



فهرست

۱	سخن سردبیر
۳	مصاحبه درباره «تحول در کتب درسی حوزه علمیه»
۱۵	در جریان «استصحاب کلی»
۴۳	ربا در قرآن
۷۳	مرگ مغزی
۱۰۷	حکم فقهی مواد روان گردان
۱۵۱	درآمدی بر فلسفه فقه
۱۶۷	فقیه بصیر (اشاره‌ای به سلوک علمی مقام معظم رهبری)
۱۷۳	درباره اصطلاح اصولی «مقام اثبات و مقام ثبوت»
۱۷۷	تاریخچه حوزه علمیه مشهد در دوران محمدرضا پهلوی (۲)
۱۸۹	ولایت فقیه
	گزارش پایان نامه ها
۱۹۷	«تغییر وضعیت موقوفات» و «فقه و سلامت محیط زیست»
۲۰۵	سیری در مجلات فقهی
۲۲۱	گزارشی از محتوای کتاب «حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه»



یادآوری

تحریر در حوزه معارف و مسائل تخصصی فقه و اصول انتشار می‌یابد.
آراء و نظریه‌های مندرج در تحریر، بیانگر رای و نظر نویسندگان مقالات است.
تحریر مشتاقانه پذیرای هر گونه انتقاد و پیشنهاد خبرخواهانه شماست



دو فصلنامه علمی - پژوهشی

نشریه داخلی دانش پژوهان رشته تخصصی فقه و اصول
(مدرسه علمیه عالی نواب)

شماره ۹ و ۱۰ بهار و تابستان ۹۱

کتاب صاحب امتیاز:

مدرسه علمیه عالی نواب

کتاب سردبیر:

مهدی محمدی نسب

کتاب اعضای هیئت تحریریه و همکاران این شماره:

مصطفی امیری، علی بنکدار، مهدی رحمانی ساعد،
مصطفی رنجبر، سیدجمال الدین موسوی،
محمد رضا هادی، بلال شاکری،
مصطفی رفسنجانی، رضا میهن دوست،
حسین محمد دوست

نشانی:

مشهد، ابتدای خیابان شیرازی،

مدرسه علمیه عالی نواب

گروه علمی فقه و اصول نشریه تحریر

www.tahrirfeqh@gmail.com

پیامک: 3007650001040

صندوق پستی: ۷۱۹ - ۱۱۴۳۶۳۳

سخن سردیر

از ابزار مهم اطلاع رسانی برای انتقال مفاهیم، خصوصا در عصر حاضر، قدرت بر کتابت می‌باشد و چه زیباست اگر طلاب علوم دینی که وظیفه‌ی گسترش و نشر معارف اسلامی را به عهده دارند خود را مسلح به این قوه برتر از بیان نمایند.

تعداد مخاطبان مطالب مکتوب از زمان ایجاد تا زمان از بین رفتنش، فرصت تأمل در بیانات و نظریات نویسنده، توان عرضه‌ی نظریات مختلف در کنار یکدیگر برای انتخاب نظر برتر، امکان انتقال عین آن‌چه را مراد است به غائبان در مجلس، امکان بهره برداری از متون مکتوب در هر زمان و مکان ممکن و ...، این‌ها همه امتیازاتی است که یک متن بر بیان دارد. و حتی به جرات می‌توان گفت اگر اهتمام عالمان و حافظان دین بر مکتوب کردن آموزه‌های اسلام نبود، اسلام نیز از جهت اعتبار احکام و فروع و حتی اعتقادات همانند یهودیت و مسیحیت می‌شد.

نوشتن و نشر یک علم نه تنها باعث حفظ آن می‌شود؛ بلکه باعث رشد سریع آن هم می‌گردد. به طور مثال علومى مثل طب یا فیزیک اگر رشدی دارند و در هر زمان عالی‌تر از زمان قبل هستند به خاطر این است که دانشمندان آن علم تجربیات‌شان را با نوشتن به نسل‌های بعد منتقل کرده‌اند. و مسئولان دلسوز حوزه‌های علمیه نیز اگر خواهان تحول و رشد در فهم بهتر دین هستند (که هستند) به ناچار می‌بایست زمینه‌ی نوشتن مقالات تخصصی را در طلاب ایجاد و تقویت نمایند. راه اندازی مجلات تخصصی علوم دینی یک حرکت بزرگ و قابل تقدیر است که ارزشی مساوی اگر نگوییم بیشتر، از راه اندازی مدارس تخصصی دینی دارد؛ لذا برخورد لازم می‌دانم تقدیر و تشکری داشته باشم از مسئولان مدرسه علمیه عالی نواب، خصوصا مدیریت محترم مدرسه حجت الاسلام و المسلمین گنابادی نژاد که اشتیاق مقاله نویسی و نشر آن را در طلاب این مدرسه ایجاد نمودند و برای به فرجام رساندن نشریات تخصصی مدرسه

عنایت ویژه به این مسئله داشتند، و همچنین مسئول محترم آموزش و پژوهش حجت الاسلام رضایی که اهتمام جدی به بخش نشریات مدرسه دارند.

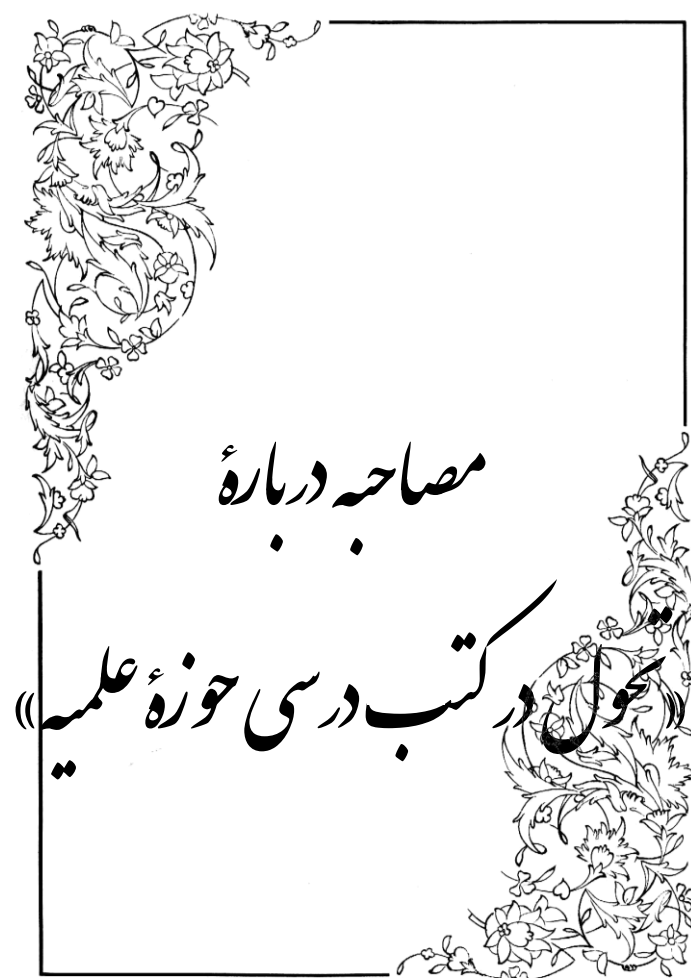
و نیز تشکر و قدردانی از حجت الاسلام تیموری و هیئت تحریریه‌ی همراه ایشان که سنگ بنای شمارگان نخستین تحریریه را عهده دار شدند و حجت الاسلام موسوی که با تلاش فراوان توانست تحولی عالی در فصلنامه‌ی تحریر ایجاد نماید.

و اکنون در سال جدید و آغاز بهار طبیعت، تحریر قصد دارد به لطف خدا و همت طلاب و اساتید صاحب نظر فقهی و اصولی، در شماره‌های بعدی از فصلنامه‌ی اطلاع رسانی فقه و اصول به فصلنامه‌ی تخصصی فقه و اصول ارتقاء پیدا کند. به همین منظور تحریر پذیرای مقالات علمی و مشتاق مکاتبات انتقادی و پیشنهادی شما در پیشبرد هرچه بهتر نشریه می‌باشد.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

سر دبیر تحریر / بهار ۱۳۹۱

مدی محمدی نسب



مصاحبه دربارهٔ

«مکمل در کتب درسی حوزه علمیه»

سید جمال الدین موسوی

اشاره

موضوع تحوّل در کتب درسی حوزه علمیّه، محور گفتگوهای است که با برخی اساتید حوزه علمیّه مشهد انجام شده است. آنچه در پی می‌آید حاصل گفتگو با اساتید بزرگواری است که با حوصله و دقت علمی بدین موضوع پرداختند. ضمن سپاس و قدردانی از ایشان، این گفتگو تقدیم خوانندگان محترم می‌گردد.

اساتید محترم، حجج اسلام:

- استاد قندیلی (عضو هیأت علمی دانشکده علوم تربیتی دانشگاه فردوسی)؛
- استاد صدر (استاد سطح حوزه علمیّه، عضو گروه علمی فقه و اصول مدرسه علمیّه عالی نواب و عضو گروه پژوهشی قرآن دفتر تبلیغات اسلامی خراسان)؛
- استاد کاظمی (استاد سطح حوزه و دانشگاه، عضو گروه علمی فقه و اصول مدرسه علمیّه عالی نواب و...)
- استاد واسطی (استاد سطح حوزه علمیّه مشهد)؛
- استاد سلطانی (استاد حوزه علمیّه مشهد).

تحریر: پیشینه تاریخی تحوّل در کتب درسی حوزه علمیّه چگونه بوده است؟



استاد صدر: در تاریخ حوزه علمیّه، متن هرگز اصالت نداشته و ارتقای علمی مهم بوده است. البته مخالفین تغییر متون درسی به جهت اصالت متن با آن مخالفت نمی‌کنند؛ بلکه به جهت عدم جایگزینی متن درسی خوب مخالفت دارند. آنها می‌گویند: هدف، ارتقای علمی است و این کتاب‌ها همین کارکرد را دارند پس باید حفظ شوند. برخی شاید امکان آوردن متن بهتر را نفی کنند، ولی این مطلب صغروی است و اصل کبری را همه قبول دارند.

استاد واسطی: اساتید مشهور که دارای حلقه درسی بزرگی بودند کتابی را مناسب برای تدریس تشخیص می‌دادند و شروع به تدریس آن می‌کردند و این امر به تدریج در میان حلقه‌های درسی دیگر نیز سرایت می‌کرد و پس از مدتی یک کتاب مبنای تدریس قرار می‌گرفت. پس تشخیص استادی که در برهه‌ای دیگر می‌آمد به همین ترتیب سبب تغییر در کتاب مبنا می‌شد.

تحریر: از دیدگاه شما چه نکته‌هایی در موضوع متون درسی قابل توجه است؟

استاد سلطانی: نواقص عمومی حوزه نسبت به کتب درسی در حوزه‌های مختلف، متفاوت است. در برخی از حوزه‌ها کار جمعی نشده؛ ولی کار فردی شده است. طلبه‌ای که از سیکل وارد حوزه می‌شود با یک خلأ مواجه می‌شود و مدت زمانی می‌گذرد تا با زبان درسی حوزه آشنا شود. در دوران راهنمایی، کتب درسی به صورت مشخص و تفکیک شده است؛ یعنی این‌طور نیست که ضمن یک عنوان درسی، درس دیگر داده شود. سؤالات کتاب مشخصاً با موضوع مرتبط است و نیز کتاب‌های کمک‌درسی و کلاس تقویتی هیچ‌گاه جای‌گزین کتاب‌های اصلی نمی‌شود. در حوزه‌ها به این شکل کار نشده است.

استاد صدر: مهم‌ترین مسئله در متون درسی، به‌سازی متون آموزشی است. باید متون درسی را از جهت مزایای متون درسی فعلی، روش‌ها و کاستی‌های متون آموزشی مورد بررسی قرار داد.

استاد کاظمی: کتاب درسی با کتاب‌های دیگر فرق دارد. کتاب درسی ابزاری برای رسیدن به هدف آموزشی تعیین‌شده است؛ در نتیجه از جهات مختلفی باید مورد توجه باشد. کتب درسی هدف مخصوصی را در زمان خاصی تأمین می‌کند و بر محصل بسیار تأثیرگذار است؛ برخلاف کتب معمولی که مخاطب‌محور و بسیار پُرخواننده اما اثرش ممکن است زودگذر باشد. بنابراین توجه به تفاوت‌های اساسی کتب درسی و غیرآن، میزان اهمیت کتاب‌های درسی را آشکار و افزایش می‌دهد. کتاب آموزشی درسی مثل اتومبیل است که با توجه

به مقصد، مسیر آب و هوا و راننده تولید می‌شود. پس عناصر تدوین کتاب آموزشی توجه به هدف آموزشی، حجم زمانی، متعلم، جامعه تعلیم، و... است.

تحریر: آیا متون درسی با اهداف آموزشی از جهت محتوا و شیوه تناسب دارد؟

استاد صدر: دو پرسش نباید خلط شود:

۱. آیا این متون برای رسیدن به هدف آن کافی است؟ مثلاً هدف ادبیات، صحیح‌خوانی متن است و نیز هدف منطق جلوگیری اشتباه ذهن در حوزه تفکرات است. در این صورت خیلی از متون با هدف آن تناسب دارد.
۲. آیا این متون با سطح طلاب تناسب دارد؟ در این باره می‌گوییم: شاید برخی از کتاب‌های ادبی برای یک جوان که از دوره راهنمایی وارد حوزه می‌شود سخت باشد؛ و دست‌کم باید برای او به شکلی آسان‌تری درس داد. یعنی من اصراری ندارم که ابتدای آموزش با این متون باشد. با این وجود، این متون با توجه به هدف آموزشی آن و از جهت محتوا کامل هستند.

استاد کاظمی: هدف آموزشی، اجتهاد

است و لازمه اجتهاد، دیدن آراء است. خوشبختانه منابع قدیمی ما موجودند و طلبه ناچار است کتب قدیمی را بخواند. کتاب‌های موجود نیز دارای این دو ویژگی هستند که هم طلاب را با متن‌های سنگین فقهی و



اصولی قدیمی آشنا کنند و هم نظرها و آرای مختلف علمی را به او بیاموزند. معتقدم که اصول فقه در تمام علوم اسلامی لازم است. کسانی که در فقه و اصول، خوب کار کنند، در دیگر رشته‌ها نیز قدرت استنباط و تبخّر پیدا خواهند کرد. بنابراین در حدّ رسائل و مکاسب و درس خارج را همه باید بخوانند. اما سخن در این است که اگر کتب درسی به صورت صحیح و درست خوانده شود هدف اجتهاد برآورده خواهد شد. مثلاً رسائل شیخ؛ عمق کافی و جامعیت دارد و طلبه را با متون بعدی آشنا می‌کند. رسائل به ذهن طلبه تیزبینی

می‌بخشد و به او حریت و مهارت می‌دهد. اصول فقه مظفر نیز نمونه‌ای عالی برای تدوین کتاب‌های درسی می‌تواند باشد.

استاد واسطی: اگر هدف آموزشی، انتقال اطلاعات به فراگیران برای یادسپاری تنها باشد، این تناسبی ندارد و اگر هدف آموزشی، فعال‌سازی ذهن فراگیران برای ایجاد توان تحلیل باشد، در این صورت برخی کتاب‌ها تناسب لازم را دارند اگرچه کافی نیستند.

تحریر: آیا هر متن درسی با متون پیشین و پسین آن تناسب دارد؟
استاد واسطی: در برخی موضوعات و پایه‌ها این تناسب وجود دارد؛ مثلاً در انتقال از صمدیه به سیوطی و سپس مغنی این تناسب هست؛ اما در برخی موضوعات و پایه‌ها این تناسب وجود ندارد؛ مانند انتقال از لمعه به مکاسب.

تحریر: شرایط متن درسی چیست؟

استاد صدر: متن درسی چهار شرط مهم دارد:

۱. از نظر علمی باید کاملاً مناسب با هدف آموزشی طلبه باشد؛
۲. مباحث کتاب به صورت منطقی تنظیم شود؛
۳. ادبیات آن آموزشی باشد، یعنی برای آموزش نوشته شده باشد؛
۴. مباحث آن کاربردی باشد. مثلاً در اصول باید توانایی مراجعه به منابع و استدلال فقهی حاصل شود.

استاد قندیلی: به نظر بنده نیز این چهار شرط مهم است:

۱. با توجه به ویژگی‌های مخاطب باشد. مخاطب (در اینجا طلبه) دارد با متن زندگی می‌کند. او از این طریق باید به رشد منطقی، تقویت حافظه، تمایلات‌اش، ویژگی‌های روان‌شناختی، عاطفی و عملی‌اش نیز پاسخ داده شود؛
۲. ساختار علم باید در متن درسی ملاحظه شود. ساختار علم، به مجموعه قواعد، اصول و قوانین شیوه جمع‌آوری مطالب می‌گویند. با این نگاه، کتاب سال اول درسی فراگیران نیز بخشی از ساختار علم آنهاست و باید بدان نیز پرداخت. در متون درسی باید تقدم و تأخرها رعایت شود؛

۳. شرایط اجتماعی را در متن درسی باید ملاحظه کرد؛
 ۴. میراث‌های فرهنگی، امکانات موجود، آخرین یافته‌های علمی، حجم درسی براساس حجم زمان مورد نظر نیز باید در متن درسی رعایت شود.
استاد کاظمی: به نظر بنده متن درسی باید ویژگی‌های زیر را داشته باشد:

۱. جامع‌الاطراف باشد (غنی و کامل)؛
 ۲. علمی و عمیق باشد؛
 ۳. نیاز مخاطب را در نظر گیرد؛
 ۴. متناسب با دانش پیشین و پسین دانش‌پژوه باشد؛
 ۵. متن باید زیبا، ساده و غیر مخمل به غرض باشد؛
 ۶. خواننده را تشویق به پژوهش کند؛
 ۷. طلبه را با متون قدیمی و سنگین آشنا کند؛
 ۸. روحیه اجتهاد و استنباط را در طلاب بارور و تأمین کند.
- استاد واسطی:** متون درسی در صورتی می‌توانند در جریان تولید علم و نهضت نرم‌افزاری نقش داشته باشند که توان تحلیل، نقادی و خلاقیت را در فراگیران ایجاد کنند. چنین کتاب‌هایی مسئله‌محورند. خروجی اینها قدرت تحلیل و بررسی تعاریف و استدلال‌ها را دارند و به تطبیق نظرات با هم می‌پردازند و زمینه را برای ظهور افکار جدید فراهم می‌سازند. پس کتاب‌هایی که صرفاً به ارایه اطلاعات به صورت حافظه‌ای می‌پردازند، صلاحیت لازم برای متن درسی شدن را ندارند.

تحریر: آیا حصرگرایی در متون درسی مطلوب است؟

استاد سلطانی: حوزه‌های علمیه باید دوره‌های عمومی، نیمه‌تخصصی و تخصصی داشته باشند و هر کدام دارای متون مخصوص به خود باشند. طلاب نیز باید از ابتدا رشته تخصصی خود را انتخاب کرده و با توجه به نیازهای آن رشته، وارد متن درسی شوند. مثلاً کسی که می‌خواهد در علوم حدیث و قرآن متخصص شود، یک متن ادبی را باید بخواند و کسی که می‌خواهد در فلسفه

متخصص شود به یک ادبیات دیگری نیاز دارد؛ ولی متأسفانه همه فراگیران فقط یک نوع ادبیات، منطق و اصول را می‌خوانند.

استاد صدر: دوره‌های عمومی و تخصصی در حوزه باید وجود داشته باشد. این بدان معنا نیست که فلان رشته، ادبیات نخواند. یک دوره ادبیات و اصول را همه باید بخوانند. طلبه‌ای که می‌خواهد در فلسفه دارای تخصص شود باید یک دوره اصول بخواند، چون متون درسی سطوح، توانایی فکری شخص را بالا می‌برد؛ چرا که انواع روش استدلال در کفایه، مکاسب و رسائل نهفته است. بنابراین زمینه‌های مشترک بین رشته‌های مختلف وجود دارد. متون فقهی و فلسفی نیز در اخلاق و پیچیدگی شبیه هم هستند.

استاد قندیلی: اگر اساتید ما صاحب‌نظر باشند، حصرگرایی در کتب درسی یک رشته تخصصی مطلوب نیست. بنابراین باید موضوعات و سرفصل‌ها را به استاد داد تا او براساس آن، هر متنی را که می‌خواهد تدریس کند. ما باید وحدت رویه را در سیاست‌ها، چشم‌اندازها و مهارت‌ها داشته باشیم و صحیح نیست که به بهانه وحدت رویه، متون آموزشی یکی باشد!

استاد کاظمی: اگر دو متن درسی را در نظر بگیریم که هر دو در یک سطح علمی و نیز در تأمین اهداف‌شان مشترک باشند، در این صورت حصرگرایی لازم نیست. اما اگر متن واحدی در اختیار اساتید نباشد و فقط سرفصل‌ها را به آنها دهیم، این نیز کار مطلوبی نیست؛ چون هر کدام از اساتید متنی را انتخاب می‌کنند و شاید برخی متون تأمین‌کننده تمام اهداف آموزشی نباشد.

استاد واسطی: مقصود از حصرگرایی اگر این است که در هر موضوع علمی همه یک متن مشترک را بخوانند، این در صورتی قابل تبدیل به کثرت‌گرایی و متون مختلف می‌تواند بشود که شاخص‌های ارزیابی مشترکی تعریف شود تا هر کسی در هر موقعیتی که قرار دارد، با هر متنی که مفید می‌داند فعالیت علمی خود را انجام دهد؛ و این نیازمند یک ارزیابی دقیقی و

علمی است و ارزیاب‌شونده نیز باید هنگام ارزیابی و سنجش، از عهده مطابقت با شاخص‌ها بربیاید.

تحریر: چه نهاد یا افرادی شایستگی تعیین کتاب‌های درسی را دارند؟

استاد سلطانی: کتاب درسی را یک فرد نمی‌تواند بنویسد، کارهای فردی منسوخ شده است. بنابراین افراد باید از جوانب و تخصص‌های مختلف وجود داشته باشند. وجود یک نهاد شاخص و تصمیم‌گیرنده نیز لازم است که کار برنامه‌ریزی و هماهنگی افراد و تأمین امکانات لازم را برعهده گیرد و آنجا باید افرادی که سابقه تدریس، سابقه پژوهش‌های جدید و دارای تکنولوژی آموزشی هستند به‌کارگرفته شوند.

استاد صدر: این سؤال پیشتر در کمیسیون آموزش متون مطرح شد و بنده پیشنهاد دادم که کمیته‌ای از صاحب‌نظران و متخصصین و نیز اساتید ممحض در تدریس متون تشکیل شود تا متون درسی را از جهت نقاط قوت و ضعف شناسایی کنند. با این تمهید کتاب‌ها بازنگری یا اصلاح می‌شوند. این کار یک ضرورت است گرچه فرایند اصلاح کتب، منجر به تغییر متون حوزوی شود. البته در تدوین متون باید قلم و نگارش آن و آشنایی با روش‌های آموزش نیز مد نظر قرارگیرد.

استاد کاظمی: برای تدوین متون درسی باید نهادی از افراد زیر تشکیل شود:

۱. اساتید و مدرسین آن متن یا مرتبط با متن؛
 ۲. برنامه‌ریزان حوزه؛
 ۳. کسانی که با فن‌نویسندگی آشنايند؛
 ۴. کسانی که در طراحی و تنظیم متون درسی مهارت دارند.
- استاد واسطی:** به نظرم برای تدوین متون درسی، ترکیب افراد زیر لازم است. اولاً باید مرکزی با عنوان مرکز تدوین متون درسی تشکیل شود که مجمعی متشکل از متخصصین هر علم به‌علاوه کارشناس برنامه‌ریزی درسی،

کارشناس مدیریت آموزشی، کارشناس مهندسی فرهنگی و اجتماعی، کارشناس آینده‌پژوهی، کارشناس برنامه‌ریزی استراتژیک، نماینده معاونت آموزش، نماینده معاونت پژوهش باشند.

ضرورت وجود کارشناسان فوق بدین جهت است که کتاب‌های درسی، مهندسی فکری نسلی را که مخاطب این کتاب‌ها هستند به‌عهده دارند و اگر آینده‌سازی، استراتژی‌های علمی و تحقیقاتی و مؤلفه‌های مهندسی فرهنگی در طرح‌نامه تدوین کتب درسی دیده نشود و کتاب‌هایی بدون کارآمدی در چرخه آموزش وارد شوند، نسل‌های بعدی در معرض خطر قرار خواهند گرفت. در این زمینه بویژه مؤلفه آینده‌سازی اهمیت حیاتی دارد و گرنه در گرداب تغییر به نفع وضعیت زمان و مکانی که دیگران ساخته‌اند و فرهنگ جهانی را شکل داده‌اند خواهند افتاد.

تحریر: هر کدام از موارد زیر تا چه اندازه‌ای باید در تدوین کتاب‌های درسی در نظر گرفته شود؟

(الف) عربی یا فارسی بودن

(ب) عربی کلاسیک یا معاصر

(ج) استواری و زیبایی

(د) اغلاق و وضوح

(ه) تمرین

(و) کاربردی و تئوریک

(ز) شکل انتشار

استاد سلطانی: در چند سال اول، متون درسی باید به زبان فارسی باشد تا طلبه دچار فهم غلط از متن نشود؛ ولی از سال چهارم، متون باید به زبان عربی باشد. او البته برای درک متون تخصصی باید آموزش ببیند. در رابطه با رشته تخصصی تبلیغ، باید عربی معاصر و متون جدید عربی کار شود. در متون درسی بر حفظیات نباید اصرار شود و باید درس‌ها به صورت کاربردی و دارای تمرین باشد.

استاد صدر: زبان متون درسی باید به زبان عربی باشد؛ زیرا اگر عربی را فرا نگیرد، در مراجعه به متون دچار مشکل خواهد شد، به ویژه در فقه و اصول. البته دروسی مثل منطق را می توان به فارسی نوشت؛ زیرا استدلال ها در همه زبان ها یکی است. اینکه ما اصول و فقه را به زبان غیر عربی تعلیم دهیم مانند آن است که فیزیک را به زبان غیر ریاضی تعلیم دهیم!

ما غالباً دروس را به زبان مادری و فارسی ارایه می دهیم؛ ولی در تطبیق به زبان عربی بازگو می کنیم، لذا فهم مطلب مشکل نیست.

در علم اصول و فقه از ادبیات قدیمی می توان استفاده کرد؛ ولی در متون ادبی باید از زبان عربی معاصر استفاده کرد.

متن کتاب های درسی باید روان و خالی از اغلاق باشد. برخی می گویند اغلاق باعث درگیری طلبه با متن می شود؛ ولی می گویم ابتدا مطالب متون درسی را عالی کنید تا ذهن طلبه به عمق مطلب درگیر شود.

متون درسی باید کاربردی و دارای تمرین باشند. دروسی مانند منطق، اصول و ادبیات باید تمرین داشته باشند.

استاد کاظمی: عربی، زبان علمی علوم اسلامی است و نوع تحقیقات، کتاب ها و آثار ما به زبان عربی است. بنابراین اولین کتاب اصولی باید به زبان عربی باشد. با توجه به اینکه طلبه ها در چند سال اول با ادبیات آشنا شده اند، فهم زبان عربی برای آنها مشکل نخواهد بود. البته دروس اعتقادات را می توان به زبان فارسی نگارش کرد.

استاد واسطی: بنده عرایض را ذیل هر گزینه بیان می کنم.

عربی یا فارسی بودن: شروع از کتب فارسی و حرکت تدریجی به سمت کتب عربی، لازمه آموزش در فضایی است که زبان علمی آن عربی است.

عربی کلاسیک یا عربی معاصر: زبان علمی منابع دسته اول در حوزه ها، عربی فصیح صدر اول اسلام و عربی دوران مولدین است. پس برای تسلط بر منابع دسته اول نیاز به آشنایی با سبک و سیاق عربی فصیح نزدیک به عصر نزول است.

استواری و زیبایی: مقصود از زیبایی و استواری، سبک قلم کتاب است و استواری، تنها درست‌نویسی نیست؛ بلکه رعایت مقتضای حال و بلیغ‌بودن قلم هم هست. زیبایی، از صنایع بدیع در نشر کتاب است. بنابراین قطعاً کتابی با این خصوصیات بر کتاب‌های مشابه با حفظ کیفیت محتوای علمی برتری دارد.

اغلاق و وضوح: کتاب آموزشی نیازمند وضوح است؛ اما وضوح به معنی ساده‌شدن محتوا نیست. کتاب آموزشی‌ای صلاحیت تدریس را دارد که علاوه بر حفظ سطح تحلیلی، نقادانه و خلاق محتوا، از تعابیر، الفاظ و ترکیب‌هایی استفاده کند که معانی و مفاهیم آنها با ذهن فراگیر در آن سطح مانوس باشد.

تمرین: کتاب آموزشی بدون تمرین، ویژگی یادگیری به معنی توان تغییر در رفتار را از دست خواهد داد و رابطه علم و عمل منقطع خواهد شد و از دایره علم نافع دور می‌شود. با تولید کتاب‌های تمرین برای کتاب‌های درسی موجود می‌توان این نقص را برطرف کرد.

کاربردی و تئوریک: بر اساس راهبرد آموزشی امام صادق علیه السلام که فرمود: «أطلب العلم باستعماله»، کتاب‌های درسی باید با دید کاربردی تدوین و تدریس شوند. البته این به معنی صرف نظر از مباحث تحلیلی و نقادانه نیست بلکه به معنی تدوین مباحث تحلیلی و نقادانه با آرایه آثار و ثمرات بحث در فضای زندگی است. کتب درسی موجود با تغییر در روش تدریس از سخنرانی و ترجمه متن به روش مسئله‌محور و فعال می‌توانند اثرات کاربردی‌بودن را داشته باشند.

شکل انتشار: اگر مقصود از سؤال، چاپی یا خطی‌بودن کتاب‌ها است، باید گفت از آنجا که منابع دست اول علوم و معارف اسلامی در محور زمان رو به مبدأ می‌روند و حجم عظیمی از کتب اصیل، هنوز خطی هستند، بنابراین بدون مهارت مطالعه و بررسی کتب خطی، احیای میراث فرهنگی اسلام و واردکردن آنها در چرخه فهم دین مشکل خواهد بود.

تحریر: به نظر شما کدام یک از دو گزینه زیر صحیح است؟

الف) باید متون قدیمی حفظ شوند و در کنار آن از وسایل کمک آموزشی استفاده شود.

ب) باید متون جدید جایگزین متون قدیمی شوند.

استاد سلطانی: اگر کادر مطلوبی برای کتاب‌های درسی تشکیل شود باید متون درسی تغییر کند؛ ولی اگر کادر مطلوبی تشکیل نشود باید به روش‌های مختلف همین کتاب‌های موجود را تحت پوشش قرارداد. البته در ادبیات، کتاب‌های خوبی نوشته شده که می‌تواند جایگزین شود. در منطق نیز باید در سرفصل‌ها بازنگری نمود.

استاد صدر: تغییر متون به این معنا که متنی دارای تمام مزایا باشد و بتوان آن را به جای متون فعلی قرار داد، در درجه اول اهمیت است و در درجه دوم باید متون فعلی را اصلاح کرد.

استاد کاظمی: بحث تغییر متون درسی یک ضرورت است؛ اما باید تمام امتیازات یک کتاب درسی را که بر شمردیم دارا باشد.

استاد واسطی: اگر هدف آموزشی در حوزه‌های علمیه، رسیدن به توان فهم تحلیلی دین، توان استدلال و نقادی تفکرات بشری و توان دفاع و تحقق دین باشد، متنی که چنین توانایی را در فراگیر ایجاد می‌کند باید محور قرار گیرد، خواه قدیمی باشد و خواه جدید. بنابراین اگر متون موجود، در تحقق این هدف، نواقص و نارسایی‌هایی دارند، باید با فعالیت‌های تکمیلی برطرف شوند.



در جریان «استحاب کلی»

سید جمال الدین موسوی

چکیده

از مهم‌ترین بحث‌های اصولی، بحث استصحاب کلی است و مقصود از آن، تعبد به بقای جامع بین دو فرد از حکم یا دو شیء خارجی است. استصحاب کلی از دید شیخ انصاری رحمه الله دارای سه قسم است، اما مرحوم آیت‌الله خوئی رحمه الله یک قسم دیگر به آن اضافه نموده است.

هر یک از فرد و کلی در قسم اول استصحاب کلی را می‌توان استصحاب کرد. استصحاب کلی در قسم دوم نیز جریان دارد. در قسم سوم، قول به تفصیل و در قسم چهارم، اختلاف شده است.

کلیدواژه: استصحاب، استصحاب کلی، مستصحب، فرد مردد

مقدمه

یکی از مهم‌ترین بحث‌های اصولی که تأثیر فراوانی در فقه دارد، بحث استصحاب کلی است. اگر بخش‌های مختلف فقه را جستجو کنیم، آشکارا می‌بینیم بحث استصحاب کلی، نه تنها بحث مهم و دقیق اصولی است که یک بحث عملی و پُرکاربرد فقهی نیز هست. مرحوم مظفر رحمه الله پس از آنکه اذعان می‌کند تنبیهات استصحاب جزو مباحث دقیق علم اصول است، استصحاب کلی را به عنوان اولین تنبیه عنوان می‌کند.^۱

از این‌رو در این نوشتار برآنم که مهم‌ترین بحث‌های استصحاب کلی را مطرح کنم و سپس به نقد و بررسی اقوال و آرای بزرگان علم اصول پردازم. در اینجا لازم می‌دانم از زحمات اساتید گران‌قدر به‌ویژه استاد مشاورم فاضل ارجمند، جناب حجت‌الاسلام فرحناکی که همواره نگارنده را در تدوین مقاله‌های علمی یاری داده‌اند، کمال تشکر و سپاس را داشته باشم.

مقصود از کلی در استصحاب کلی

پیش از بررسی تعریف استصحاب کلی، نیکوست اصطلاح «کلی» را که در استصحاب کلی به کار می‌رود، بازشناسیم.

۱. رک: مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه، ج ۴-۳، ص ۳۲۷.

منطقیان می‌گویند کلی بر سه قسم منطقی، عقلی و طبیعی است. با توجه به این، استصحاب کلی با کلی طبیعی منطبق است. در این قسم می‌خوانیم: «الکلی الطبيعي موجود فی الخارج بوجود افراد»^۱؛ بنابراین کلی منطقی و عقلی در خارج از ذهن وجودی ندارد و وجود ذهنی صرف، قابل استصحاب نیست.

اما انصاف این است که کلی در «استصحاب کلی» با کلی منطقی فرق دارند. گاهی کلی طبیعی را استصحاب می‌کنیم؛ ولی این استصحاب کلی مصطلح در علم اصول نیست. مثلاً دیروز یقین به وجود انسان داشتیم و امروز شک می‌کنیم و استصحاب وجود انسان می‌کنیم. این استصحاب کلی است؛ ولی استصحاب کلی اصطلاحی نیست. مهم‌ترین فرق این دو این است که کلی طبیعی مرآت و حاکی از افراد بوده و در حقیقت، اثر مترتب بر کلی آن افراد است؛ ولی در کلی مورد بحث، اثر برای نفس جامع است نه افراد آن؛ لذا می‌بینیم علما دقت داشته‌اند که در تعریف خود، از کلمه جامع استفاده کنند.

اکنون که منظور از «کلی» روشن شد، بیان یکی از علما را در این زمینه یادآور می‌شویم:

«مراد از کلی، وجود کلی است که لاجرم جزیی نیز هست؛ زیرا وجود، مساوی با تشخیص است. البته گاه «وجود بما هو وجود» بدون در نظر گرفتن خصوصیات شخصی استصحاب می‌شود و گاه «وجود» با در نظر گرفتن خصوصیات شخصی استصحاب می‌شود که در قسم اول استصحاب کلی است.»^۲

۱. رک: مظفر، محمدرضا؛ المنطق، جزء اول، ص ۱۰۱-۱۰۰.

۲. رک: ایروانی نجفی، میرزاعلی؛ الاصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۸۴.

مقصود از استصحاب کلی

آیت الله شاهرودی، مقصود از استصحاب کلی را متعبدشدن به بقای جامع بین دو فرد از حکم یا دو شیئی خارجی می‌داند. البته وی شرط جریان این استصحاب را تصور اثر شرعی برای جامع بیان می‌کند.^۱

فرق استصحاب کلی و فرد نزد برخی علما

مسلك شيخ اعظم انصاری رحمته الله:

استصحاب کلی، استصحاب قدر مشترک بین دو امر است؛ ولی استصحاب فرد یعنی استصحاب قدر مشترک در ضمن یک فرد.^۲

مسلك محقق عراقی رحمته الله:

استصحاب کلی، استصحاب ذات حصه است. یعنی اینجا حصه‌ای از کلی در هر یک از افراد است که باعث می‌شود آنها وحدت سنجیه داشته باشند، و لذا ما ذات حصه را اگر استصحاب کنیم استصحاب کلی است. بنابراین استصحاب فرد عبارت از استصحاب حصه با مشخصات دخیل در آن است.^۳

۱. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۲۵، «و یقصد به التعبد ببقاء الجامع بین فردین من الحكم او الجامع بین شیئین خارجیین اذا كان له اثر عملی»؛ و صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۵۱۵؛ و سبحانی، جعفر، المحصول فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۱: «هو التعبد ببقاء الجامع بین فردین من الحكم اذا كان الاستصحاب حکمیاً، او الجامع بین الموضوعین اذا كان الاستصحاب موضوعیاً».

۲. رک: انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۳.

۳. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۳۹: «استصحاب الکلی عبارة عن استصحاب ذات الحصه و استصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصه مع الشخصات».

مسلك آيت الله صدر^{رحمته}

اركان استصحاب و آنچه بدان تعبد می‌ورزیم، اگر در واقع مرئی باشد و بتوان به عنوان تفصیلی به آن اشاره کرد، استصحاب فرد است؛ ولی اگر به عنوان جامع به آن اشاره کنیم، استصحاب کلی است.^۱

نظر برخی علما در فرق استصحاب کلی و استصحاب فرد

۱. نظر محقق عراقی^{رحمته}

اگر برای نفس کلی، اثر شرعی باشد، استصحاب کلی است، برخلاف فرد مردد که اثر شرعی برای شخص است نه برای عنوان یکی از دو شخص. تفاوت عمده فرد مردد و کلی نیز در همین است. پس آنان که گفته‌اند اگر جامع، ذاتاً متعلق یقین و شک، قرار گرفت - که اولاً و بالذات اثر بر جامع بار شود و سپس بر فرد - استصحاب کلی است و گرنه عرضی است، اشتباه گفته‌اند. لذا اگر در همان فرد مردد، اثر بر جامع عرضی مترتب شود، استصحاب جاری می‌شود، چنان‌که اگر بر جامع ذاتی اثری مترتب نشود، استصحاب جاری نمی‌شود. پس عرضی یا ذاتی بودن، جهت فرق این دو نیست.^۲

۲. نظر آیت‌الله روحانی^{رحمته}

مقصود در استصحاب کلی، ترتیب‌دهی اثر جامع بین دو فرد است مثل اثر مترتب بر عنوان حدث که جامع بین حدث اصغر و اکبر است؛ مانند حرمت مس کتابت مصحف؛ اما مقصود در استصحاب فرد مردد، ترتیب‌دهی اثر مترتب بر هر

۱. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۳۹: «اركان الاستصحاب و مصب التعبد ان تم فی الواقع المرئی بعنوان تفصیلی مشیر الیه فهذا استصحاب الفرد و ان كان مصبه الواقع المرئی بعنوان جامع مشیر الیه فهذا هو استصحاب الكل علی الرغم من وحدة الواقع المشار الیه بكلا العنوانین فی مرحلة الوجود العینی. والذي یحدد اجراء الاستصحاب بهذا النحو او بذاك كيفية اخذ الاثر الشرعی فی لسان دلیله.»

۲. رک: بروجردی نجفی، محمد تقی، نهاية الافکار، ج ۴، ص ۱۱۵.

یک از دو فرد است، خواه برای جامع اثری نباشد، و یا ملاحظه نشود اگر چه دارای اثر باشد.^۱

۳. نظر آیت الله حکیم رحمته الله

استصحاب فرد مردد آن است که برای جامع بین دو فرد، اثری نباشد؛ بلکه اثر برای فرد واقعی همراه با خصوصیات دخیل در آن باشد. پس معیار این است که یقین و شک بر عنوان تردیدی تعلق بگیرد؛ ولی موضوع اثر، فرد باشد، چه بذاته چه بعنوانه، گرچه فرد نمی تواند مورد یقین و شک قرار بگیرد.^۲

اقسام استصحاب کلی از دیدگاه برخی بزرگان

۱. دیدگاه شیخ اعظم انصاری رحمته الله

هنگامی که متیقن سابق کلی در ضمن فردی باشد و شک در بقای آن کلی باشد، بر سه قسم تقسیم می شود:

الف: شک در کلی از جهت شک در بقای فرد؛

ب: شک در کلی از جهت شک در تعیین فرد و مردد بودنش بین مقطوع^۳الارتفاع و مقطوع^۴البقاء؛

ج: شک در کلی از جهت احتمال وجود فردی دیگر، به همراه یقین به ارتفاع فرد اولی که خود بر دو قسم است:

۱. احتمال وجود فرد مشکوک در ظرف فرد معلوم الحال؛

۱. رک: حکیم، سید عبدالصاحب؛ منتقى الاصول، ج ۶، ص ۱۶۰.

۲. رک: طباطبائی حکیم، سید محمدسعید؛ المحکم فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۲۲۴، ۲۲۵.

۳. «و یلحق بذلك ما كان متحققا في ضمن الفرد المردد بين مقطوع الارتفاع و محتمل البقاء كما اذا علم بوجود انسان في الدار و نشك في انه كان زيدا حتى لا يبقى قطعا: لانا نراه خارج الدار الان. او كان عمروا حتى يحتمل بقاءه و خروجه.» رک: صافی اصفهانی، حسن، الهدایة الاصول، ج ۴، ص ۹۴؛ و «ولم يذكره الشيخ و صاحب الکفاية قدس سرهما و المحتمل بل الظاهر أن اقتصارهما على مقطوع البقاء من باب التمثيل...» رک: همان، ص ۹۵؛ الواعظ الحسینی الیهودی، سید محمد سرور، مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۰۳.

۲. احتمال حادث شدن فرد مشکوک بعد از ارتفاع فرد اول (معلوم الحال) که یا به تبدل فرد اول به مشکوک است و یا حدوث فرد مشکوک، مقارن با زوال فرد معلوم باشد.^۱

۲. دیدگاه آیت الله خوئی^{رحمته}

علاوه بر اقسام سه گانه ای که در دیدگاه شیخ انصاری بیان شد، آیت الله خوئی قسم چهارمی را نیز ابتکاراً اضافه نموده اند. ایشان معتقد است قسم چهارم استصحاب کلی اینست که علم به وجود فرد معینی و سپس به ارتفاع آن داشته باشیم، ولی دوباره علم به وجود فردی پیدا شود که معنون به عنوانی است که هم بر فرد اول صادق است و هم بر فرد دیگر. پس اگر عنوان بر فرد اول منطبق شود، کلی مرتفع شده است، و اگر بر غیر آن منطبق شود، کلی هم چنان باقی است.^۲

مثلاً علم داریم که زید در خانه بوده و علم به خروج وی نیز داریم، ولی علم به وجود متکلمی در خانه هم داریم که ممکن است بر زید منطبق شود تا کلی از بین رفته باشد، و یا بر فرد دیگری منطبق شود تا کلی باقی باشد.

یا اینکه شخصی علم به جنابت در شب پنجشنبه دارد که به نظرش قطعاً مرتفع شده؛ چرا که غسل جنابت کرده است، اما او اثر جنابت را بعداً در لباسش می بیند که ممکن است اثر جنابت اول باشد - که غسل کرده است و در نتیجه، کلی جنابت باقی نیست - و ممکن است اثر جنابت جدیدی باشد.^۳

۱. رک: انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۵، ۱۹۶؛ کاظمی خراسانی، محمدعلی، فوائد الاصول،

ج ۴، ص ۴۲۳۴۱۲؛ موسوی شاهرودی، سید محمد، تحریر الاصول، ص ۱۳۲؛ خمینی، سید روح الله، الاستصحاب، ص ۹۱-۸۳؛ حکیم، سید محمد تقی، اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۴۵۳؛ بجنوردی، میرزا

حسن، منتهی الاصول، ج ۲، ص ۵۷۵؛ قدسی مهر، خلیل، الفروق المهمة فی الاصول الفقهية، ص ۸۶.

۲. رک: الواعظ الحسینی البهسودی، سید محمد سرور؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۰۴؛ هاشمی شاهرودی، سیدعلی، دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۱-۱۰۰؛ صافی اصفهانی، حسن، الهدایة فی الاصول، ج ۴، ص ۹۴-۹۵.

۳. رک: الواعظ الحسینی البهسودی، سید محمد سرور؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۰۴؛ صافی اصفهانی، حسن، الهدایة فی الاصول، ج ۴، ص ۹۵؛ هاشمی شاهرودی، سیدعلی، دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۱.

تفاوت قسم چهارم با دیگر اقسام استصحاب کلی

تفاوت قسم چهارم با قسم اول، واضح است.

اما تفاوت آن با قسم دوم در این است که در قسم دوم فرد، مردد بین مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء یا محتمل البقاء است؛ لیکن در قسم چهارم فرد، مردد نیست بلکه معین است؛ ولی احتمال انطباق عنوان دیگری بر فرد هست.

اما تفاوت آن با قسم سوم در این است که در قسم سوم، دو علم وجود ندارد بلکه یک علم وجود دارد که علم به ارتفاع فرد است؛ لیکن احتمال حدوث فرد دیگری را نیز می‌دهیم. برخلاف قسم چهارم که دو علم در آن موجود است: علم به ارتفاع فرد اول و علم به حدوث عنوانی که احتمال انطباق بر فرد اول و غیرش را دارد.^۱

۳. دیدگاه شهید صدر^{رحمته}

شهید صدر، چهار قسم برای استصحاب کلی ذکر می‌کند. وی شک در بقای کلی را به دو قسم می‌داند که زیر مجموعه هر یک، قسمی دیگر جای گیرد. شک در بقای کلی، یا ناشی از شک در حدوث فرد است و یا ناشی از شک در حدوث فرد نیست. و بنابر هر دو فرض، گاهی کلی، معلوم تفصیلی ضمن یک فرد است و گاه معلوم اجمالی ضمن یکی از دو فرد است:

الف: کلی ضمن فرد تفصیلی، معلوم است و در بقای کلی در ضمن همان فرد شک داریم؛

ب: کلی در ضمن احد الفردین اجمالاً معلوم است و شک در بقائش بنابر هر دو تقدیر است. مثل جایی که علم به وجود زید یا خالد در مسجد بوده است ولی شک در بقای کلی انسان است، خواه زید در مسجد بوده یا خالد.

۱. رک: الواعظ الحسینی البهسودی، سید محمد سرور؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۰۴، صاحب الهدایة فی الاصول درمورد قسم چهارم می‌گوید: «و هو المتوسط بین الثانی و الثالث»؛ رک: صافی اصفهانی، حسن، الهدایة فی الاصول، ج ۴، ۹۵.

ج: کلی در ضمن یکی از دو فرد اجمالاً معلوم است؛ ولی شک در بقائش ناشی از آن است که کدام فرد حادث شده است. مثلاً علم اجمالی به حادث شدن یکی از دو فرد قصیرالعمر و طویل‌العمر داریم؛ ولی بعد از زمان قصیر، شک در بقای کلی داریم به جهت شک در اینکه کدام یک از دو فرد حادث شده است. این مورد در اصطلاح اصولیین به «استصحاب کلی قسم دوم» معروف است.

د: شک در بقای کلی به جهت شک در حدوث فرد است. با اینکه می‌دانم کلی که قبلاً در ضمن فرد تفصیلی حادث شده بود، از بین رفته است؛ اما احتمال حدوث فرد دیگری را می‌دهم که مقارن با ارتفاع اولی یا قبل آن، حادث شده باشد. این مورد به «استصحاب کلی قسم سوم» معروف شده است.^۱

نقد و بررسی اصل جریان استصحاب کلی

مقصود نگارنده در اینجا پاسخ به اشکال‌های کبروی جریان استصحاب است.

۱. جریان استصحاب کلی در باب احکام

اشکال شهید صدر رحمته الله

با توجه به اینکه مجعول در دلیل استصحاب، حکم مماثل برای مستصحب است، می‌گوئیم:

هرگاه مستصحب، جامع بین دو فرد وجوب یا وجوب و استحباب باشد، اقتضای جعل حکم مماثل برای جامع (مستصحب) است، و می‌دانیم که چنین چیزی لغو است؛ زیرا معقول نیست که جامع جعل شود؛ چرا که وجود جامع همیشه در ضمن فرد است، و جامع در ضمن فرد هم که موضوع استصحاب نبوده است.^۲

۱. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم‌الاصول، ج ۳، ص ۲۶۲ و ۲۴۲.

۲. رک: صدر، سید محمدباقر؛ دروس فی علم‌الاصول، ج ۲، ص ۵۱۵.

پاسخ:

این اشکال بنابر مسلک کسانی است که می‌گویند در استصحاب، جعل حکم مماثل برای مستصحب می‌شود؛ ولی اگر بگوییم استصحاب ابقای یقین است یا... دیگر این اشکال وارد نمی‌شود.^۱

اشکال آیت‌الله روحانی رحمته الله علیه

استصحاب در احکام شرعی جاری نمی‌شود؛ زیرا استصحاب در احکام شرعی اقتضای تعلق جعل دارد و واضح است که جعل و تحقق کلی، ممکن نیست مگر در ضمن فردی و با مشخصات خاصی. پس جعل «کلی بما هو کلی» ممکن نیست و در نتیجه ممتنع است و دلیل استصحاب، جعل «کلی فی ضمن فرد» را فرا نمی‌گیرد.^۲

۱. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول ج ۳، ص ۲۳۶، «من الواضح ان هذا الاعتراض لا يرد بناء على غير مبني جعل الحكم المماثل من كونه ابقاء لليقين و جعلاً للطريقة و العلمية بمقدار الجامع فيكون كالعلم الاجمالي بالجامع او جعلاً للمنجزية و المعذرية بقدر الجامع او ابرازه لشدة اهتمام الشارع بمقداره؛ فالاشكال مبني على ان يكون مفاد دليل التعبد الاستصحابي جعل حكم يماثل الواقع المشكوك حيث يستحيل عندئذ جعل الجامع المماثل من دون جعل الخصوصية و جعله ضمن الخصوصية أكثر من محط الاستصحاب.»

۲. رک: حکیم، سید عبدالصاحب؛ منتقى الاصول، ج ۶، ص ۱۷۳: «فيجری الاستصحاب فی الموضوعات دون الاحكام و ذلك لان استصحاب فی الاحكام الشرعية يقتضى تعلق الجعل بها بانفسها. و من الواضح ان الكلى لا يمكن ان يتحقق من دون ان يكون متخصصاً بالفعل الخاص. فلا يمكن جعل الكلى بما هو كلى، فيمتنع تعلق الجعل بكلى الحكم بما هو كلى. و جعل الكلى متخصصاً بخصوصية خاصة لا يتكفله دليل الاستصحاب.»

صاحب بحوث در پاسخ به اشکال اول در پانوش می‌گوید: «لو كان صاحب هذا المسلك يرى ان مدلول خطاب الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل كان لهذا الاشكال مجال و اما اذا افترضنا ان مدلول الخطاب هو التعبد ببقاء اليقين او المتيقن في كل ما يكون له اثر عملي و اما مسألة جعل الحكم المماثل فهي لمجرد علاج مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي و تصحيح امكان التعبد بغير العلم فسوف يكون الحكم المماثل [﴿] المجعول في مورد التعبد بمثابة الملاك الارادة التي لا يشترط تطابقها مع مدلول الخطاب في الخصوصيات، فتأمل جيداً»؛ رک: هاشمی‌شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۳۸.

۲. جریان استصحاب کلی در باب موضوعات

اشکال:

احکام شرعی بر کلی «بما هو مرآة» مترتب می‌شود نه اینکه کلی در ذهن وجود داشته باشد و احکام بر آن مترتب شود. اکنون که احکام شرعی بر کلی «بما هو مرآة للخارج» مترتب می‌شود، می‌گوییم آنچه در خارج ذهن وجود دارد، افراد و مصادیق هستند. پس همیشه استصحاب فرد جاری است و استصحاب کلی به استصحاب فرد بازگشت می‌کند.

می‌بینیم که مستشکل نتوانسته بین کلی و فرد فرقی قائل شود؛ لذا گفته هر استصحاب کلی به فرد بازگشت دارد.^۱

پاسخ‌های علما:

پاسخ اول، بنابر مسلک رجل همدانی رحمته الله

وجود کلی جدای از وجود افراد است یعنی برای کلی، وجود واقعی در قبال افراد در نظر گرفته می‌شود و نسبت کلی به افراد، نسبت اب واحد به ابناء است. لذا لازم نیست استصحاب کلی به فرد بازگشت کند بلکه خودش مستقل است.^۲

نقد پاسخ اول:

این پاسخ صحیح نیست و مبنای آن اشکال دارد؛ چرا که ثابت شده کلی به عین وجود افرادش موجود است و نسبت کلی به افراد، نسبت آباء به ابناء است.^۳

تذکر: صاحب بحوث فی علم الاصول، چهار پاسخ که از اشکال اول داده شده است را نقل و سپس هر کدام را نقد می‌کند و در آخر می‌فرماید: «و هکذا یتضح ان الاشکال لاجواب علیه بناء علی قبول مبنی جعل الحکم المماثل و انما ینحصر حل الاشکال بانکار اصل المبنی»؛ رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۳۸.

۱. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۳۸.

۲. رک: همان. ص ۹-۲۳۸.

۳. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول، ۲۳۹.

پاسخ دوم، بنابر مسلک محقق عراقی رحمته الله علیه

بین استصحاب کلی و فرد تفاوت است و مستصحب در استصحاب کلی، حصه است. هر فردی دارای حصه‌ای از کلی است و بین افراد فرقی نیست مگر به جهت خصوصیات فردی و مشخصات عرضی. ما گاهی ذات حصه را بدون در نظر گرفتن مشخصات و خصوصیات، استصحاب می‌کنیم؛ پس چگونه این استصحاب به فرد بازگشت دارد؟^۱

پاسخ سوم، بنابر مسلک شهید صدر رحمته الله علیه

استصحاب فرد و استصحاب کلی تفاوت دارند. پس اشکال دفع می‌شود؛ زیرا در استصحاب چون تعبد و حکم شرعی وجود دارد لذا در جامع «بما هو مرآة» جاری می‌شود و اصلاً معنایی برای جریان استصحاب در خارج بدون واسطه شدن عنوانی از عناوین نیست. حال همین‌طور که استصحاب در عنوان تفصیلی جاری می‌شود، در عنوان اجمالی نیز جاری است و اصولاً بین استصحاب فرد و کلی تفاوت وجود دارد.^۲

جریان استصحاب کلی بنابر کلی انتزاعی

جریان استصحاب کلی، بنابر قول به وجود طبیعی در خارج نیست - گرچه حق و صحیح همان است - و بنابر اینکه کلی انتزاعی باشد نیز استصحاب جاری می‌شود. حقیقت استصحاب این است که مورد یقین قرار گرفته را به شرط ترتب اثر، ابقاء کنیم و دیگر فرقی بین وجود خارجی یا انتزاعی متیقن نیست. علاوه بر این بحث از کلی طبیعی بحثی فلسفی است؛ ولی به نظر عرفی مسامحی، کلی طبیعی موجود است و الفاظ، حمل بر معانی عرفی می‌شوند.^۳

۱. رک: همان: «ان المستصحب فی استصحاب الکلی انما هو الحصه، فان کل مصداق و وجود خارجی للفرد یشتمل علی حصه من الکلی لافرق فیها بین الافراد الا من ناحیه تعدد الوجود العینی و علی مشخصات عرضیه، و استصحاب الکلی عبارة عن استصحاب ذات الحصه و استصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصه مع الشخصات.» شهید صدر این پاسخ را نیز تقد کرده است. همان.

۲. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۳۹.

۳. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید علی؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۹۹.

بررسی جریان استصحاب کلی در اقسام آن

برای بررسی بهتر اشکال‌های صغروی در استصحاب کلی، هر کدام از اقسام استصحاب کلی را جداگانه بحث می‌کنیم.

الف: استصحاب کلی در قسم اول

جریان استصحاب کلی به شرط ترتب اثر بر آن بدون اشکال است؛ زیرا ارکان استصحاب تام است. همچنین در جریان استصحاب فرد نیز اگر اثر شرعی بر آن مترتب شود اشکالی نیست؛ چرا که در اینجا دو قضیه مشکوک وجود دارد: یکی به نسبت فرد و دیگری به نسبت کلی و طبیعت. پس جریان استصحاب هر یک از آن دو زمانی که اثر شرعی بر آن مترتب شود بدون اشکال است.^۱

تنبیهات

تنبیه اول: الاستصحاب تابع للأثر

هر یک از فرد و کلی باید دارای اثر شرعی باشد تا بتوان استصحاب را در آن جاری کرد. در این مطلب شبهه و خلافتی نیست؛^۲ زیرا استصحاب به لحاظ تعبد شارع است و تعبد نسبت به آثار شرعی کاربرد دارد. حال هر یک از فرد و کلی یا دارای اثر شرعی هستند و یا نیستند، و یا فرد، اثر شرعی دارد و کلی دارای اثر شرعی نیست^۳ و یا بالعکس.^۴ و در صورتی که هر دو دارای اثر شرعی باشند، یا اثر فرد و اثر کلی موافق هستند و یا مخالف.^۵

۱. رک: تقوی اشتهاردی، حسین؛ تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹۷.

۲. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید علی؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۰.

۳. «كما اذا فرض وجود ولد له و نذر ان يتصدق كل يوم بدرهم مادام هذا الولد باقيا و لم يكن له نذر بالنسبة الى وجود لانسان ففي مثل هذا الفرض لا يجرى الاستصحاب الا بالنظر الى وجود الفرد.»

۴. «كما اذا فرض انه نذر ان يتصدق كل يوم بدرهم اذا وجد له ولد مادام باقيا و لم يكن له نذر بالنسبة الى بقاء ولد موجود خاص.»

۵. رک: موسوی‌شاهرودی، سید محمد؛ تحریر الاصول، ص ۱۳۳-۱۳۴.

اشکال آیت الله خوئی به مرحوم آخوند قدس سره

آیت الله خوئی پس از بیان اینکه استصحاب در فرد و کلی وابسته به ترتب اثر شرعی بر آن است می گوید: از آنچه گفتیم اشکال مرحوم آخوند خراسانی آشکار می شود که فرمود مکلف مخیر است بین استصحاب شخص و استصحاب کلی. لیکن از بیان ما - که در تنبیه اول بیان شد - معلوم می شود که مکلف مخیر نیست؛ بلکه هر استصحابی که اثر شرعی بر آن مترتب شود جاری است.^۱

تنبیه دوم: رابطه جریان استصحاب کلی و فرد در قسم اول

هفت احتمال در مسئله:

۱. استصحاب فرد بر استصحاب کلی حاکم است؛ زیرا شک در بقای کلی، ناشی از شک در بقاء فرد است؛
۲. استصحاب هر کدام، ما را از استصحاب دیگری بی نیاز می کند؛ چرا که اثر کلی بر فرد مترتب است و بالعکس؛
۳. تفصیل بین دو استصحاب موضوعی و حکمی. در قسم اول استصحاب هر یک ما را از دیگری بی نیاز می کند برخلاف قسم دوم؛
۴. تفصیل بین جایی که کلی، نوعی از انواع و فرد، مصداق آن باشد و بین جایی که کلی جنس باشد و فرد، مصداق اش. در قسم اول، استصحاب هر یک بی نیاز از دیگری است برخلاف قسم دوم؛
۵. تفصیل به اینکه استصحاب فرد بی نیاز کننده از استصحاب کلی است برخلاف استصحاب کلی که بی نیاز از استصحاب فرد نیست؛
۶. تفصیل بین جایی که موضوع، صرف وجود باشد و جایی که وجودی جاری به نحو قضیه حقیقی باشد. در قسم اول، استصحاب فرد از استصحاب کلی بی نیاز است برخلاف قسم دوم؛^۲
۷. اینکه هیچ یک از دو استصحاب بی نیاز از دیگری نیست.^۳

۱. رک: هاشمی شاهرودی، سید علی؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۱۰۰.

۲. رک: تقوی اشتهاردی، حسین؛ تنقیح الاصول، ج ۴، ص ۹۸-۹۷.

۳. رک: امام خمینی، سید روح الله، الاستصحاب، ص ۸۴.

بررسی اقوال برخی بزرگان

نظریه امام خمینی رحمته الله علیه

تحقیق آن است که نه استصحاب کلی بی‌نیاز از استصحاب فرد است و نه بالعکس؛ زیرا حیثیت کلی با حیثیت خصوصیات فردی در عالم اعتبار، و مقام تعلق احکام به موضوعات، تفاوت دارد. پس اعتبار ایجاب «اکرم کل انسان» غیر از اعتبار ایجاب «اکرم زیداً» است؛ چه آنکه حکم در مثال اول به حیثیت انسانی هر فرد تعلق گرفته که عرفاً غیر از خصوصیات فردی است. در نتیجه، سرایت حکم از یکی به دیگری به سبب استصحاب، ممکن نیست مگر بنابر قول به اصل مثبت.^۱ از این بیان روشن شد احتمال هفتم، نظریه امام خمینی است.

نظریه آخوند خراسانی رحمته الله علیه

ایشان ظاهراً احتمال پنجم را پذیرفته‌اند. استصحاب فرد بی‌نیاز از استصحاب کلی است و احتیاجی به استصحاب کلی نیست؛ زیرا کلی در خارج عین فرد است و در نتیجه تعبد به بقای فرد عین تعبد به بقای کلی است.^۲

نقد:

تعبد به وجود عنوانی به لحاظ اثر مخصوص آن، غیر از تعبد به عنوان دیگری است به لحاظ اثری که خاص اوست. دو عنوان کلی و فرد در عالم عنوان با یکدیگر اختلاف دارند و برای هر یک اثر مخصوصی است؛ پس استصحاب یکی از دو عنوان باعث ترتب اثر عنوان دیگری نمی‌شود. اما مرحوم آخوند اگر غیر این معنا را اراده کرده‌اند می‌گوئیم استصحاب فرد، ترتب اثر کلی را نتیجه نمی‌دهد.^۳

نظریه محقق اصفهانی رحمته الله علیه

ایشان استصحاب فرد را بی‌نیاز از استصحاب کلی نمی‌دانند؛ زیرا می‌گویند استصحاب فرد و کلی دو حیثیت هستند مانند حیثیت حدث و حیثیت خصوص

۱. همان.

۲. رک: تقوی اشتهاردی، حسین؛ تنقیح‌الاصول، ج ۴، ص ۹۹.

۳. همان، ص ۱۰۰.

جنابت. پس در واقع دو عنوان هستند که برای هر یک اثر خاصی است؛ چون معنای تعبد به امری مگر تعبد به اثرش نیست و لذا تعبد به امری و تعبد به اثر غیرش معقول نیست.^۱

نقد:

۱. تعدد کلی و فرد در حیثیت است، و تعدد حیثی امری ذهنی است که به تحلیل عقلی حاصل می‌شود، نه اینکه در خارج متعدد باشند. حق این است که وجود طبیعی عین وجود افرادش است.

۲. بر فرض که کلی و فرد در خارج به نظر دقت عقلی متعدد باشد؛ لیکن به حسب نظر عرفی بین آن دو وحدت است و وحدت عرفی در استصحاب کفایت می‌کند.^۲

نظریه آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی رحمته‌الله

در کافی نبودن استصحاب کلی از فرد و در کفایت استصحاب فرد در ترتیب دادن آثار فرد و کلی، اختلافی نیست؛ لیکن اختلاف در این است که آیا استصحاب فرد، مغنی از استصحاب کلی است که استصحاب کلی جاری نشود، یا مغنی نیست.^۳

نظریه شیخ عبدالکریم حائری یزدی رحمته‌الله

استصحاب کلی بی‌نیاز از استصحاب فرد نیست، گرچه بقای کلی مستلزم بقاء فرد نیز باشد. ولی در اینکه استصحاب فرد بی‌نیاز از استصحاب کلی باشد؛ دو وجه دارد:

۱. چون فرد در خارج عین کلی است؛ لذا اثر مترتب بر کلی در فرد نیز جریان دارد و در حقیقت فرد، دارنده دو اثر است: یکی از جهت کلی و دیگری از جهت خودش؛^۴

۱. رک: مکارم شیرازی، ناصر؛ انوارالاصول، ج ۳، ص ۳۸۱-۳۸۰.

۲. رک: همان، ص ۳۸۱.

۳. رک: سیادت، الحاج میرزا حسن، وسیلة الوصول الی حقائق الاصول، ص ۷۴۵.

۴. این نظریه را در ضمن نظر آخوند نقد کردیم.

۲. چون فرد با کلی نزد عقل متغیر هستند و برای هر یک اثری است که ممکن است از دیگری سلب شود لذا استصحاب فرد بی‌نیاز از استصحاب کلی نیست.^۱

نظریه آیت‌الله روحانی رحمته

در این بحث، ثمره عملی وجود ندارد؛ زیرا در هر یک از فرد و کلی می‌توان استصحاب را جاری کرد. البته برای این بحث در قسم دوم استصحاب، فایده وجود دارد؛ زیرا در قسم دوم، استصحاب فرد جاری نمی‌شود و این سوال پیش می‌آید که استصحاب کلی بی‌نیاز از استصحاب فرد هست یا خیر؟^۲

تنبیه سوم: تفصیل بین استصحاب کلی در احکام و موضوعات

صاحب تنقیح‌الاصول درباره قسم اول استصحاب، جایی که مستصحب از احکام باشد یا از موضوعات، تفصیل قائل شده است. وی جریان استصحاب در فرد و کلی را در موضوعات می‌پذیرد و قائل است هیچ‌یک از دیگری کفایت نمی‌کند. ولی در استصحاب احکام اشکال می‌کند که احکام همیشه جزئی هستند نه کلی بلکه متعلقات احکام کلی‌اند؛ زیرا «اکرم» در «اکرم زیداً» با «اکرم» در «اکرم انسان» هیچ فرقی ندارد و فرق در متعلقات آنهاست. پس اگر «اکرم» بگویی به قصد اینکه معلق بر زید کنی ولی نظرت عوض شود و خواسته باشی به طبیعت انسان تعلیقش بزنی، بدون احتیاج به تکرار صحیح است.^۳

ب: استصحاب کلی در قسم دوم

استصحاب کلی در قسم دوم ظاهراً اشکالی ندارد. ولی استصحاب فرد و شخص در قسم دوم جاری نیست؛ لذا ممکن نیست آثار هریک از دو فرد را ابقا کنیم.

۱. رک: حائری‌یزدی، عبدالکریم؛ دررأفوائد، ج ۲، ص ۵۳۵.

۲. رک: حکیم، سید عبدالصاحب؛ منتقى الاصول، ج ۶، ص ۱۶۶.

۳. رک: تقوی‌اشتهاردی، حسین؛ تنقیح‌الاصول، ج ۴، ص ۱۰۰.

مشهور بین شک در رافع و شک در مقتضی تفاوتی نگذاشته‌اند؛ اما مرحوم شیخ استصحاب در باب شک در مقتضی را حجت نمی‌داند.^۱

علت جریان استصحاب کلی از نگاه امام خمینی رحمته الله

در استصحاب باید قضیه متیقن و مشکوک، وحدت داشته باشند و همین‌که عرفاً وحدت داشته باشند کفایت می‌کند.

این شرط در استصحاب قسم دوم موجود است؛ زیرا با علم به وجود فردی از حیوان، کلی حیوان، معلوم و متیقن محسوب می‌شود، و با شک در اینکه آیا آن حیوان موجود بوده است یا خیر؛ شک در بقای کلی و شک در عین حیوان متیقن حاصل می‌شود.^۲

نقد و بررسی اشکال‌های استصحاب کلی قسم دوم

اشکال اول: یقین به حدوث نداریم پس متیقن سابق وجود ندارد.

پاسخ شهید صدر رحمته الله

این اعتراض بنابر ارجاع استصحاب کلی به استصحاب حصه است که چون علم به حدوث حصه نداریم، استصحاب جاری نمی‌شود و حتی شک در بقاء نیز نداریم؛ زیرا یکی از دو حصه معلوم‌الانتفاء است و دیگری معلوم‌البقاء. ولی می‌گوییم معنای استصحاب کلی، استصحاب حصه نیست؛ بلکه استصحاب عنوان اجمالی جامع است که حاکی از واقع است و علم اجمالی به حدوث معلوم است.^۳

۱. رک: انصاری، مرتضی، فرائد‌الاصول، ج ۳، ص ۱۹۱؛ هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم‌الاصول، ج ۳، ص ۲۴۲؛ کاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد‌الاصول، ج ۴، ص ۴۱۳؛ هاشمی شاهرودی، سید علی، دراسات فی علم‌الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲؛ واعظ الحسینی، سید محمد سرور، مصباح‌الاصول، ج ۳، ص ۱۰۵؛ خمینی، سید روح الله، الاستصحاب، ص ۸۴.

۲. رک: خمینی، سید روح الله، الاستصحاب، ص ۸۵-۸۴.

۳. رک: هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم‌الاصول، ج ۳، ص ۲۴۳: «هو اعتراض مبنی علی ارجاع استصحاب الکلی الی استصحاب الحصه و حیث لا علم بالحصه حدوثاً فلا یجری الاستصحاب لعدم الیقین بالحدوث بل لعدم الشک فی البقاء ایضاً، اذ لا شک فی الحصه بقاءً بل احدى الحصتين معلومه الانتفاء

اشکال دوم: ^۱ صاحب نه‌ایه‌الدرایه می‌گوید:

«متیقن سابق بین دو فرد مردد است و کلی از جهت وجود به عدد افراد در خارج تکثیر می‌شود. پس پشه هم از لحاظ وجود و هم حیثیت، غیر از فیل است حتی حیوانیت پشه با حیوانیت فیل فرق دارد. آنچه مشکوک‌البقاء است، متیقن مردد بین دو فرد نیست؛ پس قضیه مشکوک و متیقن وحدت ندارد.»^۲

به عبارت دیگر آنچه متیقن است طبیعی متکثر است نه طبیعت واحد جامع بین افراد مشکوک؛ پس متیقن سابق کلی نیست بلکه «اما هذه الفرد أو ذاك» است پس استصحاب جاری نمی‌شود.^۳

پاسخ امام خمینی رحمته الله

ایشان در ابتدا می‌فرمایند: دو اشکال وارد است:

۱. ما قبول نداریم رابطه طبیعی به افراد عرفاً چنین باشد.
۲. این اشکال بنابر جریان استصحاب فرد مردد است؛ اما در استصحاب کلی ارکان استصحاب تام است.

لیکن در ادامه می‌فرمایند: انصاف این است که اگر قائل به وحدت عرفی نشویم اشکال باقی می‌ماند.^۴

و الاخری معلومة البقاء و قد تقدم ان استصحاب الکلی لیس بمعنی استصحاب الحصه بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما یری بالعنوان الاجمالي للجامع و هذا معلوم بالعلم الاجمالي حدوثاً.

۱. آیت‌الله اشتهااردی می‌گوید: «و هو العمدة الذی یصعب الذب عنه.» تقوی اشتهااردی، حسین، تنقیح‌الاصول، ج ۴، ۱۰۱.

۲. رک: خمینی، سید روح‌الله، الاستصحاب، ص ۸۵.

۳. رک: تقوی اشتهااردی، حسین؛ تنقیح‌الاصول، ج ۴، ص ۱۰۱.

۴. رک: خمینی، سید روح‌الله، الاستصحاب، ص ۸۵: «لکن الانصاف انه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً، فلا یمکن التخلص من الاشکال، سواء ارید اجراء الاستصحاب الکلی المعرّی واقعاً عن الخصوصية او استصحاب الکلی المتشخص باحدى الخصوصيتين، او الکلی الخارجی مع قطع النظر عن الخصوصية، بدعوی ان الموجود الخارجی له جهتان: جهة مشتركة بینة و بین غیره من نوعه او جنسه فی الخارج، و جهة مميزة و العلم بوجود احد الفردین موجب لعلم تفصیلی بجهة مشتركة خارجية بینهما و ذلک لاختلال رکنی

اشکال سوم:

مرحوم صاحب عروه گفته است استصحاب کلی در قسم دوم دائماً محکوم به اصل دیگری است، زیرا شک در بقای کلی، ناشی از شک در حدوث فرد طویل است. اصل در ناحیه فرد طویل جاری می‌شود و با وجود این اصل سببی هیچ گاه نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد. و عدم حدوث فرد طویل را -که به سبب اصل ثابت کردیم- به عدم فرد قصیر که بالوجدان می‌یابیم ضمیمه می‌کنیم و در نتیجه عدم کلی ثابت می‌شود.^۱

پاسخ ها

جواب اول صاحب کفایه^{رحمته}

شک در بقاء کلی مسبب از شک در حدوث فرد طویل نیست؛ بلکه شک در بقاء کلی ناشی از کیفیت فرد موجود است. و برای عدم اتصاف کلی به فرد طویل، حالت سابقه‌ای نیست، تا استصحاب شود؛ زیرا فرد، از هنگام حدوثش معنون به یکی از دو عنوان بوده است؛ پس اصل سببی جاری نمی‌شود.^۲

نقد آیت الله خوئی^{رحمته}

این جواب در صورتی تمام است که استصحاب عدم ازلی را منکر بشویم؛ ولی بنابر جریان استصحاب عدم ازلی این پاسخ تمام نیست؛ زیرا می‌گوئیم فرد موجود، قبل از وجودش، متصف به عنوان فرد طویل نبوده است و در صورت شک، اصل عدم جاری می‌شود و به ضمیمه وجدان، کلی منتفی می‌شود.^۳

الاستصحاب اواحدهما علی جمیع التقادیر...؛ رک: تقوی اشتهاردی، حسین، تنقیح‌الاصول، ج ۴، ص ۱۰۵؛ «ان العرف و الفهم العقلانی لا یوافقان علی هذه المطالب العقلیة الدقیقة، و ان الطبیعی عندهم موجود فی الخارج، و وجوده بوجود احد الافراد، وعدمه بانعدام جمیعها ... و حیث ان الملاك فی اتحاد القضية المتیقنة و مشکوکة هو نظر العرف و فهم عقلاء یرتفع الاشکال، لاتحادهما فی المتفاهم العرفی.»

۱. رک: هاشمی شاهرودی، سید علی، دراسات فی الاصول، ج ۴، ص ۱۰۲.

۲. رک: همان، ص ۱۰۳؛ انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹.

۳. رک: هاشمی شاهرودی، سید علی؛ دراسات فی الاصول، ج ۴، ص ۱۰۳.

جواب دوم صاحب کفایه (مختار آیت الله خوئی و شهید صدر رحمتهما):

تلازم بین حدوث فرد طویل و بقاء کلی عقلی می باشد و شرعی نیست؛ لذا با استصحاب عدم اولی، انتفای دومی ثابت نمی شود مگر بنا بر اصل مثبت.^۱

جواب سوم از محقق نائینی رحمته

ایشان پس از آنکه دو جواب می دهند، در آخر می گویند: اگر ترتب شرعی بین وجود کلی و فرد را بپذیریم می گوئیم: سقوط اصل مسببی، فرع جریان اصل سببی است و در ما نحن فیه اصل سببی جاری نمی شود. زیرا اصل عدم حدوث فرد باقی معارض با اصل عدم حدوث فرد زائل است پس استصحاب کلی بدون مزاحم باقی می ماند.^۲

نقد آیت الله خوئی رحمته

استصحاب کلی قسم دوم و دوران امر بین فرد طویل و قصیر بر دو قسم است:

۱. بر هر کدام از دو فرد اثر مختص مترتب می شود.
 ۲. اینکه بین دو فرد اثر مشترکی وجود دارد و برای فرد طویل اثر خاصی نیز می باشد.
- در صورت اول استصحاب عدم حدوث هر یک از دو فرد گرچه فی نفسه جاری است و به سبب تعارض، تساقط می کنند؛ ولی نیازی برای جریان استصحاب کلی نیست زیرا علم اجمالی به قدر جامع موجود است و باید احتیاط کرد. و در صورت دوم، مورد از موارد دوران امر بین اقل و اکثر می شود که اصل عدم حدوث فرد طویل بدون معارض جاری می شود و اصل سببی حاکم بر اصل مسببی (استصحاب کلی) خواهد بود.^۳

۱. رک: همان، ص ۱۰۵؛ هاشمی شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۴۴.

۲. رک: کاظمی خراسانی، محمدعلی؛ فوائد الاصول، ج ۴، ص ۴۱۸.

۳. واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۰۶.

جواب چهارم از صاحب کفایه رحمته الله

بقای کلی، عین بقای فرد طویل است، نه اینکه از لوازم فرد طویل باشد؛ زیرا وجود کلی عین وجود افرادش می باشد؛ پس بحث سببیت و مسببیت دیگر مطرح نمی شود.^۱

نقد آیت الله روحانی رحمته الله

در نقد این جواب گفته شده است که «من قبیل الفرار من المطر الى المیزاب» است؛ زیرا اگر استصحاب عدم حدوث فرد طویل بنابر مسلک سببیت، مانع استصحاب کلی است؛ پس آن استصحاب، بنابر قول به عینیت به طریق اولی مانع از جریان استصحاب کلی می باشد. در نتیجه بنابر این قول، اشکال محکم تر است تا بنابر قول به سببیت.^۲

اشکال چهارم:

صاحب کفایة الاصول گفته است: کلی در ضمن فرد مردد موجود است و کلی بنابر یک فرض مقطوعاً الارتفاع است بالوجدان و بنابر فرض دیگر مقطوعاً العدم است بالتعبد؛ پس شکی در بقاء کلی وجود ندارد.^۳

جواب آیت الله روحانی رحمته الله

این اشکال واضح الدفع است؛ چرا که بدون شک، شک در بقای کلی موجود است و منشأ این شک، احتمال حدوث فرد طویل می باشد و نفی حدوث فرد طویل شک در بقای کلی را نه وجدانا و نه تعبداً رفع نمی کند.^۴

۱. رک: حکیم، سید عبدالصاحب؛ منتقى الاصول، ج ۶، ص ۱۶۸.

۲. رک: همان، ص ۱۷۰، ولیکن ایشان در ادامه می فرماید: «ولكن الذى يبدو لنا عدم ورود هذا الايراد عليه، و انه ناش عن الغفلة عن خصوصية فى كلامه و ذلك لانه لم يدع وحدة بقاء الكلى مع حدوث الفرد الطويل و العينية بينهما، بل ذهب الى وحدة بقاء الكلى و بقاء فرد...»

۳. رک: همان، ص ۱۶۷.

۴. رک: همان.

تنبيهات

تنبيه اول: آيت الله مكارم شيرازي بر آنست كه اين نوع از استصحاب از مصاديق استصحاب كلي نيست؛ بلكه في الواقع از قبيل استصحاب فرد مبهم مي باشد. و اگر خواستي بگو استصحاب فرد مبهم جاري مي شود و همان چه كه بر استصحاب كلي بار مي شود بر فرد مبهم نيز بار مي شود.^۱

تنبيه دوم: آيت الله خوئي رحمه الله مي فرمايد: بايد در جريان استصحاب كلي، خصوصيتي كه كلي در ضمن آن است، مردد بين فرد طويل و قصير باشد. يعني فرد از اول حدوثش مردد بين دو فرد باشد و اصلي كه يكي از دو خصوصيت را تعيين كند در مقام جاري نباشد.^۲

ج: استصحاب كلي در قسم سوم

نظريه شيخ اعظم انصاري رحمه الله

مرحوم شيخ، استصحاب كلي قسم سوم را دو قسم كرده اند:

۱. اينكه وجود فرد حادث در ظرف وجود فرد معلوم الحال احتمال داده شود.
۲. اينكه احتمال حدوث فرد جديد پس از ارتفاع فرد اول داده شود كه خود يا به تبديل فرد قبلي به فرد ضعيف است و يا به حدوث فرد دوم به مجرد ارتفاع فرد اول است.

مرحوم شيخ قول به تفصيل بين دو قسم را انتخاب كرده و استصحاب را در قسم اول جاري دانسته؛ ولي در قسم دوم جاري نمي كردند. البته مرحوم شيخ رحمه الله موردی را كه به نظر تسامح عرفي بين دو فرد، وحدت باشد استثناء كرده است.^۳

نظريه آيت الله خوئي و شهيد صدر قدس سره

استصحاب در قسم سوم مطلقاً جاري نمي شود، مگر بنابر مسلك رجل همداني رحمه الله كه براي كلي وجود مستقلي در خارج قائل است؛ ولي بنابر مسلك

۱. رك: مكارم شيرازي، ناصر؛ انوار الاصول، ج ۳، ص ۳۸۳.

۲. رك: هاشمي شاهرودي، سيد علي؛ دراسات في الاصول، ج ۴، ص ۱۰۶.

۳. رك: انصاري، مرتضي؛ فرائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۶.

محقق عراقی رحمۃ اللہ علیہ که استصحاب حصه خارجی را قائل بود، و یا بنابر اینکه بگوئیم استصحاب به مقدار مرآتیت عنوان کلی است استحساب جاری نمی‌شود.^۱

د: استصحاب کلی در قسم چهارم:

پیشتر بیان شد که این قسم از ابتکارات مرحوم آیت‌الله خوئی است. برخی می‌گویند استصحاب کلی در قسم چهارم جاری است زیرا ارکان استصحاب تمام است.^۲

نظریه شهید صدر رحمۃ اللہ علیہ

استصحاب کلی در قسم چهارم جاری نمی‌شود، و سپس سه اشکال بر استصحاب قسم چهارم وارد می‌کنند.^۳

استصحاب کلی در فقه:

استصحاب کلی ممکن است در برخی موارد نتیجه فقهی را تغییر بدهد. گرچه این نوشتار مختصر گنجایش مثال‌های فراوان ندارد؛ ولی «آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید!» از این‌رو به ذکر دو مثال قناعت کرده و تحقیق مطلب به‌عهده محققین گذارده می‌شود.

مثال اول:

می‌دانیم که جزئیت اجزاء در نماز به دو گونه تصور می‌شود: جزئیت مطلقه (یعنی شارع مقدس جزء را مطلقاً چه در حالت عذر و چه در حالت عدم عذر می‌خواهد) و جزئیت مقیده (که شارع مقدس جزء را فقط در حالت غیر عذر

۱. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم‌الاصول، ج ۳، ص ۲۶۲؛ هاشمی‌شاهرودی، سید علی، دراسات فی علم‌الاصول، ج ۴، ص ۱۱۲.

۲. رک: واعظ‌حسینی‌بهبودی، محمد سرور؛ مصباح‌الاصول، ج ۳، ص ۱۱۸.

۳. رک: هاشمی‌شاهرودی، سید محمود؛ بحوث فی علم‌الاصول، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۷.

هاشمی‌شاهرودی، سید علی، دراسات فی علم‌الاصول، تقریرات درس آیت‌الله خوئی، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ج اول، ۱۴۲۰ق.

هاشمی‌شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم‌الاصول، تقریرات درس آیت‌الله سید محمدباقر صدر، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ج پنجم، ۱۴۱۷ق.

واجب کرده است) حال اگر مکلف نتواند جزء را بیاورد؛ بنابر جزئیت مطلقه، اصل عبادت از او ساقط می‌شود؛ ولی بنابر جزئیت مقیده باید باقی اجزاء را بیاورد. بنابراین اگر در مقید بودن یا مطلق بودن جزئی شک کردیم، بسیاری از بزرگان فرموده‌اند: چون مانحن فیه از موارد قسم سوم استصحاب کلی است، لذا استصحاب جاری نمی‌شود؛ چراکه نفس وجوب نسبت به تمام اجزاء در غیر وقت عذر مورد یقین بوده است؛ ولی وقتی نسبت به یک جزء عذر پیدا شد، یقین به ارتفاع آن وجوب حاصل می‌شود و شک می‌کنیم که آیا وجوب برای باقی اجزاء حادث شده است یا خیر.

ولی برخی از بزرگان قایل به وجوب برای باقی اجزاء شده‌اند و به نظر ما این مطلب را با توجه به استصحاب کلی چنین می‌توان بیان کرد: اگر با دقت به مسئله نگاه کنیم، می‌بینیم که اینجا از موارد قسم دوم استصحاب کلی است نه قسم سوم چنانکه برخی از بزرگان گفته‌اند. زیرا از همان ابتدا (در صورت عذر) شک می‌کنیم که آیا وجوب برای تمام اجزاء (اعم از جزء معذور و غیره) جعل شده است یا برای اجزاء غیر معذور. پس در حقیقت وجوب مردد بین دو فرد است که اگر فرد اول باشد قطعاً از بین رفته و اگر فرد دوم باشد مقطوع البقاء است. در نتیجه استصحاب کلی و جامع بین دو فرد جاری می‌شود.

مثال دوم:

علم به نسخ وجوب حکمی که مورد یقین بوده است پیدا می‌کنیم. در این صورت شک می‌کنیم که آیا استصحاب باقی است یا خیر. این مسئله نیز یکی از موارد جریان استصحاب است.

بیان مطلب:

در این مثال یقین به حدوث فرد وجوب و ارتفاع آن داریم؛ ولی شک می‌کنیم که با ارتفاع وجوب، فرد دیگری به نام استصحاب حادث شده است یا نه. (یا وجوب تبدیل به استصحاب پیدا کرده است یا نه). در این صورت بنابر مسلک کسانی که استصحاب در قسم سوم را جاری می‌دانند؛ یا قایل به دقت عقلیه در قضیه متیقن و مشکوک هستند، استصحاب کلی جاری می‌شود. و استصحاب (رجحان) ثابت شده؛

زیرا عقل فرقی جز شدت و ضعف بین رجحان وجوبی و رجحان استحبابی
نمی‌بیند.

البته معلوم است که بنابر مسلک کسانی که استصحاب کلی قسم سوم را
جاری نمی‌دانند، یا قائل به دقت عرفی در وحدت قضیه متیقن و مشکوک هستند،
استصحاب جاری نمی‌شود و در نتیجه استحباب ثابت نمی‌شود

منابع

۱. انصاری، شیخ مرتضی؛ فرائد الاصول، مجمع الفکر الاسلامی، چ اول، ۱۴۱۹ق.
۲. ایروانی نجفی، میرزا علی؛ الاصول فی علم الاصول، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول، ۱۴۲۲ق.
۳. بجنوردی، میرزا حسن؛ منتهی الاصول، چ موسسه العروج، چ اول، ۱۴۲۱ق.
۴. بروجرودی نجفی، محمد تقی؛ نهاییه الافکار، تقریرات درس آیت الله سید ضیاء الدین عراقی، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۵. تقوی اشتهاردی، حسین؛ تنقیح الاصول، تقریرات درس امام خمینی، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۹ق.
۶. جلالی مازندرانی، محمود؛ المحصول فی علم الاصول، تقریرات درس آیت الله سبحانی، موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۵ق.
۷. حائری یزدی، عبدالکریم؛ درر الفوائد، تحقیق شیخ محمد مومن، موسسه النشر الاسلامی، چ ششم، ۱۴۱۸ق.
۸. حکیم، سید عبدالصاحب؛ منتقى الاصول، تقریرات درس آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ امیر، چ اول، ۱۴۱۳ق.
۹. حکیم، محمد تقی، اصول العامة للفقہ المقارن، المجمع العالمی لاهل البيت، چ دوم، ۱۴۱۸ق.
۱۰. خمینی، روح الله؛ الإستصحاب، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ اول، ۱۴۱۷ق.
۱۱. سیادت، حسن؛ وسیله الوصول الی حقائق الاصول، تقریرات درس سید ابوالحسن اصفهانی، موسسه النشر الاسلامی، چ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۲. صافی اصفهانی، حسن؛ الهدایة فی الاصول، تقریرات درس آیت الله خویی، موسسه صاحب الامر، چ اول، ۱۴۱۷ق.
۱۳. صدر، محمد باقر؛ دروس فی علم الاصول، موسسه النشر الاسلامی، چ پنجم، ۱۴۱۸ق.

۱۴. طباطبائی حکیم، سید محمدسعید؛ المحکم فی اصول الفقه، موسسه المنار، چ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۵. قدسی، احمد؛ انوارُ الاصول، تقریرات درس آیت الله مکارم شیرازی، انتشارات نسل جوان، چ دوم، ۱۴۲۰ق.
۱۶. قدسی مهر، خلیل؛ الفروقُ المهمه فی الاصول الفقهیه، دارُالتفسیر، چ دوم، ۱۴۱۹ق.
۱۷. کاظمی خراسانی، محمدعلی؛ فوائدُ الاصول، تقریرات درس آیت الله میرزامحمد حسین غروی نائینی، تعلیق: آقاضیاءالدين عراقی، موسسه النشر الاسلامی، چ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۸. مظفر، محمدرضا؛ اصولُ الفقه، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، موسسه النشر الاسلامی، چ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۹. مظفر، محمدرضا؛ المنطق، النعمان، چ سوم، ۱۳۸۸ق.
۲۰. موسوی شاهرودی، سید محمد؛ تحریرُ الاصول، تقریرات درس آیت الله محمدباقر زنجانی، چ النعمان.
۲۱. واعظ حسینی بهسودی، سید محمدرور؛ مصباحُ الاصول، تقریرات درس آیت الله خویی، مکتبه الداوری، چ ششم، ۱۴۲۰ق.

رباد قرآن

مصطفی امیری

چکیده

در شریعت اسلام، ربا بر دو قسم قرضی و معاملی است و فلسفه حرمتش مبارزه با ظلم، ترویج کارهای نیک و سایر موارد یادشده در آیات و روایات است.

از هشت آیه قرآن به دست می‌آید که ربا از اعظم محرمات است و روایات نیز از آن به شدت نهی کرده‌اند. البته فقها نیز راه‌هایی را برای فرار از ربا با عنوان «حیله‌های ربا» ذکر کرده‌اند.

کلیدواژه: ربا، حرمت ربا، اقسام ربا، آیات مربوط به ربا، حیله‌های ربا

مقدمه

قرآن کریم، مهم‌ترین سند حقانیت و اعتبار اسلام است که برای هدایت انسان، در کنار بیان اعتقادات و اخلاقیات به عرصه‌های شریعت، فقه و احکام نیز پرداخته است. از همان ابتدای بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نزول قرآن، مسلمین احکامی را درباره نماز، روزه، جهاد، زکات و... با استناد به آیات قرآن پیش رو داشته‌اند. این آیات علاوه بر اصل تشریع در هریک از عناوین بالا گاهی احکام فرعی تری را هم بیان کرده‌اند.

با تدوین علم فقه و دستیابی به احکام شرع از روی قرآن و سایر متون و منابع اصیل اسلامی، به تدریج علم اصول فقه نیز برای پی‌ریزی پایه‌های استنباط احکام در فقه تدوین گشت تا بررسی چگونگی اعتبار و دلالت آیات قرآن کریم بر احکام فرعی نیز فراهم آید.

با اینکه قرآن، اولین منبع استنباط احکام شرعی است و فقها از دیر باز در لابلای کتب فقهی به آیاتی از قرآن تمسک کرده‌اند؛ اما سیر تاریخی تمسک به آیات، موجب جداسازی مجموعه آیات الاحکام و تدوین کتب متعددی در این زمینه شد.

در آغاز با تعریف لغوی و اصطلاحی ربا آشنا می‌شویم و سپس بحث را در پیشینه، اهمیت و آیات پیرامونش پی می‌گیریم.

ربا در لغت:

لسانُ العرب در تعریف ربا می‌نویسد: «ربا الشی یربوا ربوا و رباءٌ : زاد و نما،^۱ و فی التزیل العزیز: و یربی الصدقات و منه اخذ الربا الحرام: قال الله تعالی: و ما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند الله.»^۲»^۳

و در مصباحُ المنیر آمده است: «الربا: الفضل و الزیادة.»^۴»^۵

در قاموس قرآن هم آمده است که «ربو: زیادت است و طبرسی ذیل آیه ۲۷۵ سوره بقره فرموده، اصل ربا به معنای زیادت است.» گویند: «ربا یربوا» یعنی زیادت شد. در اقربُ الموارد آمده است «ربا المال یربوا ربوا و رباءٌ : زاد و نما» یعنی مال زیادت شد و نموّ کرد. راغب نیز زیادت و بالا آمدن گفته است.^۶

ربا بنا بر نظر مشهورتر اسم مقصور است^۷ و ریشه اصلی‌اش همچنان که در قرآن آمده «رب» است. عرب‌ها هنگامی که چیزی زیادت می‌شود و رشد می‌کند می‌گویند: «ربا الشیء». به همین دلیل زمانی که مال افزون می‌گردد گفته می‌شود «ربا المال».^۸

۱. جوزی، ابن اثیر، النهاية، ۵ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۲؛ فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق، ج ۸، ص ۲۸۴؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دارالعلم الدارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲. روم/۳۹.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۵ جلد، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵.

۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ۱۴ جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۴؛ مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ص ۳۸.

۵. فیومی، احمد بن محمد؛ بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ص ۲۱۸.

۶. قرشی، سید علی اکبر؛ ۷ جلد، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۹.

۷. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۳۴، فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، ص ۲۱۸؛ جزری، ابن اثیر، النهاية، ج ۲، ص ۱۹۲.

۸. بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ربا، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱، ص ۹۶.

در مفردات راغب آمده است که «الربا الزیادة علی رأس المال لکن خصّ فی الشرع بالزیادة علی وجه دون وجه»: ربا در اصل زیادی بر اصل مال است؛ ولی از نظر شرع به زیادی ویژه‌ای اطلاق می‌شود.^۱

ربا در اصطلاح:

شهید صدر می‌گوید: ربا در فقه، در دو جا ذکر شده است:

۱. در کتاب بیع، ربا عبارت از این است که بیع مکیل و موزون با تفاضل صورت گیرد.^۲ مثل بیع یک کیلو گندم با ۱/۵ کیلو از گندم، گرچه در نوحش بخواهد پست‌تر باشد.

۲. در کتاب قرض، ربا به این صورت است که کسی مالی را از دیگری قرض می‌کند یا طلب دین می‌کند، سپس قرض دهنده شرط می‌کند که به سوی او رجوع کند و با زیاده پس دهد.^۳ این زیادی ربا شمرده شده و منجر به بطلان معامله می‌شود.^۴

ربا در معجم المصطلحات ذیل هر مذهب فقهی چنین تعریف شده است: حنفیه: زیادی که عوض با معیار شرعی نداشته باشد و این زیادی برای یکی از طرفین عقد در معاوضه شرط شده است یا در عقد شرط شده است. البته باید دانست که ربا در صورتی است که مقابله دو هم جنس باشد.

۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۳۴۰.

۲. فهری زنجانی، سید احمد؛ ترجمه خصال، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۷؛ طباطبایی، سید علی بن محمد بن ابی معاذ ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ۲ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۱؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۳۴؛ شهید ثانی، روضة البهیة فی شرح اللمعة، ۳ جلد، چاپ چهارم، دارالتفسیر، قم، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۳۷؛ علامه حلی، المذهب البارع فی شرح مختصر النافع، ۵ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۰؛ سیوری، فاضل مقداد، کنز العرفان، چاپ اول، مکتب نوید اسلام، قم، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶.

۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، (اصول فقه، فقه، کلیات علوم اسلامی، ج ۳، ص ۹۹)، ۲۷ جلد، ج ۲۰، ص ۱۰۲.

۴. صدر، سید محمدباقر؛ ماوراء الفقه، ۱۰ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸۶.

شافعیه: عقدی که یک عوض مخصوص داشته باشد که تماثل در معیار شرع در مورد این عوض مخصوص معلوم نباشد. برخی دیگر چنین گفته‌اند که ربا زیادیی است که در یکی از دو جنس مورد معامله قرار می‌گیرد آن‌هم بدون اینکه در برابر این زیادی عوض قرار داشته باشد. حنابلّه: ربا تفاضل در اشیاء است و البته جنس بد و پست در اشیاء که در آنها ربا هست، مختص به اشیایی است که از ناحیه شرع تحریم در آنها وارد شده باشد، یعنی تحریم ربا در آنها حال با نص یا قیاس در آنها نسبت به باقی مانده وارد شده است.^۱

اهمیت بحث ربا

ربا امروز از نظر اقتصاددانان سرمایه‌داری، از جایگاهی بس مهم و منحصر به فرد برخوردار است، تا آنجا که برای آنان تصور یک اقتصاد بدون بهره، غیرواقعی و دور از ذهن است. بهره، اصلی‌ترین عاملی است که اقتصاد سرمایه‌داری را به تکاپو وامی‌دارد و سازوکار اقتصادی براساس آن انجام می‌شود. بهره نیز از مهم‌ترین متغیرهای اقتصاد کلان است که تأثیر غیرقابل انکار دارد و از عرضه تقاضای پول گرفته تا پس‌انداز، تولید، اشتغال، عرضه و تقاضای کل، و ورود و خروج سرمایه همه تحت تأثیر نرخ بهره‌اند.

اقتصاددانان سرمایه‌داری، بهره را قیمت پول می‌دانند که در قبال قرض دادن آن، باید پرداخت گردد و پول را یک کالای اقتصادی مفید و کمیاب به حساب می‌آورند که مصرف‌کنندگان حاضرند در برابر اختیارگرفتن آن، قیمت مزبور را پرداخت نمایند تا بدین وسیله کالاهای مورد نیاز خود را تهیه کنند.

وجود ربا از مهم‌ترین فصول ممیزه اقتصاد سرمایه‌داری از اقتصاد اسلامی است. اینک از پیچیده‌ترین مباحث اقتصادی که بخش قابل توجهی از کتاب‌های علم اقتصاد را به خود اختصاص می‌دهد، مبحث نرخ بهره و طریقه عملکرد و تأثیرات و کارآیی آن است. بهره در حقیقت، ستون فقرات اقتصاد سرمایه‌داری است.

۱. عبدالرحمان، محمود؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیه، ۳ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۶.

اقتصاددانان غربی، ربا را از ضروریات نظام اقتصادی می‌دانند و برای آن محاسنی برمی‌شمرند؛ حال آنکه در اقتصاد اسلامی از آن به شدت نهی شده است. برای تهدید و تحذیر مؤمنان از ربا، تعابیری به کار رفته که در کم‌تر گناهی تا این حد سخت‌گیری شده و بر آن وعده عذاب شدید داده شده است. قرآن ادامه رباخواری را جنگ با خدا و رسول می‌نامد و حدیث شریف، یک درهم آن را برابر هفتادبار زنا با محرم در خانه کعبه قلمداد می‌کند! همه فقیهان شیعه و سنی، گرفتن ربا را حرام برشمرده‌اند. بنابراین یکی از وجوه مسلم تمایز اقتصاد سرمایه‌داری، نبود نرخ بهره است.^۱

پیشینه ربا

قبل ظهور اسلام، رباخواری در شبه جزیره عربستان شایع بوده و عده‌ای از اشراف از این طریق کسب درآمد می‌کرده‌اند. در این کار، یهودیان پیشگام بودند و شاید بتوان گفت که آنها معادلات ربوی را در حجاز رواج داده‌اند. قرآن نیز به این قضیه اشاره می‌کند و عدم پای‌بندی ایشان به کتاب آسمانی خود را بیان می‌کند و کیفر الهی را به آنها بشارت می‌دهد:

«فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدهم عن سبيل الله كثيرا * و اخذهم الربا و قدنوها عنه»^۲ به کیفر ستمی که یهودیان روا داشتند و انصراف بسیارشان از راه خدا و نیز بدان سبب که ربا می‌گرفتند و حال آنکه از آن منع شده بودند، آن چیزهای پاکیزه را که بر آنان حلال بود حرام کردیم.»
مسیحیان و اعراب نیز در معاملات ربوی سهیم بودند و از نیازمندان، ربا می‌گرفتند. این مطلب از مفاد قرارداد صلح پیامبر با مسیحیان نجران پیداست: «من اكل منهم ربا من ذی قبل فذمتی منه بريئة»^۳

۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ ربا و بانکداری اسلامی، ص ۲۱.

۲. نساء/ ۱۶۰-۱۶۱.

۳. میثم موسایی، تبیین مفهوم و موضوع ربا از دیدگاه فقهی، تهران: مؤسسه تحقیقات پول و بانکی، ۱۳۷۶.

ص ۴.

در مکه که در آن روزگار مرکز و مسیر تجارت اعراب بود، معاملات ربوی رواج داشت. قبل ظهور اسلام اشخاصی چون عباس بن عبدالمطلب، عثمان بن عفان، و خالد بن ولید به فعالیت‌های ربوی آلوده بودند و در این کار شهرت داشتند. از آنجاکه معمولاً دریافت‌کنندگان وام‌های ربوی افراد فقیر و تهی‌دست بودند و در بسیاری موارد، فرزندان و زنان آنها به گروگان گرفته می‌شدند! در عصر جاهلیت نوعی از ربا بسیار متداول بود که امروز اثری از آن باقی‌نمانده و هیچ معامله ربوی بر مبنای آن صورت نمی‌گیرد و آن ربا در معاملات سلفی و استقراض است. برخی از صاحب‌نظران و مورخان مسلمان معتقدند که منظور اسلام از حرمت ربا، ربای جاهلی است؛ زیرا تنها این نوع ربا برای مخاطبان قرآن شناخته شده بود و لذا علما اتفاق دارند که شأن نزول آیه «أَضَاعًا مِّضَاعَةً» ربای جاهلی است.^۱

آیات قرآن درباره ربا

در مسئله تحریم ربا میان پژوهش‌گران دو مسلک وجود دارد: برخی معتقدند که هنگام ظهور اسلام رباخواری در جزیره العرب چنان گسترده بود که امکان تحریم یک‌دفعه آن وجود نداشت. از این‌رو خداوند در آغاز بعثت با فرستادن آیات مختلف، ربا را مورد نکوهش قرارداد و به تدریج زمینه تحریم آن را فراهم نمود. در مقابل، گروهی از نویسندگان معتقدند که اسلام یک‌باره ربا را حرام کرده است.

گروه نخست برای تنظیم تاریخی آیات و کیفیت تفسیر آنها بسیار کوشیده‌اند و سیر تدریجی معناداری برای تحریم ربا ارایه داده‌اند، گرچه شواهدی هست که خلاف نظر آنان را اثبات می‌کند. آنان درباره معنای برخی آیات ربا سخنانی گفته‌اند که تا قرن حاضر، هیچ مفسری حتی احتمال آنها را هم نداده است. از جمله شواهدی که تدریجی بودن تحریم ربا را نفی می‌کند، روایتی است که در «کافی» آمده است.

۱. نوری کرمانی، محمدامیر؛ موضوع‌شناسی ربا، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱، ص ۵۷.

سماعه می‌گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: خداوند متعال مسئله ربا را در چندین آیه آورده و تکرار کرده است. امام فرمود: آیا دلیل آن را نمی‌دانی؟ گفتم: نه، فرمود: به این دلیل است که مردم کارهای نیک (مانند قرض الحسنه) را ترک نکنند. از این روایت استفاده می‌شود که علت تکرار آیات ربا، تأکید تحریم و یادآوری اهمیت آن بوده است نه چیز دیگر.^۱

در ادامه، هشت آیه‌ای را که در آنها سخن از ربا است بررسی می‌کنیم:
آیه اول: «وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ»^۲ مالی را که به ربا می‌دهید تا در اموال مردم افزون شود، نزد خدا هیچ فزونی بر آن ایجاد نمی‌شود و مالی را که برای خشنودی خدا برای زکات می‌پردازید دو برابر می‌شود.

علامه طباطبائی در المیزان می‌گوید: سوره روم در مکه نازل شده است و لذا از این آیه روشن می‌شود که مسئله رباخواری از همان اوان بعثت و قبل از هجرت عملی منفور بوده است.^۳

تفسیر: در «جوامع الجامع» آمده که برخی از مفسران می‌گویند، مقصود از «ما آتیتم من ربا» ربای حلال است. این نوع ربا عبارت بود از اینکه مالی را بعنوان هدیه یا عطیه‌ای بدهی تا در مقابل، بیشتر از آن دریافت کنی. این کار نه ثواب دارد و نه گناه. و همین مطلب از حضرت باقر علیه السلام روایت شده است.^۴

۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ ربا و بانکداری اسلامی، ص ۹۷.

۲. روم/۳۹.

۳. طباطبائی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۲۰ جلد، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۸.

۴. مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ۶ جلد، چاپ دوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۲؛ حسین نوری و محمد مفتاح، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ۲۰ جلد، انتشارات فراهانی، بی‌جا، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۳۵؛ نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، ۱۸ جلد، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۹۸، ج ۱۵، ص ۳۵۹.

در «المیزان» آمده که جمله «لیربوا...» به علت نام‌گذاری ربا اشاره می‌کند. مالی که شما به مردم داده‌اید تا اموال‌شان زیاد شود نه برای این است که خدا راضی شود (این قید را از ذکر اراده وجه‌الله در عبارت مقابل آن می‌فهمیم)، آن مال نزد خدا زیاد نمی‌شود و نمو نمی‌کند (کلمه ربا بمعنای نمو و زیادشدن مال است) و ثوابی از آن عایدتان نمی‌شود، برای اینکه قصد قربت نداشته‌اید.^۱

در تفسیر «هدایت» هم آمده که هدف از مال در آیه، اقامه نظام اجتماعی و فعال‌شدن کارهای تولیدی جامعه است. انفاق در برترین شکل، به این منظور کمک می‌کند، درحالی‌که ربا جلوی آن را می‌گیرد. ربا، مال را در حدود و فواید وام‌دهنده مقید می‌کند و او را به‌صورت شریک مزاحم رنج و زحمت مردم درمی‌آورد بدون اینکه تحمل خسارتی کند یا کوشش و زحمتی متحمل گردد.

ربا باعث ثروتمندشدن طبقه مستکبر و انگل جامعه می‌شود و مفاسدش از زیان‌های اقتصادی به زیان‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نیز سرایت می‌کند. ما شاید امروز معنای این آیه را بهتر از پدرانمان می‌فهمیم؛ زیرا ربا امروزه تنها در میان افراد جامعه نیست بلکه در تمام روابط اقتصادی دولت‌ها وجود دارد. دولت‌های استکباری که همه ثروت روی زمین را می‌چاپند به دولت‌های ضعیف، وام‌های بزرگ می‌دهند و همه هستی آنها را در برابر بهره‌ای که به وام‌های آنها می‌بندند، غارت می‌کنند.^۲

تفسیر «البرهان» چندین روایت را ذیل این آیه آورده که به یکی اشاره می‌شود.

۱. موسوی‌همدانی، سید محمدباقر؛ ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، جامع مدرسین، قم، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۷۷.

۲. مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ۱۸ جلد، چاپ اول، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۶۰.

«... عن ابی عبدالله علیه السلام فی قوله تعالى: و ما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عندالله، قال: «هو هدتیک الی الرجل تطلب منه الثواب افضل منها فذلک و ربا یؤکل»^۱ منظور این حدیث، ربای حلال است.

نکته: احکام مسائل پیرامون بحث ربا را در انتهای آیات مربوط به ربا ذکر خواهد شد.

آیه دوم: «و اخذهم الربوا و قدنھوا عنه واکلھم اموال الناس بالباطل و اعتدنا للکافرین منهم عذابا الیما»^۲ از عادات زشت یهودیان این بود که ربا می گرفتند درحالی که از آن نهی شده بودند و اموال مردم را به ناحق می خوردند، ما برای کافران عذابی دردناک فراهم کرده ایم.

در شأن نزول این آیه آمده که پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، نگرانی هایی برای یهودیان آنجا بوجود آمد اما آنها امیدوار بودند پیروان آیین جدید توسط اقوام خودشان (مشرکان مکه) شکست بخورند و از بین بروند. به همین سبب تا مدتی مخالفت جدی با مسلمانان نکردند و بر پیمانی که با پیامبر بسته بودند وفادار ماندند. به تدریج که اسلام عزت و عظمت پیدا کرد به ویژه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر، امید یهودیان به یأس تبدیل شد و به فکر مبارزه با مسلمانان افتادند. در آغاز، این مقابله شکل فکری و فرهنگی داشت، آنان با طرح خواسته های عجیب، قصد عاجز کردن پیامبر را داشتند.

خداوند با پرده برداشتن از نقشه یهود به پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید:

«یسئلک اهل الکتب ان تنزل علیهم...» خداوند رسولش را آگاه ساخت که خواسته های یهودیان به قصد هدایت نیست که به جهت عناد و دشمنی است و آنان قبل از این نیز از حضرت موسی درخواست های بزرگ تری داشته اند و

۱. بحرانی، سید هاشم؛ ۴ جلد، دارالتفسیر، قم، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۹.

۲. نساء/۱۶۱.

می گفتند: خداوند را آشکارا به ما نشان بده! سپس خداوند اعمال و رفتار نکوهیده یهودیان را یادآور می شود و می گوید: «فبظلم من الذین هادو حرمنّا...»^۱

تفسیر:

در «نمونه» آمده که از این آیه استفاده می شود، تحریم ربا مخصوص به اسلام نبوده بلکه در اقوام پیشین هم حرام بوده است. گرچه تحریم آن در تورات تحریف یافته کنونی مخصوص برادران دینی شمرده شده است.^۲

در «اثنا عشری» نیز آمده که این آیه، دلالت دارد بر اینکه نهی از ربا مخصوص به این امت نبوده است. حکم آکل ربا در شریعت بنی اسرائیل در نوبت اول توبه، مرتبه دوم توبه و صد تازیانه و مرتبه سوم محکوم به قتل بود. تأسیس ربا در یهود این گونه بود که در سال مجاعه سختی، اغنیا وجهی برای اعانت فقرا در محلی جمع کرده و امنایی را گماشته بودند تا به تدریج به آنها برسانند و حق الزحمه ایشان را صدی دو معمول داشتند. اما چون سال مجاعه برطرف شد، این به ربا و اخذ زیاده در اموال خود سرایت کرد که به عنوان مساعدت به دیگران می دادند: «و اکلهم اموال الناس بالباطل» و دیگر به سبب اینکه ایشان مال های مردم را به امری باطل، مثل رشوه و غصب و سایر وجوه محرمه می خوردند. قرآن سپس کفار را تهدید می کند «و اعتدنا للكافرين منهم عذابا الیما» و برای کفار بنی اسرائیل و هر امتی عذابی مشتمل بر درد بسیار آماده و مهیا کرده ایم.^۳

آیه سوم: «یا ایها الذین آمنوا لاتاکلوا الربوا اضعافا مضاعفه واتقوا الله لعلکم تفلحون» * واتقوا النار التی اعدت للكافرين * واطيعوا الله والرسول لعلکم ترحمون»^۴ ای مؤمنان! ربای بهم فزاینده را نخورید و از خداوند بترسید تا

۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ ربا و بانکداری اسلامی، ص ۱۱۰.

۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، ۲۷ جلد، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۱۰.

۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد؛ تفسیر اثنا عشری، ج ۲، ص ۶۴۷.

۴. آل عمران/ ۱۳۰-۱۳۲.

رستگار شوید و از آتشی که برای کافران آماده شده بپرهیزید و خدا و فرستاده او را پیروی کنید تا مشمول رحمت پروردگار قرار گیرید. زمان نزول این آیات، سال سوم هجرت، بعد از جنگ احد و در مدینه است.^۱

در شأن نزول این آیات، قفال چنین می گوید: «مشرکان مکه پس از شکست جنگ بدر با هزینه کردن اموالی که از ربا جمع کرده بودند، لشگری علیه مسلمانان تجهیز کردند. شاید این انگیزه ای شد که بعضی از مسلمانان نیز به این فکر بیفتند که از طریق ربا مالی گردآورند و لشگری آماده سازند و از مشرکان انتقام بگیرند. و خداوند با فرستادن این آیات آنان را از این کار نهی فرمود.»^۲

تفسیر

«یا ایها الذین آمنوا» خطاب به مؤمنین است با اینکه جمیع احکام شریعت اختصاص به مؤمن ندارد. کفار چنانچه مکلف به اصول هستند، مکلف به فروع هم هستند و بر معاصی هم معاقبتند هم چنان که بر ترک ایمان معاقبتند. پس کفار ولو ترک ربا کنند، و به عقوبت گرفتار نشوند، فلاح و رستگاری ندارند و بر ترک ایمان معاقب خواهند بود؛ زیرا فلاح و رستگاری مختص به اهل ایمان است. تعبیر به اکل در «لا تأكلوا» نه به معنای خوردن تنها است بلکه مطلق تصرف صدق اکل می کند؛ مثل اکل مال یتیم و... بدون وجه مشروع.

مراد از ربا در این آیه، به قرینه «اضعافا مضاعفه» ربای قرضی است. ضعف به معنای دوبرابر، و اضعاف جمع ضعف یعنی چندین برابر، و قانون ربا تابع اجل و مدت است. هرچه مدت زیاد شود، سود افزوده می شود. معنای این جمله، این نیست که یک ضعف یا دو ضعف آن ضرری ندارد چرا که ربا مطلقاً حرام

۱. انصاری قرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت،

۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۰۲.

۲. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۳۰ جلد، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵، ج ۴،

ص ۳۷۷.

است؛ بلکه معنا این است که کار ربا منجر به این می‌شود. «واتقوا الله» یعنی بپرهیزید از غضب الهی و عذاب او و پیرامون ربا نگردید.

«لعلکم تفلحون» یعنی امید است رستگار شوید. از این جمله سه نکته استفاده می‌شود: ۱. مرتکب ربا رستگاری ندارد ۲. به مجرد ترک ربا رستگاری حاصل نمی‌شود بلکه به قرینه کلمه «لعل» باید از سایر محرمات نیز پرهیز کرد؛ ۳. رستگاری در ترک معاصی خاص مؤمن است، و غیر مؤمن هرچه متقی باشد، رستگاری ندارد.^۱

صاحب «التبیان» می‌گوید: درباره معنای «اضعافا مضاعفه» دو قول است:

۱. با تأخیر از مدت به مدت دیرتر، مرتب دو چندان و یا بیشتر گرفته شود به طوری که هر وقت از وقتی به وقت دیگر تأخیر افتد بر سرمایه افزون شود؛

۲. نباید به واسطه ربا اموال خود را زیاد و چندبرابر کنید؛ بنابراین معنای هر زیادتی که از راه حرام وارد مال شود شامل است.^۲

در «المیزان» نیز آمده که این آیات از خوردن ربا نهی فرموده و رباخواران را به‌خاطر گرفتن ربای فاحش و مضاعف مورد نکوهش قرار داده است. در جاهلیت معمول بود که اگر بدهکار زمان پرداخت بدهی‌اش فرا می‌رسید از طلبکار تقاضا می‌کرد مهلت پرداخت را تمدید نماید و به این ترتیب گاهی ممکن بود فردی در ازای بدهی اندک خود، تمام اموال‌اش را بابت سود به طلبکار بدهد. در ادامه هم طبق «و از آتشی که برای کافران مهیا شده پرهیزد» علت اینکه آتش را به کفار اختصاص داده، این است که بیشتر اهل آتش را آنان تشکیل می‌دهند.

ابوحنیفه می‌گوید: این آیه بیمناک‌ترین آیه قرآن است. خداوند مؤمنانی را که از عذاب او ترسند و از محرّماتش اجتناب نکنند به آتشی که برای کافران آماده

۱. خویی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۹.

۲. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۷.

گشته وعده داده است. قرآن تهدید در این آیه را با تشویق در آیه بعد (واطیعوا الله والرسول لعلکم ترحمون) - که امید مؤمنان به رحمت خداوند منوط به اطاعت از او و رسولش شده است - مورد تأکید قرار داده است.^۱

آیه چهارم تا هشتم: «الذین یأکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخطه الشیطان من المس ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربا و أحل الله البیع و حرّم الربا فمن جاءه موعظۃ من ربه فانتهی فله ماسلف و امره الی الله و من عاد فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون» یمحق الله الربا و یربى الصدقات والله لا یحب کل کفار اثمیم* یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان کنتم مؤمنین* فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون* و ان کان ذوعسره فنظره الی میسره و ان تصدقوا خیر لکم ان کنتم تعلمون»: ^۲

کسانی که ربا می خورند به پا نمی خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان دیوانه و آشفته حال شده است. این از این روست که گفتند: بیع همانند رباست در حالی که خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است. کسی که اندرز الهی به او رسیده است و دست از رباخواری کشید، آنچه که در گذشته بدست آورده مال اوست، خداوند او را می بخشد. اما کسی که مجدداً به ربا خواری برگردد، در آتش دوزخ جاودان گرفتار می ماند* خداوند ربا را نابود می کند و صدقات را افزایش می دهد و انسان ناسپاس و گنه کار را دوست ندارد* ای ایمان آورندگان! از خدا بترسید اگر ایمان به پروردگار دارید، آنچه را از ربا باقی مانده رها کنید* اگر دست از رباخواری نکشید بدانید که با خدا و رسول او به جنگ برخاسته اید و اگر توبه کنید اصل سرمایه از آن شماست، در این صورت نه ستم

۱. بقره/۲۷۵-۲۸۰.

۲. موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، جامع مدرسین، قم، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۷.

کرده‌اید و نه ستم شده‌اید* اگر بدهکار قدرت پرداخت بدهی خود را ندارد به او تا زمان توانایی بازپرداخت مهلت دهید، ولی اگر ببخشید بهتر است. شأن نزول این آیات این است که پدر خالد بن ولید از قبیله ثقیف طلب ربوی داشت و قبل مرگ به خالد وصیت کرده بود که آنها را بگیرد. خالد نزد پیامبر ﷺ موضوع را مطرح کرد و سپس این آیات نازل شد.^۱

تفسیر:

علامه طباطبائی ذیل آیه «الذین یاکلون الربا» پنج نکته را ذکر می‌کند:

۱. مراد از قیام در جمله «لا یقومون الا..» مسلط بودن بر زندگی و معیشت است چون این معنا هم یکی از معانی قیام است که در استعمالات اهل زبان معنایی مشهور و شایع است. این در قرآن کریم در موارد متعددی آمده است از آن جمله «لیقوم الناس بالقسط» تا جامعه بر مبنای عدل استوار شود. و اما قیام به معنای ایستادن (مقابل نشستن) بدون شک مناسب با مورد آیه نیست و آیه شریفه با آن معنای درستی نمی‌دهد؛

۲. مراد از «خبط ناشی از مس شیطان» حرکات نامنظم جن‌زدگان در حال بی‌هوشی و یا بعد از آن نیست. پس مفسرینی که کلمه نامبرده را به این معنا گرفته‌اند اشتباه کرده‌اند؛ زیرا این معنا با هدف آیه سازگار نیست و غرض این است که اعتقاد رباخوار را در اینکه فرقی میان بیع و ربا نیست بفهماند و عمل او را که براساس این اعتقاد انجام می‌دهد تخطئه کند. حاصل اینکه افعال رباخوار، افعال اختیاری است که از اعتقادی غلط سر می‌زند، و این چه ربطی به جست‌وخیزهای مصروع و غش‌کرده دارد؟! پس مراد این است که رفتار رباخوار در امر معاش و زندگی‌اش به رفتار جن‌زده و دیوانه‌ای می‌ماند که خوب را از بد تمیز نمی‌دهد؛

۳. تشبیه رباخوار به کسی که در اثر مس شیطان دیوانه‌شده، خالی از این اشعار نیست که این دیوانگی امری ممکن است. هرچند آیه شریفه دلالت

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۷ جلد، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۷.

ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده‌اند ولی این قدر دلالت دارد که بعضی از جنون‌ها در اثر مس شیطان رخ دهد؛

۴. این آیه دلالت ندارد که مس نامبرده به وسیله خود ابلیس انجام می‌شود، چون کلمه شیطان بمعنای ابلیس نیست بلکه به معنای شرور است چه از جن باشد و چه از انس؛ لیکن این مقدار دلالت دارد که بعضی از دیوانگی‌ها در اثر مس جن که ابلیس هم فردی از آن است، رخ می‌دهد؛

۵. از بیان ما فساد گفتار برخی از مفسرین که گفته‌اند: «منظور از تشبیه رباخوار به جن‌زده، بیان حال رباخواران در روز قیامت است، و می‌خواهد بفرماید رباخواران به زودی در روز قیامت سر از قبر برمی‌دارند درحالی‌که چون افراد غشی و مبتلا به جنون هستند» روشن می‌شود. وجه فساد این تفسیر این است که با ظاهر آیه سازگار نیست. البته به آن بیانی که ما کردیم، برای آیه روایتی هم نمی‌خواهد و نمی‌تواند به آیه ظهوری بدهد که خود آیه، آن ظهور را ندارد بلکه روایت می‌خواهد در مقابل قرآن که وضع دنیایی رباخواران را بیان کرده، وضع آخرتی آنان را هم بیان کند.^۱

علامه در جای دیگر معنای جنگیدن رباخوار با خدا و رسول‌اش و جنگیدن خدا و رسول با رباخوار را چنین بیان می‌کند که اگر کلمه «حرب» را نکره (یعنی بدون الف و لام) آورد، برای این است که عظمت و یا نوع آن جنگ را برساند. و اگر این جنگ را جنگ با خدا و رسول نامید، برای این است که رباخواری، مخالفت با خداست که حرمت آن را تشریع فرمود، و مخالف با رسول خدا است که حکم خدا را تبلیغ نموده است. پس اگر مربوط به خدای تعالی به تنهایی بود، باید امری تکوینی می‌بود و مستند به رسول به تنهایی هم نمی‌توانست باشد، چرا که رسول در هیچ امری مستقل نیست، همچنان‌که فرموده: «لیس لك من الأمر شیء؛ تو در هیچ امری استقلال نداری.»

۱. طباطبائی، محمد حسین؛ ترجمه تفسیر المیزان، ج، ص ۶۳۱.

اما معنای جنگ خدا و رسولش با رباخوار این است که رسول به امر خدا، رباخوار یا هر مسلمان را که حکمی از احکام را نمی‌پذیرد، مجبور به تسلیم کند. حالا اگر تسلیم شد که هیچ وگرنه مسلمانان را مأمور کند تا با او جنگ کنند تا تسلیم حکم خدا شود.^۱

در «احسنُ الحديث» نیز ذیل آیه «یَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا...» آمده که از امام صادق علیه السلام پرسیدند: این چطور است، حال آنکه می‌بینیم رباخوار مالش روز افزون است؟ فرمود: کدام چیز محوکننده‌تر است از یک درهم ربا که دین را محو می‌کند و اگر توبه کند باید مال مردم را بدهد و دست خالی بماند؟! مراد از آیه این نیست که مال ربوی به تدریج از بین می‌رود بلکه منظور آنست که ربا، سعادت و رفاه و اعتدال و محبت - که شرط راحت‌زیستن است - به بار نمی‌آورد بلکه آنها را به تدریج محو می‌کند و موجب دشمنی و برانگیختگی حس انتقام می‌شود. برخلاف صدقات که پیوسته موجب اعتدال، آرامش، نزدیکی قلب‌ها به همدیگر و راحت‌زیستن می‌شود.

دلیل ما ذیل آیه است: «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُفَّارِ اثْنِم» رباخواری که بسیار ناسپاس و دائم در معصیت است، نمی‌تواند با اطمینان خاطر در جامعه آرام زندگی کند: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً» این است که خدا ربا را به تدریج نابود می‌کند و خاصیت سعادت‌زدایی را از آن می‌گیرد.^۲

«نمونه» نیز ذیل این آیات می‌نویسد که در آیه نخست (یا ایها الذین آمنوا...) خداوند افراد با ایمان را مخاطب قرارداده و برای تأکید بیشتر در مسئله تحریم ربا می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا بترسید و آنچه از ربا باقی‌مانده رها کنید، اگر ایمان دارید!

جالب اینکه آیه بالا با ایمان به خدا شروع و هم ختم شده است. این تأکید بر این است که رباخواری با روح ایمان سازگار نیست. بنابراین هنگامی ایمان

۱. همان، ص ۶۴۸.

۲. قرشی، سید علی‌اکبر؛ تفسیر احسن الحديث، ۱۲ جلد، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۲۵.

برای آنها حاصل می‌شود که تقوا پیشه کنند و باقی‌مانده ربا (یعنی مطالباتی که در این زمینه دارند) را رها سازند.

پس منظور این نیست که رباخواران کافرند آن‌گونه که خوارج در مورد گناهان کبیره به‌طور کلی می‌پندارند؛ بلکه ربا با ایمان راسخ و ثمربخش سازگار نیست. در آیه بعد لحن سخن را تغییر داده و با شدت با رباخواران برخورد کرده و هشدار می‌دهد که اگر به کار خود همچنان ادامه دهند و در برابر حق و عدالت تسلیم نشوند و به مکیدن خون مردم محروم مشغول باشند، پیامبر ناچار است با توسل به جنگ جلوی آنها را بگیرد. می‌فرماید: اگر چنین نمی‌کنید بدانید با جنگ با خدا و رسول او روبرو خواهید بود. این همان جنگی است که طبق قانون «فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله؛ با گروهی که متجاوز است پیکار کنید تا به فرمان خدا گردن نهد» انجام می‌گیرد. لذا در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم هنگامی که ایشان شنید شخص ربا خواری با نهایت جرأت ربا می‌خورد و نام آن راه لب (شیرآغاز یا آغوز) می‌نهد، فرمود: اگر بر او دست یابم، به قتل می‌رسانم.

البته از این حدیث استفاده می‌شود که حکم قتل در مورد کسانی است که منکر تحریم ربا هستند. در هر حال از آیه بالا بر می‌آید که حکومت اسلامی می‌تواند با توسل به زور جلوی رباخواری را بگیرد.

سپس می‌فرماید: و اگر توبه کنید سرمایه‌های شما از آن شما است، نه ستم می‌کنید و نه ستم بر شما می‌شود (وان تبتم فلکم...).

یعنی اگر توبه کنید و دستگاه رباخواری را برچینید حق دارید سرمایه‌های اصلی خود را که در دست مردم دارید به استثنای سود از آنها جمع‌آوری کنید. این قانون کاملاً عادلانه است؛ زیرا هم از ستم کردن شما بر دیگران و هم از ستم وارد شدن بر شما جلوگیری می‌کند. در این صورت نه ظالم خواهید بود و نه مظلوم.^۱

۱. همان، ج ۲، ص ۳۷۵.

انواع ربا

ربا در اصطلاح فقهی دو نوع است: ربای قرضی (ربای جلی - نسیه) و ربای معاملی (ربای خفی - فضل)^۱

ربای قرضی این است که کسی جنسی یا پولی را به قرض می‌دهد و سپس منفعتی بیش از آنچه را که قرض داده بگیرد. منفعت لازم نیست از جنس همان چیزی باشد که به قرض داده است بلکه هرچیزی است که منفعت تلقی شود و در اصطلاح می‌گویند «کل ما یجّر نفعاً: هرچه که نفعی را در برداشته باشد.» حتی مثال می‌زنند که اگر کسی به یک نفر مثلاً ۱۰۰۰ تومان قرض دهد و ضمناً شرط کند که مرا کول بگیرد و از این سوی آب به آن سو بری، این کول‌گیری، خود یک منفعت است. اصل ربا در باب قرض است و ربایی که بیشتر از آن سخن می‌رود ربای قرضی است.

نوع دیگر، ربای معاملی است که در آن قرض مطرح نیست؛ بلکه پای معاوضه در کار است. به این نوع ربا، ربای جنس به جنس نیز می‌گویند که چیزی را به جنس خودش (مثلاً گندم به گندم) معاوضه کنند. سپس این مسئله صغروی مطرح می‌شود که آیا مثلاً گندم و جو در باب ربا یک جنس‌اند یا دو جنس؟ یا مثلاً گندم دو منطقه مختلف را که جنس آنها با یکدیگر متفاوت است دو جنس باید فرض کنیم یا یک جنس؟^۲

فلسفه حرمت ربا

از اساسی‌ترین بحث‌های مربوط به ربا، تجزیه و تحلیل فلسفه و علت ریاست. اینکه چرا گرفتن زیادی در معاملات کالاهای وزنی و پیمانه‌ای حرام است؟ آیا عوامل اجتماعی و مقولاتی چون بی‌عدالتی، گسترش فاصله طبقاتی، افزایش نابرابری و... می‌توانند در تشریع حرمت ربا مؤثر باشند؟ آیا نمی‌توان

۱. این حصر استقرایی و مطابق با اصل و اجماع است. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب الاحکام فی

بیان الحلال والحرام، ۳۰ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۲۹۷.

۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۰، ص ۲۷۰.

گفت: تحریم ربا جنبه سمبلیک دارد و هدف اصلی، مبارزه با تبلی، مفت‌خواری است؟ آیا جنبه‌های اخلاقی و انسانی قضیه را نباید مورد توجه قرار داد؟ و...

اکنون به برخی موارد که می‌توانند علت تحریم ربا باشند، اشاره می‌کنیم:

۱. مبارزه با ظلم. از امام رضا علیه السلام علت حرمت ربا سؤال شد و ایشان فرمود: «علّة تحریم الربا... و لما فی ذلک من الفساد والظلم و فناء الاموال...»: ربا اموال را به تباهی می‌کشاند، رباخواری ظلم است و موجب فناء اموال است.^۱

۲. ترویج کارهای نیک. امام صادق علیه السلام فرمود: «انما حرم الله عزوجل الربا لکیلا یمتنع الناس من اصطناع معروف»: خداوند ربا را به این علت حرام کرده که مردم از کارهای خیرخواهانه امتناع نورزند.^۲

۳. جلوگیری از رکود. هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام از علت حرمت ربا سؤال می‌کند و ایشان می‌فرماید: «انه لوکان الربا حلالا لترك الناس التجارات و ما یحتاجون الیه فحرم الله الربا لتفر الناس عن الحرام الی التجارات و الی البیع والشراء»: اگر ربا حلال بود، مردمان کسب و کار را که مورد نیاز جامعه است رها می‌کردند (و تن به کار نمی‌دادند، و زندگی‌ها مختل می‌شد) از این رو خداوند ربا را حرام کرد تا مردمان از حرام بگریزند و به کسب و کار و خرید و فروش بپردازند.^۳

۴. کاهش فاصله طبقاتی. قرآن می‌فرماید: «و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفوها ففسقوا فیها»: هرگاه منطقه و جایی را بخواهیم نابود کنیم به سرمایه‌داران دستور می‌دهیم که در آنجا فسق کنند و تبهکاری و بی‌عدالتی را گسترش دهند.^۴

۱. آرام، احمد؛ ترجمه الحیاء، ۶ جلد، دفتر فرهنگ اسلامی، بی‌جا، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۱۹.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، ۲۰ جلد چاپ اول، آل‌البیت، قم، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۲۲.

۳. ترجمه الحیاء، ج ۵، ص ۶۱۰.

۴. اسراء/ ۱۶.

- دیدگاه برخی مفسران و فقها در فلسفه حرمت ربا
۱. شیخ طبرسی در مجمع‌البیان می‌گوید: علت حرمت ربا به نقل از بعضی، ترک تجارت و مختل ماندن کسب و کار است.^۱
 ۲. فخر رازی در «کبیر» علت حرمت ربا را در چند وجه و دیدگاه بیان می‌کند: الف: حرمت در ربای معاملی به دلیل دریافت مال بلاعوض است؛ ب: رباخواری موجب ترک تجارت می‌شود و رباخواران فعالیت‌های تولیدی را کنار می‌گذارند؛ ج: ربا به ترک معروف منجر می‌شود.
 ۳. علامه طباطبایی در المیزان درباره علت حرمت ربا می‌گوید: «اگر ربا حرام شده، علتش این بوده است که از روش صحیح زندگی خارج است و منافی با ایمان به خدا و ناسازگار با آن است و نیز یکی از مصادیق ظلم است.»^۲
 ۴. امام خمینی نیز دریافت زیاده در قرض را ظلم می‌داند و می‌گوید: «قرآن دریافت زیادی را ظلم دانسته و فرموده است: اگر از رباخواری توبه کنید اصل مال به شما برمی‌گردد، نه ظلم کرده‌اید و نه ظلم شده‌اید؛ بنابراین گرفتن زیاده، ظلم است.»^۳

راه‌های تخلص از ربا (حیله‌های ربا)

با توجه به نقش مخرب ربا، بحث در حیله‌های ربا بسیار مهم است. اگر ما بگوییم بکارگیری حیله‌های شرعی برای فرار از ربا کلاً جایز است، در حقیقت حکم تحریم ربا را لغو ساخته‌ایم و اختلاف شارع با رباخواران را به صورت یک اختلاف لفظی در آورده و اهداف اسلام را در مبارزه با این بلای بزرگ ناکام گذاشته‌ایم.

۱. مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی، عرفان، ۱۳۳۳، ج ۳، ص ۱۸۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۶۳۹.

۳. خمینی، روح الله، البیع، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲، صفحات ۴۰۶-۴۰۷.

اما حيله‌های ربا در اصطلاح فقها به راه و چاره‌ای گفته می‌شود که شخصی برای فرار از حرمت ربا می‌کوشد. وی از طریق بعضی معاملات و عقود که ظاهری شرعی دارند، به هدف اصلی خود که دریافت زیادی است، دست یابد، بی‌آنکه در ظاهر مخالفت شرع کند و مستحق عقوبات دنیوی و اخروی رباخواری باشد.

حيله‌های ربا در فقه شیعه

۱. واسطه قراردادن کالای غیر همجنس:

در این راه، یکی از فروشندگان، کالای خود را در مقابل غیر هم‌جنس می‌فروشد و سپس کالای هم‌جنس را در مقابل همان ثمن خریداری می‌کند. در این صورت مساوات وزن و کیل در هیچ‌یک از این دو معامله ضرورتی ندارد؛ زیرا ثمن و مثنی از یک جنس نیستند؛^۱

۲. هبه طرفینی:

این هبه به این صورت است که هر یک از طرفین کالاهای خود را به دیگری هبه نماید بدون اینکه قصد معاوضه داشته باشند، و یا هبه طرف مقابل در هبه اولی شرط شده باشد، و اگر طرفین قصد معاوضه نمایند، صحت عمل آنها مبتنی بر این است که ربا تنها مختص به بیع باشد و شامل سایر معاوضات نگردد؛^۲

۳. قرض و ابراء:

در این حيله، طرفین معامله کالای خود را به دیگری قرض می‌دهند و سپس ذمه یکدیگر را بری می‌نمایند؛^۳

۴. قرض همراه با صلح:

۱. حسینی عاملی، جواد بن محمد؛ مفتاح‌الکرامه فی شرح القواعد العلامه، ۱۱ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۲۷؛ نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ۴۳ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۳۹۶؛ مهذب الاحکام، سبزواری، ج ۲۱، ص ۷۰.
۲. بهجت، محمد تقی؛ جامع المسائل، ۵ جلد، بی‌نام، بی‌جا، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۲؛ جواهر الکلام، ج ۲۳، ص ۳۹۶.
۱. همان.

این حيله بدین صورت است که طرفین کالای خود را به یکدیگر قرض می‌دهند اما طرفین آن مقدار زیادی را مصالحه مستقلی می‌کنند؛^۱
۵. بیع باضمیمه:

در این حيله، دو طرف معامله دو هم‌جنس را معامله می‌کنند ولی طرفی که مقدار جنسش کمتر است یک شیء دیگر را هم ضمیمه می‌کند و سپس می‌فروشد تا مقدار زیادی طرف مقابل در برابر این ضمیمه قرار گیرد.^۲

حيله‌های ربا در فقه اهل سنت

فقیهان اهل سنت با اختلاف مشربى که در تحریم معاملات ربوی دارند، حيله‌های ربا را مورد بحث قرار داده‌اند. در اینجا به مشهورترین حيله‌ها نزد ایشان اشاره می‌کنیم.

۱. بیع‌العینه: در این بیع، شخصی کالای خود را نسیه می‌فروشد و سپس نقداً همان کالا را با مقداری کمتر می‌خرد. در اینجا از طریق خرید و فروش نسیه به هدف قرض ربوی رسیده است، یعنی با امر حلال به امر حرامی دست یافته است؛^۳

۲. تورق: صورت این مثل همان بیع عینه است؛ ولی اینجا آن را به شخص ثالثی می‌فروشد؛^۴

۳. بیع‌الوفاء: در این حيله، فردی نیازمند به پول نقد است و خانه یا زمین خود را به این شرط می‌فروشد که هرگاه پول را بازگرداند، خانه یا زمین ملک او شود؛^۵

۲. مهذب‌الاحکام، ج ۲۱، ص ۷۰.

۳. الروضة البهیة فی شرح‌اللمعة، ۳ جلد، ج چهارم، دارالتفسیر قم، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۷.

۴. ربا، بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ص ۴۱۴.

۵. همان.

۱. همان.

۴. بیع الاستغلال: همان بیع الوفاء است به اضافه اینکه فروشنده علاوه بر ردّ مبیع در صورت ردّ ثمن، این را هم شرط کند که مشتری، خانه را با اجرت مشخصی به او اجاره دهد.^۱

مسایل ربا

سیاهه برخی مسایل که درباره ربا شایع اند، در پی می آید.

- آیا حرمت ربا در صلح هم مانند بیع و دین جاری است یا نه؟ در این باره دو قول است. ابن ادریس و علامه حلی می گویند خیر، جاری نیست اما نظر محقق ثانی و شهید اول و دیگران اینست که آری، حرمت ربا در صلح هم جاریست.^۲

- مشهور این است که ربا بین والد و ولد، مولا و مملوک، و زن و شوهر نیست.

- آنچه که اخذ ربا (از ربا) گرفته حرام است و اگر مالک را می شناسد واجب است فوراً آن را برگرداند. زیرا این سود و مالی را که اخذ گرفته هنوز در ملک مالکش باقی ست؛ پس ید او عدوانی است و باید آن را برگرداند. اما اگر او را نمی شناسد باید از طرف مالک صدقه بدهد؛ زیرا در این هنگام این مال، مجهول المالک است. اگر مالک را یافت ولی مرده بود باید آن مال را به ورثه اش تسلیم کند و اگر ورثه هم مجهول بودند باید استعلام کند و اگر نیافت صدقه بدهد. اما اگر مالک را یافت ولی مقدار سودی را که گرفته نمی دانست باید مقدار آن را با مالک مصالحه کند. اما اگر نه مالک را شناخت و نه مقدار را، باید خمس مالی را که در دست دارد بدهد و مابقی برایش حلال است. در تمام این موارد، فرقی نمی کند که ربا را عمداً گرفته باشد یا جاهل به تحریم آن بوده باشد.^۳

۲. همان.

۳. بهجت، محمدتقی؛ جامع المسائل، ج ۳، ص ۴۵.

۱. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد، بی نام، بی جا، بی تا.

ج ۱۹، ص ۲۵۷.

- ربا در بیع و قرض ثابت است و در سایر معاوضات احوط، ثبوت آن است بلکه آنچه در عرف جاری مجرای بیع باشد، خالی از وجه نیست.
- در تحقق ربا و حرمت آن در بیع، اتحاد عوضین در جنس و تفاضل آن و تقدیر به کیل و وزن معتبر است؛ اما در قرض جز اشتراط نفع به سبب زیادتی در عین یا صفت، امر دیگری معتبر نیست.
- مراد از اتحاد در جنس، اشتراک در اسم نوعی از انواع متغایره است که عرف برای هر نوعی، اسمی وضع کرده است (مانند گندم و برنج) مگر آنکه اصالت و فرعیت بین آنها اگرچه به ارشاد شرع باشد وجود داشته باشد پس گندم و جو همان حکم را دارد که شیر و ماست دارد. و اگر اتحاد در نوع به نحو مذکور مشکوک باشد، شرط تحریم هم مشکوک می‌شود؛ پس بنابر اظهر، حکم به حلیت می‌شود.
- در آب، خاک، سنگ و هیزم به جهت عدم اعتبار کیل و وزن در صحت اصل بیع آنها ربا نیست.
- ربا بین مسلمان و کافر حربی نیست. پس مسلمان می‌تواند اخذ زیاده از کافر نماید اما زیاده را نمی‌تواند به کافر بدهد. و فرقی هم بین دارالسلام و دارالحرب نیست؛ اما اخذ زیاده از کافر ذمی جایز نیست.
- در قسمت، ربا نیست، پس تفاضل در مقام قسمت جنس واحد، مانعی ندارد اگرچه مطلقاً معاوضه باشد یا خصوص مشتمل بر رد.^۱
- بر حرمت ربای معاملی، اجماع، نصوص مستفیضه و بلکه متواتره منطوقاً و مفهوماً داریم.^۲
- ربا در نسبه بالاجماع ثابت است، به‌خاطر قول پیامبر 6 که فرمود: «انما الربا فی النسبه».^۳

۲. بهجت، محمدتقی؛ جامع‌المسائل، ج ۲، ص ۵۱۸.

۱. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب‌الاحکام، ج ۱۷، ص ۲۹۷.

- ربای معاملی دو شرط دارد: اتحاد در جنس به لحاظ عرفی؛ و اینکه عوضین مکیل و یا موزون باشند.
- گندم و جو در باب ربا، جنس واحد محسوب می شوند؛ بنابراین فروختن یکی از آنها به دیگری با زیادی ربا است اگرچه در باب زکات دو جنس محسوب می شوند و نصاب گندم به جو تکمیل نمی شود.
- معاوضه گوشت گوسفند با گوشت گاو با زیادی اشکال ندارد و همچنین شیر و روغن آنها؛ ولی گوشت گوسفند به روغن گوسفند با تفاضل در حکم رباست.
- اگر چیزی را در شهری به مشاهده و عدد و در شهر دیگر به وزن و کیل، معامله کنند، میزان در ربا، شهری است که معامله در آن واقع می شود.
- در معامله طلا به طلا و یا نقره به نقره لازم است که برای فرار از ربا، چیزی را به یک یا دو طرف معامله ضمیمه کرد و گرنه حکم ربا را دارد.
- شرط زیاده و نفع در قرض، ربا و حرام است، چه شرط صریح باشد و یا در نیت طرفین باشد.
- در ربای قرضی، شرط نیست که مکیل و موزون باشند؛ بلکه در هر چیزی که باشد، ربا جاری و حرام است. پس اگر قرض در معدودات هم باشد و شرط زیادی شود ربا و حرام است.
- اگر قرض دهنده قرضی را بدهد و بر گیرنده شرط کند که به او چیزی را به کمتر از قیمتش بفروشد، ربا است؛ اما اگر قرض گیرنده چیزی را به کمتر از قیمتش بفروشد و بر مشتری شرط کند که پولی را به او قرض بدهد، ربا نیست و اشکال ندارد.^۱

۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، کنزُعرفان، ص ۴۰۰.

۱. خمینی، سید روح الله؛ نجاهُ العباد، بی نام، بی جا، بی تا، صفحات ۲۳۸-۲۸۵.

- در معدودات ربا نیست و لذا بیع بعض آنها به بعض دیگر درحالی که متماثل باشند و با تفاضل هم مورد بیع قرار گیرند، چه نقد باشد چه نسیه جایز است.^۱

- اگر کسی شیئی را که ربا در آن جاری است به همراه شیئی که در آن ربا نیست بفروشد چنانچه جنسی را که در آن ربا هست، قصد نکند جایز است.^۲

نتیجه گیری

قرآن کریم شیوه کسب درآمد موجه را حلال و شیوه کسب درآمد ناموجه از راه ربا را حرام اعلام کرده است. همو رباخواری را کاری ظالمانه می داند و رباخواران را در حکم محاربین با خدا و رسولش دانسته است. البته ربای حلال هم داریم مثل اینکه قرض دهنده شرط زیاده نکند اما طمع داشته باشد طرف مقابل زیادتر پس دهد.

و دانستیم که اگر کالا موزون یا کیلی باشد و بخواهد با همجنس آن معامله شود و بیشتر بگیرد، ربا و حرام است و برای تشخیص همجنس بودن باید به عرف مراجعه کرد.

خلاصه آنکه خداوند در آیات ربا، انسان ها را به شدت از این عمل منفور نهی کرده و وعده عذاب دردناک داده است. از مهم ترین حکمت های تحریم ربا نیز این است که ظلم، رکود، فاصله طبقاتی و... از میان افراد جامعه رخت ببرند.

۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الخلاف، ۶ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۳، ص ۵۲.

۳. علامه حلی، حسن بن یوسف مظهر اسدی؛ تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، ۲ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۷۱.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، النهایه، ۵ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۲؛ فراهیدی خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، هجرت، قم، ۱۴۱۰ق، ج ۸؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دارالعلم الدارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق، ج ۱.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۵ جلد، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴.
۳. ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، الخلاف، ۶ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۳.
۴. ابی عبدالله محمد بن احمد انصاری قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۰ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵، ج ۴.
۵. احمد آرام، ترجمه الحیاء، ۶ جلد، دفتر فرهنگ اسلامی، بی جا، بی تا، ج ۵.
۶. احمد بن محمد فیومی، بی نام، بی جا، بی تا.
۷. بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ربا، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۸. البیع، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۲.
۹. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، ج ۴، مصباح المنیر، احمد بن محمد فیومی؛ النهایه، ج ۲.
۱۰. ترجمه الحیاء، ج ۵.
۱۱. ترجمه تفسیر المیزان، محمد حسین طباطبایی.
۱۲. تفسیر اثنا عشری، حسین بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، ج ۲.
۱۳. تفسیر احسن الحدیث، سید علی اکبر قرشی، ۱۲ جلد، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷، ج ۱.
۱۴. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، ۲۷ جلد، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴، ج ۴.
۱۵. جواد بن محمد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح القواعد العلامه، ۱۱ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۴؛ محمد حسن بن باقر نجفی، جواهر الکلام فی

- شرح شرایع الاسلام، ۴۳ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۲۳؛ مذهب الاحکام سبزواری، ج ۲۱.
۱۶. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ۱۴ جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۴؛ رضا مهیار، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی نام، بی جا، بی تا.
۱۷. ربا و بانکداری اسلامی، ناصر مکارم شیرازی.
۱۸. ربا، بخش فرهنگی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. الروضة البهیة فی شرح اللمعة، ج ۲.
۲۰. سبزواری، مذهب الاحکام، ج ۱۷.
۲۱. سید ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۳.
۲۲. سید احمد فهری زنجانی، ترجمه خصال، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۱؛ سید علی بن محمد بن ابی معاذ طباطبائی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، ۲ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۱؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۱۰؛ شهید ثانی، روضة البهیة فی شرح اللمعة، ۳ جلد، چاپ چهارم، دارالتفسیر، قم، ۱۳۸۲، ج ۳؛ علامه حلی، المذهب البارع فی شرح مختصر النافع، ۵ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۲؛ فاضل مقداد سیوری، کنز العرفان، چاپ اول، مکتب نوید اسلام، قم، ۱۴۲۲، ج ۲.
۲۳. سید روح الله خمینی، نجات العباد، بی نام، بی جا، بی تا.
۲۴. سید علی اکبر قرشی، ۷ جلد، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱، ج ۳.
۲۵. سید محمدباقر صدر، ما وراء الفقه، ۱۰ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۳.
۲۶. سید محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، چاپ پنجم، جامع مدرسین، قم، ۱۳۷۴، ج ۱۶.
۲۷. سید هاشم بحرانی، ۴ جلد، دارالتفسیر، قم، ۱۴۱۷، ج ۴.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه، ۲ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۱۲.

۲۹. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۲۰ جلد، بی تا، ج ۲.
۳۰. کنزُالعرفان.
۳۱. مترجمان، ۱۸ جلد، چاپ اول، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷، ج ۱۰.
۳۲. محمد صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۳۰ جلد، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵، ج ۴.
۳۳. محمدا میر نوری کرمانی، موضوع شناسی ربا، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۳۴. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۰ جلد چاپ اول، آل البیت، قم، ۱۴۰۹، ج ۱۲.
۳۵. محمد بن حسن طوسی، التبیان، ۱۰ جلد، دارُ احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا، ج ۲.
۳۶. محمد تقی بهجت، جامع المسائل، ۵ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۲؛ جواهر الکلام، ج ۲۳.
۳۷. محمود عبدالرحمان، معجم المصطلحات والألفاظ الفقہیہ، ۳ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۲.
۳۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (اصول فقه، فقه، کلیات علوم اسلامی، ج ۳، ص ۹۹)، ۲۷ جلد، ج ۲۰.
۳۹. المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، ج ۱.
۴۰. مکتبه آیت الله العظمی مرعشی، عرفان، ۱۳۳۳، ج ۳.
۴۱. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام، ج ۲۱.
۴۲. یوسف بن احمد بن ابراهیم بحرانی، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، ۲۵ جلد، بی نام، بی جا، بی تا، ج ۱۹.



مرک مغزی

محمد رضا هادی

چکیده

مرگ مغزی از مسایل جدید عصر است که با کمک دانش و تکنولوژی می‌توان آن را مدیریت نمود. امروزه می‌توان شخص دچار مرگ مغزی را درمان کرد یا از اعضای وی برای پیوند به افراد دیگر و در نتیجه، ادامه حیات وی استفاده کرد.

از این رو سؤال این است که آیا به شخص دچار مرگ مغزی، مرده می‌گویند یا خیر؟ این نوشتار، کاوشی در این بحث است.

نگارنده در بخش نخست، به تعریف مرگ از نگاه دینی و پزشکی اشاره کرده و در بخش دیگر به نشانه‌های مرگ مغزی از لحاظ دینی و پزشکی پرداخته است.

کلیدواژه: مرگ، مغز، مرگ مغزی، حیات غیرمستقره، مفارقت روح، ساقه مغز، مخ، مخ‌چه

مقدمه

جهان امروزه ما جهان تکنولوژی و پیشرفت علم است و بسیاری کارها که روزی محال تصور می‌شد و انسان حتی تصور وقوع آن را نداشت، امروزه به برکت علوم جدید پزشکی امکان‌پذیر شده است. در گذشته ادامه حیات موقت مردگان، یا پیوند اعضای آنان، افسانه‌ای بیش نبود؛ اما با کمک علوم جدید پزشکی، انسانی را که دچار سکتۀ مغزی یا قلبی شده و عرفاً مرده است، به گونه‌ای زنده نگه می‌دارند تا سالیان متمادی زندگی کند.

پیشرفت پزشکی برای علمای بزرگ اسلام، مسایل جدیدی را به وجود آورده است. یکی از این مسایل، «مرگ مغزی» است. در گذشته بحث مرگ چیزی بدیهی بود و لذا مسایل آن نیز به بداهت حمل و حل می‌شد. قرآن کریم می‌فرماید:

«كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»^۱ خداوند احکام کلی مردگان را بیان

می‌فرماید ولی بیان نمی‌کند که مرده کیست و چه نشانه‌هایی دارد؟ و آیا به شخص مرگ مغزی شده نیز مرده گفته می‌شود یا خیر؟ اگر احکام الهی را بررسی کنیم می‌بینیم که میّت احکام زیادی دارد. احکام تکلیفی؛ مانند وجوب دفن، وجوب کفن، وجوب نماز میّت، وجوب عده نگه‌داشتن همسر و... و احکام وضعی؛ مانند نجاست مرده، نحوه وصیت، ارث، اذن ازدواج فرزندان، حکم نماز و روزه‌های قضا شده، و... .

اکنون سؤال این است که آیا شخص مرگ مغزی همین احکام مرده را داراست؟ انگیزه مؤلف از نگارش این مقاله، پاسخ به این گونه سؤالات نوآمد است.

بخش اول: تعریف مرگ

این بخش دربردارنده سه فصل پیرامون ماهیت مرگ است. در فصل اول، مرگ از لحاظ لغت و در فصل دوم، به لحاظ دینی و در فصل پسین از لحاظ پزشکی بررسی می‌شود.

فصل اول: مرگ در لغت

اهل لغت معتقدند: مرگ (الموت) خلاف زندگانی^۱ و ضد زندگی^۲ است. گاهی نیز بر عدم حرکت و تکان خوردن اطلاق می‌گردد.^۳ برخی نیز می‌گویند: مرگ، رفتن قوه و نیرو از چیزی است.^۴ «لسان‌العرب» علاوه بر موارد مذکور برای مرگ انواعی را ذکر می‌کند:

۱. مرگ در مقابل نیروی رشددهنده موجود در تمام حیوانات و نباتات؛
۲. مرگ در مقابل قوه حسی؛
۳. مرگ در مقابل قوه عاقله که مرگ جهل نیز می‌گویند؛
۴. مرگ در مقابل اخلاق و سرور که در حزن و اندوه نام دارد؛

۱. فیومی، احمد بن محمد؛ قاموس المصباح‌المنیر، ج ۲، ص ۵۸۴.

۲. زکریا، احمد بن فارس؛ مجمل‌اللغة، ص ۶۰۶.

۳. طریحی، فخرالدین؛ مجمع‌البحرین، ج ۳، ص ۱۷۳۲.

۴. محمد هارون، عبدالسلام؛ معجم مقابیس‌اللغة، ج ۵.

۵. مرگ در مقابل هوشیاری که خواب نام دارد.^۱

نوع اول از انواع مرگ در مقابل حیات، برای مطلب ما مناسب است. برآیند تمام این تعاریف اینست که «الموت» به معنای ضد حیات و زندگانی معنا شده است. پس مناسب است ابتدا با معنای «الحیات» آشنا شویم. نکته قابل ذکر اینکه در یکی از تعاریف مرگ، عدم حرکت آمده بود که سکون است. این تعریف مسلماً اعم از مدعای ماست چون طبق این تعریف هم به انسانی که واقعاً مرده و هم به انسانی که حرکت نمی کند «المیت» گفته می شود.

درباره حیات گفته شده: «الحی: کل متکلم ناطق»^۲ و یا «الحیاء: حرکة کما ان الموت سکون». این تعریف نیز همان اشکال اعم بودن از مدعا را دارد. در «معجم متن اللغة» حیات به صورت قوه نمو، حس، عقل و شعور معرفی شده است.^۳ نیز گفته شده: «و تسمى الانتباه حياءً»^۴ که این دو تعریف نزدیک تر به تعریف عرفی و آنچه در ذهن انسان از مرگ است، می باشد.

یادآوری: از مطالب ذکر شده می فهمیم که مراحل حیات عبارتند از:

۱. حیاتی عادی، که انسان در حال بیداری از آن بهره مند است و مشتمل بر حس و حرکت و شعور است؛
۲. حیات جسدی، که حیات در حالت خواب است؛
۳. حیات عضوی، که باقی ماندن حیات در بعضی اعضای بدن پس از مرگ است؛
۴. حیات بافتی، که در سلول های بدن انسان موجود است؛

۱. ابن منظور الافریقی، ابی الفضل، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، ج ۲، ص ۹۰.

۲. همان، واژه ح.

۳. آقابابائی، پیوند اعضاء در آئینه فقه، ص ۱۱۰.

۴. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر.

۵. حیات سلولی، که یک سلول یا بیشتر را در آزمایشگاه‌ها و در ظروف شیشه‌ای نگه می‌دارند و با مایعات معینی آن را تغذیه می‌کنند.

بنابراین مرگ و موت در مقابل دو حالت نخست است. نتیجه: لغت‌شناسان بخاطر بداهت واژه مرگ، تعریف قابل قبولی از «موت» ارایه نداده‌اند؛ اما آنچه از این تعاریف بدست می‌آید این است که مرگ، از بین رفتن قوای انسانی است و حالت خلاف آن را حیات می‌گویند.

فصل دوم: تعریف مرگ از لحاظ دینی

چنان‌که دیدیم در تعریف مرگ از لحاظ لغوی، برخی اشاره‌ای به بحث دینی هم داشتند.^۱ در اینجا به تفصیل به این امر در ۳ بخش آیات، روایات و کلام فقها خواهیم پرداخت.

بخش اول: آیات

بیش از ۱۶۰ آیه قرآن کریم درباره مرگ است که برخی از آنها با بحث ما بیگانه‌اند. لذا ما به ذکر آنهایی که مناسب بحث‌اند می‌پردازیم:

۱. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»^۲ خداوند است که جان‌ها را وقت مرگ‌شان می‌گیرد و آنها هم که نمرده‌اند در وقت خوابشان می‌گیرد، پس هر کس را که وقت مرگش فرا رسیده باشد نگه می‌دارد و آن دیگری را تا وقتی معین به بدنش باز می‌گرداند، همانا در این موارد نشانه‌هایی برای قوم متفکر است.

تفسیر: مراد از «انفس»، ارواح است، ارواحی که متعلق به بدن‌ها و نه مجموع روح و بدن است، چون مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی‌شود پس تنها جان‌ها گرفته می‌شود. این یعنی آنکه علاقه روح از بدن قطع

۱. مثل تعریف لسان‌العرب.

۲. زمر/۴۲.

می‌گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد. مراد از «موتها» مرگ بدن‌ها است، حال یا باید مضافی در تقدیر بگیریم و بگوییم تقدیر آیه «الله یتوفی الانفس حین موت ابدانها» یعنی خدا جان‌ها را در هنگام مرگ بدن‌ها می‌گیرد، و یا اینکه نسبت دادن مرگ به روح را مجاز عقلی بگیریم.^۱

در این آیه اشاره‌ای به بحث خواب نیز شده است. فرق بین آن و مرگ خود بحث مجزایی را می‌طلبد که از مجال این مقاله بیرون است و همچنین به «توفی» اشاره شده که در آخر آیات به آن اشاره می‌شود.

۲. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ»^۲ همه اشخاص طعم مرگ را می‌چشند، و ما شما را برای امتحان به شر و خیر دچار می‌کنیم، و همه شما به سوی ما برمی‌گردید.

تفسیر: کلمه «موت» به معنی نداشتن حیات و آثار حیات از شعور و اراده است، یعنی نداشتن کسی و چیزی که می‌بایست داشته باشد و قابلیت داشتن آن را دارا باشد. هم‌چنان‌که فرمود: «وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ»^۳ و درباره بت‌ها نیز فرمود: «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ»^۴ البته برای موت، معانی دیگری نیز هست. مثلاً معنای فلسفی‌اش مفارقت روح از بدن و قطع علاقه تدبیری آن است. نیز در معنایی که مستفاد از روایات (مانند آنچه در حدیث نبوی آمده) از آن به انتقال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر تعبیر شده است. ولی این معانی را نمی‌توان معنای لغوی کلمه دانست؛ بلکه معنایی است که عقل یا نقل در آن دخالت کرده است. این معنا که ما برای موت نقل کردیم وصف آدمی به اعتبار بدنش است و اما

۱. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۸۴، سید محمد باقر، موسوی همدانی، ترجمه المیزان، ج ۱۷، ص ۴۰۷.

۲. انبیاء/۳۵.

۳. بقره/۲۸.

۴. نحل/۲۱.

روح آدمی در هیچ جای کلام خدا که اتصاف آن به موت گویا باشد وجود ندارد.^۱

۳. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ»^۲: خداوند است که مرگ و حیات را خلق کرد تا آزمایش‌تان کند که کدام‌تان خوش‌رفتارترید، و خدا عزیز و بخشنده است.

تفسیر: واژه «حیاء» حالت چیزی است که به‌خاطرش (آن حالت) دارای شعور و اراده شده است. کلمه «موت» به‌معنای نداشتن آن حالت است، البته قرآن معنای دیگری نیز بدان داده به‌اینکه همان موجود دارای شعور و اراده، از یک مرحله زندگی به مرحله‌ای دیگر منتقل شود. قرآن صرف این انتقال را موت خوانده با اینکه منتقل‌شونده، شعور و اراده خود را از دست نداده است.^۳

۴. «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ»^۴: و سكرات مرگ که قضای حتمی الهی است می‌آید و این همان است که برای فرار از آن حيله می‌کردی.

تفسیر: مراد از سكره و مستی موت، حال نزع و جان‌کندن آدمی است که مانند مستان مشغول به خودش است، نه می‌فهمد چه می‌گوید و نه اینکه اطرافیانش درباره‌اش چه می‌گویند. مردن نیز عبارت است از انتقال از خانه‌ای به

۱. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۱۲، سید محمد باقر، موسوی‌همدانی، ترجمه المیزان، ج ۱۴، ص ۴۰۳.

۲. ملک/۲.

۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۴، سید محمد باقر، موسوی‌همدانی، ترجمه المیزان، ج ۱۹، ص ۵۸۳.

۴. ق/۱۹.

خانه دیگر که بعد از آن و دیوار به دیوار آن است. این مرگ و انتقال، حق است همان طور که بعث و جنت و نار حق است.^۱

آیات دیگری نیز با همین مضامین وجود دارد که فقط به ذکر آدرس آنها بسنده می شود: بقره ۱۹، ۹۴، ۱۸۰، ۱۳۳، ۲۴۳، آل عمران ۱۴۳، ۱۶۸، ۱۸۵، نساء ۱۵، ۱۸، ۷۸، ۱۰۰، و... .

نتیجه ای که از تمام آیات این بخش به دست می آید اینست که اولاً، مرگ یعنی جدایی روح از بدن، و ثانیاً از مفهوم موت و حقیقت مرگ در قرآن با عنوان «توفی» یاد شده است. توفی عبارت از اخذ تام و قبض و گرفتن کامل روح یا نفس^۲ از بدن است به طوری که در مرگ ارسال و بازگشت مجدد روح به بدن یا تن آدمی وجود ندارد. بنابراین مرگ هنگامی روی می دهد که مفارقت و جدایی روح یا نفس از بدن، به نحو بازگشت ناپذیر و دایم رخ دهد، بدین معنا که برای همیشه و دایم، اتصال روح با بدن - که به صورت تدبیر و تصرف روح در بدن بوده - قطع شود و نشانه این انقطاع، نبود آثار آن است.^۳

بخش دوم: روایات

در اینجا روایات مورد استدلال فقها در باب احتضار، مورد اشاره است. در آنها همانند آیات، تعریف مرگ وجود ندارد؛ اما عباراتی در آن روایات هست که برای استدلال در بحث مرگ مغزی مفیدند. این روایات در دو دسته جای می گیرند:

دسته اول: روایات دال بر وجوب تأخیر دفن میت در موارد شبهه

۱. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۳۷۸، سید محمد باقر، موسوی همدانی،

ترجمه المیزان، ج ۱۸، ص ۵۲۱.

۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۸۴.

۳. جواهری، علی پور؛ پیوند اعضاء در آئینه فقه، ص ۱۱۳ به نقل از سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی

تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۲۸۶.

۱. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام: فِي الْمَصْعُوقِ وَالْغَرِيقِ قَالَ يَنْتَظَرُ بِهِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ قَبْلَ ذَلِكَ.^۱

۲. عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ الْغَرِيقِ أَيُغْسَلُ قَالَ نَعَمْ وَ يَسْتَبْرَأُ قُلْتُ كَيْفَ يَسْتَبْرَأُ وَقَالَ يَتْرَكُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قَبْلَ أَنْ يَدْفَنَ وَكَذَلِكَ أَيْضاً صَاحِبُ الصَّاعِقَةِ فَإِنَّهُ رُبَّمَا ظَنُّوا أَنَّهُ مَاتَ وَلَمْ يَمُتْ.^۲

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْغَرِيقُ يُحْبَسُ حَتَّى يَتَغَيَّرَ وَ يَعْلَمُ أَنَّهُ قَدِمَاتِ ثُمَّ يُغْسَلُ وَ يُكْفَنُ قَالَ وَ سُئِلَ عَنِ الْمَصْعُوقِ فَقَالَ إِذَا صَعِقَ حَبَسَ يَوْمَيْنِ ثُمَّ يُغْسَلُ وَ يُكْفَنُ.^۳

۴. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: خَمْسٌ يَنْتَظَرُ بِهِمْ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرُوا الْغَرِيقُ وَالْمَصْعُوقُ وَالْمَبْطُونُ وَالْمَهْدُومُ وَالْمُدْحَنُ.^۴ علامه مجلسی ذیل این حدیث می گوید: «مراد از انتظار در این موارد و یا صبر تا ۲ یا ۳ روز که در برخی از روایات آمده، حصول علم و اطمینان به مرگ است و حتی گاهی حصول علم بدون بروز این موارد و تغیر حاصل می شود؛ گرچه احتیاط در عدم دفن قبل از تغیر است.»^۵

۵. در مکه حادثه ای رخ داد که باعث مرگ عده ای شد. در پی این حادثه امام کاظم عليه السلام به علی بن حمزه فرمود: «يَتَّبِعِي لِلْغَرِيقِ وَالْمَصْعُوقِ أَنْ يَتَرَبَّصَ بِهِ ثَلَاثًا لَا يَدْفَنُ إِلَّا أَنْ تَجِيءَ مِنْهُ رِيحٌ تَدُلُّ عَلَى مَوْتِهِ.»^۶

۶. امام رضا عليه السلام فرمود: «إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَصْعُوقًا أَوْ غَرِيقًا أَوْ مُدْحَنًا صَبَرْتَ عَلَيْهِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ قَبْلَ ذَلِكَ فَإِنْ تَغَيَّرَ غُسِّلَتْ وَ حُطَّتْ وَ دَفِنَتْ.»^۷

۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۲۰۹؛ وسائل الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، ج ۲، ص ۴۷۴.

۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۱۰، حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۷۴.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۱۰، حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۷۴.

۴. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه؛ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۴۲.

۵. مجلسی، علامه محمد باقر، بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۲۴۸.

۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۲۱۰، حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۴۷۴-۴۷۶.

۷. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «احْبِسُوا الْغَرِيقَ يَوْمًا وَ لَيْلَةً ثُمَّ ادْفِنُوهُ»^۱ وَ فِي دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ^۲.
 ۸. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ أَنَّهُ فِي الرَّجُلِ تُصِيبُهُ الصَّاعِقَةُ قَالَ: «لَا يَدْفَنُ دُونَ ثَلَاثِ إِلَّا أَنْ يَتَبَيَّنَ مَوْتُهُ وَ يَسْتَيْقِنَ»^۳.

از این روایات به دست می آید که در موارد مرگ مشتبه باید صبر کرد تا علم به مرگ حاصل شود. پس در مرگ مغزی هم باید صبر کرد تا علم به مرگ وی حاصل شود.

دسته دوم: روایات دال بر علایم و نشانه های شخص مرده یا قریب به مرگ

۱. سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: «إِذَا رَأَيْتَ الْمَيِّتَ قَدْ شَخَصَ بَبَصَرِهِ وَ سَالَتْ عَيْنُهُ الْيُسْرَى وَ رَشَحَ جَبِينَهُ وَ تَقَلَّصَتْ شَفَتَاهُ وَ انْتَشَرَتْ مَنْخَرَاهُ فَأَيُّ شَيْءٍ رَأَيْتَ مِنْ ذَلِكَ فَحَسْبُكَ بِهَا»^۴.

۲. عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ آيَةَ الْمُؤْمِنِ إِذَا حَضَرَ الْمَوْتُ بَيَاضٌ وَجْهَهُ أَشَدُّ مِنْ بَيَاضِ لَوْنِهِ وَ يَرَشَحُ جَبِينَهُ وَ يَسِيلُ مِنْ عَيْنَيْهِ كَهَيْئَةِ الدَّمُوعِ فَيَكُونُ ذَلِكَ (آيَةً) خُرُوجَ نَفْسِهِ»^۵.

۳. قَالَ الصَّادِقُ ﷺ فِي الْمَيِّتِ: «تَدْمَعُ عَيْنَاهُ عِنْدَ الْمَوْتِ»^۶.

۷. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۴۲.

۱. همان، مجلسی، علامه محمد باقر؛ بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۲۵۴.

۲. تمیمی مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل ج ۲، ص ۱۴۲؛ مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۲۵۴.

۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۱۳۵، شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵.

۵. همان، نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۶۱.

۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۶۱.

۴. و عنه عن صفوان عن جارد بن المنذر، قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا بلغت نفس احدكم هذه و أوماً بیده الی حلقه قرّت عینه.»^۱

از این دسته روایات به دست می آید که برای مرده نشانه‌هایی وجود دارد که اگر آنها نبودند، آن شخص زنده است. البته در این روایات نشانه‌های شخص قریب به موت ذکر شده است. یعنی اگر این نشانه‌ها در شخصی به وجود آمد احتمال مرگش زیاد است ولی اگر شاید نشانه برطرف شود و شخص به حال سابق خود برگردد. لذا باز همان بحث علم که در دسته نخست روایات گذشت مطرح می‌گردد.

نتیجه آنکه اگر نشانه‌های موت در شخصی به وجود آمد، احتمال دارد آن شخص بمیرد (طبق روایات دسته دوم)؛ اما این دلیل بر مرده محسوب کردن وی نمی‌شود بلکه باید صبر کرد تا علم به موت حاصل شود (طبق روایات دسته اول).

نکته: همان‌طور که در اول بحث گفته شد، در روایات تعریفی از مرگ ذکر نشده؛ ولی در شخص مرگ مغزی چون علم یا اطمینان به موت وی نداریم، نمی‌توانیم وی را مرده محسوب کنیم و احکام مرده را بر او اجرا سازیم بلکه باید تا حصول علم صبر کنیم. البته بعداً ثابت می‌کنیم که در عرف پزشکی و عموم مردم این شخص مرده محسوب می‌شود و علم به موت وی داریم.

بخش سوم: کلام فقها

فقها نیز مانند سایر دانشمندان قبلی در آیات و روایات برای مرگ تعریفی خاص ارایه نکرده‌اند. اگر در کتب فقهی سیر کنیم خواهیم یافت که ایشان گرچه درباره مرگ و احکام آن مطالب مفصلی ذکر کرده‌اند؛ اما درباره مرگ تعریفی ندارند. علت آن‌هم علاوه بر بدیهی بودن تعریف مرگ در آن زمان و نزد آنان، عدم وجود علوم پیشرفته پزشکی در آن زمان نیز بوده است. یعنی در آن زمان حالتی به نام مرگ مغزی برای آنها آشکار نبوده و فقط حالتی شبیه اغماء یا شبه

۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۱۳۵.

موت متصور بوده است. البته علما در آن زمان‌ها مباحثی؛ مانند محتضر یا حیات غیر مستقر را مطرح نموده‌اند که شبیه مرگ مغزی است؛ اما تمام‌کننده در بحث مرگ مغزی نیست پس مرگ مغزی یک مسئله کاملاً مستحدثه است.

تعریف مرگ نزد اهل سنت و شیعه:

فخر رازی در تفسیرش زندگی را وجود جوهر انسانی در بدن، و تعلق وی به بدن و مرگ را عدم آن توصیف می‌کند.^۱

ابن مسعود نیز می‌گوید: «مرگ، صفتی وجودی است که به‌عنوان ضد حیات خلق شده است.» انصاری هم می‌گوید: «مرگ چیزی است که به پایان یافتن حیات طبیعی منجر می‌گردد.»

سید قطب‌الدین نیز می‌گوید: «مرگ با خروج روح اتفاق می‌افتد.» و سرانجام غزالی می‌گوید: «با خروج روح از جسد که به نافرمانی بدن از روح منجر می‌شود، تصرف روح در بدن منقطع می‌گردد؛ چراکه اعضای بدن وسایلی هستند که روح بدان‌ها قوت بخشیده و به کار می‌گیرد.»^۲ از علمای شیعه نیز این چند تعریف را بدست آوردیم، با اینکه ایشان هم تعریف دقیق و جامعی را بدست نمی‌دهند.

علامه طباطبایی می‌گوید: «مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی‌شود بلکه تنها جان‌ها گرفته می‌شوند. یعنی علاقه روح از بدن قطع می‌گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد.»^۳

۱. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۲۷.

۲. آقابائی، پیوند اعضاء از بیماران فوت‌شده مرگ مغزی، ص ۲۱ به نقل از الاحکام الشرعیه للأعمال الطبییه، احمد شرف‌الدین، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۲۸۴، موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه المیزان، ج ۱۷، ص ۴۰۷.

وی در جایی دیگر می‌گوید: «کلمهٔ «موت» به معنای نداشتن حیات و آثار حیات از شعور و اراده است، نداشتن کسی و چیزی که می‌بایست داشته باشد و قابلیت داشتن آن را دارا باشد. البته موت، معانی دیگری نیز دارد. مثلاً معنای فلسفی اش مفارقت روح از بدن و قطع علاقه تدبیری آن است. و دیگری معنایی است که در روایات از آن جمله در حدیث نبوی آمده که آن را انتقال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر دانسته است.»^۱

شهید صدر نیز می‌گوید: «مرگ، فقدان حیات به معنای اعم است که شامل حیات بالقوه که فعلیتش نزدیک است (مثل حیات جنین در رحم مادر) نیز می‌شود.»^۲

فقها در بحث احتضار و حیات غیر مستقره نیز درباره شبه موت مطالبی را گفته‌اند که برای بحث ما قابل استدلال است.

محقق حلی می‌گوید: «زمانی که کسی می‌میرد چشمانش خواب می‌رود، دهانش کج می‌شود، دستانش به دو طرف کشیده می‌شود، که در این صورت باید تعجیل در دفن و کفنش کرد؛ مگر اینکه حالت مرگش مشتبّه شود که باید تا ۳ روز صبر کرد.»^۳

همو در جایی دیگر می‌گوید: «تجهیز میت واجب است مگر در حالت اشتباه، و این اجماعی است. در این حالت باید صبر کرد تا علایم مرگ ظاهر و علم به مرگ حاصل شود تا مبدا تعاون بر قتل مسلمان صورت گیرد.»^۴

علامه حلی رحمته الله نیز می‌گوید: «تعجیل در تجهیز میت به اجماع علما مستحب است. اما در صورت اشتباه در مرگ، تعجیل جایز نیست تا زمانی که علامات مرگ و علم به آن حاصل گردد.»^۵

۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۳۱۲، سید محمد باقر موسوی همدانی، ترجمه المیزان، ج ۱۴، ص ۴۰۳.

۲. صدر، سید محمدباقر؛ شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۵۱.

۳. نجم الدین حلی (محقق)، جعفر بن حسن؛ شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۲۹.

۴. محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، صص ۲۶۲-۲۶۳.

دیدگاه شهید ثانی رحمته الله نیز چنین است: «تعجیل در تجهیز میت واجب است چون اکرام وی محسوب می شود؛ مگر در موارد اشتباه که تعجیل جایز نیست چه رسد به اینکه مستحب یا رجحان داشته باشد. پس باید سه روز صبر کرد، مگر اینکه قبل از سه روز، علم و اطمینان به مرگ به وسیله نشانه های مرگ حاصل شود. برخی از آن نشانه ها سفت شدن پستان ها، افتادگی بینی، کشیدگی پوست صورت و... است که اطباء ذکر کرده اند.»^۱

شهید ثانی در ردّ کلام شهید اول که می گفت: ما به مرگ بعد از سرد شدن بدن میت قطع داریم، می گوید: «در این مطلب نظر است چون قطع به عدم مرگ قبل از سرد شدن بدن وجود ندارد؛ بلکه امکان دارد قبل از سرد شدن هم مرده باشد. سپس ادامه می دهد: علما قول به استحباب تعجیل میت را مطلق گذاشته اند و این استحباب متوقف بر سرد شدن بدن میت نیست؛ بلکه متوقف بر ظهور علامات مرگ است.»^۲

محقق اردبیلی رحمته الله هم چنین می گوید: «تعجیل تجهیز میت مستحب است اجماعاً، و روایات وجوب هم حمل بر استحباب می شود؛ زیرا اولاً روایات معتبر نیستند و ثانیاً قولی به وجوب تعجیل وجود ندارد. اما در صورت اشتباه مرگ، صبر واجب است تا مرگ تحقق پیدا کند و این صبر، وجوب عقلی و نقلی دارد.»^۳

محدث بحرانی رحمته الله نیز می گوید: «صبر تا تحقق مرگ شخص واجب است، تا معاونت بر قتل صورت نگیرد. و اصحاب، نهایت تأخیر میت را حصول علم به مرگ به وسیله وجود علایم مرگ می دانند.»^۴

۵. حلی، (العلامه الحلی) حسن بن یوسف بن مطهر اسدی تذکره الفقهاء، طبع جدید، ج ۱، ص ۳۴۳.

۱. الشهید الثانی، محمد مکی عاملی؛ شرح اللمعه ج ۱، ص ۴۰۲.

۲. الشهید الثانی، محمد مکی عاملی؛ روض الجنان ص ۱۱۳.

۳. احمد بن محمد اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۷۵.

۴. المحقق البحرانی، الحقائق الناضرة، جامعه مدرسین قم ج ۳، ص ۳۷۳ تا ۳۷۵.

نظر سید عاملی رحمته الله نیز این است: «تعجیل در تجهیز میت اجماعاً واجب است مگر در صورت اشتباه که باید تا ظهور علامات مرگ و حصول علم به مرگ صبر نمود. و گفته شده که باید سه روز صبر نمود.»^۱

صاحب جواهر رحمته الله هم می‌گوید: «در استحباب تعجیل در تجهیز میت اشکالی نیست مگر در صورت اشتباه که باید قطعاً تعجیل نکرد بلکه تعجیل حرام است به‌خاطر اصل (که ظاهراً مقصود استصحاب حیات است) و قاعده احتیاط در امر نفوس و اجماع و نصوص، تا اینکه علامات مرگ ظاهر شود. و از علامات: به بو افتادن بدن، سفیدی رنگ چشم، از بین رفتن نبض، کشیدگی پوست صورت و... است.»^۲

دیدگاه شیخ انصاری رحمته الله نیز این است: «تعجیل در تجهیز میت به‌خاطر نهی از تأخیرش در روایاتی و امر به تعجیلش در روایات دیگر مستحب است. این امر بخاطر اجماع، حمل بر استحباب شده است و به‌خاطر ظاهر این روایت نبوی است که می‌فرماید: «کرامَةُ الْمَيِّتِ تعجیله» مگر در میت مشتبّه، که این استثنا، استثنای منقطع است و درحقیقت، میت مشتبّه طبق استصحاب حیات به احیاء ملحق می‌شود نه به اموات، تا زمانی که علامات مرگ ظاهر شود.»^۳

نتیجه آنکه اولاً، برای مرگ یا دقیق‌تر برای شخص قریب به موت ـ علاماتی وجود دارد که اگر آنها رخ داد به احتمال زیاد آن شخص می‌میرد؛ و ثانیاً، در موارد مشکوک نمی‌توان حکم به مرده‌بودن آن شخص کرد. چون علم به حصول مرگ یا اطمینان به آن، برای اجرای احکام شرعی لازم است؛ و ثالثاً، خدشه در روایات، وارد نیست؛ زیرا علاوه بر عمل اصحاب به آن که شهرت عملی است، می‌توان گفت این روایات هم شهرت فتوایی و هم شهرت روایی

۱. العاملی، سید محمدجواد؛ مفتاح‌الکرامه، ج ۳، ص ۴۱۲.

۲. نجفی، شیخ محمد حسن؛ جواهرالکلام، ج ۴، ص ۲۴ تا ۲۶.

۳. شیخ انصاری، مرتضی، کتاب الطهارة، طبع قدیم، ج ۲، ص ۲۸۰ و ۲۸۱.

دارند و به حدّ کثرت نقل شده‌اند. اما اگر کسی خدشه کند، می‌گوییم اینجا جای عمل به اصول عملیه است و اصل مورد استناد، اصل استصحاب حیات است. نتیجه در باب احتضار: در مرگ مغزی به دلیل عدم حصول علم یا اطمینان به موت و استصحاب حیات، نمی‌توان حکم به میت بودن داد. البته بعداً ثابت خواهیم کرد که این شخص در عرف پزشکی و مردم، مرده محسوب می‌شود و علم به موت وی داریم.

ضمن بحث حیات غیرمستقره که در ذبح و صید و دیات به آن اشاره شده، اقوالی آمده است که بدان‌ها اشاره می‌کنیم.

شیخ طوسی رحمته الله می‌گوید: «زمانی که بوسیله سگ یا سلاح، صیدی کنید و بر سر صید برسید و ببیند هنوز زنده است، سه حالت وجود دارد:

۱- سگ چنان صید را عقر نموده که مثل مذبوح است؛ پس حکم مذبوح را دارد و حلال است و حرکت آخرین او حرکت غیرمستقره محسوب می‌شود؛

۲- سگ صید را به نحو مذبوح عقر نکرده بلکه صید حیات دارد؛ به طوری که یک یا نصف روز زنده می‌ماند و وقت ذبح کردنش هم هست. پس باید این را ذبح کرد تا تذکیه شود و بدون ذبح حلال نمی‌شود؛

۳- سگ صید را به نحوی مذبوح عقر نکرده؛ ولی فرصتی برای ذبحش نیست. پس در اینجا هم بدون ذبح حلال است.»^۱

ابن حمزه رحمته الله می‌گوید: «زمانی که بر شکم زن حامله‌ای ضربه‌ای زده شود که جنین بیرون بیفتد ولی هنوز زنده باشد و حیات مستقره داشته باشد و سپس شخص دیگری جنین را به قتل برساند، قاتل باید قصاص گردد؛ اما اگر حیات غیرمستقره باشد ضارب باید دیه دهد و قاتل باید تعزیر شود.»^۲

۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن المبسوط، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق، ج ۶، صص ۲۵۹-۲۶۰.

۲. طوسی، ابن حمزه؛ الوسيلة، مكتبة السيد المرعشي، چاپ اول، ۱۴۰۸ق صص ۴۵۶-۴۵۷.

در مورد صید، علامه حلی رحمته الله ضمن نقل کلام ابن حمزه قایل به تفصیل است:

«اگر صید توسط سگ به دو قسمت نصف شود و یک قسمت بزرگ‌تر باشد و سر حیوان هم در همان قسمت باشد، همان قسمت حلال است. و اگر دو قسمت مساوی باشد و خون جاری شود باز هم حلال است؛ اما اگر خون جاری نشود حرام است.

اما اگر دو قسمت مساوی نیستند و یک قسمت آن دارای حیات مستقره است، پس اگر وقت ذبح باشد، ذبح می‌شود و حلال می‌گردد. و اگر وقت ذبح نباشد بدون ذبح، حلال است.

و اگر دو قسمت مساوی نیستند و یکی از دو قسمت دارای حیات غیرمستقره است، در این صورت حتی بدون ذبح حلال است.»

علامه سپس کلام ابن‌ادریس را نقل می‌کند و سرانجام می‌گوید: «نظر ما همان تفصیل فوق است؛ بنابراین در صورت وجود حیات مستقره در حیوان (صیدشده) آن حیوان یا قسمت قطع شده‌اش حکم میت را دارد (و حرام است) و با وجود حیات غیرمستقره حلال است و حکم صید را دارد.»^۱

شهید ثانی رحمته الله نیز می‌گوید: «اینکه مذبوح باید قبل از ذبح دارای حیات مستقره باشد تا حلال گردد، مطلبی است که شیخ طوسی گفته و جماعتی همچون علامه و محقق حلی از آن تبعیت کرده‌اند. و دلیلش این است که آنچه دارای حیات غیر مستقره است به منزله میت است.»^۲

محقق نراقی رحمته الله در کلامی بسیار مبسوط در توضیح شرایط صید، فروعی را ذکر می‌کند و در یکی از آنها می‌نویسد: «اما در صیدی که زنده پیدا شد؛ گرچه در حال حیات غیرمستقره باشد و امکان تذکيه باشد و زمان برای تذکيه هم وجود داشته باشد، خلافی نیست که تذکيه به دلیل دو روایت صحیح، شرط

۱. العلامة الحلی، حسن بن یوسف مطهر اسدی؛ مختلف الشیعة، ج ۸، صص ۲۶۹-۲۷۰.

۲. الشهید الثانی، نراقی، محمد، مسالک الأفهام، ج ۱۱، صص ۴۹۵-۴۹۶.

است نه آنچه برخی گفته‌اند (آنچه حیات مستقره ندارد به منزله مقتول است)؛ چراکه این اجتهاد در مقابل نص است و فاسد است.^۱

نظر صاحب جواهر^{رحمۃ اللہ علیہ} نیز این است: «زمانی که حیات صید مستقره نباشد، ظاهراً تماش حلال است چون به این صید (قتلی) که در روایات و فتاوا تذکیه حیوان محسوب گردیده، صید صدق می‌کند. البته باید شرایط ذکاء که تسمیه و سلاح و... است وجود داشته باشد. خلاصه زمانی که ازهاق نفس بخاطر صید شدن باشد باعث حلال بودن صید است.»^۲

میان علمای اهل سنت نووی می‌گوید: «اصحاب ما گفته‌اند زمانی که حیوانی را با تیری بزنند و تیر هم به عرض (پهنا) حیوان اصابت کند، اگر در آن حیات مستقره باشد با تذکیه و ذبح حلال می‌شود و اگر در او حیات غیرمستقره باشد حلال نمی‌شود.»^۳

شرینی نیز می‌گوید: «اگر از میتی چیزی را از روی غیر جنایت جدا سازند، ضمانی وجود ندارد چون یقین به حیات میت وجود نداشته است؛ اما اگر از میتی که حیات غیرمستقره داشته، چیزی جدا سازند و سپس واقعاً بمیرد، ضمان واجب می‌گردد؛ زیرا ما یقیناً می‌دانیم که حیات غیرمستقره او حیات محسوب شده؛ پس حیات داشته است.»^۴

محقق حلی^{رحمۃ اللہ علیہ} در معنای حیات غیرمستقره می‌گوید: «و معنی المستقره، التي يمكن أن تعيش مثلها اليوم والأيام. وكذا لو عقرها السبع. ولو كانت الحياة غير مستقره، وهي التي يقضى بموتها عاجلاً، لم تحل بالذباحه، لأن حركتها حركه المذبوحه.»^۵

۱. نراقی، مستند الشیعه، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۴۶.

۲. نجفی، شیخ محمد حسین؛ جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۵۸.

۳. النووی، محی‌الدین؛ المجموع، ج ۹، ص ۱۱۱.

۴. محمد بن الشربینی، مغنی المحتاج، ج ۲، ص ۲۹۴.

۵. المحقق الحلی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۷۴۱.

آنچه گذشت نظرات علما در باب حیات غیرمستقره بود. از کلمات علما معلوم می‌شود که صیدی که بعد از صید توسط کلب و غیره دارای حیات مستقره باشد باید ذبح شود، - و این نظیر همان بحث استصحاب در کلام علما در باب احتضار بود- مگر اینکه وقت ذبح نباشد که در این صورت حلال است؛ و اگر صید دارای حیات غیرمستقره باشد، بدون ذبح هم حلال است.

پس نتیجه کلام علما (مگر برخی) این است که مرگ مغزی که جزو حیات غیرمستقره محسوب می‌شود، حکم مرده را دارد؛ لذا این کلمات با باب احتضار ظاهراً تعارض دارد. اما با کمی دقت به نظر می‌رسد که اولاً، کلام علما در باب احتضار، مسبوق به حرمت و حیات است؛ لذا حکم مرگ مغزی، حکم انسان زنده است و کلام علما در باب حیات غیرمستقره مسبوق به حلّیت است چون صید توسط کلب و... با وجود حرکت مذبوح حلال است؛ پس حکم مرگ مغزی، حکم انسان مرده است و بین این دو مقام، تعارض نیست؛ چراکه میان مسبوق‌های آن دو تفاوت است؛

و ثانیاً شاید کلام علما در باب حیات غیرمستقره، «قَضِیَّةٌ فِی وَاقِعَةٍ» بوده است که فقط در همان مورد نصوص قابل اجراست و تعدی به غیر آن جایز نیست؛

و ثالثاً کلام علما در باب حیات غیرمستقره حمل بر علم می‌شود. پس جایی که علم به حیات غیرمستقره بود حکمش حلّیت است. اما کلام علما در باب احتضار در صورت عدم علم است. لذا کلام ایشان در باب حیات غیرمستقره منافاتی با کلام علما در باب احتضار ندارد.

نتیجه: اگر علم به حصول موت بود، احکام مرده اجرا می‌شود؛ چراکه در باب حیات غیرمستقره چون صید از راه شرعی صید شده لذا حکم مرده شرعی (اصطلاحاً ذبیحه) را دارد. و اگر علم به حصول موت نبود، احکام زنده را دارد؛ چراکه در باب حیات غیرمستقره به‌خاطر نصوص باز هم حکم مرده شرعی را داراست مگر اینکه وقت ذبح باشد.

نتیجه فصل دوم: اولاً، مرگ یعنی «زهوق الروح من البدن»^۱ و ثانیاً، حصول علم به موت در اجرای احکام شرعی لازم است؛ و ثالثاً، بحث موت و مرگ از عناوین عرفی است نه شرعی.^۲ لذا باید دید که مرگ چیست؟ و مرده کیست؟ و این در فصل سوم روشن می‌شود.

فصل سوم: تعریف مرگ از لحاظ پزشکی

برای قرن‌ها تصور می‌شد که تنها نشانه قطعی مرگ یک انسان، فساد جسد (putrefaction) است. از این رو تمهیداتی اندیشیده می‌شد تا قطعیت مرگ ثابت شود؛ مانند تأخیر چند هفته‌ای دفن مرده، بازبینی متناوب جسد، گذاشتن وسایل هشداردهنده در تابوت مُردگان تا در صورت زنده شدن مراقبان را آگاه سازد و... زنده شدن مُردگان درون قبر در افسانه‌های تمامی ملل به‌طور مشترک دیده می‌شود که همگی می‌تواند ناشی از دفن زودرس یک بدن به ظاهر مرده باشد.^۳ پزشکان در قرن ۱۹ حیات سه عضو ریه، قلب و مغز را بهم پیوسته می‌دانستند و معتقد بودند توقف عمل یکی از این سه عضو، به توقف دو عضو دیگر منجر خواهد شد. بنابراین، نظریه مرگ می‌توانست از ریه، قلب یا مغز شروع شود و لذا هر نوع مرگ ناگهانی را ناشی از قطع و توقف ناگهانی یکی از این سه عضو می‌دانستند.^۴

با توجه به این مقدمه بدست می‌آید که بحث مرگ مغزی درباره سه موضوع قلب، مغز و ریه است.

شاخه اول: تعاریف مرگ

در زیر به برخی از تعاریف مرگ اشاره می‌کنم.

۱- مرگ یعنی از بین رفتن قطعی و برگشت‌ناپذیر اعمال قلبی، عروقی، تنفسی و حس و حرکت؛ زیرا فقدان قطعی اینها بر مرگ حتمی سلول‌های

۱. رک: انصاری، مرتضی؛ المکاسب، ج ۴، ص ۵۳.

۲. همان‌طور که در مستند الشیعة، المحقق التراقی، ج ۱۵، ص ۳۵۰ به آن اشاره شده است.

۳. حبیبی، حسین؛ مرگ مغزی و پیوند اعضا از دیدگاه فقه و حقوق، ص ۳۵.

۴. همان، ص ۳۶ به نقل از مقاله نظریه موت الدماغ.

مغزی که قاطع‌ترین علامت مرگ است صحه می‌گذارد.^۱

۲- مرگ عبارت است از توقف حرکت خون و هوا که از علایم حیاتند. معیار مرگ، ایستادن قلب و ریه، و ملاک تشخیص‌اش نبود نبض یا حرکت قلب روی نوار قلبی به اضافه قطع تنفس است.^۲

این تعریف اشکالی دارد؛ چراکه وجود دستگاه‌های جدید این تعریف را نقض می‌کند؛ زیرا شخص با این دستگاه‌ها قادر به تنفس و ضربان قلب هست؛ اما باز هم مرده محسوب می‌شود.

۳- وجود برخی نشانه‌های زندگی در اعضا یا سلول‌های بدن، منافاتی با تحقق مرگ ندارد. به بیان دیگر، این علایم برای حکم به زنده‌بودن جسد کافی نیست بلکه لازم است بین اعضای بدن همکاری وجود داشته باشد.^۳ بنابراین مرگ یعنی عدم همکاری بین اعضای بدن.

۴- متخصصان علوم پزشکی، مرگ را توقف غیرقابل بازگشت تنفس قلب و گردش خون تعریف کرده‌اند.

۵- کمیسیونی در آمریکا که برای بررسی مسئله مرگ تشکیل شده بود، آن را چنین تعریف کرد: مرگ یعنی اینکه جسد، قدرت تنظیم و تدبیر نفس را از دست بدهد. اشکال این تعریف، شمول حالات اغماء و گُما است.

در تمام این تعاریف، از بین رفتن علایم حیاتی، معادل مرگ شمرده شده است؛ اما هیچ‌یک شامل مرگ مغزی نمی‌شود.

اکنون تعاریف پزشکان مرگ مغزی را از نظر می‌گذرانیم.

۱- مرگ مغزی عبارتست از قطع غیرقابل برگشت کلیه فعالیت‌های مغزی کورتیکال، ساب کورتیکال و ساقه مغزی به‌طور هم‌زمان منطبق با شرایط و

۱. آقابابائی، پیوند اعضا از بیماران فوت‌شده مرگ مغزی، ص ۲۷، رک: موت‌الدماغ، محمد نعیم ندی، ص ۲۳۳، پیوند اعضا در آیینہ فقه، علی پورجوهری، ص ۱۲۰ به نقل از پزشکی قانونی، صمد قضائی، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۲۱ به نقل از موت‌الدماغ، محمد نعیم ندی، ص ۶۸.

۳. آقابابائی، پیوند اعضا از بیماران فوت‌شده مرگ مغزی، ص ۲۸.

مشخصه‌های بالینی و پاراکلینیک مذکور در بندهای مرتبط با رعایت تبصره‌های ملحوظ.

۲- مرگ مغزی از میان رفتن غیرقابل برگشت کارکرد مغزی است.

۳- آسیب و تخریب غیرقابل جبران به نیم کره‌ها و ساقه مغز را مرگ مغزی گویند.

۴- مرگ وقتی قطعی است که بازگشت به زندگی دیگر امکان پذیر نباشد. از نظر پزشکان قانونی، زمانی مرگ قطعی است که تعادل فیزیکی شیمیایی و فیزیولوژیایی بدن به هم بخورد و در نتیجه مرگ مغز مسلم شود، یعنی مغز و ساقه‌اش هم‌زمان دچار آسیب برگشتناپذیر شود، و سلول‌های این مناطق بمیرند. امروزه به توقف برگشتناپذیر اعمال مغزی، مرگ مغزی می‌گویند.^۱

۵- توقف غیرقابل بازگشت کلیه اعمال مغزی را مرگ مغزی گویند.

این تعریف شامل دو مطلب مهم است:

الف) لازم است علتی روشن بر غیرقابل بازگشت بودن اعمال مغز وجود داشته باشد؛ مانند اصابت گلوله به جمجمه یا متلاشی شدن جمجمه بر اثر تصادفات رانندگی؛

ب) همچنین باید همه اعمال مغز (یعنی مخ/نیم کره‌های مغز و ساقه آن) دچار وقفه شده و کلیه واکنش‌های ساقه مغز مختل شده باشد تا تعریف مرگ مغزی قابل انطباق باشد.^۲

۶- مرگ مغزی در متون پزشکی به سه گونه تفسیر شده است:

الف) مرگ پوسته مخ: برخی بر این باورند که توقف مخ اگر بازگشتناپذیر نباشد باعث مرگ می‌شود؛ زیرا با توقف پوسته مخ، هشیاری، جنبه‌های ادراکی و رفتارهای اختیاری انسان از میان می‌رود. بهترین روش برای شناخت این

۱. پور جواهری، علی، پیوند اعضاء در آیینہ فقہ، ص ۱۲۰، به نقل از پزشکی قانونی، فرامرز گودرزی، ج ۱، ص ۳۳.

۲. حبیبی، حسین؛ مرگ مغزی و پیوند اعضاء از دیدگاه فقہ و حقوق، ص ۳۷.

موضوع، نوار «الکتروآنسفالوگرانی» است. از این رو که توقف پوسته مخ باعث توقف فعالیت الکتریکی مغز شده و نوار یادشده به صورت خط صاف در می آید. اما اینجباور، اشکالی داشت و میان متخصصان مغز و اعصاب چندان پذیرفته نشد، زیرا نمی توان وجود هوشیاری و ادراک را معیاری برای زندگی دانست. چه بسا افرادی که تا ۳۶ ماه بتوانند بدون ادراک و هوشیاری زندگی کرده و سپس به حال عادی برگردند؛ زیرا با وجود حیات در ساقه مغز، دارای تنفس و گردش خون طبیعی هستند.

ب) مرگ ساقه مغز: گروهی نیز بر این باورند که هرگاه ساقه مغز از کار بیفتد، مرگ فرا می رسد؛ زیرا با توقف ساقه مغز از عمل، همه فعالیت های حیاتی انسان از میان رفته و پس از گذشت اندک زمانی، قشر مخ نیز از کار خواهد افتاد.

اما اشکال در این است که گاهی ساقه مغز از کار می افتد؛ ولی اگر بتوان با عملیات احیاء، گردش خون و تنفس را برقرار نمود، در فاصله زمانی چند دقیقه تا چند ساعت، بخش هایی از مغز می توانند به فعالیت های خود ادامه دهند. بنابراین توقف ساقه مغز نیز به تنهایی اگر تحقق یابد برای اثبات مرگ حقیقی انسان کافی نیست.

البته باید بگوییم که تحقق مرگ ساقه مغز به تنهایی در جهان واقعیت بسیار اندک است؛ ولی به صورت تجربی می توان آن را بدون بروز حالت مرگ در مخ بوجود آورد.

ج) مرگ همه مغز (مخ، ساقه، مخچه): آخرین احتمال - که اکنون معیار تشخیص و اعلام مرگ مغزی است - این است که مرگ هنگامی صورت می پذیرد که همه مغز از کار بیفتد.^۱

۱. مسایل مستحدثه پزشکی ۲ تحقیق دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۴ ش
پزشکی ۲، ص ۸۲.

نتیجه شاخه اول: در مورد مرگ سه نظریه است: توقف قلب از عمل، توقف مغز از عمل، توقف قلب و مغز از عمل. با مورد سوم یقیناً مرگ تحقق می‌یابد و با مورد اول هم اگر تمام علایم حیاتی برود مرگ صورت می‌گیرد و اگر نرود همان سکتة قلبی می‌شود، و مورد دوم نیز همان موضوع بحث ماست که در شاخه دوم پیرامون آن بحث می‌کنیم.

شاخه دوم: دیدگاه‌های پزشکی درباره شخص مرگ مغزی

سؤال این است که آیا فرد مرگ مغزی را باید مرده محسوب کرد یا نه؟ پزشکان در این باره دو گروه هستند:

گروه اول: برخی مرگ مغزی را معادل مفارقت روح از بدن ندانسته‌اند و معتقدند حیات نباتی هم از مقوله زندگی است. این درست است که مغز انسان رابطه و واسطه میان روح و جسم است و احساس‌های مغزی توسط روح ادراک می‌گردد؛ اما مرگ مغزی به معنای قطع علاقه روح از بدن نیست؛ بلکه بدان معناست که روح ابزار خود یعنی مغز را از دست داده است، ولی تعلق آن به بدن هم چنان وجود دارد.

در این رابطه به مسایل مختلفی اشاره شده است؛ نظیر اینکه اگر بگوییم در مرگ مغزی، روح از بدن خارج شده، پس چگونه است که جسد بدون روح باز می‌تواند با دستگاه تنفس مصنوعی نفس بکشد و چگونه می‌توان گفت انسانی که هنوز بدنش گرم است و با دستگاه تنفس مصنوعی نفس می‌کشد و قلب‌اش می‌تپد، روح در بدن ندارد.

دیگر اینکه در مرگ مغزی، جریان خون متعادلی در اندام‌هایی نظیر قلب، کلیه‌ها، کبد، ریه‌ها و پانکراس برقرار است؛ لذا این اندام‌ها دارای فعالیت‌اند و به بیمار از راه لوله تغذیه غذا و دارو داده می‌شود و لوله‌های دفع ادرار و مدفوع متصل است. اینها همگی دال بر وجود حیات در این اندام‌هاست.^۱

۱. پورجوهری، علی؛ پیوند اعضا در آئینه فقه، انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۳۲.

در «الفقه و مسایل طبیّه» این چنین آمده است: «آیا صحیح است به قول پزشکان جدید عمل کنیم که می‌گویند: مرگ تمام مخ، باعث قطع روح از بدن است؟ این متوقف بر ۲ امر است:

۱- اثبات قطع کامل و نهایی روح از بدن در هنگام مرگ مخ؛ چراکه رفتن حس و هشیاری و... کفایت نمی‌کند؛ زیرا شاید آن به خاطر فساد مخ و کار نکردن آن باشد نه قطع روح از بدن. مثل اینکه بینایی به خاطر فساد چشم از بین برود که این باعث نمی‌شود رابطه دیدن از بدن جدا شده باشد. پس در مرگ مغزی، احتمال بقای روح و اتصالش به بدن - گرچه به احتمال کم - متفی نیست و حتی علوم تجربی روز هم نمی‌تواند این احتمال را نفی کند؛ هم‌چنان‌که هم عقل عاجز از این نفی است و هم دین در این مورد ساکت است.

۲- اثبات این مطلب که مخ برخلاف قلب - که قابل تعویض حتی به قلب پلاستیکی است - قابل تعویض و اصلاح در هنگام فساد و خرابی نباشد.^۱

گروه دوم: برخی بر این نظرند که شخص مرگ مغزی شده، مرده محسوب می‌شود. اینها گفتار گروه اول را رد می‌کنند: «در علم پزشکی و علم جنین و... شکی نیست که قلب نه دارای حس و نه علم و نه ادراک است؛ بلکه قلب، اجنبی از عواطف بشری است. این موارد از آثار مخ و مغز هستند و به تعبیر دقیق از آثار روح به واسطه مخ هستند. از لحاظ علمی نیز ثابت شده که قلب، قبل چهارماه در رحم مادر، حرکت زیادی دارد. بنابراین حیات انسان، دائرمدار حرکت قلب نیست؛ پس بعید نیست بگوییم مرگ و ادامه حیات انسان هم دائرمدار حرکت قلب نیست. پس هم‌چنان‌که حرکت قلب، قبل از حیات انسان و وجود روح در بدن وجود دارد، ممکن است بعد از مرگ انسان و خروج روح از بدن نیز وجود داشته باشد.»^۲

ثمره این دو قول در صور مرگ مغزی چنین است:

۱. محسنی، محمد آصف؛ الفقه و مسایل طبیّه، ص ۱۳۰.

۲. همان.

- ۱- مرگ ساقه مغز، که طبق نظر هر دو گروه مرگ مغزی نشده است.
- ۲- مرگ تمام مغز، که طبق نظر گروه اول، مرگ مغزی نشده ولی طبق نظر گروه دوم شده است.
- ۳- مرگ قلب، که طبق نظر هر دو گروه مرگ مغزی نشده است. دیگر صور هم هست علاقه‌مندان باید به کتب مربوطه مراجعه نمایند.^۱
- نکته جالب اینکه عده‌ای می‌گویند در این باره نظری نداریم: «و لو سألتنی عن الحق فأقول لك: إن لحظة بدء الحیاة الانسانیة و لحظة نهايتها لم تثبتا بدلیل قاطع، فإن تعلق الروح وانقطاعها غیر محسوسین و لا یكون للعقل و لامنصوصین بنص قاطع دینی.»^۲
- نتیجه: برای شخص مرگ مغزی شده، دو نظر وجود دارد که علی‌الاصح و علی‌الاقوی، شخص مرگ مغزی، مرده محسوب می‌شود و وجود حیات عضوی و سلولی منافی با موت نیست.
- نتیجه فصل سوم: مرگ مغزی یعنی توقف غیرقابل برگشت تمام اعمال مغز؛ اعم از ساقه، مخ، مخچه، پوسته و... و به انسان مرگ مغزی شده مرده گفته می‌شود گرچه حیات عضوی داشته باشد.

بخش دوم: نشانه‌های مرگ

برای فهم آسان‌تر این نشانه‌ها آن را در دو فصل دینی و پزشکی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

فصل اول: نشانه‌های مرگ از لحاظ دینی

این فصل خود به دو شاخه روایات و کلام فقها تقسیم می‌شود.

شاخه اول: نشانه‌های مرگ در روایات

در کلمات معصومین علیهم‌السلام نشانه‌های جدایی روح از بدن و تحقق مرگ بدین قرارند:

۱. محسنی، محمد آصف؛ الفقه و مسایل طبیة، ص ۱۳۰، ۳۱.

۲. همان.

۱- گندیدگی جسد و فساد بدن؛ (گندیدگی جسد، عبارت از فعل و انفعالاتی است که در مواد آلی بدن تحت تأثیر میکروب‌ها انجام می‌گردد و نتیجه آن، ایجاد گازهای متعفن و پتومایین‌ها و تغییر شکل جسد و شروع زوال آن است).^۲

۲- رنگ‌پریدگی؛

۳- عرق‌کردن پیشانی؛

۴- ترشحات چشمی؛^۳

۵- خروج اسپرم؛^۴

۶- جمع‌شدن لب‌ها؛

۷- کشیدگی بینی.^۵

شاخه دوم: نشانه‌های مرگ در کلام فقها

در شاخه سوم از فصل دوم بخش اول، کلام علما را نقل کردیم و دانستیم برخی از ایشان نشانه‌هایی را برای مرگ و یا شخص قریب به موت، ذکر کرده‌اند. در اینجا به ذکر کلام شهید ثانی بسنده کرده و سپس نشانه‌های آن را می‌گوییم. شهید ثانی در «روض‌الجنان» می‌گوید: «والمراد بالامارات نحو انخساف صدغیه و میل أنفه و امتداد جلدۀ وجهه و انخلاع کفه من ذراعه و استرخاء قدمیه و تقلص أثیبه إلى فوق مع تدلی الجلدۀ قیل و منه زوال النور من بیاض العین و سوداها و ذهاب النفس و زوال النبض.»^۶

۱. مسایل مستحدثه پزشکی، ۲، ص ۸۶.

۲. رک: طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، ج ۲، ص ۹۷.

۳. مسایل مستحدثه پزشکی، ۲، ص ۸۰.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۱۳۵؛ قمی (صدوق)، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵؛ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۶۱.

۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، صص ۱۶۱-۱۶۳.

۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، ج ۳، ص ۱۳۵؛ قمی (صدوق)، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۳۵.

بنابراین نشانه‌های مرگ چنین‌اند:

- ۱- فرو رفتگی شقیقه؛
- ۲- کشیدگی بینی؛
- ۳- چروکیدگی پوست صورت؛
- ۴- رها شدن کف دست از ساعد؛
- ۵- شُل شدن مُچ پا؛
- ۶- بالا رفتن بیضه‌ها و کشیدگی پوست خارجی اطراف آن؛
- ۷- از میان رفتن تأثیرپذیری چشم از نورهای خارجی؛
- ۸- از میان رفتن تنفس؛
- ۹- از میان رفتن نبض؛
- ۱۰- تورم شکم؛ (به علت فشار گاز ناشی از عفونت میکروبی، تورم شدیدی سراسر بدن را فرا گرفته که فشار بیش از حد گاز در شکم گاهی موجب ترکیدن جدار آن می‌شود).^۱
- ۱۱- زرد شدن رنگ پوست بدن.^۲

فصل دوم: نشانه‌های مرگ از لحاظ پزشکی

پزشکان برای مرگ دو نشانه گفته‌اند: یکی نشانه‌های مرگ مغزی و دیگری نشانه‌های مرگ حتمی.
نشانه‌های مرگ مغزی:
متخصصان علوم مغز و اعصاب معتقدند شرایط بالینی احراز مرگ مغزی؛ عبارت است از:

- ۱- اغمای کامل؛
- ۲- فقدان تنفس خود به خود؛

۱. الشهید الثانی، روض الجنان، ص ۹۵.

۲. مسایل مستحدثه پزشکی ۲، ص ۸۰.

۳- پیداکردن ضایعه‌ای که سبب اولیه منجر به مرگ مغزی است و کنارگذاشتن سایر علل مغزی همچون مسمومیت با داروهای تضعیف‌کننده دستگاه مرکزی اعصاب؛

۴- کاهش درجه حرارت بدن (هیپوترمی) و اغمای متابولیک؛

۵- انعکاس‌های مغزی همچون انعکاس نور، انعکاس قرنیه، انعکاس چشمی دهلیزی و انعکاس حلق (gag) حضور ندارند؛

۶- عدم پاسخ‌گویی به شنیده‌ها.

بنابراین پاسخ فراخوانده شنوایی ساقه مغز (ABR) دقیق‌ترین روش برای تشخیص مرگ مغزی است. براساس مقاله‌ای که در مجله گوش و حلق و بینی آرکایوز (Archives otolaryngology) در این باره چاپ شده، تشخیص مرگ مغزی به شواهدی از تخریب غیرقابل بازگشت نورون‌های ساقه مغز و مخچه و کارکرد آن مربوط می‌شود. و امتحان فیزیکی، نمودار معتبری برای بیمارانی که دچار مسمومیت دارویی شده‌اند یا مواد فلج‌کننده درمانی دریافت داشته‌اند یا دوز بالایی از باربیتورات گرفته‌اند محسوب نمی‌شود. یک‌صد آزمون ABR تعیین جریان خون مغزی در ۸۱ فرد مبتلا به مرگ مغزی انجام شده که نتایج حاصل از آن با جریان خون مغزی ارتباط داشته است. در یک جمع‌بندی کلی ABR روش مؤثر و مطمئنی برای تعیین مرگ مغزی است.^۱

نشانه‌های مرگ حتمی

پزشکان برای آن دوگونه نشانه گفته‌اند:

۱. همان.

اول: نشانه‌های اولیه^۱ و آن نشانه‌هایی است که در چند دقیقه اول پس از مرگ ظاهر می‌شوند و عبارتند از:

۱. رنگ‌پریدگی؛
۲. از میان رفتن قابلیت ارتجاعی بدن (آلاستیسته)؛
۳. نشانه‌های چشمی؛ که عبارتند از: از میان رفتن تأثیرات انعکاسی نسبت به نور در قرنیه؛ توقف گردش خون در عروق شبکیه؛ کاهش فشار داخل چشم؛ ابری / مات شدن قرنیه؛ (که در دو ساعت اول پس از مرگ ظاهر می‌شود)؛ ستون‌های خونی شبکیه؛ لکه‌های سیاه در صلبیه؛ (این نشانه به ندرت هنگامی که پلک‌ها باز هستند به فاصله چند ساعت پس از مرگ ظاهر می‌شود، البته عوامل دیگری نیز پس از مرگ باعث شفافیت صلبیه می‌شوند).
- ۴- شل شدن عضلات در ساعات اولیه؛
- ۵- توقف گردش خون؛
- ۶- توقف تنفس.

گونه دوم: نشانه‌های ثانویه، نشانه‌هایی است که پس از ۱۲ ساعت از زمان مرگ ظاهر می‌شوند و عبارتند از:

- ۱- سرد شدن بدن؛
- ۲- کبودی‌های پس از مرگ؛ (که به خاطر عدم گردش خون در بدن است. خون در جای خود ساکن است و در یک جا جمع می‌گردد و بر اثر جاذبه زمین، محل جمع شدن خون، کبود می‌شود).

۱. رک: محدث بحرانی، الحقائق الناظره، ج ۳، ص ۳۷۳؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۳۵۴، چاپ جدید؛ سید علی طباطبائی، ریاض المسایل، ج ۲، صص ۱۴۳-۱۴۴؛ محقق سبزواری، ذخیره المعاد، ص ۸۱؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱، صص ۳۷-۳۸؛ محمد بن حسن اصفهانی، کشف اللثام، ج ۱، ص ۱۰۷ (مسایل مستحدثه پزشکی ۲، ص ۸۴)

- ۳- سختی جسد؛ (عضلاتی که در ساعات اولیه شُل شده بودند در فاصله ۴ - ۶ ساعت پس از مرگ سخت می‌شوند و این می‌تواند تا ۱۲ ساعت به طول بینجامد.)
- ۴- گندیدگی جسد و فساد بدن؛ (که ۴۸-۷۲ ساعت پس از مرگ قابل مشاهده است.)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور الافریقی، ابی الفضل، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت.
۳. ابن حمزه طوسی، الوسیله، مکتبه السید المرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۴. ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، المبسوط، المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.
۵. احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد مقدس، ۱۴۰۳ق.
۶. احمد بن محمد اردبیلی، مجمع الفائدۀ والبرهان، جامعه مدرّسین قم، ۱۴۰۳ق.
۷. احمد بن محمد فیومی، قاموس المصباح المنیر.
۸. احمد بن فارس زکریا، مجمل اللغه.
۹. اسماعیل آقابابایی، پیوند اعضاء از بیماران فوت شده مرگ مغزی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۱۰. حر عاملی، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، مختلف الشیعه، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۲. حسن بن یوسف بن مطهر اسدی حلی، تذکره الفقهاء، مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، قم، چاپ جدید، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۳. حسین حبیبی، مرگ مغزی و پیوند اعضاء از دیدگاه فقه و حقوق، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۱۴. زین الدین بن علی عاملی، مسالک الأفهام، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

۱۵. زین الدین بن علی عاملی، روض الجنان، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، چاپ سنگی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۶. زین الدین بن علی عاملی، شرح اللمعة، انتشارات داوری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۷. سید محمدباقر صدر، شرح العروة الوثقی، آداب، نجف اشرف، چاپ اول، ۱۳۹۱ق.
۱۸. سید محمدجواد عاملی، مفتاح الكرامة، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۹. سید محمد باقر موسوی همدانی، ترجمه المیزان، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.
۲۰. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۷ق.
۲۱. شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۲۲. عبدالسلام محمد هارون، معجم مقاییس اللغة.
۲۳. علامه محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۲۴. علی پورجوهری، پیوند اعضاء در آئینه فقه، انتشارات دانشگاه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۲۵. فخرالدین طریحی، مجمع البحرين، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۲۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، چاپ دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۲۷. محقق بحرانی، الحقائق الناضرة، جامعه مدرسین قم.
۲۸. محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، انتشارات استقلال، تهران، ۱۴۰۹ق.

۲۹. محقق نراقی، مستند الشیعه، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۰. محمد آصف محسنی، الفقه و مسایل طبیّه، انتشارات بوستان کتاب قم، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۳۱. محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، من لایحضره الفقیه، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، نوبت سوم، ۱۴۱۳ق.
۳۲. محمد بن شریینی، مغنی المحتاج، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ق.
۳۳. محی الدین النووی، المجموع، دار الفکر.
۳۴. مرتضی انصاری، کتاب الطهارة، مؤسسه الهادی، قم، چاپ قدیم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۵. مرتضی انصاری، المکاسب، دار الحکمه، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
۳۶. مسایل مستحدثه پزشکی ۲ تحقیق دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۴ش.
۳۷. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۳۸. نجم الدین جعفر بن حسن حلی (محقق) المعتبر، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ش.
۳۹. نعمان بن محمد تمیمی، دعائم الإسلام، دار المعارف، مصر، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.



حکم نقعی مواد روان گردان

علی بنکدار

چکیده

مصرف تمامی مواد روان گردان و سکرآور نظیر انواع نوشابه های الکلی، قرص های اکستازی و...، همچون خمر، حرام و در صورتی که بالاصاله مایع باشند نجس نیز هستند و مخلوط کردن آنها با آب و از بین بردن حالت اسکار نیز موجب پاک شدن و حلال گشتن آنها نمی شود.

همچنین خرید و فروش این مواد، اگر به نیت صحیحی چون تداوی نباشد، حرام است. بر این حکم، شیعه و اهل سنت اتفاق دارند، گرچه برخی در نجاست این مواد خدشه کرده اند که پاسخ آن آمده است. بر این حکم به چهار دلیل قرآن، روایت، اجماع و عقل استناد می شود.

کلیدواژه: مواد روان گردان، مخدر، مشروبات الکلی، الکل، اکستازی، شراب، روان گردان جامد، روان گردان مایع

مقدمه

پیشرفت خیره کننده علوم تجربی در زمینه های گوناگون، موضوعات جدیدی را در زندگی فردی و اجتماعی انسان، پدید آورده است که چه بسا در صدر اسلام خبری از آنها نبود؛ موضوعاتی که شناخت آنها نیازمند خبرگی و داشتن اطلاعات کارشناسی و فنی است و چون به طور مستقیم موضوع احکام شرعی قرار می گیرند، عدم شناخت آنها گاه فقیه را به بی راهه می کشانند.

بی شک اگر فقیه در کنار استنباط احکام، در موضوع نیز متخصص باشد، توفیق او، به مراتب بیش از هنگامی است که احکام را خود استنباط کند و شناخت موضوعات را به متخصص غیر فقیه واگذار نماید، چرا که رجوع فقیه به متخصص، مستلزم تفاهم میان آن دو است و در هر تفاهمی احتمال خطا وجود دارد.

بررسی حکم فقهی استعمال و خرید و فروش مواد روان گردان یکی از مباحث ضروری جامعه ما در عصر حاضر است که کار فقهی گسترده ای را می طلبد، به ویژه که امروزه این مواد، جوامع انسانی را به شدت آلوده کرده و حیات شایسته انسانی را از جنبه های مختلف مورد تهدید جدی قرار داده است.

آثار زیانبار و تخریب‌گر این مواد را در همه کشورهای جهان به آسانی می‌توان مشاهده نمود. انسان در ابتدای پیدایش این مواد با آثار ویران‌گر آنها آشنا نبود؛ ولی امروزه چنین نیست.

در این تحقیق مختصر کوشیده شد گامی هرچند کوتاه در راه تبیین مبانی فقهی حرمت استعمال مواد روان گردان برداشته شود.

مواد روان گردان در زمان صدر اسلام شناخته شده نبودند و در نتیجه در مورد آنها سؤالی از ائمه معصومین علیهم‌السلام نشده است تا حکم خاص آنها بیان شود. بنابراین باید سراغ اصول و قواعد عمومی فقه و عمومات و اطلاعات کتاب و سنت رفته و از باب «تفریع الفروع من الاصول» به بررسی حکم آنها پرداخت. فقه‌های معاصر در ابواب اطعمه و اشربه و مکاسب محرمة، به حکم فقهی مواد روان گردان و دلایل و مستندات آن اشاره نموده‌اند. گرچه هنوز هم به طور جدی به این موضوع پرداخته نشده است.

فصل اول: تعریف مواد روان گردان

به‌طور کلی مواد روان گردان، موادی است که عقل را زایل کرده و قدرت تصمیم‌گیری منطقی شخص را می‌گیرد و وی را به تخیل، توهم و... می‌کشانند. البته این مواد گاهی سبب طرب و شادی و سستی نیز هست.^۱

در فرق مواد روان گردان با مواد مخدر نیز گفته شده که مواد مخدر، موادی هستند که مصرف آنها در انسان حالت لذت و خوشی کاذبی به وجود می‌آورد و وابستگی جسمی و روانی ایجاد می‌کند. بروز این حالات در استعمال‌کننده به ویژه پس از اولین مصرف که گاهی فقط به علت کنجکاوی، صورت می‌گیرد باعث تداوم مصرف و اعتیاد می‌شود.

با توجه به تعاریف بالا باید گفت فرق مواد روان گردان با مواد مخدر این است که مواد مخدر عقل را زایل نمی‌کند و موجب اسکار و مستی نمی‌شود. از این‌رو هر ماده‌ای که حالت اسکار داشته باشد، هرچند با نام مخدر شناخته شده

1. صالح بن فوزان، المخدرات فی فقه الاسلامی، نرم‌افزار مکتبه الشامله، ص ۳، بی‌نام، بی‌جا، ۱۴۱۱ق.

باشد، داخل در مقوله مواد روان گردان است.

اینکه ماده‌ای مخدر باشد یا روان گردان، ثمره‌اش در حکم فقهی آن ظاهر می‌شود؛ زیرا مواد روان گردان به جهت زایل کردن عقل و حالت اسکاری که دارند، ملحق به خمر و شراب می‌شوند به خلاف مواد مخدر.

تاریخ ظهور مواد روان گردان در جهان

در تاریخ، زمان خاصی برای ظهور این نوع ماده ذکر نشده است، اما از گذشته‌ای دور، این نوع مواد هرچند با اثرگذاری اندک وجود داشته‌اند. بعضی از این مواد قدمتی شش هزار ساله دارند اما تاریخ برخی‌شان به اوایل قرن نوزدهم میلادی بازمی‌گردد و دسته‌ای دیگر چندسال و یا حتی چندماهی بیشتر از زمان تولید آنها نمی‌گذرد.

تاریخ ظهور مواد روان گردان در جهان اسلام

تاریخ ظهور این مواد در کشورهای اسلامی مورد اختلاف است. برخی پیدایش این نوع مواد را اواسط و یا اواخر قرن ششم هجری و برخی دیگر اوایل قرن هفتم هجری می‌دانند.^۱

موضوع‌شناسی انواع مواد روان گردان و مخدر

مواد توهم‌زا

از جمله مواد طبیعی می‌توان به گراس، حشیش، ماری‌جوانا، چرس و برخی قارچ‌های خاص و... اشاره کرد. مواد مصنوعی این دسته شامل اکستازی، کتامین، مسکالین و... هستند.

مواد توهم‌زا ناراحتی‌های فکری و ادراکی ایجاد می‌کنند. اعتیاد نسبت به این داروها خیلی سریع و پس از ۳ تا ۴ روز از مصرف مداوم پدید می‌آید. مصرف این مواد بسته به دوز مصرف و محیط پیرامون فرد می‌تواند سرخوشی، انرژی کاذب و حالتی شبیه گذر از عالم طبیعی و ورود به عالم متافیزیک، توهم‌های شنوایی یا بینایی، هذیان، اختلال در قضاوت، حافظه و هوشیاری

۱. همان، ص ۵.

ایجاد کند و نیز باعث آشفتگی‌های روانی بسیار شدید در مقایسه با ناراحتی‌های جسمی در هنگام قطع مصرف شود.^۱

بیش از ۱۰۰ نوع ماده مخدرِ توهم‌زای مصنوعی با ساختارهای متفاوت شناخته شده است که در مقایسه با مواد توهم‌زای طبیعی به مراتب خطرناک‌تر و عوارض شدیدتری دارند.

توهم‌زاهای در سراسر تاریخ به عنوان قسمتی از مراسم مذهبی و فرقه‌ای مورد مصرف قرار گرفته‌اند و عمده‌ترین مشکل در هنگام مصرف این مواد، عدم تشخیص واقعیت با خیال است که باعث فوت و مرگ می‌شود.

توهم‌زاهای به‌طور معمول، سریع‌ترین تأثیر را بر سیستم عصبی گذاشته، باعث افزایش ضربان قلب و دمای بدن، لرزش، تعریق، خشکی دهان، سرگیجه می‌شوند. اختلال ادراکی و توهم شامل مسخ واقعیت و خطاهای حسی، از دیگر آثار این موادند که همراه با توهم‌های بینایی و شنوایی است. رنگ‌ها پُر احساس‌تر و موسیقی پُر معنی‌تر می‌شود و استعمال‌کننده با اختلال حس‌ها به مرحله‌ای می‌رسد که گویی صداها دیده و رنگ‌ها شنیده می‌شوند! حس گذشت زمان آهسته می‌شود و حتی زمان به‌طور کامل متوقف می‌گردد. این تجربیات به قدری واقعی می‌نماید که فرد را فوق‌العاده تحت تأثیر قرار داده و مجبور می‌سازد برای رسیدن به تجربیات نو، مدام مصرف خود را افزایش دهد. توهم‌زاهای گاهی باعث ایجاد ارتباط با دیگران و گاهی باعث احساس تنهایی و جدایی از جمع می‌شود. حافظه کوتاه‌مدت آسیب می‌بیند، اما خاطرات گذشته‌های دور ظاهر می‌شوند و در مواردی بسیار زنده و واقعی نمایان می‌شوند.

اثر مواد توهم‌زا برای افراد بسیار متفاوت است. موارد ظهور این علائم و شدت آن، بستگی به پارامترهایی چون مقدار مصرف و خلوص ماده مصرفی، انتظارات فرد مصرف‌کننده، حالات خلقی و شناختی قبل از مصرف، محیط

۱. سایت اینترنتی www.congress60.org

فیزیکی مصرف و تجربیات گذشته ناشی از مصرف مواد دارد. به همین علت افرادی که کم مصرف هستند، بسیاری از موارد را تجربه نکرده‌اند و عوارض در آنها بیشتر جسمی و کمتر ادراکی و احساسی است.

قرص‌ها و داروهای شیمیایی و روان گردان

در گذشته مواد مخدري که توسط معتادان مصرف می‌شد، تریاک، شیره تریاک و در نهایت هرویین بود. اما با ورود قرص‌ها و داروهای شیمیایی و روان گردان به عنوان داروی ترک اعتیاد، اعتیاد جدیدی تحت عنوان اعتیاد به قرص و داروهای شیمیایی و روان گردان پدید آمد که از مخرب‌ترین انواع اعتیاد است، طوری که اعتیاد به آنها به مراتب وخیم‌تر از اعتیاد به هرویین و تریاک است.

مصرف‌کنندگان این داروها به منظور ترک یا درمان اعتیاد، مصرف را خودسرانه و یا با تجویز متخصصان ترک اعتیاد شروع می‌کنند و پس از مدتی معتاد می‌شوند. اکثر این افراد دوباره به مصرف مواد مخدر اولیه خود روی می‌آورند، درحالی‌که اعتیاد به قرص نیز به آن اضافه شده است. برخی مصرف‌کنندگان قرص در روز بیش از ۳۰۰ عدد قرص مصرف می‌کنند که تخریب آن بسیار وحشتناک و در نهایت به اغتشاش شعور و به‌طور معمول به خودکشی منتهی می‌شود.

بررسی سیر تاریخی داروهای ترک اعتیاد که توسط برخی متخصصین تجویز می‌شدند، نشان می‌دهد که این داروها نه تنها کمکی به حل مسئله درمان اعتیاد نکرده‌اند؛ بلکه باعث حادث شدن بیماری نیز شده‌اند.

جهت آشنایی با مهم‌ترین این داروها، به اسامی بعضی از آنها به اختصار اشاره می‌شود.

داروهایی که در حال حاضر بیشترین سوء مصرف را دارند و اعتیاد به آنها نسبتاً زیاد است به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱- بنزو دیازپین‌ها، شامل: دیازپام، لورازپام، اگرازپام، پرازپام، هالازپام، آلپرازولام، فلورازپام، تمازپام، کلونازپام و کلرودیاز پوکساید؛

۲- باربیتورات‌ها، شامل: پنتوباریتال، آموباریتال، سکوباریتال و فنوباریتال؛
 ۳- ضدافسردگی‌های سه حلقه‌ای، شامل: ایمی‌پرامین، آمی‌تریپ‌تیلین، نورتریپ‌تیلین، پروتریپ‌تیلین، تری میپرامین، و دزی‌پرامین.^۱
 از داروهای کم‌سوء به دسته پروپاندیول‌ها اشاره می‌شود که شامل متروپامات و تایامات و همچنین آنتی‌هیستامین‌ها مانند دیفن هیدرامین، هیدروکسی‌زین، دوکسی‌لامین و پیریلامین هستند.
 در این میان داروهایی چون دیفنوکسیلات، ترامادول و کلونیدین نیز برای ترک اعتیاد مصرف زیادی دارند.

هرویین

یکی از قوی‌ترین مواد مخدر که توانست در تخریب و ویرانی شهر وجودی انسان و گسترش پدیده اعتیاد در سطحی وسیع عمل کند هرویین است. در اواخر قرن نوزدهم مصرف تریاک در اروپا به شکل گسترده‌ای رواج یافته بود و مردم برای درمان بسیاری از بیماری‌ها مانند وبا که ناشی از آلودگی محیط زیست زمانه بود به مصرف تریاک روی آورده و سپس بدان معتاد شدند. پزشکان آن زمان در اروپا به دنبال دارویی بودند تا بتواند در درمان و یا ترک اعتیاد به تریاک مؤثر باشد. ظاهراً برای اولین بار داروسازی بایر آلمان در سال ۱۸۹۶ از ترکیب انیدرید استیک و مرفین خالص، داروی «هرویین» را ساخت.^۲
 نام هرویین از واژه یونانی «هیرو» به معنی «هرمان» گرفته شده است. در این فرایند از یک کیلوگرم مرفین حدود ۹۰۰ گرم هرویین به دست می‌آمد که به آن «دی استیل مرفین» نیز گفته می‌شود. کاربرد هرویین برای اولین بار به‌عنوان داروی ترک اعتیاد بود؛ اما پزشکان آن زمان نمی‌دانستند که چه اشتباه بزرگی را مرتکب شده‌اند و چه ماده خطرناکی را به‌عنوان دارو به بازار عرضه کرده‌اند. این آغازی بود برای ظهور گسترده و مخرب‌ترین نوع اعتیاد که در جای جای کره خاکی قربانی گرفته و می‌گیرد و شعله‌های ویرانگر آن هنوز هم زبانه

۱. سایت اینترنتی www.congress60.org

۲. همان.

می‌کشد.^۱

کریستال

کریستال (شیشه در اصطلاح عام) از جمله مواد مخدر و روان‌گردان نسبتاً جدید است که ترکیبی شبیه گرانول دارد. این ماده موجب سرخوشی موقت، نشاط و انرژی کاذب می‌شود که البته در درازمدت تأثیرات نامطلوب زیادی بر سلامتی دارد.

کریستال حین ورود به بازار تحت عناوین اعتیادآور نبودن، ضرر نداشتن، مفید برای سلامتی و شادی‌آوری، و تمرکز و فعالیت‌های فکری مشتریان زیادی را به‌ویژه از میان مصرف‌کنندگان مواد مخدر برای خود دست و پا کرد. بعد از اطلاع‌رسانی رسانه‌ها در رابطه با مضرات آن و اقدامات پیشگیرانه ستاد مبارزه با مواد مخدر، بخشی از بازار مصرف خود را از دست داد. به همین دلیل، عرضه‌گران و قاچاقچیان مواد مخدر تلاش کردند با تغییر شکل، رنگ و نام آن، بار دیگر این ماده مخدر خطرناک را با قالبی جدید به بازار مصرف وارد کنند.

این ماده از دانه‌های گرد که بوسیله رشته‌هایی از جنس خود به هم پیوسته درست شده، مخلوطی از آمفتامین و شیشه است که با ۲ یا ۳ اسید بسیار خطرناک ترکیب شده و به شکل تسبیح مانند درآمده است.

این ماده مخدر که به نام «تسبیح» نیز معروف است، به شکل دهانی و کشیدنی مصرف می‌شود و استفاده دهانی آن موجب تأثیر فوری بر مغز خواهد شد که این شیوه مصرف عوارضی مانند سکته مغزی، فراموشی، کاهش شدید نور چشم و از بین‌روی حس چشایی را در پی خواهد داشت.^۲

۱. صالح بن فوزان، المخدرات فی فقه الاسلامی، نرم‌افزار مکتبه الشامله، ص ۲۲.

۲. سایت اینترنتی www.congress60.org.

ملوان

ملوان، ماده مخدر جدیدی است که با نام‌های مختلف از جمله «ملوان زبل» و با ظاهری کاملاً متفاوت وارد ایران شده است و سلامت جوانان و نوجوانان را تهدید می‌کند.

این ماده متشکل از آرسنیک، ناس و مواد شیمیایی مختلف است و تحت پوشش آدامس، پاستیل و پودر به‌عنوان خوشبوکننده دهان و غالباً با طعم نعنا در بسته‌بندی‌های آلومینیومی و با تصاویر جذاب رنگی عرضه می‌شود.^۱ ملوان در قالب‌های فانتزی و لوکس با عناوین مختلفی چون ملوان زبل، اسفناج، پان پراگ، پان عربی و پان پاکستانی ارایه می‌شود، که ظاهرش شیک و بسته‌بندی فریبنده‌اش عاملی برای جذب نوجوانان به شمار می‌آید.

کوکائین

کوکائین از برگ بوته کاکائو که عمدتاً در آمریکای جنوبی کشت می‌شود استخراج می‌گردد و قرن‌ها مورد استفاده سرخپوستان است. مصرف این ماده برای مبارزه با گرسنگی در حین کار سخت بوده و حتی تاثیر آن در اواسط قرن هجدهم مورد تحسین و تمجید افرادی از جمله فروید نیز قرار گرفته است. این ماده تا سال ۱۹۰۶ میلادی محتوای اصلی کوکاکولا بوده و نیز به‌عنوان داروی بیهوشی استفاده می‌شده است.^۲

استفاده گسترده و اعتیاد به این ماده باعث شد تا اوایل قرن ۱۹م، دولت‌ها علیه مصرف این مواد به اقداماتی دست زنند. گذشته بر این، در دهه ۷۰ و اوایل دهه ۸۰م کوکائین به عقیده بسیاری امن و بی‌خطر اعلام شده بود. اما با انباشته‌شدن شواهد پزشکی در رابطه با تأثیر زیان‌بار آن، دولت‌ها و مردم بار دیگر در رابطه با استفاده روزافزون این ماده اعلام خطر کردند.

در حال حاضر اعتیاد به کوکائین از جدی‌ترین مشکلات مربوط به مواد مخدر در دنیا و به‌ویژه آمریکا است.

۱. همان.

۲. صالح بن فوزان، المخدرات فی فقه الاسلامی، نرم‌افزار مکتبه الشامله، ص ۲۳.

حشیش

حشیش ماده‌ای است که از زمان‌های بسیار قدیم تا به امروز به‌منظور خروج از حالت تعادل طبیعی، مورد استفاده بشر بوده و هست. این ماده، از درختچه‌ای به نام شاهدانه و یا کانابیس به‌دست می‌آید.

موادی که از قسمت‌های مختلف این گیاه به‌دست می‌آید، نام‌های مختلفی دارند؛ بنگ که جوشانده ترکیب ساقه و برگ گیاه است و بدان روغن حشیش نیز می‌گویند، حشیش، گرس یا علف (ماری‌جوانا) که از خشک و پودرکردن برگ‌های گیاه شاهدانه به‌دست می‌آید.

تصور عامه مردم این است که حشیش یا مواد هم‌خانواده آن، ضرری چون مورفین ندارد پس اعتیاد هم ندارند و اگر دارد، اعتیاد یا وابستگی آن روحی و روانی است، درحالی‌که اعتیاد به این مواد بر روی جسم است و روی سیستم ضد درد یا تولیدکننده مواد شبه افیونی جسم اثر می‌گذارد و باعث تخریب آن می‌شود. این سیستم، قوی‌ترین مواد مخدر طبیعی و شبه افیونی را تولید می‌کند و بعضی از آنها نظیر دینورفین، ۲۰۰ برابر مورفین خالص، قدرت تخدیر و تسکین دارند. تخریب این سیستم و بروز اختلالات جسمی، باعث بروز عوارض روانی هم می‌شود.^۱

مهم‌ترین اثرات مصرف حشیش، توهم، خیره‌شدن و خیره‌ماندن به نقطه‌ای خاص، گریه و خنده غیر طبیعی، پرخوری شدید (نشئه‌خوری)، اختلال در درک زمان، مکان و فواصل است. و نیز مهم‌ترین عارضه طولانی مدت مصرف آن، اختلال در حافظه، فراموشی و توهمات عجیب و غریب و در نهایت دیوانگی است.^۲

۱. سایت اینترنتی www.congress60.org.

۲. صالح بن فوزان، المخدرات فی فقه الاسلامی، نرم‌افزار مکتبه الشامله، ص ۲۳.

آیس (شیشه، کریستال)

وجه تسمیه این ماده مخدر، شکل ظاهری آن است که شبیه شیشه‌ای خرد و پودر شده و یا تکه‌های ریز یخ و خرده‌های ریز نبات است. به این دلیل در کشور ما به آن شیشه می‌گویند اما در اروپا و آمریکا بیشتر به نام آیس شناخته می‌شود. شابو نیز که در آسیای جنوب شرقی و خاور دور رواج دارد شباهت‌هایی با این ماده دارد.

تحقیقات نشان می‌دهد که مهم‌ترین ترکیب این ماده مخدر، آمفتامین است. سابقه تولید و مصرف آمفتامین به قبل از جنگ جهانی دوم می‌رسد. این دارو در زمان جنگ جهانی دوم یا به منظور رفع افسردگی سربازان و یا برای بالابردن سطح انرژی نیروهایی که قرار بوده چندین شبانه‌روز به صورت پیوسته به نبرد مشغول باشند و فرصت استراحت نداشتند کاربرد داشته است.

با گذشت زمان و تشخیص عوارض خطرناک این ماده و اعتیاد به آن، کاربرد این ماده به عنوان دارو به تدریج کنار گذاشته شد؛ اما سوداگران و تولیدکنندگان آن به تهیه و پخش آن ادامه دادند. شاید اولین و مهمترین ماده مخدری که از آمفتامین به دست آمد و در سطح وسیع مورد مصرف قرار گرفت اکستازی باشد. قرص اکستازی از چند سال پیش به ندرت در کشور ما مشاهده و مصرف می‌شد؛ اما در سال‌های اخیر مصرف آن افزایش یافت و انواع و اقسام این قرص در بازار قاچاق مشاهده می‌شود.^۱

قرص اکستازی

اکستازی، جزو داروهای شیمیایی است که اثر تحریک و توهم‌زایی دارد. این دارو بیشتر به صورت قرص و یا کپسول تولید و توزیع می‌گردد، گرچه بسیاری از قرص‌هایی که امروزه با این عنوان در بازار به فروش می‌رسد از ترکیبات غیر متعارف ساخته شده و لذا تقلبی و دست‌سازند. به علت نداشتن نشان تجاری، درجه خلوص متفاوت و ترکیبات شیمیایی نامشخص، تأثیرات

۱. سایت اینترنتی www.congress60.org.

این گونه داروها، متغیر و نامعلوم است.^۱

تاریخ اکستازی

اکستازی برای نخستین بار، طول سالیان ۱۹۱۴-۱۹۱۲ توسط کمپانی داروسازی آلمان و با عنوان کم‌کننده اشتها تولید و مورد استفاده قرار گرفت و به علت اثرات جانبی از رده مصرف خارج شد. در این باره، اطلاعات و تاریخچه روشنی از آن زمان تا سال ۱۹۵۰ وجود ندارد. در دهه ۱۹۷۰ روان‌پزشکان در روان‌درمانی برای شکستن دفاع روانی، کمک به بیان احساسات بیماران و ایجاد همدلی استفاده می‌کردند. در دهه ۱۹۸۰ مصرف گسترش یافت و در سال ۱۹۸۵ تولید غیر قانونی آن رواج پیدا کرد و لذا مصرف آن ممنوع اعلام شد. تخمین زده می‌شود که در سال ۱۹۸۹ ماهیانه حدود سی هزار قرص تولید شده باشد. مصرف اکستازی به سبب فعال‌سازی سیستم روانی- حرکتی رفته‌رفته در پارتی‌های شبانه و... افزایش یافت.

علائم و آثار مصرف

تظاهرات مصرف اکستازی پس از ۲۰ تا ۴۰ دقیقه بروز و ۴ تا ۵ ساعت در یک حد حفظ و سپس به تدریج اثرات آن کاهش می‌یابد. مصرف اکستازی حس سرخوشی، آرامش (احساس رضایت از وضع موجود)، افزایش انرژی بدن، احساس اعتماد (نزدیکی و تعلق به دیگران)، احساس عشق و یک‌دلی، احساس گرمی و وابستگی به دیگران، برخی پیشنهادها معنوی، حس قدرت و... را منتقل می‌کند.

اثرات منفی:

- اختلالات (تیره و تارشدن) بینایی؛
- حرکات غیر طبیعی چشم؛
- دندان قروچه (ساییدن دندان)؛
- افزایش ضربان قلب و فشار خون؛
- لرزش؛

۱. همان.

- افزایش بیش از حد دمای بدن؛

- اضطراب، تشویش و نگرانی؛

- تشنج و حمله.

اثرات منفی شدیدتر:

- اختلال خواب، کابوس‌های شبانه؛

- تغییر در ادراک زمان؛

- بی‌پروایی، تندخویی، بی‌قراری و تحریک‌پذیری؛

- اختلال در مکانیسم نعوظ و نرسیدن به اوج لذت جنسی؛

- عدم تمرکز، فراموش کاری؛

- افسردگی و افت شدید خلق؛

- بدبینی؛

- کاهش گرایش به کارهای فکری و جسمی؛

- تسریع در بروز آلزایمر.^۱

انواع الک

از نظر دانش شیمی هر ماده‌ای که در فرمول شیمیایی آن، عامل هیدروکسیل وجود داشته باشد، یک الک محسوب می‌شود. الک از مشتقات هیدروکربن‌ها است که در آنها هر مولکول، ترکیبی از چند اتم هیدروژن و کربن است و بنابر تعداد عامل، الک‌ها را یک یا چند ظرفیت می‌گویند.^۲ الک انواع زیادی دارد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف) الک متیلیک

ساده‌ترین الک‌ها، الک متیلیک است که مبنای الک‌های یک ظرفیتی است. این الک از تقطیر چوب به دست می‌آید و از این رو به آن عرق چوب نیز می‌گویند. این ماده مایعی بی‌رنگ است که در ۶۶ درجه سانتی‌گراد می‌جوشد،

۱. همان.

۲. نرم‌افزار مکتبه‌الشامه، الک و فراورده‌های آن در فقه اسلامی، ص ۵.

با شعله کمی آبی رنگ می سوزد و چون با آب مخلوط گردد، تقلیل حجم یافته و تولید حرارت می کند.

الکل متیلیک، در صنایع رنگ سازی کاربرد دارد. به علاوه سمی قوی است که با شرب ۸ تا ۱۰ گرم آن، اختلال در هاضمه و اغلب کوری را در پی دارد. پس از الکل متیلیک یا متانول، بقیه الکل های یک ظرفیتی/عاملی را به الکل های نوع اول، دوم و سوم طبقه بندی می کنند. اتانول، در زمره الکل های نوع اول است. هم چنین الکل های دو ظرفیتی و سه ظرفیتی و... نیز وجود دارد که می توان از ضد یخ به عنوان الکل دو ظرفیتی/دو عاملی اشباع و گلیسرین به عنوان الکل سه ظرفیتی نام برد.

ب) الکل اتیلیک

اگر واژه الکل بدون هیچ پسوند یا پیشوندی به کار رود، مقصود الکل اتیلیک یا اتانول است که معروف ترین انواع الکل می باشد. موضوع بحث ما الکل اتیلیک یا اتانول است و در این مقاله، هرجا واژه الکل را بدون اضافه به کار بریم مقصودمان همین نوع الکل است.

ویژگی ها و آثار الکل

الکل اتیلیک در ۳/۷۸ درجه سانتی گراد به جوش می آید و در ۱۱۴- درجه ذوب می شود. الکل مطلق، آب گونه ای بی رنگ و زود آتش گیر، با بویی ویژه است و در برودت زیاد ابتدا قوام آمده و سپس مانند شیشه منجمد می گردد. الکل برخلاف پندار بعضی، اثر تحریکی بر اعضای بدن ندارد؛ بلکه اثر آن تخدیر یعنی تضعیف فعالیت های بدن و کاستن از دقت در انجام رفتارهای گوناگون است. در کتاب های علمی نیز الکل را در ردیف تخدیرکننده هایی مانند اتر می آورند. یکی از دانشمندان در این زمینه می گوید: «این واقعیت که افراد تحت تأثیر الکل، خجالت شان از بین می رود و زیاد حرف می زنند، به علت اثر تحریکی الکل بر مغز نیست؛ بلکه به دلیل از بین رفتن کنترل است که مراکز عالی مغز در میانه روی و اعتدال شخص از خود انجام می دهند.» به هر حال، تمامی مشروبات الکلی، حاوی مقداری الکل می باشند و

هرگونه آثار تخدیری که از مشروبات الکلی بروز می‌کند مربوط به وجود این‌ماده در آنهاست. میزان این‌تخدیر که ما از آن به «مستی» تعبیر می‌کنیم، بستگی به درصد الکلی موجود در آن دارد. چنان‌چه شخص مقداری الکلی بنوشد، نزدیک ۱۵ درصد آن سریع توسط جدار معده داخل در خون و بقیه در امعاء وارد می‌گردد. مقداری هم ممکن است به وسیله ریتین یا با ادرار خارج شود. ولی قسمت اعظم آن در هر حال در بدن می‌ماند و در آنجا به‌طور تدریجی اکسیدشده و احتیاجی به هضم و گوارش ندارد.

کبد انسان قادر است در هر ساعت، ۸ گرم الکلی را اکسید کند. مقادیر زیادتر در جریان خون ظاهرشده ولی غلظت کم‌تر از ۰/۵٪ علامتی در شخص به وجود نمی‌آورد. از این غلظت به بالاست که علائمی نظیر کاهش توازن اعمال فیزیکی و اختلال در دید پیش خواهد آمد.

غلظت بالاتر از ۲۵/۰٪ علایم مشخصی به وجود می‌آورد و اگر غلظت به ۱٪ در خون برسد، اختلال تنفسی و قلبی و در پایان مرگ ایجاد می‌شود، هرچند مقدار کشنده آن برحسب افراد فرق می‌کند.

پیتروکوپر نیز در این‌باره می‌نویسد: «الکلی از تمام راه‌ها جذب بدن می‌شود ولی جذب آن از راه دهان و معده بسیار کم است. روده کوچک ۸۰٪ یا بیش‌تر مقدار خورده شده را جذب می‌کند. کم‌تر از ۱۰٪ بی‌تغییر از راه ادرار و تنفس دفع می‌شود. الکلی در بافت‌ها به سرعت منتشرشده و در حدود ۸ گرم در ساعت اکسید و به گاز کربنیک و آب تبدیل می‌شود. بنابراین مهم‌ترین اثر الکلی، تضعیف دستگاه اعصاب مرکزی است. الکلی در نتیجه تأثیر بر روی اعصاب، در رگ‌ها واکنش ایجاد می‌نماید و خون را به سطح بدن جریان می‌دهد. الکلی از این طریق، پوست را قرمز و ابتدا در بدن ایجاد حرارت می‌نماید. اما این اثر دیری نمی‌پاید؛ چراکه پس از مدت کوتاهی، بدن حرارت خود را تا دو برابر از دست می‌دهد.

۱. نرم‌افزار مکتبه‌الشمائله، الکلی و فراورده‌های آن در فقه اسلامی، ص ۵.

شخصی کہ الکحل می نوشد ابتدا فعالیت او بیش از حد معمول می شود و به ترتیبی کہ ذکر شد، درجہ حرارت بدن بالا رفته و تنفس شدید می شود. آن گاہ مرکز تکلم در مغز تحت تأثیر الکحل قرار گرفته و شخص پُرچانگی می کند. سپس مرکز سمعی مغز متأثر شدہ و شخص صداهای بی خود می شنود و بعد از آن، مرکز بینایی مغز دچار اختلال گشتہ و شخص تصاویر موهوم می بیند. در نہایت مرکز حفظ تعادل فرد، تحت تأثیر الکحل قرار گرفته و توازن اعمال فیزیکی آتش را از دست می دہد.

بدین ترتیب با نوشیدن الکحل، خویشتن داری انسان کہ منشأ حجب و حیا است، تقریباً از بین رفته و باعث بروز اعمال ناهنجار می شود.

از دید متخصصین اعصاب و روان، الکحل، عالی ترین اعمال توقفی را فلج می کند و انسان را بہ سیرت و منش عاری از ملکات اخلاقی و بری از دانش و بینش سوق می دہد.

الکحل علاوہ بر مضرات روحی و روانی، آثار مخرب دیگری نیز بر دستگاه های مختلف بدن می گذارد؛ بہ عنوان نمونہ، باعث سوء ہاضمہ و اختلال دستگاه گوارش و کبد می شود؛ زیرا بہ علت جذب کنندگیِ رطوبت در آن، آلبومین های سلول های کبد و معدہ را منعقد می کند. در نتیجہ معدہ اسیدکلریدریک پس نمی دہد. در نتیجہ سلول های کبد حالت مومی شکل (تشمع کبدی) بہ خود می گیرند.

از لحاظ علم ژنتیک نیز اکثر فرزندان افراد الکلی، مبتلا بہ روان پریشی شدید ہستند و بہ ہمین جہت، عقب ماندگی های مختلف شعوری در آنان ایجاد می شود.^۱

۱. همان.

فصل دوم. حکم شرعی مواد روان گردان

ابتدا باید دانست که مواد روان گردان خود موضوع هیچ دلیل شرعی نیست و این عنوان هرگز در آیه یا روایتی نیامده است؛ چه اینکه مواد مزبور در صدر اسلام یعنی زمان تشریع احکام وجود نداشته تا حکم ویژه آن از ناحیه شارع به طور صریح بیان شود.

اما به لحاظ اینکه در متون روایی و ادله، بحث خمر و اسکار مطرح شده است، بنابراین باید دید آیا عنوان خمر یا مُسکر بر مواد روان گردان نیز صادق است یا نه؟ و برفرض صدق، آیا دلایلی که بر حرمت، نجاست و سایر احکام خمر یا مسکر ابراز شده می تواند شامل این مواد نیز باشد؟

بخش اول. حکم فقهی مواد روان گردان

نجاست مواد روان گردان

مواد روان گردان به دو بخش مشروبات الکلی و جامدات مثل حشیش تقسیم می شود. از این جهت برای بررسی نجاست این مواد به طور جداگانه به این مواد می پردازیم.

ادله نجاست شراب و سایر مشروبات الکلی

برای اثبات نجاست خمر به دلایل گوناگون استدلال شده که می توان آنها را در سه دسته جای داد: قرآن، سنت، اجماع.

الف. قرآن

خداوند، حکم حرمت خمر را به صورت تدریجی، به ترتیب در آیات ۶۷ نحل، ۲۱۹ بقره، ۴۳ نساء و سرانجام آیه ۹۰ سوره مائده بیان نمود. در آیه اخیر می خوانیم: «ای مؤمنان شراب و قمار و انصاب (بتان) و ازالام (تیرهای مخصوص تفأل) پلید و عمل شیطانی است. از آن پرهیز کنید تا رستگار شوید.» استدلال به آیه مزبور بر دو نکته استوار است: اول، آنکه واژه «رجس» مترادف با نجاست و یا دست کم به معنای پلیدی است که شامل نجاست ظاهری و شرعی است.

دوم، معنای اجتناب آن است که در هر جانبی که خمر بود ما در جانب

دیگر باشیم. این، مستلزم دوری گزیدن از خمر در تمام اشکال آن است. از سوی دیگر، ظاهر امر به انجام کاری، واجب بودن آن است و نتیجه وجوب اجتناب و پرهیز از خمر، نجس بودن این مایع است. بدین ترتیب از دو طریق می توان به آیه ۹۰ مائده برای اثبات نجاست خمر استدلال کرد.

برخی از فقیهان عامه برای نجاست خمر به آیه ۲۱ انسان استدلال کرده اند. در این آیه از ویژگی های نوشیدنی آخرت، پاک بودن آن است: «و سقاھم ربهم شراباً طھوراً» و لذا گفته اند: اگر شراب دنیا پاک بود، دلیلی نداشت که بر مؤمنان منت گذاشته و شراب آخرت را پاک اعلام کند.^۱

ب. سنت (دلیل روایی)

روایات فراوانی از اهل بیت علیهم السلام هر یک به گونه ای اشاره بر نجاست خمر دارند. ولی از آنجا که مبنای این اثر بر اختصار است، تنها به نقل روایاتی که از جهت دلالت و سند قابل استناد است، اکتفا می کنیم. این روایات معمولاً در دو باب ذکر می شود: ابواب مربوط به نجاسات، و ابواب مربوط به نوشیدنی های حرام (اشربه محرّمه). در ابواب دیگر نیز کم و بیش احادیثی در این زمینه یافت می شود که به آنها نیز اشاره خواهیم کرد.

۱. در یک روایت صحیح، عبدالله بن سنان از پدرش نقل می کند که وی از امام صادق^۷ پرسید شخصی لباس خویش را به کسی که گوشت جری (مارماهی) می خورد و یا خمر می نوشد، عاریه می دهد و آن را باز پس می گیرد، آیا می تواند قبل از شست و شو در آن نماز بخواند؟ امام می فرماید: «لا یصلّی فیه حتی یغسله».

بدیهی است جایز نبودن نماز در لباس مزبور - که مستفاد از ظاهر نهی است - دلیلی به جز نجاست آن نمی تواند داشته باشد. به عبارت دیگر این مثل طلا یا حریر نیست که همراه بودن آنها با نمازگزار، مانع درستی نماز می باشد، به

۱. نرم افزار مکتبه الشامله، الکمل و فرآورده های آن در فقه اسلامی، بخش ۶، ص ۱.

ویژه که خمر هم اکنون خشک شده و عین آن باقی نمانده است. نهایت حکم مذکور در جایی است که عاریه‌دهنده بداند که لباس او آلوده به خمر شده است و در صورت شک، اصل طهارت در آن جاری خواهد بود.

۲. در مؤثقه عمّار ساباطی، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «در خانه‌ای که خمر و یا مسکر دیگری وجود دارد، نماز نخوان! زیرا ملائکه در چنین خانه‌ای وارد نمی‌شوند، و در لباسی که آلوده به خمر و یا مسکر دیگری است، قبل از شست‌وشوی آن، نماز نخوان.»
ظاهر نهی از نمازخواندن در لباس آلوده به خمر، چنان‌که آمد، نجس‌بودن آن است. اما حکم اول یعنی نماز در خانه‌ای که خمر در آن وجود دارد فقط کراهت دارد، ضرری به استفاده آنچه از روایت گفتیم ندارد؛ چراکه در آن، دو حکم جداگانه ذکر شده است.

البته می‌پذیریم که این دوگانگی، ظهور قوی این روایت را تا اندازه‌ای دچار تزلزل می‌کند ولی به حدی نیست که آن را از امکان استدلال ساقط کند.

۳. در مؤثقه دیگر، عمّار ساباطی از امام صادق علیه السلام درباره ظرفی که قبلاً در آن شراب بوده می‌پرسد که آیا می‌توان اکنون در آن سرکه یا آب‌کامه یا زیتون ریخت؟ امام می‌فرماید: «هرگاه شسته شود ایرادی ندارد.» در خصوص ابریق نیز همین را می‌گوید. اما درباره قدح یا ظرفی که در آن خمر می‌نوشیده‌اند می‌فرماید: «سه مرتبه آن را بشوی» بلکه در پاسخ به این سؤال که آیا آب ریختن به تنهایی کفایت می‌کند، تأکید می‌کند: «ریختن آب به تنهایی کافی نیست مگر آن که دست بکشد و سه بار آن را بشوید.»

در این روایت، نجاست خمر به چند عبارت بیان شده است، به ویژه که در قسمتی از آن، چندبار آب ریختن را لازم دانسته است.^۱

۱. نرم افزار مکتبه الشامله، الكل و فرآورده های آن در فقه اسلامی، ص ۳.

ج. اجماع

یکی از دلایلی که معمولاً برای اثبات نجاست خمر مطرح می‌شود، اجماع است. صاحب جواهر از کسانی است که بر روی این دلیل تأکید می‌ورزد. بدیهی است به دست آوردن اجماع در زمان صاحب جواهر بسیار مشکل بلکه غیر ممکن بوده است. بنابراین باید دید در میان پیشینیان، چه کسانی ادعای اجماع کرده‌اند؟

۱. امامیه: سید مرتضی از اولین فقیهانی است که سخن از اتفاق فقها در مسئله نجاست خمر را به میان آورده است. وی می‌گوید: میان مسلمانان خلافتی در این مسئله نیست مگر افراد نادری که اعتباری به قول آنان نیست. هم چنین سید ابوالمکارم بن زهره در کتاب «غنیه» در مورد مسئله نجاست خمر، ادعای نبود خلاف در میان فقیهان امامیه می‌نماید. پس از این دو شیخ طوسی و آن‌گاه ابن‌ادریس و سپس فقیهان دوره‌های بعد، هر یک همین ادعا را تکرار کرده‌اند.

۲. اهل سنت: فقیهان اهل سنت هم چون ابن‌قدامة حنبلی، قاضی ابن عربی مالکی، ابن حجر عسقلانی و غیر اینها ادعای اجماع و عدم خلاف در میان «اهل علم» در خصوص نجاست خمر نموده‌اند. البته بسیاری دیگر از آنان بدون آنکه نقل اجماع کنند، فتوا به نجاست خمر داده‌اند؛ مانند ابوحامد غزالی، قاضی ابوبکر مسعود کاسانی، شیرازی صاحب المهدب و غیر اینها.^۱

دلایل طهارت خمر و ارزیابی آنها

از میان امامیه، کسانی چون شیخ صدوق، ابن ابی‌عقیل و جعفری از پیشینیان و محقق اردبیلی و غیر او از متأخران، نوشیدن خمر را حرام ولی آن را پاک می‌دانند.

دلایل این گروه نیز هم چون تعدادشان، محدود است و از دلیل روایی تجاوز نمی‌کند. ما نیز به دلیل رعایت اختصار تنها به روایاتی که از لحاظ سند و

۱. رک: همان، ص ۱۰.

دلالت معتبرند اکتفا می‌کنیم:

۱. در روایتی حسن بن ابی ساره، از امام علیه السلام سؤال می‌کند: مقداری خمر به لباسم ترشح شده است، آیا می‌توانم قبل از شست‌وشو در آن نماز بخوانم؟ امام پاسخ می‌دهد: «لا بأس، انّ الثوب لایسکر» چنان‌که می‌بینیم امام، نماز در لباسی را که خمر به آن رسیده بدون نیاز به شست‌وشو تجویز می‌نماید، و این دلیلی جز طهارت خمر نمی‌تواند داشته باشد.

۲. در موثقه ابن‌بکیر آمده که گفت: من نزد امام صادق علیه السلام بودم که شخصی از حضرت در خصوص مُسکر و نبیذ که به لباس رسیده سؤال نمود، امام پاسخ داد: «اشکالی ندارد».

مقصود امام از این جمله چیزی جز نمازخواندن در لباس مزبور نیست و همان‌طور که گفتیم این پاسخ در ذهن یک فرد مسلمان، طهارت خمر را تداعی می‌کند. نهایت آنکه این حدیث اعم از خمر و سایر مشروبات الکلی است و به اطلاق خویش شامل آن نیز می‌گردد.

۳. در روایت دیگری که به طرق معتبر از امام باقر و امام صادق علیه السلام نقل شده، پرسیده‌اند: لباس‌هایی خریداری می‌کنیم که در نزد بافندگان آنها آلوده به خمر و پیه خوک می‌گردد، آیا می‌توانیم قبل از شست‌وشو در آن نماز بخوانیم؟ هر دو امام در پاسخ می‌گویند: «ایرادی ندارد. خداوند خوردن و نوشیدن آن را حرام کرده ولی پوشیدن و تماس با آن و نماز در آن را تحریم نکرده است».

اشکالی در دلالت این حدیث در خصوص خمر نیست. جز اینکه در کنار آن، شحم خنزیر (پیه خوک) نیز پاک دانسته شده و این قطعاً مخالف با حکم واقعی است و این، اعتبار روایت را تا حدودی متزلزل می‌سازد.

۴. در صحیح‌ه علی‌بن رثاب، از امام صادق علیه السلام می‌پرسد، خمر و نبیذ مسکر به لباسم رسیده، آیا می‌توانم در آن نماز بخوانم یا قبلاً باید آن

را بشویم؟ حضرت می‌فرماید: «صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْذَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنَا حَرَمٌ شَرِبَهَا».

چنان که دیدیم تجویز نماز در چنین لباسی در ذهن فرد مسلمان چیزی جز پاکی خمر را تداعی نمی‌کند.

راه‌های حل تعارض میان روایات

از آنچه تاکنون گفتیم ثابت شد که هر یک از دو نظریه نجاست یا طهارت خمر، دلیل روایی معتبر دارد، طوری که هر دو دسته از روایات به خودی خود می‌تواند طهارت یا نجاست آن را ثابت نماید.

اکنون ببینیم چه راه حل‌هایی برای تعارض مزبور می‌توان یافت؟

الف) جمع عرفی

روایات نجاست، به صراحت دلالت می‌کند که از نظر شارع، آب کشیدن چیزی که آلوده به خمر شده مطلوب است؛ ولی در اینکه خمر، عین نجس باشد تنها ظهور دارد. از سوی دیگر روایات طهارت، به صراحت دلالت می‌کند که شی آلوده به نجاست را می‌توان بدون نیاز به شست‌وشوی آن، به کار گرفت؛ مثلاً در لباسی که خمر بدان رسیده، می‌توان قبل از شست‌وشو نماز خواند. اکنون از ظهور هر یک از دو دلیل، به خاطر صراحت دلیل دیگر، رفع ید می‌کنیم. این راهی است که عرف در موارد مشابه اتخاذ می‌کند.

نتیجه این راه حل این است که روایات نجاست را بر استحباب حمل کرده و از ظهور آنها در نجس بودن خمر دست برمی‌داریم. بنابراین خمر پاک است ولی لباس آلوده به آن، بهتر است آب کشیده شود.

نقد نظریه

راه حل «حمل ظاهر بر نص» در موردی است که هرگاه دو روایت مزبور را به عرف ارایه کنیم، آنان بدون هیچ سرگردانی و تحیر، از ظاهر یک روایت دست برداشته و بر نص روایت دیگر حمل کنند.

درحالی که دو دسته روایت مورد بحث، چنین حالتی ندارند. در یک طرف امام فرموده در لباس آلوده به خمر قبل از شست‌وشوی آن نمی‌توان نماز خواند،

و یا آبی (ولو یک قطره) که بدان خمر رسیده، باید همه‌اش را بیرون ریخت، و یا ظرف آلوده به خمر را باید قبلاً دست کشید و آن‌گاه سه یا هفت مرتبه شست‌وشو داد.

لسان این روایات، قابل حمل بر استحباب نیست و نمی‌توان از مفاد آنها به صرف چند روایت که دلالت بر جایز بودن نماز در لباس آلوده به خمر می‌کند، دست برداشت.

ب) اعراض مشهور از روایات طهارت

براساس این راه حل، همین‌که مشهور فقیهان از روایات طهارت روبرگردانده‌اند، نشان می‌دهد که این روایات، خللی دربرداشته، به خودی خود حجت نیستند. در واقع این مورد از مصادیق تعارض حجت با غیر حجت است و نه مصداق ترجیح حجت بر حجت دیگر.

به عبارت دیگر، تعارض واقعی در جایی است که هر دو روایت، تمامی شرایط لازم برای اعتبار و حجیت را دربرداشته باشند؛ اما اینجا از اعراض مشهور، پی می‌بریم که روایات طهارت، برخی از شرایط مزبور را دارا نبوده است. بدین ترتیب تنها باید به روایات نجاست، عمل کرد.

ج) مخالف بودن روایات طهارت با قرآن

روایات مربوط به مخالفت حدیث با کتاب بر دو گونه است: در یک‌جا اصولاً صدور این‌گونه روایات از سوی امامان معصوم نفی شده است. مطابق این روایات، هر حدیثی که مخالف با کتاب خدا باشد، معتبر نیست، خواه معارضی داشته یا نداشته باشد. به عبارت دیگر، روایات مزبور در مقام تمییز حجت از غیر حجت است نه ترجیح حجت بر حجت دیگر. در جای دیگر از دو روایت که هر دوی آنها معتبرند، هر کدام که مضمون آن با قرآن موافق باشد، ترجیح یافته و بدان عمل می‌شود. اکنون می‌توان گفت روایات مربوط به طهارت خمر، مخالف قرآن است؛ چراکه قرآن، خمر و قمار و... را «رجس» دانسته است و طهارت خمر با این آیه تنافی دارد.

بدین ترتیب روایات فوق اصولاً حجت نیست و بر فرض حجت باشد، باید روایات نجاست را در مقام تعارض، ترجیح داد.

(د) وجود تقیه در روایات طهارت (مرجّح علاجی)

نجاست سایر مشروبات الکلی

تردیدی نیست که اگر بر یک مایع مست‌کننده عرفاً لفظ «خمر» صادق بود، طبق بحث‌های گذشته، نجس است. اکنون اگر مایعی سکرآور است ولی لفظ خمر بر آن اطلاق نمی‌شود، آیا آن نیز تمامی احکام خمر را دارد؟ مثلاً آیا نوشیدن قطره‌ای از آن، هرچند فعلاً مستی به بار نمی‌آورد، حرام است و نوشیدن آن مجازات اسلامی در پی خواهد داشت؟

در این مسئله از مذاهب اهل سنت، حنفیه اختلاف شدیدی با سایرین دارد. مکتب حنفی معتقد است لفظ «خمر» تنها بر شرابی که از تخمیر انگور به دست آید، اطلاق می‌شود. در نتیجه آیه تحریم خمر، اختصاص به شراب انگوری دارد. سایر مشروبات سکرآور به این دلیل که علت تحریم (مست‌کنندگی) در آنها نیز وجود دارد، حرام هستند.

سایر مکتب‌های فقهی اهل سنت، معتقدند آیه تحریم خمر همه انواع شراب را در برمی‌گیرد؛ چرا که اولاً در زمان نزول آیه مزبور، بیش‌تر مشروبات مست‌کننده موجود در مدینه، از خرما به دست می‌آمد که با وجود این، مسلمانان با شنیدن آیه تحریم، شراب‌های خود را در کوچه می‌ریختند؛ ثانیاً روایاتی از رسول گرامی مبنی بر اینکه «هر مست‌کننده‌ای خمر است» نقل شده است؛ ثالثاً در روایات دیگری تصریح شده که خمر از پنج چیز گرفته می‌شود: گندم، جو، کشمش، خرما و عسل. بنابراین لفظ «خمر» شامل تمامی نوشیدنی‌های سکرآور خواهد بود.^۱

نقل پاسخ‌های فقیهان حنفی و نقد دلایل طرفین در این رساله چندان مفید نیست؛ زیرا حنفی از استدلال خود چنین نتیجه می‌گیرد که نوشیدن مشروبات سکرآور به غیر از خمر، مادامی که ایجاد حالت مستی در فرد نکند، حلال است،

۱. نرم افزار مکتبه الشاملة، الککل و فرآورده های آن در فقه اسلامی، ص ۳، بخش ۷، ص ۱.

و مجازاتی در پی ندارد. نیز می‌توان آن را با آب مخلوط کرد تا از حالت مست‌کنندگی بیرون آید و آن‌گاه نوشید.

اما در مذهب امامیه، نوشیدن حتی یک قطره از هر نوع مشروب سکرآور، حرام و مستوجب مجازات (هشتاد تازیانه) است و مخلوط کردن آن با آب، حکم مزبور را تغییر نمی‌دهد. دلیل نیز روایات فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام است، خواه آیه تحریم را شامل همه مشروبات سکرآور بدانیم و یا آن را اختصاص به شراب انگوری دهیم.

به هر حال، همان‌گونه که نجاست خمر مبنای بحث نجاست یا طهارت الکحل را تشکیل می‌داد، نجاست سایر مشروبات الکلی نیز چنین است؛ زیرا الکحل صنعتی هرچند از طریق تخمیر تهیه نمی‌شود و لفظ «خمر» بر آن صادق نیست؛ ولی احتمال این هست که لفظ «مُسکر» بر آن اطلاق شود. به ویژه هنگامی که الکحل مزبور با مایع دیگری چون آب مخلوط شده و درجه الکلی آن به کم‌تر از هفتاد یا شصت برسد، این احتمال قوی‌تر است؛ زیرا چنین مایعی قطعاً مست‌کننده و سکرآور خواهد بود. بدین لحاظ می‌بایست نجاست سایر مسکرات را نیز مورد بررسی قرار دهیم.

برخی از نوشیدنی‌های سکرآور، تحت عناوین خاصی، چون نبید، فُقاق، عصیر عنبی (آب انگور پس از جوشیدن و قبل از تبخیر دو ثلث آن) در روایات آمده و به دنبال آن، مباحث مفصلی از سوی فقها مطرح شده است، طوری که هر یک می‌تواند گفتاری از رساله را به خود اختصاص دهد. اما از آنجا که موضوع اصلی در اینجا حکم مربوط به الکحل است و طرح همه این مباحث، تأثیری در آن ندارد، از ورود به آنها خودداری نموده و خواننده را به کتاب‌های استدلالی فقه ارجاع می‌دهیم.

برای اثبات نجاست مُسکر مایع به دلایل گوناگونی استدلال شده که می‌توان آنها را در سه دلیل قرآن، سنت و اجماع خلاصه کرد.^۱

الف) قرآن

بسیاری از فقیهان اهل سنت برای اثبات نجاست و حرمت مسکرات به آیه تحریم خمر استدلال می‌کنند. آنها مدعیند که لفظ خمر از نظر لغوی بر تمامی

۱. رک: همان، بخش ۶.

مشروبات مست‌کننده صادق است؛ خواه از انگور گرفته شود یا از غیر آن. برخی نیز می‌گویند خمر از نظر لغوی به معنای شراب انگوری است، ولی شرع‌انور در این خصوص، معنای لفظ را گسترش بخشیده و آن را در معنای همه مشروبات به کار برده است (حقیقت شرعیه). به هر حال به نظر آنان لفظ «خمر» در آیه تحریم، تمامی مایعات مست‌کننده را دربر دارد.

(ب) روایات

در روایات گوناگونی بر نجاست مشروبات سکرآور استدلال شده که می‌توان آنها را در دو دسته جای داد:

۱. در برخی روایات آمده است: «کلُّ مُسْکِرٍ خمرٌ» بنابراین می‌توان گفت از نظر شرع، خمر به معنای هر مسکری است که عقل را بپوشاند و هر شراب مست‌کننده‌ای تمامی احکام خمر از جمله نجاست را خواهد داشت. چنان‌که در روایات دیگری آمده که خمر از پنج چیز گرفته می‌شود: از عصاره انگور، کشمش، عسل، جو و خرما. بدین ترتیب، هر دلیلی که نجاست خمر را ثابت کند، نجاست مُسکر را نیز اثبات می‌نماید.
۲. دسته دیگر، روایاتی است که در آنها عنوان «مُسکر» آمده و آن را نجس اعلام کرده است. از آن جمله موثقه عمّار که می‌گوید: «لا تصلّ فی ثوب قد أصابه خمر أو مسکر حتی تغسله». چنان‌که در بحث نجاست خمر بیان شد، نهی از نمازخواندن در لباس آلوده به مسکر، نشان‌دهنده نجس‌بودن آن است؛ اما اینکه در مکاتبه علی بن مهزیار، کلمه مسکر آمده به معنای نجاست هر مسکری نیست. در آنجا می‌گوید: «إذا أصاب ثوبک خمر أو نبیذ یعنی المسکر فاغسله»

اما در آن زمان نبیذ بر دوگونه بوده است: یکی نبیذ حلال که برای شیرین‌شدن آب در آن قدری خرما یا کشمش می‌ریخته‌اند ولی در آن تخمیری صورت نمی‌گرفته است. و گونه دیگر، نبیذ حرام بوده که ماده قندی در آن تخمیر می‌شده ولی درجه الکلی بسیار پایینی داشته است. در این حدیث، امام مقصود خود از نبیذ را بیان می‌کند و

نجاست را اختصاص به نبیذ مسکر می دهد. البته ممکن است بگوییم نبیذ خصوصیتی نداشته و هر مسکری مشمول این سخن است.

ج) اجماع

این دلیل به صورت های گوناگون مطرح شده است. سید مرتضی در کتاب «ناصریات»، نجس بودن شراب مسکر را تابع حرمت نوشیدن آن دانسته است؛ یعنی هر کس انواع مختلف شراب را حرام دانسته، آن را نجس می داند و تنها کسانی آن را پاک می دانند که نوشیدن مقدار کم از آن را تا جایی که مستی نیاورد، حلال می شمارند.

این در واقع ادعای اجماع مرکب است که صاحب جواهر آن را به گونه دیگری مطرح سازد. به نظر وی هر فقهی که خمر را نجس دانسته، سایر مشروبات مست کننده را نیز نجس می داند و هر فقهی که قائل به طهارت آن شده مابقی مسکرات نیز از نظر او پاک آند.

برخی نیز از آن به اجماع تقدیری تعبیر کرده اند؛ یعنی حتی کسانی چون شیخ صدوق و ابوعلی بن ابی عقیل که خمر را پاک دانسته اند، اگر قائل به نجاست خمر می شدند، سایر مسکرات را نیز نجس می دانستند. و سرانجام شیخ طوسی ادعا می کند که نزد امامیه، حکم خمر برای بقیه مسکرات نیز ثابت است.

نتیجه گیری

نتیجه آنکه تمامی نوشیدنی‌های الکلی و سکرآور، مانند خمر، نجس می‌باشند و مخلوط کردن آنها با آب و از بین بردن حالت اسکار نیز موجب پاک شدن و حلال گشتن آنها نمی‌گردد.

دلیل این نظر نیز یکی روایات «الخمر من خمسة» و دیگری ترجیح روایات نجاست (هم‌چون موثقه ابن‌بکیر) در مقام تعارض است. اکثر مذاهب اهل سنت نیز با این نظر موافقت^۱.

نجاست مواد روان گردان جامد

در بحث پیشین دیدیم که مسکر مایع، نجس است. اکنون می‌خواهیم ببینیم اگر این مایع به طور عارضی، جامد گردد (مثلاً به نقطه انجماد رسیده و یخ بزند) آیا نجاست آن باقی است یا از بین می‌رود؟

و نیز اگر ماده سکرآور از ابتدا جامد است، هرچند ممکن است با آب مخلوط شده و به حالت مایع در آید، آیا چنین ماده‌ای نیز حرام و نجس است؟ بدین ترتیب بحث را در دو قسمت ادامه می‌دهیم: ۱. مسکر جامد بالعرض؛ ۲. مسکر جامد بالأصالة.

الف) مسکر جامد بالعرض

فقیهان عموماً موضوع نجاست را مقید به مایع بالأصالة می‌نمایند؛ بنابراین اگر ماده مسکری، در اصل مایع بوده، نجس است هرچند بعداً تبدیل به جامد گردیده باشد.

دلیل این امر نیز واضح است؛ زیرا نجاست مسکری که در اصل مایع است، ثابت می‌باشد و دلیلی بر پاک شدن آن بر اثر انجماد نداریم.

علامه در «تذکره» و «منتهی» و شهید در «ذکری» براین نکته تصریح کرده‌اند که انجماد مایعی که سکرآور است، تغییری در حکم آن ایجاد نمی‌کند. ولی صاحب جواهر در این مسئله مخالفت کرده می‌گوید: «وقتی مایع مسکر به حالت جامد در آمد، دیگر بر آن مسکر و یا خمر صادق نیست. از

۱. رک: نرم افزار مکتبه الشاملة، الکمل و فرآورده های آن در فقه اسلامی، ص ۳، ص ۵۴.

این رو نمی‌توان به اطلاق دلیل نجاست خمر یا مُسکر، استدلال کرد. از سوی دیگر اصل استصحاب نیز جریان ندارد. چرا که موضوع حکم تغییر کرده و مفهوم خمر بر این ماده صادق نیست. درحالی‌که بقای موضوع از ارکان استصحاب می‌باشد.^۱

ب) مسکر جامد بالاصاله

چنان‌که دیدیم اکثر فقها «مسکر مایع بالاصالة» را موضوع نجاست می‌دانند. بنابراین مسکری که از ابتدا جامد است، پاک خواهد بود، هرچند حرمت آن جای تردید نیست. فقیهان عامه نیز تصریح دارند ملازمه حرمت و نجاست تنها در مسکر مایع است و مسکر جامد چنین حالتی را ندارد؛ بلکه از شافعیه نقل شده که حد مسکر اختصاص به مسکر مایع دارد.

پاکی مسکر جامد از لحاظ حکمی جای بحث ندارد؛ زیرا اجماع فقیهان عامه و خاصه بر آن است^۲ و بر آن لفظ «خمر» صادق نیست تا ادله نجاست خمر شامل آن گردد. دلیل نجاست «مسکر» نیز شامل آن نمی‌شود؛ زیرا به نظر ما روایات «الخمر من خمسة» قطعاً بر مسکر جامد صدق نمی‌کند و روایت موثقه عمّار که می‌گفت: «لا تصلّ فی ثوب قدأصابه خمر أو مسکر حتی تغسله» نیز مخصوص مسکر مایع است. در این روایت، مجرد اصابت مسکر، موجب نجاست دانسته شده (بدون آنکه در لباس، رطوبت مسری فرض شده باشد) و این تنها در صورت مایع بودن مسکر قابل تصور است.

آنچه در اینجا جای تردید است، بحث موضوعی و تصور «مسکر جامد» است. مثالی را که در کتاب‌های فقهی عامه و خاصه ذکر می‌کنند، بنگ و حشیش و مانند اینهاست.

۱. همان.

۲. رک: نرم افزار مکتبه الشاملة، الكل و فرآورده های آن در فقه اسلامی، ص ۵۵.

حکم استعمال و مصرف مواد روان گردان

قائلین حرمت برای اثبات نظر خود به چند دلیل عمده تمسک کرده‌اند:

دلیل اول: تنقیح مناط قطعی حرمت مسکرات

از ادله حرمت مسکرات بدست می‌آید که مسکرات تنها به عنوان مسکر حرام نیستند؛ بلکه علت حرمت آنها آثار و نتایج سوئی است که از نظر جسمی و روحی بر فرد و جامعه می‌گذارند. مرحوم آیت‌الله بروجردی^۱ در ملاقات با رئیس سازمان جهانی مبارزه با الکل فرمودند:

«علت حرام بودن شرب خمر، مسکربودن آن و زوال عقل است و وقتی عقل زایل شد، تکلیف هم ساقط می‌شود و انسان به مرحله حیوانی سقوط می‌کند»^۱.

عین همین آثار و بلکه شدیدتر در مواد مخدر هم وجود دارد. از این رو استعمال آنها نیز مانند استعمال مسکرات حرام است. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

«در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلی دلیل خاصی درباره تریاک نداریم؛ اما به دلایل حسی و تجربی زیان‌ها و مفسد اعتیاد به تریاک محرز شده است. پس در اینجا با عقل و علم خود به یک ملاک یعنی یک مفسده لازم‌الاحتراز در زمینه تریاک دست‌یافته‌ایم. و ما به حکم اینکه می‌دانیم چیزی که برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است، حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است و اگر ثابت شود که سیگار سرطان‌زا است، یک مجتهد به حکم عقل حکم می‌کند که سیگار شرعاً حرام است»^۲.

مصرف این مواد آثار زیانباری بر فرد و جامعه دارد که شرح آن مجال دیگری را می‌طلبد. استعمال مواد مخدر یکی از مظاهر انحطاط اخلاقی بشر

۱. اسعدی، سید حسن؛ مجموعه مقالات برگزیده، ج سوم، روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، قوه قضائیه، ۱۳۷۹، ص ۸۴.

۲. مطهری، مرتضی؛ آشنائی با علوم اسلامی، اصول فقه - فقه، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۵۲.

است و باعث فساد جسم و عقل و نیز ورود زیان‌های شدید فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی می‌شود، و جامعه را به سوی گمراهی و تباهی سوق می‌دهد.

کلمه مخدر در لغت به معنای تخدیرکننده و وجودآورنده ضعف و سستی است و به ماده‌ای اطلاق می‌شود که باعث کسالت، سستی، از خودبیگانگی، بی‌تفاوتی و احساس لذت کاذب می‌شود و عقل را زایل نموده و قدرت ادراک، آگاهی و تفکر را از انسان می‌گیرد و او را از حالت عادی و طبیعی خارج کرده و به مرور باعث پیدایش اعتیاد می‌شود. عقل و تفکر بر رفتار و کردار معتاد، حاکم نیست و غیرت و تعصب و اعتقادات سالم نیز در پی آن از دست می‌رود؛ طوری که برای به دست آوردن مواد مخدر، وی حاضر است دست به هر کاری بزند و به چیزی جز مواد مخدر فکر نمی‌کند. او در این حال، خمار یا در حالت نشگی و احساس لذت کاذب است و در هر دو حالت ذلیل و اسیر مواد مخدر است.

از دیگر آثار مواد مخدر، بازدارندگی فرد معتاد از ذکر و یاد خدا و بندگی و عبادت اوست، آن‌طور که او را از درون تهی و پوچ و سرگردان و بی‌هدف می‌کند.

با توجه به این اثرات سوء، به نظر می‌رسد مواد مخدر و مسکرات در آثار زیان‌بار، مشترک بوده و دارای یک حکم یعنی حرمت و وجوب اجتناب از استعمال باشند. احکام شرعی تابع و منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است، طوری که همه اوامر شرعی ناشی از مصالح لازم‌الاستیفاء و همه نواهی شرعی از یک مفسده واجب‌الاحترازی نشأت گرفته‌اند، و حکمت‌ها و مصلحت‌ها و مفسده‌های احکام به گونه‌ای است که اگر عقل انسانی از آنها آگاهی یابد همان حکمی را می‌کند که شرع مقدس کرده است.^۱

روایاتی نیز بیان‌گر این نکته‌اند که علت حرمت مسکرات، آثار سوء و زیان‌بار آنهاست و می‌توان برای اثبات حرمت مواد مخدر به آنها تمسک کرد.

۱. رک: همان، ص ۵۱.

بعضی از این روایات عبارتند از:

۱- «ما رواه علی بن یقطین عن ابی الحسن علیه السلام قال: ان الله عزوجل لم یحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»^۱ خداوند خمر را به خاطر نام آن حرام نکرده بلکه آن را به علت آثار و نتایجی که دارد حرام نموده است، در نتیجه هر چیزی که دارای آثار خمر باشد حکم خمر را دارد و حرام است.

امروزه از طریق علم و تجربه ثابت شده که آثار سوء و ویرانگر مواد مخدر بر فرد و جامعه بسیار شدید و زیانبارتر از مشروبات الکلی است و به همین سبب دارای یک حکم هستند.

۲- «ما رواه محمد بن عبدالله عن بعض اصحابنا قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام لم حرم الله الخمر؟ قال: حرمها لفعالها و فسادها»^۲ از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که چرا خداوند خمر را حرام کرده است؟ فرمودند: خداوند خمر را به علت آثار سوء و فسادی که دارد حرام نموده است.

۳- «ما رواه علی بن یقطین عن ابی ابراهیم علیه السلام قال: ان الله عزوجل لم یحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر»^۳ خداوند خمر را به خاطر نام آن حرام نکرد بلکه آن را به علت آثار و نتایج سوئی که دارد حرام نمود. از این رو هر چیزی که دارای آثار خمر باشد، خمر است و حکم آن را دارد.

ممکن است کسی اشکال کند که مقتضای قاعده حلیت اشیا، اقتضای به عنوان مسکرات و عدم تعدی از آن به مواد مخدر است؛ زیرا مواد مخدر مسکر نیستند، در نتیجه حکم آنها را هم ندارند. و از طرفی دلایلی وجود دارد دال بر اینکه مسکر به عنوان مسکر حرام است و علت حرمت آن، مسکریّت و

۱. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، باب ۱۹ از ابواب اشربه محرمة، ج ۱۷، ح اول.

۲. رک: همان، ح سوم.

۳. رک: حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، باب ۱۹ از ابواب اشربه محرمة، ج ۱۷ همان، ح دوم.

مست‌کنندگی آن است، در نتیجه عنوان مسکریت دخیل در حکم است و تعدی از آن به مواد مخدر، نیازمند دلیل است و چنین دلیلی وجود ندارد. از این‌رو نمی‌توان تنقیح مناط قطعی انجام داد و تنقیح مناط ظنی هم از نظر فقهی باطل است و نمی‌تواند مستند حکم شرعی قرار گیرد.^۱

پاسخ این است که مواد مخدر نیز دارای مراتبی از سکر و مسکریت هستند و به همین دلیل می‌توان آنها را از مسکرات محسوب نمود؛ زیرا این مواد همانند مسکرات دیگر، موجب نوعی سکر و اختلال حواس و عدم قدرت بر حفظ تعادل و پیدایش نشاط کاذب می‌شوند. امروزه از نظر علمی ثابت شده که همه اقسام مواد مخدر بر سلسله اعصاب مرکزی اثر گذاشته و حالت غیر طبیعی و احساس‌های کاذب و بی‌ادراکی برای انسان به وجود می‌آورند.

این مواد از نظر سازمان بهداشت جهانی مواد مخدر علاوه بر معنای خاص، معنای عامی نیز دارد و شامل تمامی مخدرها، محرک‌ها، توهم‌زها، آرام‌بخش‌ها و مسکن‌ها نیز می‌شود و الکل در پایین‌ترین طبقه و در ردیف کافئین (قهوه) و نیکوتین قرار دارد و این بیان‌گر این نکته است که مواد مخدر به معنای خاص آن سکرآور و زیان‌بارتر است و باید به طریق اولی حرام باشد. درست است که مواد مخدر داخل در عنوان خمر نیستند؛ زیرا متبادر از خمر چیزی است که مایع بالاصاله باشد نه جامد؛ اما حکم حرمت استعمال و خرید و فروش شامل همه مسکرات می‌شود چه مایع باشند و چه جامد، و مواد مخدر هم مسکر هستند. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایتی نقل شده دال بر اینکه هر مسکری حرام است (کل مسکر حرام) و این عبارت اطلاق دارد و شامل مسکرات جامد هم می‌شود.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا فقهایی از قبیل مرحوم شیخ انصاری رحمته الله در کتاب مکاسب محرمة، حرمت را مقید به مایع بودن کرده‌اند: «کل مسکر مائع و الفقاع اجماعاً و نصاً»^۲

۱. صدر، سید محمدباقر؛ ماوراء الفقه، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۷ ق./ ۱۹۹۶ م، ج ۷، صص ۲۲۰-۲۱۶.

۲. تعلیقه مرحوم ایروانی بر مکاسب شیخ انصاری، چاپ افست، ص ۶.

در پاسخ، کلام مرحوم محقق ایروانی رحمته الله را یادآور می‌شویم که می‌گوید:
«احتمال دارد وجه تقیید مسکر به مایع این باشد که بحث مرحوم شیخ
انصاری رحمته الله در اعیان نجسه است و فقط مسکرات مایع نجس هستند.»

دلیل دوم: سیره و بنای عقلا

سیره و بنای عقلا در طول تاریخ بر اجتناب و پرهیز از مواد مخدر است و
این سیره از طرف شارع مقدس رد نشده و در نتیجه حجیت دارد و باید بر
اساس آن از مواد مخدر اجتناب کرد.

هرچند در وجود این سیره و بنای عقلا تردیدی نیست؛ ولی سیره عقلا
زمانی حجیت دارد که به نحو قطعی و یقینی کاشف از موافقت معصوم علیه السلام باشد
و در واقع امضا و تقریر صادر از معصوم، حجت است نه خود سیره و بنای
عقلا. از این رو، سیره باید در زمان معصوم وجود داشته و مورد نهی شارع هم
قرار نگرفته باشد تا بتوان به آن استناد نمود. ولی به نظر می‌رسد که این سیره
چنین کاشفیتی ندارد؛ زیرا مواد مخدر در زمان ائمه معصومین علیهم السلام وجود نداشته
تا مورد نهی آنان قرار بگیرد. به همین دلیل نمی‌توان برای اثبات حرمت مواد
مخدر به این سیره استناد کرد.

دلیل سوم: قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»

این قاعده از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین قواعد فقهی است که در بیشتر ابواب
فقهی مورد استناد قرار می‌گیرد و حتی مستند بسیاری از احکام فقط همین قاعده
است. مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی رحمته الله در «وسيلة النجاة» و بسیاری از مراجع
تقلید و فقها با استناد به همین دلیل به حرمت استعمال مواد مخدر حکم
نموده‌اند. بر اساس این قاعده هر چیزی که ضرر فاحش دارد حرام است و
مشمول آیه «و لاتلقوا بایدیکم الی التهلكة» است.

امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرماید:

«كل شيء فيه المضرة على بدن الانسان من الحبوب و الثمار حرام اكله الا في

حال الضرورة^۱ هر چیزی که به بدن انسان ضرر برساند، خوردنش حرام است مگر در حال ضرورت.^۲

در نتیجه انسان نباید مبادرت به انجام عملی کند که برای او ضرر فاحش دارد. امروزه با توجه به تجربیات و کشفیات علمی بشر تردیدی وجود ندارد که برخی از مواد مخدر ضرر شدید و قابل ملاحظه‌ای از نظر روحی و جسمی بر فرد و جامعه دارند و باعث ورود خسارت‌های شدید اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌شوند. متأسفانه جوامع انسانی به نحوی با مسئله مواد مخدر و آثار زیان‌بار آن درگیرند و یافتن راه حلی برای این معضل، ذهن همه خردورزان و دلسوزان جوامع بشری را به خود مشغول کرده است.

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین دلیل حرمت مواد مخدر همین قاعده «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» باشد، بخصوص که ضرر و زیان این مواد اولاً فاحش و شدید است و ثانیاً آثار آن به خود مصرف‌کننده منحصر نمی‌شود؛ بلکه خانواده و اطرافیان و کل جامعه بشری متحمل زیان‌های شدید و غیرقابل جبران می‌شوند.

بنابراین، اعتیاد به مواد مخدر از بزرگ‌ترین مصادیق هلاکت و نابودی است. آیه شریفه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^۳ نیز اشاره به این نوع مصادیق دارد. تهلکه به معنای هلاکت، نابودی و شکست است و براساس این آیه، انسان باید از اسباب هلاکت و نابودی بپرهیزد و مقدمات شکست و نیستی و هلاکت تدریجی خود را فراهم نیاورد. درحالی‌که امروزه بر کسی پوشیده نیست که استعمال مواد مخدر از مصادیق بارز هلاکت و نابودی تدریجی است و این مطلب با تجربه‌های تلخ بشری در طول تاریخ مصرف این مواد ثابت شده است. مواد مخدر در حکم سم خطرناکی است که به تدریج وارد بدن انسان شده و در

۱. تعلیقه مرحوم ایروانی بر مکاسب شیخ انصاری، چاپ افست، ص ۶.

۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهیه، مدرسه الامام امیرالمؤمنین ۷، قم، ج سوم، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۸.

۳. بقره/۱۹۵.

نهایت به هلاکت و نابودی او و یا ضرر و زیان شدید منجر می‌شود. هرچند شأن نزول این آیه در مورد جهاد با مشرکین و انفاق مال است؛ ولی مورد، مخصص نیست و به تعبیر علامه طباطبائی رحمته الله آیه شریفه اطلاق دارد و مقصود نهی از ارتکاب هر عملی است که موجب هلاکت و نابودی انسان شود.^۱

دلیل چهارم: آیه حلیت طیبات و حرمت خبائث
 آیه «... و یحل لهم الطبیات و یحرم علیهم الخبائث» اشاره دارد به اینکه پاکیزه‌ها را بر آنان حلال و پلیدها را بر آنان حرام دانستیم.^۲
 شارع مقدس هر چیزی را که خبیث است و ضرر فاحش دارد حرام کرده است، و مواد مخدر نیز با توجه به مضرات و آثار سویی که بر فرد و جامعه و همه انسانیت دارند، جزو خبیث‌ترین اشیا هستند. شاید مهم‌ترین ضرر مواد مخدر، آسیب‌رسانی به عقل و قدرت ادراک و تفکر باشد، حال آنکه از نظر شرعی، محافظت از عقل، جزو بزرگ‌ترین واجبات انسانی است و به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله اساس احکام دین اسلام، حفظ عقل سلیم است. از این رو اسلام از هر عملی که به عقل سلیم آسیب برساند نهی کرده است. علت نهی شراب‌خواری و حرام‌بودن آن نیز همین نکته است؛ زیرا مصرف مشروبات الکلی باعث مستی و زوال عقل و در نهایت تهدید سعادت بشری می‌گردد و درست به همین دلیل و مناط، مواد مخدر نیز از خبائث محسوب شده و استعمال آنها حرام است.

دلیل پنجم: آیه «یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ...»^۳
 خداوند می‌فرماید: «از تو در باره شراب و قمار می‌پرسند، بگو در آنها گناهی بزرگ و منافی برای مردم است ولی گناه آنها از منافع‌شان بیشتر است.»

۱. طباطبائی، علامه سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ج ۱، ص ۶۴.

۲. اعراف/۱۵۷.

۳. بقره / ۲۱۹.

«خمر» به هر ماده مست‌کننده‌ای اطلاق می‌شود؛ چراکه در لغت به معنای ستر و پوشاندن است و همه مست‌کننده‌ها باعث ستر و زوال عقل و مانع تشخیص خوب و بد می‌شوند و قدرت تفکر و ادراک را از آدمی می‌گیرند. «اثم» نیز معنایی نزدیک به ذنب و گناه دارد. اثم، حالتی است که باعث محرومیت انسان از نیل به خیرات می‌شود و شقاوت و حرمان به بار می‌آورد. این حالت، انسان را از رسیدن به کمالات و نیکی‌ها باز می‌دارد و ضرر زیادی به جسم و جان وارد می‌کند.

بر اساس این آیه، مشروبات الکلی و مواد مخدر حرام‌اند؛ زیرا که ضرر و زیان‌شان از منافع‌شان بیشتر است و باعث زوال عقل سلیم انسانی و ادراک و فهم و تفکر شده و شهوات کاذب و زودگذر را بر اعمال و رفتارهای فردی و اجتماعی انسان حاکم می‌کنند. قرآن کریم می‌فرماید:

«قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ»^۱

«اثم» در این آیه شریفه نیز معنای وسیعی دارد و شامل هر عمل زیان‌آوری است که به انحطاط انسان بیانجامد و مانع رسیدن او به ثواب و پاداش نیک شود. و شکی وجود ندارد که خمر و مواد مخدر هر دو «اثم» بوده و در نتیجه حرام‌اند. حتی می‌توان ادعا کرد که مضرات و زیان‌ها و آثار سوء بعضی از مواد مخدر مثل هروئین، به مراتب شدیدتر از مشروبات الکلی است. از این‌رو تردیدی در حرمت استعمال این قبیل مواد وجود ندارد و خرید و فروش آنها بر اساس قاعده «ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه» حرام است؛ مگر آنکه به قصد استفاده در منافع حلال و عقلایی باشد که البته آن هم باید توسط دولت و تحت نظارت آن صورت بگیرد تا فسادی در جامعه به وجود نیاید.^۲

۱. اعراف/۳۲.

۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۱۴، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۴.

بخش دوم: استفتائات مراجع

امام خمینی رحمته الله علیه

حرمت شرب خمر، جزو ضروریات دین است، طوری که معتقد به حلیت آن در زمره کافران است. البته این وقتی است که متوجه لوازم اعتقادش باشد و بداند که لازمه این عقیده، انکار قرآن و تکذیب رسول اسلام صلی الله علیه و آله است. در روایات اسلامی، شراب‌خواری و شراب‌خواران به ویژه تهدید شده‌اند. از امام صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «شراب ام الخبائث و منشاء همه نوع شر و فساد است. بر شارب خمر، ساعتی می‌گذرد که در آن عقل از او سلب شده دیگر پروردگار خود را نمی‌شناسد و ارتکاب هیچ معصیتی را فرو نمی‌گذارد و هر حرمت و حریمی را هتک می‌کند و رحم نزدیک را قطع و اعمال فاحشه را هرچه پیش بیاید انجام می‌دهد.» پیرامون شراب، رسول خدا صلی الله علیه و آله ده طائفه را لعنت کردند: ۱. آن که باغ انگور جهت شراب بنشانند؛ ۲. آن که باغ را نگهبانی کند؛ ۳. آن که آب انگور را بگیرد؛ ۴. آن که آن را بجوشد؛ ۵. آن که ساقی آن باشد؛ ۶. آن که بار شراب را حمل کند؛ ۷. آن که آن را نزد وی ببرند؛ ۸. فروشنده آن؛ ۹. مشتری آن؛ ۱۰. و آن که بهای شراب را بخورد.

در بعضی اخبار تصریح شده که شراب در بین گناهان کبیره از همه بزرگ‌تر است و در اخبار زیادی آمده که مدمن خمر چون بت‌پرست است. در اخبار آمده که مدمن خمر آن کسی نیست که همه روزه خمر بنوشد؛ بلکه کسی است که در دلش تصمیم دارد هر زمان که دستش به خمر رسید بنوشد. گذشته از همه اینها شراب، مضرات زیادی دارد که اطباء حاذق در زمان ما به آن رسیده و منصفین غیرمسلمان نیز این حکم اسلام را حکیمانه دانسته‌اند.^۱

امام خمینی می‌گوید: «هرچه از نظر حکم و یا موضوع، مست‌کننده باشد ملحق به خمر است، چه مایع باشد چه جامد، یعنی اگر نگوییم آن نیز خمر

۱. موسوی همدانی، سید محمدباقر؛ ترجمه تحریرالوسیله امام خمینی، ج ۳، فصل خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها،

است حداقل حکم خمر را دارد. و هر چیزی که مقدار زیادش آدمی را مست کند ولی اندکش مست نکند، هم زیادش حرام است و هم اندکش، و صرف اینکه همین چیز در بعضی از طبیعت‌ها یا بعضی از آب و هواها و یا بعد از اعتیاد مستی نمی‌آورد، باعث حلیت آن نمی‌شود بلکه همین سه فرض نیز حرام است.^۱

مشهور بین فقهاء - آن‌طور که نقل شده - ، این است که مداوی با شراب بلکه با هیچ نوع مسکری حتی در صورتی که دواي منحصر باشد جائز نیست؛ لکن جواز آن خالی از قوت نیست، البته با این شرط که یقین داشته باشد به وسیله شراب، بیماریش معالجه می‌شود و نیز یقین داشته باشد اگر شراب را نخورد و بیماریش را به حال خود واگذارد، او را خواهد کشت و یا نزدیک به مرگ خواهد شد، و نیز یقین داشته باشد دواي دردش - به همان معنایی که در بالا گفتیم - منحصر به شراب است.

مسلمانان باید بدانند مسئله شرب خمر در اسلام بسیار کار زشتی است و نمی‌شود به آسانی و صرفاً به بهانه نوعی بیماری مرتکب آن شد. تنها فرض تجویز این است که اطمینان داشته باشد اگر خود را با آن مداوا نکند خواهد مرد، و این اطمینان را از این راه به دست آورده باشد که مثلاً جماعتی از اطباء حاذق و در عین حال متدین حکم کرده باشند و گرنه باید با درد خود بسازد تا شاید خدای تبارک و تعالی خودش وسیله شفاء او را فراهم سازد. بله وقتی خدای متعال ببیند بنده‌اش در راه اطاعت او و تحفظ بر دینش چگونه درد می‌کشد البته شفايش می‌دهد و گرنه پاداشی عظیم در مقابل صبرش به او عطا می‌کند.^۲

۱. همان، مسئله ۱۶.

۲. موسوی همدانی، سید محمدباقر؛ ترجمه تحریر الوسیله امام خمینی، ج ۳، فصل خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها،

مسئله ۳۵.

آیت الله بروجردی رحمته الله

آیت الله بروجردی می گوید: «همیشه نوشته‌ام، مقتضی است مسلمین، بلکه تمامی عقلا خود را از این سموم مهلکه نجات دهند».^۱
و در جای دیگر می گوید: «هر چیزی که عقل را زایل می کند در اسلام حرام است».^۲

آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله

آیت الله فاضل لنکرانی نیز می گوید: «استعمال مواد مخدر از این جهت که ضرر مهم بر جسم و جان انسان وارد و همه امور متعارف و طبیعی فردی و اجتماعی را مختل می کند و نیز موجب بازداشتن از انجام واجبات و امور دینی است و همین طور به جهت سایر مفساسدی که دارد به هیچ وجه جایز نیست».^۳

آیت الله مکارم شیرازی

آیت الله مکارم شیرازی هم در این باره می گوید: «مواد مخدر به هر شکل و هر صورت، استعمالش حرام است و تمام کسانی هم که دست اندرکار پخش و گسترش آن به هر نحو باشند کار آنها حرام است، معاملاتش نیز قطعاً حرام است. کشت مواد مخدر در شرایط فعلی حرام است، همچنین همه دست اندرکاران آن کارهایشان حرام است. و در واقع شبیه آن چیزی است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره شراب می فرماید که خداوند ده طایفه را در رابطه با شراب لعن کرده یعنی از رحمتش دور ساخته است، مواد مخدر هم عیناً همان و بلکه بدتر است. اگر چنین شرایطی در صدر اسلام بود و آیات قرآن نازل می شد به یقین آیاتی شدیدتر درباره مواد مخدر نازل می شد، ولی از اصولی که در فقه اسلامی داریم این حکم به خوبی روشن می شود. استعمال مواد مخدر از محرمات مسلمة است و ضررهای مادی و معنوی و اجتماعی و اقتصادی آن بر

۱. اسعدی، سید حسن؛ مجموعه مقالات برگزیده، ج ۳، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۹۳.

هیچ عاقلی پوشیده نیست و از همه بدتر اینکه مواد مخدر به صورت یکی از ابزارهای مخرب استعماری درآمده است.»^۱

آیت الله صافی گلپایگانی

آیت الله صافی گلپایگانی نیز می گوید: «ضرر این سموم مهلک و خطرات خانمان سوز آن، برای دین و ایمان و شرف و استقلال و سلامت روح و جسم و همه شئون جامعه از واضحات است. هر عمل و معامله و حمل و نقلی که موجب سلب مصونیت جامعه اسلامی از خطر ابتلای افراد به اعتیاد به این سموم گردد مؤکداً حرام است، و نهی از منکر و جلوگیری از آن علاوه بر اینکه از وظایف مستقیم حکومت است، بر همگان نیز طبق ضوابط شرعی واجب است و همه باید هم آهنگ از این منکر و سایر منکرات که موجب فساد و تباهی اخلاق اسلامی جامعه است جلوگیری نمایند.»^۲

آیت الله خامنه‌ای دامت برکاته

رهبر معظم انقلاب نیز بر آنند که مشروبات مست کننده بنا بر احتیاط نجس است. و نیز هر یک از اقسام الکلی که مست کننده و در اصل مایع باشد، نجس است. و ملاک نجاست الکلی این است که مست کننده و در اصل مایع باشد.^۳

احکام خرید و فروش

امام خمینی رحمته الله علیه معتقد است که در چند مورد معامله باطل است: اول خرید و فروش عین نجس مثل بول و غائط و مسکرات، بنابر اقوی و در بعضی دیگر بنابر احتیاط واجب معامله باطل است.^۴

طبق نظر ایشان خرید و فروش مسکرات، حرام و معامله آنها باطل است.^۵

۱. همان، ص ۹۵.

۲. صافی گلپایگانی، لطف الله؛ جامع الاحکام، قم، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۸۷.

۳. مقام معظم رهبری، اجوبه الاستفتائات، سؤال ۳۰۱.

۴. خمینی، روح الله؛ توضیح المسائل، مسئله ۲۰۵۵.

۵. ر.ک: همان، مسئله ۲۰۶۳.

ایشان در مسئله‌ای دیگر می‌گویند «چند مورد معامله باطل است: اول: خرید و فروش عین نجاست مثل بول و مسکرات، ولی در صورتی که بشود از آن استفاده حلال ببرند مثل اینکه غائط را کود نمایند یا خون را در معالجه بیماران مصرف کنند، خرید و فروش آن جائز است.»^۱

آیت‌الله فاضل لنکرانی رحمته‌الله نیز فتوا به حرمت دارد: خرید و فروش مسکرات حرام و معامله آنها باطل است.^۲

آیت‌الله صافی نیز بر همین نظر است: خرید و فروش مسکرات حرام و معامله آنها باطل است.^۳

آیت‌الله اراکی هم می‌گوید: خرید و فروش مسکرات حرام و معامله آنها باطل است.^۴

نتیجه

تمامی مواد روان‌گردان و سکرآور، هم چون خمر، حرام و در صورتی که بالاصاله مایع باشند نجس نیز هستند و مخلوط کردن آنها با آب و از بین بردن حالت اسکار نیز موجب پاک شدن و حلال گشتن آنها نمی‌شود. همچنین خرید و فروش آنها اگر به نیت درستی چون تداوی نباشد، حرام است.

۱. همان، مسئله ۲۰۵۱.

۲. آیت‌الله فاضل لنکرانی، توضیح المسائل، مسئله ۲۱۲۴.

۳. آیت‌الله صافی، توضیح المسائل، مسئله ۲۰۷۱.

۴. آیت‌الله اراکی، توضیح المسائل، مسئله ۲۰۸۹.

منابع

۱. اسعدی، سید حسن: مجموعه مقالات برگزیده، جلد ۳، روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، قوه قضائیه، ۱۳۷۹ش.
۲. صافی گلپایگانی، لطف الله: جامع الاحکام، قم، بی نام، ۱۴۱۹ق.
۳. صالح بن فوزان، المخدرات فی فقه الإسلامی، نرم افزار مکتبه الشامله، بی نام، بی جا، ۱۴۱۱ق.
۴. صدر، سید محمدباقر: ماوراء الفقه، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین: المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.
۶. عاملی، محمد بن حسن حر عاملی: وسائل الشیعه.
۷. مطهری، مرتضی: آشنائی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، ج ۳.
۸. مکارم شیرازی، ناصر: تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۱ش.
۹. موسوی همدانی، سید محمدباقر: ترجمه تحریر الوسیله امام خمینی، نرم افزار مکتبه الشامله، بی جا، بی تا.
۱۰. نرم افزار مکتبه الشامله، الكل و فراورده های آن در فقه اسلامی، بی نام، بی جا، بی تا.
۱۱. سایت اینترنتی: www.congress60.org



درآمدی بر فلسفه

سید علی طباطبایی

چکیده

فلسفه فقه، علمی است که از زاویه بیرون به فقه می‌نگرد و مبانی آن را نقد و بررسی می‌کند. در این دانش، سخن از پیش‌فرض‌هایی است که از علوم دیگر در علم فقه اتخاذ می‌شوند.

این نوشتار در دو قسمت سامان یافته است: مبادی که دربردارنده تعاریفات و رابطه فلسفه فقه با دیگر علوم و نیز مسایل آن که شامل اهداف فقه، جایگاه آن در میان علوم دینی و رابطه‌اش با دیگر علوم و رابطه فقه و زمان است.

کلیدواژه:

فلسفه‌های مضاف، فلسفه فقه، فقه، مناسبات فقه و علوم.

مقدمه

فلسفه فقه از قبیل فلسفه‌های مضاف است اما سابقه‌ای بس کمتر از دیگر علوم دارد، به‌طوری‌که حتی یک کتاب جامع از یک نویسنده مشخص در این علم وجود ندارد. البته ریشه‌های این علم و مسایل آن از گذشته به‌طور پراکنده و ضمنی در لابلاهای دیگر علوم وجود داشته است. این درحالی‌است که مبادی، پیش‌فرض‌ها و پیش‌نیازهای هر علمی باید قبل از ورود به آن علم، تثبیت شده باشد. این کار، وظیفه فلسفه‌های مضاف است و فقیه، اول باید مبانی کلامی و اصولی و... را معین کند و سپس وارد بحث فقهی شود.

این نوشتار برآن است تا در حد توان، ساختار جامعی از این علم بیان کند تا شکل منسجمی برای این علم تصویر شود. در اینجا باید یادآور شوم که در این نوشتار از راهنمایی‌های اساتید مدرسه علمیه عالی نواب به‌ویژه استاد سید عباس صالحی یاری گرفته‌ام که از تمامی‌شان تشکر می‌نمایم.

مقاله در دو بخش عمده سامان یافته که بخش دوم آن، اساس مقاله است: مبادی و مسایل فلسفه فقه.

فصل اول: مبادی فلسفه فقه

تعریف فلسفه فقه

فلسفه فقه، زیرمجموعه فلسفه‌های مضاف است و اگر مقصود از این فلسفه‌ها بیان شود، تعریف فلسفه فقه نیز روشن خواهد شد.

«فلسفه» به معنای تلاش عقلی به اندازه قدرت انسانی برای دستیابی به واقعیت است.^۱ اما مقصود از فلسفه مضاف، بحث‌های نظری و تحلیلی درباره پدیده‌ای است که این فلسفه به آن اضافه می‌شود، برخلاف تصور بعضی که مضاف‌الیه فلسفه را همیشه علم می‌دانند؛ چرا که ما علاوه بر فلسفه علوم، فلسفه هنر و زبان هم داریم که در این دو نگاه تحلیلی و نظری به پدیده هنر و زبان است.^۲ در فلسفه‌های مضاف از خود پدیده و علم فاصله می‌گیریم و به این دو به عنوان یک موجود دارای هویت نگاه می‌کنیم و سپس بر تأملات نظری و تحلیلی راجع به آن دو (پدیده و علم) می‌پردازیم. بنابراین فلسفه‌های مضاف از نوع معرفت درجه دوم‌اند و مشابه یک تماشاگر فعال ناظر نسبت به پدیده و علم، عمل می‌کنند.

اما مراد از فقه در تعبیر فلسفه فقه چیست؟

اینجا دو قول وجود دارد:

۱. فقه به مجموعه‌ای از گزاره‌های فقهی در فقه موجود اطلاق می‌شود و گذشته علوم، تاریخ آن علم هستند ولی موجودین از آن علم همان علم را تشکیل می‌دهند؛

۲. وحدت مسایل علم چه از لحاظ موضوع باشد و چه غایت، همین‌که به هم پیوند خوردند، زیر مجموعه علم قرار می‌گیرند و به تاریخ آن علم ربطی ندارند. به عبارت دیگر، مجموعه گزاره‌های فقهی که در موضوع علم فقه یا غایت آن همگون هستند علم فقه است.^۳

خلاصه، مراد از فلسفه فقه تأملات نظری و تحلیلی راجع به دانش فقه است و بهتر این است که بگوییم مراد از فقه همان قول دوم است.

۱. کاتوزیان، گفتگوهای فلسفه فقه، (لاریجانی، مهریزی، ملکیان و...) بوستان کتاب قم، چ دوم، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۰۴.

۲. همان، صادق لاریجانی، ص ۱۷۰.

۳. جزوه درسی استاد سید عباس صالحی که در مدرسه علمیه عالی نواب تدریس شده است.

با وجود این، علم اصول همه نیازهای فقه را برطرف نمی‌کند و جایگاه فلسفه فقه خالی است؛ زیرا فقه با قبول پیش‌فرض‌هایی حرکت می‌کند و علم اصول با پذیرش آن به تبیین مکانیسم فقه نظر دارد.

به تعبیر دیگر، فلسفه فقه، خصلت آزاداندیشی «فلسفه» را دارد. یعنی همان‌گونه که فلسفه باورهای مسلّم دیگر علوم را به بحث و نقد می‌کشد، فلسفه فقه نیز پیش‌فرض‌های فقه و حتی اصول و رجال را به نقادی می‌کشاند.^۱

برخی دیگر، فلسفه فقه را اصطلاح جدیدتر علم اصول دانسته‌اند و گفته‌اند نقش بیرونی در اجتهاد فقهی، بحثی نظری است که ثمرات بسیاری بر آن مترتب می‌شود. لذا از این جهت می‌توان آنرا از مباحث مهم علم اصول و یا به اصطلاح جدیدتر، فلسفه فقه دانست.^۲

اما نکته‌ای که قول اصح را بیان می‌کند، اینکه باید مرزهای علوم شناسایی شود تا مسایل علوم را طبق آن سامان داد. علم اصول یک علم آلی است. لذا از یک‌طرف باید محدوده مسایل‌اش محدود به مسایلی شود که در طریق استنباط واقع می‌شود و از طرف دیگر مسایلی که فعلاً در علم اصول وجود دارد در طریق استنباط واقع نمی‌شود! این نقصی است که باید حل شود نه اینکه به آن چیزی اضافه کنیم. در واقع این مسایل ممکن است مسایلی برای دانش جدیدی شود و از اصول جدا شود.

پس علم اصول با فلسفه فقه دو علم جداگانه هستند؛ زیرا گرچه در بعضی مسایل مشترک اما در هدف جدا هستند.

۲. مناسبت فلسفه فقه با حقوق

در ابتدا باید یادآور شد که میان فلسفه حقوق و فلسفه علم حقوق تفاوت است؛ اما فلسفه فقه و فلسفه علم فقه فرقی ندارند.

۱. مهریزی، مهدی؛ فقه‌پژوهی، وزارت ارشاد، تهران: ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۳.

۲. مجله نقد و نظر، ش ۵، ص ۱۰۰ (صادق لاریجانی).

اما مناسبت بین فلسفه فقه و فلسفه علم فقه مبتنی بر این است که بین علم فقه و علم حقوق چه نسبتی وجود دارد. اگر علم حقوق را مابین با علم فقه بدانیم - چراکه منبع اولی فهم و درک بشری از عادات و رسوم و... است و منبع علم فقه، الهی است - پس فلسفه این دو علم نیز مابین هستند. اما اگر بگوییم علم حقوق، بخشی از علم فقه است طبیعتاً فلسفه فقه با فلسفه علم حقوق نسبت شان عموم و خصوص مطلق است.

اما حقیقت این است که نسبت بین فلسفه حقوق و فلسفه فقه این است که بعضی از مسایل فلسفه حقوق در فلسفه فقه به عنوان پیش فرض های علم فقه راه پیدا می کند؛ پس این دو علم، عام و خاص من وجه هستند.

۳. مناسبت فلسفه فقه با فلسفه کلام

مسایل مشترکی بین فلسفه کلام و فلسفه فقه وجود دارد و رابطه شان عموم و خصوص من وجه است. اما مسایل فلسفه فقه در غایت با مسایل فلسفه کلام فرق دارند. مثلاً علم امام در فلسفه کلام تبیین یک مسئله عقیدتی یا دفاع از آن است، اما وقتی این مسئله را در فلسفه فقه مطرح می کنیم از این لحاظ است که شئون امام چه تأثیری دارد و آیا می تواند در افعال مکلف تأثیر داشته باشد.

انتظارات از فلسفه فقه

در فلسفه مضاف و از جمله فلسفه فقه، وظایف باید مشخص باشد. بنابراین سیاهه وظایف در فلسفه فقه چنین است:

۱. توصیف و گزارش عملی؛
۲. نقادی و ارزیابی؛
۳. تفلسف و نقادی نه تفقه و اتخاذ موضع فقهی؛
۴. بحث در باید و نبایدهای روشی. باید و نباید دو قسم دارد: دستوری و روشی مثل: تکرار حد وسط در قیاس. فقط مورد دوم در فلسفه های مضاف بحث می شود.

مسائل فلسفه فقه

پس از بیان مبادی و مقدمات علم فلسفه فقه، اینک با رعایت اختصار به مسائل این علم اشاره می‌کنیم.

۱. اهداف فقه

اهل سنت در باب اهداف فقه یا مقاصد شریعت بسیار نگاشته‌اند و بنابر مشهور، پایه‌گذارش شاطبی (م ۷۹۰ ق) در «الموافقات» بود. گرچه برخی دیگر از محققان سابقه آن را پیش از شاطبی یعنی ابراهیم نخعی از تابعین دانسته‌اند و معتقدند پس از وی غزالی این موضوع را در «المستصفی» توسعه داد و سپس عزالدین بن عبدالسلام در «القواعد» و نجم‌الدین طوخی حنبلی آن را پی گرفته‌اند.^۱

اهل سنت، مصالحی را که شریعت برای آن آمده به پنج نوع تقسیم کرده‌اند: دین، نفس، مال، عقل، نسب. و مصالح را نیز در سه رتبه ضروریات، حاجیات و تحسینات می‌دانند.^۲ اما علمای شیعه این مسئله را به‌طور خاص و مفصل مورد بحث و نظر قرار نداده و فقط به صورت ضمنی به آن اشاره کرده‌اند. ما در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم.

نمونه اول: فاضل مقداد در «التنقیح‌الرأئع» هنگام استدلال بر انحصار ابواب فقهی در چهار باب عبادات، عقود، ایقاعات و احکام چنین آورده است: دلیل انحصار چند امر است:

۱. مباحث فقهی یا متعلق به امور آخرتی است، نظیر عبادات و یا امور دنیوی. این قسمت اگر از لفظ بی‌نیاز باشد احکام و اگر غالباً به دونفر نیازمند باشد عقود نام دارد و گرنه ایقاعات است.

۲. حکما گفته‌اند: کمال انسان یا به جذب نفع است و یا دفع ضرر، و جلب نفع یا برای زندگی نزدیک (دنیا) است یا زندگی دور. جلب نفع برای زندگی نزدیک در مباحث معاملات، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و ازدواج است، و

۱. فقه پژوهی، ج ۲، ص ۱۸.

۲. رک: همان، ص ۱۸.

جلب نفع برای زندگی دور به مباحث عبادات حاصل است و دفع ضرر با قصاص و مانند آن حاصل می‌شود.

۳. شرایع برای حفظ پنج غایت فرود آمده‌اند: دین، جان، مال، نسب و عقل. دین با عبادات؛ جان با قصاص؛ نسب با ازدواج و حدود و تعزیرات؛ مال با عقود و تحریم غصب و دزدی؛ و عقل با تحریم مسکرات و مانند آن و حدود و تعزیرات حفظ می‌گردد. قضا و شهادت نیز حافظ تمامی اغراض پنج‌گانه است.^۱

چنانچه ملاحظه شد دلیل سوم فاضل مقداد برگرفته از اهل سنت است. نمونه دوم: شهید اول نیز در «القواعد والفوائد» ضمن استدلال بر انحصار ابواب فقهی گفته است:

«حکم شرعی یا غایت آن آخرت است و یا مهم‌ترین غرض آن دنیا است. دسته اول عبادات است و دسته دوم یا به عبادت نیاز دارد یا نه. دسته دوم، احکام است و قسم اول یا به دو نفر نیازمند است که عقود باشد و یا چنین نیست که ایقاعات است.»^۲

این دو مورد معلوم می‌سازد که علمای شیعه به‌طور ضمنی این موضوع را مطرح کرده‌اند و به‌طور مفصل بدان نپرداخته‌اند.

۲. جایگاه فقه در میان علوم دینی

فقه از برترین علوم و حاملین آن مصادیق بارز روایاتی‌اند که از علم و عالم تمجید می‌کنند. از این رو علامه حلی فقیهان را در آغاز «تذکره الفقهاء» چنین می‌ستاید:

«اما بعد فإن الفقهاء هم عمدة الدین و نقلة شرع رسول رب العالمین و حفظة فتاوی الائمة المهذیین صلوات الله علیهم اجمعین و هم ورثة الانبیاء و الذین یفضل مدادهم

۱. فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ج ۱، صص ۱۴ و ۱۵.

۲. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی؛ القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۰.

على دماء الشهداء و قد جعل رسول الله النظر اليهم عبادة و المجالسة لهم سعادة و اقتفاء اثرهم سيادة...»^۱

در ستایش دانش فقه نیز در «مدارک الأحكام» چنین آمده است:
«و بعد فان احق الفضائل بالتعظيم واحراها باستحقاق التقديم واتمها في استجلاب ثوابه الجسيم هو العلم بالأحكام الشرعية والوظائف الدينية»^۲
در مقابل این تمجیدها، برداشت مخالفی نیز وجود دارد و به عنوان نمونه باید از ملاصدرا^۳ یاد کرد که از فقه انتقاد کرده است.

۳. رابطه فقه با دیگر علوم

چنانچه ذکر شد از وظایف فلسفه فقه، بیان رابطه و تناسب با دیگر علوم و به عبارت دیگر بیان پیش فرض های دیگر علوم است که در فقه تأثیرگذارند. در اینجا به مواردی اشاره می شود:

۳/۱. مناسبت فقه و کلام

در علم فقه پیش فرض هایی از علم کلام وجود دارد که مسایل اش مبتنی بر آنهاست. این پیش فرض ها سه بخش اند: دین شناسی، خداشناسی و راهنماشناسی (پیامبر و امام شناسی).

۳/۱/۱. دین شناسی

در بحث دین شناسی چند موضوع تأثیر زیادی در فقه دارند:

الف) قلمروی دین

در این موضوع چند مبنا وجود دارد که با بیان مبانی، منظور از این قلمرو آشکار می شود:

۱. ر.ک: همان، ص ۳۰.

۲. موسوی عاملی، محمد بن علی؛ مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۳.

۳. شیرازی، صدرالدین؛ شرح اصول کافی، شرح حدیث ۵۳/۳۹.

۱. هیچ رخدادی نیست مگر اینکه حکم جزئی تفصیلی شرعی برای آن وجود دارد. (مرحوم آخوند و مشهور علما) البته ایشان دلایل محکمی هم از جمله آیه اکمال دین و آیه «تبیاناً لکل شیء»^۱ دارند؛

۲. دین، فراگیری عام و تام ندارد؛ چرا که ما نقاطی داریم که شارع در آن وارد شده و حکم دارد، و نیز نقاطی داریم که مورد سکوت شارع قرار گرفته است (منطقه الفراغ شهید صدر)؛

۳. مبنای بیشتر نواندیشان این است که می‌گویند غایت دین و فقه، نگاه به دنیای انسان نیست و در نتیجه دین به عبادیات محدود می‌شود و اجتماعیات از آن خارج می‌شود (مبنای سکولارها) این مبنا مشکلات زیادی دارد از جمله اینکه شما با آیات و روایاتی که برخوردهای اجتماعی را بیان می‌کند چگونه برخورد می‌کنید؟

از این اشکال دو گونه جواب داده‌اند:

(الف) این گونه آیات و روایات جزو وظایف نبی بماهونبی نیست بلکه به عنوان یک سخن ارشادی برای کمک به هموعان در آن زمان بیان شده و جزو دین و شریعت حساب نمی‌آید (مهندس بازرگان)؛

(ب) دین ذاتیاتی دارد و عرضیاتی، ذاتیات همان مواردی است که منجر به سعادت اخروی می‌شود که قابل تغییر و تبدیل نیست و عرضیات دین تبدیل پذیرند که از آن جمله احکام اجتماعی است.

جاودانگی احکام دین

در این موضوع نیز سه مبنا وجود دارد که به طور اجمال ذکر می‌شود:

۱. مشهور علما قائلند که احکام دین جاودانه است و تا ابد باقی است. از

جمله دلایل، این روایت معروف است که «حلال محمد حلال الی یوم

القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة»^۲

۱. نحل/ ۸۹.

۲. فقه پژوهی، مهدی مهریزی، وزارت ارشاد، تهران: ۱۳۸۲ ش.

۲. برخی نواندیشان گفته‌اند: احکام سیاسی جزایی اسلام جاودانه نیست؛ اما احکام عبادی اسلام جاودانگی دارد. در واقع احکام سیاسی جزایی اسلام امضایی است نه تأسیسی؛

۳. برخی قایلند احکام فقهی که در قرآن آمده جاودانه است؛ اما احکام فقهی که در کلمات معصومین آمده به دو قسم تقسیم می‌شود: بعضی‌شان را ائمه به‌عنوان مبلّغ بیان کرده‌اند که اینها نیز جاودانه‌اند ولی بعضی دیگر را ائمه از حیث حکومت یا قضاوت بیان کرده‌اند و این احکام می‌توانند جاودانه نباشند.

جهان‌شمولی دین و احکام آن

در اینکه احکام دین برای تمام مسلمانان به طور مساوی است تقریباً اختلافی نیست. اما از کلمات برخی نوگرایان فقه به دست می‌آید که فی‌الجمله بعضی از احکام دینی متعلق به عرف جزیره العرب بوده است. مثلاً سید محمد بجنوردی در ضمان عاقله می‌گوید: این ضمان در عرف جزیره العرب بوده و شارع آنرا نپذیرفته است؛ زیرا آنجا مردم عشیره‌ای زندگی می‌کنند اما در دیگر نقاطی که عشیره‌ای زندگی نمی‌کنند این حکم نخواهد بود. عربیت در صیغه‌های معاملات مثل بیع و نکاح نیز چنین‌اند؛ چرا که عربیت در عرف عرب بوده است و آنها به زبان عربی صیغه را جاری می‌کردند و لزومی ندارد که حتماً صیغ برای غیرعرب هم عربی ادا شود.

خداشناسی

از دیگر مسایل کلامی که در فقه تأثیرگذار است، برخی اوصاف خداوند است که به چند مورد اشاره می‌شود:

الف) منع بودن خداوند: شهید صدر معتقد است برائت عقلیه جاری نیست و بین مولای حقیقی و عرفی فرق است. یعنی اگر در مولای عرفی شک کنیم که آیا تکلیف کرده یا خیر؟ عقل، حکم به برائت می‌کند اما در مولای حقیقی که انعام‌اش (هستی و بقای آن و...) گسترده است اگر شک در تکلیف کنیم، عقل حکم به برائت نمی‌کند و باید نسبت به او حق طاعت را بجا آورد.

ب) عالمیت خداوند: این بحث در باطل بودن «عول و تعصیب» ارث واقع است. شیعه معتقد است عول و تعصیب صحیح نیست؛ چرا که موجب نفی علم خداوند است.

ج) حکمت خداوند: این صفت در علم اصول و هم فقه پُرکاربرد است. به عنوان مثال قاعده قبح عقاب بلایان یک قاعده اصولی است که بر مبنای این صفت است. مثلاً در فقه می‌گوییم از حکمت خداوند بعید است که احکام و دستوراتی را بیان کرده باشد و نسبت به امور اجتماعی در عصر غیبت مانند ولایت فقهی ساکت مانده باشد.

د) شاریت خداوند: آیا این صفت مخصوص خداوند است یا غیر او نیز می‌تواند این مقام را داشته باشد؟ اینکه می‌گوییم سیره عقلا حجیتش مشروط به امضای شارع است، ذیل این صفت بحث می‌شود.^۱

راهنماشناسی (پیامبر و امام‌شناسی)

ذیل این موضوع بحث‌های زیادی وجود دارد که دخیل در فقه است و به آنها فقط اشاره می‌شود.

الف) عصمت: هر مقدار که عصمت قبول شود، مقداری از امور پیامبر و امام حجت می‌شود. مثلاً اگر ما قایل به عصمت در انتقال وحی فقط بشویم، نتیجه‌اش حجیت قرآنی است.

اما عموم علمای شیعه قایلند که پیامبر و امامان از خطاء و گناه در انتقال وحی و تفسیر آن معصوم‌اند و در افعال‌شان از گناه و خطا و سهو عصمت دارند. نتیجه اینها حجیت قول و فعل و تقریر پیامبر و ائمه است.

امام خمینی علیه السلام بنابراین مبنا بعضی روایات را از جمله این روایت امام صادق علیه السلام را که فرمود «نحن نبیع تمرنا ممن نعلم یصنعه خمر»^۲ مردود می‌دانند و می‌فرماید به فرض که این کار حرام نباشد اما امام معصوم چنین کاری را نمی‌کند.

۱. رک: همان.

۲. حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۲۹.

ب) شئون امام و پیامبر و مناصب آنها: از مناصب امام و پیامبر اینکه مثلاً جملگی بشر، مبلغ وحی و مفسر وحی‌اند. البته برخی از شئون را تمام پیامبران و ائمه ندارند و مختص بعضی از آنهاست مانند زمام‌داری و حکومت و قضاوت و اینکه آیا حق تشریع دارند یا خیر؟

تبصره: مسایل ذکرشده، پیش‌فرض‌های کلامی موجود در فقه بود. در آخر باید بگوییم در کلام پیش‌فرض‌هایی فقهی نیز وجود دارند به گونه‌ای که اگر فقه را طبقه‌بندی کنیم شاید بتوانیم شاخه‌ای مثل «فقه‌العقاید» تبیین کنیم که در آن به مسایلی مانند تعریف کفار، احکام مرتد، نماز نخواندن در جلوی قبر معصوم و... تدوین شود.

البته نکته قابل توجه اینکه در زمان حاضر برعکس گذشته، این مسایل فقهی است که وارد علم کلام می‌شود.

مناسبت فقه و علم حدیث

در ذیل این موضوع، بحث‌های متعددی مطرح و از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چراکه حدیث، مهم‌ترین منبع فقه بعد قرآن است و تناسبات زیادی با هم دارند.

حضور حدیث در فقه

حضور حدیث در فقه، پنج مرحله را پشت سر گذاشته است:

الف) تا قرن سوم هجری، افتای علما همراه متن و سند کامل حدیث صورت می‌گرفته است؛ مثل ابان بن تغلب و فضل بن شاذان؛

ب) از زمان پدر شیخ صدوق (علی بن بابویه قمی م ۳۲۹ق) فتوادادن به متن حدیث باقی بود اما دیگر مسند ذکر نمی‌شد که این روش رایج علما نیز بود، مثل خود شیخ صدوق در «مقنع»؛

ج) در مرحله سوم، شیخ طوسی در «مبسوط» به جداسازی علم حدیث و فقه پرداخت. ایشان در مقدمه این کتاب می‌نویسد: ... اهل سنت به شیعه اعتراض می‌کنند که شیعه اصلاً فقه ندارد و شیعه چون قیاس و... ندارد نمی‌تواند فقه داشته باشد.

د) این مرحله از زمان محقق و علامه حلی آغاز می‌شود؛ چراکه «شرايع» محقق جای «نهایه» شیخ طوسی را در متن درسی می‌گیرد و از این دوره است که حدیث به چهار قسم تقسیم می‌شود: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.

ه) مرحله پنجم با ظهور اخباریان شکل می‌گیرد که به نقد فقه‌نویسی علمای شیعه در مرحله سوم و چهارم پرداختند و آنرا نه تکامل که انحطاط فقه دانستند؛ مثل «حدائق».

تأثیر دیدگاه‌های حدیثی در فقه

این موضوع بسیار گسترده است اما اختصاراً به مسایلی توجه می‌شود که تأثیر در فقه دارند؛ مثل حجیت خبر واحد و اینکه صحاح اربعه آیا تماماً معتبرند یا خیر؟ یا اینکه شیخوخیت اجازه آیا سبب توثیق است یا نه؟ آیا تعدد مزگی شرط است در توثیق یا خیر؟ و اینکه شهرت روایی جابر ضعف سند است یا نه؟ آیا منظور از وثوق در حدیث، وثوق سندی است یا مضمونی؟ و نیز بحث تعارض اخبار.

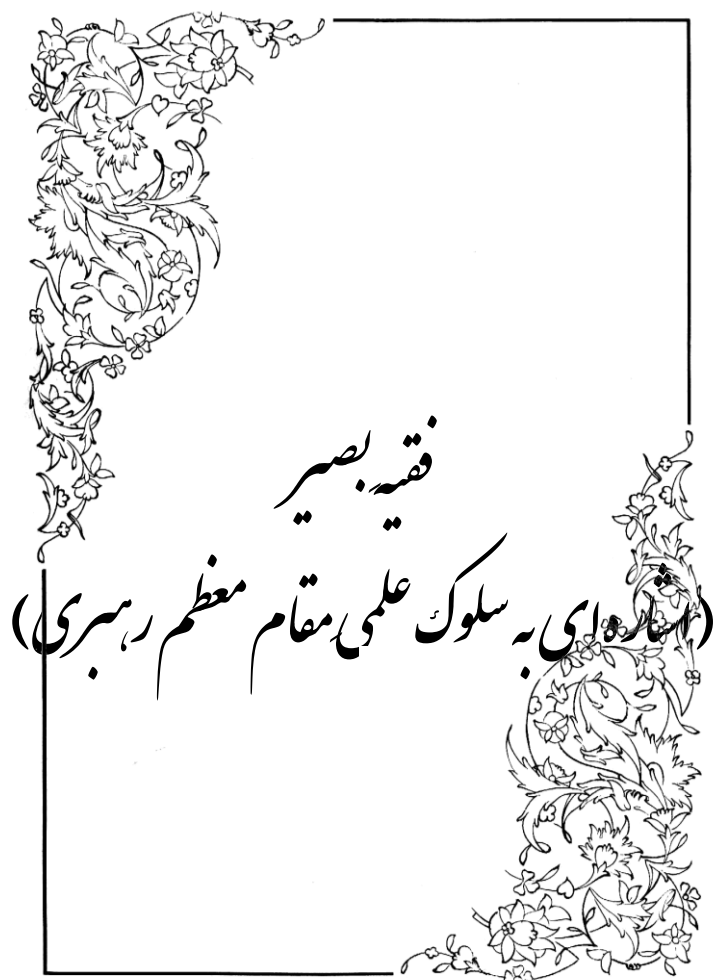
۴. رابطه فقه و زمان

از موضوعاتی که باید در فلسفه فقه بدان توجه شود، تبیین رابطه فقه و زمان است؛ زیرا رسالت فقه، اداره زندگی انسان است. از یک سو تحولاتی که در حیات آدمی رخ می‌نماید، تردید و انکارناپذیرند و از دیگر سو، جوهر و روح قوانین دینی ثبات و پایداری است. حل این معضل چیزی است که از عنوان «فقه و زمان» انتظار می‌رود.

تئوری‌های متعددی نیز در جهت رفع این ناهماهنگی عرضه شده است. نزدیک به ده نظریه گزارش شده که هر کدام با این رسالت به میدان آمده‌اند. تقسیم شریعت به ثابت و متغیر یا پذیرش تأثیر زمان و مکان در اجتهاد از این قبیل‌اند. ناگفته نماند که بسیاری از مسایل این علم باقی ماند که در جای خودش باید به تفصیل بدان‌ها پرداخت؛ مثل منبع‌شناسی فقه، روش‌شناسی فقه، معرفت‌شناسی اجتهاد، پیش‌نیازهای اجتهاد و... . امیدوارم این‌گونه مباحث در جامعه علمی حوزوی بیش‌ازپیش مورد توجه قرار گیرد تا دانش فقه و اصول شیعه زبان عرضه عالمانه و فراخ‌تری برخود گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اصول الفقه، محمد ابوزهره.
۳. تذکره الفقهاء، علامه حلی، مؤسسه آل البيت، چاول، قم: ۱۴۱۴ق.
۴. التنقيح الرائع، فاضل مقداد.
۵. درس های کلاس استاد سیدعباس صالحی دام عزه
۶. شرح اصول کافی، ملاصدرا شیرازی، مکتبه المحمودی.
۷. فقه پژوهی، مهدی مهریزی، وزارت ارشاد، تهران: ۱۳۸۲ش.
۸. گفتگوهای فلسفه فقه، بوستان کتاب قم، چ دوم، ۱۳۸۰ش.
۹. المبسوط، محمدبن حسن طوسی، مکتبه المرتضویه.
۱۰. مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام، سید محمدبن علی موسوی عاملی، مؤسسه آل البيت، چاول، قم: ۱۴۱۰ق.



نقیه بصیر
(اساتذہ اہل بہ سلوک علمی مقام معظم رہبری)

مہدی رحمانی ساعد

اشاره:

آنچه در پی می آید، پاره‌ای از نگفته‌های از شخصیت علمی و اخلاقی مقام معظم رهبری در بیان حجة الاسلام احمد مروی (معاون ارتباطات حوزوی دفتر مقام معظم رهبری)^۱ است.

رساله، نه!

با اطمینان عرض می‌کنم که مقام معظم رهبری هیچ رغبتی به مسئله مرجعیت نداشته و ندارند. ایشان همان‌طور که در مورد رهبری استنکاف داشتند و بر ایشان تحمیل شد، در قضیه مرجعیت هم واقعاً این جور بود. ما هیچ رغبت و استقبالی از ناحیه آقا نسبت به قضیه مرجعیت ندیده‌ایم. حتی هنوز نتوانسته‌ایم ایشان را راضی کنیم که رساله بدهند و هر وقت هم که صحبت کردیم، ایشان به یک شکلی شانه از بار این قضیه خالی می‌کردند و ما را به راه‌های دیگری ارجاع می‌دادند.

عجب منبر بدی!

مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی رحمته الله که فوت کردند، حضرت آقا مجلس ختمی در مسجد اعظم قم گرفتند. آنجا یکی از آقایان منبر رفتند و بخشی از صحبت ایشان راجع به مرجعیت آقا بود. بالأخره ایشان خواست در آن فضا، بعد از فوت مرحوم آیت الله العظمی گلپایگانی رحمته الله، مرجعیت آقا را جایندازد. بعد که بیرون آمدیم، آقا فرمودند عجب منبر بدی ایشان رفت! ما فهمیدیم که ایشان از اینکه این جوری صحبت شد حقیقتاً ناراحت شدند.

درس خارج

مقام معظم رهبری از سال ۱۳۶۹ درس خارج را شروع کردند. ایشان ابتدا کتاب جهاد را شروع کردند که بحمد الله تمام شد. سپس بحث قصاص را آغاز کردند که آن هم عمده‌اش تمام شد و الآن چهار سال است که مکاسب محرمه را دارند. تدریس ایشان هفته‌ای سه روز است و انصافاً هم درس‌شان پُر بار و قابل

۱. نشر یافته در مجله تداوم آفتاب، مؤسسه کیهان، مرداد ۱۳۸۷.

استفاده است. ما داریم کتاب قصاص را آماده می‌کنیم که ان شاء الله بتوانیم چاپ کنیم و در اختیار حوزه‌ها و علما و روحانیان قرار بدهیم.

برخی ویژگی‌های درسی

درس آقا ویژگی‌های مختلفی دارد. یکی بیان خود آقا است. بیان، خیلی مهم است. یکی از نعمت‌های ویژه خداوند در کنار نعمت فراوان دیگری که به ایشان عنایت شده، بیان بسیار روان، رسا و شیوا است. مستحضر هستید که آگاهی علمی وقتی در کنار چنین بیانی قرار بگیرد چه تأثیری می‌گذارد. دسته‌بندی علمی مطالب هم از سوی ایشان بسیار زیباست.

ایشان وقت زیادی برای تدریس‌شان می‌گذارند. مطالعه می‌کنند، اقوال مختلف را می‌بینند، تتبع در مسایل فقهی، مباحث رجالی و اصولی دارند و با تسلط وارد بحث می‌شوند. انصافاً این جهات علمی مقداری تحت الشعاع شرایط رهبری و وضعیت سیاسی ایشان قرار گرفته است و گرنه جهات علمی ایشان هم قابل توجه و برجسته است.

حضرت آقا دارای هوش بسیار سرشار و استعداد و حافظه‌ای بسیار قوی است. این هوش در بحث علمی ایشان کاملاً ملموس و قابل ملاحظه است. از امتیازات درس‌های حوزه این است که شاگرد در برابر استاد، اشکال، سؤال و مباحثه می‌کند. این امتیاز و سنت بزرگ حوزوی از ویژگی‌های درسی ایشان هم هست. ایشان نیز اجازه می‌دهند شاگردها سر درس اشکال کنند. گاهی فضا را آن‌طور صمیمی ایجاد می‌کنند تا اگر کسی اشکالی، سؤالی به ذهنش می‌آید، احساس نگرانی و ترس و ابْهَت نکند و راحت بتواند آنها را مطرح کند. حضرت آقا به همه اجازه می‌دهند، سؤال کنند. این خیلی برای من جالب است. حتی بعضی‌ها اشکالات یا سؤال‌هاشان خیلی عمیق نیست، اما آقا به آنها نیز اجازه می‌دهد صحبت کنند. نه تحقیر می‌کنند و نه وسط حرفش می‌آیند.

گاهی جلسات درس، تبدیل به مناظره و مباحثه جدی می‌شود و آقا هم همین را می‌پسندد. خودشان این جور فضای بحث، مباحثه، نقد و نقادی را دوست دارند.

این جور جلسه‌ای به درد من نمی‌خورد!

روزی خدمت آقا عرض کردم: آقا! یک نفر از آقایان (آیت‌الله سیدجعفر کریمی) مرتب خدمت شما می‌رسند و مباحث فقهی و بحث استفتائات مطرح می‌شود، اگر اجازه بفرمایید یکی دیگر از آقایان هم که از شاگردان امام در نجف بودند و ملا و فاضل‌اند و الآن در بخش استفتائات همکاری دارند، ایشان هم گاهی بیایند با خود شما جلساتی را داشته باشند که برای پاسخگویی به سؤالات خیلی به ما کمک می‌کند. حضرت آقا فرمودند: خیلی خوب، گاهی ترتیب بدهید ایشان هم بیایند. ما یکی دو جلسه ترتیب دادیم، ایشان خدمت آقا رفتند و همین بحث‌های طلبگی راجع به استفتائات و مسائل شرعی مطرح می‌شد و به اصطلاح یک فرع فقهی را مطرح می‌کردند، بعداً دیدم حضرت آقا دیگر از ادامه این جلسه استقبال نکردند. من به ایشان عرض کردم چرا جلسه را دیگر ادامه ندادید؟

آقا فرمودند: آقای کریمی که می‌آیند، با من مباحثه می‌کنند، نظر من را حسابی نقد می‌کند و من دفاع می‌کنم، این را می‌پسندم. این آقای بزرگوار که می‌آید، ایشان حالت حُجب و حیایش جوری است که بحث نمی‌کند. من اگر مطلبی را بگویم، می‌دانم اگر ایشان قبول هم نداشته باشد، با من بحث نمی‌کند، حالا یا حُرمت نگه می‌دارد، یا خجالت می‌کشد با ما بحث کند. لذا این جور جلسه‌ای به درد من نمی‌خورد، من جلسه‌ای را دوست دارم که طرف بیاید، وقتی من یک حرف می‌زنم او ده تا نقد بر آن وارد کند که من مجبور بشوم از خودم دفاع کنم تا به نتیجه خوبی برسیم.

این روحیه آقا در مباحث است، در جلسات خصوصی هم همین طور است، ایشان خیلی نقّادی و مباحثه را دوست دارند.

طلاب درس آقا

ما دو تا شرط داریم: یکی شرط علمی است، گرچه در حوزه‌های درس تقریباً نیست؛ ولی اینجا کسانی می‌توانند در درس حضرت آقا شرکت کنند که حتماً کفایتین را خوانده باشند. اگر کسی کفایتین را نخوانده باشد ما اجازه شرکت در درس را به او نمی‌دهیم. آنها باید قبولی پایه ۱۰ حوزه را از قم بیاورند، از جای دیگر هم قبول نمی‌کنیم. اگر بگویند ما آن موقع نبودیم، اینجا خودمان امتحان می‌کنیم، اگر توانست کفایه را جواب بدهد، می‌تواند در درس شرکت کند.

شرط بعدی از جهات اخلاقی و امنیتی است که متقاضی مشکل و مسئله‌ای نداشته باشد.

جمعیت درس آقا

شرکت طلاب در درس خیلی خوب است، میانگین شرکت‌کنندگان بین پانصد تا ششصد نفر است. با اینکه ساعت هفت درس شروع می‌شود، ولی همه تقریباً همان اول درس حضور دارند، در زمستان، سرما، گرما، بارندگی و ... همه هفت صبح سر درس حضور دارند و جلسه درس، خیلی زنده، فعال و پر محتوا است.

در باره اصطلاح اصولی
«مقام اثبات و مقام ثبوت»

مصطفی امیری

آنچه در پی می‌آید، توضیحی در اصطلاح اصولی «مقام اثبات و مقام ثبوت» و تبیین اصولی این دو مقام است.

تعریف و توضیح مقام ثبوت و اثبات

در دانش اصول، مقام ثبوت به معنای مقام واقع است و هر چیزی در مقام واقع و نفس‌الامر، در یک حد و درجه‌ای قرار دارد. از نگاه فلاسفه جدید، از مقام ثبوت به «شیئی فی نفسه» تعبیر می‌شود. بنابراین مقام ثبوت، مقام شیئی فی نفسه است؛ اما مقام اثبات، مقام دلالت و تثبیت یا دلیل بر چیزی است.

فرض کنید عده‌ای پزشک قلب در یک شهر وجود دارند. در مقام واقع و نفس‌الامر ممکن است همه اینها در یک درجه باشند ولی چه بسا آقای «الف» درجه‌اش در حدّ اعلا یعنی متخصص‌ترین پزشک قلب باشد، و آقای «ب» درجه دوم، و آقای «ج» درجه سوم و... اما برآستی مردم آنها را چگونه می‌شناسند؟ آنها در نزد مردم چه ارزش و اعتباری دارند؟ آیا ارزش و اعتباری که اجتماع برای آنها قایل است با ارزش و اعتباری که در واقع و نفس‌الامر دارند، یکی است؟ مثلاً آقای «الف» که پزشک درجه اول قلب است، آیا جامعه نیز او را به‌عنوان پزشک درجه اول می‌شناسد؟ و نیز همین‌طور، آقای «ب» که پزشک درجه دو است، آیا تلقی جامعه نیز همین است؟ اما ممکن است اجتماع در اثر عوامل تبلیغاتی، یا بروز اشتباهات و... در مقام اثبات (مقام شیئی)، درست برخلاف واقع قضاوت کند، مثلاً پزشک درجه چهار را اول بداند، و بالعکس! بنابراین در اینجا مقام اثبات با مقام ثبوت قابل تمایز است. پس شیئی برای ما با شیئی فی نفسه فرق می‌کند.^۱

موارد تطبیقی اصطلاح مقام ثبوت و اثبات

۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار «حماسه حسینی»، ج ۱۷، ص ۲۶۳.

۱- آقای شاهرودی در کتاب ادوار فقهبان در بحث اعلیت به این اصطلاح این گونه می‌پردازند:^۱

شیخ انصاری رحمته الله علیه درباره معنای اعلم گفته است:

مراد از اعلم، مجتهدی است که در استخراج و استنباط حکم الله استادتر از دیگران باشد. آخوند خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی و فاضل شریانی و سید ابوالحسن اصفهانی در رساله ذخیره العباد، و دیگران در رساله‌های عملیه‌شان، همین مفهوم را با اندکی تغییر آورده‌اند: «اعلم کسی است که در فهمیدن حکم خدا، از تمام مجتهدان زمان خود استادتر باشد.»

اکنون سؤال اینست که چگونه مفهوم اعلم بین دو مجتهد مطلق تحقق پیدا می‌کند؟

اعتقاد براین است که این معنا تصور و واقعیته ندارد و هیچ‌گاه بین آن‌دو تحقق نمی‌یابد؛ زیرا اطلاق اعلم بر یکی از مجتهدان مطلق - که واجد همه اوصاف و شرایط باشد- یا به لحاظ مقام ثبوت و واقع است یا به لحاظ مقام اثبات و دلیل.

توضیح آنکه اگر اطلاق اعلم به لحاظ مقام ثبوت باشد، عنوان اعلم بین دو مجتهد جایگاهی ندارد و صحیح نیست؛ زیرا بر مجتهدی که فتوایش مطابق با واقع باشد، اطلاق عالم می‌شود نه اعلم، و بر مجتهدی که فتوای او برخلاف واقع باشد، اطلاق جاهل می‌شود نه عالم یا غیر اعلم.

بنابراین اگر اطلاق این عنوان به لحاظ مقام اثبات باشد، در این صورت نیز اطلاق عنوان اعلم بر یکی از مجتهدان صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه آنان، احکام را براساس اصول و قواعد کلی که در اختیار دارند، استنباط می‌نمایند و همین احکام برای آنان و مقلدین‌شان در مرحله اثبات، اعتبار و حجیت دارد لذا در اجرای آنها مکلف هستند، چه آن فتواها یا برخی از آنها با واقع مطابقت داشته باشند و چه نداشته باشند. از آنجا که ادله اعتبار و حجیت در همه آنها

۱. جناتی شاهرودی، محمدابراهیم؛ ادوار فقه و کیفیت بیان آن، ص ۳۴۰.

یکسان است و شامل رأی همه آنها می‌شود، پس در مقام اثبات، نمی‌توان میان آنها تبعیض قایل شد.

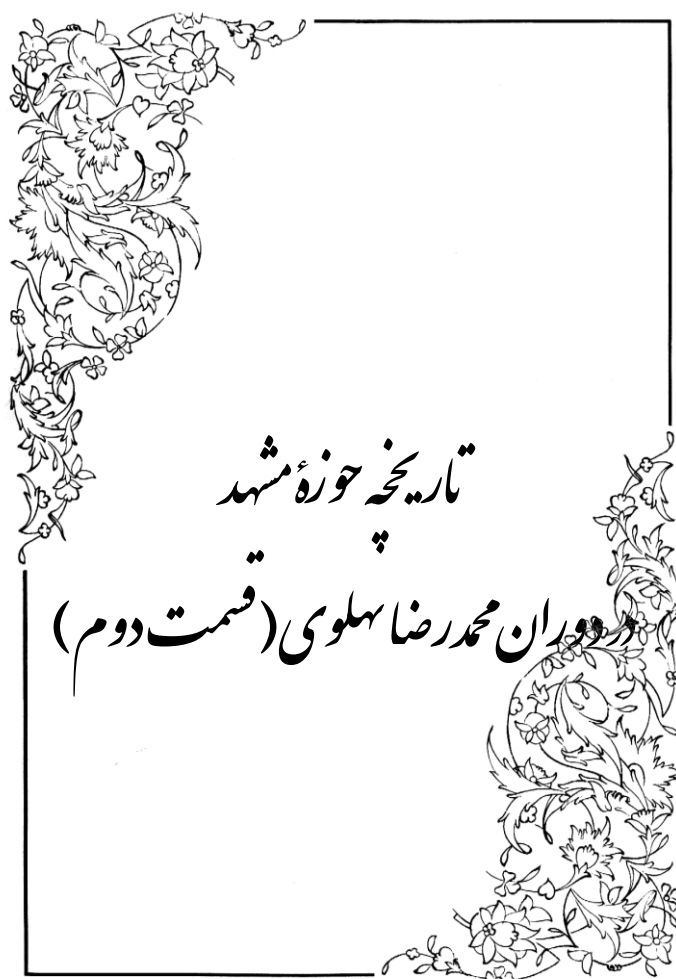
۲- در منتهی‌الدرایه نیز در بحث تقسیمات واجب نسبت به این اصطلاح آمده است:

«و من تقسیمات الواجب؛ اعلم: أن الوجوه المحتملة في الأصالة والتبعية ثلاثة: أحدها: أن يراد بالواجب الأصلي: ما لا ينشأ عن إرادة أخرى، بل هو مراد بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة أخرى، فإن كان مراداً بإرادة أخرى، فهو واجب تبعي، كإرادة المقدمات، فإنها تابعة لإرادة الواجبات النفسية. ثانيها: أن يراد به: ما لوحظ تفصيلاً، للإلتفات إليه كذلك، و بالواجب التبعي: ما لم يلاحظ كذلك بل، لوحظ إجمالاً لعدم الإلتفات التفصيلي إليه حتى يلاحظ تفصيلاً. فالأصالة والتبعية تكونان بحسب اللحاظ التفصيلي و عدمه. ثالثها: أن يراد بالأصلي: ما دلّ عليه الدليل مطابقة، كدلالة الألفاظ على المناطق، و بالتبعي ما دلّ عليه بالتبعي، كدلالته على المفاهيم والإستلزامات و يرجع الوجهان الاولان إلى مقام الثبوت والثالث إلى مقام الإثبات كما لا يخفى.»^۱

در مبحث اجتماع امر و نهی و باب تعارض نیز می‌توان این دو اصطلاح را یافت.^۲

۱. مروج، سید محمدجعفر؛ منتهی‌الدرایه، انتشارات دارالکتب جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵۲، ۸جلد.

۲. رک: خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول، ذیل بحث ترتب و باب تعارض.



تاریخچه حوزه مشهد
پروان محمد رضا سلوی (قسمت دوم)

مهدی رحمانی ساعد

حوزه و جریان‌های سیاسی در دوره محمد رضا پهلوی^۱



آنچه در پی می‌آید، جریان‌های سیاسی مهم در فاصله سالیان ۱۳۲۰-۱۳۳۰ش و مقصود از ذکر آن، بیان واکنش حوزه علمیه بدان‌ها است. آنچنان‌که خواهد آمد، پررنگ‌ترین برهه از حیث واکنش حوزه، دوره اول سلطنت محمد رضا شاه است. این بازه، محدوده مطالعاتی و تحقیقاتی این اثر است.

مکتب تشیع از دیرباز به مقابله و مبارزه با زور و

ظلم شهرت داشته است. تعالیم راستین اهل بیت علیهم‌السلام خون دادخواهی را در رگ‌های شیعه تزریق کرده است، آن‌سان‌که نگذاشته ایشان به مسایل اطرافش بی تفاوت باشد. رئیس مکتب جعفری، امام صادق علیهما السلام می‌فرماید: «العالمُ بِزَمانِهِ لا تَهْجُمُ علیه اللّوایس»^۲.

آری! شیعه آن است که نسبت به محیطش بی تفاوت نباشد و در حوادث زمانه با توجه به آموزه‌های شرع مقدس، اتخاذ تصمیم نماید. آگاهی به زمانه و بصیرت سیاسی اجتماعی و... سبب می‌شود که فرد در گیرودار شبهه‌ها و فتنه‌های پیچیده و رنگارنگ، از راه به در نشود و مسیر را گم نکند.

ایران اسلامی از گذشته تاکنون در راه حقیقت‌طلبی و مبارزه‌جویی ایدئولوژی با سردمداران زر و زور بویژه آمریکا بوده و هست. بنابراین ایران تنها کشور شیعه است که با شعار ولایت امیرالمؤمنین علیهما السلام به راستی سر در راه اجرای عدالت و سعادت در دنیای هزار فرقه پُر آشوب دارد. آری! خون امام

۱. جلالی، غلام رضا؛ برگرفته از تقویم تاریخ خراسان (از مشروطیت تا انقلاب اسلامی)، مرکز اسناد و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ کافی، ج ۱، ص ۳۷؛ وسائل‌الشیعه، محمد بن حسن حر عاملی، ج ۸، ص ۱۱۳؛ بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۰۷، تحف‌العقول، ابن شعبه حرانی، ص ۳۵۶.

حسین علیه السلام در رگ‌های شیعه می‌جوشد و هر که حسینی باشد، در مقابل یزید زمان می‌خروشد.

آنچه در زیر می‌آید، نیم‌نگاهی به جوش و خروش خراسانیان، پیرامون حوادث انقلابی است که به تفکیک واقعه و ترتیب زمانی ذکر می‌شود.

❖ ۱۳۲۶/۶/۲۱ ش: تلگراف آیت‌الله شیخ عبدالکریم زنجانی به

محمدرضا پهلوی جهت جلوگیری از منکرات در مشهد.

❖ ۱۳۲۷/۴/۲۹ ش: تلگراف آیت‌الله کاشف‌الغطاء از مشهد به هژبر

نخست‌وزیر وقت، در دادخواهی مردم مشهد علیه زمامداری او در مشهد و تظاهرات شدیدی که انجام گرفت.

❖ ۱۳۲۹/۶/۱۵ ش: دیدار آیت‌الله کاشانی (نماینده اقلیت مجلس

شورای ملی) از مشهد و استقبال آیت‌الله سید یونس اردبیلی، فقیه سبزواری و اهل علم و جمعیت‌های مذهبی و مدیران جراید و رؤسای ادارات و هزاران اقشار مردم از ایشان و آسیب آیت‌الله سید یونس اردبیلی از ازدحام بیش از حد مردم.

❖ ۱۳۳۰/۳/۴ ش: دعوت آیت‌الله کلباسی از مردم مشهد برای

گردهمایی روز جمعه و تجمع در صحن نو حرم مطهر جهت اطلاع از مسایل روز.

❖ ۱۳۳۰/۳/۱۰ ش: انتشار فتوای آیت‌الله کلباسی در مورد ملی‌شدن

نفث در مشهد. ایشان از همه مردم مسلمان درخواست کردند در این امر مقدس و مبارزه با اجانب شرکت نمایند.

❖ ۱۳۳۰/۳/۲۷ ش: تلگراف آیت‌الله فقیه سبزواری به محمدرضا

پهلوی درباره حسن خدمات رام (نیابت تولیت آستان‌قدس‌رضوی) و درخواست ابقای او در سمت مزبور.

❖ ۱۳۳۰/۴/۲۳ ش: تلگراف آیت‌الله کاشانی به شیخ محمود حلبی و

ابراز تنفر از مداخلات حق‌شکنانه و اعمال خائنانه شرکت سابق

نفت و اعتراض به عملکرد دیوان بین‌المللی لاهه و سپاس از احساسات بی‌شایبه عموم طبقات مردم.

❖ ۱۳۳۰/۵/۲۳ ش: اجتماع مردم مشهد در مقابل شهرداری در اعتراض به بالابودن قیمت نان و میوه با حضور آیت‌الله کلباسی.

❖ ۱۳۳۰/۶/۲۲ ش: تلگراف طلاب علوم دینی مدرسه باقریه مشهد به آیت‌الله کاشانی و اعلان آمادگی برای اجرای منویات ایشان و دکتر مصدق و ابراز تنفر از نمایندگان مخالف دولت ملی.

❖ ۱۳۳۰/۷/۱۴ ش، ورود افصح‌المتکلمین (نماینده آیت‌الله کاشانی) به منظور رهبری جمعیت‌های دینی مبارز به مشهد و سخنرانی در مسجد گوهرشاد.

❖ ۱۳۳۰/۱۰/۳ ش: برگزاری گردهمایی از سوی جمعیت‌های مؤتلف اسلامی و سخنرانی محمدتقی شریعتی، عابدزاده و بهزادیان و قرائت فتوای آیت‌الله خوانساری در امر انتخابات و قطعنامه توسط سروقدی.

❖ ۱۳۳۰/۱۰/۱۷ ش: تعطیل دروس تعداد زیادی از طلابی که هسته مرکزی جمعیت‌های مؤتلف اسلامی را تشکیل می‌دادند، جهت خرید اوراق قرضه ملی از بانک.

❖ ۱۳۳۰/۱۰/۲۵ ش: انتشار بیانیه آیت‌الله حاج رضا کلباسی درباره انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی در مشهد.

❖ تلگراف آیت‌الله کلباسی به نخست‌وزیر مصدق و آیت‌الله کاشانی در مورد انحلال کنسول‌گری‌های انگلیس در ایران. وی از این امر به منزله نابودی قطعی آخرین امتیازات ملی یاد کرد.

❖ ۱۳۳۰/۱۰/۲۹ ش: برگزاری گردهمایی در مسجد گوهرشاد جهت پشتیبانی از دکتر مصدق و آیت‌الله کاشانی و سخنرانی شیخ محمود حلبی.

❖ ۱۳۳۰/۱۱/۵ ش: برگزاری جشن در کانون نشر حقایق اسلامی به مناسبت انحلال کنسولگری‌های انگلیس و سخنرانی محمدتقی شریعتی.

❖ ۱۳۳۰/۱۱/۱۰ ش: تلگراف آیت‌الله کاشانی به شیخ محمود حلبی مبنی بر اینکه مصطفی قلی رام روز ۱۲ بهمن به‌عنوان کاندید مردم مشهد و راهنمایی ملیون به مدت چندروز در مشهد خواهدبود.

❖ ۱۳۳۰/۱۱/۱۱ ش: گردهمایی مردم در حرم امام رضا علیه السلام علیه فرمانداری که محمدتقی شریعتی، شیخ محمود حلبی و حاجی عابدزاده سخنرانی کردند.

❖ ۱۳۳۰/۱۲/۹ ش: انتشار اعلامیه «دفاع از حق» از سوی جمعیت‌های مؤتلف اسلامی. در این اعلامیه، عابدزاده از طرف انجمن پیروان قرآن، محمدتقی شریعتی از طرف کانون نشر حقایق اسلامی، محمدعلی رحیم‌زاده، محمدابراهیم عامل‌زاده و حسین اردکانیان از طرف صنف مسافرخانه‌دارها، محمد ازغندی از طرف صنف بقال، ابوطالب از طرف ایل خاوری و حاج مصباح‌الهدی از طرف اتحادیه محصلین علوم دینی و اسماعیل رسولی از طرف جمعیت مبارزین و اشکیانی از طرف انجمن تبلیغات اسلامی به‌عنوان نامزد انتخابات مجلس معرفی شدند.

❖ ۱۳۳۰/۱۲/۲۹ ش: اعلان جشن ملی و تشکیل گردهمایی در میدان شاه مشهد به دعوت آیت‌الله کلباسی.

آری! امروز فقط یاد و نام شجاعان خطه خراسان است که در پیش چشم نسل حاضر است و این ادامه همان رسالت علمای راستین است که در سیره خراسانیان و علماشان نیز دیده می‌شود.

وقتی مردم پس از ۲۵ سال خانه‌نشین شدن امیرالمؤمنین علیه السلام از این کارشان به شدت پشیمان شدند، با اصرار تمام به در خانه امام رفتند. امام نیز حکومت بر مردم را پذیرفتند به این علت که اولاً، مردم خودشان جوشیدند و در صحنه

حضور پیدا کردند؛ ثانیاً، حجت بر مردم تمام شده بود و از امام خواستند امامت کند (زیرا امام چونان کعبه‌ای است که طواف‌کننده باید به سوی او آید)؛ و سرانجام اینکه خداوند از علما عهد و پیمان گرفته که بر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم هرگز آرام و قرار نگیرند و بپاخیزند.^۱

نکته مهم دیگر برای جامعه امروزین ما این است که با مطالعه دقیق رفتار علمای مختلف با سلاطین جائر زمانه، منزلت و قدر رهبر انقلاب ایران، امام راحل رحمه الله بیش از پیش روشن خواهد شد. حرکت بسیاری علما، بسیار محتاطانه و با احترام به مقام ظاهری سلطنت بود و گوشه و کنارها را اصلاح می‌کردند و شاید با خود فکر می‌کردند، شاه را که نمی‌شود سرکوب یا عوض کرد، پس او را داشته باشیم تا دیگر کارها را اصلاح کنیم؛ اما امام رحمه الله ریشه درد را شناخت و چونان طبیبی دلسوز، داروی نجات‌بخش را به مردم شناسانید.

در «سیمای فرزندگان» نقل شده که امام رحمه الله فرمود:

«وقتی مرا داشتند می‌بردند، از کنار دریاچه نمک نزدیک قم، که رد می‌شدیم و می‌دانستم خیلی افراد را آنجا می‌کشند و در آنجا می‌اندازند، ناگهان صدای مسلح کردن تفنگ مأموران را شنیدم. در آن نیمه شب که فقط من و آن مأموران بودیم، در همان لحظه هم هرگز نترسیدم!»

اگر رفتار و خطاب‌های امام درباره شاه را نسبت به خطابات سایرین مقایسه کنیم، به رمز و راز پیروزی امام پی خواهیم برد. انقلاب مشروطه^۲ - که درس‌های بسیاری برای طلاب دارد - با نیت صحیح در بسیاری از موارد به پیش رفت و با آنکه علما برای خدا قیام و مردم نیز آنها را همراهی کردند؛ اما نحوه

۱. «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم، لالتقت حبلها علی غاربها و لسیقت آخرها بکأس اولها»؛ نهج البلاغه، فیض، خ ۳ (شقشقیه)، ص ۵۲.

۲. بنده بارها با واسطه و بی‌واسطه از مقام معظم رهبری مدظله‌العالی شنیده‌ام که تاریخ مشروطه و حرکت‌های انقلابیان و علما را حتماً مطالعه کنید.

دیدشان به شاه مملکت و تکیه نکردن بر نیروی عظیم مردم، دو ضعف عظیم آن انقلاب مقدس بود که بعدها به انحراف کشیده شد و شکست خورد و علمای رهبر این انقلاب یا شهید و یا تبعید شدند: «اللهم اهْدِنِي لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِأُذْنِكَ أَنْكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۱ پروردگارا! مرا در مسایلی که در آن اختلاف است، خودت به سوی حق هدایت فرما که تو هر که را بخواهی به راه راست رهنمون می‌سازی.

زندگی دانشمندان شیعی، پُر از مخاطره، رنج‌های فراوان و حتی به دام بلا افتادن است. آری! پیام‌رسانی دین، مدیون تلاش علمای دین است. امام راحل می‌فرمود:

«اگر روحانیون نبودند، ما از دین اطلاعی نداشتیم.» بنابراین طلاب باید بدانند اگر امروز عافیت، آرامش، عزت و ولایتی داریم، همه از صدقه‌سر علمای راستین است.

آیت‌الله خزعلی در خاطرات خود این‌گونه می‌گوید:

«در جریان ملی‌شدن و قضایای مربوط به نخست‌وزیری مصدق، حوزه علمیه مشهد فعالیت زیادی کرد. حاج شیخ مجتبی قزوینی از نظر تعبد و عدالت به اندازه یک مرجع مورد وثوق همه مردم بود، آقای سید یونس اردبیلی را عده زیادی مرجع می‌دانستند و اگر به‌عنوان مرجع هم مطرح نبود، حتماً صاحب نظر و فتوا بود. وی عامل مهمی برای برانگیختن مردم به حساب می‌آمد. همچنین آقای حلبی در مشهد که رییس سخنوران بود، اثر شایانی در ایجاد جنبش مشهد در دوره مذکور داشت.»^۲

۱. ابتدای تعقیبات نماز صبح در مفاتیح‌الجنان.

۲. کرمی‌پور، حمید؛ خاطرات آیت‌الله خزعلی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۸۲، صص ۷۱-۷۲.

برقعی و واکنش حوزه و روحانیت



اما از وقایع مهمی که در این ایام در قم رخ داد، مربوط به حمله علی‌اکبر برقعی به مقدسات اسلام و واکنش علما و حوزه علمیه نسبت بدان است.

از نظر علما، سخنان برقعی بوی سخنان توده‌ای‌ها را می‌داد؛ بنابراین واکنش نسبت به آن حیاتی‌تر از قضیه نفت بود. در جریان

ملی شدن نفت چون صراحتاً انگیزه دینی وجود نداشت بسیاری مایل به ورود به آن نبودند؛ اما در برقعی چون قضیه به‌طور مستقیم توهین به دین تلقی می‌شد، بسیاری از طلبه‌ها و علما بر ضد آن واکنش نشان دادند. حرکت و اعتراض علیه سید علی‌اکبر برقعی به زودی به خیابان‌ها کشیده شد. دولت برای جلوگیری از اوج‌گیری تشنج، به ناچار خواسته‌های علما را در این مورد انجام داد.

علی‌اکبر برقعی از طلبه‌هایی بود که به همراه علی‌اکبر حکمی‌زاده نویسنده «اسرار هزارساله» - که امام در جواب وی «کشف‌الاسرار» را نوشت - مقالاتی را سالیان ۱۳۱۳-۱۳۱۴ش در مجله همایون در قم، در نقد برخی از شعایر شیعی نوشت.

برقعی بعدها به جمعیت هواداران صلح وابسته به حزب توده پیوست و از طرف آنان به کنگره صلح وین سفر کرد و در بازگشت به ایران در سال ۱۳۳۱ مورد اعتراض علما و طلاب قرار گرفت، به‌طوری که میان طرفداران و مخالفان وی درگیری پیش آمد.

آیت‌الله بروجردی، شیخ فضل‌الله محلاتی را مأمور رسیدگی کرد و پس از آن گفت: «اگر نظر مرا می‌خواهید نزد آقای حاج سید روح‌الله خمینی نماینده رسمی من در این مورد بروید.» پس از آن با مشورت امام و همکاری دکتر مصدق (نخست وزیر وقت) برقعی به یزد تبعید شد و قانونی گذرانده شد که هر

که به مراجع توهین کرد، بدون شاکی خصوصی به ۶ ماه تا ۳ سال زندان محکوم خواهد شد.^۱

واکنش سران مکتب تفکیک در صحنه‌های انقلاب



مکتب تفکیک در حوزه مشهد، جایگاه مهمی دارد. البته بررسی نظرات و تعریف آن و نحوه مشی فکری ایشان از حوصله این مقاله خارج است و برای این منظور باید به

«مکتب تفکیک» نوشته محقق بزرگوار معاصر، محمدرضا حکیمی و یا یکی از ویژه‌های مجله اندیشه حوزه مشهد و یا «تنبيهات حول المبدأ والمعاد» آیت‌الله حسنعلی مروارید مراجعه کرد.

در اینجا می‌خواهیم رفتار این علمای وارسته را بازکاوی کنیم و بینیم مردان علم چگونه در میدان عمل درخشیدند و بدان‌سان پرده‌های تحجر را دریدند و به حقیقت رسیدند.

حضرت آیت‌الله خزعلی در خاطرات خود می‌گوید:^۲

کسانی که پیروی مکتب تفکیک و یا تفکیک مکتب که عنوان بهتری است بودند، ذوب در خداوند بودند.

حضرات آیات شیخ مجتبی قزوینی، شیخ هاشم قزوینی و میرزاجواد تهرانی از بزرگان مکتب تفکیک بودند.

پیروان تفکیک مکتب هیچ فرد متشخصی را تکفیر نکردند. گرچه ممکن بود بگویند برخی افراد از اسلام دور می‌شوند؛ ولی هرگز بحث تکفیر مطرح

۱. پاورقی کتاب خاطرات آیت‌الله خزعلی، صص ۷۲-۷۳ به نقل از خاطرات و مبارزات شهید محلاتی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۶، صص ۲۹-۳۰.

۲. رک: کرمی‌پور، حمید؛ خاطرات آیت‌الله خزعلی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۲، صص ۴۴-۴۸ (با اندکی تلخیص).

نبود. آنها وقتی می‌دیدند کسی می‌خواهد برای اسلام کار کند و هرچند به فلسفه روی آورده باشد، با او نزاع نمی‌کردند.

حاج شیخ هاشم قزوینی، استاد آیت‌الله خامنه‌ای نیز بود و ایشان یک‌بار نیز از او تعریف کرد.

پس از دستگیری امام و بردن ایشان به قیطریه و سپس آزادی، مرحوم حاج شیخ مجتبی دیداری با امام داشتند که به درخواست بنده انجام شد. ایشان به منزل بنده آمد و استراحت کرد و سپس با هم به منزل امام رفتیم. امام، حاج شیخ مجتبی را می‌شناختند و ایشان را دوست داشت. بنده کنار کشیدم تا با هم خلوت کنند.

پس از پایان ملاقات، ایشان در مورد امام سه مطلب گفت:

یکی اینکه این مرد حق است. شیخ مجتبی این حرف را در سال ۱۳۴۳ گفت که در آن زمان تشخیص و اعلان حقیقت امام، فهم دقیقی می‌خواست؛ مطلب دوم، کسانی که اعلامیه می‌دهند و همراهی می‌کنند تا نیمه راه می‌آیند و بعداً اعلامیه نخواهند داد. این یک نوع پیش‌گویی از وقایع آینده بود؛ و مطلب سوم اینکه این مرد به مبارزه ادامه می‌دهد و پیروز می‌شود. این هم دیدن آخر خط و یک کرامت بود.

مرحوم حاج شیخ مجتبی در مورد مصدق هم آن‌وقتی که اوج گرفته بود، گفت: مصدق را غرور می‌گیرد و سقوط می‌کند! دیدیم که مصدق سقوط کرد و نیز چه کارهایی با مرحوم کاشانی و مرحوم نواب کرد.

ایشان در دوران رضاخان نیز هیچ‌گاه تسلیم قلدری او نشد.

مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی نیز در هشتاد و چندسالگی، لباس بسیجی پوشید و خود را مطیع جوان‌های ۲۵ و ۳۰ ساله نامید.

یک‌بار در جبهه، فرمانده بسیار جوانی با شنیدن صدای هواپیمای دشمن به آنها گفت: بخواهید. میرزا جواد آقا تهرانی زودتر از همه دراز کشید. بعد از بلندشدن گفت: خیال نکنید از ترس جان دراز کشیدم؛ بلکه من امر فرمانده

بسیجی را امر خدا می دانم. این ارتش، ارتش خداست؛ بنابراین در اینجا فرمان آن فرمانده، دستور خداست.

ایشان وصیت کرده بود هر جا کشته شدم همان جا دفن کنید، حتی اگر در آمبولانس نیز جان دادم در مجاور آن مرا دفن کنید! میرزا جواد آقا تهرانی جوان ها را از زیر قرآن رد می کرد و به جبهه می فرستاد و بعد از آن جای پوتین آنها را می بوسید.

منابع:

۱. برگرفته از تقویم تاریخ خراسان (از مشروطیت تا انقلاب اسلامی)، غلامرضا جلالی، مرکز اسناد و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.
۲. خاطرات آیت الله خزعلی، دکتر حمید کرمی پور، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۸۲.
۳. کافی، محمدبن یعقوب کلینی، ج ۱؛ وسائل الشیعه، محمدبن حسن حر عاملی، ج ۸؛ بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۶۸، تحف العقول، ابن شعبه حرانی.

ولایت فقیہ

نشت علمی

مجلس الاسلام والمسلمین محمد حوادار سطا

حسین محمد دوست

نشست علمی با حضور حجت الاسلام والمسلمین محمدجواد ارسطا

در ابتدا عرض کنم که برگزاری این کلاس‌ها در حوزه علمیه مایه امیدواری است. بنده حدود ۱۵ سال است که در دانشگاه تدریس دارم و متأسفانه دانشگاه‌ها در حوزه علوم انسانی شدیداً دچار ضعف بنیة علمی هستند. البته ناگفته نماند که این ضعف کمابیش در حوزه هم دیده می‌شود، چراکه عمده فعالیت‌ها بر توضیح و تفسیر راه‌های طی شده متمرکز شده است. بنابراین نیاز به تولید علم همچنان احساس می‌شود.

امروزه یکی از مباحث مورد نیاز شدید جامعه علمی، مسئله ولایت فقیه است. این مسئله در زمان ما گرفتار دو مشکل عمده شده است:

۱. دفاع جاهلانه؛

۲. مقابله جاحدانه.

این دو عامل، مسئله ولایت فقیه را دچار مظلومیت شدید کرده است و لذا برخورد مناسبی با طرح این بحث خصوصاً در مجامع غیر حوزوی نمی‌شود. یکی از عواملی که در بحث ولایت فقیه موجب شبهه در ذهن طلاب می‌شود، بحث ولایت فقیه در «مکاسب» است. طلاب چون به موضوعی که شیخ به خاطر آن این بحث را مطرح کرده، دقت نمی‌کنند، نتیجه می‌گیرند که وی ولایت فقیه را قبول ندارد و این جمله را به خاطر می‌سپارند که «دون اثباته خرط القتاد». درحالی‌که آنچه مرحوم شیخ در مکاسب انکار می‌کند آن چیزی نیست که ما در بحث ولایت فقیه اثبات می‌کنیم.

اتفاقاً مرحوم شیخ یکی از طرفداران جدی ولایت مطلقه فقیه است. کلام ایشان در کتاب «القضاء والشهادات» مؤید این مطلب است.

عنوان بحث ما ولایت فقیه از منظر فقه است و برای تصور درست از موضوع باید مفردات آن را معنا کنیم.

ولایت: یعنی سلطه و اختیار یک شخص برای اداره امور شخص دیگر به گونه‌ای که مصلحت او را تأمین نماید.

بنابراین جوهر ولایت از جنس سلطه و اختیار است و عمداً کلمه اختیار را آوردم چون حکم سلطه در زمان ما یک بار معنایی منفی دارد، درحالی که در بحث ما سلطه، بار منفی ندارد.

شبیه این اشتباه در کلمه قیّم نیز صورت می‌گیرد. گاهی می‌گویند ولی فقیه، قیّم بر مردم است، و سپس مقالاتی می‌نویسند که مردم قیّم نمی‌خواهند، حال آنکه وقتی در فقه می‌گوییم ولی فقیه قیّم است، منظور این نیست که مردم مانند صغار و مجانین هستند!! بلکه مراد این است که قوام امور به دست اوست. پس این گونه نیست که تنها مصداق قیومیت، افراد غیررشید باشند.

ولایت، جزو مفاهیم متضایف است و بنابراین از دل یک نسبت به دست می‌آید، درست مانند مفهوم مالکیت، ابوّت، زوجیت. ولایت هم دو طرف دارد: یک صاحب‌الولایة یا مَنْ لَهُ الْوَلَايَةُ که از او به «ولی» تعبیر می‌شود؛ و طرف دوم، مَنْ عَلَيْهِ الْوَلَايَةُ است که به او «مولى عليه» گفته می‌شود. در ولایت الزاماً باید مصلحت «مولى عليه» تأمین شود. ولایت از جنس حق نیست؛ چون در حق، مصلحت «ذی‌حق» مراعات می‌شود. پس در ولایت آن که منفعت‌اش تأمین می‌شود کسی است که تحت الولایة است. لذا کلمه «علی» در مولى علیه نباید ما را به اشتباه بیاندازد.

یکی از استفاده‌های فقهی این مطلب آن است که اگر ولی نتواند مصلحت مولى علیه را تأمین کند از ولایت ساقط می‌شود، مثل ولایت پدر بر اذن در ازدواج دختر بالغه رشیده. یعنی اگر برای این دختر، همسری مناسب پیدا شود و پدر اذن ندهد، ولایت پدر ساقط می‌شود. این مطلب هم در فقه و هم در قانون آمده است. در این صورت، این دختر اذن ازدواج را از حاکم شرع می‌گیرد.

در قانون اساسی آمده که ولی فقیه باید مصلحت جامعه اسلامی را که تحت ولایت او هستند تأمین کند، و اگر نکند یا نتواند به نص قانون اساسی (اصل ۱۱۱) عزل می‌شود.

مآخذ تعریف ولایت

۱. بلغة الفقیه: سید محمد آل بحر العلوم، ج ۳، رسالة فی الولايات؛
۲. حاکمیت در اسلام: سید محمد مهدی موسوی خلخالی از شاگردان مرحوم خویی و امام.

تعریف فقیه

فقیه از ماده «فقه» است. برخی می‌گویند فقه در لغت به معنای «مطلق فهم» است؛ درحالی‌که این نظر درست نیست؛ بلکه فقه به معنای «فهم عمیق و دقیق» است. شاهد این مطلب آن است که در امور ساده و واضح کلمه فقه را به کار نمی‌بریم.^۱

فقه در اصطلاح به دو معنی به کار رفته است:

۱. علم دین به طور مطلق؛
۲. علم به قسمتی از معارف دینی که همان احکام فرعیه شرعیه براساس استنباط از ادله تفصیلیه آن است.

در آیه شریفه و روایات، تفقه به معنای اول است.

می‌دانیم که با طرح سؤالات جدید، علوم جدید نیز پدید می‌آیند. مثلاً در گذشته مباحث علم اصول را در مقدمه فقه ذکر می‌کردند؛ ولی در نتیجه پرسش و پاسخ فراوان به صورت علم مستقل درآمد تا جایی که تدریس آن در سطح خارج ۱۵ سال طول می‌کشد.

بنابراین علوم دینی هم نتیجه سؤالاتی است که در مقابل دین قرار گرفته است.

معارف دینی سه دسته است: عقاید، احکام و اخلاق که به تناسب هر کدام علومش شکل گرفته است. از جمله علم فقه.

اکنون سؤال اینجاست که ولایت فقیه، ناظر به کدام معنای اصطلاحی فقه است؟ آیا عالم، معارف در حوزه احکام است یا عالم به تمامی معارف دین؟ ما

۱. مکارم شیرازی، ناصر، دائرةالمعارف فقه مقارن، ج اول.

معتقدیم مراد از ولایت فقیه، ولایت کسی است که عالم به جمیع معارف دین باشد.

دلیل مان هم تناسب بین حکم و موضوع است. توضیح اینکه، علت جعل ولایت برای فقیه آن است که جامعه را براساس موازین اسلامی اداره کند. و این نیاز به اطلاع بر تمامی موازین است که شامل عقاید و اخلاق و احکام، آن هم به صورت عالمانه و برخاسته از استنباط است.

اسلام یک مجموعه به هم پیوسته است که تمام معارف آن، توأماً ارزش دارند. سیره و عملکرد معصومین: هم همین بوده است؛ یعنی آنها فقط بر احکام شرعیه فرعیه تأکید نمی کرده اند؛ بلکه بر اخلاقیات هم تأکید داشتند؛ چون اخلاقیات به منزله حریم احکام است.

اکنون واضح می شود، فقیه‌ی که فقط اسلام شناس باشد ولایت ندارد؛ زیرا به خاطر تناسب حکم و موضوع علاوه بر عالم بودن به معارف دین، موارد دیگری هم لازم است.

بنابراین اداره جامعه اسلامی براساس موازین اسلامی توسط فقیه‌ی صورت می گیرد که سه ویژگی را با هم داشته باشد: علم، عدالت و کفایت. دلیل لزوم این صفات هم عقل است.

در جامعه اسلامی رهبر باید به دو دسته از امور عالم باشد: یکی علم به موازین اسلامی و دیگری علم به دانش‌هایی که برای اداره جامعه لازم است؛ مانند حقوق، سیاست، اقتصاد، علوم نظامی و... البته تخصص لازم نیست و بلکه عادتاً هم این همه تخصص در یک جا ممکن نیست؛ اما ولی فقیه باید قدرت فهم و تحلیل سخن متخصصان را داشته باشد.

مطلب بعدی، حسن عدالت است که آن نیز عقلی است.

مفهوم کفایت هم این است که ولی فقیه باید توانایی لازم برای اداره امور را داشته باشد. توانایی در مجموعه‌ای شامل شجاعت، مدیریت، توانایی جسمی و روحی برای اداره امور.

مدیریت، هم علم است و هم توانایی. بنابراین صرف داشتن علم مدیریت کافی نیست؛ چرا که مدیریت یعنی آینده‌نگر بودن.

در توانایی روحی هم گفته می‌شود، کسی که زود رنج است توانایی اداره جامعه را ندارد و نیز در توانایی جسمی می‌گوییم او باید توانایی ملاقات با گروه‌های مختلف مردم که خواسته‌ها و حرف‌های خاص خود را دارند، داشته باشد.

از این سخنان پاسخ این پرسش معلوم می‌شود که می‌گویند: فقیه کسی است که چهل یا پنجاه سال در حوزه‌ها درس خوانده است و شما او را در رأس حکومت قرار می‌دهید؛ اما چرا به جای او سراغ حقوق‌دادن یا سیاست‌مدار نمی‌روید؟ می‌گوییم مشکل در تصور اشکال‌کننده از فقیه است. ولی فقیه نزد اینان کسی است که فقط احکام شرعیه فرعیه را می‌داند و با سایر شرایط مذکور بیگانه است.

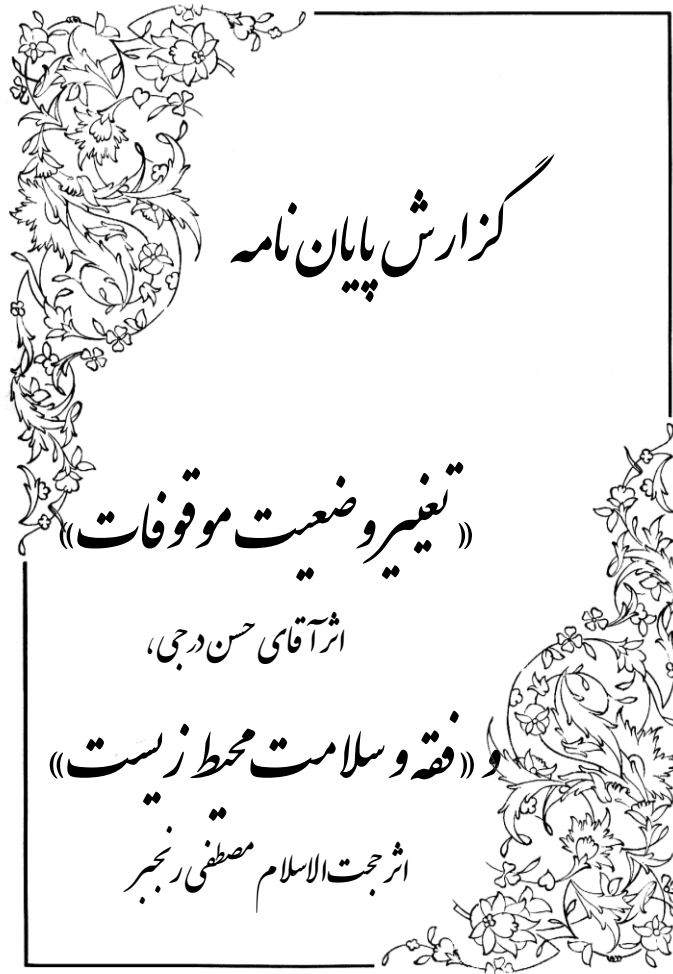
در حالی که منظور ما از ولی فقیه کسی است که تمام شرایطی را که عقلاً لازم می‌دانند، داشته باشد. ما می‌گوییم رهبر باید علاوه بر عامل کنترل‌کننده بیرونی، عامل کنترل‌کننده درونی (ملکه عدالت) هم داشته باشد.

شاید گفته شود که فقهی با این شرایط به ندرت پیدا می‌شود. می‌گوییم اولاً تاریخ فقهای شیعه تاکنون نشان داده که چنین افرادی را دارد، افرادی مانند میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، وحید بهبهانی، و فرزند ایشان محمدعلی کرمانشاهی که فقیه بزرگی بود و در کرمانشاه حکومتی داشت، یعنی حد اجرا می‌کرد می‌کرد و صوفیه را تار و مار کرد.

ثانیاً: در صورت بی‌بهره بودن از وجود چنین شرایطی، نوبت به عدول مؤمنین می‌رسد.

رهبر جامعه اسلامی در رتبه اول باید معصوم باشد؛ زیرا تمام شرایط را در حد اعلا دارد. و در رتبه دوم، این مقام به فقیه جامع‌الشرایط می‌رسد. در رتبه سوم، نیز عدول مؤمنین هستند و در رتبه چهارم، نوبت به مؤمن فاسق یعنی کسی که عدالت ندارد ولی عقیده‌اش درست است می‌رسد. (خلطوا عملاً صالحاً)

و آخر سیئاً) بنابراین اگر جامعه‌ای مؤمن فاسق هم نداشت، آن جامعه، اسلامی نیست که دغدغه تشکیل حکومت اسلامی را داشته باشیم. تا اینجا مفهوم فقیه و ولایت را تبیین کردیم. اما مباحثی مثل مفهوم مطلقه، حدود و اختیارات، ادله اثبات ولایت فقیه، نظرات فقها، رأی شیخ انصاری در معنای ولایت مطلقه فقیه و بسیاری از نقاط مهم بحث باقی ماند که در جای خودش باید بحث شود.



گزارش پایان نامہ

«تغییر و وضعیت موقوفات»

اثر آقای حسن درجی،

و «فقہ و سلامت محیط زیست»

اثر حجت الاسلام مصطفیٰ رنجبر

بلال شاکری

آنچه در پی می‌آید، اشاره‌ای کوتاه به دو پایان‌نامه از فارغ‌التحصیلان رشته تخصصی فقه و اصول مدرسه عالی نواب، ورودی ۸۱ است که به تفکیک تقدیم می‌شود.

بخش اول. گزارش پایان‌نامه «تغییر وضعیت موقوفات» اثر آقای حسن درجی (دانش‌پژوه رشته تخصصی فقه و اصول مدرسه عالی نواب، ورودی ۸۱)، تاریخ ۸۹/۲/۲۳

بیست‌وششمین جلسه دفاعیه پایان‌نامه‌های مدرسه علمیّه عالی نواب و هفتمین جلسه دفاعیه رشته تخصصی فقه و اصول برگزار گردید.

هیأت داوران؛ شامل استاد راهنما: **حجة الاسلام والمسلمین دکتر حائری یزدی**، و اساتید مشاور: **حجة الاسلام والمسلمین مجتبی الهی خراسانی** و جناب آقای نادر ریاحی سامانی (معاونت اداری مالی و مشاور ریاست جمهوری در سازمان اوقات و امور خیریه) و اساتید مناقش به شرح زیر بودند:

- مدیر گروه علمی فقه و اصول مدرسه علمیّه عالی نواب: **حجة الاسلام والمسلمین ربانی بیرجندی**؛
- نماینده مدیر محترم مدرسه علمیّه عالی نواب: **حجة الاسلام والمسلمین دکتر دانشور ثانی**؛
- نماینده مدارج علمی حوزه علمیّه خراسان: **حجة الاسلام والمسلمین حسینی فقیه**.

الف. گزارش اجمالی

مؤلف محترم، آقای درجی، در ابتدا گزارش مختصری از پایان‌نامه ارایه نمود و سپس اساتید داور به نقد و بررسی و مناقشه مطالب پایان‌نامه و بیان اشکالات پرداختند.

داوران پس از ذکر مطالبی به‌عنوان محسنات رساله، نظر نهایی‌شان بر این شد که رساله نیاز به اصلاحات نداشته و معدل نهایی پایان‌نامه به عدد ۱۹/۵۸ است.

در پایان آقای نادر ریاحی سامانی (معاونت محترم اداری مالی اوقاف) به کاربردی بودن این موضوع و اهمیت آن در رفع مشکلات فقهی وقف در سازمان اوقاف اشاره نمود و بیان داشت: ما آمادگی هر نوع همکاری پژوهشی در زمینه‌های مختلف برای حل مشکلات موقوفات و پژوهش در رابطه با آنها داریم. این خود تشویقی است تا دانش‌پژوهان دینی در این زمینه به تحقیق و پژوهش بپردازند تا بتوان جهت کارآمدی بیشتر موقوفات، گام‌های مثبتی برداشت.

ب) گزارش تفصیلی

رساله آقای درجی دربردارنده ضرورت تحقیق، اهداف، سؤالات، پیشینه تحقیق، ساختار و اشکالات مطرح است. این موارد به ترتیب در زیر می‌آیند.

ضرورت تحقیق:

۱. گسترش فرهنگ دینی و انسانی وقف؛
۲. احیای موقوفات و استفاده حداکثری از آنها؛
۳. مدیریت صحیح موقوفات و از بین بردن عوامل آن؛
۴. مبارزه با عوامل رکود وقف؛
۵. جهت‌دهی به واقفین نسبت به وقف اموال در مسایل مورد نیاز جامعه؛
۶. بررسی راه‌کارهای وقف در حل مشکلات جامعه.

اهداف تحقیق:

۱. بررسی عوامل تغییر وضعیت موقوفات؛
۲. بررسی و بیان صورت‌های تغییر وضعیت موقوفات و اقسام شرعی آنها؛
۳. یافتن راه‌های مشروع برای تغییر وضعیت موقوفات ضمن تأمین غرض واقف، مصلحت موقوف‌علیهم و موقوفه.

سؤالات تحقیق:

۱. بیان صورت‌های متنوع تغییر وضعیت موقوفات؛
۲. فحص نسبتاً جامع اقوال و آرای فقها نسبت به عوامل و صور تغییر وضعیت موقوفات؛
۳. بیان فروع فقهی مرتبط با تغییر وضعیت موقوفات.

۴. پیکربندی بر اساس عوامل و صدور تغییر وضعیت و ارجاع هر یک به مبنای فقهی و نتیجه‌گیری

پیشینه و روش تحقیق:

ادعای نویسنده بر اینست که این اثر، در نوع خود، اولین است. یعنی تحقیق یا مقاله مستقلی درباره عوامل و صور تغییر وضعیت و اقوال و مباحث مربوط به وقف انجام نگرفته است. لذا این رساله از این نظر امتیاز دارد که در حد توان، تمام موارد مربوط به تغییر وضعیت را مطرح و راه‌حل‌های فقهی و مشروع جهت کارآمد نمودن موقوفات بیان کرده است.

روش تحقیق در این رساله نیز کتابخانه‌ای است که یکی از عمده‌ترین روش‌های تحقیق در زمینه علوم اسلامی می‌باشد.

ساختار تحقیق

نگارنده در فصل اول به کلیات وقف همچون معنای لغوی و اصطلاحی وقف، انواع وقف به اعتبارات مختلف و بیان محل نزاع پرداخته است.

مؤلف در فصل دوم به توضیح، تعریف و تغییر وضعیت وقف پرداخته و سپس اقسام و صور تغییر وضعیت به صورت مختصر بیان کرده است. او در پی آن، به عوامل تغییر وضعیت ناشی از شرایط واقف و موقوف‌علیهم و عوامل تغییر وضعیت ناشی از شرایط موقوفه و اداره آن اشاره می‌کند.

وی در فصل سوم، مطالبی به‌عنوان ادله اصل عدم جواز تغییر موقوفات بیان کرده و در پی آن، ادله تغییر جواز و تغییر وضعیت در شرایط خاص و نقد و بررسی ادله عدم جواز را مطرح کرده است.

او در فرجامین فصل، عوامل و صور تغییر وضعیت موقوفات همراه با حکم مربوط به هر یک را به‌صورت مفصل بیان کرده است. او در هر کدام از عوامل، صورت‌های تغییر وضعیت به‌صورت مستقل را بیان و حکم آن مطرح کرده است.

در پایان رساله، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری دقیقی صورت گرفته است. همچنین اسنادی از موقوفات که تغییر وضعیت در آنها صورت گرفته است به‌عنوان نمونه ذکر شده است.

اشکال‌های صوری و محتوای پایان‌نامه:

با گذر از برخی غلط‌های املائی اندک و نکاتی در زیرنویس‌ها، اشتباهاتی مانند زیادی کلیدواژگان، و کاربرد اصطلاحات عربی همچون فی‌الجمله و بالجمله در رساله فارسی و... در اینجا به اشکالات محتوایی پرداخت شده است. مثلاً اینکه وقف از امور امضایی دین اسلام است، و مباحث تاریخی به‌صورت دقیق ذکر نشده است.

از اشکالات وارده اینکه چرا گفته شده: غرض واقف به‌عنوان قیود و عناوین است و قیود و عناوین مداخلیتی در غرض واقف ندارند؛ درحالی‌که باید گفت غرض واقف به عناوین هم تعلق گرفته است.

در مورد روایت «لایجوز شراء الوقف» نیز گفته شده منصرف به صورتی است که موقوفٌ‌علیهم مضطر به فروش موقوفه باشند، و این سؤال مطرح می‌شود که منظور از انصراف چگونه انصرافی است.

پایان سخن نویسنده، امیدواری وی به آینده‌ای بود که بتوان با تحقیق و پژوهش در زمینه موقوفات، شاهد کارآمدی موقوفات در عرصه‌های مختلف و حل بسیاری از مشکلات جامعه بود.

بخش دوم: گزارش پایان‌نامه «فقه و سلامت محیط زیست» اثر حجت‌الاسلام مصطفی رنجبر (دانش‌پژوه رشته تخصصی فقه و اصول مدرسه عالی نواب، ورودی ۸۱) تاریخ ۸۹/۲/۳۰

الف. گزارش اجمالی

بیست‌وهفتمین جلسه دفاعیه پایان‌نامه دانش‌پژوهان مدرسه علمیه عالی نواب و هشتمین جلسه دفاعیه رشته تخصصی فقه و اصول با حضور معاونت محترم ریاست جمهوری و رئیس سازمان محیط زیست کشور جناب مهندس محمدی‌زاده برگزار شد.

هیأت داوران، شامل استاد راهنما: حجت الاسلام محمد حکیمی، اساتید مشاور: حجج اسلام مجتبی الهی خراسانی و محمدحسن ربانی بیرجندی، و اساتید مناقش به شرح زیر بودند:

- نماینده گروه علمی فقه و اصول: حجت الاسلام والمسلمین سید موسی صدر؛

- نماینده مدیر محترم مدرسه علمیه عالی نواب: جناب آقای مهندس محمدی زاده؛

- نماینده مدارس علمی: حجت الاسلام والمسلمین عبداللہی نژاد.

در ابتدای جلسه، آقای رنجبر به ارایه گزارشی از پایان نامه خود پرداخت. وی پس از بیان مفاهیم و گزاره های اساسی و مشهور فقه و محیط زیست، به تاریخچه محیط زیست، اصول و قواعد عمومی فقهی در تعامل با آن و مباحث مختلف محیط زیست؛ اعم از آب، هوا، خاک و... پرداخت.

او در این رساله به روشنگری درباره چگونگی بهره برداری از قواعد فقهی در مسایل مستحدثه ای چون محیط زیست اشاره کرد و با استناد به آیات، روایات و گفته های بزرگان دین، حرمت آلوده سازی و هدم پدیده های زیست محیطی را یادآور شد.

این پایان نامه در چهار فصل با عناوین «مباحث کلی فقه و محیط زیست»، «فقه و سلامت آب»، «فقه و سلامت هوا» و «فقه و سلامت خاک» تنظیم گردیده است.

سپس مهندس محمدی زاده، با بیان این نکته که محیط زیست، مجموعه ای از مؤلفه های آب، خاک، هوا و گونه های زیست محیطی (جانوری و گیاهی) است، خاطر نشان کرد، آنچه در این پایان نامه مهجور مانده، بررسی فقه و گونه های زیستی است.

وی با تأکید بر مسئله فرهنگ سازی درباره محیط زیست اظهار داشت: حوزه علمیه می تواند در این زمینه گام های علمی بلندی بردارد. البته نویسنده نیز در

توضیحات ابتدایی بدین نکته اشاره داشت که از جمله توصیه های ارایه شده در این پایان نامه، ضرورت فرهنگ سازی در امر حفظ محیط زیست است.

رئیس سازمان محیط زیست کشور با اشاره به استناددهی این اثر به بخشی از آیات و روایات، از پژوهشگران حوزوی خواست به پردازش آماری محیط زیست در نگاه دین نیز بپردازند.

ایشان یادآور شد: سازمان محیط زیست آماده است از این گونه پایان نامه ها حمایت و برای بهره برداری عموم استفاده نماید.

در ادامه حجج اسلام عبداللہی نژاد و صدر (نمایندگان مدارج علمی و گروه علمی) مناقشات شان را بیان کردند. اشکالاتی نیز از سوی اساتید در بخش شکلی و محتوایی مطرح گردید. اما عمده اشکال مطرح از سوی اساتید، کم رنگ بودن وجهه فقهی این رساله بود.

در ادامه مؤلف با کمک اساتید مشاور به دفاع از اثرش پرداخت. این پایان نامه با نمره ۱۷/۶۴ قبول شد.

ب) گزارش تفصیلی

نویسنده در فصل اول به مباحث کلیات فقه و محیط زیست؛ همچون تعریف و اهمیت محیط زیست و فقه، انواع محیط زیست، سلامت و آلودگی محیط زیست، تاریخچه محیط زیست، اصول و قواعد عمومی فقه در تعامل با محیط زیست؛ مانند قاعده لاضرر، نهی از اسراف، قاعده اتلاف، قاعده تسبیب، نهی از هلاکت نسل، قاعده احترام، اصل عدالت و... پرداخته است.

ایشان در فصل دوم به مباحث فقه و سلامت آب، همچون: تعریف، اهمیت، نقش و انواع آب ها، آلودگی آب ها، عوامل آلاینده آب ها، آثار و پیامدهای آلودگی آب و راه های پیشگیری و مبارزه با آلودگی آب ها، و در پایان منع آلودگی آب از منظر قرآن، روایات و متون فقهی می پردازد.

وی سپس در فصل سوم، به مباحث فقه و سلامت هوا، مانند: تعریف، اهمیت، آلودگی، آلاینده ها و آثار و پیامدهای آلودگی هوا اشاره می کند و در فصل پایانی، به مباحث فقه و سلامت خاک مانند فصول گذشته پرداخته است.

اهداف تحقیق

جناب آقای رنجبر، هدف اصلی اثرش را معرفی جامعه و محیط زندگی سالم می‌داند، جامعه‌ای که در آن انسان‌های سالم با دارا بودن همه مواد مورد نیاز، عمری مفید داشته و با کارآیی لازم زندگی کنند. انسان اگر اسلامی بیندیشد و عمل کند، می‌تواند بدون سستی و رخوت و خستگی، به تکالیف اجتماعی و دینی خود عمل کند و برای محیط اطرافش نمونه باشد و سرانجام عارف بالله شود و جامعه و محیطی سالم و آرمانی را پایه‌ریزی کند.

پیشینه تحقیق

بحث محیط زیست به معنای مصطلح امروزی، جدید و نوپیداست و از مسایل مستحدثه و نوپدید است. بنابراین مستقیماً در فقه، بحث نشده است. با توجه به قواعد مختلف فقهی که با مباحث محیط زیست تطبیق دارد و همچنین آیات و روایات و سخنان فقیهان که راجع به مؤلفه‌های اصلی موضوع است و در جاهای مختلف آورده شده می‌توان به پیشینه موضوع پی برد.

فرضیه‌ها:

- الگوی مصرف مناسب و دوری از آلاینده‌گی؛
- مصرف سوخت‌های فسیلی و زیان‌های آن؛
- تئوری‌های سامان‌بخش به مشکل محیط زیست؛
- کنترل وسایل نقلیه و بهینه‌سازی سوخت آنها؛
- دوری از شوینده‌های آلاینده و آلوده‌سازی آب‌ها و منابع زیرزمینی؛
- استفاده از انرژی‌های طبیعی چون نور آفتاب در کارها از جمله برای خشک کردن لباس، و باطری‌های آفتابی و نیروی باد؛
- فرهنگ‌سازی نیرومند برای سلامت محیط زیست در سطح جامعه.



سیری در محلات نقی

مصطفی رفیجانی

مقدمه

امروزه یکی از منابع مطالعاتی پژوهش‌گران، مجلات علمی تخصصی است. بی‌تردید این‌گونه مجلات، جزو منابع به روز و کارآمد محسوب می‌شوند؛ چه آنکه زاویه نگاه آنها غالباً به نیازها و دغدغه‌های روز اجتماع است. این مجلات می‌تواند محلی برای پاسخ به سؤالات و نیازهای روز جامعه قلمداد شود و افکار دانشمندان نیز با واقعیات جامعه سنجیده شود و محک خورد.

یکی از عرصه‌های علمی، مباحث فقهی و اصولی است. این‌بخش نشریه در پی معرفی این مجلات است تا مخاطب پس از آشنایی با موضوعات یادشده، نیاز جامعه پیرامون را بشناسد و سپس با توجه به اطلاعات یادشده، طرحی نو در اندازد و کاری تازه کند و گره فروبسته‌ای را باز گشاید.

در انتخاب مجلات سعی شد، اعتبار علمی و تنوع موضوعی لحاظ گردد و نیز فهرست و چکیده یکی از موضوعات برگزیده، آورده شود.

فصلنامه تخصصی فقه و حقوق، سال پنجم، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۸۷.



فهرست مقالات:

۱. قرآن کریم و قاعده «احسان»،
ابوالقاسم علیدوست، ص ۷؛
۲. منابع فقه در قرآن کریم، سیف‌الله صرامی، ص ۳۹؛
۳. قواعد اختصاصی انعقاد عقد توسط نماینده، ابراهیم عبدی‌پور، ص ۶۵؛
۴. عوامل و نتایج تورم کیفری و راهکارهای مقابله با آن، محمدابراهیم شمس‌ناتری و محمدعلی جاهد، ص ۹۳؛
۵. نقش قواعد مدنی در شناسایی مسئولیت کیفری شخص حقوقی، عبدالله خدابخشی، ص ۱۲۱؛
۶. تأملی در مفهوم، ماهیت و جایگاه حقوقی سیاست‌های کلی نظام، ابراهیم موسی‌زاده؛
۷. تأملی بر مسئولیت بین‌المللی دولت‌ها، ناشی از نقض حقوق بشر دوستانه بین‌المللی، محمد شمسایی و حجت سلیمی‌ترکمانی، ص ۱۷۹.

چکیده مقاله «عوامل و نتایج تورم کیفری و راهکارهای مقابله با آن (محمدابراهیم شمس‌ناتری و محمدعلی جاهد):
انسان‌ها و جامعه انسانی از لحاظ روابط مادی و غیرمادی و در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پیوسته در حال تغییر و تحول‌اند و بنابراین قوانین ناظر بر این روابط و ابعاد نیز باید تغییر یابد و با تحولات آن

هماهنگ شود. ولی گاهی این تغییر، از حالت عادی و متناسبش خارج شده و با نوعی افراط در تصویب قوانین جدید و جرم انگاری‌های فراوان همراه می‌شود. مثلاً در عصر حاضر، توسعه جوامع بشری، وضع قوانین کیفری متنوع و متعدد را به دنبال دارد، تا جایی که در عرصه حقوق کیفری، پدیده‌ای به نام «تورم کیفری» نمایان شده است. منظور از تورم کیفری، تنوع و افزایش رفتارهایی است که از طریق جرم‌انگاری‌های بی‌رویه، به عنوان عمل مجرمانه در قلمروی حقوق کیفری نمود دارد. ظهور تورم کیفری بستگی به عوامل مختلفی دارد و بروز آن به نتایج سویی در داخل نظام سیاست جنایی منتهی می‌شود. در این مقاله، سعی بر شناخت تورم کیفری، علل ظهور، پیامدها و راهکارهای مقابله با آن است. واژگان کلیدی: حقوق کیفری، عدالت ترمیمی، آزادی‌های فردی، ضرورت اجتماعی.

فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، سال هشتم، زمستان ۱۳۸۷،
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۳۲.



فهرست مقالات:

۱. معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلام (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)، سیدرضا حسینی، ص ۵؛
۲. آزادی‌ها و مسئولیت‌های اقتصادی مردم از دیدگاه اسلامی، سیدحسین میرمعزی، ص ۳۷؛
۳. تحلیل نظری ساختار بیمه‌های عمر در نظام تکافل و بیمه‌های متعارف، محمدمهدی عسگری و حمیدرضا اسماعیلی گیوی، ص ۶۳؛
۴. اصول حاکم بر شاخص‌های نابرابری درآمدی و بررسی آنها از نظر اسلامی، سید محمدعلی کفایی و حسین نصیری، ص ۹۳؛
۵. اصول مدل علمی براساس مبانی و پارادایم‌های اقتصادی اسلامی، علی‌رضا پورفرج، ص ۱۲۳؛
۶. اوراق بهادار (صکوک) جعاله؛ ابزاری کارآمد برای توسعه صنعت گردشگری، سیدعباس موسویان، مجتبی کاوند و حمید رضا اسماعیلی گیوی، ص ۱۴۱؛
۷. رهیافت‌های تلفیقی در طراحی رشته اقتصادی اسلامی، عادل پیغامی، ص ۱۷۱.

چکیده مقاله «اوراق بهادار(سکوک) جعاله؛ ابزاری کارآمد برای توسعه صنعت گردشگری (سیدعباس موسویان، مجتبی کاوند و حمیدرضا اسماعیلی گیوی):

صنعت گردشگری در جایگاه بزرگ‌ترین و متنوع‌ترین صنعت دنیا، به‌صورت منبع اصلی درآمد، اشتغال‌زایی، رشد بخش خصوصی و توسعه ساختار زیربنایی کشورها شمرده می‌شود. ایران نیز به‌لحاظ وجود آثار تاریخی، تنوع اقلیمی، مرکزیت تشیع، اماکن مقدسه، حوزه‌های علمیه و ده‌ها زمینه دیگر، از جمله کشورهای مستعد گردشگری در سطح جهان ارزیابی می‌شود.

براساس تحقیق‌های انجام شده، ایران از نظر موقعیت‌های ممتاز جغرافیایی تنوع اقلیم و جاذبه‌های طبیعی، تاریخی و فرهنگی در میان ده کشور برتر جهان قرار دارد؛ اما متأسفانه از لحاظ جذب گردشگر در رده شصت‌وهفتم جهان و از لحاظ درآمدهای صنعت گردشگری در رده هفتادوهفتم جای دارد! از عوامل مهم ناکامیابی، عدم سرمایه‌گذاری مناسب در مسایل زیربنایی و روبنایی در بخش گردشگری است؛ بنابراین ارایه راه حلی مناسب که بتواند سرمایه کافی را برای توسعه این صنعت فراهم کند، ضروری است.

مقاله حاضر پس از بررسی وضعیت کنونی، به موانع اقتصادی مالی توسعه صنعت گردشگری اشاره دارد. مؤلفان به نقش اقتصادی بالقوه این صنعت پرداخته‌اند و با استفاده از روش اکتشافی کاربردی و بهره‌گیری از اوراق بهادار(سکوک) جعاله به ارایه مدل‌های عملیاتی تأمین مالی اشاره دارند. اوراق بهادار جعاله که از نوع ابزارهای مالی انتفاعی با بازدهی معین است، به‌گونه‌ای است که ضمن رعایت ضابطه شرعی، از قابلیت‌های بالای عملیاتی و توجیه اقتصادی نیز برخوردار است و انتظار می‌رود افزون بر تأمین مالی صنعت گردشگری، اثر قابل توجهی در گسترش ابزارهای مالی اسلامی و بازار سرمایه ایران داشته باشد.

واژگان کلیدی: گردشگری، توسعه گردشگری، مانع‌های توسعه گردشگری، تأمین مالی، تأمین مالی اسلامی، اوراق جعاله.

دو فصلنامه آموزه‌های فقهی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸.



فهرست

مقالات:

۱. نسبت و رابطه دانش فقه و علم حقوق در نظام حقوقی ایران، دکتر سیدابوالقاسم نقیبی، ص ۳؛
 ۲. تعظیم و بزرگداشت شعائر الهی در آینه فقه اسلامی، دکتر مرتضی رحیمی، ص ۲۱؛
 ۳. حکم حکومتی و مبانی استنباط آن، دکتر فرج بهزاد وکیل‌آباد، ص ۴۵؛
 ۴. مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی، دکتر علیرضا صابریان، ص ۷۳؛
 ۵. بررسی حدیث «السلطان ولیّ من لا ولیّ له»، سیدجعفر علوی‌گنابادی، ص ۱۰۷؛
 ۶. بررسی آرای فقها درباره تبدیل مهریه به نرخ روز، زینت جعفری‌فشارکی، ص ۱۲۳؛
 ۷. بررسی قاعده جبّ (الإسلام یجبّ ما قبله و التوبه تجبّ ما قبلها)، سید محمدانور علوی، ص ۱۴۳.
- چکیده مقاله «حکم حکومتی و مبانی استنباط آن» (دکتر فرج بهزاد وکیل‌آباد):

این نوشتار ضمن اشاره به مهم‌ترین معانی لغوی و اصطلاحی حکم و حکومت، به جایگاه حکم حکومتی در میان تقسیمات احکام و تعریفی روشن از حکم حکومتی نیز پرداخته است.

سپس مؤلف به مبانی استنباط حکم حکومتی اشاره می‌کند و تفاوت میان حکم و فتوا در مواردی از قبیل مصالح عمومی، عقل، تجربیات بشری، عرف، سیره و بنای عقلا به عنوان پایه‌های استنباط حکم حکومتی بیان می‌کند. وازگان کلیدی: حکم، حکومت، حکم حکومتی، مصلحت، عقل، بنای عقلا.

دو فصل‌نامه تخصصی فقه و حقوق خانواده (ندای صادق) دانشگاه امام صادق علیه السلام، سال چهارم، بهار و تابستان ۸۸، شماره ۵۰.

فهرست مقالات:

۱. بررسی مبانی فقهی ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی، دکتر مریم ابن‌تراب، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، ص ۵؛
 ۲. حریم خصوصی کودک و حق والدین بر تربیت، دکتر لیلاسادات اسدی، مدرس دانشگاه امام صادق علیه السلام، ص ۲۷؛
 ۳. حمایت کیفری از خانواده در قانون مجازات اسلامی، دکتر امیرحمزه زینالی، عضو گروه پژوهشی رفاه اجتماعی دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی، محمدباقر مقدسی، ص ۴۶؛
 ۴. آثار و گستره اذن ولی در نکاح دوشیزه، دکتر فائزه عظیم‌زاده‌اردبیلی، استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام، ص ۶۷؛
 ۵. بزه دیده‌شناسی زنان و زمینه‌های مؤثر در کاهش جرایم، دکتر هما داوودی، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، ص ۸۸؛
 ۶. مبانی فقهی و حقوقی نظام تعدد زوجات در خانواده، دکتر فریبا حاجی‌علی، استادیار دانشگاه الزهراء، ص ۱۰۸؛
 ۷. اثر جنون در انحلال نکاح، سعید ابراهیمی، دکتر محسن اسماعیلی، استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام، ص ۱۳۱؛
- چکیده مقاله «مبانی فقهی و حقوقی نظام تعدد زوجات در خانواده (دکتر فریبا حاجی‌علی):

موضوع تعدد زوجات تحت تأثیر عوامل متعدد اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی همواره وجود داشته است. قرآن در این باره، در پی نظام‌بخشی به برخی از این عوامل و محدودکردن توسعه بی‌رویه آن در جامعه اسلامی است. محدودیت تعداد و شرایط خاص مانند رعایت عدالت میان زنان نشان‌گر این معناست. شأن نزول آیات بیان‌گر آنست که عامل بسترساز تعدد زوجات عمدتاً

رسیدگی به امور یتیمان و زنان بی سرپرست بوده است و گرنه در آیات نکاح، اصل تک‌همسری را آشکارا می‌توان دریافت.

با دقت در سنت و روایات درمی‌یابیم که هر جا تعدد زوجات مجاز اعلام گردیده، توجه به فلسفه اصلی آن وجود داشته است. بنابراین در پاسخ اشکالاتی که بر تعدد زوجات در اسلام وارد می‌شود، می‌توان پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای را بیان و راهکارهایی قانونی برای جلوگیری از سوء استفاده از این حکم اسلامی پیشنهاد کرد.

واژگان کلیدی: فقه، قانون، ازدواج، تعدد، زوجات، عقد نکاح.

دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلامی فقه و اصول
(نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی)، شماره پیاپی ۸۳/۱،
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۸۱-۱۱۲.

فهرست مقالات:

۱. فقه منظوم شیعی در دو قرن اخیر، سیدمحمد امامزاده، دکتر حسن عبداللهی، ص ۱۱؛
 ۲. بررسی مسئله حرمت «لهو» به عنوان قاعده‌ای فقهی، جواد ایروانی، دکتر محمدحسن حائری، ص ۴۳؛
 ۳. بررسی علل اختلاف آرای فقها در رویکرد به اخبار، عبدالله بهمن‌پوری، عظیم موحدی، ص ۸۱؛
 ۴. نگرشی در اخبار تحلیل «نفی ضمان خمس سابق بر ملکیت شیعه» حمیده عبداللهی، دکتر علی‌مظهر قراملکی، دکتر عابدین مؤمنی، دکتر سید محمدرضا امام، ص ۱۱۳؛
 ۵. تنصیف مهریه در موت زوج قبل از آمیزش، دکتر امان‌الله علیمرادی، محمد محسنی‌دهکالانی، ص ۱۳۷؛
 ۶. مقدسات و توهین به آن در حقوق کیفری ایران، سید ابراهیم قدسی، امین کوهیان‌افضل‌دهکردی، ص ۱۶۵؛
 ۷. درنگی در محرومیت زوجین از حق قصاص، علی کشاورز، دکتر حسین ناصری‌مقدم، ص ۲۰۷.
- چکیده مقاله «بررسی علل اختلاف آرای فقها در رویکرد به اخبار»، (عبدالله بهمن‌پوری و عظیم موحدی):
- اختلاف آرای فقهی، امری طبیعی، رایج و ملموس بین فقهاست. این اختلاف نظرات می‌تواند معلول علل مختلفی باشد؛ مانند اختلاف در تقسیم‌بندی اخبار که شامل اختلاف نظر اخباریان و اصولیان می‌شود، یا تعارض اخبار و راه‌های علاج آنها و خود تعارض که دلایل و عوامل متعددی دارد.

عواملی مانند پیش فرض های فقیه در مراجعه به منابع فقه و یا دامنه اطلاع او از موضوعات احکام نیز می تواند از علل اختلاف آرای فقها باشد. نیز سند یک روایت از نظر فقه می تواند مقبول یا مردود باشد که خود در تصمیم گیری فقیه نقش عمده دارد.

دلایل دیگری نیز در اختلاف آرای فقها در رویکرد به اخبار نقش اساسی دارد که در این جستار مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژگان: سنت، تعارض، سند روایت، جهت صدور روایت، دلالت روایت، مفهوم روایت.

فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت شماره ۵۹-۵۸، سال پانزدهم، تابستان - پاییز ۱۳۸۸.

فهرست مقالات:

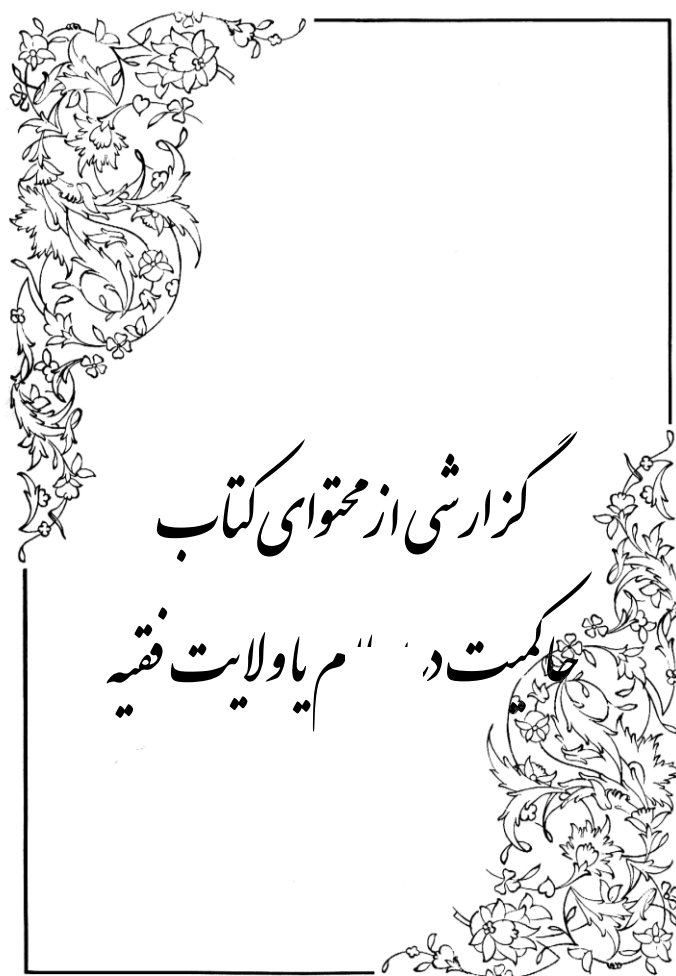
۱. شهید اول و سازماندهی نهاد مرجعیت، آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی، ص ۳؛
 ۲. ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب/۲، آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، ص ۱۰؛
 ۳. لقطه و مجهول المالك/۳، آیت الله سید کاظم حائری، ص ۴۱؛
 ۴. شرکت «اعمال» در فقه اسلامی، آیت الله جعفر سبحانی، ص ۶۷؛
 ۵. عیوب موجب فسخ نکاح، آیت الله رضا استادی، ص ۹۴؛
 ۶. اهلیت حقوقی، شناسایی سن بلوغ و تأثیر آن در تکلیف/۱، شیخ حسن جواهری، ص ۱۲۹؛
 ۷. نماز خوف در قرآن، روح الله ملکیان، ص ۱۶۲؛
 ۸. نقد ربای تولیدی، رضا محمدی کرجی، ص ۱۸۱؛
 ۹. وقوف در عرفات با عامه، حسن کاشانی، ص ۲۰۶؛
 ۱۰. نکته‌ها/۲۰، رضا مختاری، ص ۲۷۰؛
 ۱۱. تأملی در «دائرة المعارف فقه علی بن ابی طالب علیه السلام»، خالد غفوری، ص ۲۷۶؛
 ۱۲. همراه با دایرة المعارف فقه اسلامی، ص ۳۱۵؛
 ۱۳. همراه با دانشنامه آثار فقهی شیعه، فقه القرآن راوندی، خلیل گریوانی، ص ۳۲۵؛
 ۱۴. گزارشی از همایش «کرسی نظریه پردازی اجتهاد متوسط»، سید فرید حاجی سیدجواد، ص ۳۵۵.
- چکیده مقاله «اهلیت حقوقی شناسایی سن بلوغ و تأثیر آن در تکلیف/۱»، (حسن جواهری):
- موضوع اصلی مقاله، مسئله سن و نشانه‌های بلوغ است، گرچه قبل از آن، به مسئله اهلیت در فقه و حقوق موضوعه پرداخته شده و تفاوت‌های آن دو بیان شده است.

مؤلف در بحث بلوغ ضمن بررسی ادله قرآنی و روایی، به نکاتی در حد و مرز تصرف کودک در اموال، اسلام و عبادات کودک و مجازات‌های تعزیری وی و در پی اینها به بلوغ و نشانه‌های آن پرداخته است. نشانه‌های بلوغ - که شاخص مرز کودکی از بزرگسالی است -، محور اصلی مقاله است. مؤلف در بخش اول به نشانه‌های طبیعی بلوغ و سپس به شناسایی بلوغ به واسطه سن اشاره دارد. کلیدواژگان: بلوغ، اهلیت، کودک، رشد.

کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۶۱، پاییز سال ۱۳۸۸.

فهرست مقالات:

۱. روش فقهی و حدیثی شهید اول، محمدحسن ربانی، ص ۳؛
 ۲. شهید اول، پایه‌گذار قواعد فقهی، صاحب محمدحسین نصار؛ مترجم: عبدالله امینی‌پور، ص ۲۰؛
 ۳. اشباه و نظایر فقهی از دیدگاه شهید ثانی، غالب الناصر؛ مترجم: عبدالله امینی‌پور، ص ۵۴؛
 ۴. پیشگامی شهید اول در تدوین قواعد فقهی، سید منذر حکیم؛ مترجم: عبدالله امینی‌پور، ص ۹۲؛
 ۵. روش علمی شهید ثانی در رجال و حدیث، محمدحسن ربانی، ص ۱۲۹؛
 ۶. اسرار الصلاة شهید ثانی، علی اکبر زمانی‌نژاد، ص ۱۵۷.
- چکیده مقاله «اشباه و نظایر فقهی از دیدگاه شهید ثانی» (غالب الناصر، مترجم عبدالله امینی‌پور):
- شهید ثانی در کتاب‌های الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة و مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام از اسلوب «تنظیر و اشباه و نظایر» همواره در مسایلی بهره می‌گیرد که قصد دارد در آنها حکم مطلوب را در موضوع مورد بحث ارایه دهد.
- این نوشتار افزون بر تحلیل اسلوب تنظیر، نقش اشباه و نظایر را در استنباط و میزان حجیت آن بررسی می‌کند



گزارشی از محتوای کتاب
حکمت در "میا ولایت فقیه"

رضامین دوست

نویسنده: آیت‌الله سید محمد مهدی موسوی خلخالی (دامت برکاته)

ناشر: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰ ش

الف. کتاب در یک نگاه

بی‌شک، دین مقدس اسلام که ضامن سعادت دنیا و آخرت انسان است، دارای برنامه‌ای است که در اصطلاح کلی، حکومت اسلامی نامیده می‌شود. طبق آیین اسلام، سعادت در دنیا که زمینه‌ساز سعادت آخرت است، نیاز به تنظیم حیات اجتماعی دارد و این مهم، بدون نظام‌سازی ممکن نیست و نظام نیز بی‌حکومت، سامان نمی‌یابد.

مسئله ولایت فقیه که امروزه در سطحی گسترده درباره‌اش بحث و نظر می‌شود، بر پایه حکومت اسلامی استوار است. تاریخ و سابقه این مسئله، با تاریخ فقهات شیعه پیوند دارد و این موضوع همواره مد نظر فقها بوده و جایگاه ویژه خود را داشته است.

در عصر کنونی که حکومت اسلامی به دست فقیهی بزرگ و مرجعی آگاه، یعنی حضرت امام خمینی برقرار گردید و از اصول مسلم و مهم قانونی آن، ولایت مطلقه فقیه به‌شمار آمد، دشمنان، کج‌اندیشان و غیر متخصصان، مسئله ولایت فقیه را زیر سؤال برده و اشکالاتی مطرح می‌کنند. کتاب حاکمیت در اسلام در پاسخ به اشکالات مطرح در این موضوع به نگارش درآمده و در شش بخش سامان یافته است:

۱. ابعاد و اقسام حکومت‌ها؛
 ۲. حکومت اسلامی، حکومت خدا و مراحل ده‌گانه ولایت معصوم؛
 ۳. مراحل ده‌گانه ولایت فقیه؛
 ۴. ولایت فقیه در قانون اساسی؛
 ۵. ولایت فقیه در موضوعات خاص؛
 ۶. مفهوم جمهوری اسلامی.
- مؤلف در هر بخش به ذکر مطالبی پرداخته که اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

بخش اول: ابعاد حکومت‌ها؛ اقسام حکومت‌ها؛ تقسیم دیگر برای حکومت‌ها؛ اشکالات و نواقص حکومت دموکراسی؛ در جستجوی حکومت بی نقص.

بخش دوم: مراحل ده گانه ولایت تشریعی پیغمبر و امام شامل: ولایت تبلیغ (بیان احکام)؛ ولایت تفویض؛ ولایت قضا؛ ولایت اجرای حدود؛ ولایت اطاعت در اوامر شرعی؛ ولایت اطاعت در اوامر عرفی و شخصی؛ ولایت تصرف استقلالی؛ ولایت اذن (نظارت)؛ ولایت حکومت (ولایت امر، زعامت)؛ ولایت امامت (پیشوایی).

بخش سوم: مراحل ده گانه ولایت فقیه شامل: ولایت فتوی؛ ولایت قضاء؛ ولایت در اجرای حدود و تعزیرات؛ ولایت اطاعت در اوامر شرعی؛ ولایت در موضوعات (یا حجیت حکم حاکم)؛ ولایت تصرف در اموال و نفوس یا در امور اجتماعی و سیاسی؛ ولایت اذن (نظارت)؛ ولایت زعامت (حکومت)؛ ولایت امامت (رهبری)؛ ولایت در امور حسبیه (کارهای ضروری).

بخش چهارم: الف) مفهوم قانون، قانون تکوینی و تشریعی؛ ب) رابطه قانون تکوینی و تشریعی، انسان و تخلف از قانون؛ ج) قانون در اسلام یا احکام الهی که خود دارای مباحث زیر است: تدوین قانون اساسی در جهان و ایران؛ ارزیابی قانون اساسی در کشورهای اسلامی و رابطه آن با ولایت فقیه؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و ولایت فقیه؛ انتقاد و پاسخ.

بخش پنجم: در بیان موضوعات خاص ولایت فقیه: ولایت فقیه بر صغیر؛ مجنون و سفیه؛ مغمی علیه (بی هوش) و مست؛ مفلس؛ غایب و اقسام آن؛ ممتنع و اقسام آن؛ میت؛ مقتول؛ نصب وصی یا ناظر؛ نصب امین در رهن.

بخش ششم: سایر موارد، مانند: دموکراسی؛ جمهوری؛ حکومت اسلامی؛ متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

(ب) برخی از منابع کتاب:

البیع، امام خمینی؛ ولاءها و ولایت‌ها، شهید مطهری؛ الغدیر، علامه امینی؛ الاحتجاج، طبرسی؛ شرح نهج البلاغه، عبده و نیز شرح ابن ابی‌الحدید؛ احکام السلطانیه، ماوردی؛ الفقه علی المذاهب الأربعة، جزیری؛ تاریخ طبری؛ الدرالمثور، سیوطی؛ تفسیر کبیر، فخر رازی.

(ج) تلخیص نمونه‌ای از متن کتاب (ص ۵۷۳-۵۶۸):

خلاصه گفتارهای گذشته در ولایت فقیه:

۱. به مقتضای ضرورت عقلی و با توجه به ملاک لزوم حفظ نظم و استقلال و امنیت کشور اسلامی و دفاع از مرزها و حفظ احکام اسلامی و عمل به آن و زنده داشتن حدود اسلامی و اجرای آن و نیز حفظ دین الهی و استقلال و امنیت کشور اسلام و آزادی مسلمین، ولایت عامه برای فقیه جامع‌الشرایط ثابت می‌باشد تا همچون رئیس کشور در رأس قوای سه‌گانه مجریه، مقننه و قضائیه قرار گیرد تا حکومت را به صورت مکتبی اداره کند.

بنابراین، حکومت فقیه جامع‌الشرایط در زمان غیبت، مانند حکومت امام علیه السلام است هرچند که به عنوان ثانوی (حفظ نظام اسلامی) باشد، به‌ویژه اگر فقیه توانست و خواست تشکیل حکومت بدهد.

نتیجه دلیل عقلی مزبور این است که سلطه استقلالی فقیه بر تصرف در امور اجتماعی، محدود به حفظ مصالح عمومی و نظم کشور خواهد بود، نه به‌طور مطلق. این بدان معناست که اگر حفظ نظم و آرامش و امنیت کشور اسلامی ایجاب کرد، فقیه می‌تواند حکم آن را صادر کند.

البته تشخیص این موارد با مقیاس عدل و آگاهی کامل به مصالح و مفاسد کشور و چگونگی حفظ امنیت و دیگر مسایل مربوط باید انجام گیرد و تشخیص آن بسیار دقیق است و با سرعت نمی‌توان تصمیم گرفت.

ثبوت چنین ولایتی برای فقیه، به دلیل لزوم رعایت مصالح عمومی اسلام و مسلمین است و لازمه آن، لزوم تشکیل حکومت است. در عصر غیبت، این مهم به دست فقیه نایب‌الامام صورت می‌گیرد، همان‌گونه که در زمان حضور با خود امام است و این یک امر واضح و روشنی است که لزومش در کشورهای اسلامی ضروری است.

اما ولایت فقیه بر اموال و نفوس مردم به میزان رعایت مصالح فردی از قبیل سلطه بر تزویج افراد با یکدیگر و یا خرید و فروش املاک ایشان طبق مصلحت شخصی آنها، با دلیل مزبور ثابت نمی‌شود، اگرچه این برای رسول الله و یا امام ثابت است؛ زیرا این مرحله از ولایت مطلقه مربوط به حفظ نظم و یا حفظ دین و یا استقلال کشور نیست تا در حکومت و سلطه فقیه درآید؛ بلکه مربوط به مصالح شخصی است و برای معصومین به دلیل خاص تعبّدی ثابت شده است، مانند: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم» و نه به دلیل عقلی و به ملاک لزوم تشکیل حکومت اسلامی.

با این بیان، فرق میان ولایت عامّه فقیه با ولایت عامّه رسول الله و یا امام علیه السلام روشن شد، و آن اینکه ولایت فقیه هرچند عام، اما محدودتر از ولایت معصومین علیهم السلام است.^۱

۱. در زمینه فرق دو ولایت (ولایت فقیه و ولایت معصوم علیه السلام) حضرت آیت الله العظمی امام خمینی قدس سرّه (در کتاب بیع ۲ / ۴۸۹) چنین می‌فرماید: «ثم إننا قد أشرنا سابقا إلى أن ما ثبت للنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الامام عليه السلام من جهة ولايته و سلطنته ثابت للفقیه و اما اذا ثبت لهم عليهم السلام ولاية من غير هذه الناحية فلا، فلو قلنا بأن المعصوم عليه السلام له الولاية على طلاق زوجة الرجل أو بيع ماله أو أخذه منه و لو لم يقتض المصلحة العامة لم يثبت ذلك للفقیه و لا دلالة للدلالة المتقدمة على ثبوتها له حتى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصيص». «ما در گذشته اشاره کردیم آنچه را که برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و برای امام علیه السلام از جنبه ولایت و حکومت (سلطه بر امور اجتماعی) ثابت است، همان ولایت و حکومت برای فقیه نیز ثابت می‌باشد. و اما اگر ولایتی (سلطه خاصی) برای ایشان (رسول خدا صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام) ثابت شد نه از این جهت، (جهت حکومت و ریاست) آن ولایت خاص برای فقیه ثابت نیست، بنابراین، اگر بگوییم معصوم علیه السلام ولایت دارد که زن کسی را طلاق بدهد، یا مال او را بفروشد و یا از او بگیرد، اگر چه مقتضای مصالح عامّه نباشد، چنین ولایتی برای فقیه ثابت نیست و ادله گذشته (منظور احادیث ولایت فقیه است) بر ثبوت چنین چیزی برای فقیه دلالت نمی‌کند تا اینکه خروج قطعی از قبیل تخصیص باشد (یعنی مورد مزبور تخصّصا خارج است نه تخصیصا). معظم له آنچه را که اثبات فرموده‌اند همان ولایت تصرف در امور اجتماعی و سیاسی است که به معنای حکومت فقیه است، همچون حکومت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام که آن در هر عصر و زمانی - اعم از زمان حضور و غیبت - ضروری است و عقل بدان حکم می‌کند و در قانون اساسی

اما ولایت فقیه بر اموال قاصرین (مانند یتام و مجانین) به ملاک حسبه است نه به ملاک حفظ نظم.^۱

۲. احادیث وارده در زمینه ولایت فقیه که جمله‌ای از آنها را در بحث «ولایت تصرف» یادآور شدیم، مراحلی از ولایت را برای فقیه به ثبوت می‌رساند؛ مانند ولایت قضا و توابع آن از قبیل حفظ اموال صغیر و غایب و گرفتن مدعی به از محکوم و حبس مدیون ممتنع از ادای دین با فرض تمکّن و همچنین ولایت اذن به تصرف دیگران در اموری که مشروط به اذن امام باشد. اما استفاده ثبوت ولایت عامه برای فقیه از اخبار یادشده به گونه‌ای که شامل ولایت تصرف (حکومت) در امور اجتماعی و سیاسی نیز بوده باشد، با بیاناتی که در ذیل اخبار مزبور نمودیم، روشن می‌گردد.^۲ این امر، دست کم در تأیید دلیل عقلی، نقش بسزایی خواهد داشت.

اما دلیل عقلی - که خود بهترین دلیل است - برای اثبات ولایت مطلقه فقیه کافی است و رنج استدلال به روایات، چندان لزومی ندارد. تشکیل حکومت اسلامی به وسیله هر مسلمان متعهد و سیاسی و آگاه به اوضاع و احوال جهان و دانای به احکام اسلام - هر چند از راه سؤال از مجتهد - ممکن و معقول است؛ بنابراین عقل، تشکیل حومت اسلامی را منحصر در فقیه نمی‌داند.

در اسلام، اعتبار و رسمی بودن حجّیت حکومت غیر فقیه^۳ - به گونه‌ای که قوانین مصوّبه به امضای او و دستورات و فرامینش در اموال و نفوس و نوامیس مردم واجب‌الاطاعه و لازم‌الاجرا باشد - با وجود فقیه جامع‌الشرایط که بتواند تشکیل حکومت بدهد، مقطوع‌العدم و یا مورد تشکیک است و عقل در چنین

جمهوری اسلامی در اصل پنجم مطرح شده و در اصل ۱۱۰ وظایف و اختیارات رهبر کاملاً توضیح داده شده است.

۱. بخش پنجم، ص ۶۰۹ به بعد.

۲. برای آگاهی بیشتر درباره بررسی احادیث یاد شده به بحث ولایت تصرف و ولایت زعامت، صفحه ۳۸۹ و ۳۶۵ مراجعه فرمایید.

۳. در صفحه ۴۶۵ و ۴۷۱ به این اشکال و پاسخ آن اشاره شده است.

حالتی که امر دایر شود بین مقطوع‌الاعتبار و مشکوک‌الاعتبار، البته مقطوع‌الاعتبار را مقدم و متعین می‌داند.

در کشورهای اسلامی اگر افرادی غیر شایسته حکومت می‌کنند تنها از راه زور و تزویر است، نه عدل و حقیقت. لذا ملت مسلمان، آنها را به رسمیت نشناخته‌اند و همیشه دیده‌ایم که در مواقع ضروری دست به سوی مراجع تقلید دراز کرده‌اند مثلاً در برابر دفاع از دشمن، حکم جهاد از ایشان خواسته‌اند و یا برای نقض عهد و پیمانهای استعماری - مانند قرارداد تنباکو با دولت انگلیس - حکم تحریم را از مرجع وقت تقاضا نموده‌اند. اینها همه شاهدی از عدم رسمیت اسلام میان حکومت‌های کشورهای اسلامی است.

به عبارت دیگر، زمامداری هر کشوری در دو جهت پیاده می‌شود:

یکی تصرفات او در اموال و نفوس مردم و یا اموال عمومی دولتی و یا قراردادهای سیاسی، تجارتي و فرهنگی با دولت‌های دیگر. و دیگری فرمان‌هایی که به ملت صادر می‌شود؛ مانند فرمان به جهاد با دشمن داخلی یا خارجی و افراد را در معرض کشته‌شدن قراردادن، و یا فرمان به پرداخت مالیات دولتی و زندانی کردن اشخاص و امثال آن از مسائل عملی که در هر کشوری باید اجرا شود.

بدیهی است که در هر دو جهت، اصل، عدم ولایت کسی بر دیگری است مگر به دلیل عقلی یا نقلی. اما دلیل نقلی درباره ولایت فقیه، همان اخباری بود که مورد بحث قرارگرفت و گفتیم که ما باید به دلیل عقلی تکیه کنیم و دلیل نقلی را لااقل به صورت تأیید قبول کنیم.

اما در قسمت اول، عقل به عدم نفوذ تصرفات غیر فقیه حکم می‌کند؛ زیرا مقتضای اصل، عدم نفوذ تصرفات در اموال دیگران و یا اموال عمومی است مگر نسبت به کسی که ولایتش ثابت شده باشد و ثبوت ولایت درباره فقیه جامع‌الشرايط به دلیل ضرورت تشکیل حکومت اسلامی قطعی است. و اما نسبت به غیر فقیه مشکوک است؛ زیرا دلیلی از شرع درباره امضای حکومت غیر فقیه نرسیده است تا بتوان اختیارات تام را به او داد.

اما بنا و روش عقلای دنیا در انتخاب رئیس کشور و کفایت آن در اعتبار و رسمیت رئیس کشور - مانند رئیس‌جمهور یا نخست‌وزیر - به تنهایی تا به امضای شرع اسلام نرسد کافی نیست و لذا اعتبار و رسمیت شرعی نخواهد داشت؛ زیرا این احتمال باقی است که ممکن است اسلام حق ریاست و

حکومت را مخصوص کادر معینی قرار داده تا برای همیشه مکتب اسلام زنده و پایدار بماند و آن فقهای جامع‌الشرایط و مجتهدین آگاه و بصیر هستند تا بتوانند حکومت اسلام را با رهبری پایه‌ای^۱ اداره کنند و امضای شرعی هرچند با سکوت شارع به دست می‌آید، ولی آن در حالتی است که چنین حکومتی در زمان امام علیه السلام تحقق پیدا کرده باشد و در برابر آن سکوت نموده باشند به گونه‌ای که از سکوتشان قبول و رضایت استفاده شود. چنین حالتی در زمان امامان: گذشته رخ نداده است؛ زیرا همیشه حکومت‌ها را طاغوتیان زمان در دست داشتند و مورد خشم و نفرت و نفی ایشان بوده‌اند و اختلاف ظاهر بود.

اما در قسمت دوم، یعنی وجوب اطاعت و فرمانبرداری از رئیس کشور (غیر فقیه) به حکم اصل منتفی است؛ زیرا وجوب اطاعت از هیچ فردی ثابت نیست مگر خدا و رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیه السلام و یا کسی که از طرف آنها منصوب شده باشد و نصب فقیه جامع‌الشرایط قطعی است و اما غیر فقیه مشکوک است و اصل عدم نصب اوست؛ زیرا وجوب اطاعت از کسی، بستگی به نصب و تعیین او از طرف حاکم اصلی (خدا و رسول و امام علیه السلام) دارد و تحقق آن نسبت به غیر فقیه قطعی نیست.

بنابراین، اصل ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، یک اصل اسلامی و مکتبی است که بدون آن تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت میسر نخواهد شد.

۱. منظور از «رهبری پایه‌ای» عبارت است از پایه امامت معصوم علیه السلام و سپس نواب خاص یا عام او که منتهی به رهبری رسول خدا و بالاخره رهبری و حکومت خدای متعال می‌گردد.

