در محدودهٔ متعارف عقلایی باشد، بدون این‌که تصرّف در مال دیگری بر آن صدق کند، به‌عنوان مثال، ارتفاع دیوار همسایه در حدّ معقول و معمول، سبب تنزل قیمت خانهٔ همسایه شود، و با عدم اقدام مالک در ملک خود، ضرری متوجه او گردد یا منافع مهمّی از وی از دست رود، در چنین موردی تصرف مالک در ملکش جایز است.[۱]

۴. دادوستد با اعیان نجس

از عناوین دیگری که موجب حرمت معامله می‌شود، نجس بودن مبیع است. قبل از بیان مسئله، ذکر چند نکته ضروری است:

۱. بحث دربارهٔ هر کدام از اعیان نجس، به صورت مفصّل خواهد آمد و در این‌جا فقط به کلیات مسئله اشاره می‌شود.

۲. حرمت در این موضوع گاهی تکلیفی و گاهی وضعی است و تعابیر فقها در این مورد مختلف است و نیاز به دقّت بیشتری دارد.

۳. نجاست یک شیء گاه ذاتی است و بدون ملاقات با شیء دیگری پدید آمده است مثل نجاست میته، خون، بول، سگ، خوک و... که به آن نجس العین گویند، و گاه در اثر ملاقات با شیء دیگر به‌وجود می‌آید که به آن متنجس گویند.

در تمام این موارد استناد به اجماع و بعضی آیات قرآن و روایات، دادوستد، حرام و باطل است البته استثنائاتی هم دارد که هم ادله و هم استثنائات آن، مشروحاً خواهد آمد.

اجرت در برابر اعمال حرام

از دیگر عناوینی که موجب حرمت معامله می‌شود، اکتساب از راه انجام کارهای حرام است. یعنی در مقابل کار حرام، دستمزد بگیرد، خواه این معامله به صورت اجاره باشد یا جعاله یا اجیر شدن برای کمک به ظلم، سحر، خودفروشی و شهادت به دروغ.[۲]

در این‌جا نیز اشارهٔ کلی به این عنوان شد سپس کلیات و هر یک از اعمال حرام، جداگانه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

منابع و مآخذ

۱. قرآن (با ترجمهٔ حضرت آیت الله مکارم شیرازی).

۲.استذکار، یوسف بن عبدالله بن‌محمد بن‌عبدالبر النمری‌القرطبی،دارالکتب‌العلمیة،بیروت،چاپ‌دوم،۱۴۲۲ق.

۳. إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان، علامهٔ حلی، دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.

۴. أحکام القرآن جصاص، احمد بن علی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

۵. أمل الآمل، حر عاملی، تحقیق سید احمد الحسینی، مکتبة أندلس بغداد.

۶. أنوارالفقاهة، آیت الله ناصر مکارم شیرازی، مدرسهٔ امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، طبع اوّل، ۱۴۲۵ق.

---

۱ . ر.ک: القواعد الفقهیة، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۳.

۲ . الخلاف، ج ۳، ص ۵۰۸؛ الشرایع، ج ۲، ص ۱۸۶؛ جواهرالکلام، ج۲۷، ص ۳۷؛ الشرح الکبیر، ج ۶، ص ۲۸؛ کشاف القناع، ج ۳، ص ۶۵۷ و فقه السنة، ج ۳، ص ۱۴۴ و....

۷. إعانة الطالبين على حل الفاظ فتح المعين، محمد شطا الدمياطی، دارالفكر، بيروت.

۸. إيضاح الفوائد، فخر المحققين، مطبعة العلمية، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۷ق.

۹. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبدالله بن أمير على القويزی الروی الحنفی، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۴ق.

۱۰. الاقناع في حل الفاظ ابی‌شجاع، محمد بن احمد الشربينی، دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

۱۱. بحارالأنوار، علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۴ق.

۱۲. بدايع الصنايع، ابوبكر بن مسعود كاشانی، مكتبة حبيبيه، پاكستان، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ق.

۱۳. تنقيح التحقيق فی احاديث التعليق، ذهبی، دارالوطن، الرياض، ۱۴۲۱ ق.

۱۴. تحف العقول، ابن شعبهٔ حرانی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسين، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

۱۵. توضيح المسائل مراجع عظام.

۱۶. تفسير نورالثقلين، الشيخ الحويزی، مؤسسهٔ اسماعيليان، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.

۱۷. تفسير الإمام الحسن العسكري، منسوب به امام حسن عسكری علیه‌السلام، مدرسهٔ امام مهدی(عج)، قم، ۱۴۰۹ق.

۱۸. تاج العروس، محمد مرتضی زبيدی، منشورات دار مكتبة الحياة، ۱۳۰۹ق.

۱۹. تذكرة الفقهاء، علامه حسن بن يوسف حلی، آل البيت، قم، بی‌تا.

۲۰. تفسير التبيان، شيخ طوسی، دار احياء التراث، بيروت، بی‌تا.

۲۱. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، آيت الله فاضل لنكرانی، مركز فقهی ائمهٔ اطهار، اعتماد، قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

۲۲. جامع الأحاديث الشيعة، آيت الله بروجردی، مطبعة العلمية، قم، ۱۳۹۹ق.

۲۳. جامع المقاصد، محقق كركی، مؤسسهٔ آل‌البيت: لإحياء التراث، قم المشرفة، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۲۴. حاشية المكاسب، سيد يزدی، مؤسسهٔ اسماعيليان، ۱۳۷۸، قم، ايران، چاپ اوّل، تهران.

۲۵. حاشية المكاسب، ايروانی، علی بن عبدالحسين نجفی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.

۲۶. الحدائق الناظرة، محقق بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرسين قم.

۲۷. خلاف، شيخ الطائفة ابن جعفر محمد بن الحسن الطوسی، جامعهٔ مدرسين، ۱۴۰۷ق.

۲۸. خصال الصدوق، شيخ صدوق، جامعهٔ مدرسين، قم، ۱۴۰۳ق.

۲۹. الدروس الشرعية، محمد بن مكی (شهيد اوّل)، انتشارات جامعهٔ مدرسين، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.

۳۰. دليل المحتاج شرح المنهاج للامام النووی لفضيلة الشيخ رجب نوری.

۳۱. روح المعاني، سيد محمود آلوسی، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۳۲. الرسائل الفقهية، وحيد بهبهانی، منشورات مؤسسهٔ علامه وحيد بهبهانی، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.

۳۳. رياض المسائل، سيد علی طباطبايی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسين، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.

۳۴. روضة الطالبين، يحيی بن شرف النووی، تحقيق عادل عبدالموجود وعلی معوض، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ دوم، ۲۰۰۶م.

۳۵. السرائر، ابن ادريس حلی، انتشارات جامعهٔ مدرسين، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

۳۶. سنن البيهقي، احمد بن حسين بيهقی، دارالفكر، بيروت، بی‌تا.

۳۷. شرائع الإسلامي، محقق نجم الدين جعفر حلی،

مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۳۸. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
۳۹. صحیح ابن حبان، علاء الدین بن بلبان الفارس، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۴۰. طرق الحکمیة في السیاسة الشرعیة، ابن القیم الجوزیة، محقق (نایف احمد الحمد)، دار عالم الفوائد.
۴۱. غنیة النزوع الی علم الأصول والفروع، ابن زهره حلبی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، اعتماد، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷.
۴۲. عوالي اللئالي، محمد بن علی بن أبی جمهور احسائی، سید الشهدا، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۴۳. عوائد الأیام، احمد بن محمد مهدی بن ابی‌ذر نراقی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ق.
۴۴. الفقه الإسلامي وأدلته، دکتر وهبة زحیلی، دارالفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۹۹۷م.
۴۵. غایة المرام، مفلح بن حسن صیمری، دارالهادی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ق.
۴۶. الفقه علی المذاهب الأربعة ومذهب أهل‌البیت:، عبدالرحمن الجزیری، دارالثقلین، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۴۷. القاموس المحیط، فیروزآبادی.
۴۸. فتح العزیز، عبالکریم الرافعی، دارالفکر.
۴۹. فتح الباري، ابن حجر، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت، چاپ دوم.
۵۰. فقه الرضا، منسوب به امام رضا علیه السلام، المؤتمر العالمی للإمام الرضا علیه السلام، مشهد، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ق.
۵۱. فقه السنّة، الشیخ سید سابق، دارالکتاب العربی، بیروت.
۵۲. فتح الوهاب، زکریا الأنصاری، منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.
۵۳. قانون مجازات اسلامی.
۵۴. قواعد الفقهیة، سید میراحسن الموسوی البجنوردی، دارالکتب العلمیة، اسماعیلیان، قم.
۵۵. قواعد الفقهیة، آیت الله ناصر مکارم شیرازی، انتشارات مدرسة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
۵۶. کتاب الأم، امام شافعی، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۷. کتاب المسند، امام شافعی، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۵۸. کشاف القناع، البهوتی، منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸-۱۹۹۷.
۵۹. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۶۰. کتاب البیع، امام خمینی، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ق.
۶۱. لسان العرب، ابن منظور، دارالفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۶۲. مسند الحمیري، عبدالله بن الزبیر الحمیري، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ق.
۶۳. مسندأحمد،احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
۶۴. مسند أبي یعلي، أحمد بن علی تمیمی، تحقیق حسین سلیم اسد، دارالمأمون للتراث، بی‌جا، بی‌تا.
۶۵. مسند بن الجعد، علی بن الجعد بن عبید، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
۶۶. مسند الصحابة فی الکتب السنة،
۶۷. المسند في شرح العروة الوثقی.
۶۸. موسوعة الإمام الخوئي، آیة الله سید أبوالقاسم الخوئي، مؤسسهٔ احیاء آثار امام خویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.
۶۹. المبسوط في فقه الإمامیة، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، مکتبة المرتضویة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
۷۰. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، چاپ باقری، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۷۱. المکاسب المحرمة، امام‌خمینی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۷۲. المجموع في شرح المهذب، محیی الدین نووی، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
۷۳. المدونة الکبری، امام مالک، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۷۴. المغني ابن قدامة، عبدالله بن قدامه، دارالکتاب العربی، بیروت، بی‌تا.
۷۵. مسالك الافهام، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.
۷۶. مختلف الشیعة في أحکام الشریعه، علامهٔ حلی، مکتبة النبوی، الحدیثة ۱۳۲۳.
۷۷. المعجم الکبیر، طبرانی، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، دار إحیاء التراث العربی.
۷۸. المواهب في تحریر أحکام المکاسب، آیت الله جعفر سبحانی تبریزی، مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.
۷۹. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.
۸۰. مفتاح الکرامة، سید جواد عاملی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۸۱. مواهب الجلیل، الخطاب الرعینی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ـ۱۹۹۵.
۸۲. معرفةالسنن والآثار،بیهقی،دارالکتب العلمیة، بیروت.
۸۳. منهاج الصالحین، ابوالقاسم خویی، مدینة العلم، قم، چاپ هشتم، ۱۴۱۰ق.
۸۴. مصباح الفقاهة، ابوالقاسم خویی، دارالهادی، کویت، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.
۸۵. مصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر للرافعي، فیومی، دارالرضی، قم، چاپ اوّل.
۸۶. المحیط فی اللغة، صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، عالم الکتاب، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.
۸۷. مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، مصحح: صفوان عدنان داودی، دارالعلم، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.
۸۸. مجمع البیان في تفسیر القرآن، فصل بن حسن طبرسی، انتشارات ناصرخسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۸۹. مجمع البحرین، طریحی، تحقیق احمد الحسینی، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۹۰. المستدرك، حاکم نیشابوری، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشی.
۹۱. المغني والشرح الکبیر، موفق الدین وشمس الدین ابنی قدامه، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.
۹۲. منیة الطالب، خوانساری، مؤسسهٔ نشر اسلامی، جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.
۹۳. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، علامه یوسف بن مطهر حلی، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۳۸۶ش.
۹۴. منهاج الطالبین وعمدة المفتین، یحیی بن شرف النووی، ابوزکریا، دارالمعرفة، بیروت.
۹۵. مغنی المحتاج، محمد بن احمد الشربینی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۷ق.
۹۶. المحلی بالآثار، علی بن احمد بن سعید بن حزم الاندلسی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۹۷. المنجد فی اللغة، دارالمشرق، بیروت.
۹۸. الموسوعة الفقهیة، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۳۰ق.
۹۹. النهایة في مجرد الفقه والفتوی، شیخ طوسی، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۱۰۰. نهج الحق وکشف الصدق، علامهٔ حلی، دارالهجرة، قم، ۱۴۲۱ق.
۱۰۱. النهایة في غریب الحدیث، ابن اثیر، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش.
۱۰۲. وسائل‌الشیعة، شیخ حر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

۷

غشّ در معامله

گفتار اوّل: غش در لغت و مفهوم آن

گفتار دوم: پیشینهٔ بحث

گفتار سوم: ادلّهٔ حرمت غش

گفتار چهارم: حکم وضعی معاملات مغشوش

گفتار پنجم: آیا غش در سایر معاوضات نیز جاری است؟

گفتار ششم: مصادیق مستحدثهٔ غش

گفتار هفتم: مجازات غشّ کننده

غشّ در معامله

گفتار اوّل:

غش در لغت، و مفهوم آن در اصطلاح فقها

غِش در لغت نقیض «نُصح و خیرخواهی» است. گفته می‌شود: «غَشّ صاحبَه إذا زیّن له غیر المصلحة وأظهر له غیر ما أضمر؛ دوستش را فریب داد، یعنی آنچه را که شایسته و درست نبود برای وی زینت داد و غیر آنچه را که در دل پنهان کرده بود، برای او آشکار ساخت»، و به شیری که با آب مخلوط باشد، «لبن مغشوش» گفته می‌شود.[1]

ریشهٔ آن «غَشَش» به‌معنای آبگاه کدر و تیره است[2] سپس در معنای تقلب، خدعه، گول زدن، فریب و ناخالصی استعمال شده است.[3] برخی از فقها نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند.[4]

در لغت‌نامه‌های فارسی نیز «غش» را به‌معنای خیانت‌کردن، گول‌زدن و خدعه کردن تفسیر نموده‌اند.[5]

معنای اصطلاحی «غش» نیز هماهنگ با معنای لغوی آن[6] و بلکه با آن یکسان است[7] در نتیجه غش درنزد فقها نیز به معنی تقلب وفریب در معاملات است به گونه‌ای‌که «نقص یا نامرغوبیت کالا پنهان بماند».[8]

به هر حال، در صدق ماهیّت غش دو قید اخذ شده است: نخست این‌که غشّ کننده، عالم به عیوب و ناخالصی کالا، و طرف دیگر، جاهل به آن باشد.

برخی از فقهای اهل‌البیت علیهم‌السلام تصریح کرده‌اند که در صدق غش، علم غش کننده و جهل طرف دیگر معتبر است، ولی اگر هر دو آگاه باشند، صدق غش نمی‌کند.[9] فقهای اهل سنت نیز همین را گفته‌اند.[10]

---

۱. لسان العرب؛ مصباح المنیر (واژهٔ غش).
۲. النهایة، ابن اثیر؛ لسان العرب (واژهٔ غش).
۳. تاج‌العروس (واژهٔ غشش).
۴. ر.ک: أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۳۰۳.
۵. فرهنگ معین (واژهٔ غش).
۶. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۱۸ (واژهٔ غش).
۷. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۳.
۸. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۶۹.
۹. أنوارالفقاهة، المکاسب المحرّمة، ص ۳۰۴ (با اندکی تلخیص و تصرّف)؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۳.
۱۰. ر.ک: الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۲۰ و شرح کبیر ابن قدامة، ج ۴، ص ۹۶.

شیخ انصاری نیز پس از آن‌که جهل را شرط حرمت غش می‌داند، بنابراین اگر عالم باشد، غش صدق نمی‌کند، می‌گوید: «**لعدم انصراف الغشّ إليه**؛ ادلّهٔ عدم غشّ از این صورت انصراف دارد»[۱] درواقع ایشان نیز علم را داخل در ماهیت غش می‌داند.

قید دیگر در صدق غش این است که غش به امر پنهان صورت گیرد؛ بنابراین، مثلاً اگر آمیختن یک جنس با غیر جنس به گونه‌ای باشد که در برابر مشتری نمایان است و امری پنهانی نیست، غش محسوب نمی‌شود؛ زیرا غش به‌معنای فریب است و آن‌جا که عیان است، فریب صادق نیست. این نکته را بسیاری از فقهای امامیه[۲] و فقهای حنفیه[۳] عنوان کرده‌اند؛ هرچند برخی از فقهای امامیه تصریح کرده‌اند که این عمل حرام نیست، ولی مکروه است.[۴]

بعضی از فقهای اهل سنت مانند غزالی شافعی (م ۵۰۵) مدح و ستایش از کالا را به اوصافی که در آن نیست به صدق غش افزوده‌اند و همچنین مخفی کردن قیمت و ارزش کالا.[۵] در حالی که مسئلهٔ اخیر مربوط به غشّ نیست بلکه اگر مشتری مغبون باشد، بازگشت به خیار غبن می‌کند.

واژگان مرتبط

الف) تدلیس

تدلیس به‌معنای خدعه و نیرنگ است و تدلیس در معامله، پنهان داشتن عیب از مشتری است.[۶] تدلیس از انواع غش به‌شمار می‌آید.[۷]

ب) تغریر

تغریر نیز به‌معنای خدعه و فریفتن است و در معامله به‌معنای توصیف کالاست برای مشتری به غیر صفتی که در آن است، و از اقسام غش می‌باشد.[۸]

ج) خِلابه

خِلابه نیز به‌معنای خدعه است و برخی خلابه را به‌معنای خدعهٔ با زبان (چرب زبانی برای فریفتن) دانسته‌اند. در حدیثی می‌خوانیم که رسول خدا ﷺ به مردی که در معامله فریب می‌خورد، فرمود: «**إذا بايعتَ فقل لا خِلابة**؛ وقتی معامله می‌کنی بگو مبادا خدعه‌ای در کار تو باشد» بنابراین، خلابه نیز نوعی غش است.[۹]

د) تصریه

تصریه در اصل به‌معنای حبس شیر در پستان حیوان است[۱۰] و در باب معاملات، حبس شیر در پستان حیوان برای فریفتن مشتری است، به گونه‌ای

---

۱. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۹۹.
۲. ر.ک: مسالك الأفهام، ج ۳، ص ۱۲۹؛ مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۸۸؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۲؛ کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۱، ص ۹۹.
۳. ر.ک: ردّ المحتار، ج ۷، ص ۱۹۸.
۴. مسالك الافهام، ج ۳، ص ۱۲۹؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۹۱.
۵. إحیاء العلوم، ج ۴، ص ۷۷۹ (مطابق نقل الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۲۰).
۶. ر.ک: لسان العرب؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۱۸ (واژهٔ غش).
۷. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۱۸.
۸. ر.ک: لسان العرب؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۱۸.
۹. ر.ک: لسان العرب؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۱۸.
۱۰. لسان العرب، واژهٔ صری.

که تصور کند حیوان مورد معامله پرشیر است.[۱] در کتب فقهی در کتاب بیع بحث تصریه و یا مصراة مطرح شده است و آن را از اقسام غش شمرده‌اند.[۲]

❊ ❊ ❊

گفتار دوم:

پیشینهٔ بحث

موضوع غشّ در معاملات، در کتب معروف فقهای اهل سنت به‌طور مستقل مورد بحث قرار نگرفته است، بلکه در ابواب مختلف مانند خیار تدلیس[۳]، خیار عیب[۴]، بحث تصریه (باب المصراة)[۵] و در بیع صُبْره (فروش انباشته‌ای از طعام)[۶] مطرح شده؛ ولی در موسوعهٔ فقهیه این بحث، ذیل واژهٔ «غش» عنوان شده است.[۷]

در میان فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام به‌طور مستقل دربارهٔ آن بحث شده است، به‌عنوان مثال شیخ طوسی (م ۴۶۰) در نهایه (کتاب المکاسب) و محقق حلّی (م ۶۷۶) در شرایع (کتاب التجارة) این بحث را مطرح کرده‌اند و علامهٔ حلی (م ۷۲۶) در کتاب تذکره[۸] آن را ضمن کسب‌های حرام نیز آورده است.[۹]

در کتاب‌هایی که به شرح شرایع پرداخته‌اند این بحث عنوان شده است؛ ازجمله شیخ محمد حسن نجفی، معروف به صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) در کتاب خود به نام جواهر الکلام اجمالاً به آن پرداخته است.[۱۰]

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) در کتاب المکاسب (در بخش مکاسب محرمه) به این بحث بیشتر توجه کرده است و پس از وی، دیگر فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام دربارهٔ غش مشروح‌تر بحث کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

گفتار سوم:

ادلّهٔ حرمت غش

بر حرمت غش ادلهٔ اربعه دلالت دارد:

۱. قرآن کریم

هرچند در قرآن کلمهٔ «غش» نیامده، ولی واژه‌ها و احکامی مرتبط با این موضوع آمده است.

بعضی از فقهای معاصر[۱۱] به آیهٔ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[۱۲] استدلال کرده‌اند.[۱۳] شیخ

---

۱. ر.ک: المبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۲۴ فصل في بیع المصراة و روضة الطالبین، ج ۳، ص ۱۲۹.
۲. ر.ک: المبسوط، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۲۴ و روضة الطالبین، ج ۳، ص ۱۲۹.
۳. به‌عنوان نمونه، ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۸۹ و ۹۴.
۴. به‌عنوان نمونه، ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۱۸۸.
۵. به عنوان نمونه، ر.ک: الحاوي الکبیر، ج ۶، ص ۲۸۶.
۶. به‌عنوان نمونه، ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۲۴۶.
۷. الموسوعة الفقهیة، ج ۳۱، ص ۲۱۸-۲۲۸.
۸. تذکرة الفقهاء، ج ۱۲، ص ۱۴۲.
۹. النهایة، ص ۳۶۵؛ الشرائع، ص ۲۶۴.
۱۰. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۱و۱۱۲.
۱۱. ازجمله آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری (م ۱۴۱۴).
۱۲. نساء، آیهٔ ۲۹.
۱۳. مهذّب الأحکام، ج۱۶، ص۱۰۵.

انصاری نیز در بحث خیارات می‌نویسد: «این آیه دلالت دارد بر حرمت اکل به هر وجهی که عرفاً باطل به حساب آید»[۱] و روشن است همان‌گونه که برخی از فقها تصریح کرده‌اند[۲] کسب مال از راه غش عرفاً از مصادیق تصرف مال به باطل است و لذا در شرع، نهی شده و حرام است.

در موسوعهٔ فقهیه در بحث «غش در کیل و وزن» برای حرمت آن به آیاتی که امر به مراعات کیل و وزن و نهی از کم‌فروشی می‌کند استدلال شده است. ازجمله:

«﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنْ الْمُخْسِرِينَ * وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ * وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾؛ حق پیمانه را ادا کنید (و کم‌فروشی نکنید) و دیگران را به خسارت نیفکنید و با ترازوی صحیح وزن کنید و حقّ مردم را کم نگذارید و در زمین تلاش برای فساد نکنید».[۳]

همچنین در آیهٔ دیگر، کم‌فروشان مورد تهدید الهی قرار گرفته‌اند. فرمود: «﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ * أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَّبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾؛ وای بر کم‌فروشان! آنان که وقتی برای خود پیمانه می‌کنند، حق خود را به‌طور کامل می‌گیرند؛ اما هنگامی که می‌خواهند برای دیگران پیمانه یا وزن کنند، کم می‌گذارند؛ آیا آن‌ها گمان نمی‌کنند که برانگیخته می‌شوند، در روزی بزرگ؟!».[۴]

روشن است که کم‌فروشی و عدم مراعات کیل و وزن، نوعی غش در معامله است؛ لذا امر به مراعات کیل و وزن و نهی از تطفیف در معاملات، شامل آن می‌شود.[۵] به‌تعبیر دیگر: غش اعم از تطفیف است و به این ترتیب آیات فوق، لااقل بعضی از اقسام غشّ را دربر می‌گیرد، مانند مواردی که در مقدار وزن، تقلّب می‌شود و یا جنس مرغوب را با جنس نامرغوب و کم ارزش، یا بی‌ارزش مخلوط کنند؛ در این صورت تعبیرات آیه مانند: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ و ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ شامل آن می‌شود.

۲. روایات

روایاتی که حرمت غش در معامله را می‌رساند، فراوان است که در جوامع روایی شیعه و اهل‌سنت آمده و ازاین‌رو نیازی به بررسی اسناد آن نیست.

آیت الله خویی (م ۱۴۱۳) می‌نویسد: روایات از طریق ما و اهل سنت (دربارهٔ حرمت غش) متواتر است.[۶]

روایات ازنظر صراحت و عدم صراحت در دلالت بر حرمت، سه گروه است:

گروه اول: روایاتی که «غاش» و فریبکار در معامله را مذمّت کرده است.

---

۱. مکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. ر.ک: أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، باب بیع مالا منفعة فیه؛ المختار في احکام الخیار، باب أحکام الخیار، ص ۶۰۴ (تألیف آیت الله سبحانی، مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۱۴ق، چاپ اوّل).

۳. شعراء، آیات ۱۸۱-۱۸۳.

۴. مطففین، آیات ۱-۵.

۵. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۲۳.

۶. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۱.

گروه دوم: روایاتی که «غش» در معامله را مورد نکوهش قرار داده است.

گروه سوم: روایاتی که «موارد خاصی از غش» را نهی کرده است.

روایات گروه اوّل (خروج غش کننده از زمرهٔ مسلمین).

گروه اوّل، روایاتی است که غش کننده را از زمرهٔ مسلمانان خارج می‌داند و چنین فردی را به‌سبب عملش سرزنش شدید کرده است. نمونه‌هایی از این نوع روایات:

۱. در روایتی آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله عبور می‌کرد، به توده‌ای از طعام (نزد فروشنده‌ای) برخورد نمود، وقتی دستش را در آن فرو کرد، انگشتانش تر شد. به صاحب طعام فرمود: «این (رطوبت از) چیست؟» گفت: از باران است. فرمود: «**أفلا جعلته فوق الطعام كَيْ يراه النّاس، من غشّنا فليس منّي**؛ چرا طعامِ باران خورده را بالای آن قرار ندادی تا مردم ببینند؟! هرکس با ما (مسلمانان) غش نماید از من نیست»[1] و در حدیث دیگر فرمود: «**من غشّنا فليس منّا**».[2]

۲. امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله به مردی که خرما می‌فروخت، فرمود: «**أما علمت أنّه ليس من المسلمين من غشّهم**».[3]

۳. ابوسعید خدری، نقل می‌کند: رسول خدا صلی الله علیه و آله قصابی را دید که هنگام کندن پوست گوسفند، در آن می‌دمد (تا فربه جلوه کند) فرمود: «**ليس منّا من غشّنا**».[4]

۴. امام صادق علیه السلام از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «**من غشّ مسلماً في شراء او بيع فليس منّا ويُحْشر يوم القيامة مع اليهود، لأنّهم أغشّ الخلق للمسلمين**؛ هرکس در خرید و فروش با مسلمانی غش و خیانت کند، از ما نیست و در قیامت با یهود محشور می‌شود؛ چراکه آنان فریبکارترین افراد در برابر مسلمانان‌اند».

سپس امام علیه السلام افزود: «**ليس منّا من غشّ مسلماً**».[5]

۵. شبیه همین حدیث را شیخ صدوق (م ۳۸۱) نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که در ادامهٔ حدیث، آن حضرت سه بار فرمود: «**ألا ومن غشّنا فليس منّا**» سپس افزود: «**ومن غشّ أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه، وأفسد عليه معيشته، ووكله إلى نفسه**؛ آن‌کس که با برادر مسلمانش غش و تقلّب نماید، خداوند برکت روزی‌اش را می‌برد و زندگی‌اش را تباه می‌کند و او را به حال خود رها می‌نماید».[6]

---

۱. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۶۹.
۲. همان.
۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۰۸، ح ۲.
۴. کنزالعمال، ج ۴، ص ۱۵۸، ح ۹۹۷۲. مرحوم علّامهٔ مجلسی می‌نویسد: گاه برای کندن پوست ضخیم حیوان، گوشه‌ای از بدن او را سوراخ می‌کنند و در آن می‌دمند تا پوست به‌راحتی کنده شود و گاه در پوستهٔ رقیقی که زیر آن است، می‌دمند تا حیوان فربه جلوه کند، که این عمل، نوعی غش و تقلّب، و حرام است. در این‌جا، مقصود همین معنای دوم است. (ر.ک: بحارالأنوار، ج ۶۲، ص ۳۲۶)
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۱۰، ح ۱۰.
۶. همان، ح ۱۱.

۶. در روایتی، امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند که فرمود: «**لیس منّا من غشّ مسلماً او ضرّه او ماکره**؛ هرکس که با مسلمانی غش نماید، یا به او زیان رساند و یا به وی حیله و نیرنگ زند، از ما نیست».[۱]

۷. از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که روزی وارد بازار شد، توده‌ای از گندم را نزد فروشنده‌ای مشاهده کرد، دست خویش را داخل آن نمود، آن را نمناک یافت، فرمود: «**ألا من غشّنا فلیس منّا**».[۲]

آیا غش کننده کافر است؟

با توجه به روایت «**لیس من المسلمین من غشّهم**» ونظیر آن، آیا غاش و فریبکار در معامله، از اسلام و امت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بیرون است؟

در موسوعهٔ فقهیه آمده است: «همهٔ فقهای اهل سنت معتقدند این حدیث و امثال آن حمل بر ظاهرش نمی‌شود، چراکه غش سبب خروج از اسلام نیست. خطابی (ابوسلیمان حمد بن محمد، م ۳۸۸) گفته است: معنای حدیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله این است که چنین کسی بر سیره و روش ما نیست.

ابن رشد نیز گفته که این روایات ممکن است بر ظاهرش حمل شود و حقیقتاً چنین کسی از اسلام و امت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خارج باشد؛ ولی این مربوط به کسی است که ازنظر او غش با مسلمانان، حلال و جایز است و با چنین عقیده‌ای مرتکب غش می‌شود. او کافر و خونش مباح است، وی را توبه می‌دهند و اگر توبه نکرد، کشته می‌شود».[۳]

مناوی (م ۱۰۳۱) نیز در «فیض القدیر» در شرح این حدیث گفته است: «یعنی بر شیوهٔ ما نیست؛ زیرا طریقه و شیوهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله زهد و بی‌رغبتی به دنیا و نداشتن حرص و طمع به آن است؛ همان حرص و طمعی که انسان را به‌سمت غش و خیانت در معاملات می‌کشاند».[۴]

به نظر می‌رسد محتوا و لسان این‌گونه روایات برای نشان دادن سنگینی گناه «غش» است، نه این‌که چنین کسی در زمرهٔ کفار قرار گیرد و با او معاملهٔ کافر شود. آری، از تعبیر به «**ویُحْشر یوم القیامة مع الیهود**» می‌توان استفاده کرد که اگر مسلمانی این عمل را تا روز مرگ ادامه دهد و بدون توبه و جبران بمیرد، در قیامت ـ که روز بروز حقایق و کشف سرائر است ـ با او معاملهٔ غیر مسلمان می‌شود؛ همان‌گونه که در آیه و روایات مربوط به ترک حج نیز این‌نوع تعبیرات آمده است؛ ازجمله در آیهٔ ۹۷ سورهٔ آل عمران پس از اعلام فرض حج بر مستطیع، می‌خوانیم: ﴿**وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾.[۵]

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۱۱، ح ۱۲.

۲. مستدرك الحاكم، ج ۲، ص ۹. به همین مضمون چند روایت دیگر در همین صفحه آمده است. همچنین در مجمع الزوائد هیثمی (ج۴، ص ۷۸) چند روایت با تعبیرات متنوع دیگر از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است.

۳. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۱۹.

۴. فیض القدیر، ج ۶، ص ۲۴۱.

۵. دربارهٔ این آیه، ر.ک: تفسیر القرطبي، ج ۲، ص ۳۸۴؛ مجمع البیان، ج ۲، ص ۳۵۰. در تفسیر روح المعاني (ج ۳-۴، ص ۳۱۳) آمده است: «**یحتمل ان یراد بمن کفر، من لم یحجّ، وعبّر عن ترك** ←

روایات گروه دوم (تحریم غش به‌طور کلّی)

دستهٔ دوم، روایاتی است که به گونه‌ای روشن بر حرمت غش دلالت دارد و با تأکید، از این عمل نهی می‌کند؛ به‌عنوان نمونه:

۱. امام باقر علیه‌السلام فرمود: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در بازار مدینه طعامی را مشاهده کرد. به صاحب آن فرمود: «طعامت چه خوب و عالی است» سپس از قیمتش سؤال کرد. در همین حال به آن حضرت وحی شد که دستش را داخل آن نماید (و آن را زیرورو کند) پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین کرد و از داخل آن، طعام نامرغوب بیرون آورد. آن‌گاه به فروشنده فرمود: «**ما أراك إلّا وقد جمعت خيانةً وغشّاً للمسلمين**؛ تو خیانت و فریبکاری با مسلمانان را با هم گردآورده‌ای».[۱]

۲. امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که زنی به نام «زینب عطّاره» به منزل زنان و دختران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌آمد و به آن‌ها عطر می‌فروخت. روزی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به منزل آمد در حالی که «زینب عطر فروش» نزد زنان آن حضرت بود؛ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به زینب فرمود: «وقتی به منزل ما می‌آیی، خانهٔ ما خوشبو می‌شود». عرض کرد: «ای رسول خدا! خانهٔ شما با بوی خودت خوشبوتر (از بوی عطر ما) است». پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به وی فرمود: «**إذا بعتِ فأحسني ولا تغشّي، فإنّه أتقىٰ وأبقىٰ للمال**؛ هنگامی که متاعی می‌فروشی، نیکو بفروش و غش و تقلب مکن، چراکه معاملهٔ نیک و سالم، به‌تقوا نزدیک‌تر وبرای پایداری مال بهتر است».[۲]

از این روایت استفاده می‌شود که علاوه بر لزوم انجام احکام شرع، معاملهٔ سالم، آثار معنوی توأم با برکت به همراه دارد.

۳. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله مردی را دید که طعام مرغوب و نامرغوب را با هم آمیخته و می‌فروشد. به وی فرمود: «**ميّز كلّ واحد منهما على حِدةٍ، ليس في ديننا غشّ**؛ هر یک از این دو نوع را از هم جدا کن (و بفروش)؛ در دین ما غشّ و تقلب وجود ندارد».[۳]

تعبیر «**ليس في ديننا غشّ**» نشان می‌دهد که اسلام با این عمل کاملاً بیگانه است.

۴. صحیحهٔ هشام بن حکم می‌گوید: «من لباس سابُری[۴] را در سایه می‌فروختم». امام کاظم علیه‌السلام به من رسید و فرمود: «**يا هشام إنّ البيع في الظِّلال غشّ، و إنّ**

← **الحج بالكفر تغليظا و تشديداً على تاركه**». سپس روایتی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده است که فرمود: «**من مات و لم يحج حجّة الاسلام لم يمنعه مرض حابس، او سلطان جائر، او حاجة ظاهرة، فليمت على أيّ حالة شاء، يهودياً او نصرانياً**؛ هرکس بمیرد و حجة الاسلام انجام نداده باشد، البته به شرطی که مرضی سخت، یا سلطانی ستمکار، یا حاجتی آشکار (کاری ضروری) مانع او نشود، (به چنین کسی هنگام مرگ گفته می‌شود) اگر می‌خواهی یهودی یا نصرانی بمیر». در تفسیر نمونه نیز پس از بیان این مطلب که واژهٔ «کفر» هرگونه مخالفت با حق را ـ چه در مرحلهٔ عقائد، و چه در مرحلهٔ دستورات فرعی ـ شامل می‌شود، آمده است: در این آیه کفر به‌معنای «ترک حج» به کار رفته، همان‌گونه که در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است. سپس می‌افزاید: اگر در این آیه از ترک حج به کفر تعبیر شده، نشان از اهمیت فوق العادهٔ حج دارد. آن‌گاه روایتی در مذمت ترک حج که تارک آن، کافر نامیده شده، نقل می‌کند. (تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۲۷و۲۸، با تلخیص)

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۰۹، ح ۸.

۲. همان، ح ۶.

۳. کنزالعمال، ج ۴، ص ۱۵۹، ح ۹۹۷۴.

۴. نوعی پارچه که در شهرهای غیر عرب بافته می‌شد و معرب شاپوری (نوعی پارچهٔ گران‌قیمت ایرانی) است.

الغشّ لایحلّ؛ فروش این پارچه در سایه، نوعی غش و فریبکاری است و غش جایز نیست».[۱]

سبب تحریم فروش پارچهٔ سابری در سایه این است که در سایه و جای کم‌نور، عیب آن مخفی می‌مانْد، یا مرغوب‌تر جلوه می‌کرد. علّامهٔ حلّی (م ۷۲۶) در تذکره می‌نویسد: «لا یبیع المبیع فی المواضع المظلمة الّتي لایظهر فیها المبیع ظهوراً بیّناً حذراً من الغش». آن‌گاه روایت هشام را ذکر می‌کند.[۲]

صاحب حدائق (م ۱۱۸۶) نیز همین علت را برای نهی امام علیه‌السلام در حدیث فوق، ذکر می‌کند و می‌گوید: «چون پارچهٔ سابری، بسیار نازک و زیباست».[۳]

یادآوری این نکته نیز لازم است که به گفتهٔ محقق نراقی (م ۱۲۴۵) فروش کالا در سایه حرمتی ندارد و روایت فوق حمل بر کراهت می‌شود. زیرا این عمل حقیقتاً تدلیس و غش نیست؛ چون مشتری می‌تواند کالا را از سایه خارج کند و آن را در نور آفتاب دقیقاً وارسی نماید. در میان فقهای ما نیز کسی قائل به حرمت نیست.[۴]

به عبارت دیگر، هشام بن حکم یکی از یاران ارزشمند امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام است و هرگز به قصد غش و عیب‌پوشی، پارچه را در سایه قرار نداده است.

بنابراین، نهی امام علیه‌السلام دربارهٔ او، نهی تحریمی نبوده، بلکه سفارشی است جهت شفافیت معامله و پرهیز از هر نوع رویکردی که کمترین بوی غش از آن استشمام شود. هرچند جملهٔ «**الغشّ لایحلّ**» صراحت در حرمت غش دارد و هشداری است به هشام که به این مرز نزدیک نشود.

بدیهی است که اگر در مواردی فروختن در سایه، سبب مخفی ماندن عیب یا آشکار شدن امتیاز غیر واقعی در آن باشد، هرگز محقق نراقی و دیگران این‌گونه مصادیق را انکار نمی‌کنند و آن را داخل غش می‌دانند.

۵. یکی از یاران امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که مردی آردفروش به محضر آن حضرت رسید. امام علیه‌السلام به وی فرمود: «**إیّاك والغشّ، فانّه من غَشّ غُشّ في ماله، فان لم یکن له مال، غُشّ في أهله**؛ از غش و خیانت (در معامله) بپرهیز، چراکه هرکس (با مردم در معامله) به غش و خیانت روی آورد، در مالش دچار غش می‌شود و اگر مالی نداشته باشد، در خانواده‌اش دچار خیانت می‌گردد».[۵]

این روایت به یکی از آثار منفی این عمل اشاره دارد که خیانت کننده، گرفتار کسانی می‌شود که به مال یا همسر او خیانت می‌کنند.

در ارتباط با گروه دوم، روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد.[۶]

* * *

---

۱. الکافي، ج ۵، ص ۱۶۱، ح ۶.
۲. تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۵۸۶.
۳. حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۹۱.
۴. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۳.
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۰۹، ح ۷.
۶. ر.ک: همان و ص ۴۲۰، باب ۹ از ابواب احکام العیوب، ح ۲ و ۳.

روایات گروه سوم (نهی از موارد خاصهٔ غشّ)

دستهٔ سوم، روایاتی است که به موارد خاصی از غش اشاره کرده و از آن نهی نموده است:

۱. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «**نهی النبیّ صلی‌الله‌علیه‌وآله أن یُشاب اللّبن بالماء للبیع**؛ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از آمیختن شیر با آب برای فروش نهی کرده است».[۱]

۲. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «**بیع المحفَّلات[۲] خِلابة، ولاتحلّ الخِلابة للمسلم**؛ فروختن حیوان با پستان پر از شیر، فریبکاری است و برای مسلمان رفتار فریبکارانه جایز نیست».[۳]

فیض القدیر در شرح این حدیث می‌نویسد: «یعنی اگر بگذارند حیوان پستانش پر از شیر شود تا تصور گردد این حیوان ذاتاً پرشیر است، غش و خدعه است که در اسلام جایز نیست».[۴]

۳. داود بن سرحان می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: من دو جعبه مُشک دارم یکی مرطوب و دیگری خشک است، نخست جعبهٔ مرطوب را فروختم، آن‌گاه شروع کردم به فروش جعبه‌ای که خشک است، ولی خریداران برابر قوطی مشک تر به من پول نمی‌دهند و (اگر با وزن بفروشم) قیمتی بالاتر از مشک تر نیز به من نمی‌دهند، آیا می‌توانم آن مشک خشک را تر کنم؟ فرمود: «**لا، إلّا أن تُعلمه**؛ جایز نیست، مگر این‌که آن را اعلام کنی» داود می‌گوید: من آن را تر کردم و به خریداران نیز اعلام نمودم، سپس پرسیدم: آیا این کار صحیح است؟ فرمود: «**لا بأس به إذا أعلمتهم**؛ اگر اعلام کنی اشکالی ندارد».[۵]

درحقیقت، تر کردن مشک خشک، که بر وزنش افزوده می‌شود، مصداق غش است و باید به مشتری اعلام کرد.

* * *

علاوه بر این گروه‌های سه گانه، بخشی دیگر از روایات وجود دارد که محتوایش اعم از بیع و شراء است و غش و خیانت را در سایر شئون زندگی نیز ناروا می‌داند؛ مانند:

۱. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «**الخدیعة فی النّار**».[۶]

۲. امام رضا علیه‌السلام از پدران بزرگوارش از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند که فرمود: «**من کان مسلماً فلا یَمکر ولایَخدع، فإنّي سمعت جبرئیل یقول: إنّ المکر والخدیعة في النّار، ثمّ قال: لیس منّا من غشّ مسلماً ولیس منّا من خان مسلماً**؛ کسی که مسلمان است هرگز مکر و خدعه نمی‌کند؛ چراکه من از جبرئیل شنیدم که می‌گفت: به‌یقین مکر و خدعه در آتش است (عملی دوزخی است). آن‌گاه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: از ما نیست آن‌کس که مسلمانی را فریب دهد و از ما نیست آن‌کس که به مسلمانی خیانت ورزد».[۷]

دراین‌باره روایات متعدد دیگری نیز آمده است.[۸]

* * *

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۰۸، ح ۴.

۲. لسان العرب می‌نویسد: محفّله حیوانی است که برای مدتی دوشیده نشود، تا پرشیر جلوه کند. (واژهٔ حفل)

۳. سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۷۵۲، ح ۲۲۴۱.

۴. فیض القدیر، ج ۲، ص ۲۷۳.

۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۴۲۱، ح ۴.

۶. صحیح البخاري، ج ۲، ص ۲۴.

۷. وسائل‌الشیعة، ج ۸، ص ۵۷۰، ح ۱.

۸. ر.ک: همان، ص ۵۷۰و۵۷۱، باب تحریم المکر والحسد والغش والخیانة؛کنزالعمال، ج ۳، ص ۵۴۵.

شمول حکم دربارهٔ غیر مسلمین

از مجموع روایاتی که گذشت، به‌روشنی، حرمت غش در معامله به‌دست می‌آید؛ تنها سؤالی که باقی می‌ماند این است که مورد بسیاری از روایات، حرمت غش و تقلّب با مسلمانان است، آیا این حکم، مخصوص این مورد است یا دربارهٔ غیر مسلمین نیز جاری می‌شود؟

«نووی» (م ۶۷۶) که شافعی‌مذهب است در بحث حرمت تدلیس می‌نویسد: «این‌که مصنّف (ابواسحاق شیرازی، م ۴۷۶)، اصحاب ما شافعیان و شخص شافعی (م ۲۰۴) به‌طور مطلق گفته‌اند که تدلیس (و غش)، حرام و بیان عیوب کالا واجب است، اطلاق سخن آنان شامل مشتری مسلمان و کافر هر دو می‌شود، هرچند احادیثی که دراین‌باره ذکر شده فقط بر حرمت تدلیس با مسلمان دلالت دارد، ولی همهٔ اصحاب ما (شافعی‌ها) و جمهور علما معتقدند که در این حکم تفاوتی میان مسلمان و غیر مسلمان نیست».

آن‌گاه «نووی» هرچند احتمال می‌دهد که حرمت کتمان عیوب کالا ویژهٔ معامله با مسلمانان باشد، زیرا در حدیث نبوی ﷺ در معاملهٔ مسلمان با مسلمان آمده است که عیب پنهانی در کار نباشد و مال نیز به غیر تعلق نداشته باشد (**هذا ما اشتری محمّد رسول الله ﷺ من العدّاء بن خالد، بیع المسلم المسلم لاداء ولاخبثة...**).[1] ولی در نهایت، حکم را تعمیم می‌دهد و می‌گوید: چه در مسئلهٔ تدلیس و چه در ورود به معاملهٔ شخص دیگر و مانند آن تفاوتی میان مسلمان و کافر نیست؛ زیرا رسول خدا ﷺ دربارهٔ کفار فرمود: «**ولهم ما للمسلمین، وعلیهم ما علی المسلمین**؛ آنان در نفع و ضرر جامعه با مسلمانان شریک‌اند». و اگر در پاره‌ای از احادیث، سفارش شده که مسلمان با مسلمان دیگر این‌گونه عمل نکند، مفهومش این نیست که دربارهٔ غیر مسلمان جایز است؛ بلکه مقصود این می‌باشد که این عمل دربارهٔ هم‌کیش و هم‌آیین، نفرت‌انگیزتر و زشت‌تر است.[2]

محمد شربینی (م ۹۷۷) که او نیز شافعی‌مذهب است، در کتاب مغنی المحتاج می‌نویسد: «اگر در کالا عیبی هست، نمی‌تواند آن را بفروشد مگر این‌که عیبش را برای مشتری روشن سازد، تا دچار غش نشود و در این مسئله تفاوتی نیست که مشتری

---

۱. صحیح البخاري، ج ۳، ص ۱۰. «داء» به‌معنای عیب پنهانی است و برای «خبثه» به کسر و به ضمّ خاء چند معنا ذکر شده است؛ نخست حرام (در برابر حلال که به آن «طیّب» اطلاق می‌شود)، دیگر، اشاره به بردگانی است که از قومی گرفته می‌شد که با مسلمانان پیمان داشتند و سوم، به‌معنی عیوب اخلاقی (ر.ک: فتح الباري، ج ۲، ص ۲۶۲و۲۶۳).

قابل توجه این‌که این روایت، در مصادر دیگری نقل شده که نشان می‌دهد در این معامله پیامبر ﷺ فروشنده بوده و عدّاء بن خالد، خریدار؛ سپس در بعضی از نقل‌ها عبارت جابه‌جا شده است (در کتاب مکاتیب الرسول، ج ۳، ص ۶۰۷ نوشتهٔ آیت الله احمدی میانجی چند سند برای این روایت نقل شده است و در ص ۶۱۰ از ابن حجر نقل می‌کند که گفته است: همگی اتفاق دارند که بایع در این معامله پیامبر اکرم ﷺ بوده است). در هر صورت، این مطلب شایان دقت است که پیامبر اکرم ﷺ با این‌که از هر نظر مورد اطمینان همهٔ مسلمین بود، باز در سند معامله تصریح می‌کند که معاملهٔ من با تو، معاملهٔ مسلمان با مسلمان است و در آن نه خیانتی است و نه جابه‌جایی اموال مردم؛ تا سرمشقی برای همهٔ مردم باشد.

۲. مجموع النووي، ج ۱۲، ص ۹۶.

مسلمان باشد یا کافر».[۱]

گفتنی است که روایت «**لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین**» در منابع و جوامع روایی اهل سنّت وارد نشده بلکه تنها در کتب فقهی آنان آمده است.[۲] آنچه در جوامع روایی آنان وارد شده مربوط به کفّاری است که مسلمان شده‌اند.[۳]

در کتب فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام این بحث مطرح نشده است جز این‌که آیت الله سید احمد خوانساری (م ۱۴۰۵) می‌نویسد: «اگر این حکم مسلّم نبود (که غش با همگان حرام است) ممکن بود گفته شود که ما عمومیّت این اخبار را نمی‌پذیریم؛ زیرا این اخبار مربوط به حرمت غش با مسلمانان و دربارهٔ آن‌هاست و لفظ ناس را نیز در برخی از روایات، ممکن است به مسلمین برگردانیم و بگوییم: الف و لام در «الناس» برای عهد است و به مسلمانان برمی‌گردد. آری؛ برخی از اخبار، مطلق است و غیر مسلمانان را نیز شامل می‌شود».[۴]

از صدر کلام این فقیه بزرگوار به‌دست می‌آید که فراگیر بودن حرمت غش در میان فقها مسلّم بوده و به همین دلیل در کلماتشان به آن تصریح نکرده‌اند؛ به‌علاوه دربارهٔ کفار غیر حربی، اصل مسلّم، تعامل انسانی است و جان و مال و ناموس آن‌ها محفوظ است؛ بنابراین غشّ که لطمه‌ای به اموال آن‌ها می‌زند ممنوع می‌باشد و به‌تعبیر دیگر ـ همان‌گونه که در بحث آینده خواهد آمد ـ غشّ و تدلیس نوعی ظلم است که قبح آن از بدیهیات اولیه می‌باشد.

در روایاتی از فریقین نیز از ستم به غیرمسلمان نهی شده است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ کافر معاهد فرمود: «**ألا من ظَلَم مُعاهداً، أو انتقصه، أو کلَّفه فوق طاقته، أو أخذ منه شیئاً بغیر طیبِ نفسٍ، فأنا حجیجُه یوم القیامة**؛ آگاه باشید که هرکس به کافر معاهد (کافری که هم‌پیمان با مسلمانان است) ستم کند یا حقش را کم بگذارد یا بر او بیش از توانایی‌اش تکلیف کند یا چیزی را بدون رضایتش از وی بستاند، در روز قیامت، خصم او منم».[۵]

امیر مؤمنان علی علیه‌السلام نیز به کارگزاران بیت المال نوشت: «**و لا تضربُّن أحداً سوطاً لمکان درهم، و لا تَمَسُّنَّ مالَ أحدٍ من النّاس، مصلٍّ و لا مُعاهَد**؛ برای گرفتن درهمی، کسی را تازیانه نزنید، همچنین برای جمع‌آوری بیت‌المال، به اموال احدی از مردم، چه مسلمان و چه غیر مسلمانی که با مسلمانان پیمان دارد، دست نزنید و آن را تصرف نکنید».[۶]

البته این حکم شامل کافر حربی نیست.[۷]

---

۱. مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۸۶.

۲. مجموع نووی، ج ۱۲، ص ۹۶؛ بدائع الصنائع، ابوبکر کاسانی، ج ۷، ص ۲۸۸.

۳. ر.ک: سنن أبي‌داود، ج ۱، ص ۵۹۴، ح ۲۶۴۱؛ سنن الترمذي، ج ۴، ص ۱۱۸، ح ۲۷۳۵؛ مسند أحمد، ج ۳، ص ۱۹۹ و ۲۲۵.

۴. جامع المدارك، ج ۳، ص ۳۱.

۵. سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۴۵، ح ۳۰۵۲؛ کنز العمال، ج ۴، ص ۳۶۴، ح ۱۰۹۲۴.

۶. نهج‌البلاغة، نامهٔ ۵۱.

۷. دربارهٔ عدم حرمت مال کافر حربی فی الجمله میان فقهای فریقین اتفاق نظر است. علّامهٔ حلی تصریح می‌کند که «اگر مسلمان مال کافر حربی را تلف کرد، ضامن نیست اجماعاً». (تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۷۹، چاپ سنگی، مؤسسهٔ آل‌البیت، قم، بی‌تا) بر همین ←

۳. دلیل عقل

می‌دانیم غش در معاملات از مصادیق ظلم و خیانت است و قبح ظلم و خیانت امری بدیهی است.[۱] بنابراین، به حکم عقل، باید از غش و فریبکاری در معاملات اجتناب کرد.

به‌تعبیر دیگر، فریب و تقلّب در معامله به این معناست که کسی کالایی معیوب یا نامرغوب را به قیمت کالای سالم و مرغوب، به دیگری بفروشد و ثمن کالای سالم را دریافت کند؛ روشن است که این عمل از مصادیق ظلم به دیگری است و قبح ظلم نیز واضح است.

۴. اجماع

ازجمله اموری که فقها به آن برای حرمت غشّ استدلال کرده‌اند اجماع است.

در کتاب جواهرالکلام دربارهٔ حرمت غش آمده است: «**بلاخلاف أجده فیه، بل الإجماع بقِسْمَیْه علیه**».[۲]

و شیخ انصاری نیز می‌نویسد: «**الغش حرام بلاخلاف**».[۳]

در موسوعهٔ فقهیه نیز نقل شده است: «همهٔ فقها بر حرمت غش اتفاق نظر دارند».[۴]

آیت الله خویی نیز می‌نویسد: «در این مسئله، میان شیعه و سنی اختلافی وجود ندارد (و همگی بر آن اتفاق نظر دارند)».[۵]

به‌تعبیر مهذب الاحکام: «اجماع مسلمین، بلکه

← اساس بسیاری از فقهای شیعه و سنی تصریح کرده‌اند که سرقت اموال کافر حربی جایز است. (ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۳، ص ۳۸۳؛ ج ۲۷، ص ۱۲۴؛ صراط النجاة آیت الله خویی، ج ۱، ص ۴۴۸، سؤال ۱۲۵۰؛ کشاف القناع لهوتی، ج ۶، ص ۱۶۵؛ مدونة الفقه المالکي، ج ۲، ص ۴۶۶) و برخی دیگر تصریح کرده‌اند که «به هر نحوی می‌توان اموال کافر حربی را تصاحب کرد» (ر.ک: المبسوط سرخسی، ج ۱۰، ص ۲۲).

و اما آیا می‌توان از کافر حربی رباگرفت؟ جمعی از فقهای امامیه به جواز آن تصریح کرده‌اند و صاحب جواهر دراین‌باره می‌گوید: «وانّه فئی للمسلمین وانه کالاموال المباحة وانّ له التوصّل الیه بکل طریق من الربا والسرقة وغیرها» (جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۱۲۴). علامهٔ حلّی نیز پس از تصریح به جواز گرفتن ربا از کافر حربی می‌گوید: «انّهم فی الحقیقة فئی للمسلمین» (تذکرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۰۷). دربارهٔ جواز اخذ ربا از کافر حربی روایتی نیز از امیرمؤمنان علیه‌السلام از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است (ر.ک: الاستبصار، ج ۳، ص ۷۰، ح ۱). ولی میان فقهای اهل سنت دراین‌باره اختلاف نظر است؛ (ر.ک: کتاب الام، ج ۳، ص ۳۱) و برخی آن را جایز ندانسته‌اند، چراکه حکم تحریم ربا را عام دانسته‌اند. (ر.ک: مدونة الفقه المالکي، ج ۳، ص ۳۵۴).

ولی اگر کافر حربی ودیعه‌ای نزد مسلمانی بگذارد، جمعی از فقهای امامیه خیانت در آن را جایز ندانسته‌اند. (ر.ک: شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۱۳۰؛ مسالك الافهام، ج ۵، ص ۹۸؛ جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۱۲۴).

اکنون این پرسش مطرح است که آیا غش با کافر حربی جایز است؟ فقها وارد این بحث نشده‌اند ولی آیت الله خویی تصریح به جواز کرده است. (ر.ک: صراط النجاة (المحشی)، ج ۱، ص ۴۴۸، سؤال ۱۲۵۰). از سخن آیت الله سید محمد هادی میلانی نیز بر می‌آید که ایشان نیز آن را جایز می‌داند. (ر.ک: کتاب الخمس، ص ۲۰).

به هر حال، غشّ در معامله به این دلیل که نوعی خیانت در اعتماد طرف مقابل است، ممکن است جایز نباشد؛ ولی اطلاق ادلهٔ عدم حرمت مال حربی فقط به ودیعه تخصیص خورده است؛ و این‌که غش از این نوع شمرده شود، محل تأمل است.

۱. ر.ک: مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۱۰۵.

۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۱.

۳. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۷۵.

۴. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۱۹ (واژهٔ غش).

۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۱.

اجماع عقلا بر این مسئله وجود دارد».[۱]

ولی با توجه به این‌که این اجماع دارای مدرک است و حرمت غشّ، ادلّهٔ روشنی از آیات و روایات و دلیل عقل دارد، لذا اجماع نمی‌تواند دلیل مستقلی باشد.

* * *

گفتار چهارم:

حکم وضعی معاملات مغشوش

با توجه به این‌که علمای اهل سنت بحث مستقلی را دربارهٔ غش مطرح نکرده‌اند و به آن در بحث‌های تدلیس، تصریه، غش در طعام و خیار عیب، به صورت پراکنده پرداخته‌اند، از این رو، نخست نظرات آنان را از ابواب مختلف نقل می‌کنیم.

در باب تصریه، یعنی فروش شتر و گوسفندی که مدّتی شیرش را نگه دارند تا پرشیر جلوه کند، نظر مذاهب اربعه در حکم وضعی آن چنین است:

مالکی‌ها، شافعی‌ها، حنبلی‌ها و ابویوسف حنفی (م ۱۸۲) معتقدند: مشتری پس از آن‌که فهمید فریب خورده است خیار دارد.

امّا حنفی‌ها معتقدند که حق فسخ ندارد و فقط می‌تواند ارش و مابه‌التفاوت را بگیرد.

دلیل ابوحنیفه (م ۱۵۰) برای عدم حقّ فسخ، این است که تصریه عیب نیست؛ زیرا همانطور که اگر حیوان مصرات نبود بلکه معمولی بود، ولی خریدار بعداً متوجه شد که این حیوان از همانندهای خود شیر کمتری دارد، در این صورت حق فسخ ندارد و فقط می‌تواند ارش بگیرد؛ این‌جا نیز همین‌گونه است.

ولی فقهای دیگر مذاهب می‌گویند: با وجود نصّ، نوبت به قیاس نمی‌رسد.[۲]

در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه در بحث خیار عیب آمده است: یکی از اقسام عیب، آن عیبی است که با عمل فروشنده حاصل شود؛ مثل آمیختن شیر با آب، و روغن حیوانی با روغن زیتون، و نگهداری شیر در پستان حیوان تا پرشیر جلوه کند.[۳]

بنابراین، تصریه و آمیختن شیر با آب، دارای یک حکم هستند. درواقع، از کلمات فقهای اهل سنت می‌توان فهمید که غش در تصریه و طعام تفاوتی ندارد. ازاین‌رو دکتر وهبه زحیلی در خیار تدلیس، بحث تغریر فعلی و قولی را آورده و برای هر یک مثال زده، آن‌گاه می‌نویسد: «تدلیس در هر دو قسمش برای مشتری ـ در صورت جهل ـ خیار را ثابت می‌کند؛ دلیلش نیز روایت معروف رسول خدا ﷺ در تصریه است»(که خواهد آمد). سپس تصریح می‌کند: «و **غیر التصریة من التدلیس ملحق بها**». آن‌گاه می‌گوید: «جمهور فقها و ابویوسف (از حنفی‌ها) به مضمون این حدیث عمل کرده‌اند؛ ولی

---

۱. مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۱۰۵.

۲. ر.ک: الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۲۰؛ ج ۱۲، ص۷۴؛ مغنی ابن قدامه، ج ۴، ص ۸۹و ۹۰ و ۲۵۲؛ الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۰۰.

۳. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج۲، ص ۱۸۸.

ابـوحنیفه و مـحمد (شـیبانی، م۱۸۹) مـعتقدند کـه مشتری فقط می‌تواند تفاوت قـیمت بگـیرد و حـق فسخ ندارد».[۱]

ابن قدامـهٔ حـنبلی نـیز دربـارهٔ غش در طـعام می‌نویسد: «اگر مشتری عیب طـعام را نـمی‌دانست و بعداً فهمید، اختیار دارد که آن معامله را فسخ کـند و یا فسخ نکند و فقط مابه‌التفاوت را بگیرد».[۲]

نـووی شـافعی در بـحث تـدلیس در مـعامله می‌نویسد: «تدلیس سبب بـطلان مـعامله نـمی‌شود و فقط خیار برای او ثـابت است، هـمان‌گونه کـه در مصرات گفته‌ایم».[۳]

از مجموع کلمات فقهای مذاهب اربعه در ابواب مختلف به‌دست می‌آید که هیچ‌یک از آن‌ها در موارد غشّ در خرید و فروش، معامله را باطل نمی‌دانـند؛ و در این میان، حنفی‌ها معتقد به خیار هـم نـیستند، ولی بقیهٔ فقهای مذاهب اربعه، خیار را ثابت می‌دانند و عمده دلیل آن‌ها، که در موضوع تصریه آورده‌اند، روایت مشهوری است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است. آن حضرت فرمود: «**لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها: فإن شاء أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعاً من تـمر**؛ شـیر شتر و گـوسفند را در پسـتانش (بـه‌هنگام فـروش) حبس نکنید، و اگر کسی آن را با این وصف خـرید، پس از دوشیدن مخیّر بین دو امر است: اگر خواست آن را نگه می‌دارد و اگر ناخشنود بود ـ همراه با یک صاع خرما ـ حیوان را برمی‌گرداند».[۴]

امّـا از نـظر فـقهای اهـل‌بیت علیهم السلام غش بـر دو قسم است:

۱. اگر کالا به‌طور کلی با چیزی که مـورد نـظر بوده متفاوت باشد و غش در ماهیت کـالا صـورت گرفته باشد و تمام کالا مغشوش باشد؛ مثلاً فروشنده چیزی را که آب طلا داده‌اند به‌جای طلا بفروشد. در این صورت معامله باطل است.

نویسندهٔ کـتاب مـفتاح الکـرامـه (سـیّد جـواد عـاملی، م ۱۲۲۶) پس از آن‌کـه جـمعی از فـقهای امامیه را که معتقد به بطلان این نوع از غش هسـتند، نام می‌برد، می‌نویسد: «بسیاری از فقهای اهل سنت نیز با این نظر موافقند» و آن‌گاه در استدلال برای این نظر می‌گوید: «چرا که آنچه عقد بر آن واقع شده قصد نشده و آنچه که قصد شده، واقع نشده و کسی نیز بر این سخن اشکالی نکرده است».[۵]

۲. اگر کالا معیوب و مغشوش باشد، نه به نحوی که ماهیت کالا تغییر کرده باشد.

نویسندهٔ کتاب جواهرالکلام می‌گوید: «این معامله صحیح است و فقط برای مشـتری خـیار عـیب، یـا وصف‌ویاتدلیس(به تناسب نوع غش) ثابت است».[۶]

---

۱. الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۵۲۷.
۲. مغنی ابن قدامة، ج ۴، ص ۲۴۶.
۳. مجموع النووي، ج ۱۲، ص ۹۸-۱۰۰.
۴. سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۱۳۳، ح ۳۴۴۳ و صحيح البخاري، ج ۳، ص ۲۵ (با انـدکی تـفاوت). ایـن حـدیث در مـنابع شـیعی، ازجـمله وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۶۰، ح ۲ نیز آمده است.
۵. مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۱۹۱. صـاحب جـواهـر مـی‌نویسد: «**لو خرج بالغشّ عن الحقيقة، وبيع على أنّه منها، بطل البيع قطعاً**؛ اگر آن کالا به‌گونه‌ای مغشوش باشد که از حقیقت خود خارج شده بـاشد؛ ولی در عین حال، به‌عنوان کالای حقیقی فروخته شود، قطعاً معامله باطل است». (جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۲)
۶. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۲.

در انوارالفقاهه، پس از اشاره به بطلان قسم اوّل، برای قسم دوم مصادیق چهارگانه‌ای را بیان داشته است:

الف) غش به سبب عیبی در کالا باشد و فروشنده مثلاً کالای معیوب را به جای کالای سالم بفروشد؛تفاوتی هم ندارد که غش به‌سبب آمیختگی کالا با غیر جنس خود باشد، همانند مخلوط کردن آب با شیر ؛ یا اختلاط جنس نامرغوب با جنس مرغوب باشد، مانند آمیختن گندم نامرغوب با گندم مرغوب و فروش آن به قیمت گندم مرغوب.

ب) کالای مورد معامله، وصف لازم را نداشته باشد؛ همانند پارچه‌ای که در سایه به‌عنوان پارچه‌ای لطیف و تابستانی فروخته شود ولی هنگامی که در زیر نور آفتاب قرار گیرد آشکار شود که این وصف را ندارد.

ج) وزن کاذب داشته باشد، همانند پارچهٔ حریر که در مکان نمناک وزنش افزایش می‌یابد.

د) در وزن و یا در تعداد فریب دهد؛ مثلاً ۹۰۰ گرم را به‌عنوان یک کیلو و ۹۵ عدد را به‌عنوان یکصد عدد بفروشد.

معامله در تمامی این موارد صحیح بوده و فقط خیارات در آن‌ها متفاوت است؛ یعنی در صورت اول، خیار عیب (در صورتی که مانند لبن مغشوش باشد) و خیار تدلیس (در صورتی که جنس نامرغوب با مرغوب آمیخته شود) جاری است و در صورت دوم، خیار تخلف وصف و در صورت سوم نیز خیار تخلف وصف یا تدلیس و گاه خیار تبعض صفقه و در صورت چهارم نیز خیار تبعض صفقه ثابت است.[۱]

به هر حال برای بطلان بیع در تمام صور مزبور می‌توان به وجوهی استدلال کرد:

۱. به بیع در موارد مزبور نهی تعلق گرفته و نهی در چنین مواردی دلالت بر فساد دارد.[۲]

به این استدلال پاسخ داده شده که «نهی به غش تعلّق گرفته که آن امری خارج از بیع است و هرگاه نهی به امری خارج از بیع تعلق بگیرد، دلالت بر فساد نمی‌کند».[۳]

۲. دلیل دیگر، روایت موسی بن بکر است که می‌گوید: «**کنّا عند ابی الحسن علیه السلام وإذاً دنانیر مصبوبة بین یدیه، فنظر إلیٰ دینار فأخذه بیده ثمّ قطّعه بنصفین، ثمّ قال لي: ألقه في البالوعة حتّی لایُباع شيء فیه غشّ**؛ ما در محضر امام کاظم علیه السلام بودیم که مشتی دینار در برابرش ریخته بود، حضرت به دیناری (مغشوش) نظر افکند، آن را گرفت سپس دو نیم کرد و به من فرمود: آن را داخل چاه فاضلاب بینداز تا آنچه در آن غشّ و ناخالصی است فروخته نشود».[۴]

بنابراین، معاملهٔ کالای مغشوش باطل است؛

---

۱. أنوارالفقاهة، المکاسب المحرّمه، ص ۳۰۷-۳۰۹ (با تلخیص) ؛ مفتاح الکرامة (ج ۱۲، ص ۱۹۳) نیز می‌نویسد: «آن غشّی که حقیقت معامله را تغییر ندهد، باطل نیست و برای مشتری خیار عیب، یا خیار وصف و یا خیار تدلیس ـ بر اساس انواع غش ـ ثابت است».

۲. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۸۳.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۸ ؛ انوارالفقاهه، المکاسب المحرمة، ص ۳۰۷. نراقی نیز در مستند می‌نویسد: «**لتعلّق النهي بالغشّ، و هو غیر البیع، لأنّه یتحقّق باظهار خلاف ما أضمر، أو ترك النّصح و کلاهما غیر البیع**» (مستند الشیعة، ج۱۴، ص ۱۷۱).

۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۰۹، ح ۵.

زیرا امام علیه السلام پس از آن‌که امر فرمود آن را به دور اندازند، جمله‌ای در تعلیل فرمود که عام است (حتّی **لایُباع شيء فيه غشّ**).[۱]

شیخ انصاری در پاسخ این روایت می‌نویسد: «مورد روایت از مسئلهٔ غشّ محل بحث خارج است و همانند آلات لهو و قمار است که فقط منفعت محرّمه دارد و لذا اتلاف دینار مغشوش و انداختن آن به چاه فاضلاب واجب است و امام علیه السلام به آن امر کرد... و این مسئله با مسئلهٔ شیر آمیخته به آب و مانند آن (که محل بحث ماست) تفاوت دارد».[۲]

به‌تعبیر دیگر، اگر دِرْهم مذکور قابل انتفاع بود، فرمان امام علیه السلام به محو آن، اسراف به شمار می‌آمد.[۳]

ولی می‌توان گفت که هرچند مورد روایت، دینار مغشوشی است که قابل استفاده نیست و لذا امام علیه السلام امر کرد که آن را به داخل چاه فاضلاب بیندازند؛ ولی کبرای حکم که مورد استناد امام علیه السلام قرار گرفته است، تعمیم دارد و شامل هر کالای مغشوشی می‌شود. تعبیر «**شيء فيه غشّ**» نشان می‌دهد که لازم نیست کالای مورد معامله کاملاً تقلبی باشد؛ بلکه همین مقدار که بخشی از آن غیر اصلی باشد و یا با غیر خودش آمیخته شود، آن معامله باطل است.

لکن مهم‌ترین مشکل استدلال به روایت فوق، ضعف سند است که از طرفی مرسله است[۴] و از سوی دیگر، یکی از رجال سند این روایت به نام سِجاده که نامش حسن بن علی بن عثمان است، تضعیف شده است.[۵]

روایت دیگر دربارهٔ درهم مغشوش، روایت مفضل بن عمرو جعفی است[۶] که بعضی پس از تعبیر آن به قویّ کالصحیح، برای فساد معاملهٔ مغشوش به آن استدلال کرده‌اند[۷] و البته صاحب جواهر می‌نویسد: کسی را نیافتم که مطابق این روایت ـ که امر به شکستن درهم مغشوش و انداختن آن در بالوعه می‌کند ـ فتوا داده باشد؛ باقی نصوص نیز برخلاف آن است.[۸]

۳. میان آنچه بر آن عقد خوانده شده و آنچه مبادله شده، تفاوت است؛ در نتیجه: «**ما قُصد لم يقع وما وقع لم يُقصد**». چراکه مقصود از معامله ـ فی المثل ـ شیر بوده، ولی آنچه عقد بر آن واقع شده، شیر آمیخته با آب است.[۹]

شیخ انصاری در پاسخ گفته است: «این اشکال اگر صحیح باشد در مطلق عیب جاری است؛ زیرا مقصود از معامله، کالای سالم است، ولی آنچه عقد بر آن جاری می‌شود، کالای معیوب است»[۱۰] بنابراین،

---

۱. در نسخه‌های معروف کتب حدیثی، کلمهٔ «شيء» بدون لفظ باء جارّه آمده، تنها در بعضی از نسخه‌های تهذیب (مطابق گفتهٔ مامقانی ـ م ۱۳۲۳ ـ در کتاب غایة الآمال فی شرح المکاسب، ج ۱، ص ۹۲) باء جارّه ذکر شده و همین نیز مناسب است؛ زیرا «دینار» متاع نیست که خرید و فروش شود؛ بلکه ثمن است که با آن چیزی می‌خرند؛ ازاین‌رو «بشيء» سازگارتر با روایت است.

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۱۰۱.

۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۲۴۷.

۴. محمدبن‌یحیی‌عن بعض اصحابنا عن سِجاده، عن موسی‌بن‌بکر.

۵. ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۵، ص ۲۱.

۶. ر.ک: التهذیب، ج ۷، ص ۱۰۹، ح ۷۲.

۷. روضة المتقین، محمدتقی مجلسی، ج ۷، ص ۱۱۸، انتشارات کوشانپور، ۱۴۰۶ق.

۸. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۴، ص ۱۸.

۹. محقق ثانی در جامع المقاصد (ج ۴، ص ۲۵) به همین دلیل، احتمال بطلان معامله را داده است.

۱۰. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۰۰.

باید همهٔ معاملاتی که خیار عیب و مانند آن در آن‌ها ثابت است، باطل باشد و باید بخشی از خیارات را حذف کرد، در حالی که چنین سخنی درست نیست.

سپس می‌افزاید: «وصف صحت در معاملات مغشوش به صورت شرطیت ملحوظ است و عرف و شرع آن را مقوّم بیع نمی‌دانند».[۱] به عبارتی، این همان کالایی است که مقصود از معامله بوده، تنها فاقد یک شرط و یا یک وصف است و در این صورت فقط خیار تخلّف شرط و یا وصف جاری است.

به هر حال، دلیل‌های سه‌گانه برای بطلان این معامله، کامل به نظر نمی‌رسد. بنابراین، در معاملهٔ مغشوش، اگر غش به تخلف در وصف یا شرط و مانند آن باشد، معامله صحیح است، ولی مشتری خیار فسخ دارد. مگر این‌که توصیف مذکور در معامله، مقوّم مبیع باشد که در این صورت صحّت معامله مورد تأمّل است.[۲]

* * *

گفتار پنجم:

آیا غش در سایر معاوضات نیز جاری است؟

شیخ طوسی در کتاب نهایه در یک عبارت کوتاه می‌نویسد: «**وکلّ شيء غُشّ فيه، فالتجارة فيه والتّكسب به بالبيع والشراء وغير ذلك، حرام محظور**»[۳] که جملهٔ «وغیرذلك» شامل دیگر معاوضات نیز می‌شود. آیت الله خویی می‌نویسد: «ظاهر اطلاقاتی که غشّ را حرام کرده، شامل معاوضات دیگر نیز می‌شود و تفاوتی ندارد که غش در خرید و فروش باشد یا در نوع دیگری از دادوستد».[۴]

درواقع، هر نوع دادوستد چه به صورت خرید و فروش یا صلح و یا اجاره و مانند آن، اگر غشی در آن واقع شود، اطلاق تعدادی از ادلهٔ حرمت و ملاک تحریم غش در آن جاری است و احکام، آثار و پی‌آمدهای غش در آن جریان می‌یابد. ولی اگر در غیر معاوضات مثل هبهٔ غیر معوّضه، عاریه و مانند آن، غش صورت گیرد، حرمتی ندارد. مثلاً اگر کسی شیر را با آب مخلوط کند یا برنج مرغوب را با نامرغوب درآمیزد و به جمعی هبه نماید یا با آن مهمانی دهد، حرمتی ندارد. زیرا از یک‌سو، ادلّهٔ حرمت، انصراف به صورت دادوستد دارد و شامل چنین مواردی نمی‌شود و از سوی دیگر، ممکن است گفته شود: در این‌گونه موارد، عمل واهب در این‌که این کالا خالی از هر نوع عیبی است ظهور ندارد. در نتیجه بر عمل او خیانت، خدعه و نیرنگ صدق نمی‌کند.[۵]

آری؛ اگر در سخن، یا در عمل به گونه‌ای وانمود کند که این کالا خالص و بدون عیب است، کار حرامی انجام داده است، یا به‌دلیل شمول اطلاقاتی مثل «من

---

۱. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. همان؛ المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص ۵۱۱، آیة الله جعفر سبحانی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۲۴ق؛ أنوارالفقاهه، المکاسب المحرمة، ص ۳۰۹.

۳. نهایه، ص ۳۶۵.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۴. همچنین ر.ک: أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۳۰۶.

۵. ر.ک: أنوارالفقاهه، المکاسب المحرمة، ص ۳۰۶.

غشّ مسلماً...» ویا به‌دلیل انطباق عناوینی چون کذب.[۱]

قابل توجه است که این بحث در کتب فقهی معروف اهل سنت ـ مطابق فحصی که به عمل آمده ـ مطرح نشده است، تنها در موسوعهٔ فقهیهٔ کویتیه می‌خوانیم: «**الغشّ يؤثر كثيراً في المعاوضات المالية بصورة الغبن فيحصل النقص في ثمن المبيع أو بدل المعقود عليه في سائر العقود**؛ غشّ فراوان در معاوضات مالی به صورت غبن، اثرگذار است و نتیجه‌اش حصول نقص در ثمن مبیع و یا در معقود علیه در سایر عقود است».[۲]

❊ ❊ ❊

گفتار ششم:

مصادیق مستحدثهٔ غش

در عصر ما با توجه به تغییرات شگرف، تنوع محصولات و فراوانی کالا، مصادیق تازه‌ای یافت می‌شود که چه‌بسا عنوان غش، آن‌ها را شامل می‌شود؛ مانند:

● استفاده از مارک‌های غیر واقعی برای کالا؛ بدین معنا که پاره‌ای از کالاها در صورتی که مصنوع کشور یا شرکت و یا منطقهٔ خاصی باشد، مورد رغبت خریداران است؛ لذا فروشندهٔ فریبکار، کالای نامرغوب را با برچسب آن شرکت یا کشور معتبر به مردم عرضه می‌کند.

● نوشتن تاریخ‌های غیر واقعی تولید و انقضا بر روی کالا.

● عرضهٔ جنس کهنه با رنگ و لعاب و بسته‌بندی جذّاب به‌عنوان کالای نو.

● نوشتن ترکیبات غیر واقعی بر روی دارو یا محصولات خوراکی.

● ذکر خواص غیر واقعی برای کالاهایی همانند دارو.

● تبدیل اجزای باکیفیت یک کالا به اجزایی باکیفیتِ نامناسب؛ مثل این‌که پاره‌ای از اجزای اصلی و باکیفیت اتومبیل را بردارد و به‌جای آن، اجزای نامناسب و با قیمت ارزان نصب کند و آن اتومبیل را با وصف کیفیت بالا بفروشد.

● فروش کالاهایی بدون خدمات پس از فروش، با عنوان کالای دارندهٔ خدمات و ضمانت پس از فروش.

● فروش اشیاء عادی و معمولی، به‌عنوان اشیاء عتیقه و باستانی.

● استفاده از موادّ شیمیایی برای جلوه دادن رنگ میوه به‌عنوان میوهٔ رسیده یا فروش آب‌میوهٔ تهیه شده از اسانس مصنوعی به‌عنوان آب‌میوهٔ طبیعی.

❊ ❊ ❊

گفتار هفتم:

مجازات غشّ کننده

در موسوعهٔ فقهیه آمده است: «غشّ کننده بر اساس تشخیص حاکم، تعزیر می‌شود؛ چراکه فقها

---

۱. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۶۴.

۲. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۱، ص ۲۲۱.

معتقدند: عقوبت معصیتی که حدّ و کفاره‌ای ندارد، تعزیر است و البته تعزیر وی، مانع از حکم به ردّ و خیار فسخ در صورتی که شرایط آن تحقّق یابد، نیست».[۱]

از ابن رشد مالکی (م ۵۹۵) نقل شده است: «اختلافی در این حکم نیست که هرکس با برادر مسلمانش غش کند یا او را فریب دهد و عیب کالایی را با تدلیس بپوشاند، علاوه بر حکم به (اختیار) ردّ کالا، تأدیب و تعزیر نیز می‌شود؛ زیرا این دو مسئله، دو حقّ مختلف و متفاوت‌اند».[۲]

در مجموعهٔ قوانین جزائی جمهوری اسلامی ایران در بخش تعزیرات، مادهٔ ۱۲۱، آمده است: «هرکس جنسی را به‌جای جنس دیگر قلمداد کند، یا کم بفروشد و به‌طور کلی هرکس مشتری را از حیث کمیت یا کیفیت مبیع، فریب دهد، به مجازات شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم خواهد شد. این مجازات دربارهٔ کسانی‌که اشیاء نو بسازند و آن را به‌جای اشیاء عتیقه قلمداد کنند و مشتری را فریب دهند نیز مقرّر است».

قابل توجّه است که فقهای امامیه نیز قائل به ثبوت تعزیر توسط حاکم شرع در مقابل هر معصیتی هستند.[۳]

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (با ترجمهٔ آیت الله ناصر مکارم شیرازی).

۲. نهج البلاغة (با تحقیق دکتر صبحی صالح).

۳. أنوارالفقاهة، (المکاسب المحرّمه)، آیت الله ناصر مکارم‌شیرازی، مطبوعاتی هدف، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ ق.

۴. بدائع الصنائع، ابوبکر کاسانی، مکتبة حبیبیه، پاکستان، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

۵. تذکرة الفقهاء، نجم الدین جعفر بن الحسن (علّامهٔ حلّی)، مؤسسهٔ آل‌البیت، قم، چاپ اوّل.

۶. تفسیر نمونه، آیت الله ناصر مکارم شیرازی و همکاران، دارالکتب الاسلامیّه، تهران، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۷۵ ش.

۷. جامع المدارك، آیت الله سید احمد خوانساری، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۴ ش.

۸. جامع المقاصد، علی بن حسین کرکی (محقق ثانی)، مؤسّسه آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۹. الجامع لأحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، محمد بن احمد قرطبی، تحقیق دکتر عبدالحمید هنداوی، المکتبة العصریة، بیروت، ۱۴۲۷ق.

۱۰. جواهرالکلام، شیخ محمد حسن نجفی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.

۱۱. الحاوي الکبیر، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی، تحقیق دکتر محمود مطرجی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۴ ق.

۱۲. الحدائق الناضرة، شیخ یوسف بحرانی، دارالاضواء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.

۱۳. ردّ المحتار علی الدرّ المختار، محمد امین (ابن عابدین)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۱۴. روح المعاني، شهاب الدین سیّد محمود آلوسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۲ق.

۱۵. الاستبصار، شیخ طوسی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.

---

۱. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۲۸.

۲. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۳۶۸.

۳. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۰: ص ۲۷۲.

۱۶. سنن ابن ماجة، محمد بن یزید قزوینی، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر.
۱۷. سنن أبي‌داود، ابن اشعث سجستانی، تحقیق سعید محمد اللّحام، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.
۱۸. سنن الترمذي، ابوعیسی محمد بن عیسی ترمذی، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۹. شرائع الإسلام، نجم الدین جعفر بن الحسن (علّامهٔ حلّی)، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۰. صحیح البخاري، محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۱. صحیح مسلم، مسلم بن حجّاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.
۲۲. صراط النجاة، آیت الله سید ابوالقاسم خویی، نشر مکتب المنتخب، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ق.
۲۳. غایة الآمال في شرح المکاسب، شیخ محمد حسن مامقانی، مجمع الذخائر الاسلامیة، قم.
۲۴. فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰ق.
۲۵. الفقه الإسلامي وأدلّته، دکتر وهبه الزحیلی، دارالفکر، دمشق، چاپ هفتم، ۱۴۲۷ق.
۲۶. الفقه علی المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزیری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ق.
۲۷. فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، محمد عبدالرؤوف المناوی، تحقیق احمد عبدالسلام، دارالکتب العلمیّة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.
۲۸. الکافي، محمد بن یعقوب کلینی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.
۲۹. کتاب الام، امام شافعی، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۰. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، مؤسسة النعمان، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۳۱. کتاب الخمس، آیت الله سید محمدهادی میلانی، نشر دانشگاه فردوسی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۹۵ق.
۳۲. کشاف القناع، بهوتی، تحقیق کمال عبدالعظیم العنانی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۳. کنزالعمال، علاء الدین علی متقی هندی، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ق.
۳۴. لسان العرب، ابن منظور افریقی، دار صادر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۹۹۷م.
۳۵. المبسوط، شمس الدین سرخسی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۳۶. مجمع البیان، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، قم، ۱۳۷۸ش.
۳۷. مجمع الزوائد، علی بن ابی‌بکر هیثمی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۳۸. مجمع الفائدة والبرهان، احمد مقدس اردبیلی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ق.
۳۹. المجموع شرح المهذّب، محیی الدین بن شرف نووی، تحقیق دکتر محمود مطرجی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۴۰. مجموعهٔ کامل قوانین و مقرّرات جزائی، غلامرضا حجّتی اشرفی، کتابخانهٔ گنج دانش، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۰ش.
۴۱. مدوّنة الفقه المالکي، دکتر صادق غریانی، مؤسسة الریّان، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ق.
۴۲. مسالك الافهام، زین الدین بن علی العاملی (شهید ثانی)، مؤسسهٔ معارف اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.
۴۳. المستدرك علی الصحیحین، حاکم نیشابوری، دارالمعرفة، بیروت.
۴۴. مستند الشیعة، احمد بن محمد مهدی نراقی، مجمع جهانی اهل‌بیت علیهم‌السلام، مشهد، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.
۴۵. مسند أحمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت.
۴۶. مصباح المنیر، احمد بن محمد فیومی، مؤسسهٔ

دارالهجرة، چاپ سوم، ۱۴۲۵ق.
۴۷. معجم رجال الحدیث، آیت الله سید ابوالقاسم خویی، منشورات مدینة العلم، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
۴۸. المغنی، موفق الدین ابومحمد عبدالله بن احمد بن قدامه، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.
۴۹. مغنی المحتاج، شیخ محمد شربینی خطیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۷ق.
۵۰. مفتاح الکرامة، سید محمد جواد حسینی عاملی، تحقیق شیخ محمد باقر خالصی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.
۵۱. مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله، شیخ علی احمدی میانجی، مؤسّسه فرهنگی دارالحدیث، تهران، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۵۲. مهذّب الأحکام، آیت الله سید عبدالاعلی موسوی سبزواری، دفتر آیت الله سبزواری، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ق.
۵۳. مواهب الجلیل، محمّد بن محمّد مغربی (معروف به حطّاب)، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ق.
۵۴. موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة)، آیت الله سید ابوالقاسم خویی، مؤسسهٔ احیاء آثار امام خویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ق.
۵۵. الموسوعة الفقهیة، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامیة الکویت، ذات السلاسل، کویت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۵۶. المیزان في تفسیر القرآن، علامه سید محمد حسین طباطبائی، مؤسسهٔ اعلمی، بیروت، چاپ سوم، ۱۳۹۱ق.
۵۷. النهایة، محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، انتشارات قدس محمدی، قم.
۵۸. النهایة فی غریب الحدیث والاثر، ابن اثیر جزری، مکتبة العلمیة، بیروت.
۵۹. وسائل‌الشیعة، شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ق.

۸

رشوه و درآمدهای قُضات

گفتار اوّل: رشوه در لغت و اصطلاح

گفتار دوم: پیشینهٔ بحث

گفتار سوم: ادلّهٔ حرمت

گفتار چهارم: آیا رشوه در افعال و اقوال نیز جاری است؟

گفتار پنجم: درآمدهای قاضی

گفتار ششم: رشوه در غیر مسائل قضائی

گفتار هفتم: آیا حکم رشوه‌دهنده و رشوه گیرنده یکسان است؟

گفتار هشتم: حکم وضعی رشوه

گفتار نهم: حق‌العمل واسطه‌ها

رشوه و درآمدهای قُضات

گفتار اوّل:

رشوه در لغت و اصطلاح

خلیل بن احمد (م ۱۷۰) در کتاب العین می‌نویسد: «**الرِّشاء، رسن الدلو**؛ رشا به‌معنای طناب دلو است».[۱]

جوهری (م ۳۹۳) در صحاح می‌نویسد: «**الرِّشاء، الحبل**؛ رشا به‌معنای طناب است» و می‌افزاید: «**والرشوة معروفة**؛ معنای رشوه معروف و شناخته شده است».[۲]

ابن منظور (م ۷۱۱) در لسان العرب رشوه را به‌معنای جُعْل (جایزه و پاداش) گرفته و آن‌گاه از ابوالعباس نقل می‌کند که «**الرّشوة مأخوذة من رشا الفرْخ إذا مدّ رأسه إلىٰ أمّه لتزُقَّه**؛ ریشهٔ اصلی آن از «رشا الفرخ» است، آن‌گاه که جوجه، سرش را بالا بگیرد تا مادرش به او غذا بدهد».[۳]

ابن اثیر (م ۶۰۶) نیز ریشهٔ اصلی آن را طنابی که با آن آب می‌کشند، می‌داند و می‌نویسد: «**الرّشوة الوُصْلة الى الحاجة بالمصانعة**؛ رشوه به‌معنای رسیدن به خواستهٔ خود از طریق سازش‌های نامشروع است».

آن‌گاه به‌معنای اصطلاحی آن می‌پردازد و می‌نویسد: «**فالراشي من يعطي الّذي يعينه على الباطل**؛ راشی به کسی گویند که به دیگری چیزی بپردازد تا او را برای رسیدن به باطل و ناحق کمک کند». در پایان نیز می‌نویسد: «آن‌کس که برای گرفتن حق یا دفع ظلمی چیزی می‌پردازد، عمل او رشوه نیست».[۴]

طریحی (م ۱۰۸۵) در مجمع‌البحرین می‌گوید: «رِشوه آن چیزی است که شخص به قاضی و غیر او می‌پردازد تا به نفع وی حکم کند، یا او را به خواسته‌اش وادار نماید» (**ما يعطيه الشخصُ الحاكمَ وغيرَه، ليحكم له أو يحمله على ما يريد**).

---

۱. کتاب العین، واژهٔ «رشو».

۲. الصحاح في اللغة، واژهٔ «رشا».

۳. لسان العرب، واژهٔ «رشا»؛ ابن منظور کلمهٔ «رشوه» را با فتح، ضم وکسر راء نقل می‌کند.

۴. النهایة، ابن اثیر، واژهٔ «رشا». (فامّا ما يُعطى توصّلاً الى أخذ حقّ او دفع ظلم فغير داخل فيه).

سپس مـی‌گوید: «ریشـهٔ آن «رِشـا» بـه‌معنای طنابی است که با آن به آب می‌رسند».

در پایان نیز می‌نویسد: «**والرّشوة قلّما تستعمل إلّا فیما یتوصّل به إلیٰ إبطال حقّ أو تمشیة باطل**؛ کلمهٔ رشوه غالباً دربارهٔ چیزی به کار می‌رود که با آن حقّی را باطل کنند یا باطلی را سامان دهند».[۱]

نتیجه این‌که طریحی رشوه را اعم از پـرداخـتن چیزی برای احیاء یا ابطال حق می‌داند.

شهید ثانی (م ۹۶۶) در مسالك می‌گوید: «رشوه به‌معنای مالی است که حاکم (قـاضی) بـرای حکـم و داوری می‌گیرد».[۲]

مفهوم این تفسیر این است که رشوه تنها دربارهٔ قضات به‌کار می‌رود.

نراقی (م ۱۲۴۵) در مستند می‌نویسد: «مقتضای اطلاق اکثر فقها و آنچه که از عرف فهمیده مـی‌شود این است که مفهوم رشوه گسترده است و مالی را نیز که به حاکم و قاضی برای کار حق یا باطل پرداخت می‌شود شامل می‌گردد و همین مطلب از (بـعضی از کتب لغت، مـانند) قـاموس و مـجمع البـحرین نـیز استفاده می‌شود».[۳]

آیت‌الله خویی (م ۱۴۱۳) نیز پس از نقل سخنان فقها و لغویین می‌نویسد: «رشوه آن چیزی است کـه یکی از دو نفر به دیگری برای احقاق حقی یا سامان دادن باطلی می‌دهد».

آن‌گاه ایشان موارد دیگری را نـیز بـرای رشـوه ذکر می‌کند، مثل پـرداخت چـیزی بـرای تـملّق یـا رسیدن به خواسته‌ها با مصانعه و سـازش‌های غـیر مشروع و پرداخت وجه در برابر کاری که نزد عرف و عقلا برای آن اجرتی دریافت نمی‌شود و مانند آن.[۴]

بنابراین، به نظر بسیاری از فقهای اهـل‌بیت علیهم‌السلام و برخی از لغویین، «رشوه» در اصطلاح، آن چـیزی است که کسی به دیگری می‌پردازد، چه این‌که هدف او احقاق حق باشد که بدون پرداخت آن نتواند حقّ خود را بستاند و چه با هدف رسیدن به باطلی باشد. بنابر این عقیده، رشوه به دو نوع مباح و حرام تقسیم می‌شود.[۵] ولی برخی آن را مختص حکـم بـه بـاطل می‌دانند.[۶] در مـیان فـقهای اهـل سـنّت نـیز هـمین اختلاف نظر به چشم می‌خورد؛ ازجمله:

در موسوعهٔ فقهیّه پس از آن‌که از تاج العروس و معجم الوسیط نقل می‌کند که «رشوه در اصـطلاح، آن چیزی است که برای ابطال حق یا احقاق بـاطلی پرداخت می‌شود»، مـی‌نویسد: «**و هـو اخـصّ مـن التعریف اللغوي، حیث قیّد بما أعطی لإحقاق الباطل، أو إبطال الحقّ**؛ این تعریف اصطلاحی، مـحدودتر از تعریف لغوی است، زیرا مقیّد به احقاق باطل و ابطال حق شده است».[۷] چراکه در لغت اعم از این است و از

---

۱. مجمع البحرین، واژهٔ «رشو».
۲. مسالك، ج ۳، ص ۱۳۶.
۳. مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۷۱.
۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۰۸.
۵. در مفتاح الکرامة (ج ۱۲، ص ۳۰۲) تصریح شده است: «**هي عند الأصحاب مایعطی للحکم حقّاً وباطلاً**».
۶. ر.ک: جـواهـرالکـلام، ج ۲۲، ص ۱۴۶؛ أنـوارالفـقاهة (کـتاب التجارة)، ص ۲۵۳.
۷. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۲۲، ص ۲۲۰.

فیّومی نقل کرده که «رشوه چیزی است که شخص به قاضی یا مانند قاضی می‌پردازد تا به نفع او حکم کند یا قاضی را به‌سمتی وادارد که می‌خواهد (چه حقّ با او باشد یا نباشد)».[۱]

قرافی مالکی (م ۶۸۴) در تعریف رشوه می‌گوید: «**وحقیقة الرّشوة الأخذ للحکم بغیر الحقّ، أو لإیقاف الحکم**؛ حقیقت رشوه آن چیزی است که برای حکم به ناحق یا توقیف حکم (حق) گرفته می‌شود».[۲]

امام رافعی (م ۶۲۳) و ابن حجر هیثمی (م ۹۷۴) و شیخ محمد شربینی (م قرن دهم) که بر مذهب شافعی‌اند نیز همین تعریف را برای رشوه ارائه می‌دهند[۳]؛ ولی ماوردی شافعی (م ۴۵۰) رشوه را پرداختن چیزی به قاضی برای استیفای حق یا برای امر باطلی می‌داند[۴] و صنعانی (م ۱۱۸۲) نیز همین نظر را دارد.[۵]

تحلیل و بررسی:

از آنچه گذشت روشن شد که رشوه در اصل و ریشهٔ لغوی، از انداختن طناب دلو برای رسیدن به آب و یا گردن کشیدن جوجه برای گرفتن غذا از مادر، گرفته شده است؛ سپس گاه به رسیدن به خواسته‌ها با سازش‌های غیر مشروع و گاه به پرداخت چیزی برای ابطال حق و رسیدن به باطل معنا شده است. در اصطلاح، جمعی از فقها رشوه را مالی دانسته‌اند که برای احقاق حق یا به چنگ آوردن ناحقی پرداخت می‌شود و گروهی نیز آن را مخصوص جایی می‌دانند که برای رسیدن به باطل یا جلوگیری از اجرای حقّی پرداخت می‌شود.

بنابراین، رشوه به عقیدهٔ گروهی تفسیر عام دارد و به عقیدهٔ گروه دیگر تفسیر خاصّ.

در روایت معتبری از امام صادق علیه السلام کلمهٔ رشوه در سؤال راوی برای مورد حق نیز استعمال شده است. محمد بن مسلم از آن حضرت سؤال می‌کند: «**عن الرجل یرشو الرّجل علی أن یتحوَّل من منزله فیَسْکُنَه، قال: لا بأس به**؛ مردی که به دیگری رشوه می‌دهد که از منزلش نقل مکان کند تا او در آن‌جا ساکن شود (حکمش چیست)؟ فرمود: اشکالی ندارد».[۶]

مراد از منزل، منزل مشترکی مانند مدرسه و بازار و مانند آن است که یکی از طرفین به دیگری وجهی می‌دهد که از آن‌جا برود تا آن مکان در اختیار او قرار گیرد.[۷]

در این‌جا «رشوه» برای امر مباح و حلالی استعمال شده است.

---

۱. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۲۲، ص ۲۱۹.
۲. الذخیرة، ج ۱۰، ص ۸۳.
۳. ر.ک: العزیز شرح الوجیز، ج ۱۲، ص ۴۶۸؛ تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۶۱ و مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۹۳.
۴. الحاوي الکبیر، ج ۲۰، ص ۳۵۳.
۵. سبل السلام، ج ۴، ص ۲۳۱.
۶. وسائل الشیعة، ج ۸۲، ص ۲۰۷، باب ۸۵ از ابواب ما یکتسب به، ح ۲.
۷. کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۲۴۸. شاید روایت، این مورد را نیز شامل شود که کسی دکان و یا منزلش را به دیگری اجاره داده، ولی مستأجر از آن‌جا کوچ نمی‌کند؛ صاحب‌خانه پولی به او می‌دهد تا از آن‌جا برود و خودش در آن‌جا ساکن شود و یا دیگری را در آن سکونت دهد. در این صورت نیز، کلمهٔ رشوه برای پرداخت وجهی دربارهٔ حق، استعمال شده است.

محقق نراقی نیز با توجه به این روایت می‌گوید: واژهٔ رشوه دربارهٔ موردی که برای حق پرداخت شود نیز به‌کار می‌رود. سپس این روایت را ذکر می‌کند و می‌افزاید: تا دلیلی برخلاف نداشته باشیم باید استعمال را علامت حقیقت بدانیم. و این استعمال عام را به اکثر فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام نسبت می‌دهد.[۱]

البته ممکن است گفته شود: رشوه در اصل همان پرداخت مال برای امر ناحقّی است؛ و اگر دربارهٔ رسیدن به حق نیز رشوه به‌کار می‌رود، به اعتبار گیرندهٔ آن است؛ زیرا برای گیرنده، چه بخواهد کار حقّی را انجام دهد یا به ناحقّ حکم کند، رشوه صدق می‌کند و او را حقیقتاً مرتشی می‌نامند؛ و چون دهندهٔ رشوه برای گرفتن حقش مجبور به پرداخت آن است، می‌گوید: من رشوه داده‌ام؛ که درواقع، ناظر به عمل مرتشی است.

علاوه بر آن، به‌تعبیر انوارالفقاهة، این‌همه روایت در نکوهش رشوه که آن را در حدّ کفر به خدا می‌دانند یا آن را در کنار ثمن خمر و کلب و مانند آن قرار داده‌اند، نشان از این دارد که تنها به مالی که برای باطلی پرداخت می‌شود رشوه می‌گویند و به‌هنگام اطلاق، انصراف به پرداخت برای باطل دارد (نه اعم از حق و باطل).[۲]

واژگان مرتبط:

الف) مصانعه؛ ابن اثیر می‌نویسد: «**المصانعة أن تصنع له شیئاً لیصنع لك شیئاً آخر**؛ مصانعه بدین معناست که شما برای شخصی کاری انجام دهی تا او نیز برای شما کار دیگری انجام دهد».[۳]

ابن منظور در لسان العرب نیز همین معنا را برای مصانعه می‌آورد و در تعبیری دیگر می‌نویسد: «**المصانعة: الرشوة**».[۴]

در لغت‌نامهٔ دهخدا نیز «مصانعه» به «رشوه‌دهی» معنا شده است.[۵]

ب) سُحت؛ ریشهٔ آن از سَحْت، به‌معنای ویرانگری و نابود کردن است و سُحت یعنی حرام و نامشروع، و رشوه را نیز سُحت می‌گویند.[۶]

راغب اصفهانی (م حدود ۴۲۵) در کتاب مفردات خود، سَحْت و سُحت را به‌معنای عمل نامشروعی می‌داند که انجام دادنش سبب ننگ و عار است و آن‌کس که انجامش دهد دین و مروتش نابود می‌شود.[۷]

ابن اثیر می‌نویسد: «مال حرام را سُحت می‌گویند، زیرا برکت را می‌برد و گرفتن رشوه در قضاوت و داوری را نیز سُحت می‌نامند؛ همان‌گونه که در حدیثی آمده است: «**یأتی علی الناس زمان یُستحلّ فیه... السُّحتُ بالهدیّة**؛ زمانی خواهد آمد که رشوه به نام هدیه حلال شمرده می‌شود».[۸]

ج) هدیّه؛ هدیه به‌معنای ارمغان و پیشکش

---

۱. مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۷۱.
۲. أنوارالفقاهة، ص ۲۵۳.
۳. النهایة، ابن اثیر، واژهٔ «صنع».
۴. لسان العرب، واژهٔ «صنع».
۵. لغت نامهٔ دهخدا، واژهٔ «مصانعه».
۶. لسان العرب، واژهٔ «سحت».
۷. مفردات راغب، واژهٔ «سحت».
۸. النهایة، ابن اثیر، واژهٔ «سحت».

است که از سوی کسی به دیگری داده می‌شود.[۱] و به گفتهٔ راغب «هدیه» ویژهٔ چیزی است که بعضی از ما به‌دیگری برای ابراز محبت‌ولطف به او، عطا می‌کنیم.[۲]

دربارهٔ فرق میان هدیه و رشوه و ارتباط آن‌ها با یکدیگر فقها سخنانی گفته‌اند:

بهوتی (م ۱۰۵۱) در کشّاف القناع می‌نویسد: رشوه چیزی است که پس از طلب حاجت به کسی عطا می‌شود و هدیه آن است که پیش از طرح حاجت اهدا می‌گردد.[۳]

شهید ثانی در مسالک از برخی فقها (ی اهل سنت)[۴] دربارهٔ فرق میان این دو، نقل می‌کند: رشوه آن است که در آن باذل شرط کند مرتشی به ناحق حکم نماید یا از حکم به حق امتناع ورزد، ولی هدیه عطای مطلق و بدون چنین شرط‌هایی است.

آن‌گاه خودش می‌نویسد: «اگر دفع مال به قاضی ـ و مانند قاضی، مثل فرمانروایان ـ با هدف مهرانگیزی در قاضی (نه در برابر قضاوت) یا رسیدن به حاجتی مثل علم و مانند آن باشد، هدیه است و اگر غرض رسیدن به قضاوت و حکومت و پست و مقام باشد، رشوه نامیده می‌شود».[۵]

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) می‌نویسد: «رشوه آن است که برای حکم و داوری پرداخت شود، ولی هدیه آن پرداختی است که برای ایجاد محبّت داده می‌شود که او (به‌سبب قدرشناسی) مطابق خواسته‌اش حکم و داوری کند».[۶]

در پاره‌ای از روایات، هدیه گرفتن عاملان و امیران (و قُضات) نکوهش شده است.[۷]

بنابراین اگر هدایا به‌منظور تأثیرگذاری بر قاضی و سایر مسئولان حکومت باشد که آن‌ها طبق خواستهٔ هدیه کننده حکمی صادر کنند مصداق رشوه محسوب می‌شود.

* * *

گفتار دوم:

پیشینهٔ بحث

بحث رشوه عمدتاً در کتاب القضاء مطرح شده است. فقهای شیعه و اهل سنّت در «آداب القاضی» موضوع گرفتن هدیه و رشوه توسط قاضی را مورد بحث قرار داده‌اند؛ ولی جمعی از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام آن را در کتاب التجارة در بحث کسب‌های حرام نیز آورده‌اند.

شیخ صدوق (م ۳۸۱) در مقنع در کتاب التجارات، (فصل کسب‌های حرام) با استفاده از یک روایت به آن اشاره کرده است (**الرّشا في الحكم هو الكفر بالله العظيم**).[۸]

---

۱. لسان العرب، واژهٔ «هدی».

۲. مفردات راغب واژهٔ «هدی» (**والهديّة مختصّة باللطف الّذي يُهدي بعضنا الى بعض**).

۳. کشّاف القناع، ج ۶، ص ۳۱۶-۳۱۷. همچنین ر.ک: شرح فتح القدیر، ج ۷، ص ۲۷۲.

۴. نووی در روضة الطالبین (ج ۸، ص ۱۲۸) این قول را از ابن‌کج شافعی (یوسف بن احمد بن کج، م ۴۰۵) نقل می‌کند.

۵. مسالك، ج ۱۳، ص ۴۲۱.

۶. کتاب المکاسب، ص ۲۴۶.

۷. ازجمله رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «**هدايا الأُمراء غُلول**» (سنن بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۳۸). علی علیه‌السلام نیز فرمود: «... **وان أخذ هديّة كان غَلولاً**» (وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۳، ح ۱۰).

۸. مقنع، ص ۳۶۲.

شیخ طوسی (م ۴۶۰) در نهایه بخش کسب‌های حرام، در یک جمله می‌نویسد: «والرشا في الأحكام سحت».[۱]

محقق حلّی (م ۶۷۶) در شرایع[۲] و علّامهٔ حلّی (م ۷۲۶) در تذکره[۳] و قواعد[۴] در عباراتی کوتاه، به آن پرداخته‌اند؛ تا این‌که سید جواد عاملی، صاحب مفتاح الکرامه (م ۱۲۲۶) و شیخ محمدحسن نجفی، نویسندهٔ جواهرالکلام (م ۱۲۶۶) در کتاب‌های خود به‌طور مبسوط دربارهٔ آن بحث کرده‌اند.[۵]

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) در کتاب المکاسب در بخش مکاسب محرمه[۶] ابعاد گوناگون آن را مورد بحث و بررسی قرار داده است و پس از وی نیز دیگر فقها در مباحث مکاسب محرمه به گونه‌ای مشروح به آن پرداخته‌اند.

اما فقهای مذاهب مختلف اهل سنّت بحث رشوه را فقط در کتاب القضاء مطرح کرده‌اند.[۷] هرچند برخی از دانشمندان معاصر مذهب مالکی در مباحث مکاسب محرمه به آن پرداخته‌اند.[۸]

* * *

گفتار سوم:

ادلّهٔ حرمت

دلیل اول: قرآن کریم

به آیات قرآن کریم برای حرمت رشوه استدلال شده است ازجمله:

«﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾؛ و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه (قسمتی از) آن را (به‌عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می‌دانید (این کار گناه بزرگی است)».[۹]

در این آیه خداوند از پرداخت مال به قاضی برای ابطال حق یا اقامهٔ باطل، جهت تصرف بخشی از اموال مردم به اثم و عدوان، نهی کرده و این همان معنای رشوه است و هنگامی که اعطا و پرداخت مال با این هدف و انگیزه حرام باشد، گرفتن آن نیز برای قاضی، رشوه و حرام است، زیرا میان این دو ملازمه می‌باشد.[۱۰]

هرچند آیهٔ فوق دربارهٔ مال یتیمان یا ودایع و اموال مورد نزاع، نازل شده ولی این موارد از قبیل بیان مصداق است.

---

۱. النهایة، ص ۳۶۴.
۲. الشرائع، ج ۲، ص ۲۶۵.
۳. تذکرة الفقهاء، ج ۱۲، ص ۱۴۸.
۴. قواعد، ج ۲، ص ۱۰.
۵. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۳۰۰؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۵.
۶. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۳۹.
۷. به‌عنوان نمونه ر.ک: المجموع نووی، ج ۲۲، ص ۲۰؛ الانصاف، ج ۱۱، ص ۲۰۰؛ روضة الطالبین، ج ۸، ص ۱۲۷؛ مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۹۲؛ حاشیة اعانةالطالبین، ج۴، ص۲۶۶؛ مواهب‌الجلیل، ج ۶، ص ۱۳۹؛ کشاف القناع، ج ۶، ص ۳۱۶؛ بدائع‌الصنائع، ج ۷، ص ۱۷؛ بحرالرائق، ج ۶، ص ۴۴۱؛ ردّ المحتار، ج ۸، ص ۳۴؛ مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۸؛ الشرح الکبیر، ج ۱۱، ص ۴۰۳؛ تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۶۱؛ العزیز شرح الوجیز، ج ۱۲، ص ۴۶۶.
۸. مانند دکتر صادق عبدالرحمن الغریانی، در کتاب مدوّنة الفقه المالکي وأدلّته، ج ۳، ص ۱۸۲.
۹. نساء، آیهٔ ۱۸۸.
۱۰. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۰۹.

به‌تعبیر دیگر، گرچه مورد آیه مربوط به جایی است که کسی در مالی که نزد اوست و مورد نزاع واقع شده، با قاضی همدست شود و با دادن بخشی از آن مال به قاضی، به بقیهٔ اموال دست یابد ولی **اوّلاً** آیه، ویژهٔ این مورد نیست و رشوهٔ مصطلح را نیز در برمی‌گیرد و **ثانیاً** در عرف به این موارد نیز رشوه می‌گویند. درواقع، در رشوه لازم نیست رشوه دهنده حتماً از اموال خویش به قاضی بپردازد، بلکه اگر از اموال دیگران نیز بپردازد، عرف، آن را رشوه می‌داند، ازاین‌رو لغوی معروف، جوهری، در شرح واژهٔ «دلو» در تفسیر این آیه می‌نویسد: «**وتدلوا بها إلى الحكام يعنى الرشوة**».[1] در نتیجه این آیه به‌روشنی بر حرمت رشوه دلالت می‌کند.[2]

آیهٔ دیگر، آیهٔ ۴۲ سورهٔ مائده است که در نکوهش برخی از اقوام یهود می‌فرماید: «﴿**سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ**﴾؛ آن‌ها با دقت (به سخنان تو) گوش می‌دهند تا (دستاویزی پیدا کنند و آن را) تکذیب نمایند؛ و مال حرام، بسیار می‌خورند».

سحت در این آیه به رشوه تفسیر شده است. از ابن مسعود و برخی دیگر از مفسّران قرآن نقل شده که در تفسیر «**أكّالون للسحت**» گفته‌اند: مراد رشوه‌خواری است.[3]

البته نمی‌توان مفهوم آیه را منحصر به رشوه کرد، ولی به‌یقین رشوه یکی از مصادیق آن است.

در روایاتی نیز رشوه از اقسام «سُحت» شمرده شده است و مفسران، ذیل آیهٔ فوق به آن اشاره کرده‌اند. هرچند در این روایات نیامده که «**أكّالون للسحت**» یعنی رشوه‌خواران؛ ولی روایاتی که سُحت را تفسیر می‌کند و رشوه را از اقسام آن می‌شمارد، گویا ناظر به همین آیه است؛ ازجمله از رسول خدا ﷺ نقل شده که فرمود: «**كلّ لحم نبت بالسُّحت فالنّار اولى به**؛ هر گوشتی که با سُحت روییده باشد، سزاوار آتش است». پرسیدند: سُحت چیست؟ فرمود: «**الرشوة في الحكم**؛ رشوه گرفتن در داوری».[4]

در مجمع البیان نیز از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «**السُّحت هو الرّشوة في الحكم**».[چ]

روایتی را قرطبی (م ۶۷۱) و جصّاص حنفی (م ۳۷۰) از علی ؑ نقل کرده‌اند که آن حضرت رشوه را از مصادیق سُحت شمرده است.[5]

در منابع حدیثی امامیّه نیز در چند روایت، رشوه از اقسام «سُحت» شمرده شده است؛ ازجمله:

۱. سَکونی از امام صادق ؑ نقل می‌کند که فرمود: «**السّحت ثمن الميتة... والرّشوة فى الحكم**؛ ثمن میته... و رشوه در حکم و قضاوت سحت است».[6]

---

۱. صحاح اللغة، واژهٔ «دلو».
۲. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۰۹ و ۴۱۰.
۳. ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۸؛ الشرح الكبير، ج ۱۱، ص ۴۰۳؛ تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، ج ۳، ص ۴۰۳؛ مجمع البيان، ج ۳، ص ۳۹۴.
۴. جامع البيان طبری، ج ۴، ص ۵۸۱، ح ۱۱۹۷۱؛ تفسير القرطبي، ج ۳، ص ۴۰۳؛ فتح الباري، ج ۴، ص ۳۷۲.
چ. مجمع البيان، ج ۳، ص ۳۹۴.
۵. تفسير القرطبي، ج ۳، ص ۴۰۳؛ أحكام القرآن جصاص، ج ۲، ص ۴۳۲.
۶. الكافي، ج ۵، ص ۱۲۶، ح ۲.

۲. یزید بن فرقد می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ سُحت پرسیدم؟ آن حضرت فرمود: «**الرّشا في الحكم**».[۱]

۳. «سَکونی» از امام صادق علیه‌السلام و آن حضرت از پدرش و او نیز از پدران بزرگوارش از علی علیه‌السلام نقل کرده است که فرمود: «**السُّحت... الرشوة في الحكم**».[۲]

۴. در حدیث دیگری نیز آن حضرت از پدران بزرگوارش نقل کرده که در وصایای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به علی علیه‌السلام آمده است: «**يا عليّ! من السُّحت... الرشوة في الحكم**».[۳]

نتیجه این‌که، قرآن کریم گروهی از مردم را به‌عنوان «خورندهٔ سحت»، شدیداً ملامت کرده و در پاره‌ای از تفاسیر و در روایات متعدد، رشوه از مصادیق روشن آن دانسته شده است.

* * *

از آیات دیگری که ممکن است برای حرمت رشوه از آن استفاده شود، آیاتی است که می‌گوید برخی از دانشمندان یهود با اخذ رشوه و دریافت هدایایی، صفات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را کتمان و تطبیق آن را با پیامبر موعود در تورات، منکر شدند.

در سورهٔ بقره (آیهٔ ۴۱) می‌خوانیم: «﴿**وَءَامِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ**﴾؛ به آنچه نازل کرده‌ام ایمان بیاورید که نشانه‌های آن، با آنچه در کتاب شماست، مطابقت دارد و نخستین کافر به آن نباشید، و آیات مرا به بهای ناچیزی نفروشید و تنها از (مخالفتِ) من بپرهیزید».[۴]

قرطبی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «خداوند بنی‌اسرائیل را نهی کرد از این‌که نخستین منکر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باشند و با گرفتن بهای اندک دنیوی آیات الهی را تغییر دهند. یعنی به آنان فرمود: با گرفتن رشوه، صفاتی از محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله را که در کتابشان بوده، تغییر ندهند، چراکه دانشمندان یهود این‌گونه عمل می‌کردند».

سپس می‌افزاید: «این آیه هرچند دربارهٔ بنی‌اسرائیل است، ولی هرکس را که مانند آنان عمل کند شامل می‌شود. بنابراین، هرکس که با گرفتن رشوه حقّی را تغییر داده یا ابطال نماید، محتوای این آیه او را دربر می‌گیرد».[۵]

علّامهٔ طبرسی (م ۵۴۸) نیز ذیل همین آیه می‌نویسد: «معنای آیه این است که آنچه را در تورات دربارهٔ صفات و مشخصات محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است، در برابر بهای اندک دنیوی تغییر ندهید».[۶]

آلوسی (م ۱۲۷۰) در ذیل آیهٔ ۷۷ سورهٔ آل عمران ـ پس از نقل شأن نزول آیه ـ می‌نویسد: «آنان ویژگی‌های رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله (که در تورات آمده بود)

---

۱. الكافي، ج ۵، ص ۱۲۷، ح ۴.
۲. خصال شیخ صدوق، ص ۳۲۹، ح ۲۵.
۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۳، ح ۹.
۴. همچنین ر.ک: بقره، آیهٔ ۱۷۴؛ آل عمران، آیهٔ ۷۷.
۵. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ۱، ص ۲۴۹ (**وهذه الآية وان كانت خاصّة ببني‌اسرائيل، فهي تتناول من فَعَل فعلَهم. فمن أخذ رشوة على تغيير حقّ او ابطاله... فقد دخل في مقتضى الآية**).
۶. مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸۷ (**والمعنى لاتستبدلوا بآياتي أي بما في التوراة من بيان صفة محمد ونعته ثمناً قليلاً أي عرضاً يسيراً من الدنيا**).

و حکم امانت‌ها و جز این دو را تغییر دادند و برای این کار رشوه گرفتند».[۱]

تفسیرهای دیگری نیز برای این آیه ذکر شده است که البته نمی‌توانند مستند بحث ما شوند.[۲]

دلیل دوم: روایات فریقین

در روایاتی که از طرق اهل‌بیت علیهم‌السلام و اهل سنّت نقل شده، رشوه‌خواری به‌شدّت مذمّت گردیده و از گناهان بزرگ به حساب آمده است.

نویسندهٔ موسوعهٔ فقهی جواهرالکلام معتقد است که روایات دربارهٔ حرمت رشوه مستفیض یا متواتر است.[۳]

روایات مهم و عمده‌ای که در این موضوع مورد استدلال قرار گرفته‌اند، به قرار ذیل است:

۱. روایاتی که در آن‌ها رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده لعن شده‌اند:

الف) روایت معروفی که در مسانید و جوامع روایی نقل شده است: «**لعن رسول الله الراشي والمرتشي**؛ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله رشوه دهنده و رشوه گیرنده را لعنت کرده است».[۴]

ب) در روایتی که ابوهریره از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده است، می‌خوانیم: «**لعن الله الرّاشي والمرتشي فی الحکم**؛ خداوند لعنت کند رشوه‌دهنده و رشوه گیرندهٔ در قضاوت را».[۵]

البته ـ چنان‌که روشن است ـ این روایت در خصوص رشوهٔ در قضاوت است.

این روایت در برخی دیگر از منابع، به این صورت از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است: «**لعن الله الراشي والمرتشي ومن بينهما يمشي**؛ خداوند لعنت کند رشوه دهنده و رشوه گیرنده را و آن‌کس که میان آن دو واسطه می‌شود».[۶]

بسیاری از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز در کتاب‌های فقهی خود به این حدیث به‌عنوان حدیث نبوی استناد کرده‌اند.[۷]

۲. روایات فراوانی که رشوه را در حدّ کفر به خداوند دانسته است:

الف) عمار بن مروان می‌گوید: از امام باقر علیه‌السلام دربارهٔ خیانت پرسیدم، فرمود: «**كلُّ شيءٍ غُلَّ من الإمام فهو سُحت... فاما الرّشا في الحكم فانّ ذلك الكفر**

---

۱. روح المعاني، ج ۳و۴، ص ۲۶۸ (**وبدّلوا نعت رسول الله وحكم الأمانات وغيرهما وأخذوا على ذلك رشوة**).

۲. ر.ک: مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۵۱۵؛ ج ۲، ص ۳۹۷؛ روح المعاني، ج ۱-۲، ص ۴۱۱ و ۶۰۳.

۳. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۵.

۴. مسند أحمد، ج ۲، ص ۱۹۰. ترمذی پس از نقل حدیث می‌گوید: «**هذا حديث حسن صحيح**» (سنن الترمذي، ج ۲، ص ۳۹۷، ح۱۳۵۲) و حاکم در المستدرك (ج ۴، ص ۱۰۳) پس از نقل آن می‌گوید: «**هذا حديث صحيح الاسناد و لم يخرجاه**؛ این حدیث سندش صحیح است، ولی بخاری و مسلم آن را نقل نکرده‌اند».

۵. مسند أحمد، ج ۲، ص ۳۸۷؛ سنن الترمذي، ج ۲، ص ۳۹۷، ح ۱۳۵۱. ترمذی پس از نقل این حدیث می‌گوید: «**حديث حسن**». هیثمی در مجمع الزوائد (ج ۴، ص ۱۹۹) این حدیث را به نقل از ام سلمه از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند و می‌افزاید: طبرانی آن را در المعجم الکبیر نقل کرده است و همهٔ رجال حدیث از ثقات‌اند.

۶. عوالي اللئالي، ج ۱، ص۲۶۶؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۱، ص ۲۷۴، ح ۱۱. این روایت به صورت مرسله نقل شده است.

۷. المبسوط، ج ۸، ص ۱۵۱؛ المسالك، ج ۱۳، ص ۴۱۹؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، ص ۴۹؛ مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۳۰۰؛ مستند الشيعة، ج ۱۷، ص ۷۱؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۵.

بالله العظيم جلّ اسمه و برسوله؛ هر چیزی که از امام (بیت المال و غنائم) به خیانت برده شود، سُحت و حرام است و اما رشوه در قضاوت، در حکم کفر به خداوند بزرگ و رسول خداست».[۱]

به همین مضمون چهار روایت دیگر نیز نقل شده است.[۲]

ب) در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام می‌خوانیم: حاکمی که رشوه بگیرد مشرک است: «**أيّما والٍ احتجب من حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة... وإن أخذ الرشوة فهو مشرك**».[۳]

ج) در روایتی مسروق از ابن مسعود می‌پرسد: آیا رشوه گرفتن در قضاوت سُحت است؟ پاسخ می‌دهد: نه! سپس آیهٔ ۴۴ سورهٔ مائده را تلاوت می‌کند: ﴿**وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ یعنی در سرحدّ کفر است.[۴]

فقهای اهل سنّت به این روایت برای حرمت رشوه استناد کرده‌اند.[۵]

۳. روایاتی که در آن از رشوه به سُحت تعبیر شده است که روایات آن، در تفسیر آیهٔ ﴿**أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ**﴾ گذشت.

۴. روایاتی که دلالت بر حرمت اخذ هدیه از سوی والی یا قاضی دارد:

الف) اصبغ بن نباته از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «**أيّما وال ... أخذ هديّة كان غَلولاً**؛ هر والی و فرمانروایی که ... از مردم هدیه بگیرد، خیانتکار است».[۶]

ب) ابوحمید ساعدی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «**هدايا العمّال غُلول**».[۷]

شبیه به همین تعبیرات، در روایات دیگری نیز آمده است.[۸]

۵. روایاتی که بر حرمت گرفتن اجرت از سوی قاضی دلالت دارد:

الف) عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق علیه السلام دربارهٔ کسی که میان دو قریه قضاوت می‌کند و از سلطان برای قضاوتش مزد می‌گیرد سؤال شد، فرمود: «**ذلك السُّحت**».[۹]

ب) از امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام نقل شده است که فرمود: «**من السُّحت ثمن الميتة... وأجر القاضي**».[۱۰]

ج) امام صادق علیه السلام فرمود: «**السّحت انواع كثيرة... ومنها أُجور القُضاة**».[۱۱]

جمع‌بندی روایات

روایاتی که دلالت بر حرمت رشوه می‌کند متواتر است وفی الجمله بر حرمت آن دلالت دارد،

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۱، باب ۵ از ابواب ما یکتسب به، ح ۱.
۲. همان، ص ۶۲، ح ۲؛ ص ۶۳، ح ۸؛ ص ۶۴، ح ۱۲؛ ص ۶۵، ح ۱۶.
۳. همان، ص ۶۳، ح ۱۰.
۴. سنن البیهقي، ج ۱۰، ص ۱۳۹.
۵. همانند: ابن قدامه در مغنی،ج ۱، ص ۴۳۹؛ جصاص در احکام القرآن، ج ۲، ص ۴۳۲.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۳، ح ۱۰.
۷. مسند أحمد، ج ۵، ص ۴۲۴؛ سنن البیهقي، ج ۱۰، ص ۱۳۸.
۸. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶۳، ح ۶؛ مصنف عبدالرزاق، ج ۸، ص ۱۴۷، ح ۱۴۶۶۵؛ مجمع‌الزوائد هیثمی، ج ۴، ص ۱۵۱.
۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۶۱، ح ۱.
۱۰. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۹، ح ۱.
۱۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۴، ح ۱۲.

هرچند بعضی از این روایات چیزی فراتر از رشوه را مطرح کرده و حتی گرفتن هدیه و مزد را از سوی قاضی جایز ندانسته است، که به طریق اولی بر حرمت رشوه دلالت می‌کند (دربارهٔ هدیه و مزد قاضی بحث خواهد شد).

دلیل سوم: عقل

بدون شک، اخذ رشوه از مصادیق ظلم و قبح آن از مستقلّات عقلیّه است، چراکه رشوه معمولاً برای ابطال حقّ یا احقاق باطل پرداخت و دریافت می‌شود و این دو، مصداق روشن ظلم و ستم هستند و عقل، آن‌ها را ناروا، قبیح و مذموم می‌داند.

ابن قدامهٔ حنبلی (م ۶۲۰) دراین‌باره می‌نویسد: «رشوه گیرنده، رشوه می‌گیرد تا به ناحق حکم کند و یا حکم حقّی را متوقف نماید و این از بزرگ‌ترین ستم‌هاست».[۱]

فقیه معاصر، سید عبدالاعلی سبزواری (م۱۴۱۴) نیز در مهذّب الاحکام می‌نویسد: «**ویدلّ علی قبحه حکم العقل أیضاً، لأنّه من الظلم**».[۲]

دلیل چهارم: اجماع

حرمت رشوه مورد اتفاق و اجماع فقها بلکه اجماع مسلمین است. شهید ثانی در مسالک می‌نویسد: «**وعلی تحریمه إجماع المسلمین**».[۳]

ابن قدامهٔ حنبلی می‌گوید: «**فأمّا الرشوة في الحکم ورشوة العامل فحرام بلاخلاف**؛ رشوه در قضاوت و رشوهٔ کارگزار ـ بدون هیچ نظر مخالفی ـ حرام است».[۴]

ابن حجر هیثمی شافعی (م ۹۷۴) نیز می‌نویسد: «رشوه به اجماع حرام است».[۵]

محقق کرکی (م ۹۴۰) می‌گوید: «**أجمع أهل الإسلام علی تحریم الرشا في الحکم**».[۶]

دو فقیه معاصر، حرمت آن را از ضروریات دین دانسته‌اند.[۷]

به نظر می‌رسد مستند اجماع فقها و بلکه اجماع مسلمین، ادلهٔ نقلیه و دلیل عقلی است که گذشت، لذا اجماع، دلیل مستقلی محسوب نمی‌شود.

* * *

گفتار چهارم:

آیا رشوه در افعال و اقوال نیز جاری است؟

در جواهرالکلام این بحث مطرح شده که آیا

---

۱. مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۹.
۲. مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۹۴.
۳. المسالك، ج ۳، ص ۱۳۶؛ در ج ۱۳، ص ۴۱۹ (کتاب القضاء) می‌نویسد: «**اتّفق المسلمون علی تحریم الرشوة علی القاضي والعامل**».
۴. مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۸.
۵. تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۶۱.
۶. جامع المقاصد، ج ۴، ص ۳۵.
۷. آیت الله خویی می‌نویسد: «**إنّ حرمة الرشوة في الجملة من ضروریات الدین وممّا قام علیه إجماع المسلمین...**» (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۰۹). آیت الله سبزواری نیز می‌نویسد: «**تدلّ علی حرمة الرشوة، الکتاب المبین وضرورة الدین...**» (مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۹۴).

رشوه مخصوص اموال است یا اعمال و حتی اقوال وگفتار را نیز شامل می‌شود؟ به این معنا که کسی برای قاضی کاری انجام دهد یا مدح و ثنای قاضی کند و تملّق او نماید تا قاضی به نفع او حکم کند.

صاحب جواهر ابتدائاً همهٔ این اقسام را داخل رشوه می‌داند، ولی در نهایت می‌گوید: چون برخی از موارد یاد شده اسم رشوه بر آن‌ها صدق نمی‌کند، بعید نیست که حکم رشوه شامل آن‌ها نشود.[۱]

یکی دیگر از فقهای معاصر نیز، در مفهوم رشوه توسعه داده است و به نظر وی موارد ذیل را می‌توان با استفاده از کلمات فقها و عرف از اقسام رشوه به شمار آورد:

پرداخت چیزی به دیگری برای احقاق حق یا رسیدن به باطل، یا برای چاپلوسی، یا برای رسیدن به خواسته‌ای با مصانعه و سازش‌های نامشروع، یا پرداخت چیزی به دیگری در برابر کاری که عرف و عقلا در برابر آن مزد نمی‌گیرند، بلکه به‌عنوان تعاون و همکاری در میان خود انجام می‌دهند، مثل احقاق حق و ترک ستم و آزار، و نهادن مدارس وقفی، مساجد و مانند آن در اختیار دیگری، و پرداخت مال به کسی تا از منزلش نقل مکان کند تا دیگری را در آن سکونت دهد و در مسجد یا مانند آن جای خود را به دیگری بدهد و مانند این موارد که گرفتن اجر و پاداش در برابر آن‌ها معمول نیست؛ انجام همهٔ این موارد را رشوه می‌نامند.[۲]

فقیه دیگری نیز می‌نویسد: «**ولا فرق في الرشوة المحرّمة بين المال والأعمال والمنافع، بل الانتفاع، لظهور الاطلاق وعدم دليل على الفرق بينها**؛ در رشوهٔ حرام فرقی میان مال، کار و عمل و منفعت نیست؛ بلکه حتی شامل انتفاع و حق بهره‌برداری نیز می‌شود، چراکه اطلاق ادله (ادلهٔ حرمت رشوه) همهٔ این موارد را دربرمی‌گیرد و برای تفاوت گذاشتن میان این موارد دلیلی وجود ندارد».[۳]

ولی به نظر می‌رسد با توجه به کلمات لغویین و روایاتی که گذشت، نتوان این همه توسعه در معنای رشوه داد، تا آن‌جا که تملّق و ثناگویی قاضی یا انجام کارهایی که برای آن‌ها مزد نمی‌گیرند مثل ترک آزار و ستم و مانند آن را شامل شود.

آنچه از لغت استفاده می‌شود این است که «رشوه پرداخت مال و مانند آن برای رسیدن به اهداف خویش است»، و در روایات نیز کلمهٔ «أخذ»، و «إعطاء» به کار رفته است. این تعبیرات، ترک حق خود در استفادهٔ از مسجد و سپردن آن به دیگری و دست کشیدن از آزار و همچنین مدح و ثنا را شامل نمی‌شود.

بنابراین، رشوه گاه با پرداخت مال است و گاه با انجام کاری است که مستحق مزد است، مثلاً بنّایی در منزل رشوه گیرنده به صورت رایگان کار کند.

آری، ممکن است پاره‌ای از موارد یاد شده تحت عناوین دیگری حرمت پیدا کند مثلاً تحت عنوان مدح و ثنای دروغین یا قول باطل و مانند آن.

---

۱. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۶و۱۴۷.
۲. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۰۷و۴۰۸.
۳. مهذّب الاحکام، ج ۱۶، ص ۹۵.

در أنوارالفقاهه پس از نقل عبارت آیت الله خویی آمده است: «**والظاهر أنّ الّذی حمله علی هذا التعمیم العجیب فی ناحیة موضوع الرشوة هو الأخذ بظاهر کلمات اللغویین من أنّها الوصلة الی الحاجة بالمصانعة، مع أنّك عرفت أنّ هناك قرائن کثیرة تحدّدها**؛ به نظر می‌رسد، آن چیزی که ایشان را به این تعمیم عجیب و گسترده دربارهٔ موضوع رشوه واداشته، تمسک به ظاهر کلمات لغویین است که آن‌ها رشوه را «رسیدن به نیاز خود با سازش‌های نامشروع» معنا کرده‌اند؛ ولی در همان کلماتِ لغت‌دانان، قرائن فراوانی است که این معنا را محدود می‌کند».[1] به این معنا که از مجموع کلمات لغویین استفاده می‌شود که مفهوم رشوه تا این اندازه که فقها گفته‌اند گسترده نیست.

اکثر فقهای اهل سنّت دراین‌باره بحثی ندارند، جز این‌که در برخی از کتاب‌ها، پس از ذکر تحریم رشوه و هدیه برای قاضی، بیع مُحاباتی[2] را نیز برای وی حرام دانسته‌اند که آن هم به‌نوعی پرداخت مالی محسوب می‌شود.[3]

ابن عابدین حنفی (م ۱۲۵۲) استقراض و عاریه گرفتن را نیز همچون هدیه گرفتن، از سوی قاضی حرام می‌داند[4]، هرچند تحت عنوان رشوه از آن نام نمی‌برد.

البته آنچه در بالا آمد که افعال و گفتار و مانند آن داخل در عنوان رشوه نیست به این معنا نمی‌باشد که ملاک و مناط و فلسفهٔ رشوه و در نتیجه حکم حرمت، در آن نیست بلکه حرام بودن آن را به صورت تنقیح مناط می‌توان احراز کرد.

گفتار پنجم:

درآمدهای قاضی

برای قاضی شش نوع درآمد تصور می‌شود:

۱. گرفتن اموالی برای حکم به باطل

۲. گرفتن اموالی برای این‌که مطابق میل دهندهٔ آن اموال حکم کند، چه به حق باشد وچه به باطل.

«قسم اول» و «دوم» یقیناً از مصادیق رشوه به شمار می‌آیند و ادلّهٔ حرمت رشوه به روشنی آن‌ها را شامل می‌شود.

۳. گرفتن اموالی برای این‌که به حق حکم کند

«قسم سوم» به این معنا که بدون گرفتن آن از صاحب حق، حاضر نشود به نفع او حکم نماید، این نیز از اقسام رشوه به شمار می‌رود که بحث آن در تعریف رشوه گذشت، هرچند برای رشوه دهنده

---

۱. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة (المکاسب المحرمة)، ص ۲۵۵.

۲. محابات از ریشهٔ حباء و بخشش است و عقد محابات از همین ریشه گرفته شده است (لسان العرب، واژهٔ حباء) و معاملهٔ محاباتی با قاضی، بدین معناست که فروشنده متاعی را به کمتر از ثمن مثل به قاضی بدهد؛ مثلاً متاعی که ده درهم می‌ارزد، به یک درهم بدهد (کتاب المکاسب شیخ انصاری، ص ۲۴۸).

۳. المجموع للنووي، ج ۲۲، ص ۲۶؛ ردّ المحتار (حاشیه ابن عابدین)، ج ۸، ص ۴۸.

۴. ردّ المحتار، ج ۸، ص ۴۸.

ـ در صورت ضرورت ـ گناهی نیست؛ که بحث آن خواهد آمد.

۴. معاملات محاباتی با قاضی

قسم چهارم به این معنا که قاضی برای خرید به مغازه می‌رود و فروشنده می‌گوید: مغازه در اختیار شماست. و برای جلب محبت او و گرفتن رأی و نظرش متاعی را زیر قیمت بازار می‌فروشد. دربارهٔ حکم آن، شافعی (م ۲۰۴) می‌گوید: «قاضی و والی باید شخص ناشناخته‌ای را برای بیع و شراء بفرستد، زیرا در غیر این صورت خوف محابات است».[۱]

«نووی» که او هم از علمای شافعیه است و ابن عابدین حنفی نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند.

نووی می‌گوید: «برای قاضی مکروه است که شخصاً برای خرید و فروش اقدام کند چه برای خودش یا برای دیگری، زیرا خوف محابات است و ممکن است به آن‌کس که با او محابات کرده، میل پیدا کند».[۲]

از کلام نووی حرمت محابات استفاده می‌شود و لذا معتقد است که ورود شخص قاضی به خرید و فروش کراهت دارد؛ زیرا بیم محابات می‌رود.

ابن عابدین نیز پس از حکم به حرمت پذیرش هدیه از سوی قاضی ـ به‌عنوان قاضی بودن ـ می‌گوید: «**ومقتضاه أنّه یحرم علیه سائر التبرّعات، فتحرم المُحاباة أیضاً**؛ مقتضای چنین حکمی این است که برای قاضی سایر تبرّعات نیز جایز نیست و در نتیجه محابات نیز برای او حرام است».[۳]

فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام محابات را نوعی رشوه می‌دانند و آن را حرام می‌شمرند.

مرحوم شیخ انصاری می‌نویسد: «از اموری که رشوه شمرده شده و یا ملحق به رشوه است، معاملهٔ محاباتی است».

آن‌گاه می‌افزاید: «اگر فروشنده غرضش از معامله با قاضی فقط همان محاباتی است که در ضمن معامله انجام می‌دهد، یا قصد معامله دارد و برای این‌که قاضی به نفع او حکم نماید محابات می‌کند، این موارد از قبیل رشوه است؛ ولی اگر فروشنده اصل معامله را قصد دارد، اما برای جلب محبت قاضی، در معامله محابات می‌کند، این همانند هدیه است که ازنظر حکم، ملحق به رشوه است».[۴]

صاحب جواهر نیز آن را نوعی رشوه می‌داند.[۵]

انوارالفقاهة نیز معاملات محاباتیه را ملحق به رشوه دانسته و معتقد است که ملاک حرمت رشوه در آن وجود دارد[۶] و به‌تعبیر دیگر: یا واژهٔ رشوه بر آن صدق می‌کند یا با الغاء خصوصیت قطعی عرفی می‌توان آن را به رشوه ملحق ساخت.

به هر حال، معاملات محاباتی با قاضی، یا موضوعاً رشوه است و حرام یا در حکم رشوه است، هرچند ازنظر موضوع ممکن است از قسم هدیه به

---

۱. الأمّ، ج ۶، ص ۲۰۴.
۲. المجموع للنووي، ج ۲۲، ص ۲۶و۲۷.
۳. ردّ المحتار، ج ۸، ص ۴۸.
۴. کتاب المکاسب، ص ۲۴۸و۲۴۹ (با اندکی تلخیص).
۵. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۷.
۶. أنوارالفقاهه، کتاب التجارة (المکاسب المحرمه)، ص ۲۵۴.

قاضی محسوب شود؛ زیرا فروشنده قسمتی از قیمت متاع را از قاضی نمی‌گیرد و گویا به او هدیه می‌کند.

۵. هدیه گرفتن قاضی

«قسم پنجم» هدیه گرفتن قاضی است که به‌طور مشروح در کتاب‌های فقهی فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام و فقهای اهل سنّت در کتاب القضاء و در مسئلهٔ ادب قاضی دربارهٔ آن بحث شده است؛ هرچند غالب فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام در بحث مکاسب محرّمه نیز به آن پرداخته‌اند.

فقهای اهل سنّت معتقدند که بر قاضی حرام است از طرفین شکایت و یا یکی از آن دو، هدیه‌ای دریافت کند. در موسوعهٔ فقهیه ـ بدون نقل قول مخالف ـ آمده است: «**يحرم على القاضي قبول الهديّة من الخصمين او من احدهما**» و همچنین از کسانی که فعلاً شکایتی ندارند، ولی قبل از منصب قضاوت یا ولایت به او هدیه‌ای نمی‌دادند، نمی‌تواند هدیه بگیرد.[۱] اما در غیر این موارد، در هدیه گرفتن از کسی که پیش از این نیز به او هدیه می‌داد گفتگوست، ولی گرفتن هدیه از ذوی الارحام را غالباً مجاز می‌دانند.[۲] نووی نیز با شرایطی پذیرش هدیهٔ ذوی‌الارحام را مجاز می‌شمارد.[۳]

ادلّه‌ای که در کتب اهل سنّت برای حرمت پذیرش هدیه از سوی قاضی مطرح شده است، چنین است:

۱. روایت ابوحمید ساعدی است که می‌گوید: «پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله مردی از قبیلهٔ «أزْد» [یا قبیلهٔ بنی‌اسد]، به نام «ابن اللُّتَبیّه» را برای جمع‌آوری زکات فرستاد، وقتی برگشت و آن اموال را به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله تسلیم کرد، متاعی را کنار گذاشت و گفت: این اموال (زکات) مال شما و این مال نیز متعلق به من است که به من هدیه شده است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله برخاست و به منبر رفت و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: «**ما بال عامل أبعثُه فيقول: هذا لكم و هذا أُهدي لي! أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمّه حتّى ينظر أيُهدى إليه أم لا، والّذي نفس محمّد بيده لاينال أحد منكم منها شيئاً إلّا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه**...؛ چه شده است که کارگزاری را (برای جمع‌آوری زکات) می‌فرستم و او (برمی‌گردد و) می‌گوید: این مقدار مال متعلق به شماست و این نیز به من هدیه شده (و مال من است). چرا در خانهٔ پدر یا مادرش نمی‌نشیند تا ببیند آیا باز هم به او هدیه داده می‌شود یا خیر؟ قسم به آن‌کس که جان محمد در دست اوست، هیچ یک از شما از این نوع هدایا به چنگ نمی‌آورد، مگر این‌که در قیامت در حالی که آن را بر گردنش حمل می‌کند، آورده می‌شود».[۴]

این روایت چون در صحاح اهل سنّت آمده، مورد استناد همهٔ فقهای اهل سنت قرار گرفته است.

---

۱. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۳، ص ۳۰۶، واژهٔ قضاء.

۲. ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۸؛ رد المحتار، ج ۸، ص ۵۰-۵۱؛ الذخيرة، ج ۱۰، ص ۸۰؛ المجموع للنووي، ج ۲۲، ص ۲۵؛ کتاب المبسوط سرخسی، ج ۸، جزء دوم، ص ۷۲.

۳. ر.ک: المجموع، ج ۲۲، ص ۲۵.

۴. صحيح مسلم، ج ۶، ص ۱۱؛ همچنین ر.ک: صحيح البخاري، ج ۸، ص ۶۶.

ابـن قـدامـهٔ حـنبلی پس از نـقل ایـن حـدیث می‌نویسد: «**متّفق عـلیه**؛ ایـن حـدیث مـورد اتـفاق است» و آن‌گاه می‌نویسد: «هـدیه گـرفتن بـه‌هنگام ولایت و زمامداری نشان می‌دهد کـه هـدیه دهـنده برای حکومت و منصب و مـقام آن شـخص بـه وی هدیه داده است تا نظر حاکم را در بـرابـر خـصمش به‌سوی خود متمایل سازد، لذا قبول آن جایز نیست، همانند رشوه».[۱]

ابن عابدین حنفی نـیز پس از نـقل ایـن روایت می‌نویسد: «**... دلیل علی تحریم الهدیّة الّـتي سـببها الولایة**».[۲]

ابـواسـحاق شـیرازی شـافعی (م ۴۷۶) پس از آن‌که می‌نویسد: «**ولایقبل هدیّةً ممن لم یکن له عادة أن یُهدي إلیه قبل الولایة**» بـه ایـن روایت اسـتدلال می‌کند.[۳]

قرافی مالکی (م ۶۸۴) نـیز پس از تـصریح بـه این‌که قاضی نباید هدیه‌ای بپذیرد، می‌نویسد: «**لأنّها ذریعة الرّشـیٰ فـي الأحکـام**» و بـه هـمین حـدیث استدلال می‌کند.[۴]

۲. روایتی از رسول خداﷺ نقل شده است کـه فرمود: «**من استعملناه علی عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غُلول**؛ هرکس که ما برای انجام عملی به کار گرفتیم و برای او مزدی مقرّر داشتیم، هر آنچه را که پس از آن بگیرد، خیانت است».[۵]

به این روایت در مدوّنة الفقه المالکی استناد شده است.[۶]

۳. روایتی است که عدی بن عمیر نـقل مـی‌کند و می‌گوید: از رسول خداﷺ شنیدم کـه مـی‌فرمود: «**من استعملناه منکم علی عمل فکَتَمنا مِخْیَطاً فما فوقه کان غلولاً یأتي به یوم القیامة**؛ هرکس کـه مـا بـرای عملی به کار گرفتیم و سوزن خیاطی و بیش از آن را از ما کتمان کند، خیانت‌کار است و با همان متاع در قیامت (به پای حساب) آورده خواهد شد».[۷]

در مجموع نووی برای حرمت هدیهٔ قـاضی بـه این روایت استناد شده[۸]، هرچند نحوهٔ استدلال به آن بیان نشده است.

۴. روایتی از رسول خداﷺ نقل شده که فرمود: «**هدایا الأمراء غُلول**؛ هدایایی کـه امـیران مـی‌گیرند، خیانت است»[۹] و در تعبیر دیگر فرمود: «**هدایا العمّال غلول**».[۱۰]

نووی[۱۱]، ماوردی[۱۲]، ابن‌حجر هیثمی[۱۳]،دکتر غریانی

---

۱. مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۸؛ همچنین ر.ک: کشاف القناع، ج ۶، ص ۳۱۶و۳۱۷.
۲. ردّ المحتار، ج ۸، ص ۴۸.
۳. المهذّب، ج ۲، ص ۴۱۰. نووی نـیز در کـتاب خـود کـه شـرح بـر مهذب است این بحث را آورده است (المجموع، ج ۲۲، ص ۲۰ و۲۴).
۴. الذخیرة، ج ۱۰، ص ۸۰.
۵. سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۱۶، ح ۲۹۴۳.
۶. مدونة الفقه المالکي، ج ۴، ص ۳۲۵.
۷. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۱۲.
۸. مجموع للنووي، ج ۲۲، ص ۲۴.
۹. سنن البیهقي، ج ۱۰، ص ۱۳۸.
۱۰. مسند أحمد، ج ۵، ص ۴۲۴.
۱۱. المجموع، ج ۲۲، ص ۲۴.
۱۲. الحاوي الکبیر، ج ۲۰، ص ۳۵۲.
۱۳. تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۶۲.

مالکی[۱] و برخی دیگر به این روایت استناد کرده‌اند.

❊ ❊ ❊

فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام در این نکته متّفق‌اند که اگر باذل به قاضی چیزی را هدیه می‌کند که او به نفعش حکم نماید، چه به حق و چه ناحق و قاضی نیز با این توجه می‌گیرد، در این صورت حرام است و حقیقت آن، همان رشوه است، هرچند نامش را هدیه بگذارد. ولی اگر کسی به قاضی برای پست و مقامش هدیه می‌دهد، به این امید که در وقت مناسب از او استفاده نماید و قاضی به نفع او حکم صادر کند، مشهور فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام آن را نیز حرام می‌دانند[۲] و به ادله‌ای که در بخش حرمت رشوه از منظر روایات دربارهٔ حرمت هدایا به عمّال و اُمراء آمده، و همچنین به روایت ابوحمید ساعدی و دیگر روایاتی که در کتاب‌های اهل سنّت نقل شده، استناد می‌کنند. امّا صاحب کتاب ریاض (م ۱۲۳۱) و آیت الله خویی این ادلّه را کافی نمی‌دانند و این روایات را به‌دلیل ضعف سند نمی‌پذیرند[۳]؛ ولی فقهای دیگر معتقدند که با توجه به تضافر روایات از فریقین، نیازی به بررسی سند نیست.

علاوه بر آن، آیت الله خویی معتقد است که این روایات مربوط به عمّال، امیران و کارگزاران است و سرایت مناط حرمت به قاضی ظنی است و اعتباری ندارد.[۴]

به هر حال، اگر کسی به قاضی برای این‌که به نفع او حکم کند، هدیه بدهد، همهٔ فقهای شیعه و اهل سنت اتفاق نظر دارند که حرام است و رشوه بر آن صدق می‌کند؛ و اگر به قاضی یا کارگزاری برای منصبش هدیه‌ای بدهد تا محبّت او را جلب کند که در وقت مناسب از آن بهره بگیرد، فقهای اهل سنّت و مشهور فقهای شیعه آن را نیز حرام می‌دانند.

دربارهٔ دیگر اقسام هدایا برای قاضی، به‌ویژه از سوی کسانی که پیش از قضاوت به او هدیه می‌دادند و همچنین از سوی خویشاوندان، بحث‌هایی است که در کتاب القضاء خواهد آمد.

۶. اجرت و ارتزاق قاضی از بیت‌المال

بحث‌دیگری‌که‌به صورت گذرا به آن می‌پردازیم «اجرت قاضی از بیت‌المال» است. این بحث را فقهای مذاهب خمسه در «کتاب القضاء» مطرح کرده‌اند، ولی فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام در بحث مکاسب محرّمه نیز ـ به صورت فشرده ـ به آن پرداخته‌اند.

در بحث ارتزاق قاضی سه عنوان مطرح است: ارتزاق، اجرت و جُعل.

سید جواد عاملی (م ۱۲۲۶) در کتاب مفتاح الکرامه فرق میان این سه را این‌گونه بیان می‌کند:

---

۱. مدونة الفقه المالكي، ج ۴، ص ۳۲۵.

۲. ر.ک: المسالك، ج ۱۳، ص ۴۱۹و ۴۲۰؛ مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۳۰۱و۳۰۲؛ كشف اللثام، ج ۱۰، ص۵۲؛ مستند الشيعة، ج ۱۷، ص ۷۲-۷۳؛ جواهرالكلام، ج ۲۲، ص ۱۴۷؛ كتاب المكاسب (شيخ انصاری)، ص ۲۴۶؛ أنوارالفقاهة، كتاب التجارة، ص ۲۵۵و۲۵۶.

۳. ر.ک: رياض المسائل، ج ۸، ص ۱۸۲؛ موسوعة الامام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۷-۴۲۰. آیت الله خویی اخذ آن را برای قاضی حرام نمی‌داند، ولی برای پرداخت کننده آن را حرام می‌شمرد (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۷).

۴. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۲۰.

مراد از اُجرت، آن مالی است که قاضی از متخاصمَیْن یا غیر این دو، مثل اهل بلد یا مردم محله دریافت می‌کند؛ جُعل نیز همانند اجرت است، با این تفاوت که جعل آن مالی است که فقط از متخاصمَیْن یا یکی از دو متخاصم دریافت می‌شود و از آن دو به شخص دیگر تجاوز نمی‌کند، و مقصود از رزق، آن مالی است که از بیت‌المال با صلاحدید حاکم به قاضی پرداخت می‌شود.[۱]

جُعل و اجرت معنایشان نزدیک است از این رو در انوارالفقاهه آمده است: «عرفاً میان جُعل و اجرت تفاوتی نیست هرچند در اصطلاح فقها متفاوت‌اند».[۲]

شهید ثانی می‌نویسد: «در اجرت، به مشخص شدن عمل و عوض و همچنین تعیین مدت و صیغهٔ خاصی نیاز است، ولی ارتزاق از بیت‌المال منوط به نظر حاکم است (و متناسب با نیاز قاضی بدون این‌که مقدار مشخصی برای آن در نظر گرفته شود)».[۳]

جُعل و اجرت بر قضاوت در صورتی که بر قاضی متعیّن باشد، نزد فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام جایز نیست[۴]، و اگر متعیّن نباشد، آن نیز ازنظر مشهور فقها مجاز نیست.[۵]

علّامهٔ حلّی در مختلف می‌نویسد: در صورتی که قاضی نیازمند باشد و قضاوت بر او متعیّن نباشد، اخذ اجرت مجاز است (هرچند مکروه است)، ولی اگر غنی باشد یا بر او متعین باشد، مجاز نیست.[۶]

فقهای اهل‌سنت نیز اجرت قاضی را جایز نمی‌دانند.

در موسوعهٔ فقهیه آمده است: «حنفی‌ها، حنبلی‌ها و شافعی‌ها می‌گویند: اجرت بر قضاوت جایز نیست». سپس از ابن قدامه نقل می‌کند که «اگر قاضی نیازمند است و به متخاصمین بگوید که من میان شما قضاوت نمی‌کنم، مگر این‌که مالی به من بدهید، جایز است، البته احتمال دارد آن را نیز مجاز ندانیم».[۷]

قرافی مالکی نیز می‌نویسد: «پیشوایان مذهب و همهٔ امّت اتفاق نظر دارند که اجرت بر قضاوت حرام است».[۸]

نتیجه این‌که غالب فقها در تحریم اجرت بر قضاوت هم‌نظرند.

ارتزاق قاضی از بیت‌المال، چندصورت دارد:

۱. اگر قضاوت بر او متعیّن نشده، فقهای

---

۱. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۳۲۰و۳۲۱.

۲. أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۲۵۷. شیخ انصاری نیز می‌نویسد: «نزد عرف، اجرت شامل جُعل هم می‌شود، هرچند نزد متشرعه میان آن دو تفاوت است». (کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۳)

۳. الروضة البهیة، ج ۳، ص ۲۱۷.

۴. ر.ک: تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۰؛ قواعدعلامه، ج ۲، ص ۱۰؛ الروضة البهیة، ج ۳، ص ۷۱؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۲۲؛ کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۲. صاحب مفتاح الکرامه می‌نویسد: در صورتی که قاضی متمکن باشد، و قضاوت نیز بر او متعین شده، اجرت بر او حرام است و کسی در این مسئله مخالفت نکرده است. (مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۳۲۳)

۵. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۲.

۶. مختلف الشیعة، ج ۵، ص ۴۸.

۷. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۳۳، ص ۳۱۸.

۸. الذخیرة، ج ۱۰، ص ۷۹. دربارهٔ موارد مجاز اجرت برای قاضی که برخی از فقهای فریقَیْن به آن قائل‌اند، در کتاب القضاء بحث خواهد شد.

اهل‌بیت علیهم‌السلام ارتزاق را مجاز می‌دانند، چه ازنظر مالی نیازمند باشد یا نباشد[۱] هرچند برخی از فقها مانند شیخ طوسی و علامه و شهید ثانی گفته‌اند: «در صورت تمکن مالی بهتر است ارتزاق را ترک کند».[۲]

دو دلیل عمده برای آن اقامه شده است: دلیل نخست، اجماع است و دلیل دوم این‌که بیت‌المال برای مصالح جامعهٔ اسلامی است و قضاوت نیز از مهم‌ترین مصالح جامعه است که می‌توان از بیت‌المال برای آن هزینه کرد.[۳]

امّا صاحب کتاب مفتاح الکرامة، فقط در صورت عدم تمکّن مالی، ارتزاق را از بیت‌المال جایز می‌داند.[۴]

۲. اگر قضاوت بر قاضی متعیّن شده و تمکّن مالی نیز ندارد، شیخ طوسی، علامه، شهید اوّل و شهید ثانی در این قسم نیز ارتزاق را از بیت‌المال مجاز دانسته‌اند و شیخ طوسی می‌نویسد: «گرچه قضاوت بر او متعیّن شده و عمل واجبی است ولی نفقهٔ عیال نیز عمل واجب دیگری است لذا با ارتزاق از بیت‌المال از یک سو و قضاوت از سوی دیگر، هم عمل واجب قضاوت و هم واجب نفقهٔ عیال را انجام داده است».[۵]

علامه و شهید ثانی نیز به این دلیل که بیت‌المال برای مصلحت جامعه است و استفاده از بیت المال برای قضاوت نیز از اهمّ مصالح است استناد جسته‌اند.[۶]

۳. در صورتی که قضاوت بر او متعیّن شده و تمکّن مالی نیز دارد، شیخ طوسی، علامهٔ حلّی و سیدجواد عاملی تصریح کرده‌اند که ارتزاق بر او حرام است. چراکه وی عملی را که بر او فرض است انجام می‌دهد و غنی نیز هست (بنابراین، حق ارتزاق از بیت‌المال را ندارد).[۷] و علاوه بر این، روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام نیز بر این مطلب دلالت دارد[۸] (بعداً به این روایت اشاره خواهد شد).

* * *

جمعی از فقهای امامیه، ارتزاق از بیت المال را برای قاضی مطلقاً جایز دانسته و عدم تعیّن قضا و فقر را شرط نمی‌دانند.

شهید ثانی در مسالک این قول را به مشهور نسبت داده است (هرچند اشهر این است که در صورت تعیّن مجاز نیست).[۹]

مرحوم ملّااحمد نراقی نیز به‌صراحت می‌گوید: «**یجوز له [القاضي] الارتزاق من بیت المال ولو مع التعیین وعدم الحاجة**»[۱۰] و آن‌گاه می‌گوید: «پدرم (ملا مهدی نراقی، م ۱۲۰۱) نیز در معتمد الشیعه به آن تصریح کرده است» سپس می‌افزاید: «برخی از

---

۱. ر.ک: المبسوط، ج ۸، ص ۸۴؛ تحریرالأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰؛ المسالك، ج ۱۳، ص ۳۴۸؛ الروضة البهیة، ج ۳، ص ۷۱.

۲. ر.ک: المبسوط ؛ تحریرالأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰ و المسالك، ج ۱۳، ص ۳۴۸.

۳. المبسوط، ج ۸، ص ۸۴؛ تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰.

۴. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۳۲۶.

۵. المبسوط، ج ۸، ص ۸۴.

۶. تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰، الروضة البهیة، ج ۳، ص ۷۱.

۷. ر.ک: المبسوط، ج ۸، ص ۸۵، تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰، مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۳۲۲.

۸. تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰.

۹. المسالك، ج ۱۳، ص ۳۴۸.

۱۰. مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۶۹.

فقها بر این مطلب ادّعای اجماع کرده‌اند».[۱]

شیخ انصاری در کتاب مکاسب، ارتزاق قاضی را ـ در صورتی که امام و حاکم اسلامی مصلحت ببیند ـ مطلقاً مجاز می‌داند.[۲]

آیت الله خویی معتقد است که اگر قاضی جامع شرایط قضاوت باشد چه از طرف امام و پیشوای عادل به این مقام منصوب شود یا از طرف سلطان جائر، ولی قبولش از طرف سلطان جور برای کمک به ستمدیدگان و برآوردن نیازهای مسلمین باشد، بی‌تردید ارتزاق او از بیت المال جایز است و مقیّد به نیازمندی نیست، ولی اگر قاضی شرایط و اهلیّت این کار را نداشته باشد، ارتزاق او حرام و همانند خلفای جور است که به ظلم بر مسند خلافت تکیه می‌زنند و تصرّفشان در بیت المال مجاز نیست.[۳]

ادلّهٔ کسانی که مطلقاً ارتزاق قاضی را از بیت‌المال مجاز می‌دانند، به شرح زیر است:

۱. بیت‌المال برای مصالح جامعهٔ اسلامی است و از مهم‌ترین مصالح جامعه، امر قضاوت است؛ بنابراین، می‌توان از بیت‌المال برای قاضی رزقی معیّن کرد.[۴]

۲. عهدنامهٔ امیرمؤمنان علی‌ﷺ به مالک اشتر (نامهٔ ۵۳ از بخش نامه‌های نهج‌البلاغه) که در بخشی از آن در سفارش دربارهٔ قاضی فرموده: «**وافسح له في البذل ما يزيل علّته وتقلّ معه حاجته إلى الناس**؛ و در بذل و بخشش به او [قاضی] سفرهٔ سخاوتت را بگستر، آن‌چنان‌که که نیازمندی‌اش از بین برود و حاجت و نیازی به مردم پیدا نکند».[۵]

ممکن است در بدو نظر، این جمله صورت عدم نیاز قاضی را شامل نشود؛ ولی تعبیر به گونه‌ای است که نمی‌توان آن را به فقر قاضی مقیّد کرد؛ درواقع اگر قاضی نفقهٔ خود و عیالش را نیز داشته باشد، باز هم ممکن است رشوه‌های کلان او را وسوسه کند، لذا باید در سطح گسترده از بیت المال به او رسیدگی کرد، تا با خاطری آسوده قضاوت کند و احکام الهی را اجرا نماید.

۳. حدیث مرسلهٔ حمّاد از امام کاظمﷺ نیز که حدیثی طولانی دربارهٔ خمس و انفال و غنائم است، شاهد دیگری است. در بخشی از این روایت، امامﷺ می‌فرماید: «**ويؤخذ الباقي فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام وتقوية الدّين في وجوه الجهاد وغير ذلك ممّا فيه مصلحة العامة**؛ (بعد از پرداخت حقوق احیاکنندگان اراضی)، آنچه از بیت‌المال باقی می‌ماند امام برای اعوان و یارانش در مسیر دین الهی و مصالحی که موجب تقویت اسلام و تقویت دین است، مانند جهاد و غیر آن از دیگر مصالح عامّهٔ مسلمین، به مصرف می‌رساند».[۶]

---

۱. مستند الشيعة، ج ۱۷، ص ۶۹.
۲. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۵.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۵.
۴. ر.ک: مسالک الاحکام، ج ۱۳، ص ۳۴۸؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۵.
۵. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۵؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۵.
۶. وسائل الشيعة، ج ۱۸، ص ۱۶۲، ح ۲. این روایت هرچند مرسله ←

به این روایت نیز برخی از فقها استناد کرده‌اند.[۱]

مرحوم نراقی می‌نویسد: «این روایت عمومیت دارد و نمی‌توان آن را مقیّد به نیازمندی قاضی کرد».[۲]

۴. سیرهٔ مستمره از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و وصیّ آن حضرت نیز که همیشه قاضیان از بیت المال ارتزاق می‌کردند، دلیل دیگری است.[۳]

۵. اضافه بر این‌ها، ادلّهٔ حرمت، مربوط به اجرت است و شامل ارتزاق نمی‌شود، بنابراین مسئلهٔ ارتزاق بر اصالة الجواز باقی است.[۴]

امّا اگر قضاوت بر کسی متعیّن و فرض شده باشد، بعضی گفته‌اند: در صورت غنای قاضی ارتزاق جایز نیست؛ ولی پاسخ آن در بحث «اخذ اجرت در برابر انجام واجبات و مستحبات» گذشت که همیشه وجوب انجام کاری دلیل بر حرمت اخذ اجرت بر آن نمی‌شود.

تنها دلیل مهمی که ارتزاق قاضی از بیت المال را ممنوع می‌شمرد، صحیحهٔ عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام است:

علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان قال: «**سُئل ابو عبدالله علیه السلام عن قاض بین قریَتَیْن یأخذ من السلطان علی القضاء الرّزق فقال: ذلك السحت**؛ از امام صادق علیه السلام دربارهٔ کسی سؤال شد که میان دو آبادی قضاوت می‌کند و برای قضاوتش از سلطان رزق می‌گیرد، فرمود: نامشروع و حرام است».[۵]

در این روایت، گرفتن هر نوع رزق از سلطان و حاکم توسط قاضی حرام شمرده شده است.

پاسخ‌هایی به این روایت به شرح زیر داده شده است:

۱. مقصود از رزق در این روایت، اجرت است (به قرینهٔ ادلّه‌ای که ارتزاق را مجاز می‌شمرند).[۶]

۲. این روایت مربوط به کسی است که از سوی سلطان جور برای امر قضاوت نصب شده باشد.[۷]

۳. روایت مزبور مربوط به قضاتی است که شرایط قضاوت را ندارند و چون برای منصب قضا دارای اهلیّت نیستند، رزق آنان سحت است.[۸]

به نظر می‌رسد توجیه اوّل صحیح نیست، زیرا نه در لغت، رزق به‌معنای اجرت آمده و نه در آیات قرآن و روایات به این معنا استعمال شده است.

لسان العرب می‌نویسد: «**الرزق العطاء... وارتزاق الجند أرزاقهم**».[۹]

← است، ولی با عمل اصحاب جبران شده است(مستند الشیعه، ج۱۷، ص ۶۸).

۱. ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۶۸؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۶.

۲. مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۶۸.

۳. أنوار الفقاهة، کتاب التجارة (المکاسب المحرمة)، ص ۲۵۹.

۴. همان.

۵. الکافي، ج ۷، ص ۴۰۱، باب اخذ الاجرة والرشا علی الأحکام، ح ۱؛ من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۶، ح ۳۲۲۷. در این کتاب به جای السحت، «سحت» آمده است.

۶. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۸۴؛ کتاب المکاسب (شیخ انصاری)، ج ۱، ص ۲۴۳.

۷. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۴۳؛ انوار الفقاهه (المکاسب المحرمه)، ص ۲۵۹.

۸. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۱۷.

۹. لسان العرب، واژهٔ رزق.

در لغت‌نامهٔ تفسیر نمونه ـ که با استفاده از کتب معتبر لغوی تنظیم شده ـ می‌خوانیم: «رزق در قرآن به معانی مختلفی آمده است: به‌معنای عطا و بخشش مستمر، بهرهٔ از خیر و نیز به‌معنای خوراک روزانه. و از آن‌جا که روزی الهی، عطای مستمرّ او به موجودات است، به آن رزق گفته می‌شود».[۱]

در قرآن کریم در ۱۲۵ مورد، رزق و مشتقاتش استعمال شده است که غالباً به خداوند نسبت داده شده و از عطا و روزی او به رزق تعبیر گردیده است. و آن‌جا که به بشر نسبت داده شده، باز هم به‌معنای اجرت نیست، مثل «﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛ و آن‌کسی که فرزند برای او متولد شده [= پدر] باید خوراک و پوشاک مادر را به‌طور شایسته (در مدت شیر دادن) بپردازد»[۲] آری، آن‌جا که کلمهٔ «أجر» دربارهٔ زن شیرده استعمال شده، به‌معنای اجرت و مزد است، مثل «﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾؛ اگر برای شما (فرزند را) شیر می‌دهند، پاداش آن‌ها را بپردازید»[۳] ولی رزق به این معنا نیست.

همچنین از روایات ـ تا آن‌جا که ما جستجو کرده‌ایم ـ رزق و مشتقات آن به‌معنای اُجرت استعمال نشده، بلکه هماهنگ با استعمالات قرآنی است؛ مانند: «**الأمانة تجلب الرزق والخيانة تجلب الفقر**؛ امانت، جلب روزی می‌کند و خیانت، جلب فقر».[۴] و مانند «**الرزق مع النساء والعيال**؛ روزی همراه با زن و خانواده است»[۵] و موارد فراوان دیگر.

بنابراین، آنچه از کلمهٔ رزق و مشتقات آن در آیات و روایات آمده است، هیچ‌کدام به‌معنای اجرت نیست؛ لذا نمی‌شود در این روایت کلمهٔ «الرزق» را به‌معنای اجرت گرفت و همان‌گونه که در لسان‌العرب آمده است، ارتزاق، به سپاهیان نسبت داده می‌شود که مراد از آن نیز همان رزق مصطلح است، نه اجرت و مزد، و در کتب لغت به مزد و اجرت، رزق و ارتزاق اطلاق نشده است.

در نتیجه، با توجه به روایاتی که ارتزاق قاضی را از بیت المال مجاز دانسته است، باید صحیحهٔ عبدالله بن سنان حمل بر ارتزاق از سوی سلطان جور شود یا مربوط به کسی باشد که اهلیّت قضاوت را ندارد. ولی با توجه به این‌که فقها پذیرش قضاوت را از سلطان جور به انگیزهٔ کمک به ستمدیدگان را مجاز می‌دانند، روایت مذکور باید مربوط به قاضی‌ای باشد که شرایط و اهلیّت قضاوت را ندارد یا هدف او همراهی با خواسته‌های سلطان است. به‌خصوص که روایت فوق از امام صادق علیه‌السلام است که معاصر با سلطان جور بوده و ممکن است کلمهٔ «السلطان» اشاره به فرد معهود باشد.

* * *

۱. شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه، ج۲، ص ۱۶۱.
۲. بقره، آیه ۲۳۳.
۳. طلاق، آیه ۶.
۴. الكافي، ج ۵، ص ۱۳۳، ح ۷. از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله.
۵. همان، ص ۳۳۰، ح ۴. از امام صادق علیه‌السلام

فقهای اهل سنّت و ارتزاق قاضی

فقهای حنفیه معتقدند که در صورت فقر، قاضی می‌تواند از بیت‌المال ارتزاق کند و بر خود و عیالش در زندگی توسعه دهد تا به مال مردم طمع نکند.

همچنین از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند که وقتی عتّاب بن اُسید را والی مکّه قرار داد، برای او سالانه مبلغ چهارصد درهم، رزق، مقرّر فرمود و نیز صحابه و خلفا برای قضات از بیت‌المال رزقی (حقوقی) معین می‌کردند.

ولی اگر قاضی غنی باشد، نظرات فقهای حنفیه مختلف است، برخی‌ها معتقدند که ارتزاق نیز برای او جایز نیست، زیرا غنی است، ولی برخی دیگر می‌گویند مجاز است و بلکه افضل نیز هست، چراکه در صورت امتناع از ارتزاق،ممکن است‌عدم پرداخت حقوق به قضات، سنّت شود و سلطان به قاضیان بعدی نیز ـ حتی در صورت نیاز ـ چیزی ندهد.[۱]

مالکی‌ها و شافعی‌ها معتقدند اگر که قضاوت بر او متعیّن شده و نیازمند است، می‌تواند به‌قدر کفایت از بیت المال ارتزاق کند، ولی اگر غنی باشد، جایز نیست چیزی بگیرد؛ امّا اگر قضاوت بر او متعیّن نبوده، در صورت نیازمندی می‌تواند به قدر کفایت بگیرد، و اگر غنی بود، بهتر است چیزی نگیرد.[۲]

حطّاب، از فقهای مالکی، می‌نویسد: از مازری (ابو عبدالله محمد بن علی مازری مالکی، م ۵۳۶) نقل شده است که اگر قضاوت بر او متعیّن شد و غنی نیز هست، ارتزاق او از بیت‌المال جایز نیست، زیرا با عدم ارتزاق، هیبت او در میان مردم بیشتر می‌شود.[۳]

دلیل دیگر این‌که چون قضاوت بر او فرض شده و نیازمند نیست، نمی‌تواند در برابر عمل واجب، رزقی بگیرد.[۴] امّا اگر متعیّن نبود یا محتاج بود، مجاز است و «قرافی»، یکی دیگر از فقهای مالکی، بر آن ادّعای اجماع کرده است.[۵]

در کتب فقهای شافعی برای جواز ارتزاق در صورت نیاز، چند دلیل ذکر شده است:

۱. خداوند برای عاملین بر صدقات سهمی قرار داد (و قضاوت نیز بر آن قیاس می‌شود).

۲. خلفای راشدین چون نمی‌توانستند کسب و کاری داشته باشند، از بیت المال ارتزاق می‌کردند و قاضی نیز همانند آن‌هاست.

۳. خلیفهٔ دوم برای شریح قاضی ماهیانه یکصد درهم قرار داد و پس از آن، علی علیه السلام نیز برای شریح ماهی پانصد درهم تعیین کرد.[۶]

۴. برای آسودگی در قضاوت باید به وضع معیشتی قاضی و خانواده‌اش رسیدگی کرد.[۷]

امّا در صورتی که قضاوت بر او واجب تعیینی باشد و نیازمند نباشد، ارتزاق جایز نیست، چون در برابر انجام واجبات نمی‌توان چیزی دریافت کرد.

---

۱. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۳، ص ۳۱۷؛ بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۳و۲۴؛ المحيط البرهاني، ج ۸، ص ۳۲.
۲. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۳۳، ص ۳۱۷.
۳. مواهب الجليل، ج ۶، ص ۱۳۷.
۴. مدونة الفقه المالكي، ج ۴، ص ۳۲۷.
۵. همان.
۶. الحاوي الكبير، ج ۲۰، ص ۳۶۴؛ المهذّب، ج ۲، ص ۴۰۷؛ المجموع، ج ۲۲، ص ۹.
۷. مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۸۹.

ابواسحاق شیرازی می‌نویسد: «**لانّه فرضٌ تعیّن علیه، فلا یجوز ان یأخذ علیه مالا من غیر ضرورة**».[۱]

امّا حنبلی‌ها به‌طور مطلق ارتزاق قاضی از بیت المال را مجاز دانسته و نیازمندی را شرط نمی‌دانند.[۲]

ادلّه‌ای که بر جواز اقامه کرده‌اند:

۱. خلیفهٔ اوّل وقتی به منصب خلافت رسید (صحابه) برای او روزی دو درهم قرار دادند.

۲. خلیفهٔ دوم برای زید بن ثابت و شریح و ابن مسعود به‌دلیل قضاوت یا خدمات دینی دیگری که داشتند حقوقی معیّن کرد.

۳. مردم به او نیازمندند و اگر ارتزاقی نداشته باشد، ممکن است حقوق مردم را معطّل بگذارد.[۳]

از سخنان مرداوی (م ۸۸۵) از فقهای حنبلی، استفاده می‌شود که برخی از فقهای حنبلی ارتزاق را مشروط به نیاز می‌دانند.[۴]

ولی در برابر استدلال حنبلی‌ها که به سیرهٔ خلفا و صحابه استدلال کرده‌اند می‌توان چنین گفت که تعیین حقوق بدین سبب بود که آن‌ها به امر خلافت یا قضاوت اشتغال داشته و فرصت کسب و کار نداشتند، لذا برای آن‌ها از بیت المال سهمی قرار دادند. درحقیقت، ارتزاق آن‌ها به‌سبب نیاز بوده است. همان‌گونه که ماوردی (م ۴۵۰) سبب قرار دادن سهمی برای خلفا را همین می‌داند «... **لانقطاعهم عن المکاسب**»[۵] و دیگران نیز تصریح کرده‌اند که وقتی خلیفهٔ اوّل خواست برای کسب وکار به بازار برود (تا نیازش را مرتفع سازد) اصحاب برای او رزقی از بیت‌المال قرار دادند تا نیازش برطرف شده و در بازار به امر کسب نپردازد.[۶]

* * *

جمع‌بندی:

دربارهٔ ارتزاق قاضی از بیت‌المال ـ همان‌گونه که گذشت ـ مشهور فقهای امامیه آن را مطلقاً مجاز می‌دانند؛ ولی در میان اهل سنّت اختلاف نظر وجود دارد و این تفاوت از آن‌جا ناشی می‌شود که فقهای اهل سنّت به‌علت کمبود نصوص در نزد آن‌ها به‌سراغ ادلّهٔ ظنیّه مانند قیاس و استحسان می‌روند و این امر موجب اختلاف برداشت‌هاست، ولی فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام با استناد به روایات روشنی که از امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام در دست دارند ـ و قبلاً به آن اشاره شد ـ خود را بی‌نیاز از این ادلّهٔ ظنی می‌بینند.

گفتار ششم:

رشوه در غیر مسائل قضائی

رشوه مخصوص قضاوت نیست و در غیر آن نیز جریان دارد، مانند:

---

۱. المهذّب، ج ۲، ص ۴۰۷. ر.ک: المجموع، ج ۲۲، ص ۹؛ مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۸۹؛ التهذیب في فقه الإمام الشافعي، ج ۸، ص ۱۷۵.

۲. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۳، ص ۳۱۷.

۳. ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۳۷۷؛ کشاف القناع، ج ۸، ص ۲۹۰.

۴. ر.ک: الانصاف، ج ۱۱، ص ۱۵۷.

۵. الحاوي الكبير، ج ۲۰، ص ۳۶۴.

۶. المهذّب، ج ۲، ص ۴۰۷؛ المجموع، ج ۲۲، ص ۹.

الف) گرفتن مالی در ادارات برای انجام کارهای ارباب رجوع.

ب) دادن رشوه برای تغییر نوبت و جلو انداختن کار.

ج) دادن رشوه برای ورود غیرقانونی به یک کشور.

د) دادن رشوه برای گرفتن مدرک علمی.

هـ) دادن رشوه برای گرفتن تابعیت کشورها.

و) دادن رشوه برای نجات از چنگال ظالم (گروگانگیری و مانند آن)

ز) دادن رشوه برای انجام کارهای خیر (مانند دادن رشوه برای اجازه گرفتن جهت ساختن بیمارستان یا مسجد)

بسیاری از موارد فوق، از مصادیق رشوهٔ محرّم است؛ زیرا عنوان ظلم و پایمال کردن حقوق دیگران بر آن‌ها صادق می‌باشد. علاوه بر این، مصداق روشن اکل مال به باطل است که در آیات متعددی از قرآن از آن نهی شده و اضافه بر همهٔ این‌ها عنوان رشوه ازنظر لغت و عرف بر آن‌ها صادق است. بنابراین، روایات خاصّهٔ تحریم رشوه شامل آن‌ها می‌شود.

به‌تعبیر دیگر، هرچند بخشی از آیات و روایات، مربوط به رشوه در حکم است؛ ولی در برخی از روایات فراتر از حکم و داوری، به مسئلهٔ رشوهٔ والیان و کارگزاران[1]؛ دریافت هدیه از سوی آنان[2] و گرفتن هدیه از سوی عامل جمع‌آوری زکات[3] پرداخته شده و تحریم گردیده است، که نشان می‌دهد مسئلهٔ رشوه ویژهٔ باب قضا نیست.

البته در آن‌جا که انسان ناچار باشد برای گرفتن حق خود یا انجام کار خیری رشوه‌ای پرداخت کند و راه گرفتن حق و انجام آن کار خیر منحصر به رشوه باشد از این حکم مستثنی است چنان‌که بعداً بحث خواهیم کرد.

گفتار هفتم:

آیا حکم رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده یکسان است؟

فقهای شیعه و اهل سنّت اتفاق نظر دارند که رشوه بر رشوه گیرنده در هر حالی حرام است، رشوه دهنده اگر برای ابطال حق یا حکم به ناحق به قاضی رشوه دهد، او نیز مرتکب گناه شده است و روایت «**لعن الله الراشی والمرتشی**»[4] شامل حال او نیز می‌شود ولی اگر کسی برای رسیدن به حقش چاره‌ای جز پرداخت رشوه ندارد، فقهای مذاهب اربعه و مذهب اهل‌البیت علیهم‌السلام پرداخت آن را مجاز می‌دانند، هرچند بر رشوه گیرنده دریافت آن حرام است.

شهید ثانی در یک عبارت کوتاه و گویا در کتاب مسالک می‌نویسد: «**والحقّ أنّها محرّمة على المرتشي مطلقاً، وعلى الراشي كذلك، إلّا أن يكون**

---

۱. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۳، ح ۱۰.

۲. همان، ج ۱۸، ص ۱۶۳، ح ۶؛ مسند أحمد، ج ۵، ص ۴۲۴.

۳. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۱۱.

۴. مسند أحمد، ج ۲، ص ۳۸۷.

محقّاً ولا يمكن وصوله إلى حقّه بدونها فلا يحرم عليه؛ سخن حقّ این است که رشوه بر رشوه گیرنده مطلقاً حرام است و بر رشوه دهنده نیز حرام است، مگر در صورتی که حقّ با او باشد و بدون پرداخت آن ممکن نیست به حقّش برسد، که در این صورت بر او حرام نیست».[۱]

فقهای اهل سنّت نیز به همین نظر معتقدند. در موسوعهٔ فقهیه آمده است: «**يجوز للإنسان ـ عند الجمهور ـ أن يدفع رشوة للحصول على حق، أو لدفع ظلم أو ضرر، ويكون الإثم على المرتشي دون الراشي**؛ نزد همهٔ فقها جایز است که انسان برای رسیدن به حقی یا دفع ظلم و ضرری رشوه بپردازد، در این صورت، گناه بر عهدهٔ رشوه‌گیرنده است، نه رشوه‌دهنده».[۲]

ابن اثیر در کتاب لغت خود، مالی را که برای رسیدن به حق یا دفع ظلم پرداخت می‌شود داخل رشوه نمی‌داند[۳] ولی به‌درستی معلوم نیست که منظور او خروج موضوعی است یا خروج حکمی.

قسمتی از ادلّه‌ای که از سوی فقها برای عدم حرمت بیان شده است، تمسک به عموماتی از قبیل «الضرورات تبيح المحظورات»[۴] و قصور ادلّهٔ حرمت از شمول چنین مواردی و حکم عقل به جواز[۵] و تقدیم ادلّهٔ نفی ضرر بر ادلّهٔ حرمت در این‌گونه موارد[۶] است.

فقهای اهل سنت به قیاس با مسئله «فدیهٔ اسیر» نیز استدلال کرده‌اند و گفته‌اند: همان‌گونه که برای آزادی اسیر مسلمان از چنگال دشمنان، جایز است فدیه‌ای پرداخت شود، این‌جا نیز مجاز است.[۷] علاوه بر آن، به ادلّهٔ نقلیه نیز استدلال کرده‌اند؛ از جمله‌ازابن‌مسعود روایت شده است که وی در حبشه دستگیر شده بود، با پرداخت دو دینار آزاد شد.[۸]

برخی از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام[۹] به صحیحهٔ محمد بن مسلم نیز استدلال کرده‌اند.

او از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسد: «**عن الرّجل يرشو الرجل على أن يتحوّل من منزله فيَسكُنَه، قال: لابأس به**؛ مردی که به دیگری رشوه می‌دهد که از منزلش

---

۱. المسالك، ج ۱۳، ص ۴۲۱. برای آگاهی از فتاوای فقهای امامیه ر.ک: المبسوط، ج ۸، ص ۱۵۱؛ تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰؛ ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۸۲؛ مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۳۰۰؛ مستندالشیعة، ج ۱۷، ص ۷۱-۷۲؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۵؛ کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۱، ص ۲۴۱؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج۳۵، ص ۴۲۴.

۲. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۲، ص ۲۲۲. برای آگاهی از انظار فقهای مذاهب اربعه ر.ک: ردّ المحتار، ج۸، ص ۳۵؛ مواهب الجليل، ج ۶، ص ۱۳۹؛ تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۶۱؛ المجموع، ج ۲۲، ص ۲۵؛ روضة الطالبين، ج ۸، ص ۱۲۷؛ مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۹؛ کشاف القناع، ج ۶، ص ۳۱۶؛ سبل الإسلام، ج ۴، ص ۲۳۱؛ الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۶، ص ۴۱۷۸.

۳. فامّا ما يعطى توصّلاً الى أخذ حقّ او دفع ظلم فغير داخل فيه. (نهایهٔ ابن اثیر، مادهٔ رشا).

۴. ر.ک: رياض المسائل، ج ۸، ص ۱۸۲.

۵. ر.ک: جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۵.

۶. ر.ک: مستند الشيعة، ج ۱۷، ص ۷۲، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۲۴.

۷. ر.ک: روضة الطالبين، ج ۸، ص ۱۲۷؛ کشاف القناع، ج ۶، ص ۳۱۶؛ مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۹.

۸. النهاية، ابن اثير، مادهٔ «رشا»؛ المجموع، ج ۲۲، ص ۲۵؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۲، ص ۲۲۲.

۹. مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۳۰۰.

نقل مکان کند تا او در آن‌جا ساکن شود (حکمش چیست؟) امام علیه السلام فرمود: اشکالی ندارد».[۱]

این روایت می‌تواند ناظر به کسی باشد که در مکانی ساکن است و از آن‌جا نقل مکان نمی‌کند، صاحب خانه یا مغازه به او پولی می‌دهد تا از آن‌جا برخیزد. درواقع، برای رسیدن به حقّ خود مجبور به پرداخت رشوه شده است.[۲]

در میان فقهای اسلام محمد بن علی شوکانی (م۱۲۵۵) که زیدی مذهب، ولی مورد توجه فقهای اهل سنّت است[۳]، اعتقاد دارد که حتی در صورت ضرورت نیز پرداخت رشوه جایز نیست.

شوکانی معتقد است که حکم حرمت رشوه قابل تخصیص نیست؛ زیرا حدیث «**لعن الله الراشي والمرتشي**» تعمیم دارد و همهٔ موارد را شامل می‌شود و کسی که پرداخت رشوه را در پاره‌ای از موارد جایز می‌داند باید دلیلی اقامه کند تا این عموم را تخصیص بزند وگرنه روایت بر اطلاق و عمومش باقی است.

او اضافه می‌کند: کسی که برای رسیدن به حقّش رشوه می‌پردازد، درحقیقت، در برابر امر واجبی که خداوند بر قاضی و حاکم، اجرای آن را واجب کرده، پول می‌دهد، و این جایز نیست.

بنابراین، مطابق نظر شوکانی چون **اوّلاً**، دلیل حرمت عام است و **ثانیاً**، انجام این عمل بر قاضی واجب است، در هیچ صورتی نمی‌توان به او مالی پرداخت.[۴]

پاسخ شوکانی با ادلّهٔ جوازی که فقهای اسلام گفته‌اند، روشن است؛ زیرا علاوه بر دلیل خاص، اطلاقات «نفی ضرر» و «الضرورات تبیح المحظورات» حاکم بر ادلّهٔ اوّلیه است و جواز را ثابت می‌کند و وجوب اجرای حکم توسط قاضی نیز فقط سبب حرمت اخذ رشوه از سوی اوست، ولی برای رشوه دهنده که جز با پرداخت آن نمی‌تواند به حقش برسد، موجب حرمت نیست.

البته می‌توان گفت: آنچه دربارهٔ جواز رشوه در صورت ضرورت بیان شد، یک حکم فردی و مقطعی است؛ ولی در ابعاد اجتماعی اگر در دادگاه‌ها، نهادها، ادارات، مراکز علمی و دانشگاهی و مانند آن، نتوان جز با پرداخت رشوه به حقّ خود رسید، در این صورت، حکم به جواز پرداخت رشوه خالی از اشکال نیست؛ زیرا پرداخت رشوه کمک به وضع

---

۱. الحسین بن سعید، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، عن محمد بن مسلم. (تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۳۷۵، ح ۲۱۶؛ وسائل‌الشیعة، ج۱۲، ص ۲۰۷، ح ۲).

۲. شیخ حرّ عاملی پس از نقل حدیث، مراد از منزل را، منزل‌های مشترک میان مسلمانان ـ همانند اراضی مفتوحة عنوه و یا منزل موقوفه بر طائفهٔ خاص ـ می‌داند و نویسندهٔ جواهر الکلام (ج ۲۲، ص ۱۴۸) نیز همین معنا را تأیید می‌کند، که در این منازل کسی به دیگری رشوه دهد تا او از آن‌جا برخیزد و وی در آن‌جا ساکن شود؛ مطابق این معانی هیچ یک از طرفین کارش حرام نیست. آیت الله گلپایگانی (م ۱۴۱۴) نیز معتقد است: این حدیث مربوط به منازل مشترک است همانند مساکن وقفی و یا مکانی در بازار که یکی به دیگری پولی دهد تا از حقّ سبق او استفاده کند و در آن‌جا ساکن شود (کتاب القضاء، ج ۱، ص ۲۳۹) در این صورت، روایت فوق از محلّ بحث خارج است و نمی‌شود در بحث فوق به آن استدلال کرد و اطلاق رشوه بر پرداخت چنین مالی جنبهٔ مجازی دارد.

۳. ر.ک: نیل الأوطار، ج ۱، مقدمهٔ تحقیق.

۴. ر.ک: نیل الأوطار، ج ۲، ص ۱۸۸۵.

موجود، ترویج فساد و رشوه‌خواری و نهادینه کردن آن است.

به‌تعبیر دیگر: جواز پرداخت رشوه دربارهٔ احقاق حق، از باب قاعدهٔ ترجیح اهمّ بر مهمّ است که در موارد فردی می‌تواند صادق باشد؛ اما اگر مفاسد دیگری که اهم از احقاق حق است دامن جامعه را بگیرد قاعدهٔ اهمّ و مهم در این‌جا عکس نتیجه می‌دهد.

گفتار هشتم:

حکم وضعی رشوه

پس از اثبات حرمت تکلیفی رشوه، این بحث مطرح است که حکم وضعی رشوه چیست؟ و اموالی که به‌عنوان رشوه پرداخت و دریافت شده، چه حکمی دارد؟ آیا رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده فقط گناهی مرتکب شده‌اند یا مال رشوه داده شده، به ملکیت نیز درنمی‌آید و بر ملک راشی باقی است؟

فقهای امامیه معتقدند که رشوه ملکیت نمی‌آورد و تصرف در آن جایز نیست.

علّامهٔ حلّی در کتاب تحریرالأحکام می‌نویسد: «**أمّا الرشوة فإنّها حرام علی آخذها... و یجب علیه دفع الرشوة إلی صاحبها سواء حکم له أو علیه**؛ اخذ رشوه بر گیرندهٔ آن حرام است و بر او واجب می‌باشد که رشوه را به مالکش برگرداند، چه به نفع او حکم کرده باشد یا به ضرر او».

سپس می‌افزاید: «اگر آن مال را تلف کرده باشد نیز ضامن است».[۱]

علامهٔ نراقی نیز در کتاب مستند الشیعه می‌نویسد: اگر عین مال رشوه داده شده باقی است اجماع فقها این می‌باشد که واجب است آن را برگرداند و اگر تلف شده باشد باید عوض آن را بدهد و بر این نیز ادعای نفی خلاف شده است.[۲]

بنابراین، اگر عین مال باقی است تردیدی نیست که باید به راشی برگردد و این مسئله مورد اتفاق فقهای امامیه است.

به‌تعبیر صاحب جواهر «خلاف و اشکالی نیست که رشوه بر ملک مالک باقی است و این حکم مقتضای روایاتی است که از آن به «سُحت» تعبیر کرده است».[۳]

به هر حال، این مسئله فروعی دارد:

۱. اگر عین رشوه موجود باشد، در این صورت بدون هیچ اشکالی می‌توان آن را پس گرفت.

---

۱. تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۸۰. محقق حلّی نیز می‌نویسد: «یجب علی المرتشی، اعادة الرشوة الی صاحبها. ولو تلفت قبل وصولها الیه، ضمنها له» (الشرائع، ص ۸۶۹).

۲. مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۷۴. محقق سبزواری نیز می‌نویسد: «المصرّح به فی کلام الاصحاب وجوب الاعادة علی المرتشی، وانّه لابدّ من دفعه فوریّاً مع وجود العین، ومع التلف عوضها مثلاً او قیمة سواء کان بتفریطه، ام لا» (کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۶۷۹).

۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۱. برای آگاهی از انظار فقهای امامیه ر.ک: تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۰؛ الشرائع، ص ۸۶۹؛ المسالك، ج ۱۳، ص ۴۲۲؛ مستند الشیعة، ج ۱۷، ص ۷۴؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۹ و ج ۴۰، ص ۱۳۱؛ کتاب المکاسب، ص ۲۴۹؛ جامع المدارك، ج ۶، ص ۱۹؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۲۴؛ کتاب القضاء آیت الله گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۴۰؛ مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۸۵؛ أنوار الفقاهة، کتاب التجارة، ص ۲۶۵.

۲. اگر مال رشوه تلف شده باشد، در این صورت نیز اگر آن مال به‌عنوان معاوضه یا شبه معاوضه در برابر حکم قاضی به وی داده شده، مرتشی ضامن است؛ هرچند هر دو نفر بدانند که چنین معاوضه‌ای فاسد بوده است. زیرا علم به فساد معاوضه سبب تسلیط مجانی نمی‌شود. و تسلیط مال یقیناً در عوض کاری است که برای راشی انجام می‌شود. در این صورت قاعدهٔ «ما یُضمن بصحیحه یضمن بفاسده» جاری است.[۱]

۳. اگر مال را به‌عنوان هدیه و جلب محبّت قاضی به او داده و اکنون آن مال تلف شده است، ظاهراً در این صورت ضمانتی ندارد؛ زیرا رشوه دهنده قصد نکرده که میان حکم و مال مبذول مقابله‌ای قرار دهد؛ بلکه مجاناً به قاضی مالی بخشیده تا به نفع او حکمی صادر کند. درحقیقت، بازگشت این عمل به هبهٔ مجانی فاسد است؛ چراکه «داعی و انگیزه» قابلیت عوض قرار گرفتن را نداشته و بر حکم شرعی، نه وضعاً و نه تکلیفاً تأثیری ندارد. در نتیجه این مسئله صغرای آن قاعدهٔ کلی است که «کل عقد لایضمن بصحیحه لایضمن بفاسده»[۲] یعنی هبه همانطور که اگر به‌طور صحیح پرداخت می‌شد، ضمانتی نداشت، فاسدش نیز ضمان‌آور نیست و با اتلاف قاضی ضمانتی وجود ندارد.

۴. اگر رشوه به صورت معاملهٔ محاباتی باشد در این صورت نیز معامله فاسد است و چون صحیح آن ضمان‌آور است، فاسدش نیز چنین است. در نتیجه قاضی ضامن متاعی است که به این صورت دریافت کرده و فروشنده نیز ضامن آن مقدار ثمنی است که از قاضی گرفته است[۳]؛ ولی برخی از فقها معتقدند که در این صورت فقط حرمت تکلیفی دارد و تخفیف قیمت ضمانتی ندارد. نهایت این‌که، معامله مشروط به شرط فاسد بوده است و شروط به‌طور مطلق با جزئی از ثمن برابری نمی‌کند و شرط فاسد نیز موجب فساد معامله نمی‌شود و فقط برای مشروط له اثبات خیار می‌کند.[۴]

ولی به این سخن پاسخ داده شده که ادلّهٔ حرمت وضعی رشوه، ازنظر ملاک، این مورد را دربر می‌گیرد. در نتیجه اکل مال به باطل است که وجوب وفا ندارد و نتیجهٔ آن فساد است (لذا ضمانت باقی است).[۵] به‌تعبیر دیگر: نهی به نفس عقد تعلّق می‌گیرد، نه به آن چیزی که از آن خارج شده، در نتیجه عقد محاباتی باطل است.[۶]

آری، اگر عقد بر امر صحیحی منعقد شد (مثلاً ۱۰ درهم در برابر یک پیراهن؛) ولی پس از آن چیز اضافه‌ای به‌عنوان رشوه به خریدار پرداخت (مثلاً دو پیراهن داد) در این‌جا نفس عقد صحیح است و بر آن زیاده، حکم رشوه بار می‌شود (و ضمانت، در آن

---

۱. این قاعده هرچند در نصّ خاصی وارد نشده است، ولی از اخباری که در موارد ضمان وارد شده اصطیاد می‌شود (موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۲۴).

۲. ر.ک: کتاب المکاسب، ص ۲۴۹؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۲۵؛ أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۲۶۵.

۳. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۲۶۵.

۴. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۴۲۵.

۵. أنوارالفقاهة، ص ۲۶۵.

۶. مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۹۵.

پیراهن اضافه جاری است).[۱]

❊ ❊ ❊

نتیجه این‌که، دربارهٔ رشوه یا مانند آن (اجرت و جُعل) چه عین آن باقی باشد یا نباشد، مرتشی ضامن است و عین مال یا عوض آن به راشی برمی‌گردد و در صورت عقد محاباتی نیز مشهور فقهای امامیه عقد را باطل می‌دانند و به ضمانت معتقدند؛ ولی اگر به صورت هدیه و اعطای رایگان باشد تا داعی و انگیزه‌ای برای قاضی جهت حکم شود، ضمانتی نیست هرچند حرام است. زیرا مورد، از اقسام هبهٔ فاسده است که از صغرای «مالا یضمن بصحیحه لایضمن بفاسده» شمرده می‌شود.

❊ ❊ ❊

ازنظر فقهای اهل سنّت نیز مشهور و معروف این است که رشوه و هدیهٔ غیر مجاز را باید به صاحبانش برگرداند.

در موسوعهٔ فقهیه آمده است: «**إن قبل الرشوة أو الهدية حيث حرم القبول وجب ردّها إلى صاحبها كمقبوض بعقد فاسد**؛ اگر رشوه یا هدیه را ـ در آن‌جا که قبولش حرام است ـ پذیرفت، واجب است آن را به صاحبش برگرداند، همانند چیزی که با عقد فاسد قبض شود».[۲]

فقهای مذاهب اربعه در کتاب‌های خود و ابن حزم ظاهری (م ۴۵۶) به این مطلب تصریح کرده‌اند[۳]؛ ولی در مغنی ابن قدامه این احتمال داده شده که در بیت‌المال قرار گیرد و به روایت «ابن اللّتبیه» استدلال شده است که رسول خدا ﷺ دستور داد آن هدیه‌ای که به وی پرداخت کرده‌اند در بیت‌المال قرار داده شود.[۴]

در ذخیرهٔ مالکی آمده است: شافعیان دربارهٔ مال حرامی که قاضی (از رشوه و مانند آن) گرفته است، اختلاف نظر دارند که آیا به صاحبش برگرداند یا به بیت‌المال داده شود؟ (آنان که معتقدند باید در بیت‌المال قرار گیرد می‌گویند:) این مال را به قاضی و والی برای مقام و منصبش داده‌اند و او نیز برای برآوردن مصالح مسلمین منصوب شده است؛ بنابراین، گویا به وی برای مسلمین هدیه کرده‌اند، لذا در مصالح آنان هزینه می‌شود.[۵]

به‌تعبیر دیگر، آنچه که به قاضی و حاکم از رشوه و هدیه داده می‌شود به اعتبار شخصیت حقوقی اوست و این‌که او قاضی مسلمین است؛ در نتیجه اگر مالی به‌گونه‌ای نامشروع به وی داده شد، باید برای آن جایگاه که همان مسلمین است، هزینه شود.

گویندهٔ سخن فوق مشخص نیست و این سخن با موازین فقهی سازگار نمی‌باشد، زیرا فرض این است

---

۱. مهذّب الأحكام، ج ۱۶، ص ۹۵.
۲. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۲۲، ص ۲۲۷.
۳. ر.ک: ردّ المحتار، ج ۸، ص ۳۵ و ۴۹؛ بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۱۷؛ المجموع، ج ۲۲، ص ۲۵؛ روضة الطالبين، ج ۸، ص ۱۲۸؛ مغني ابن‌قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۹؛ كشاف القناع، ج ۶، ص ۳۱۷؛ الإنصاف، ج ۱۱، ص ۲۰۰؛ مدونة الفقه المالكي، ج ۳، ص ۱۸۶؛ المحلّى، ج ۹، ص ۱۵۷، م ۱۶۳۶.
۴. مغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۴۳۹. همچنین ر.ک: روضة الطالبين، ج ۸، ص ۱۲۸.
۵. الذخيرة، ج ۱۰، ص ۸۳.

که به قصد حرام و دربارهٔ حرام داده شده و مال حرام جایی در بیت‌المال مسلمین ندارد، لذا کسی از فقهای معروف اهل سنّت با آن موافقت نکرده است.

اما اگر عین مال رشوه داده شده تلف شود، چه باید کرد؟ دراین‌باره در بسیاری از کتاب‌های فقهای اهل سنّت اظهار نظری نشده است؛ جز این‌که دکتر غریانی، از دانشمندان مالکی معاصر، می‌نویسد: «باید قیمت روزی که قبض کرده را بپردازد، مطابق قاعده‌ای که در عقدهای فاسد آمده است».[1]

تصور می‌شود آنان که این بحث را مطرح نکرده‌اند، آن را مطابق قاعده دانسته‌اند که در عقود فاسد در صورت تلف، ضمانت قیمت باقی است.

گفتار نهم:

حق العمل واسطه‌ها

امروزه در دنیا معمول است که شرکت‌های مختلف برای جلب مشتری، به واسطه‌های خرید، حق ویژه (پورسانت) می‌دهند و در عوض، قیمت جنس را بالا می‌برند یا جنس نامرغوب عرضه می‌کنند؛ این مبلغ را پورسانت یا حق‌العمل واسطه‌ها می‌نامند.

اگر آن واسطه، کارمند شرکتی است و آن شرکت، خریدار است و او از یک سو حقوق خود را دریافت می‌کند و از سوی دیگر، فروشنده‌ها نیز وجهی را به او می‌پردازند و آن وجه را بر قیمت کالا می‌افزایند؛ این عمل شبیه رشوه‌خواری و درحقیقت، نوعی خیانت در امانت است زیرا جنس را به بالاتر از قیمت واقعی بازار برای شرکت خود خریداری می‌کند.

شاهد این سخن روایتی است که از رسول خدا ﷺ نقل شده است: «**من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً، فما أخذ بعد ذلك فهو غُلول**؛ آن‌کس را که برای کاری گماشتیم و رزق (و حقوق) او را پرداختیم؛ آنچه پس از آن می‌گیرد، خیانت است (و جایز نیست)»[2] چراکه این واسطه، حقوق خود را از کارفرما دریافت می‌کند و هرچه فراتر از آن بگیرد، خیانت و نارواست.

آری؛ اگر فروشنده‌ای هیچ راهی برای فروش کالای خود جز پرداخت چنین اموالی، نداشته باشد؛ ممکن است عمل او از باب ضرورت، مجاز باشد؛ ولی گرفتن آن وجه، در هر حال برای واسطه حرام است.

اما اگر فروشندگان، مقداری از سود خود را بکاهند و بدون بالا بردن قیمت جنس و کاستن از کیفیت، آن مقدار را به واسطه بدهند، اشکالی برای هیچ‌کدام از طرفین ندارد و نوعی هبه محسوب می‌شود، ولی باید مراقب بود زیراگاه این نوع عمل با قسم گذشته اشتباه شده و سبب فریب‌کاری می‌گردد.

در عصر ما نوعی تقلّب دیگر در معاملات روی می‌دهد که بی‌شباهت به رشوه‌خواری نیست هرچند

---

۱. مدونة الفقه المالكي، ج ۳، ص ۱۸۶.

۲. سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۱۶، ح ۲۹۴۳؛ مستدرك الحاكم، ج ۱، ص ۴۰۶؛ کنزالعمّال، ج ۴، ص ۳۹۴، ح ۱۱۰۸۴.

از مصادیق روشن آن محسوب نمی‌شود، و آن، استفاده از امتیازات ویژه یا به‌تعبیر دیگر، رانت‌خواری است.

مثلاً در فروش بعضی از اجناس که باید از طریق قرعه‌کشی انجام شود، برخی از افراد را بدون قرعه‌کشی صاحب بخشی از آن اجناس می‌کنند، یا در جایی که طبق مقررات باید برای خرید یا فروش کالا و خدمات، مناقصه یا مزایده برگزار شود، بدون طی این مراحل آن را به افراد خاصّی واگذار می‌کنند و یا امتیازات مربوط به صادرات و واردات اجناس را بدون طیّ مراحل قانونی و مشارکت همهٔ افراد و شرکت‌های همسان، در اختیار فرد یا افرادی خاصّ می‌گذارند.

گاهی نیز رانت‌خواری و استفاده از امتیازات ویژه، به صورت اطلاعات است؛ مثلاً در یک مجموعه‌ای تصمیم بر کاری گرفته می‌شود که سبب کاهش یک جنس یا افزایش آن می‌گردد و قبل از اطلاع رسمی و همگانی آن، که به عموم مردم امتیاز یکسان می‌دهد، برخی از اعضای تصمیم گیرنده، اطلاعات آن را به افراد مورد نظر می‌دهند و گاه از این طریق به سود سرشاری دست می‌یابند.

موارد فوق هرچند جزء مصادیق رشوه محسوب نمی‌شود، ولی بی‌شباهت به آن نیست و درواقع، از مصادیق بارز خیانت است؛ خیانت به دولت یا خیانت به مؤسساتی که در آن کار می‌کنند و آیهٔ ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾[1] شامل چنین افرادی خواهد بود و روایات متعدّد حرمت خیانت در امانت نیز حرمت کار آن‌ها را اثبات می‌کند.

خلاصه و جمع‌بندی:

۱. ریشهٔ لغوی رشوه از انداختن طناب دلو برای رسیدن به آب یا گردن کشیدن جوجه برای گرفتن غذا از مادر، گرفته شده و سپس به‌معنای رسیدن به خواسته‌ها از طریق سازش‌های نامشروع و پرداخت اموال آمده است. در اصطلاح، گروهی رشوه را ویژهٔ مالی که برای رسیدن به باطل پرداخت می‌شود، دانسته‌اند و جمعی آن را اعم می‌دانند. مصانعه، هدیه و سحت، واژگان مرتبط با بحث است.

۲. بحث رشوه عمدتاً در کتاب القضاء مطرح است، ولی جمعی از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام آن را در کتاب التجارة، بحث کسب‌های حرام نیز مطرح کرده‌اند.

۳. ادلهٔ حرمت رشوه، هم در قرآن کریم و هم در روایات معصومین علیهم‌السلام آمده و شدیداً مذمّت شده است. علاوه بر این، دلیل عقل و اجماع نیز بر حرمت آن اقامه شد.

۴. روشن شد که رشوه ویژهٔ پرداخت اموال است و گاه به انجام کاری که مستحق مزد است نیز اطلاق می‌شود ولی شامل اقوال یا افعالی مانند چاپلوسی و ثناگویی نمی‌گردد، هرچند از طریق تنقیح مناط می‌توان آن‌ها را حرام دانست.

۵. از شش قسم درآمدهای قاضی سه قسم آن

---

۱. انفال، آیهٔ ۲۷.

قطعاً حرام و از مصادیق رشوه است، یعنی گرفتن مالی برای حکم به باطل؛ گرفتن اموالی برای حکم مطابق میل دهندهٔ مال، چه به حق و چه به باطل؛ گرفتن اموالی برای حکم به حق. قسم چهارم از درآمدهای قاضی نیز که بیع محاباتی است در حکم رشوه می‌باشد، هرچند ممکن است برخی از اشکال آن موضوعاً رشوه شمرده نشود.

قسم پنجم، هدیه به قاضی است که در صورت پرداخت آن برای حکم به نفع هدیه دهنده، حرام است؛ و اگر به‌سبب منصبش به او هدیه دهد مشهور فقها آن را نیز حرام دانسته‌اند و در غیر این صورت محلّ گفتگوست.

قسم ششم، اجرت و ارتزاق قاضی است که غالب فقها دریافت اجرت را برای قضاوت، جایز نمی‌دانند؛ ولی ارتزاق قاضی از بیت المال دارای اقسامی است که مشهور فقهای امامیه آن را مطلقاً مجاز دانسته‌اند، ولی در میان فقهای اهل سنّت اختلاف نظر به چشم می‌خورد.

۶. گفته شد که رشوه در غیر قضاوت نیز جاری است و ادلّهٔ حرمت رشوه و همچنین عنوان ظلم و پایمال کردن حقوق دیگران، شامل آن‌ها نیز می‌شود.

۷. حکم رشوه دهنده و رشوه گیرنده یکسان نیست؛ زیرا بر رشوه گیرنده در هر حالی، گرفتن رشوه حرام است؛ ولی بر رشوه دهنده در صورتی که برای رسیدن به حقّش چاره‌ای جز پرداخت آن ندارد، در همان حدّ ضرورت مجاز است.

امّا این نکته یادآوری شد که در سطح کلانِ اجتماعی اگر رشوه امری فراگیر شود و پرداخت آن سبب نهادینه شدن امر رشوه در جامعه گردد، باید از آن دوری جست و به مبارزه با این پدیدهٔ زشت برخاست.

۸. حکم وضعی رشوه نیز روشن است و اموال از طریق رشوه به ملکیّت رشوه گیرنده درنمی‌آید و باید به صاحبش برگردد.

۹. حق العمل واسطه‌ها و رانت‌ها و ویژه خواری‌ها دارای اقسامی است که برخی از اقسام آن شبیه رشوه‌خواری، و حرام است؛ برخی از اقسام آن داخل موضوع رشوه نیست و حرمت آن از قسم خیانت است، و برخی نیز بی‌اشکال است، که شرح آن‌ها گذشت.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (با ترجمهٔ حضرت آیت الله مکارم شیرازی).

۲. أحکام القرآن، ابوبکر بن علی الرّازی الجصّاص، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۶ق.

۳. الأُمّ، محمد بن ادریس شافعی، دارالمعرفة، بیروت.

۴. الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، ابوالحسن علی بن سلیمان مرداوی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۵. أنوارالفقاهة (المکاسب المحرّمه)، آیت الله ناصر مکارم شیرازی، مطبوعاتی هدف، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۶. بحارالأنوار، علّامه محمدباقر مجلسی، مؤسّسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۷. البحر الرائق، ابن نجيم المصری، دارالکتب العلمية، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۸. بدائع الصنائع، ابوبکر بن مسعود کاسانی، دارالمعرفة، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ق.

۹. تحريرالأحکام، حسن بن يوسف بن مطهّر (علّامه حلّی)، انتشارات جامعهٔ مدرسين، قم.

۱۰. تحفة المحتاج بشرح المنهاج، شهاب الدين ابوالعباس احمد بن محمد بن حجر هيثمی، دارالکتب العلمية، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.

۱۱. تذکرة الفقهاء، حسن بن يوسف بن مطهّر (علامهٔ حلّی)، مؤسّسهٔ آل البيت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.

۱۲. تهذيب الأحکام، شيخ محمد بن حسن طوسی، دارالکتب الاسلامية، تهران، ۱۳۶۵ش.

۱۳. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، حسين بن مسعود بغوی، دارالکتب العلمية، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۱۴. جامع البيان (تفسير طبری)، ابوجعفر محمد بن جرير طبری، دارالکتب العلمية، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.

۱۵. الجامع لأحکام القرآن (تفسير قرطبی)، محمد بن احمد قرطبی، تحقيق دکتر عبدالحميد هنداوی، المکتبة العصريّة، بيروت، ۱۴۲۷ق.

۱۶. جامع المدارك، آيت الله سيد احمد خوانساری، مؤسسهٔ اسماعيليان، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۴ش.

۱۷. جامع المقاصد، علی بن حسين کرکی (محقّق ثانی)، مؤسّسهٔ آل البيت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۱۸. جواهرالکلام، شيخ محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامية، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.

۱۹. حاشية إعانة الطالبين، بکری دمياطی (سيدِی بکری)، دارالفکر، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۲۰. الحاوي الکبير، علی بن محمد بن حبيب ماوردی، دارالفکر، بيروت، ۱۴۲۴ق.

۲۱. الخصال، محمد بن علی بن بابويه (شيخ صدوق)، انتشارات جامعهٔ مدرسين، قم، ۱۴۰۳ق.

۲۲. الذخيرة، شهاب الدين احمد بن ادريس القرافی، دارالغرب الاسلامی، بيروت، چاپ اوّل، ۱۹۹۴م.

۲۳. ردّ المحتار علی الدرّ المختار (حاشيهٔ ابن عابدين)، محمد امين بن عمر (ابن عابدين)، دارالکتب العلميه، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۲۴. روح المعاني، شهاب الدين سيّد محمود آلوسی، دار احياء التراث العربی، بيروت، ۱۴۰۲ق.

۲۵. الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقيه، زين الدين بن علی العاملی (شهيد ثانی)، دار احياء التراث العربی، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۲۶. روضة الطالبين، محيی الدين يحيی بن شرف نووی، دارالکتب العلمية، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.

۲۷. رياض المسائل، سيد علی طباطبايی، مؤسّسهٔ آل البيت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۲۸. سبل السلام، محمد بن اسماعيل صنعانی، دارالکتب العلمية، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۲۹. سنن أبي‌داود، ابن اشعث سجستانی، تحقيق سعيد محمّد اللّحام، دارالفکر، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.

۳۰. السنن الکبری، حافظ ابی‌بکر احمد بن الحسين البيهقی، دارالمعرفة، بيروت.

۳۱. سنن الترمذي، ابوعيسی محمد بن عيسی ترمذی، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۳۲. شرائع الإسلام، نجم الدين جعفر بن حسن حلی (محقّق حلّی)، دارالهدی للطباعة والنشر، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.

۳۳. الشرح الکبير، ابوالفرج عبدالرحمن بن ابی‌عُمر محمد بن احمد قدامه، دارالفکر، بيروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.

۳۴. شرح فتح القدير، محمد بن عبدالواحد سيواسی (ابن همّام حنفی)، دارالفکر، بيروت.

۳۵. شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه، گردآوری: جعفر شریعتمداری، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.

۳۶. صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق احمد عبدالغفور عطّار، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.

۳۷. صحیح البخاري، محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ق.

۳۸. صحیح مسلم، مسلم بن حجّاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.

۳۹. العزیز شرح الوجیز، ابوالقاسم رافعی قزوینی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ق.

۴۰. عوالي اللئالي، ابن ابی‌جمهور احسائی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵ق.

۴۱. فتح الباري، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، دارالمعرفة، بیروت، چاپ دوم.

۴۲. الفقه الإسلامي وأدلّته، دکتر وهبه الزحیلی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۲۷ق.

۴۳. قواعد الأحکام، حسن بن یوسف بن مطهّر (علّامهٔ حلّی)، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۴۴. الکافي، محمد بن یعقوب کلینی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸ق.

۴۵. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، مؤسّسه دارالهجرة، ایران، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

۴۶. کتاب القضاء، آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی، دارالقرآن الکریم، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.

۴۷. کتاب المبسوط، شمس الدین ابوبکر محمد سرخسی، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۱ق.

۴۸. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ق.

۴۹. کشاف القناع، منصور بن یونس بن ادریس بهوتی، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۲ق.

۵۰. کشف اللثام، محمد بن حسن اصفهانی (فاضل هندی)، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۶ق.

۵۱. کفایة الأحکام، ملامحمد باقر سبزواری، تحقیق شیخ مرتضی واعظی اراکی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ق.

۵۲. کنزالعمّال، علاءالدین علی متقی هندی، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ق.

۵۳. لغت‌نامهٔ دهخدا، علی اکبر دهخدا، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ش.

۵۴. لسان العرب، ابن منظور افریقی، دار صادر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۹۹۷م.

۵۵. المبسوط فی فقه الامامیة، نشر مکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.

۵۶. مجمع البحرین، فخر الدین طریحی، مؤسّسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۵۷. مجمع البیان، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، قم، ۱۳۷۸ش.

۵۸. مجمع الزوائد، علی بن ابی‌بکر هیثمی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۸ق.

۵۹. مجمع الفائدة والبرهان، احمد مقدس اردبیلی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ق.

۶۰. المجموع شرح المهذّب، محیی الدین بن شرف نووی، تحقیق دکترمحمود مطرجی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۱ق.

۶۱. المحلّی بالآثار، علی بن احمد بن حزم اندلسی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۸ق.

۶۲. المحیط البرهاني، ابوالمعالی محمود بن احمد بن عبدالعزیز (ابن مازهٔ حنفی)، تحقیق عبدالکریم سامی الجندی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.

۶۳. مختلف‌الشیعة، حسن بن یوسف بن مطهّر (علامهٔ

حلّی)، مؤسّسهٔ بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.
۶۴. مدوّنة الفقه المالكي، دکتر صادق عبدالرحمن الغریانی، مؤسّسة الریان، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ق.
۶۵. مسالك الافهام، زین بن علی العاملی (شهید ثانی)، مؤسّسهٔ معارف اسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۴ق.
۶۶. المستدرك علی الصحیحین، حاکم نیشابوری، دارالمعرفة، بیروت.
۶۷. مستدرك الوسائل، میرزا حسین نوری، مؤسّسة آل البیت لاحیاء التراث، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.
۶۸. مستند الشیعة، احمد بن محمد مهدی نراقی، مجمع جهانی اهل‌بیت علیهم‌السلام، مشهد، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.
۶۹. مسند أحمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بیروت.
۷۰. مصنّف عبدالرزّاق، عبدالرزّاق الصنعانی، تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی، منشورات المجلس العلمی.
۷۱. المغني، موفق الدین ابومحمد عبدالله بن احمد بن قدامه، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.
۷۲. مغنی المحتاج، شیخ محمد شربینی الخطیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۷ق.
۷۳. مفتاح الکرامة، سید محمدجواد حسینی عاملی، تحقیق شیخ محمدباقر خالصی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.
۷۴. مفردات الفاظ القرآن، علامهٔ راغب اصفهانی، تحقیق صفوان عدنان داوودی، منشورات ذوی‌القربی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۶ق.
۷۵. المقنع، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، مؤسّسهٔ امام هادی علیه‌السلام، قم، ۱۴۱۵ق.
۷۶. من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۷۷. المهذّب في فقه الإمام الشافعي، ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۷۸. مهذّب الأحکام، آیت الله سیّد عبدالأعلی موسوی سبزواری، دفتر آیت الله سبزواری، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ق.
۷۹. مواهب الجلیل، محمد بن محمد بن عبدالرحمن (حطّاب)، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ق.
۸۰. موسوعة الإمام الخوئي (مصباح الفقاهة)، آیت الله سید ابوالقاسم خویی، مؤسّسه احیاء آثار امام خویی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ق.
۸۱. الموسوعة الفقهية، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية الکویت، ذات السلاسل، کویت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۸۲. النهاية في غريب الحديث والاثر، ابن اثیر جزری، مکتبة العملیة، بیروت.
۸۳. النهاية في مجرد الفقه والفتاوی، شیخ محمد بن حسن طوسی، انتشارات قدس محمدی، قم.
۸۴. نیل الأوطار، محمد بن علی بن محمد شوکانی، دارالمعرفة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ق.
۸۵. وسائل‌الشیعة، شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ق.

۹

غنا و خوانندگی

مفهوم‌شناسی

اقوال فقها دربارهٔ غنا

ادله

موارد استثناءِ حرمت غنا

فروع مرتبط با غنا

غنا و خوانندگی

مفهوم‌شناسی

۱. غنا

لغت‌شناسان، واژهٔ غنا را به صوت[۱]، رفع صوت پی‌درپی[۲]، صدای طرب‌انگیز، ایجاد طرب و صدای آهنگین، با کلام موزون یا بدون آن[۳]، و آواز[۴] تعریف کرده‌اند.

مشهور فقهای شیعه آن را «**مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب**»[۵]، شافعی آن را «**تحسین الصوت و ترقیقه**»[۶] و حنابله آن را «**تحسین الصوت والترنّم**»[۷] تعریف کرده‌اند.

عدّه‌ای نیز خواندن شعر با گرداندن صدای آهنگین همراه‌با کف‌زدن هماهنگ را در آن دخیل دانسته‌اند.[۸]

صاحب جواهر پس از آن‌که بسیاری از تعاریف را شرح لفظ دانسته، می‌گوید: مقصود از غنا کیفیت خاصی است که شناخت آن به عرف موکول شده و امروزه نزد عموم مردم، حقیقت غنا واضح نیست.[۹]

از منظر شیخ انصاری هر صدایی که دارای کیفیت لهوی بوده و از الحان اهل فسوق و معصیت به حساب آید، غناست.[۱۰]

در نگاه امام خمینی اولی در تعریف غنا، صدای انسانی است که فی‌الجمله دارای رقّت و زیبایی ذاتی بوده و قابلیت ایجاد طرب برای نوع مردم را داشته باشد.[۱۱]

قابل توجّه است که در شرع مقدّس تعریف خاصی دربارهٔ غنا نیامده است بنابراین، مرجع شناخت غنا، عرف عام می‌باشد، نه متخصصین علم

---

۱. المصباح المنیر.
۲. لسان العرب و اقرب الموارد.
۳. القاموس المنجد، لسان العرب.
۴. صحاح اللغة.
۵. المکاسب، ج ۱، ص ۲۹۱.
۶. النهایة لابن الاثیر، ج ۳، ص ۳۹۱.
۷. الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۴۳.
۸. حاشیة ردّ المحتار علی الدرّ المختار، ج ۶، ص ۳۴۹.
۹. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۶.
۱۰. ر.ک: المکاسب، ج ۱، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.
۱۱. ر.ک: المکاسب المحرمة للإمام الخمیني، ج ۱، ص ۲۰۲.

موسیقی و کسانی که با قواعد آن آشنایی دارند.[۱]

بر همین اساس، قیود سه گانهٔ «طرب، لهو و تناسب با مجالس معصیت» که در برخی از تعاریف آمده است باید بررسی شود:

۲. طرب

این واژه را برخی مطلق شوق[۲] و برخی فرح و حزن[۳] و بعضی آن را خفّت و سبکی[۴] دانسته‌اند که به‌دلیل شدت غم یا شادی به انسان دست می‌دهد. گروهی نیز تطریب را به‌معنی ترجیع، یعنی کشیدن صدا و زیبا کردن آن دانسته‌اند.[۵]

واژهٔ خفّت نیز که در تعریف طرب آمده، خود دارای مفهوم واضحی نیست، بعضی آن را حالتی شبیه مستی تعریف کرده‌اند که عقل را زایل می‌کند.[۶] یااین‌که حالت نشاط و انبساط روحی است و یا لذّت خاصی‌است‌که گاهی از سرور یاحزن حاصل‌می‌شود.

قدر متیقّن از این کلمات این است که حرمت غنا مخصوص آوازی است که لذت و ابتهاج معتنابهی در آن باشد به گونه‌ای که شخص را به وَجْد آورد. ولی چون بسیاری از مصادیقی که عرف، آن را غنا می‌داند چنین نیستند شماری از فقها پس از قید اطراب می‌گویند: «یا چیزی است که در عرف، آن را غنا بنامند هرچند طرب‌آور نباشد».[۷]

شیخ‌انصاری‌نیز می‌گوید: مقصود علما از صدای مطرب، صدایی است که ترجیع آن نوعاً موجب طرب است هرچند بعضی از مصادیق آن به‌دلیل مانعی، مثل خشن بودن صدا، سبب طرب نشود.[۸]

به هر حال، به نظر می‌رسد در معنای طرب باید به‌قدر متیقن آن اکتفا کرد ولی درمورد فعلی یا شأنی بودن آن باید گفت که عرف، طرب را کیفیتی در صدا می‌داند که نوع شنوندگان را به وجد آورد، هرچند برای شنونده و خوانندهٔ خاصی، به دلایلی موجب طرب نشود. بنابراین، فعلیت معتبر نیست.

نکتهٔ قابل توجّه: مقتضای این‌که قِوام غنا و مطرب بودن آن به کیفیت ادا و تناسب صوت خواننده است، نه به مفاهیم و الفاظ، این است که غنا برای همهٔ عرف‌ها، مناطق و زمان‌ها یکسان و آوازهای ملل مختلف برای یکدیگر لذت‌بخش باشد هرچند مفاهیم الفاظ یا معانی آن را نفهمند. بنابراین، مقصود از نوع و تعارفی که در شأنیت مطرح است نوع و متعارف مردم جهان است.

۳. لهو

دخیل بودن قید «لهویت» که در کلمات جماعتی از فقها در تعریف غنا آمده[۹] از دو نظر اشکال دارد:

---

۱. ر.ک: مکاسب محرمه امام خمینی، ج ۱، ص ۲۰۲؛ الموسوعة الکویتیة، ج ۳۱، ص ۲۹۴.
۲. العین.
۳. لسان العرب.
۴. الصحاح والمصباح.
۵. المصباح، المنجد.
۶. ر.ک: المکاسب المحرمة للإمام الخمیني، ج ۱، ص ۲۰۱.
۷. الروضة البهیة، ج ۳، ص ۲۱۲؛ المکاسب، ج ۳، ص ۱۲۶؛ مجمع‌الفائدة، ج ۸، ص ۵۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۰۱ و ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۷۰.
۸. المکاسب، ج ۱، ص ۲۹۶.
۹. المکاسب للشیخ، ج ۱، ص ۲۹۶؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۸۰.

نخست این‌که چنین قیدی در کلام هیچ یک از لغویین ذکر نشده است. دیگر این‌که مراد از «لهو»، مجمل است، زیرا اگر به معنای وسیع آن باشد یعنی کار بی‌فایده یا کاری که انسان را از امور مهم بازدارد. بدیهی است که این‌گونه امور نمی‌تواند در تمام مراتب یا مصادیق، حرام باشد و نمی‌توان آن را مقوِّم غنا قرار داد و اگر مقصود، لهو خاصّی است باید خصوصیت آن در تعریف ذکر شود، که البته ذکر نشده است.[۱]

۴. تناسب با مجالس فساد

اگر مقصود از این واژه، که در کلمات عده‌ای از فقها آمده است، مطابقت صدا با قواعد علم موسیقی باشد مانند آنچه مرحوم اصفهانی[۲] و امام خمینی[۳] آورده‌اند، علاوه بر این‌که در کلمات اهل لغت و فقها نیامده و علاوه بر این‌که لازمه‌اش غنا نبودن صوت مطرب به سبک‌های جدیدی است که از قواعد موسیقی خارج است، دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد.

و اگر مقصود از قید تناسب، تناسب با مجالس اهل فسق و معصیت باشد آن‌گونه که شیخ انصاری گفته[۴] و محقق خویی نیز آن را همراه با صوت لهوی ذکر کرده است[۵] و برخی، همراهی آلات لهو، رقص، دست زدن و شبیه این‌ها را بر آن افزوده‌اند[۶]، دلیلی بر اعتبار آن نیز وجود ندارد زیرا اولاً در کلام هیچ لغوی‌ای نیامده است؛ ثانیاً این تعریف، تعریف غنا به‌وسیلهٔ امور خارج از آن است مثل این‌که خمر را به مایعی که اهل فسق در محافل خود می‌نوشند، تعریف کنند؛ ثالثاً مجالس فسق به تناسب فسق، انواع گوناگونی دارد. چه‌بسا برخی صداهای نکره هم در آن رایج باشد که عموماً افراد از آن بیزار می‌شوند چنان‌که درمورد کیفیت لباس، شکل سر و صورت و... چنین است.

از آنچه گذشت روشن شد که در تعریف غنا، یا باید آن را به عرف موکول کرد همچنان‌که صاحب جواهر[۷] و شهید ثانی[۸] و فاضل مقداد[۹] گفته‌اند، یا آن را کیفیتی از صدای زیبا و موزون دانست که مقتضی تهییج شهوت حیوانی برای نوع مردم باشد.

اقوال فقها دربارهٔ غنا

ازنظر فقهای مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام اختلافی در حرمت آن ـ فی‌الجمله ـ نیست.[۱۰] هرچند محدث کاشانی در وافی حرمت آن را در صورت همراهی با حرام خارجی مثل نواختن آلات لهو، اختلاط مردان و زنان و کلام باطل، دانسته است.[۱۱]

---

۱. ر.ک: أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۲۶۳.
۲. ر.ک: المکاسب للإمام الخميني، ج ۱، ص ۱۹۸.
۳. همان.
۴. المکاسب، ج ۱، ص ۲۹۶.
۵. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۸۰.
۶. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۲۶۳.
۷. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۶.
۸. مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۱۷۹ کتاب الشهادات.
۹. التنقيح الرائع، ج ۲، ص ۱۱.
۱۰. المکاسب، ج ۱، ص ۲۸۴.
۱۱. الوافي، ج ۱۷، ص ۲۱۹.

علامهٔ حلی بر تحریم شنیدن غنا و خواندن آن برای خود، ادعای عدم خلاف کرده است.[۱] محقق اردبیلی[۲]، شیخ صدوق[۳]، ابوالصلاح حلبی[۴]، شیخ طوسی[۵] و ابن‌ادریس[۶] نیز به حرمت آن تصریح کرده‌اند.

در نگاه فقهای اهل سنّت، مسئله مورد اختلاف است، ابن حجر هیثمی اختلاف دربارهٔ حکم آن را قوی دانسته[۷] و از برخی نقل کرده که اصحاب پیامبر ﷺ وتابعین، غنا را جایز می‌دانستند، اهل مدینه آن را پذیرفته و عده‌ای از صحابه و جمعی از تابعین و ائمهٔ مذاهب اربعه و جمعی از فقهای این مذاهب به غنا می‌پرداختند!![۸] (البته بسیاری از این نسبت‌ها واقعیت ندارد).

از ابوحنیفه، برخی حرمت را و برخی دیگر کراهت را نقل کرده‌اند.[۹] و عده‌ای از علمای حنفی نیز به حرمت آن تصریح کرده، شهادت زن و مرد خواننده را جایز ندانسته‌اند.[۱۰]

برخی دیگر از فقهای حنفیه آن را حلال شمرده‌اند مگر این‌که با حرامی آمیخته شود.[۱۱] جزیری، غنا را به‌ذاته حلال و حرمت آن را به‌دلیل امور خارجی دانسته است.[۱۲]

از مالک نیز درمورد غنا دو فتوا روایت شده است، برخی حرمت[۱۳] و برخی دیگر اباحه یا کراهت را به او نسبت داده‌اند.[۱۴]

شافعیه غنا را در صورتی که بدون ابزار طرب باشد حلال دانسته‌اند.[۱۵] غزالی نیز در احیاء العلوم می‌گوید: در فقه شافعی غنا به‌هیچ‌وجه حرام نیست و شافعی آن را به‌صراحت بیان کرده است.[۱۶] با این حال، عدّه‌ای از علمای شافعی مانند رافعی قزوینی، نووی شافعی،[۱۷] ابن قیّم جوزی[۱۸]، فاضل مناوی و زرکشی، غنا را حرام دانسته‌اند.[۱۹]

حنابله نیز در حرمت غنا اختلاف دارند. ابوبکر خلّال، عبدالعزیز و سعد بن ابراهیم آن را مباح دانسته‌اند،[۲۰] جزیری اباحهٔ آن را به همهٔ حنابله نسبت داده است،[۲۱] عده‌ای دیگر آن را حرام

---

۱. أجوبة المسائل المنهائية، ص ۲۵، مسئلهٔ ۸.
۲. ر.ک: مجمع الفائدة والبرهان، ج۱۲، ص ۳۳۴.
۳. المقنع، ص ۴۵۵.
۴. الكافي في الفقه، ص ۲۸۱.
۵. المبسوط، ج ۸، ص ۲۲۳ و الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵.
۶. السرائر، ج ۲، ص ۱۲۰.
۷. غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۳۰۵ به نقل از: کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع، ص ۶۰.
۸. ر.ک: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۳۰۵؛ همان، ص ۶۵.
۹. ر.ک: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۳۰۷؛ کف الرعاع، ص ۶۰ و ۶۱.
۱۰. ر.ک: الدرّ المختار، ج ۵، ص ۳۴۸ و مواضع دیگر.
۱۱. الفقه على المذاهب الاربعة ومذهب اهل البيت، ج ۲، ص ۷۸.
۱۲. همان، ص ۷۶.
۱۳. کشف الغطاء، از ابن قیم جوزی، ص ۱۸۹ و روح المعانی، ج ۲۱، ص ۶۹؛ ابن خلدون در مقدمه، ص ۳۷۰؛ ر.ک: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۳۰۸.
۱۴. الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۵-۳۰۸؛ کف الرعاع، ص ۶۲ و الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۴، ص ۲۶۶۴ که اباحه را به مالکیه نسبت می‌دهد.
۱۵. الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۴، ص ۲۶۶۴.
۱۶. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۲۵۰.
۱۷. کف الرعاع، ص ۶۱.
۱۸. الجامع لاحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۳۵۵.
۱۹. روح المعاني، ج ۲۱، ص ۷۴.
۲۰. المغني، ج ۱۲، ص ۴۱.
۲۱. الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت.

شمرده[۱] و به خود احمد بن حنبل نیز نسبت داده‌اند.[۲] ابن حجر هیثمی اقوال اهل سنت را به ده قول رسانده است.[۳]

به نظر می‌رسد مذهب غالب در نزد اهل سنت، اباحه یا کراهت باشد. شوکانی می‌نویسد: غـزالی در برخی تألیفات خود، اجماع بر جواز غنا بدون ابـزار را نقل کرده،[۴] دیگری اجماع صحابه و تـابعین را بـر جواز حکایت می‌کند.[۵] ابن قتیبه گوید: اجماع اهـل حرمین بر جواز غناست.[۶] ماوردی گوید: اهل حجاز در برترین روزهای سال که در آن دسـتور عـبادت و ذکر داده شد، غنا را تجویز می‌کردند![۷]

بلکه برخی آن را مستحب دانسته و معتقد بودند که دل را رقیق و حزن و شوق بـه‌سوی خـداونـد را تحریک می‌کند![۸]

عده‌ای از صحابه عملاً آن را گوش می‌دادنـد،[۹] در مقابل، بعضی از اهل سنت گفته‌اند: تغنی در هـمهٔ ادیان حرام بوده است[۱۰] و حتی برخی از ایشان آن را گناه کبیره دانسته[۱۱] و برخی دیگر گویند: هر کـه بـه قاریان زمان ما (که قرآن را با غنا می‌خوانند) هنگام قرائت، «احسنت» بگوید کافر شده است.[۱۲]

در مجموع، اقوال آن‌ها بسیار متفاوت و گاه ضد و نقیض است.

ادلهٔ قائلین به حرمت غنا

قائلین به حرمت غنا به‌دلایلی تمسک کرده‌انـد که خلاصهٔ آن چنین است:

۱. اجماع؛ محقق نراقی گوید: «دلیل حرمت غـنا اجماع قطعی است بلکه حـرمت آن از ضـروریات دین است».[۱۳]

۲. آیات قرآن؛ برای حرمت غنا به آیاتی تمسک شده است:

آیهٔ نخست: «﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾؛ برخی از مردم سخن لهـو را خـریداری می‌کنند تا از روی نادانـی، مـردم را از راه خـداونـد گمراه سازند و آن را مسخره می‌انگارند، برای ایـنان عذابی است خوارکننده».[۱۴]

ممکن است تصور شود در ایـن آیـه سـخن از اشتراء است که بر خواندن غنا منطبق نیست، عنوان «لهو الحدیث» نیز ظهور در لهویت با مضمون دارد نه آهنگ لهوی.[۱۵] همچنین با توجه به تـعلیل آیـه بـه «لیضلّ» فهمیده می‌شود لهو الحدیثی حرام است کـه

---

۱. المغنی، ج ۱۲، ص ۴۲.
۲. همان.
۳. غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۳۱۵ و ۲۳۱۶ به نقل از: کف الرعاع.
۴. ر.ک: نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۱۴.
۵. همان.
۶. همان، ص ۱۱۵.
۷. همان.
۸. همان.
۹. ر.ک: همان.
۱۰. روح المعاني، ج ۲۱، ص ۹۳.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. المستند، ج ۱۴، ص ۱۲۶.
۱۴. لقمان، آیهٔ ۶.
۱۵. ر.ک: المکاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۱، ص ۳۱۳.

به‌قصد گمراه کردن دیگران باشد نه هر غنایی.

ولی باید توجه داشت که «اشتراء»، عرفاً خصوصیتی ندارد بلکه به‌دلیل مناسبت با شأن نزول آیه ذکر شده است زیرا این آیه درمورد نضر بن حرث نازل شده که با سفر به ایران و خریدن داستان‌های آن‌ها و بازگو کردنشان برای قریش، مردم را از شنیدن قرآن بازمی‌داشت.[۱]

در شأن نزول دیگری از ابن عباس آمده است: این آیه درمورد مردی نازل شده که جاریه‌ای خریده تا برای او غنا بخواند[۲] و نیز گفته شده: آیه درمورد ابن خطل نازل شده که جاریه‌ای خریده بود که با غنا سبّ می‌کرد.[۳]

همچنین، آیه مطلق است لذا شامل هر کلامی است که افراد را از راه خداوند بازدارد خواه با مضمون خود بازدارد یا با آهنگ؛ زیرا کلام لهوی، اعم است از لهو در مضمون یا لهو در کیفیت آن. بنابراین، ظهوری در اختصاص به لهو در مضمون ندارد.

لام در «لیضلّ» نیز، لام عاقبت و نتیجه است. معنایش این است: هر عملی که نتیجه‌اش اضلال مردم باشد حرام است خواه با قصد اضلال باشد یا نباشد. در این‌گونه موارد، قصد اضلال خصوصیتی ندارد و مطلب نیز ویژهٔ مسئلهٔ غنا نیست.

در روایات زیادی آیهٔ لهو الحدیث به غنا تفسیر شده است ازجمله امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «**الغناء مجلس لاینظر الله إلی أهله وهو ممّا قال الله عزوجل: و من الناس من یشتري لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله**».[۴]

همچنین از عایشه و ابوامامه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «**إن الله حرّم القینة وبیعها وثمنها وتعلیمها والاستماع إلیها ثم قرأ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِیثِ﴾**؛ همانا خداوند کنیز آوازه‌خوان و فروش و ثمن آن و یاددادن و گوش دادن به آن را حرام کرده است. سپس حضرت آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِیثِ﴾ را تلاوت نمود».[۵]

آلوسی، از دانشمندان اهل سنّت، می‌گوید: «**وفي الآیة عند الأکثرین ذمّ للغناء بأعلی صوت**؛ این آیه در نزد اکثر علما با صدای رسا غنا را مذمّت می‌کند».[۶] عبدالله بن مسعود سوگند یاد می‌کرد که مقصود از لهو الحدیث در آیهٔ مبارکه، غناست.[۷] عده‌ای از صحابه و تابعین، مثل ابن‌عباس و جابر بن عبدالله و عبدالله بن عمرو مجاهد و قتادة، آیه را به غنا تفسیر کرده‌اند.[۸]

***

آیهٔ دوم: «﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾؛ از پلیدی، یعنی بت‌ها و از سخن

---

۱. مجمع البیان، ج ۸، ص ۸۳؛ روح المعاني، ج ۲۱، ص ۹۲.
۲. مجمع البیان، ج ۸، ص ۸۳.
۳. روح المعاني، ج ۲۱، ص ۹۲.
۴. همان، ح ۱۶.
۵. روح المعاني، ج ۲۱، ص ۹۱ از عایشه و ص ۹۳. نزدیک به همین موضوع را از احمد و ترمذی و ابن ماجه و ابن جریر و ابن المنذر وابن ابی‌حاتم و طبرانی از ابوامامه روایت کرده است.
۶. روح المعاني، ج ۲۱، ص ۹۲.
۷. همان، ص ۹۱.
۸. ر.ک: روح المعاني، ج ۲۱، ص ۹۱ و تفسیر الطبري، ج ۲۱، ص ۳۹؛ الدرّ المنثور، ج ۵، ص ۱۹۵؛ تفسیر قرطبی، ج ۱۴، ص ۵۱؛ کشف الغطاء، ص ۶۱؛ الردّ علی من یحب السماع، ص ۳۴، به نقل از کتاب: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۳۱۸.

باطل اجتناب کنید».[۱]

دلالت این آیه بر حرمت غنا متوقف بر اموری است که عبارت‌اند از:

الف) واژهٔ زور به‌معنی غنا یا مطلق باطل باشد. ب) در صورت دوم، غنا از افراد باطل باشد. ج) هر باطلی حرام باشد. د) غنا از مقولهٔ قول و کلام باشد نه صوت و کیفیت. ه) در صورت دوم، قول زور شامل کیفیت باطل هم بشود.

ولی اثبات این امور آسان نیست زیرا واژهٔ زور به معانی دیگری چون کذب[۲] و شهادت باطل[۳] نیز آمده است و عرفاً هم غنا از مصادیق باطل شمرده نمی‌شود بلکه گروهی آن را غذای روح دانسته و برای آن فوایدی قائل شده‌اند و کسی هم ملتزم به حرمت مطلق لهو نیست؛ بنابراین نمی‌توان با این آیه حرمت غنا را ثابت کرد.

علاوه‌بر این‌که «قول الزور» ظهور در بطلان مضمون کلام دارد نه کیفیت صوت و لحن آن.

البته در روایات متعددی از اهل‌البیت علیهم‌السلام، قول الزور به غنا تفسیر شده است. مثل روایت زید شحام[۴] و مرسلهٔ ابن ابی‌عمیر[۵] و صحیحهٔ هشام[۶] و روایت عبدالاعلی[۷] و محمد بن عمرو.[۸] در صحیحهٔ هشام آمده است: «**سألت أباعبدالله علیه‌السلام عن قول الله عزّوجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ قال: الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور الغنا**؛ از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ این آیه پرسیدم، امام علیه‌السلام فرمود: مراد از «**الرجس من الأوثان**» شطرنج و مراد از «**قول الزور**» غناست».[۹]

هرچند دلالت این روایت اجمالاً بر حرمت غنا روشن است ولی تنها شامل مصادیقی از غناست که دارای مضمون باطلی باشند زیرا چنان‌که گذشت، قول زور به معنای قول باطل است.

آیهٔ سوم: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾.[۱۰]

برخی با استناد به این آیه، با بیانی که در معنی «زور» گذشت، به حرمت غنا حکم کرده‌اند.

ولی از آنچه در آیهٔ «لهو الحدیث» بیان شد، به‌دست می‌آید که استدلال به این آیه به‌تنهایی برای حرمت مطلق غنا تمام نیست. سیاق آیه هم ظهور در حرمت ندارد زیرا این آیات درصدد مدح عباد الرحمن و بیان صفات کمالی آن‌هاست و استفادهٔ حکم الزامی از آن مشکل است.

گذشته از این‌ها، جملهٔ ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ ممکن است به‌معنی شهادت ندادن به باطل باشد نه حضور نیافتن در محفل باطل. آری، اگر به‌معنی عدم حضور در محفل غنا باشد، حرمت آن از ملازمهٔ میان حرمت حضور در محفل غنا با حرمت نفس غنا استفاده می‌شود.

---

۱. حج، آیهٔ ۳۰.
۲. المصباح المنیر؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۸۳.
۳. العین.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۷، باب ۱۰۲، ما یکتسب به، ح ۱.
۵. همان، ح ۳.
۶. همان، ص ۲۳۰، باب ۹۹، ح ۲۶.
۷. همان، ص ۲۲۹، باب ۹۹، ح ۲۰.
۸. همان، ح ۲۴.
۹. همان، ح ۲۶.
۱۰. فرقان، آیهٔ ۷۲.

البته برابر صحیحهٔ ابوالصباح کنانی، امام صادق علیه‌السلام مورد آیهٔ مزبور را غنا دانسته است.[۱] ولی ازآن‌جاکه جملهٔ خبریهٔ ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ دلالت بر مرجوحیت دارد نه حرمت، این آیهٔ مبارکه حتی به ضمیمهٔ روایت مذکور نیز دلالت بر حرمت ندارد.

۳. روایات؛ روایات بسیاری از اهل‌البیت علیهم‌السلام در حرمت غنا وارد شده است، ازجمله صحیحهٔ ابراهیم بن ابی‌البلاد که از امام کاظم علیه‌السلام پرسید: مردی از دوستدارانت کنیزان مغنیه دارد که بهای آن‌ها چهارده هزار دینار است و یک سوم آن را به شما تقدیم کرده است. امام علیه‌السلام فرمود: «**لا حاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنية سحت**؛ مرا به آن نیازی نیست، زیرا بهای سگ و زن مغنیه سحت است».[۲]

در روایت دیگری عبدالاعلی گوید: از امام صادق علیه‌السلام درمورد غنا پرسیدم و گفتم: اینان می‌پندارند رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله اجازه فرموده که به آواز خوانده شود: «**جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم**؛ آمدیم نزد شما، آمدیم نزد شما، خوش‌آمد بگویید به ما خوش‌آمد بگویید تا ما نیز به شما خوش‌آمد بگوییم».

حضرت فرمود: آن‌ها دروغ می‌گویند، چراکه خداوند می‌فرماید: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَّاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ**﴾.[۳][۴]

شاید وجه استناد به آیهٔ مبارکه در حدیث شریف این باشد که خداوند متعال وقتی لهو و لعب را برای خود نمی‌پسندد و در راه نابودی آن اقدام می‌کند، هرگز آن را برای پیامبرش روا نمی‌شمارد.

روایات فراوان دیگری نیز در کتب معتبر حدیثی شیعه ذکر شده است که در مباحث آینده به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.[۵]

در منابع اهل سنت نیز روایات متعددی وارد شده است که به روشنی دلالت بر حرمت غنا می‌کند:

ابوامامة از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت می‌کند که فرمود: «**لا تبيعوا القينات ولا تشروهنّ ولا تعلّموهن ولا خير في تجارة فيهنّ وثمنهنّ حرام**؛ کنیزان آوازه‌خوان را نفروشید و نخرید و آن‌ها را یاد ندهید، در تجارت آن‌ها خیری نیست و ثمن آن حرام است». در ادامهٔ حدیث آمده است: در مثل چنین موردی آیهٔ مبارکهٔ ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...**﴾ نازل شده است.[۶]

همچنین از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده که فرمود: «ما

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۲۶، باب ۹۹، ما یکتسب به، ح ۵.
۲. همان، ص ۸۷، باب ۱۶ ما یکتسب به، ح ۴.
۳. انبیا، آیهٔ ۱۶-۱۸.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۲۸، باب ۹۹، ح ۱۵.
۵. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۹۹ ما یکتسب به، که ۳۲ روایت ازکتب معتبره ذکرکرده است.
۶. مسند أحمد، ج ۶، ص ۳۳۵؛ سنن الترمذي، ج ۳، ص ۵۷۹؛ سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۷۳۳؛ مصنف ابن أبي‌شيبة، ج ۶، ص ۳۰۹؛ المعجم الكبير، ج ۸، ص ۱۸۰؛ السنن الكبرى بيهقي، ج ۶، ص ۱۴؛ جامع البيان، ج ۱۱، ص ۶۰؛ الجامع لاحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۳۶؛ تلبيس ابليس ـ نقد العلم والعلماء ـ ص ۲۳۲؛ ارشاد الساري، ج ۱۳، ص ۲۵۰؛ الدرّ المنثور، ج ۶، ص ۵۰۴؛ فتح القدير، ج ۴، ص ۲۳۶؛ نيل الأوطار، ج ۸، ص ۱۱۲؛ روح المعاني، ج ۲۱، ص ۶۸؛ ر.ک: الغدير، ج ۸، ص ۱۰۰ متن و پاورقی.

رفع أحد صوتاً بغناء إلّا بعث الله إليه شيطانين على منكبيه يضربان بأعقابهما على صدره حتى يمسك؛ هیچ‌کس صدایی به غنا بلند نمی‌کند مگر این‌که خداوند دو شیطان نزد او می‌فرستد تا روی دوش‌های او نشسته و (از شدّت شادی) تا پایان غنا با پاشنهٔ پا بر سینه‌اش می‌زنند».[۱]

در روایتی دیگر صفوان بن امیة نقل می‌کند: عمرو بن قرّة ـ یا مرّة ـ نزد پیامبرﷺ آمد و از حضرت اجازه خواست تا کار خود را که زدن دفّ و غنا بود ادامه دهد، بدون این‌که مرتکب عمل ناهنجاری شود، و گفت که کسب او از این راه است.

حضرت فرمود: «**لا آذن لك ولا كرامة، كذبت يا عدوّ الله، لقد رزقك حلالاً طيّباً فاخترت ما حرّم الله من رزقه مكان ما أحلّ الله من حلاله؛** اجازه نمی‌دهم، دروغ می‌گویی ای دشمن خدا، خداوند، پاکیزه و حلال را روزی تو کرده ولی تو حرام را به‌جای حلال انتخاب کرده‌ای».[۲]

ابن مسعود از رسول اللهﷺ روایت می‌کند که فرمود: «**الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل؛** غنا نفاق را در قلب می‌رویاند همانطور که آب، سبزی را می‌رویاند».[۳]

روایات فراوان دیگری نیز در جوامع روایی اهل سنّت نقل شده است.[۴]

ادلهٔ قائلین به جواز غنا:

با این‌که فقهای امامیه، اجمالاً بر حرمت غنا اتفاق نظر دارند، فقهای اهل سنت ـ چنان‌که گذشت ـ در این مسئله اختلاف زیادی دارند، تا جایی که برخی آن را در مواردی مستحب دانسته‌اند.[۵] غزالی آن را اگر در جهت حبّ الله یا هنگام سستی و گرفتگی قلب باشد مستحب دانسته است.[۶] البته نباید فراموش کرد که تمایلات صوفیانهٔ غزالی، در این فتاوی بی‌تأثیر نبوده است.

عمده دلیل قائلین به جواز، دو امر است:

۱. ضعف سند روایات تحریم، به گونه‌ای که ابن حزم گوید: «هیچ روایتی دربارهٔ غنا صحیح نیست و همهٔ روایات آن ضعیف است».[۷] ابوبکر بن العربی، غزالی و ابن النحوی نیز احادیث مذکور را صحیح نمی‌دانند.[۸]

البته بعضی از فقهای اهل سنت در پاسخ گفته‌اند: مجموع احادیث ناهیه می‌تواند دلیل بر تحریم باشد

---

۱. الجامع لاحكام القرآن، ج ۱۴، ص ۳۷؛ الكشاف، ج ۳، ص ۴۹۰؛ تلبيس ابليس، ص ۲۳۲؛ تفسير الخازن، ج ۳، ص ۴۳۸؛ تفسير النسفي، ج ۳، ص ۲۷۸؛ ارشاد الساري، ج ۱۳، ص ۳۵۱؛ الدرّ المنثور، ج ۶، ص ۲۲۸؛ ر.ک: الغدير، ج ۸، ص ۱۰۳.

۲. سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۸۷۱؛ مسند الشاميين طبرانی، ج۴، ص ۳۹؛ تفسير الرازي، ج۲، ص ۱۳۰؛ روح المعاني، ج ۱، ص ۱۱۷؛ تلبيس ابليس، ص ۲۳۴؛ الكامل ـ عبدالله بن عدی ـ ج ۷، ص ۱۹۹؛ اسد الغابة، ج ۴، ص ۱۲۶؛ تهذيب الكمال، ج ۴، ص ۱۵۸؛ الاصابة، ج۴، ص ۵۵۶ و علامهٔ مجلسی نیز در مرآة العقول، ج ۷، ص ۳۵۸ حدیث را از الغرر نقل کرده است.

۳. سنن البيهقي، ج ۱۰، ص ۲۲۳.

۴. ر.ک: کنزالعمّال، ج ۱۵، ص ۲۱۹؛ مسند أحمد، ج ۵، ص ۲۵۹؛ سنن البيهقي، ج ۱۰، ص ۲۲۲.

۵. ر.ک: روح المعاني، ج۲۱، ص ۹۵.

۶. همان، ص ۹۷ و ر.ک: نيل الأوطار، ج ۸، ص ۱۱۵.

۷. نيل الأوطار، ج ۸، ص ۱۱۳.

۸. همان، ص ۱۱۷.

به‌ویژه که برخی از آن‌ها حدیث حَسن شمرده شده، مانند احادیث نهی از فروش زنان و مردان آوازه‌خوان که با سندهای زیادی روایت شده است.[۱]

۲. روایات جواز که عمدتاً از عایشه نقل شده و حکایت از خواندن غنا نزد پیامبر اکرمﷺ و تقریر و تأیید ایشان دارد. ازجمله:

الف) وی می‌گوید: پیامبرﷺ نزد من آمد در حالی که دو دختر با اشعاری مربوط به نبرد بُعاث[۲] برایم آوازه‌خوانی می‌کردند. حضرت به بستر خویش رفت و صورت خود را برگرداند، در این هنگام ابوبکر آمد و مرا نهی کرده، گفت: صدای شیطان نزد رسول الله؟! پیامبرﷺ به او فرمود: رهایشان کن، من از این فرصت استفاده کرده، به آن دو دختر اشاره کردم و آن دو بیرون رفتند.[۳]

ب) انس بن مالک گوید: رسول خداﷺ در مدینه دخترانی را دید که دفّ می‌زدند و غنا می‌خواندند. (**یضربن بدفّهنّ یتغنّین**) واین شعر را می‌سرودند: **نحن جوار من بني نجار یا حبذا محمّد من جار**، ما دختران بنی نجار هستیم، ای چه نیکو همسایه‌ای است محمدﷺ. حضرت فرمود: «**الله یعلم أنّي أُحبّکنّ**؛ خدا می‌داند که من بسیار به شما علاقه‌مندم!».[۴]

ج) ابن عباس گوید: عایشه عروسی از انصار را به خانهٔ شوهر بُرد، پیامبرﷺ از او پرسید: «**أرسلتم معها من یغنّي**، آیا کسی را همراهش فرستادید تا آوازه‌خوانی کند؟» وی گفت: نه، حضرت فرمود: «در میان انصار، غزل (= آوازه‌خوانی) مرسوم است، ای کاش با عروس کسی را می‌فرستادید تا این شعر را بخواند: **أتیناکم أتیناکم فحیّانا وحیّاکم**».[۵]

روایات دیگری نیز به همین مضمون در جوامع روایی اهل سنت نقل شده است.[۶]

در پاسخ به این روایات باید گفت: اولاً بسیاری از این روایات به این دلیل که حکایت از برگزاری مجلس لهو و غنا در محضر رسول اللهﷺ می‌کند قابل پذیرش نیست، زیرا احترام و مقام والای آن حضرت و محفل روحانی و الهی ایشان، هرگز اجازهٔ لهو و لعب را در مقابل ایشان، آن هم توسط خوانندهٔ زن نمی‌دهد. غنا حتی اگر جایز هم باشد، تردیدی در بیهودگی و مرجوحیت آن به‌ویژه در حضور حضرت، نیست.

ثانیاً غنا ـ چنان‌که می‌دانیم ـ مفهوم وسیعی دارد که هر صدای خوب را شامل می‌شود و ممکن است لهوی و مناسب مجالس فساد نباشد.

ثالثاً این روایات ـ بر فرض حجیّت ـ درمورد غنای در مناسبت‌های خاصی است که الغاء خصوصیت یا مقایسهٔ آن با دیگر ایام، مشکل است.

برخی از این روایات مربوط به ایام عید

---

۱. نیل الأوطار، ج ۸، ص ۱۱۷.

۲. بُعاث، جنگی است سخت میان اوس و خزرج که قبل از اسلام واقع شده بود. ر.ک: فتح الباری فی شرح البخاری، ج ۲، ص ۵۶۴.

۳. صحیح البخاري، ج ۲، کتاب العیدین، باب ۲، ح ۴۹۴؛ صحیح مسلم، ج ۳، صلاة العیدین، ح ۴۸۹۲.

۴. سنن ابن ماجة، ج ۱، کتاب النکاح، باب الغناء، ح ۱۸۹۹.

۵. همان، باب ۲۱، الغنا والدفّ، ح ۱۹۰۰.

۶. صحیح البخاري، ج ۷، کتاب النکاح، باب ضرب الدف فی النکاح، ح ۴۸۵۲، کتاب الفضائل ذیل باب شهود الملائکة بدراً، ح ۳۷۷۹.

و تعدادی مربوط به جشن عروسی است و شماری نیز مربوط به جشن ورود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مدینه است.[۱] علاوه بر این که در برخی نقل‌ها، واژهٔ غنا نیامده است.[۲]

روایت ابن عباس و غنای جاریهٔ انصار، ازنظر سند بسیار ضعیف است زیرا در سند آن ابواویس عبدالله بن عبدالله بن اویس حضور دارد که احمد حنبل و یحیی بن حین وی را تضعیف کرده‌اند.[۳] همچنین حسین بن عبدالله که علی بن مدنین و نسائی او را متروک الحدیث دانسته‌اند.[۴]

رابعاً ـ در فرض تعمیم ـ این روایات با روایاتی که به‌طور مطلق بر تحریم غنا دلالت می‌کند ـ که بخشی از آن‌ها گذشت ـ معارض است و هیچ دلیلی بر ترجیح این روایات، با مشکلاتی که دارد، بر روایات تحریم نیست.

گذشته از دو قول به حرمت غنا و جواز آن، دو تفصیل در مسئله وجود دارد که تحت عنوان قول سوم و چهارم به آن پرداخته می‌شود:

قول به تفصیل

از میان فقهای امامیه، فیض کاشانی، محقق سبزواری و شیخ انصاری در موضوع غنا قائل به تفصیل شده‌اند.

مرحوم فیض کاشانی در دو کتاب وافی و مفاتیح الشرایع می‌گوید: آنچه از مجموع اخبار وارد شده درمورد غنا ظاهر می‌شود و جمع‌بندی میان آن‌ها اقتضا می‌کند این است که حرمت غنا و حرمت آنچه مرتبط با آن است، مثل اجرت، تعلیم، شنیدن و خرید و فروش (آوازه‌خوان‌ها)، همگی مخصوص آن‌گونه غنایی است که در زمان بنی‌امیه و بنی العباس رایج بوده که مردها نزد زن‌ها (ی آوازه‌خوان) می‌آمدند و زن‌ها به اباطیل سخن می‌گفتند و از ابزار لهو و موسیقی، مثل عود و قضیب استفاده می‌کردند. اما در موارد دیگر اشکالی ندارد.

سپس کلامی را از شیخ الطائفه در استبصار به‌عنوان مؤید نقل می‌کند و در ادامه می‌گوید: از کلام شیخ الطائفه استفاده می‌شود که تحریم غنا به‌دلیل همراه بودن آن با کارهای حرام است و اگر حرامی همراه آن نباشد، جایز است.

آن‌گاه مرحوم فیض در ادامه می‌افزاید: بنابراین وجهی ندارد که ما جواز غنا را مخصوص زفاف عروس بدانیم به‌ویژه که در غیر آن نیز رخصت آمده است....[۵]

---

۱. البداية والنهاية، ج ۳، ص ۲۴۳؛ فتح الباري، ج۷، ص ۲۰۴.

۲. البداية والنهاية، ج ۲، ص ۲۴۲؛ السيرة النبوية ابن كثير، ج ۲، ص ۲۷۴.

۳. ر.ک: الموضوعات، ابن جوزی، ج ۳، ص ۱۱۶.

۴. تذكرة الموضوعات، الفتني، ص ۱۹۷.

۵. الوافي، ج ۱۷، ص ۲۲۳؛ مفاتيح الشرايع، ج ۲، ص ۲۱: اقول: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء، ويقتضيه التوفيق بينها، اختصاص حرمته وحرمة ما يتعلق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء، كلها بماكان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني‌أمية، من دخول الرجال عليهن واستماعهم لصوتهن وتكلمهن بالأباطيل، ولعبهن بالملاهي من العيدان والقضيب وغيرها. وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله عليه السلام «ليست بالتي تدخل عليها الرجال»؛ كفاية الاحكام، ←

نامبرده در مفاتیح الشرایع نیز آورده است: غنای حرام، مخصوص غنایی است که همراه با حرام باشد نه غیر آن.[۱]

وی در بحث کسب مغنیه نیز می‌گوید: شنیدن غنا با اشعاری که مشتمل بر یاد بهشت و جهنم و تشویق به آخرت و وصف نعمت‌های خداوند[۲] و یاد عبادات و ترغیب به خیرات و... باشد اشکالی ندارد.[۳]

مرحوم سبزواری نیز بعد از آن‌که اخبار گوناگون را در جواز و حرمت غنا در قرآن و غیر آن ذکر می‌کند، می‌گوید: جمع میان این اخبار دو گونه است:

۱. تخصیص اخبار حرمت غنا به غیر قرآن و توجیه اخباری که غنا در قرآن را مذمت می‌کند به غنای لهوی که افراد فاسق انجام می‌دهند.

۲. گفته شود: اخباری که دلالت بر حرمت می‌کند مخصوص غنایی است که در آن زمان شایع بوده است یعنی غنایی که با همراهی دختران در مجالس فجور و شراب و استعمال آلات لهو و گفتن سخنان باطل و شنیدن مردان، بوده است. سپس در ادامه می‌گوید: حمل عنوان غنا به غنای شایع در آن زمان، بعید نیست. آن‌گاه می‌افزاید: بنابراین غنایی که به گونهٔ لهوی، همراه با آلات لهو و مانند آن باشد بدون تردید حرام است و در غیر این مورد اگر اجماع بر حرمت وجود نداشته باشد بر اباحه باقی است و راه احتیاط واضح است.[۴]

از آنچه گذشت روشن شد که در نگاه مرحوم فیض کاشانی و محقق سبزواری، حرمت غنا به صورت مطلق ثابت نیست بلکه غنا فی نفسه مباح بوده و اقتران با افعال حرام، موجب تحریم آن شده است.

ادلّهٔ قائلین به تفصیل

دلیل اوّل: اصل اباحه: به این بیان که وقتی هیچ دلیل معتبری بر حرمت مطلق غنا وجود نداشته باشد و اجماع نیز شامل موارد اختلافی نشود، به اصل اوّلی رجوع می‌کنیم که اباحه است.[۵]

در پاسخ و برای اثبات حرمت مطلق غنا

← ج ۱، ص ۴۲۸ به بعد: یمکن الجمع بین هذه الأخبار والأخبار الکثیرة الدالة علی تحریم الغناء بوجهین: أحدهما: تخصیص تلك الأخبار بما عدا القرآن، وحمل ما یدل علی ذم التغني بالقرآن علی قراءة تکون علی سبیل اللهو کما یصنعه الفساق فی غنائهم... وثانیهما: أن یقال: المذکور في تلك الأخبار الغناء، والمفرد المعرف باللام لا یدل علی العموم لغة، وعمومه إنّما یستنبط من حیث إنّه لاقرینة علی إرادة الخاص، وإرادة بعض الأفراد من غیر تعیین ینافي غرض الإفادة وسیاق البیان والحکمة، فلابدّ من حمله علی الاستغراق والعموم، وهاهنا لیس کذلك، لأنّ الشائع في ذلك الزمان الغناء علی سبیل اللهو من الجواري المغنیات وغیرهن في مجالس الفجور والخمور والعمل بالملاهي والتکلم بالباطل وإسماعهن الرجال وغیرها، فحمل المفرد علی تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غیر بعید... علی أنّ التعارض وقع بین أخبار الغناء والأخبار الکثیرة المتواترة الدالة علی فضل قراءة القرآن والأدعیة والأذکار، مع عمومها لغة وکثرتها وموافقتها للأصل، والنسبة بین الموضوعین عموم من وجه. فاذن لا ریب في تحریم الغناء علی سبیل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما. ثم إن ثبت إجماع فی غیره کان متبعاً، وإلا بقي حکمه علی أصل الإباحة، وطریق الاحتیاط واضح.

۱. مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۰-۲۲.

۲. ر.ک: المحجّة البیضاء، ج ۵، ص ۲۲۶و۲۲۷.

۳. الوافي، ج ۱۷، ص ۲۲۱؛ ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۲۹.

۴. ر.ک: المکاسب، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۰۱؛ کفایة الأحکام، رحلی، ص۸۵و ۸۶.

۵. ر.ک: المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۰؛ مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۵۹.

می‌توان به احادیث ذیل استدلال کرد:

۱. اطلاق احادیثی که آیهٔ شریفهٔ ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[۱] را به غنا تفسیر کرده و بیانگر این است که تمام مصادیق غناداخل در عنوان قول الزور می‌باشد.

چنان‌که برابر صحیحهٔ محمد بن مسلم، امام باقر علیه السلام در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾، فرمود: «هو الغناء».[۲] از این حدیث استفاده می‌شود که مطلق غنا داخل در عنوان زور است و مقید به مضمون کلام یا کیفیت نیست.

۲. اطلاق احادیثی که لهو الحدیث را در آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾[۳] به غنا تفسیر کرده است و سابقاً گذشت که بطلان مضمون وقصد اضلال در حرمت لهو الحدیث موضوعیت ندارد.

۳. روایاتی که بر بطلان بیع جاریهٔ مغنیه دلالت می‌کند ازجمله صحیحهٔ ابراهیم ابن ابی‌البلاد از امام کاظم علیه السلام که فرمود: «إنّ ثمن الكلب والمغنية سحت»[۴] روشن است اگر غنا فی نفسه حلال باشد، فایدهٔ حلال سبب حرمت ثمن نخواهد بود.

۴. صحیحهٔ ریان بن صلت که به حضرت رضا علیه السلام عرض کرد: عباسی (هشام بن ابراهیم) از شما نقل می‌کند که شما غنا را اجازه داده‌اید؟ حضرت پس از تکذیب خبر فرمود: من گفتم که مردی نزد اباجعفر ـ صلوات الله علیه ـ آمد و از غنا پرسید، آن حضرت به او فرمود: یا فلان، وقتی خداوند میان حق و باطل جدایی افکند، غنا در چه جایگاهی خواهد بود؟ او گفت: با باطل، حضرت فرمود: خودت قضاوت کرده‌ای.[۵]

روشن است که تکذیب ترخیص غنا، دلالت بر حرمت آن دارد و چون لفظ غنا مطلق است، حرمت مطلق غنا از آن استفاده می‌شود.

۵. موثقهٔ یونس بن یعقوب از عبدالاعلی که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درمورد غنا پرسیدم و گفتم: برخی می‌پندارند که رسول الله صلی الله علیه و آله خواندن «جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيكم» را ـ به صورت غنا ـ اجازه داده است. حضرت فرمود: دروغ می‌گویند، خداوند عزوجل می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ...﴾[۶].[۷]

امام خمینی قدس سره می‌گوید: این روایت دلالت می‌کند که غنا حتی با چنین عبارت غیر لهوی و غیر باطل و بلکه شریف، حرام است.[۸]

۶. صحیحهٔ مسعدة بن زیاد، که برابر آن، امام صادق علیه السلام حتی طول دادن نشستن در دست‌شویی را برای استماع صدای ساز و آوازی که از منزل همسایه می‌آمد، گناهی بزرگ شمرده و آیهٔ ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾[۹] را بر آن انطباق داده است.[۱۰]

۷. صحیحهٔ علی بن جعفر که از برادرش موسی

---

۱. حج، آیهٔ ۲۲.
۲. وسائل، ج ۱۲، باب ۹۹، ما یکتسب به، ح ۵.
۳. لقمان، آیهٔ ۶.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۷، باب ۱۶ ما یکتسب به، ح ۴.
۵. همان، باب ۹۹، ما یکتسب به، ح ۱۳.
۶. دخان، آیهٔ ۳۸.
۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۹۹، مایکتسب به، ح ۱۵.
۸. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۲۲.
۹. اسراء، آیهٔ ۳۶.
۱۰. وسائل‌الشیعة، ج ۲، ص ۹۵۷، ح ۱ از باب ۱۸ ابواب الأغسال المسنونه.

بن جعفر علیه السلام پرسید: «**الرجل يتعمّد الغنا، يجلس اليه؟ قال: لا**؛ یعنی مردی قصد شنیدن آوازی را می‌کند که دیگری می‌خواند و پای آن می‌نشیند ـ یا خودش آواز می‌خواند، آیا می‌شود پای آن نشست؟ ـ حضرت فرمود: نه، جایز نیست».[۱]

روشن است که حرمت گوش دادن غنا، ملازم با حرمت اصل غناست و روایت به صورت مطلق آن را حرام دانسته است.

در این باب برای اثبات حرمت مطلق غنا به روایات دیگری نیز تمسک شده است. بنابراین، استدلال مرحوم فیض کاشانی به اصل اباحه به تصوّر عدم وجود دلیل معتبر بر حرمت مطلق غنا، پذیرفته نیست.

دلیل دوم: انصراف: مرحوم سبزواری با تکیه بر الف و لام در کلمهٔ «الغنا» آن را منصرف به غنای معهود در زمان صدور آن احادیث، یعنی زمان بنی‌امیه و بنی‌العباس می‌داند، که همراه با مقارنات حرام بوده است.

وی می‌نویسد: لفظ مفرد با الف و لام در صورتی دلالت بر عموم می‌کند که قرینه‌ای بر تعیین مقصود نباشد و لفظ مجمل شود، اما در محل بحث چون فرد رائج، غنای همراه با مقارنات حرام بوده است، لفظ مذکور ظهور در اطلاق ندارد.[۲] به این دلیل در کلمات فیض کاشانی نیز اشاره شده است.[۳]

در پاسخ به این اشکال گفته شده است: اوّلاً، همان‌گونه که در اصول مقرر شده، کثرت افراد در یک عنوان کلّی، سبب انصراف آن از افراد دیگر نمی‌شود.[۴]

ثانیاً، غنا از اموری است که بسیاری از مردم نیز به آن مبتلا بوده‌اند و چنان نبود که همواره با مقارنات حرام همراه باشد و صرف این‌که غنای رایج نزد سلاطین بنی‌امیه یا بنی‌العباس یا اُمرای آن‌ها، همراه با محرمات بوده دلیل بر انصراف نمی‌شود.[۵]

دلیل سوم: مقتضای جمع میان روایات: اگر میان روایات، روایت مطلقی هم وجود داشته باشد که غنا را فی نفسه به‌طور مطلق حرام بداند، جمع میان آن با دیگر روایات، که غنا را در برخی موارد جایز می‌شمرند، اقتضا می‌کند که غنای حرام، غنایی باشد که مقارن با محرمات است آن‌گونه که در زمان بنی‌امیه و بنی‌العباس معهود بوده است.[۶]

روایات این بخش در مباحث مستثنیات خواهد آمد جز این‌که در این‌جا به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. صحیحهٔ ایوب بن حُرّ از ابابصیر از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس وليست باللتي يدخل عليها الرجال**؛ مزد زن آوازه‌خوانی که عروس را در شب زفاف همراهی می‌کند، اشکالی ندارد، (زیرا) چنین آوازه‌خوانی از آن‌هایی نیست که مردها بر آن‌ها وارد می‌شوند».[۷]

مرحوم فیض همین روایت را مشعر بر تفصیل خویش شمرده است زیرا جملهٔ «ولیست باللتی» در

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۲، باب ۹۹، ح ۳۲.
۲. ر.ک: کفایة الأحکام، ص ۸۶.
۳. ر.ک: الوافي، ج ۱۷، ص ۲۱۸.
۴. المکاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۱، ص ۳۲۳.
۵. همان.
۶. ر.ک: مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۰ وکفایة الاحکام، ص ۸۶.
۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۵، باب ۱۵ ما یکتسب به، ح ۳.

حکم علت جواز اجرت مغنیه است و می‌فهماند که معیار حلیت و حرمت غنا، اختلاط و عدم اختلاط با نامحرم است.[۱]

البته امام خمینی﵀ می‌نویسد: «انصاف این است که رفع ید از ادلّه‌ای که دلالتش [بر حرمت مطلق غنا] واضح است به‌دلیل این روایت که مقصود از آن مشتبه و مشتمل بر اختلاف نسخه‌هاست روا نیست...».[۲]

۲. روایت ابوبصیر که می‌گوید: از امام باقر﵇ درمورد کسب زنان آوازه‌خوان پرسیدم، فرمود: «**التي يدخل عليها الرجال، حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس**؛ آن زن آوازه‌خوانی که مردها بر او وارد می‌شوند ـ کسب او ـ حرام است و آن آوازه‌خوانی که به عروسی‌ها دعوت می‌شود ـ مزد او ـ اشکال ندارد» و در ادامه فرمود: همین است سخن خداوند عزوجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾.[۳]

محقق نراقی می‌نویسد: «این حدیث دلالت می‌کند که لهو الحدیث، غنای زنان آوازه‌خوانی است که مردان بر آن‌ها وارد می‌شوند، نه هر غنایی».[۴]

شیخ انصاری می‌گوید: «این روایت صریحاً دلالت می‌کند که حرمت غنا، مشروط است به قصدی که از آن می‌شود، اگر مقصود از آن، اقامهٔ مجلس لهو باشد حرام و اگر نباشد حلال است».[۵]

همچنین می‌گوید: «انصاف این است که حدیث مذکور، خالی از اشعار به این‌که غنای حرام، آن غنایی است که مردان بر زنان آوازه‌خوان وارد شوند نیست ولی هرگز نمی‌توان از اطلاقات به‌دلیل این اشعار صرف نظر کرد، به‌ویژه که این اشعار، معارض با حدیثی است که صراحتاً بر حرمت غنای زن آوازه‌خوان دلالت دارد، هرچند برای خصوص مولای خویش باشد...» در ادامه می‌افزاید: «وبالجمله ضعف این قول (تفصیل مرحوم فیض) بعد از ملاحظهٔ روایات، روشن‌تر از آن است که نیاز به توضیح بیشتر داشته باشد».[۶]

۳. روایت علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر﵇ که می‌گوید: «**سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال لا بأس به ما لم يعص به**؛ از حضرت درمورد غنا پرسیدم که آیا در عید فطر و قربان و ایام شادی جایز است؟ فرمود: اشکال ندارد تا وقتی که به‌وسیلهٔ آن گناه نشود».[۷]

ظاهر این جمله بیانگر این است که غنا به‌تنهایی حرام نیست، بلکه وقتی با معصیت دیگر مقارن شود حرام خواهد بود.

ولی این روایت ازنظر متن و سند بدون اشکال نیست زیرا در سند آن عبدالله بن حسن حضور دارد که وثاقت وی ثابت نیست.[۸]

---

۱. ر.ک: الوافي، ج ۳، ص ۳۵.
۲. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۲۵.
۳. الکافي، ج۵، ص ۱۱۹. در وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۴، باب ۱۵ ما یکتسب به، ح ۱ این حدیث از امام صادق﵇ آمده است.
۴. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۳۵.
۵. المکاسب، ج ۱، ص ۳۰۵.
۶. همان، ص ۳۰۷.
۷. وسائل، ج ۱۲، ص ۸۵، باب ۱۵ ما یکتسب به، ح ۵.
۸. ر.ک: تنقیح المقال، ج ۲، ص ۱۷۶.

هرچند کثرت روایات شخص جلیل القدری مثل عبدالله بن جعفر حمیری ازوی، وثاقت او را به‌شدت تقویت می‌کند و امام خمینی می‌گوید: «**والظاهر اتقان روایاته**».[۱]

البته شیخ حرّ عاملی همین روایت را از طریق دیگر با سند صحیح آورده است ولی در ذیل آن آمده: «**لا بأس به ما لم یؤمر به**»[۲] که معنی روشنی ندارد و در روایتی دیگر با تعبیر: «**ما لم یزمّر به**» وارد شده است[۳] که گرچه معنایش روشن است ولی ازنظر سند، محل تأمل است.[۴]

از نگاه امام خمینی بُعدی ندارد که عبارت «ما لم یزمر به»، تصحیف «ما لم یؤزر به» باشد که نقل به معنای «ما لم یعص به» است.[۵]

دلیل چهارم: تعارض ادلهٔ حرمت غنا با استحباب قرائت قرآن و مانند آن: محقق سبزواری می‌گوید: «نسبت‌میان اخبار حرمت غنا با اخبار فراوان و متواتری که بر فضیلت قرائت قرآن و دعاها و اذکار به‌نحو عام دلالت می‌کند، عموم من وجه است، یعنی حرمت غنا درمورد قرآن، دعا و ذکر، با استحباب این امور تعارض می‌کند و ساقط می‌شود» سپس می‌افزاید: «شکی نیست که غنا به‌گونهٔ لهوی وهمراه با ابزار لهو و مانند آن حرام است و در غیر این موارد اگر اجماعی بر حرمت باشد به آن ملتزم می‌شویم وگرنه بر اباحه باقی است و راه احتیاط واضح است».[۶]

در پاسخ گفته می‌شود که بر فرض تعارض بین این ادله با ادلهٔ حرمت غنا، در این‌جا بعد از تعارض و تساقط در مادهٔ اجتماع، نتیجه این می‌شود که غنا مطلقاً حرام است مگر در این‌گونه امور؛ نه این‌که غنا مطلقاً جایز است حتی در غیر موارد تعارض. بنابراین، حکم به حلیت غنا و اشتراط حرمت آن با اقتران به معاصی یا مضمون باطل، معنا ندارد و نهایت آن، اباحهٔ غنا در این موارد است که به‌معنی استثناء این موارد از حرمت غناست. اضافه بر این، ادلهٔ استحباب تلاوت قرآن، ارتباطی به مسئلهٔ غنا ندارد.

***

نتیجه گیری

کوتاه‌سخن این‌که تفصیل مرحوم فیض و سبزواری ازنظر فقهی استوار و محکم نیست. به‌تعبیر شیخ انصاری، ضعف این سخن با ملاحظهٔ نصوص، روشن‌تر از آن است که نیاز به بحث بیشتری داشته باشد. شیخ می‌افزاید: «چقدر فاصله است میان این قول و آنچه از فخرالدین رسیده که غنا را در عروسی‌ها نیز تجویز نکرده است. به این دلیل که هرچند آن دو روایتِ مربوط به مسئلهٔ جواز غنا در عروسی، نص در جواز است ولی در برابر اخبار مانعه که متواتر است نمی‌تواند مقاومت کند».[۷]

---

۱. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۳۰.
۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۵، باب ۱۵ ما یکتسب به، ح ۵.
۳. بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۲۷۱.
۴. سند صاحب بحار به کتاب مذکور باید بررسی شود، هرچند امام خمینی از آن به صحیحه تعبیر کرده است. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.
۵. ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۲۸.
۶. کفایة الأحکام، ص ۸۶.
۷. ر.ک: المکاسب، ج ۱، ص ۳۰۷.

به علاوه که این تفصیل، مخالف اجماع و چه‌بسا ضرورت دین است، همان‌گونه که برخی ادعا کرده‌اند[۱] و از کلام مرحوم نراقی نیز استفاده می‌شود که در غیر مواردی که استثنا شده است، حرمت غنا اجماعی است. او می‌گوید: «**فاللازم فیه هو الاقتصار علی القدر المعلوم حرمته بالاجماع وهو ما کان فی غیر ما استثنوه**؛ یعنی در غنا باید به مقداری که اجماع بر حرمت آن است ملتزم شویم، یعنی در غیر مواردی که از حرمت، استثنا کرده‌اند».[۲] و مورد عدم اقتران با حرام، ازجملهٔ مستثنیات نیست.

* * *

قول به تفصیل از برخی فقهای اهل سنت نیز نقل شده است، مثل بعضی از فقهای حنفیه که گاهی آن را به مطلق حنفیه هم نسبت داده‌اند[۳] و جزیری به آن تصریح می‌کند.[۴]

دلیل جزیری در مسئله این است که غنا فی نفسه ازنظر صوت مباح است و این مقارنات است که آن را حرام می‌کند و هر عملی که موجب حرام باشد حرام است مثل این‌که به زن نامحرم یا به «غلام امرد» یا به شرب خمر تحریک کند یا موجب تضییع عمر و انصراف از اداء واجب شود.[۵]

تفصیل دیگر از شیخ انصاری

به نظر ایشان موضوع حرمت، آن صدایی است که دارای کیفیت لهوی و در سبک اهل فسوق و معاصی باشد. وی می‌گوید: «این صدا حرام است هرچند غنا نباشد زیرا دلیلی بر حرمت غنا نیست مگر از این نظر که غنا، باطل، لهو، لغو و زور است»[۶] و در جایی دیگر می‌گوید: حرام آن صدایی است که مثل کیفیت خواندن اهل فسق و معصیت باشد همان سبکی که در روایت از قرائت قرآن به آن سبک نهی شده است، خواه این صدا همان غنا باشد یا اعم یا اخص، هرچند ظاهراً غنا جز آن نیست».[۷]

شیخ انصاری درصدد اثبات دو ادعاست: ۱. غنا همان صوت لهوی مناسب مجالس فسق است. ۲. ملاک حرمت غنا، لهوی بودن کیفیت آن است.

اما دربارهٔ مطلب اول، در بحث ماهیت غنا گذشت که لهویت به‌دلیل اجمالی که در مفهوم آن است نمی‌تواند در ماهیت غنا دخیل باشد.

اما دربارهٔ مطلب دوم: شیخ برای اثبات آن به روایاتی تمسک کرده که عنوان زور، لهو الحدیث، لهو، باطل و لغو را بر غنا تطبیق کرده است که در مباحث قبل، شماری از این روایات گذشت.

ولی‌باید توجّه داشت روایاتی که عنوان زورو لهو الحدیث‌را بر غنا تفسیر کرده، دلالت برحرمت کیفیت نمی‌کند، تنها واژه‌های لهو الحدیث و زور، مشعربه آن است،[۸] و می‌دانیم اِشعار داشتن برای استدلال

---

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۹۰-۴۹۲.
۲. المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۱.
۳. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة ومذهب أهل البیت، ج ۲، ص ۷۸.
۴. همان، ص ۷۶.
۵. همان.
۶. المکاسب، ج ۱، ص ۲۹۶.
۷. همان، ص ۲۹۰.
۸. همان، ص ۲۸۷.

کافی نیست. افزون بر این‌که التزام به این سخن که هر لهو و باطلی حرام باشد قابل قبول نیست.

همچنین معلوم نیست که مراد از لهو، همان کیفیت متناسب با مجالس فسق و معصیت باشد، چراکه ممکن است حرمت آن به‌دلیل مقارنات یا مضمون باطلی باشد که با آن غنا می‌خوانند، به‌ویژه اگر روایات مذکور را ناظر به غنای رایج آن زمان بدانیم که همراه با محرمات بوده است.

حاصل اشکال این‌که اگرچه عنوان باطل و لهو در حرمت غنا دخیل است ولی این اعم از بطلان مضمون یا مقارنات یا کیفیت ادای کلمات است، و با توجه به این‌که وجوه دیگری در مقام محتمل است و قدر متیقن از آن دو، غنای مناسب با مجالس فسق و یا مضمون باطل است، نمی‌توان باطل را به‌معنی سبک اهل فسق دانست.

بنابراین، باید به عموم حرمت غنا ـ با تعریفی که قبلاً ذکر شد ـ استناد گردد، مگر جایی که احراز شود عنوان باطل بر آن منطبق نیست و احراز این نکته جز در مواردی که شارع در غنا ترخیص داده، مشکل است زیرا حتی اگر قرآن را با غنا بخوانند و بر فرض، سبب تشویق به آخرت هم شود، بر خود قرائت و کیفیت خواندن، لهو و باطل صدق می‌کند، هرچند بر خود کلام ازنظر مضمون صدق نکند همان‌گونه که شیخ انصاری متذکر شده است.[۱]

موارد استثناء حرمت غنا و آراء مختلف فقها

۱. غنا در عروسی

مشهور میان فقهای امامیه، جواز غنا در عروسی است مشروط به این‌که با حرام دیگری مثل سخن باطل و نواختن آلات موسیقی حرام و اختلاط زن و مرد، همراه نباشد.[۲]

مهم‌ترین دلیل فقها در این مسئله، صحیحهٔ ابابصیر از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «**أجر المغنية التي تزفّ العرائس ليس به بأس وليست باللّتي يدخل عليها الرجال**؛ مزد زن آوازه‌خوانی که عروس را به خانهٔ شوهر می‌برد اشکالی ندارد. او آن زنی نیست که مردان بر او داخل می‌شوند».[۳]

این روایت ازنظر سند تام است ولی شیخ انصاری آن را به‌دلیل ابوبصیر، غیر معتبر دانسته است. در حالی که مراد از ابوبصیر، یا لیث بن بختری است که از اجلّاء و ثقات است[۴] یا یحیی بن ابی‌القاسم اسدی که از اصحاب اجماع و ثقه است[۵]، البته شیخ انصاری خود در ادامه می‌گوید: ابوبصیر خالی از وثوق نیست.[۶]

ازنظر دلالت نیز این روایت تام است زیرا حلیت اجر مذکور، عرفاً با حلال بودن آن عمل (غنا در عرائس) ملازمه دارد.

---

۱. المکاسب، ج ۸، ص ۲۸۸.
۲. همان، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.
۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۴ باب ۱۵ ما یکتسب به، ح ۳.
۴. ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۹.
۵. معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۷۴ و مؤید این امر که مقصود، ابوبصیر اسدی است این‌که در سند دیگر همین روایت راوی از ابوبصیر، علی بن ابی‌حمزه است که راهنمای ابوبصیر نابینا (یعنی اسدی) بوده است، با توجه به این نکته که ظاهراً هر سه روایت حکایت از یک قضیه باشد.
۶. المکاسب، ج ۱، ص ۳۱۴.

اما این شبهه که حرمت غنا با ادلهٔ متواتره ثابت شده و برخی از این ادله قابل تخصیص نیست و نمی‌شود آن ادله را با یک روایت که امکان خدشه در سند و دلالتش هست، تخصیص زد.[۱] قابل مناقشه است. بزرگانی مثل صاحب جواهر و امام خمینی، تخصیص را در این مورد می‌پذیرند.[۲] امام خمینی می‌گوید: «ادلهٔ حرمت غنا قابل تقیید است و صرف انطباق عنوان باطل و زور، مانع تقیید نیست به‌ویژه در زفاف عروس که با این امر (انطباق عنوان باطل و زور) تناسب دارد و نحوهٔ بیان در ادلهٔ حرمت غنا، شدیدتر از نحوهٔ بیان در ادلهٔ حرمت ربا نیست، با این‌که ادلّهٔ ربا به مواردی مثل ربا میان پدر و فرزند، و زن و شوهر و دیگر موارد، تخصیص خورده است، و تلازمی میان غنا با ورود به محرمات و فسق و فجور نیست بلکه در مجالس زن‌ها این امر، جز در موارد اندک، اتفاق نمی‌افتد و اگر درموردی غنا سبب حرام شد محکوم به جواز نیست زیرا دلیل جواز از این نظر اطلاق ندارد».[۳]

مشهور فقهای اهل سنت نیز غنا در عروسی را با استناد به روایات متعددی جایز دانسته‌اند که به دو مورد اشاره می‌شود:

۱. محمد بن حاطب می‌گوید: رسول الله ﷺ فرمود: فارق میان حلال و حرام، صدای لهو و غنا در عروسی است.[۴]

۲. عروة گوید: عایشه در زفاف زنی از انصار شرکت کرد. پیامبر ﷺ فرمود: ای عایشه! آیا با شما لهوی نبود، انصار از لهو خوششان می‌آید.[۵] و در نقل دیگری آمده است که آن زن از فامیل عایشه بود و پیامبر ﷺ به عایشه فرمود: چرا با او کسی را نفرستادید تا بگوید: «**أتیناکم أتیناکم فحیّانا وحیّاکم...**»؟[۶]

گفتنی است که تفاوت روایات اهل سنت با روایات اهل البیت علیهم‌السلام در این مسئله این است که از روایات اهل البیت علیهم‌السلام[۷]، تنها جواز غنا در عروسی بدون حضور مردان، استفاده می‌شود اما مستفاد از عموم روایات اهل سنت، جواز غنا در عروسی حتی با حضور مردان اجنبی در مقابل دختران آوازه‌خوان است[۸] که جای تأمل بسیار دارد و از آموزه‌های اسلامی بسیار دور است.

۲. غنا در ایام شادی

برخی از فقها غنا را در ایام شادی مثل عیدهای مذهبی، جشن تولد، خِتان و مانند آن جایز شمرده‌اند هرچند احتیاط را در عدم آن دانسته‌اند.[۹] دلیل این مسئله، روایت علی بن جعفر است که از برادرش ـ موسی بن جعفر علیه‌السلام ـ از غنا در عید فطر، قربان و ایام شادی پرسید. امام علیه‌السلام فرمود: «اشکالی ندارد مادامی

---

۱. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۵۴؛ الجواهر، ج ۲۲، ص ۴۹.
۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۵۰.
۳. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۵۱.
۴. السنن الکبری، نسائی، ج ۳، ص ۳۳۲، ش ۵۵۶۵.
۵. بخاری، ج ۵، ح ۴۸۶۷.
۶. سنن کبری، ج ۳، ص ۳۳۲، ش ۵۵۶۷.
۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۱۵، ح ۳.
۸. سنن کبری، ج ۳، ص ۳۳۲.
۹. أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۳۳۳.

که به‌وسیلهٔ آن گناه نشود».[۱]

ولی با توجّه به این‌که این روایت دارای دو نسخهٔ بدل دیگر (ما لم یعص به، و ما لم یزمّر) است، متن آن مضطرب بوده و چون احتمال تعدد روایت نیست و قدر جامع هم میان مفاهیم مذکور به‌دلیل اجمال نسخهٔ «ما لم یؤمر به» تصوّر نمی‌شود، روایت قابل استناد نخواهد بود و نمی‌تواند موجب تقیید مطلقات شود. چنان‌که امام خمینی می‌گوید: ظاهراً کسی به این استثنا ملتزم نشده بلکه حتی کسی احتمال آن را هم نداده است، علاوه بر این‌که بعید است برای دو عید شریفی که برای طاعت خداوند و نماز و انقطاع به اوست چنین استثنائی باشد.[۲]

امام رضا علیه‌السلام روز عید فطر را روز حمد و تقدیس الهی و روز رغبت و تضرع نامید.[۳]

در منابع روایی اهل سنت، روایات بسیاری بر جواز غنا در ایام عید و شادی دلالت می‌کند ازجمله:

عایشه نقل می‌کند که دو دختر نزد من آوازه‌خوانی می‌کردند. حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله نزد من آمد و به بستر رفت و صورت خود را برگرداند، در این هنگام ابوبکر آمد و مرا نهی کرد و گفت: صدای شیطان نزد رسول الله؟ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: رهایشان کن.[۴] و در حدیث دیگری تصریح شده که آن روز، روز عید فطر یا قربان بوده است.[۵] در نقل دیگری حضرت به ابوبکر فرمود: «**یا أبابکر إن لکل قوم عیداً وهذا عیدنا**».[۶] نقل دیگری این جریان را در ایام مِنا دانسته است.[۷]

این روایت را افرادی چون غزالی دلیل بر جواز غنا در ایام عید، بلکه مطلق ایام شادی مثل عروسی، ولیمه، عقیقه و آمدن مسافر، گرفته‌اند.[۸] احادیث دیگری نیز از عایشه درمورد بازی عده‌ای از حبشیان با وسایل جنگی در مسجد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله رسیده است.[۹] برابر نقل دیگر، آن روز، روز عید بود و پیامبر عایشه را برای تماشا همراه برد.[۱۰]

در نقل دیگری عُمر، سیاهان را از بازی در مسجد رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله منع کرد ولی پیامبر فرمود: رهایشان کن، **امناً یا بنی أرفدة**؛ آسوده باشید ای سیاهان.[۱۱]

متن این‌گونه روایات بر جعلی بودن آن‌ها گواهی می‌دهد. جاعلان این روایات، نه جایگاه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را رعایت کردند و نه منزلت و قداست مسجد آن حضرت را!

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۵، باب ۱۵.
۲. ر.ک: المکاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۱، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.
۳. همان، ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۵، باب ۱۵، ح ۴.
۴. صحیح البخاري، ج ۲، کتاب العیدین، ص۲، ج ۴، ص ۲۶۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، صلاة العیدین، ص ۲۱، ح ۴۸۹۲.
۵. صحیح بخاري، ج ۵، فضائل الصحابة، باب ۷۵، ح ۳۷۱۶.
۶. همان، ج ۲، کتاب العیدین، باب ۳، ح ۹۵۲.
۷. همان، ج ۴، کتاب المناقب باب قصة الحبش، ح ۳۳۳۸ و کتاب العیدین، ح ۹۶۴.
۸. احیاء العلوم، ج ۲، کتاب آداب السماء والوجد؛ ر.ک: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۴۶۲-۲۴۶۶.
۹. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۰۹؛ صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۲۳.
۱۰. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۲۲، کتاب صلاة العیدین، باب ۴؛ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۳، ج ۳، ص ۳۲۸.
۱۱. مسند أحمد، ج ۲، ص ۵۴۰؛ سنن النسائي، ج ۳، ص ۱۹۶؛ صحیح البخاري، ج ۲، ص ۲۹.

۳. غنا به‌هنگام آمدن مسافر و مانند آن

برخی از علمای اهل سنت، غنا را به‌هنگام آمدن مسافر جایز می‌دانند.[۱] ابن تیمیة در منتقی الأخبار بابی با عنوان «نواختن دف توسط زنان برای آمدن غائب و مانند آن» گشوده و در آن روایتی از بریده به این مضمون آورده است که رسول الله ﷺ برای جنگی بیرون رفت، وقتی مراجعت کرد، جاریه‌ای سیاه‌پوست نزد حضرت آمد و گفت: یا رسول الله ﷺ، من نذر کرده‌ام اگر خداوند شما را به سلامت برگرداند، مقابل شما دفّ بزنم و تغنّی کنم. حضرت فرمود: اگر نذر کرده‌ای، بنواز، والا نه. آن زن شروع به نواختن کرد، ابوبکر آمد و او می‌نواخت، علی علیه‌السلام آمد و او می‌نواخت. عثمان آمد و او می‌نواخت، همین که عُمر آمد، دفّ را بر زمین گذاشت و روی آن نشست. پیامبر ﷺ فرمود: ای عمر، شیطان هم از تو فرار می‌کند، من نشسته بودم این زن می‌نواخت، ابوبکر آمد و او می‌نواخت سپس علی آمد و او می‌نواخت، سپس عثمان آمد و او می‌نواخت، وقتی تو آمدی دفّ را انداخت.[۲]

برابر این روایت، نواختن و خواندن زن، کاری شیطانی شمرده شده که با آمدن عمر ترک گردیده ولی با حضور پیامبر ﷺ انجام شده است.

ولی به این روایت اشکالاتی وارد است:

۱. بنابر روایات اهل سنت، نذر به اموری تعلّق می‌گیرد که مورد رضای خداوند باشد یا حداقل مباح باشد. کاری که مرجوح باشد نذر آن صحیح نیست، پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «**لا نذر في معصية**»[۳] و فرمود: «**لا نذر الا فيما يبتغى به وجه الله تعالى**».[۴]

۲. چگونه است که شیطان از پیامبر اکرم ﷺ فرار نکرده ولی با آمدن عمر فراری شده است؟

۳. چگونه است که پیامبر ﷺ به آن آواز شیطانی گوش داده، اما عمر از آن اجتناب کرده است؟

۴. این‌ها همه در حالی است که برابر اسناد تاریخی، خلیفهٔ دوم نه‌تنها از غنا نهی نمی‌کرده بلکه به آن متمایل بوده و حتی خود به خواندن آن اقدام می‌کرده است. «عینی» در «عمدة القاری»، نام عمر را در میان کسانی آورده است که معتقد به اباحهٔ غنا بوده‌اند.[۵] شوکانی نیز گوید: آوازه‌خوانی و شنیدن آن به عمر نسبت داده شد.[۶] حتی برابر روایات مختلف، عمر در سفر حج هم به استماع غنا می‌پرداخت[۷] و آوازه‌خوانان را برای این کار تشویق می‌کرد.[۸] این تناقض‌ها را چگونه می‌توان حل کرد؟!

---

۱. ر.ک: مواهب الجليل؛ الحطاب الرعيني، ج ۵، ص ۲۴۸؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۴، ص ۲۰.

۲. مسند أحمد، ج ۵، ص ۳۵۳؛ سنن الترمذي، ج ۲، ص ۲۹۳ که حدیث را صحیح غریب دانسته است و بیهقی در سنن، ج ۱۰، ص ۷۷؛ شوکانی می‌گوید: وفاکهانی در تاریخ مکه به سند صحیح از عائشه آن را روایت کرده است، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۱۹.

۳. صحیح مسلم، ج ۵، ص ۷۹؛ مسند أحمد، ج ۴، ص ۴۴۳.

۴. سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۹۵؛ بیهقی در السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۷۵.

۵. عمدة القاری، ج ۵، ص ۱۶۰.

۶. نیل الاوطار، ج ۸، ص ۲۶۶.

۷. سنن البیهقي، ج ۱۰، ص ۲۲۴؛ الاستیعاب، ج ۲، ص ۴۵۷؛ الاصابة، ج ۲، ص ۲۹۲؛ سنن الکبری، ج ۵، ص ۶۹.

۸. کنزالعمال، ج ۷، ص ۳۳۶.

۴. غنا در مراثی سید الشهداعليه‌السلام و دیگر معصومینعليهم‌السلام

شماری از متأخرین فقهای امامیه مثل محقق سبزواری[۱]، محقق نراقی[۲] و محقق اردبیلی[۳] غنا در مراثی سیدالشهداعليه‌السلام را استثنا کرده‌اند. و این مقتضای سخن کسانی است که دلیل حرمت غنا را اجماع دانسته‌اند. وجوهی که برای این استثنا ذکر شده اجمالاً چنین است:

وجه اوّل: اصل برائت: زیرا دلیل مهم در حرمت غنا اجماع است و در مراثی، اجماعی در کار نیست، بلکه چه‌بسا روش مردم در عصرها و شهرهای مختلف، بدون این‌که مورد اعتراض علما قرار بگیرند، مؤید همین است.[۴]

ولی‌چنان‌که پیش از این گذشت، ادلهٔ حرمت غنا به روایات برمی‌گردد و اطلاق در آن‌ها ثابت است و رواج غنا در مراثی معصومینعليهم‌السلام ثابت نیست.[۵]

وجه دوم: تعارض میان عموم احادیثی که به گریاندن بر مصائب سیدالشهداعليه‌السلام تشویق می‌کند با ادلهٔ حرمت غنا که در صورت نبود مرجح و تساقط، نوبت به اصل اباحه می‌رسد.[۶]

ولی روشن است که ادلهٔ مستحبات نمی‌تواند با ادلهٔ محرمات معارضه کند به‌ویژه محرماتی که مقدمهٔ مستحب باشد مثل غنا برای گریاندن. زیرا ادلهٔ مستحبات، استحباب یک کار را فی نفسه و با صرف نظر از عروض عناوین الزام‌آور ازنظر انجام دادن یا ترک آن، می‌رساند و با عروض یک عنوان از بیرون که سبب وجوب فعل یا لزوم ترک آن باشد، منافاتی ندارد.[۷]

به عبارت دیگر، هرچند غنا می‌تواند موجب بکاء و حُزن باشد، ولی صرف مقدمهٔ مستحب بودن، برای جواز کافی نیست بلکه نباید عنوان حرام بر آن منطبق شود.[۸]

وجه سوم: اطلاق ادلهٔ جواز نوحه‌سرایی است. در صحیحهٔ ابوبصیر آمده است: امام صادقعليه‌السلام فرمود: «**... لا بأس بأجر النائحة اللتي تنوح على الميت**؛ مزد زن نوحه‌خوان که بر میت نوحه‌خوانی می‌کند اشکالی ندارد».[۹] تقریب استدلال آن‌که به‌طور معمول، نوحه‌خوانی بدون غنا نمی‌شود.

ولی در پاسخ می‌توان گفت: هرچند نوحه‌سرایی گاهی با غنا انجام می‌شود اما این امر دائمی نیست و چه‌بسا غالبی هم نباشد.[۱۰] به‌خصوص این‌که نوحه سرایی متعارف در مجالس سوگواری، داخل در عنوان غنا نیست.[۱۱]

۵. غنا در تلاوت قرآن

برخی از فقهای امامیه مثل محقق نراقی[۱۲]،

---

۱. الکفایة، کتاب الشهادات، ص ۲۸۱.
۲. المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۴.
۳. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۶۳.
۴. المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۴.
۵. ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۳۶.
۶. المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۵ و ر.ک: مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۶۱-۶۳.
۷. المکاسب، ج ۱، ص ۳۰۸.
۸. ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۱۱.
۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۱۷ ما یکتسب به، ح ۷.
۱۰. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۳۹.
۱۱. ر.ک: أنوارالفقاهة، کتاب المکاسب، ص ۲۶۸.
۱۲. ر.ک: المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۶ به بعد.

محقق سبزواری و کاشانی، غنا در قرائت قرآن را از ادلهٔ حرمت غنا استثنا کرده‌اند زیرا آن‌ها غنا را بدون اقتران به معاصی و بدون مضمونِ باطل جایز می‌شمارند، بلکه محقق سبزواری جواز غنا در قرآن و بلکه استحباب آن را به صاحب مجمع البیان نسبت داده و گفته است: «مخالف در مسئله نزد قدمای معروف نبوده و کلام سید مرتضی نیز اِشعار واضحی به این مسئله دارد» و نیز محقق نراقی می‌گوید: «ظاهر ثقة الاسلام کلینی این است که غنا در قرآن جایز می‌باشد» این استظهار را به مرحوم سبزواری نیز نسبت داده است.[۱]

ولی مشهور میان متأخرین، عدم استثناء غنا در قرآن است.[۲] البته لازمهٔ کلام قدما که غنا را مطلقاً حرام دانسته‌اند[۳] همین است که غنا در قرآن استثنا نشده ولی می‌دانیم غنا گاهی بر هرگونه صوت خوب اطلاق شده است.

برای استثناء مذکور به چندوجه تمسک شده است:

۱. اصل اباحه، بنابر این‌که عموم و اطلاقی در حرمت غنا نباشد و دلیل حرمت غنا اجماع باشد، در این صورت قدر متیقن آن غنای در غیر قرآن است.

۲. اصل اباحه، بنابر این‌که ـ بر فرض وجود عموم و اطلاق در حرمت غنا ـ نسبت میان ادلهٔ حرمت غنا با ادلهٔ استحباب قرائت قرآن، عموم من وجه است و در تغنی با قرآن، تعارض می‌کنند و بعد از تساقط، اصل اباحه حاکم است.[۴]

ولی چنان‌که سابقاً گذشت، هم وجود اطلاقات در حرمت غنا ثابت است و هم ادلهٔ مستحبات با ادلهٔ محرمات، قابل تعارض نیست.

۳. تخصیص دلیل حرمت غنا به روایاتی که غنا در قرآن را تجویز کرده‌اند.[۵] این روایات بر دو دسته‌اند: دستهٔ اوّل، روایاتی که از غنا به حسن صوت تعبیر کرده‌اند مانند روایت عبدالله تمیمی از امام رضا علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «**حسّنوا القرآن بأصواتکم فإنّ الصوت الحسن یزید القرآن حسناً**؛ قرآن را با صداهای خود زیبا کنید، زیرا صدای زیبا بر زیبایی قرآن می‌افزاید».[۶] در روایات فراوانی آمده است که ائمه علیهم‌السلام خود، قرآن را با صوت حسن قرائت می‌کردند.[۷]

ولی پاسخ این روایات روشن است زیرا هر صدای زیبایی غنا نیست یا غنای به معنای عام است.

دستهٔ دوم، روایاتی است که صریحاً تعبیر به غنا و تغنّی یا ترجیع در قرآن کرده و ظهور در جواز یا استحباب غنا در قرآن دارد مثل روایت کلینی از علی بن ابی‌حمزة از ابوبصیر از امام باقر علیه‌السلام که فرمود: «... **ورجّع بالقرآن صوتك فإنّ الله عزّوجلّ یحبّ الصوت الحسن یرجّع فیه ترجیعاً**»، و با گردش صدا در حلق، قرآن بخوان که خداوند ـ عزوجل ـ صدای زیبایی را

---

۱. ر.ک: المستند، ج۱۴، ص ۱۲۷.
۲. ر.ک: همان، ص ۱۲۹.
۳. ر.ک: همان، ص ۱۲۷و۱۲۸.
۴. ر.ک: همان، ص ۱۴۸.
۵. کفایة الأحکام، ص ۸۶.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۴، ص ۸۵۹، باب ۲۴ قرائة القرآن، ح ۶، با سند غیر معتبر.
۷. همان،ح ۴.

که دارای ترجیع خوبی باشد دوست دارد.[۱] و روایت مرحوم صدوق از پیامبر اکرم ﷺ که فرمود: «**لیس منا من لم یتغنّ بالقرآن**؛ کسی که تغنی به قرآن نداشته باشد از ما نیست».[۲]

این دسته از روایات در منابع اهل سنت به صورت گسترده آمده است[۳] مانند روایتی که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «**ما أذن الله لشيء كإذنه لنبيّ يتغنّى بالقرآن ويجهر به**؛ خداوند اجازهٔ کاری به پیامبری نداده، که همانند اجازه‌ای که برای تغنی به قرآن و بلندخواندن آن داده است باشد».[۴]

ولی این روایات نیز نمی‌تواند دلیلی بر جواز تغنی به قرآن باشد زیرا روایت کلینی از ابابصیر افزون بر ضعف سندی، پاسخش این است که هر ترجیعی غنا نیست بلکه بنابر نظر مشهور در تعریف غنا، ترجیع مطرب غناست.

علاوه بر این‌که اگر مراد از ترجیع، غنا باشد، ظاهر تعلیل روایت این است که مطلق غنا حلال، بلکه مستحب است و این برخلاف همهٔ روایات حرمت غنا و اجماع است.[۵]

گذشته ازاین‌که این روایت با روایاتی که صریحاً از غنا در قرآن نهی کرده است ـ و خواهد آمد ـ معارض است.

اما روایت مرحوم صدوق، اولاً ازنظر سند مخدوش است. ثانیاً احتمال دارد مراد از تغنی به قرآن، بی‌نیاز شدن و استغناء به آن باشد آن‌گونه که صدوق[۶] خود، معنی کرده است. ابوعبیدة، ادیب معروف نیز به قرینهٔ روایت سعد همین معنی را اختیار کرده است. روایت سعد چنین است: عبدالله بن نهیک نزدسعد در خانه‌اش رفت. اثاث کهنه‌ای را دید، سعد گفت: پیامبراکرم ﷺ فرمود: «**لیس منّا من لم یتغّن بالقرآن**».

وی می‌گوید: ازاین‌که راوی در این روایت، قبل از نقل کلام پیامبر ﷺ، به فرش و اثاث کهنهٔ خانه اشاره کرده، مشخص می‌شود مقصود از تغنی به قرآن این است که به‌وسیلهٔ قرآن، انسان از مال زیاد (و زینت‌های دنیا و نو کردن اثاثیهٔ خانه) بی‌نیاز شود.[۷] ابان بن معاویة نیز به مردی که قرآن را با غنا می‌خواند و به حدیث مذکور استناد می‌کرد، گفت: مقصود پیامبر ﷺ این است که هرکس با قرآن مستغنی نشود از ما نیست.[۸]

فیومی در مصباح المنیر نیز از سفیان بن عیینه همین معنی را نقل کرده و ادعا نموده که این استعمال شایع است.[۹]

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۴، ص ۸۵۹، باب ۲۴ قرائة القرآن، ح ۵.
۲. معاني الأخبار، ص ۲۷۹؛ الغرر والدرر ـ الامالي ـ ج ۱، ص ۲۴؛ ر.ک: مستدرك الوسائل، ج ۴، ص ۲۷۳.
۳. صحيح البخاري، ج ۸، ص ۲۰۹؛ سنن أبي‌داود، ج ۱، ص ۳۳۰؛ المستدرك حاكم نيشابوری، ج ۱، ص ۵۶۹؛ مسند أحمد، ج ۳، ص ۴۰۶ و ۴۴۰؛ السنن الصغری، ج ۱، ص ۳۱۸؛ السنن الكبری، ج ۱۰، ص ۲۹۹؛ از ابوهریرة و سعد بن ابی‌وقاص و ابالبابة وابوثور.
۴. سنن النسائي، ج ۲، ص ۱۸۰؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۲۷۱؛ المبسوط، ج ۸، ص ۲۲۷.
۵. ر.ک: المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۴۳.
۶. معاني الأخبار، ص ۲۷۹ و علامهٔ مجلسی، بحارالأنوار، ج ۷۶، ص ۲۵۵.
۷. ر.ک: مستدرك الوسائل، ج ۴، ص ۲۷۳؛ امالی سید مرتضی، ج ۴، ص ۹.
۸. الأمالي الخميسية، ج ۲، ص ۲۲۱.
۹. المصباح المنير.

ولی این معنی، افزون بر این‌که خلاف ظاهر کلمه و خلاف ظاهر برخی از روایات دیگر است، مخالفینی نیز دارد. ازجمله شافعی تصریح کرده که اگر مقصود حضرت، استغناء بود می‌فرمود: «**لیس منا من لم یستغن بالقرآن.**[۱]

ثالثاً، روایات مذکور با روایاتی که صریحاً ازغنا در قرآن نهی می‌کند معارض است؛ عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند که فرمود: «قرآن را با الحان عرب و صدای ایشان بخوانید و بپرهیزید از لحن اهل فسق و گناهان بزرگ، همانا بعد از من گروه‌هایی می‌آیند که **یرجّعون القرآن ترجیع الغناء والنوح والرهبانیة**... ـ یعنی ـ قرآن را در گلو می‌چرخانند مثل گردش غناو نوحه‌سرایی و رهبانیت، و قرآن از حلقوم آن‌ها تجاوز نمی‌کند، دل‌های اینان و هرکه کار اینان را می‌پسندد وارونه است».[۲]

نتیجه این‌که برای جواز خواندن قرآن با صدای غنایی که مخصوص مجالس لهو و گناه است، وجهی نیست.

درمیان اهل سنت، مالک و جمهور اهل علم، تغنی در قرآن را جایز نمی‌دانند، ولی شافعی و تابعین او آن را جایز دانسته‌اند. شمس‌الدین مغربی ـ معروف به حطاب الرعینی (م ۹۵۴) می‌گوید: اگر ترديد صدا و ترجیع را چنان زیاد کند که معنی قرآن معلوم نشود، آن‌گونه که قاریان مصر نزد پادشاهان و بر سر جنازه‌ها می‌خوانند، بالاتفاق حرام است.[۳]

۶. غنا در اذکار و ادعیه و فضائل

محقق نراقی، برابر مبنای خویش که دلیل حرمت غنا را تنها اجماع می‌داند، غنا در موارد فوق را با استناد به اصل اباحه جایز شمرده است، و چه‌بسا برای جواز، به تعارض ادلهٔ استحباب امور مذکور با ادلهٔ حرمت غنا نیز استناد کند ولی چنان‌که گذشت، این‌گونه ادلّه قابل خدشه‌اند.

همچنین وی به مرسلهٔ فقیه نیز استناد کرده است که مردی از علی بن الحسین علیهماالسلام دربارهٔ خرید جاریه‌ای سؤال کرد که دارای صدای زیبایی است. حضرت فرمود: «**ما علیك لو اشتریتها فذکّرتك الجنّة یعني بقرائة القرآن والزهد والفضائل اللتي لیست بغناء فأمّا الغناء فمحظور**؛ اگر وی را بخری پس تو را با قرائت قرآن، زهد و فضائلی که غنا نباشد به یاد قیامت بیاندازد اشکالی ندارد ولی اگر غنا باشد ممنوع است».[۴]

وی می‌گوید: اگر نگوییم که مرسله مخصوص غناست، بدون شک عموم آن دلالت بر جواز غنا می‌کند و تعارضی که قبلاً در قرآن و مراثی گفته شد این‌جا نیز خواهد آمد.[۵]

ولی این روایت علاوه بر ضعف سندی، ضعف دلالی نیز دارد زیرا واژهٔ «صوت» «نکره» است و ظاهرش این است که جاریه، دارای صدای خوبی

---

۱. المصباح المنیر.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۴، ص ۸۵۸، باب ۲۴ قرائة القرآن، ح ۱؛ مجمع الزوائد هیثمی، ج ۷، ص ۱۶۹؛ المعجم الوسیط طبرانی، ج ۷، ص ۱۸۳ با اندک تفاوت.

۳. مواهب الجلیل، ج ۲، ص ۳۶۳.

۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۶، باب ۱۶ ما یکتسب به، ح ۲.

۵. المستند، ج ۱۴، ص ۱۵۰.

بوده و صدای خوب گرچه شامل غنا نیز می‌شود ولی با ادلهٔ حرمت غنا تقیید می‌خورد، علاوه بر این‌که معلوم نیست ذیل روایت (یعنی بقرائة...) از امام علیه السلام باشد.

از کلمات بعضی از فقهای اهل سنت نیز استفاده می‌شود که غنا در اذکار از مستثنیات نیست.

حسن بن عبدالعزیز از شافعی نقل می‌کند که می‌گفت: در عراق چیزی را دیدم که زنادقه اختراع کرده و نامش را «تغبیر» نهاده بودند و به‌وسیلهٔ آن مردم را از قرآن بازمی‌داشتند. ابومنصور ازهری می‌گفت: «مغبّرة» گروهی هستند که با شعر طرب‌انگیز، یاد خدا و دعا و تضرع می‌کنند، یعنی مردم با مشاهدهٔ آن الحان به طرب و رقص درمی‌آیند.

زجاج می‌گفت: این‌ها را «مُغبرة» گویند، چون مردم را در امر فانی دنیا زاهد و به آخرت ترغیب می‌کنند.[1] ولی درحقیقت بهانه‌ای بود برای انحراف مردم به‌سوی لذات حرام.

۷. غنا در شکل حُداء

«حُداء»، به معنای آوازی که با آن شتر را حرکت می‌دادند،[2] از دیگر مستثنیات حرمت غناست.

این استثنا به مشهور فقها نسبت داده شده است[3] ولی صاحب مفتاح الکرامة در این شهرت تأمل کرده[4] و صاحب جواهر آن را غیر قطعی دانسته و احتمال می‌دهد شهرت برخلاف آن باشد.[5]

فقهای اهل سنت غالباً حداء را جایز شمرده‌اند.[6] در عبارت حنفیه آمده است که حُداء جایز است چون لهو ناهنجار نیست.[7] در نهایة المحتاج آمده است: حُداء و استماع آن جایز است... واذرعی آن را مستحب می‌داند اگر در مثل حج یا جهاد باشد.[8]

در این‌که این آواز نوعی غناست یا نه، اختلاف است. عده‌ای از فقها تصریح کرده‌اند که حُداء از نوع غناست، مثل شهید ثانی که می‌گوید: **حداء سوق الإبل بالغناء لها**؛ حداء، عبارت است از راندن شتر با غنا.[9]

در لغت نیز گاهی به رَجَز جهت حرکت دادن شتر

---

۱. تلبیس ابلیس، ابن جوزی در فصل تلبیس ابلیس بر صوفیه، ر.ک: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۵۱۲.

۲. فیروزآبادی در قاموس گوید: اصل حُداء از آن‌جا شد که یک نفر اعرابی غلام خود را کتک زد و دست او را گاز گرفت، غلام در حال دویدن می‌گفت: «وایداه وایداه» یعنی دستم دستم، در این هنگام شتران با این صدا حرکت کردند، آن مرد به غلامش گفت: ادامه بده و به او جایزه داد. این بود اصل حُداء. و زمخشری در ربیع‌الابرار نزدیک به همین جریان را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از جدّ خویش مضر بن نزار نقل می‌کند و این‌که مضر با دیدن تأثیر سخن آن غلام، حُداء را اختراع کرد. ربیع‌الابرار و نصوص الاخیار، ج ۳، ص ۱۱۷-۱۳۱؛ ر.ک: الاعلام زرکلی، ج ۷، ص ۲۴۹؛ ر.ک: غنا و موسیقی، ج ۳، ص ۲۴۸۳.

۳. المستند، ج ۱۴، ص ۱۴۳؛ کفایة الاحکام، ص ۸۶؛ ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۲؛ ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۳۴۵.

۴. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۷۶.

۵. جواهر، ج ۲۲، ص ۵۰ و ۵۱.

۶. الحاوي في الفقه الشافعي، ج ۱۷، ص ۱۹۴؛ ابن قدامه حنبلی در شرح کبیر، ج ۱۲، ص ۵۲؛ قرطبی در الکافي في الفقه أهل المدينة، ج ۲، ص ۸۹۸.

۷. الفتاوی الهندیة، ج ۳، ص ۴۶۷.

۸. نهایة المحتاج، ج ۸، ص ۲۹۶؛ ر.ک: منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۱۵۲؛ شرح المحلی علی‌المنهاج، ج ۲، ص ۵۷؛ دلیل المحتاج، ج ۴، ص ۱۶۹؛ المهذب، ج ۳، ص ۴۶۳.

۹. المسالك، ج ۱، ص ۱۲۹، کتاب التجارة.

تعبیر شده است.[۱] و در اقرب الموارد آمده است: «حادی» به کسی گویند که شتر را حرکت داده و برای آن غنا می‌خواند.[۲] هرچند برخی از اهل لغت آن را به‌معنی مطلق راندن و حرکت دادن شتر دانسته‌اند[۳] که اعم از همراهی با غناست.

در مقابل، برخی حُداء را عرفاً مباین با غنا دانسته‌اند.[۴] صاحب جواهر نیز به این قول متمایل شده است.[۵] به هر حال، تحقیق مسئله نیاز به مراجعهٔ دقیق به عرف دارد هرچند مقتضای جمع میان کلمات لغویین این است که حُداء از نوع غناست.

اما ازنظر حکم: برخی تصریح کرده‌اند که در روایات، دلیلی بر این استثنا نیافته‌اند[۶] ولی دو روایت دراین‌باره موجود است:

۱. روایتی از اهل سنت که بر انجام شدن حداء در محضر رسول الله ﷺ توسط عده‌ای ازجمله عبدالله بن رواحه و براء بن مالک و غلامی به نام انجشه دلالت دارد. در این روایات آمده است: پیامبر ﷺ به عبدالله بن رواحة فرمود: ناقه‌ها را حرکت بده. وی شروع به رَجَزخوانی ـ آوازه‌خوانی ـ کرد و او نیکو حُداء می‌خواند. عبدالله بن رواحه همراه مردها و انجشه با زن‌ها بود. انجشه نیز شروع به خواندن حُداء کرد، پیامبر ﷺ به انجشه فرمود: رویداً بالقوارير، با ظروف شیشه‌ای (یعنی زن‌ها) مدارا کن.[۷]

۲. روایت سکونی از امام صادق ؑ از رسول الله ﷺ که فرمود: «**زاد المسافر الحُداء والشعر ما كان منه ليس فيه خناء**؛ توشهٔ مسافر، حُداء و شعری است که در آن بدگویی نباشد».[۸]

ظاهر این روایت، جواز خواندن حُداء در سفر است و مانعی نیز در التزام به آن نیست مگر این‌که توثیق نوفلی و سکونی، از راویان این حدیث، ثابت نشده باشد. ولی از عبارت شیخ طوسی در عدة الاصول، وثاقت سکونی و این‌که اصحاب به روایات سکونی عمل کرده‌اند استفاده می‌شود هرچند وثاقت او ثابت نیست.[۹]

***

فروع مرتبط با غنا:

۱. اجرت مرد یا زن آوازه‌خوان حرام است زیرا اجاره بر حرام باطل است، صحیحهٔ ابوبصیر از امام صادق ؑ که فرمود: «**أجر المغنية اللتي تزف العرائس**

---

۱. العین و تهذیب اللغة، حدا یحد وحدوداً... إذا رجز الحادي خلف الابل.

۲. أقرب الموارد.

۳. القاموس المحیط.

۴. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۷۷.

۵. الجواهر، ج ۲۲، ص ۵۱.

۶. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۱۶.

۷. سنن البیهقي، ج ۱۰، ص ۲۲۷ و بخش انجشه در صحیح البخاري، ج ۱۹، ص ۱۳۷ باب ما جاء فی قول الرجل، ش ۵۶۹۵؛ صحیح مسلم، ج ۱۱، ص ۴۶۳ باب رحمة النبي ﷺ، ش ۴۲۸۷.

۸. وسائل‌الشیعة، ج ۸، باب ۳۷ آداب السفر و در نقل محاسن برقی «لیس فیه جفاء» دارد، المحاسن، ص ۳۵۸، کتاب السفر، ح ۷۳، باب الحداء.

۹. معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۱۰۶ و از همین‌جا وثاقت نوفلی نیز فهمیده می‌شود زیرا اکثریت قاطع روایات سکونی را نوفلی نقل کرده است، یعنی بیش از هشتصد روایت. ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۲۳، ص ۱۴۹.

لا بأس به»[۱] نیز به مقتضای مفهوم وصف اشعار به آن دارد و در مرسلهٔ صدوق می‌خوانیم: «**اجر المغنی والمغنیة سحت**».[۲]

۲. تشویق خوانندهٔ غنا مطلقاً جایز نیست چه با سخن و چه با دادن جایزه، زیرا تشویق به حرام ازنظر عقل و نقل، ممنوع و قبیح است و فحوای ادلهٔ نهی از منکر نیز بر آن دلالت دارد. در صحیحهٔ حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام آمده است: از حضرت درمورد «قول زور» پرسیدم، فرمود: از آن جمله است سخن کسی که به آوازه‌خوان می‌گوید:«**أحسنت**».[۳]

۳. جوایزی که به خوانندهٔ غنای حرام داده می‌شود هرچند مقتضای قاعده، حلال بودن تصرّف در آن است زیرا عنوان اجر بر آن صادق نمی‌باشد ولی بر اساس روایات جایز نیست.[۴] در روایت نضر بن قابوس از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «**المغنیة ملعونة ملعون من أکل کسبها**».[۵] و می‌دانیم عنوان کسب، شامل بذل ابتدایی نیز می‌شود و چه‌بسا امضای این‌گونه جوایز و هدایا عرفاً نوعی اعانت بر اثم باشد.

۴. هرچند آوازه‌خوانی بر افراد نابالغ حرام نیست ولی استماع آن بر مکلفین حرام است، زیرا ادلهٔ حرمت استماع غنا ـ چنان‌که خواهد آمد ـ مطلق است. بنابراین بر اساس ادلهٔ نهی از منکر، (در صورتی که منع مکلفین از استماع آن متوقف بر ممانعت از خواندن صبی باشد) و یا به‌دلیل لزوم قطع مادهٔ فساد، باید از آن ممانعت شود زیرا غنا در روایات، دریچهٔ مفاسد و گناهان فراوانی شمرده شده است به‌ویژه که امام علیه السلام در روایت عبدالاعلی با تطبیق آیهٔ مبارکهٔ ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾، غنا را از آن اباطیلی دانست که ارادهٔ حق بر نابودی آن است.

۵. برخی از فقها غنا را از گناهان کبیره شمرده و ادعا کرده‌اند که خلافی در این مسئله نیست[۶] و ذیل آیهٔ «لهو الحدیث» که عذاب الیم را بر آن مترتّب کرده است به ضمیمهٔ روایاتی که لهو الحدیث را به غنا تفسیر می‌کند، می‌تواند دلیل این مسئله باشد البته در صورتی که مدلول آن حرمت مطلق غنا باشد.

* * *

استماع غنا:

در میان فقهای امامیه اختلافی در حرمت استماع غنا نیست.[۷] آیهٔ شریفهٔ: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[۸] و روایات متعددی بر حرمت آن دلالت دارد. زیرا اجتناب از غنا عرفاً به دوری از خواندن و شنیدن است، برخلاف اجتناب از کذب که عرفاً شامل شنیدن نمی‌شود.

صحیحهٔ علی بن جعفر[۹] و مسعدة بن زیاد که

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۱۵ ما یکتسب به، ح ۳.
۲. همان، باب ۹۹ ما یکتسب به، ح ۱۷.
۳. همان، ص ۲۲۹، باب ۹۹، ما یکتسب به، ح ۲۱.
۴. همان، ص ۸۴، باب ۱۵، ح ۱ و ۲.
۵. همان، ح ۴.
۶. کتاب الشهادات، آیت الله گلپایگانی، ص ۹۲.
۷. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۳۳، کتاب الشهادات: تقریر مباحث آیت الله گلپایگانی، ص ۹۲.
۸. حج، آیهٔ ۳۰.
۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۲، باب ۹۹، ح ۳۲.

سابقاً گذشت ازجمله روایاتی است که بر این حکم دلالت می‌کند.

طبق صحیحهٔ مسعدة بن زیاد، امام علیه‌السلام کسی را که به‌غنایِ منزل همسایه گوش می‌داد، نهی فرمود و گناه او را سنگین شمرده، امر به توبه و غسل توبه نمود.[۱]

بر اساس روایت سعید بن محمد طاطری از پدرش از امام صادق علیه‌السلام شنیدن «آواز کنیزان»، نفاق شمرده شده است.[۲] بنابر این‌که ترتب نفاق دلیل بر حرمت باشد.[۳]

بلکه مفسدهٔ غنا عمدتاً در شنیدن آن است، و خواندن آن، عرفاً وسیله‌ای است برای شنیدن، به‌ویژه که خواننده معمولاً یک نفر بوده ولی شنونده‌ها متعددند و آن‌همه مفاسد که برای غنا ذکر شده، اکثر یا همهٔ آن مربوط به شنیدن آن است و بر همین اساس، حرمت آوازه‌خوانی با حلیت شنیدن آن عرفاً ناهمگون به حساب می‌آید.

جمهور اهل سنت استماع غنا را در یکی از سه حالت زیر حرام می‌دانند:

۱. هرگاه همراه آن امر ناهنجار و منکری صورت گیرد.

۲. ترس آن داشته باشد که به فتنه‌ای بینجامد مثل تعرض به زنی یا نوجوانی، یا هیجان شهوتی که به زنا منتهی شود.

۳. سبب ترک واجبی شود، خواه دینی، مثل نماز، یا دنیوی، مثل کاری که انجام آن بر او واجب است، اما اگر به ترک مستحب بینجامد، مکروه است.[۴]

روشن است که این اقوال بر مبنای حلیت ذات غنا و حرام بودن آن در اثر عوامل خارجی است، اما بنابر این‌که غنا فی نفسه حرام باشد حرمت استماع آن روشن است.

طبری از ابوحنیفه نقل کرده که وی استماع غنا را گناه شمرده است[۵] و صاحب درّ المختار شهادت کسی را که شنوندهٔ غنا باشد یا در مجلس غنا بنشیند، مردود دانسته است.[۶]

در منابع اهل سنت دربارهٔ استماع غنا دو گونه روایت وارد شده است:

در شماری از روایات، استماع غنا امری مذموم و ناپسند به حساب آمده است. در روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌خوانیم: هر که به آواز غنا گوش دهد به او اجازهٔ گوش دادن به روحانیین داده نمی‌شود، پرسیدند: روحانیین چه کسانی هستند؟ فرمود: قاریان بهشت.[۷] در روایت دیگری فرمود: «**من جلس إلى قينة يسمع منها صبّ في أذنه الآنك يوم القيامة**؛ هر که نزد زن آوازه‌خوانی بنشیند و به او گوش دهد روز قیامت در گوش او سرب خواهند ریخت».[۸] همچنین

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۲، ص ۹۵۷، باب ۱۸ اغسال مسنونة، ح ۱.
۲. همان، ج ۱۲، ص ۸۸، باب ۱۶ ما یکتسب به، ح ۷.
۳. ر.ک: همان، باب ۱۶، ح ۵ و باب ۹۹، ح ۱ و ۳۰ و ۳۱ و باب ۱۰۱، ح ۱ و ۳.
۴. الموسوعة الفقهية، ج ۴، ص ۹۰.
۵. الردّ علی من یحبّ السماع، ص ۳۱.
۶. الدرّ المختار، ج ۵، ص ۳۶۸؛ روح المعاني، ج ۲۱، ص ۶۹.
۷. تفسیر طبري، ج ۲۱، ص ۳۹؛ تفسیر القرطبي، ج ۱۴، ص ۵۱؛ تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۵؛ ابن کثیر، الدرّ المنثور، ج ۵، ص ۱۵۹؛ ارشاد الساري، ج ۹، ص ۱۷۱.
۸. نهایة الارب، ج ۴، ص ۱۵۵.

فرمود: «استماع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها كفر».[۱]

در شمار دیگری از روایات اهل سنت، مطالبی آمده است که دلالت بر استماع غنا توسط رسول الله ﷺ می‌کند.

طبق این روایات، پیامبر اکرم ﷺ به دخترانی که دف می‌زدند و غنا می‌خواندند، فرمود: «الله يعلم أنّي أحبّكنّ؛ خدا می‌داند که من شما را دوست دارم».[۲] یا طبق روایت بریده، پیامبر ﷺ به دختری که غنا و دف زدن را نذر کرده بود، فرمود: اگر نذر کردی بزن والا نه. و آن زن در حضور پیامبر ﷺ شروع به نواختن کرد.[۳]

همچنین مطابق روایت سیرین خواهر مارية قبطية با عود نزد اصحاب پیامبر ﷺ میان جمعیت حرکت می‌کرد و آوازه‌خوانی کرده، می‌گفت: «هل عليّ ويحكم إن لهوت من حرج؟؛ وای بر شما، آیا اگر من در میانتان لهوی مرتکب شوم، اشکالی دارد؟»، پیامبر ﷺ با تبسمی فرمود: «لا حرج إن‌شاءالله تعالى؛ إن‌شاءالله اشکالی ندارد».[۴]

این‌گونه روایات ـ چنان‌که گذشت ـ علاوه بر این‌که با شأن رفیع و منزلت والای رسالت تناسب ندارد و کرامت آن حضرت را زیر سؤال می‌برد، با آیه‌ای از قرآن که زنان را از نازک کردن و هوس‌انگیز نمودن صدا نهی می‌کند: ﴿وَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾[۵] منافات دارد و می‌دانیم شنیدن این صدا برای شنونده فتنه‌انگیز است و علی‌القاعده باید پیامبر ﷺ و صحابه، نه‌تنها آن را نشنوند بلکه آن خواننده را منع کنند. همچنین با آیاتی که استماع لغو را از شأن عبادالرحمن دور می‌داند و یا لهو را باطلی می‌شمرد که خداوند درصدد نابودی آن است: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾[۶] تنافی دارد. و همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، احتمال جعل در این روایات، قوی است.

فروع استماع غنا:

۱. نظر به اطلاق ادلهٔ حرمت استماع غنا در حرمت آن، فرقی میان محارم با اجانب نیست. بنابراین، گوش دادن به غنای همسر و دیگر محارم نیز حرام است.

۲. غنایی که به حکم اولی جایز شمرده شده است مثل عروسی ـ یا موارد دیگر بنابر اقوال دیگران ـ، استماع آن نیز جایز است زیرا ـ چنان‌که گذشت ـ عرفاً بین جواز غنا و استماع آن ملازمه است.

۳. آنچه حرام است، گوش دادن عمدی غناست، اما شنیدن غیر عمدی آن حرام نیست، همان‌گونه که

---

۱. نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۱۳؛ الدر المختار، ج ۶، ص ۶۶۵؛ تکملة البحر الرائق، ج ۲، ص ۳۴۶.
۲. سنن ابن ماجة، کتاب النکاح، باب الغنا، ح ۱۸۹۹.
۳. نیل الاوطار، ج ۸، ص ۱۱۹.
۴. المجموع، ج ۲، ص ۲۲۹؛ امالی ابونعیم اصفهانی، ص ۴۵؛ زمخشری در ربیع الأبرار جریان را هنگام ورود پیامبر ﷺ بر سیرین دانسته و دارالعقد الفرید، ج ۶، در فصل صوت حسن، جریان را مربوط به خواندن دختری که از درون قلعهٔ ظلّ فارع ـ در مدینه ـ می‌خواند، ذکر کرده است.
۵. احزاب، آیهٔ ۳۲.
۶. انبیاء، آیهٔ ۱۸.

در صحیحهٔ علی بن جعفر آمده است: **الرجل یتعمد الغنا و یجلس الیه.**[۱]

۴. برخی از فقها استماع غنا را از گناهان کبیره دانسته‌اند[۲] و به صحیحهٔ مسعده استناد کرده‌اند که امام علیه‌السلام به کسی که غنای جاریه‌های همسایهٔ خود را گوش می‌داد، فرمود: «**فانّك کنت مقیماً علی أمر عظیم**».[۳]

شیخ بهایی نیز کبیره بودن استماع غنا را بعید نمی‌داند، به‌دلیل ذیل آیهٔ «لهو الحدیث»[۴] که وعدهٔ عذاب در آن ذکر شده است.[۵] هرچند صاحب جواهر در این حکم تأمل کرده زیرا روایت مسعدة، استماع محض غنا نیست، بلکه غنای دخترانی است که همراه با ملاهی بوده است. همچنین جملهٔ حضرت که فرمود: «**کنت مقیماً**»، دلالت بر اصرار بر آن دارد که سبب کبیره بودن آن شده است[۶] و آیهٔ لهو الحدیث نیز درمورد خواندن غناست، نه استماع آن ولی کبیره بودن آن اقرب به نظر می‌رسد.

۵. جواز حضور در مجلس غنا، حتی اگر سماع یا استماع هم در آن محقق نشود محل گفتگوست زیرا آیات و روایاتی دراین‌باره وجود دارد، ازجمله آیهٔ مبارکهٔ ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾ و آیهٔ شریفهٔ ﴿**وَالَّذِینَ لَایَشْهَدُونَ الزُّورَ**﴾ و صحیحهٔ زید شحّام که فرمود: **بیت الغناء لا تؤمن فیه الفجیعة**؛ در خانهٔ غنا از مرگ ناگهانی ایمن مباش.[۷] و روایت: «**الغناء مجلس لاینظر الله إلی أهله وهو ممّا قال الله عزّوجلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ﴾**؛ غنا جلسه‌ای است که خداوند به اهل آن نظر نمی‌کند و آن از مصادیق سخن خداوند است که فرمود: بعضی از مردم سخن لهو را خریداری می‌کنند...»[۸].

اضافه بر این، هنگامی که غنا را حرام بدانیم، حضور در مجلس گناه، طبق ظاهر بعضی از آیات قرآن و احادیث، حرام است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن (با ترجمهٔ آیت الله مکارم شیرازی).

۲. أنوارالفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

۳. أساس البلاغة، ابی‌القاسم محمود بن عمر الزمخشری، تحقیق عبدالرحیم محمود.

۴. اجوبة المسائل المهنائیة، علامه حلی، جمال الدین الحسن‌بن‌یوسف بن علی بن المطهر، مطبعة خیام، قم، ۱۴۰۱هـ.

۵. أحکام القرآن، ابن العربی، تحقیق محمد عبدالقادر، دارالفکر للطباعة والنشر.

۶. احیاء علوم الدین، محمد غزالی، مطبعة دارالجیل، بیروت.

۷. الاصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۳۲.
۲. مصباح المنهاج، سید محمد سعید حکیم، ص ۲۸۶.
۳. وسائل‌الشیعة، ج ۲، ص ۹۵۷.
۴. لقمان، آیهٔ ۶.
۵. حبل المتین، ص ۸۲.
۶. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۵، ص ۵۳.
۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۲۵، باب ۹۹ ما یکتسب به، ح ۱.
۸. همان، ح ۱۶.

۸ کتاب الام، امام شافعی، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

۹. الإغاثة، حسن بن علی السقاف، مکتبة الإمام النووی، عمان، اردن، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.

۱۰. الاستیعاب في معرفة الاصحاب، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبی، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۱۱. أُسد الغابة، ابن الاثیر، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان.

۱۲. الامالي، شیخ صدوق، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ق.

۱۳. الامالي، سید مرتضی، منشورات مکتبة آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اوّل، ۱۳۲۵ق.

۱۴. الاعلام، خیر الدین زرکلی، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ پنجم.

۱۵. البحر الرائق، ابن نجیم مصری، نشر محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۱۶. بحارالأنوار، علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.

۱۷. البدایة والنهایة، ابن رشد اندلسی، تحقیق خالد عطار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.

۱۸. تنقیح المقال فی علم الرجال، علامه شیخ عبدالله مامقانی، مطبعه مرتضوی، نجف اشرف، ۱۳۵۲ق.

۱۹. تفسیر امام حسن عسکری، المنسوب إلی الامام العسکری، مدرسة الامام المهدی علیه‌السلام، قم المقدسه، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ق.

۲۰. تفسیر خازن، علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی، تصحیح عبدالسلام محمدعلی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

۲۱. تفسیر نسفی، نسفی.

۲۲. تفسیر القرآن العظیم، (تفسیر ابن ابی‌حاتم)، عبدالرحمن بن محمد بن ادریس بن ابی‌الحاتم، تحقیق اسعد محمّد الطیّب، المکتبة العصریة، مکة المکرمة، چاپ سوم، ۱۴۲۴ق.

۲۳. الجامع لأحکام القرآن، (تفسیر قرطبی)، محمد بن احمد انصاری قرطبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۵ق.

۲۴. تفسیر کبیر، امام فخر رازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.

۲۵. تهذیب الکمال، المزی، موسسة الرسالة، بیروت، لبنان، چاپ چهارم، ۱۴۰۶ق.

۲۶. تکملة البحر الرائق، شیخ محمد بن حسین بن علی الطوری القادری الحنفی، منشورات محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۲۷. تذکرة الموضوعات، طاهر الفتنی الهندی، مطبعة المیمنیة.

۲۸. تلبیس ابلیس.

۲۹. تاریخ ابن خلدون، ابن خلدون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، چاپ چهارم.

۳۰. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدین مقداد بن عبدالله السیوری، منشورات مکتبة آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.

۳۱. ثواب الاعمال، الشیخ الصدوق، منشورات الشریف الرضی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۸ش.

۳۲. حبل المتین، البهائي العاملي، مکتبة بصیرتی، قم.

۳۳. جواهرالکلام، محمدحسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱م.

۳۴. جامع البیان، ابن جریر الطبری، دارالفکر لطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ق.

۳۵. الجامع لأحکام القرآن، قرطبی، تحقیق احمد عبدالعلیم البردونی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.

۳۶. الحدائق الناضره في أحکام العترة الطاهرة، شیخ

یوسف بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم.
۳۷. الحاوی في فقه الشافعي، ماوردی، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۳۸. دلیل المحتاج شرح المنهاج، نووی، فقه شافعی.
۳۹. دعائم الإسلام، القاضي النعمان المغربي، تحقیق آصف‌بن علی اصغر فیضی، دارالمعارف، القاهره، ۱۳۸۳ق.
۴۰. الدر المختار، علاءالدین الحصفکي، دارالفکر، بیروت.
۴۱. الدعوات، قطب الدین الراوندي، نشر مدرسة الإمام المهدي، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۷ق.
۴۲. الخلاف، شیخ طوسی، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. الدر المنثور، علاء الدین الحصفکي، دارالفکر، بیروت.
۴۴. الروضة البهیة، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ق.
۴۵. ربیع الأبرار ونصوص الأخیار، زمخشری، مؤسسهٔ اعلمی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ق.
۴۶. روح المعاني في تفسیر القرآن العظمی، محمود آلوسی بغدادی، دار احیاء التراث العربی.
۴۷. ریاض المسائل، سیّد علی طباطبایی، قم، مؤسّسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اوّل، ۱۴۲۲ق.
۴۸. السرائر، ابن ادریس حلی، جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
۴۹. سنن الترمذي، ابوعیسی ترمذی، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.
۵۰. سنن ابن ماجة، محمد بن یزید قزوینی، دارالفکر.
۵۱. السنن الکبری، ابوبکر احمد بن الحسین بیهقی، بیروت، دار صادر، چاپ اوّل، ۱۳۵۵ق.
۵۲. سنن أبي داوود، سلیمان بن اشعث سجستانی، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.
۵۳. سنن النسائي، أحمد بن شعیب نسائی، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۳۴۸ ق.
۵۴. السیرة النبویة، ابن کثیر، تحقیق مصطفی عبدالواحد، دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۳۹۶ق.
۵۵. شرح المحلی علی المنهاج، یحیی بن شرف النووی، فقه شافعی.
۵۶. شرح کبیر عبدالرحمن بن قدامة، دارالکتاب العربی للنشر والتوزیع، بیروت، چاپ افست.
۵۷. صحیح ابن حبان، ابن حبان، موسسة الرسالة، تحقیق شعیب الأرنؤوط، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۵۸. ضحی الإسلام.
۵۹. الصحاح، الجوهري، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
۶۰. صحیح البخاري، محمّد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.
۶۱. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دارالفکر.
۶۲. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۶۳. الغدیر، علامه امینی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۶ش.
۶۴. الفتاوی الهندیة، (حنفی)، لجنة علماء برئاسة نظام الدین البلخی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۶۵. الغناء الملهی، ابن حزم.
۶۶. غنا و موسیقی، رضا مختاری و محسن صادقی، مؤسسهٔ بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۶۷. فرائد الاصول، شیخ انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق، چاپ اوّل.
۶۸. الفائق في غریب الحدیث الزمخشری، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ق، چاپ اوّل.
۶۹. الفقه الإسلامي و أدلّته، دکتر وهبة الزحیلي، بیروت، دارالفکر، چاپ چهارم، ۱۴۰۹ ق.

۷۰. الفقه علی المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزیري، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ق.
۷۱. فتح الباری في شرح البخاری، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم.
۷۲. فتح القدیر، الشوکاني، نشر عالم الکتب.
۷۳. فیض‌القدیر، الجامع الصغیر، المناوی، تحقیق احمد عبدالسلام، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵، چاپ اوّل.
۷۴. العقد الفرید، ابن عبد ربه الأندلسي، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ق.
۷۵. عمدة القاری، العیني، داراحیاء التراث العربی.
۷۶. الدرر، ابن عبدالبر، مصادر حدیث سنی عام.
۷۷. قاموس المحیط، مجد الدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی، دارالمعرفة، بیروت.
۷۸. کفایة الاحکام سبزواری، علامه محمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری، مرکز نشر اصفهان.
۷۹. الکافي في الفقه، ابی صلاح حلبی، مکتبة امام امیرالمؤمنین، اصفهان، ۱۴۰۳ق.
۸۰. کامل الزیارات، جعفر بن محمد بن قولویه، تحقیق الشیخ جوادالقیومی، مؤسسهٔ نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق، چاپ اول.
۸۱. کشف الرقاع عن محرمات اللهو والسماع.
۸۲. الکافي في الفقه أهل المدینة، محمد بن عبدالبر بن عاصم النمری القرطبی، مکتبة الریاض الحدیثه.
۸۳. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، طبع حجریه.
۸۴. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۸۵. کنزالعمّال، المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بیروت.
۸۶. الکامل، عبدالله بن عدی، دارالفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.
۸۷. کتاب ابوهریره.
۸۸. لسان العرب، ابن منظور افریقی، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۸۹. النهایة في غریب الحدیث، ابن اثیر، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش.
۹۰. نیل الأوطار من احادیث المختار، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۹۱. وسائل‌الشیعة، شیخ حرّ عاملی، تحقیق مؤسّسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.
۹۲. نهایة الإرب، احمد بن عبدالوهاب النویری، دارالکتب‌العلمیة، بیروت، لبنان، ۱۴۲۴ق، چاپ اوّل.
۹۳. النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، شیخ الطائفة ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسی، انتشارات قدس، محمدی، قم.
۹۴. مصباح المنیر، فیومی، دارالرضی، چاپ اوّل، قم.
۹۵. المنجد فی الفقه، دارالمشرق، بیروت، لبنان، چاپ بیستم.
۹۶. المکاسب، شیخ انصاری، با تعلیق کلانتر، بیروت، موسّسة النور للمطبوعات، چاپ اوّل، ۱۴۱۰ ق.
۹۷. المکاسب المحرّمه، امام خمینی، مؤسّسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۹۸. الموسوعة الفقهیّة الکویتیة، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ق.
۹۹. مصباح‌الفقاهة، سید ابوالقاسم خویی، با تقریر میرزا محمّد علی توحیدی تبریزی، قم، سیّد الشهدا، چاپ دوم.
۱۰۰. مجمع الفائدة والبرهان، احمد بن محمد اردبیلی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ق.
۱۰۱. مصباح‌المنهاج، سید محمد سعید حکیم، فقه‌الشیعه.
۱۰۲. المعجم الوسیط، مجمع اللغة العربیة، دارالدعوة، استانبول.
۱۰۳. المقنعة، شیخ مفید، موسسهٔ نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۰، چاپ دوم، قم.
۱۰۴. معاني الأخبار، شیخ صدوق، تحقیق علی اکبر غفاری، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، ۱۳۷۹ق.

۱۰۵. المدونة الكبرى، امام مالک، دار احياء التراث العربی، بيروت، لبنان.

۱۰۶. المبسوط في فقه الإماميّة، شيخ طوسی، تهران، المكتبة المرتضويه، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.

۱۰۷. المغني و الشرح الكبير، ابن قدامه، بيروت، دارالكتاب العربی.

۱۰۸. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، دارالكتب الاسلامية، تهران، ۱۳۷۰.

۱۰۹. مجمع البيان، أمين الاسلام طبرسی، بيروت، مؤسّسهٔ اعلمی، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

۱۱۰. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ابن حجر هيثمی، بيروت، دارالكتب العلميّه، ۱۴۰۸ ق.

۱۱۱. المهذّب، فی فقه امام شافعی، ابراهيم بن علی بن يوسف شيرازی، بيروت.

۱۱۲. مهذّب الأحكام، سيد عبدالاعلی سبزواری، مؤسسهٔ المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.

۱۱۳. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين نوری، تحقيق مؤسّسهٔ آل البيت لإحياء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.

۱۱۴. المفردات، الراغب الإصفهاني، دفتر نشر الكتاب، چاپ اوّل، ۱۴۰۴ ق.

۱۱۵. مفتاح الكرامة، سيد جواد عاملی، انتشارت جامعهٔ مدرسين، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.

۱۱۶. مسند امام احمد، بيروت، دار صادر.

۱۱۷. مصنف ابن ابی شيبه، محمد بن أبی شيبه العبسی الكوفی، تحقيق محمد عوامة، نشر دارالقبلة.

۱۱۸. مفاتيح الشرائع، فيض كاشانی، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی، چاپ اوّل، قم.

۱۱۹. معجم الرجال الحديث، آيت الله ابوالقاسم خويی، منشورات مدينة العلم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.

۱۲۰. مستند الشيعة في أحكام الشيعة، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، موسسهٔ آل البيت، قم، ۱۴۱۵ق، چاپ اوّل.

۱۲۱. مسالك الأفهام، زين الدين بن علی العاملی (شهيد ثانی)، قم، مؤسسهٔ المعارف الإسلاميه، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.

۱۲۲. الموضوعات، علی بن محمد الجوزی، تحقيق عبدالرحمان محمد عثمان، نشر محمد عبدالمحسن، صاحب مكتبة السلفيه، بالمدينة المنورة.

۱۲۳. المستدرك علی الصحيحين، حاكم نيشابوری، تحقيق مصطفی عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميّه.

۱۲۴. المحلی، ابن حزم، تحقيق احمد محمّد شاكر، بيروت، دارالفكر.

۱۲۵. مرآة العقول، علّامه محمد باقر مجلسی، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۱۲۶. مسند الشاميين، سليمان بن احمد بن ايوب ابوالقاسم الطبرانی، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۴۰۵ق، چاپ اوّل.

۱۲۷. المجموع في شرح المهذب، ابوزكريا النووی، بيروت، دارالفكر، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۱۲۸. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، بيروت، دارصعب ـ دارالتعارف، چاپ اوّل، ۱۴۰۱ق.

۱۲۹. منهاج الصالحين، فتاوی مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلمية، ابوالقاسم الخويی.

۱۳۰. مواهب الجليل فی شرح مختصر الخليل، محمد بن عبدالله الخراشی، دارالفكر للطباعة، بيروت.

۱۳۱. الوافي، محمدمحسن فيض كاشانی، مكتبة امام اميرالمؤمنين، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

۱۰

تصویرگری و مجسّمه‌سازی از دیدگاه اسلام

داد و ستد انواع بت

تاریخچه

اقوال فقها

نقد و بررسی ادلّه

تصویرگری و مجسّمه‌سازی از دیدگاه اسلام
داد و ستد انواع بت

تاریخچه

تاریخچهٔ تصویرگری به انسان‌های ماقبل تاریخ برمی‌گردد. بشر از دیرباز برای نشان دادن فرهنگ و بیان خواسته‌ها و مطالبات نفسانی خود به نقاشی روی آورد. انسان‌های اولیه در عصر حجر بر اساس انگیزه‌های گوناگون، دست به تصویرگری‌هایی بر روی دیوارهٔ غارها و سطح استخوان‌ها زدند و آثاری ماندگار از خود خلق کردند. بعدها این روند تکمیل شد و گام‌هایی در زمینهٔ پیدایش خطوط که بر مبنای تصویر بود برداشته شد و خط تصویری به‌وجود آمد. سپس این خط در قالب نقاشی میخ‌هایی که بیانگر اصوات و معانی خاصی بود جلوه‌گر شد و به خط میخی مشهور گشت. همین روند بعد از تکمیل، به پیدایش خطوط مرسوم، منجر شد. در عصر مدرن و بعد از روی کار آمدن رسانه‌های تصویری، هنر نقاشی به ابداع نقاشی‌های متحرک انجامید که در قالب کارتون (cartoon) و یا انیمیشن (animation) به تصویر درآمد.

انگیزهٔ انسان برای ابداع نقاشی‌های بی‌نظیر و تصویرهایی که با واقع هماهنگی بیشتری داشته باشد سبب اختراع دوربین‌های عکاسی شد. در میان هنرمندان ایرانی نیز مواردی از نقاشی در قالب **تذهیب‌نگاری**، **مینیاتور**، **پرده‌نگاری** و غیره به چشم می‌خورد. نقاشی یکی از رشته‌های اصلی هنرهای تجسمی‌وقدمت آن شش برابر زبان نوشتاری است.[1]

بشر همچنین با گسترش ابزاری که در دست داشت تصویر موجود در ذهن خود را در قالب تندیس ارائه کرد. امروزه در ایران و در سراسر جهان رشته‌های نقاشی و مجسمه‌سازی در قالب هنرهای تجسمی تدریس می‌شود. به‌عنوان نمونه، در ایران، دروس موجود در رشتهٔ مجسمه‌سازی به شصت و دو درس بالغ می‌گردد.[2]

---

۱. سایت دائرة المعارف ویکیپدیا، واژهٔ نقاشی.

۲. اقتباس از رشته‌های دانشگاهی دانشگاه آزاد، با مراجعه به سایت رسمی دانشگاه آزاد در ایران.

واژهٔ تصویر و مشتقات آن

از الفاظی که در منابع عربی در خصوص نقاشی و تندیس به چشم می‌خورد می‌توان به تصویر، صورت، تمثال، مجسمه و نقش اشاره کرد.

تصویر: این واژه از ریشهٔ صورت، به‌معنای شکل و نقشی است که از اعیان خارجی و مفاهیم ذهنی ترسیم می‌شود.[۱] تصویر به‌معنای فعل صورتگری است[۲] و جمع آن تصاویر می‌باشد. جمعی از صاحبان لغت آن را مترادف تمثال دانسته‌اند.[۳]

صورت: به‌معنای نقش عین خارجی یا مفهوم ذهنی است[۴] و جمع آن صور است.

تمثال: این واژه در اصل از مادهٔ تمثیل که به‌معنای تشبیه است گرفته شده[۵] و بر این اساس به سایهٔ یک شیء، تمثال گفته می‌شود زیرا شبیه شیء است[۶] و جمع آن تماثیل می‌باشد. صاحب مصباح المنیر مدعی است این واژه مربوط به موجوداتی است که روح دارند.[۷] صاحب حدائق نیز از مطریزی در کتاب مغرب نقل می‌کند: تمثال به چیز ساخته شده‌ای می‌گویند که شبیه یکی از مخلوقات جاندار است.[۸] البته گذشت که جمعی از اهل لغت واژهٔ تمثال را مترادف با واژهٔ تصویر می‌دانند و از آن‌جایی که واژهٔ تصویر برای اعم از جاندار و غیر جاندار است می‌توان گفت که واژهٔ تمثال نیز چنین است.

مجسمه: این واژه (به فتح سین) اسم مفعول و به‌معنای شیء جسم‌دار و حجم‌دار است. جسم در لغت به‌معنای موجودی است که دارای طول و عرض و عمق باشد.[۹]

نقش: به‌معنای ترسیم صورت[۱۰] (نقاشی کردن) یا رنگ‌آمیزی صورت است.[۱۱]

در میان کلماتِ ذکر شده:

۱. واژهٔ «مجسمه» در متون قرآن و حدیث به چشم نمی‌خورد. البتّه این واژه به کسر سین، در بعضی از روایات منسوب به یکی از فرق منحرفه آمده است.

۲. واژهٔ نقش و مشتقّات آن مانند منقوش و نقّاش، در متون روایات، همانند لغت، فقط دربارهٔ تصویرگری به کار رفته و هرگز به‌معنای مجسمه‌سازی نیامده است. در متون روایات این واژه عمدتاً دربارهٔ نقش حیوان بر خاتم[۱۲]، لباس منقوش[۱۳]، نقش بر روی تخت چوبی[۱۴] و امثال

---

۱. مفردات راغب، مادّهٔ صور.
۲. المحیط فی اللغة، مادّهٔ «صور».
۳. صحاح اللغة، لسان العرب، تاج العروس.
۴. المفردات فی غریب القرآن، مادّهٔ «صور».
۵. لسان العرب، مادّهٔ «مثل».
۶. همان: (ظل کل شیء تمثاله).
۷. مصباح المنیر، مادّهٔ «صور»: «تَمَاثِیلُ أَیْ صُوَرُ حَیَوَانَاتٍ مُصَوَّرَةٍ».
۸. حدائق الناضرة، ج ۷، ص ۱۵۵.
۹. المفردات فی غریب القرآن، مادّهٔ «جسم».
۱۰. لسان العرب، مادّهٔ «نقش».
۱۱. مجمع البحرین، مادّهٔ «نقش»: «یقال نقشت الشیء نقشا من باب قتل: لوّنته بألوان».
۱۲. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۳۲۲، ح ۲. (نهی رسول الله ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم).
۱۳. بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۳۴۶، ح ۲۹. (العبقری المنقوش).
۱۴. مستدرك الوسائل، ج ۲، ص ۳۳۳، ح ۴. «بَیْنَ یَدَیْهِ سَاجَةٌ وَنَقَّاشٌ یَنْقُشُ عَلَیْهَا».

آن آمده است. واژهٔ نقش به‌معنای خط نیز استعمال شده است.[۱]

۳. سه واژهٔ دیگر یعنی تصویر و تمثال و صورت که درمتون دینی استعمال فراوانی دارند، هم به‌معنای صورتگری آمده‌اند و هم به‌معنای مجسمه‌سازی، زیرا:

علاوه بر تصریح صاحبان لغت ـ چنان‌که گذشت ـ تمثال در لغت به‌معنای چیزی است که شبیه شیء است واین شباهت، هم در قالب تصویر می‌گنجد و هم در قالب شیء جسم‌دار. تصویر هم با معنای تمثال مترادف است بنابراین، تصویر علاوه بر نقاشی، بر مجسمه هم اطلاق می‌شود.

خداوند در قرآن یکی از صفات خود را «مصوّر» برمی‌شمارد و در آیات دیگر، صورتگری انسان را از نشانه‌های قدرت خویش می‌داند: ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[۲] واضح است که مراد از تصویرسازی خداوند و زیبایی صورتی که به انسان داده همان تجسیم است.

۴. با وجود این، مواردی هست که تمثال در آن در خصوص مجسمه است نه نقّاشی، ازجمله:

الف) در قرآن آمده است که ابراهیم علیه‌السلام به بت‌پرستان می‌گوید: ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾[۳] و واضح است که تمثال در این آیه به‌معنای مجسمه می‌باشد زیرا تاریخ و روایات گواهی می‌دهد که قوم ابراهیم علیه‌السلام بت‌پرست بوده‌اند.

ب) در حدیثی واژهٔ تصویر و تمثال کنار هم آمده است که مراد از تصویر در آن، خصوص تصویرگری و مراد از تمثال در آن مجسمه‌سازی است. به عبارت دیگر، این از باب «اذا اجتمعا افترقا» است.[۴]

ج) مواردی که دربارهٔ از بین بردن سر تمثال از واژهٔ قطع استفاده کرده است.[۵]

د) روایاتی که در بیان عذاب صورتگر می‌گوید: به فرد مزبور دستور می‌دهند که در آن، روح بدمد و حال آن‌که نمی‌تواند. یا این‌که تا وقتی در آن، روح بدمد، عذاب می‌شود. گفته شده که دمیدن روح مربوط به جایی است که تمامی مقدمات حاصل باشد و فقط دمیدن روح باقی بماند ازاین‌رو فقط به مجسمه اختصاص دارد نه به نقاشی.[۶] با وجود این به نظر می‌آید که این کلام صحیح نباشد و این روایات نقاشی را هم شامل شوند و شیخ انصاری هم به همین قائل است.[۷]

۵. و موارد متعدد دیگری که تمثال در آن فقط به‌معنای تصویر است نه مجسمه:

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۳، ص ۳۰۵، ح ۷. (حَلْقَةَ فِضَّةٍ فِيهَا مِثْقَالٌ عَلَيْهَا مَنْقُوشٌ الْمُلْكُ لِلَّهِ).

۲. حشر، آیهٔ ۲۴.

۳. غافر، آیهٔ ۶۴.

۴. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۳، ح ۱۰: «عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مَسْجِدٍ يَكُونُ فِيهِ تَصَاوِيرُ وَتَمَاثِيلُ يُصَلَّى فِيهِ فَقَالَ تُكَسَّرُ رُءُوسُ التَّمَاثِيلِ وَتُلَطَّخُ رُءُوسُ التَّصَاوِيرِ وَيُصَلَّى فِيهِ وَلا بَأْسَ».

۵. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۲، ح ۵: (علی بن جعفر عن أبی‌الحسن علیه‌السلام قال: سألته عن الدار والحجرة فیها التماثیل أیصلّی فیها؟ فقال: «لا تصلّ فیها وفیها شیء یستقبلك إلّا أن لا تجد بدّا فتقطع رؤوسها، وإلّا فلا تصلّ فیها»).

۶. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۲.

۷. المکاسب، ج ۱، ص ۹۱: (وفیه أن النفخ یمکن تصوره فی النقش بملاحظة محله بل بدونها کما فی أمر الإمام علیه‌السلام الأسد المنقوش علی البساط بأخذ الساحر).

مثلاً در روایتی می‌خوانیم که ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام حکم بالشت و زیراندازی را می‌پرسد که در آن تماثیلی وجود دارد. امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: اشکال ندارد و هر تمثالی که رویش را لگد می‌کنند بی‌اشکال است.[۱]

۶. در لسان روایات، گاه صورت به‌معنای تصویر یعنی صورت نقاشی شده نیز آمده است.[۲]

اقوال فقها:

فقها مسئلهٔ صورتگری و تندیس‌سازی را در ابواب مختلف فقهی مطرح کرده‌اند. آن‌ها علاوه بر پرداختن به اصل مسئله، آن را در ابوابی نیز مطرح کرده‌اند نظیر لباس نمازگزار (نماز خواندن با لباس تصویردار)، مکان نمازگزار، احکام مسجد و ابواب متاجر (دادوستد مجسّمه).

اختلاف اقوال در کلمات فقها به اختلاف برداشت از متون روایی برمی‌گردد. از بررسی اقوال به‌دست می‌آید کسی یافت نشده است که دربارهٔ تصویرگری و مجسمه‌سازی غیر جانداران قائل به حرمت شده باشد بلکه آنچه محل اختلاف است دربارهٔ ذوات ارواح می‌باشد. مرحوم آیت الله خویی دربارهٔ تصویر غیر جاندار می‌فرماید: سیرهٔ قطعیهٔ مستمره از زمان معصومین علیهم‌السلام تا امروز بر این بوده که تصویر غیر جاندار جایز است و کسی را نیافتم که تصویرگری درختان و میوه‌جات و امثال آن را حرام بداند بلکه سیرهٔ مستمره در تعلیم ریاضی به دیگران بر این است که به جهت تسهیل، از تصاویر غیر جاندار کمک می‌جویند.[۳]

اهل سنت نیز بر این امر اتفاق دارند. در موسوعهٔ فقهیهٔ کویتیه آمده است: صورت‌بخشی (نقّاشی و مجسمه‌سازی) جمادات، مانند کوه و خورشید و ماه، بدون هیچ اختلافی در میان اهل علم جایز است و تنها شاذّی با این قول مخالفت کرده‌اند.[۴]

اقوال شیعه دربارهٔ جانداران

قول اوّل: حرمت نقاشی ذوات الارواح و ساختن مجسمهٔ آن‌ها.

از قائلین به این قول می‌توان شیخ طوسی (م ۴۶۰)[۵]، ابن براج (م ۴۸۱)[۶]، ابن ادریس (م ۵۹۸)[۷] علامه در قول دوم خود[۸]، محقق ثانی (م ۹۴۰)[۹]، شهید ثانی (شهادت ۹۶۳)[۱۰] و محقق بحرانی (م ۱۱۸۶)[۱۱] را نام برد.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۴، ح ۲. (أبو بصیر عن أبي عبدالله علیه‌السلام قال سألته عن الوسادة والبساط یکون فیه التماثیل، فقال: «لا بأس به یکون فی البیت، قلت التماثیل، فقال کلّ شیء یوطأ فلا بأس به»).

۲. وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۳۱۸، ح ۵. (لا یَعْقِدُ الرَّجُلُ الدَّرَاهِمَ الَّتِي فِیهَا صُورَةٌ فِی ثَوْبِهِ وَ هُوَ یُصَلِّی).

۳. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۲۳.

۴. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۱۲، ص ۹۷، مادّهٔ «صور».

۵. النهایة، ص ۳۶۳.

۶. مهذّب الأحکام، ج ۱، ص ۳۴۴.

۷. السرائر، ص ۲۰۶.

۸. نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۵۹۲.

۹. جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۲.

۱۰. مسالك الافهام، ج ۳، ص ۱۲۶.

۱۱. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۰۰.

قول دوم: حرمت خصوص ساختن مجسمهٔ جانداران.

صاحب جواهر بر حرمت این قول ادعای اجماع کرده است و می‌فرماید: اجماع منقول مستفیضاً و اجماع محصل بر حرمت آن قائم است.[۱] شیخ انصاری هم در حرمت آن از لحاظ نص و فتوا قائل به عدم خلاف شده است.[۲] صاحب ریاض[۳] و صاحب مفتاح الکرامة[۴] نیز ازجمله قائلین به اجماع هستند.

محقق اردبیلی نیز می‌فرماید: تصویر حیوانی که اگر نور به آن بتابد سایه‌دار می‌شود بالاجماع حرام است.[۵]

تذکر: در کلمات فقها قبل از محقق کرکی (م ۹۴۰)[۶] کسی را نیافتیم که بر این قول ادعای اجماع کرده باشد.

از میان فقهایی که قائل به حرمت شده‌اند می‌توان به مفید (م ۴۱۳ ق)[۷]، سلار (م ۴۶۳ ق)[۸]، فاضل آبی (م ۶۷۲ ق)[۹]، محقق حلی (م ۶۷۶ ق)[۱۰]، علّامهٔ حلی (م ۷۲۶ ق)[۱۱] در یکی از دو دیدگاه خود، شهید اوّل (شهادت ۷۸۶ ق)[۱۲]، فاضل مقداد (م ۸۲۶ق)[۱۳]، محقق اردبیلی (م ۹۹۳ ق)[۱۴]، کاشف الغطاء (م ۱۲۲۸ ق)[۱۵] و دیگران اشاره کرد.

نکته: با توجه به قول اول و دوم درمی‌یابیم که ساختن مجسمهٔ جانداران طبق هر دو قول، حرام است. ازاین‌رو صاحب جواهر ـ چنان‌که گذشت ـ بر حرمت آن ادعای اجماع کرده است.

همچنین بسیاری از کسانی که قائل به این قول هستند دربارهٔ بیان حکم تصویرگری، سکوت اختیار کرده‌اند. ولی بعضی از آنان نیز تصریح کرده‌اند که صورتگری حرام نیست که ازجمله می‌توان به صاحب ریاض[۱۶] اشاره کرد.

قول سوم: کراهت در مطلق تصویر و مجسمه.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان[۱۷] و طبرسی در مجمع البیان[۱۸] قائل به کراهت شده‌اند و برخی از فقهای معاصر[۱۹] معتقد به احتیاط هستند.

البته شیخ در کتاب نهایه قائل به حرمت شده[۲۰] و ظاهراً طبرسی هم قول به کراهت را از شیخ در

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۱.
۲. المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۳.
۳. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۵۱.
۴. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۶۱.
۵. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۵۴.
۶. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۲۳.
۷. المقنعة، ص ۵۸۷.
۸. المراسم العلویة، ص ۱۷۰.
۹. کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۴۰.
۱۰. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۴.
۱۱. ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۳۵۷.
۱۲. کشف الغطاء، ج ۳، ص ۹۶.
۱۳. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۵۳.
۱۴. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۵۴.
۱۵. کشف الغطاء، ج ۳، ص ۹۶.
۱۶. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۵۳.
۱۷. تفسیر تبیان، مقدمه، ص ۶۳.
۱۸. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۳۳.
۱۹. ر.ک: استفتائات جدید، آیت الله شیخ جواد تبریزی، ص ۲۱۱، مسئلهٔ ۱۰۰۹.
۲۰. النهایة، ص ۳۶۳ (البته مخفی نماند که از عبارات شیخ در مبسوط استفاده می‌شود ایشان تبیان را بعد از نهایه نوشته است زیرا در مقدمهٔ کتاب مبسوط می‌گوید: و کنت عملت علی قدیم الوقت کتاب النهایة: مبسوط، ج ۱، ص ۲).

تفسیر تبیان اخذ و نقل کرده است زیرا عبارت او عین عبارت شیخ می‌باشد. اگر چنین بوده باشد می توان گفت که این قول قائلی ندارد و در نتیجه به اجماع ادعا شده صدمه‌ای وارد نمی‌شود.

جمع‌بندی اقوال فقهای مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام

- مجسمه‌سازی حیوان بالاجماع حرام است.
- دربارهٔ تصویرگری حیوان فقط بعضی قائل به حرمت شده‌اند.

اقوال اهل سنّت دربارهٔ جانداران

قول اول: جواز نقاشی و مجسمه‌سازی جانداران.

جمعی از اهل سنت قائل به جواز صورتگری و مجسمه‌سازی هستند مگر این‌که به‌منظور پرستش یا به نیّت شبیه شدن به خداوند در خلقت باشد.[۱]

قول دوم: حرمت فی‌الجملهٔ مجسمه‌سازی و جواز تصویرنگاری مالکیه قائل هستند که مجسمه‌سازی به چهار شرط حرام است: اوّل: شبیه موجوداتِ دارای روح باشد. دوم: جسم‌دار باشد (ازاین‌رو صرف تصویر حرام نیست)، چه این‌که از چوب ساخته شود یا از مواد فاسد شدنی مانند خمیر. سوم: حاوی اعضای کامله‌ای باشد که حیوان یا انسان نتواند بدون آن زنده بماند. بنابراین اگر سر مجسمه را سوراخ کنند حرمت آن از بین می‌رود. چهارم: دارای سایه باشد ازاین‌رو اگر داخل دیوار به گونه‌ای نصب شود که سایه نداشته باشد حرمت هم از بین می‌رود. البته مالکیه ساخت عروسک‌ها را استثنا کرده‌اند و گفته‌اند که غرض از آن‌ها تربیت اولاد و تمرین و بازی با آن‌هاست.[۲]

ابن عربی نقل می‌کند: تصویری که سایه دارد (مجسمه) به اجماع مالکیه حرام است.[۳]

رعینی مالکی (م ۹۵۴) به نقل از شیخ خلیل می‌گوید: تمثال غیر حیوان جایز است ولی مجسمهٔ حیوان اگر از جنسی باشد که فاسد شدنی نیست به اجماع، حرام و اگر فاسد شدنی باشد (مانند خمیر) مورد اختلاف است. اما تصاویر حیوان اگر برای به‌کارگیری و خدمت نباشد مکروه است و اگر باشد ترک آن اولی است.[۴]

قول سوم: حرمت در تصویرگری و مجسمه‌سازی به نحو مطلق.

شافعیه قائل هستند که تصویر حیوان حرام است چه حیوان، عاقل باشد و چه غیر عاقل.[۵]

ظاهر کلام نووی شافعی ادعای اجماع بر حرمت تصویر حیوان است و ایشان آن را به اتفاق فقها از گناهان کبیره می‌داند.[۶]

حنابله می‌گویند: نقاشی حیوان جایز نیست مگر آن‌جا که روی فرش زیرپا باشد یا به‌عنوان متکا به آن تکیه دهند. مجسمه هم اگر دارای عضوی نباشد که حیات به آن بستگی دارد حرام نیست.

---

۱. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۰۰، مادّهٔ «صور».
۲. الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت، ج ۲، ص ۷۵.
۳. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۰۱، مادّهٔ «صور».
۴. مواهب الجليل، ج ۲، ص ۲۶۴.
۵. الفقه على المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۴۲.
۶. فتح الباري ابن حجر، ج ۱۰، ص ۳۲۲.

حنفیه هم به همین قول قائل هستند و اضافه می‌کنند که اگر مجسمهٔ حیوان کامل باشد و در مکان محترمی باشد جایز نیست.[۱]

جمع‌بندی اقوال فقهای اهل سنّت:

- جمعی قائل به جواز هستند مگر این‌که برای بت‌پرستی یا به نیّت شبیه شدن به خداوند در خلقت باشد.
- دربارهٔ ساختن مجسمهٔ حیوان، تمام فقهای اربعه فی الجمله به حرمت معتقدند (و در شرایط آن با هم اختلاف دارند).
- دربارهٔ تصویرنگاری حیوان، مالکیه قائل به جواز هستندولی سایر فرق فی‌الجمله آن‌راحرام می‌دانند.

نقد و بررسی ادلّه:

حکم ساخت مجسمه و نقاشی غیر ذوات ارواح

علمایی که این فرع را مطرح کرده‌اند قائل به جواز آن شده‌اند. اهل سنّت نیز در این مورد بر جواز اتفاق دارند. البته از مجاهد نقل شده که او دربارهٔ کشیدن تصویر درخت میوه‌دار، قائل به حرمت شده است. اهل سنّت مدعی‌اند که به‌جز او مخالف دیگری در مسئله وجود ندارد. البته احمد کشیدن تصویر نباتات و درختان را مکروه دانسته است.[۲]

دلیل اوّل: روایات

روایات شیعه:

روایات دراین‌باره متعدد است و ما تنها به بخشی از آن بسنده می‌کنیم.

در صحیحهٔ محمد بن مسلم در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ﴿یَعْمَلُونَ لَهُ مَا یَشَاءُ مِنْ مَحَارِیبَ وَتَمَاثِیلَ﴾[۳] آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود: به خدا قسم منظور، تمثال مردان و زنان نبوده بلکه مراد، تماثیل درخت و مانند آن است.[۴]

جمعی از فقها ازجمله شیخ انصاری به دلالت این روایت تصریح کرده‌اند.

همچنین در صحیحهٔ دیگری از محمد بن مسلم می‌خوانیم که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ تمثال درخت و خورشید و ماه سؤال کرد و امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «**لا بأس ما لم یکن شیئاً من الحیوان**؛ مادامی که تمثال مربوط به حیوان نباشد اشکال ندارد».[۵]

گفتیم که تمثال در لغت، هم شامل مجسمه می‌شود و هم نقاشی و فرضاً اگر اختصاص به مجسمه داشته باشد دلالت این روایات بر جواز نقاشی از طریق اولویت قطعیه خواهد بود.

شیخ انصاری می‌گوید: اگر اطلاق بعضی از روایات (مانند روایت «**نهی النبی صلی الله علیه و آله عن التصویر**») اقتضای حرمت داشته باشد با این دو روایت تقیید می‌خورد.[۶]

---

۱. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۴۲.
۲. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۱۲، ص ۹۷ و ۹۸، مادّهٔ «صور».
۳. سبأ، آیهٔ ۱۳.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۱۹، ح ۱.
۵. همان، ص ۲۲۰، ح ۳.
۶. المکاسب شیخ انصاری، طبع قدیم، ج ۱، ص ۹۱.

روایات اهل سنت:

عایشه نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله بر مجسمه‌ای عبور می‌کرد که جبرئیل بر او نازل شد و عرض کرد: فرمان بده سر مجسمه را قطع کنند تا شبیه درخت شود.[۱]

ترمذی می‌گوید: حدیث مزبور از طریق ابی‌هریره صحیح است.[۲] دلالت حدیث بر جواز ایجاد شجر، روشن‌است. چنان‌که‌واضح است که‌شجرخصوصیتی ندارد. ابن عباس می‌گوید: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیدم که فرمود: هر مُصوّری در آتش است... سپس ابن عباس گفت: اگر مجبور به ساخت آن هستید پس درخت و آنچه که روح ندارد بسازید.[۳]

دلیل دوم: سیرهٔ مستمره دربارهٔ تصویرگری

در کلام مرحوم آیت الله خویی گذشت که ایشان قائل است: سیرهٔ قطعیهٔ مستمره از زمان معصومین علیهم السلام تا امروز بر این می‌باشد که تصویر غیر جاندار جایز است.[۴]

* * *

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت، جواز نقاشی و مجسمه‌سازی غیر ذوات الارواح ثابت می‌شود و مؤید آن، کلام شیخ انصاری است که می‌نویسد: هر آنچه انسان می‌سازد شبیه یکی از مخلوقات خداوند است بنابراین اگر حکم به حرمت، غیر جانداران را هم شامل شود همهٔ آن‌ها باید حرام باشد.[۵]

حکم تصویر و تندیس ذوات ارواح

ادلّه حرمت:

دلیل اول: روایات

طایفهٔ اولی: روایاتی که ظهورش، هم نقاشی را شامل می‌شود و هم مجسمه‌سازی را:

حدیث نخست: صدوق به اسناد خود از شعیب بن واقد از حسین بن زید از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از (کشیدن) تصاویر نهی کرده است.[۶]

در ذیل همین حدیث آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از کشیدن تصویر حیوان بر روی خاتم نیز نهی فرموده است.[۷]

سند این حدیث به جهت مجهول الحال بودن شعیب بن واقد و حمزة بن محمد و عبدالعزیز بن محمد، نامعتبر است.

البته ممکن است عمل اصحاب[۸] به حدیث مزبور، ضعف سند آن را جبران کند.

دلالت حدیث: اولاً: همان‌گونه که در معنای لغوی گفتیم، تصویر، هم بر نقاشی اطلاق می‌شود

---

۱. سنن أبي داود، ج ۴، ص ۳۸۸.
۲. سنن ترمذی، ج ۶، ص ۱۱۵.
۳. کلّ مصوّر في النار یجعل له... صحیح مسلم، ج ، ص ۱۶۲.
۴. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۲۳.
۵. المکاسب شیخ انصاری، طبع قدیم، ج ۱، ص ۹۲.
۶. (نَهَی رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَنِ التَّصَاوِیرِ وَقَالَ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً کَلَّفَهُ اللَّهُ تَعَالَی یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَنْ یَنْفُخَ فِیهَا وَلَیْسَ بِنَافِخ ونهی...). وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۲۰، ح ۶.
۷. همان، (وَنَهَی أَنْ یُنْقَشَ شَیْءٌ مِنَ الْحَیَوَانِ عَلَی الْخَاتَم).
۸. المغنی، ج ۸، ص ۱۱۲.

و هم بر مجسمه‌سازی، ازاین‌رو ظاهر این حدیث هر دو را در بر می‌گیرد. شیخ انصاری نیز برای حرمت نقاشی و مجسمه‌سازی به این روایت تمسک کرده است.[۱] علامهٔ حلی[۲] و صاحب جواهر[۳] نیز به این روایت برای اثبات تحریم مجسمه‌سازی استدلال کرده‌اند.

ثانیاً: نهی وارد در این حدیث ظهور در تحریم دارد و وجود بعضی از قرائن که ظهور در کراهت دارد، موجب نمی‌شود این نهی هم حمل بر کراهت شود. به‌ویژه با توجه به این‌که از ذیل حدیث به‌دست می‌آید رسول مکرم صلی الله علیه و آله فقرات حدیث را در مجالس متعددی بیان داشته است.

حدیث دوم: از امام باقر علیه السلام روایت شده است که سه نفر در روز قیامت معذب هستند ازجمله کسی که صورتی از حیوان را به تصویر بکشد. چنین شخصی عذاب می‌شود تا این‌که آن را زنده کند ولی نمی‌تواند.

شهید ثانی[۴] و عبدالاعلی سبزواری[۵] سند حدیث را صحیح می‌دانند. علاوه بر این‌که مضمون حدیث به نحو متضافر نقل شده است.[۶]

دلالت حدیث: شهید ثانی، شیخ انصاری و صاحب حدائق، حدیث مزبور را دال بر حرمت تصویرگری و مجسمه‌سازی گرفته‌اند.[۷] صاحب جواهر به حدیث مزبور در خصوص حرمت مجسمه‌سازی استناد کرده است. تام بودن دلالت حدیث به‌سبب واژهٔ «یعذب» است که ظهور در حرمت دارد به‌خصوص با توجه به دو فقرهٔ دیگر حدیث که مربوط به دو عمل حرام دروغ گفتن و گوش ایستادن برای شنیدن سخنان محرمانهٔ دیگران است. اهل سنت نیز حدیث مزبور را با سند خودشان نقل کرده‌اند.[۸] ابن حجر عذاب مذکور را نشانهٔ حرمت عمل دانسته است.[۹]

ممکن است گفته شود که تعبیر «حتی ینفخ» و طلب دمیدن روح و زنده کردن، نشان می‌دهد این حدیث مربوط به مواردی است که سازندهٔ مجسمه یا نقّاش، قصد تشبّه به خالق را دارد، که از محلّ بحث خارج است به‌خصوص که این تعبیر ممکن است ظهور در ابدیت عذاب داشته باشد که آن نیز هماهنگ با مواردی است که شخص قصد ساختن بت یا تشبّه به خالق را دارد و مؤیّد آن حدیثی است از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «شدیدترین عذاب در روز قیامت عذاب کسی است که پیامبری را به قتل رسانده باشد یا پیامبری او را کشته باشد و کسی که مردم را به ناحق گمراه کند و کسی که تمثالی را

---

۱. المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۴.
۲. منتهی المطلب، ج ۱۵، ص ۳۷۹.
۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۱.
۴. مسالك الافهام، ج ۳، ص ۱۲۶.
۵. مهذّب الاحکام، ج ۱۶، ص ۸۲.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۲۰، ح ۷؛ کافی، ج ۶، ص ۵۲۸، ح ۱۰؛ الفقیه، ج ۴، ص ۵، ح ۴۹۶۸. (ثَلاثَةٌ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً مِنَ الْحَيَوَانِ يُعَذَّبُ حَتَّى يَنْفُخَ فِيهَا).
۷. مسالك الافهام، ج ۳، ص ۱۲۶؛ مکاسب، ج ۱، ص ۱۸۴؛ حدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۱۰۰.
۸. صحیح البخاري، ج ۸، ص ۸۲.
۹. فتح الباري، ابن حجر، ج ۱۰، ص ۳۳۰.

به تصویر بکشد.[۱]

روایت سوم: در صحیحهٔ محمد بن مسلم آمده است که وی از امام صادق علیه السلام راجع به تماثیل درخت و خورشید و ماه پرسید و امام علیه السلام در پاسخ فرمود: مادامی که مربوط به غیر حیوان باشد اشکالی ندارد.[۲]

دلالت حدیث: دلالت این روایت بر مدّعا روشن است زیرا مفهوم ذیل آن این است که اگر ذی روح باشد اشکال دارد (فیه بأس). شیخ انصاری در مقابل کسانی که این روایت را مربوط به نگهداری (اقتناء) دانسته‌اند، می‌گوید:

روایت، ظهور در سؤال از اقتناء ندارد زیرا آنچه در اذهان شکل گرفته بود ایجاد تصاویر بود نه نگهداری آن، بلکه سؤال از نگهداری، بعد از شناخت حرمت ساختن آن است.[۳]

البته در دلالت این روایت بر حرمت، دو اشکال دیگر نیز مطرح شده است:

اول این‌که معلوم نیست منظور راوی از تماثیل درخت و غیره چه بوده است، شاید مراد او بازی با این تماثیل بوده یا تزیین منزل به این تماثیل یا نمازگزاردن در مقابل آن‌ها یا منقوش کردن تصاویر آن‌ها بر لباس و یا حتی خریدن آن. آری، این احتمال نیز وجود دارد که مراد او تصویرگری و ساخت مجسمه بوده ولی به هر حال روایت مجمل است و مفهوم «فیه بأس» نمی‌تواند به‌خصوص تصویرگری یا مجسمه‌سازی مربوط باشد.[۴]

دوم این‌که «فیه بأس» دلالتی بر حرمت ندارد و با کراهت هم سازگار است.

ولی جمعی از فقها به این دو اشکال اعتنایی ندارند یعنی هم روایت را مجمل نمی‌دانند و هم ظهور آن در حرمت را پذیرفته‌اند. البته شیخ انصاری ظهور آن را در حرمت نقاشی پذیرفته و مرحوم صاحب جواهر و نراقی به ظهور آن در حرمت مجسمه‌سازی قائل شده‌اند و مرحوم آیت الله خویی قائل به ظهور آن در نقاشی و مجسمه، هر دو شده است گرچه آن را مربوط به اقتناء می‌داند نه ایجاد، که جواب آن از سوی شیخ انصاری، گذشت.

روایت چهارم: در تحف العقول می‌خوانیم که از امام صادق علیه السلام راجع به معیشت بندگان سؤال شد و حضرت در پاسخ، به انواع صناعت‌ها اشاره کرده، در پایان فرمود: تصویرگری (و مجسمه‌سازی) نیز حلال است به شرط این‌که تمثال موجودات روحانی نباشد.[۵]

دلالت حدیث: روایت مزبور فاقد سلسله سند است. مگر مطابق مبنای قائلین به اعتبار روایات تحف العقول یا جبران ضعف خصوص روایت معروفی که مربوط به مکاسب است، توسط عمل

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۰، ح ۴.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۳، ح ۱۷ (سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِاللَّهِ علیه السلام عَنْ تَمَاثِيلِ الشَّجَرِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ فَقَالَ لا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مِنَ الْحَيَوَانِ).

۳. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۹۱.

۴. المکاسب المحرمة للامام الخمینی، ج ۲، ص ۲۶۲.

۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۵۶، ح ۱ (وَصَنْعَةِ صُنُوفِ التَّصَاوِيرِ مَا لَمْ يَكُنْ مُثُلَ الرُّوحَانِيِ).

مشهور. در معنای روحانی نیز اختلاف شده است. ابن اثیر مطابق روایتی می‌گوید: ملائکه از روحانیون هستند.[۱] امام خمینی‌ﷺ آن را به موجوداتی تفسیر کرده است که جنبهٔ روحانیت در آن‌ها بر جسمانیت غلبه دارد مانند عقل و امثال آن، که با این تفسیر، روایت مزبور، انسان و حیوان را شامل نمی‌شود و از علامهٔ مجلسی نقل می‌کند که مراد از آن را ملائکه و موجودات مجرد می‌داند.[۲]

این اختلاف‌نظرها نشان می‌دهد که مراد از «مثل روحانی» در این روایت روشن نیست و این روایت نمی‌تواند دال بر حرمت تصویرگری و ساختن مجسمهٔ ذوات‌الارواح باشد. اگر هم بگوییم که مراد از این روایت، حرمت ساختن تصویر و مجسمهٔ ملائک است باز هم بعضی از فقها آن را معارض آنچه به‌عنوان صحیحهٔ محمد بن مسلم گذشت می‌دانند که مفهوم آن دلالت بر جواز تصویرگری و ساخت مجسمهٔ غیر حیوان می‌کرد[۳] و این صحیحه را به‌دلیل اعتبار سندی آن مقدم می‌دارند.[۴]

لکن بعضی دیگر از فقها قائل‌اند که ظاهر این روایت همانی را می‌گوید که مفهوم صحیحهٔ محمد بن مسلم بر آن دلالت دارد زیرا مقصود از «مثل روحانی» اجسام دارای روح است چراکه فرشتگان و جنّ‌ها اگر به شکل انسان و حیوان نقاشی یا مجسمه‌سازی شوند این روایت بر همانی دلالت دارد که مفهوم روایت محمد بن مسلم بر آن دلالت داشت و اگر به شکل موجودات غیر جاندار مانند ابر و باد و مانند آن، تصویرگری شوند دلیلی بر حرمت آن نیست و موافق با منطوق روایت محمد بن مسلم است.[۵]

* * *

حدیث پنجم: اصبغ بن نباتة از امیرمؤمنان‌ﷺ نقل کرده است: «**من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج من الإسلام**؛ هرکس قبری را تجدید بنا کند یا تصویرگری نماید از اسلام بیرون رفته است».[۶]

دلالت حدیث: در دلالت حدیث اشکال شده است که اگر به ظاهر آن ملتزم شویم لازم می‌آید که تصویرگر و مجسمه‌ساز از اسلام خارج شده، کافر شوند. واضح است که هیچ فقیهی نمی‌تواند به این امر ملتزم شود.

بر همین اساس، احتمال دارد که مراد از روایت فوق، ساختن بت برای عبادت باشد. همان‌گونه که علامهٔ مجلسی و میرزای قمی آن را احتمالی قریب دانسته‌اند.[۷]

همچنین عنوان «مَثَّلَ مِثَالاً» در حدیث دیگر، به ایجاد دینی باطل و بدعتی جدید، تفسیر شده است.[۸]

---

۱. النهایة فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۷۲.
۲. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۷۹.
۳. حاشیة المکاسب للیزدي، ج ۱، ص ۱۹.
۴. ر.ک: مصباح الفقاهة، ص ۱۷۱.
۵. ر.ک: همان.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۲، ح ۱۰.
۷. بحارالأنوار، ج ۷۹، ص ۱۸؛ غنائم الایام، ج ۳، ص ۵۴۵.
۸. وسائل‌الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۳۰، ح ۲: (مَنْ مَثَّلَ مِثَالاً أَوِ اقْتَنَى كَلْباً فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ فَقُلْتُ لَهُ هَلَكَ إِذاً كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَقَالَ إِنَّمَا عَنَيْتُ بِقَوْلِي مَنْ مَثَّلَ مِثَالًا مَنْ نَصَبَ دِيناً غَيْرَ دِينِ اللَّهِ وَ دَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ).

حدیث ششم: در صحیحهٔ محمد بن مسلم در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ﴿یَعْمَلُونَ لَهُ مَا یَشَاءُ مِنْ مَحَارِیبَ وَتَمَاثِیلَ﴾[1] آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود: به خدا قسم منظور، تمثال‌های مردان و زنان نبوده بلکه مراد، تماثیل درخت و مانند آن است.[2]

مشابه این حدیث از امام باقر علیه السلام نیز نقل شده است.[3]

دلالت حدیث: کلام امام علیه السلام به‌خصوص با قَسَمی که یاد می‌کند علامت این است که انجام عمل مزبور حتی در شریعت حضرت سلیمان علیه السلام هم جایز نبوده است.

البته این احتمال هم به ذهن می‌آید که حدیث مذکور علامت این باشد که عمل مجسمه‌سازی (یا تصویرگری) در شأن پیامبر الهی نبوده است. این کار با کراهت شدید هم سازگار است.

مفسران اهل سنت غالباً اعتقاد دارند که مراد از تماثیل، همان تصویرگری و مجسمه‌سازی بوده و این امر در شریعت حضرت سلیمان علیه السلام جایز بوده است.[4] بعضی از مفسران شیعه نیز این احتمال را بدون ردّکردن آن ذکر کرده‌اند.[5]

***

حدیث هفتم: از امیرمؤمنان علیه السلام ضمن روایتی نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله به من دستور داد تمامی تصویرها و مجسمه‌ها را از بین ببرم و...».[6]

دلالت حدیث: معلوم نیست دستور مزبور به‌سبب حرمت مجسمه‌سازی یا تصویرگری باشد. مضافاً بر این‌که روایت مزبور بیشتر با نگهداری و اقتناء آن‌ها ارتباط دارد تا با ساخت آن.

بنابراین به نظر می‌آید که روایت مزبور مربوط به از بین بردن بت باشد نه حرمت تصویرگری و مجسمه‌سازی.[7]

روایات متعددی داریم که امام علیه السلام با وجود تصاویر و مجسمهٔ حیوان، آن‌ها را محو نکرد بلکه بر روی آن‌ها پارچه‌ای انداخت و حتی در آن محل نماز هم خواند. مرحوم نراقی نیز روایت مزبور را حمل بر استحباب کرده است. (به‌خصوص کسی از فقها در دو فقرهٔ دیگر حدیث که عبارت است از صاف کردن قبرها و کشتن سگ‌ها، به وجوب فتوا نداده است).

همچنین همین قضیه در ضمن روایت دیگری آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله مرا فرستاد برای «کسر الصور»؛ شکستن صورت‌ها. این روایت به‌سبب تعبیر به شکستن، ظهور در این دارد که مراد از صورت، مجسمه باشد.[8]

***

---

۱. سبأ، آیهٔ ۱۳.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۱۹، ح ۱.

۳. همان، ج ۳، ص ۵۶۱، ح ۶: (عَنِ الْفَضْلِ أَبِی الْعَبَّاسِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ یَعْمَلُونَ لَهُ ما یَشاءُ مِنْ مَحارِیبَ وَتَماثِیلَ وَجِفانٍ کَالْجَوابِ قَالَ مَا هِیَ تَمَاثِیلَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَلَکِنَّهَا تَمَاثِیلُ الشَّجَرِ وَ شِبْهِهِ).

۴. أحکام القرآن، جصاص، ج ۵، ص ۲۴۶؛ أنوار التنزیل، ج ۴، ص۲۴۳؛ الکشاف، ج ۳، ص ۵۷۲؛ جامع‌البیان طبری، ج۲۲، ص۴۹.

۵. مجمع البیان، ج ۸، ص ۵۹۹؛ التبیان، ج ۸، ص ۳۸۳.

۶. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۲، ح ۸. (عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ علیه السلام بَعَثَنِی رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِلَی الْمَدِینَةِ فَقَالَ لاتَدَعْ صُورَةً إِلَّا مَحَوْتَهَا...).

۷. ر.ک: مکاسب المحرمة امام خمینی، ج ۱، ص ۱۷۰.

۸. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۲.

طایفهٔ ثانیه: احادیث مربوط به‌خصوص تصویرگری

در **حدیث اول** از طائفهٔ اولی خواندیم که امام صادق علیه‌السلام فرموده بود: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از منقوش کردن تصویر حیوان بر روی خاتم نهی فرموده است.[۱]

دلالت حدیث: همان‌گونه که در بحث لغوی مطرح شد واژهٔ «نقش» شامل مجسمه‌سازی نمی‌شود بلکه نقاشی را شامل می‌شود و نهی در این حدیث دلالت بر حرمت دارد.

با وجود این، نهی در این روایت در خصوص منقوش کردن حیوان بر خاتم است نه چیز دیگر، ازاین‌رو چه‌بسا این نهی مربوط به‌خصوص نماز باشد یا ملاکات دیگری که در هر حال موجب شود روایت مزبور عمومیت بر حرمت مطلق نقش حیوان نداشته باشد.[۲]

روایت دوم، روایت ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است که فرمود: جبرئیل بر من وارد شد و از «**تزویق بیوت**» نهی کرد. ابوبصیر سؤال کرد که تزویق بیوت چیست؟ فرمود: «**تصاویر التماثیل**»[۳] و روشن است که اضافهٔ تصویر به تمثال باعث می‌شود که این تعبیر شامل مجسمه نشود.

طایفهٔ ثالثه: احادیث مربوط به‌خصوص مجسمه‌سازی

گذشت که امیرمؤمنان علیه‌السلام فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به من مأموریت داد که (بنای) قبرها را خراب کنم و مجسمه‌ها را بشکنم.[۴] و نیز گذشت که برخی از روایات دستهٔ اوّل را جمعی از فقها حمل بر خصوص مجسمه‌سازی کرده‌اند.

* * *

جمع‌بندی احادیث:

در میان احادیث مزبور در طائفهٔ اولی، حدیث اول (مناهی النبی) و حدیث دوم (دمیدن روح) دلالت بر حرمت داشت. مفاد این دو حدیث، هم تصویرگری را شامل می‌شد و هم مجسمه‌سازی را و ذیل حدیث دوم از این طائفه گذشت که مضمون این حدیث به نحو تضافر نقل شده است. بر این اساس دلالت روایات بر حرمت مجسمه‌سازی و نقاشی روشن است به‌خصوص دربارهٔ مجسمه‌سازی که اجماع بر حرمت نیز وجود دارد. مگر این‌که ـ همان‌گونه که گذشت ـ گفته شود بر اساس بعضی از قرائن، این دو روایت ناظر به مسئلهٔ بت‌سازی و تشبّه به خالق است که خارج از محل بحث می‌باشد. در این صورت روایتی که ظهور در حرمت داشته باشد حتی دربارهٔ مجسمه‌سازی، وجود ندارد به‌خصوص با توجه به جواز اقتناء و جواز خرید و فروش مجسمه ـ که خواهد آمد ـ زیرا جواز اقتناء عرفاً با جواز ساخت ملازمه دارد.

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۲۲۰ (وَنَهَی أَنْ یُنْقَشَ شَیْءٌ مِنَ الْحَیَوَانِ عَلَی الْخَاتَم).

۲. أنوار الفقاهة، ج۴، ص، ۱۶۶؛ ر.ک: المکاسب المحرمة امام خمینی، ج ۱، ص ۲۶۵.

۳. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۵۶۰، ح ۱.

۴. همان، ص ۵۶۲، ح ۷: ابن القداح عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: قال أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: «بعثني رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم في هدم القبور و کسر الصور».

دلیل دوم: اجماع بر حرمت ساختن مجسمهٔ جانداران

همان‌طور که در اقوال فقها گذشت دربارهٔ حرمت مجسمه‌سازی، اولین کسی که ادعای اجماع کرده محقق کرکی در جامع المقاصد است و نیز گذشت که بعد از ایشان نیز جمعی دیگر از فقها ادعای اجماع کرده‌اند.

نقد اجماع و جمع‌بندی نهایی در مسئله:

اولاً: با توجه به این‌که مدرکی بودن اجماع اگر یقینی نباشد محتمل است، دلیل اجماع، دلیل مستقلی به حساب نمی‌آید و در صورت تام بودن دلالت روایات، تنها می‌تواند مؤیّد باشد.

ثانیاً: مطابق آنچه گذشت، این اجماع، اجماع منقول است و کسی قبل از محقق کرکی مدّعی آن نشده است البته گفتیم که جمعی از قدما قائل به حرمت هستند و بلکه همهٔ کسانی که بحث را عنوان کرده‌اند حرمت را اختیار نموده‌اند حتی شیخ طوسی که در تبیان قائل به کراهت شده در نهایه حرمت را اختیار کرده است ولی قابل ذکر است که بعضی از فقها تصریح کرده‌اند که ریشهٔ بسیاری از فتاوای قدما احتیاط است یعنی وقتی در مسئله‌ای روایتی نمی‌یافتند ولی آن را مطابق احتیاط می‌دیدند فتوا می‌دادند[1]، بر همین اساس جمع‌بندی بحث این می‌شود که گرچه همهٔ کسانی که موضوع نقاشی و مجسمه‌سازی در کلامشان مطرح شده قائل به حرمت شده‌اند ولی با توجه به این‌که استنادشان به روایات محتمل است احتیاط در مسئله لازم به نظر می‌رسد.

فروعات:

فرع اول: بنابر حرمت مجسمه‌سازی آیا قصد حکایت در حرمت تماثیل لازم است یا خیر؟

گاه انسان چیزی می‌سازد که شبیه یکی از مخلوقات دارای روح است ولی ساختن آن به جهت حکایت از ذی روح نیست بلکه برای منظور دیگری مانند رفع نیاز بشری است مثلاً شخصی هواپیمایی می‌سازد که شبیه پرنده است. آیا در صورتی که قصد حکایت از حیوان جان‌دار نباشد این عمل حرام است؟

برخی از فقها مانند صاحب جواهر، شیخ انصاری و مرحوم خویی شرط حکایت را در حرمت، معتبر دانسته‌اند و بدون آن، عمل را حرام نمی‌دانند.[2] صاحب جواهر نیز همین قول را اختیار کرده است[3] ولی بعضی از فقها مانند سید یزدی در صورت علم به تشابه، تحقّق قصد را قهری می‌دانند.[4]

قابل توجه است که شیخ انصاری مسئله را به وضوحش واگذار کرده ولی مرحوم خویی استدلال کرده به این‌که در مواردی مثل ساختن قطار یا هواپیما برای رفع نیاز مسافرت، عرفاً صدق نمی‌کند که سازنده، ملخ یا هزارپا ساخته است.

---

۱. ر.ک: رسالة الغناء، شیخ حرّ عاملی، ص ۹.

۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۳؛ المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۹؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۶۰.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۳.

۴. حاشیة المکاسب یزدی، ج ۱، ص ۱۹؛ أنوارالفقاهة، ص ۱۶۸.

آنچه گذشت مربوط به صورت عدم اشتراک بود اما در صورتی که مصنوع، مشترک بین حیوان و غیر حیوان است مرحوم سید یزدی، قصد را معیار دانسته و همانند شیخ انصاری تنها صورتی را که قصد حکایت حیوان داشته باشد حرام دانسته است. این در حالی است که برخی از فقها صرف مشابهت را حتّی در این صورت، موجب حرمت دانسته‌اند از باب این‌که این صورت از قبیل تزاحم بین امر بدون اقتضا و امر مع الاقتضا است.[۱]

فرع دوم: آیا درست کردن صورت ناقصه (اعم از نقّاشی و مجسمه) هم حرام است؟ (بر فرض حرام بودن صورت کامله).

فقهای شیعه:

صاحب جواهر و شیخ انصاری ملاک حرمت را در این می‌بینند که آنچه درست شده ازنظر عرف صورت جاندار باشد. ازاین‌رو اگر عضو یا بخشی از حیوان را درست کنند که به آن عضو یا بخش، اسم حیوان اطلاق نشود حرام نیست.[۲]

با این بیان، واضح می‌شود که اگر تصویر ناقصی از حیوان درست کند که بر آن، حیوان صدق نمی‌نماید و بعد تصمیم به تکمیل آن بگیرد، اکمال، حرام خواهد بود.[۳]

مؤید نظر صاحب جواهر و شیخ انصاری روایاتی نظیر صحیحهٔ مسلم است که می‌گوید: مادامی که از حیوانات نباشد اشکال ندارد.[۴] زیرا از این تعبیر به‌دست می‌آید که اگر بر آنچه درست شده حیوان صدق نکند حرام نیست.

مرحوم امام خمینی می‌گوید: به نحو مطلق تصویر اجزا، محرم نیست زیرا حکم متعلق به‌عنوان «تصویر الصورة» است و تصویر بعضی از اعضا ولو به قصد اتمام، «تصویر حرام» نیست.[۵]

آنچه مؤید این بیان است روایاتی نظیر مرسلهٔ ابن ابی‌عمیر و مرسلهٔ صدوق است که می‌گوید: اگر با یک چشم باشد اشکالی ندارد (**إن کان بعین واحد فلا بأس**).[۶]

و نیز روایاتی که دلالت بر قطع رئوس مجسمه یا از بین بردن سر تصویر داشت مؤید این است که اگر از حالت حیوان خارج شود اشکال نیز برطرف می‌گردد. ذکر «سر» در این روایات به این دلیل است که سر، عضو رئیسه بوده و بدون آن حیوان صدق نمی‌کند برخلاف اعضای دیگر مانند پا.

فقهای عامه:

فقهای اربعه قائل به عدم حرمت مجسمهٔ ناقصه هستند (اگر نقص در عضوی باشد که حیوان بدون آن زنده نمی‌ماند) البته در میان فقهای شافعی اختلاف

---

۱. أنوارالفقاهة، ص ۱۶۸.
۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۳؛ مکاسب، ج ۱، ص ۱۸۹.
۳. ر.ک: حاشیهٔ سید یزدی بر مکاسب، ج ۱، ص ۱۹ و انوارالفقاهة، ص ۱۶۹.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۳، ح ۱۷.
۵. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۸۳.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۲، باب ۳۲، از ابواب مکان المصلّی، ح ۶ و ۹.

اندکی وجود دارد مبنی بر این‌که اگر بدن بدون سر باشد حرام نیست ولی اگر سر بدون بدن باشد در حرمت تردید وجود دارد هرچند حرمت، ارجح است.[۱]

یادآوری:

شیخ انصاری به مناسبت فرع مزبور فرع دیگری را مطرح می‌کند و آن این‌که اگر از اوّل تصمیم داشته حیوان کاملی را بسازد ولی بعداً از تصمیم خود منصرف شود و تصویر ناقصی را درست کند که اسم حیوان بر آن صدق نمی‌کند، عمل او از باب تجری حرام خواهد بود. همچنین می‌توان گفت که چون به‌سبب نیت خود به عمل حرامی اشتغال پیدا کرده حرمت او نفسی و عمل مزبور از ابتدا احرام بوده است.[۲]

البته شیخ خود قائل به حرمت تجری نیست و حرمت نفسی هم هنگامی محقق می‌شود که عمل تمام شود، در این صورت است که حرمت مجسمه‌سازی بر تمامی اجزاء بار می‌شود و آن صورت ناقصه هم حصه‌ای از حرمت را دارا می‌گردد ولی اگر مجسمه تمام نشود چون نهی از مجسمه‌سازی بر فرد بار نیست آنچه از صورت ناقصه درست کرده نیز حرام نمی‌باشد. به عبارت دیگر، صورت ناقصه از باب شرط متأخر حرام است یعنی به این شرط که عمل مجسمه‌سازی تکمیل شود و چون شرط حاصل نیست مشروط هم به حرمت متصف نمی‌شود.[۳]

فرع سوم: اشتراک در ساختن تصویر صاحب جواهر می‌گوید: اگر دو نفر یا بیشتر با شراکت همدیگر تصویری را به‌وجود آورند چنانچه دفعتاً کار را شروع کرده، با هم به پایان رسانند در این صورت همهٔ آن‌ها مرتکب حرام شده‌اند و اگر تدریجاً و با کمک هم کار را تمام کنند در این صورت مرحوم کاشف الغطاء قائل است کسی که کار را تکمیل کرده گناهکار می‌باشد ولی اقوی این است که اگر از اول تصمیم و قصد داشته باشند که به نحو شراکت کار را تمام کنند همه گناهکارند.

بعضی از فقهای معاصر، حق را به صاحب جواهر می‌دهند زیرا:

اوّلاً: کسی که کار را شروع کرده هرچند تکمیل نکرده باشد مرتکب حرام شده زیرا اشتراک در فعل حرام داشته است.

ثانیاً: عرف، آنچه ساخته شده است را منتسب به همهٔ شرکا می‌داند. هرچند تصویر ساخته شده تماماً به هیچ یک از آن افراد به نحو مستقل منسوب نباشد زیرا از ادلهٔ حرمت استفاده می‌شود که تحقق این عمل در خارج مبغوض مولی است و این افراد به کمک همدیگر آن را در خارج ایجاد کرده‌اند و همه در گناه شریک هستند.[۴]

فرع چهارم: آیا در ساختن مجسمه و تصویر (بنابر قول به حرمت) میان سنتی و صنعتی فرقی هست یا خیر؟

---

۱. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱، مادّهٔ «صور».

۲. مکاسب، ج ۱، ص ۱۸۹.

۳. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۳، ح ۱۷.

۴. انوارالفقاهة، ص ۱۶۹.

توضیح این‌که ساختن مجسمه و تصویر، گاه با دست انجام می‌گیرد و گاه با نهادن خمیر گچ در قالب یا توسط کارخانه و همچنین فشردن دگمهٔ دستگاه نقاشی و امثال آن. آیا حرمت، مختص به صورت اوّل است یا صورت دوم را نیز شامل می‌شود؟

بعضی مانند امام﵀ میان آن دو فرق گذاشته، اولی را حرام و دومی را جایز دانسته‌اند. به این بیان که ظهور روایاتی مانند «**من مثّل مثلاً**» و یا «**من صور صورة**» و امثال آن در جایی است که تمام فعل به دست فاعل مباشر انجام گیرد و این انتساب، بر کسی که با فشردن دگمه و امثال آن، تصویر یا مجسمه‌ای را خلق می‌کند صادق نیست مگر مجازاً. مؤید این ظهور، فقدان ابزار جدید در زمان صدور روایات است. حتی اگر این ابزار در آن زمان هم بود باز مقصود از ادله، فعل مباشر بود.

ایشان سپس اضافه می‌کند که اگر نگهداری و اقتناء تصاویر حرام بود، می‌بایست قائل به حرمت در نوع دوم شویم و حال آن‌که چنین حرمتی هم ثابت نیست.[۱]

در مقابل این قول، عده‌ای از فقها مانند سید یزدی[۲] و مرحوم خویی[۳] بین این دو نوع فرقی نگذاشته، هر دو را حرام می‌دانند.

حق این است که فرقی بین سنتی و صنعتی وجود ندارد زیرا:

اوّلاً: ملاک در حرمت این است که عرفاً آنچه به‌وجود آمده است به فرد یا افرادی انتساب داشته باشد و تعبیر به «صوّر» و نظیر آن، که در روایات مانعه آمده، صادق باشد زیرا خطابات شرعیه بر اساس فهم عرف و انطباق عرفی عناوین صادر شده نه مطابق دقت‌های فلسفی.

ثانیاً: اگر استدلال قائلین به فرق صحیح باشد پس باید خمری که با دست می‌سازند حرام و اگر با ماشین بسازند حلال باشد. مسلماً چنین مطلبی قابل پذیرش نیست.

فرع پنجم: فاعل بالتسبیب و فاعل بالمباشره با توجه به این‌که امر به حرام و تشویق به انجام آن مبغوض شارع مقدس است ازاین‌رو اگر کسی دستور ساخت مجسمه را صادر کند مرتکب فعل حرام شده است حتی اگر غیر مکلف و یا جاهل به حکم را به این کار امر کند. آری، در ردع و منع غیر مکلف و جاهل به حکم، از انجام چنین کاری، بین فقها اختلاف است. صاحب جواهر منع را لازم نمی‌داند و از کاشف الغطاء نقل می‌کند که فتوا به لزوم منع داده است.[۴]

به نظر می‌رسد در مواردی که بحث ردع غیر مکلف و جاهل به حکم، پیش می‌آید باید دید که آیا عمل منهی عنه به گونه‌ای است که شارع به هیچ وجه راضی به انجام آن نیست مانند قتل نفس محترمه و شرب شراب و امثال آن؟ که در این موارد منع

---

۱. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۶۹.
۲. حاشیة المکاسب، ج ۱، ص ۲۰.
۳. مصباح الفقاهة (مکاسب)، ج ۱، ص ۲۳۳.
۴. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۴. (لا بأس بعدم منع الصبیان ونحوهم ممن هو غیر مکلف عن العمل ایضاً للاصل وغیره ولکن فی شرح الاستاذ ان القول بوجوب المنع لایخلو من قوة).

و ردع لازم است. ولی اگر چنین نباشد مانند ساخت مجسمه و ایجاد تصاویر که حتی ـ همان گونه که بعداً خواهیم گفت ـ نگهداری و خرید و فروش آن هم جایز است، لزومی در منع وجود ندارد. مضاف بر این‌که در این موارد، اصل هم اقتضای عدم لزوم منع دارد.

فرع ششم: تصویر و مجسمهٔ حیوان خیالی آیا تصویر و مجسمهٔ حیوانی که وجود خارجی ندارد و صرفاً در خیال است مانند گاو ده سر و اسب بالدار، حرام است؟

صاحب جواهر[۱]، سید یزدی[۲]، محقق ایروانی[۳] و امام خمینی‌ﷺ[۴] قائل به حرمت‌اند به‌دلیل اطلاق ادله و این‌که حکمت حرمت (بت‌پرستی یا تشبه به خالق) در صور خیالی نیز جاری است حتی می‌توان گفت که این حکمت در صور خیالی قوی‌تر است زیرا بسیاری از اصنام به شکل موجودات موهوم ساخته می‌شده است.[۵]

ممکن است گفته شود: اگر آنچه ساخته شده به گونه‌ای است که هرچند تماماً مانند حیوان خارجی نیست ولی جزء آن شبیه حیوان خارجی است مانند گاه ده سر، در این مورد قائل به حرمت شویم ولی اگر هیچ جزء آن شبیه حیوان خارجی نیست حکم به عدم حرمت کنیم. (مانند بسیاری از مجسمه‌های مدرن که فقط با قرائنی ظریف تمثال انسان یا حیوانی را تداعی می‌کند).

آنچه گذشت، دیدگاه فقهای اهل بیت‌علیهم‌السلام بود و اما از میان فقهای اهل سنت، شافعیه تصریح می‌کنند که صور خیالی انسان و حیوان حرام است. در کلمات فقهای شافعی می‌خوانیم: انسانی که بال دارد یا گاوی که منقار دارد و هر آنچه نظیری از آن در میان مخلوقات نیست حرام می‌باشد. با وجود این از کلام صاحب روض الطالب، قول به جواز استشمام می‌شود.[۶]

فرع هفتم: تصویر و مجسمهٔ جن و ملک صاحب جواهر آن را به حیوان ملحق کرده و قائل به حرمت آن شده است.[۷] سید یزدی می‌گوید: کاشف الغطاء آن را حرام و محقق اردبیلی آن را جایز می‌داند و اقتضای دلیل نیز جواز است زیرا در صحیحهٔ مسلم خواندیم که از امام‌علیه‌السلام دربارهٔ حکم تماثیل درخت و خورشید و ماه سؤال کرده بودند و امام‌علیه‌السلام در جواب فرمود: تا مادامی که از حیوان نباشد اشکالی ندارد. اما از طرف دیگر مفهوم روایت تحف العقول که می‌فرماید: «**ما لم یکن مثل الروحاني**» دلالت دارد که تصویر آن‌ها حرام است. ازاین‌رو میان مفهوم حدیث اول و منطوق حدیث دوم تعارض عام و خاص به‌وجود می‌آید و از آن‌جا که سند صحیحه تمام است لازم است به آن مراجعه کنیم.[۸]

---

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۳.
۲. حاشیة المکاسب یزدی، ج ۱، ص ۱۸.
۳. حاشیة المکاسب ایروانی، ج ۱، ص ۲۰.
۴. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۷۳.
۵. أنوارالفقاهة، ج ۴، ص ۱۷۰.
۶. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۱۲، ص ۱۱۱ مادهٔ «صور».
۷. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۳.
۸. حاشیة مکاسب، یزدی، ج ۱، ص ۱۸.

لکن در مبحث روایات مسئله گذشت که نه دلالت صحیحه تام است و نه دلالت روایت تحف، ازاین‌رو این استدلال مقبول نیست.

امام خمینی[۱] و آیت الله خویی[۲] نیز قائل به جواز هستند.

ممکن است گفته شود که چون کسی صورت واقعی ملک و جن را نمی‌داند ازاین‌رو آنچه به‌وجود می‌آورد صورت خیالی است که از آن‌ها در ذهن دارد. ولی حق این است که ـ همان‌طور که در فرع صور خیالی بیان کردیم ـ قائل به تفصیل شویم به این معنا که اگر آنچه می‌سازد شبیه حیوان است مانند این‌که مجسمهٔ ملک را در قالب دختری بال‌دار و تمثال جن را در قالب انسانی عظیم‌الجثه درآورد عمل مزبور حرام خواهد بود و در غیر این صورت حرام نیست.

آری، اگر تمثال ساخته شده بین حیوان و غیر حیوان مشترک باشد و او هم قصد حکایت از جن و ملک را داشته باشد (نه حکایت از حیوان را) ـ همان‌طور که در بحث قصد حکایت مطرح کردیم ـ عمل مزبور حرام نخواهد بود زیرا قصد حکایت در این موارد در حرمت دخالت دارد و مجسمه‌ساز یا تصویرگر، نه صورت واقعی جن و ملک را می‌داند که از آن‌ها حکایت کند و نه قصد حکایت از صورت حیوانی را دارد که مجسمه شبیه به آن است.

فرع هشتم: اقتناء و نگهداری تصاویر

اقتناء در لغت عبارت از مالی است که شخص برای بهره‌برداری خود نگهداری می‌کند نه برای فروش.[۳]

اقوال و ادلهٔ فقهای شیعه:

در میان فقها جمعی قائل به جواز و جمعی قائل به منع شده‌اند.

صاحب جواهر حکم به جواز داده و حتی می‌فرماید که می‌توان برخلاف قول کسانی که قائل به حرمت شده‌اند ادعای اجماع کرد.[۴]

شیخ انصاری از محقق اردبیلی در شرح ارشاد نقل می‌کند که از اخبار صحیح و اقوال اصحاب به‌دست می‌آید که ابقاء و نگهداری تصاویر (و مجسمه) جایز است. او همچنین از محقق ثانی نقل می‌کند که او چون اقتناء را جایز می‌دانسته قائل به جواز خرید و فروش آن‌ها هم شده است.[۵]

در مقابل، فقهایی مانند شیخ مفید[۶]، شیخ طوسی[۷] و ابن ادریس[۸] اقتناء را جایز نمی‌دانند.

ادلهٔ مانعه:

دلیل اول: اگر چیزی ساختن آن ابتدا حرام باشد

---

۱. المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۷۱.
۲. مصباح الفقاهة (موسوعة)، ج ۳۵، ص ۳۵۵.
۳. کتاب العین، مادهٔ قنو (واقتنی یقتنی اقتناء، أي: اتخذه لنفسه، لا للبیع).
۴. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۴.
۵. مکاسب، ج ۱، ص ۹۳.
۶. المقنعة، ص ۵۸۷: (یحرم... عمل الاصنام والصلبان والتماثیل المجسمة... وبیعه وابتیاعه حرام).
۷. النهایة، ص ۳۶۳.
۸. السرائر، ج ۲، ص ۲۱۵.

ظاهر این است که در استدامه نیز حرام است. حتی ادعا شده موردی نداریم که ایجادش حرام باشد ولی وجودش حلال و عرفاً میان این دو ملازمه است.[۱] ازاین‌رو نگهداری و حفظ کتب ضالّه، صلیب، خمر و غیره حرام است همانطور که به‌وجود آوردن آن‌ها حرام می‌باشد. به عبارت دیگر، حرمت ایجاد چه‌بسا به‌سبب حرمت وجود باشد.

نقد دلیل اول: هرچند عرفاً بین حرمت ایجاد و حرمت وجود ملازمه است ولی بعد از بیان ادلهٔ قائلین به جواز خواهد آمد که باید بین ایجاد و وجود، قائل به تفکیک شد.

دلیل دوم: دلالت روایات[۲]:

۱. روایاتی که می‌گوید: اگر تمثال حیوان نباشد اشکالی در آن نیست یا این‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: جبرئیل نزد من آمد و عرضه داشت: خداوند تو را از تماثیل نهی می‌کند. نهی و عدم بأس در این روایات فقط مربوط به ساختن آن‌ها نیست بلکه به انتفاع از آن‌ها یا نگهداری آن‌ها نیز مربوط می‌شود.

۲. روایاتی که امر به محو این صور یا شکستن آن‌ها می‌کند؛ که ظاهر آن‌ها حرام بودن ابقاء و انتفاع است.

۳. روایاتی که صراحت دارد: در صورتی می‌توان آن‌ها را نگهداری کرد که سر آن‌ها را تغییر دهند مثلاً در روایتی از زراره از امام باقر علیه السلام می‌خوانیم: اگر تماثیل در خانه باشد و سر آن‌ها را تغییر دهید (از بین ببرید) اشکالی در نگهداری آن‌ها نیست.[۳] و یا در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: اگر قسمت سر تصاویر و تماثیلی راکه در مسجد است از بین ببرید نماز در مسجد بی‌اشکال است.[۴]

۴. احادیثی که بازی با تماثیل را مجاز ندانسته است.[۵]

۵. احادیثی که بیان می‌کند: ملائکه به خانه‌ای که در آن تمثال انسان و مانند آن باشد داخل نمی‌شوند.[۶]

۶. روایت تحف العقول که ضابطه‌ای کلّی برای «ما نحن فیه» بیان می‌کند و دربارهٔ صنایع حرام می‌فرماید: خداوند هرگونه استفاده را از صنایعی که دارای فساد محض و فاقد هرگونه منفعتی هستند حرام کرده که ازجملهٔ آن تصاویر است.[۷]

نقد دلالت احادیث: پاسخ طایفهٔ اول: حدیث

---

۱. مکاسب، ج ۱، ص ۹۵؛ أنوارالفقاهة، ج ۴، ص ۱۷۴.

۲. به اقتباس از أنوارالفقاهة، ج۴، ص ۱۷۴ با تلخیص.

۳. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۵۶۴، ح ۳: (لا بأس بأن یکون التماثیل في البیوت إذا غیّرت رؤوسها منها وترك ما سوی ذلك).

۴. همان، ص ۴۶۳، ح ۱۰. (قال: سألته عن مسجد یکون فیه تصاویر وتماثیل یصلّي فیه؟ فقال: «تکسر رؤوس التماثیل وتلطّخ رؤوس التصاویر ویصلّي فیه ولا بأس).

۵. همان، ص ۵۶۳، ح ۱۵. (علي بن جعفر عن أخیه موسی علیه السلام أنّه سأل أباه علیه السلام عن التماثیل، فقال: «لایصلح أن یلعب بها»).

۶. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۴، ح ۱. (إنّ جبرئیل أتانی فقال: إنا معاشر الملائکة لا ندخل بیتاً فیه کلب ولا تمثال جسد ولا إناء یبال فیه).

۷. همان، ج ۱۲، ص ۵۷، ح ۱. (إنّما حرّم الله الصناعة التی هی حرام کلّها التي یجيء منها الفساد محضاً ولا یکون منه وفیه شيء من الصلاح... فیحرم جمیع التقلب فیه).

مناهی دارای ضعف سندی است و «لا بأس» نیز دلالت بر حرمت نمی‌کند و بر فرض تمامیت، مربوط به ساختن مجسمه است نه نگهداری از آن.[۱]

پاسخ طایفهٔ دوم: این احادیث حمل بر کراهت می‌شود زیرا در آن‌ها امر به قتل تمامی سگ‌ها و با خاک یکسان کردن قبرها آمده است و حال آن‌که این دو واجب نیستند.[۲] حنفیه، مالکیه و حنابله تسنیم قبر را مستحب می‌شمرند و شافعیه مسطح بودن قبر را بهتر از تسنیم آن می‌دانند.[۳] همچنین گذشت که لحن این روایات بیشتر به مسئلهٔ بت و نگهداری آن تمایل دارد. علاوه بر این‌که روایاتی نیز که برای جواز اقتناء خواهد آمد می‌تواند شاهد دیگری برای حمل این روایات بر کراهت باشد.

پاسخ طایفهٔ سوم نیز واضح است، چراکه این روایات دلالتی بر وجوب ندارد زیرا مسلّم است که بازی با مجسمه حداکثر، مکروه می‌باشد.[۴]

پاسخ طایفهٔ چهارم: این روایات دلالت بر کراهت دارند به‌خصوص که در آن از عبارت «**لا یصلح**» استفاده شده است که ظهور در کراهت دارد. مگر این‌که گفته شود «لایصلح» در لسان روایات به‌معنای عدم جواز است نه عدم شایستگی.

پاسخ طایفهٔ پنجم: به قرینهٔ فقرات دیگر این روایت، از جمه وارد نشدن ملائکه به خانه‌ای که جنب در آن باشد یا در آن خانه بول کنند، این روایات نیز حمل بر کراهت می‌شود.

پاسخ روایت ششم: سند این روایت ضعیف است هرچند دلالت آن تام می‌باشد.[۵] با وجود این چه‌بسا بتوان گفت که مراد از تصویرگری و مجسمه‌سازی در این روایت چیزی است که از باب تشبیه به خالق یا برای پرستیدن باشد و در این صورت، یقیناً چیزی است که هیچ منفعت محلله‌ای از آن تصوّر نمی‌شود.

خلاصه این‌که این روایات هیچ دلالتی بر حرمت اقتناء ندارد مضافاً بر این‌که روایات فوق با روایات کثیره‌ای که دلالت بر جواز اقتناء دارد معارضه می‌کند و روایات مجوزه، هم اظهر است و هم اکثر[۶]، ازاین‌رو مقدم می‌شوند (به این روایات در ذیل ادلهٔ مجوزین اشاره می‌شود). بنابراین، روایات مانعه حمل بر کراهت شدید می‌شوند یا حمل بر موردی که مظنهٔ عبادت و تشبه به خالق باشد.

ادلهٔ قائلین به جواز اقتناء:

۱. روایات:

تذکر: در فصل اول بیان کردیم که نقاشی جایز است ازاین‌رو روایاتی را که دلالت بر نگهداری خصوص نقاشی می‌کند در این‌جا ذکر نمی‌کنیم و فقط به روایاتی که متضمن مجسمه است بسنده می‌نماییم:

۱. روایاتی که با اصل نگهداری مخالفتی ندارد

---

۱. بحث این دو حدیث در فصل اول گذشت.
۲. أنوارالفقاهة، ج ۴، ص ۱۷۸.
۳. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۲، ص ۲۴۸و۲۴۹.
۴. مکاسب شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۹۳.
۵. همان، ص ۱۹۲.
۶. ر.ک: همان، ص ۱۹۵.

و فقط در صورت خواندن نماز دستور بـه تـغییر در ساختار مـجسمه داده گـویا جـواز اصـل نگـهداری مفروغ عنه بوده است ازجـمله: در حـدیثی از امـام باقر علیه السلام می‌خوانیم که محمد بن مسلم از آن حضرت می‌پرسد: من گاهی به نماز می‌ایستم و در مقابل من تماثیلی وجود دارد که به آن‌هـا نگـاه مـی‌کنم (آیـا اشکالی دارد؟) امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: اشکالی ندارد، بر روی آن‌ها پارچه‌ای بینداز و اگر آن تماثیل در سمت راست و چپ یا پشت سر و زیر پا و بالای سرت باشد اشکالی ندارد ولی اگر طرف قبله بـاشد پارچه‌ای بـر روی آن بـینداز و نـمازت را بـخوان.[۱] روایات متعدد دیگری در وسائل، باب ۲۳ از ابواب مکان مصلی، آمده است که بعضی از آن‌هـا مـربوط به نقاشی است ولی بعضی از آن‌هـا مـجسمه را هـم شامل می‌شود.

۲. روایاتی که می‌گوید: در خانه‌ای که مـجسمه است نماز نخوانید مگـر ایـن‌که آن را بـپوشانید یـا سرش را قطع کنید. گویا ظاهر این روایات این است که اگر مسئلهٔ نماز در کار نبود نگهداری و عدم قطع سر اشکال نداشت.[۲] به‌عنوان نمونه، علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام می‌پرسد که در خانه و حجره تماثیلی وجود دارد آیا در آن مکان نماز بخوانم؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: اگر آن تماثیل در مقابل تـو قـرار دارند نماز نخوان مگر این‌که چاره‌ای نداشته بـاشی که در این صـورت سـر آن را قـطع کـن، والّا نـماز نخوان؛[۳] روایت با این مضمون، متعدد است.

۳. روایتی که بدون هیچ قیدی نگهداری آن‌ها را جایز می‌داند ازجمله: محمد بن مسلم نقل می‌کند که فردی از امام باقر علیه السلام سؤال کرد: این تماثیلی کـه در خانهٔ شما مشاهده می‌کنیم برای چیست؟ حضرت در جـواب فـرمود: ایـن‌ها بـرای زنـان و مـربوط بـه خانه‌های ایشان است.[۴]

البته ممکن است گفته شود که این روایت ظهور در مجسّمه ندارد و روایات دیگر باب، قرینه بر این است که مربوط به نقاشی است.

تذکر: همانطور که در صدر این بـحث گـذشت، عرفاً بین ایجاد و وجود تلازم است و اگر ایجاد حرام باشد نگهداری هم حرام خواهد بود و حال که اثبات شده نگهداری حرام نیست لازمه‌اش ایـن است کـه چه‌بسا ایجاد مجسمه هم حـرام نـیست بـلکه تـنها کـراهت شـدیده دارد. آری، در مـوارد خـاصه‌ای می‌توان قائل به حرمت ایجاد شد (مانند موارد تشبیه به خالق یا پرستش).[۵]

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۱، بـاب ۲۳ از ابـواب مکـان مـصلي، ح ۱: (محمّد بن مسلم قال قـلت لأبـي‌جعفر علیه السلام: اصـلّي والتـماثيل قدّامي وأنا أنظر إليها؟ قال: «لا، اطرح عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تـحت رجـلك أو فـوق رأسك، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً وصلّ).

۲. أنوارالفقاهة، ج ۴، ص ۱۸۱.

۳. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۲، بـاب ۳۲ از ابـواب مکـان مـصلي، ح ۵.(علی بن جعفر عن أبی‌الحسن علیه السلام قال: سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل أ يصلّي فيها؟ فقال: «لا تصلّ فيها وفيها شيء يستقبلك إلّا أن لا تجد بدّا فتقطع رءوسها، وإلّا فلا تصلّ فيها).

۴. همان، ص ۵۶۴، ح ۶.(محمّد بن مسلم عن أبي جعفر قال: قـال له رجل رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال: «هذا للنساء أو بيوت النساء»).

۵. أنوارالفقاهة، ج ۴، ص ۱۸۳.

۲. اصل:

اگر دلالت روایات و اطلاق ادله برای ما روشن نباشد می‌توانیم به اصل اباحه مراجعه کنیم همانطور که صاحب جواهر به آن اشاره می‌کند.[۱]

اقوال و ادلهٔ فقهای اهل سنّت:

جمهور فقهای عامه بر این قول اتفاق دارند که هرچند صورتگری و مجسمه‌سازی حرام باشد ولی نگهداری آن‌ها در غیر بت، فی‌الجمله جایز است.[۲]

جمعی از فقهای اهل سنت برای منع از اقتناء، به حدیث عدم دخول ملائکه به خانه‌ای که در آن تمثال باشد تمسک جسته‌اند. نووی شافعی در شرح این حدیث می‌گوید: علت عدم دخول ملائکه به چنین خانه‌هایی این است که نگهداری تمثال معصیتی عظیم است و در آن تشبّه سازنده به خالق وجود دارد.[۳]

با بررسی اقوال مختلف فقهای عامه مشاهده می‌شود که فی الجمله شروط ذیل را در حرمت نگهداری تصویر یا مجسمه ذکر می‌کنند:

۱. اگر مجسمه است مربوط به موجود روح دار باشد.

۲. کاملة الاعضاء باشد.

۳. در جایی باشد که محل تکریم است نه مانند متکا که محل اهانت است.

۴. از لحاظ حجم کوچک نباشد.

۵. برای بازی اطفال نباشد.

۶. از چیزی که فاسدشدنی است درست نشده باشد.[۴]

یادآوری:

بین فقهای اهل سنت در پوشیدن لباسی که دارای نقش باشد نیز اختلاف است، حنفیه، مالکیه و شافعیه آن را مکروه می‌دانند ولی حنابله در این مسئله اختلاف دارند؛ بعضی آن را حرام و بعضی جایز می‌شمرند.[۵]

ازجمله موارد دیگری که در میان آن‌ها اختلاف وجود دارد مسئلهٔ نگهداری عروسک برای بازی اطفال است. مالکیه و شافعیه آن را جایز می‌دانند ولی حنابله در صورتی قائل به جواز هستند که سر یا عضو رئیسه‌ای را از آن از بین ببرند.[۶] ابن حجر نیز از بعضی نقل می‌کند که قائل به حرمت بازی با عروسک شده‌اند.[۷] از عایشه روایت شده است که در نزد رسول خدا ﷺ با عروسک بازی می‌کردم و چند نفر از دوستان من هم با من هم‌بازی بودند.[۸]

---

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۴: (أمّا بیعها واقتنائها واستعمالها والانتفاع بها والنظر إلیها ونحو ذلك فالأصل والعمومات والإطلاقات تقتضي جوازه).

۲. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۱۵، مادهٔ «صور». نووی نیز در شرح خود بر مسلم بین اصل عمل مزبور و نگهداری آن فرق گذاشته است. (شرح مسلم نووی، ج ۱۱، ص ۸۰).

۳. شرح صحیح مسلم نووی، ج ۱۱، ص ۸۴؛ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۳۹۱.

۴. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۱۶ مادهٔ «صور».

۵. همان.

۶. همان؛ فتح الباري، ج ۱۰، ص ۳۹۵ و ۵۲۷.

۷. فتح الباري، ج ۱۰، ص ۳۹۵.

۸. صحيح البخاري، ج ۷، ص ۱۰۲؛ صحيح مسلم، ج ۷، ص ۱۳۵. (عن عائشة قالت: كنت العب بالبنات عند النبي ﷺ وكان لي صواحب يلعبن معي...).

نظیر این روایت به طرق مختلف از اهل سنت نقل شده است.[۱]

فرع نهم: دادوستد تصاویر و مجسمه همان‌گونه که در فرع قبل گذشت، اگر اقتناء جایز باشد خرید و فروش و اجاره و سایر منافع حاصله از تصویرنگاری و مجسمه‌سازی نیز جایز خواهد بود. صاحب جواهر و محقق ثانی به این ملازمه تصریح کرده‌اند.[۲]

شیخ مفید[۳]، شیخ طوسی[۴]، ابن ادریس[۵] و دیگران قائل به حرمت خرید و فروش آن شده‌اند که البته آن‌ها نگهداری را نیز جایز نمی‌دانند.

فقهای اهل‌سنت براساس همین ملازمه،به حرمت دادوستد آنچه که اقتناء آن حرام است قائل شده‌اند.[۶]

دلیل ملازمه:

۱. از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که هرگاه خداوند چیزی را حرام کند پول حاصل از فروش آن نیز حرام است.[۷] فقها، این روایت را تلقی به قبول کرده‌اند وبه مفاد آن عمل نموده‌اند. مطابق این روایت ملازمه بین اقتناء و خرید و فروش واضح می‌شود.

۲. مضاف بر این‌که اگر اقتناء حرام باشد استعمال آن نیز حرام خواهد بود در نتیجه مالی که در عوض فروش آن به‌دست می‌آید از باب اکل مال به باطل، حرام است.

یادآوری:

نگاه کردن به تصویر و مجسمه جایز است به‌ویژه اگر قائل به جواز اقتناء باشیم. البته این مسئله در میان اهل سنت محل اختلاف است؛ مالکیه و شافعیه قائل‌اند: در مواردی که ساخت آن حرام باشد نظر به آن نیز حرام خواهد بود ولی حنابله قائل به جواز هستند.[۸]

فرع دهم: حکم ساختن ابزار مربوط به انجام این عمل و اجاره دادن آن‌ها و اجاره دادن مکان برای انجام این کار:

این بحث مربوط به مسئلهٔ دیگری است که عبارت است از حرمت تکسب به‌سبب حرمت قصدی که به آن تعلق گرفته و اجمال آن در محل بحث چنین است: اگر این ابزار از وسایل مشترک است که هم کاربرد حرام دارد و هم کاربرد حلال، تکسب به آن حلال است (در صورتی که به قصد کار حرام ساخته نشود و اجاره داده نشود) ولی اگر از ابزارهایی است که منحصراً در عمل حرام به کار می‌رود هر نوع تکسب به آن اشکال دارد. حکم اجاره دادن مکان هم از همین قبیل است.[۹]

---

۱. سنن أبي‌داود، ج ۵، ص ۲۲۷.
۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۴؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۱۶.
۳. المقنعة، ص ۵۸۷.
۴. النهاية، ص ۳۶۳.
۵. السرائر، ج ۲، ص ۲۱۵.
۶. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۲۹، مادهٔ «صور».
۷. عوالي اللئالي، ج ۲، ص ۱۱۰: «إن الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».
۸. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱۲، ص ۱۲۳، مادهٔ «صور»؛ برای قول حنابله به مغنی ابن قدامه، ج ۷، ص ۷ مراجعه شود.
۹. مکاسب شیخ انصاری، ج ۱، ص ۱۰۹. شیخ انصاری تحت عنوان ←

دادوستد انواع بت

توجه: گرچه احکام دادوستد انواع بت‌ها در فقه اسلامی به صورت مستقل مورد بحث قرار گرفته ولی با توجه به رابطه‌ای که میان آن و بحث تصویرگری و مجسمه‌سازی وجود دارد آن را در ذیل تصویرگری و مجسمه‌سازی قرار دادیم.

یکی از کسب‌های حرام، دادوستد ابزار گناه و اموری است که منفعت حلال ندارد و منفعت مقصوده از آن حرام است مانند دادوستد انواع بت‌ها برای پرستش که در این فصل، حکم و ادلّهٔ آن بررسی می‌شود.

گفتنی است که معامله بر بت و امثال آن دارای صور و اقسامی است و حکم تکلیفی و وضعی آن‌ها با یکدیگر متفاوت است.

صور مسئله:

۱. گاه دادوستد بت، برای رسیدن به هدف حرامی مانند پرستش است یا به گونه‌ای است که پرستش بت را در ضمن عقد بیع شرط می‌کند یا خریدار و فروشنده بر استفاده از بت در پرستش توافق می‌کنند و یا آن را به بت‌پرست می‌فروشد که می‌داند هدفی جز این ندارد هرچند که پرستش را در معامله شرط نمی‌کند.

۲. گاه بت را می‌فروشد ولی علم دارد که حرام بر آن مترتب نمی‌شود بلکه اغراض دیگری برای معامله در نظر گرفته شده است مثلاً به‌عنوان یک شیء قدیمی و عتیقه و تزیینی دادوستد می‌شود.

۳. گاه دادوستد بر بت به قصد از بین بردن یا استفاده از مواد آن انجام می‌پذیرد.

حکم صورت اوّل

در صورت اول، چنانچه علم یا اطمینان به پرستش داشته باشد و یا حتی احتمال ترتب حرام را بر دادوستد بدهد، حرمت دادوستد بسیار روشن است و بر آن فقهای اسلام اعم از امامیه و اهل سنت اتفاق نظر دارند و جمعی از بزرگان، اجماع بر آن را ذکر کرده‌اند.[1]

برای حرمت این‌گونه دادوستد، اضافه بر اجماع، می‌توان به دلایل عام و خاص استدلال کرد:[2]

۱. یکی از معیارهای جواز دادوستد، داشتن منفعت حلال است و چیزی که فاقد منفعت محلله باشد مال نیست، ازاین‌رو معامله بر آن صحیح نمی‌باشد و از مصادیق اکل مال به باطل محسوب

← «النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما یفسد به» آن را مطرح کرده است.

۱. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۵؛ ریاض المسائل، ج ۸، ص ۴۹؛ مستند الشیعة، ج ۲، ص ۳۳۵؛ المکاسب للشیخ الاعظم، ج ۱، ص۴۲؛ مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۴۱؛ مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۳۱؛ مصباح الفقاهة، ج ۳۵، ص ۲۳۰؛ المغنی، ج ۴، ص ۲۸۴؛ تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۱۷.

۲. دلایل اول تا پنجم، دلایل عام است و دلایل ششم تا هشتم، دلایل خاص.

می‌شود که در آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[1] از آن نهی شده و روشن است که فروش بت برای پرستش، از همین قبیل است.

۲. عقل حکم قطعی دارد به این‌که آنچه بر آن بت‌پرستی مترتب می‌شود قبیح بوده و منفور شارع مقدس است و ازاین‌رو دادوستد بت، تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است زیرا معقول نیست که عملی مورد بغض شارع باشد ولی دادوستد آن را حلال یا صحیح و نافذ بداند.

۳. دلیل دیگر، قیاس اولویت قطعیه نسبت به بعضی از محرمات است. به این بیان که بر اساس روایات، شارع مقدس راضی به دادوستد شراب نیست و خریدار و فروشنده و عوامل دست‌اندرکار تولید آن را لعن کرده است. از ادلهٔ حرمت خمر و مسکرات دیگر به‌دست می‌آید که حرمت دادوستد خمر به‌واسطهٔ فسادی است که مترتب بر آن می‌شود و بسیار روشن است که فسادِ مترتب بر بت و دادوستد آن به مراتب بیشتر از خمر است و بلکه شرک و بت‌پرستی اساس و ریشهٔ هر فسادی است، پس به طریق اولی شارع مقدّس به دادوستد بت که عامل انحراف فکری و ضلالت جامعه است، رضایت ندارد. چگونه ممکن است رضایت بدهد در حالی که در برخی روایات مستفیضه رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «**مدمن الخمر کعابد وثن**»؟[2]

۴. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «**إنّ الله إذا حرم شیئاً حرّم ثمنه**»[3] و محل بحث ما یکی از مصادیق آن است.

۵. فرازهایی از روایت معروف تحف العقول[4] دلالت بر حرمت بیع بت می‌نماید. امام علیه السلام در بیان معیار بیع حرام می‌فرماید: «**کل أمر یکون فیه الفساد**» که شامل دادوستد بر بت نیز می‌شود. یا در فرازی دیگر فرمودند: «**کل منهی عنه مما یتقرّب به لغیر الله عزّوجلّ... فهو حرام بیعه وشرائه و...**» و یا در فراز دیگری امام علیه السلام «عمل التصاویر والأصنام» را حرام می‌شمرد.

۶. در روایت معتبری امام صادق علیه السلام از فروش چوب برای تبدیل به صلیب ـ که شعار و علامت نصرانیت است ـ نهی کرده[5]، که به طریق اولی دلالت بر حرمت بت می‌نماید. همانطور که در روایت دیگری[6] از فروش درخت توت برای تبدیل به صلیب و بت نهی شده است.

۷. در برخی روایات انگشت روی خصوص بیع بت گذاشته شده و از آن نهی گردیده است. در روایتی امام صادق علیه السلام به نقل از اجداد بزرگوارش می‌فرماید: «**إنّ رسول الله صلی الله علیه و آله نهی عن بیع الأحرار وعن بیع المیتة والخنزیر والأصنام و...**»[7] همین معنا در منابع روایی

---

۱. نساء، آیهٔ ۲۹.

۲. سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۱۱۲۰؛ کافی، ج ۶، ص ۴۰۳، ح ۴.

۳. ر.ک: صحیح ابن حبان، ج ۱۱، ص ۳۱۳؛ صحیح احمد، ج ۱، ص ۲۴۷.

۴. تحف العقول، ص ۳۳۳؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۵۴، باب ۲ از ابواب ما یکتسب به، ح ۱.

۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۷، باب ۴۱ از ابواب ما یکتسب به، ح ۱. ما رواه ابن أذنیه قال کتبت إلی ابی‌عبدالله علیه السلام أسأله... وعن رجل له خشب فباعه ممن یتّخذه صلبا، قال: لا.

۶. همان، ح ۲، ما رواه عمر بن حریث قال: سألت أباعبدالله علیه السلام عن التوت أبیعه یصنع للصلیب والصنم؟ قال: لا.

۷. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۷۱، ح ۵ به نقل از دعائم الإسلام؛ ←

اهل سنت نیز آمده است مانند روایت نبوی: «**إنّ الله حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام**»[۱] یا «**صانع الصلیب ملعون لعنه الله ورسوله**»، و روشن است که این روایات با این‌گونه تعابیر، دلالت بر حرمت و بطلان دادوستد بت و صلیب می‌کند.

۸. در روایاتی، فرمان وجوبی به از بین بردن بت داده شده بی‌آنکه موجب ضمان شود. و این مطلب ملازم با نفی و اسقاط مالیت بت است. در این صورت دادوستد بر آن جایز نیست. همان‌گونه که حضرت ابراهیم علیه‌السلام اقدام به شکستن بت‌ها کرد و قرآن این عمل را می‌ستاید[۲] و یا اقدام امیرالمؤمنین علیه‌السلام به شکستن بت‌های داخل کعبه بعد از فتح مکه و بالا رفتن بر دوش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برای انجام این عمل.[۳] و بی‌تردید فعل معصوم مانند قول او حجت است و اگر دادوستد بت جایز بود اتلاف آن مشروع نمی‌بود.

برخی به مانند آیهٔ مبارکهٔ ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾[۴] و آیهٔ مبارکهٔ ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**﴾[۵] برای حرمت دادوستد استدلال کرده‌اند. ولی این استدلال قابل مناقشه است زیرا ظاهر آیهٔ مبارکه فرمان به اجتناب از عبادت بت‌ها و بت‌پرستی است و ناظر به دادوستد بت نیست.[۶]

با ملاحظهٔ مجموع ادله‌ای که گذشت، به‌ویژه آیات و روایاتی که دلالت بر لزوم اتلاف بت و عدم مالیت و مبغوضیت دادوستد با آن دارد و عقلا آن را ملازم با فساد می‌دانند، به‌دست می‌آید که این‌گونه دادوستد علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی نیز دارد. و فقهای امامیه[۷] نیز به بطلان این دادوستد فتوا داده‌اند. بطلان فروش صلیب و نیز فروش چوب به کسی که فروشنده می‌داند او آن را صلیب قرار می‌دهد، از فقهای عامه نیز نقل شده است.[۸]

مؤید حرمت و بطلان این‌گونه دادوستد، این است که در تمام ادوار، سیرهٔ مسلمین بر پرهیز از دادوستد بت بوده است.

البته صحت دادوستد بر اموری که از آن قصد حرام می‌شود، به فقهای شافعی[۹]، حنفی[۱۰] ومالکی[۱۱] نسبت داده شده است و چنین چیزی با آنچه از آنان گذشت (بطلان فروش صلیب) منافات دارد.

← صحیح البخاري، ج ۳، ص ۴۳؛ صحیح مسلم، ج ۵، ص ۴۱؛ سنن النسائي، ج ۷، ص ۱۷۷.

۱. فتح الباري، ج ۴، ص ۴۲۴.

۲. ر.ک: انبیاء، آیات ۵۷-۷۰.

۳. ر.ک: سنن البیهقي، ج ۶، ص ۱۰۱؛ صحیح البخاري، ج ۵، ص ۱۸۸؛ عمدة القاري في شرح صحیح البخاري، ج ۲۴، ص ۳۳۳؛ امالی صدوق، ص ۵۵۰.

۴. حج، آیهٔ ۳۰.

۵. مائده، آیهٔ ۹۰.

۶. ر.ک: أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۹۴.

۷. ر.ک: المکاسب المحرمة للإمام الخميني، ج ۱، ص ۱۶۲.

۸. ر.ک: شرح المنهاج وحاشیة القلیوبي، ج ۲، ص ۱۵۸؛ الفتاوی الهندیة، ج ۴، ص ۴۵۰؛ منح الجلیل، ج ۲، ص ۴۶۹؛ کشاف القناع، ج ۳، ص ۱۵۶؛ فتح القدیر وحواشیه، ج ۶، ص ۴۱-۴۴.

۹. ر.ک: حاشیة القلیوبي علی شرح المحلی، ج ۲، ص ۱۸۴.

۱۰. ر.ک: الموسوعة الفقهیه الکویتیة، ج ۹، ص ۱۴۸.

۱۱. ر.ک: حاشیة الدسوقي علی الشرح الکبیر للدردیر، ج ۲، ص ۷.

حکم صورت دوم (فروش بت برای اهدافی غیر از بت‌پرستی)

گاهی بر دادوستد بر بت، حرامی ـ مانند پرستش غیر خدا ـ مترتب نمی‌شود و غرض از معاملهٔ بت، پرستش آن نیست بلکه چه‌بسا پرستندگان آن منقرض شده باشند، ولی به‌دلیل اغراضی مانند عتیقه بودن آن، دادوستد می‌شوند.

ظاهر کلام برخی از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام مانند شیخ مفید[۱]، ابن ادریس[۲]، فخرالمحققین[۳] و جمع دیگر از آن‌ها[۴] حرمت دادوستد در این صورت است و بلکه علامهٔ حلی در بعضی از کتب خود بر آن ادعای اجماع می‌کند.[۵]

ولی ممکن است گفته شود که ادلهٔ حرمت شامل این صورت نمی‌شود و از آن منصرف است. به بیان دیگر: این حکم مربوط به بت‌هایی است که پرستش می‌شده نه بت‌هایی که مثلاً جنبهٔ عتیقه‌جات پیدا کرده است لذا معامله جایز و صحیح است مگر در این‌گونه موارد، استصحاب وجوب کسر بت و نفی مالیت آن و حرمت دادوستد بر آن مطرح شود[۶] در حالی که استصحاب مشروط به وحدت موضوع است و در فرض مسئله موضوع تغییر یافته است، اضافه بر این، استصحاب در شبهات حکمیه محل کلام می‌باشد.

حکم صورت سوم (فروش بت به‌منظور هدم آن)

گاهی مقصود از دادوستد بر بت هدفی صحیح و مشروع است، مانند خرید بت به‌قصد از بین بردن آن، که در صورت احراز چنین قصدی معاملهٔ آن صحیح و نافذ است، زیرا ادلهٔ حرمت دادوستد منصرف از این نوع دادوستد می‌باشد. ولی بعید نیست گفته شود که این معامله جنبهٔ صوری دارد زیرا بت مالیت ندارد و این شبیه آن است که ما برای جلوگیری از شرب خمر ناچار شویم مشروباتی را بخریم و نابود کنیم و راهی جز این نداشته باشیم؛ این معامله صوری است، که برای ما جایز و برای طرف مقابل حرام است.

دادوستد بر مادهٔ بت

آنچه گذشت مربوط به دادوستد بر بت بود که ترکیبی از ماده و هیأت است ولی گاهی متعلق معامله، مادهٔ تشکیل دهندهٔ بت ـ مانند چوب، فلز و... ـ است که اقسامی برای آن متصور می‌باشد:

گاه بت از موادی ساخته شده که به‌تنهایی قیمت ندارد مثلاً از سفال یا سنگ‌های بی‌ارزش ساخته شده است یا اگر قیمت دارد به گونه‌ای است که امکان محو صورت و هیأت از آن نیست مگر این‌که از مالیت ساقط شود، در این موارد معامله باطل است زیرا مالیت از مقومات صحت بیع می‌باشد و فرض بر این است که در صورت‌های فوق، ماده جدای از

---

۱. المقنعة، ص ۵۸۷.
۲. السرائر، ج ۲، ص ۲۱۵.
۳. إیضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۲؛ شرح الارشاد، ص ۴۴.
۴. ر.ک: ریاض المسائل، ج ۸، ص ۴۹.
۵. ر.ک: منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۱۱.
۶. ر.ک: المکاسب المحرمة للإمام الخمیني، ج ۱، ص ۱۶۶.

صورت، شرعاً مالیتی ندارد.

ولی گاه ماده و عنصر تشکیل‌دهندهٔ بت مانند چوب یا فلزی از قبیل طلا و نقره و ... است که ارزش عقلایی دارد که معامله به‌لحاظ آن صحیح است یعنی در صورت قصد معامله بر ماده، معامله صحیح است مثل این‌که آن را به‌عنوان طلا، نه بت، بفروشد و قصد او از بین بردن صورت آن باشد.

البته برخی از فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام مانند علامهٔ حلی[۱]، صاحب ریاض[۲] و محدث بحرانی[۳] صحت معامله را مقید به شرط شکستن بت و اطمینان به انجام آن توسط خریدار کرده‌اند.

ولی حق این است که در صورتی که اطمینان به محو صورت باشد دلیلی بر لزوم چنین شرطی نداریم.

* * *

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت روشن شد که پرستش بت، بدون اشکال، حرام است و بت شرعاً فاقد مالیت می‌باشد و بلکه ریشه‌کن کردن آن به‌عنوان مادهٔ فساد لازم است. ازاین‌رو معامله بر آن حرام و باطل می‌باشد و بر آن دلایل مختلفی اعم از اجماع، روایات و قیاس قطعی اولویت اقامه شده است. مگر این‌که قصد دادوستد بر بت، امر عقلایی غیر حرامی باشد مانند دادوستد به‌منظور از بین بردن آن یا استفادهٔ از مادهٔ قیمتی آن.

منابع و مآخذ

۱. قرآن (با ترجمهٔ آیت الله مکارم شیرازی).

۲. أنوارالفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

۳.ارشاد الأذهان الی أحکام الإیمان، علامه حلی، دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۰، چاپ اوّل، قم.

۴. أحکام القرآن جصاص، احمد بن علی، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق، بیروت.

۵. أنوارالتنزیل وأسرار التأویل،عبدالله‌بن عمر بیضاوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۶. استفتائات جدید، آیت الله میرزا جواد تبریزی.

۷. بحارالأنوار، علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.

۸. تفسیر تبیان، محمد بن الحسن الطوسی، دار احیاء التراث العربی.

۹. تاج العروس، محمدمرتضی زبیدی، نشر دار مکتبة الحیاة، ۱۳۰۹ق.

۱۰. جواهرالکلام، محمدحسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱م.

۱۱. جامع المقاصد، محقق کرکی، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۱۲. الحدائق الناضره، محقق بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم.

---

۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۳۶.

۲. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۵۰.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۲۰۱.

۱۳. حاشیه مکاسب، ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۴. حاشیه مکاسب، سید یزدی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۳۸۷، چاپ اوّل، تهران.
۱۵. جامع البیان في تفسیر القرآن، ابن جریر طبری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۶. دائرة المعارف ویکیپدیا، واژهٔ نقاشی.
۱۷. غنا وموسیقی (رسالهٔ غنا شیخ حر عاملی)، به‌کوشش رضا مختاری، محسن صادقی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۸. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۲ق، چاپ اوّل، قم.
۱۹. سرائر، ابن ادریس حلی، جامعه مدرسین، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
۲۰. سنن أبي داود، ابوداود سلیمان ابن الأشعث السجستانی، دارالفکر، بیروت.
۲۱. سنن الترمذي، ابوعیسی ترمذی، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ق.
۲۲. شرائع الاحکام، محقق نجم الدین جعفر حلی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۳. عوالي اللئالي، ابن ابی‌جمهور احسائی، سید الشهدا، قم، ۱۴۰۳ق.
۲۴. غنائم الأیام، میرزا قمی، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۵. صحاح اللغة، جوهری، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، دارالمعلم للملایین، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ق.
۲۶. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دارالفکر.
۲۷. صحیح البخاري، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۸. شرح مسلم، نووی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۹. الفقه علی مذاهب الأربعة ومذهب أهل البیت علیهم‌السلام، محمد غروی و شیخ یاسر مازخ، منشورات دارالثقلین، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۳۰. فتح الباري في شرح البخاري، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم.
۳۱. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۲. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳۳. کشف الرموز في شرح مختصر النافع، فاضل آبی حسن بن ابی‌طالب یوسفی، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
۳۴. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطا، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳۵. لسان العرب، ابن منظور، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۳۶. مفردات في غریب القرآن، راغب اصفهانی، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۳۷. المحیط في اللغة، صاحب بن عباد، کافی الکفاة اسماعیل بن عباد عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق، چاپ اوّل، بیروت، لبنان.
۳۸. مصباح المنیر، فیومی، دارالرضی، چاپ اوّل، قم.
۳۹. مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، کتابفروشی (مصطفوی)، بوذر جمهوری.
۴۰. مصباح الفقاهة، سید ابوالقاسم خوی، با تقریر میرزا محمدعلی توحیدی تبریزی، قم، سیدالشهدا، چاپ دوم.
۴۱. مهذّب الأحکام، سید عبدالاعلی سبزواری، مؤسسهٔ المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۴۲. المقنعة، شیخ مفید، موسسهٔ نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۰، چاپ دوم، قم.
۴۳. مراسم العلویه، سلار بن عبدالعزیز، المعاونیة الثقافیه

للمجمع العالمی لاهل البیت علیهم‌السلام، امیر قم، ۱۴۱۴ق.
۴۴. مجمع البیان في تفسیر القرآن، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۴۵. مواهب الجلیل فی شرح مختصر الخلیل، محمد بن عبدالله الخراشی، دارالفکر للطباعة، بیروت.
۴۶. المغنی، عبدالله ابن قدامه، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
۴۷. منتهی المطلب، علامه حلی، مجمع البحوث الاسلامیة، آستان قدس، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۴۸. مکاسب، شیخ مرتضی انصاری، چاپ باقری، قم، ۱۴۱۵ق.
۴۹. المکاسب المحرمه، امام خمینی، موسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۵۰. مجمع الفائدة والبرهان، احمد بن محمد اردبیلی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ق.
۵۱. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۳۰ق.
۵۲. مسالك الافهام، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.
۵۳. مستدرك الوسائل، میرزا حسین نوری، تحقیق مؤسسهٔ آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.
۵۴. مفتاح الکرامة، سید جواد عاملی، انتشارت جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۵۵. نهایة الاحکام، علامه حلی، موسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، چاپ دوم، قم.
۵۶. النهایة في غریب الحدیث، ابن اثیر، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ش.

۱۱

معاملهٔ اشیای ناپاک و آلوده

مقدّمه

حکم انتفاع از اشیای نجس و متنجس

دلایل حرمت بیع اشیای نجس

خرید و فروش اشیای متنجس

معاملهٔ اشیای ناپاک و آلوده

مقدمه:

یکی از کسب‌های حرام، دادوستد اعیان نجس غیر قابل تطهیر[1] مانند مردار و مشروبات الکلی شمرده شده است که در این بحث به ذکر اقوال و تحلیل ادلهٔ آن‌ها پرداخته می‌شود و سپس حکم خرید و فروش اشیاء متنجّس مانند غذاهای نجس و نیز موارد جواز استفاده از اشیاء نجس و متنجس ذکر می‌شود.

تبیین محل بحث

همان‌گونه که در بحث شرایط عامهٔ معاملات بیان شد در صورتی که مورد معامله ـ اعم از پاک یا نجس ـ فاقد مالیت باشد، معامله بر آن صحیح نیست ولی چنانچه شیء، دارای منافع عقلایی است ومالیت عرفی دارد ولی ازاعیان نجس یا متنجس غیر قابل تطهیر است این‌صورت محل گفتگوست که آیا بر اساس قواعد و دلایل، اصل اوّلی، بطلان این‌گونه معاملات است و نجس بودن، به خودی خود مانع از صحت معامله می‌باشد مگر در مواردی مانند بیع سگ شکاری که به‌دلیل خاصی صحت معاملهٔ آن احراز شده است، یا این‌که مقتضای قاعدهٔ اولیه در صورت مالیت و وجود منفعت عقلایی، صحت معامله است مگر به‌دلیل خاصی منع معامله احراز شود مانند فروش مردار؟

برخی از فقهای فریقین، نظریهٔ مانعیت نجاست را پذیرفته‌اند که از آن جمله است علامه در تذکره[2] و شهید ثانی در مسالک[3] و از فقهای اهل سنت ابن عثمین حلبی می‌نویسد: بیع سگ جایز نیست هرچند دارای منافعی باشد.[4]

---

۱. محل بحث، اعیان نجس غیر قابل تطهیر است. و برخی از فقهای اهل‌البیت علیهم‌السلام مانند شیخ طوسی در المبسوط، ج ۲، ص۱۶۷، ابن زهره در غنیة النزوع، ص ۲۱۳، علامه در تذکرة، ج ۱۰، ص ۲۵ و جمعی از فقهای اهل سنت، ر.ک: الشرح الکبیر للدردیر، ج۳، ص ۱۰؛ شرح الخرشی علی مختصر خلیل بحاشیة العدوی، ج۵، ص ۱۵ و الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۹، ص ۱۵۰ به این تقیید، تصریح کرده‌اند.

۲. التذکرة، ج ۱، ص ۴۶۴.

۳. المسالك، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴. الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۸، ص ۱۱۷.

بلکه به مشهور فقهای اهل‌البیت علیهم‌السلام و اهل سنت حرمت خرید و فروش اعیان نجس نسبت داده شده است[۱] و برخی از فقهای امامیه مانند مرحوم شیخ طوسی[۲] و علامهٔ حلی[۳] و صاحب جواهرالکلام[۴] و نیز برخی از فقهای اهل سنت[۵] بر آن ادعای اجماع کرده‌اند البته با توجه به وجود دلایلی که در مسئله اقامه شده است اجماع، مدرکی بوده و تنها می‌تواند مؤیّدی برای مدارک دیگران باشد.

هرچند که از برخی فقهای اهل سنت تفصیل دیگری نقل شده است که اگر شیء نجس، مورد نیاز عمومی نبود و ضرورت استفاده از آن وجود نداشت مانند شراب و مردار و گوشت خوک، معامله بر آن حرام است ولی اگر ضرورت استفاده از آن وجود داشت مانند پوست مردار و عذرة (مدفوع انسان که برای کود از آن استفاده می‌شود) جواز معاملهٔ آن محل اختلاف است[۶]؛ مالک، معاملهٔ عذره را مکروه دانسته ولی به ابن حاجب، منع معامله نسبت داده شده است.[۷]

از ظاهر کلام بسیاری از فقها به‌دست می‌آید که نجاست، به خودی خود مانع از صحت معامله نیست بلکه عدم جواز بیع، معلول عدم جواز انتفاع از آن شیء و نفی مالیتش می‌باشد. و ازاین‌رو اگر انتفاع از عین نجس جایز باشد ـ مانند استفاده از فضلهٔ حیوانات به‌عنوان کود ـ دلیلی بر منع دادوستد به‌واسطهٔ نجاست آن نیست.

ابن زهرهٔ حلبی (م ۵۸۵) بعد از آن‌که معقود علیه را مقید می‌کند به این‌که باید دارای منفعت مباح باشد و ازاین‌رو معاملهٔ اشیاء فاقد منفعت مانند حشرات، یا فاقد منفعت مباح را باطل می‌داند، می‌نویسد: **ویدخل فی ذلك كل نجس لایمكن تطهیره إلّا ما أخرجه الدلیل.**[۸] علامهٔ حلی (۷۲۶ م) نیز در مسئلهٔ جواز فروش برخی از انواع سگ می‌نویسد: **لأنّه یصحّ الإنتفاع به ونقل الید فیه والوصیّة به فیصحّ بیعه كالحمار.**[۹]

و در جای دیگر در پاسخ به استدلال افرادی که معاملهٔ سگ شکاری را به‌واسطهٔ این‌که نجس العین است همانند خوک، باطل شمرده‌اند، می‌نویسد: **والنجاسة غیر مانعة كالدهن النجس، والخنزیر لاینتفع به بخلافه.**[۱۰] **و در جای سوم تصریح می‌کند: یجوز بیع كل ما فیه منفعة لأنّ الملك سبب إطلاق التصرّف والمنفعة المباحة كما یجوز إستیفاؤها یجوز أخذ العوض عنها فیباح لغیره بذل ماله فیها توصّلاً إلیها ودفعاً للحاجة بها كسائر ما أبیح بیعه.**[۱۱] ابن ادریس نیز در پاسخ به نظریهٔ منع تکسب به عین نجس در مقام بیان ضابطهٔ کلی می‌نویسد: **أنّ كلّ ما جعل الشارع وسوّغ الانتفاع به فلا بأس ببیعه وابتیاعه لتلك المنفعة.**[۱۲]

---

۱. ر.ک: دراسات فی المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۲۱۰.
۲. النهایة، ص ۳۶۴.
۳. المنتهی، ج ۱۵، ص ۳۵۰.
۴. جواهرالكلام، ج ۲۷، ص ۸ و ۱۷.
۵. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج۲، ص ۲۰۸و۲۰۹؛ الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۹۹.
۶. ر.ک: بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۲، ص ۱۰۳.
۷. مواهب الجلیل، الحطاب الرعیني، ج۶، ص ۵۸.
۸. غنیة النزوع، ص ۲۱۳.
۹. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۰۹.
۱۰. التذكرة، ج ۱، ص ۴۶۴.
۱۱. همان.
۱۲. السرائر، ج ۲، ص ۲۲۰.

در بحث حرمت تکسب به اعیان نجس نیز می‌خوانیم: **إنّما حرّم بيعها لأنّها محرّمة الانتفاع وكلّ محرّمة الانتفاع لا يصحّ بيعه.**[۱] و مشابه این تعابیر در موارد دیگری نیز بیان شده است[۲] که دلالت دارد بر عدم مانعیت نجاست کالا در صحت معامله.

حکم انتفاع از اشیاء نجس و متنجس

دربارهٔ جواز انتفاع از اشیاء نجس و متنجس اختلاف نظر است.

ظاهر تعابیر جمعی از فقهای امامیه عدم جواز استفاده از نجس العین و اشیاء متنجّس است مگر در مواردی که به‌دلیل خاصی، استفاده از آن مجاز شمرده شده است. مرحوم شیخ در مبسوط می‌نویسد: **نجس العين لايجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا إقتناؤه بحال اجماعاً الا الكلب فانّ فيه خلافاً.**[۳] حرمت انتفاع از نجاسات در کلام فقهای دیگری مانند سلّار[۴] و ابن زهره[۵] نیز آمده است. هرچند که ظاهر تعبیر برخی از فقها جواز است. مرحوم علامه در مختلف می‌نویسد: **والمعتمد جواز استعماله (شعر الخنزير) مطلقاً ونجاسته لا تعارض الانتفاع به لما فيه من المنفعة العاجلة الخالية من ضرر عاجل أو آجل فيكون سائغاً عملاً بالأصل السالم عن معارضة دليل عقلي أو نقلي في ذلك.**[۶]

جواز انتفاع در کلام برخی از فقها مانند شهید اول[۷]، شهید ثانی[۸] و محقق اردبیلی[۹] نیز آمده است. فقهای شافعیه نیز انتفاع را از نجس و متنجس، مشروط به خشک بودن، و نیز انتفاع از پوست مردار و خاکستر استخوان مردار مجاز دانسته‌اند.[۱۰]

قائلان به منع جواز انتفاع، برای اثبات نظریهٔ خود به برخی آیات مبارکه مانند: **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾**[۱۱] و **﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾**[۱۲] و **﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾**[۱۳] استدلال کرده‌اند. به این بیان که رجس و رجز و خبائث، شامل نجاسات می‌شوند و پرهیز از آن‌ها در این آیات لازم شمرده شده است؛ که نقد این استدلال قبلاً گذشت. همچنین گفته شده که فرازهایی از روایت تحف العقول (**أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأنّ ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام**)[۱۴] دلالت بر منع انتفاع از اشیاء نجس دارد ولی به آن پاسخ داده شده که حدیث، ناظر به مواردی است که منفعت غالبهٔ آن حرام است.

برخی از فقها برای منع، به روایاتی که دلالت بر

---

۱. التنقيح الرائع، ج ۲، ص ۵.
۲. ر.ک: الخلاف، ج۳، ص ۱۸۷؛ إيضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۱.
۳. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶.
۴. المراسم، ص ۱۷۰ و ۲۰۹ و ۲۱۱.
۵. المقنعة، ص ۵۸۷ و ۵۸۱و۵۸۲.
۶. المختلف، ج ۸، ص ۳۲۳.
۷. نضد القواعد، ص ۲۱۰.
۸. شرح اللمعة، ج ۱، ص ۳۰۸.
۹. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۳۵.
۱۰. روضة الطالبين، ج ۱، ص ۴۴.
۱۱. مائده، آیهٔ ۹۱.
۱۲. مدثر، آیهٔ ۶.
۱۳. اعراف، آیهٔ ۱۵۷.
۱۴. وسائل‌الشيعة، ج ۱۲، ص ۵۶، باب ۲، ح ۱.

دور ریختن آب[۱] و خورشت متنجس[۲] می‌کند، به ضمیمهٔ قول به عدم فصل، استدلال کرده‌اند که دور ریختن، شاهد عدم جواز انتفاع از آن‌هاست. ولی جواب داده شده که فایدهٔ اصلی و غالبی خورشت، منحصر در شراب است که مجاز نیست و ریختن آب متنجس کنایه از عدم جواز وضوی با آن است ازاین‌رو دلالت آن‌ها بر حرمت هرگونه انتفاع از اعیان نجس و متنجسات ثابت نیست مثل این‌که آن خورشت را به حیوانی بدهند و آب متنجس را صرف کشاورزی کنند.[۳]

روشن است که در صورت حرمت انتفاع از نجس، دادوستد بر آن نیز حرام است ولی در صورت جواز انتفاع از آن، نظریهٔ صحت یا عدم صحت معاملهٔ اعیان نجس قابل گفتگوست که در این‌جا به بررسی دلایل نظریهٔ مانعیت نجاست از صحت معامله بر آن می‌پردازیم.

دلایل حرمت بیع اشیاء نجس:

برخی از ادلهٔ حرمت معاملهٔ اعیان نجس «دلایل عام» است که درصدد بیان ضابطهٔ کلی دربارهٔ همهٔ اعیان نجسه می‌باشد. اما برخی از دلایل، مربوط به عین نجس خاص (مانند خون) است. ازاین‌رو بررسی دلایل در دو قسمت مجزا صورت می‌گیرد:

دلایل عام:

برای حرمت معاملهٔ اعیان نجسه، به حکم بناء عقلا و تعدادی از آیات و روایات استدلال شده است:

۱. فقدان مالیت

از ارکان صحت دادوستد ـ چنان‌که در فصل اصول کلی حاکم بر معاملات حرام گذشت ـ مالیت مبیع است و معیار آن داشتن منفعت عقلایی مشروع می‌باشد و گفته شده که اعیان نجس فاقد این شرط است ازاین‌رو دادوستد آن‌ها صحیح نیست.[۴]

بر همین اساس، حنفیه جواز دادوستد را فرع بر جواز انتفاع و مالیت آن قرار داده‌اند و معاملهٔ هر چیزی را که از آن انتفاع مشروع برده شود مجاز می‌دانند، ازاین‌رو معتقدند: بیع خمر، خوک، خون و مردار منعقد نمی‌شود چون مال نیستند و از انتفاع از آن‌ها منع شده است.[۵]

این استدلال تنها در مواردی مورد قبول است که اعیان نجسه فاقد منفعت مشروعه باشد ولی بسیاری از اعیان نجسه ـ مانند خون انسان در عصر حاضر، عذره برای کود، سگ شکاری و... ـ دارای منافع معتد به عقلایی است. ازاین‌رو خود حنفیه نیز معاملهٔ آن‌ها و نیز معامله و استفاده از متنجسات را در غیر اکل و شرب جایز می‌دانند.[۶]

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱، ص ۱۵۲، باب ۸ از ابواب آب مطلق.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۸۶، باب ۲۶، از ابواب اشربه محرمه، ح ۱.

۳. برخی از مباحث تکمیلی جواز یا منع انتفاع از اعیان نجس و متنجس در این مقاله در ضمن بحث خوک ذکر شده است.

۴. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۳۱.

۵. ر.ک: الشرح الکبیر للدردیر، ج ۳، ص ۱۰؛ شرح المحلی علی المنهاج، ج ۳، ص ۱۵۷.

۶. ر.ک: البدائع، ج ۵، ص ۱۴۲ به بعد، فتح القدیر، ج ۵، ص ۱۸۸ و ج ۸، ص ۱۲۲؛ الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۱ به بعد.

۲. مانعیت نجاست

برخی از فقها نفس نجاست را مانع از صحت معامله قرار داده و جواز دادوستد را تابع طهارت آن شمرده‌اند. ازنظر آن‌ها انتفاع از چیزی که نجس باشد و به تبع آن خرید و فروشش ممنوع است.

مرحوم علامهٔ حلّی می‌گوید: «**یشترط في المعقود علیه الطهارة الأصلیة ولو باع نجس العین لم یصح إجماعاً**».[۱]

مشابه همین سخن نیز در کلام فقهای اهل سنت وجود دارد.[۲] فقهای مالکیه و شافعیه و مشهور حنابله بیع نجاسات را جایز نمی‌دانند ازاین‌رو که جواز معامله تابع طهارت مبیع است.[۳]

این دلیل، هرچند در بعضی از منابع فقهی، مستقل از دلیل سابق ذکر شده است[۴] ولی به نظر می‌رسد به همان دلیل سابق بازگشت می‌کند که معیار جواز انتفاع، طهارت است و به‌تعبیر دیگر، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ در نتیجه استثنائی که در دلیل قبل گفته شد این‌جا نیز جریان دارد.

۳. لزوم اجتناب از نجس

شافعیه و حنابله یکی از دلایل منع دادوستد بر اشیاء نجس را وجوب اجتناب از نجس دانسته‌اند چراکه دادوستد، وسیله‌ای برای نزدیک شدن به اشیاء نجس است. ازاین‌رو حرام و فاسد می‌باشد.[۵]

این دلیل نیز درواقع به دو دلیل سابق بازگشت می‌کند و همان استثنائات موضوعی که دربارهٔ آن دو، طرح شد این‌جا نیز قابل طرح است.

۴. آیات

به برخی از آیات مبارکهٔ قرآن برای حرمت دادوستد اعیان نجسه، استدلال شده است:

۱. آیهٔ ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[۶] به این بیان که رجس به‌معنای نجس است (البته دربارهٔ خمر، نجاست ظاهری و دربارهٔ میسر و انصاب و ازلام، نجاست معنوی) و ضمیر در «فاجتنبوه» به آن برمی‌گردد. و از تفریع وجوب اجتناب بر رجس به‌دست می‌آید که خمر موضوعیت ندارد بلکه اجتناب از نجس لازم است و مقتضای وجوب اجتناب از چیزی، دوری و عدم انتفاع از آن به هر نحوی ازجمله خرید و فروش آن است.[۷]

ولی بر این استدلال، اشکال شده که رجس در آیه به‌معنای پلید و قبیح (نجاست معنوی) است نه به‌معنای نجاست ظاهری حتی دربارهٔ خمر، و شاهد آن علاوه بر معنای رجس در کتب لغت[۸]، عدم تصور

---

۱. التذکرة، ج ۱۰، ص ۲۵.

۲. ر.ک: شرح فتح القدیر، ج ۶، ص ۴۳؛ الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۰۸و۲۰۹ و الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۹۹؛ شرح زاد المستقنع، ج ۳، ص ۱۴۵.

۳. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۳۱و۳۴۳۴؛ حاشیة الدسوقي، ج ۳، ص ۱۰؛ بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۳۳.

۵. ر.ک: همان.

۶. مائده، آیهٔ ۹۰.

۷. ر.ک: مجمع‌البیان، ج ۳، ص ۳۷۰؛ زبدة البیان، ص ۴۱؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱.

۸. ر.ک: لسان العرب، ج ۶، ص ۵۹؛ مقائیس اللغة، ج ۲، ص ۴۹۰؛ مجمع البحرین، ج ۴، ص ۷۳.

نجاست مانند میسر و انصاب و ازلام است.

مضافاً بر این‌که اجتناب از هر چیزی بر حسب خود آن شیء و اثر متوقع از آن است. اجتناب از بت یعنی پرهیز از پرستش آن و اجتناب از خمر یعنی پرهیز از خوردن آن.

۲. آیهٔ حرمت خبائث ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[۱] به این بیان که اعیان نجسه و متنجسات از خبائث‌اند که بر حسب آیه، تحریم شده‌اند و در صورتی که حرمت به ذات شیئی تعلق بگیرد مفید حرمت هرگونه انتفاعی ازجمله دادوستد است.[۲]

ولی به این استدلال پاسخ داده شده که آیه دلالت بر حرمت عنوان خبائث ندارد، بلکه درصدد بیان این نکته است که آنچه طیب باشد حلال و آنچه خبیث باشد حرام است ولو به‌واسطهٔ نهی از خوردن و آشامیدن آن. پس اگر نهی مثلاً از شرب خمر شود می‌توان گفت که خبیث و حرام است.[۳]

مشابه آیهٔ فوق، آیهٔ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[۴] است که علاوه بر مطلب فوق، به قرینهٔ صدر و ذیلش ظهور در حلیت خوردن دارد.

۳. آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[۵] بر این اساس که رجز به‌معنای نجاست است، همان‌گونه که برخی لغویون نیز گفته‌اند.[۶]

در تفسیر علی بن ابراهیم قمی نیز رجز به‌معنای خبیث آمده و شیء نجس، خبیث است و امر به هجر، ظهور در وجوب دارد. هجر متحقق نمی‌شود مگر با پرهیز از هرگونه تصرف در آن، ازجمله خرید و فروش.[۷]

ولی بر این استدلال، اشکال شده که با توجه به این نکته که این آیات از اولین آیات نازل شده بر پیامبرﷺ و قبل از شکل‌گیری شریعت بوده، مقصود از آیه امر به دوری از بت‌ها و پرهیز از پرستش آن‌هاست همان‌گونه که نقل شده، رجز نام بتی بوده است[۸]، و مقصود از طهارت نیز تنزیه نزدیکانش از پلیدی و شرک است.[۹]

۴. آیهٔ مبارکهٔ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ و الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[۱۰] و نیز آیهٔ ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ...﴾.[۱۱]

بر این اساس که حرمت به اعیان تعلق نمی‌گیرد، زیرا موضوع تکلیف، عمل مکلف است. ازاین‌رو

---

۱. اعراف، آیهٔ ۱۵۶و۱۵۷.
۲. ر.ک: المکاسب المحرمة، امام خمینی، ج ۱، ص ۵۱.
۳. همان.
۴. مائده، آیهٔ ۴.
۵. مدثر، آیهٔ ۴ و ۵.
۶. قاموس المحیط، ج ۲، ص ۱۷۶، واژه الرجز، صحاح اللغة، ج ۳، ص ۸۷۸، واژه الرجز.
۷. تفسیر القمي، علی بن إبراهیم، ج ۲، ص ۳۹۳.
۸. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۷۹؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۹، ص ۶۶؛ التبیان، ج ۱۰، ص ۱۷۱.
۹. ر.ک: مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۸۰و۵۸۱.
۱۰. مائده، آیهٔ ۳.
۱۱. بقره، آیهٔ ۱۷۳.

تعلّق حرمت به این عناوین، دلالت بر حرمت هرگونه انتفاع از آن‌ها ازجمله خرید و فروش می‌کند. و البته هرچند آیه، همهٔ اعیان نجسه را دربر نمی‌گیرد ولی با الغاء خصوصیت یا به ضمیمهٔ سایر موارد می‌توان از آن به یک ضابطهٔ کلی رسید.[۱]

بر این استدلال، اشکال شده که ـ به‌ویژه با توجه به قرینهٔ قبل و بعد آیات فوق که در آن بحث اکل مطرح است ـ مقصود، حرمت خوردن آن‌هاست لذا شامل هرگونه انتفاعی نمی‌شود. و آیات فوق مشابه آیهٔ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ است که منصرف به مورد خاصی بوده و ناظر به حرمت نکاح با محارم می‌باشد.[۲]

۵. آیهٔ مبارکهٔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[۳] به این بیان که آیه از تصرف در آنچه که عرفاً یا شرعاً مالیت ندارد نهی کرده و نجس العین، فاقد منفعت عقلایی برای مسلمانان است، ازاین‌رو دادوستد بر آن از مصادیق اکل مال به باطل است.[۴]

به این استدلال نیز می‌توان چنین پاسخ داد که الغاء مالیت عین نجس محل کلام است به‌ویژه امروزه که بسیاری از اعیان نجسه یا متنجسات، دارای منافع عقلایی معتد به می‌باشد و این‌گونه موارد از عموم آیه، خارج است. به علاوه که این دلیل به همان دلیل سابق که عدم مالیت است بازگشت می‌کند، بنابراین، دلیل تازه‌ای نیست.

* * *

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت، روشن شد که استدلال به آیات برای اثبات قاعدهٔ کلّی مبنی بر حرمت دادوستد اعیان نجسه، قانع‌کننده نیست.

۵. روایات

به پاره‌ای از روایات، برای حرمت دادوستد اعیان نجسه به‌عنوان قاعدهٔ کلّی استدلال شده است.

برخی مانند صاحب کتاب جواهرالکلام به فرازی از کلام امام صادق علیه‌السلام در روایت تحف العقول: «**أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام ومحرم لأنّ ذلك كلّه منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام**» برای حرمت دادوستد اعیان نجسه بلکه حرمت انتفاع از آن استدلال کرده‌اند مگر در مواردی که دلیل خاصی داشته باشد.[۵]

همچنین به روایت نبوی «**اذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه**»[۶] استدلال شده است.[۷]

البته این دو روایت تنها شامل مواردی می‌شود که منفعت غالبهٔ آن حرام باشد اما اگر مثلاً خون در

---

۱. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱؛ التذکرة، ج ۱، ص ۴۶۴.
۲. ر.ک: تفضیل الشریعة في شرح تحریرالوسیلة، ج ۱، ص ۱۱.
۳. نساء، آیهٔ ۲۹.
۴. ر.ک: حاشیة المکاسب ایروانی، ج ۱، ص ۱۸؛ مواهب الجلیل رعینی، ج ۶، ص ۵۷.
۵. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۹۲.
۶. بحارالأنوار، ج ۱۰۰، ص ۵۵ و با مختصر تفاوتی در مسند احمد، ج ۱۱، ص ۳۳۲ و سنن بیهقی، ج ۶، ص ۱۳.
۷. ر.ک: الخلاف، ج ۲، ص ۸۱.

عصر ما دارای منافع عقلایی مهمّی بود از عموم این روایت خارج است.

علاوه بر روایات فوق، به روایاتی که در موارد خاصی صادر شده با الغاء خصوصیت یا قیاس (مطابق مذهب کسانی که قیاس را حجت می‌دانند) برای حرمت تکسب به همهٔ اعیان نجسه استدلال شده است. مانند روایت نبوی: «**إن الله ورسوله حرما**[1] **بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام...**»[2] و یا دربارهٔ شراب در روایت دیگری فرمود: «**انّ الذی حرم شربها حرم بیعها**».[3]

به استناد همین احادیث، مالکیه، شافعیه و حنابله، نظر به حرمت دادوستد اشیایی مانند خمر و خنزیر و خون داده‌اند.[4] و شربینی می‌گوید: پیامبرﷺ از ثمن کلب نهی فرمود و نیز فرمود: خداوند بیع خمر و مردار و خوک را حرام کرده است؛ و به این دو روایت، سایر اعیان نجس قیاس شده و لذا بیع نجس العین به نحو کلی صحیح نیست.[5]

البته این قیاس صحیح نیست و مع الفارق است زیرا اعیان نجس مذکور در روایت، فاقد منفعت عقلایی حلال هستند و منفعت غالبی آن‌ها حرام شمرده شده است ولی در برخی اعیان نجس چه‌بسا منافع غالبی، حرام نباشد، و در این صورت بیع آن‌ها اشکالی ندارد و خارج از محدودهٔ این روایات است.

یادآوری:

همان‌گونه که گذشت، جمعی از فقها به پاره‌ای از آیات و روایات برای اثبات نظریهٔ حرمت تکسب به اعیان نجسه، استدلال کرده‌اند. در مقابل، جمعی دیگر از فقها به بعضی از آیات و روایات برای جواز تکسب به اعیان نجسه استناد کرده‌اند. مثلاً سیوری به آیهٔ مبارکهٔ ﴿**وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ**﴾[6] و آیهٔ ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾[7]، استدلال کرده است به این بیان که از لوازم تمکّن در زمین و معیشت در آن، تصرف در اشیاء موجود در آن است چه پاک باشند یا از اعیان نجسه، مگر دلیل خاصی بر منع از استفاده وجود داشته باشد.[8]

ولی روشن است که این آیات در مقام بیان این‌گونه موضوعات نیست.

* * *

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت، به دست آمد که با توجه به این‌که یکی از معیارهای اصلی صحت معامله، داشتن منفعت عقلایی است و روایات ناهیه از اعیان نجس نیز به آن اشاره دارد، بر این اساس در عصر ما که

---

۱. این روایت در برخی منابع به صورت مفرد و در برخی منابع به صورت تثنیه نقل شده است.
۲. جامع الاصول، ج ۱، ص ۳۷۵؛ سبل السلام، ج ۳، ص ۵.
۳. جامع الاصول، ج ۱، ص ۳۷۷.
۴. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۳۲ و ۳۴۳۳.
۵. ر.ک: المغنی المحتاج، ج ۲، ص ۱۱ و مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۵۷.
۶. اعراف، آیهٔ ۱۰.
۷. ملک، آیهٔ ۱۵.
۸. ر.ک: التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۵.

برخی از اعیان نجس دارای منافع عقلایی مشروعی هستند مانند خون انسان که می‌تواند موجب حفظ حیات نفس محترمه‌ای بشود، یا الکل (بنابر این‌که جزء اعیان نجسه باشد) که امروزه در پزشکی منافع محلّلهٔ فراوانی دارد؛ دلیل عامی بر حرمت این‌گونه دادوستدها وجود ندارد.

مواردی از اعیان نجسه که نهی خاص دارد:

۱. دادوستد خون

گرچه مشهور میان فقهای امامیه و اهل سنت حرمت خرید و فروش خون نجس به‌طور مطلق بوده است بلکه بر آن ادعای اجماع نیز کرده‌اند و علاوه بر ادلّهٔ عامّهٔ حرمت بیع نجاسات، به بعضی از آیات همچون ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ و بعضی از روایات مانند روایت ابویحیی استدلال کرده‌اند ولی روشن است که این ادلّه مربوط به زمانی بوده که منفعت محللهٔ مقصوده در خون نبوده و بعضی آن را می‌خوردند که عملی حرام بود ولی در زمان ما که خون منفعت بسیار مهمّی پیدا کرده و از خون انسان برای نجات جان مصدومین و بیماران استفادهٔ بسیار گسترده‌ای می‌کنند حتی بانک‌هایی به نام «بانک خون» تأسیس شده و خون‌های مختلف انسان‌ها را برای مواقع ضروری، در آن نگهداری می‌کنند، هیچ یک از ادلّهٔ مزبور شامل آن نمی‌شود و طبق اصل اباحه استفاده از آن مباح بلکه در بسیاری از اوقات واجب است و ادلّهٔ عامهٔ حلیت معاملات شامل آن می‌شود و خرید و فروش آن مشروع است. بر همین اساس، جمعی از فقها فتوا به جواز خرید و فروش آن داده‌اند.[۱]

بعضی از فقهای پیشین مانند مرحوم شیخ‌انصاری هنگامی که دربارهٔ خون طاهر بحث کرده‌اند که ممکن است منفعت محلله‌ای در رنگ‌آمیزی داشته باشد بیع آن را به‌دلیل همین منفعت محلله، مجاز شمرده‌اند که درواقع تأییدی است بر نظریهٔ فوق.[۲]

و نیز اخیراً گفته می‌شود که خون‌های نجس را در بعضی از کشتارگاه‌ها جمع‌آوری کرده و آن را به صورت پودر درمی‌آورند و در غذای بعضی از دام‌ها می‌ریزند که در پرورش آن‌ها مؤثر است؛ چنانچه تغذیهٔ دام را با خون نجس مانند تغذیه با عذرهٔ انسان ندانیم ـ که نباید بدانیم ـ و ادلّهٔ حاصل شدن صفت جلال شامل آن نشود ـ که نمی‌شود ـ و بنابراین، تغذیهٔ مزبور را جایز بشمریم و این کار آن قدر رایج شود که منفعت مزبور جزء منفعت محللهٔ مقصوده محسوب گردد، علی القاعده دادوستد آن نیز باید مجاز باشد.

جمع‌بندی:

خون نجس و پاک، در صورتی که منفعت غالبشان حرام باشد، دادوستد آن‌ها بر اساس قاعدهٔ

---

۱. ر.ک: نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۳۶؛ حاشیة ارشاد الاذهان، ص ۴۴؛ التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۵؛ المکاسب للشیخ الانصاري، ج ۱، ص ۱۴؛ الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۳۱؛ المغني لابن قدامة، ج ۴، ص ۲۲۹.

۲. المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۸.

اولیه و نیز مفاد برخی روایات حرام است ولی در صورتی که منفعت غالبی آن‌ها حلال باشد نظیر تزریق به بیماران و مانند آن، دادوستدشان نیز حلال است.

۲. دادوستد بول

نجاست بول انسان و حیوانات حرام‌گوشت دارای خون جهنده[۱]، مورد اتفاق نظر فقهای اسلام اعم از مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام و اهل سنت است[۲] بلکه شافعیه بول حیوانات حلال گوشت را نیز نجس و ابوحنیفه و ابویوسف آن را نجس خفیف دانسته‌اند.[۳] ولی به نظر فقهای امامیه، مالکیه، حنابله و جمعی از حنفیه پاک است.[۴]

اقوال:

دربارهٔ حکم دادوستد بر بول سه نظریه مطرح است:

۱. بطلان آن به نحو مطلق، و این نظر افرادی مانند شیخ مفید[۵] و سلار[۶] است. بنابر این‌که کلمات آن‌ها ناظر به صورت عدم وجود منفعت معتدبه نباشد.

۲. جواز آن در صورت داشتن منفعت معتدبه محلّله، چه پاک باشد یا نجس.[۷]

۳. تفصیل و حکم به بطلان معاملهٔ بول حیوان غیر مأکول اللحم و جواز در مأکول اللحم، که افرادی مانند شهید ثانی[۸]، ابن ادریس[۹] و علامه[۱۰] این‌گونه نظر داده‌اند. بلکه به مشهور امامیه نسبت داده شده است.[۱۱]

طرفداران حرمت آن به‌طور مطلق یا در صورت نداشتن منافع محللهٔ مقصوده، به دلایلی مانند اجماع، که با توجه به مدرکی بودن آن قابل اعتماد نیست و «مصداق خبیث بودن» به اعتبار این‌که موجب تنفّر طبایع از آن است و قرآن مجید خبائث را حرام شمرده: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ استدلال کرده‌اند.

ولی این‌ها همه در صورتی است که منفعت محللهٔ مقصوده برای بول نجس یا حتی بول طاهر (بول حیوانات حلال گوشت به عقیدهٔ فقهای امامیه) حتی در زمان ما وجود نداشته باشد اما اگر فرض کنیم منفعتی حلال و قابل ملاحظه برای آن پیدا شود آن نیز از تحت ادلهٔ حرمت خارج می‌شود و همان‌گونه که دربارهٔ بعضی از خون‌ها گفتیم، دادوستد آن حلال خواهد بود.

---

۱. دربارهٔ بول پرندگان حرام‌گوشت، جمعی از فقها حکم به طهارت آن داده‌اند. ر.ک: بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۵، ص۱۵.
۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۵؛ الموسوعة الفقهية، ج ۴۰، ص ۹۱.
۳. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۴، ص ۹۲.
۴. همان؛ الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۶۹؛ التنقيح فی شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص ۳۸۲.
۵. المقنعة، ص ۵۸۷.
۶. المراسم، ص ۱۷۰.
۷. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۴۳؛ جواهرالكلام، ج ۲۲، ص ۱۹؛ التنقيح فی شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص ۳۹۷؛ منهاج الفقاهة، ج ۱، ص ۳۰.
۸. مسالك الافهام، ج ۴، ص ۱۰۷.
۹. السرائر، ج ۲، ص ۲۱۹.
۱۰. المختلف، ص ۳۴۰؛ المنتهى، ج ۲، ص ۱۰۰۸.
۱۱. ر.ک: التنقيح، ج ۲، ص ۳۹۴.

از مجموع آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که دادوستد بر بول حیوانات مأکول اللحم و غیرمأکول اللحم‌در صورتی که دارای منفعت عقلایی باشد جایز و صحیح است و در غیر این صورت صحیح نیست.

و نجاست یا حرمت شرب آن اگر دارای منافع عقلایی معتد به دیگری باشد که موجب مالیت آن بشود مانع از صحت معامله نمی‌گردد. و منافع اشیاء بر حسب زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط، قابل تغییر است.

۳. خرید و فروش انواع فضولات حیوانات و انسان

مدفوع انسان و حیوانات حرام‌گوشت[۱] ازنظر فقهای مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام و مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، نجس است. بلکه ازنظر شافعیه و جمعی از حنفیه ـ ازجمله ابوحنیفه و ابویوسف ـ مدفوع حیوانات حلال گوشت نیز نجس است. هرچند که به نظر فقهای امامیه، مالکیه و حنابله و جمعی از حنفیه پاک است.[۲] و برای طهارت به روایاتی، استدلال کرده‌اند ازجمله: «**إنّ النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله كان يصلي في مرابض الغنم وقال: صلّوا في مرابض الغنم**؛ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در آغول گوسفندان نماز می‌خواند و می‌فرمود: مجاز هستید که در آغول گوسفندان نماز بخوانید» ولی حنفیه و شافعیه برای نجاست به روایت ابن مسعود استدلال کرده‌اند که می‌گوید: «**إنّ النبي صلی‌الله‌علیه‌وآله طلب من أحجار الاستنجاء فأتى بحجرين وروثة فأخذ الحجرين ورمى بالروثة وقال هذا ركس**» و رکس به‌معنای نجس است.[۳]

ولی باید توجه داشت که «رکس» یا «رجس» الزاماً به‌معنی نجس نیست بلکه به اشیاء آلوده نیز گفته می‌شود و پیداست که سرگین حیوانات چیز آلوده‌ای است و نمی‌توان با آن، آلودگی بدن را برطرف کرد.

حنفیه، بیع عذره را مکروه و بیع سرگین را ـ هرچند نجس ـ، ازاین‌رو که قابل انتفاع است و مالیت دارد صحیح می‌داند. شافعی بیع فضله را مطلقاً ممنوع دانسته، مالکیه و حنابله بیع فضلهٔ نجس را ممنوع ولی فضلهٔ پاک را ـ مانند فضلهٔ حیوانات حلال گوشت ـ ازاین‌رو که مورد استفاده است، جایز دانسته‌اند.[۴] در فقه امامیه دربارهٔ فضلهٔ حیوانات حلال گوشت، جمعی مانند مرحوم مفید و سلار قائل به منع شده‌اند ولی جمعی مانند سید مرتضی، ابن ادریس و شهید ثانی حکم به جواز کرده‌اند و بلکه به مشهور نیز نسبت داده شده است.[۵]

---

۱. آنچه که در متن آمده، مربوط به غیر پرندگان است. ولی حنابله و شافعیه فرقی بین پرنده و غیر پرنده نگذاشته‌اند و ازنظر حنفیه فضلهٔ پرندگانی مانند کبوتر که فضله کردن آن‌ها در آسمان است پاک و بقیه نجس است و ازنظر مشهور فقهای امامیه فضلهٔ پرندگان پاک است. (ر.ک: الفقه علی المذاهب الخمسة، ج ۲، ص ۵۸).

۲. ر.ک: التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۳۷۳و۳۸۸؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۴۰، ص ۹۱و۹۲؛ الفقه علی المذاهب الخمسة، ج ۱، ص ۵۸و۵۹.

۳. ر.ک: الموسوعة الفقهیة، ج ۴۰، ص ۹۱-۹۴.

۴. ر.ک: الفقه الإسلامي وأدلّته، ج ۵، ص ۳۴۳۱-۳۴۳۳؛ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ج ۲، ص ۱۲۵؛ الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۱.

۵. ر.ک: مسالك الأفهام، ج ۴، ص ۱۰۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۶، ص ۷۲.

و دربارهٔ فضلهٔ حیوانات حرام‌گوشت و انسان، مشهور، حرمت دادوستد است و بلکه بر آن ادعای اجماع نیز شده است.[۱] و با توجه به این‌که اجماع، مدرکی است نمی‌توان به آن قناعت کرد.

علاوه بر استدلال به دلایل عام عدم جواز دادوستد بر نجس، برای حرمت به روایات نیز استدلال شده است.

توضیح این‌که، روایات در این مورد بر سه گونه است:

۱. روایت منقول از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**لا بأس ببیع العذرة**».[۲] که دلالت بر جواز دادوستد بر آن می‌کند.

۲. روایت نبوی «**نهی عن بیع العذرة**»[۳] که نهی از معامله، ظهور در ارشاد به بطلان معامله است و نیز روایت منقول از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**ثمن العذرة من السحت**»[۴] که بر اساس آن بیع عذره حرام و باطل است. هرچند استفادهٔ وسیعی در کود دادن به مزارع داشته باشد.

۳. روایت سماعة از امام صادق علیه السلام که در آن جواز و حرمت دادوستد، با هم آمده است، که طبق آن امام علیه السلام در جواب کسی که به حضرت می‌گوید: من فضولات را می‌فروشم، می‌فرماید: «**حرام بیعها وثمنها، وقال: لا بأس ببیع العذرة**».[۵] روشن است که این دو جمله در دو روایت بوده و راوی آن‌ها را باهم آورده است و از شواهد تعدد روایت، ذکر کلمهٔ «قال» و استفاده‌از اسم ظاهر ـ العذرة ـ به‌جای ضمیر است.[۶]

با توجه به تعارض بدوی این روایات، فقها دربارهٔ نحوهٔ جمع بین آن‌ها نظریاتی را مطرح کرده‌اند: مثلاً برخی جمع تبرّعی نموده، روایت مانعه را مربوط به فضولات نجس و روایت جواز را مربوط به فضولات پاک دانسته‌اند و بعضی مانند علامهٔ مجلسی روایات را ناظر به تفاوت مناطق دانسته که در برخی مناطق استفاده از آن متعارف است و روایت جواز ناظر به آن می‌باشد، برخی نیز مانند مرحوم سبزواری روایت جواز را مقدم دانسته و روایت منع را حمل بر کراهت کرده‌اند.[۷]

ولی این طرق جمع قابل پذیرش نیست و به نظر می‌رسد که هرچند مقتضای عمومات اولیه جواز معامله بر فضولات انسان است لکن با توجه به فتوای مشهور و نیز استفاده از تعبیر «سحت»، حکم به حرمت بیع عذره مطابق با احتیاط است.[۸]

گفتنی است، واژهٔ عذره ـ همان‌گونه که در کتب لغت نیز بدان تصریح شده است[۹] ـ به‌معنای مدفوع

---

۱. ر.ک: التذکرة، ج ۱۰، ص ۳۱؛ نهایة الاحکام في معرفة الأحکام، ج ۲، ص ۴۶۴؛ الجواهر، ج ۲۲، ص ۱۷؛ الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

۲. الکافي، ج ۵، ص ۲۲۶؛ التهذیب، ج ۶، ص ۳۷۲.

۳. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۸.

۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۱۷۵، ح ۱؛ التهذیب، ج ۶، ص ۳۷۲.

۵. التهذیب، ج ۶، ص ۳۷۲.

۶. ر.ک: التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۴۰۱؛ انوارالفقاهة، ص ۴۳.

۷. برای اطلاع از وجوه ذکر شده در کلام فقها، می‌توانید به این منابع مراجعه نمایید: الاستبصار، ج ۳، ص ۵۶؛ مرآة العقول، ج ۱۹، ص ۲۶۶؛ کفایة الاحکام، ص ۸۴؛ غایة الامال، ص ۱۶؛ الحدائق الناظرة، ج ۱۸، ص ۷۴.

۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۴۳.

۹. ر.ک: لسان العرب، مادهٔ «عذر».

انسان می‌باشد. و در روایات فوق نیز به همین معنی است. اما جواز و حرمت دادوستد فضلهٔ حیوانات حرام‌گوشت مبتنی بر این است که آیا منفعت قابل توجه حلالی دارد یا خیر؟ اگر دارد، معامله بر آن مجاز است هرچند نجس باشد و اگر منفعت عقلایی ندارد، معامله بر آن باطل است هرچند که فضلهٔ پاک باشد.

۴. دادوستد منی

از آن‌جا که گاهی برای جفت‌گیری حیوانات یا تلقیح انسان، از منی استفاده می‌شود دادوستد آن نیز مورد بحث واقع شده است.

نخست باید دانست که نجاست منی انسان و حیواناتی که خون جهنده دارند مورد اتفاق نظر فقهای امامیه بوده[۱] و از ضروریات مذهب امامیه برشمرده شده است[۲] و روایات متواتر بر آن دلالت می‌کند.[۳]

از مذاهب اهل سنت، فقهای حنفیه[۴] و مالکیه[۵] منی انسان و حیوانات حرام‌گوشت و حلال گوشت را[۶] نجس می‌دانند. بلکه ازنظر حنفیه هر آنچه که از بدن خارج شود ـ هرچند اشک چشم باشد اگر برای گریه نباشد ـ نجس است.[۷] حنابله منی حیوان حلال گوشت را پاک و منی حیوان حرام گوشت را نجس می‌دانند و مشهور حنابله منی انسان را نیز پاک شمرده‌اند.[۸] مشهور شافعیه نیز منی انسان و حیوانات را به‌جز سگ و خوک پاک دانسته‌اند. هرچند برخی منی حیوانات حرام‌گوشت و برخی منی همهٔ حیوانات را نجس دانسته‌اند.[۹]

این در حالی است که به فقهای مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، نجاست مذی و وذی نسبت داده شده است.[۱۰]

اما دربارهٔ دادوستد آن، سه صورت قابل فرض است:

صورت اوّل: دادوستد بر آن پس از خروج از بدن صورت گیرد

در این صورت هرچند که برخی برای حرمت معامله به نجاست منی استدلال کرده‌اند اما پیش از این‌گذشت که نجاست به تنهایی مانع از صحت معامله

---

۱. ر.ک: تذکرة، ج ۱، ص ۵۳؛ المنتهی، ج ۳، ص ۱۷۹؛ جامع المدارک، ج ۲، ص ۲۶۵؛ جواهرالکلام، ج ۵، ص ۲۹۰.

۲. ر.ک: تنقیح مبانی العروة، ج ۲، ص ۶۲.

۳. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۴ و ج ۳، ص ۴۰۲ باب ۲۷ از ابواب نجاسات.

۴. ر.ک: البحر الرائق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ البنایة علی الهدایة، ج ۱، ص ۷۲۰؛ المبسوط سرخسی، ج ۱، ص ۸۱.

۵. ر.ک: المغرشي، ج ۱، ص ۹۲؛ حاشیة الدسوقي علی الشرح الکبیر، ج ۱، ص ۵۶؛ بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۱، ص ۸۲.

۶. به نظر برخی از فقهای مالکیه، منی حیوانات حلال گوشت پاک است. هرچند مشهور، آن را نجس می‌دانند. ر.ک: حاشیة الدسوقي، ج ۱، ص ۵۶.

۷. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۱۶.

۸. ر.ک: الانصاف، ج ۱، ص ۳۳۹؛ المغنی، ج ۱، ص ۷۷۱.

۹. ر.ک: الام، ج ۱، ص ۱۸؛ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ج ۱، ص ۸۲؛ المجموع، ج ۲، ص ۵۵۲؛ فتح العزیز، ج ۱، ص ۱۹۱.

۱۰. ر.ک: الام، ج ۱، ص ۳۹؛ المدونة الکبری، ج ۱، ص ۱۲؛ المبسوط، ج ۱، ص ۶۷؛ المغنی، ج ۱، ص ۷۶۷؛ الفقه علی المذاهب الخمسة، ج ۱، ص ۶۰.

نیست در صورتی که منافع حلالی داشته باشد. ولی با توجه به عدم مالیت منی در خارج از بدن و نداشتن منافع حلال معتنابه، بر حسب قواعد اولیه این معامله فاسد است مگر این‌که برای باردار شدن حیوانات یا تلقیح مصنوعی انسان‌ها از آن استفاده شود.

صورت دوم: دادوستد بر آن در بدن

به این معامله بیع ملاقیح[۱] نیز گفته می‌شود[۲] و مهم‌ترین دلیل فساد آن این است که به‌لحاظ این‌که عرفاً نوزاد در حیوانات ملحق به مادر است و سیرهٔ قطعیهٔ عقلا و متشرعهٔ مورد امضای شارع نیز موافق با آن است لذا منی در فرض مذکور در حکم شیء تلف شده است و ازاین‌رو معامله بر آن صحیح نیست.[۳]

برخی مانند علامه[۴] برای فساد به دلایلی مانند نجاست، جهالت مقدار و عدم قدرت بر تسلیم آن استناد کرده‌اند. هرچند که بر این سخن مناقشه شده است که نجاست، موضوعیتی برای بطلان معامله ندارد و معلوم بودن مبیع و قدرت بر تسلیم کالا، در هر موردی بر حسب خود آن است[۵] و تسلیم این موضوع به‌هنگام انتقال به رحم حیوان ماده می‌باشد.

برخی بطلان یا صحت بیع را مبتنی بر تابعیت یا عدم تابعیت جنین نسبت به حیوان دانسته و گفته‌اند: اگر جنین در رحم، جزئی از حیوان به شمار رود دادوستد آن جایز نیست و اگر چنین نباشد بلکه همچون بذر در زمین که جزء زمین نیست، امری جدا و مستقل از حیوان محسوب شود خرید و فروش آن جایز است[۶] و صحیح، فرض اول می‌باشد یعنی بین نطفه و بذر فرق است و عرفاً نطفه جزئی از حیوان محسوب می‌شود، بر خلاف بذر که محسوس بوده و قابلیت این را دارد که صاحبش شناخته شود.[۷] و برای بطلان این معامله روایت نبوی نیز نقل شده است.[۸]

ابن منذر، اجماع فقهای اهل سنت را بر عدم جواز بیع ملاقیح نقل کرده و مستند آن را حدیث نبوی: «**نهی (رسول الله ﷺ) عن بیع المضامین والملاقیح وحبل الحبلة**» بیان نموده است.[۹] و برخی دلیل فساد را غرری بودن معامله شمرده‌اند. زیرا چه‌بسا حیوان نزاید یا قبل از زایمان بمیرد بنابراین، بیع معدوم یا از قبیل چیزی است که در معرض خطر معدوم شدن است.[۱۰] و شافعیه آن را از موارد بیع غیر مملوک و غیر معلوم و غیر مقدور بر تسلیم دانسته و ازاین‌رو بیعش را فاسد می‌داند.[۱۱] حنابله دلیل

---

۱. ملاقیح از مادهٔ «لقاح» جمع «ملقح» به‌معنای ماده‌ای است که با آن تلقیح می‌شود. (ر.ک: لسان العرب، مادهٔ لقح).

۲. مالک برخلاف مشهور؛ دادوستد در رحم را بیع مضامین و دادوستد بر منی در صلب حیوانات نر را بیع ملاقیح شمرده است. ر.ک: الشرح الکبیر للامام الدردیر بحاشیة الدسوقي، ج ۳، ص ۵۷؛ المغني، ج ۴، ص ۲۷۶؛ وفتح القدیر، ج ۶، ص ۵۰.

۳. ر.ک: أنوارالفقاهة، ج ۱، ص ۵۶.

۴. تذکره، ج ۱۰، ص ۶۶.

۵. ر.ک: أنوارالفقاهة، کتاب التجارة، ص ۵۶.

۶. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۳۵، ص ۸۹.

۷. ر.ک: أنوارالفقاهه، کتاب التجارة، ص ۵۶.

۸. نهی عن الملاقیح والمضامین. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، باب ۱۰، از ابواب عقد بیع، ح ۲.

۹. ر.ک: المغنی، ج ۴، ص ۲۷۶؛ الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۲۷.

۱۰. ر.ک: بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۲۳۸؛ فتح القدیر، ج ۶، ص ۵۰.

۱۱. شرح المحلی علی المنهاج، ج ۲، ص ۱۷۵.

فساد را عدم قدرت بر تسلیم و جهالت آن ذکر کرده‌اند زیرا صفات آن و زنده بودنش روشن نیست.[۱]

ولی حق این است که ـ همان‌گونه که گفته شد ـ هیچ‌کدام از این ادله‌ای که برای بطلان ذکر کرده‌اند قانع‌کننده نیست زیرا نجس بودن در صورتی که منفعت محللهٔ غالبه داشته باشد مانع از بیع نیست و معلوم بودن هر چیز بر حسب مورد آن است و در محل کلام می‌توانند مثلاً آن را به‌عنوان مادّهٔ نطفه که در یک‌بار جفت‌گیری حاصل می‌شود معلوم و روشن سازند، و قدرت بر تسلیم از طریق همان جفت‌گیری حاصل است و احتمال عدم انعقاد نطفه یا مردن قبل از زایمان، تأثیری ندارد همان‌گونه که در خرید و فروش بذر، رویش و باروری آن در آینده مورد توجه نیست.

صورت سوم: دادوستد بر آنچه در صلب حیوانات نر است (عسیب)

در حکم این معامله که به آن «بیع المضامین» هم گفته می‌شود اختلاف نظر است.

از فقهای اهل سنت، شافعی و حنابله حکم به فساد معامله کرده‌اند ولی مالک آن را جایز شمرده و حنفیه آن را باطل ـ نه فاسد[۲] ـ دانسته‌اند.[۳]

سرخسی حنفی (م ۴۸۳) در المبسوط، علاء الدین سمرقندی (م۵۳۹) در تحفة الفقهاء[۴]؛ علاء الدین دمشقی حنبلی (م۸۸۵)[۵]، مصطفی بن سعد سیوطی حنبلی (م۱۲۴۳)[۶]، ابوالحسن ماوردی شافعی (م ۴۵۰)[۷] و نووی شافعی (م۶۷۶)[۸] به بطلان این معامله تصریح کرده‌اند و ابن منذر بر بطلان آن ادعای اجماع نموده است.[۹]

از فقهای مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام نیز جمعی مانند مرحوم شیخ طوسی[۱۰] و علامهٔ حلّی[۱۱] تصریح به عدم جواز این معامله کرده‌اند.

حکم مسئله را از دو زاویه باید بررسی نمود: اول بر اساس قواعد و دوم بر اساس نصوص و روایات.

بر اساس قواعد، در صورتی که برای منی منافع قابل توجه حلالی وجود داشته باشد، منعی از صحت معامله نیست. هرچند که برخی به دلایلی مانند نجاست منی، عدم مالیت و عدم قدرت بر تسلیم آن، معامله را باطل شمرده‌اند.[۱۲] ولی سابقاً ذکر شد که

---

۱. المغني، ج ۴، ص ۲۷۶؛ کشف القناع، ج ۳، ص ۱۶۶.
۲. تفاوت میان بطلان و فساد از نظر حنفیه در مبحث احکام پنج‌گانه در معاملات گذشت.
۳. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۱۳ و ص ۱۳۰؛ المغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۱۸۹.
۴. تحفة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۹.
۵. ر.ک: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۱۷.
۶. ر.ک: مطالب اولی النهی فی شرح غایة المنتهی.
۷. الحاوي الکبیر، ج ۷، ص ۴۵۷.
۸. ر.ک: المجموع شرح المهذب، ج ۱۴، ص ۲۵۱.
۹. المغني، ج ۴، ص ۲۷۶؛ الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۲۷.
۱۰. الخلاف، ج ۲، ص ۷۳، مسئلهٔ ۲۷۰.
۱۱. التذکرة، ج ۱، ص ۴۷۴؛ تحریر الأحکام الشریعة، ج ۲، ص ۲۵۵.
۱۲. ر.ک: التذکرة، ج ۱، ص ۴۷۴؛ الخلاف، ج ۲، ص ۷۳، مسئلهٔ ←

نجاست، به خودی خود مانع از صحت معامله نیست و در صورت وجود منافع عقلایی معتنابه حلال، دارای مالیت است و قدرت بر تسلیم هر کالایی بر حسب خود آن می‌باشد.

اما بر اساس نصوص در این زمینه دو دسته روایت وارد شده است که دسته‌ای بر جواز و بعضی بر حرمت دلالت می‌کند.

در منابع روایی نقل شده است: «**نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن عسیب الفحل وهو أجر الضراب**»[1] و از جابر نقل شده که «**نهی رسول الله صلی الله علیه و آله: عن بیع ضراب الجمل**».[2] و در روایتی امام علی علیه السلام فرمود: «**من السحت ثمن المیتة ... وعسب الفحل**».[3] که البته در این حدیث مواردی نیز مانند درآمد زندانبان ذکر شده که حرام نیست و ممکن است قرینه بر این باشد که «سحت» الزاماً به‌معنای شیء حرام نیست.

روایات دیگری نیز به همین مضمون نقل شده است.[4]

این روایات ـ با قطع نظر از ضعف سند در برخی ـ در حد استفاضه بوده و ظهور در حرمت دارد ولی در مقابل آن، روایات دیگری است که ظهور در جواز دارد:

ازجمله در روایتی حنان بن سدیر می‌گوید: بر امام صادق علیه السلام وارد شدیم در حالی که فرقد حجام نیز با ما بود و از حضرت سؤال کرد که من بز نری دارم که آن را (برای تلقیح) کرایه می‌دهم (حکمش چیست؟) امام علیه السلام فرمود: «**کل کسبه فانه لك حلال**».[5] روایت دیگر، صحیحهٔ معاویة بن عمار است از امام صادق علیه السلام: **قال: قلت له أجر التیوس قال: ان کانت العرب لتعایر به ولا بأس**[6]؛ عرض کردم: درآمد بزهای نر (برای باروری و تلقیح) چگونه است؟ فرمود: عرب این را برای خود عیب می‌داند ولی اشکالی ندارد».

در مقام جمع بین این دو دسته از روایات، می‌توان روایات ناهیه را حمل بر کراهت کرد. با توجه به صراحت دستهٔ دوم در جواز و قوت سند روایت دوم و تأمل در روایات مانعه به‌ویژه در برخی که امور غیر حرامی مانند کسب به حجامت را نیز بر آن عطف کرده[7]، این جمع قابل قبول است.

تلقیح نطفهٔ انسان

آنچه گذشت دربارهٔ تلقیح نطفهٔ حیوان به حیوان بود. اما دربارهٔ تلقیح مصنوعی نطفهٔ انسان، تلقیح

← ۲۷۰؛ المغني، ج۴، ص ۲۷۷؛ الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۴۵.

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۷۷، ح ۳ و مشابه این تعبیر در منابع روایی اهل سنت آمده است: ر.ک: صحیح البخاري، ج ۳، ص ۱۲۳؛ سبل السلام، ج ۳، ص ۲۲؛ السنن الکبری بیهقی، ج ۶، ص ۶.

۲. صحیح مسلم، ج ۵، ح ۳۴.

۳. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۹، ح ۱.

۴. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۴، باب ۵، ح ۱۴؛ مستدرك الوسائل، ج ۲، ص ۴۲۷، باب ۵، ح ۵؛ دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۱۸، ح ۲۲؛ سنن البیهقي، ج ۵، ص ۳۳۹ و ج ۶، ص ۶؛ صحیح البخاري، ج ۲، ص ۳۷.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۷۷، ح ۱.

۶. همان، باب ۱۲، ح ۱.

۷. ر.ک: مسند أحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۵۹، ح ۷۹۸۱ و ص ۲۲۷، ح ۸۳۹۷ و ص ۳۹۲، ح ۹۳۸۳.

نطفهٔ مرد اجنبی به زن، حرام است و در صورت علم و عمد، فرزند، نامشروع محسوب می‌شود. شارع مقدس از تداخل میاه، منع کرده و این، یکی از حکمت‌های حرمت زنا شمرده شده است. نمی‌توان، زنا را یکی از بزرگ‌ترین گناهان کبیره شمرد ولی انتقال نطفه به نامحرم را جایز دانست، و اطلاق برخی روایات نیز بر آن دلالت می‌کند. از آن جمله اطلاق روایت منقول از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**إنّ أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه**».[1] و در روایت دیگری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «**لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عندالله عزّوجلّ من رجل قتل نبيّاً أو إماماً، أو هدم الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده أو أفرغ ماءه في امرأة حراماً**».[2] که در این روایت، قبح قرار دادن نطفه به صورت حرام در ردیف قتل نبی و امام و نیز تخریب کعبه قرار داده شده، و اطلاق روایت، استقرار نطفه را در رحم حرام به هر صورتی شامل می‌شود چه از طریق زنا و مباشرت جنسی یا از راه دیگر.

در این صورت دریافت و پرداخت مال برای این‌گونه انتقال نطفه مشروع نیست. البته تلقیح نطفهٔ همسر به همسرش جایز است و پرداخت مال برای آن مانعی ندارد مگر در ضمن آن حرام دیگری ـ مانند لمس بدن به‌وسیلهٔ طبیب نامحرم ـ واقع شود ولی در هر صورت نفس تلقیح جایز است.

۵. خرید و فروش سگ

نجاست سگ در فقه امامیه اجماعی است[3] و روایات فراوانی نیز بر نجاست آن دلالت دارد.[4]

ولی در فقه اهل سنت، اختلاف نظر است. ابن نجیم حنفی (م ۹۷۰) به اختلاف مذکور اشاره کرده و عدم نجاست را به ابوحنیفه نسبت می‌دهد.[5] البته حنفیه رطوبات و نیم‌خوردهٔ سگ را نجس می‌دانند.[6] شافعیه و حنابله حکم به نجاست کلب کرده[7] و مالکیه بر اساس قاعدهٔ «کل حی طاهر» سگ و حتی خوک را پاک شمرده‌اند.[8] هرچند مشهور فقهای اهل سنت به‌دلیل روایت نبوی «**کل ذي ناب من السباع فأكله حرام**»[9] فتوا به حرمت خوردن گوشت سگ داده‌اند.

گفتنی است، سگ دو نوع است ـ سگ ولگرد (هراش)[10] که منفعت حلالی ندارد و سگ غیر ولگرد، (مانند سگ پاسبان، گلّه، شکاری، پلیس و امثال آن) و ما حکم دادوستد هر کدام را جداگانه پی می‌گیریم:

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۳۹، ح ۱.
۲. همان، باب ۴، ح ۲.
۳. ر.ک: جامع المدارك، ج ۱، ص ۲۳۹؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۳۰۸؛ المعتبر، ج ۱، ص ۴۴۰؛ المنتهی، ج ۱، ص ۱۶۶؛ التذکرة، ج ۱، ص ۶۶.
۴. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ابواب النجاسات، باب ۱۲ و ۱۳.
۵. البحر الرائق، ج ۱، ص ۱۰۷.
۶. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۵، ص ۱۲۹ و ج ۴۰، ص۷۹.
۷. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، باب تغليظ.
۸. ر.ک: همان، باب کلب؛ الفقه علی المذاهب الأربعة.
۹. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۳۴.
۱۰. در قاموس المحیط، ج ۲، ص ۲۹۳ می‌نویسد: هرش کفرح: ساء خلقه. و به همین مناسبت به سگ‌هایی که رام نیستند هراش گفته می‌شود.

خرید و فروش سگ ولگرد

خرید و فروش سگ ولگرد ازنظر فقهای امامیه حرام است و از سوی جمعی از فقها مانند مرحوم شیخ طوسی در خلاف[۱] و مبسوط[۲] و علامه در تذکره[۳] و تحریر[۴] و شیخ انصاری در مکاسب، برآن ادعای اجماع شده است. از اهل سنت نیز شافعیه و حنابله آن را جایز نمی‌دانند. از فقهای مالکیه برخی آن را حرام و برخی جایز و بعضی مکروه شمرده‌اند ولی حنفیه آن را جایز می‌دانند.[۵] هرچند که به ابوحنیفه عدم جواز نیز نسبت داده شده است.[۶]

دلیل اصلی حرمت، عدم صحت و مشروعیت معاملهٔ چیزی است که فاقد منفعت حلال باشد، ضمن این‌که روایات فراوانی که دلالت بر حرمت معاملهٔ کلب هراش می‌کند، در منابع روایی فریقین نقل شده است. این روایات به دو دسته قابل تقسیم است: در برخی به صورت مطلق، دادوستد سگ منع شده ولی در برخی بیع سگ شکاری، مجاز دانسته شده و از بیع غیر آن نهی گردیده است.

در منابع روایی شیعه، روایات متعددی به این مضمون وجود دارد، مانند: «**السحت ثمن الميتة وثمن الكلب**»[۷] که قدر متیقن آن کلب هراش است و حدیث نبوی: «**ثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت**»[۸] و نیز در منابع روایی اهل سنت، نهی از دادوستد سگ نقل شده است. در صحیح بخاری آمده: «**إنّ رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب**»[۹] و در صحیح مسلم نیز نهی از دادوستد کلب از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است.[۱۰] و جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده: «**نهى عن ثمن الكلب والسنور إلّا كلب صيد**».[۱۱]

ولی روشن است که استثناء کلب صید نشان می‌دهد هر سگی که مفید باشد معاملهٔ بر آن جایز است بنابراین، مستثنی منه همان کلب هراش است.

خرید و فروش سگ‌های مفید (غیر ولگرد)

سگ غیر ولگرد، خود بر دو قسم است: یکی، سگ شکاری و دوم، سگ گله، مزرعه، خانه و مانند آن.

فقهای اهل سنت در حکم دادوستد سگ شکاری اختلاف نظر دارند.[۱۲] شافعیه و حنابله،

---

۱. خلاف، ج ۳، ص ۱۸۱، مسئلهٔ ۳۰۲.
۲. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶.
۳. التذكرة، ج ۱۰، ص ۲۶.
۴. تحریرالاحکام، ج ۲، ص ۲۵۸.
۵. ر.ک: الاختيار لتعليل المختار عبدالله بن محمود حنفی، ج ۱، ص ۱۴ و ج ۲، ص ۹ و ۱۰؛ البيان والتحصيل ابوالوليد قرطبی مالکی (م ۴۵۰)، ج ۱۶، ص ۹۳؛ بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۱، ص ۴۹۷؛ الحاوي الكبير ماوردی شافعی، ج ۵، ص ۸۲۹؛ الانصاف علاءالدين دمشقی حنبلی (م ۸۸۵)، ج ۴، ص ۲۰۲ و ۲۰۸ و ج ۷، ص ۲۵۳؛ المحلی ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶)، ج ۹، ص ۳۶ و ج ۷، ص ۴۹۵؛ الخلاف، ج ۳، ص ۱۸۱، مسئلهٔ ۳۰۲.
۶. المغني، ابن قدامة، ج ۴، ص ۲۲۵؛ الموسوعة الفقهية، ج ۳۵، ص ۱۲۷و۱۲۸.
۷. الوسائل، ج ۱۲، ص ۶۲، باب ۵ من ابواب ما يكتسب به، ح ۵.
۸. همان، ح ۷.
۹. صحيح البخاري، ج ۳، ص ۸۴.
۱۰. نهی رسول الله ﷺ عن بيع الكلب؛ صحيح مسلم، ج ۳، ص ۱۱۹۸.
۱۱. سنن البيهقي، ج ۶، ص ۶.
۱۲. ر.ک: الاختيار لتعليل المختار، ص ۱۰؛ المغني لابن قدامة، ج ۴، ص ۲۲۵و۲۲۶.

دادوستد هرگونه سگی را ممنوع دانسته‌اند.[۱] و ابن عثیمین حنبلی می‌نویسد: بیع سگ جایز نیست هرچند دارای منافعی باشد، بر خلاف درندگان شکاری دیگر که دادوستد آن‌ها صحیح است. و دلیل این جداسازی در حکم را نهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ثمن کلب می‌شمرد.[۲] ولی حنفیه دادوستد سگ شکاری را جایز دانسته‌اند.[۳] برخی از مالکیه نیز آن را جایز شمرده[۴] و برخی حکم به منع دادوستد بر سگ حتی شکاری کرده‌اند.[۵]

ولی جواز آن مورد پذیرش فقهای امامیه است و برخی مانند مرحوم شیخ طوسی و علامه و شهید، اجماع بر جواز را نقل کرده‌اند.[۶]

جواز معامله، مطابق قاعده است زیرا آنچه که مالیت داشته و منفعت عقلایی حلالی دارد، معامله بر آن صحیح و نافذ است. روایات فراوانی نیز بر آن دلالت می‌کند مانند صحیحهٔ لیث مرادی که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ حکم فروش سگ شکاری سؤال می‌کند و امام علیه السلام حکم به جواز بیع آن می‌نماید.[۷] در روایت دیگری دربارهٔ حکم معاملهٔ سگ غیر شکاری سؤال می‌شود و امام علیه السلام آن را حرام دانسته، سپس می‌فرماید: سگ شکاری مانعی ندارد.[۸]

روایات فراوانی در منابع روایی شیعه آمده است که منطوق یا مفهوم آن‌ها دلالت بر جواز دادوستد سگ شکاری می‌کند.[۹]

در منابع روایی اهل سنت نیز روایاتی به این مضمون آمده است. از ابوهریره نقل شده است: «**نهی عن الکلب إلّا کلب صید**».[۱۰] و نیز ـ همان‌گونه که سابقاً گفتیم ـ از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است: «**أنّ النبي صلی الله علیه و آله نهی عن ثمن الکلب والسنور إلّا کلب صید**».[۱۱]

و اما دربارهٔ دیگر انواع سگ‌ها که دارای منفعت عقلایی هستند مانند سگ نگهبان گله، زراعت و منزل: حنابله و شافعیه و جمعی از مالکیه معامله را جایز نمی‌دانند ولی حنفیه صحیح شمرده است.[۱۲] از فقهای امامیه نیز بعضی آن را صحیح ندانسته‌اند ولی مشهور متأخرین صحیح می‌دانند.[۱۳]

---

۱. الموسوعة الفقهية، ج ۳۵، ص ۱۲۷.
۲. ر.ک: الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۸، ص ۱۱۷.
۳. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۳۵، ص ۱۲۸.
۴. ر.ک: بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۱، ص ۴۹۷؛ البيان والتحصيل، ج ۱۶، ص ۲۳۷.
۵. ر.ک: مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، ج ۶، ص ۷۰.
۶. ر.ک: الخلاف، ج ۲، ص ۸۰؛ منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۰۹؛ مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، ج ۱۶، ص ۴۵؛ الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۱۶۸ و مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۳۵.
۷. سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الکلب الصيود يباع؟ قال علیه السلام: نعم ويوکل ثمنه، التهذيب، ج ۹، ص ۸، ح ۷۸.
۸. العامری قال سألت أباعبدالله علیه السلام عن ثمن الکلب الذي لايصيد؟ فقال: سحت وامّا الصيود فلا بأس، الکافي، ج ۵، ص ۱۲۷، کتاب المعيشة باب السحت، ح۵ و التهذيب، ج ۶، ص ۳۶۷، ح ۱۸۱.
۹. ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۱۲، ص ۶۲-۶۴ باب ۵ از ابواب ما يکتسب به و ص ۸۳ باب ۱۴ از ابواب ما يکتسب به.
۱۰. السنن الکبری، ج ۶، ص ۶.
۱۱. المغني لابن قدامة، ج ۴، ص ۲۲۶؛ در سنن البيهقي، ج ۶، ص ۶ بدون اسناد صريح به پيامبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر شده است.
۱۲. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۱و۲۳۲.
۱۳. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۹۳-۱۰۱؛ السرائر، ج ۲، ص ۲۲۰؛ الوسيلة، ص ۲۴۸؛ کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۳۷؛ مختلف ←

جمعی از فقها[۱] با توجه به مضمون روایاتی مانند: «**ثمن الكلب سحت**»[۲] و «**ثمن الكلب الذي لايصيد سحت**»[۳] حکم به فساد معامله کرده‌اند. هرچند که علامهٔ حلّی معتقد است: «اگر بیع سگ شکاری را مجاز دانستیم باید بیع سگ گله و زراعت و سگ پاسبان را نیز مجاز بشمریم زیرا مقتضی، که همان منفعت حلال است، در این‌ها حاصل است».[۴]

مشابه همین تعبیر را برخی دیگر از فقها مانند صاحب ایضاح[۵] و مرحوم شهید ثانی نیز گفته‌اند، شهید ثانی می‌نویسد: **والأصح جواز بيع الكلاب الثلاثة لمشاركتها لكلب الصيد في المعنى المسوّغ لبيعه.**[۶]

روشن است ـ همان‌گونه که جمعی گفته‌اند ـ ذکر صید در روایات مجوّزه موضوعیتی ندارد و از باب نمونه برای فایدهٔ حلال است و با توجه به اشتراک منافع حلال و عقلایی این حیوانات با سگ شکاری، تفاوت آن‌ها در حکم، بسیار بعید است.[۷] بلکه منافع سگ نگهبان و نیاز به آن بیشتر از سگ شکاری است و اولویت عرفی، حجت است.[۸] و شاهد بر آن، کلام امام علی علیه‌السلام است که در روایت صحیح السندی می‌فرماید: «**لا خير في الكلاب إلّا كلب صيد أو كلب ماشية**».[۹] و چگونه می‌شود در این دو نوع سگ، خیر یافت، که موجب مالیت آن‌ها می‌شود و در عین حال، معاملهٔ یکی از آن‌ها جایز و دیگری ممنوع باشد.

و در روایت دیگری نقل شده که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نگاهداری سگ شکاری و نگهبان گله و زراعت را اذن داده است.[۱۰] همان‌گونه که در کلام برخی فقها نیز به جواز آن تصریح شده است. مرحوم شیخ طوسی می‌نویسد: «**يجوز إقتناء الكلب لحفظ البيوت... دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم**»[۱۱] و نیز بیان می‌دارد: «**يجوز إقتناء الكلب لحفظ الماشية أو الحرث أو الصيد إن احتاج إليه وإن لم يكن له فى الحال ماشية ولا حرث**»[۱۲] و جمعی از فقها مانند مرحوم علامه[۱۳]، سلّار[۱۴]، ابن برّاج[۱۵]، ابن زهره[۱۶] و ابن حمزه[۱۷] از

← الشيعة، ج ۵،ص ۱۲؛ تذكرةالفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۷؛ تحرير الاحكام، ج ۲، ص ۲۵۸؛ارشاد الاذهان، ج۱، ص ۳۵۸؛ تبصرة المتعلمين، ص ۸۵؛ ايضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۲؛ الدروس الشرعية، ج ۳، ص ۱۶۸؛ المهذّب البارع، ج ۲، ص ۳۴۷؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۱۴؛ الروضةالبهية، ج۳، ص ۲۰۹؛ مجمع‌الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۳۷ و... .

۱. از امامیه مانند محقق در شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۲ و محقق سبزواری در کفاية الاحكام، ص ۸۸ و صاحب حدائق در الحدائق، ج۱۸، ص ۸۱ و از اهل سنت مانند مالکیه، ر.ک: الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲. الوسائل، ج ۱۲، ص ۸۳، باب ۱۴، ح ۲.

۳. همان، ح ۳.

۴. التذكرة، ج ۱، ص ۴۶۴.

۵. ر.ک: ايضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۲.

۶. المسالك، ج ۱، ص ۱۶۷.

۷. ر.ک: مهذّب الأحكام، ج ۱۶، ص ۴۶.

۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۶۶ و مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۹۸.

۹. الوسائل، ج ۸، ص ۳۸۷، باب ۴۳ از ابواب احكام الدواب، ح ۲.

۱۰. ر.ک: مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۹۰، باب ۱۲ از ابواب ما يكتسب به، ح ۶.

۱۱. الخلاف، ج ۳، ص ۱۸۳، مسئلهٔ ۳۰۴.

۱۲. همان، مسئلهٔ ۳۰۵.

۱۳. يجوز إقتناء كلب الصيد والزرع والماشية والحائط دون غيره. التذكرة، ج ۱، ص ۴۶۴.

۱۴. المراسم، الجوامع الفقهية، ص ۵۸۵.

۱۵. المهذب لابن البرّاج، ج ۱، ص ۵۰۲.

۱۶. الجوامع الفقهية، ص ۵۲۴، كتاب الغنية.

۱۷. الوسيله، ص ۲۴۸.

بزرگان فقهای امامیه و نیز ابن قدامهٔ حنبلی[۱]، مشابه این تعبیر را ذکر کرده‌اند.

در روایاتی نیز مالیت سگ‌های دارای منفعت، پذیرفته شده و برای سگ شکاری و نگهبان دیه قرار داده شده است مانند روایت امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «**دية الكلب السلوقي أربعون درهماً جعل ذلك له رسول الله صلی الله علیه و آله ودية كلب الغنم كبش ودية كلب الزرع جريب من برّ ودية كلب الأهلي قفيز من تراب لأهله**».[۲]

البته برخی مناقشه کرده‌اند که دیه، دلالت بر ملکیت نمی‌کند بلکه کاشف از عدم ملکیت است وگرنه واجب، پرداخت قیمت آن است که به اختلاف سگ‌ها و شرایط، متفاوت می‌باشد، و دیه غرامتی است که شارع مقدس برای چیزی که ملک نیست قرار داده است مانند اعضای بدن انسان زنده.[۳]

ولی به این سخن پاسخ داده شده[۴] که مقصود از دیه در روایات کلاب، قیمت آن است و قیاس آن با انسان زنده ـ که برتر از قیمت‌گذاری و تملّک می‌باشد ـ قیاس مع الفارق است ازاین‌رو در روایات برای سگ شکاری نیز دیه تعیین شده است. و اطلاق لفظ دیه بر قیمت در روایات دیده می‌شود مانند صحیحهٔ ابن مسکان از امام صادق علیه السلام: «**دية العبد قيمته**»[۵] و روایت دیگری از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**دية المملوك ثمنه**».[۶]

و با پذیرش این قاعده که از یک‌سو، معیار در جواز معامله، مالیت آن و داشتن منفعت عقلایی است و از سوی دیگر، وجود منافع فراوان در سگ‌های نگهبان، روشن است، جواز معامله بر آن جای اشکال نیست.

دو نکتهٔ قابل توجّه:

۱. امروزه سگ‌هایی وجود دارند که برای اغراض عقلایی تربیت می‌شوند مانند سگ کشف کنندهٔ مواد مخدّر یا موادّ انفجاری یا اجساد و جانداران زیرآوار، که این‌گونه امور هرچند در زمان معصومین علیهم السلام نبوده ولی با توجه به وجود منفعت عقلایی در آن‌ها، بر اساس قاعدهٔ اولیه[۷] معاملهٔ آن‌ها جایز است بلکه از جهاتی اولویت دارد.

۲. در صورت حکم به عدم جواز خرید و فروش سگ، دربارهٔ هبهٔ آن، ولو در مقابل دریافت عوض و نیز اجارهٔ آن و همچنین پرداخت چیزی برای رفع ید از آن تا آن را حیازت کنند، برخی از فقها نظر به صحت و جواز آن داده‌اند.[۸] هرچند که برخی از فقهای اهل سنت ازجمله حنفیه و احمد حنبل و نیز ابن قدامة، اجارهٔ آن راجایز ندانسته‌اند.[۹] و أصح در

---

۱. المغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۱.
۲. وسائل‌الشيعة، ج ۱۹، ص ۱۶۷، باب ۱۹ از ابواب ديات النفس، ح ۲.
۳. المكاسب، شيخ انصاری، ح ۱، ص ۵۹.
۴. دراسات فی المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۵۳۹.
۵. وسائل‌الشيعة، ج ۱۹، ص ۱۵۲، باب ۶، ح ۲.
۶. همان، ح ۴.
۷. جواز معامله بر اشیاء مالیت‌داری که منفعت عقلایی دارد.
۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۶۶.
۹. ر.ک: الفتاوى الهندية، ج ۴، ص ۴۵۴؛ المغني، ج ۴، ص ۲۸۰، طبع مطبعة الرياض الحديثة.

نزد شافعی از باب قیاس هبه به بیع، بطلان است.[۱]

ولی مطابق آنچه گذشت، روشن است که در صحت عقودی که مشروط به داشتن منفعت محلله است نباید تردید کرد همچنین در اموری مانند حیازت.

۶. دادوستد خوک

یکی از اعیان نجس و آلوده، خوک است. نجاست خوک، مورد اتفاق نظر فقهای مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام و نیز حنابله، شافعیه و حنفیه از اهل سنت است[۲] ولی مالکیه آن را بر اساس قاعدهٔ «کل حی طاهر» پاک دانسته‌اند.[۳]

قرآن کریم در چهار مورد[۴] از خوردن گوشت خوک نهی می‌کند. حتی در شریعت حضرت موسی علیه‌السلام نیز حرمت گوشت خوک اعلام شده است، و در اناجیل، گناهکاران به خوک تشبیه شده‌اند، و در ضمنِ داستان‌ها خوک به‌عنوان مظهر شیطان معرفی می‌شود. به‌علاوه، گوشت خوک منبع انواع آلودگی‌ها و سرچشمهٔ زیان‌های مختلف است همانطورکه امروز نیز به اثبات رسیده که گوشت خوک عاملی برای چند نوع بیماری خطرناک است.

می‌دانیم که مهم‌ترین فایدهٔ خوک، گوشت آن است که به تصریح آیهٔ مبارکهٔ ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَّسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ**﴾[۵] حرام شده است. بنابراین چون منفعت عقلایی حلال ندارد، فاقد مالیت است. ازاین‌رو دادوستد آن بر اساس قواعد، ممنوع می‌باشد. و اجماع امامیه و اهل سنت نیز بر عدم صحت، نقل شده است.[۶]

ابن قدامهٔ حنبلی (م ۶۲۰) اجماع بر حرمت خرید و فروش خوک را نقل می‌کند[۷] و قرطبی مالکی (م۴۶۳) نیز به بطلان آن تصریح می‌نماید.[۸] مرحوم شیخ طوسی نیز می‌گوید: به اجماع فقها، فروش، اجاره و انتفاع از خوک صحیح نیست.[۹]

روایات متعددی نیز دلالت بر فساد معاملهٔ خوک دارد.[۱۰] مانند روایت نبوی: «**إنّ الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**»[۱۱] و روایت

---

۱. المـوسوعة الفـقهية، ج ۳۵، ص ۱۳۲؛ مـوسوعة فـقه العـبادات، ص ۳.

۲. ر.ک: المعتبر، ج ۱، ص ۴۴۰؛ الذكرى، ص ۱۳؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ۲، ص ۱۰۳؛ الموسوعة الفقهية، ج ۳۵، ص ۱۲۳ و ج ۴۰، ص ۸۰.

۳. الشرح الكبير على أقرب المسالك إلى مذهب مالك، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴؛ الموسوعة الفقهية، ج ۴۰، ص ۸۰.

۴. در سوره‌های مدنی، بقره، آیهٔ ۱۷۳؛ مائده، آیهٔ ۳ و سوره‌های مکی: انعام، آیهٔ ۱۴۵ و نحل، آیهٔ ۱۱۵

۵. انعام، آیهٔ ۱۴۵.

۶. ر.ک: از امامیه، مانند: الخلاف، ج ۳، ص ۱۸۴؛ النهاية، ص ۳۶۳؛ المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۵؛ التذكرة، ج ۱، ص ۴۶۴؛ المنتهى، ج ۲، ص ۱۰۰۸؛ مستند الشيعة، ج ۲، ص ۳۳۴ و از اهل سنت مانند: المغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۲؛ الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۱ و ۲۳۲؛ الموسوعة الفقهية، ج ۴۰، ص ۱۰۲.

۷. المغني، ج ۲، ص ۱۶۴.

۸. الكافي في فقه أهل المدينة، ص ۱۹۲.

۹. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۶.

۱۰. ر.ک: وسائل‌الشيعة، ج ۱۲، ص ۵۶، باب ۲، ح ۱؛ مستدرك الوسائل، ج ۲، ص ۴۲۷، باب ۵، ح ۵.

۱۱. صحيح البخاري، ج ۴، ص ۴۲۴؛ صحيح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰۷؛ سنن البيهقي، ج ۶، ص ۱۲.

امام علی علیه‌السلام که فرمود: «**من‌السحت... ثمن الخنزیر**».[۱]

از امام رضا علیه‌السلام سؤال شد که یک نصرانی اسلام آورده در حالی که نزد او مقداری شراب و تعدادی خوک است و مدیون نیز می‌باشد، آیا مجاز است شراب و خوک را بفروشد تا بدهی خود را بپردازد؟ امام علیه‌السلام در جواب فرمود: نه.[۲]

از طرفی روایاتی[۳] نیز دالّ بر جواز، نقل شده است مانند صحیحهٔ زرارة از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ شخصی که مقروض است و از راه فروش خوک، قرض خود را می‌پردازد؟ امام علیه‌السلام فرمود: **لا بأس**.[۴]

ولی در روایاتی تفصیل داده شده که اگر فروشنده ذمی باشد معامله صحیح و اگر مسلمان باشد معامله فاسد است.[۵] لذا با این طائفهٔ سوم از روایات می‌توان بین دو گروه اول و دوم جمع کرد، بنابراین، عدم جواز فروش خوک توسط مسلمان قابل انکار نیست.

کاسانی[۶] از فقهای حنفی می‌نویسد: بیع خوک به مسلمان جایز نیست، چون مالیت ندارد ولی اهل ذمه از معاملهٔ آن با یکدیگر منع نمی‌شوند زیرا برای آن‌ها انتفاع از خوک مباح است و در حق آن‌ها مال محسوب می‌شود هرچند که برخی آن را حتی دربارهٔ کفار ممنوع دانسته‌اند زیرا کفار، همانند مسلمانان، مکلف به تکالیف الهی هستند.[۷]

اما با توجه به این‌که سیرهٔ مسلمین همیشه بر این بوده که آن‌ها را از این کار نهی نمی‌کردند معلوم می‌شود که برای آن‌ها مجاز بوده است.

از آنچه گذشت، روشن شد در صورتی که منافع خوک امور حرامی مانند خوردن گوشت آن باشد معاملهٔ آن باطل است همان‌گونه که خوردن گوشت، منفعت متعارف خوک در قرون اولیه بوده و نصوص منصرف به آن است. ولی در صورتی که برای خوک منافع عقلایی معتد به مشروعی فرض شود همان‌گونه که گفته می‌شود همراهی خوک با اسب موجب رشد و چاقی اسب می‌گردد، مقتضای قواعد، جواز این‌گونه انتفاعات و نیز صحت معامله بر آن است. هرچند که برخی مانند مرحوم شیخ طوسی[۸] آن را ممنوع شمرده‌اند.

دادوستد اجزای خوک

آنچه که گذشت، مربوط به انتفاع از خوک و دادوستد بر آن بود اما دربارهٔ اجزای آن، برخی حکم به منع استفاده از اجزای خوک کرده‌اند حتی در صورتی که برای آن منفعت عقلایی حلال فرض شود.[۹] و برخی[۱۰] برای این ادعا به اطلاق تحریم

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۲، ص ۴۶۲، باب ۵، ح ۱.
۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۷، باب ۵۷، ح ۱.
۳. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۶، ح ۱ و ۲ و ۴ و ۵.
۴. همان، ص ۱۷۱، باب ۶۰، ح ۳.
۵. ر.ک: الكافي، ج ۵، ص ۲۳۱-۲۳۲ ؛ التهذيب، ج ۹، ص ۱۱۶، ح ۲۳۷.
۶. منسوب به کاسان، قریه‌ای در آسیای میانه. م ۵۸۷.
۷. ر.ک: بدائع الصنائع في ترتيب الشرايع، ج ۵، ص ۱۴۳.
۸. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۵و۱۶۶.
۹. ر.ک: السرائر، ج ۳، ص ۱۱۴؛ شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۹؛ قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۳۳۳ ؛ مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۷۷.
۱۰. مانند مرحوم شهید ثانی در مسالك الافهام، ج ۱۲، ص ۹۳ ←

خوک در آیهٔ قرآن[۱] و عدم تقیید آیه به خوردن گوشت استدلال نموده‌اند؛ ولی ظاهر این است که آیه در مقام بیان حکم حرمت خوردن گوشت خوک است و شاهدش نیز تقیید خوک به لحم است. ابن قدامهٔ حنبلی نیز حکم به منع کرده هرچند که به احمد حنبل کراهت را نسبت می‌دهد.[۲] و البته روایاتی که دلالت بر جواز می‌کند نیز نقل شده است. مرحوم صدوق می‌نویسد: **سُئل الصادق**علیه‌السلام **عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء فقال: لا بأس به.**[۳] و ظاهر این است که منظور، استفاده از پوست خوک برای آب دادن به درختان و حیوانات بوده است. و در صحیحهٔ زرارة، از امام باقرعلیه‌السلام دربارهٔ ساختن حمائل شمشیر به وسیلهٔ موی خوک سؤال می‌شود و امام علیه‌السلام می‌فرماید: «**إذا فرغ فليغسل يده**»[۴] که روایت دلالت بر نجاست موی خوک و جواز عمل فوق و بلکه جواز معامله دارد. و مشابه دو روایت بالا، روایات دیگری نیز نقل شده است.[۵]

و یا در روایت دیگری امام صادقعلیه‌السلام دربارهٔ خرازی با موی خوک می‌فرماید: «**لا بأس به ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي**».[۶]

با توجه به روایات فوق، نظریهٔ جواز انتفاع از اجزای خوک قابل پذیرش است همان‌گونه که برخی از فقها مانند صاحب جواهر[۷] نیز حکم به جواز کرده‌اند. علامه بعد از نقل کلام قائلان به منع می‌نویسد: **والمعتمد جواز استعماله مطلقاً ونجاسته لاتعارض الانتفاع به لما فيه من المنفعة العاجلة الخالية من ضرر عاجل أو آجل فيكون سائغاً عملاً بالأصل السالم عن معارضة دليل عقلي أو نقلي في ذلك.**[۸]

نتیجه این‌که در صورت جواز انتفاع از اجزای خوک، اجزای آن مالیت داشته و مشمول عمومات حلیت بیع و تجارت می‌شود و معامله بر آن صحیح است.

۷. دادوستد مردار

معامله بر مردار در عصر کنونی از مسائل مورد ابتلاست مانند خرید و فروش اجساد برای تشریح یا ترقیع، و در ابتدا لازم است حکم طهارت یا نجاست مردار روشن شود سپس بر اساس نجاست مردار حکم دادوستد بر آن بیان گردد.

نجاست مردار حیوانات خشکی دارای خون جهنده، مورد اتفاق نظر فقهای مکتب اهل‌البیت علیهم‌السلام و اهل تسنن است.[۹] بلکه بعضی آن را از ضروریات شمرده‌اند[۱۰] هرچند که مرحوم صدوق روایت کرده

← و فاضل مقداد در التنقیح الرائع، ج ۴، ص ۵۵ و محقق اردبیلی در مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۳۰۳.

۱. مائده، آیهٔ ۳.

۲. المغني، ج ۱، ص ۶۷.

۳. من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۰، ح ۱۴.

۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۷، باب ۵۸، ح ۱.

۵. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۲ و ۳ و ص ۱۲۹، ح ۱۶، و ج ۱۲، ص ۱۶۸، ح ۳.

۶. همان، ج ۲، ص ۱۰۸، باب ۱۳، ح ۳.

۷. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۳۶، ص ۴۰۰.

۸. المختلف، ج ۵، ص ۱۳۲.

۹. ر.ک: الغنیة (الجوامع الفقهیة)، کتاب الطهارة فی النجاسات، ص ۴۸۹؛ المعتبر، ج ۱، ص ۴۲۰؛ الذکری، ص ۱۳؛ بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۱، ص ۶۴.

۱۰. مفتاح الکرامة، ج ۲، ص ۱۵.

است: «**لا بأس بجعل اللبن والسمن فی جلود المیتة**».[۱] و صاحب مدارک مسئله را محل اشکال دانسته و از دیدگاه او نظر صدوق، عدم نجاست است، بر این مبنا که او به هر آنچه که روایت کرده باشد عمل می‌نماید[۲] هرچند که دیگران این مبنا را مخدوش دانسته‌اند.

در فقه امامیه در مردار حیوانات آبی، اختلاف نظر است. برخی مانند علامهٔ حلّی حکم به نجاست آن کرده‌اند[۳] و ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی طهارت آن است.[۴] و مردار حیوان فاقد خون جهنده به نظر مشهور پاک است و در حدیث مرفوعهٔ محمد بن یحیی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «**لایفسد الماء إلّا ما کانت له نفس سائلة**».[۵]

از فقهای اهل سنت، مالکیه، مردار حیوانات دریایی و نیز فاقد خون جهنده را پاک می‌داند.

شافعی مردار حیوانات دریا و خشکی را پاک دانسته و در مردار حیوانات خشکی فرقی میان دارای خون جهنده یا فاقد آن نمی‌گذارد و حنفیه فرقی میان حیوانات دریایی و خشکی قائل نیست و در هر دو، مردار حیوان فاقد خون جهنده را پاک می‌شمرد.[۶] حنابله، مردار حیوانات آبی و حیوانات بدون خون جهنده را که از حیوان پاک متولد شده باشند پاک می‌دانند.

از آنچه گذشت، روشن شد که برخی اقسام مردار، پاک و برخی اقسام آن نجس است.

در صورتی که مردار، پاک بوده و برای آن منافع حلال معتنابهی باشد مانند ماهی‌های بدون فلس که از روغن آن‌ها استفاده می‌شود و یا به‌عنوان دارو یا غذای حیوانات و پرندگان، قابل بهره‌برداری هستند، بر اساس قواعد اولیه، دادوستد بر آن صحیح است و این دیدگاه به مشهور فقهای امامیه و اهل سنت، نسبت داده شده است.[۷] و بلکه مشهور فقهای اهل سنت، مردار حیوانات دریایی را پاک و خوردن گوشت آن را به استناد آیهٔ مبارکهٔ ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ...**﴾ مجاز می‌دانند.[۸]

حرمت خوردن گوشت مردار نجس از ضروریات فقه اسلامی است و آیهٔ مبارکهٔ ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾[۹] نیز بر آن دلالت می‌کند.[۱۰] ولی سایر انتفاعات از آن و نیز دادوستدش محل گفتگوست که بحث دوم مرتبط با بحث اول است زیرا اگر انتفاع از مردار حرام باشد، به طریق اولی دادوستد نیز بر آن جایز نیست البته مباح بودن انتفاع از میته اجمالاً مقتضی جواز دادوستد آن نیست و بر این مطلب جمعی از اندیشمندان مانند ماوردی شافعی تصریح کرده‌اند.[۱۱]

---

۱. الفقیه، باب المیاة، ج ۱، ص ۱۱، ح ۱۵.
۲. جامع المدارك، ج ۲، ص ۲۶۸.
۳. التذکرة، ج۱، ص ۶۱.
۴. الخلاف، ج ۱، ص ۱۸۶، مسئلهٔ ۱۴۶.
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۲، ص ۱۰۵، ح ۵.
۶. بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۱، ص ۶۶؛ الموسوعة الفقهیة، ج ۴۰، ص ۸۱و۸۲.
۷. ر.ک: أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۵۵.
۸. الموسوعة الفقهیة، ج ۳۹، ص ۳۹۴.
۹. مائده، آیهٔ ۳.
۱۰. ر.ک: الموسوعة الفقهیة، ج ۳۹، ص ۳۸۳.
۱۱. اباحة الانتفاع بالمیتة لاتقتضی جواز بیعها کالمضطرّ إلی أکلها. الحاوی الکبیر، ج ۱، ص ۶۵.

به هر حال ازنظر قواعد فقهی هرگاه منافع قابل توجه حلال داشته باشد معاملهٔ آن بی‌اشکال است.

پس از این مقدمه، لازم است از دو جهت، مسئله را پی بگیریم: نخست اصل انتفاع از مردار با صرف نظر از دادوستد با آن و دیگری دادوستد با مردار:

الف) بهره‌برداری و انتفاع از میته

برای مردار منافع فراوانی متصور است مانند استفاده در لباس، خیمه و غذای حیوانات، و روغن آن نیز قابل استفاده است. و آرای فقها دربارهٔ جواز انتفاع از آن، متفاوت می‌باشد: برخی مانند مرحوم شیخ طوسی[۱]، سلار[۲] و ابن ادریس[۳]، و نظام‌الدین بلخی از فقهای حنفی[۴] انتفاع از آن را حرام دانسته‌اند و این مطلب در برخی منابع فقه مالکی[۵] وحنبلی[۶] نیز ذکر شده است و حنفیه و شافعیه و احمد ـ در یکی از اقوالش ـ به استناد آیهٔ مبارکهٔ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ حکم به عدم جواز اطعام میته به حیوان کرده‌اند.[۷] در مقابل، برخی مانند مرحوم صدوق[۸] و علامه در قواعد[۹] انتفاع از میته را مجاز شمرده‌اند و مرحوم محقق[۱۰] و علامه در ارشاد[۱۱] آبیاری به‌واسطهٔ پوست مردار را برای غیر نماز و آشامیدن جایز شمرده و مالکیه و حنابله اطعام حیوانات به وسیلهٔ میته را مجاز دانسته‌اند.[۱۲]

ازنظر فقهای اهل سنت، پوست حیوان مردار، قبل از دباغی‌اش نجس است ولی در طهارت آن به‌وسیله دباغی، اقوال، مختلف می‌باشد. حنفیه، شافعیه واحمد ـ در یکی از روایات از او ـ، دباغی را موجب طهارت پوست مردار ـ به‌جز در خوک و سگ[۱۳] ـ دانسته، مالکیه و مشهور حنابله آن را پاک نمی‌دانند ولی در عین حال بهره‌برداری از آن را جایز شمرده‌اند.[۱۴]

شافعی و احمد ـ در نقلی از او ـ پوست و پشم و موی مردار را نجس و غیر قابل انتفاع دانسته‌اند، ولی مشهور فقهای اهل سنت از حنفیه، مالکیه

---

۱. بیع المیتة والدم و... التصرف فیه والتکسب به حرام محظور. النهایة، ص ۳۶۴.

۲. التصرف فی المیتة و... حرام. المراسم، ص ۱۷۰.

۳. الاجماع منعقد علی تحریم المیتة والتصرف فیها بکل حال إلّا أکلها للمضطر. السرائر، ج ۳، ص ۵۷۴.

۴. قال الجصاص: قال أصحابنا لایجوز الانتفاع بالمیتة علی أیّ وجه ولا یُطعمها الکلاب والجوارح. الفتاوی الهندیة، ج ۵، ص ۳۴۴.

۵. ینتفع بمتنجس لا نجس فی غیر مسجد وآدمی... مواهب الجلیل فی شرح مختصر الشیخ خلیل، ج ۴، ص ۳۱۰.

۶. لایحل الانتفاع بالمیتة ولا بدهنها. فقه العبادات، ص ۶۱.

۷. ر.ک: الموسوعة الفقهیة، ج ۳۹، ص ۳۸۳.

۸. لا بأس أن تتوضأ من الماء إذا کان فی زق من جلدة میتة ولا بأس بأن تشربه. المقنع، ص ۶.

۹. جلد المیتة لا یطهر بالدباغ ولو اتخذ منه حوض لا یتسع الکر نجس الماء فیه وإن احتمله هو نجس والماء طاهر فإن توضأ منه جاز إن کان الباقي کراً فصاعداً. القواعد، ج ۱، ص ۱۹۲.

۱۰. شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۲۲۷؛ المختصر النافع، ص ۲۴۶. (در شرایع می‌گوید: ویجوز الاستسقاء بجلود المیتة وإن کان نجساً ولا یصلّي من مائها، وترك الاستسقاء أفضل).

۱۱. ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۱۳.

۱۲. الموسوعة الفقهیة، ج ۳۹، ص ۳۹۲و۳۹۳.

۱۳. برخی مانند ابویوسف از حنفیه و سحنون و ابن عبدالحکم از مالکیه معتقدند که با دباغی حتی پوست خوک نیز پاک می‌شود.

۱۴. ر.ک: البدائع، ج ۱، ص ۸۵؛ الشرح الصغیر، ج ۱، ص ۵۲؛ بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۱، ص ۷۸؛ مغنی المحتاج، ج ۱، ص ۷۸؛ مجموع فتاوی ابن تیمیه، ج ۲۱، ص ۹۵.

و حنابله آن‌ها را پاک و قابل انتفاع برشمرده‌اند.[۱]

در هر حال، برای حرمت استفاده از مردار به قرآن و سنت استدلال شده و گفته شده که در آیهٔ مبارکهٔ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ...﴾[۲] و ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ...﴾[۳] اضافهٔ تحریم به میته مستلزم حرمت تمام منافع آن است. زیرا تحریم به اعیان تعلق نمی‌گیرد ازاین‌رو در آیه مجاز به کار رفته و اقرب مجازات، حرمت تمام منافع است.[۴]

ولی این استدلال صحیح نیست و حرمت در آیه، مربوط به خوردن است و شاهدش در سورهٔ بقره تعبیر به ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[۵] و نیز ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[۶] است و در سورهٔ مائده تعبیر به ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾[۷] شاهد بر این مدعاست که مقصود از مخمصه سال قحطی است. و از شواهد اختصاص آیه به اکل، روایاتی است که در بیان علت تحریم موارد فوق، وارد شده است.[۸]

اما روایات در این مقام دو دسته‌اند. برخی دلالت بر منع و حرمت انتفاع از میته، و دسته‌ای دلالت بر جواز می‌کند.

روایات مانعه:

۱. از علی بن مغیره نقل شده است که از امام صادق علیه‌السلام سؤال کرد آیا از میته انتفاعی برده می‌شود؟ امام علیه‌السلام فرمود: خیر. سپس می‌گوید: از امام علیه‌السلام سؤال کردم که شنیده‌ایم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بر مردار گوسفندی عبور کرد و فرمود: صاحبان این گوسفند اگر از گوشت آن استفاده نمی‌کنند چرا به وسیلهٔ تذکیه از آن استفاده نمی‌نمایند؟ امام علیه‌السلام در پاسخ فرمود: آن، گوسفند لاغری مربوط به سوده، همسر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بود که از گوشت آن استفاده نمی‌شد پس آن را رها کردند تا بمیرد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «**ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أي تذكى**».[۹]

و مشابه مضمون این روایت، روایات دیگری نیز در منابع حدیثی امامیه نقل شده است.[۱۰]

در منابع روایی اهل سنت نیز نقل شده که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بر گوسفند مرداری عبور کرد و فرمود: «**عجز أهل هذه أن ينتفعوا بإهابها**».[۱۱]

۲. در برخی روایات از استفاده از میته با تذکیهٔ آن و نیز استفاده از استخوان آن نهی شده است مانند روایت منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود:

---

۱. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۹، ص ۳۹۰.
۲. مائده، آیهٔ ۳.
۳. بقره، آیهٔ ۱۷۳.
۴. ر.ک: مجمع البيان، ج ۳، ص ۱۵۷؛ تفسير البيضاوي، ج ۱، ص ۹۶؛ فقه القرآن الراوندي، ج ۲، ص ۲۹۶؛ تذكرة الفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۵؛ كنزالعرفان، ج ۱، ص ۹۶و۹۷؛ زبدة البيان، ص ۷۴.
۵. بقره، آیهٔ ۱۷۲.
۶. بقره، آیهٔ ۱۷۳.
۷. مائده، آیهٔ ۳.
۸. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۷۶، باب ۱.
۹. همان، ص ۳۶۸، باب ۳۴، ح ۱.
۱۰. ر.ک: همان، ح ۴ و ص ۲۹۵، باب ۳۰ از ابواب صید و ذباحه، ح ۱ و ج ۱۲، ص ۶۷، باب ۶ از ابواب ما یکتسب به، ح ۶.
۱۱. المعجم الكبير، ج ۲۳، ص ۴۲۹، ح ۱۰۴۱.

«**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب و عظم**».[۱] و روایت مذکور در منابع حدیثی اهل سنت از پیامبر اکرمﷺ که فرمود: «**لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**».[۲]

و مشابه این تعبیرات در روایات دیگری نیز آمده است.[۳]

۳. در برخی روایات استفاده از مردار در اموری مانند لباس و قلادهٔ شمشیر منع شده است مانند روایتی که علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفرعلیهما‌السلام دربارهٔ پوشش راسو، سنجاب و... سؤال می‌کند و حضرتعليه‌السلام می‌فرماید: «**لا تلبس ولا يصلّى فيه إلّا أن يكون ذكياً**».[۴] و مشابه این تعبیر در روایات دیگری نیز نقل شده است.[۵] و در سنن بیهقی، از کتب روایی اهل سنت، بابی تحت عنوان «طهارة جلد ما يؤكل لحمه إذا كان ذكياً» وجود دارد.[۶]

روایات جواز:

در مقابل روایات قبل، برخی روایات دلالت بر جواز بهره‌برداری از مردار ـ به صورت مطلق یا در مواردی خاص ـ می‌کند. که نمونه‌هایی از آن به شرح ذیل است:

۱. زرارة می‌گوید: «**سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء: قال: لا بأس**».[۷]

این روایت هرچند که ازنظر دلالت روشن است ولی به‌واسطهٔ وجود ابی‌زیاد الهندی که در سلسله سند است ضعف سندی دارد و ازاین‌رو قابل استدلال نیست. هرچند که در روایت صحیح السند زرارة از امام صادقعليه‌السلام آمده است: «**سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس**».[۸] ولی دلالت روایت بر موضوع محل بحث، صریح نیست. چه‌بسا گفته شود که پاسخ امامعليه‌السلام مربوط به جواز وضوی از آن آب است نه درآوردن آب به وسیلهٔ موی خوک. مگر این‌که گفته شود در صورت حرمت استفاده از موی خوک، امامعليه‌السلام بر آن تنبّه می‌فرمود و سکوت نمی‌کرد. و با الغاء خصوصیت از موی خوک نجس العین، حکم به جواز انتفاع از مردار حیواناتی که نجس‌العین نیستند، می‌شود.

۲. در روایت دیگری از حسن وشاء می‌خوانیم: «**سألت أباالحسن عليه‌السلام، فقلت: إنّ أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها. قال: هي حرام، قلت: فنصطبح بها؟ فقال: أما تعلم أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام**».[۹]

با توجه به این‌که می‌دانیم تنجیس بدن و لباس، حرمت تکلیفی ندارد، ازاین‌رو مقصود از حرام،

---

۱. مستدرك الوسائل، ج ۱۶، ص ۱۹۱، باب ۲۵، ح ۱؛ السنن الكبرى البيهقي، ج ۱، ص ۱۴؛ شرح مشكل الآثار، ج ۸، ص ۲۸۳؛ سنن النسائي، ج ۷، ص ۱۹۷.

۲. السنن الكبرى، ج ۱، ص ۱۴.

۳. مانند: وسائل‌الشيعة، ج ۱۶، ص ۳۶۶، باب ۳۳ از ابواب اطعمهٔ محرمه، ح ۷ و ص ۱۹۱، باب ۲۵، ح ۱ و مستدرك الوسائل، ج ۱۶، ص ۱۹۲، باب ۲۵ از ابواب اطعمهٔ محرمه، ح ۲.

۴. وسائل‌الشيعة، ج ۳، ص ۲۵۵، باب ۴ از ابواب لباس نمازگزار، ح ۶.

۵. مانند: همان، ص ۲۵۲، باب ۲، ح ۸ و ج ۱۶، ص ۳۶۸، باب ۳۴ از ابواب اطعمهٔ محرمه، ح ۵ و ۶.

۶. السنن الكبرى البيهقي، ج ۱، ص ۲۲.

۷. وسائل‌الشيعة، ج ۱، ص ۱۲۹، ح ۱۶.

۸. همان، ص ۱۲۵، ح ۲.

۹. همان، ج ۱۶، ص ۳۶۴، باب ۳۲، ح ۱۱.

نجاست است و سخن امام علیه السلام ارشادی است به این‌که استفاده از مردار موجب نجاست بدن و لباس می‌شود. در منابع روایی اهل سنت نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «**ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة**».[۱]

۳. در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام مردی که دارای گوسفندانی است و در زمان حیات آن‌ها، پی آن‌ها را می‌برد، دربارهٔ صلاحیت استفاده از آن‌ها می‌پرسد و امام علیه السلام پاسخ می‌دهد: «**نعم يذيبها ويسرح بها ولا يأكلها ولا يبيعها**».[۲] که این روایت صراحت در جواز بهره‌برداری از مردار در موارد خاصی ـ یعنی غیر از فروش و خوردن آن ـ دارد.

روایات دیگری نیز که ظهور در جواز دارند، نقل شده است.[۳]

برخی از فقها در مقام جمع بین این روایات، روایات ناهیه را حمل بر کراهت کرده‌اند و شاهد بر این جمع، روایت سماعه است: «**قال: سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخّص فيه وقال: إن لم تمسّه فهو أفضل**».[۴] زیرا عبارت «**إن لم تمسّه فهو أفضل**» دلالت می‌کند که بهره‌برداری از آن جایز است هرچند که عدم تماس با آن بهتر است. و این سخن قابل پذیرش است، مگر در صورت اثبات شهرت روایی و فتوایی نظریهٔ حرمت، آن را ترجیح دهیم. همان‌گونه که ابن ادریس بعد از نقل خبر بزنطی، به عدم اعتنای به آن تصریح کرده و می‌گوید: «**انّه لايلتفت إلى هذا الحديث فانّه من نوادر الاخبار والاجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرف فيها بكلّ حال إلّا أكلها للمضطرّ**».[۵]

ب) دادوستد مردار نجس

آنچه گذشت، مربوط به حکم انتفاع از میتهٔ نجس بود. اما دربارهٔ حکم دادوستد بر آن به‌طور خاص، مشهور میان اندیشمندان اسلامی، حرمت دادوستد مردار است هرچند که سایر انتفاعات از آن جایز باشد وگرنه در صورت حرمت انتفاع از آن، عدم جواز معامله به‌دلیل عدم مالیت آن و بر اساس روایت «**انّ الله اذا حرّم شيئاً حرم ثمنه**» روشن است.

برخی از فقها تصریح به عدم جواز دادوستد بر مردار کرده‌اند، از فقهای امامیه می‌توان از مرحوم شیخ طوسی در نهایه[۶] و خلاف[۷]، سلار[۸]، علامه در تذکره[۹] و منتهی[۱۰]، و نراقی[۱۱] و از فقهای اهل تسنن نیز از ابن قدامهٔ حنبلی[۱۲]، ابن ادریس بهوتی حنبلی[۱۳]، ابن نجیم حنفی (م ۹۷۰)[۱۴] و سرخسی حنفی (م۴۸۳) در

---

۱. مسند أحمد، ج ۵، ص ۲۱۸، ح ۲۲۲۴۸؛ السنن الكبرى البيهقي، ج ۱، ص ۲۳، ح ۷۶؛ معجم ابن عساكر، ج ۲، ص ۱۵۱.
۲. وسائل‌الشيعة، ج ۱۲، ص ۶۷، باب ۶، ح ۶.
۳. مانند: همان، ج ۱، ص ۱۲۶، ح ۳ و ص ۱۲۹، ح ۱۶ و ج ۱۶، ص ۲۹۵، ح ۱ و ص ۳۶۹، ح ۸ و ج ۳، ص ۲۵۱، ح ۲ و ص ۲۵۶، ح ۲.
۴. وسائل‌الشيعة، ج ۱۶، ص ۳۶۹، باب ۳۴، ح ۸.
۵. السرائر، ج ۳، ص ۱۱۵.
۶. النهاية، ص ۳۶۴.
۷. الخلاف، ج ۲، ص ۱۰۳، مسئلهٔ ۳۴.
۸. المراسم، ص ۱۷۰.
۹. التذكرة، ج ۱۰، ص ۲۵.
۱۰. المنتهى، ج ۲، ص ۱۰۰۹.
۱۱. مستند الشيعة، ج ۱۴، ص ۷۸.
۱۲. المغني، ج ۴، ص ۱۳.
۱۳. الروض المربع شرح زاد المستقنع، ج ۱، ص ۲۰۹.
۱۴. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ۶، ص ۷۶.

المبسوط، حطاب رعینی مالکی (م۹۵۴)[۱]، رافعی قزوینی شافعی (م۶۲۳)[۲] و نووی شافعی (م۶۷۶)[۳] نام برد و ابن منذر ادعای اجماع اهل علم را بر عدم جواز فروش میته یا اشیائی از آن کرده است.[۴]

علت تحریم بیع مردار در نزد حنفیه، عدم مالیت آن و در نزد فقهای مذاهب دیگر اهل سنت، نجاست عین آن است.[۵]

بر حرمت دادوستد مردار، روایات متعددی دلالت می‌کند. در برخی از روایات از ثمن آن تعبیر به سحت شده که بر فساد معامله دلالت می‌نماید، مانند روایت سکونی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**السحت ثمن الميتة**».[۶]

و یا آنچه نقل شده که در وصایای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «**يا علی من السحت ثمن الميتة**».[۷]

و در برخی روایات به عدم جواز بیع آن تصریح شده است مانند روایت بزنطی که سابقاً ذکر شد. در منابع روایی اهل سنت نیز در روایات متعددی و با تعابیر مختلفی از دادوستد میته منع شده است مانند: «**ان النبی صلی الله علیه و آله نهی عن کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر وعن ثمن المیتة و...**».[۸]

از آنچه گذشت، روشن شد که دادوستد مردار نجس جایز و صحیح نیست و پرداخت پول در مقابل آن مشروع نمی‌باشد.

ولی در صورت مشتبه شدن مردار با حیوان تذکیه شده، برخی تصور کرده‌اند که تصرف، معامله و حتی خوردن یکی از آن دو مجاز است[۹] لکن حق این است که به‌دلیل علم اجمالی، این دو به‌منزلهٔ میته هستند و ازنظر شارع مقدس فاقد مالیت‌اند و ازاین‌رو معامله بر آن‌ها و نیز خوردن آن‌ها صحیح نیست. البته حکم سایر انتفاعات از آن، مبتنی بر نظریهٔ جواز یا منع بهره‌برداری از میته است.

آنچه گفته شد بر اساس قواعد و ضوابط اولیه بود ولی روایات متعددی دلالت می‌کند که می‌توان هر دو مشتبه را به کفاری که مردار را حلال می‌دانند، فروخت مانند صحیحهٔ حلبی که می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می‌فرمود: «**إذا اختلط الذكي بالميت باعه ممّن يستحل الميتة وأكل ثمنه**».[۱۰] و مشابه این تعبیر در روایات دیگری نیز نقل شده است.[۱۱] و بسیاری از فقهای امامیه[۱۲] به مفاد این روایات عمل کرده‌اند.

---

۱. مواهب الجلیل لشرح مختصر الخلیل، ج ۴، ص ۶۰۹.
۲. فتح العزیز بشرح الوجیر «الشرح الکبیر»، ج ۸، ص ۱۱۳.
۳. المجموع شرح المهذب، ج ۹، ص ۲۳۰.
۴. ر.ک: الشرح الکبیر للدردیر، ج ۳، ص ۱۰؛ شرح المحلی علی المنهاج، ج ۲، ص ۵۷۰.
۵. ر.ک: الشرح الکبیر للدردیر، ج ۳، ص ۱۰؛ شرح المحلّی علی المنهاج، ج ۳، ص ۱۵۷.
۶. شرح المحلّی علی المنهاج، ج ۱۲، ص ۶۲، ح ۵.
۷. همان، ج ۱۲، ص ۶۳، ح ۹.
۸. اطراف المسند المعتلی باطراف المسند الحنبلي، ج ۱، ص ۳۴۵، ح ۶۲۸۰؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۴۰۹.
۹. ر.ک: مکاسب، ص ۵.
۱۰. وسائل‌الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۷۰، ح ۱.
۱۱. ر.ک: همان، ح ۲ و ذیل آن.
۱۲. مانند ر.ک: النهایة، ص ۵۸۶؛ الوسیلة، ص ۳۶۲؛ الجامع للشرایع، ص ۳۸۷؛ شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۲۲۳؛ شرح الارشاد للمحقق الاردبیلي، ج ۱۱، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ مستند الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۵۴؛ جواهرالکلام، ج ۳۶، ص ۳۴۱.

هرچند که برخی مانند ابن ادریس[۱] آن‌ها را به‌دلیل مخالفت با قواعد اولیه طرح نموده‌اند. و برخی[۲] احتیاط را در ترک دادوستد دانسته‌اند و جمعی از فقهای عامه نیز دادوستد امثال مردار و خوک و خمر را در میان اهل ذمه صحیح دانسته‌اند چون ازنظر آن‌ها دارای مالیت هستند.[۳]

نکته‌ای که حائز اهمیت است، امکان تعدی از مسئلهٔ فروش مردار به کافر به فروش سایر محرمات مانند ماهی بدون فلس و خاویار ـ بر فرض حرمت آن ـ و نیز فروش سایر اعیان نجس به کفار است که چه‌بسا بتوان با الغاء خصوصیت و بلکه قیاس اولویت، حکم به جواز تعمیم داد و مؤید آن نیز روایت حفص بن بختری از امام صادق علیه‌السلام است که دربارهٔ برخورد با آرد تهیه شده از آب نجس، امام علیه‌السلام می‌فرماید: «**یباع ممن یستحلّ المیتة**».[۴]

۸. خرید و فروش خمر و مشروبات الکلی

موضوع دیگری که در این‌جا بدان پرداخته می‌شود حکم دادوستد بر خمر، آب جو، مشروبات الکلی و نیز انواع الکل‌های طبی و صنعتی است. ولی قبل از بیان حکم دادوستد، لازم است تعریف خمر، و نجاست یا طهارت آن بررسی شود.

خمر در لغت به‌معنای ستر و پوشش است و خمار (پوشش سر زن) نیز از آن گرفته شده و به شراب، خمر گفته می‌شود زیرا عقل را می‌پوشاند.[۵]

برخی لغویون، خمر را ـ به‌معنای اخص ـ مایع مسکر گرفته شده از انگور[۶] و برخی گرفته شده از انگور یا خرما دانسته‌اند به‌دلیل روایت منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «**الخمر من هاتین الشجرتین النخلة والعنبة**».[۷]

ولی بعضی مانند فیروزآبادی[۸] و مؤلف مجمع البحرین[۹] آن را اعم از انگور دانسته و گفته‌اند: زمانی که در مدینه خمر حرام شد شراب آن‌ها از انگور گرفته نمی‌شد بلکه از خرما بود.

در میان فقها نیز در تعریف خمر اختلاف نظر است.

در اهل سنت؛ اهل حدیث، حنابله و بعضی از شافعیه[۱۰] خمر را بر هر مسکری اطلاق کرده‌اند. چه از انگور گرفته شده باشد یا غیر آن مانند گندم، جو، خرما و... و بر مدعای خود استدلال کرده‌اند به کلام پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: «**کل مسکر خمر وکل خمر حرام**».[۱۱]

و به سخن عمر بن خطاب که گفت: «**أیّها الناس أنّه نزل تحریم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر**

---

۱. السرائر، ج ۳، ص ۱۱۳.
۲. مانند علامه در مختلف الشیعة، ج ۸، ص ۳۱۹ و قاضی ابن برّاج در المهذّب، ج ۲، ص ۴۴۲.
۳. ر.ک: الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۹، ص ۱۴۹.
۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۸، ح ۳.
۵. تاج العروس، مادهٔ خمر.
۶. لسان العرب، مادهٔ خمر.
۷. مفردات راغب، ص ۱۶۰.
۸. القاموس المحیط، مادهٔ خمر.
۹. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۹۲، مادهٔ خمر.
۱۰. ر.ک: المغني، ج ۹، ص ۱۵۹؛ کشاف القناع، ج ۶، ص ۱۱۶؛ فتح الباري، ج ۱۰، ص ۴۸؛ احکام الاحکام، ابن دقیق العید، ج ۴، ص ۴۸۳ و ۴۸۴؛ فتح القدیر شوکانی، ج ۲، ص ۷۴.
۱۱. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۰۱، باب بیان أنّ کلّ مسکر خمر؛ سنن ابوداود، ج ۴، ص ۸۵.

والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خام العقل».[۱] ولی مشهور شافعیه، حنفیه و مالکیه،آن را مسکر گرفته شده از انگور دانسته و اطلاقش را بر سایر مسکرات‌از باب مجاز محسوب کرده‌اند.[۲] و به نظر ابوحنیفه و ابویوسف حنفی، نوشیدنی برگرفته شده از مانند عسل، گندم و جو، اگر به قصد لهو و فساد نباشد مباح است هرچند که محمد بن حنفیه این سخن را نپذیرفته است.[۳]

از فقهای امامیه نیز برخی[۴] خمر را نام مایع خاصی ندانسته بلکه آن را شامل تمام مسکرات شمرده‌اند. برای این نظر علاوه بر وجه تسمیهٔ خمر[۵] به روایتی که علی بن ابراهیم[۶] در تفسیر آیهٔ مبارکهٔ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾[۷] نقل کرده، استدلال شده است که امام محمد باقر علیه السلام می‌فرماید: «**أمّا الخمر فکل مسکر من الشراب إذا أخمر فهو خمر**». ضمن این‌که روایات متعددی نیز دلالت دارد که موضوع بحث در ابواب حرمت و نجاست و حدود، معنای عام است. مانند صحیحهٔ علی بن یقطین از امام موسی بن جعفر علیه السلام که فرمود: «**إنّ الله عزّوجلّ لم یحرم الخمر لاسمها ولکن حرّمها لعاقبتها فما کان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر**»[۸] یا صحیحهٔ عبدالرحمن بن حجاج از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «**الخمر من خمسة العصیر من الکرم والنقیع من الزبیب والبتع من العسل والمِرز من الشعیر والنبیذ من التمر**».[۹] و مشابه این مضامین، روایات متعدد دیگری نیز در منابع روایی امامیه نقل شده است.[۱۰]

نجاست مسکرات

مشهور میان فقهای اسلامی، نجاست خمر[۱۱] است[۱۲] و فقهای فراوانی نقل شهرت کرده‌اند.[۱۳] بلکه برخی بر نجاست آن، ادعای اجماع نموده‌اند.[۱۴]

هرچند که در مقابل، جمعی از فقهای امامیه

---

۱. صحیح البخاري، ج ۱۰، ص ۳۵؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۴۵ باب فی تحریم نزول الخمر.

۲. ر.ک: الشرح الکبیر مع حاشیة الدسوقي، ج ۴، ص ۳۵۳؛ تحفةالمحتاج، ج ۷، ص ۶۳۶؛ تفسیر آلوسی، ج ۲، ص ۱۱۲؛ فتح القدیر مع الهدایة، ج ۹، ص ۲۶؛ مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۱۸۶.

۳. ر.ک: الفتاوی الهندیة، ج ۵، ص ۴۱۲؛ البدایع، ج ۶، ص ۲۹۴۶؛ الهدایة مع فتح القدیر، ج ۹، ص ۳۲.

۴. مانند صاحب الحدائق، ج ۵، ص ۱۱۲ و مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۵۶.

۵. الخمر ما یخامر العقل.

۶. تفسیر القمي، ج ۱، ص ۱۸۰.

۷. مائده، آیهٔ ۹۰.

۸. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۷۳، باب ۱۹، ح ۱.

۹. همان، ص ۲۲۱، باب۱، ح ۱.

۱۰. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱، ص ۱۴۷، باب ۲، ح ۲؛ ج ۱۷، کتاب اطعمه و اشربه، باب ۱ و باب ۱۹.

۱۱. به‌معنای اخص، مایع مسکر گرفته شده از انگور یا هر مایع مسکری که به آن خمر اطلاق شود.

۱۲. ر.ک: التنقیح في شرح العروة، ج ۳، ص ۸۲؛ المنتهي، ج ۱، ص۱۶۶.

۱۳. مانند ر.ک: الذکری، ص ۱۳؛ جامع المدارک، ج ۲، ص ۲۹۲؛ الذخیرة، ص ۱۵۳؛ المفاتیح، ج ۱، ص ۷۲؛ المفتاح، ص ۸۰، نجاسة الخمر والمسکرات؛ الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج۵، ص ۲۷؛ المغني ابن قدامة، ج ۱۰، ص ۳۳۷؛ بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ج ۱، ص ۶۷؛ الشرح الممتع علی زاد المستقنع، ج ۱، ص ۴۲۹.

۱۴. ر.ک: السرائر، ج ۱، ص ۱۷۹؛ التذکرة، ج ۱، ص ۶۴؛ المبسوط، ج ۱، ص ۳۶؛ الغنیة الجوامع الفقهیة، کتاب الطهارة، فی النجاسات، ص ۴۴۸؛ الایضاح، ج ۴، ص ۵۵؛ المسالك، ج ۱، ص ۱۲۲؛ احکام القرآن قاضی ابن العربی المالکي، ج ۲، ص ۶۵۶.

مانند مرحوم محقق، در حکم آن احتیاط کرده[۱] و برخی مانند مرحوم صدوق[۲] و جعفی[۳] و محقق اردبیلی[۴] و از فقهای مذاهب اهل سنت، افرادی مانند شوکانی و صنعانی[۵] حکم به طهارت آن داده‌اند. و دلیل این اختلاف نظر، برداشت از نصوص دینی است.

برخی، رجس در آیهٔ مبارکهٔ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[۶] را به‌معنای نجس دانسته‌اند.[۷] بلکه مرحوم شیخ می‌گوید: «**ان الرجس هو النجس بلاخلاف**».[۸] ولی بر این سخن اشکال شده که رجس به‌معنای پلید و زشت است نه نجاست، همانطور که سایر موارد مذکور در آیه نیز نجس نیستند.[۹]

نووی ضمن اعتراف به عدم ظهور دلالت آیه بر نجاست خمر، مستند نجاست را ـ همانند غزالی ـ تغلیظ و نهی دربارهٔ آن از باب قیاس بر سگ و ولوغ آن قرار داده است.[۱۰]

اما روایات در این زمینه، متفاوت نقل شده است. برخی روایات دلالت بر نجاست خمر می‌کند مانند روایاتی که امر به شستن لباس در صورت اصابت خمر به آن می‌نماید.[۱۱] هرچند که روایات دیگری مبتنی بر طهارت خمر نقل شده است.[۱۲]

در مقام جمع بین این روایات، برخی از فقها عمل به اخبار نجاست خمر را ترجیح داده‌اند ازاین‌رو که با توجه به شرابخواری صاحبان قدرت، خلفای جور بنی امیه و عباسیان، روایات طهارت را باید حمل بر تقیه از حاکمان کرد.[۱۳]

و برخی از فقها[۱۴] به‌واسطهٔ صحیحهٔ علی بن مهزیار، اخبار نجاست را ترجیح داده‌اند: عن علی بن مهزیار، قال: **قرأت في كتاب عبدالله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام جعلت فداك روى زرارة عن أبي‌جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل إنّهما قالا: لابأس بأن يصلّي فيه، إنّما حرم شربها وروى عن زرارة عن أبي‌عبدالله عليه السلام أنّه قال: اذا أصاب ثوبك خمر اَو نبيذ. يعني المسكر ـ فاغسله إن عرفت موضعه وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله وإن صلّيت فيه فاعد صلاتك، فاعلمني ما آخذ به؟ فوقّع عليه السلام بخطّه وقرأته: خذ بقول أبي‌عبدالله عليه السلام.**[۱۵] چون بر اساس این روایت، باید به روایتی استدلال شود که دلالت بر نجاست خمر

---

۱. المعتبر، ج ۱، ص ۴۲۴.
۲. الفقیه، ج ۱، ص ۴۳.
۳. این مطلب را در الدروس، ج ۱، ص ۱۲۴ و الذکری، ص ۱۳ به جعفی نسبت داده‌اند.
۴. مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۳۱۰.
۵. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۵، ص ۲۷ و ج ۴۰، ص ۹۳و۹۴.
۶. مائده، آیهٔ ۹۰.
۷. ر.ک: المجموع، ج ۲، ص ۵۶۴؛ بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۱۵.
۸. التهذیب، ج ۱، ص ۲۸۷.
۹. التنقيح في شرح العروة الوثقى، ج ۳، ص ۸۳.
۱۰. المجموع، ج ۲، ص ۵۶۳.
۱۱. مانند کلام امام صادق علیه السلام که فرمود: إذا أصاب ثوبك خمر اَو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه... وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۸، باب ۳۸، ح ۳.
۱۲. مانند: ابن ابی‌سارة، قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام: إن اصاب ثوبي شيء من الخمر، أصلي فيه قبل أن أغسله؟ قال: لا بأس، إنّ الثوب لايسكر. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۷۱، باب ۳۸، ح ۱۰.
۱۳. ر.ک: الذخیرة، ص ۱۵۴؛ الحبل المتین، ص ۱۰۳.
۱۴. ر.ک: التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۸۶.
۱۵. وسائل‌الشیعة، ج ۳، ص ۴۶۸، باب ۳۸، ح ۲.

می‌کند. زیرا این روایت از امام صادق علیه‌السلام نقل شده، برخلاف روایت اوّل که از امام محمدباقر و امام صادق علیهماالسلام نقل گردیده است و روشن است که روایت دوم، متأخر از روایت اول است.

شهرت فتوایی امامیه، نجاست مسکرات مایعی است که به آن‌ها خمر اطلاق نمی‌شود ولی آشامیدنشان متعارف است.[۱] و برخی شهرت نجاست همهٔ مسکرات را نقل کرده‌اند.[۲]

بلکه مرحوم شهید از مرحوم سید مرتضی ادعای اجماع بر نجاست مسکرات را نقل می‌نماید.[۳]

شافعیه نیز هر مایع مسکری را نجس می‌دانند.[۴] و روشن است که حکم به نجاست مطابق با احتیاط است.

جمع‌بندی:

از آنچه گذشت به‌دست آمد که بنابر نظریهٔ مشهور فقهای اسلامی خمر و مایعات آشامیدنی مسکر، نجس است.

شرابخواری دارای مضرات فراوان دینی، اجتماعی، اخلاقی و بدنی است. و در آیاتی از قرآن کریم مذمت شدید شده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾.[۵] که شرب خمر عملی پلید و شیطانی است و در ردیف بت‌پرستی قرار دارد و فرمان به اجتناب از آن داده شده است. از پیامدهای آن، وقوع در دشمنی و منع از یاد خدا محسوب گردیده است.[۶] ازاین‌رو شرب خمر حرام[۷] و از بزرگ‌ترین گناهان کبیره شمرده شده[۸] و در روایتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از آن تعبیر به ریشهٔ همهٔ پلیدی‌ها شده است: «**الخمر أمّ الخبائث**» برخی نیز گفته‌اند: «**ما حرّم الله شيئاً أشدّ من الخمر**»[۹] و نیز گفته شده است: «کسی که شرب آن را حلال بداند، مرتد و محکوم به کفر می‌باشد».[۱۰] و حتی در روایات از حضور در جلسهٔ شرب خمر نیز منع شده است. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يعقد على مائدة يشرب عليها الخمر**».

بلکه مالکیه و حنابله تصریح کرده‌اند که نوشاندن شراب حتی به چهارپایان و حیوانات نیز حرام می‌باشد.[۱۱] و در برخی روایات نیز این عمل،

---

۱. جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۶۰؛ الروضة البهية، ج ۱، ص ۲۸۷؛ المسالك، ج ۱، ص ۱۲۲؛ جامع المدارك، ج ۲، ص ۲۸۹؛ المنتهى، ج ۱، ص ۱۶۸؛ التذكرة، ج ۱، ص ۶۵؛ الغنية (الجوامع الفقهية)، كتاب الطهارة، فى النجاسات، ص ۴۸۸.

۲. ر.ک: المختلف، ج ۱، ص ۴۶۹؛ الذكرى، ص ۱۳؛ المفاتيح، ج ۱، ص ۷۲؛ المفتاح، ص ۸۰.

۳. المسالك، ج ۱، ص ۲۴.

۴. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، ج ۳، ص ۴۶.

۵. مائده، آیهٔ ۹۰ و ۹۱.

۶. ر.ک: الكشاف، ج ۱، ص ۶۷۴-۶۷۵؛ تفسير الآلوسي، ج ۷، ص ۱۵.

۷. ر.ک: وسائل‌الشيعة، ج ۲۵، ص ۲۹۶-۳۰۶، باب ۹.

۸. ر.ک: همان، ص ۳۱۳، باب ۱۲.

۹. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۵، ص ۱۴.

۱۰. ر.ک: وسائل الشيعة، ج ۲۵، ص ۳۱۷-۳۲۲، باب ۱۳.

۱۱. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۵، ص ۲۶.

ناپسند شمرده شده است مانند روایتی از امام صادق علیه‌السلام که می‌فرماید: «**إنّ أميرالمؤمنين** علیه‌السلام **كره أن تسقى الدواب الخمر**».[۱]

دادوستد بر خمر[۲] تکلیفاً حرام و وضعاً فاسد است و جمعی از فقها نیز بر آن نقل اجماع کرده‌اند.[۳]

در فقه اهل سنت تملیک و تملک خمر از هر راه ارادی مانند خرید و فروش، صلح و هبه حرام است، هرچند که تملک از راه غیر ارادی مانند ارث پذیرفته شده است.[۴] و برخی از اندیشمندان امامیه، حرمت دادوستد بر خمر را از ضروریات مسلمین برشمرده‌اند.[۵]

بر حرمت دادوستد بر خمر، علاوه بر اجماع، روایات فراوانی دلالت می‌کند:[۶]

جابر می‌گوید: شنیدم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرمود: «**إنّ الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام**».[۷]

و در روایت دیگری از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که فرمود: «**إنّ الذي حرم شربها حرم بيعها**».[۸]

و در روایات متعددی بر ثمن آن «سحت» اطلاق شده که دلالت بر فساد معاملهٔ آن می‌کند.[۹]

و در روایتی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که مشهور بین فریقین است، تمام شئون مرتبط با خمر حرام شمرده شده است: «**لعن رسول الله** صلی‌الله‌علیه‌وآله **الخمر وعاصرها ومعقرها وبايعها ومشتريها وساقيها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه**».[۱۰]

دادوستد بر مایعات مسکر دیگر نیز ـ هرچند که به آن، خمر اطلاق نشود ـ به اجماع امامیه[۱۱] و مشهور اهل سنت[۱۲]، حرام است و دلیل بر این مطلب، روایات فراوانی است که این مسکرات را در تمام احکام به‌منزلهٔ خمر قرار داده است، مانند روایت نبوی: «**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**».[۱۳]

وموثقهٔ علی بن یقطین که از امام موسی کاظم علیه‌السلام نقل می‌کند: «**إنّ الله عزّوجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر**».[۱۴] و در روایت دیگری از امام محمد باقر علیه‌السلام

---

۱. الكافي، ج ۶، ص ۴۳۰، ح ۷.

۲. هر مایع مسکری که عرفاً بر آن، خمر صدق کند چه از انگور گرفته شده باشد یا غیر انگور.

۳. از امامیه مانند مرحوم شیخ در الخلاف، ج ۲، ص ۸۲؛ علامه در منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۰۰۸؛ نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۳؛ تذکرة‌الفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۵؛ ابن ادریس در السرائر، ج ۲، ص ۲۱۹؛ و از مذاهب اربعه مانند الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۲۰۸؛ المغني، ج ۴، ص ۱۳؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۵، ص ۲۴.

۵. مصباح الفقاهة، ج ۳۵، ص ۱۲۸.

۶. از باب نمونه، ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، باب ۵۵ از ابواب ما یکتسب به.

۷. فتح الباري، ج ۴، ص ۴۲۴؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰۷.

۸. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰۶؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۴، باب ۵۲، ح ۱.

۹. مانند: ثمن الخمر و... من السحت؛ التهذیب، ج ۷، ص ۱۳۵، ح ۵۹۹؛ من اکل السحت ثمن الخمر. التهذیب، ج ۷، ص ۱۳۶، ح ۶۰۰ و ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۹۲-۹۶، باب ۵.

۱۰. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۲۴، باب ۵۵، ح ۳.

۱۱. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۵۷؛ المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۱۴۹-۱۵۲.

۱۲. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۵، ص ۱۹ و ۲۰.

۱۳. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۸۷؛ سنن أبي‌داود، ج ۴، ص ۸۵؛ الكافي، ج ۶، ص ۴۰۸، ح ۳.

۱۴. الكافي، ج ۶، ص ۴۱۲، ح ۲.

نقل شده که فرموده‌اند: «... **والسحت أنواع كثيرة منها أجور الفواجر وثمن الخمر والنبيذ والمسكر و...**».[۱]

و در فقه امامیه اجماع بر نجاست و حرمت فقاع (آب جو) نقل شده است.[۲] و در روایات از آن به خمر مجهول[۳] و خمر استصغره الناس[۴] تعبیر شده است و در روایتی دیگر از امام رضا علیه السلام دربارهٔ شرب فقاع سؤال می‌شود و امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «**هو خمر مجهول يا سليمان فلا تشربه. يا سليمان لو كان الحكم لي والدار لي لجلدت شاربه ولقتلت بائعه**»[۵] که این‌گونه تعبیر دلالت بر شدت ناپسندی این کار می‌کند.

آنچه گذشت مربوط به مایعاتی بود که آشامیدنشان متعارف است. اما دربارهٔ مسکراتی که آشامیدن آن‌ها متعارف نیست[۶] مانند الکل و مواد مشابه آن که مسکر بالفعل نیست ولی اگر رقیق شوند مسکر بالفعل می‌شود و از آن‌ها در صنایع و پزشکی ـ مانند جلا دادن به چوب، دفع حیوانات موذی، تزریقات و... ـ استفاده می‌شود، به‌دلیل سمیّت و ضرر و صدمهٔ شدید به بدن، آشامیدن آن‌ها جایز نیست و ظاهر این است که محکوم به طهارت‌اند و ادلهٔ نجاست خمر از آن‌ها منصرف است. ازاین‌رو که دلایل نجاست ناظر به مسکراتی است که مسکر بالفعل می‌باشد و حکم شارع به نجاست، به انگیزهٔ اجتناب مردم از آن و پلید دانستن آن است. اما دادوستد بر آن با توجه به منافع عقلایی و مالیتش، جایز بوده و ادلهٔ حرمت دادوستد مسکرات منصرف از مانند این موارد است.[۷] بنابراین خرید و فروش الکل طبّی و صنعتی مانعی ندارد.

و اما مسکراتی که بالاصالة مایع نبوده و جامد هستند، مانند حبوباتی که حالت تخدیری داشته و سکر آورند، نجس نیستند[۸] اما انتفاع از آن‌ها و دادوستد بر آن‌ها منوط به مالیّت و جواز بهره‌برداری از آن‌هاست.

در صورت نداشتن منفعت عقلایی حلال ـ مانند مواد مخدر روانگردان ـ و بلکه مضر بودن آن‌ها برای جسم و روح مصرف کننده، استفاده از آن‌ها حرام است به این دلیل که موجب فساد و یا ضرر می‌باشد و نیز برخی از آن‌ها ـ که موجب اختلال حواس و عدم قدرت بر حفظ تعادل بدن و باعث ایجاد نشاط کاذب می‌شود ـ مراتبی از سکر را داراست و مشمول روایاتی می‌شود که بر اساس آن‌ها هر مسکری حرام

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، باب ۵، ص ۹۲، ح ۱.
۲. ر.ک: الانتصار، ص ۴۱۸، مسئلهٔ ۲۳۹؛ قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۲۳۱؛ السرائر، ج ۱، ص ۱۷۹؛ نهایة الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۳.
۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، باب ۵۶، ص ۲۲۶، ح ۱ و ج ۲۵، باب ۲۷، ص ۳۶۱، ح ۸ و ص ۳۶۲، ح ۱۱.
۴. الکافي، ج ۶، ص ۴۲۳، ح ۹.
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۲۵، باب ۲۸، ص ۳۶۵، ح ۲.
۶. برخی از فقها، الکل را جزء مسکرات ندانسته بلکه آن را از سموم کشنده شمرده‌اند که در صورت اضافه نمودن آب به آن و ترقیقش امکان آشامیدن دارد که در این صورت، هم محکوم به طهارت است و هم به‌لحاظ داشتن منافع عقلایی، دادوستد بر آن مجاز است. ر.ک: انوارالفقاهة، ص ۷۲.
۷. ر.ک: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۱۵۲؛ دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۴۵۴.
۸. ر.ک: شرح أخصر المختصرات، درس ۳، حواشی الشرواني والعبادي ـ فقه شافعی ـ ج ۱، ص ۲۸۹؛ تحفة الحبیب علی شرح الخطیب، ج ۱، ص ۴۷۹؛ حاشیة قلیوبی، ج ۱، ص ۷۹.

است. مانند صحیحهٔ علی بن یقطین از امام علیه السلام: «**إنّ الله عزّوجلّ لم یحرم الخمر لاسمها ولکن حرّمها لعاقبتها فما کان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر**»[۱] و اگر روایت، مخصوص مسکر مایع باشد، به ملاکش شامل موارد بحث می‌شود.

در هر حال در صورت حرمت انتفاع از آن، معامله بر آن نیز حرام است.[۲] و مؤیدش روایت نبوی: «**إنّ الله اذا حرم شیئاً حرّم ثمنه**» است.

اما در صورتی که مسکر جامد دارای منافع حلال عقلایی باشد، مثلاً در پزشکی و درمان بیماری از آن استفاده شود بر اساس قاعدهٔ اولیه، دادوستد آن صحیح و مشروع است زیرا متیقن از ادلهٔ حرمت مسکر، حرمت آشامیدن و استفاده از آن به قصد اسکار می‌باشد.[۳]

دادوستد با عصیر انگور

عصیر انگور بر سه قسم است:

۱. در صورت عدم غلیان، پاک و حلال است.

۲. در صورتی که به خودی خود، غلیان (جوششی که مقدمهٔ اسکار است) پیدا کند خمر یا به‌منزلهٔ آن است که بر اساس مستفاد از روایات و کلام فقها، حلیت و طهارت آن پس از تبدیل شدنش به سرکه می‌باشد.

مرحوم شیخ می‌نویسد: **العصیر لا بأس بشربه وبیعه مالم یغل... فإذا غلی یحرم شربه وبیعه إلی أن یعود إلی کونه خلّا**[۴]. و علّامهٔ عاملی می‌نویسد: **عصیر العنب فلا ریب في عدم جواز بیعه إذا نشّ وغلی من قبل نفسه لأنّه یصیر حینئذٍ خمراً ولا یطهر إلّا بانقلابه خلّاً کما نصّ علیه الأکثر من المتقدمین.**[۵]

۳. در صورتی که به‌واسطهٔ آتش، غلیان پیدا کند، تا قبل از این‌که دو سومش از بین برود حرام است ولی در نجاست وطهارت آن اختلاف نظر می‌باشد. برخی مانند ابن حمزه، آن را پاک و گروهی تا قبل از ذهاب دو سوم، آن را نجس دانسته‌اند.

بنابر نظریهٔ طهارت عصیر و یا بنابر این‌که نجاست مبیع به خودی خود مانع از صحت معامله نشود، این قسم عصیر چون دارای منافع مشروع و عقلایی است از اموال محرمه محسوب شده و معاملهٔ آن جایز است و حتی بنابر این‌که نجاست، مانع از صحت معامله شود، معامله بر عصیر عنبی صحیح است زیرا مال قابل بهره‌برداری است و عمومات بیع شامل آن می‌شود و لذا غاصب یا تلف‌کننده‌اش، ضامن آن است.[۶] از برخی تعابیر موجود در روایات مانند تحف العقول و فقه الرضا علیه السلام: «**وکل شيء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فهذا کلّه حلال بیعه وشراؤه وإمساکه واستعماله وهبته وعاریته**» جواز دادوستد بر عصیر عنبی، قابل برداشت است.

و دلیل حرمت معامله، یا نجاست عصیر عنبی

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۷۳، باب ۱۹، ح ۱.
۲. تعلیقهٔ مرحوم ایروانی بر مکاسب، ص ۶.
۳. دراسات فی المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۴۶۱.
۴. النهایة، کتاب اطعمه و اشربه، ص ۵۹۱.
۵. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۴۰.
۶. ر.ک: التذکرة، ج ۲، ص ۳۸۶و۳۸۷.

است یا فقدان مالیت آن و یا روایاتی مانند «**إن الله إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه**». سابقاً بیان شد که نجاست، به خودی خود مانع از صحت معامله نمی‌شود و قابلیت انتفاع از عصیر عنبی با ذهاب دو سومش وجود دارد و عرفاً مال محسوب می‌شود و لذا فقها حکم به ضمان متلف آن کرده‌اند. همچنین روایت ناظر به این است که اگر چیزی منافع غالبش حرام باشد بیع آن نیز باطل است چون منفعت محلّلهٔ مقصوده‌ای ندارد و لذا شامل مانند عصیر عنبی نمی‌شود.

روایات خاصه‌ای در این مورد نقل شده است:

۱. أبی کهمس می‌گوید: از امام صادق علیه السلام دربارهٔ عصیر سؤال کردم و گفتم: **لي كرم وأنا أعصره كل ستة واجعله في الدنان وأبيعه قبل أن يغلي. فقال** علیه السلام: **لا بأس به وإن غلى فلا يحلّ بيعه**.[1] برخی[2] به این روایت برای حرمت معاملهٔ عصیر عنبی غلیان شده با آتش، قبل از ذهاب دو سومش استدلال کرده‌اند و برخی[3] روایت را حمل بر فروش بدون اعلام به مشتری نموده و لذا فروش را به قصد تطهیر و اعلام به مشتری بلامانع دانسته‌اند.

اما حق این است که اطلاق «لا یحلّ بیعه» شامل صورت اعلام و عدم اعلام می‌شود و سؤال در روایت، دربارهٔ معاملهٔ عصیر قبل از غلیان است که هرچند بر اساس قاعدهٔ اولیه بلامانع می‌باشد ولی ظاهراً شبههٔ سؤال کننده به این دلیل بوده که خریدار، آن را به شراب تبدیل می‌کرده و امام علیه السلام بین فروش قبل از غلیان و بعد از غلیان تفصیل داده است و لذا امام علیه السلام در پایان روایت عمل خود را بیان می‌فرماید: «**هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً**». البته سند روایت قابل خدشه است. أبو کهمس، کنیهٔ هیثم بن عبدالله و هیثم بن عبید است که وثاقت آن‌ها اثبات نشده و در سند حدیث، حنّان بن سدیر حضور دارد که در وثاقت او نیز اختلاف است هرچند که مشهور، وثاقت اوست.

۲. ابی‌بصیر از امام صادق علیه السلام دربارهٔ فروش عصیر قبل از غلیان به شخصی که ممکن است آن را طبخ کند یا به خمر تبدیل نماید؛ سؤال می‌کند و امام علیه السلام می‌فرماید: **إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلا بأس**.[4] در سند روایت، قاسم بن محمد جوهری و علی بن أبی‌حمزة هستند که هر دو واقفی بوده و وثاقت آن‌ها اثبات نشده است، ازاین‌رو روایت ازنظر سند ضعیف است. اما ازنظر دلالت سؤال موجود در روایت، سؤال از بیع عصیر قبل از غلیانش به کسی است که آن را به شراب تبدیل می‌کند و لذا مانند سؤال از بیع انگور به کسی است که آن را شراب می‌نماید، که در فصل مستقلی به آن پرداخته می‌شود و از مسئلهٔ بیع عصیر غلیان یافته با آتش خارج است.

۳. دو روایت نقل شده که مربوط به عصیر غلیان

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۶۹، باب ۵۹ از ابواب ما یکتسب به، ح ۵.

۲. مانند مؤلف مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۴۱.

۳. مانند مرحوم شیخ انصاری در المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۳۰.

۴. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۹، باب ۵۹، از ابواب ما یکتسب به، ح ۲.

یافته با آتش است. ابوبصیر می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال دربارهٔ عصیر فرمود: **إن طبخ حتی یذهب منه اثنان ویبقی واحد فهو حلال وما دون ذلك فلیس فیه خیر.**[۱]

و در روایت مرسلهٔ دیگری، از امام علیه السلام حکم آشامیدن عصیر عنبی غلیان یافته با آتش سؤال می‌شود و امام علیه السلام می‌فرماید: «**إذا تغیّر عن حاله وغلا فلا خیر فیه حتی یذهب ثلثاه ویبقی ثلثه**».[۲]

ولی در این دو روایت، مورد بحث، معامله و خرید و فروش نیست و مورد مرسله نیز آشامیدن است.

خرید و فروش اشیاء متنجس

صور مسئله:

آن‌چه که گذشت دربارهٔ معامله بر اعیان نجس بود. اما اشیاء متنجس مانند غذاهای نجس، نوشابه‌های آلوده و... گاهی جامدند و گاهی مایع، و مایع، یا امکان تطهیر دارد یا قبول تطهیر نمی‌کند که در این صورت گاهی منافع عقلایی حلال دارد و گاهی ندارد.

احکام مسئله:

متنجس جامد امکان تطهیر دارد و معاملهٔ آن بر اساس قواعد، صحیح و جایز است، چه استفاده از منافعش متوقف بر طهارت باشد مانند میوه‌جات، و چه نباشد مانند فرش و وسیلهٔ نقلیه. و این مطلب مورد پذیرش فقهای امامیه و مشهور اهل سنت است.

از فقهای امامیه مرحوم علامه در بحث استفاده از متنجسات می‌نویسد:... **فأمّا أن تکون جامدة کالثوب وشبهه فهذا یجوز بیعه اجماعاً**[۳]. و از مذاهب اهل سنت حنفیه[۴]، شافعیه[۵] و مشهور مالکیه[۶] نیز معامله را صحیح می‌دانند و هرچند برخی به حنابله عدم جواز را نسبت داده‌اند[۷] ولی در مواردی از منابع فقه حنبلی به جواز آن تصریح شده است.[۸] و باید گفت که منع، مربوط به متنجساتی است که امکان تطهیر ندارد. شاهد بر این مطلب، کلام شیخ حمد بن عبدالله الحمد در شرح زاد المستقنع است:... **الادهان المتنجسه یحرم بیعها علی المذهب. وهذا بناء علی أن الدهن المتنجس لایمکن تطهیره. وتقدم أن المائعات**

---

۱. وسائل‌الشیعة،ج ۱۷، ص ۲۲۷، باب ۲ از ابواب اشربه محرّمه، ح ۶.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۲۲۷، باب ۲ از ابواب اشربه محرّمه، ح ۷.

۳. المنتهی، ج ۲، ص ۱۱۰.

۴. یصح بیع المتنجس والانتفاع به فی غیر الأکل؛ ر.ک: الفقه علی المذاهب‌الاربعة،ج ۲،ص ۲۳۲؛الفقه الاسلامی‌وادلته،ج۵،ص ۳۴۳۱.

۵. ر.ک: مغنی المحتاج إلی معرفة معانی الفاظ المنهاج، ج ۲، ص ۱۱؛ و در الاقناع فی حل الفاظ أبی‌شجاع، ج ۱، ص ۲۵۱ می‌نویسد: ما یمکن تطهیر کالثوب المتنجس والاجر المعجون بمایع نجس کبول فانه یصح بیعه.

۶. در حاشیة الدسوقي، ج ۱، ص ۶۰ می‌نویسد: المشهور أن المتنجس الذی یقبل کالثوب المتنجس یجوز بیعه، و در البهجة فی شرح التحفة، ج ۲، ص ۱۵ می‌نویسد: المتنجس الذی یقبل التطهیر کالثوب المتنجس فیجوز بیعه مع البیان.

۷. ر.ک: الموسوعة الفقهیة، ج ۴۰، ص ۱۰۳ و در زاد المستقنع، ج ۱، ص ۱۰۰ از موارد عدم صحت معامله، متنجس را قرار داده است.

۸. در الشرح الممتنع علی زاد المستقنع، ج ۸، ص ۱۲۳ می‌نویسد: السماء المتنجس یجوز بیعه لأنّه یمکن تطهیره، ونیز در همان می‌نویسد: لو باع الانسان متنجساً... فالبیع جائز لکن یجب أن یخبر المشتری أنه متنجس.

تطهر ويمكن تطهيرها وعليه فيجوز بيعه أي المتنجس لامكان تطهيره.

مایع متنجس اگر امکان تطهیر دارد[۱] حکم آن همانند حکم متنجس جامد قابل تطهیر است. مرحوم شیخ می‌نویسد: **إن كان المايع ممّا يطهر بالغسل مثل الماء يجوز بيعه إذا طهر.**[۲]

و علامه می‌گوید: **ما عرضت له النجاسة إن قبل التطهير صح بيعه.**[۳] مشابه این تعبیرات در کلام فقهای اهل سنت نیز هست.[۴] ولی اگر مایع متنجس قبول تطهیر نکند، ـ همانطور که گفته شد ـ در این صورت گاهی منافع عقلایی حلالی دارد و گاهی ندارد و انتفاع از آن متوقف بر طهارتش می‌باشد مانند مایعات مضاف آشامیدنی یا خورشت متنجس که معاملهٔ آن فاسد است زیرا فرض بر این می‌باشد که منافع عمده و غالبی آن حرام است و این موجب اسقاط مالیت آن توسط شارع می‌شود و لذا معامله بر آن صحیح و مشروع نیست. و این حکم از روایاتی مانند روایت نبوی: «**إنّ الله اذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه**» نیز قابل برداشت است.

این حکم مورد پذیرش فقهای اسلامی است[۵] اما مایع متنجس غیر قابل تطهیری که دارای منافع عمدهٔ حلال است مانند برخی از روغن‌ها که منافع حلال آن با منفعت خوردن آن برابری می‌کند یا مانند آب متنجس که برای کشاورزی یا سیراب کردن حیوانات قابل استفاده است، معاملهٔ آن طبق قواعد، صحیح می‌باشد، زیرا به‌دلیل مشروعیت انتفاع معتد به از آن، مال است و قواعد عام صحت جواز بیع آن را دربر می‌گیرد. و جمعی از فقهای فریقین حکم به جواز معامله داده‌اند مانند مرحوم شیخ انصاری[۶] و حنفیه[۷]، هرچند که برخی مانند علامه از فقهای امامیه[۸] و نیز حنابله[۹] معامله را صحیح ندانسته و مشهور مالکیه نیز چنین معامله‌ای را در حال اختیار صحیح ندانسته‌اند.[۱۰]

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گیری کرد که معیار صحت یا فساد معامله، امکان یا عدم امکان انتفاع مشروع از مبیع است و نجاست، به خودی خود مانع از صحت معامله نمی‌شود.

---

۱. مانند آب که بنابر قولی با اتصال به آب کر یا جاری پاک می‌شود.
۲. المبسوط، ج ۲، ص ۱۶۷.
۳. التذكرة، ج ۱، ص ۴۶۴.
۴. مانند: البهجة في شرح التحفة، ج ۲، ص ۱۵؛ الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۲۳۱.
۵. ر.ک: الموسوعة الفقهية، ج ۴۰، ص ۱۰۱-۱۰۴؛ أنوارالفقاهة، ص ۷۹.
۶. ر.ک: المكاسب، ح ۱، ص ۹۵.
۷. يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل. الفقه على المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۲، يجوز بيع الدهن النجس لانّه ينتفع به للاستصباح، الموسوعة الفقهية، ج ۴۰، ص ۱۰۲.
۸. ... أن تكون مائعة فحينئذٍ إمّا أن لا تطهر كالخلّ والدبس فهذا لايجوز بيعه إجماعاً كالأعيان النجسه. المنتهى، ج ۲، ص ۱۱۰. لكن متيقن از اجماع موردی است که برای متنجس منفعت عقلایی حلالی نباشد.
۹. الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فانّه لا يحلّ بيعه ولكن الانتفاع به في الاستضائة في غير المسجد؛ الفقه على المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۱.
۱۰. ر.ک: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج ۳، ص ۱۰.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. أحکام الاحکام شرح عمدة الأحکام، ابن دقیق العبد، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

۳. أحکام القرآن، ابن العربی، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، دارالفکر للطباعة و النشر، لبنان.

۴. الاختیار لتعلیل المختار، عبدالله بن محمود حنفی، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۶ ق.

۵. الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف علی مذهب احمد بن حنبل.

۶. انتصار، سید مرتضی علم الهدی، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۷. أنوار الفقاهة، ناصر مکارم شیرازی، مدرسة الامام علی بن ابی‌طالب، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.

۸. ایضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین محمد بن حسن بن یوسف حلی، موسسهٔ اسماعیلیان، چاپ اوّل، قم، ۱۳۸۷ ق.

۹. بحارالأنوار، علامه محمد باقر مجلسی، مؤسسهٔ وفا، بیروت، ۱۴۰۴ ق.

۱۰. بحوث في شرح العروة الوثقی، سید محمد باقر صدر، مجمع الشهید آیة الله الصدر العلمی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

۱۱. بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ابن رشد القرطبی، قم، منشورات شریف رضی، چاپخانهٔ امیر، ۱۴۱۶ ق.

۱۲. بدایع الصنایع فی ترتیب الشرائع، ابوبکر بن مسعود کاشانی، مکتبة حبیبیه پاکستان، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

۱۳. البنایة فی شرح الهدایة، ابومحمد العیننی، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.

۱۴. البهجة فی شرح التحفة، علی بن عبدالسلام التسولی، دارالکتب العلمیة، لبنان، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

۱۵. البیان و التحصیل و الشرح و التوجیه و التعلیل لمسائل المستخرجة، محمد بن احمد بن رشد القرطبی، دارالفکر الاسلامی، بیروت، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.

۱۶. تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، علامه حسن بن یوسف بن ماهر اسدی حلی، مؤسسهٔ چاپ و نشر ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.

۱۷. تحریر الأحکام، علامه حلی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

۱۸. تحفة الحبیب علی شرح الخطیب، سلیمان بن محمد بن عمر البجیرمی الشافعی، دارالکتب العلمیه، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

۱۹. تحفة الفقهاء، السمرقندی، نشر دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.

۲۰. تذکرة الفقهاء، علامه حلی، مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۲۱. تفسیر الآلوسي، آلوسی، مصادر تفسیر سنی.

۲۲. تفسیر البیضاوي، ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۴۱۰ ق.

۲۳. تفسیر التبیان، محمد بن حسن طوسی، داراحیاء التراث العربی.

۲۴. تفسیر القمي، علی بن ابراهیم قمی، دارالکتاب، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.

۲۵. تفضیل الشریعة في شرح تحریر الوسیلة، محمد فاضل موحدی لنکرانی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

۲۶. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبدالله سیوری حلی، کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

۲۷. التنقیح في شرح العروة الوثقی، سید ابوالقاسم موسوی خویی، چاپ اوّل، قم، ۱۴۱۸ ق.

۲۸. تهذیب التهذیب، ابن حجر، دارالفکر للطباعة و

النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. جامع الأصول في أحاديث الرسول الجزری، مكتبة الملوانی، چاپ اول، ۱۳۸۹ ق.
۳۰. الجامع لاحكام القرآن، ابوعبدالله محمد بن احمد الانصاری، القرطبی، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ پنجم.
۳۱. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، سيد احمد بن يوسف خوانساری، مؤسسهٔ اسماعيليان، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفی، داراحياء التراث العربی، بيروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.
۳۳. الجوامع الفقهية، منشورات مكتبة آية الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. حاشيه ارشاد الأذهان إلى احكام الإيمان، نسخه خطی در كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی، رقم ۲۴۷۴.
۳۵. الحبل المتين في احكام الدين، حمد بن حسين عاملی، كتابفروشی بصيرتی، قم، چاپ اوّل، ۱۳۹۰ ق.
۳۶. حاشية الدسوقي، الدسوقي، نشر داراحياء الكتب العربية، عيسى البابی الحلبی و شركا.
۳۷. حاشيه قليوبی على شرح جلال الدين المحلی على منهاج الطالبين، تحقيق مكتب البيوت و الدراسات، دارالفكر، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. حاشيه مكاسب ايروانی، علی بن الحسين نجفی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۳۹. حواشی الشرواني و العبادي، عبدالحميد المكی الشرواني و احمد بن قاسم العبادي، حاشيه بر تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ابن هجر هيثمی، دارالفكر.
۴۰. الحاوي الكبير، في فقه مذهب الامام الشافعي و هو شرح مختصر المزنی، ماوردی، دارالكتب العلميه، بيروت، لبنان، چاپ اول ۱۴۱۹ ق.
۴۱. خلاف، شيخ طوسی، جامعهٔ مدرسين، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. دراسات في المكاسب المحرمه، حسين علی منتظری نجف آبادی، نشر تفكر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. الدروس الشرعيه في فقه الإمامية، شهيد اول، محمد بن مكی عاملی، جامعه مدرسين، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
۴۴. دعائم الإسلام، نعمان بن محمد تميمی مغربی، مؤسسهٔ آل البيت عليهم‌السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.
۴۵. ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، محقق، محمد باقر بن محمد سبزواری، موسسهٔ آل البيت عليهم‌السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۴۷ ق.
۴۶. ذكری الشيعة في أحكام الشريعة، ابوعبدالله محمد بن مكی عاملی، مكتبة بصيرتی.
۴۷. روضة الطالبين، محی الدين نووی، نشر دارالكتب العلمية، بيروت لبنان.
۴۸. الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمی الحنبلی النجدی، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
۴۹. زبدة البيان في أحكام القرآن، احمد بن محمد اردبيلی، مكتبة جعفرية، تحقيق محمد باقر بهبودی، چاپ اوّل، تهران.
۵۰. سبل السلام، محمد بن اسماعيل الكحلانی، نشر مكتبة مصطفی البابی الحلبی، چاپ چهارم، ۱۹۶۰ م.
۵۱. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوی، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس حلی، جامعه مدرسين، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۰ ق.
۵۲. سنن أبي داود، ابوداود سليمان بن اشعث سجستانی، دارالفكر، بيروت.
۵۳. السنن الكبری، حافظ ابوبكر احمد بن حسين بن علی بيهقی، دارالفكر، بيروت، چاپ اول.
۵۴. السنن النسائي، ابوعيسی ترمذی، دارالفكر، بيروت، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۵۵. شرائع الإسلام، محقق نجم الدين جعفرحلی، مؤسسهٔ اسماعيليان، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
۵۶. شرح اخصر المختصرات، عبدالله بن عبدالرحمن بن

عبدالله بن جبیرین، دروس صوتی در شبکه www.islamweb.net.

۵۷. الشرح الصغیر، هو شرح الشیخ الدردیر لکتابه المسمی أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، الصاوی المالکی دارالمعارف.

۵۸. شرح زاد المستقنع، شیخ حمد بن عبدالله الحمد.

۵۹. شرح فتح القدیر، محمد بن عبدالواحد السیواسی، دارالفکر، بیروت.

۶۰. الشرح الکبیر للدریرد، عبدالرحمن بن قدمه، دارالکتاب العربی، بیروت.

۶۱. شرح مشکل الآثار، ابوجعفر ازدی طحاوی، تحقیق شعیب الارنووط، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

۶۲. شرح المحلی علی المنهاج، شرح العلامه جلال الدین المحلی، علی منهاج الطالبین فی فقه مذهب الشافعی للشیخ أبی زکریا یحیی بن شرف النووی.

۶۳. صحاح اللغة جوهری، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، دارالعلم للملایین، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ ق.

۶۴. صحیح البخاري، محمد بن اسماعیل بخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.

۶۵. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، بیروت، دارالفکر.

۶۶. غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، محمد حسن بن الملا عبدالله مامقانی، نشر مجمع الذخائر الاسلامیة، قم، چاپ اوّل، ۱۳۱۶ ق.

۶۷. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، ابن زهرة، حمزة بن علی حسینی حلبی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.

۶۸. الفتاوی الهندیه، في مذهب الإمام الأعظم أبي حنیفة النعمان الشیخ نظام و جماعة من علماء الهند، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.

۶۹. فتح الباري في شرح البخاري، ابن حجر عسقلانی، بیروت، دارالمعرفة، چاپ دوم.

۷۰. فتح القدیر، شوکانی، نشر عالم الکتب.

۷۱. فتح العزیز في شرح الوجیز، عبدالکریم بن محمد الرافض، بیروت، دارالکفر.

۷۲. الفقه الإسلامي وأدلّته، دکتر وهبه الزحیلی، بیروت، دارالفکر، چاپ چهارم، ۱۴۰۹ ق.

۷۳. الفقه المنهجی علی مذهب الإمام الشافعي، دکتر مصطفی الخن و دکتر مصطفی البغا.

۷۴. فقه القرآن راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله راوندی، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

۷۵. الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت علیهم السلام، محمد غروی و شیخ پیامبر مازخ، منشورات دارالثقلین، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.

۷۶. الفقه علی المذاهب الخمسة، محمد جواد مغنیه، بیروت چاپ هفتم.

۷۷. قاموس المحیط، فیروز آبادی.

۷۸. قواعد الاحکام في معرفة الحلال و الحرام، علامه حسن بن یوسف بن ماهر اسدی حلی، نشر جامعه مدرسین، قم.

۷۹. الکافي، ثقة الإسلام الکلیني، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ ش.

۸۰. کشاف القناع، البهوتي، نشر محمدعلی بیضون، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، چاپ ول، ۱۴۱۸ ق.

۸۱. کشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

۸۲. کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، فاضل آبی حسین بن ابی‌طالب یوسفی، جامعه مدرسین، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.

۸۳. کفایة الاحکام، محقق محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواری، نشر انتشارات مهدی، چاپ اوّل، اصفهان.

۸۴. کنز العرفان في فقه القرآن، مقدادین عبدالله سیوری حلی، چاپ اول قم.

۸۵. لسان العرب، ابن منظور، داراحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۸۶. المبسوط السرخسي، شمس الدین ابوبکر محمد سرخسی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۸۷. المبسوط في فقه الإمامیة، شیخ طوسی، مکتبة مرتضوی، ۱۳۵۱ ش.
۸۸. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۸۹. مجمع الفائدة و البرهان، احمد بن محمد اردبیلی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ ق.
۹۰. مجموع البحرین، فخر الدین طریحی، مصطفوی، بوذر جمهری.
۹۱. مجموع شرح المهذب، محی الدین نووی، دارالفکر، بیروت.
۹۲. مجموع فتاوی ابن تیمیة، موقع الإسلام، عدد الاجزاء: ۳۵.
۹۳. المحلی ابن حزم، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دارالفکر.
۹۴. مختصر النافع في فقه الإمامیة، نجم الدین جعفر بن حسن حلی، مؤسسهٔ مطبوعات دینیه، قم، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
۹۵. مختلف الشیعة، علامه حلی، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۹۶. المدونة الکبری، مالک، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۹۷. مرآة العقول، علامه محمد باقر مجلسی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۹۸. مراسم العلویة، سلار بن عبدالعزیز، مجمع جهانی اهل‌بیت علیهم‌السلام، امیر قم، ۱۴۱۴ ق.
۹۹. مرعاة المفاتیح، شرح مشکاة المصابیح، المبارکفوری، إدارة البحوث العلمیة، بنارس الهند، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۰۰. مسالک الافهام فی احکام الشریعة، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، مؤسسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.
۱۰۱. مسند أحمد، احمد بن حنبل، نشر دارصادر، بیروت، لبنان.
۱۰۲. معتبر، علامه حلی، قم، منشورات، مؤسسه سید الشهدا.
۱۰۳. معجم ابن عساکر، ابوالقسام علی بن الحسن بن هبة الله مستوفی، ۵۷۱ هـ .
۱۰۴. المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد طبرانی، تصحیح حمدی عبدالمجید، بیروت، چاپ دوم، داراحیاء التراث العربی.
۱۰۵. معجم مقائیس اللغة، احمد بن فارس بن زکریا، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علیمه قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۱۰۶. مغني ابن قدامة، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
۱۰۷. مغنی المحتاج، محمد بن احمد الشربینی، نشر داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۹۵۸م.
۱۰۸. مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة، سید جواد بن محمد حسینی عاملی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۹ق.
۱۰۹. مقنعه، شیخ مفید، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۱۰. مکاسب، شیخ مرتضی انصاری، چاپ باقری، قم، ۱۴۱۵ ق.
۱۱۱. مکاسب محرمه، امام خمینی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۱۱۲. منتهی المطلب، علامه حلی، آستان قدس، چاپ اوّل، ۱۴۱۲ ق.
۱۱۳. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، بیروت، دارصعب دارالتعارف، چاپ اول، ۱۴۰۱ ق.
۱۱۴. منهاج الفقاهة (للروحانی)، سید صادق حسینی روحانی، نشر انوار الهدی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۹ ق.

۱۱۵. مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، محمد بن عبدالله الخراشی، دارالفکر، بیروت.
۱۱۶. مواهب فی تحریر احکام المکاسب، جعفر سبحانی تبریزی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۴ ق.
۱۱۷. موسوعة الفقهية الكويتية، وزارت اوقاف كويت، چاپ چهارم، ۱۴۳۰ ق.
۱۱۸. مهذّب الاحکام، آیت الله سید عبدالله علی سبزواری، دفتر آیت الله سبزواری، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۱۱۹. المهذّب البارع فی شرح المختصر النافع، جمال الدین احمد بن محمد اسدی حلی، نشر جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۷ ق.
۱۲۰. وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
۱۲۱. الوسیلة الی نیل الفضیلة، ابن حمزه طوسی، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.
۱۲۲. النهایة، شیخ طوسی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.

۱۲

احکام قمار

فصل اوّل: مفهوم‌شناسی

فصل دوم: موضوع‌شناسی (آلات قمار)

فصل سوم: پیشینه

فصل چهارم: بزرگی گناه قمار از نظر اسلام

فصل پنجم: بیع آلات قمار

فصل ششم: ساختن و نگهداری آلات قمار

فصل هفتم: شطرنج

فصل هشتم: شرط‌بندی در مسابقات

فصل نهم: احکام قمارباز

فصل دهم: فلسفهٔ تحریم قامر

احکام قمار

فصل اوّل:

مفهوم‌شناسی

قمار در لغت:

برخی از واژه‌شناسان، «قمار» را از قمر به‌معنی ماه دانسته‌اند، زیرا بازیِ قمار به‌دلیل قبح آن، پنهانی در زیر نور ماه انجام می‌شده است.[1] یا این‌که در این بازی، مال قماربازها همانند ماه، کم و زیاد می‌شود.[2]

برخی نیز قمار را به‌معنی پیروزی بر رقیب[3] و یا از «تقمر» به‌معنی فریب و نیرنگ گرفته‌اند.[4] همچنین گفته‌اند: «**قامر الرجل مقامرة وقماراً: راهَنه**؛ با دیگری قمار کرد یعنی برای او عوض قرار داد».[5] و نیز در معنی آن گفته‌اند: «**راهنَه فغلَبَه**؛ بر او عوض قرار داد و غلبه کرد».[6]

طریحی، اصل قمار را گرو نهادن بر بازی با آلات قمار یا بازی با انگشتر و گردو می‌داند.[7]

از مجموع کلمات اهل لغت استفاده می‌شود که برد و باخت و پیروزی بر رقیب در مفهوم قمار داخل شده است. بلکه مطابق کلمات برخی از آنان، قرار دادن مال نیز در مفهوم قمار دخیل است.[8]

اما این‌که آیا در مفهوم قمار، آلات ویژه و معروف هم دخالت دارد یا خیر؟ تنها از کلام طریحی استفاده می‌شود که قمار، بازی با آلات معروفه است.[9]

بعضی فقها نیز از برخی از اهل لغت، قید «آلات المعروفة» را در معنی قمار نقل کرده‌اند.[10] ولی بقیهٔ اهل لغت، قمار را فقط عبارت از صِرف بازی دارای برد و باخت دانسته‌اند.

---

۱. التحقیق، حسن مصطفوی، ج ۹، ص ۳۱۶.
۲. البحر الرائق، ابن نجیم مصری، ج ۹، ص ۳۶۰.
۳. الصحاح، ج ۲، ص ۸۹۶-۸۹۹؛ مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۶.
۴. لسان العرب، ج ۵، ص ۱۱۳.
۵. همان.
۶. قاموس المحیط، ج ۲، ص ۱۲۱.
۷. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۴۷.
۸. ر.ک: غریب الحدیث ابن سلام، ج ۲، ص ۱۴۳و۱۴۴.
۹. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۴۷.
۱۰. المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۱.

همچنین از کلمات اهل لغت استفاده می‌شود که بازی بدون برد و باخت، صدق قمار نمی‌کند خواه با آلات معروفه باشد یا نباشد.

«میسر در لغت»

هرچند واژهٔ «قمار» در قرآن نیامده ولی مترادف آن، واژهٔ «میسر» سه بار در قرآن آمده است که اهل لغت آن را به‌معنی قمار گرفته‌اند.[۱] در وجه نامگذاری آن گفته‌اند که در بازی قمار، اموال بازنده بدون زحمت در اختیار برنده قرار می‌گیرد.[۲]

از واژهٔ میسر استفاده می‌شود که مبنای قمار بر اساس تلاش و رنج نیست بلکه مالک چیزی شدن به صورت آسان است.

بنابراین ممکن است گفته شود که مسابقه‌هایی چون اسب‌دوانی، وزنه‌برداری و... که پیروزی بر حریف بستگی به تلاش و کوشش دارد «میسر» محسوب نمی‌شود.

جوهری «میسر» را «قمار العرب بالأزلام» می‌داند، یعنی قماری ویژهٔ اقوام عرب که با تیرهای خاص انجام می‌شد.[۳]

تعریف قمار و میسر در روایات

عیاشی در ذیل آیهٔ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ در روایتی نقل می‌کند: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دربارهٔ میسر پرسیدند، آن حضرت فرمود: «**کل ما تقومر به حتی الکعاب والجوز**؛ هر آنچه با آن قمار شود «میسر» است گرچه کعب (استخوان) و گردو باشد».[۴]

در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «**النرد والشطرنج وأربعة عشر بمنزلة واحدة وکلّ ما قومر علیه فهو میسر**؛ نرد، شطرنج، اربعة عشر و هر آنچه با آن قمار شود میسر است».[۵]

ابن ابی‌شیبة در روایتی از طاووس نقل می‌کند که دربارهٔ قمار می‌گفت: «**إنّه من المیسر حتّی لعب الصبیان بالجوز والکعاب**؛ قمار از میسر است حتی بازی کودکان با گردو و استخوان از قمار محسوب می‌شود».[۶]

از مجموع روایات به‌دست می‌آید که شرط‌بندی و تعیین عوض، دو امری است که در ماهیت قمار دخیل است ولی آلات و ابزار در آن نقشی ندارد.

مفهوم قمار از دیدگاه فقهای اهل بیت علیهم السلام

شیخ طوسی، دو قید برد و باخت و قرار دادن عوض را در صدق عنوان قمار لازم دانسته است.[۷] علامه، اشتمال بر عوض را در صدق قمار شرط دانسته و از بیان شروط دیگر ساکت است.[۸]

از کلمات بزرگانی همچون شهید ثانی[۹]، سبزواری[۱۰]، نراقی[۱۱]، صاحب ریاض[۱۲]، و صاحب

---

۱. لسان العرب، ج ۵، ص ۲۹۸؛ مجمع البحرین، ج ۴، ص ۵۷۷.
۲. مجمع البحرین، ج ۵، ص ۵۷۷.
۳. لسان العرب، ج ۵، ص ۲۹۸.
۴. العیاشي، ج ۱، ص ۳۴۱.
۵. الکافي، ج ۶، ص ۴۳۵.
۶. المصنف، ج ۶، ص ۱۹۳.
۷. المبسوط، ج ۶، ص ۲۹۳.
۸. التحریر، ج۵، ص ۲۵۰؛ القواعد، ج ۲، ص ۸؛ المنتهی، ج ۱۵، ص ۳۷۷؛ النهایة، ج ۲، ص ۴۶۹ و ۵۲۹؛ التذکرة، ج ۱۲، ص ۱۴۱.
۹. روضة البهیة، ج ۳، ص ۲۱۶.
۱۰. کفایة الاحکام، ج ۲، ص ۷۵۲.
۱۱. ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۰۳.
۱۲. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۶۹.

جواهر[۱] استفاده می‌شود که قرار دادن عوض در معنی قمار دخیل است.

شیخ انصاری، گاهی قمار را پیروزی بر رقیب با قرار دادن عوض، تعریف کرده[۲] و گاهی آن را صِرف پیروزی بر رقیب دانسته است.[۳]

بنابراین اکثر فقهای امامیه بدون این‌که برای صدق قمار، آلات ویژه‌ای را دخیل بدانند آن را بازی برای برد و باخت می‌شمرند که با قرار دادن عوض همراه باشد.

مفهوم قمار از دیدگاه فقهای اهل سنت

اکثر علمای اهل سنت، بدون این‌که آلات ویژه را در قمار معتبر بدانند[۴]، آن را بازی دارای برد و باخت دانسته‌اند که با قراردادن وثیقه، یک نفر بازنده و فرد دیگر برندهٔ آن است.[۵]

از کلمات برخی نیز استفاده می‌شود که آنان قمار را صرف برد و باخت گرفته و قرار دادن وثیقه را شرط ندانسته‌اند.[۶]

فصل دوم:
موضوع‌شناسی (آلات قمار)

در روایات از چیزهای ویژه‌ای به‌عنوان آلات قمار یاد شده که اهم آن عبارت است از:

۱. شطرنج: صفحه‌ای است که ۶۴ خانهٔ مربعی دارد که بازی با آن به‌وسیلهٔ ۳۲ مهره انجام می‌شود. این بازی نشانگر جنگ دو دولت است که هر یک صاحب ۱۶ مهره‌اند، یک شاه، یک وزیر، دو اسب، دو فیل، دو رخ (رخ در اصل یک پرندهٔ افسانه‌ای بزرگ است) و هشت سرباز.[۷]

در برخی از روایات از شطرنج به‌عنوان شاهَیْن (تثنیهٔ شاه) یاد شده است.[۸]

۲. نرد یا نرد شیر: صفحه‌ای است تخته‌ای با ۱۲ عدد مهره و دو تاس، بازی با آن را شاپور فرزند اردشیر، دومین پادشاه ساسانی اختراع کرده[۹] و در روایات به‌شدت تقبیح شده است.[۱۰]

۳. ازلام: عبارت از ده تیر ویژه است که هفت تیر آن دارای سهم برنده و سه تیر فاقد سهم است و در جاهلیت با آن قمار می‌کردند.[۱۱]

٤. لعبة الأمير (لعبة شبيب، لعبة شيث، لعبة الأحمر).[۱۲]

در لغت، توضیحی برای این ابزار بیان نشده ولی

---

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۰۹.
۲. مکاسب، ج ۱، ص ۱۱۷، ۳۷۲ و ۳۷۷.
۳. همان، ص ۳۸۲.
۴. المجموع، ج ۲۰، ص ۲۲۸؛ روضة الطالبيين، ج ۷، ص ۵۶۳؛ بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۲۷.
۵. المجموع، ج ۲۰، ص ۲۲۸.
۶. ر.ک: بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۲۶۹، مدونة الكبرى، ج ۵، ص ۱۵۳.
۷. ر.ک: معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، ج ۲، ص ۳۳۶.
۸. الكافي، ج ۶، ص ۴۳۷.
۹. مجمع البحرين، ج ۴، ص ۲۹۲.
۱۰. الفقيه، ج ۴، ص ۵۸.
۱۱. ر.ک: مجمع البيان، ج ۳، ص ۲۴۴؛ الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۲۵۷.
۱۲. وسائل (آل البيت)، ج ۱۷، ص ۳۱۹.

در روایات تقبیح قرار گشته است.[۱]

۵. اربعة عشر: دو تعریف برای این ابزار شده است:

الف) یک نوع بازی با دو صف متشکل که در هر صف هفت سوراخ وجود دارد و با قرار دادن چیزی درون سوراخ‌ها بازی انجام می‌شود.[۲]

ب) قطعه چوبی است که در آن حفره‌هایی در سه سطر قرار دارد و با قرار دادن ریگ‌های ریز در داخل آن حفره‌ها بازی انجام می‌گیرد.[۳]

۶. کعاب (قاب بازی): و آن عبارت است از قمار بازی با استخوان که با قراردادهای ویژه‌ای انجام می‌شود. در روایت از آن به‌عنوان آلت قمار نام برده است.[۴]

۷. لعبة الثلاث: در روایتی از آن به‌عنوان امر باطل یاد شده[۵] ولی تعریفی برای آن ارائه نشده است. احتمالاً همان «سه دوز» باشد.

۸. صولجان (چوگان): نوعی بازی با توپ درحالت سواره، با چوبی که سر آن برگشته است. در فقه الرضا علیه السلام آن را به‌عنوان آلت قمار ذکر کرده است.[۶]

۹. البقیری: از دیگر آلات قمار است که برخی فقها از آن نام برده‌اند.[۷] شهید اوّل آن را نام دیگر «اربعة عشر» خوانده است.[۸] برخی هم آن را بازی با کوپه‌های خاک دانسته‌اند که در درون یکی از آن‌ها چیزی را پنهان می‌کنند تا هرکس آن را پیدا کند برنده محسوب شود.[۹]

به جز این موارد، در روایات از آلات مشترک دیگری مانند گردو، تخم مرغ و انگشتر یاد شده است که گاه می‌توانند به‌عنوان آلت قمار استفاده قرار شوند.

در عصر حاضر آلات قمار مصادیق جدیدتری نیز پیدا کرده است. پاسور، بیلیارد و گاه کامپیوتر، در صورت شرط‌بندی و برد و باخت می‌توانند از آلات قمار محسوب شوند.

فصل سوم:
پیشینه

در این فصل، ابتدا پیشینهٔ بازی قمار و سپس پیشینهٔ تحقیق دربارهٔ آن، مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف) پیشینهٔ بازی قمار

پیدایش بازی قمار به زمان‌های بسیار کهن برمی‌گردد. چینی‌ها آن را ۲۳۰۰ سال پیش از میلاد ثبت کرده‌اند. این بازی در تمام دوره‌های تاریخی در همهٔ جوامع از روم باستان و ایران باستان گرفته تا اقصی نقاط عالم، رایج بوده است.

---

۱. لسان العرب، ج ۴، ص ۷۵.
۲. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۴۰۶.
۳. مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۱۷۷.
۴. وسائل (آل‌البیت)، ج ۱۷، ص ۱۶۵.
۵. الكافي، ج ۶، ص ۴۳۶.
۶. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۸۴.
۷. الروضة البهية، ج ۳، ص ۲۱۰.
۸. همان.
۹. همان.

در برخی از دوره‌ها قماربازها هر چیزی حتی آزادی خود را در معرض برد و باخت قرار می‌دادند. در قرن شانزدهم میلادی قمارخانه‌های بزرگی در اروپا تأسیس شد.

این بازی به علت ایجاد نابسامانی در بازار و به‌هم زدن تعادل اقتصادی، بارها با ممنوعیت و تحریم روبرو شد ولی باز پس از مدتی آزاد گشت. ازجمله در سال ۱۳۵۳ در انگلستان، سال ۱۸۵۴ در روسیه، سال ۱۳۵۵ در آمریکا و سال ۱۸۷۳ در آلمان تحریم شد[۱] ولی مجدداً بازار آن در این کشورها رونق گرفت.[۲]

ب) پیشینهٔ تحقیق دربارهٔ قمار

فقهای اسلام از دیرباز دربارهٔ این موضوع سخن گفته‌اند.

فقهای امامیه از ابن بابویه قمی[۳] (م ۳۲۹)، شیخ مفید[۴] (م ۴۱۳)، سید مرتضی[۵] (م ۴۳۶)، ابوصلاح حلبی[۶] (م ۴۴۷) و شیخ طوسی[۷] (م ۴۶۰) گرفته تا فقهای معاصر[۸] در کتاب‌های فقهی به آن پرداخته‌اند.

فقهای اهل سنت نیز در کتاب‌های مربوطه به این موضوع توجه درخوری داشته‌اند.

دراین‌باره افزون بر طرح این موضوع در ضمن کتاب‌های فقهی، نگاشته‌های مستقلی نیز به رشتهٔ تحریر درآمد که برای نمونه می‌توان از کتاب‌هایی چون «المیسر والقداح» از ابن قتیبه عبدالله بن مسلم[۹] و «المیسر والقداح» از عبدالله بن قریب[۱۰] و نیز «نشوة الارتیاح فی بیان حقیقة المیسر والقداح» اثر سید محمد مرتضی[۱۱]، نام برد.

فصل چهارم:
بزرگی گناه قمار ازنظر اسلام

بی‌تردید قمار در اسلام حرام و به باور اکثر علما از گناهان کبیره است. در قرآن سه بار واژهٔ میسر (= قمار) آمده است:

«﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾؛ دربارهٔ شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند بگو: در آن‌ها گناه و زیان بزرگی است و منافعی (ازنظر مادی) برای مردم دربر دارد (ولی) گناه آن‌ها از نفعشان بیشتر است».[۱۲]

در روایتی از امام کاظم علیه السلام نقل شده که این آیه اولین آیه دربارهٔ خمر و میسر است.[۱۳]

---

۱. ر.ک: دائرةالمعارف قرن بیستم، ج ۷، ص ۹۴۳-۹۴۴.
۲. سایت کازینوا.
۳. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۸۴.
۴. المقنعة، ص ۷۲۶.
۵. رسائل المرتضی، ج ۴، ص ۱۱۶.
۶. الکافي، ج ۲، ص ۲۸۱.
۷. النهایة، ص ۳۲۵ و ۳۶۳.
۸. ر.ک: مکاسب محرمهٔ امام خمینی، ج ۱، ص ۱۱۳ و مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۱۴۱۳؛ أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۲۹۴.
۹. کشف الظنون حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۱۴۶۵.
۱۰. ایضاح المکنون، ج ۲، ص ۳۴۱ (اسماعیل پاشا البغدادی).
۱۱. همان، ص ۶۴۸.
۱۲. بقره، آیهٔ ۲۱۹.
۱۳. البرهان في تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۵۶ به نقل از الکافي، ج ۶، ص ۴۰۶.

«اثم کبیر» به وزر بزرگ تفسیر شده است.[۱]

در آیه‌هایی که بعداً نازل شد، در مقایسه با آیهٔ اول، دستور شدیدتر و غلیظ‌تر صادر کرده است:

«﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنتَهُونَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شراب و قمار و بت‌ها و ازلام [نوعی بخت‌آزمایی]، پلید و از عمل شیطان است از آن‌ها دوری کنید تا رستگار شوید. شیطان می‌خواهد به‌وسیلهٔ شراب و قمار، در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد. آیا (با این همه زیان و فساد، و با این نهی اکید،) خودداری خواهید کرد؟![۲]

ذکر قمار در ردیف بت‌ها[۳]، تعبیر به رجس، نسبت دادن آن به عمل شیطان، امر به اجتناب از آن و در نهایت، رسیدن به رستگاری با دوری از آن، همه از بزرگی گناه قمار حکایت می‌کند.[۴]

افزون بر نصّ آیات قرآن کریم، در روایات نیز به حرمت قمار و کبیره بودن گناه آن اشاره شده است.[۵]

همچنین روایات بسیاری مصادیقی از قمار را مانند نرد و شطرنج، نام برده و از بزرگی گناه آن یاد کرده است.[۶]

قمار در نزد فقهای اسلام بدون هیچ مخالفی از محرمات شمرده شده است. حتی برخی حرمت آن را از ضروریات اسلام دانسته‌اند[۷]، از ابن ادریس شافعی نقل شده است: هیچ فردی را نمی‌شناسیم که قمار را حلال بداند.[۸] صاحب جواهر از آن به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین گناهان نزد اهل شریعت یاد کرده است.[۹]

اقسام قمار و حکم آن‌ها

فقها بازی قمار را به چهار[۱۰] (بلکه پنج[۱۱]) قسم تقسیم کرده‌اند:

۱. بازی با ابزار ویژهٔ قمار با قرار دادن رهن (عوض)؛

۲. بازی با ابزار قمار بدون قرار عوض؛

۳. بازی با ابزاری که ویژهٔ قمار نیست با قرار عوض؛

۴. برد و باخت بدون عوض در مسابقاتی که شرعاً بر جواز آن تصریح نشده است[۱۲]؛

۵. آنچه در آن اثرِ قمار است بدون انجام بازی. مثل آنچه که از طریق بخت‌آزمایی، یا نصیب، قرعه

---

۱. مجمع البیان، ذیل آیه، ج ۲، ص ۵۵۷.
۲. مائده، آیهٔ ۹۰و۹۱.
۳. ر.ک: تفسیر القمي، ج ۱، ص ۱۸۱.
۴. ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۷۰.
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۲۹. (روایت مکتوب امام رضا علیه السلام به مأمون عباسی).
۶. ر.ک: مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۲۳ و الكافي، ج ۶، ص ۴۳۷.
۷. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۶۸.
۸. کتاب الام، ج ۸، ص ۵۶، چاپ بیروت.
۹. جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۵.
۱۰. شیخ انصاری، مکاسب، ج ۱، ص ۲۷۲.
۱۱. انوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۲۹۴.
۱۲. المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۸۰.

و مانند آن انجام می‌شود و استقسام که در جاهلیت مرسوم بوده است.[۱]

حکم قسم اوّل: بازی با ابزار ویژهٔ قمار با قراردادن عوض

بی‌تردید این قسم، قدر متیقن از دلیل‌های حرمت قمار است که تمام ملاک‌های حرمت، از برد و باخت، عوض و ابزار ویژه را در خود جای داده و هیچ اختلافی میان فقهای شیعه و اهل سنت در حرمت آن نیست[۲] بلکه می‌توان گفت از ضروریات دین اسلام است.

حکم قسم دوم: بازی با آلات قمار بدون وثیقه

چنان‌که گذشت از مجموع کلمات اهل لغت، فقها و روایات استفاده می‌شود که قرار دادن عوض، در صدق عنوان قمار، دخالت دارد.[۳] بنابر این عقیده، بازی با آلات قمار بدون عوض و رهن، قمار نیست.

آیت الله خویی نیز این قسم را موضوعاً و مخصّصاً خارج از مطلقات می‌داند. وی با تمسک به آیهٔ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾ می‌افزاید: «فلسفهٔ حرمت قمار، مربوط به ایجاد عداوت و کینه است، و روشن است که بدون عوض، عداوتی محقق نمی‌شود».[۴]

شیخ انصاری حتی ادلهٔ مطلق قمار را در این مورد جاری نمی‌داند زیرا معتقد است که ادلهٔ مزبور به مورد غالب جایی که دارای عوض و رهن باشد، انصراف دارد.[۵]

حال بر فرض عدم صدق عنوان قمار، در این‌که آیا صرف بازی با آلات قمار حرام است یا خیر؟ دو قول است:

محقق حلی، بازی با ابزار قمار را به صورت مطلق حرام می‌داند.[۶] شهید ثانی در توضیح کلام محقق می‌نویسد: «مذهب امامیه بر این است که بازی با تمام ابزار ویژهٔ قمار حرام است[۷] همچنین گروهی از علمای اهل سنت مانند ابوحنیفه و مالک و برخی از علمای شافعی نیز بر این عقیده‌اند».[۸]

علامهٔ حلی[۹]، فخرالمحققین[۱۰]، صاحب جواهر[۱۱] و اکثر معاصرین نیز قائل به حرمت‌اند.

در میان فقهای امامیه، شهرت قوی بلکه عدم خلاف، بر حرمت است ولی در میان علمای اهل سنت مسئلهٔ اختلافی است.[۱۲]

این بحث در منابع اهل سنت در هاله‌ای از ابهام

---

۱. انوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۲۹۴.
۲. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۲، ص ۴۶؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۵۶۳.
۳. ر.ک: مکاسب محرمه، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۷۲؛ أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۲۹۸.
۴. مصباح الأصول، ج ۱، ص ۵۶۹و ۵۷۰.
۵. مکاسب محرمه، ج ۱، ص ۳۷۲.
۶. شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۹۱۲.
۷. مسالك الأفهام، شهید ثانی، ج ۱۴، ص ۱۷۶.
۸. روضة الطالبین، ج ۷، ص ۵۳۶؛ بدایع الصنایع، ج ۶، ص ۲۶۹؛ مدونةالکبری، ج ۵، ص ۱۵۳.
۹. تحریرالاحکام، ج ۵، ص ۲۵۰.
۱۰. ر.ک: ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۴۲۳.
۱۱. جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۳ و ۵۶.
۱۲. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۵۶۵.

در ذیل بعضی از مصادیق قمار، چون شطرنج و نرد، آمده است. «رعینی» از مالکیه، قمار را به‌دلیل لهو و سرگرمی، حرام می‌داند.[۱]

معنی این سخن این است که بازی با آلات قمار، به صورت مطلق، هرچند بدون عوض باشد، حرام است.

ابن نجیم مصری حنفی بر این باور است که قمار در صورتی نابود کنندهٔ عدالت است که عوض در آن باشد[۲]، معنی این سخن این است که بازی با آلات قمار، بدون عوض، حلال است.

دلایل تحریم

گذشته از شهرت بلکه اجماع نزد فقهای امامیه، دلایل دیگری نیز بر تحریم اقامه شده است.

دلیل اوّل:

روایت تحف العقول: «**ما یجیء منه الفساد محضاً لایجوز التقلّب فیه من جمیع وجوه الحرکات**؛ هر چیزی که از آن فساد محض آید روی آوردن به آن به هر صورتی که باشد جایز نیست».[۳]

وجه دلالت این‌که، آلات ویژهٔ قمار فایده‌ای جز قمار ندارند بنابراین، فساد محض‌اند و بازی با آن‌ها جایز نیست.

برخی مسئلهٔ دور و ضعف سند را از مشکلات این روایت برشمرده‌اند: زیرا اگر بازی با آلات قمار بدون عوض جایز باشد معنی‌اش این است که این آلات از فساد محض بودن خارج شده و بازی از فواید آن به حساب می‌آید، و اگر جایز نباشد فساد محض خواهد بود، و چون اصل مطلب محل نزاع است پس تمسک به حدیث، مصادره به مطلوب است.[۴]

در پاسخ ضعف سند باید گفت که این حدیث علاوه بر این‌که مطابق قاعدهٔ عقلایی است، در عمل نیز مورد قبول و پذیرش بسیاری از فقهاست، و اما در پاسخ به اشکال دور، گفتنی است که بازی، منفعت شمرده نمی‌شود.[۵]

دلیل دوم:

علی بن ابراهیم، از ابوالجارود از امام باقر علیه السلام در تفسیر آیهٔ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾[۶] نقل می‌کند: «**وأمّا المیسر: فالنرد والشطرنج وکل قمار میسر... وکل هذا بیعه وشراؤه والانتفاع بشیء من هذا حرام محرّم**؛ میسر عبارت است از نرد و شطرنج و تمام آلات قمار، فروش و خرید آن‌ها و هرگونه بهره‌برداری از آن‌ها حرام مؤکد است[۷]».[۸]

شیخ انصاری می‌گوید: به دو قرینه، مراد از قمار در این روایت، آلات قمار است نه عمل قمار. یکی این‌که از نرد و شطرنج یاد کرده و دیگر این‌که بیع و شراء آن و انتفاع از آن را حرام دانسته است.

---

۱. مواهب الجلیل، ج ۵، ص ۲۵۱.
۲. البحر الرائق، ج ۷، ص ۱۵۴.
۳. تحف العقول، ص ۳۳۳.
۴. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۵۶۵.
۵. ر.ک: حاشیهٔ مکاسب ایروانی، ج ۱، ص ۳۸.
۶. مائده، آیهٔ ۹۰.
۷. مخفی نماند که این ترجمه بر اساس برداشت مرحوم شیخ انصاری است.
۸. تفسیر القمي، ج ۱، ص ۱۸۰و۱۸۱؛ الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۳۹، باب ۱۰۳ من ابواب ما یکتسب به، ح ۱۲.

بعضی، روایت را مرسله و ابوالجارود را ضعیف دانسته‌اند.[۱]

ولی آیت الله خویی، ابوالجارود را به استناد شهادت شیخ مفید و علی بن ابراهیم، ثقه می‌داند.[۲] البته از آن‌جا که مفاد این روایت در روایات دیگر نیز آمده است، ارسال آن ضرری ندارد.

بعضی نیز برای اثبات حرمت، به روایات باب نرد و شطرنج[۳] تمسک کرده‌اند که به عقیدهٔ برخی تمام نیست.[۴]

بنابراین، تنها دلیل قابل توجه بر حرمت، اجماع و شهرت قوی است. هرچند بعضی ترک آن را از باب احتیاط مستحب دانسته‌اند.[۵]

حکم قسم سوم و چهارم در فصل هشتم تحت عنوان «شرط‌بندی در مسابقات» خواهد آمد.

حکم قسم پنجم: مواردی که اثر قمار را دارد

مقصود این است که بدون بازی قمار، از طریق بلیط بخت‌آزمایی و مانند آن یا استقسام که در جاهلیت مرسوم بوده است، تحصیل مال نماید.

این‌که آیا بر این موارد قمار صدق می‌کند یا نه؟ محل بحث است.

اما در صدق عنوان قمار، برخی آن را ملحق به قمار[۶] و بعضی حکم آن را همسان قمار دانسته‌اند ولی صدق عنوان قمار را نپذیرفته‌اند.[۷]

در تفسیر آیهٔ ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾[۸] از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که آن را نوعی قمار شمرده‌اند.[۹]

مشهور فقهای امامیه نیز صدق عنوان قمار را در استقسام به ازلام پذیرفته‌اند و آن بدین‌صورت بود که در جاهلیت شتری خریداری و به ده قسمت تقسیم می‌شد سپس قرعه کشی می‌کردند؛ هفت سهم آن دارای نصیب و سه سهم بی‌نصیب بودند و باید پول شتر کامل را می‌دادند.

و اما بر فرض عدم صدق قمار، به یقین این موارد را از باب «اکل مال بالباطل» حرام دانسته‌اند.[۱۰]

به علاوه که تمام مفاسد قمار را نیز دارد.

حکم «یا نصیب» (بخت آزمایی)

«یا نصیب» می‌تواند به سه صورت باشد:

۱. گروهی توافق کنند که هر نفر مبلغی پول بدهد، سپس تمام آن مبلغ را به قید قرعه به یک نفر بدهند و خسارت میان همگان تقسیم شود.

۲. مثل فرض سابق، پول‌ها را جمع کنند و مقدار قابل توجهی از پول را به برگزار کننده و باقیمانده را

---

۱. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۵۶۵، پاورقی ۳.
۲. معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۳۳۵.
۳. الکافي، ج ۶، ص ۴۲۵.
۴. مکاسب شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۲۷؛ ر.ک: أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۲۹۹.
۵. أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۳۰۰.
۶. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۵۶۳.
۷. ر.ک: أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۳۰۷.
۸. مائده، آیهٔ ۳.
۹. مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۷۲. ذیل آیهٔ ۳ سورهٔ مائده.
۱۰. أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۳۰۶.

به فرد یا افرادی که قرعه به نام آن‌هاست بدهند.[۱]

این دو صورت از باب اکل مال به باطل و همچنین الغاء خصوصیت از حرمت استقسام به ازلام، و نیز شمول ادلهٔ قمار از لحاظ حکم، حرام است.[۲]

۳. بدون شرط، مبلغی را جهت کمک به انجام کارهای خیریه در اختیار فرد حقیقی یا حقوقی قرار دهند و برای تشویق دیگران، بخشی از مبلغ را به‌عنوان جایزه به قید قرعه به بعضی از اهداکنندگان بپردازند.

این قسم از آن‌جا که ادلهٔ حرمت، آن را دربر نمی‌گیرد، از لحاظ شرع مانعی ندارد[۳] مشروط بر این‌که نیت کمک‌کنندگان، همان کار خیر باشد نه شرکت در قرعه کشی.

حکم اموال به‌دست آمده از طریق قمار و مانند آن

ظاهر بلکه صریح کلمات فقهای اسلام در قسم اول و سوم از اقسام پنج‌گانه، بطلان و فساد است.

یعنی آن‌جا که مالی به‌وسیلهٔ بازی قمار با ابزار ویژه و شرط عوض یا بازی با ابزار مشترک و شرط عوض به‌دست آید همانند اموال حاصل از عقد فاسد است که باید به صاحبان آن برگردانده شود و در صورت تلف، بدل آن از مثل یا قیمت پرداخت گردد.[۴]

همسان با فتاوای علمای امامیه، از ظاهر کلمات فقهای اهل سنت نیز استفاده می‌شود که در این دو صورت، مال به‌دست آمده، به گیرنده منتقل نشده و تصرف در آن حرام است و باید به صاحبش برگردانده شود.[۵]

هرچند علما دربارهٔ قسم پنجم سخن نگفته‌اند ولی بعید نیست که حکم دو صورت قبل از آن دربارهٔ قسم پنجم (اموال بدست آمده از طریق قرعه و بلیط بخت‌آزمایی و غیره) نیز جاری باشد.

فصل پنجم:

بیع آلات قمار

الف) خرید و فروش آلات مختص قمار

جای تردید نیست که خرید و فروش آلات قمار حرام است. دلایل آن در دو بخش عمومی، چون قاعدهٔ «إن الله إذا حرم شیئاً حرّم ثمنه»[۶] و ویژهٔ تحریم قمار، قابل طرح است که در این بحث، تنها دلایل ویژهٔ تحریم قمار بررسی می‌شود:

دلیل اوّل: اجماع

تحقق اجماع در حرمت خرید و فروش آلات

---

۱. أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۳۰۶.
۲. همان، ص ۳۰۷.
۳. همان.
۴. المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۹ و ۳۷۵؛ ر.ک: جواهرالکلام، ج ۳۳، ص ۱۰۹؛ النهایة، ج ۲، ص ۹۸؛ منتهی المطلب، ج ۱۵، ص ۳۷۶؛ ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۱۶۳؛ الدروس، ج ۳، ص ۱۶۳؛ التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۱۵؛ جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۴.
۵. ر.ک: کشف القناع البهوتي، ج ۸، ص ۳۳۸ و ۲۵۵؛ البحر الرائق، ج ۸، ص ۳۳۸.
۶. دربارهٔ این ادله در مقالهٔ «اصول کلی حاکم بر معاملات حرام» بحث می‌شود.

قمار تا جایی است که صاحب جواهر به وجود اجماع محصل و منقول[۱] و شیخ انصاری به عدم وجود خلاف[۲] تصریح کرده‌اند. برخی از فقهای معاصر هم به آن اذعان نموده‌اند.[۳] همچنین همین قول به جمهور فقهای اهل سنت نسبت داده شده ولی ابوحنیفه بیع آن را صحیح اما تکلیفاً آن را حرام دانسته است.[۴]

دلیل دوم: روایات

۱. روایت مستطرفات السرائر:

برابر این روایت، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «**بیع الشطرنج حرام وأکل ثمنه سحت**؛ فروش شطرنج، حرام و ثمن آن سحت است».[۵]

هرچند در روایت، تنها به فروش شطرنج تصریح شده ولی روشن است که با الغای خصوصیت، به دیگر آلات قمار نیز قابل سرایت است و ضعف سندی آن با توجه به عمل اصحاب قابل چشم‌پوشی است.[۶]

۲. روایت ابی‌جارود: علی بن ابراهیم قمی در تفسیر آیهٔ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ پس از آن‌که از قول امام باقر علیه السلام از نرد، شطرنج و آلات قمار یاد می‌کند، می‌گوید: «**کلّ هذا بیعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشیطان**؛ تمام این‌ها خرید و فروش و استفاده از آن‌ها حرام مؤکد است و باعث پلیدی و از اعمال شیطانی است».[۷]

۳. حدیث مناهی حسین بن زید از امام صادق علیه السلام که از پدرانش نقل فرمود: «**نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن اللعب بالنرد والشطرنج... ونهی عن بیع النرد**؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از بازی با نرد و شطرنج و فروش نرد نهی کرده است».[۸]

۴. روایت ابن عباس از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «**ثمن الخمر حرام ومهر البغي حرام وثمن الکلب حرام والکوبة حرام...**؛ ثمن شراب و مهریهٔ زن زناکار و ثمن سگ و طبل کوچک (یا نرد و شطرنج) حرام است».[۹]

ب) خرید و فروش آلات مشترک قمار

آلات مشترک قمار بر دو قسم است: نخست آلاتی که غالباً برای منفعت حلال به‌کار رفته و به‌ندرت برای قمار استفاده می‌شود مانند گردو و تخم مرغ؛ بی‌تردید فروش این قسم، حلال و بلااشکال است[۱۰] بلکه آلت قمار بر آن‌ها صدق نمی‌کند.

قسم دوم آلاتی است که منفعت حلال و حرام آن مساوی باشد. در این مورد برخی از فقها چون صاحب جواهر، جواز یا عدم جواز فروش آن را

---

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۵.
۲. المکاسب، ج ۱، ص ۱۱۶.
۳. أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۹۷.
۴. ر.ک: الموسوعة الکویتیة، ج ۳۹، ص ۴۰۷، واژهٔ المیسر.
۵. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۲۳، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۰۳، ح ۴.
۶. ر.ک: أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۹۸.
۷. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۲۲و۳۲۳.
۸. همان، ص ۳۲۵، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۰۴، ح ۶.
۹. سنن دارقطنی، ج ۳، ص ۷. (ط: دارالمحاسن، قاهره)
۱۰. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۳۸و۲۳۹.

متوقف بر قصد فروشنده دانسته‌اند، یعنی اگر فروشنده به قصد منفعت حرام بفروشد حرام و اگر به نیت منفعت حلال بفروشد حلال است.[۱]

کاشف الغطاء به‌طور مطلق بیع آن را حرام دانسته و فرقی بین نیت منفعت حلال یا حرام قائل نشده است.[۲]

بعضی هم فروش آلات قمار را به‌لحاظ ماده بر چند قسم تقسیم کرده‌اند:

الف) آن‌جا که ماده مانند ورق‌های پاسور، فاقد ارزش بوده و معامله تنها به‌لحاظ هیئت باشد، در این صورت بی‌تردید معامله حرام و باطل است.

ب) آن‌جا که ارزش آلات به‌لحاظ ماده باشد مثل این‌که آلت قمار را از طلا ساخته باشند. در این صورت جواز فروش، تابع قصد فروشنده است یعنی اگر آن را به‌عنوان ماده بفروشد بلامانع بوده ولی اگر به‌لحاظ هیئتش بفروشد حرام است.

ج) آن‌جا که از لحاظ ماده و هیئت، دارای مالیت باشد. در این قسم اگر هر دو عنوان را قصد کند معامله باطل و اگر تنها ماده را قصد نماید، معامله صحیح است.[۳]

از علمای اهل سنت، ابوحنیفه فروش تمام انواع ابزار لهو را جایز دانسته و معتقد است که مکسور آن‌ها دارای منفعت حلال است.[۴]

ولی «رعینی شافعی»، دربارهٔ فروش اشیایی که دارای منافع حلال و حرام باشند قائل به تفصیل شده، معتقد است که اگر قصد فروشنده منفعت حلال باشد معامله صحیح و اگر قصدش منفعت حرام باشد، باطل است.[۵]

اما از مازری نقل کرده که به صورت مطلق قائل به فساد معامله شده است زیرا ثمن در برابر هر دو منفعت حلال و حرام قرار گرفته و در عقد واحد راهی برای تبعیض وجود ندارد، افزون بر این‌که این معامله تعاون بر حرام است و جایز نیست.[۶]

اجاره دادن برای قمار

اجاره دادن آلات قمار یا اجاره دادن مسکن برای قمار نیز حرام است و درآمدهای ناشی از آن قابل تملک نیست.

«علامه» همچون بسیاری از فقهای امامیه، آن را از باب مساعدت بر معاصی شمرده و مبالغ به‌دست آمده را در این‌گونه موارد، قابل انتقال و تملیک نمی‌داند.[۷]

صاحب ریاض نیز علاوه بر عنوان اعانت بر اثم، به‌دلیل اجماع نیز استدلال کرده است.[۸]

عبدالله بن قدامه با نسبت دادن این قول به جماعتی، می‌گوید: اجاره دادن منزل برای شراب‌فروشی و قماربازی جایز نیست.

ولی از قول ابوحنیفه نقل می‌کند که این کار

---

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۶ و ر.ک: أنوارالفقاهة، المکاسب المحرمة، ص ۹۵.
۲. انوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۲۵.
۳. همان، ص ۹۵و۹۶.
۴. الموسوعة الکویتیة، ج ۹، ص ۱۵۷.
۵. مواهب الجلیل، ج ۶، ص ۶۵-۶۸.
۶. همان.
۷. نهایة الأحکام، ج ۲، ص ۴۶۸ و ارشاد الأذهان، ج ۱، ص ۳۵۷.
۸. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۴۱.

را بلامانع می‌دانست.[۱]

«بهوتی حنبلی» علت عدم جواز را اعانت بر گناه دانسته است.[۲]

فصل ششم:

ساختن و نگهداری آلات قمار

ساختن آلات قمار، مانند ساختن دیگر آلات لهو و فساد، حرام و مذموم است.

علمای شیعه از شیخ مفید[۳] و شیخ طوسی[۴] گرفته تا متأخرین[۵] و معاصرین[۶] آن را حرام دانسته‌اند.

هرچند از علمای اهل سنت دراین‌باره مطلبی به‌دست نیامده ولی روشن است که آنان نیز ساختن آلات قمار را حرام می‌دانند.

همچنین بر اساس روایات، نگهداری آلات قمار، حرام است[۷] و نگهدارندهٔ آن به غضب الهی گرفتار می‌شود.[۸]

آیت الله خوئی، از بین بردن آلات لهو را از وظایف دینی دانسته که موجب ضمان نیست.[۹]

علامه نیز در تذکره، شکستن آلات قمار را جایز شمرده و آن را موجب ضمان نمی‌داند.[۱۰]

برخی از فقهای معاصر نیز نگهداری آلات قمار را حرام[۱۱] و برخی نیز بنابر احتیاط واجب حرام دانسته‌اند.[۱۲]

در این مسئله نیز از علمای اهل سنت مطلبی به‌دست نیامد.

عمده دلیل حرمت در مسئله، اطلاق آیهٔ ۹۰ سورهٔ مائده و نیز روایت فقه الرضا علیه السلام[۱۳] و تحف العقول[۱۴] است که بر اساس آن‌ها امساک و نگهداری آلات فساد و لهو، حرام شمرده شده است.

اضافه بر این، ادلهٔ عقلیه و نقلیهٔ نهی از منکر نیز شامل آن می‌شود.

فصل هفتم:

شطرنج

در روایات از میان آلات قمار بیشتر از «شطرنج» یاد شده است چه با عوض باشد یا بدون عوض و چه با انگیزهٔ تقویت هوش باشد یا هر انگیزهٔ دیگر. ولی بنابر مبنای دیگر اگر شطرنج از عنوان قمار خارج شده باشد و به‌عنوان یک وسیلهٔ ورزشی قلمداد شود جای گفت‌وگو و تأمل است.

---

۱. المغني، ج ۶، ص ۱۳۶.
۲. کشاف القناع، ج ۳، ص ۶۵۷.
۳. المقنعة، ص ۵۸۷.
۴. النهاية، ص ۳۶۳.
۵. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۵.
۶. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۵۱؛ مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۵۹.
۷. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۵، ابواب ما یکتسب به، باب ۲، ح ۱؛ وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۸۳؛ تحف العقول، ص ۳۳۳.
۸. ر.ک: فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۸۳؛ مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۸، ابواب ما یکتسب به، باب ۷۹، ح ۱۰.
۹. مصباح الفقیه، ج ۱، ص ۱۵۵.
۱۰. تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۳۷۱ (ط: قدیم).
۱۱. استفتائات جدید آیت الله مکارم، ج ۲، ص ۲۳۹.
۱۲. استفتائات جدید آیت الله میرزا جواد تبریزی، ج ۲، ص ۴۸۱.
۱۳. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۶۵.
۱۴. تحف العقول، ص ۳۳۳.

محمد بن شربینی شافعی آن را مکروه دانسته و معتقد است که هدف از آن، تقویت و اصلاح فکر و اندیشه است و برای نقشه‌های جنگی و محاسبات آن کمک می‌کند.[۱] (هرچند صورت قمار دارد).

«دمیاطی» نیز آن را مکروه دانسته و از ابوحنیفه، مالک و احمد بن حنبل نقل می‌کند که آن‌ها شطرنج را به‌دلیل روایاتی که در مذمت آن وارد شده است حرام دانسته‌اند.[۲]

همچنین برخی نقل کرده‌اند که شافعی شطرنج را با سه شرط جایز می‌دانست. ۱. در آن وثیقه و عوض قرار نداده باشند. ۲. استمرار نداشته باشد (به آن اعتیاد پیدا نکنند). ۳. موجب اخلال در انجام واجبات نباشد.[۳]

اما نزد فقهای شیعه بر اساس مبانی، مختلف است. یعنی اگر شطرنج از آلات قمار خارج شده، در صورت بازی با وثیقه حرام است و در صورت بازی بدون وثیقه بر اساس مبانی، مختلف است.

بنابر تحریم مطلق مسابقه، بازی با آن حرام است و بنابر این‌که مطلق مسابقه حرام نباشد در نزد گروهی از فقها چون امام خمینی حلال[۴] و در نزد برخی دیگر چون آیت الله خویی حرام است.[۵]

ملاک خروج از تحت عنوان قمار

تشخیص این‌که یک وسیله از تحت عنوان آلات قمار خارج شده یا همچنان بر آن باقی است به عهدهٔ کیست؟ آیا ملاک عرف است یا فهم مکلّف؟ و آیا عرف عام (همهٔ جوامع) منظور است یا تنها محل زندگی مکلّف؟

این‌ها سؤالاتی است که برخی از بزرگان به آن‌ها پاسخ داده‌اند.

امام خمینی ملاک را تشخیص مکلف قرار داده است.[۶]

برخی ملاک را عرف عام دانسته‌اند.[۷] و حق همین است زیرا در تمام موارد مشابه این موضوع، به عرف عام مراجعه می‌شود حتی اگر در عرف یک شهر، جزء آلات قمار باشد و در شهر دیگر خارج شده باشد هر شهری حکم خود را دارد.

بعید نیست که منظور امام خمینی نیز تشخیص مکلف نسبت به نظر عرف عام است.

فصل هشتم:
شرط‌بندی در مسابقات

در مسابقات دو بحث وجود دارد:

---

۱. مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۴۲۸.
۲. اعانة الطالبیین، ج ۴، ص ۳۲۴ و ۳۲۷، (چاپ بیروت، ۱۴۱۸).
۳. ر.ک: البحر الرائق، ج ۸، ص ۳۸۰؛ الدرّ المختار، ج ۶، ص ۷۱۳.
۴. توضیح المسائل محشی امام خمینی، ج ۲، ص ۹۳۲ و ر.ک: استفتائات جدید آیت الله مکارم، ج ۱، ص ۱۵۷؛ جامع المسائل آیت الله فاضل، ج ۲، ص ۲۷۱.
۵. صراط النجاة، ج ۱، ص ۳۷۶و۳۷۷، سؤال ۱۰۳۵.
۶. توضیح المسائل محشی، امام خمینی، ج ۲، ص ۹۶۱، س ۱۱۱۷.
۷. ر.ک: استفتائات جدید آیت الله تبریزی، ج ۱، ص ۲۰۴، س ۹۸۱؛ استفتائات جدید آیت الله مکارم، ج ۱، ص ۱۵۷، س ۵۴۳؛ سایت آیت الله سیستانی.

الف) مسابقات با قرار دادن رهن:

این‌که آیا عنوان قمار بر این نوع مسابقات صادق است یا خیر؟ بر اساس مبانی، مختلف است. آنان که در تعریف قمار، آلات را دخیل ندانسته بلکه قراردادن رهن را ملاک قرار داده‌اند این‌گونه مسابقات را از مصادیق قمار شمرده‌اند.

شیخ انصاری می‌گوید: **والظاهر الالحاق بالقمار في الحرمة والفساد بل صريح بعض أنّه قمار**؛ ظاهر آن است که این قسم، ازنظر حرمت و فساد، ملحق به قمار است بلکه برخی گفته‌اند که این از مصادیق قمار است.[۱]

بر همین اساس افرادی چون ابن ادریس[۲]، شهید اوّل[۳]، صاحب ریاض[۴]، صاحب جواهر[۵] و.. بازی با هر ابزاری را، حتی مثل گردو و تخم مرغ در صورت قراردادن عوض قمار دانسته‌اند.

در مقابل، برخی دیگر از فقهای امامیه، صدق عنوان قمار را در این مسابقات نپذیرفته‌اند هرچند از باب الحاق حکمی، آن را بعید ندانسته‌اند.[۶]

از علمای اهل سنت نیز افرادی چون نووی[۷] و محمد بن شربینی[۸] این مسابقات را قمار دانسته‌اند. البته اگر صدق عنوان قمار را در مسابقاتِ باعوض نپذیریم در اصل حرمت این مسابقات خلافی نیست.[۹] مذهب شافعی نیز بر عدم جواز است[۱۰] ولی ابوحنیفه و گروهی از شافعی‌ها آن را جایزمی‌دانند.[۱۱]

و حق، عدم جواز است، زیرا از مصادیق روشن اکل مال به باطل است و الغای خصوصیت حکمی از ادلّهٔ قمار نیز بعید نیست.

ب) مسابقات بدون عوض

بر اساس مبنای آنان که مطلق غلبه بر رقیب را ملاک حرمت دانسته‌اند چنین مسابقاتی نیز حرام است. بلکه صاحب ریاض مدعی شده که جماعتی در آن قائل به اجماع شده‌اند.[۱۲]

از دلایل تحریم، صدق عنوان قمار[۱۳] و حدیث مشهور «**لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل**[۱۴]، مسابقه جز در شترسواری، اسب سواری و تیراندازی نیست» عنوان شده است.

در مقابل، برخی دیگر از علمای امامیه با تمسک به سیرهٔ مستمرهٔ مسلمین، مجمل بودن حدیث لاسبق، اصالة الجواز و نیز کشتی گرفتن حسنین علیهما السلام در نزد پیامبر صلی الله علیه و آله، قائل به جواز شده‌اند.[۱۵]

---

۱. المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۵.
۲. السرائر، ج ۱، ص ۳۸۲.
۳. الدروس، ج ۲، ص ۱۲۶، ح ۳ و ص ۱۶۳.
۴. ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۶۹.
۵. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۰۹.
۶. أنوارالفقاهة، مکاسب محرمه، ص ۳۰۲-۳۱۳.
۷. روضة الطالبین، ج ۷، ص ۵۳۶.
۸. مغنی المحتاج، ج ۴، ص ۳۱۳.
۹. ر.ک: المکاسب، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۷۵؛ جامع المقاصد، ج ۸، ص ۳۲۷؛ مسالك، ج ۶، ص ۸۵؛ الحدائق الناضرة، ج ۲۲، ص ۲۶۱؛کفایة الاحکام سبزواری، ج ۱، ص ۷۱۷.
۱۰. الام، ج ۴، ص ۲۳۰.
۱۱. ر.ک: المجموع، ج ۱۵، ص ۱۳۱-۱۴۰؛ المغني ابن قدامة، ج ۱۱، ص ۱۳۰؛ الخلاف شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۰۱.
۱۲. الریاض المسائل، ج ۲، ص ۴۱؛ ر.ک: التذکرة، ج ۲، ص ۳۵۴.
۱۳. ر.ک: مکاسب، شیخ انصاری، ج ۱، ص ۳۸۲.
۱۴. الکافي، ج ۵، ص ۴۸.
۱۵. ر.ک: مسالك الافهام، ج ۶، ص ۹۰.

اما علمای اهل سنت، اکثر آن‌ها حکم به جواز داده‌اند.

نووی می‌گوید: «اتفاق بر این است که مسابقهٔ بدون عوض جایز است ولی مالک و شافعی آن را تنها درمورد خفّ، حافر و نصل جایز شمرده‌اند».[۱]

عبدالله بن قدامهٔ حنبلی می‌گوید: «مسابقهٔ بدون عوض در تمام امور جایز است».[۲]

و ادلهٔ جواز، اقوی و اظهر است به‌ویژه مسابقاتی که علاوه بر سرگرمی سالم، جنبهٔ مفید عقلایی ازنظر ورزشی و مانند آن داشته باشد.

فصل نهم:

احکام قمارباز

در اسلام دربارهٔ شخص قمارباز احکامی وجود دارد که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. عدم قبول شهادت آن‌ها

امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید: «**لایجوز... شهادة اللاعب بالشطرنج والنرد ولا شهادة المقامر**؛ شهادت کسی که بازی شطرنج یا نرد یا قماربازی می‌کند پذیرفته نیست».[۳]

اکثر فقهای امامیه چون شیخ طوسی[۴]، ابن ادریس[۵]، علامهٔ حلی[۶]، شهید اوّل[۷] و صاحب جواهر[۸] به عدم قبول شهادت قمارباز تصریح کرده‌اند.

از علمای اهل سنت هم افرادی چون ابن ادریس شافعی[۹]، مالک بن انس[۱۰]، نووی[۱۱]، ابن‌نجیم مصری[۱۲] وعبدالرحمان بن قدامه[۱۳] شهادت قمارباز و شطرنج‌باز را مردود دانسته‌اند.

۲. ترک سلام کردن به آن‌ها

امام باقر علیه السلام از سلام کردن به شطرنج‌باز نهی فرموده است[۱۴] و امام صادق علیه السلام گناه سلام کردن به شطرنج‌باز را در حال بازی، کبیره‌ای دانسته که موجب هلاکت است[۱۵] و در فقه الرضا علیه السلام سلام کردن به کسی که با ابزار قمار بازی می‌کند در حد کفر برشمرده شده است.[۱۶] (البته کفر عملی، نه اعتقادی).

از علمای امامیه، صاحب حدائق[۱۷] وصاحب جواهر[۱۸] نیز به این روایات پرداخته‌اند.

---

۱. المجموع، ج ۱۵، ص ۱۳۱.
۲. المغني، ج ۱۱، ص ۱۲۷.
۳. الفقیه، ج ۲، ص ۴۱.
۴. المبسوط، ج ۸، ص ۲۲۱.
۵. السرائر، ج ۲، ص ۱۲۱.
۶. الإرشاد، ج ۲، ص ۱۵۶؛ قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۴۹۴.
۷. غایة المراد، ج ۴، ص ۱۰۹.
۸. جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۵.
۹. کتاب الام، ج ۷، ص ۵۶.
۱۰. المدونة الکبری، ج ۵، ص ۱۵۳.
۱۱. المجموع، ج ۲، ص ۲۵۰.
۱۲. البحر الرائق، ج ۷، ص ۱۵۴.
۱۳. الشرح الکبیر، ج ۱۲، ص ۴۲.
۱۴. الخصال، ج۲، ص ۸۲.
۱۵. السرائر، ج ۳، ص ۵۷۷. در متن روایت آمده است: «والسلام علی اللاهی بها معصیة وکبیرة موبقة».
۱۶. فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۸۴.
۱۷. الحدائق الناضرة، ج ۵، ص ۵۳۵.
۱۸. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۵و۲۶ وص ۱۱۱.

اما از علمای اهل سنت، برخی چون ابویوسف، آن را مکروه و برخی چون ابوحنیفه، آن را جایز دانسته‌اند.[۱]

۳. اجتناب از مصاحبت با آنان

اسلام مجالست با افراد گناهکار و حضور در مجالس گناه را نهی کرده است. حماد بن عیسی می‌گوید: مردی از اهل بصره خدمت امام کاظم علیه‌السلام عرض کرد: من با افراد شطرنج‌باز می‌نشینم ولی خودم بازی نمی‌کنم. حضرت فرمود: چرا در مجلسی حضور پیدا می‌کنی که خداوند به اهل آن نظر رحمت نمی‌کند.[۲]

امام صادق علیه‌السلام در وصف این‌گونه مجالس می‌فرماید: «**فإنّها من المجالس التي باء اهلها بسخط من الله يتوقّعونه في كل ساعة فيعمّك**؛ این نوع مجالس، از مجالسی است که اهل آن گرفتار غضب خداوند شده و هر لحظه در انتظار نزول عذاب‌اند، در آن صورت تو را نیز فرا خواهد گرفت».[۳]

صاحب وسائل، تمام روایاتی را که از مجالست با اهل معاصی منع کرده است شامل شطرنج‌باز نیز می‌داند.[۴]

ازاین‌رو فقهای امامیه قول به حرمت همنشینی با آنان را بعید ندانسته‌اند.[۵]

فصل دهم:
فلسفهٔ تحریم قمار

قرآن در این باره به دو زیان اساسی اشاره کرده، می‌فرماید: «﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ**﴾؛ شیطان می‌خواهد به‌وسیلهٔ شراب و قمار در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و نماز بازدارد».[۶]

برابر این آیه دشمنی و عداوت، و غفلت از یاد خدا و نماز، دو ضرر مهم از آثار شوم شراب و قمار است. افزون بر این‌ها، قمار دارای زیان‌های فردی و اجتماعی دیگری است که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) زیان‌های فردی

روان‌شناسان و دانشمندان پیسیکولوژی معتقدند که هیجانات روانی، عامل اصلی بسیاری از بیماری‌هاست. مثلاً کم شدن ویتامین‌ها، زخم معده، جنون و دیوانگی، بیماری‌های عصبی روانی خفیف و حاد و مانند آن‌ها، در بسیاری از موارد ناشی از هیجان است و قمار، بزرگ‌ترین عامل پیدایش هیجان می‌باشد. به گفتهٔ دانشمندان، شخصی که مشغول بازی قمار است، نه‌تنها روح وی دستخوش

---

۱. بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۲۷.
۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۷، ص ۳۲۳، ابواب ما یکتسب به، باب ۱۰۳، ح ۱.
۳. همان، ص ۳۲۴، ح ۴.
۴. همان.
۵. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۱؛ مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۸۵.
۶. مائده، آیهٔ ۹۱.

تشنج می‌باشد بلکه تمام جهاز بدن او در یک حالت فوق‌العاده به‌سر می‌برد و غالباً برای تسکین اعصاب و ایجاد آرامش در بدن متوسل به الکل و سایر مواد مخدر می‌شود، که در این صورت باید زیان‌های ناشی از آن را نیز به زیان‌های مستقیم قمار اضافه کرد.

ب) زیان‌های اقتصادی

قمار، گذشته از این‌که مقدار زیادی از نیرو و زمان انسان را می‌گیرد، نشاط لازم را برای فعالیت‌های اقتصادی در ساعات دیگر از انسان سلب می‌کند.

بلکه قماربازان به علت این‌که گاهی ممکن است در یک ساعت میلیون‌ها دلار سرمایهٔ دیگران را به جیب‌های خود سرازیر کنند، عموماً حاضر نمی‌شوند تن به کارهای تولیدی و اقتصادی بدهند.

ج) زیان‌های اجتماعی

برابر تحقیقات، قمار در ایجاد ۳۰ درصد از جنایت‌ها نقش مستقیم داشته و در سایر جنایات نیز غیر مستقیم نقش دارد.

جیب‌بری ۹۰ درصد، فساد اخلاق ۱۰ درصد، ضرب و جرح ۴۰ درصد، جرایم جنسی ۱۵ درصد، طلاق ۳۰ درصد و خودکشی ۵ درصد، معلول قمار است.[1]

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (باترجمه حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی).

۲. استفتائات جدید آیت الله مکارم شیرازی.

۳. استفتائات جدید، آیت الله میرزا جواد تبریزی.

۴. ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، علامه حلی، دفتر تبلیغات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۰، چاپ اوّل، قم.

۵. اعانة الطالبین، البکری الدمیاطی، دارالفکر، بیروت، لبنان، ۱۹۹۸ م.

۶. أنوار الفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی، مطبوعاتی هدف، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

۷. إیضاح الفوائد، ابن علامة، المطبعة العلمیة، ۱۳۸۷، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

۸. ایضاح المکنون، اسماعیل پاشا بغدادی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.

۹. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ابوبکر کاسانی، مکتبة حبیبیه، پاکستان، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

۱۰. البحر الرائق، ابن نجیم مصری، تحقیق زکریا عمیرات، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.

۱۱. البرهان في تفسیر القرآن، سید هاشم بحرانی، قم، إسماعیلیان.

۱۲. تحریر الأحکام، علامه حلی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، چاپ اوّل، ۱۴۲۰ ق.

۱۳. تحف العقول، ابن شعبهٔ حرّانی، تحقیق علی اکبر غفاری، نشر جامعهٔ مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۱۴. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبدالله سیوری حلی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

---

۱. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۱۵. توضیح المسائل محشی امام خمینی رحمه‌الله.
۱۶. جامع المسائل، آیت الله فاضل لنکرانی.
۱۷. جامع المقاصد، محقق کرکی، مؤسسهٔ آل البیت، چاپ اوّل، ۱۴۱۱ ق.
۱۸. جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.
۱۹. حاشیه مکاسب ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. الحدائق الناضرة، محقق بحرانی، تحقیق محمد نقی ایروانی، جامعهٔ مدرسین، قم.
۲۱. خصال صدوق، شیخ صدوق، تحقیق علی اکبر غفاری، نشر جامعهٔ مدرسین، قم.
۲۲. خلاف، شیخ طوسی، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. دائرة المعارف القرن العشرین، محمد فرید وجدی، دارالفکر، بیروت.
۲۴. الدرالمنثور، جلال الدین سیوطی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. دروس، شهید اول، جامعه مدرسین مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. رسائل المرتضی، الشریف المرتضی، تحقیق سید احمد حسینی، سید مهدی رجائی، چاپ سید الشهداء، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. روضة البهیة، شهید ثانی، منشورات جامعهٔ نجف.
۲۸. روضة الطالبین، نووی، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.
۲۹. ریاض المسائل، سید علی طباطبائی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۳۰. سایت آیت الله سیستانی.
۳۱. سایت کازینوا.
۳۲. السرائر، ابن ادریس حلی، جامعه مدرسین قم، چاپ سوم، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. سنن دارقطنی، علی بن عمر دارقطنی، تحقیق مجدی بن منصور، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. شرائع الإسلام، محقق حلی، انتشارات استقلال، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. الشرح الکبیر، عبدالرحمن بن قدامه، دارالکتاب العربی، بیروت.
۳۶. صراط النجاة، میرزا جواد تبریزی، سلمان فارسی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۳۷. غایة المراد، فی شرح نکت الإرشاد، محمد بن مکی عاملی، شهید اول، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم، ۱۴۱۴ ق.
۳۸. فقه الرضا علیه‌السلام، منسوب به امام رضا علیه‌السلام، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه‌السلام، مشهد، چاپ اوّل، ۱۴۰۶ ق.
۳۹. الفقه علی المذاهب الاربعة، عبدالرحمن الجزیری، بیروت دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ق.
۴۰. قواعد الاحکام، علامه حلی، جامعه مدرسین، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ق.
۴۱. الکافي، ثقة الإسلام الکلیني، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۴۲. کتاب الأم، شافعی، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۳. کشاف القناع البهوتي، منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸ ق.
۴۴. کشف الظنون عن اسامي الکتاب و الفنون، ملا کاتب شبلی، معروف به حاجی خلیفه، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۵. کفایة الاحکام، محقق سبزواری، تحقیق مرتضی واعظی اراکی، جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۲۳ ق.
۴۶. لسان العرب، ابن منظور افریقی، دار صادر، بیروت، چاپ اوّل، ۱۹۹۷ م.
۴۷. المبسوط، شیخ طوسی، مکتبة الرضویة، ۱۳۵۱ ش.
۴۸. مجمع البحرین، فخر الدین طریحی.
۴۹. مجمع البیان في تفسیر القرآن، امین الاسلام طبرسی، مؤسسهٔ اعلمی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

۵۰. المجموع في شرح المهذب، محیی الدین نووی، دارالفکر.
۵۱. مدونة الکبری، امام مالک، داراحیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.
۵۲. مسالك الافهام، شهید ثانی، مؤسسهٔ معارف اسلامی، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ ق.
۵۳. مستدرك الوسائل، میرزا حسین نوری طبرسی، مؤسسهٔ آل البیت، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ ق.
۵۴. مستند الشیعة، محقق نراقی، مؤسسهٔ آل البیت علیهم‌السلام، احیاء التراث العربی، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ ق.
۵۵. مصباح الفقاهة، ابوالقسام خویی، مکتبة الداوری، قم، چاپ اول، ۱۳۷۷ ق.
۵۶. مصباح الفقیه (ط.ق)، آقا رضا همدانی، منشورات مکتبة صدر، تهران.
۵۷. المصنف، ابن ابی شیبه الکوفی، دارالفکر، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۵۸. معجم الرجال الحدیث، آیت الله سید ابوالقاسم خویی، منشورات مدینة العلم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۵۹. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم دارالفضیلة، قاهره.
۶۰. مغنی المحتاج، محمد بن احمد شربینی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۷ ق.
۶۱. المغني، عبدالله بن قدامة، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان.
۶۲. مفتاح الکرامة، سید محمد جواد الحسینی عاملی، مؤسسهٔ آل البیت للطباعة و النشر، قم.
۶۳. مقنعه، شیخ مفید، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰ ق.
۶۴. مکاسب محرمه، شیخ مرتضی انصاری، یادوارهٔ جهانی شیخ انصاری، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷ ق.
۶۵. منتهی المطلب، علامه حلی، حاج احمد، تبریز، ۱۳۳۳ ش.
۶۶. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ ق.
۶۷. مواهب الجلیل فی شرح مختصر الخلیل، محمد بن عبدالله الخراش، دارالفکر، بیروت.
۶۸. الموسوعة الفقهیه الکویتیة، وزارت اوقاف و شئون اسلامی کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۶۹. وسائل‌الشیعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ق.
۷۰. نهایة الأحکام، شیخ طوسی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.

۱۳

دادوستد اشیای حلال که به حرام می انجامد

مقدمه

ادلّهٔ حرمت

دادوستد اشیای حلال که به حرام می انجامد

مقدمه:

یکی از موارد کسب‌های حرام، جایی است که مبیع، فاقد منفعت محلّلهٔ مقصوده باشد. خواه هیچ منفعت حلالی نداشته و منافعش منحصر در حرام باشد یا منفعت حلالش اندک باشد مانند ابزار قمار یا هیاکل عبادت یا آن دسته از ابزار موسیقی که منفعت حلال آن‌ها اندک یا فاقد منفعت حلال است. به اجماع فقها این‌گونه کسب‌ها صحیح و نافذ نیست.[1] و در مواردی علاوه بر حرمت وضعی، حرمت تکلیفی نیز دارند که مشروح آن در مبحث احکام پنج‌گانه در معاملات ذکر شده است.[2] ولی گاهی مبیع دارای منافع حلال و حرام است مانند ماهواره یا لباس‌های بدن‌نما که استفاده از آن‌ها در مسیر حرام و حلال متصور است.[3] دادوستد بر این موارد دارای صوری است.

۱. گاهی یقین[4] دارد که خریدار، کالا را در حرام مصرف می‌کند و فروشنده با این قصد، معامله را انجام می‌دهد یا معامله مشروط بر آن منعقد می‌شود.

۲. نیت فروشنده این نیست که خریدار، آن را در حرام مصرف کند ولی می‌داند که در حرام مصرف می‌شود.

۳. فروشنده می‌داند که خریدار، کالا را در جهت حلال مصرف می‌کند. مثلاً از ماهواره صرفاً در امور تحقیقات علمی استفاده می‌نماید.

۴. فروشنده شک دارد که خریدار، کالا را در حلال مصرف می‌کند یا حرام.

۵. گاهی قصد حرام، جزئی از غرض معامله است مانند خرید یا اجارهٔ نوارهای علمی به بیشتر از قیمت برای استفاده از موسیقی‌های حرامی که جزء آن است.

---

۱. ر.ک: مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۱۰۴-۱۱۱؛ الریاض، ج ۱، ص ۴۹۹؛ تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، المکاسب المحرمة، ص ۷۸-۸۳.

۲. رجوع شود به مقاله احکام پنج‌گانه در معاملات. بحث حرمت تکلیفی و وضعی.

۳. پوشیدن لباس بدن نما یا لباس‌های شفاف دیگر، مانند جوراب نازک، برای زن نزد شوهر، مباح، و مقابل نامحرم، حرام است.

۴. یقین عرفی، منظور است. یعنی علم یا اطمینان نزدیک به علم.

۶. گاهی اصل عمل مورد اجاره حرام است مانند کمک به ظالم یا ساختن شراب.

و از زاویهٔ دیگری می‌توان برای این‌گونه معامله چهار صورت فرض کرد:

۱. گاهی منفعت حرام، تمام موضوع در معامله است. بدین‌صورت که ثمن صرفاً در مقابل منفعت حرام پرداخت می‌شود.

۲. گاهی منفعت حرام، جزء موضوع است که در مانند دادوستد بر نوارها و سی‌دی‌ها اشاره شد که بخشی از ثمن معامله به جهت خصوصیت غنایی آن باشد.

۳. گاهی منفعت حرام صرفاً داعی بر انجام معامله است ولی ثمن درمقابل آن پرداخت‌نمی‌شود.

۴. گاهی منفعت حرام حتی به صورت داعی نیز مورد نظر نیست هرچند فروشنده بداند که مشتری آن را در حرام مصرف می‌کند.

برخی برای مسئله اقسامی را فرض کرده‌اند، مانند امام خمینی که می‌نویسد: گاهی مبیع کلی مقید است ولی به نحوی که فقط بر حرام منطبق می‌شود مانند بیع عنبی که منتهی به تخمیر می‌شود، و گاهی مبیع جزئی خارجی است ولی توصیف می‌شود به این‌که فقط به حرام منتهی شود و گاهی تقیدش به نحو شرط متأخر است خواه مبیع کلی یا جزئی باشد و در هر سه صورت، معامله باطل است. و گاهی چیزی را می‌فروشد ولی با مشتری شرط می‌کند که آن را فقط در حرام استفاده نماید که در این صورت نیز معامله باطل است چه بازگشتش به یک شرط باشد و آن این‌که در حلال مصرف نشود و یا به دو شرط عدم تصرف در حلال و مصرف در حرام. و از همین صورت است جایی که قصد متبایعین، مصرف مبیع در حرام است و این صورت نیز محکوم به بطلان است و گاهی بهره‌برداری از حرام را شرط می‌کند ولی حصر در آن نمی‌نماید. و گاهی معاوضه بر مبیعی است که صفتی دارد که از آن قصد حرام می‌شود، و برای آن حالات مختلفی قابل فرض است، و گاهی شیء مباحی را به کسی می‌فروشد تا آن را در حرام مصرف کند که حکم این اصل،محل کلام وگفتگوست.[1]

آنچه گفته شد، اختصاص به خرید و فروش ندارد بلکه در قراردادهای دیگر مانند اجاره نیز قابل فرض است. مانند اجارهٔ خانه به شخصی که ممکن است از آن به نحو مشروع و مباح استفاده کند یا به نحو نامشروع و برای فساد. این مسئله از اموری است که به‌ویژه در شرایط امروزی دارای مصادیق متعدد و مسائل مستحدثه است که در این گفتار به تشریح صور مسئله و تبیین حکم تکلیفی و وضعی معامله و ادلهٔ آن پرداخته می‌شود:

صورت اول: گاهی معامله مشروط بر مصرف در حرام، منعقد می‌شود یا توافق خارجی متعاقدین بر آن است، مانند فروش انگور برای این‌که تبدیل به شراب شود، یا فروش چوب برای این‌که از آن بت بسازند و یا محل برای فساد اجاره می‌شود؛ مشهور فقهای اهل سنت، تصرفی راکه منجر به معصیت شود حرام دانسته و ازاین‌رو بیع چیزی را به قصد انجام

---

۱. ر.ک: المكاسب المحرمة للإمام الخميني، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۹۶.

و تحقق حرام، حرام شمرده‌اند.[۱] هرچند که حنفیه آن را حلال،[۲] مشهور اهل سنت معامله را صحیح و حنابله آن را باطل می‌دانند.[۳] ولی اجماع و اتفاق نظر فقهای مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام حرمت و فساد این‌گونه معامله است. علاوه بر تصریح به حکم در کلام بسیاری از فقها و اندیشمندان امامیه مانند شیخ طوسی[۴]، علامهٔ حلی[۵]، محقق اردبیلی[۶] و سید عاملی[۷] برخی مانند مرحوم شیخ طوسی[۸]، نراقی[۹]، محقق نجفی ـ (مؤلف جواهر)[۱۰] و شیخ انصاری[۱۱] عدم مخالف در مسئله و اتفاق نظر فقهای امامیه را نقل کرده‌اند.

البته در صورت دقت در کلام فقهای معظم به‌دست می‌آید که اتفاق نظر بر حکم به‌سبب استناد به دلایل عقلی و نقلی موجود در مسئله است و مانند چنین اجماعی ـ به نظر مشهور اصولیون امامیه ـ دلیل مستقلی محسوب نمی‌شود. ازاین‌رو بررسی دلایل حرمت و فساد معامله لازم است.

حنفیه این‌گونه معامله را جایز و صحیح می‌داند و برای جواز، به دلایلی ازجمله آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[۱۲] تمسک کرده‌اند.[۱۳]

حنابله معامله را حرام و بیع را باطل دانسته‌اند هرچند که قول صحت بیع نیز به آن‌ها نسبت داده شده است.[۱۴] مالکیه معامله را حرام دانسته و گفته‌اند که مشتری اجبار به اخراج آن از ملکش می‌شود بدون این‌که معامله فسخ گردد.[۱۵] شافعیه دارای دو قول به کراهت و حرمت هستند ولی معامله را صحیح می‌دانند ازاین‌رو که نهی به ذات معامله متعلق نشده و به‌معنایی خارج از آن تعلق گرفته است مانند بیع هنگام ندا برای نماز جمعه.[۱۶]

ادلهٔ حرمت:

دلیل اوّل: حرمت اعانت بر اثم

گفته شده که این‌گونه معاملات از مصادیق روشن و بارز اعانت بر اثم است، که علاوه بر اجماع، آیهٔ مبارکهٔ ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[۱۷] و روایات فراوانی بر حرمت آن دلالت می‌کند.[۱۸]

---

۱. ر.ک: المغني، ج ۴، ص ۲۸۴؛ تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۱۷؛ حاشیهٔ قلیوبی بر شرح المحلی، ج ۲، ص۱۸۴.

۲. ر.ک: بدایع الصنایع، ج ۵، ص ۲۳۳؛ ردّ المحتار، ج ۵، ص ۲۵۰و۲۵۱.

۳. ر.ک: حاشیهٔ دسوقی بر شرح کبیر، ج ۲، ص ۷؛ المغني، ج ۴، ص ۲۸۴ ؛ الانصاف، ج ۴، ص ۳۲۷؛کشاف القناع، ج ۳، ص ۱۸۱ .

۴. ر.ک: الخلاف، ج ۲، ص ۲۱۵، مسئلهٔ ۳۷ و ۳۹؛ إذا استأجر داراً ليتّخذها حانوتاً يبيع فيها الخمر أو ليتّخذها كنيسة أو بيت نار فإنّ ذلك لايجوز والعقد باطل.

۵. يحرم بيع العنب ليعمل خمراً وكذلك العصير، المنتهى، ج ۲، ص ۱۰۱۰.

۶. ر.ک: مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۴۹ .

۷. ر.ک: مفتاح الكرامة، ج ۱۲، ص ۱۰۴.

۸. ر.ک: الخلاف، ج ۲، ص ۲۱۵ .

۹. مستندالشيعة، ج ۱۴، ص ۹۵ .

۱۰. ر.ک: جواهرالكلام، ج ۲۲، ص ۳۰ .

۱۱. ر.ک: المكاسب، ج ۱، ص ۱۲۳ .

۱۲. بقره، آیهٔ ۲۷۵ .

۱۳. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۰۹-۲۱۱ .

۱۴. ر.ک: المغني، ج ۴، ص ۲۸۴؛کشف القناع، ج ۳، ص ۱۸۱ .

۱۵. ر.ک: تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۳۰۸-۳۰۹؛ حاشية الدسوقي على شرح الدردير، ج ۳، ص ۷؛ حاشية الجمل على شرح المنهج، ج ۳، ص ۹۳ .

۱۶. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۰۸-۲۱۱ .

۱۷. مائده، آیهٔ ۲ .

۱۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، المكاسب المحرمة، ص ۱۱۳ ؛ الموسوعة الفقهية، ج ۹، ص ۲۰۹.

بحث دربارهٔ حجیت و مفاد قاعدهٔ حرمت اعانت بر اثم و اطلاق یا عدم اطلاق، آن در مقالهٔ مستقلی تحت عنوان ... مطرح شده است.

ولی برخی گفته‌اند که از این قاعده حرمت تکلیفی استفاده می‌شود نه حرمت وضعی، و حرمت تکلیفی در مواردی مانند ربا و زنا که نفس عمل مبغوض شارع مقدس است، کشف از فساد می‌کند. ولی اگر ذات عمل به خودی خود مبغوض نباشد حرمت موجب فساد نمی‌شود مانند دادوستد هنگام نماز جمعه که به‌دلیل مانعیت این معامله از استماع خطبه و مشارکت در نماز جمعه، مبغوض شده است. بیع انگور نیز به خودی خود مبغوض شارع نیست بلکه منشأ مبغوضیتش اشتراط یا توافق بر حرام است پس معامله صرفاً حرام تکلیفی است نه وضعی.[۱] ولی به این اشکال، بر فرض عدم دلالت قاعده بر حکم وضعی، پاسخ داده شده که اگر موردی داخل در قاعدهٔ تحریم گردیده است بر اساس روایت «ان الله إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه» حرمت وضعی نیز پیدا می‌کند.[۲]

دلیل دوم: حرمت اکل مال به باطل

برای بطلان معامله گفته شده که التزام به مصرف کالا در منفعت حرام که در نظر شارع مقدس ساقط و ملغی است، از مصادیق اکل مال به باطل می‌باشد که در آیهٔ کریمهٔ ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[۳] نهی شده است و چنین معاوضه‌ای، معاوضه بر شیء فاقد منفعت بوده و باطل است.[۴]

بحث دربارهٔ مفاد آیهٔ مبارکهٔ فوق در مقالات دیگر ذکر شده است.[۵] آیا آیه ناظر به کسب درآمد از طریق اسباب باطل مانند قمار است یا نه؟ باطل، باطل شرعی است یا عرفی یا هر دو؟ استثناء موجود در آیه منقطع است یا متصل؟ و از آیه حکم تکلیفی برداشت می‌شود یا وضعی یا هر دو؟

دلیل سوم: روایات خاصه (با استفاده از الغای خصوصیت)

به چند روایت برای حرمت و بطلان این‌گونه معاملات استدلال شده است.

۱. در برخی موارد مانند فروش اسلحه به دشمنان دین و فروش انگور برای تبدیل به خمر، روایات خاصه‌ای نقل شده است که دلالت بر حکم مسئله می‌کند.

صابر از امام صادق علیه السلام حکم مردی را سؤال می‌کند که خانه‌اش را برای فروش خمر، اجاره می‌دهد و امام علیه السلام می‌فرماید: «حرام أجره»[۶] اجرتش حرام است.

البته روایت دیگری نیز نقل شده که امام علیه السلام در پاسخ این سؤال فرموده است: «لا بأس»[۷]. در جمع

---

۱. ر.ک: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۲۷۲؛ الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۹، ص ۲۱۱.
۲. ر.ک: انوارالفقاهة، ص ۱۰۸.
۳. نساء، آیهٔ ۲۹.
۴. ر.ک: المکاسب، ج ۱، ص ۱۲۵؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۵۵؛ المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۲۷۲.
۵. احکام پنج‌گانه در معاملات، رشوه و درآمدهای قضایی؛ نگاه قرآن به معاملات.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، باب ۳۹ از ابواب ما یکتسب به، ح ۱.
۷. همان، ح ۲.

بین این دو روایت، حدیث اوّل را باید دربارهٔ کسی دانست که می‌داند در خانه خمر فروخته می‌شود یا در ضمن عقد شرط شده، و حدیث دوم مربوط به کسی که آگاه از این مسئله نیست.[۱] وگرنه به‌لحاظ قطعی بودن حرمت این‌گونه اجاره‌ها و نیز اعراض فقها از عمل به روایت دوم، عمل به اطلاق آن صحیح نیست.[۲]

۲. در منابع فریقین نقل شده است که پیامبر اکرمﷺ چند گروه را ملعون شمرده و می‌فرماید: «**لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقيها وبايعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه**».[۳]

و روشن است که لعن بایع به‌واسطهٔ عمل اوست و کشف می‌کند که معامله مبغوض الهی است و مبغوضیت معامله با تنفیذ آن قابل جمع نیست و هرچند که در روایت، فروشندهٔ انگور مستقیماً لعن نشده ولی کسی که آن را کشت می‌کند و می‌فشرد تا خمر شود لعن شده‌است، پس به طریق اولی فروشندهٔ آن نیز ملعون است.[۴] و برخی از فقهای اهل سنت گفته‌اند: روایت، دلالت بر تحریم تسبب به حرام می‌کند.[۵]

۳. در روایاتی، از فروش چوب درخت توت به کسی که آن را صلیب یا بت قرار می‌دهد نهی شده که می‌تواند مؤید بر حکم مسئله باشد، ازجمله عمروبن حریث می‌گوید: «**سألت أباعبدالله عليه السلام عن التوت أبيعه يصنع للصليب والصنم: قال: لا**».[۶]

و در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی که چوب دارد سؤال می‌شود که آیا می‌تواند چوبش را به کسی که آن را صلیب می‌کند بفروشد، حضرت می‌فرماید: «لا».[۷]

دلیل چهارم: حرمت مقدمهٔ حرام

برخی برای حکم مسئله این‌گونه استدلال کرده‌اند که بر اساس قاعدهٔ کلی، انجام عمل مباح به قصد رسیدن به حرام، حرام است و فرض مسئله نیز از مصادیق این قاعده می‌باشد.[۸]

بر این استدلال، اشکال شده است که بر فرض پذیرش نظریهٔ حرمت مقدمهٔ حرام، این نظریه مربوط به مقدمات موصله است یعنی انجام دادن حرام، منفک از مقدمه نیست، مانند مقدمات تولیدیه یا جزء آخر در مقدمات إعدادیه، ولی در مقدماتی که این‌گونه نیست و ارادهٔ انسان بین مقدمه و فعل حرام قرار می‌گیرد، مقدمه حرام نمی‌باشد.[۹]

---

۱. ر.ک: همان، ص ۱۲۶؛ المکاسب، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲. ر.ک: انوارالفقاهة، ص ۱۰۹.

۳. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۵، باب ۵۵، ح ۵؛ سنن أبي‌داود، ج ۲، ص ۱۸۳، ح ۳۶۷۴؛ سنن کبری، ج ۵، ص ۳۲۷ در ضمیر «غارسها» و «عاصرها» استخدام به‌کار رفته و مقصود از آن، انگور است، هرچند که مرجع آن «خمر» است.

۴. ر.ک: المکاسب المحرمة للإمام الخميني، ج ۱، ص ۱۷۹؛ المواهب في تحرير احكام المكاسب، ص ۲۸۳-۲۸۴.

۵. ر.ک: حاشية عميرة على شرح المحلى، در ذيل حاشية القليوبي، ج ۲، ص ۱۸۴.

۶. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۷، باب ۴۱، ح ۲.

۷. همان، ح ۱.

۸. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۴، ص ۹۶؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۱۱. برای استدلال به نظر مشهور اهل سنت بر حرمت این‌گونه معاملات مشابه این سخن را ذکر کرده است.

۹. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۵۶؛ تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، المكاسب المحرمة، ص ۱۰۰؛ المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص ۲۷۳.

دلیل پنجم: شرط مخالف با مقتضای عقد

برخی برای بطلان این‌گونه معاملات چنین استدلال کرده‌اند که این شرط مخالف با مقتضای عقد است بنابراین در حکم فروش چیزی است به شرط این‌که ملک مشتری نشود، پس مخالف با مقتضای عقد و موجب بطلان آن است چه شرط فاسد مفسد عقد باشد یا نه، زیرا شرطی که منافی با ماهیت و قوام عقد است قطعاً مفسد عقد می‌باشد چون بازگشت به تنافی در إنشاء می‌کند.

در این‌جا نیز بر حسب قانون شرع، انگور ازنظر تبدیل به خمر شدن مسلوب المنفعة است و اگر مفاد شرط، حرمت انتفاع در حلال باشد (چون فرض این است که شرط معامله تبدیل انگور به خمر است) بازگشتش به انتقال چیزی است که مطلقاً فاقد منفعت است لذا ملک مشتری نمی‌شود و این شرط در حکم و به‌منزلهٔ بیع به شرط عدم ملکیت است.[۱]

در پاسخ به این دلیل، گفته شده است: شرط دارای اقسامی با احکام مختلفی است. گاهی شرط با نفس عقد منافات دارد مانند اشتراط عدم عوض در بیع یا عدم اجرت در اجاره، که در این موارد، شرط، مخالف با مقتضای اولیه عقد در عالم اعتبار است که طبعاً موجب فساد معامله می‌باشد، زیرا تعلّق قصد جدی شامل مسئلهٔ مورد بحث نمی‌شود چون بایع شرط عدم ملکیت مبیع را نکرده است و لزوم مصرف در حرام، نه حلال، به دلالت مطابقی یا التزامی بازگشت به عدم ملکیت نمی‌کند.

گاهی شرط، منافی با اثر عرفی عقد است مانند جواز تصرّف در مبیع و انتفاع از آن، که مترتب بر ملکیت است. لذا اگر چیزی را بفروشد و عدم تصرف و بهره‌برداری از آن را شرط کند این شرط مخالف با مقتضای عقد است، ولی در مسئلهٔ مورد بحث مانند فروش انگور برای تخمیر، این شرط هرچند ازنظر شرعی مسلوب المنفعة است، منافی با اثر عرفی عقد نیست زیرا در نظر عرف ـ با چشم‌پوشی از حکم شرع ـ دو منفعت خوردن و تخمیر، برای انگور وجود دارد. و با فرض نبود این اثر انتفاء عقد لازم نمی‌آید. و به عبارت دیگر، فروش انگور به شرط عدم انتفاع از آن برای منافع حلال، مخالف با مقتضای عقد در قلمرو افراد ملتزم به شرع است و مخالف با مقتضای عقد در قلمرو هر متعاملی نیست. شرطی که منافی با نفس عقد یا منافی با لوازم غیر منفک عرفی عقد است شرط مخالف با مقتضای عقد تلقی می‌شود ولی شرطی که منافی با لوازم شرعی عقد باشد داخل در شرط مخالف با کتاب و سنت است ازجمله همین اشتراط تخمیر انگور.[۲]

دلیل ششم: فقدان مالیت

از وجوهی که برای حرمت این‌گونه معامله به آن استدلال شده، این است که مالیت اشیاء به‌لحاظ منافعی می‌باشد که بر آن مترتب می‌شود ازاین‌رو چیزی که فاقد منفعت است مال نیست و معامله بر آن باطل است و لذا چنانچه با مشتری شرط شود که مثلاً

---

۱. ر.ک: المکاسب المحرمة للإمام الخميني، ج ۱، ص ۱۷۶.
۲. ر.ک: المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص ۲۷۴-۲۷۹.

از انگور به جز حرام انتفاعی برده نشود و حال آن‌که این مالیت به حکم شرع ساقط است و نمی‌تواند معیار صحت معامله باشد و فرض بر این است که منافع حلال نیز که موجب مالیت است به اعتبار متعاقدین ساقط شده، ازاین‌رو معامله باطل و داخل در مفاد اکل مال به باطل است.[۱]

بر این استدلال مناقشه شده که فاقد منفعت، در مواردی است که شیء تکویناً یا عرفاً منفعتی نداشته باشد، ولی شرط عدم بهره‌برداری از منافع حلال در کالایی که دارای منافع حلال و حرام است آن را مسلوب المنافع نمی‌کند. و فرق است بین موردی که کالا به مشتری بدون منفعت منتقل شود یا کالا منتقل شود در حالی که برخی تصرفات، مجاز و برخی ممنوع شده است. و به هر حال، اشتراط تخمیر انگور از مصادیق شرط مخالف با کتاب و سنت است و نیز چه‌بسا این‌گونه معامله، معاملهٔ سفهی باشد ولی این به‌معنای فقدان منفعت نیست.[۲]

به هر حال از مجموع آن‌چه گذشت به‌دست می‌آید که در این موارد، معامله تکلیفاً و وضعاً حرام است.

صورت دوم: گاه داعی بر معامله، تحقق حرام است ولی آن را در معامله شرط نمی‌کنند؛ که این‌گونه معاملات نیز همانند صورت اول، حرام و فاسد است. هرچند که اکل مال به باطل بر آن صدق نمی‌کند ولی سایر دلایل حرمت که در فرض اول ذکر شد، در این‌صورت نیز جریان دارد.[۳]

صورت سوم: زمانی که فروشنده، قصدش از معامله تحقق حرام نیست و صرفاً قصد او فروش کالایش می‌باشد ولی می‌داند قصد مشتری این است که از کالا در حرام استفاده کند یا می‌داند که مشتری آن را در حرام مصرف می‌کند. در حکم این فرض میان اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر است.

از فقهای امامیه برخی مانند علامه (م ۷۲۶)[۴]، شهید ثانی (م ۹۶۵)[۵]، محقق اردبیلی (م ۹۹۳)[۶] و سیدعلی طباطبایی (م ۱۲۳۱)[۷] نظر به حرمت داده و برخی مانند ابن ادریس (م ۵۹۸)[۸] حکم به جواز داده‌اند. در حکم مسئله میان فقهای اهل تسنن نیز اختلاف نظر است. در سنن بیهقی[۹] بیع عصیر به کسی که آن را خمر می‌کند و فروش شمشیر به کسی که معصیت خدا را می‌نماید مکروه شمرده شده است، سرخسی آن را مجاز شمرده[۱۰] و حنابله آن را حرام دانسته‌اند.[۱۱] برای حکم جواز به دلایلی استدلال شده است:

۱. اصل برائت و حلیت

مقتضای اصل عملی برائت و اصل حلیت، جواز

---

۱. المکاسب المحرمة للإمام الخميني، ج ۱، ص ۱۷۷.
۲. المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص ۲۸۰و۲۸۱.
۳. ر.ک: انوارالفقاهة، ص ۱۰۹.
۴. ر.ک: المختلف، ج ۵، ص ۲۲.
۵. ر.ک: مسالك الافهام، ج ۳، ص ۱۲۴؛ الروضة البهية، في المكاسب المحرمة، ج ۳، ص ۲۱۱.
۶. ر.ک: مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۴۲و۴۳.
۷. ر.ک: رياض المسائل، ج ۸، ص ۵۰ و ج ۹، ص ۲۱۷.
۸. السرائر، ج ۲، ص ۲۲۵.
۹. ر.ک: سنن البيهقي، ج ۵، ص ۳۲۷.
۱۰. ر.ک: المبسوط السرخسي، ج ۲۴، ص ۲۶.
۱۱. الفقه على المذاهب الاربعه، ج ۲، ص ۵۰.

این‌گونه معامله است.[۱]

البته روشن است که تمسک به اصل عملی، در فرض فقدان ادلهٔ اجتهادی (علم و اماره) و عدم تمامیت دلایل حرمت است.

۲. روایات خاصه

روایات مرتبط با مسئله دو دسته‌اند، برخی دلالت بر جواز و بعضی دلالت بر عدم جواز دارد، که لازم است بررسی شود.

روایات دلالت کننده بر جواز:

۱. صحیحهٔ ابن اُذینه، می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام نوشتم و از ایشان دربارهٔ حکم مردی سؤال کردم که کشتی و حیوان خود را به کسی اجاره می‌دهد که برای حمل خمر از آن استفاده می‌کند، و حضرت در جواب فرمود: «لا بأس».[۲] که روایت بر حسب اطلاقش دلالت بر جواز تکلیفی و وضعی می‌کند.

۲. در روایتی از ابوبصیر نقل شده که از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ حکم پول فروش عصیر قبل از غلیانش به کسی که آن را طبخ کرده و به شراب تبدیل می‌کند، پرسیده شد و امام علیه‌السلام فرمود: «**إذا بعته قبل أن یکون خمراً وهو حلال فلا بأس**».[۳] مشابه این مضمون در روایت دیگری نیز در پاسخ امام صادق علیه‌السلام به عمر بن أذینه[۴] و در روایتی از امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به سؤالی مبنی بر فروش عصیر قبل از خمر شدنش به غیر مسلمان ـ مجوس، یهودی، مسیحی ـ یا مسلمان[۵] نقل شده است.

۳. در روایتی ابوکهمس می‌گوید: مردی از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ عصیر سؤال کرد، امام علیه‌السلام فرمود: «**لا بأس به وإن غلی فلا یحلّ بیعه**». و سپس فرمود: «**هو ذا نحن نبیع تمرنا ممّن نعلم أنه یصنعه خمراً**».[۶] و مشابه این تعبیر را در روایت دیگری رفاعة بن موسی می‌گوید که از امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ فروش عصیر به کسی که آن را خمر می‌کند پرسیده شد و حضرت فرمود: «**حلال، ألسنا نبیع تمرنا ممن یجعله شراباً خبیثاً**».[۷] البته مفاد این دو روایت محل تأمل است زیرا ظاهرش این است که ائمه علیهم‌السلام در فروش عصیر به کسی که آن را تبدیل به شراب می‌کند، استمرار داشته‌اند و این مطلب هرچند که ممکن است برای عامهٔ مردم جایز باشد ولی برای امامان معصوم و پیشوایان دینی، پسندیده نیست، و چگونه امام علیه‌السلام پول کسی را دریافت می‌کرده که به‌طور مستمر مشغول به دادوستد خمر بوده و علم به حرمت پول او داریم یا لااقل احتمال قوی به حرمت داریم؟ چنین معامله‌ای از شأن امام دور است.[۸]

۴. در روایت دیگری حلبی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که از حضرت دربارهٔ فروش عصیر به کسی که آن را خمر می‌کند پرسیده شد، و امام علیه‌السلام

---

۱. ر.ک: مهذّب الأحکام، ج ۱۶، ص ۶۶.
۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۶، باب ۳۹، ح ۲.
۳. همان، ص ۱۴۴، باب ۵۹، ح ۲.
۴. ر.ک: همان، ح ۵.
۵. ر.ک: همان، ج ۱۷، ص ۳۰۴، باب ۳۸۷ ح ۲. امام علیه‌السلام می‌فرماید: «لا بأس إذا بعته حلالاً».
۶. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۹، باب ۵۹، ح ۶.
۷. همان، ص ۱۷۰، ح ۸.
۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۱۱۷.

فرمود: «**بعه ممن یطبّخه أو یصنعه خلّاً أحبُّ إلیّ ولا أری بالأوّل بأساً**».[۱]

البته روایات دیگری نیز که دلالت بر جواز می‌کند، نقل شده است.[۲]

روایات دال بر عدم جواز:

از پاره‌ای روایات، حرمت مقدّمات حرام و از آن جمله حرمت فروش انگور به کسی که آن را خمر می‌کند استفاده می‌شود، که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. صابر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام دربارهٔ کسی که خانه‌اش را اجاره می‌دهد تا در آن شراب فروخته شود، پرسیدم و امام علیه السلام فرمود: «حرام أجره».[۳]

۲. در روایتی از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی پرسیده می‌شود که چوبش را به کسی می‌فروشد که آن را صلیب می‌کند، و امام علیه السلام آن را اجازه نمی‌دهد.[۴]

مشابه این روایت دربارهٔ عدم جواز به فروش درخت توت به کسی که آن را به بت یا صلیب تبدیل می‌کند، نقل شده است.[۵]

۳. روایاتی در مذمت شراب و کسی که در زمینهٔ مقدمات و خرید و فروش آن کار کند نقل شده است که به طریق اولویت شامل فروش انگور به کسی که آن را به خمر تبدیل می‌کند، می‌شود.[۶]

۴. روایات مبنی بر حرمت فروش سلاح به کفار حربی.[۷]

با توجه به اهمیت جمع بین این دو دسته از روایات، طرقی برای جمع بیان شده است:

۱. برخی، اخبار دستهٔ دوم را ناظر به صورت اوّل دانسته‌اند یعنی آن را حمل بر موردی کرده‌اند که در معامله، استفادهٔ حرام، مثلاً تبدیل چوب به صلیب و بت، شرط بشود یا توافق خارجی متعاقدین بر آن باشد. ولی این توجیه مخدوش است زیرا جهتی غالبی برای اشتراط در عقد به مصرف در حرام نیست و مخالف با ظاهر روایات است که شخصی در معامله، تبدیل چوب به بت را شرط کند و سپس به امام مراجعه و دربارهٔ حکم آن سؤال نماید بلکه مورد روایات جایی است که می‌داند مشتری آن را در حرام مصرف می‌کند.[۸]

۲. جمعی از فقها ازجمله شیخ انصاری، روایات مانعه را حمل بر کراهت کرده و برای نظریهٔ خود به مانند روایت حلبی[۹] استشهاد نموده‌اند.[۱۰] ولی بر این سخن اشکال شده که ظاهر این روایات نشان می‌دهد ائمه علیهم السلام به‌طور مستمر آن را انجام می‌داده‌اند و بسیار بعید است که حضرات معصومین علیهم السلام مداومت بر

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۰، باب ۵۹، ح ۶.
۲. ر.ک: همان، باب ۳۹ و ۵۹.
۳. همان، ص ۱۲۵، باب ۳۹، ح ۱.
۴. همان، ص ۱۲۷، باب ۴۱، ح ۱). عن رجل له خشب فباعه ممّن یتّخذه صلباناً قال: لا.
۵. همان، ح ۲.
۶. ر.ک: همان، ص ۱۶۴، باب ۵۵.
۷. ر.ک: همان، ص ۶۹، باب ۸.
۸. ر.ک: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۳۲۰؛ تعلیقهٔ مرحوم ایروانی بر مکاسب، ص ۱۴.
۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۷۰، باب ۵۹، ح ۸و۹. بیعه ممّن یطبخه أو یصنعه خلّاً أحبّ إلیّ ولا أری به بأساً.
۱۰. ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۳۱؛ الحدائق الناظرة، ج۱۸، ص ۲۰۶.

انجام مکروه داشته باشند.[۱]

۳. برخی میان فروش چوب به کسی که از آن بت یا صلیب می‌سازد و فروش انگور به کسی که آن را به شراب تبدیل می‌کند فرق گذاشته‌اند، اولی را حرام و دومی را به استناد روایات فوق، مباح شمرده‌اند. ولی به این جمع اشکال شده که با پاره‌ای از روایات مانند روایت صابر[۲] مطابقت ندارد و چه‌بسا حرمت درست‌کردن خمر، شدیدتر از حرمت ساختن صلیب است. و چگونه می‌شود ساختن صلیب و فروش درخت برای ساختن آن حرام باشد ولی فروش انگور برای ساختن شراب، حرام نباشد؟

۴. برخی گفته‌اند در صورت علم به این‌که خریدار، کالای خریداری شده را به‌طور مشخص در حرام مصرف می‌کند، معامله جایز نیست و روایات مانعه ناظر به آن است ولی روایات مجوز، ناظر به جایی است که می‌دانیم خریدار به ساخت خمر و بت اقدام می‌کند ولی از مصرف شخص کالای خریداری شده در حرام مطمئن نیستیم.

ولی گفته شده که بر این جمع شاهدی نیست و لذا جمع تبرّعی و فاقد اعتبار است.[۳]

در صورت پذیرش یکی از جمع‌های فوق، بر اساس آن رفتار می‌شود وگرنه در صورت تثبیت تعارض باید به مرجحاتی مانند موافقت با عمومات قرآن و اصول کلّی مانند حرمت اعانت بر گناه مراجعه کرد که مفاد آن‌ها ممنوعیت این‌گونه معاملات است والّا چگونه قابل تصور است که امام علیه السلام بر چنین کار زشتی مداومت داشته باشد.[۴]

مضافاً بر این‌که مفاد روایات تجویزکننده، با حکم عقل به قبیح بودن تهیهٔ وسایل معصیت برای دیگران و نیز دلایل نقلی حرمت اعانت بر گناه، منافات دارد. در پاره‌ای از روایات نیز حرمت، اختصاص به شارب الخمر نداشته بلکه هرکس که به نوعی در تهیهٔ آن نقش داشته لعن شده است.[۵]

وازاین‌رو برخی از فقهای بزرگ مانند مرحوم طباطبایی عمل به روایات تجویز را محل اشکال شمرده و احتیاط را در ترک آن قرار داده است.[۶]

بنابراین، نظریهٔ حرمت تکلیفی این‌گونه دادوستد قوی‌تر است. با این فرض، دربارهٔ حرمت وضعی و فساد معامله یا صحت آن اختلاف نظر می‌باشد.

برخی حکم به صحت معامله کرده‌اند. مثلاً شیخ انصاری در این موارد متعلق نهی را خارج از معامله دانسته مانند اعانت بر گناه یا مسامحه در جلوگیری از آن.[۷] و امّا برای فساد معامله دلایلی ذکر شده است ازجمله گفته شده که در نزد عقلا قوام معامله به

---

۱. أنوارالفقاهة، ص ۱۱۸.

۲. سألت أباعبدالله علیه السلام عن الرجل یؤاجر بیته فیباع فیه الخمر. قال: حرام أجره. (وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۲۵، باب ۳۰، ح ۱.

۳. ر.ک: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۳۲۳.

۴. ر.ک: وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۱۶۵، باب ۵۵، ح ۴.

۵. ر.ک: همان.

۶. او می‌نویسد: في مقاومة هذه النصوص وإن کثرت واشتهرت وظهرت دلالتها بل وربما کان في المطلب صریحاً بعضها لما مرّ من الأصول والنصوص المعتضدة بالعقول إشکال. والمسألة لذلك محل إعضال. فالاحتیاط فیها لایترك علی حال. (الریاض، ج ۸، ص ۵۵).

۷. ر.ک: المکاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۳۱.

امکان دریافت مثمن و پرداخت ثمن است و در صورتی که شرعاً این جابه‌جایی ممکن نباشد معامله فاسد است.[۱] و همچنین فرازهایی از روایت تحف‌العقول بر فساد دلالت دارد مانند: **وکلّ بیع ملهوٍ به وکلّ منهي عنه لما یتقرّب به لغیر الله أو یقوی به الکفر والشرك فی جمیع وجوه المعاصي أو باب یوهن به الحقّ فهو حرام محرّم بیعه وشرائه وإمساکه.**[۲]

و با توجه به روایات مستفیضهٔ منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مذمت خمر و لعن افراد مؤثر در پیدایش آن، حکم به فساد در صورتی که مورد معامله انگوری باشد که به شراب تبدیل می‌شود روشن‌تر است و نمی‌توان بین مبغوضیت و معاقبه بر کاری، و صحت آن جمع کرد.

صورت چهارم: جزئیت حرام در معامله: گاهی ویژگی حرامی در مبیع وجود دارد مانند استخدام کارگری که در عین کارگری، در قمار نیز مهارت دارد. یا مبیع از کالاهایی است که در حلال و حرام استفاده می‌شود و به قصد هر دو آن را معامله می‌کند مانند ظرفی که از آن آب و شراب نوشیده می‌شود یا ابزار ضبط که برای مصارف مشروع و غیر مشروع و نیز تجسس ممنوع استفاده می‌شود که خود این صورت به‌لحاظ شرایط استفاده و قصد معامله به فروض مختلفی قابل تقسیم است.

گاهی ملاک مالیت در معامله، وصف حرام است مانند ابزار مشترکی که برای آثار حرامش معامله می‌شود یا تأثیر در مبلغ آن دارد و به ازای آن، مقداری از ثمن تخفیف داده می‌شود، گاهی وصف حرام، نقش داعی بر معامله را دارد، گاهی نادر است، گاهی این وصف مطلقاً مورد نظر نیست و گاهی عنوان معامله مجموعه‌ای از آثار حلال و حرام است، ولی وصف حالت کمال را دارد یعنی بخشی از ثمن برای آن پرداخت می‌شود که گاهی معتد به است و گاهی غیر معتد به. حکم موارد فوق با یکدیگر متفاوت است که باید به‌لحاظ قواعد عامّه و دلایل خاص، هر مورد جداگانه بررسی شود.

به عبارت دیگر، وصف ـ اعم از حلال و حرام ـ سه صورت دارد:

۱. گاهی داعی بر انجام معامله است و نقشی در افزایش ثمن معامله ندارد.

۲. گاهی در افزایش ثمن معامله نقش دارد.

۳. گاهی نه به صورت داعی مورد نظر است و نه در افزایش قیمت تأثیری دارد.

معامله در صورت اول و سوم بلامانع است زیرا فرض بر این است که وصف، تأثیری در بهای کالا ندارد ولی اگر وصف حرام و در افزایش بهای کالا مؤثر باشد (صورت دوم) مانند صفت تغنی در جاریهٔ مغنیه و یا مهارت در قمار یا مهارت در سرقت، معامله یا اجاره بر آن فاسد است و پرداخت ثمن در مقابل آن از مصادیق اکل مال به باطل محسوب می‌شود.

ولی برخی، مقتضای قواعد را صحت این‌گونه معامله دانسته‌اند ازاین‌رو که اکل مال به باطل مبتنی

---

۱. ر.ک: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۳۲۶.

۲. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۵۶، باب ۲، ح ۱.

بر این است که برای صحت معامله، مال باید در نزد شارع، مال باشد و مال عرفی کفایت نمی‌کند. ولی اگر حقیقت بیع، مبادلهٔ مال با مال در نزد عقلا باشد وصف غنا نزد عقلا مال است و در مقابل آن ثمن پرداخت می‌شود از این‌رو این معامله مصداق اکل مال به باطل نمی‌گردد و بر فرض اعتبار مال در نزد شرع، در این‌گونه معامله باید قائل به تقسیط شد و اصل بیع را صحیح دانست و به بطلان آن‌چه در مقابل وصف حرام داده شده، حکم کرد.[۱] ولی تفصیل بحث دربارهٔ اکل مال به باطل و لزوم اعتبار مالیت شرعیه برای صحت معامله، در مقالهٔ ... بیان گردیده است. و تقسیط نیز در مانند موارد فوق پذیرفته نشده است.

و اما حکم سایر صور بر حسب قواعد: در صورتی که دارای منفعت محللهٔ معتنابهی باشند و فروش، اعانت بر حرام محسوب نشود، معامله فی حد نفسه حلال است و اما اگر اعانت بر حرام تلقّی شود معامله تکلیفاً حرام است ولی این به‌تنهایی دلیل بر بطلان معامله و اکل مال به باطل نمی‌شود.[۲]

روایات

آنچه گذشت،بررسی حکم مسئله براساس قواعد اولیه بود اما از منظر ادلهٔ نقلی، روایات فراوانی نقل شده است که اکثریت آن‌ها دلالت بر حرمت می‌کند و جمعی از اندیشمندان نیز به استناد روایات، حکم به حرمت داده‌اند، ازجمله مرحوم علامه[۳] و مؤلف مفتاح الکرامة[۴] و مرحوم نراقی[۵]. در این‌جا پاره‌ای از این روایات را نقل و بررسی می‌کنیم:

۱. از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که حضرت فرمود: «**لایحلّ بیع المغنیّات ولا شرائهنّ وثمنهنّ حرام**».[۶]

در روایت دیگری از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: «**إنّه نهی عن بیع المغنیات وشرائهن والتجارة فیهنّ وأکل ثمنهنّ**».[۷]

أبوامامه از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که فرمود: «**لا تبتاعوا المغنیات ولا تشتروهنّ ولا تعلموهنّ ولا خیر في تجارة فیهنّ وثمنهنّ حرام**».[۸]

۲. در یکی از توقیعات حضرت مهدی ؑ آمده است: «**أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك من أمر المنکرین لي وأمّا ما وصلتنا به فلا قبول عندنا إلّا ممّا طاب وطهر وثمن المغنیة حرام**».[۹]

---

۱. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۶۲؛ المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۲۹۲.

۲. ر.ک: انوارالفقاهة، ص ۱۲۴و۱۲۵.

۳. الغناء عندنا حرام وأجرة المغنیة حرام، روی الجمهور عن أبي‌أمامة عن النبي ﷺ أنّه قال: «لایجوز بیع المغنیات ولا أثمانهن ولاکسبهنّ، وهذا یحمل علی بیعهّن فأمّا مالیتهنّ الخاصّة لغیر الغناء فلا یبطل کما أنّ العصیر لایحرم بیعه لغیر الخمر لصلاحیة الخمر». (المنتهی، ج۲، ص ۱۰۱۱).

۴. او می‌نویسد: وممّا ذکر یعلم الحال في الجاریة المغنیة وبیعها بأکثر ممّا یرغب فیها لو لا الغناء، وقال ؑ: المغنیة ملعونة ومن آواها ملعون ومن أکل کسبها ملعون، إلی غیر ذلك من الأخبار المتضافرة. (مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۳۳).

۵. او می‌نویسد: «ویدلّ علیه المستفیضة المانعة من بیع المغنیّات وشرائهن وتعلیمهنّ کروایة الطاطری عن بیع الجواری المغنیات. (المستند، ج۱۴، ص ۱۳۳).

۶. مستدرك الوسائل، ج ۱۳، ص ۹۲، باب ۱۴، ح ۳.

۷. همان، ح ۴.

۸. السنن الکبری للبیهقي، ج ۶، ص ۱۴.

۹. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۶، باب ۱۶، ح ۳.

که دلالت حدیث روشن است، هرچند که از نظر سند به‌دلیل وجود محمد بن عصام دارای ضعف است.

۳. ابراهیم بن أبی‌بلاد می‌گوید: به امام ابوالحسن علیه‌السلام گفتم: مردی از دوستان شما کنیزان آوازه‌خوانی به ارزش چهارده هزار دینار دارد که ثلث آن را برای شما قرار داده است. امام علیه‌السلام در پاسخ فرمودند: «**لا حاجة لی فیها، إنّ ثمن الکلب والمغنیة سحت**».[۱] در این حدیث بهای مغنیه در کنار بهای سگ قرار داده شده که کنایه از شدت قبح این معامله است. مشابه این جریان در روایت امام رضا علیه‌السلام نیز ذکر شده است. حضرت می‌فرماید: «**قد تکون للرجل، الجاریة تلهیه وما ثمنها إلّا ثمن کلب وثمن الکلب سحت والسحت فی النار**».[۲] و روایات دیگری که دلالت بر حرمت این معامله می‌کند نقل شده است.[۳]

هرچند که برخی از روایات مجموعهٔ فوق دارای ضعف یا ابهام در سند است ولی به‌لحاظ کثرت و تنوعشان قابل پذیرش می‌باشد و دربارهٔ مفاد و مقدار دلالتشان بر حرمت، برخی آن‌ها را ناظر به کنیزانی دانسته‌اند که از آن‌ها صرفاً برای لهو و آوازه‌خوانی استفاده می‌شود مانند مغنیه‌هایی که حرفهٔ خود را رقص و آوازه خوانی قرار داده‌اند.[۴]

ولی به نظر می‌رسد دلالت روایت، وسیع‌تر از آن است که گفته شد. ائمه علیهم‌السلام در مقام ریشه کنی مادهٔ فساد و گناه هستند ازاین‌رو صفت حرام مانند غنا که چه‌بسا موجب رغبت بیشتر مردم به معامله و افزایش قیمت است، ازنظر اسلام مانع از صحت معامله قرار داده شده و این نیست جز به این دلیل که اسلام درصدد قلع یا حداقل، کاهش مادهٔ فساد است. و ازاین‌رو امام علیه‌السلام وصیت به آن را رد کرد و این دلیل بر حرمت هرگونه بیع آن‌هاست. والا اگر راه حلالی در معامله بود امام علیه‌السلام آن راه را تعلیم می‌داد و از تعبیر این روایات به‌دست می‌آید که علاوه بر حرمت تکلیفی، این معامله فاسد بوده و حرمت وضعی نیز دارد.[۵]

البته در مقابل روایات فوق، دو روایت دیگر که دلالت بر جواز می‌کند نقل شده است: در روایتی دینوری از امام علیه‌السلام سؤالاتی را می‌کند، ازجمله: قصد دارم آوازه‌خوانی را برای کسب درآمد خریداری کنم. امام علیه‌السلام در جواب می‌فرماید: «**اشتر وبع**».[۶] که البته روایت به‌واسطهٔ دینوری ضعف سندی دارد. در روایت دیگری محمد بن علی بن الحسین می‌گوید: مردی از امام سجاد علیه‌السلام دربارهٔ خرید کنیزی که دارای صوت است سؤال کرد و حضرت فرمود: «**ما علیك لو اشتریتها فذکّرتك الجنّة ـ یعني بقرائة القرآن والزهد والفضائل التي لیست بغناء ـ فأمّا الغناء فمحظور**».[۷] که این روایت نیز مرسله است و ضعف سندی دارد و برخی عبارت «یعنی...» را خارج از کلام امام علیه‌السلام

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۷، باب ۱۶، ح ۴.
۲. همان، ح ۶.
۳. ر.ک: همان، ص ۸۶-۸۸، باب ۱۶، از ابواب ما یکتسب به.
۴. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۱۶۹.
۵. ر.ک: المواهب فی تحریر احکام المکاسب، ص ۲۹۶-۲۹۸.
۶. وسائل‌الشیعة، ج ۱۲، ص ۸۶، باب ۱۶، ح ۱.
۷. همان، ح ۲.

دانسته‌اند.[1] و روایت از محل بحث، یعنی جاریهٔ مغنیه، خارج است.

و در هر حال با توجه به کثرت روایات دسته اول و عمل مشهور آن‌ها و موافقت آن‌ها با قواعد، به این دو روایت نمی‌توان اعتماد نمود و باید تأویل و یا طرح شوند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم (با ترجمه حضرت آیت الله مکارم شیرازی).

۲. اطراف المسند المعتلی باطراف المسند الحنبلی، ابن حجر عسقلانی، دار ابن کثیر، دمشق.

۳. الاختیار لتعلیل المختار، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلی الحنفی؛ دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۶ هـ الطبعة الثالثة، تحقیق عبداللطیف محمد عبدالرحمن.

۴. الام، محمد بن ادریس شافعی، دارالفکر، للطباعة والنشر والتوزیع، چاپ ۲، ۱۴۰۳.

۵. أنوارالفقاهة، ناصر مکارم شیرازی، مدرسة الامام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، ۱۴۲۵، چاپ اول.

۶. تحفة الجب علی شرح الخطیب، سلیمان بن محمد بن عمر البجیرمي الشافعي، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷، چاپ اوّل.

۷. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف بن مطهر (علامهٔ حلّی)، مؤسسه آل البیت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

۸. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، مقداد بن عبدالله سیوری حلّی، کتابخانه آیت الله مرعشی قم ایران، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ ق.

۹. تنقیح مباني العروة، جواد تبریزی، دارالصدیقة الشهیدة علیهاالسلام، ۱۴۲۶ هـ، چاپ اوّل.

۱۰. جواهرالکلام، شیخ محمدحسن نجفی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.

۱۱. حاشیة ارشاد الاذهان، نسخه خطی در کتابخانه آیت الله مرعشی به رقم ۲۴۷۴.

۱۲. حاشیة الدسوقي علی الشرح الکبیر، الدسوق، داراحیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکاء.

۱۳. حاشیة القلیوبي علی شرح جلال الدین المحلی علی منهاج الطالبین، و تحقیق مکتب البیوت والدراسات، دارالفکر، ۱۴۱۹ هـ بیروت.

۱۴. الحواشي الشرواني و العبادي، عبدالحمید المکي الشرواني واحمد بن قاسم العبادی حاشیة بر تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ابن حجر هیثمی، دارالفکر.

۱۵. شرح اخصر المختصرات، عبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالله‌بن جبرین، دروس صوتی درشبکه www.islamweb.net.

۱۶. شرح الخرشي علی مختصر خلیل بحاشیة العدوی، بیروت.

۱۷. الشرح الکبیر أبوالبرکات. داراحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی المجلسی و شرکاء.

۱۸. الشرح الممتع علی زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثیمین، دار ابن الجوزی، چاپ اوّل، ۱۴۲۲.

۱۹. شرح فتح القدیر، محمد بن عبدالواحد سیواسی (ابن همام حنفی)، دارالفکر، بیروت.

۲۰. شرح مشکل الآثار، ابوجعفر ازدی طحاوی (متوفی ۳۲۱ هـ)، تحقیق شعیب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ هـ.

۲۱. سنن البیهقي، حافظ ابی بکر احمد بن الحسین البیهقی دارالمعرفة، بیروت.

۲۲. سنن النسائي، ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب

---

۱. ر.ک: مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۲۶۴، پاورقی ۲.

النسائی، تحقیق مکتب تحقیق التراث، دارالمعرفة، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۲۰ هـ.

۲۳. غاية الآمال في شرح المكاسب، شیخ محمدحسن مامقانی، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم.

۲۴. غنية النزوع، ابن زهرة حلبی، مؤسسة امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۷.

۲۵. الفقه الإسلامي وأدلّته، دکتر وهبة الزحیلی، دارالفکر.

۲۶. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دکتر مصطفی الخن ودکتر مصطفی البغا.

۲۷. الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البیت، عبدالرحمن جزیری، دارالثقلین چاپ اول بیروت لبنان، ۱۴۱۹ ق.

۲۸. کفایة الاحکام محمد باقر سبزواری، تحقیق شیخ مرتضی واعظی اراکی، انتشارات جامعه مدرسین قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

۲۹. المبسوط في فقه الإمامية، نشر مکتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.

۳۰. مسالك الأفهام، زین بن علی العاملي (شهید ثانی) موسسه معارف اسلامی قم چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

۳۱. مسند أحمد بن حنبل، ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل، تحقیق ابوالمعاطی النوری، عالم الکتب بیروت، چاپ اوّل، ۱۴۱۹.

۳۲. معجم الکبیر، سلیمان بن احمد بن ایوب ابوالقاسم الطبرانی، مکتبة العلوم والحکم، الموصل، چاپ سوم، ۱۴۰۴، تحقیق حمدی بن عبدالمجید السلفی.

۳۳. المغني ابن قدامة، موفق الدین ابومحمد عبدالله بن احمد بن قدامه، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

۳۴. المکاسب، العلّامة الشیخ مرتضی الانصاري، مؤسسة النعمان بیروت.

۳۵. منتهی المطلب، علامه حلی، چاپ اوّل، ۱۴۱۲، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد.

۳۶. نهایة الأحکام، علامه حلی، موسسه اسماعیلیان، قم، ایران، چاپ دوم، سال ۱۴۱۰.

۳۷. وسائل‌الشیعة، شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.

۱۴

اخذ اجرت در برابر انجام واجبات و مستحبّات

تعیین محل بحث

فصل اوّل: اخذ اجرت بر انجام واجب

فصل دوم: اخذ اجرت بر انجام مستحبات

اخذ اجرت در برابر انجام واجبات و مستحبّات

ازجـمله مسـائلی کـه در کسب انسـان، مـورد بررسی فقهای شیعه و اهل سنت قرار گرفته، مسـئلهٔ دریـــافت اجـرت در ازای انـجام عـمل واجب یـا مستحب است. آیا این امر مـجاز است یـا حـرام یـا موارد، مختلف است؟

تعیین محل بحث

قبل از ورود در بیان آراء فـقها و دلایـل آن‌هـا، تعیین محل بحث ضمن چند امر لازم است:

۱. محل بحث در جایی است کـه انـجام عـمل، ضمن عقد اجاره یا جعاله، متوقف بـر اخـذ اجـرت و درخواست آن بـاشد. بـنابرایـن اگـر عـقد اجـاره یا جعاله‌ای در کار نـباشد و عـامل نـیز عـمل را بـه قصد دریافت اجرت انجام ندهد، از محل این بـحث خارج است.

۲. بحث دربارهٔ حرمت اخـذ اجـرت و بـطلان اجاره بر آن، در جایی است که عقد اجاره بـدون در نظر گـرفتن مـورد آن ـ کـه انـجام عـمل واجب یـا مستحب است ـ از سایر جهات، مشکـلی نـداشـته و هـمهٔ شـرایـط لازم را در اجـاره، ازجـمله وجـود منفعت برای مستأجر، دارا باشد.

ازاین‌رو برخی چون در انجام واجبات عینی که بر شخص واجب مـی‌شود، مـنفعتی بـرای دیگـران ندیده‌اند، به علت فقدان این شرط، بر بطلان اجاره در این فرض تأکید داشته و تصریح کرده‌اند که مفروض بحث جایی است که نفع حلال برای مستأجر وجود داشته باشد.[۱]

هرچند برخی دیگر در اصل این کـبری خـدشه کرده و صرف وجود غرض عقلایی و یا سفهی نبودن را در صحت عقد اجاره کافی دانسته‌اند.[۲]

۳. مورد بحث میان فقها واجبات یا مسـتحباتی نیست که نص خاص بر حرمت اخذ اجرت بر انجام آن‌ها وارد شده است مانند قضاوت، تکفین و تدفین

---

۱. مکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۲۶؛ المغني، ج ۶، ص ۱۴۳.

۲. حـاشیهٔ مکـاسب (یـزدی)، ص ۲۳ ؛ أنـوارالفـقاهه، (التـجاره)، ص ۴۱۱.

میت. ازاین‌رو فقها فارغ از این‌که در اجاره بر واجبات، قائل به جواز یا حرمت و یا تفصیل شده باشند، در این نوع از واجبات یا مستحبات قائل به حرمت اخذ اجرت و بطلان اجاره شده و آن را از محل نزاع و اختلاف آراء خارج دانسته‌اند، زیرا از این نصوص فهمیده می‌شود که شارع مقدس به‌سبب مصالحی چون حق مؤمن بر مؤمن یا جلالت آن منصب و مانند آن، خواستار انجام آن‌ها به صورت رایگان و بدون اخذ اجرت شده است.[۱]

۴. از دلایلی که بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات و مستحبات اقامه شده است، استفاده می‌شود که قدر متیقن از محل بحث جایی است که آن عمل بر خود انسان واجب باشد و شخص بخواهد برای انجام این عمل واجب یا مستحب بر خویش، اجرت دریافت کند.[۲] ازاین‌رو انجام واجب یا مستحب بر دیگران که بر نیابت‌پذیری آن دلیل وجود دارد مانند اخذ اجرت بر انجام حج فوت شده از میت، از محل بحث خارج است.

۵. بحث دربارهٔ حرمت اخذ اجرت بر واجبات و مستحبات بر فرض تمامیت دلایل آن، زمانی است که مورد اجاره همانی باشد که وجوب به آن تعلق گرفته است یعنی متعلق اجاره و وجوب یکی باشد، اما اگر اجاره به گونه‌ای واقع شود که میان متعلق این دو تغایر حاصل گردد، دیگر منعی برای این اجاره نیست.[۳]

۶. اقسام مختلف واجب مانند واجب تعبدی و توصلی و واجب تخییری و کفایی، محل بحث فقها قرار گرفته است.[۴]

در ادامهٔ این مسئله دو فصل «اخذ اجرت بر انجام واجب» و «اخذ اجرت بر انجام مستحب» مستحب بررسی می‌شود.

فصل اوّل:
اخذ اجرت بر انجام واجب

فقها بحث دربارهٔ این مسئله را در دو گفتار اخذ اجرت بر انجام واجب بر خود و واجب بر دیگران (واجب نیابی) بررسی کرده‌اند.

گفتار اوّل: اخذ اجرت بر آنچه بر خود انسان واجب شده است

۱. نظر فقهای امامیه

بحث دربارهٔ اخذ اجرت بر واجبات، از آغاز، در کتاب‌های فقهی شیعه مطرح بوده است. هرچند قدمای فقها چون شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی و شیخ طوسی بحث دربارهٔ آن را تنها در قالب برخی از مصادیق واجب کفایی چون حرمت اخذ اجرت بر تغسیل و تجهیز اموات و تعلیم معارف،مطرح کرده‌اند.[۵]

این روند تا زمان محقق حلی و علامهٔ حلی ادامه یافت و ایشان برای اولین بار آن را در قالب عنوان

---

۱. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۷و۱۱۸.
۲. الشرائع، ج ۲، ص ۱۱: «ما یجب علی الانسان فعله».
۳. مستند العروة، (اجارة)، ص ۳۷۷.
۴. ر.ک: مکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۵.
۵. المقنعة، ص ۹۰؛ الکافي في الفقه، ص ۲۸۳؛ النهایة، ص ۳۶۵؛ المراسم، ص ۱۷۲؛ السرائر، ج ۲، ص ۲۱۷.

کلی «ما یجب علی الإنسان فعله؛ آنچه انجامش بر انسان واجب است»[۱]، ذکر کرده‌اند گرچه همانند قدما به تغسیل اموات و تکفین آن‌ها مثال زده‌اند. ازاین‌رو محقق کرکی حرمت اخذ اجرت بر جمیع واجبات را به قدما نیز نسبت داده است.[۲]

در دورهٔ متأخرین از فقها این بحث، رشد یافته و اقوال دیگری نیز پدید آمده است مانند تفصیل میان واجب عینی که اخذ اجرت بر آن جایز نیست و واجب کفایی که در قسم تعبدی آن نیز جایز نبوده و تنها در واجبات کفایی توصلی، اخذ اجرت جایز شمرده شده است.[۳]

هرچند در این میان، نظر بیشتر فقها چون محقق کرکی، شهید اول و شهید ثانی همان قول به حرمت اخذ اجرت در همهٔ موارد است[۴] و حتی فقهای این دوره بر آن ادعای اجماع نیز کرده‌اند.[۵]

اما از زمان محقق بهبهانی که مجدداً قائل به تفصیل میان واجب عینی و واجب کفایی شد و در همهٔ مواردِ واجب کفایی حکم به جواز کرد[۶]، دوباره تشکیک در قول به حرمت در همهٔ موارد پدیدار شده و فقها به بررسی دلایل حرمت و تمامیت دلالت آن در اقسام واجب پرداختند و دیدگاه‌های متفاوتی در قول به تفصیل میان اقسام واجب به‌وجود آمد و اخذ اجرت در برخی از اقسام، چون کفایی توصلی یا تخییری، جایز دانسته شد.[۷]

تا آن‌جا که صاحب جواهر قائل به جواز اخذ اجرت بر جمیع واجبات شده و آن را منافی با قول به حرمت اخذ اجرت بر بعضی از واجبات یا ادعای اجماع بر آن، ندانسته است، زیرا منشأ آن‌ها را واجباتی می‌داند که دلیل خاص بر انجام آن‌ها به صورت مجانی و بدون اجرت، وارد شده است، نه این‌که حکم به حرمت از باب منافات میان صفت وجوب واجب و اخذ اجرت بوده باشد، تا به همهٔ واجبات تعمیم یابد.[۸]

این نظر بعد از ایشان نیز از سوی برخی از فقها چون محقق اصفهانی[۹]، سید یزدی در برخی از کتب خود[۱۰]، محقق ایروانی[۱۱] و محقق خویی[۱۲] پیگیری شده است، هرچند در مقابل، برخی از معاصرین نیز قول به حرمت اخذ اجرت را پذیرفته‌اند.[۱۳]

البته همواره فقها بر جواز اخذ اجرت بر کارهایی که انجام آن‌ها برای حفظ نظام اجتماع واجب است، تأکید داشته‌اند، که دلایل خاص خود را دارد و در ادامه خواهد آمد.

---

۱. الشرائع، ج۲، ص ۱۱؛ تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۱۶۵.
۲. جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۸۲.
۳. أیضاح، ج ۲، ص ۲۶۳و۲۶۴.
۴. جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۸۲؛ الدروس، ج ۳، ص ۱۷۳؛ المسالك، ج ۳، ص ۱۳۰ و ۱۳۲.
۵. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۸۹؛ ریاض المسائل، ج ۸، ص ۸۳.
۶. رسالة الاجارة، (بهبهانی)، ص ۳۲۵، مخطوط.
۷. الریاض، ج۸، ص ۸۲؛ مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷۸؛ المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۶.
۸. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۷و۱۱۸.
۹. بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۸.
۱۰. حاشیهٔ مکاسب، ص ۲۳.گرچه در عروة الوثقی (ج ۵، ص ۹، م۵۲) قائل به منع شدند.
۱۱. حاشیهٔ مکاسب، ص ۵۲.
۱۲. مستند العروة، (اجاره)، ص ۳۷۷و۳۷۸.
۱۳. أنوارالفقاهة، (التجارة) ص ۴۱۴.

۲. نظر فقهای مذاهب اربعه

فقهای اهل سنت نیز به بحث دربارهٔ اخذ اجرت بر واجبات پرداخته، همانند فقهای پیشین امامیه، این بحث را به صورت مصداقی مطرح کرده‌اند، هرچند در برخی از عبارات آنان به حکم کلی نیز اشاره شده است.

در موسوعهٔ کویتیه تصریح شده: اصل این است که هر طاعتی که بر انسان مسلمان واجب می‌شود، اجاره بر انجام آن جایز نیست، مانند امامت جماعت، اذان، حج، تعلیم قرآن و جهاد. و سپس آن را به عطا و ضحاک بن قیس و ابوحنیفه و احمد نسبت می‌دهد.[۱]

ابوبکر کاسانی حنفی نیز تصریح دارد که اجرت بر طاعات، نزد ما حنفیه جایز نیست.[۲] وی در موارد دیگری نیز به ممنوعیت اخذ اجرت بر عمل واجب، تصریح کرده است.[۳] عبدالرحمن جزیری نیز همین امر را از اصول مذهب حنفیه معرفی می‌کند و در ادامه می‌گوید: «این امر به گونه‌ای است که عمومیت داشته و شامل همهٔ طاعات می‌شود» هرچند در ادامه از متأخرین حنفیه نقل می‌کند که به‌سبب برخی از ضرورت‌ها مانند از یاد رفتن قرآن، اخذ اجرت بر برخی از طاعات را جایز شمردند.[۴]

ابن رشد قرطبی مالکی نیز اجاره بر انجام واجبات عینی را مانند نماز، از مواردی می‌شمرد که بر ابطال آن اتفاق نظر وجود دارد.[۵] همچنین جزیری از مالکیه نقل می‌کند که اجاره بر طاعات عینی که نیابت‌پذیر نیست، خواه واجب باشد یا مستحب، جایز نمی‌باشد. اما اخذ اجرت بر طاعاتی که به صورت کفایی واجب می‌شود، مانند تغسیل، تکفین میت و دفن او، بدون اختلاف نظری میان فقها جایز است.[۶]

همچنین از شافعیه عدم صحت اجاره بر طاعات واجب، نقل شده است.[۷] شربینی شافعی نیز گرفتن اجرت را بر جهاد و عبادتی که قصد قربت در آن شرط است جایز نمی‌داند.[۸]

حنابله نیز اخذ اجرت را بر عملی که فقط برای انجام دهنده نفع دارد مانند نماز و روزه و حج جایز نمی‌دانند و بر این حکم ادعای اجماع نیز کرده‌اند.[۹]

۳. دلایل حرمت اخذ اجرت بر واجبات

فقها در اثبات حرمت اخذ اجرت بر واجبات علاوه بر تمسک به اجماع[۱۰] به دو امر دیگر نیز تمسک کرده‌اند.

---

۱. الموسوعة الكويتية، ج ۱، ص ۲۹۱؛ حاشية ابن عابدين، ج ۵، ص ۳۴و۳۵.
۲. بدائع الصنائع، ج ۲، ص ۳۳۴.
۳. همان، ص ۲۸۱.
۴. الفقه على المذاهب الاربعه، ج ۳، ص ۱۲۷.
۵. بداية المجتهد، ج ۲، ص ۲۲۳. (فما اجتمعوا على ابطال إجارته... كل منفعة كانت فرض عين على الانسان بالشرع مثل الصلاة وغيرها).
۶. الفقه على المذاهب الاربعة، ج ۳، ص ۱۳۲.
۷. همان، ص ۱۴۰. «لا تصح الاجارة على الطاعات التى تجب لها كالصلاة فرضاً كانت أو نفلاً».
۸. مغنى المحتاج، ج ۲، ص ۴۶۵.
۹. المغني ابن قدامة، ج ۶، ص ۱۴۳؛ الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۴۵.
۱۰. جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۸۲؛ مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۸۹؛ الرياض، ج ۸، ص ۸۳.

الف) منافات اخذ اجرت با صفت وجوب

در این بخش، فقها قائل به این هستند که صفت وجوب واجب، موجب فقد یکی از شرایط اجاره می‌شود و چون این اجاره شرط لازم را ندارد، باطل است. در مقابل، فقهای قائل به جواز چون محقق نجفی و جمعی از فقهای متأخّر از او، در دلایل منع، اشکال کرده و به آن‌ها پاسخ داده‌اند و اجاره بر انجام واجب را همانند سایر موارد اجاره، بدون اشکال و صحیح می‌دانند. البته فراخور پاسخ‌گویی به تمام دلایل منع یا برخی از آن‌ها، قائل به جواز در همهٔ موارد یا تفصیل شده‌اند.

در بیان بطلان اجاره وجوه مختلفی ذکر شده است:

۱. فقدان احترام عمل: شیخ انصاری با اذعان به این‌که عمل مسلم، دارای مالیت است، عملی را که بر انسان واجب و متعیّن شود مال محترم نمی‌داند و اخذ اجرت بر آن را از باب أکل مال به باطل می‌شمرد. زیرا انجام آن متوقف بر اذن و رضای او نبوده، بلکه مجبور به آن است و با عدم احترام، دیگر در برابر انجام آن ضمان مالی وجود نخواهد داشت، چون ضمان در برابر عمل محترم است.[۱]

در پاسخ گفته شده که مالیت عمل واجب محفوظ است. به این بیان مال مسلم از دو حیث دارای احترام است: اول: از آن حیث که عمل انسان مسلمان است، ازاین‌رو تصرف در آن بدون اذن و رضای او، جایز نیست.

دوم: از حیث مالیت، احترام آن اقتضاء دارد که در صورت اتلاف، هدر و بدون تدارک نباشد.

حال معیار در عدم احترامی که رافع حکم به ضمان باشد، این است که آن مال، حیثیت دوم خود را از دست بدهد، و صرف برداشتن حیثیت اول (اذن و رضای مالک) رافع حکم به ضمان نیست، مانند شخص مضطر که می‌تواند بدون اجازهٔ مالک به‌قدر سدّ جوع در مال دیگری تصرف کند، اما حکم ضمان محفوظ است.

در فعل واجبی که انسان مجبور به انجام آن بوده و اذن و رضای او دخیل نیست، تنها حیثیت اوّل از میان برداشته می‌شود، اما حیثیت دوم که سبب ضمان‌آور بودن عمل است، هنوز باقی است.[۲]

۲. فقدان ملکیت: مرحوم کاشف الغطاء و به تبع او شیخ انصاری قائل شده‌اند که واجب شدن یک عمل موجب می‌شود که آن عمل در ملکیت خدا درآمده و از مصادیق حقوق خدا بر عبد شود. در این صورت از ملک انجام‌دهنده خارج می‌شود و آنچه ملک دیگری شده، جز با اذن او، قابل تملیک به غیر نیست. شاهد مطلب، عدم ترتب آثار ملک از ابراء، اقاله و مانند آن بر چنین عملی است.[۳]

در پاسخ گفته شده که مالکیت انسان، در کنار مالکیت الهی، بر عمل واجب باقی است، زیرا این‌که می‌گویند عمل واجب مِلک الهی است، اگر مراد، تکلیف به الزام به آن عمل و استحقاق عقاب برای

---

۱. المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۵.

۲. المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۲، ص ۲۸۶.

۳. الحاشیة علی القواعد، ص ۳۰؛ ر.ک: المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۰.

مخالفت باشد، منافاتی با ملکیت وضعی اعتباری انسان‌ها نداشته و دیگری نیز می‌تواند مالک وضعی آن عمل باشد و به‌عنوان مالک، انجام آن را مطالبه کند. و اگر مراد از مالکیت الهی، مالکیت اعتباری او بر عمل واجب باشد، چنین چیزی نیازمند دلیل بوده و از صرف وجوب عمل، فهمیده نمی‌شود.

ازاین‌رو با اجاره، فعل واجب در ملکیت دیگری درآمده و اجیر باید به او پاسخ‌گو باشد و مستأجر می‌تواند دربارهٔ تکلیفی که فراخور عقد اجاره ایجاد شده، اقاله یا ابراء کند و تکلیف از جانب عقد اجاره برداشته می‌شود، هرچند از جانب دیگر، لزوم شرعی بر انجام آن هنوز باقی باشد.[۱]

۳. فقدان سلطنت بر فعل: محقق نائینی در وجه بطلان اجاره به ذکر این مطلب می‌پردازد که واجب شدن و مجبور گشتن به انجام دادن عملی، با سلطنت انسان بر فعل و ترک آن، منافات دارد، زیرا قدرت و سلطنت داشتن به این معناست که او قادر بر هر دو طرف فعل و ترک باشد، بدین بیان که همان‌گونه که تحریم عملی، قدرت انسان را از ناحیهٔ فعل و انجام آن سلب می‌کند، وجوب نیز قدرت او را از ناحیهٔ ترک، از بین می‌برد و هرگاه اجیر در انجام عملی، قدرت و سلطنت بر آن نداشته باشد، اجاره باطل است.[۲]

در پاسخ، بیان شده که سلطنت انسان بر فعل واجب باقی است و به صرف وجوب آن عمل، سلطنت و قدرت او سلب نمی‌شود، زیرا اگر مراد از آن، سلطنت وضعیه به‌معنای محجور نبودن انسان در تصرف باشد، بسی روشن است که وجوب عمل، سبب سلب این سلطنت نمی‌شود، و اگر مراد از سلطنت و قدرت، این باشد که مکلف بر فعل و ترک آن عمل قادر باشد، این وضعیت در عمل واجب وجود ندارد، در این صورت گفته شده که آنچه در معاملات لازم بوده و دلیل بر آن وجود دارد، سلطنت و قدرت عقلی بر آن عمل است. یعنی تکویناً قادر بر فعل یا ترک آن عمل باشد که این مقدار از قدرت با وجوب شرعی عمل نیز وجود دارد، بله، با وجوب، قدرت و سلطنت شرعی او بر ترک از بین می‌رود و همواره مجبور به انجام آن است، اما دلیلی بر لزوم بقای قدرت شرعی در صحت اجاره، وجود ندارد.

البته در اجاره بر فعل حرام که در آن‌جا قدرت بر فعل ندارد، فقها قائل به بطلان اجاره هستند، زیرا اجیر قدرت بر تسلیم مورد اجاره ندارد و از تحویل آن عاجز است؛ این بر خلاف اجاره بر عمل واجب است که اجیر شرعاً قدرت بر فعل و تسلیم آن دارد، بلکه بر او واجب است و اجاره نیز بر این لزوم اتیان تأکید می‌کند.[۳]

۴. لغویت اجاره: فقها برای تقریب آن، دو وجه ذکر کرده‌اند:

نخست: پرداخت پول و عوض در برابر عملی که بر اجیر متعیّن است، لغو بوده و این معامله سفهی و یا از موارد اکل مال بالباطل است.[۴]

---

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۷۷؛ مستمسك العروة، ج ۶، ص ۲۲۸.
۲. ر.ک: المکاسب والبیع (نائینی)، ج ۱، ص ۴۰.
۳. همان.
۴. ر.ک: بحوث فی الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۱۹۷.

دوم: وجوب عمل بر شخصی، برخاسته از فایده‌ای است که به خود آن شخص برمی‌گردد و اخذ اجرت بر این نوع عمل سبب جمع بین عوض و معوض در ملک شخص واحد و موجب بطلان معامله می‌شود.[۱]

قریب به همین دلیل در عبارات ابوبکر کاسانی حنفی آمده است که می‌گوید: لازم است عملی که مورد اجاره قرار می‌گیرد، قبل از اجاره، بر اجیر واجب نباشد، پس اگر واجب باشد اجرت بر آن صحیح نیست؛ زیرا این شخص مانند کسی است که دین و بدهکاری خود را پرداخت می‌کند.[۲]

همچنین ابن قدامه در تعلیل بر ممنوعیت اخذ اجرت بر واجبات تصریح دارد که به اجماع فقها: اجرت بر هر آن‌چه که فقط برای انجام‌دهنده نفع دارد مانند نماز و روزه و حج و زکات جایز نیست، زیرا اجرت در عوض منفعت است و در موارد مذکور نفعی به مستأجر نمی‌رسد.[۳] در کلمات شربینی شافعی مذهب نیز در ممنوعیت اخذ اجرت بر امامت جماعت آمده است که فایدهٔ آن ـ که ثواب جماعت است ـ به مستأجر نمی‌رسد.[۴]

در پاسخ، برخی بر لغو نبودن اجاره بر واجبات تأکید کرده‌اند، زیرا عمل واجب گرچه شرعاً برعهدهٔ اجیر بوده و الزام شرعی به انجام آن وجود دارد، اما در عین حال، اجیر قادر بر انجام یا ترک آن است و می‌تواند از آن تخلف کرده و ترک واجب کند. در این صورت بذل اجرت بر انجام آن فعل، لغو نیست. زیرا به‌واسطهٔ عقد اجاره الزام دیگری ایجاد شده تا مستأجر بتواند از او مطالبهٔ انجام آن را بنماید.[۵]

و از طرف دیگر آنچه در اجاره لازم است، وجود یک غرض عقلایی و منفعت کلی در این عقد است و در صحت آن، وجود نفعی که حتماً به خود مستأجر برگشت کند، لازم نیست. همان‌گونه که می‌توان خیاطی را اجیر کرد تا برای شخصی ثالث[۶] و یا حتی برای خودش خیاطی کند، بلکه می‌توان گفت که در این‌گونه موارد، غرض عقلایی به مستأجر بازگشت می‌کند نظیر این‌که کسی به دوستان فرزندش پولی می‌دهد که نماز واجب خود را بخوانند تا فرزندش در اثر معاشرت با آن‌ها بانماز شود و نیز سبب ترویج دین در جامعه شده و به ثواب آن هم برسد. همین مقدار در صحت اجاره و خروج آن از لغویت، کافی است.[۷] و با کفایت وجود غرض عقلایی، این معامله سفهی نبوده و مصداق اکل مال بالباطل نیست.

۵. تضادّ اخذ اجرت با ادای وظیفه: عرف و عقلا نیز میان اخذ اجرت و ادای وظیفه تنافی می‌بینند. ازاین‌رو اگر انسانی برای انجام وظیفه‌ای که برعهدهٔ اوست، درخواست اجرت کند، عقلا ملامتش

---

۱. ر.ک: مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷۷؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۸۸.
۲. بدائع الصنائع، ج ۲، ص ۲۸۱.
۳. المغني ابن قدامة، ج ۶، ص ۱۴۳.
۴. مغني المحتاج، ج ۲، ص ۴۶۶.
۵. بحوث فی الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۰۰.
۶. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۷.
۷. حاشیهٔ مکاسب (یزدی)، ص ۲۳؛ جامع المدارك، ج ۳، ص ۳۸؛ مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۶۱.

می‌کنند که چگونه در برابر انجام وظیفه‌اش، اجرتی را مطالبه کرده است؟ درحقیقت چنین اخذ اجرتی از باب اکل مال بالباطل می‌باشد.[۱] ممکن است وجه تنافی مزبورو اذعان عرف و عقلا به عدم مالیت عملی که باید انجام شود، به نوعی به بیان شیخ‌انصاری در وجه اوّل برگردد.

از اقوال در جواز فهمیده می‌شود که ادعای اجماع در کلام قائلان به حرمت، صحیح نیست، چنان‌که شیخ انصاری تصریح دارد که این اجماع، اول بار از سوی محقق ثانی ادعا شده است، در حالی که قبل از او فخرالمحققین که به آراء فقها آشناتر است، خود و پدرش علامهٔ حلی در مختلف، به جواز اخذ اجرت بر تصدی قضا در جایی که قضاوت در او تعیّن پیدا نکند قائل شده‌اند. پس این اجماع با وجود قول به جواز از سوی تعدادی از فقها، موهون است.[۲] علاوه بر این‌که این اجماع تعبّدی نبوده و احتمال استناد آن به یکی از وجوه مذکور در منافات اخذ اجرت با وجوب یا قربی بودن آن، وجود دارد.[۳]

پاسخ‌های فوق، تنافی میان اخذ اجرت و صفت وجوب واجب را، حتی در واجبات تعیینی که اجاره به نفس خود واجب تعلق بگیرد و متعلق وجوب و متعلق اجاره یکی باشد، برطرف می‌کند.

اما برخی از فقها بر فرض این‌که نتوان از وجوه فوق دفاع کرد، اخذ اجرت را در واجبات تخییری بلااشکال دانسته‌اند.[۴] شیخ انصاری نیز در تخییری توصلی قائل به جواز شده است،[۵] زیرا متعلق وجوب و متعلق اجاره متحد نیست، چنان‌که سید خویی دراین‌باره تصریح دارد که وجوب، به طبیعت و جامع بین دو فرد، تعلق گرفته، در حالی که اجاره به یک فرد خاص آن تعلق گرفته است و اختیار آن فرد بر مکلف مباح بوده و الزامی دربارهٔ آن فرد وجود ندارد.[۶] با این بیان، اجاره در واجبات تخییری از موارد اخذ اجرت بر واجبات، خارج می‌شود.

همچنین در واجب کفایی، جمعی از امامیه قائل به جواز شده‌اند.[۷] در میان اهل سنت نیز مالکیه اخذ اجرت بر واجبات کفایی را جایز می‌داند.[۸] در تحلیل آن گفته شده که موضوع وجوب، شخص خاصی نیست، بلکه طبیعی مکلف است، از همین‌رو با امتثال یک نفر، وجوب از دیگران ساقط می‌شود، پس وجوب بر یک شخص خاص، متعیّن نیست، در حالی که اجاره بر انجام شخص خاص استوار است، پس در این‌جا نیز متعلق وجوب و اجاره دو تاست و تنافی مزبور برطرف می‌شود.[۹]

---

۱. أنوارالفقاهة، (التجارة)، ص ۴۱۴.
۲. المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۱و۱۳۲.
۳. مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۶۰؛ أنوارالفقاهة (اجاره)، ص ۴۱۱و۴۱۲.
۴. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷۸.
۵. المکاسب، ج ۲، ص ۱۳۶.
۶. مستند العروة (اجاره)، ص ۳۷۷.
۷. رسالهٔ اجارهٔ بهبهانی، ص ۳۲۵؛ جواهر، ج ۲۲، ص ۱۱۸ و ۱۲۰؛ المکاسب المحرمه (امام خمینی)، ج ۲،ص ۳۰۳؛ الایضاح، ج ۲، ص ۲۶۴ در توصلی از آن.
۸. الشرح الصغیر وحاشیة الصاوقي، ج ۴، ص ۱۰ ؛ الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۳۲.
۹. مستند العروة (اجاره)، ص ۳۷۷.

ب) منافات اخذ اجرت با قصد قربت

ازجمله دلایلی که فقها برای بطلان اجاره بر واجبات عبادی اقامه کرده‌اند، منافات اخذ اجرت با قصد قربت و عبادی بودن عمل است، زیرا عبادی بودن عمل اقتضا دارد که تنها داعی و انگیزه برای انجام فعل، امتثال فرمان الهی باشد.

در حالی که در اجاره، اجیر، عمل را به داعی (انگیزهٔ) به‌دست آوردن اجرت انجام می‌دهد که با قصد قربت منافات داشته، موجب بطلان عمل عبادی می‌شود. پس اجیر، قادر بر تسلیم عمل مورد اجاره، به نحو صحیح آن با همهٔ شرایط نیست.[۱]

بسی روشن است که این دلیل در جمیع واجبات تعبدی، خواه عینی باشد یا کفایی و خواه تعیینی باشد یا تخییری، جریان دارد ولی در واجبات توصلی، جریان ندارد. البته اگر منافات اخذ اجرت با قصد قربت ثابت شود، در مستحبات عبادی نیز جاری می‌شود گرچه برخی از فقها میان واجب و مستحب فرق گذاشته‌اند چنان‌که تفصیل آن خواهد آمد.[۲]

در مقابل، بسیاری از فقها منافات اخذ اجرت با قصد قربت را نپذیرفته‌اند، بلکه برخی آن را سبب تأکید و تقویت امر عبادی دانسته‌اند، زیرا عمل بعد از عقد اجاره نیز بر اجیر واجب شده و یک وجوب دیگر از ناحیهٔ وفای به عقد اضافه می‌شود، مانند وجوب عمل واجب از ناحیهٔ نذر و مانند آن.[۳]

برخی نیز از باب امکان امتثال عمل به قصد امر اجاره‌ای[۴] یا از باب راه حل معروف[۵] «داعی بر داعی»[۶] با این توضیح که اخذ اجرت ایجاد انگیزه می‌کند که انسان عمل را به قصد قربت و برای امتثال امر الهی و به نحو صحیح آن انجام دهد، قائل به صحت شده‌اند. راه‌های دیگری نیز برای رفع اشکال ارائه شده است.[۷]

فقهای مذاهب اربعهٔ اهل سنّت نیز که قائل به ممنوعیت اخذ اجرت بر واجبات شده‌اند، به نوعی به منافات آن با قربی بودن عمل واجب یا مستحب، اشاره کرده‌اند.[۸]

شربینی شافعی نیز دربارهٔ علت عدم جواز می‌گوید: هدف از این عبادات (نماز، روزه) این است که مکلّف با انجام آن‌ها خود را بشکند و اجیر نمی‌تواند از عهدهٔ آن برآید.[۹] در موسوعهٔ کویتیه نیز آمده که شرط صحت این افعال عبادی این است که برای تقرّب به خدا انجام شود، پس اخذ اجرت بر انجام آن‌ها جایز نیست.[۱۰]

---

۱. الریاض، ج ۸، ص ۸۳.
۲. همان.
۳. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷۶؛ حاشیة علی القواعد (کاشف الغطاء)، ص ۳۱؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۷؛ مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۹۲.
۴. حاشیة المکاسب (یزدی)، ص ۲۴ و ۲۵.
۵. بحوث في الفقه، (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۹.
۶. حاشیة المکاسب (یزدی)، ص ۲۴ و ۲۵؛ بحوث في الفقه، (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۹؛ المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۲، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.
۷. حاشیة المکاسب (ایروانی)، ص ۵؛ المکاسب المحرمة (اراکی)، ص ۲۵۰-۲۵۲.
۸. ر.ک: الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۲۷ و ص ۱۴۵.
۹. مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۴۶۵.
۱۰. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۱، ص ۲۹۱.

به نظر می‌رسد نکتهٔ اصلی در حل این وجه از تنافی، بررسی درحقیقت قصد قربت است، این‌که قصد قربت شامل کدام‌یک از موارد زیر می‌باشد؟

۱. صرف اخطار این معنا که عمل برای خداست در قلب و نیت اجیر؛

۲. تلفظ به این عنوان؛

۳. باید عمل با قصد قربت و به انگیزهٔ امر الهی انجام شود؛

۴. تنها محرک عبد، امر الهی باشد.

در صورت اول و دوم ـ که البته قائل ندارد ـ عمل با نیت یا تلفظ آن، با انواع دواعی صحیح می‌شود.

در صورت سوم لازم است در عرض قصد قربت و به همراه آن، قصد دیگری چون اخذ اجرت نباشد، اما دواعی سوق اجیر به‌سمت انجام عمل به قصد امر الهی (دواعی طولی) ضرری ایجاد نمی‌کند.

در صورت چهارم لازم است تمام دواعی عرضی و طولی بر انجام ذات عمل، الهی باشد.

راه حل داعی بر داعی، مبتنی بر صورت سوم است که جمعی از فقها از این راه به حلّ مشکل پرداخته‌اند.

۴. موارد استثنا از حرمت اخذ اجرت

در صورت حرمت اخذ اجرت بر واجبات، فقها در برخی از موارد، فتوا به جواز داده‌اند، مانند اخذ اجرت بر مشاغلی که به حفظ نظام مربوط می‌شود و روشن است که حفظ نظام واجب است؛ و همچنین اخذ اجرت توسط وصی در برابر رسیدگی به اموال طفل موصیٰ علیه که شامل صورت تعیّن انجام عمل بر او هم می‌شود؛ و اخذ عوض توسط مادر در ازای شیر دادن به فرزند خود، در صورتی که حیات فرزند متوقف بر شیر خوردن از مادر باشد؛ و اخذ اجرت برای بذل مال به مضطر در صورت وجوب اعطای آن مال به او؛ فقهای امامیه در این موارد قائل به جواز اخذ اجرت یا جواز دریافت عوض شده‌اند.[1] اما نکتهٔ مهم، در بیان دلیل جواز این موارد است.

البته برخی این موارد را شاهدی بر عدم منافات اخذ اجرت با وجوب عمل گرفته‌اند. در نتیجه قائل به جواز در مطلق واجبات شده‌اند. ولی برخی دیگر درصدد توجیه علمی آن برخاسته و متأخرین از فقها با بیان حقیقت آن‌ها و توضیح این‌که اخذ اجرت در آن‌ها در ازای چه چیزی واقع شده، به نوعی این موارد را از محل بحث خارج دانسته‌اند که در ادامه به اختصار، موارد آن ذکر می‌شود:

الف) اخذ اجرت بر واجبات حفظ نظام

در جامعه حرفه‌ها و مشاغلی وجود دارد که نظام زندگی مردم و قوام جامعه بر آن‌ها استوار است و نبود آن‌ها موجب اختلال نظام می‌شود که از آن‌ها به مشاغل مربوط به حفظ نظام جامعه تعبیر می‌گردد به صورتی که شارع مقدس، به عدم تحقق آن راضی نمی‌شود. بسی روشن است که این مشاغل اعم از شغل‌های مربوط به حکومت و غیر آن می‌باشد.

در اصل جواز اخذ اجرت بر واجبات حفظ

---

۱. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۷.

نظام، اختلاف‌نظری نیست، بلکه ادعای اجماع بر جواز شده است[۱] و عموم فقها نیز بر جواز آن تصریح کرده‌اند.[۲]

البته کسانی که در عموم واجبات قائل به منافات وجوب با اخذ اجرت نباشند، در این‌جا نیز قائل به جواز شده و اشکال بر آن‌ها مترتب نیست.[۳]

اشکال اساسی در این واجبات از این نظر است که مشاغل مربوط به حفظ نظام جامعه، از اقسام واجب کفایی هستند و در صورت انحصار آن شغل در فرد یا افراد، بر آن‌ها تعیّن پیدا کرده و واجب عینی می‌شود.

حال با حکم فقها به حرمت اخذ اجرت بر واجبات عینی و کفایی، دلیل اخذ اجرت بر واجبات حفظ نظام چیست؟

فقهای قائل به ممنوعیت، برای جواز این مورد، به دلایل مختلفی تمسک کرده‌اند.[۴]

مهم‌ترین جواب آن‌ها در حل اشکال این است که اصل این وجوب تنها به‌سبب توقف ابقاء نظام بر آن‌هاست و آنچه برای حفظ نظام بر مردم واجب شده، اصل مبادرت مردم به انجام این مشاغل است، خواه با اجرت یا بدون آن، پس نظام، توقّفی بر انجام این اعمال به صورت مجانی و بدون اجرت ندارد.[۵] علاوه بر این‌که حفظ نظام معیشت مردم متوقف است بر کسب درآمد از این مشاغل، و در صورت حرمت اخذ اجرت و مجانی بودن آن‌ها، نقض غرض لازم آمده و خود موجب اختلال نظام معیشت مردم می‌شود و این نسبت به دلایل منع، در حکم مخصص عقلی است.[۶]

علاوه بر این‌که حکم به حرمت، سبب به گناه افتادن اکثر مردم در کسب درآمد شده و مردم به انجام آن شغل‌ها رغبتی نخواهند داشت. پس جواز اخذ اجرت، لطفی از جانب شارع در تکلیف مردم به حفظ نظام است.[۷]

برخی نیز پاسخ داده‌اند که وجوب واجبات حفظ نظام مطلق نیست، بلکه از اوّل مشروط به اخذ عوض است، پس شرط وجوب آن (اخذ عوض)، منافاتی با اصل وجوب نخواهد داشت.[۸]

برخی از فقهای معاصر در حل اشکال و تبیین پاسخ‌های فوق، بر این نکته تأکید کرده‌اند که این صناعات و علوم از مواردی نیست که حفظ نظام جامعه بر آن‌ها متوقف باشد، بلکه حافظ نظام جامعه، تعاون در حیات اجتماعی است. از آن‌جا که انسان نیازهای گوناگونی دارد که خود به‌تنهایی قادر

---

۱. الریاض، ج ۸، ص ۸۳؛ ر.ک: مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۸۹.

۲. حاشیه بر مجمع الفائدة (بهبهانی)، ص ۵۱۰؛ الریاض، ج ۸، ص ۸۳؛ مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۹۳؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۸؛ منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۵؛ بحوث في الفقه، ج ۲، ص ۲۱۵؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۶۰؛ أنوارالفقاهة (التجارة)، ص ۴۱۶.

۳. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۸.

۴. جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۸۲؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۸، ص ۸۹ و ۹۰؛ ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۱۸؛ منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶.

۵. مستند العروة (اجاره)، ص ۴۹۶؛ ر.ک: المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۴۰.

۶. ر.ک: بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۱.

۷. ر.ک: المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۸؛ حاشیة علی المکاسب (سید یزدی)، ص ۲۸؛ بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۲.

۸. الحاشیة علی القواعد (کاشف الغطاء)، ص ۳۱؛ مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۹۲ و ۹۳.

بر برآورده کردن همهٔ آن‌ها نیست و از سوی دیگر، میل به تنوع و پیشرفت نیز در نهاد او وجود دارد، صنایع و علوم مختلف در جامعه شکل گرفته و رشد وگسترش می‌یابد و هر کدام از انسان‌ها تنها قادر است در برخی از آن‌ها تخصص پیدا کند. ازاین‌رو هر کدام به صنعت و تخصص دیگری نیازمند است و این نیاز جز با تعاون میان آن‌ها و انجام کاری که در آن تخصص دارند در ازای دست‌یابی به تخصص دیگران، ممکن نیست و این امر است که حافظ نظام اجتماع می‌باشد، پس هر انسانی که در کاری تخصص پیدا می‌کند، پولی را که از طریق آن به‌دست می‌آورد، در راه دست‌یابی به حرفه و صنعت دیگران هزینه می‌کند.

ازاین‌رو صنایع، وجوب ذاتی ندارد، و آنچه واجب بوده، تعاون میان افراد به صورتی که ذکر شده، می‌باشد که در ذات آن، اخذ اجرت در قبال کاری که انجام می‌دهد، وجود دارد. با این بیان، مسئله از مصادیق اخذ اجرت بر واجب نیست.[۱] شاید مراد آن‌هایی که می‌گفتند واجب، تنها مبادرت به این اعمال است خواه با عوض و خواه بدون آن یا این‌که این افعال واجب است، اما وجوب آن مشروط به اخذ عوض است، همین وجه فوق باشد.

ب) اجرت وصی

ازجمله مواردی که فقها بر جواز اخذ اجرت بر انجام آن تصریح کرده‌اند، دریافت اجرت توسط وصی در ازای تولیت اموال طفل است که این عمل بر او واجب می‌باشد. این امر گرچه از موارد عقد اجاره نیست، اما به‌عنوان شاهدی بر جواز اخذ اجرت بر واجبات، به آن تمسک شده است.

فقهای قائل به منع، چون شیخ انصاری و دیگران، این مسئله را به چند وجه توجیه کرده‌اند:

۱. جواز اخذ اجرت را حکم تعبدی دانسته‌اند که به‌واسطهٔ دلایلی چون نص و اجماع ثابت شده و از موارد حرمت استثنا گردیده است.[۲]

این جواب از سوی دیگر فقها پذیرفته نشده است. به این بیان که مشکل عقلی منافات وجوب با اخذ اجرت را برطرف نمی‌کند.[۳]

۲. برخی آن را از موارد واجبات حفظ نظام دانسته‌اند که همان‌طور که گذشت وجوب به اصل انجام عمل تعلّق گرفته است خواه با اجرت باشد یا بدون آن.[۴]

۳. آنچه بر او واجب است نفس تولیت کارهای طفل و رسیدگی به آن است، اما لازم نیست خودش به صورت مستقیم و مباشرتاً کارهای طفل را انجام دهد، بلکه می‌تواند کسی را اجیر کند تا به کارهای طفل رسیدگی نماید. ازاین‌رو می‌تواند در صورت مباشرت و رسیدگی مستقیم به کارهای طفل، اجرت

---

۱. أنوارالفقاهة (التجارة)، ص ۴۱۹.
۲. المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۳۵، ۱۴۱ و ۱۴۲.
۳. بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۵؛ المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۲، ص ۳۱۳.
۴. الحاشیة علی المکاسب (یزدی)، ص ۲۷؛ ر.ک: الحاشیه علی القواعد (کاشف الغطاء)، ص ۳۱.

دریافت کند.[۱] بنابراین، در این صورت، متعلق وجوب و اجاره دو چیز می‌شود و آنچه متعلق اجاره قرار گرفته، بر او واجب نبوده است. از سوی برخی دیگر از فقها توجیهات دیگری نیز ارائه شده است.[۲]

ج) اجرت شیر دادن مادر به فرزند

ازجمله موارد دیگری که در جواز اخذ اجرت به آن استشهاد شده، جواز دریافت اجرت توسط مادر در ازای شیر دادن به فرزند خود است، در صورتی که فرزند جز با شیر مادر زنده نماند.

در پاسخ به آن گفته شده که این مورد از قبیل بذل مال به مضطر است ـ که بحث آن در ادامه ذکر می‌شود ـ یا جواز دریافت اجرت مادر، به‌سبب دلیل خاص و امری تعبدی است مانند آیهٔ «﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾؛ و اگر برای شما (فرزند را) شیر می‌دهند، پاداش و اجرت آن‌ها را بپردازید».[۴۳] پس آیه به صراحت بر جواز اخذ اجرت توسط مادر، دلالت دارد.

برخی نیز پاسخ داده‌اند که آنچه بر مادر واجب است حفظ جان فرزند است و این بر بذل مال (شیر مادر) به صورت مجانی دلالت ندارد.[۵]

از فقهای مذاهب اهل سنت نقل شده که گروهی از آن‌ها شیر دادن را بر مادر واجب نمی‌دانند یا اگر واجب بدانند، قائل به جواز اخذ اجرت بر آن هستند. چنان‌که فقهای شافعی بر اساس آیهٔ فوق دریافت اجرت را برای مادر جایز می‌دانند.[۶]

ابن رشد قرطبی نقل می‌کند که گروهی شیر دادن فرزند را به‌طور مطلق بر مادر واجب می‌دانند و گروهی دیگر به‌طور مطلق واجب نمی‌دانند و مشهور، قول مالک را این می‌داند که شیر دادن بر مادرِ بلندمرتبه و شریف واجب نیست، ولی بر مادر پایین مرتبه واجب است، و معیار در آن عرف می‌باشد. سپس در ادامه می‌افزاید: بر مادر مطلقه شیر دادن فرزند واجب نیست، مگر این‌که فرزند جز از او شیر نخورد که در این صورت بر او واجب می‌شود، اما در عین حال، زوج باید اجرت شیر دادن را بپردازد.[۷]

ابن قدامهٔ حنبلی نیز اجبار مادر به شیر دادن فرزند را نمی‌پذیرد و چنین حقی را برای پدر قائل نیست خواه مادر مطلقه باشد یا خیر، بلکه تأمین شیر فرزند را برعهدهٔ پدر می‌داند.[۸]

البته فقهای حنفیه اخذ اجرت از سوی مادر را جایز نمی‌دانند و آن را ازجمله خدمات واجب مادر به فرزند دانسته و معتقدند این از موارد اجرت بر امر واجبی است که بین مادر و خداوند وجود دارد. علاوه بر این‌که زن بر شوهر خود حق نفقه دارد و اجرت شیر دادن، داخل در نفقهٔ واجب است.[۹]

---

۱. الحاشیة علی المکاسب (یزدی)، ص ۲۷ و ۲۸.
۲. ر.ک: بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۶؛ المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۲، ص ۳۱۴.
۳. طلاق، آیهٔ ۶.
۴. المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۴۳.
۵. أنوارالفقاهة (التجارة)، ص ۴۲۰.
۶. مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۴۶۵ و ۴۶۶.
۷. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۵۹.
۸. المغني، ج ۹، ص ۳۱۲.
۹. بدائع الصنائع، ج ۴، ص ۲۸۲.

د) نجات گرسنه از مرگ

اگر انسان به خوردن غذایی اضطرار داشته باشد تا از مرگ نجات یابد، بر دیگران واجب است که این غذا را در اختیار او قرار دهند، اما در عین حال می‌توانند در برابر آن طلب عوض کنند.[۱]

در پاسخ گفته شده که در این‌جا دریافت پول از سوی شخصی که غذا را در اختیار قرار می‌دهد، از باب معاوضه نیست، بلکه شخص مضطر با مصرف این غذا و اتلاف آن، ضامن پولش می‌شود.[۲] همانطور که اگر کسی مضطر شده و بر جان خود می‌ترسد، می‌تواند از اموال دیگران بدون اجازهٔ آنان به قدر نیاز، مصرف کند، اما در عین حال ضامن قیمت آن است که باید به مالک آن مال بپردازد و این از باب تزاحم حقوق و تقدم مصالح کلی بر موارد جزئی مثل ملکیت افراد است.[۳]

علاوه بر این‌که واجب بر انسان، حفظ جان مضطر و گرسنه از راه بذل این غذا می‌باشد، و روشن است که حفظ جان او که واجب است، بر بذل مجانی غذا، توقف ندارد.[۴]

گفتار دوم: اخذ اجرت بر انجام آنچه بر دیگران واجب است

انجام اعمال عبادی چون نماز و روزه، بر خود انسان واجب بوده و اتیان آن از سوی دیگری، تکلیف او را ساقط نمی‌کند، به همین دلیل به اجماع فقها نیابت از انسان زنده در عبادات جایز نیست.[۵] مگر در مواردی که دلیل خاص بر مشروعیت نیابت در آن مورد، وجود داشته باشد، مانند انجام حج برای انسان زنده‌ای که در انجام آن معذور است، همچنین انجام عبادتی مانند نمازهای قضا برای مردگان نیز نیازمند دلیل است.[۶] در این موارد، نص و فتوای فقها بر جواز نیابت دلالت دارد.[۷]

البته در عدم جواز نیابت در عموم مستحبات، اشکال شده و برخی از فقها میل به جواز در همهٔ مستحبات پیدا کرده‌اند اما به‌سبب قیام اجماع، به موارد منصوص اکتفا نموده‌اند.[۸]

ازاین‌رو اگر اصل جواز نیابت انجام حج یا نماز مثلاً از شخصی ثابت شود، اجاره بر انجام آن عمل نیابی هم جایز است.[۹]

فقهای اهل‌سنت مانند حنفی‌ها براساس ممنوعیت اجاره بر مطلق طاعت، اتفاق نظر دارند که استیجار برای انجام حج نیابی صحیح نیست، بلکه انسان

---

۱. جامع المقاصد، ج ۶، ص ۳۲۸؛ المسالك، ج ۱۲، ص ۲۴۴؛ کفایة الاحکام (سبزواری)، ج ۲، ص ۶۲۶-۶۲۷؛ الحاشیة علی المکاسب (ایروانی)، ص ۵۳؛ بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۵.

۲. المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳. جامع المقاصد، ج ۶، ص ۳۲۸؛ جواهرالکلام، ج ۳۷، ص ۲۱۴.

۴. أنوارالفقاهة (التجارة)، ص ۴۲۰.

۵. جامع المقاصد، ج ۸، ص ۲۱۶؛ مغنی ابن قدامة، ج ۵، ص ۲۰۸.

۶. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۷۸؛ المکاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۴۶؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۲۰؛ العروة الوثقی، ج ۴، ص ۴۳۸؛ المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۲، ص ۳۱۶؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۷۳.

۷. المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۲، ص ۳۱۶.

۸. مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۹۵؛ جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۱۲۰.

۹. ر.ک: الذکری، ج ۲، ص ۷۸.

می‌تواند نائب شده و از پولی که موجر در اختیارش قرار می‌دهد ارتزاق کند و مازاد را به او برگرداند.[۱]

مالک نیز اخذ اجرت بر اعمال نیابی را جایز نمی‌داند.[۲]

در صحت اجاره بر عبادت نیابی سه اشکال عمده وجود دارد که فقها آن را بررسی کرده‌اند. در این میان محقق اصفهانی با تفصیل بیشتری به آن پرداخته است.[۳]

اشکال اوّل: با اخذ اجرت، قصد قربت و اخلاص در عمل وجود نداشته و عبادت بدون قربت، باطل است.

اشکال دوم: امر و فرمان الهی به انجام حج، متوجه خود منوب عنه است که معذور از انجام آن می‌باشد و امری متوجه نائب نیست که بتواند هنگام انجام عمل عبادی، قصد امر به آن را کند.

اشکال سوم: قصد قربت نائب به‌هنگام انجام عمل، موجب تقرّب او می‌شود نه تقرب منوب عنه.

فقها برای تصحیح عمل عبادی نائب، به حلّ این اشکالات پرداخته‌اند.[۴]

پاسخ اشکال اول در مطالب گذشته آمد که اخذ اجرت با قصد قربت منافات نداشته و از باب داعی بر داعی قابل حل است.[۵] علاوه بر این‌که در این‌جا متعلق وجوب عمل و متعلق اجاره متعدد است، زیرا اجرت برای انجام عمل واجب اخذ نمی‌شود، بلکه برای نائب قرار دادن خود، دریافت می‌گردد.[۶] زیرا از نائب دو عمل صادر می‌شود: یکی نیت قلبی و این‌که خود را نائب شخص دیگر قرار می‌دهد و دوم عمل خارجی نماز خواندن. اخذ اجرت برای عمل اولی او و نائب قرار دادن خودش است، نه برای عمل خارجی نماز که وجوب شرعی دارد.[۷]

البته در کلمات فقها مباحثی طولانی دربارهٔ حقیقت نیابت و تأثیر آن بر بحث اجاره وجود دارد.[۸]

اما پاسخ اشکال دوم و سوم: این دو منحصر به بحث اجاره و ناشی از اخذ اجرت بر آن نیست، بلکه در عمل تبرّعی (بدون اجرتِ) نائب برای منوب عنه نیز جاری است که پاسخ به آن، با تأمل درحقیقت نیابت امکان‌پذیر است که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرد.

گفتنی است که در این‌جا دیگر بحث منافات اخذ اجرت با صفت وجوب واجب مطرح نمی‌شود، زیرا اتیان عبادت نیابی از طرف دیگری، مستحب است و اخذ اجرت او، در ازای انجام این عمل مستحب، می‌باشد.[۹] ازاین‌رو عمدهٔ اشکالات، در منافات آن با قصد قربت یا امکان تقرب نائب است.

---

۱. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج۳، ص ۱۲۷.
۲. همان.
۳. ر.ک: بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۲۵.
۴. جامع المدارك، ج ۳، ص ۳۸؛ حاشية المكاسب (يزدی)، ص ۲۴ و ۲۵؛ حاشية المكاسب (ايروانی)، ص ۵۳.
۵. حاشية المكاسب (سيد يزدی)، ص ۲۵.
۶. المكاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۲۸.
۷. منية الطالب، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰.
۸. بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۳؛ المكاسب المحرمة (امام خمينی)، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۵؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۷۵.
۹. المكاسب (انصاری)، ج ۲، ص ۱۴۴؛ ر.ک: أنوارالفقاهة (التجارة)، ص ۴۲۱.

پس از بررسی اشکالات فوق، روشن می‌شود که در برخی از عبادات واجب، دلیل ویژه‌ای بر مشروعیت نیابت در آن‌ها وجود دارد. ازاین‌رو عقد اجاره برای انجام آن‌ها از سوی نائب صحیح است، که در ادامه به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. استیجار بر حج: اجاره بر انجام حج واجب به نیابت از انسان زنده‌ای که معذور بوده یا انسان مرده،[۱] و در حج مستحبی به نیابت از انسان زنده، جایز است.[۲] همچنین بیشتر فقهای معاصر امامیه اجاره بر حج را، نه به قصد نیابت، بلکه به قصد انجام آن و اهدای ثواب به مستأجر یا اموات، صحیح می‌دانند.[۳]

هرچند برخی در اجاره بر اهدای ثواب، به‌سبب مجهول‌بودن ترتب ثواب بر هر عملی،اشکال کرده‌اند.[۴]

همانطورکه گذشت، حنفی‌ها اخذ اجرت بر نیابت برای حج را قبول ندارند.[۵] اما فقهای مالکی در اعمال نیابت‌پذیری چون حج و قرائت قرآن و اذکار، اختلاف نظر دارند مبنی بر این‌که آیا ثواب آن به میت می‌رسد یا خیر؟ از مالک نقل شده که ثواب آن به میت نمی‌رسد و اجاره بر آن صحیح نیست، اما فقهای مالکی، میل به جواز دارند.[۶] همچنین شافعیه نیابت بر حج و اخذ اجرت بر آن را جایز می‌داند.[۷]

۲. استیجار بر نماز: اجاره بر انجام نماز از طرف انسان زنده، حتی در نمازهای مستحبی صحیح نیست.[۸] اما می‌توان شخص را اجیر کرد تا برای اموات، نماز به‌جا آورد. شهید اول تصریح دارد: در هرجا که نیابت از مرده در نماز جایز باشد، اجیر کردن دیگری برای به‌جا آوردن نماز از طرف او نیز جایز است.[۹]

فصل دوم:
اخذ اجرت بر مستحبات

مشهور فقها قائل‌اند که انسان می‌تواند برای انجام اعمالی که بر او مستحب است، دریافت اجرت کند.[۱۰] در ریاض، این جواز، به اکثر[۱۱] و در مصباح الفقاهة به معروف میان فقها[۱۲] نسبت داده شده است و فقهای بسیاری نیز بر حکم به جواز آن تصریح کرده‌اند.[۱۳]

مرحوم سید عاملی تصریح دارد: حکم به جواز از علمای پیشین فهمیده می‌شود، زیرا در عباراتشان حکم به تحریم را به عمل واجب، مقید کرده‌اند.[۱۴]

---

۱. ر.ک: الخلاف، ج۲، ص ۲۵۱؛ تحریرالوسیلة، ج ۱، ص ۳۸۲.
۲. العروة الوثقی، ج ۴، ص ۴۳۹؛ ج ۵، ص ۱۱۱، م ۱۷.
۳. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۱۱۴،م ۲۱ با موافقت اکثر محشین.
۴. مستمسك العروة، ج ۱۲، ص ۱۴۳؛ العروة الوثقی، ج ۵، ص ۱۱۴، حاشیهٔ سیدگلپایگانی.
۵. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ر.ک: الخلاف، ج ۲، ص ۳۸۶.
۶. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۳۲.
۷. الأم، ج ۲، ص ۴۵۶؛ الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۴۰؛ ر.ک: الخلاف، ج ۲، ص ۳۸۶.
۸. العروة الوثقی، ج ۵، ص ۱۱۱، م ۱۷.
۹. الذکری، ج ۲، ص ۷۸.
۱۰. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۹۰؛ کفایة الأحکام، ص ۸۸.
۱۱. الریاض، ج ۸، ص ۸۳.
۱۲. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۷۶.
۱۳. قواعدالأحکام، ج ۱، ص ۱۲۱؛ الحدائق، ج ۱۸، ص ۲۱۳؛ التذکرة الفقها، ج ۱، ص ۵۸۳؛ جواهر الکلام، ج ۹، ص ۷۴ و ج ۲۲، ص ۱۲۰.
۱۴. مفتاح الکرامة، ج ۴، ص ۹۴. «[انّ الجواز] هو المفهوم من المتقدمین حیث یقیّدون التحریم بالواجب».

پس، از این قید فهمیده می‌شود که اخذ اجرت در غیر واجب، حرام نیست.

برای جواز، به عموم دلایل جواز اخذ اجرت بر مطلق اعمال[۱] و به عموماتی که بر صحت معاملات دلالت دارد، تمسک شده است.[۲] بر اساس این عمومات، اگر مانعی در اخذ اجرت بر مستحبات نباشد، حکم به صحت آن می‌شود.

در برابر مشهور، شیخ انصاری به‌سبب بحث منافات اخذ اجرت با قصد قربت در عبادات مستحب، قائل به تفصیل بین مستحبات تعبدی و توصلی شده است.[۳] این قول را محقق نراقی نیز به صورت «قیل» نقل کرده است.[۴]

دلیل جواز در مستحبات این است که قول به حرمت در واجبات، به‌سبب منافات وجوب با اخذ اجرت بوده که موجب فقدان مالیت و ملکیت می‌شد و این در مستحبات جاری نیست، اما منافات قصد قربت با اخذ اجرت، وجه مشترک میان واجب و بسیاری از مستحبات است.

ازاین‌رو برخی از فقها در قول به جواز، بیان کرده‌اند که تنها ثمرهٔ منافات در عمل مستحب، مترتب نشدن ثواب در انجام آن است. همچنین می‌توان گفت که عمل مستحب بعد از عقد اجاره و به‌سبب لزوم وفای به عقد، وجوب پیدا کرده و مانند وجوب عمل مستحب به‌سبب نذر می‌شود و تأکید بر انجام آن صورت می‌پذیرد. ازاین‌رو اخذ اجرت، سبب وجوب آن عمل شده و شخص برای امتثال امر الهی به پایبندی به عقود (اوفوا بالعقود)، به انجام آن مبادرت می‌کند. به‌همین دلیل با قصد قربت منافاتی ندارد.[۵]

اما دیگر فقها این وجه را نپذیرفته و در صورت منافات وجوب با قصد قربت همان را در مستحبات عبادی نیز جاری دانسته‌اند.[۶] بنابراین شیخ انصاری در مستحبات قائل به فرق میان مستحب عبادی و توصلی شده است.

البته بسیاری از فقها به اصل این اشکال در واجب تعبدی پاسخ داده و از راه‌های مختلفی چون داعی بر داعی، به رفع منافات اخذ اجرت با قصد قربت برخاستند. ازاین‌رو در مستحبات نیز قائل به جواز هستند.[۷]

اما فقهای مذاهب اربعه مانند حنفی‌ها اخذ اجرت را بر هیچ طاعت و عمل قُربی‌ای، جایز نمی‌دانند و برای آن به حدیثی تمسک کرده‌اند که در آن از اجرت مؤذن منع شده است. در ادامه این حکم را شامل همهٔ مستحبات نیز دانسته‌اند.[۸]

اما شافعی اجاره بر جمیع مستحبات مانند اذان و اقامه را در صورت وجود زحمت و مشقت دیگر، که به‌سبب آن مستحق اجرت می‌شود جایز می‌داند.[۹]

---

۱. مجمع الفائدة، ج ۸، ص ۹۱.
۲. مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۷۶.
۳. المکاسب، ج ۲، ص ۱۴۳و۱۴۴.
۴. مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۸۳.
۵. الریاض، ج ۵، ص ۳۸.
۶. ر.ک: بحوث في الفقه (اجاره)، ج ۲، ص ۲۱۸.
۷. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۲۰؛ مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۷۶؛ أنوارالفقاهة (التجاره)، ص ۴۱۶ و ۴۲۱.
۸. الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۳، ص ۱۲۷.
۹. الفقه علی المذاهب الأربعة، ص ۱۴۱؛ المدونة الکبری، ج ۴، ص ۱۸۴۳.

مالکی‌ها اخذ اجرت را بر طاعاتی که طلب آن عینی باشد نه کفایی، جایز نمی‌دانند و در این امر میان طاعت واجب و مستحب فرقی نگذاشته‌اند. ازاین‌رو اخذ اجرت بر نماز وتر را جایز نمی‌دانند.[۱] چنان‌که مالک اخذ اجرت بر تعلیم شعر را پسندیده نمی‌داند.[۲]

البته شربینی شافعی اجرت بر امامت جماعت را جایز نمی‌داند، حتی اگر در نماز مستحبی باشد، به این دلیل که فایدهٔ آن ـ که ثواب جماعت است ـ به مستأجر نمی‌رسد.[۳]

حنبلی‌ها اخذ اجرت را بر مطلق طاعات، حتی اعمال مستحب، جایز ندانسته و آن را منافی با وجه قربی اعمال مستحب، می‌دانند. ازاین‌رو قائل به ارتزاق مؤذن و معلم قرآن و امام جماعت از اموال موقوفه برای این امر و مانند آن شده‌اند.[۴]

ابن قدامهٔ حنبلی اجرت را بر مستحبات غیر عبادی مانند اجرت بر نوشتن کتاب‌های فقهی و حدیثی، جایز می‌داند.[۵] اما برای امور عبادی مانند امامت جماعت و اذان، جایز نمی‌شمرد.[۶]

منابع و مآخذ

۱. قرآن (با ترجمهٔ آیت‌الله مکارم شیرازی).

۲. أنوارالفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

۳. إیضاح الفوائد، فخرالمحققین، مطبعة العلمیة، قم، چاپ اوّل، ۱۳۸۷ق.

۴. الأم، امام شافعی، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.

۵. بحوث فی الفقه الاجارة.

۶. بدائع الصنایع، ابوبکر بن مسعود کاشانی، مکتبة حبیبیه، پاکستان، چاپ اوّل، ۱۴۰۹ق.

۷. بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ابن رشد اندلسی، تحقیق خالد عطار، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.

۸. تحریرالوسیلة، امام خمینی، مؤسسهٔ انتشارات دارالعلم، قم، چاپ نهم، ۱۳۸۰ش.

۹. تحریر الأحکام، علامه حلی، مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۲۰، اعتماد، قم.

۱۰. تذکرة الفقها، علامه حسن بن یوسف حلی، آل البیت، قم، بی‌تا.

۱۱. المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، چاپ باقری، قم، ۱۴۱۵ق.

۱۲. المکاسب المحرمة، امام خمینی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۰ق.

۱۳. جواهرالکلام، محمدحسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱م.

۱۴. جامع المقاصد، محقق کرکی، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۸ق.

۱۵. الحدائق الناضره، محقق بحرانی، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم.

۱۶. الحاشیة المکاسب، ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.

---

۱. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۳۲.

۲. المدونة الکبری، ج۴، ص ۱۸۴۱.

۳. المغنی المحتاج، ج ۲، ص ۴۶۶.

۴. الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۳، ص ۱۴۵.

۵. المغني ابن قدامة، ج ۶، ص ۳۶.

۶. همان، ص ۱۴۰.

۱۷. الحاشیه المکاسب، سید یزدی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۳۸۷، چاپ اوّل، تهران.

۱۸. الحاشیه ردّ المحتار، ابن عابدین، تحقیق مکتب البحوث والدراسات، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ق.

۱۹. المکاسب المحرمة، آیت الله اراکی، محمدعلی، نشر مؤسسه در راه حق، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.

۲۰. المکاسب والبیع، تقریر بحث النائینی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق، قم.

۲۱. جامع المقاصد، محقق کرکی، مؤسسهٔ آل البیت، قم، ۱۴۱۰ق.

۲۲. جواهرالکلام، محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.

۲۳. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، سید احمد بن یوسف خوانساری.

۲۴. حاشیه علی القوائد (کاشف الغطاء).

۲۵. الخلاف، شیخ طوسی، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.

۲۶. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، مؤسسهٔ نشر اسلامی جامعهٔ مدرسین، ۱۴۱۲ق، چاپ اوّل، قم.

۲۷. رسالة الاجاره، بهبهانی، مخطوط.

۲۸. السرائر، ابن ادریس حلی، جامعه مدرسین، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.

۲۹. شرائع الإسلام، محقق نجم الدین جعفر حلی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.

۳۰. الشرح الصغیر وحاشیة الصادقي.

۳۱. عروة الوثقی، سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، مکتبة علمیه اسلامی، تهران.

۳۲. الفقه علی المذاهب الأربعة، عبدالرحمن الجزیری، دارالثقلین، چاپ اول، بیروت، لبنان، ۱۴۱۹ق.

۳۳. قواعد الأحکام في معرفة الحلال والحرام، علامه حلی، نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۳۴. الکافي في الفقه، ابوالصلاح حلبی، تحقیق رضا استادی، کتابخانهٔ عمومی امام امیرالمؤمنین، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ق، اصفهان.

۳۵. کفایة الأحکام، محقق سبزواری، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

۳۶. المراسم العلویة، سلار بن عبدالعزیز، المعاونیة الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البیت:، امیر قم، ۱۴۱۴ق.

۳۷. مستند في شرح عروة الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، مقرر مرتضی بروجردی.

۳۸. مسالك الافهام، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، مؤسسة المعارف الاسلامیة، قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۳ق.

۳۹. مستمسك العروة الوثقی، سید محسن حکیم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

۴۰. مجمع الفائدة والبرهان، احمد بن محمد اردبیلی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، چاپ اوّل، ۱۴۰۳ق.

۴۱. مستند الشیعة في احکام الشیعة، مولی احمد بن محمدمهدی‌نراقی، مؤسسهٔ آل البیت، ۱۴۱۵ق، چاپ اوّل، قم.

۴۲. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۳۰ق.

۴۳. مغنی المحتاج، محمد بن الشربینی، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ق.

۴۴. المغني، عبدالله ابن قدامه، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.

۴۵. مفتاح الکرامة، سید جواد عاملی، انتشارات جامعه مدرسین قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

۴۶. منیة الطالب، خوانساری، انتشارات جامعه مدرسین قم، چاپ اوّل، ۱۴۱۸ق.

۴۷. المدونة الکبری، امام مالک، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان.

۱۵

بیع مُصحف به مسلمان و غیر مسلمان

تعریف مصحف

گفتار نخست: خرید و فروش مصحف برای مسلمان

گفتار دوم: فروش مصحف به غیر مسلمان

گفتار سوم: فروع مرتبط

بیع مُصحف به مسلمان و غیر مسلمان

تعریف مصحف

«مصحف» در لغت، نام مجموعه‌ای از نوشته است که بین دو جلد قرار گرفته باشد.[1]

در اصطلاح نیز به نوشته‌ای از کلّ یا بخشی از قرآن گفته می‌شود که بین دو جلد قرار داشته باشد.[2]

اما «قرآن» در اصطلاح، به اصل کلام خداوند اطلاق می‌شود.[3] با این بیان، «مصحف» به مکتوبی از قرآن گفته می‌شود که میان دو جلد قرار گرفته باشد، ولی «قرآن» تنها اسم کلام خداست، خواه به صورت مکتوب باشد یا ملفوظ.[4]

واژگان مرتبط با این موضوع عبارت‌اند از: بیع، شراء، مصحف، مسلم، کافر.

پیشینهٔ بحث

این موضوع از آن‌جا که بسیار محل ابتلا بوده است، از دیرباز مورد توجه عموم مسلمین قرار گرفته و در کتاب‌های حدیثی و فقهیِ فریقین دراین‌باره مباحث زیادی طرح شده است. کمتر کتاب فقهی‌ای در موضوع مکاسب و بیع می‌توان

---

۱. صحاح اللغة الجوهري، لسان العرب، المعجم الوسيط و أساس اللغة، واژهٔ «صحف».
طریحی (م ۱۰۸۵) می‌نویسد: صحیفه به‌معنای پاره‌ای از پوست یا کاغذی است که روی آن نوشته شده باشد. راغب گوید: هر چیز گسترده و پهن را «صحیفه» می‌نامند، مانند «صحیفة الوجه» یعنی پهنای صورت و نیز به پاره‌ای از پوست یا کاغذی که بر روی آن نوشته شده باشد صحیفه گویند. (مجمع البحرین، واژهٔ «صحف»).

۲. بر اساس نقل منابع تاریخی اهل سنت، نامگذاری قرآن به «مصحف» به زمان خلافت ابوبکر برمی‌گردد. جلال الدین سیوطی در کتاب «الاتقان في علوم القرآن» از قول «ابن اشته» در کتاب «المصاحف» نقل می‌کند: «وقتی قرآن را جمع‌آوری کردند و آن را بر روی اوراق نوشتند، ابوبکر گفت: برای آن، نام و عنوانی انتخاب کنید. بعضی از حاضران، نامِ «سِفْر» را پیشنهاد دادند و ابوبکر آن را نپذیرفت زیرا این نام و عنوان از آنِ یهود بود. برخی دیگر، عنوان «مُصحف» را طرح کردند و گفتند: مجموعهٔ مدوّن را در حبشه «مُصحَف» می‌نامند. سرانجام همین پیشنهاد پذیرفته شد». (الإتقان، ج ۱، ص ۱۴۶) ولی صحّت این خبر قابل مناقشه است زیرا عنوان مصحف در روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز وارد شده است ازجمله می‌فرمایند: «قرائة الرجل في غير المصحف ألف درجة وقرائته في المصحف تضاعف على ذلك ألفي درجة» (مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۶۵).

۳. الإتقان، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. ر.ک: بدائع الصنائع، ج ۳، ص ۸ و ۹.

یافت که متعرض آن نشده باشد.

فقها عمدتاً در دو کتاب مکاسب محرمه و بیع به آن پرداخته‌اند هرچند از شاخه‌های جانبی و مرتبط با آن در کتاب‌های دیگری چون وقف، هبه، اجاره، ارث و مانند آن یاد شده است.

دراین‌باره از علمای پیشین اهل بیت علیهم‌السلام علّامهٔ حلی (م ۷۲۶) در کتاب‌های مختلف فقهی[۱] و از متأخرین صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) در کتاب التجارة[۲]، سید جواد عاملی (م ۱۲۳۶) در «مفتاح الکرامة»[۳]، شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) در کتاب مکاسب محرمه[۴]، و آیت الله خویی (م ۱۴۱۳) در کتاب «مصباح الفقاهة»[۵] و آیت الله مکارم شیرازی در کتاب «انوارالفقاهة»، به تفصیل سخن گفته‌اند. همچنین از علمای اهل سنت، نووی (م) در «المجموع»[۶]، عبدالله بن قدامة (م ۶۲۰) در «المغنی»[۷]، عبدالرحمان بن قدامه (م۶۸۲) در «الشرح الکبیر»[۸]، عسقلانی (م ۸۵۲) در «فتح الباری»،[۹] و ابن حزم (م ۴۵۶) در «المحلّی»[۱۰] دراین‌باره به تفصیل سخن گفته‌اند که به اجمال در سه بخش به آن پرداخته می‌شود:

گفتار نخست:

خرید و فروش مصحف برای مسلمان

در این‌که موضوع سخن در بیع مصحف، تنها دربارهٔ خطوط و نقوش قرآنی است یا اوراقی که در آن کلام خدا نوشته شده است؟ بین بزرگان گفتگوست. برخی مانند شیخ انصاری،[۱۱] خطوط و نقوش را محل بحث دانسته‌اند و بعضی هم مانند آیت الله خویی،[۱۲] اوراق منقوش به خطوط را موضوع بحث شمرده‌اند، ولی پیداست که این بحث، صرفاً یک بحث علمی است و تفاوتی در نتیجه ندارد، زیرا خطوط صِرف، که یک عَرَض محض است، قابل خرید و فروش نیست[۱۳]، طبعاً اگر کسی بخواهدآن را بخرد باید ضمن اوراق، آن را خریداری کند. بنابراین موضوع بحث، اوراقِ مشتمل بر خطوط یعنی «اوراق بما أنّه منقوش بالقرآن» است.

در هر حال مسئلهٔ خرید و فروش مصحف توسط مسلمان، از مسائل اختلافی است؛ مشهور علمای اهل‌بیت علیهم‌السلام آن را از محرمات شمرده‌اند، زیرامعتقدند که مصحف با بذل ثمن در ملک کسی قرار نمی‌گیرد.[۱۴] و به عبارت دیگر، به اعتقاد آنان

---

۱. ر.ک: تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۲۶۱؛ تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۱۴۵، م ۶۵۱؛ نهایة الأحکام، ج ۲، ص ۴۷۲.
۲. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۲۵.
۳. مفتاح الکرامة، ج ۱۲، ص ۲۷۳ ـ ۲۷۷.
۴. کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۵۵.
۵. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۲.
۶. المجموع، ج ۹، ص ۲۵۲ و ۳۵۴.
۷. مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶.
۸. الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۱۲.
۹. فتح الباري، ج ۶، ص ۹۴.
۱۰. المحلّی، ج ۹، ص ۴۵ و ۴۶.
۱۱. کتاب المکاسب، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۵۵.
۱۲. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۸ ـ ۷۴۰.
۱۳. ر.ک: همان، ص ۷۳۲.
۱۴. کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۵۷. «**إنّها لا تدخل في ملك أحد على وجه العِوَضيّة عمّا بذله من الثمن**».

هیچ‌چیز در این عالم نمی‌تواند، بهای مصحف باشد.[۱]

از منظر این گروه، خرید و فروش مصاحف، با تکریم جایگاه آن‌ها منافات دارد،[۲] و مصحف، ارجمندتر از این است که در ملک خصوصی کسی قرار گیرد.[۳]

حتی بنابر نقل «صاحب جواهر»، علّامهٔ حلّی در «نهایة»[۴] می‌گوید: مخالفی در این مسئله نیافتیم[۵]. و دلیل عمدهٔ آن را اخبار مستفیضه دانسته است مانند روایت عبد الرحمان بن سیّابه از امام صادق علیه السلام که فرمود: «**إنّ المصاحف لن تُشْتری، فإذا اشتریت فقل: إنّما أشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا**؛ مصاحف، هرگز خرید و فروش نمی‌شود، پس اگر خواستی آن را بخری بگو: من ورق، چرم، تزئینات و کارهای دیگری که در آن صورت گرفته را خریداری می‌کنم».[۶]

همچنین سماعه در روایت دیگری از آن حضرت نقل می‌کند که فرمود: «**لا تشتر كتاب الله ولكن اشتر الحديد والورق والدّفتين**».[۷]

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که حضرت می‌فرماید: «**لاتبيعوا المصاحف فإنّ بيعها حرام. قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدّفتين والحديد والغلاف وإيّاك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حرامٌ**؛ قرآن را نفروشید، زیرا فروختن آن حرام است. سماعه گفت: دربارهٔ خرید آن چه می‌فرمایید؟ امام علیه السلام فرمود: دو جلد، آهن و غلاف آن را خریداری کن و از خریدن ورق که در آن قرآن نوشته شده بپرهیز زیرا که بر تو و بر فروشنده حرام است».[۸]

ولی در برابر این روایات و ادلّه، روایات دیگری از اهل‌بیت علیهم السلام داریم که دلالت بر جواز می‌کند ازجمله در روایتی می‌خوانیم: «روح بن عبدالرحیم از امام صادق علیه السلام دربارهٔ خرید و فروش مصحف سؤال کرد، امام علیه السلام فرمود: میان منبر (پیامبر صلی الله علیه و آله) و دیوارِ (مسجد) به‌اندازهٔ عبور برّه یا انسانی به صورت کج، فاصله بود، در آن محل اوراق قرآن گذاشته بودند. هر کس که می‌خواست می‌آمد و از روی آن می‌نوشت ولی به تدریج مردم شروع به خریدن آن کردند. گفتم: پس نظرتان دربارهٔ آن چیست؟ فرمود: خریدن قرآن را از فروختنش بیشتر دوست دارم (**أشتري أحبّ إليّ من أن أبيعه**). گفتم: اگر بابت کتابت، مزد بگیرد چگونه است؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: ایرادی ندارد، ولی آنان آن‌گونه عمل می‌کردند».[۹]

---

۱. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۵.

۲. تذكرة الفقهاء، علّامهٔ حلّی، ج ۱۲، ص ۱۴۵، مسئلهٔ ۶۵۱. «**يحرم البيع المصحف لما فيه من الابتذال وانتفاء التعظيم**».

۳. کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۵۷. «**إنّها أجلّ من ذلك**».

۴. نهاية الأحكام، ج ۲، ص ۴۷۲.

۵. جواهر الكلام، ج ۲۲، ص ۱۲۵.

۶. الكافي، ج ۲، ص ۱۲۱. شیخ کلینی در کتاب کافی، چند روایت دیگر نیز به همین مضمون نقل کرده است.

۷. همان.

۸. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۲۳۱.

۹. متن روایت چنین است: «**عن روح بن عبدالرحيم عن** ←

شبیه همین تعبیر در روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام وارد شده است که فرمود: «**أشتریه أحبّ إليّ من أن أبیعه**».[۱]

همچنین است روایت «عنبسه ورّاق» که از امام صادق علیه السلام پرسید: من قرآن می‌فروشم اگر مرا از آن بازداری ترک می‌کنم.

امام علیه السلام فرمود: «**ألست تشتری ورقاً وتکتب فیه؟**؛ مگر نه این است که ورق خریداری می‌کنی و در آن می‌نویسی؟» پاسخ داد: آری و آن (ورق) را آماده می‌سازم. امام علیه السلام فرمود: اشکالی ندارد.[۲]

از این چند روایت، به‌خصوص از تعبیر به «**اشتری أحبّ اِلیّ من أن أبیعه**» استفاده می‌شود که بیع مصحف منع تحریمی ندارد، بلکه جایز است.

بنابراین چنان‌که ملاحظه شد، در ارتباط با بیع مصحف دو گروه روایت از اهل‌بیت علیهم السلام وارد شده است:

۱. روایاتی که درصدد بیان کیفیت است و تحریم بیع مصحف را مقید به‌لحاظِ کتابت کرده، ولی بیع اوراق صِرف را (بدون لحاظ کتابت) مجاز شمرده است.

۲. روایاتی که بدون بیان کیفیت، بیع مصاحف را تجویز کرده است.

در وجه جمع بین این دو گروه از روایات، گفتگوهایی است: برخی معتقدند که روایات جواز، بیانگر اصل جواز است ازاین‌رو بر بیع اوراق، تزئینات جلد و امثال آن، قابل حمل است.[۳] معنی این سخن این است که بیع مصحف، با لحاظ وصف کتابت قرآنی، حرام است و اما روایات مجوّزه، ناظر به بیع ورق، جلد و امثال آن است.[۴]

ولی بسیاری از علمای اهل‌بیت علیهم السلام[۵]، پس از جمع‌بندی دلایل موافق و مخالف، اخبار مانعه را حمل بر کراهت کرده‌اند و قائل به جواز بیع مصحف شده‌اند.

«صاحب جواهر» با تکیه بر چند نکته، قائل به جواز شده، که خلاصهٔ آن چنین است:

۱ـ اطلاق ادلهٔ بیع شامل بیع مصحف نیز می‌شود.

۲ـ از کلمات فقهاء در جواز بیع مصحف به کافر، جواز بیع برای مسلمان نیز استفاده می‌شود.

۳ـ سیرهٔ قطعی بین مسلمین نیز بزرگ‌ترین شاهد بر جواز است.

۴ـ مطابق روایت عبدالرحیم از امام صادق علیه السلام آن حضرت خریدن مصحف را دوست داشتنی‌تر از فروختن آن معرفی می‌کند: «**أشتري أحبّ إليّ أن**

← **أبي‌عبدالله علیه السلام قال: سألته عن شراء المصاحف وبیعها فقال: إنّما کان یوضع الورق عند المنبر وکان ما بین المنبر والحائط قدر ما تمرّ الشاة أو رجل منحرف. قال: فکان الرجل یأتي ویکتب من ذلك ثمّ إنّهم اشتروا بعد ذلك، قلت: فماتری في ذلك؟ قال لي: «أشتري أحبّ إليّ من أن أبیعه». قلت: فماتری إن أعطی علی کتابته أجراً؟ قال: لابأس ولکن هکذا کانوا یصنعون**». (الکافي، ج ۵، ص ۱۲۲).

۱. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۶۶، ح ۱۰۵۲.

۲. الکافي، ج ۵، ص ۱۲۲.

۳. ر.ک: کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۴. برخی از علمای اهل سنّت نیز که قائل به جواز بیع مصحف شده‌اند، موضوع بیع را بر ورق و جلد و امثال آن حمل کرده‌اند. ابن قدامه دراین‌باره می‌گوید: «ورخّص في بیعها الحسن وعکرمة والشافعي وأصحاب الرأي، لأنّ البیع یقع علی الجلد والورق وبیع ذلك مباح». (مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶).

۵. ر.ک: أنوار الفقاهة، کتاب التجارة، ص ۵۵۳ ـ ۵۵۸.

أبیعه». و روشن است که از تعبیر به «أحبّ» استفاده می‌شود بیع مصحف، منعِ تحریمی ندارد.

۵ـ به‌علاوه، خریدوفروش کتاب‌هایی که متضمن آیات قرآن است، بدون شک جایز است، بلکه از ضروریات شمرده می‌شود، و از آن استفاده می‌گردد که خرید و فروش مصحف نیز نباید منعی داشته باشد، زیرا اگر خرید و فروش کلام الله، ممنوع باشد، تفاوتی بین کم یا زیاد آن، و بین این که در یک کتاب مستقل باشد یا در ضمن کتاب‌های دیگر، نیست.

در نهایت، صاحب جواهر قول به کراهت را چه دربارهٔ خریدن و چه فروختن آن بعید نمی‌شمرد.[۱]

«محقق سبزواری (م ۱۰۹۰)» نیز پس از طرح روایات موافق و مخالف و بیان تعارض آن‌ها، روایت منع را در مقایسه با روایات جواز، ضعیف‌تر شمرده، می‌گوید: «نهایت چیزی که از روایات استفاده می‌شود همان کراهت است».[۲]

«آیت الله خویی» نیز پس از تحلیل روایات موافق و مخالف، روایات مخالف را حمل بر کراهت می‌کند و دلیل نهی را نوعی تأدّب و احترام به کتاب الله می‌شمرد و یادآور می‌شود که به همین دلیل مسلمین از دیرباز، هنگام خرید و فروش مصحف، از آن به‌عنوان «هدیه» یاد می‌کردند.[۳] آن‌گاه می‌افزاید: به فرض اگر روایات مخالف، دلالت بر تحریم هم بکند به‌معنی حرمت تکلیفی است نه به‌معنی فساد و بطلان معامله، زیرا ملازمه‌ای بین این دو نیست. ایشان در خاتمه متذکّر می‌شود: اگر در بیع مصحف قائل به تحریم شویم باز به این معنی نیست که قرآن به هیچ‌وجه قابل تملک و نقل و انتقال نمی‌باشد زیرا مالکیت منحصراً از طریق بیع و شراء حاصل نمی‌شود، بلکه می‌توان از راه‌های دیگری مثل هبهٔ معوّضه یا از راه ارث از پدر به پسر بزرگ‌تر، مالک قرآن شد، همان‌گونه که اگر کسی مصحف شخص دیگری را تلف کند، ضامن آن است و باید خسارتش را به صاحبش بپردازد. این موارد بیانگر این است که مصحف قابل تملّک می‌باشد.[۴]

نظرات فقهای اهل سنت

اما در میان مذاهب اهل سنّت، برخی از شافعیه دربارهٔ خرید و فروش مصحف قائل به کراهت شده‌اند. آن‌ها در توجیهش تصریح کرده‌اند که این، نوعی احترام و ادب در برابر قرآن است، زیرا خرید و فروش قرآن موجب می‌شود که به حدّ یک کالایِ تجاری تنزل کند.[۵]

همچنین در توجیه کراهت از عبدالله بن عمر نقل کرده‌اند که می‌گفت: «**ودِدت أنّ الأيدي تقطع في بيعها**؛ دوست داشتم دستان خرید و فروش کنندگانِ مصاحف بریده شود».[۶]

از عبدالله بن شفیق نیز نقل شده است که اصحاب

---

۱. جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۲۶ ـ ۱۲۸.
۲. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۴۴۴.
۳. موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۵ و ۷۳۶.
۴. ر.ک: همان، ص ۷۳۶ و ۷۳۷.
۵. ر.ک: المجموع، ج ۹، ص ۲۵۲و۲۵۳؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۲.
۶. المصنّف ابن أبي‌شيبة، ج ۵، ص ۳۰؛ مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶؛ المحلّی، ج ۹، ص ۴۵.

پیامبرﷺ دربارهٔ خرید و فروش مصاحف سخت‌گیر بوده‌اند.[۱]

ولی گروهی دیگر از شافعیه بین خریدن و فروختن تفاوت قائل شده‌اند، آنان فروختن را مکروه دانسته ولی خریدن آن را مباح شمرده‌اند. زیرا با فروختن است که قرآن به حدّ یک کالای معمولی تنزل می‌یابد ولی خریدن و بذل مال برای آن، نوعی ارزش‌گذاری و تکریم قرآن است. به عبارت دیگر، خریدن، نوعی تحصیل و نشان دادن رغبت است ولی فروختن، به‌معنی بی‌میلی و از دست دادن است.[۲]

نظیر این مسئله، خرید و فروش خانه‌های مکّه است که خریدن و اجاره کردن آن مباح ولی فروختن و اخذ اجاره برای آن، مکروه است.[۳] یا مانند حجامت است که پرداخت اجرت برای آن مباح ولی کسب درآمد از راه آن مکروه است.[۴]

و اما حنابله: از احمد بن حنبل سه قول دراین‌باره نقل شده است: حرمت، کراهت و جواز.

وی در ارتباط با حرمت می‌گوید: دلیلی بر جواز بیع مصحف نداریم و بعضی از علمای حنبلی در توجیه آن به دو وجه دیگر نیز اشاره کرده‌اند:

۱. قول به تحریم از صحابه نقل شده است و مخالفی در عصر صحابه نمی‌شناسیم.

۲. مصحف، دربر دارندهٔ کلام خداست و حفظ کلام خداوند از خرید و فروش و کالای تجاری شدن واجب است.[۵]

برخی از علمای حنابله در توجیه قول به کراهت و جواز مدعی شده‌اند که بیع درحقیقت بر ورق و جلد واقع می‌شود نه بر عین کلام الله، بنابراین منعی ندارد.[۶]

ولی این توجیه قابل خدشه است زیرا چنین فرضی خارج از محل کلام است. و اما مالکیه در بیع و شراء مصحف قائل به کراهت شده‌اند و دلیلش را همان احترام و تعظیم کتاب الله ذکر کرده‌اند.[۷]

حنفیه نیز قائل به جواز شده‌اند[۸] و در توجیهش گفته‌اند که بیع بر ورق و جلد واقع می‌شود که منعی ندارد.[۹]

ولی سابقاً گذشت که این صورت از محل نزاع خارج است.

جمع‌بندی

با توجه به آراء طرفین، و ملاحظهٔ روایات

---

۱. سنن الکبری بیهقي، ج ۶، ص ۱۶؛ المحلّی، ج ۸، ص ۱۹۵؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۸، ص ۱۶.

۲. ر.ک: المجموع، ج ۹، ص ۲۵۲؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۹، ص ۲۳۲.

۳. مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج۹، ص ۲۳۲.

۴. الشرح الكبير، ج ۴، ص ۱۲؛ مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶. «بهوتی» در «کشف القناع» جواز خریدن مصحف را تشبیه به خریدن اسیر کرده است که امری مطلوب و پسندیده است زیرا می‌تواند باعث نجات و آزادی‌اش شود. (ر.ک: کشف القناع، ج ۳، ص ۱۷۸)

۵. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۳؛ الشرح الكبير، ج ۴، ص ۱۲.

۶. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۳.

۷. همان، ج ۳۸، ص ۱۶.

۸. المجموع، ج ۹، ص ۲۵۲.

۹. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۳.

موافق و مخالف، و عدم وجود دلیلِ قطعی بر تحریم، و مصالحی که بر خرید و فروش مصحف مترتب است، قول به جواز قوی‌تر است، چنان‌که سیرهٔ مسلمین نیز گواه آن است.

البته شایسته است برای حفظ حریم و جایگاه کلام الله و رعایت ادب و احترام در برابر آن، دادوستدهای مربوط به قرآن به نام «هدیه» صورت گیرد، چنان‌که تاکنون در عرف مسلمانان، معمول و متعارف بوده است، یا خرید و فروش به‌عنوان اوراق و جلد باشد نه نقوش قرآنی.

گفتار دوم:

فروختن مصحف به غیر مسلمان

این بحث در کتاب‌های فقهی در دو جا مطرح است، یکی در بحثِ «بیع عبد مسلمان به کافر»[۱] و دیگر در ضمن بحث «بیع مصحف».[۲]

اکثر فقهای اهل‌بیت علیهم‌السلام در این مسئله قول به تحریم را ترجیح داده و در توجیه آن به دلایل ذیل تمسک کرده‌اند:

۱ـ از فحوای دلایلی که برای تحریم فروختن عبد مسلمان به کافر، اقامه شده است، استفاده می‌شود که فروختن مصحف نیز به کافر حرام است. بلکه در این‌جا قول به تحریم سزاوارتر است. زیرا اگر خداوند از باب ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[۳] سلطهٔ مالکانهٔ کفار را بر مؤمنین نمی‌پسندد، به طریق اولی سلطهٔ آن‌ها را بر «مصحف» نخواهد پسندید.[۴]

۲ـ روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «**الإسلام یعلو و لا یعلی علیه**»[۵] هرگونه علوّی را از ناحیهٔ کفّار نفی می‌کند و تملّک کافر بر مصحف یکی از مصادیق برتری وی خواهد بود.[۶]

۳ـ بیع مصحف به کافر باعث هتک، بلکه در غالب موارد باعث نجس شدن آن خواهد شد.[۷]

علمای مذاهب اهل سنت نیز عموماً قول به تحریم را ترجیح داده و دلایل آن را بدین‌گونه ذکر کرده‌اند:

۱. قرار گرفتن قرآن در ملک کافر، باعث هتک حرمت و سبک شمردن آن می‌شود.[۸]

۲. تملک کافر بر مصحف، یکی از مصادیق برتری کافر بر اسلام است که برابر آیهٔ ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[۹] و حدیث نبوی «الإسلام

---

۱. ر.ک: جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۳۳۸ و ۳۳۹.

۲. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۲ ـ ۷۴۵؛ کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۶۲؛ أنوار الفقاهة، کتاب التجارة، ص ۵۶۰ و ۵۶۱؛ مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶؛ الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۱۲؛ الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۹، ص ۲۳۱.

۳. نساء، آیهٔ ۱۴۱.

۴. ر.ک: جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۳۳۸ و ۳۳۹.

۵. کنزالعمّال، ج ۱، ص ۶۶؛ سنن کبری بیهقی، ج ۶، ص ۲۰۵؛ بحارالأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷.

۶. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۳ و ۷۴۴؛ أنوارالفقاهة، ص ۵۶۰.

۷. ر.ک: همان، أنوارالفقاهة، ص ۵۶۰.

۸. الموسوعة الفقهیة الکویتیة، ج ۹، ص ۲۳۰.

۹. همان.

یعلو و لا یعلی علیه» هرگونه سلطه و علوّی از ناحیهٔ کافر نفی شده است.[۱]

۳. از مضمون روایت عبدالله بن عمر استفاده می‌شود که پیامبر اکرمﷺ از همراه داشتن قرآن هنگام مسافرت به دیار کفر، منع کرده است به این دلیل که شاید قرآن به دست کفار بیفتد. (**نهی النبیّ أن یسافر بالقرآن إلی أرض العدوّ مخافة أن یناله العدوّ**).[۲]

این روایت به روشنی دلالت دارد که «مصحف» را نمی‌توان در اختیار کافر قرار داد. خواه با فروختن باشد یا با هبه کردن و وصیت نمودن. براساس همین روایت، تمام مذاهب اربعه در آن‌جا که خوف اهانت منتفی نباشد، فتوا به حرمت حمل مصحف به بلاد کفر داده‌اند.[۳]

ولی علی رغم شهرت این قول، دلالت این ادله بر منع و تحریم قابل مناقشه است، زیرا:

مسئلهٔ «عبد مسلمان» با «مصحف» قابل قیاس نیست، چراکه ممکن است علت تحریم در مسئله عبد مسلمان به این دلیل باشد که با فروختن عبد مسلمان به کافر، زمینهٔ انحراف دینی یا ذلت و خواری مسلمانی فراهم می‌شود ولی در موضوع مصحف، چنین فرضی معنی ندارد. بلکه به عکس، چه‌بسا با فروختن مصحف به کافر، زمینهٔ بیداری و هدایت او فراهم شود.[۴]

حدیث «**الإسلام یَعلو ولا یُعلی علیه**» نیز بیانگر نگاه جامع دین به برتری اسلام از حیث منطق، برهان و انطباق آن با فطرت و عقل، بر سایر ادیان است به این معنی که اسلام، آئینی است که مطالب و مقرراتش براساس فطرت و همگام با سرشت درونی انسان است، در حالی که سایر ادیان با انواع تحریفات به یک سلسله عقاید غیر منطقی و احیاناً خرافی تبدیل شده است. با این حساب نمی‌توان با تمسک به این حدیث، مسائلی از قبیل تحریم بیع مصحف به کافر را استنباط کرد.

اما این‌که فروختن مصحف، باعث هتک یا نجس شدن آن توسط کافر می‌شود، پاسخش این است که ملازمه‌ای بین فروختن و این‌گونه امور نیست. چه‌بسا کافر به قصد تحقیق و آگاهی از مضامین قرآن، به خریدن آن مبادرت کند و هیچ‌گاه به آن هتک و بی‌حرمتی ننماید.

بلکه ممکن است از باب ارشاد جاهل و اتمام حجت، فروختن قرآن به کافر گاهی به سرحدّ وجوب برسد.[۵]

روایت عبدالله بن عمر نیز، گذشته از ضعف سند[۶]، با توجه به‌تعبیر «**أرض العدو**» ممکن است ناظر به کفاری باشد که در حال جنگ با مسلمین به‌سر می‌برند و از اظهار هرگونه عداوت و دشمنی با مسلمین و یا هتک و بی‌حرمتی به مقدسات آنان، ابائی ندارند.

---

۱. فتح الوهّاب، انصاری شافعی، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۳۰؛ صحیح البخاري، ج ۴، ص ۱۵؛ مسند أحمد، ج ۲، ص ۷.

۳. بدایةالمجتهد، ج ۱، ص ۳۱۲؛ الموسوعةالکویتیّه، ج۸، ص ۲۰.

۴. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۳.

۵. ر.ک: أنوار الفقاهة، ص ۵۶۱؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۴ و ۷۴۵.

۶. هیثمی در مجمع الزوائد، این روایت را به علت وجود «ابراهیم بن عمرو» که در طریق آن است، تضعیف کرده است. (مجمع الزوائد، ج ۵، ص ۲۵۶).

چنان‌که برخی از علمای اهل سنت به این نکته اشاره کرده‌اند، ازجمله «ابن حجر» در «فتح الباری» از ابن عبد البرّ نقل می‌کند: «**أجمع الفقهاء أن لا يسافر بالمصحف في السرايا والعسكر الصغير المخوف عليه**؛[1] فقها متّفقاً همراه داشتن قرآن را در سریّه‌ها و لشکرکشی‌های کوچک که خوف شکست مسلمین می‌رود، جایز نمی‌دانند». این سخن یعنی در این‌گونه موارد که احتمال توهین و جسارت دشمن به قرآن منتفی نیست، نباید چنین زمینه‌ای برای آن‌ها فراهم شود. ولی در جایی که چنین احتمالی وجود نداشته باشد، طبعاً حمل قرآن به آن‌جا منعی ندارد، بلکه چه‌بسا سبب گسترش اسلام شود.

به‌علاوه در هیچ منبع تاریخی‌ای نیامده است که مثلاً مهاجران صدر اسلام که به حبشه هجرت کرده‌اند، نوشته‌هایی از قرآن به همراه نداشته‌اند یا پیامبر ﷺ به آن‌ها فرموده که قرآن به همراه نبرید.

به‌عکس در تاریخ می‌خوانیم که پیامبر ﷺ طیّ نامه‌هایی که برای سران ممالک کفر ارسال کرده، به آیاتی از قرآن استشهاد نموده است.[2] بنابراین در مسئلهٔ هتک یا نجاست، فرقی بین همهٔ قرآن و بخشی از آن نیست.

گذشته از این‌که بنا به نقل «ابن حجر» این روایت در مسند إسحاق بن راهویه، بدین صورت نقل شده است: «**كره رسول الله أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدوّ مخافة أن يناله العدوّ**»[3] و شکّی نیست که تعبیر به «کره» ظهور در تحریم ندارد.

کوتاه سخن این‌که بیع مصحف به کافر، یا حمل آن به دیار کفر، نه‌تنها منعی ندارد بلکه با توجه به رویکرد امروز بشر که بیش از هر زمان دیگر به جستجوی حقیقت به‌پا خاسته و خسته از ظواهر مادی کسل کننده، برای فرو نشاندن عطش روحانی و معنوی خویش به راه افتاده است، امری پسندیده بلکه در پاره‌ای از موارد، ضروری است و از مصادیق «تبلیغ رسالات الله» به حساب می‌آید.

در قرآن می‌خوانیم: «﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ**﴾؛ و اگر کسی از مشرکان از تو پناه بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد)».[4]

از این آیه به‌خوبی استفاده می‌شود که فراهم سازی زمینهٔ تحقیق و مطالعه برای غیر مسلمین، از وظایف مسلمانان است و بدون شک یکی از راه‌های تحقق آن، چاپ و نشر قرآن در سراسر عالم است.

جمع‌بندی

اکثر علمای اسلام در مسئلهٔ «فروختن مصحف به کافر» که تحت عنوان: «بیع مصحف» مطرح است، با استناد به دلایل ذیل، قائل به تحریم شده‌اند:

۱. فحوای دلایلی که بر عدم جواز بیع عبد

---

۱. فتح الباري، ج ۶، ص ۹۳.

۲. المحلّی، ج ۱، ص ۸۲، شرح مسلم نووی، ج ۱۳، ص ۱۲.

۳. فتح الباري، ج ۶، ص ۹۳. در تاریخ می‌خوانیم نامه‌ای که پیامبر ﷺ برای هرقل (پادشاه روم) فرستاد در ضمن آن، آیهٔ ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَانُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً**﴾ (سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۶۴) را نوشت. (ر.ک: المحلّی، ج ۱، ص ۸۲).

۴. توبه، آیهٔ ۶.

مسلمان به کافر وارد شده است از قبیل آیهٔ: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾.[۱]

۲. روایت نبوی: «الإسلام يعلو و لا يُعلى عليه».[۲]

۳. بیع مصحف به غیر مسلمان، موجب هتک وگاهی نجس شدن آن می‌شود.

۴. مضمون روایت: «نهى النبي أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدوّ مخافة أن يناله العدوّ».[۳]

ولی همان‌گونه که ملاحظه شد، همهٔ این ادلّه قابل خدشه است، زیرا یا اساساً دلالتی بر مدّعی ندارد یا مربوط به جایی است که اطمینان یا ظنّ به هتک و توهین وجود داشته باشد، اما در حالت عادی، نه‌تنها فروختن مصحف به غیر مسلمانان، منعی ندارد بلکه با توجه به نیازهای امروز بشر و از باب لزوم گسترش اسلام و نشر معارف دین، گاه امری حیاتی و ضروری است.

گفتار سوم:

فروع مرتبط

الف) حکم وضعی بیع مصحف

بنابر قول به تحریم بیع مصحف، آیا بین قول به تحریم و بطلان معامله ملازمه‌ای وجود دارد؟ یعنی اگر پذیرفتیم که بیع مصحف حرام است، آیا به این معنی است که در صورت اقدام به آن، معامله باطل است و نقل و انتقالی صورت نگرفته یا این‌که فقط کار حرامی مرتکب شده و اصل معامله صحیح است؟

برخی از مذاهب اهل سنت مانند حنابله، شافعیه (بنابر قول مشهورشان) و مالکیه (بنابر قولی از آن‌ها)، و بعضی از علمای امامیه[۴] قائل به ملازمه شده‌اند، یعنی آنان گذشته از این‌که معامله را حرام می‌دانند، اصل آن را نیز باطل می‌شمارند.[۵]

ولی بنابر مذهب حنفیه و قول مشهور مالکیه و قول غیر مشهور شافعیه[۶] و نیز بنابر نظر شماری از علمای اهل‌بیت علیهم‌السلام، اصل معامله صحیح است هرچند عمل حرامی را مرتکب شده است. درواقع بر اساس این نظر، هیچ ملازمه‌ای بین مسئلهٔ حرمت تکلیفی و حکم وضعی (بطلان) نیست.[۷]

گفتنی است که بنابر قول به عدم ملازمه، اگر مصحف به کافری فروخته شود، لازم است برای حفظ احترام قرآن، کافر را مجبور کنند که مصحف را از ملکش خارج نماید.[۸] حتی با قیمت بیشتر هم که شده، باید این کار را انجام داد.[۹]

روشن است در صورتی که حرمت تکلیفی بیع در بحث سابق پذیرفته شود و مبنا در اصول بر

---

۱. نساء، آیهٔ ۱۴۱.

۲. کنز العمّال، ج ۱، ص ۶۶؛ بحارالأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷.

۳. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۳۰؛ صحیح البخاري، ج ۴، ص ۱۵.

۴. مثل علامهٔ حلّی در تحریر الأحکام، ج ۲، ص ۲۶۱، م ۳۰۲۲ و شهید در الدروس، ج ۲، ص ۴۱.

۵. ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶؛ ج ۱۰، ص ۶۲۴؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۱؛ المجموع، ج ۹، ص۳۵۵.

۶. ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۱.

۷. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۶؛ أنوارالفقاهة، ص ۵۶۳.

۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۵۶۳؛ مغني ابن قدامة، ج ۴، ص ۳۰۶؛ المجموع، ج ۹، ص ۳۵۴؛ الشرح الكبير، ج ۴، ص ۱۲و۱۳؛ المبسوط السرخسي، ج ۱۳، ص ۱۳۳؛ الموسوعة الكويتية، ج۹، ص ۲۳۱.

۹. أنوارالفقاهة، ص ۵۶۳.

«دلالت نهی در معاملات بر فساد» باشد، حق با کسانی است که قائل به ملازمه بین حکم تکلیفی و وضعی شده‌اند.

و اگر قائل به دلالت نهی در باب معاملات بر فساد نباشیم ولی معتقد باشیم که یک اصل ثانوی در باب معاملات حاکم است باز باید حکم به فساد بیع مصحف کنیم زیرا اوامر و نواهی در این باب (همانند باب عبادات) دلالت بر شرطیت و مانعیت دارد و این اصلی است که با استقراء در ابواب معاملات به‌دست آمده و تا زمانی که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد پذیرفته خواهد شد.

ب) بیع بخش‌هایی از مصحف

برخی از علمای اسلام بر این باورند که در مسئله، فرقی بین کل مصحف یا بخشی از آن نیست. بلکه هر حکمی که در کل باشد در بعض نیز جریان دارد.[۱]

ممکن است بعضی، از ظاهر روایت سماعه از امام صادق علیه‌السلام استفاده کنند که حتی اگر در ورقی، نوشته‌ای از قرآن باشد، بیع آن جایز نیست (**إيّاك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب**)[۲] ولی این سخن صحیح نیست زیرا با توجه به صدر روایت، بحث دربارهٔ کلّ مصحف است و اگر منظور این بود که هرگاه مقداری از قرآن در ورقی نوشته شده باشد معاملهٔ آن صحیح نیست، باید به‌جای «أن تشتری الورق» تعبیر «أن تشتري ورقاً» می‌آمد.

البته اگر ملاک این حکم (حرمت بیع)، صدق عنوان هتک (و تنزیل مقام قرآن) باشد، نه صدق عنوان مصحف، در این صورت روشن است که در صدق عنوان هتک، فرقی بین جزء و کل نیست.[۳]

به‌ویژه در مواردی که خوف اهانت به قرآن از سوی خریدار، منتفی نباشد، مثل آن‌جا که بخواهد کل یا بخشی از مصحف را در اختیار کافر حربی قرار دهد، در این صورت بدون تردید عنوان هتک بر آن صادق است و طبعاً استدلال به آیهٔ ﴿**وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾[۴] نیز که در کلمات علمای اهل سنت آمده است[۵] در بیع جزء، جاری خواهد بود.

حتی بر اساس نظر فقهای مالکی، آن‌جا که کافری به قصد تحقیق و مطالعه، مصحفی را طلب کند، نمی‌توان کل یا بعض آن را در اختیارش قرار داد، مگر این‌که طیّ نامه‌ای، آیه یا آیاتی را به قصد هدایت وی نگاشت، چنان‌که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در نامه‌اش به «هرقل» آیهٔ ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً...**﴾[۶] را نوشت[۷].[۸] البتّه ـ همان‌گونه که قبلاً اشاره شد ـ این فتوا صحیح به نظر نمی‌رسد بلکه نظر

---

۱. ر.ک: کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۶۳؛ جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۳۳۸؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۱.
۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۳۱.
۳. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۵۶۲.
۴. مائده، آیهٔ ۲.
۵. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۹، ص ۲۳۱.
۶. آل عمران، آیهٔ ۶۴.
۷. صحيح البخاري، ج ۱، ص ۶.
۸. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۸، ص ۲۰؛ المجموع، ج ۲، ص ۷۱.

صحیح این است که در چنین فرضی نه‌تنها عنوان هتک صادق نیست، بلکه در اختیار قرار دادنِ مصحف، راجح و احیاناً واجب است.

ج) بیع کتاب‌هایی که متضمن آیات قرآن است

شاید تصوّر شود که از ظاهر روایت سماعه از امام صادق علیه‌السلام: (**إيّاك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حرامٌ**).[۱] استفاده می‌شود که حتی خرید و فروش کتاب‌های فقهی و تفسیری که در آن آیاتی از قرآن است جایز نیست.[۲]

ولی به قرینهٔ صدر این روایت، عبارت «لاتبیعوا المصاحف...» ـ همان‌گونه که قبلاً گفته شد ـ ناظر به بیع کلّ مصحف است نه کتاب‌هایی که در آن‌ها احیاناً آیاتی از قرآن آمده است.

افزون بر این‌که سیرهٔ مسلمین بر این جاری بوده که این کتاب‌ها را خرید و فروش می‌کردند و از فقهای اسلام کسی حتی قائل به کراهت در این معاملات نشده است تا چه رسد به تحریم آن‌ها.[۳]

اطلاقات و عمومات بیع نیز شامل این موارد شده[۴] و صدق عنوان هتک و اهانت نیز در این‌جا منتفی است.[۵]

آنچه در بالا آمده مربوط به خرید و فروش بخش‌هایی از قرآن در میان مسلمین است و اما فروختن کتاب‌هایی که متضمن آیات قرآن است به کفار، ممکن است همان اشکال فروختن کل قرآن را داشته باشد.

د) گرفتن مزد جهت نوشتن مصحف

مطابق نظر اکثر علمای اسلام، بین موضوع بیع مصحف و گرفتن مزد برای استنساخ آن، ارتباطی نیست.

می‌دانیم در زمان‌های گذشته که هنوز صنعت چاپ و تکثیر اختراع نشده بود، کتاب‌ها به صورت دستی، استنساخ می‌شد، لذا افرادی که می‌خواستند نسخه‌ای از مصحف را در اختیار داشته باشند، اگر خودشان قادر به نوشتن نبودند، با پرداخت دستمزد به دیگران، به آن دست می‌یافتند.

پرواضح است که گرفتن دستمزد برای این کار به اقتضای اصل اولی اباحه، نباید منعی داشته باشد.[۶] ولی از آن‌جا که این عمل در عصر معصومین علیهم‌السلام رایج شده بود، در همان زمان عده‌ای حکم آن را از معصومین علیهم‌السلام پرسیدند و آن بزرگواران نیز به جواز آن تصریح کردند ازجمله:

در روایت علیّ بن جعفر می‌خوانیم که از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام پرسیدند: «**الرجل يكتب المصحف بالأجر؟ قال**علیه‌السلام: **لا بأس.**[۷]

از مذاهب اهل سنت نیز در این مسئله، مخالفتی

---

۱. تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۲۳۱.
۲. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۵.
۳. ر.ک: جواهر الكلام، ج ۲۲، ص ۱۲۸؛ موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۴۱ و ۷۴۵.
۴. مهذّب الأحكام سبزواری، ج ۱۶، ص ۱۸۳.
۵. کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۶۳.
۶. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۷؛ نهاية الأحكام، ج ۲، ص ۴۷۲.
۷. بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۶۰.

نقل نشده[۱] بلکه براساس مذهب حنفی، به جواز آن تصریح شده است.[۲] جز این‌که ابن ابی داود در کتاب «المصاحف» از ابن عباس نقل می‌کند که گرفتن مزد برای کتابت مصحف را ناپسند (مکروه) می‌دانست[۳] همچنین از ابن سیرین نقل شده که فروختن مصحف و گرفتن مزد برای کتابت آن ناپسند است.[۴]

هـ) انتقال ملکی مصحف با دیگر عناوین شرعی

براساس فقه اهل بیت علیهم‌السلام و دیگر مذاهب فقهی، بین بیع مصحف و انتقال آن با عناوین دیگری چون ارث، وقف و هبه ارتباطی نیست. حتی اگر در بیع مصحف، قائل به تحریم باشیم، در این موارد بدون تردید منعی وجود ندارد.[۵]

دلیلش این است که اخبار مانعه، موردش خصوص بیع است و شامل مواردی چون وقف، ارث و هبه نمی‌شود زیرا سرایت دادن آن به این موارد، بدون دلیل، وجهی ندارد.

البته در خصوص بیع مصحف به کافر (در مواردی که ممنوع است)، برخی احتمال داده‌اند که اصلِ انتقال مراد است نه خصوص بیع. بنابراین تحت هیچ عنوانی نمی‌توان مصحف را در اختیار کافر قرار داد و اگر به هر دلیلی در اختیارش قرار گرفت باید آن را از حیطهٔ تصرّفش خارج کرد.[۶]

و) بیع کتاب‌های حدیث

در این‌که آیا خرید و فروش کتاب‌های حدیث یا ادعیه، در حکم خرید و فروش مصحف است یا نه؟ در بین علما و دانشمندان گفتگو و اختلاف است.[۷]

برخی از علمای اهل‌بیت علیهم‌السلام بر این باورند که به‌خصوص در فرض فروش آن به کافر در صورت صدق عنوان هتک و اهانت، حکم این دو یکی است.[۸] بنابراین اگر در بیع مصحف، قائل به تحریم شدیم در بیع کتب حدیث نیز همین حکم جاری است.

علمای اهل سنت نیز در این مسئله اختلاف دارند، تعدادی از آنان قائل به صحت و برخی قائل به منع شده‌اند.[۹]

«نووی» می‌گوید: «اصحاب اتفاق نظر دارند که فروختن کتب حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به کافر در حکم بیع مصحف بوده و جایز نیست».[۱۰]

«محیی الدین نووی» در «روضة الطالبین»[۱۱] و «عبدالکریم رافعی» بیع کتب حدیث را مجاز شمرده‌اند.[۱۲]

---

۱. المجموع، ج ۹، ص ۲۵۲.
۲. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۸، ص ۱۶.
۳. الدرّ المنثور، ج ۱، ص ۸۳.
۴. همان. «**عن ابن سيرين، قال: كانوا يكرهون بيع المصاحف وكتابتها بالأجر**».
۵. ر.ک: موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۵، ص ۷۳۶ و ۷۳۷؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۸، ص ۱۸.
۶. ر.ک: مغني ابن قدامة، ج ۱۰، ص ۶۲۴.
۷. ر.ک: المجموع، ج ۹، ص ۳۵۵؛ کتاب المکاسب، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۶۳.
۸. ر.ک: أنوارالفقاهة، ص ۵۶۲.
۹. المجموع، ج ۹، ص ۳۵۵.
۱۰. همان.
۱۱. روضة الطالبين، ج ۳، ص ۸۷.
۱۲. فتح العزيز، ج ۸، ص ۲۳۲.

ولی در برابر این قول، جمعی از علما بین دو مسئلهٔ بیع مصحف و بیع کتب حدیث، فرق گذاشته‌اند و به‌رغم این‌که در بیع مصحف، قائل به تحریم شده‌اند در بیع کتب حدیث به جواز حکم داده‌اند.[1] به‌ویژه این‌که نص خاصی در این مورد در دست نیست.[2]

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، دارالفکر، لبنان، ۱۴۱۶ ق.

۳. أنوار الفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی، مطبوعاتی هدف، قم، ۱۴۱۵ ق.

۴. بحار الأنوار، علّامهٔ مجلسی، مؤسسة الوفاء، لبنان، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۵. بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، ابن رشد الحفید، دارالفکر، لبنان، ۱۴۱۵ ق.

۶. بدائع الصنائع، ابوبکر کاشانی حنفی، المکتبة الحبیبیّة، پاکستان، ۱۴۰۹ ق.

۷. تحریر الأحکام، علّامهٔ حلّی، مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۲۰ ق.

۸. تذکرة الفقهاء، علّامهٔ حلّی، مؤسسهٔ آل البیت، قم، ۱۴۲۲ ق.

۹. تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۴ ش.

۱۰. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ نهم، ۱۳۶۸ ش.

۱۱. الدرّ المنثور، جلال الدین سیوطی، دارالمعرفة، بیروت.

۱۲. الدروس، شهید اول، جامعهٔ مدرسین، قم، ۱۴۱۴ ق.

۱۳. روضة الطالبین، محیی الدین نووی، دارالکتب العلمیة، بیروت.

۱۴. سنن أبو داود، ابن اشعث سجستانی، دار الفکر، ۱۴۱۰ق.

۱۵. سنن کبری، بیهقی، دارالفکر، بیروت.

۱۶. الشرح الکبیر، عبد الرحمان بن قدامة، دارالکتاب العربی، لبنان.

۱۷. شرح مسلم، نووی، دارالکتاب العربی، لبنان، ۱۴۰۷ق.

۱۸. صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد جوهری.

۱۹. صحیح البخاري، محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.

۲۰. صحیح مسلم، مسلم نیشابوری، دار الفکر، بیروت.

۲۱. فتح الباري، ابن حجر عسقلانی، دارالمعرفة، لبنان، چاپ دوم.

۲۲. فتح العزیز، عبدالکریم رافعی، دارالفکر، بیروت.

۲۳. فتح الوهّاب، زکریا انصاری شافعی، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.

۲۴. الکافي، شیخ کلینی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۷ش.

۲۵. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، (تراث الشیخ الاعظم)، مجمع الفکر الاسلامی، شریعت، قم، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ق.

۲۶. کشف القناع، بهوتی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.

---

۱. ر.ک: المجموع، ج ۹، ص ۲۵۳؛ حواشی الشرواني، ج ۴، ص ۲۳۱؛ دروس، ج ۳، ص ۱۶۵.

۲. ر.ک: کتاب المکاسب شیخ انصاری، ج ۲، ص ۱۶۳؛ مغني ابن قدامة، ج ۱۰، ص ۶۲۴.

۲۷. کفایة الأحکام، محقق سبزواری، جامعهٔ مدرسین، قم، ۱۴۲۳ ق.
۲۸. کنز العمّال، متقی هندی، مؤسسه الرسالة، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. لسان العرب، علامه ابن منظور.
۳۰. المبسوط، سرخسی حنفی، دارالمعرفة، لبنان.
۳۱. مجمع البحرین، طریحی.
۳۲. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، علی بن ابی بکر هیثمی، دارالکتب العلمیّة، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۳۳. المجموع، محیی الدین نووی، دارالفکر، لبنان.
۳۴. المحلّی، ابن حزم، دارالفکر، تحقیق استاد احمد محمد شاکر.
۳۵. مسند أحمد، احمد بن حنبل، دارالکتب العلمیّة، بیروت.
۳۶. مصباح الفقاهة، آیت الله خویی، میرزا محمّد علی توحیدی، مؤسسة الإمام الخویی، قم، ۱۴۲۶ ق.
۳۷. المصنّف، ابن أبی شیبة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۳۸. المعجم الوسیط، ابراهیم مدکور و همکاران.
۳۹. المغني، عبدالله بن قدامة، دارالکتاب العربی، لبنان.
۴۰. مفتاح الکرامة، سید محمد جواد حسینی عاملی، مؤسسهٔ نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. موسوعة الإمام الخوئي، آیت الله خویی، مؤسسهٔ احیاء آثار امام خویی، قم، ۱۴۲۶ق.
۴۲. موسوعة الفقهیة (الکویتیه)، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. مهذّب الأحکام، سید عبد الأعلی سبزواری، مؤسسه المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. نهایة الاحکام، علامهٔ حلی، تحقیق سید مهدی رجائی، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

فہرست آیات

بقرة (۲)

(آیۃ ۳۴) ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...﴾، ۶۳

(آیۃ ۳۵) ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما...﴾، ۸۹

(آیۃ ۴۱) ﴿وَءَامِنُوا بِما أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ...﴾، ۲۱۴

(آیۃ ۸۳) ﴿وَقُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً﴾، ۶۰

(آیۃ ۱۲۸) ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنا...﴾، ۵۸

(آیۃ ۱۷۲) ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا ...﴾، ۷۶، ۳۴۳

(آیۃ ۱۷۳) ﴿إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ...﴾ ۳۲۲، ۳۴۳

(آیۃ ۱۷۳) ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، ۳۴۳

(آیۃ ۱۸۵) ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ...﴾، ۹۲

(آیۃ ۱۸۷) ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾، ۵۷

(آیۃ ۱۸۸) ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَموالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، ۱۱۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹

(آیۃ ۱۹۵) ﴿وَأَنفِقُوا في سَبِيلِ اللهِ﴾، ۴۹

(آیۃ ۱۹۵) ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، ۹۰

(آیۃ ۱۹۶) ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلهِ﴾، ۴۹

(آیۃ ۲۰۵) ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفسِدَ فيها...﴾، ۷۶

(آیۃ ۲۱۹) ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا ...﴾، ۳۶۹

(آیۃ ۲۳۳) ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ...﴾ ۲۲۸

(آیۃ ۲۴۵) ﴿مَّنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً ...﴾، ۵۴

(آیۃ ۲۶۴) ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾، ۵۹

(آیۃ ۶۵۲) ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ ...﴾، ۴۹۲

(آیۃ ۲۷۳) ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾، ۸۶

(آیۃ ۲۷۵) ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ۱۲۶

(آیۃ ۲۷۵) ﴿الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَما...﴾، ۱۴۴

(آیۃ ۲۷۵) ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾، ۱۷۰، ۳۸۹

آل عمران (۳)

(آیۃ ۶۴) ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ...﴾، ۴۳۵، ۴۳۷

(آیۃ ۹۷) ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾، ۱۸۸

(آیۃ ۱۵۹) ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾، ۶۰

(آیۃ ۱۵۹) ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ...﴾، ۶۰، ۶۷

(آیۃ ۱۶۴) ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، ۷۳

(آیۃ ۱۸۹) ﴿وَلِلهِ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ۷۶

(آیۃ ۱۹۰) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماوَاتِ والْأَرضِ وَاخْتِلافِ...﴾، ۷۳

نساء (٤)

(آیۃ ۲) ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ...﴾، ۱۱۰

(آیۃ ۵) ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ...﴾، ۱۱۲

(آیۃ ۶) ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ...﴾، ۱۱۲

(آیۃ ۶) ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ...﴾، ۱۱۰، ۱۵۱

(آیۃ ۱۹) ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ۵۷

(آیۃ ۲۹) ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، ۱۱۵

(آیهٔ ۲۹) ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، ۱۷۰
(آیهٔ ۲۹) ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾، ۹۰
(آیهٔ ۲۹) ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ...﴾، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۸۵، ۳۰۸، ۳۲۳، ۳۹۰
(آیهٔ ۱۱۲) ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثماً...﴾، ۶۵
(آیهٔ ۱۴۱) ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ...﴾، ۱۵۱، ۴۳۳، ۴۳۶
(آیهٔ ۱۸۸) ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾، ۲۱۲

مائده (۵)

(آیهٔ ۱) ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، ۱۴۷
(آیهٔ ۱) ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، ۱۶۹
(آیهٔ ۲) ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا...﴾، ۵۳
(آیهٔ ۲) ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾، ۱۷۴، ۳۸۹، ۴۳۷
(آیهٔ ۳) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ و الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ ...﴾، ۳۲۲
(آیهٔ ۳) ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾، ۳۴۳
(آیهٔ ۳) ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾، ۳۷۳
(آیهٔ ۳) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾، ۱۲۹، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۳
(آیهٔ ۴) ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ...﴾، ۳۲۲
(آیهٔ ۴۱) ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ...﴾، ۸۹
(آیهٔ ۴۲) ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾، ۸۹، ۲۱۳
(آیهٔ ۴۴) ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ...﴾، ۲۱۶
(آیهٔ ۵۴) ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، ۶۱
(آیهٔ ۹۰) ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ...﴾، ۱۶۳، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۵
(آیهٔ ۹۱) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ...﴾، ۸۹، ۳۷۱، ۳۸۱
(آیهٔ ۹۶) ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ...﴾، ۳۴۱

أنعام (۶)

(آیهٔ ۱۰۸) ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ...﴾، ۶۶
(آیهٔ ۱۴۵) ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى ...﴾، ۳۳۸
(آیهٔ ۱۵۲) ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾، ۱۵۰

أعراف (۷)

(آیهٔ ۱۰) ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فيها...﴾، ۳۲۴
(آیهٔ ۱۲) ﴿قالَ أَنا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ...﴾، ۶۳
(آیهٔ ۲۷) ﴿لَا تَخُونُوا اللهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾، ۲۳۸
(آیهٔ ۳۱) ﴿يا بَني آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، ۸۷
(آیهٔ ۳۱) ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾، ۹۱
(آیهٔ ۱۵۶) ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ...﴾، ۳۲۲
(آیهٔ ۱۵۷) ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ﴾، ۷۳
(آیهٔ ۱۵۷) ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾، ۳۱۹
(آیهٔ ۱۹۹) ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالعُرْفِ وَأَعْرِضْ...﴾، ۶۱

أنفال (۸)

(آیهٔ ۱) ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنفالُ...﴾، ۷۰
(آیهٔ ۴۱) ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلهِ...﴾، ۷۰

توبه (۹)

(آیهٔ ۶) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ...﴾، ۴۳۵
(آیهٔ ۶۰) ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...﴾، ۷۰
(آیهٔ ۱۰۳) ﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾، ۷۰
(آیهٔ ۱۱۱) ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ...﴾، ۱۴۳

هود (۱۱)

(آیهٔ ۶۱) ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيها﴾، ۷۶

یوسف (۱۲)

(آیهٔ ۲۰) ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ﴾، ۱۰۴

ابراهیم (۱٤)

(آیهٔ ۴۰) ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، ۵۸

نحل (۱۶)

(آیهٔ ۱۴) ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ...﴾، ۵۱

(آیهٔ ۹۰) ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدلِ وَالْإِحسانِ﴾، ۸۱

(آیهٔ ۱۰۵) ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾، ۶۶

اسراء (۱۷)

(آیهٔ ۳۴) ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾، ۱۴۹

(آیهٔ ۳۶) ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُلَئِكَ...﴾، ۲۵۷

(آیهٔ ۳۷) ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً﴾، ۶۳

(آیهٔ ۴۴) ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَماواتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ...﴾، ۷۴

کهف (۱۸)

(آیهٔ ۱۹) ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾، ۱۰۴

انبیاء (۲۱)

(آیهٔ ۸) ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾، ۸۹

(آیهٔ ۱۶) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما ...﴾، ۲۵۲

(آیهٔ ۱۸) ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾، ۲۷۴،۲۷۲

حج (۲۲)

(آیهٔ ۲۲) ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا...﴾، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۷۲، ۲۷۵، ۳۰۹

(آیهٔ ۴۱) ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصلاةَ...﴾، ۷۲

مؤمنون (۲۳)

(آیهٔ ۷۱) ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ...﴾، ۷۵

نور (۲٤)

(آیهٔ ۴۱) ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾، ۷۴

فرقان (۲۵)

(آیهٔ ۷۲) ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرضِ...﴾، ۶۱، ۲۵۱، ۲۵۷

شعراء (۲۶)

(آیهٔ ۸۸) ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا...﴾، ۸۵

(آیهٔ ۱۸۱) ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ...﴾، ۱۸۶

(آیهٔ ۱۸۱) ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾، ۱۸۶

(آیهٔ ۱۸۳) ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾، ۱۸۶

نمل (۲۷)

(آیهٔ ۶۰) ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾، ۷۴

قصص (۲۸)

(آیهٔ ۲۵) ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ...﴾، ۱۵۲

(آیهٔ ۷۳) ﴿وَمِنْ رَحمتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ...﴾، ۵۲

روم (۳۰)

(آیهٔ ۲۱) ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ...﴾، ۵۷

(آیهٔ ۴۶) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ...﴾، ۵۱

لقمان (۳۱)

(آیهٔ ۶) ﴿وَمِنَ الناسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۵

(آیهٔ ۱۴) ﴿وَوَصَّيْنا الْإنسانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ...﴾، ۵۹

(آیهٔ ۱۸) ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ...﴾، ۶۳

احزاب (۳۳)

(آیهٔ ۲۱) ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله...﴾، ۶۲

(آیهٔ ۳۲) ﴿وَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾، ۲۷۴

سبأ (۳۴)

(آیهٔ ۱۳) ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ﴾، ۲۸۹، ۲۹۴

فاطر (۳۵)

(آیهٔ ۱۲) ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ...﴾، ۵۱

(آیهٔ ۲۹) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللَّهِ وَأَقامُوا الصَّلاةَ...﴾، ۱۴۳

غافر (۴۰)

(آیهٔ ۲۸) ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾، ۶۶

(آیهٔ ۶۴) ﴿مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾، ۲۸۵

فصلت (۴۱)

(آیهٔ ۵۳) ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...﴾، ۸۴

دخان (۴۴)

(آیهٔ ۳۸) ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، ۲۵۷

احقاف (۴۶)

(آیهٔ ۱۵) ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾، ۵۸

حجرات (۴۹)

(آیهٔ ۱۲) ﴿وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً...﴾، ۶۴

(آیهٔ) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظنّ...﴾، ۱۲، ۶۵

ق (۵۰)

(آیهٔ ۷) ﴿أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾، ۷۴

ذاریات (۵۱)

(آیهٔ ۲۰) ﴿وَفِي الْأَرْضِ آياتٌ لِلْمُوقِنين...﴾، ۸۴

حدید (۵۷)

(آیهٔ ۲۵) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا...﴾، ۸۱

حشر (۵۹)

(آیهٔ ۲۴) ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُم﴾، ۲۸۵

ممتحنه (۶۰)

(آیهٔ ۸) ﴿لَا اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ...﴾، ۵۶

جمعه (۶۲)

(آیهٔ ۲) ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ...﴾، ۸۵

(آیهٔ ۱۰) ﴿فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ﴾، ۵۲، ۱۲۲

(آیهٔ ۱۰) ﴿فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾، ۱۲۳

طلاق (۶۵)

(آیهٔ ۶) ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُم فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾، ۲۲۸، ۴۱۷

ملک (۶۷)

(آیهٔ ۱۵) ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا...﴾، ۳۲۴

قلم (۶۸)

(آیهٔ ۴) ﴿وَإِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظيمٍ﴾، ۶۲
(آیهٔ ۱۰) ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ...﴾، ۶۷

مدثر (۷۴)

(آیهٔ ۴) ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾، ۳۲۲
(آیهٔ ۶) ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾، ۳۱۹

نازعات (۷۹)

(آیهٔ ۴۰) ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ...﴾، ۸۵

مطففین (۸۳)

(آیهٔ ۱) ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إذا اكْتالُوا...﴾ ۸۳، ۱۵۰، ۱۸۶

شمس (۹۱)

(آیهٔ ۹) ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خابَ...﴾، ۸۵

همزه (۱۰۴)

(آیهٔ ۱) ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾، ۶۴

ماعون (۱۰۷)

(آیهٔ ۷) ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾، ۵۵

فهرست روایات

رسول خدا صلی الله علیه و آله

إذا بايعتَ فقل لا خِلابة، ۱۸۴

إذا بعتِ فأحسني ولا تغشّي، فإنّه أتقىٰ...، ۱۸۹

اذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه، ۳۲۳

استماع الملاهي معصية والجلوس عليها...، ۲۷۴

الإسلام نظيف، فتنظّفوا فإنّه لايدخل ...، ۸۷

الإسلام يَعلو ولا يُعلى عليه، ۴۳۴، ۴۳۶

اطلبوا الحوائج بعزّة الأنفس، ۸۶

أفلا جعلته فوق الطعام كَيْ يراه النّاس...، ۱۸۷

أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خُلقاً، ۶۲

ألا أُنبّئكم بشراركم؟ قالوا: بلى...، ۶۷

الاسلام يعلو و لا يعلى عليه، ۴۳۳

ألا من ظَلَم مُعاهداً، أو انتقصه، أو كلّفه...، ۱۹۳

ألا من غشّنا فليس منّا، ۱۸۸، ۱۸۷

أما علمت أنّه ليس من المسلمين من...، ۱۸۷

الأمانة تجلب الرزق والخيانة تجلب الفقر، ۲۲۸

أما وجد هذا ما ينقى ثيابه، ۸۸

إنّ الذي حرم شربها حرم بيعها، ۳۵۱

إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها، ۱۶۳

إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، ۱۶۰، ۱۶۱، ۳۵۴، ۳۰۸، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۹۰

إنّ الله بنى الإسلام على النظافة، ۸۷

إن الآت المزامير شرائها وبيعها وثمنها...، ۱۶۳

إنّ الله تعالى أمرني بمداراة الناس كما...، ۶۱

إنّ الله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير و ...، ۳۰۹

إنّ الله حرّم الجنّة على كلّ فاحش بذيّ...، ۶۶

إن الله حرّم القينة وبيعها وثمنها وتعليمها...، ۲۵۰

إن الله ورسوله حرّما بيع الخمر والميتة و...، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۶۳، ۳۲۴، ۳۵۱

إنّ الله ورسوله حرما بيع الخنازير وبيع...، ۱۳۱

إنّ الله يحبّ الحيّي المتعفّف ويبغض...، ۸۶

انّ الذى حرم شربها حرم بيعها، ۳۲۴

إنّ رسول الله نهى عن ثمن الدم، ۱۲۵

أنفع الناس للناس، ۵۶

ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وإن...، ۶۴

إنّ للماء أهلاً، ۷۷

إنّما البيع عن تراض، ۱۱۵

إيّاكم وسوء الخُلق فإنّ سوء الخلق في...، ۶۸

إيّاكم والكذب، فإنّ الكذب يهدي إلى...، ۶۶

بئس العبد القاذورة، ۸۷

بيع المحفلات خِلابة، ولا تحلّ الخِلابة ...، ۱۹۱

تصافحوا يذهب الغل، ۶۰

ثمن الخمر حرام ومهر البغي حرام وثمن ...، ۳۷۵

ثمن الخمر ومهر البغي وثمن الكلب...، ۱۳۰

ثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت، ۳۳۴

ثمن الكلب سحت إلّا كلب صيد، ۱۲۵

حسّنوا القرآن بأصواتكم فإنّ الصوت...، ۲۶۷

الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة، ۳۴۷

خياركم أحسنكم أخلاقاً الّذين يألفون ...، ۶۱

خيرالناس من انتفع به الناس وشرّ الناس...، ۵۹
الرزق مع النساء والعيال، ۲۲۸
رفع عن أمتي تسعة... وما أكرهوا عليه، ۱۱۵
زاد المسافر الحُداء والشعر ماكان منه...، ۲۷۱
السُّحت هو الرّشوة في الحكم، ۲۱۳، ۲۱۴
العبادة سبعون جزءً أفضلها طلب الحلال، ۱۲۲
العدلُ ميزانُ الله في الأرض فمن أخذه قاده...، ۸۲
الغناء ينبت النفاق في القلب كما ينبت...، ۲۵۳
الخديعة فى النّار، ۱۹۱
الخمر أمّ الخبائث، ۳۵۰
الخمر من خمسة العصير من الكرم و...، ۳۴۸
قاتل الله اليهود أنّ الله حرم عليهم...، ۱۳۱
كفى بالمرء إثماً أن يحبس عمن يملك قوته، ۱۲۵
كلّ لحم نبت بالسحت فالنار أولى به، ۲۱۳
كل ما تقومر به حتى الكعاب والجوز، ۳۶۶
كل مسكر خمر وكل خمر حرام، ۳۴۷، ۳۵۱
لا آذن لك ولاكرامة، كذبت يا عدوّ الله...، ۲۵۳
لا تأتوا الفراخ في أعشاشها ولا الطير في...، ۷۹
لا تبتاعوا المغنيات ولا تشتروهنّ ولا ...، ۳۹۸
لا تبيعوا القينات ولا تشروهنّ ولا...، ۲۵۲
لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، ۳۴۴
لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد...، ۱۹۶
لا تنتفعوا من الميتة بإهاب و عظم، ۳۴۴
لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام، ۱۷۵
لا نذر الا فيما يبتغى به وجه الله تعالى، ۲۶۵
لا نذر في معصية، ۲۶۵
لايبع أحدكم على بيع أخيه، ۱۲۸
لايحلّ بيع المغنيّات ولا شرائهنّ وثمنهنّ...، ۳۹۸
لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها...، ۳۹۱
لعن الله الرّاشي والمرتشي في...، ۲۱۵، ۲۳۱، ۲۳۳
لعن الله الراشي والمرتشي ومن بينهما...، ۲۱۵
لن يعمل ابن آدم عملاً أعظم عند الله...، ۳۳۳
ليس منّا من غشّ مسلماً او ضرّه او ماكره، ۱۸۸
ليس منّا من غشّنا، ۱۸۷
ليس منّا من لم يتغنّ بالقرآن، ۲۶۸
ليس من المسلمين من غشّهم، ۱۸۸
ما أذن الله لشيء كإذنه لنبيّ يتغنّي...، ۲۶۸
ما أراك إلّا وقد جمعت خيانة وغشّاً...، ۱۸۹
ما بال عامل أبعثُه فيقول: هذا لكم و...، ۲۲۱
ما بعث الله نبيّاً قط حتى يسترعيه الغنم و...، ۱۲۲
ما بُني بناء في الإسلام أحبّ إلى الله...، ۵۷
ما تواضع أحد لله الّا رفعه الله، ۶۱
ما حرّم الله شيئاً أشدّ من الخمر، ۳۵۰
ما رفع أحد صوتاً بغناء إلّا بعث الله إليه...، ۲۵۳
ماكان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها...، ۳۴۳
ما من شيء أبغض إلى الله عزّوجلّ من...، ۵۷
ما من شيء في الميزان أثقل من...، ۶۲
ما من نبيٍ إلّا وقد رعى الغنم، ۱۲۲
مدمن الخمر كعابد وثن، ۳۰۸
المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه، ۶۸
المشّاؤون بالنّميمة، المفرّقون بين...، ۶۷
من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً...، ۲۲۲، ۲۳۷
من استعملناه منكم على عمل فكَتَمنا ...، ۲۲۲
من أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار...، ۱۷۴
من بدء بالكلام قبل السلام فلا تجيبوه، ۵۹
من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في...، ۹۱
من جلس إلى قينة يسمع منها صبّ في...، ۲۷۳
من ساء خلقه عذّب نفسه، ۶۷
من سبق إلى ما لا يسبقه إليه المسلم...، ۱۷۲
من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم...، ۵۶
من عرف نفسه فقد عرف ربّه، ۸۴
من غشّ مسلماً في شراء أو بيع فليس منّا...، ۱۸۷
من غشّنا فليس منّا، ۱۸۷
من كان مسلماً فلا يَمكر ولا يَخدع...، ۱۹۱

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يعقد...، ۳۵۰
ميّز كلّ واحد منهما على حِدةٍ، ليس في...، ۱۸۹
المؤمن مألوف ولا خير فيمن لا يألف...، ۶۲
النظر الى الخضرة يزيد في البصر، ۷۴
و غير التصرية من التدليس ملحق بها، ۱۹۵
ولا تقطعنّ نخلاً ولا شجراً، ۷۷
ولهم ما للمسلمين، وعليهم ما على...، ۱۹۲، ۱۹۳
ومن غشّ أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه...، ۱۸۷
هدايا الأمراء غُلول، ۲۲۲
هدايا العمّال غُلول، ۲۱۶، ۲۲۲
يا بني عبدالمطلب إنّكم لن تسعوا الناس...، ۶۰
يا علي كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة...، ۱۳۱
يا على من السحت ثمن الميتة، ۳۴۶
يا عليّ! من السُّحت... الرشوة في الحكم، ۲۱۴
يأتى على الناس زمان يُستحلّ فيه...، ۲۱۰

امیرمؤمنان امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام

إنّكم مسئولون حتّى عن البقاع والبهائم، ۷۸
أيّما وال احتجب من حوائج الناس ...، ۲۱۶
أيّما وال ... أخذ هديّة كان غَلولاً، ۲۱۶
أيُّها النَّاس، إنّ لي عليكم حقًّا، ولكم...، ۶۹
بايع الخبيثات ومشتريها في الإثم سواء، ۱۶۴
بلادكم أنتن بلاد الله تربة، أقر بها من ...، ۷۵
السّواك مطهرة للفم، مرضاة للربّ، ۸۸
الشاخص فى طلب الرزق الحلال...، ۱۲۳
الصدقة والحبس ذخيرتان فدعوهما...، ۵۳
طهّروا أنفسكم من دنس الشّهوات ...، ۸۵
لابدّ للنَّاس من أمير برٍّ أو فاجر يعمل ...، ۶۸
لا خير فى الكلاب إلّاكلب صيد أو...، ۳۳۶
لا عيش لسيّئ الخلق، ۶۷
لأنّها أمّ الخبائث ورأس كل شرّ يأتي ...، ۹۲
لأنّه يورث القساوة ويسلب الفؤاد الرحمة، ۹۳
للسّلام سبعون حسنة تسع وستّون ...، ۶۰
معرفة النفس أنفع المعارف، ۸۳
من جدّد قبراً أو مثَّل مثالاً فقد خرج...، ۲۹۳
من السُّحت ثمن الميتة... وأجر القاضي، ۲۱۶
النّظيف من الثياب يُذهب الهمّ والحزن، ۸۸
نعم البيت الحمام... يذهب بالدّرن، ۸۸
وأشعر قلبك الرّحمة للرَّعيَّة، والمحبّة ...، ۵۶
وافسح له في البذل ما يزيل علّته وتقلّ ...، ۲۲۶
وأفضل من ذلك كلّه كلمة عدل عند إمام...، ۷۲
و لا تضربُّن أحداً سوطاً لمكان درهم ولا...، ۱۹۳
وليجتمع في قلبك الافتقار إلى الناس...، ۸۶
ويؤخذ الباقي فيكون بعد ذلك أرزاق ...، ۲۲۶
هلك امروء لم يعرف قدره، ۸۳
يكون افتقارك إليهم في لين كلامك ...، ۸۶

امام سجاد علیه‌السلام

إنّ الله جعل اللّيل سكناً لكلّ شيء، ۸۰
فاتقوا الله عباد الله، واستقبلوا في إصلاح...، ۸۵
ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة...، ۲۶۹

امام محمّد باقر علیه‌السلام

اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع، ۱۱۲
أمّا الخمر فكل مسكر من الشراب إذا أخمر...، ۳۴۸
إنّما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله وإنّما...، ۱۳۶
إنّه لم يعص الله وإنّما عصى سيّده فاذا...، ۱۳۶
التي يدخل عليها الرجال، حرام والتي...، ۲۵۹
حدّ الجوار أربعون داراً من كل جانب من...، ۵۵
ذلك لمولاه إن شاء فرّق بينهما وإن شاء...، ۱۳۶
الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا...، ۱۱۰
كلُّ شيءٍ غُلَّ من الامام فهو سحت...، ۲۱۵
كلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من...، ۱۶۳، ۳۷۵
وأمّا الميسر: فالنرد والشطرنج وكل قمار...، ۳۷۲

ورجّع بالقرآن صوتك فإنّ الله عزّوجلّ... ۲۶۷
والسحت أنواع كثيرة منها أُجور الفواجر، ۱۶۴، ۳۵۲
والسحت أنواع كثيرة... وثمن الخمر و... ۱۶۳

امام جعفر صادق عليه السلام

أجر المغنية التي تزف العرائس لا بأس به، ۲۷۱
أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به... ۲۵۸، ۲۶۲
إذا اختلط الذكي بالميت باعه ممّن... ۱۳۱، ۳۴۶
إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال... ۳۹۴
اقذر الذنوب ثلاثة قتل البهيمة وحبس... ۷۸
التي يدخل عليها الرجال حرام، ۱۶۴
أمّا وجوه الحرام من البيع والشراء... ۱۳۰
إنّ أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ... ۳۳۳
انّ الله عزوجل أحب لانبيائه من الأعمال... ۱۲۲
إنّ امرأة عذّبت في هرّة ربطتها حتى... ۷۸
إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام كره أن تقى الدواب... ۳۵۱
إنّ التصيّد لهواً باطل لا يقصّر الصلاة فيه، ۷۹
إنّ التصيّد مسير باطل لايقصر الصلاة فيه، ۷۹
إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الأحرار و... ۳۰۸
إنّ المصاحف لن تُشْترى، فإذا اشتريت... ۱۳۲، ۴۲۹
أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام... ۳۱۹، ۳۲۳
إيّاك أن تشتري الورق وفيه القرآن... ۴۳۷،۴۳۸
إيّاك والغشّ، فانّه من غَشّ غُشّ في ماله... ۱۹۰
بعه ممن يطبّخه أو يصنعه خلّاً أحبُّ إليّ... ۳۹۵
بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة، ۲۷۵
بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت، ۳۷۵
بيع الشطرنج وأكل ثمنه سحت، ۱۶۳
تقليم الأظفار يمنع الداء الأعظم، ۸۸
ثمن العذرة سحت، ۱۳۲
ثمن العذرة من السحت، ۱۳۱، ۱۳۵،، ۳۲۸
الثّوب النقيّ يكبتُ العدوّ، ۸۸
حلال، ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً... ۳۹۴
الحلال من البيوع كل ماهوحلال المأكول... ۱۳۰، ۱۶۱
خرجتُ في طلب الرزق لأستغنى عن مثلك، ۸۷
دية العبد قيمته، ۳۳۷
دية الكلب السلوقي أربعون درهماً جعل... ۳۳۷
دية المملوك ثمنه، ۳۳۷
الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور... ۲۵۱
الرّشا في الحكم هو الكفر بالله العظيم، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴
السّحت انواع كثيرة... ومنها اجور القضاة، ۲۱۶
السحت ثمن الميتة، ۱۶۳، ۳۳۴، ۳۴۶
السّحت ثمن الميتة... والرّشوة فى الحكم، ۲۱۳
الغناء مجلس لاينظر الله إلى أهله وهو... ۲۵۰، ۲۷۵
فإنّها من المجالس التي باء اهلها بسخط... ۳۸۱
كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة... ۱۷۰
كل مبيع ملهوٍّ به وكل منهى عنه ممّا... ۱۶۲
لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت، ۲۶۶
لا بأس ببيع العذرة، ۳۲۸
لا بأس به وإن غلى فلا يحلّ بيعه، ۳۹۴
لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان، ۲۸۹
لاتبيعوا المصاحف فإنّ بيعها حرام... ۴۲۹
لاتدهن به ولا تبعه من مسلم، ۱۶۳
لا تشتر كتاب الله ولكن اشتر الحديد... ۴۲۹
لا تطيب السكنى إلّا بثلاث:الهواءالطيّب،... ۸۷
لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل، ۳۷۹
لا يجوز... شهادة اللاعب بالشطرنج و... ۳۸۰
لايفسد الماء إلّا ما كانت له نفس سائلة، ۳۴۱
لعن رسول الله الراشى والمرتشى، ۲۱۵
ليس منّا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته... ۱۲۳
ليس منّا من غشّ مسلماً، ۱۸۷
المغنية ملعونة ملعون من أكل كسبها، ۲۷۲
من سنن المرسلين السّواك، ۸۸
نهى رسول الله عن إتيان الطّير باللّيل... ۷۹
نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالنردو... ۳۷۵

نهى النبيّ ﷺ أن يُشاب اللبن بالماء للبيع، ۱۹۱
وأجر الكاهن سحت، ۱۶۴
وأمّا الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم، ۱۶۴
والسحت أنواع كثيرة منها ما أُصيب من...، ۱۶۴
وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ...، ۹۲
هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه...، ۳۵۴
هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنه...، ۳۹۴
ينبغي للمسلم أن يلتمس الرزق حتى...، ۱۲۳

امام موسی کاظم علیه‌السلام

إنّ الله عزّوجلّ لم يحرم الخمر لاسمها...، ۳۵۱،۳۴۸،، ۳۵۳
إنّ ثمن الكلب والمغنية سحت، ۱۶۳، ۲۵۷
ثلاثة يَجْلين البصر: النّظر إلى الخُضْرة...، كاظم، ۷۴
يا هشام إنّ البيع فى الظّلال غشّ، وإنّ...، ۱۸۹

امام علی بن موسی الرّضا علیه‌السلام

إن الله تبارك وتعالى لم يبح أكلاً ولا شرباً...، ۹۲
قد تكون للرجل، الجارية تلهيه وما ثمنها...، ۳۹۹
كل ما هو مأمور به على العباد وقوام لهم...، ۱۳۰
لا حاجة لى فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنية...، ۲۵۲، ۳۹۹
النرد والشطرنج وأربعة عشر بمنزلة واحدة...، ۳۶۶
وكُلّ امر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه...، ۱۶۲
وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة...، ۳۵۳

امام حسن عسکری علیه‌السلام

جُعلت الخبائث كلّها في بيت وجُعل...، ۶۶
يتّقى الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا...، ۱۷۵

امام مهدی علیه‌السلام

أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك من ...، ۳۹۸

فهرست انبیا و معصومین (علیهم السلام)

رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۶۶، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۹۱، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۳۹

امیر المؤمنین علی علیه‌السلام، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۶۳، ۱۹۳، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۶۵، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۵۱

سید الشهدا امام حسین علیه‌السلام، ۲۶۶

علی بن الحسین زین العابدین علیه‌السلام، ۷۸، ۸۰، ۸۵، ۹۱، ۲۶۹، ۳۹۹

امام محمد باقر علیه‌السلام، ۶۰، ۱۱۰، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۴۰، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۰

امام جعفر صادق علیه‌السلام، ۱۷، ۱۵، ۲۳، ۵۳، ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۷، ۴۳۸

امام موسی بن جعفر کاظم علیه‌السلام، ۷۴، ۱۶۳، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۲۶، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۳، ۳۰۴، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۶۹، ۳۸۱، ۴۳۸

آدم، ۶۳

امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام، ۵۵، ۹۲، ۱۰۲، ۱۳۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۶۷، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۴، ۳۹۹

امام علی بن محمد الهادی علیه‌السلام، ۹۸

امام حسن عسکری علیه‌السلام، ۶۶، ۱۷۵

حجة بن الحسن امام مهدی علیه‌السلام، ۳۹۸

ابراهیم علیه‌السلام، ۵۸، ۲۸۵، ۳۰۹

اسماعیل علیه‌السلام، ۵۸

سلیمان علیه‌السلام، ۲۹۴

شعیب علیه‌السلام، ۱۵۲، ۱۵۳

موسی علیه‌السلام، ۱۵۲، ۱۵۳، ۳۳۸

یوسف علیه‌السلام، ۱۰۴

فهرست اشخاص

آلوسی، ۱۴۴، ۱۶۶، ۲۱۴، ۲۵۰

ابا بصیر، ۲۵۸

ابان بن معاویه، ۲۶۸

ابراهیم بن ابی‌بلاد، ۲۵۲، ۲۵۷، ۳۹۹

ابراهیم بن عبدالحمید، ۱۱۲

ابن ابی‌جمهور، ۱۶۰

ابن ابی شیبة، ۳۶۶

ابن ابی عمیر، ۲۵۱، ۲۹۷

ابن اثیر، ۱۰۴، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۳۲، ۲۹۳

ابن ادریس، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۴۸، ۲۸۶، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۳

ابن ادریس بهوتی حنبلی، ۳۴۵

ابن اللَّتَبیه، ۲۲۱، ۲۳۶

ابن النحوی، ۲۵۳

ابن بابویه قمی، ۳۶۹

ابن براج، ۲۸۶، ۳۳۶

ابن تیمیة، ۲۶۵

ابن جبیر، ۱۴۸

ابن جریح، ۱۴۸

ابن جریر، ۱۴۵

ابن حجر هیثمی شافعی، ۱۶۸، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۹۱، ۴۳۵

ابن حمزه، ۳۳۶، ۳۵۳

ابن خطل، ۲۵۰

ابن عاشور، ۱۵۲

ابـن عـباس، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۹۰، ۳۷۵، ۴۳۹

ابن عبد البر، ۴۳۵

ابن عبدالله، ۱۶۹

ابن عثمین حلبی، ۳۱۷

ابن عثیمین حنبلی، ۳۳۵

ابن عربی، ۲۸۸

ابن فرحون مالکی، ۱۰۸

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۲۴۹، ۳۶۹

ابن قدامه حنبلی، ۴۵، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۶، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۳۷، ۳۴۵، ۴۱۷، ۴۲۲

ابن قیم جوزی، ۲۴۸

ابن کثیر، ۱۵۰

ابن ماجه، ۱۴۴

ابن محبوب، ۲۲۷

ابن مسعود، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۵۳، ۳۲۷

ابن مسکان، ۳۳۷

ابن منذر، ۳۳۰، ۳۴۶
ابن منظور، ۲۰۷، ۲۱۰
ابن نجیم مصری حنفی، ۳۴۵، ۳۷۲، ۳۸۰
ابو الجارود، ۳۷۲، ۳۷۳
ابو العالیه، ۱۵۲
ابوالعباس، ۲۰۷
ابو امامه، ۲۵۰، ۳۹۸
ابو اویس عبدالله بن عبدالله بن اویس، ۲۵۵
ابو بصیر (لیث بن بختری)، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۸۶، ۲۹۵، ۳۵۴، ۳۹۴، ۴۳۰
ابوبکر، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵
ابوبکر بن العربی، ۲۵۳
ابو حبان اندلسی، ۱۴۸، ۱۵۲
ابو حنیفه، ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۷۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۴۸، ۲۷۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۸، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۰۸
ابوسلیمان حمد بن محمد، ۱۸۸
ابو عبیدة، ۲۶۸
ابو کهمس، ۳۹۴
ابو هریره، ۲۱۵، ۲۹۰، ۳۳۵
ابو یحیی، ۳۲۵
ابو یوسف حنفی، ۱۷۳، ۱۹۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۸، ۳۸۱
ابی جارود، ۳۷۵
احمد، ۳۴۲
امام احمد، ۱۴۴
احمد بن أبی سهل حنفی، ۱۲۹
احمد بن حنبل، ۱۷۱، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۸۹، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۷۸، ۴۳۲
محقق اردبیلی، ۸۰، ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۲۴۸، ۲۶۶، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۹، ۳۴۹، ۳۸۹، ۳۹۳
اردشیر، ۳۶۷
ازهری، ابو منصور، ۲۷۰
اسحاق بن راهویه، ۴۳۵
اصبغ بن نباته، ۲۱۶، ۲۹۳
محقق اصفهانی، ۱۶۷، ۲۴۷، ۴۰۷
الاسکافی، ابی علی محمد بن همام بن سهیل، ۳۳
القطان الحلی، محمد بن شجاع، ۱۲۴
انجشه، ۲۷۱
انس بن مالک، ۲۵۴
شیخ انصاری، ۱۵
شیخ انصاری، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۳۴، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۹، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۲۱، ۴۲۸
محقق ایروانی، ۱۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۳۰۰، ۴۰۷
ایوب بن حر، ۲۵۸
علامه بحر العلوم، ۱۶۲
محقق بحرانی، شیخ حسین بن علی بن صادق، ۳۳، ۳۴، ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۹۰، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۱۱، ۳۸۰
براء بن مالک، ۲۷۱
بزنطی، ۳۴۵
بلاذری، ۱۰۳
شیخ بهایی، ۲۷۵
بهبهانی، وحید، ۱۵۰، ۱۶۲
بهوتی حنبلی، ۲۱۱، ۳۷۷
بیضاوی، ۱۴۸
ترمذی، ۲۹۰

محقق ثانی، ۲۸۶، ۳۰۱، ۳۰۶، ۴۱۲
ثوری، ۱۴۸
جابر، ۳۳۲
جابر بن عبدالله انصاری، ۱۳۰، ۱۶۱، ۲۵۰، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۵۱
جزیری، ۲۴۸، ۲۶۱، ۴۰۸
جصاص حنفی، ۱۱۶، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۱۳
جعفری، محمد تقی، ۸۰
جعفی، ۳۴۹
جمهمة بن صلت، ۷۰
جوهری، ۱۴۷، ۲۰۷، ۲۱۳، ۳۶۶
جوهری، قاسم بن محمد، ۳۵۴
حذیفه، ۷۰
حرانی، حسن بن شعبه، ۱۵، ۱۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹
حسن بن عبدالعزیز، ۲۷۰
حسن وشاء، ۳۴۴
حسین بن زید، ۲۹۰، ۳۷۵
حسین بن عبدالله، ۲۵۵
حصین بن مغیره، ۷۰
حطاب، ۲۲۹
حطاب رعینی مالکی، شمس‌الدین مغربی، ۲۶۹، ۳۴۶
حفص بن بختری، ۳۴۷
حکم بن عتیبه، ۱۳۶
حلبی، ۳۴۶، ۳۹۴، ۳۹۵
حلبی، ابن زهره، ۱۰۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۹، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۶
حلبی، ابو الصلاح، ۲۴۸، ۴۰۶
حلبی، ابو صلاح، ۳۶۹
علامه حلی، ۳۶، ۳۹، ۴۵، ۷۹، ۸۰، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۷۱، ۳۸۰، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۲۸، ۴۲۹
محقق حلی، ۱۸۵، ۲۱۲، ۲۸۷، ۳۷۱، ۴۰۶
حلی، ابن فهد، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۴۹
حماد، ۲۲۶
حماد بن عثمان، ۲۷۲
شیخ حمد بن عبدالله الحمد، ۳۵۵
حمزة بن محمد، ۲۹۰
حنان بن سدیر، ۳۳۲، ۳۵۴
حنفی، ابن عابدین، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲
حنفی، ابن همام، ۱۲۷
خدری، ابوسعید، ۱۸۷
آخوند خراسانی، ۱۳۴، ۱۶۷
خلال، ابوبکر، ۲۴۸
شیخ خلیل، ۲۸۸
خلیل بن احمد، ۲۰۷
امام خمینی، ۱۵، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۰، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۷۸، ۳۸۸
آیت الله خوئی، ۱۶۷، ۲۱۹، ۳۷۷
خوانساری، سید احمد، ۱۵۰، ۱۹۳
آیت الله خـــویی، ۱۵، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۸۶، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۴۷، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۷۳، ۳۷۸، ۴۰۷، ۴۲۸، ۴۳۱
داود بن سرحان، ۱۹۱
دقیانوس، ۱۰۴
دمشقی حنبلی، علاء الدین، ۳۳۱

دمیاطی، ۳۷۸
دینوری، ۳۹۹
راغب اصفهانی، ۱۶۶، ۲۱۰، ۲۱۱
رافع بن خُدیج، ۱۳۰
امام رافعی، ۲۰۹، ۲۸۴
رافعی، عبدالکریم، ۱۶۸، ۱۶۹، ۴۳۹
رافعی قزوینی شافعی، ۲۴۸، ۳۴۶
ربیع، ۱۴۸
رعینی، ۱۴۵
رعینی حنفی، ۱۲۹
رعینی شافعی، ۳۷۶
رعینی مالکی، ۲۸۸
روح بن عبدالرحیم، ۴۲۹، ۴۳۰
ریان بن صلت، ۲۵۷
زبیر بن عوام، ۷۰
زجاج، ۱۴۸، ۲۷۰
زراره، ۳۰۲، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۴۹
زرکشی، ۲۴۸
زمخشری، ۱۴۸
زهری، ۱۵۲
زید بن ثابت، ۲۳۰
زید شحام، ۲۷۵
زینب عطاره، ۱۸۹
ساعدی، ابوحمید، ۲۱۶، ۲۲۱
محقق سبزواری، ۱۲۹، ۱۴۹، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸ ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۲۸، ۳۶۶، ۴۳۱
سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۶، ۱۰۹، ۲۱۷، ۲۹۱
سِجاده، حسن بن علی بن عثمان، ۱۹۸
سدی، ۱۴۸
سرخسی حنفی، ۳۳۱، ۳۴۵
سرخسی شافعی، ۱۲۹
سعد، ۲۶۸
سعد بن ابراهیم، ۲۴۸
سعید بن جبیر، ۱۵۲
سفیان بن عیینه، ۲۶۸
سکونی، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۷۱
سلّار، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۸۷، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۴۵
سماعه، ۴۲۹، ۴۳۷
سمرقندی، علاء الدین، ۳۳۱
سیرین، ۲۷۴
سیوری، ۳۲۴
شاپور، ۳۶۷
شافعی، ابن ادریس، ۷۱، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۹۲، ۲۲۰، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۷۰، ۳۷۸، ۳۸۰
شربینی شافعی، شیخ محمد، ۱۴۵، ۱۷۰، ۲۰۹، ۳۲۴، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۲
شریح قاضی، ۲۲۹، ۲۳۰
شعیب بن واقد، ۲۹۰
شوکانی، محمد بن علی، ۲۳۳، ۲۶۵، ۳۴۹
شهید اول، ۳۶، ۳۹، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۲۵، ۲۸۷، ۳۱۹، ۳۶۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۰۷، ۴۲۰
شهید ثانی، ۳۶، ۳۹، ۸۰، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۴۷، ۲۷۰، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۹۳، ۴۰۷
شیبانی، ۱۳۵

شیرازی شافعی، ابو اسحاق، ۱۹۲، ۲۲۲، ۲۳۰
صابر، ۳۹۵
صاحب الذریعة ⇦ طهرانی، شیخ آقا بزرگ
صاحب المیزان ⇦ علامه طباطبائی
صاحب جواهر الکلام ⇦ نجفی، محمد حسن
صاحب حدائق الناضره ⇦ محقق بحرانی
صاحب روضات الجنات = محمد باقر بن زین العابدین الخونساری، ۳۴
صاحب روض الطالب = اسماعیل بن ابی بکر بن المقری الیمانی، ۳۰۰
صاحب ریاض المسائل ⇦ طباطبائی، سید علی
صاحب عروه ⇦ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم
صاحب مصباح المنیر ⇦ فیومی، احمد بن محمد
صاحب مفتاح الکرامة ⇦ عاملی، سید جواد
صاحب وسائل ⇦ عاملی، شیخ حر
صدر، سید حسن، ۳۳
صدر، محمد باقر، ۴۵
شیخ صدوق، ۳۴، ۳۵، ۷۹، ۱۶۲، ۱۸۷، ۲۱۱، ۲۴۸، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۹۰، ۲۹۷، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۹
صفوان بن امیة، ۲۵۳
صنعانی، ۲۰۹، ۳۴۹
ضحاک بن قیس، ۱۴۸، ۴۰۸
طاووس، ۳۶۶
طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۶۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۴۰۷
علامه طباطبایی، ۱۳۲، ۱۴۸، ۳۹۶
طباطبایی، سید علی، ۱۶۲، ۲۲۳، ۲۸۷، ۳۱۱، ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۹۳
علامه طبرسی، امین الاسلام، ۵۲، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۶۶، ۱۷۴، ۲۱۴، ۲۸۷
طبری، ۱۴۷، ۲۷۳
طریحی، ۲۰۷، ۳۶۵
شیخ طوسی، ۳۶، ۳۹، ۷۱، ۷۹، ۸۰، ۱۰۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۱۲، ۲۲۵، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۷۱، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۵۳، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۹، ۴۰۶
طهرانی، شیخ آقا بزرگ، ۳۳
ظاهری، ابن حزم، ۱۲۸، ۲۳۶، ۲۵۳، ۴۲۸
محقق علامه عاملی، ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۵۳
عاملی، ابوعبدالله الحسین بن الحسن بن یونس بن ظهیر الدین، ۳۹
عاملی، سید جواد، ۴۵، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۷۰، ۲۸۷، ۳۸۹، ۴۲۸
عاملی، شیخ حر، ۱۶، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۵۲، ۲۶۰، ۳۸۱، ۴۲۰
عایشه، ۱۵۲، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۹۰، ۳۰۵
عبد الاعلی، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۷۲
عبد الرحمان بن سیابه، ۴۲۹
عبدالرحمان بن قدامه، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۳۸۰، ۴۲۸
عبدالرحمن بن حجاج، ۳۴۸
عبد العزیز بن محمد، ۲۴۸، ۲۹۰
عبدالله بن جعفر، ۲۶۰
عبدالله بن حسن، ۲۵۹
عبدالله بن رواحه، ۲۷۱
عبدالله بن سنان، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۶۹
عبدالله بن شفیق، ۴۳۱
عبدالله بن عمر، ۲۵۰، ۴۳۱، ۴۳۴
عبدالله بن قدامه حنبلی، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۳۷۶، ۳۸۰، ۴۲۸
عبدالله بن قریب، ۳۶۹

عبدالله بن محمد، ۳۴۹
عبدالله بن مسعود، ۲۵۰
عبدالله بن نهیک، ۲۶۸
عبدالله تمیمی، ۲۶۷
عبدالمطلب، ۶۰
عبیده سلمانی، ۱۵۲
عتاب بن اُسید، ۲۲۹
عثمان، ۲۶۵
عدی بن عمیر، ۲۲۲
عسقلانی، ۴۲۸
عسکری، ابو هلال، ۱۴۷
عطاء بن جابر، ۱۳۱
علی بن ابراهیم قمی، ۲۲۷، ۳۴۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵
علی بن ابی حمزه، ۲۶۷، ۳۵۴
علی بن جعفر، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۷۲، ۲۷۵، ۳۴۴، ۴۳۸
علی بن مدنین، ۲۵۵
علی بن مهزیار، ۳۴۹
علی بن یقطین، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۳
عمار بن مروان، ۲۱۵
عمر بن اُذینه، ۳۹۴
عمر بن خطاب، ۱۴۴، ۲۶۴، ۲۶۵، ۳۴۷
عمرو بن حریث، ۳۹۱
عمرو بن قرة (مرة)، ۲۵۳
عنبسه وراق، ۴۳۰
عیاشی، ۳۶۶
عیص بن قاسم، ۱۱۲
عینی، ۲۶۵
غریانی مالکی، ۲۲۲
غزالی، ۱۸۴، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۶۴، ۳۴۹
فاضل آبی، ۲۸۷
فاضل قطیفی، ۱۶۹
فاضل مقداد، ۲۴۷، ۲۸۷
فاضل مناوی، ۲۴۸
فاضل هندی، ۸۰
فخر المحققین، ۳۹، ۷۹، ۱۳۵، ۱۶۹، ۳۱۰، ۳۷۱، ۴۱۲
فخر رازی، ۸۴
فرقد حجام، ۳۳۲
فیروزآبادی، ۳۴۷
فیض کاشانی، ۵۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۷
فیومی احمد بن محمد، ۲۰۹، ۲۶۸، ۲۸۴
قاضی ابن براج، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۴۵
قتاده، ۱۴۸، ۲۵۰
قرافی مالکی، ۲۰۹، ۲۲۲
قرطبی مالکی، ابن رشد، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۳۸، ۴۰۸، ۴۱۷
سید قطب، ۵۸
کاسانی حنفی، ابوبکر، ۱۴۵، ۳۳۹، ۴۰۸، ۴۱۱
کاسانی شافعی، ابوبکر، ۱۲۹
محدث کاشانی، ۲۴۷
کاشف الغطاء، ۲۸۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۷۶، ۴۰۹
محقق کرکی، ۱۲۳، ۱۴۹، ۲۸۷، ۲۹۶، ۴۰۷
کلینی، ثقة الاسلام، ۴۵، ۲۶۷، ۲۶۸
کنانی، ابو الصباح، ۲۵۲
لیث مرادی، ۳۳۵
ماوردی شافعی، ابو الحسن، ۳۳۱
ماریه قبطیه، ۲۷۴
مازری مالکی، ابو عبدالله محمد بن علی، ۲۲۹، ۳۷۶

مازندرانی، ملا صالح، ۸۵
مالک اشتر، ۵۶، ۲۲۶
مالک بن انس، ۲۴۸، ۳۳۱، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۸۰، ۴۱۷
ماوردی، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۳۰
متقی هندی، ۵۲
مجاهد، ۱۴۸، ۱۵۲، ۲۵۰
علامه مجلسی، محمد باقر، ۳۴، ۵۲، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۹۳، ۳۲۸
مجلسی، محمد تقی، ۱۶۲
محدث قمی، ۳۳
محقق، ۳۶، ۳۹، ۱۴۵، ۳۴۲، ۳۴۹
محمد بن حاطب، ۲۶۳
محمد بن حنفیه، ۳۴۸
محمد بن شربینی شافعی، ۳۷۸، ۳۷۹
محمد بن عصام، ۳۹۹
محمد بن علی بن الحسین، ۳۹۹
محمد بن عمرو، ۲۵۱
محمد بن مسلم، ۲۰۹، ۲۳۲، ۲۵۷، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۴
محمد بن همام، ۳۳
محمد (شاگرد ابو حنیفه)، ۱۷۳
محمد شیبانی، ۱۹۶
سید محمد عاملی، ۱۴۹
سید محمد مرتضی، ۳۶۹
محمدین ثلاث، ۳۶
محمقق کرکی، ۲۱۷
محمود ابوریه، ۷۰
محیی الدین نووی، ۴۳۹
سید مرتضی، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۶۷، ۳۲۷، ۳۵۰، ۳۶۹
مرداوی، ۲۳۰
مسروق، ۲۱۶
مسعدة بن زیاد، ۲۵۷، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵
مصطفی بن سعد سیوطی حنبلی، ۳۳۱
مطهری، مرتضی، ۴۶، ۴۹، ۸۴
معاویة بن عمار، ۳۸، ۳۳۲
مغیرة بن شعبه، ۷۰
مفضل بن عمرو جعفی، ۱۹۸
شیخ مفید، ۳۳، ۱۶۲، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۷، ۴۰۶
آیت الله مکارم شیرازی، ناصر، ۴۶، ۱۶۹، ۱۷۲، ۴۲۸
مناوی، ۱۸۸
موسی بن بکر، ۳۸، ۱۹۷
میرزای قمی، ۲۹۳
محقق نائینی، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۴۱۰
نجفی، محمد حسن، ۳۳، ۸۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۴۵، ۱۶۰، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۲۳، ۳۴۰، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۹، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱
نجیم حنفی، ۳۳۳
محقق نراقی، ۱۰۹، ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۹۲، ۲۹۴، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۸۹، ۳۹۸، ۴۲۱
نراقی، ملا احمد، ۱۱۱، ۲۲۵، ۲۲۷
نراقی، ملا مهدی، ۲۲۵
نسائی، ۲۵۵
نضر بن حرث، ۲۵۰
نظام الدین بلخی، ۳۴۲
نمرود، ۱۰۲

حاجی نوری، **۱۶۲**

نوفلی، **۲۷۱**

نووی شافعی، **۱۵۰، ۱۶۹، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۸، ۲۸۸، ۳۳۱، ۳۴۶، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۲۸، ۴۳۹**

دکتر وهبة الزحیلی، **۴۶، ۶۹، ۷۲، ۱۶۶**

هشام، **۲۵۱**

هشام بن ابراهیم، **۲۵۷**

هشام بن حکم، **۱۸۹، ۱۹۰**

هیثم بن عبدالله ابی کهمس، **۳۵۴**

هیثم بن عبیدالله ابی کهمس، **۳۵۴**

یحیی بن ابی القاسم اسدی، **۲۶۲**

یحیی بن حین، **۲۵۵**

یزدی، سید محمد کاظم، **۱۶، ۱۴۵، ۱۵۰**

یزید بن فرقد، **۲۱۴**

یونس بن یعقوب، **۱۱۳، ۲۵۷**

فهرست فِرَق و قبائل

اسلام، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۰۷، ۳۲۶، ۳۳۹، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۹، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸

اصحاب کهف، ۱۰۴

انجیل، ۳۳۸

انصار، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۳

اهل سنت = سنی = عامه، ۱۴، ۴۵، ۵۴، ۵۵، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۹، ۸۰، ۸۸، ۹۱، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹

أزد، ۲۲۱

بنی ارفده، ۲۶۴

بنی اسد، ۲۲۱

بنی اسرائیل، ۲۱۴

بنی امیه، ۲۵۵، ۲۵۸، ۳۴۹

بنی العباس، ۳۶، ۲۵۵، ۲۵۸، ۳۴۹

بنی نجار، ۲۵۴

تحریر، ۳۳۴

حنبلیه، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۹۵، ۲۲۴، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۸۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۳۶

حنفیه، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۷۰، ۲۸۹، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۸۹، ۴۰۸، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۶، ۴۳۹

خوارج، ۶۸

زیدی، ۲۳۳

ساسانی، ۳۶۷

شـــافعیه، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۹۲، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۸، ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۷۱، ۳۷۹، ۳۸۹، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۶

شیعه = امامیه، ۱۴، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۵۴، ۵۵، ۶۸، ۶۹، ۷۹، ۸۸، ۹۱، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۲۰، ۴۳۶

قریش، ۲۵۰

مـــالکیه، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۹۵، ۲۱۲، ۲۲۹، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۸۹، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۷

مجوس، ۳۹۴

مسیح = نصرانی، ۵۷، ۹۱، ۱۰۴، ۱۸۸، ۳۰۸، ۳۳۹، ۳۹۴

معتزله، ۶۹

مغبّرة، ۲۷۰

واقفیه، ۳۵۴

یهود، ۸۹، ۱۳۱، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۹۴

فهرست اماکن

آلمان، ۸۰، ۱۰۸، ۳۶۹

آمریکا، ۸۰، ۳۶۹

اسپانیا، ۸۰

ایران = جمهوری اسلامی ایران، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۶، ۲۰۱، ۲۵۰، ۳۶۸

بابل، ۱۰۲

بدر، ۹۱

بصره، ۷۵، ۳۸۱

بُعاث، ۲۵۴

بلژیک، ۸۰

پالمستروخ (بانک سوئدی)، ۱۰۳

حبشه، ۲۳۲، ۴۳۵

حجاز، ۲۴۹

حلب، ۳۷

دانمارک، ۸۰

روسیه، ۳۶۹

روم، ۱۰۴، ۱۰۸، ۳۶۸

سوئد، ۱۰۳

سوئیس، ۱۰۸

عراق، ۲۷۰

فرانسه، ۱۰۸

کعبه، ۳۰۹، ۳۳۳

کنعان، ۱۰۴

مدینه، ۵۳، ۶۲، ۶۹، ۱۸۹، ۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۴۷

مصر، ۱۰۸

مکه، ۱۳۱، ۱۶۳، ۲۲۹، ۳۰۹، ۴۳۲

منا، ۲۶۴

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (با ترجمهٔ حضرت آیت الله مکارم شیرازی).
۲. نهج‌البلاغه (نسخهٔ صبحی صالح).
۳. آلاء الرحمن، محمدجواد بلاغی نجفی.
۴. آیات الأحکام (جرجانی)، سید امیرابوالفتوح حسین جرجانی.
۵. اجوبة المسائل المهنائیة، علامه حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر.
۶. احیاء العلوم، ابوحامد محمد بن محمد الغزالي.
۷. اخلاق در قرآن، آیت الله مکارم شیرازی و همکاران.
۸. إرشاد الأذهان إلی أحکام الإیمان، علامهٔ حلی.
۹. استذکار، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمری القرطبی.
۱۰. استفتائات جدید، آیت الله مکارم شیرازی.
۱۱. استفتائات جدید، آیت الله میرزا جواد تبریزی.
۱۲. أُسد الغابة، ابن اثیر.
۱۳. الاصول الکافي، ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی.
۱۴. اضواء علی السنّة المحمدیة، محمود أبوریّة.
۱۵. اطراف المسند المعتلی باطراف المسند الحنبلی، ابن حجر عسقلانی.
۱۶. إعانة الطالبین علی حل الفاظ فتح المعین، محمد شطا الدمیاطی.
۱۷. اقتصاد سیاسی شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، ف.م، جوانشیر.
۱۸. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدین سیوطی.
۱۹. الأحکام فی أصول الأحکام، سیف الدین آمدی.
۲۰. الاختیار لتعلیل المختار، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلی الحنفی.
۲۱. الاستبصار، شیخ طوسی.
۲۲. الاستیعاب في معرفة الاصحاب، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبی.
۲۳. الاصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی.
۲۴. الاعلام، خیر الدین زرکلی.
۲۵. الإغاثة، حسن بن علی السقاف.
۲۶. الاقناع في حل الفاظ ابی‌شجاع.
۲۷. الامالي، سید مرتضی.
۲۸. الامالي، شیخ صدوق.
۲۹. الأُمّ، محمد بن ادریس شافعی.
۳۰. الأموال ونظریة العقد، یوسف موسی.
۳۱. الإنتصار، شریف مرتضی.
۳۲. الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف، ابوالحسن علی بن سلیمان مرداوی.
۳۳. انتصار، سید مرتضی علم الهدی.

۳۴. ایضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد، فخر المحققین محمد بن حسن بن یوسف حلی.
۳۵. ایضاح المکنون، اسماعیل پاشا بغدادی.
۳۶. أجود التقریرات، أبوالقاسم خویی.
۳۷. أحکام الاحکام شرح عمدة الأحکام، ابن دقیق العبد.
۳۸. أحکام القرآن، ابوبکر بن علی الرّازی الجصّاص.
۳۹. أساس البلاغة، ابی‌القاسم محمود بن عمر الزمخشری.
۴۰. أصول البیوع الممنوعة، عبدالسمیع.
۴۱. أمل الآمل، حر عاملی.
۴۲. أنوارالاصول، احمد قدسی.
۴۳. أنوارالتنزیل وأسرار التأویل، عبدالله بن عمر بیضاوی.
۴۴. أنوارالفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی.
۴۵. أنیس الفقهاء في تعریفات الألفاظ المتداولة بین الفقهاء، قاسم بن عبدالله بن أمیر علی القویزی الروی الحنفی.
۴۶. بحارالأنوار، علامه محمد باقر مجلسی.
۴۷. البحر الرائق، ابن نجیم المصری.
۴۸. البحر المحیط فی التفسیر، ابوحیان محمد بن یوسف اندلسی.
۴۹. بحوث فی الفقه الاجارة.
۵۰. بحوث في شرح العروة الوثقی، سید محمد باقر صدر.
۵۱. بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ابوبکر کاسانی.
۵۲. بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ابن رشد القرطبی.
۵۳. البدایة والنهایة، ابن رشد اندلسی.
۵۴. البرهان في تفسیر القرآن، هاشم حسینی بحرانی.
۵۵. البنایة فی شرح الهدایة، ابومحمد العیننی.
۵۶. البهجة فی شرح التحفة، علی بن عبدالسلام التسولی.
۵۷. البیان و التحصیل و الشرح و التوجیه و التعلیل لمسائل المستخرجة، محمد بن احمد بن رشد القرطبی.
۵۸. پول، بانک، صرافی، محمدحسین ابراهیمی.
۵۹. پول و نظام‌های پولی.
۶۰. پیام امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام، آیت الله مکارم شیرازی و همکاران.
۶۱. تاج العروس، محمد مرتضی زبیدی.
۶۲. تاریخ ابن خلدون، ابن خلدون.
۶۳. تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، علامه حسن بن یوسف بن ماهر اسدی حلی.
۶۴. تحریرالأحکام، حسن بن یوسف بن مطهّر (علّامه حلّی).
۶۵. تحریرالوسیلة، امام خمینی.
۶۶. التحریر والتنویر، محمد بن طاهر (ابن عاشور).
۶۷. تحف العقول، ابن شعبهٔ حرّانی.
۶۸. تحفة الجب علی شرح الخطیب، سلیمان بن محمد بن عمر البجیرمي الشافعي.
۶۹. تحفة المحتاج الی أدلّة المنهاج، عمر بن علی بن أحمد الشافعي.
۷۰. تذکرة الفقها، علامه حسن بن یوسف حلی.
۷۱. تذکرة الموضوعات، طاهر الفتنی الهندی.
۷۲. تفسیر الآلوسي، آلوسی.
۷۳. تفسیر الإمام الحسن العسکري.
۷۴. تفسیر البیضاوي، ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی.
۷۵. تفسیر التبیان، شیخ طوسی.

۷۶. تفسير القرآن العظيم، ابن ابی‌حاتم عبدالرحمن بن محمّد.
۷۷. تفسير القمي، على بن ابراهيم قمى.
۷۸. تفسير المراغي، احمد بن مصطفى.
۷۹. تفسير خازن، على بن محمد بن ابراهيم بغدادى.
۸۰ تفسير كبير، امام فخر رازى.
۸۱ تفسير نسفى، نسفى.
۸۲ تفسير نمونه، آيت الله ناصر مكارم شيرازى و همكاران.
۸۳ تفسير نورالثقلين، الشيخ الحويزى.
۸۴ تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، آيت الله فاضل لنكرانى.
۸۵ تفصيل وسائل‌الشيعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي.
۸۶ تكملة البحر الرائق، شيخ محمد بن حسين بن على الطورى القادرى الحنفى.
۸۷ تلبيس ابليس.
۸۸ تنقيح التحقيق فى احاديث التعليق، ذهبى.
۸۹ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيورى.
۹۰. تنقيح المقال فى علم الرجال، علامه شيخ عبدالله مامقانى.
۹۱. التنقيح في شرح العروة الوثقى، سيد ابوالقاسم موسوى خويى.
۹۲. تنقيح مباني العروة، جواد تبريزى.
۹۳. توضيح المسائل محشى امام خمينى رحمه‌الله.
۹۴. توضيح المسائل مراجع عظام.
۹۵. تهذيب الأحكام، شيخ طوسى.
۹۶. تهذيب الأصول، سبحانى.
۹۷. تهذيب التهذيب، ابن حجر.
۹۸. تهذيب الكمال، المزى.
۹۹. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، حسين بن مسعود بغوى.
۱۰۰. ثواب الاعمال، الشيخ الصدوق.
۱۰۱. جامع الأحاديث الشيعة، آيت الله بروجردى.
۱۰۲. جامع الأصول فى احاديث الرسول، مبارك بن محمد ابن اثير الجزري.
۱۰۳. جامع البيان في تفسير القرآن، ابن جرير طبرى.
۱۰۴. جامع الصغير، جلال الدين سيوطى.
۱۰۵. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، سيد احمد بن يوسف خوانسارى.
۱۰۶. جامع المسائل، آيت الله فاضل لنكرانى.
۱۰۷. جامع المقاصد فى شرح القواعد، محقق كركى.
۱۰۸. الجامع لأحكام القرآن، (تفسير قرطبى)، محمد بن احمد انصارى قرطبى.
۱۰۹. جمع الجوامع، سيوطى، الجامع الكبير.
۱۱۰. الجوامع الفقهية.
۱۱۱. جواهر الفقه، قاضى ابن البراج.
۱۱۲. جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى.
۱۱۳. حاشيه ارشاد الأذهان إلى احكام الإيمان.
۱۱۴. الحاشية ردّ المحتار، ابن عابدين.
۱۱۵. حاشية على القوائد (كاشف الغطاء).
۱۱۶. حاشية ارشاد الاذهان.
۱۱۷. حاشية إعانة الطالبين، بكرى دمياطى (سيدِى بكرى).
۱۱۸. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوق.
۱۱۹. حاشية القليوبي على شرح جلال الدين المحلى على منهاج الطالبين.

۱۲۰. حاشية المكاسب، ايروانى، على بن عبدالحسين نجفى.
۱۲۱. الحاشية المكاسب، سيد يزدى.
۱۲۲. الحاشية على الكفاية، آيت الله سيد حسين بروجردى.
۱۲۳. حاشية على مجمع الفائدة والبرهان، محمدباقر وحيد بهبهانى.
۱۲۴. الحاوي الكبير، ابوالحسن على بن محمد بن حبيب ماوردى.
۱۲۵. الحبل المتين في احكام الدين، حمد بن حسين عاملى.
۱۲۶. الحدائق الناضره في أحكام العترة الطاهرة، شيخ يوسف بحرانى.
۱۲۷. حقائق الأصول، آيت الله سيد محسن حكيم.
۱۲۸. الحواشي الشرواني و العبادي، عبدالحميد المكي الشرواني واحمد بن قاسم العبادى .
۱۲۹. الخصال، محمد بن على بن بابويه (شيخ صدوق).
۱۳۰. الخلاف، شيخ الطائفة ابن جعفر محمد بن الحسن الطوسى.
۱۳۱. دائرة المعارف القرن العشرين، محمد فريد وجدى.
۱۳۲. دائرة المعارف فقه مقارن، آيت الله مكارم شيرازى و همكاران.
۱۳۳. دائرة المعارف ويكيپديا.
۱۳۴. دادرسى در حقوق اسلامى، محمدحسين ساكت.
۱۳۵. دراسات في المكاسب المحرمه، حسين على منتظرى نجف آبادى.
۱۳۶. الدر المختار، علاءالدين الحصفكي.
۱۳۷. الدرّ المنثور، جلال الدين سيوطى.
۱۳۸. الدرر، ابن عبدالبر.
۱۳۹. الدروس الشرعيه في فقه الإمامية، شهيد اول، محمد بن مكى عاملى.
۱۴۰. دعائم الإسلام، نعمان بن محمد تميمى مغربى.
۱۴۱. الدعوات، قطب الدين الراوندي.
۱۴۲. دليل المحتاج شرح المنهاج، نووى.
۱۴۳. ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، محمد باقر بن محمد سبزوارى.
۱۴۴. الذخيرة، شهاب الدين احمد بن ادريس القرافى.
۱۴۵. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، علامه شيخ آقا بزرگ طهرانى.
۱۴۶. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ابوعبدالله محمدبن مكى عاملى.
۱۴۷. ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، زمخشرى.
۱۴۸. ردّ المحتار على الدرّ المختار، محمد امين (ابن عابدين).
۱۴۹. الرسائل التسع، محقق حلّى.
۱۵۰. الرسائل الفقهية، وحيد بهبهانى.
۱۵۱. رسائل المرتضى، الشريف المرتضى.
۱۵۲. رسالة الاجاره، بهبهانى.
۱۵۳. روح المعاني في تفسير القرآن العظمى، محمود آلوسى بغدادى.
۱۵۴. الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى الحنبلى النجدى.
۱۵۵. الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، زين الدين بن على العاملى (شهيد ثانى).
۱۵۶. روضة الطالبين، محى الدين نووى.
۱۵۷. رياض المسائل، سيد على طباطبائى.

۱۵۸. زبدة البيان في أحكام القرآن، احمد بن محمد اردبيلى.
۱۵۹. سايت آيت الله سيستانى.
۱۶۰. سايت كازينوا.
۱۶۱. سبل السلام، محمد بن اسماعيل الكحلانى.
۱۶۲. سبل الهدى والرشاد، محمد بن يوسف صالحى شامى.
۱۶۳. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس حلى.
۱۶۴. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد قزوينى.
۱۶۵. سنن البيهقي، احمد بن حسين بيهقى.
۱۶۶. السنن الكبرى، ابوبكر احمد بن الحسين بيهقى.
۱۶۷. سنن النسائي، أحمد بن شعيب نسائى.
۱۶۸. سنن أبو داود، ابن اشعث سجستانى.
۱۶۹. سنن دارقطنى، على بن عمر دارقطنى.
۱۷۰. السيرة النبوية، ابن كثير.
۱۷۱. شرائع الاحكام، محقق نجم الدين جعفر حلى.
۱۷۲. شرح اخصر المختصرات، عبدالله بن عبدالرحمن بن عبدالله بن جبيرين.
۱۷۳. شرح اصول الكافي، محمد صالح مازندرانى با تعليقات ميرزا ابوالحسن شعرانى.
۱۷۴. شرح الخرشي على مختصر خليل بحاشية العدوي.
۱۷۵. الشرح الصغير وحاشية الصادقي.
۱۷۶. الشرح الكبير، ابوالفرج عبدالرحمن بن ابى‌عُمر محمد بن احمد قدامه.
۱۷۷. شرح اللمعة، شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى.
۱۷۸. شرح المحلى على المنهاج، شرح العلامه جلال الدين المحلى.
۱۷۹. الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين.
۱۸۰. شرح المنهاج وحاشية القليوبي.
۱۸۱. شرح زاد المستقنع، شيخ حمد بن عبدالله الحمد.
۱۸۲. شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسى.
۱۸۳. شرح مشكل الآثار، ابوجعفر ازدى طحاوى.
۱۸۴. شرح و تفسير لغات قرآن بر اساس تفسير نمونه، جعفر شريعتمدارى.
۱۸۵. الصحاح، الجوهري، تحقيق احمد عبدالغفور العطار.
۱۸۶. صحاح اللغة، اسماعيل بن حماد جوهرى.
۱۸۷. صحيح ابن حبان، علاء الدين بن بلبان الفارس.
۱۸۸. صحيح البخاري، ابوعبدالله محمد بن اسماعيل بخارى.
۱۸۹. صحيح مسلم، مسلم بن حجاج نيشابورى.
۱۹۰. صراط النجاة، آيت الله سيد ابوالقاسم خويى.
۱۹۱. صراط النجاة، ميرزا جواد تبريزى.
۱۹۲. ضحى الإسلام.
۱۹۳. طرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم الجوزية.
۱۹۴. العروة الوثقى المحشى، محمد كاظم يزدى و جمعى از فقها.
۱۹۵. العزيز شرح الوجيز، ابوالقاسم رافعى قزوينى.
۱۹۶. العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسي.
۱۹۷. عمدة القارى، العيني، داراحياء التراث العربى.
۱۹۸. عوائد الأيام، احمد بن محمد مهدى بن ابى‌ذر نراقى.
۱۹۹. عوالي اللئالي، ابن ابى‌جمهور احسائى.
۲۰۰. عيون اخبار الرضا عليه‌السلام، شيخ صدوق.

۲۰۱. غاية الآمال في شرح المكاسب، شيخ محمدحسن مامقانی.
۲۰۲. غاية المراد، فی شرح نكت الإرشاد، محمد بن مكی عاملی.
۲۰۳. غاية المرام، مفلح بن حسن صيمری.
۲۰۴. الغدير، علامه امينی.
۲۰۵. غررالحكم، عبدالواحد بن محمد تميمی آمدی.
۲۰۶. غنائم الأيام، ميرزا قمی.
۲۰۷. غناوموسيقی (رسالهٔ غناشيخ حر عاملی)، به‌كوشش رضا مختاری، محسن صادقی.
۲۰۸. الغناء الملهی، ابن حزم.
۲۰۹. غنية النزوع الی علم الأصول والفروع، ابن زهره حلبی.
۲۱۰. الفائق في غريب الحديث الزمخشری.
۲۱۱. الفتاوی الهندية، شيخ نظام و جماعة من علماء الهند.
۲۱۲. فتح الباري في شرح البخاري، ابن حجر عسقلاني.
۲۱۳. فتح العزيز في شرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الرافض.
۲۱۴. فتح القدير، محمد بن علی شوكانی.
۲۱۵. فتح الوهاب، زكريا الأنصاری.
۲۱۶. فتوح البلدان.
۲۱۷. فرائد الاصول، شيخ انصاری.
۲۱۸. الفروق اللغوية، ابوهلال عسكری.
۲۱۹. فرهنگ دهخدا، علی اكبر دهخدا.
۲۲۰. فرهنگ فارسی، دكتر محمد معين.
۲۲۱. الفقه الإسلامي وأدلّته، دكتر وهبه الزحيلی.
۲۲۲. فقه الرضا عليه‌السلام، منسوب به امام رضا عليه‌السلام.
۲۲۳. فقه السنّة، الشيخ سيد سابق.
۲۲۴. فقه القرآن راوندی، قطب الدين سعيد بن عبدالله راوندی.
۲۲۵. الفقه المنهجی علی مذهب الإمام الشافعي، دكتر مصطفی الخن و دكتر مصطفی البغا.
۲۲۶. الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل‌البيت، عبدالرحمن جزيری.
۲۲۷. الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل‌البيت عليهم‌السلام، محمد غروی و شيخ پيامبر مازخ.
۲۲۸. الفقه علی المذاهب الخمسة، محمد جواد مغنيه.
۲۲۹. فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبدالرؤوف المناوی.
۲۳۰. في ظلال القرآن، سيد بن قطب شاذلی.
۲۳۱. قاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب فيروزآبادی.
۲۳۲. قانون مجازات اسلامی.
۲۳۳. قواعد الأحكام، حسن بن يوسف بن مطهّر (علّامهٔ حلّی).
۲۳۴. القواعد الفقهية، آيت الله ناصر مكارم شيرازی.
۲۳۵. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، دكتر محمد بكر اسماعيل.
۲۳۶. قواعد الفقهية، سيد ميرزاحسن الموسوی البجنوردی.
۲۳۷. الكافي، ابوجعفر محمد بن يعقوب كلينی.
۲۳۸. الكافي في الفقه، ابوالصلاح حلبی.
۲۳۹. الكافي في الفقه أهل المدينة، محمد بن عبدالبر بن عاصم النمری القرطبی.
۲۴۰. كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه.
۲۴۱. الكامل، عبدالله بن عدی.

۲۴۲. الکامل فی التاریخ، ابن اثیر.
۲۴۳. کتاب ابوهریره.
۲۴۴. کتاب الام، امام شافعی.
۲۴۵. کتاب البیع، امام خمینی.
۲۴۶. کتاب الخمس، آیت الله سید محمدهادی میلانی.
۲۴۷. کتاب العین، الخلیل بن احمد الفراهیدی.
۲۴۸. کتاب القضاء، آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی.
۲۴۹. کتاب المبسوط، شمس الدین ابوبکر محمد سرخسی.
۲۵۰. کتاب المسند، امام شافعی.
۲۵۱. کتاب النکاح (فارسی)، آیت الله مکارم شیرازی.
۲۵۲. کشاف القناع، البهوتي.
۲۵۳. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، محمود زمخشری.
۲۵۴. کشف الرقاع عن محرمات اللهو والسماع.
۲۵۵. کشف الرموز في شرح مختصر النافع، فاضل آبی حسن بن ابی‌طالب یوسفی.
۲۵۶. کشف الظنون عن اسامي الکتاب و الفنون، ملاکاتب شبلی.
۲۵۷. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطاء.
۲۵۸. کشف القناع، بهوتی.
۲۵۹. کشف اللثام، محمد بن حسن اصفهانی (فاضل هندی).
۲۶۰. کفایة الاحکام، علامه محمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری.
۲۶۱. کنز العرفان في فقه القرآن، مقدادین عبدالله سیوری حلی.
۲۶۲. کنزالعمّال، علاءالدین علی متقی هندی.
۲۶۳. لسان العرب، ابن منظور افریقی.
۲۶۴. ماهیت پول و راهبردهای فقهی و اقتصادی آن، احمدعلی یوسفی.
۲۶۵. مبانی اقتصاد اسلامی، پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
۲۶۶. مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، محمد مهدی کرمی ـ محمد پورمند.
۲۶۷. المبسوط في فقه الإمامیة، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی.
۲۶۸. مجلهٔ تازه‌های اقتصادی.
۲۶۹. مجلهٔ فقه اهل بیت علیهم‌السلام.
۲۷۰. مجمع البحرین، طریحی.
۲۷۱. مجمع البیان في تفسیر القرآن، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی.
۲۷۲. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، علی بن ابی بکر هیثمی.
۲۷۳. مجمع الفائدة والبرهان، احمد بن محمد اردبیلی.
۲۷۴. مجموع البحرین، فخر الدین طریحی.
۲۷۵. المجموع شرح المهذّب، محیی الدین بن شرف نووی.
۲۷۶. مجموع فتاوی ابن تیمیة، موقع الإسلام.
۲۷۷. مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری.
۲۷۸. مجموعهٔ کامل قوانین و مقرّرات جزائی، غلامرضا حجّتی اشرفی.
۲۷۹. مجموعهٔ ورام، ورام بن ابی‌فراس.
۲۸۰. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی.
۲۸۱. المحجة البیضاء، مولی محسن فیض کاشانی.
۲۸۲. المحلّی بالآثار، علی بن احمد بن حزم اندلسی.
۲۸۳. المحیط البرهاني، ابوالمعالی محمود بن احمد بن عبدالعزیز (ابن مازهٔ حنفی).

۲۸۴. المحیط فی اللغة، صاحب بن عباد.
۲۸۵. مختصر النافع في فقه الإمامية، نجم الدين جعفر بن حسن حلی.
۲۸۶. مختلف الشيعة فی احكام الشريعه، علامه حلی.
۲۸۷. مدوّنة الفقه المالكي، دكتر صادق عبدالرحمن الغريانی.
۲۸۸. مرآة العقول، علّامه محمد باقر مجلسی.
۲۸۹. المراسم العلوية، سلار بن عبدالعزيز.
۲۹۰. مرعاة المفاتيح، شرح مشكاة المصابيح، المباركفوری.
۲۹۱. مسالك الافهام الى آيات الاحكام، جواد بن سعيد كاظمی.
۲۹۲. مسالك الأفهام، زين الدين بن على العاملی (شهيد ثانی).
۲۹۳. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين نوری.
۲۹۴. المستدرك على الصحيحين، حاكم نيشابوری.
۲۹۵. مستمسك العروة الوثقی، سيد محسن حكيم.
۲۹۶. مستند الشيعة، احمد بن محمد مهدی نراقی.
۲۹۷. مسند الحميري، عبدالله بن الزبير الحميري.
۲۹۸. مسند الشاميين، سليمان بن احمد بن ايوب ابوالقاسم الطبرانی.
۲۹۹. مسند الشهاب، محمد بن سلامة القضاعی.
۳۰۰. مسند الصحابة فی الكتب السنة،
۳۰۱. مسند امام احمد، بيروت، دار صادر.
۳۰۲. مسند أبي يعلي، أحمد بن على تميمی.
۳۰۳. مسند أحمد، أحمد بن حنبل.
۳۰۴. مسند بن الجعد، على بن الجعد بن عبيد.
۳۰۵. المسند في شرح العروة الوثقی.
۳۰۶. مشارق الشموس فی شرح الدروس، حسين بن جمال الدين خوانساری.
۳۰۷. مصباح الفقاهة، ابوالقاسم خويی.
۳۰۸. مصباح الفقيه (ط.ق)، آقا رضا همدانی.
۳۰۹. مصباح المنهاج، سيد محمد سعيد حكيم.
۳۱۰. مصباح المنير، احمد بن محمد فيومی.
۳۱۱. مصباح الهدی، ميرزا محمدتقی آملی.
۳۱۲. المصنف ابن ابی‌شيبه، محمد بن أبی شيبه العبسی الكوفی.
۳۱۳. مصنّف عبدالرزّاق، عبدالرزّاق الصنعانی.
۳۱۴. معالم التنزيل، تفسير البغوی المسمی معالم التنزيل، حسين بن مسعود بغوی شافعی.
۳۱۵. معالم الدين في فقه آل ياسين، محمد بن شجاع قطانی حلی.
۳۱۶. معاني الأخبار، شيخ صدوق.
۳۱۷. معتبر، علامه حلی.
۳۱۸. معجم ابن عساكر، ابوالقسام على بن الحسن بن هبة الله مستوفی.
۳۱۹. المعجم الكبير، سليمان بن احمد بن ايوب ابوالقاسم الطبرانی.
۳۲۰. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهية، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم دارالفضيلة.
۳۲۱. معجم المؤلفين، عمر رضا كحاله.
۳۲۲. المعجم الوسيط، ابراهيم مدكور و همكاران.
۳۲۳. معجم رجال الحديث، آيت الله سيد ابوالقاسم خويی.
۳۲۴. معجم مقائيس اللغة، احمد بن فارس بن زكريا.
۳۲۵. معرفة السنن والآثار، بيهقی.

۳۲۶. المغني ابن قدامة، موفق الدين ابومحمد عبدالله بن احمد بن قدامه.
۳۲۷. مغنی المحتاج، شیخ محمد شربینی الخطیب.
۳۲۸. مفاتیح الشرائع، فیض کاشانی.
۳۲۹. مفاتیح الغیب، فخرالدین رازی.
۳۳۰. مفتاح الکرامة، سید جواد عاملی.
۳۳۱. المفردات في غريب القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهانی.
۳۳۲. المقنع، شیخ صدوق.
۳۳۳. المقنعه، شیخ مفید.
۳۳۴. مکاتیب الرسول ﷺ، شیخ علی احمدی میانجی.
۳۳۵. المکاسب، العلّامة الشيخ مرتضى الانصاري.
۳۳۶. المکاسب المحرمه، امام خمینی.
۳۳۷. المکاسب المحرمة، آیت الله اراکی.
۳۳۸. المکاسب والبیع، تقریر بحث النائینی.
۳۳۹. مناقب آل أبي‌طالب، محمد بن شهر آشوب مازندرانی.
۳۴۰. منتهی المطلب في تحقيق المذهب، علامه یوسف بن مطهر حلی.
۳۴۱. المنجد فی الفقه.
۳۴۲. منح الجليل شرح مختصر، خليل محمد علي.
۳۴۳. من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق).
۳۴۴. منهاج الصالحین، ابوالقاسم خویی.
۳۴۵. منهاج الطالبين وعمدة المفتين، یحیی بن شرف النووی.
۳۴۶. منهاج الفقاهة (للروحانی)، سید صادق حسینی روحانی.
۳۴۷. منية الطالب، خوانساری.
۳۴۸. مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، محمد بن عبدالله الخراشی.
۳۴۹. مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، سید عبدالأعلی موسوی سبزواری.
۳۵۰. المواهب فی تحریر احکام المکاسب، جعفر سبحانی تبریزی.
۳۵۱. موسوعة الإمام الخوئي، آیت الله سید ابوالقاسم خویی.
۳۵۲. الموسوعة الفقهيّة الكويتية.
۳۵۳. الموضوعات، علی بن محمد الجوزی.
۳۵۴. المهذّب، ابن براج، قاضی عبدالعزیز.
۳۵۵. مهذّب الأحكام، آیت الله سید عبدالاعلی موسوی سبزواری.
۳۵۶. المهذّب البارع فی شرح المختصر النافع، جمال الدین احمد بن محمد اسدی حلی.
۳۵۷. المهذّب في فقه الإمام الشافعي، ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی.
۳۵۸. میزان الحکمة، محمد محمدی ری شهری.
۳۵۹. الميزان في تفسير القرآن، علامه سید محمد حسین طباطبائی.
۳۶۰. نصب الراية، الزيعلي.
۳۶۱. نظریه‌های پولی، دکتر باقر قدیری اصل.
۳۶۲. نهاية الإرب، احمد بن عبدالوهاب النويری.
۳۶۳. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الشافعي صغير.
۳۶۴. نهاية المرام، سید محمدعاملی.
۳۶۵. النهاية فی غريب الحديث والاثر، ابن اثير جزری.

۳۶۶. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، شيخ محمد بن حسن طوسى.
۳۶۷. نهج الحق وكشف الصدق، علامهٔ حلى.
۳۶۸. نيل الأوطار، محمد بن على بن محمد شوكانى.
۳۶۹. الوافي، محمدمحسن فيض كاشانى.
۳۷۰. وسائل الشيعة، شيخ محمد بن حسن حرّ عاملى.
۳۷۱. الوسيلة الى نيل الفضيلة، ابن حمزه طوسى.
۳۷۲. هداية في الاصول والفروع، شيخ صدوق.