

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

در مسیر اجتهاد

دوفصلنامه علمی در مسیر اجتهاد
سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴

«آراء نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه در مسیر اجتهاد در زمینه الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای، به نام حوزه علمی خراسان - مدرسه علمی عالی نواب در تاریخ ۱۴۰۲/۹/۶ به شماره ثبت ۹۴۷۱۴ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.»

شاپا: ۸۴۳۰-۳۰۶۰ شاپای الکترونیکی: ۶۷۳۴-۳۰۹۲

صاحب امتیاز: **مدرسه علمی عالی نواب** (با حمایت حوزه علمی خراسان)
مدیر مسئول: **محمد اسفندیاری** ■ سردبیر: **مصطفی امیری**
مدیر اجرایی: **سید صادق سیدان** ■ ویراستار: **محمد بهشتی وند**
صفحه آرا: **هاشم دهقانیان حقیقی** ■ نشانی: مشهد، ابتدای
خیابان شیرازی، جنب حرم مطهر، مدرسه علمی عالی نواب
کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹ ■ شماره تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۵۹۵۵۹ | داخلی ۵۰۳

E-mail: DMI.PAJOOHESH@H-NAVVBAB.IR

DMI.JOURNALS.HOZEHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام والمسلمین دکتر مصطفی امیری
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان، عضو گروه علمی مدرسه علمیه اسلام شناسی حضرت زهرا علیها السلام
- حجت الاسلام والمسلمین حسن درجی
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان، استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم دستورانی
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان، دبیر گروه علمی فقه و اصول مدرسه علمی عالی نواب
- حجت الاسلام والمسلمین دکتر مصطفی رفسنجانی مقدم
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد
- دکتر بلال شاکری
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان، عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه
- دکتر مهدی محمدی نسب
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین سید کمال الدین موسوی دامسکی
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین رضا میهن دوست
استاد سطوح عالی حوزه علمی خراسان

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام و المسلمین حسین ادبی چرمی
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین حسن درجی
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان، استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- حجت الاسلام و المسلمین دکتر مصطفی رفسنجانی مقدم
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد
- دکتر بلال شاکری
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان، عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمۃ اللہ علیہ
- حجت الاسلام و المسلمین جعفر فغانی بید سوخته
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین حمید رضا کامل نواب
عضو حلقه اجتهادی فقه سیاست و حکمرانی مدرسه عالی فقاہت عالم آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم
- حجت الاسلام و المسلمین علی محدث اردبیلی
پژوهش گر مدرسه عالی فقاہت عالم آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم
- دکتر مهدی محمدی نسب
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین رضا میهن دوست
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین محمد هادی میهن دوست
استاد سطوح عالی حوزه علمیّه خراسان

راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

ضوابط عمومی

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «فقه و اصول» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
۲. مقاله باید در قالب علمی ترویجی شامل: تحلیل، تطبیق، نقد یا نقطه نظر دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص و با قلم روان و رسای فارسی نگارش شده باشد.
 - نکته مهم: مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.
۳. مقالات باید در قالب word با پسوند docx از طریق سامانه نشریه ارسال شود.
۴. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس نظر سردبیر نشریه مشخص می‌گردد.
۵. مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.
۶. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای دوفصلنامه محفوظ است.
۷. مقاله‌هایی که در مرحله بررسی توسط اعضاء هیئت تحریریه قرار گرفته‌اند، بازگردانده نخواهند شد.
۸. تأیید نهایی مقالات برای چاپ در دوفصلنامه، پس از داوری، منوط به موافقت هیئت تحریریه است. همچنین گواهی پذیرش و چاپ مقاله، پس از پذیرش نهایی توسط اعضای محترم هیئت تحریریه صادر می‌گردد.

ساختار مقاله

ساختار مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- واژگان کلیدی
- تبیین مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه‌گیری
- پی‌نوشت

- فهرست منابع
- عنوان انگلیسی
- چکیده به انگلیسی
- واژگان کلیدی به انگلیسی

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

۱. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت؛ بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.
۲. در صورتی که در سامانه نشریه، نویسنده مسئول مقاله مشخص شده باشد، همان شخص نویسنده مسئول تلقی می شود. در غیر این صورت، فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود.
۳. تمام مکاتبات و اطلاع رسانی های نشریه با فرستنده مقاله صورت می گیرد.
۴. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/نویسندگان در سامانه نشریه، به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی و وابستگی سازمانی مندرج در سامانه دقیق و به روز باشد.
۵. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده/نویسندگان باید دقیق و بر اساس یکی از الگوی های ذیل باشد:
 - اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر.
 - اساتید حوزوی: سطح علمی (مدرس سطح، استاد سطوح عالی، استاد خارج)، رشته تخصصی حوزه علمیه، محل تدریس، شهر.
 - طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار) رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر.
 - دانشجویان: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر.
 - افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، شهر.
۶. از اشاره مستقیم یا غیر مستقیم به نام نویسنده/نویسندگان مقاله در متن، پی نوشت یا اسم فایل مقاله، خودداری شود.
۷. به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده/نویسندگان رسیده است در قالب فایل word یا JPG در سامانه ثبت گردد.

شیوه نامه نگارشی

۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.
۲. چکیده مقاله باید یک پاراگراف باشد.
۳. در مورد کلماتی مانند مسأله، جرأت، هیأت، مسؤول، شؤن، رؤوس و همانند آن‌ها، بر اساس قانون فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای تطبیق این کلمات با ساختار زبان فارسی، لازم است همزه‌ای که بر روی «الف» قرار گرفته، به همزه‌ای با پایه «ی» تبدیل شود. بنابراین، به صورت مسئله، شئون، هیئت، مسؤول و... نوشته می‌شود.
۴. از به کار بردن کلمات غیردقیقی که در زبان محاوره‌ای مرسوم است، پرهیز شود و مقاله با زبان علمی نوشته شود. همانند: چیز، در واقع، ... یا عبارت‌های خالی از معنی: «نگفته پیدا است».
۵. نشانه‌های ، ، : ، ... ؟! با کلمه قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.
۶. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه «()» با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.
۷. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).
۸. پیشوندهایی نظیر «می» و «نی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.
۹. برای ایجاد نیم فاصله باید منحصراً از کلیدهای ۲+Ctrl+Shift استفاده کرد.
۱۰. استفاده از گیومه غیرفارسی نظیر "ممنوع است" (گیومه فارسی به این صورت «» است).
۱۱. نویسنده باید تا جایی که ممکن است از عبارات عربی استفاده نکند و مفاد آن‌را به زبان فارسی بیان کند (مگر مواردی که استفاده از عبارت عربی ضرورت دارد). همچنین متن مقاله باید به زبان فارسی باشد. از این‌رو از کلمات عربی مانند لذا، ثانیاً، فحوی و... نباید استفاده شود.
۱۲. اگر توضیحات درون پرانتز، دوباره نیاز به توضیح (در داخل همان پرانتز) داشته باشند، از قلاب [...] استفاده شود.
۱۳. اعداد به کار رفته در متن مقاله باید فارسی باشند.
۱۴. تمامی تیترا (غیر از چکیده، واژگان کلیدی و مقدمه یا طرح مسئله) باید شماره گذاری شوند.
۱۵. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.
۱۶. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و واژگان کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.
۱۷. بین «ج» یا «ص» و مانند آن و عدد بعد از آن‌ها، در ارجاعات و فهرست منابع فاصله وجود ندارد.

۱۸. برای شماره‌گذاری در اولین لایه تیترا از نقطه استفاده شود. برای دومین لایه از خط تیره استفاده شود. تعداد لایه‌ها نباید از ۴ مورد بیشتر شود. نمونه:

۱. لایه اول

۱-۱. لایه دوم

۱-۲. لایه سوم

۱-۲-۱. لایه سوم

۱-۲-۲. لایه سوم

۱-۲-۲-۱. لایه چهارم

شیوه ارجاع دهی

۱. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمانه و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut, ۲۰۰۵/۳۴۵، آل عمران/۲۳). اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده، تاریخ انتشار یکسانی داشته باشند، این آثار با ذکر حروف الف، ب و ... در منابع فارسی و a و b و ... در منابع انگلیسی، پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: طباطبائی، ۱۳۷۴ الف، ج ۲، ص ۴۰).

۲. در صورت تکرار منبع در ارجاعات درون متنی، اگر نویسنده و منبع قبلی، یکسان باشند از «همان» یا "Ibid" استفاده می‌شود و سپس جلد یا صفحه مدنظر بیان می‌شود. اما اگر نویسنده یکسان و کتاب مختلف باشد، از «همو» یا "Idem" استفاده می‌شود و سپس سال نشر، جلد و صفحه مدنظر ذکر می‌شود.

۳. اگر چند نویسنده برای کتاب یا مقاله وجود دارد، قبل از نام آخرین نویسنده فقط «و» آورده می‌شود و نشانه ویرگول حذف می‌شود.

۴. در ارجاع درون متنی برای کتاب یا مقاله دارای سه پدیدآورنده و بیشتر، فقط نام نویسنده اول و برای بقیه قید «همکاران» ذکر می‌شود؛ مثال: (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۵. در ارجاع دهی درون متنی برای مقاله‌های با حداکثر دو پدیدآورنده، تکرار نام همه پدیدآوردگان در ارجاع دهی‌های بعدی الزامی است.

۶. زمانی که لازم است یک مطلب را به بیش از یک منبع، ارجاع درون متنی دهید، از «؛» برای فاصله گذاشتن میان دو منبع استفاده کنید. برای نمونه: (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۸؛ مطهری،

۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲).

۷. در ارجاع‌های درون متنی الزاماً درج نقطه باید بعد از پرانتز قرار گیرد. همانند: است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۸).

۸. در نقل قول‌های مستقیم، نقطه پایان جمله و پس از پرانتز می‌آید. برای نمونه: یکی از اندیشمندان معاصر در مورد ماهیت حشر در روز قیامت معتقد است: «آنچه در مسئله قیامت مطرح است...» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳).

۹. در ارجاعات درون متنی اگر از دو صفحه پشت سر هم استفاده شده، شماره صفحات با حرف واو عطف می‌شوند و اگر از چند صفحه استفاده شده، بین صفحات اول و آخر «تا» نگاشته می‌شود.

۱۰. تنظیم فهرست منابع بایستی به تفکیک و ترتیب ذیل اقدام شود:

منابع فارسی: کتاب، مقاله، پایان‌نامه.

منابع عربی: کتاب، مقاله، پایان‌نامه.

منابع انگلیسی: کتاب، مقاله، پایان‌نامه.

۱۱. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

• کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف ایرانیک (مورب خوانیده به چپ) و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر.

• مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/نویسندگان، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف ایرانیک (مورب خوانیده به چپ) و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

• منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف ایرانیک (مورب خوانیده به چپ) و برجسته یا بولد، صفحه/پاراگراف، نشانی اینترنتی، تاریخ دسترسی.

۱۲. در مورد تقریرات درس، بایستی نام صاحب درس (صاحب نظر) به عنوان پدیدآورنده ذکر شود؛ مثال: صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

۱۳. در فهرست منابع، فقط برای نویسنده اول نام خانوادگی پیش از نام کوچک می‌آید. در کتب و مقالات با دو و سه نویسنده، نویسنده دوم و سوم به ترتیب با نام کوچک و نام خانوادگی و برای بیش از سه نویسنده، «نام نفر اصلی+دیگران» درج شود.

به عنوان نمونه: قربانی، عباس، مسلم احمدی، سید مجتبی میردامادی، (۱۴۰۱)، «واکاوی دلالت فراز یا من دل علی ذاته بذاته دعای صباح بر برهان صدیقین»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۹۳ تا ۱۱۴.

سلحشور سفیدسنگی، زهره و دیگران، (۱۴۰۱)، «بررسی مسئله تجرد ابصار از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب شناسی»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۵ تا ۱۳۴.

۱۴. چنانچه کتابی فاقد ناشر، محل یا تاریخ نشر باشد، در فهرست منابع این گونه نوشته می شود: «بی نا» (یعنی فاقد ناشر) - «بی جا» (یعنی فاقد محل انتشار) - «بی تا» (یعنی فاقد تاریخ انتشار).

۱۵. نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۱۶. قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی گیرند.

۱۷. تمامی منابع به جز قرآن و نهج البلاغه شماره گذاری گردد.

۱۸. اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتما باید نام نویسنده درج شود، (استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است).

۱۹. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می شوند، باید در متن، استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند و در متن به آن ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب نامه درج گردند).

۲۰. تاریخ های ذکر شده در مقاله، اگر هجری شمسی باشند، بدون هیچ نشانه ای بیایند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری «ق» و برای میلادی، علامت اختصاری «م» بیاید.

۲۱. اگر مقاله یا کتاب مورد ارجاع به زبان انگلیسی انتشار یافته است، پژوهشگر باید در نخستین دفعه ای که نام این پدیدآورنده را ذکر می کند، در پانویس معادل بیگانه آن را بیاورد.

۲۲. عناوین افراد مانند دکتر، مهندس، آیت الله و امثال آن ها به استثنای «سید» که بخشی از نام فرد است در ارجاع درون متنی و فهرست منابع حذف می شوند. تنها عناوین امامان و کنیه آن ها آورده می شود. مانند امام علی علیه السلام یا امیرالمؤمنین علیه السلام.

۲۳. در صورت نیاز می توانید از عنوان محقق در ابتدای نام اشخاص استفاده کنید.

۲۴. تنها استثنائات مجاز در استفاده از عنوان، مختص به علامه حلی رحمته الله علیه، شیخ طوسی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه است.

۲۵. منابع و محتوای مربوط ارجاعات توضیحی مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن، در بخش پی نوشت ها آورده شود.

۲۶. تمام پی‌نوشت‌ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.

۲۷. دو فصلنامه «در مسیر اجتهاد»، با احترام به قوانین اخلاق در نشریات، تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین‌نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی، پیروی می‌نماید. از این رو تمامی مقالات، قبل از ارزیابی در سامانه مشابهت‌یاب «سمیم‌نور» بررسی می‌شوند و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن، از مرحله ارزیابی خارج می‌گردند. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۲۰٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۳۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

فهرست مقالات

- تفاوت عام و مطلق و کاربرست های اصولی آن..... ۱۳
علی منفردی، رضا میهن دوست
- بررسی علامت بودن استعمال بر معنای حقیقی از دیدگاه فریقین..... ۳۳
عباس رضائی، بلال شاکری
- امکان سنجی فقهی جواز شرط بندی با تجهیزات جنگی نوظهور..... ۴۷
مسعود رازقی، حمید رضا کامل نواب
- بررسی تأثیر دباغی بر تطهیر پوست میتة از دیدگاه فریقین..... ۷۳
محمد عربشاهی، احسان عزیزی، مصطفی شاهبازی
- بررسی رشوا ارتشا در فقه امامیه و حقوق ایران..... ۹۷
محمد مهدی خیرخواه، الیاس غلامی
- بررسی میزان مداخلیت قید «اضلال عن سبیل الله» در حرمت غنا..... ۱۲۵
امیر رضا زاده، رضا میهن دوست

تفاوت عام و مطلق و کاربرست های اصولی آن

علی منفردی^۱
رضا مبین دوست^۲

چکیده

بحث تعارض ادله در دانش اصول، از اهمیت بالایی برخوردار است، مانند آنجا که پیرامون مسئله ای فقهی دو دلیل شرعی لفظی وجود دارد که یکی عام و دیگری مطلق است و نمی توان به طور هم زمان به هر دو دلیل اخذ نمود و باید با نظر به تفاوت عام و مطلق، به حل این تعارض پرداخت.

به جهت تعامل صحیح با دو دلیل متعارض، باید شباهت ها و تفاوت های آن ها را شناسایی کرد. عموم و اطلاق نیز دو ویژگی اند که به الفاظ نسبت داده می شوند. در تعریف عام، دو دیدگاه عمده به چشم می خورد: دیدگاه نخست، عام را همان جمع به معنای لغوی می داند و بنابر دیدگاه مشهور بین اندیشمندان اصولی، معنای موضوع له عموم، شمول و فراگیری است. از مجموع تعریف های مطلق نیز برمی آید که مطلق ماهیتی عاری از قید است و به همین سبب، بر شیوع در جنس خویش دلالت دارد.

نوشتار پیش رو با استفاده از منابع کتابخانه ای و به روش توصیفی - تحلیلی بر آن است تا ضمن بررسی تعریف و شباهت های عام و مطلق، تفاوت های بیان شده توسط اندیشمندان اصولی پیرامون این دو ویژگی را دسته بندی کند و پس از آن به کاربرست های اصولی بحث بپردازد.

واژگان کلیدی: عام، مطلق، شباهت عام و مطلق، تفاوت عام و مطلق، تعارض عام و مطلق.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول).

Monfaredi80@Gmail.com

rmdoost@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان.

❁ مقدمه

عمده دسترسی ما به معارف و احکام شرعی از رهگذر لفظ بوده است. در دانش اصول مبحث مهمی به نام الفاظ وجود دارد تا در آن، احوال لفظ و دلالت‌های آن بررسی شود. «عام و مطلق» از مواردی هستند که ضمن مبحث الفاظ، به آن‌ها پرداخته شده است. دو اصطلاح «عام و مطلق» از ویژگی‌هایی هستند که به لفظ نسبت داده می‌شوند. این دو ویژگی گرچه از جهت دلالتشان بر شمول و فراگیری به یکدیگر شبیه‌اند، اما تفاوت‌های قابل توجهی دارند که شناخت این تفاوت‌ها دارای کاربرست اصولی است.

بحث از تفاوت عام و مطلق نیز همواره از گذشته تاکنون مورد توجه و ویژه دانشمندان اصولی بوده است و در سخنان و آثار ایشان قابل رهگیری است. سبب این توجه نیز کاربرست‌های این بحث از جمله شناخت چگونگی تعامل صحیح با دو دلیل عام و مطلق، در فرض تعارض است. گاهی در یک مسئله فقهی دو خطاب وارد شده است که یکی دارای عمومیت و دیگری دارای اطلاق بوده، و به طور همزمان، امکان اخذ به آن‌ها وجود ندارد. حل این تعارض، به دیدگاه ما در تعریف دو ویژگی عام و مطلق و نحوه تمایز و تفاوت این دو بستگی دارد.

در مقالاتی مانند «بررسی تطبیقی عام و مطلق در علم اصول» و «تطبیق عام با مطلق و کاربرد آن‌ها در قوانین موضوعه» به برخی تفاوت‌های عام و مطلق به طور کلی اشاراتی شده است. در مقاله «بازتعریف عام و مطلق و ثمرات مترتب بر آن» نویسنده از عبارات دانشمندان اصولی گذر کرده است و خود تعریفی جدید از هر کدام از عام و مطلق ارائه کرده است که با هدف این نوشتار، یعنی بررسی و دسته‌بندی تعاریف و تفاوت‌های موجود در بیانات اندیشمندان، متفاوت است. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تفاوت عام و مطلق در اصول فقه» نیز علاوه بر طرح برخی مباحث استطرادی و غیرمتناسب با موضوع همچون الفاظ عموم یا اعتبار لفظ در عموم و اطلاق و برخی آیات و روایات، تنها اشاره‌ای گذرا به تفاوت عام و مطلق شده است، اما در این نوشتار، سعی بر آن بوده است که تفاوت‌های عمده عام و مطلق به صورت جامع از کتب دانش اصول فقه گردآوری شود و با بررسی نظرات گوناگون اندیشمندان این علم، دسته‌بندی گردد. همچنین تلاش شده است تا براساس تفاوت‌های بیان شده، به کاربرست‌های اصولی این بحث پرداخته شود.

مقاله حاضر، نخست در بخش مفهوم‌شناسی به بیان تعریف‌های گوناگون لغوی و اصطلاحی ارائه شده برای هریک از عام و مطلق می‌پردازد و پس از بیان شباهت‌های این دو ویژگی در بخش بعد، می‌کوشد تا در

بخش سوم، تفاوت های آن ها را بررسی کند و در چهار قسمت دسته بندی نماید. در بخش چهارم و پایانی نیز به کاربرست های اصولی تفاوت های عام و مطلق پرداخته است.

۱. مفهوم شناسی

ابتدا لازم است معنای لغوی و اصطلاحی دو واژه عام و مطلق بررسی شود.

۱-۱. معنای لغوی عام

واژه «عام» از ریشه «عمم» بوده و معنای آن در کتاب های لغت فراگیری و شمول است: «عام، چیزی است که همه مواضع را دربرگیرد» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۴). «عمومیت امر، آن ها را گرفت: شاملشان شد» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۶). «شیء عام شد: شامل شد» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۹۳).

۲-۱. معنای اصطلاحی عام

اندیشمندان علم اصول در تعریف واژه عام دو رویکرد کلی دارند:

- رویکرد نخست مربوط به شیخ مفید رحمته الله علیه و پس از ایشان سید مرتضی رحمته الله علیه است که خاص و عام را همان مفرد و جمع به معنای لغوی می دانند: «عام، کلامی است که لفظش، بیان گر دو چیز و بیشتر از آن است و خاص، کلامی است که بیان گر یک چیز است» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳؛ علم الهدی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۹۷).
- رویکرد دیگر که مورد پذیرش بیشتر اصولی ها است، بر صلاحیت شمول و فراگیری تکیه دارد. شیخ طوسی رحمته الله علیه می نویسد: «لفظ عام، لفظی می باشد که دربرگیرنده همه چیزهایی است که صلاحیت شمول آن ها را داشته باشد» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۳).

علامه حلی رحمته الله علیه به این صلاحیت، قید وضع واحد را نیز افزوده است:

«عام، دربرگیرنده همه چیزهایی است که صلاحیت شمول آن‌ها را به وسیله وضع واحد، داشته باشد» (حلی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷).

لفظ مشترک به دنبال وضع‌های متعدد، شمول را می‌رساند و علامه حلی رحمته‌الله علیه با قید «وضع واحد»، لفظ مشترک را از تعریف خارج کرده است. محقق نراقی رحمته‌الله علیه هم تعریف مورد پذیرش خویش را این گونه بیان می‌کند:

«برای عام تعریف‌هایی بیان شده که مشهورترین و بهترین آن‌ها نزد من این است که عام، لفظی می‌باشد که دربرگیرنده چیزی است که به دنبال یک وضع، قابلیت و صلاحیت فراگیری آن را دارد» (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۶۹۹).

شیخ بهایی رحمته‌الله علیه اما صلاحیت یادشده را با تعبیری دیگر ارائه کرده است:

«عام، لفظی است که برای دلالت بر شمول اجزاء یا جزئیات (افراد) معنا وضع گردیده است» (بهایی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۵).

یعنی اگر معنا کل بود، لفظ بر اجزای معنا دلالت دارد و اگر معنا کلی بود، لفظ بر شمول افرادش دلالت خواهد داشت. البته بخش‌هایی از تعریف مشهور نسبت به عام، توسط برخی اندیشمندان مورد نقد قرار گرفته است:

«عام، تعریف شده به اینکه لفظی است که دربرگیرنده چیزی می‌باشد که صلاحیت دارد بر آن منطبق شود، اما در این تعریف دو اشکال وجود دارد؛ نخست اینکه عموم از ویژگی‌های لفظ نیست، بلکه از ویژگی‌های مفهوم و معناست، و دیگر اینکه عام بر مصادیق منطبق نمی‌گردد، زیرا برای نمونه زید، کل عالم یا العلماء نمی‌باشد. پس بهتر است بگوییم عام یعنی آنچه که دلالت کند بر فراگیری مفهوم نسبت به همه چیزهایی که صلاحیت منطبق شدن بر آن‌ها را دارد» (بروجردی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۲).

در هر کدام از تعاریف دیگر نیز با تعبیری گوناگون به ویژگی‌های عام اشاره شده است:

الف) بیان صلاحیت شمول عام با بهره‌گیری از دو اصطلاح قوه و فعل:

«عام، لفظی واحد می‌باشد که بالفعل دربرگیرنده چیزی است که بالقوه صلاحیت شمول آن را دارد» (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

ب) بیان شمول و فراگیری عام نسبت به مصادیق و افراد مدخول آن:

«عام، مفهومی فراگیر است که شامل همه مصادیقش می‌گردد» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۶).

«عام یعنی آنچه بر تمام مصادیق مدخولش که امکان منطبق شدن بر آن‌ها را دارد، دلالت کند» (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳).

«عام در لغت، معنای شمول دارد و در اصطلاح نیز در همان معنای لغوی به کار رفته است و آن را به چیزی تفسیر کرده‌اند که بر شمول حکم نسبت به همه افراد مدخولش دلالت دارد» (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۵۱).

ج) تعریف عام با تکیه به سرچشمه و منشأ عموم:

«شمول و فراگیری برآمده از لفظ، عموم نام دارد» (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۳).

در پایان به نظر می‌رسد قدر مشترک تعریف‌های یاد شده توسط مشهور برای عام، شمول و فراگیری وضعی نسبت به آنچه که صلاحیت در برگرفتن آن را دارد، بوده که البته با بیان‌های متنوع به آن اشاره شده است.

۳-۱. معنای لغوی مطلق

مطلق از ریشه «طلق» بوده و به باب افعال رفته است. معنایی که در کتب لغت بیش از سایر معانی، برای «اطلاق» بیان شده، عبارت است از: ارسال، رهایی و خالی نمودن.

«شتر را مطلق گذاشتم یعنی بند از او باز کرده و رهايش نمودم» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۰۱).

«اطلاق یعنی رها نمودن و ارسال، و شتر را مطلق گذاشتم یعنی بند را از

او برداشتم و آزادش کردم» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۴۲۰ و ۴۲۱).
«سخن را مطلق گذاشتم یعنی آن را از قید و شرط خالی کردم»
(فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۶).

۴-۱. معنای اصطلاحی مطلق

در تعریف مطلق نیز مانند عام، به «فراگیری و سریان» اما با تعبیرهایی گوناگون تکیه شده است. در تعریفی که تعدادی از اصولی ها از جمله شیخ انصاری، محقق اصفهانی و میرزای قمی رحمتهما الله تعالی نسبت به مطلق ارائه کرده اند، ویژگی فراگیری و شیوع در جنس، مورد توجه بوده است:

«مطلق یعنی آنچه دلالت بر شیوع در جنس خود دارد» (انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۵؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۷۸).
«مطلق آن است که بر معنایی فراگیر و شایع در جنس خود به نحو شیوع حکمی دلالت می کند» (اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۷).

از گفته های سید مرتضی رحمتهما الله تعالی در باب تخصیص عموم به وسیله شرط نیز برمی آید که ایشان اطلاق را فراگیری و شمول احوال می دانند (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۷۳).

علامه مظفر رحمتهما الله تعالی نیز در تعریف، صراحتاً فراگیری و شیوع نسبت به همه احوال را بیان کرده است:
«مطلق یعنی وسعت و شیوع لفظ، به اعتبار معانی و احوالی که برای آن وجود دارد» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵).

برخی دیگر از جمله شهید ثانی رحمتهما الله تعالی با تکیه بر ماهیت، به تعریف مطلق پرداخته اند:
«مطلق، همان ماهیت من حیث هی ولا بشرط می باشد» (عاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۲).

شهید صدر رحمتهما الله تعالی نیز با بیان معنای مقابل، سعی در روشن نمودن معنای اطلاق داشته است:
«اطلاق مقابل تقیید است؛ تقیید آن است که معنایی را تصور کرده و در آن وصفی زائد یا حالتی خاص در نظر گرفته شود، مانند انسان عالم، و اطلاق آن است که مفهوم انسان تصور شود و به آن هیچ وصف زائد یا حالت خاصی اضافه نشود» (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۶).

ایشان در جایی دیگر، اطلاق را ضمن مثالی توضیح می‌دهند و می‌نویسند:

«وقتی شخصی می‌خواهد فرزندش را به اکرام همسایه مسلمان امر کند، به أَكْرَمَ الْجَارِ اكتفاء نکرده و می‌گوید أَكْرَمَ الْجَارِ الْمُسْلِمَ؛ اما زمانی که می‌خواهد او را به اکرام همسایه با هر دینی امر کند، می‌گوید أَكْرَمَ الْجَارِ و از این سخن وی فهمیده می‌شود که امر به اکرام، اختصاص به همسایه مسلمان ندارد و همسایه کافر را نیز شامل می‌شود. این شمول را ما از خالی بودن کلمه الجار از قید می‌فهمیم و این یعنی اطلاق و لفظ در این حالت، مطلق نام دارد؛ از این رو خالی بودن کلمه از قید لفظی در کلام، بر شمول حکم دلالت می‌کند» (صدر، ۱۳۹۵ق، ص ۱۳۵).

امام خمینی رحمته الله علیه هم اطلاق را به ارسال، عاری بودن از قید و عدم دخالت آن تفسیر نموده است (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۴).

در مقام جمع‌بندی، می‌توان مطلق را ماهیتی دانست که عاری از قید است و به همین سبب، بر شیوع و فراگیری در جنس خویش دلالت دارد و معانی و احوال موجود را در بر می‌گیرد.

۲. شباهت عام و مطلق

با توجه به آنچه در بیان معنای اصطلاحی عام و مطلق گفته شد، واضح می‌شود که مهم‌ترین و روشن‌ترین شباهت این دو، همان شمول، فراگیری و سریان است که در تعریفشان، با بیان‌های مختلف به آن اشاره شد. شیخ طوسی رحمته الله علیه شباهت دیگری نیز بیان کرده است به این مضمون که عام و مطلق، هر دو به وسیله تقیید، خاص می‌شوند:

«تقیید، هم عام و هم مطلق را محدود و خاص می‌کند. مثال تخصیص عام، لَقِيتُ الرَّجَالَ الْأَشْرَافَ می‌باشد که اگر لفظ الرَّجَالَ مقید به الْأَشْرَافَ نمی‌شد، همه مردان را در بر می‌گرفت، چه اشراف باشند چه نباشند. مثال تخصیص مطلق نیز، فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ است که لفظ مُؤْمِنَةٍ، رَقَبَةٍ را مقید و محدود کرده است، چرا که اگر ذکر نمی‌شد، آزاد کردن هر بنده‌ای چه مؤمن باشد چه نباشد، جایز بود» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۹).

شهید ثانی رحمته الله علیه هم این گونه به شباهت اشاره می کند:

«مطلق مانند عام است، از این جهت که باید آن را بر هر فردی که
اطلاقش بر آن صحیح است، حمل کرد؛ البته هنگامی که مقید
باشد و بعضی از افراد را خارج کند، باید مطلق را تقیید کرد»
(عاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۲).

از عبارات آخوند خراسانی رحمته الله علیه برمی آید که در عام نیز مانند مطلق، مقدمات حکمت جریان
دارد و این منافاتی با دلالت وضعی ادات عموم بر عموم ندارد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۷). میرزای
نائینی رحمته الله علیه هم در اشاره به اینکه عام و مطلق از ناحیه نیازمندی شان به مقدمات حکمت شباهت
دارند، می گوید:

«عام نیز برای معین کردن مدخولش که ماهیت بدون اخذ قید
می باشد، مانند مطلق نیازمند مقدمات حکمت است» (نائینی،
۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۶۳).

البته شایان ذکر است که برخی مانند امام خمینی رحمته الله علیه بر این باورند که بین عام و مطلق، شباهتی وجود
ندارد و این دو از جهت شمول و فراگیری نیز شبیه یکدیگر نیستند که پس از آن ما به دنبال یافتن تفاوتشان
باشیم. به اصل این مطلب در بخش تفاوت ها پرداخته می شود.

۳. تفاوت عام و مطلق

بعد از اینکه مشخص شد عام و مطلق از جهت هایی شباهت دارند، باید به بررسی تفاوتشان پرداخت
تا بتوان آن ها را به درستی از یکدیگر متمایز ساخت. به تفاوت عام و مطلق در کتاب های گوناگون اصولی،
به شکل پراکنده اشاره شده است که اکنون این تفاوت ها در چهار بخش دسته بندی شده است.

۳-۱. تفاوت در نحوه دلالت

عام و مطلق، در مدلول تفاوت چندانی ندارند و هر دو بر شمول و فراگیری دلالت می کنند. عمده تفاوت
آن ها در منشأ و چگونگی دلالت بر شمول است، یعنی اینکه دلالت عام بر شمول و فراگیری به وسیله لفظ و
وضع، و در مرحله دلالت وضعی و تصویری صورت می پذیرد، اما دلالت مطلق بر شمول، توسط مقدمات
حکمت و در مرحله دلالت تصدیق محقق می شود. این تفاوت، با بیان های گوناگونی در آثار اندیشمندان

اصولی مانند محقق خویی رحمته الله علیه قابل مشاهده است:

«فرق بین عام و مطلق آن است که دلالت عام بر عموم و شمول به وسیله وضع، و دلالت مطلق بر شمول به وسیله اطلاق و مقدمات حکمت می باشد» (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۵۱).

همچنین علامه مظفر رحمته الله علیه نیز می نویسد:

«مطلق یعنی وسعت و شیوع لفظ به اعتبار معانی و احوالی که دارد، اما این وسعت و شیوع نباید برآمده از لفظ باشد، چرا که اگر برآمده از لفظ باشد، مانند واقع شدن نکره در سیاق نفی، کلام عام خواهد بود نه مطلق» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۲۵).

محقق عراقی رحمته الله علیه نیز اجرای مقدمات حکمت در عام را لغو و بی فایده می داند و بیان می کند:

«شکی نیست که ادات عموم برای دلالت بر شمول وضع شده اند و همچنین شکی نیست که مدخول این ادات، معنایی کلی می باشد که قابل صدق بر کثیرین است. پس هنگامی که ادات بر این معنای کلی داخل شوند، بر اراده همه افرادی که مدخول بر آنها صدق می کند، دلالت دارد؛ پس از آنجا که ادات عموم با دلالت وضعی، بیان گر شمول و فراگیری همه افراد مدخول هستند، دیگر جایی برای اجرای مقدمات حکمت با هدف برداشت شمول باقی نمی ماند، بلکه ادات عموم، وارد بر مقدمات حکمت نیز می باشند» (عراقی، ۱۳۷۰ق، ص ۳۶۴).

امام خمینی رحمته الله علیه نیز می گویند:

«عجیب است که کسی اطلاق را بعد از جریان مقدمات حکمت، مفید عموم دانسته و در نتیجه به لزوم جریان این مقدمات در عموم حکم می کند، زیرا لازمه این سخن، لغو بودن استفاده از الفاظ عموم می باشد» (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵).

در نتیجه از دید ایشان، مقدمات حکمت تنها مربوط به باب اطلاق است.

تفاوت عام و مطلق در نحوه دلالت بر شمول و سریان، مورد توجه محقق نائینی رحمته الله علیه نیز بوده است. ایشان می‌گویند که سرایت حکم به همه افراد مطلق، به خاطر یکسان بودن افراد در صدق طبیعت بر آن‌هاست، اما سرایت حکم به همه افراد در عام، از ادات عموم و با دلالت لفظی به دست می‌آید (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۳۳). این تفاوت را می‌توان به تعبیری دیگر بیان کرد به این صورت که برای تکیه و اعتماد بر سخن گوینده، نخست باید کشف کرد که او در مقام اجمال و ابهام نیست، بلکه در مقام بیان مراد حقیق خویش است. روش احراز در مقام بیان بودن نیز در هر کدام از عام و مطلق متفاوت است.

محقق نائینی رحمته الله علیه تفاوت مورد اشاره را این گونه بیان می‌کند:

«در موارد تمسک به اطلاق، اینکه گوینده در مقام بیان مرادش است را باید از خارج احراز و کشف کرد، اما در موارد تمسک به عموم، خود ادات عموم بیان‌گر این هستند که گوینده در مقام بیان است، زیرا معنای آن دارد که گوینده در مقام اجمال و اهمال باشد و با این حال، سخنش را به نحو عموم و استیجاب ارائه کند؛ بنابراین، احراز مقام بیان در عموم، به محض به کارگیری ادات آن انجام می‌شود و برای احراز این مقام نیازی به دلیل خارجی نیست» (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۳۳).

۲-۳. تفاوت در نحوه لحاظ ماهیت

دیگر تفاوت عام و مطلق را می‌توان تفاوت در چگونگی لحاظ ماهیت و اعتبارات آن دانست. برخی از جمله علامه حلی رحمته الله علیه می‌گویند که ماهیت در مطلق، بدون هیچ اعتباری حتی اعتبار تجرد لحاظ می‌شود، ولی لحاظ ماهیت در عام، با اعتبار عموم و شمول است، با این بیان که:

«مطلق لفظی است که بر ماهیت من حیث هی و بدون اعتبارات واحد، کثیر، عام یا خاص بودن و حتی بدون اعتبار تجرد و جدا بودن از اعتبارات مذکور دلالت می‌کند، چرا که اعتبار تجرد ماهیت نیز، با اعتبار من حیث هی مغایرت دارد، مانند حیوان که اگر من حیث هو لحاظ شود، مطلق است و اگر با اعتبار

عارض شدن عموم و شمول لحاظ گردد، عام خواهد بود. بنابراین، عام، اخص از مطلق است و تفاوت بین آن‌ها در این است که در مطلق، ماهیت من حیث هی لحاظ می‌شود و صرفاً صلاحیت عروض را دارد، اما در عام، ماهیت با اعتبار عارض شدن شمول و فراگیری لحاظ می‌شود» (حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۸).

شهید ثانی رحمته الله علیه نیز همان‌گونه که در معنای اصطلاحی اشاره شد، بر این باور است که عام یعنی آنچه بر ماهیت با اعتبار تعدد و کثرت دلالت می‌کند، و مطلق یعنی آنچه بر ماهیت من حیث هی دلالت دارد، نه به قید وحدت و نه به قید تعدد. به بیان دیگر عام، ماهیت بشرط شیء است و مطلق، ماهیت لابسشرط است (عاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۲).

ممکن است گفته شود این تفاوتی که علامه حلی رحمته الله علیه مطرح کرده است بیانی دیگر از تفاوت گذشته یعنی تفاوت در نحوه دلالت است، زیرا در مطلق وقتی صرف طبیعت لحاظ شود، شمول آن به مقدمات حکمت خواهد بود، و در عام وقتی کثرت در معنا لحاظ شده باشد، به معنای وضع برای عموم است. بنابراین به نظر می‌رسد مطلب معروفی که در بحث اسم جنس مطرح می‌شود، با این مضمون که قبل از سلطان العلماء رحمته الله علیه شمول را در معنای اسم جنس داخل می‌دانستند و بعد از او معنای اسم جنس را صرف طبیعت می‌انگاشتند (ر.ک: مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۲۷) صحیح نخواهد بود، چرا که قبل از سلطان العلماء، علامه حلی رحمته الله علیه به آن تصریح کرده است.

۳-۳. تفاوت در عالم جعل و مجعول

در تعریف عام گفته شد که عموم به معنای فراگیری و شمول برآمده از لفظ است. با بیان این قید که عموم باید برآمده از لفظ باشد، مطلق شمولی از تعریف مذکور خارج می‌شود، چرا که شمول و فراگیری آن برآمده از لفظ نیست، زیرا شمول از امور مربوط به عالم مجعول بوده ولی کلام ناظر به عالم جعل است؛ برخلاف عام که تکثر و تعدد افراد آن، در خود کلام و در عالم جعل لحاظ شده است (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۰۳).

۳-۴. تفاوت در ارکان تشکیل دهنده

برخی تفاوت بین عام و مطلق را با بیان ارکان و مقومات مربوط به هر کدام از اطلاق و عموم بیان

کرده‌اند. به عنوان نمونه، امام خمینی رحمه الله بر این باور است که حقیقت اطلاق، متوقف بر یک رکن است و آن رکن این است که شیء مانند طبیعت، بدون هیچ‌گونه قیدی موضوع برای حکم قرار بگیرد، اما عموم بر دو رکن استوار است: یکی طبیعت و دیگری آنچه دلالت بر عموم و شمول نماید، مانند لفظ «کُلّ، جمیع و الف و لام» که هرگاه این ادات به طبیعت اضافه شوند، از این همراهی، کثرت به دست می‌آید (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲).

امام خمینی رحمه الله در جایی دیگر، اطلاق را غیر مرتبط با عموم می‌داند و وجود شباهت بین آن‌ها را انکار می‌کند که به دنبال آن، دیگر نیازی به بحث درباره تفاوت‌ها نباشد. ایشان بیان می‌کند:

«باب اطلاق ارتباطی با باب عموم ندارد و بین این دو جامع و شباهتی وجود ندارد، تا در صدد بیان تفاوتشان باشیم، زیرا هدف از اطلاق این است که احراز کنیم طبیعت بدون هرگونه قیدی، تمام موضوع برای حکم قرار گرفته است و نمی‌توان از اطلاق، استغراق و بدلیت را برداشت کرد، چرا که اطلاق اصلاً متعرض کثرت و تعدد نمی‌شود تا بخواهد از کیفیت کثرت بحث کند و این عموم است که به تعدد و چگونگی آن نظر دارد» (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳).

امام خمینی رحمه الله در ادامه به عدم وجود شیوع و سریان در اطلاق نیز تصریح کرده است و می‌گوید:

«مفاد اطلاق غیر از مفاد عموم است و از اطلاق حتی بعد از اجرای مقدمات حکمت نیز، سریان و شیوع برداشت نمی‌شود، زیرا اطلاق چیزی نیست جز عاری بودن از قید و عدم دخالت آن، و این معنا غیر از سریان و شیوع می‌باشد» (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۴).

ایشان می‌فرماید می‌توان تفاوت عام و مطلق را از رهگذر دو مثال «اوفوا بالعقود» و «احل الله البيع» که در کلام خداوند متعال به کار رفته است، واضح نمود، این گونه که مدلول جمله نخست، تصریح به واجب بودن وفا به هر مصداقی از مصادیق عقد است، پس موضوع حکم - به واسطه جمع دارای الف و لام - خود افراد عقد است. اما مدلول جمله دوم - بنابر اطلاق موجود در آن و تمام بودن مقدمات حکمت - تنها اثبات حلیت طبیعت بیع بدون لحاظ هیچ‌گونه کثرتی است و کشف صحت افراد خارجی بیع،

فقط به خاطر منطبق شدن موضوع حکم حلیت (طبیعت بیع) بر این افراد است، بدون اینکه خود دلیل حلیت متعرض کثرت و فراوانی (و افراد بیع) بشود (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲).

به بیان دیگر از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه برمی آید که فرق عام و مطلق در این است که عام، شمول و فراگیری دارد، اما مطلق هیچ گونه شمول و سریانی ندارد و تنها بیان گر صرف طبیعت است.

۴. کاربری های اصولی

تفاوت ها و تمایزهای عموم و اطلاق، کاربری های متعددی را در دانش اصول فقه به دنبال دارد که در ادامه، به چهار عرصه آن پرداخته خواهد شد: تقدیم عام بر مطلق؛ تخصیص اکثر در عام و مطلق؛ کیفیت هریک از آن دو پس از تخصیص و تقیید؛ رابطه قرینه منفصل با ظهور عام و مطلق.

۴-۱. تقدیم خطاب عام بر خطاب مطلق

مهم ترین کاربری اصولی بحث از تفاوت های عموم و اطلاق را می توان تقدیم خطاب عام بر مطلق در هنگام تعارض دانست. برای مقدم کردن عام بر مطلق، وجوه گوناگونی ذکر شده که در ادامه در دو بخش کلی به آن ها پرداخته خواهد شد.

۴-۱-۱. تنجیزی بودن عام و تعلیقی بودن مطلق

حکم مطلق به جهت عدم بیان قید، اطلاق دارد. یعنی نبودن قید، بخشی از مقتضای اطلاق است. از طرفی حکم عام، بیان محسوب می شود. یعنی وقتی حکم عام اقتضای عموم داشته باشد، این کلی بودن به عنوان قید برای حکم مطلق عمل می کند و مقتضای اطلاق - که نبودن قید بخشی از آن بود - از بین می رود. به عبارت دیگر، مطلق دلیل تعلیقی است و عام دلیل تنجیزی. از آنجا که عمل به دلیل تعلیقی متوقف بر نبودن دلیل تنجیزی است، در فرض وجود دلیل تنجیزی (عام)، دلیل تعلیقی (مطلق) کنار گذاشته می شود. (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۹۷).

شیخ انصاری رحمته الله علیه با نقل این دلیل برای تقدیم عام بر مطلق از حاشیه سلطان العلماء رحمته الله علیه بر معالم الأصول، آن را پذیرفته و اشکالی را بر آن وارد نمی داند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۹۷). محقق روحانی رحمته الله علیه مراد از تنجیزی بودن عام و تعلیقی بودن مطلق را، نیازمندی مطلق به جریان مقدمات حکمت و عدم نیازمندی عام به آن می داند. ایشان بر این باور است که سرایت حکم به همه افراد

در موارد وجود خطاب عام، به وسیله خود اادات عموم فهمیده می شود، اما این سرایت در موارد وجود خطاب مطلق، به وسیله مقدمات حکمت صورت می پذیرد. بنابراین دلالت عام بر عمومیت حکم، متوقف بر چیزی نیست، در حالی که دلالت مطلق متوقف بر جریان مقدمات حکمت است و یکی از این مقدمات، عدم بیان است و از آنجا که عام صلاحیت بیان بودن دارد، با وجودش مقدمات حکمت تکمیل نشده، اطلاق برای مطلق ثابت نمی شود و ظهوری برای مطلق در اطلاق منعقد نمی گردد (روحانی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۷۲).

برخی دیگر نیز دلیل یاد شده را با بیانی متفاوت ارائه کرده اند و به آن تحت عنوان ورود عام (دلیل لفظی) بر مطلق (دلیل عقلی) پرداخته اند. برای نمونه بنابر دیدگاه محقق موسوی قزوینی رحمته الله علیه، از آنجا که ظهور خطاب عام در عموم وضعی است و ظهور خطاب مطلق در اطلاق عقلی است، ظهور وضعی وارد بر ظهور عقلی است، یعنی اگر گوینده ای که در مقام بیان است از ذکر قید سکوت نماید، عقل حکم می کند که در عالم جعل نیز ماهیت مطلقه لحاظ شده است. سبب ورود ظهور وضعی بر ظهور عقلی، این است که حکم عقل به اطلاق در جایی است که ظهور یا عمومی در مقابل مطلق قرار نگیرد، از این رو ظهور عام بدون معارض می ماند و بیان تقیید محسوب می شود (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۲۱۴).

از نظر امام خمینی رحمته الله علیه نیز حکم به اطلاق به خاطر ظهور لفظ مطلق در آن نیست، زیرا لفظ برای دلالت بر طبیعت، وضع شده است نه تکثرات فردی، و هنگامی که گوینده در مقام بیان است و طبیعت را بدون هیچ گونه قیدی، موضوع برای حکم قرار می دهد، عقلاً حکم می کنند که موضوع، طبیعت است و قیدی در آن دخالت ندارد و گفته می شود که اگر قیدی در موضوع حکم گوینده دخیل بود، طبیعت را به همراه آن قید، موضوع قرار می داد. پس احتجاج عقلاً بر مطلق، بر این پایه استوار است که گوینده، طبیعت را بدون هیچ قید دیگری موضوع قرار داده است، نه به خاطر دلالت لفظ طبیعت بر اطلاق یا افراد. بنابراین به محض ورود قید، احتجاج آن ها بر مطلق پایان می یابد و موضوع مطلق برداشته شده و عام بر مطلق مقدم می شود، زیرا عام که بیان گر قید است، غایت احتجاج عقلاً بر اطلاق است و آنگاه اطلاق نیز نمی تواند عموم را تخصیص بزند، چرا که با ورود عام، غایت و پایان حجیت مطلق فرارسیده است (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۷۴ و ۷۵).

این وجه را با تعبیری دیگر می‌توان در آثار محقق داماد رحمته‌الله علیه نیز یافت. بنابر دیدگاه ایشان، یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان هر آن چیزی است که در رساندن مراد و منظورش دخیل دارد، که گاهی نسبت به آن قطع پیدا می‌شود و گاه با اصل «در مقام بیان بودن» اثبات می‌گردد. برای نمونه اگر بدانیم گوینده از یک جهت در مقام بیان است و در جهتی دیگر شک کنیم، در جهت مشکوک، بنابر مقام بیان گذاشته می‌شود؛ حال در موارد خطاب مطلق اگر ما به قیدی دست یافتیم، همان‌گونه که امکان تصرف در اصل تطابق اراده استعمالی و اراده جدی گوینده وجود دارد، تصرف در اصل در مقام بیان بودن گوینده و ابقای اصل تطابق به حال خویش نیز ممکن است، و در مقام می‌توان گفت که تصرف در اصل مقام بیان، از تصرف در اصل تطابق آسان‌تر است؛ در حالی که هنگام یافتن مخصوص در موارد خطاب عام، تنها در اصل تطابق، تصرف صورت می‌پذیرد (محقق داماد، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۳۳۷).

از این رو می‌شود گفت که در موارد تعارض بین دو خطاب عام و مطلق، اصل در مقام بیان بودن گوینده در خطاب مطلق جریان نمی‌یابد و حجیت این خطاب از بین می‌رود و در این هنگام، به خطاب عام اخذ خواهد شد. روشن است که این وجه تقدیم، برآمده از تفاوت عام و مطلق در نحوه دلالت است؛ آنجا که گفته شد عام از وضع نشأت می‌گیرد ولی مطلق از مقدمات حکمت و در مرحله دلالت تصدیق.

۴-۲. قوی‌تر بودن ظهور ایجابی از ظهور سلبی

برای گوینده دو نوع ظهور حالی وجود دارد که کاشف از اراده جدی او است: یکی ظهور سلبی به این معنا که آنچه گوینده آن را در مرحله اثبات بیان نکرده، در مرحله ثبوت نیز ثابت نیست و این نکته، اساس ظهورهای اطلاقی در خطاب‌های مطلق است. ظهور دیگر نیز ظهور ایجابی است، به این معنا که هر آنچه گوینده آن را در مرحله اثبات گفته باشد، در مرحله ثبوت نیز ثابت است و این نکته هم اساس ظهورهای تقيیدی در مقیدها است. به بیان دیگر، ظهور سلبی یعنی چیزی وجود ندارد که گوینده آن را قصد کرده باشد اما بیان ننماید، و ظهور ایجابی یعنی چیزی وجود ندارد که گوینده بگوید اما آن را قصد نکرده باشد.

از بین این دو نوع، ظهور ایجابی نزد عرف از ظهور سلبی قوی‌تر است و به همین خاطر مقید بر مطلق مقدم شده است و دلیل این تقدیم در اصطلاح، اظهریت نوعی است. از این رو در هنگام

تعارض، خطاب عام- که ظهوری ایجابی دارد- بر خطاب مطلق- که دارای ظهور سلبی است- مقدم می‌گردد، مگر در جایی که خطاب مطلق همراه با ویژگی‌هایی باشد که ظهور آن را از ظهور خطاب عام قوی‌تر کند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۸۳).

۲-۴. قبح تخصیص اکثر در عام برخلاف مطلق

در تفاوت نخست عام و مطلق گذشت که دلالت عام بر شمول و فراگیری توسط لفظ و از طریق وضع و در مرحله دلالت تصویری است، اما دلالت مطلق بر شمول، توسط مقدمات حکمت و در مرحله دلالت تصدیق صورت می‌پذیرد.

تمایز عام و مطلق در چگونگی و مقدار محدود شدن عام و مطلق از پیامدهای این تفاوت است. به باور شیخ انصاری رحمته‌الله علیه، تخصیص در عام حدی دارد و نباید از آن گذر کرد، چراکه در این صورت، تخصیص اکثر پیش می‌آید و این تخصیص، قبیح و مستهجن است؛ اما تقیید حدی ندارد و می‌توان همه افراد را جز یک فرد از اطلاق مطلق خارج کرد، زیرا لفظ مطلق وسعت ذاتی ندارد تا استهجان به وجود بیاید و خود لفظ بایک فرد هم قابل تطبیق است؛ اما در عام، لفظ دارای وسعت است و اگر آن را تخصیص بزنیم و معنای اندکی برایش باقی بگذاریم، مستهجن خواهد بود (انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۴).

البته آقای وحید خراسانی بعد از نقل این تفصیل شیخ انصاری رحمته‌الله علیه بین عام و مطلق، به کلام ایشان اشکال می‌کند که مطلق چه در مقام تعلیم باشد و چه در مقام استفتاء، بیان قانون محسوب می‌شود و قانون با تقیید بیش از حد سازگار نیست (وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۴۴۸).

۳-۴. مجازیت عام و حقیقت مطلق پس از تخصیص و تقیید

دیگر پیامد تفاوت عام و مطلق را می‌توان مجاز شدن عام پس از تخصیص و حقیقت ماندن مطلق پس از تقیید دانست. مجاز آن است که یک لفظ در غیر موضوع له خود به کار رود. از این رو عموم که برای استغراق و شمول وضع شده است، اگر در غیر این معنا استعمال شود، مجاز خواهد بود و فرقی هم نمی‌کند که آنچه این عموم را تخصیص زده، لفظ متصل یا منفصل باشد یا حتی غیر لفظ باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۷). اما در مطلق که برای اصل طبیعت و جنس وضع شده است، تقیید، سبب

مجاز شدن نمی‌شود، چراکه مطلق پس از تقيید، مانند «أَعْتَقَ رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً» نیز در معنای خود به کار می‌رود و بر همان طبیعت دلالت دارد و خصوصیت و قید ایمان با کلمه‌ای دیگر فهمانده می‌شود و این امر، تعدد دال و مدلول نام دارد و مجازیتی رخ نمی‌دهد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۴۶).

۴-۴. رابطه قرینه منفصل با ظهور عام و مطلق

امتداد تفاوت عام و مطلق در شمول در مرحله تصویری و تصدیق را نسبت به ورود قرینه منفصل نیز می‌توان پیگیری کرد؛ آن‌جا که مقید و قرینه منفصل سبب از بین رفتن اطلاق در مطلق می‌شود (انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۹). این در حالی است که ظهور عام در عموم تا ورود قرینه منفصل همچنان باقی است، زیرا در فرض نبودن قرینه متصل، کلام به پایان می‌رسد و چیزی که صلاحیت برای تخصیص داشته باشد، به چشم نمی‌خورد؛ پس ظهور ابتدایی کلام در عموم استقرار پیدا می‌کند و در نهایت، تقدیم خاص بر عام به خاطر قوی‌تر بودن ظهور خاص و از باب تقدیم اظهر بر ظاهر یا نص بر ظاهر صورت می‌پذیرد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

❁ نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت، عام یعنی آنچه شمول و فراگیری وضعی دارد نسبت به چیزهایی که صلاحیت در برگرفتن آن‌ها را دارد، و مطلق ماهیتی است که عاری از هرگونه قید است؛ ازاین‌رو بر شیوع و فراگیری در جنس خویش دلالت دارد. شباهت دو ویژگی عام و مطلق از ناحیه شمول و فراگیری و طبق نظر برخی مانند میرزای نائینی رحمۃ اللہ علیہ از ناحیه نیازمندی‌شان به مقدمات حکمت است و تفاوت آن‌ها عبارت است از اینکه:

۱. دلالت عام بر فراگیری توسط لفظ و در مرحله دلالت تصویری انجام شده است، اما دلالت مطلق بر فراگیری به وسیله مقدمات حکمت و در مرحله دلالت تصدیق صورت می‌گیرد که به دنبال آن در خطاب مطلق، در مقام بیان بودن گوینده را باید از خارج احراز نمود، اما در عموم، خود ادات عموم بیان‌گر این هستند که گوینده در مقام بیان است.
۲. ماهیت در مطلق بدون هیچ اعتباری، حتی اعتبار تجرد لحاظ می‌شود، ولی لحاظ ماهیت در عام، با نظر به عموم و شمول است.
۳. تکثر افراد عام، در خود کلام و در عالم جعل لحاظ می‌شود، اما شمول و فراگیری مطلق برآمده از لفظ نیست و مربوط به عالم مجعول است.
۴. اطلاق، دارای یک رکن است و آن اینکه شیء بدون هیچ قیدی موضوع حکم قرار بگیرد، اما عموم، متوقف بر دو رکن است: یکی طبیعت و دیگری ادات عموم.

کاربست‌های اصولی بحث از تفاوت‌های عام و مطلق را نیز می‌توان به شرح ذیل دانست:

۱. در هنگام تعارض، خطاب عام بر خطاب مطلق مقدم می‌شود و سبب این تقدیم عبارت است از: الف) تنجیزی بودن دلیل عام و تعلیق بودن دلیل مطلق (ورود دلیل لفظی بر دلیل عقلی) ب) قوی‌تر بودن ظهور ایجابی (ظهور عام در عموم) از ظهور سلبی (ظهور مطلق در اطلاق).
۲. به دلیل وسعت ذاتی عام، مقدار تخصیص در آن حدّی دارد و نباید از آن حد عبور کرد تا تخصیص اکثر که قبیح و مستهجن است پیش نیاید، اما تقیید در مطلق که دارای وسعت ذاتی نیست، حدّی ندارد و می‌توان همه افراد را جز یک فرد، از اطلاق مطلق خارج کرد.
۳. عام که برای استغراق وضع شده است، پس از تخصیص، مجاز می‌گردد، اما در مطلق که برای نفس طبیعت وضع گردیده است، تقیید باعث مجازیت نمی‌شود.
۴. قرینه منفصل، ظهور مطلق را از بین می‌برد، اما نمی‌تواند باعث از بین رفتن ظهور عام شود.

❁ فهرست منابع

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۹۹ق)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، تحقيق الزاوي، طاهر احمد، بيروت: المكتبة العلمية.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بيروت: دارصادر.
۳. اصفهانی، محمد حسين، (۱۴۰۴ق)، **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**، قم: دار احياء العلوم الإسلامية.
۴. انصاری، مرتضى بن محمد امين، (۱۴۰۴ق)، **مطارح الأنظار**، تقريرات كلانتری، ابوالقاسم، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۵. انصاری، مرتضى بن محمد امين، (۱۴۲۸ق)، **فرائد الأصول**، چاپ نهم، قم: مجمع الفكر.
۶. بجنوردی، حسن، (۱۳۸۰)، **منتهی الأصول**، تهران: مؤسسة العروج.
۷. بروجردی، سيد حسين، (۱۴۲۱ق)، **لمحات الأصول**، تقريرات خمینی رحمته الله، سيد روح الله، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۸. جوهری، اسماعيل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، **الصحاح**، تحقيق عطار، احمد عبدالغفور، چاپ چهارم، بيروت: دار العلم للملايين.
۹. حلی، حسن بن يوسف، (۱۳۸۰)، **تهذيب الوصول الى علم الأصول**، لندن: مؤسسة الامام علي عليه السلام.
۱۰. حلی، حسن بن يوسف، (۱۴۲۵ق)، **نهاية الوصول الى علم الأصول**، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
۱۱. خراسانی، محمد كاظم، (۱۴۰۹ق)، **كفاية الأصول**، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۱۲. خمینی، سيد روح الله، (۱۳۷۵)، **التعادل و الترجيح**، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۱۳. خمینی، سيد روح الله، (۱۳۸۲)، **تهذيب الأصول**، تقريرات سبحانی، جعفر، قم: دار الفكر.
۱۴. خویی، سيد ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، **محاضرات في أصول الفقه**، تقريرات فياض، محمد اسحاق، چاپ چهارم، قم: دار الهادي عليه السلام.
۱۵. روحانی، سيد محمد صادق، (۱۳۸۲)، **زبدة الأصول**، چاپ دوم، تهران: نشر حديث دل.
۱۶. صدر، سيد محمد باقر، (۱۳۹۵ق)، **المعالم الجديدة للأصول**، چاپ دوم، تهران: كتاب فروشی النجاح.
۱۷. صدر، سيد محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، **بحوث في علم الأصول**، تقريرات هاشمی شاهرودی رحمته الله، سيد محمود، چاپ سوم، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بيت عليه السلام.
۱۸. صدر، سيد محمد باقر، (۱۴۱۸ق)، **دروس في علم الأصول**، چاپ پنجم، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، **العدة في اصول الفقه**، قم: محمد تقی علاقبندیان.
۲۰. عاملی، زين الدين بن علي، (۱۴۱۶ق)، **تمهيد القواعد**، قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۱. عراقی، ضياء الدين، (۱۳۷۰ق)، **بدائع الأفكار في الأصول**، تقريرات آملی رحمته الله، ميرزا هاشم، نجف: المطبعة العلمية.

۲۲. علم الهدی، علی بن حسین، (۱۳۷۶)، **الذریعة الى اصول الشريعة**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، **العين**، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير**، بیروت: المكتبة العلمية.
۲۵. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۴۳۰ق)، **القوانين المحكمة فی الأصول**، قم: احیاء الكتب الإسلامية.
۲۶. محقق داماد، محمد، (۱۳۸۲ش)، **محاضرات (مباحث اصول الفقه)**، تقریرات طاهری اصفهانی، سید جلال الدین، اصفهان: نشر مبارک.
۲۷. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۰ق)، **اصول الفقه**، چاپ پنجم، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، **مختصر التذکرة باصول الفقه**، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۹. موسوی قزوینی، علی، (۱۴۲۷ق)، **تعليقة على معالم الأصول**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. نائینی، محمد حسین، (۱۳۵۲ش)، **اجود التقريرات**، تقریرات خویی رحمته الله علیه، سید ابوالقاسم، قم: مطبعة العرفان.
۳۱. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، (۱۳۸۸ش)، **انيس المجتهدين فی علم الأصول**، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۲. وحید خراسانی، حسین، (۱۴۲۸ق)، **تحقیق الأصول**، تقریرات حسینی میلانی رحمته الله علیه، سید علی، چاپ دوم، قم: نشر الحقائق.

بررسی علامت بودن استعمال بر معنای حقیقی از دیدگاه فریقین

عباس رضائی^۱

بلال شاکری^۲

چکیده

شاخصه استعمال در اندیشه اصولیان شیعه و عامه اهل سنت، از دیرباز یکی از معروف ترین شاخصه های تشخیص معنای حقیقی از مجازی بوده است. عواملی همچون تبارمندی شاخصه مذکور در ثراث شیعه و اهل سنت، وجود نقض و ابرام های متعدد در حوزه حجت بودن شاخصه مذکور، سبب شده است که شاخصه استعمال در زمره مسائل چالشی علم اصول فقه قرار بگیرد. در جستار حاضر که به روش کتابخانه ای انجام شده است، اندیشه اصولیان شیعه و اهل سنت در مسئله دلالت استعمال بر معنای حقیقی، با رویکرد تحلیل و انتقادی مورد بازخوانی قرار گرفته است.

از برآیند پژوهش کنونی، این نتیجه حاصل شده است: هرچند استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است، اما چنین اشکالی با توجه به حالت های مختلف معنای مجازی و حقیقی، نمی تواند کاشفیت شاخصه استعمال از معنای حقیقی را دچار اشکال کند. از طرفی، علامت خواندن استعمال به عنوان علامت معنای حقیقی، به ضمیمه عواملی همچون غلبه، در تضاد نیست. رویه عرب زبانان در دستیابی به معنای حقیقی واژگان از طریق استعمال بوده است. همچنین از جمله دلایل معتبر بودن شاخصه مذکور این موارد است: اقامه اجماع بر معتبر بودن شاخصه مذکور؛ رویه عرف و عقلای عالم در استعمال معنای حقیقی واژگان از طریق استعمال؛ هماهنگی میان شاخصه استعمال و هدف واضح نسبت به تفهیم معنای حقیقی به مجرد استعمال؛ و نیز عدم دلیل حمل لفظ بر معنای مجازی به هنگام استعمال واژه ای در معنای بدون قرینه. کاربرد شاخصه مذکور در مسائل اصولی همچون مفهوم حصر، ماده، صیغه امر و بسیاری از مباحث فقهی به روشنی نمایان است.

واژگان کلیدی: استعمال، معنای حقیقی، علامات معنای حقیقی، کشف موضوع له.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

abbasreziosolefegh@gmail.com

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد.

b.shakeri@iran.ir

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی (ره).

طرح مسئله

مباحث علم اصول فقه به صورت مرسوم، به سه دسته الفاظ، امارات و اصول عملیه تقسیم می شود. از جمله مباحث مربوط به باب الفاظ، علامات حقیقت و مجاز هستند. عمده دلیل احکام فقهی، آیات قرآن کریم و روایات مربوط به پیامبر ﷺ و اهل بیت  هستند. در نتیجه، به کارگیری علامات های حقیقت و مجاز به علت کارایی در حوزه واژگان موجود در قرآن و روایات، پدیده ای شایع در میان فقیهان است و در اندیشه اصولیان شیعه و اهل سنت، یکی از شاخصه های معنای حقیقی از مجازی، شاخصه استعمال است که از شهرت بسیاری برخوردار است. اما توجه ویژه اصولیان به مبحث استعمال سبب شکل گیری گفتمان ها و نظریات متعدد درباره علامت بودن آن شده است. علامت استعمال علی رغم اهمیت و کاربرد شگرف، در حوزه های مختلفی نیازمند بررسی و تحلیل است. اما علت شکل گیری پژوهش حاضر چند پرسش اساسی است:

۱. اشکال های علامت استعمال از دیدگاه عالمان اصولی شیعه و اهل سنت چیست؟
 ۲. شاخصه استعمال در فقه و اصول فقه شیعه و اهل سنت در کدام مسائل به کار گرفته شده است؟
- این نوشته می خواهد بعد از تبیین دیدگاه اصولیان شیعه و عامه اهل سنت در حوزه اشکالات شاخصه استعمال، به تحلیل ایرادهای علامت استعمال و چاره جویی های بیان شده بپردازد و در ادامه، کاربردها و تطبیق های شاخصه استعمال را ارائه کند.

پیشینه تحقیق

در پیشینه بحث شاخصه استعمال، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است و فقط در برخی از دروس خارج، به صورت خلاصه مورد بررسی قرار گرفته است.

و جوه تمایز نوشتار حاضر نسبت به مباحث مطرح شده در مورد شاخصه استعمال، که به نوعی از نوآوری های پژوهش حاضر محسوب می شود، در ادامه می آید:

الف: دیدگاه اصولیان شیعه و اهل سنت پیرامون اشکالات علامت استعمال، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و تلاش شده است دیدگاهی ارائه شود که مورد پذیرش شیعه و اهل سنت و نیز مصون از اشکال باشد.

ب: تطبیق و کاربرد ملموس و عینی شاخصه استعمال در فقه و اصول فقه شیعه و اهل سنت ارائه شده است.

مقدمه

استعمال از جمله روش‌هایی است که برخی از اصولیان در راستای دستیابی به معنای حقیقی، از آن بهره جسته‌اند. درباره تاریخچه این علامت، آنچه به نظر می‌رسد این است که سید مرتضی رحمته‌الله علیه اولین فردی است که در میان اصولیان شیعه استعمال را به عنوان شاخصه تشخیص معنای حقیقی پذیرفته است. ایشان می‌فرماید که لغت به واسطه استعمال شناخته می‌شود و اصل در لغت این است که استعمال به نحو حقیقی باشد و مجاز امری عارضی و خلاف اصل است، چرا که ممکن است واژه‌ای دارای معنای حقیقی باشد اما فاقد معنای مجازی باشد. با وجود این، مجاز بدون حقیقت ممکن نیست. بنابراین، روال طبیعی، اقتضای آن را دارد که استعمال دلیل بر حقیقی بودن معنا باشد و مخالفت با این امر (مجاز) نیازمند قرینه باشد.

۱. دیدگاه‌ها

با توجه به اینکه شاخصه استعمال، شاخصه‌ای ریشه‌دار در میان اصولیان شیعه و اهل سنت بوده است، دیدگاه اصولیان به شرح ذیل است:

- برخی از اندیشوران اصولی شیعه و اهل سنت شاخصه مذکور را به عنوان فارق بین معنای حقیقی و مجازی پذیرفته‌اند (علم الهدی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳؛ ارموی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ابن زهره، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۰؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۵۷؛ مقدس اردبیلی، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۹).
- برخی از دانشمندان اصولی شاخصه استعمال را به عنوان شاخصه معنای حقیقی پذیرفته‌اند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن تیمیه، بی تا، ج ۷، ص ۱۹۶؛ حسن بن زید الدین، بی تا، ص ۱۰۳).

۲. اشکالات

اشکال اول: برخی از دانشمندان اصولی بیان کرده‌اند: استعمال موضوع له واژگان به واسطه استعمال، سیره عقلا است، اما عقلا سبب بهره‌گیری از شاخصه استعمال برای دستیابی به معنای حقیقی واژگان را، این می‌دانند که شاخصه استعمال، علت قطع پیدا کردن به موضوع له واژگان است. اما هنگامی که شاخصه مذکور مفید قطع به موضوع له واژگان نباشد، سیره رجوع به شاخصه استعمال برای کشف معنای حقیقی ثابت نیست (شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۴).

پاسخ: در مباحث الفاظ نیازی به قطع و یقین نیست، چرا که مرجع در این مباحث، عرف است و عرف به کفایت ظن در مباحث الفاظ حکم می‌کند و عقلا نیز ظن را در مباحث الفاظ حجت می‌دانند. از

سوی، بسیاری از علامات حقیقت و مجاز، به طور قطعی کاشف از معنای حقیقی یا مجازی نیستند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۴۳).

اشکال دوم: برخی از دانشمندان اصولی بیان کرده‌اند: استعمال، کاشف از معنای موضوع له واژگان نیست، چراکه استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۱).

پاسخ: اشکال مذکور در میان اندیشوران اصولی شیعه از شهرت قابل توجهی برخوردار است و با پاسخ‌های متعددی از سوی ایشان روبه‌رو شده است. به نظر می‌رسد که با بررسی دقیق ایراد مطرح شده و تعیین دقیق محل نزاع می‌توان به این اشکال پاسخ داد.

ایراد مزبور ابتدا در میان فقهای حنفی مذهب در بحث مجاز مطرح شد. فقیهان حنفی مذهب در بحث حمل لفظ بر معنای حقیقی یا مجازی گفته‌اند که در این بحث چند حالت متصور است:

الف: گاهی استعمال واژه در معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی مرجوح است و معنای مجازی فقط هنگام وجود قرینه از واژه فهمیده می‌شود که در این صورت، اگر واژه مذکور به صورت مطلق استعمال شود، باید بر معنای حقیقی حمل شود.

ب: گاهی استعمال واژه در معنای مجازی و حقیقی به یک اندازه است و به همین جهت، قرینه معنای مجازی حذف می‌شود که در این صورت نیز در هنگام استعمال واژه به صورت مطلق، واجب است لفظ را حمل بر معنای حقیقی شود.

ج: گاهی استعمال لفظ در معنای مجازی بسیار زیاد است و در مقابل، عرف واژه را در معنای حقیقی استعمال نکرده است (مجاز راجح)، که در این صورت، هنگام استعمال لفظ به صورت مطلق، باید لفظ را حمل بر معنای مجازی کرد.

د: گاهی استعمال واژه در معنای مجازی بسیار زیاد است، اما واژه در برخی اوقات در معنای حقیقی نیز استعمال می‌شود که در این قسم، فقهای حنفی مذهب توقف کرده‌اند و فرموده‌اند: اگر واژه به صورت مطلق استعمال شد، نمی‌توان آن را حمل بر معنای حقیقی یا مجازی کرد و استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است، چراکه استعمال در این قسم عام است و دلالت بر خاص (معنای حقیقی یا مجازی) ندارد.

بنابراین براساس مطالب بیان شده، این نتیجه به دست می‌آید که اندیشمندان اصولی شیعه، بدون توجه به محل نزاع، اشکال عمومیت استعمال نسبت به معنای حقیقی را مطرح کرده‌اند، در حالی که اشکال

مطرح شده عمومیت ندارد و فقط هنگامی که شرایط حالت چهارم (کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی و استعمال لفظ در برخی مواقع در معنای حقیقی) موجود باشد، شاخصه استعمال، کاشف از موضوع له و ازگان نیست (قرافی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۹۳۹).

سایر پاسخ های مطرح شده به شرح ذیل است:

پاسخ اول: سیره عقلامبنی بر بهره گیری از روش استعمال برای دستیابی به موضوع له و ازگان است (شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۴؛ مصطفوی، ۱۳۹۷، جلسه ۱۳۹۷/۱۱/۳).

پاسخ دوم: سید مرتضی رحمته الله علیه متوجه چنین اشکالی بوده است و در پاسخ می فرماید: لغت عرب به واسطه استعمال شناخته می شود. به نظر می رسد پاسخ سید مرتضی رحمته الله علیه موجه و دقیق است، چراکه بسیاری از لغویان زبده عرب زبان نیز به بهره گیری از شاخصه استعمال برای دستیابی به معنای حقیقی تصریح کرده اند. به عنوان نمونه، ابن عباس می فرماید: من معنای واژه «فاطر» را نمی دانستم و هنگامی که دو شخصی که نسبت به چاه آبی اختلاف داشتند، نزد من آمدند و یکی از آن ها گفت: أنا فطرها (یعنی اخترعها)، من به معنای دقیق واژه «فطر» دست یافتم. همین امر در مورد اصمعی که از کارشناسان لغت عرب است، در بحث واژه «دهاق» نیز نقل شده است (علم الهدی، بی تا، ص ۲۰۳؛ ابن اثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۳۷۶).

پاسخ سوم: برخی از دانشمندان اصولی فرموده اند: بین مبنای سید مرتضی رحمته الله علیه که معتقد است استعمال، کاشف از معنای حقیقی است و بین کلام مشهور اصولیان که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، تنافی وجود ندارد، چراکه استعمال به ذات و به نفسه اعم از حقیقت و مجاز است و عقلا نیز صرف استعمال را مستلزم حقیقی بودن معنا نمی دانند. اما استعمال با ملاحظه قیودی همانند غلبه یا لحاظ نکردن چنین قیودی، ظهور در حقیقت دارد، همانند مبحث مطلق در باب اوامر که انصراف به برخی افراد دارد، حال چه انصراف مطلق به برخی افراد به واسطه غلبه باشد یا بدون غلبه، زیرا ملاک در باب انصراف، عرف است و عرف ضابطه مند نیست. در نتیجه، انصراف مطلق به برخی از افراد نیازمند غالب الوجود بودن افراد یا کثیر الوجود بودن فرد نیست. در بحث فعلی نیز همین گونه است و استعمال ظهور در حقیقت دارد و چنین امری از باب انصراف مطلق به برخی از افراد است (کلباسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵).

پاسخ چهارم: این دلیل از صغری و کبری بهره گرفته است:

صغری: اکثر استعمالات عرب به نحو حقیقت است.

کبری: الظن يلحق الشيء بالأعم الغالب.^۱

بنابراین، با توجه به اینکه اکثر استعمال‌های عرب به نحو حقیقت است، استعمال کاشف از معنای حقیقی است و هرگاه استعمالی مردّد بود بین حقیقی یا مجازی، با توجه به قاعده غلبه، حکم به حقیقی بودن استعمال می‌شود (طارمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۵).

اشکال

الف: اکثر استعمالات عرب به نحو مجازی است، نه حقیقی. بنابراین دلیل مذکور مخدوش است.

پاسخ: چنین اشکالی مطرح نیست، چراکه ابن جنید تنها فردی است که ادعا کرده اکثر استعمال‌های عرب به نحو مجازی است، در حالی که بسیاری از دانشمندان اصولی شیعه و اهل سنت با چنین ادعایی مخالفت کرده و گفته‌اند که چنین ادعایی مخالف وجدان است. از سوی دیگر، کاربرد استعمال مجازی در محاورات عرفی بسیار اندک است، زیرا بنای محاورات بر اظهار بلاغت و فصاحت و مزایایی نیست که خطبا و فصحا رعایت می‌کنند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱).

ب: ظن غالبی سبب الحاق فرد مشکوک به فرد غالب و کثیر الوجود نمی‌شود، چراکه دلیلی بر اعتبار چنین ظنی به عنوان حجت وجود ندارد.

پاسخ: اشکال مذکور وارد نیست، زیرا اعتبار ظن در مباحث الفاظ پذیرفته شده است و عقلاً حکم به حجیت آن می‌کنند (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶).

پاسخ پنجم: برخی از اندیشمندان اصولی اعتبار شاخصه استعمال به عنوان فارق بین معنای حقیقی و مجازی را به دلیل اجماع پذیرفته‌اند (ارموی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۸).

پاسخ ششم: مفسران و لغویان شاخصه استعمال را به عنوان ملاک تشخیص معنای حقیقی از مجازی پذیرفته‌اند (ارموی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶).

پاسخ هفتم: رویه عرف و سیره عقلا بر این شکل گرفته است که شاخصه استعمال به عنوان فارق بین معنای حقیقی و مجازی معتبر خوانده شود (شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۵).

پاسخ هشتم: هنگامی که واژه ای در معنای خاصی استعمال می شود، شرط حمل لفظ بر معنای مجازی، وجود قرینه است و چنین شرطی در مانحن فیه وجود ندارد، در نتیجه، لفظ بر معنای حقیقی حمل می شود (فخرالدین رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۹).

پاسخ نهم: هدف واضع از وضع واژگان برای معانی، این است که به وسیله پدیده وضع، به دلالت لفظ بر معنا اکتفا شود، به این بیان که مجرد استعمال لفظ، معنای موضوع له و حقیقی را برساند و دیگر نیاز به چیزی نباشد. بنابراین چنانچه لفظ در دلالت کردن بر معنای حقیقی، بر امری بیشتر از استعمال نیازمند باشد، چنین امری با مقصود و هدف واضع تنافی دارد (ارموی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۹).

پاسخ دهم: حقیقت فقط نیازمند وضع است، اما مجاز افزون بر وضع، نیازمند علاقه و نقل نیز هست. در نتیجه، ترجیح با حقیقت است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۹).

پاسخ یازدهم: اگر اصل در کلام، حمل لفظ بر معنای حقیقی نباشد باید به یکی از دو امر ذیل ملتزم شد:

۱. اصل در کلام، مجاز است که اجماع بر بطلان چنین مبنایی داریم.
۲. اصل در کلام، نه حقیقت است نه مجاز، که در این صورت تمامی کلام شارع بین حقیقت و مجاز مردّد می شود و نتیجه اش این است که کل کلام شارع مجمل است. چنین امری به اتفاق باطل است و از سویی باعث می شود که حتی تمامی الفاظی که در عرف به کار گرفته می شود نیز مجمل باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳۹).

نظر مختار در داوری میان دو دیدگاه: به نظر می رسد دیدگاه سید مرتضی رحمته الله علیه، دیدگاه صحیح و موجهی است، زیرا چنین شاخصه ای، وام گرفته از حکمت و هدف وضع الفاظ برای معانی است. هدف واضع از وضع الفاظ این است که واژه به نفس و بدون نیاز به هیچ امری، دلالت بر معنای موضوع له داشته باشد و اگر چنین شاخصه ای مخدوش باشد، باب دستیابی به معانی واژگان مسدود می شود.

برخی از اندیشمندان اصولی اهل سنت گفته اند که استعمال کاشف از معنای حقیقی است. اما پذیرفتن چنین دیدگاهی، مشروط بر این است که شاخه استعمال، سبب شکل گیری اشتراک لفظی در واژگان نشود، چراکه اصل، عدم اشتراک است (صفی الهندی، بی تا، ج ۸، ص ۳۵۹).

۳. کاربردهای شاخصه استعمال در علم فقه، قواعد فقه و اصول فقه

شاخصه استعمال در علم اصول فقه نقش مهمی ایفا می‌کند، زیرا از طریق بررسی کاربردهای الفاظ در متون دینی و ادبیات فقهی، می‌توان به قواعدی دست یافت که در استنباط احکام شرعی کاربرد دارند. این شاخصه به‌ویژه در مباحثی مانند وضع الفاظ، مشتق و ماده امر، مورد توجه اصولیان قرار گرفته و اختلاف نظرهایی را میان اندیشمندان فقهی و اصولی ایجاد کرده است. در ادامه، به برخی از کاربردهای اصولی این شاخصه اشاره می‌شود.

۳-۱. کاربردهای اصولی

- بحث مشتق مربوط به وضع الفاظ برای خصوص متلبس بالمبداء یا وضع الفاظ برای اعم از متلبس بالمبداء و منقضى عنه التلبس است. برخی از اصولیان در این باره گفته‌اند: در آیه زانی و سارق، مشتق در اعم از متلبس بالمبداء استعمال شده است و استعمال، کاشف از حقیقت است. در نتیجه، مشتق برای اعم از متلبس بالمبداء وضع شده است (بامیانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶، به نقل از بابرتی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۸۸).
- در موضوع له ماده امر اختلاف است که آیا برای خصوص قول وضع شده است یا اینکه شامل فعل هم می‌شود. سید مرتضی رحمته الله علیه با استناد به شاخصه استعمال فرموده است که ماده امر هم برای معنای قول وضع شده است و هم برای معنای فعل (علم الهدی، بی تا، ص ۲۰۲). اما برخی از اندیشمندان اصولی اهل سنت گفته‌اند: ماده امر به دلیل استعمال، فقط برای معنای فعل، وضع شده است (شوکانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۴۱).
- درباره موضوع له صیغه امر بین اصولیان اختلاف است که آیا برای وجوب وضع شده است یا ندب؟ سید مرتضی رحمته الله علیه گفته است: با توجه به اینکه صیغه امر هم در معنای وجوب استعمال شده است و هم در معنای ندب، بنابراین برای هر دو معنا وضع شده است و مشترک لفظی بین معنای وجوب و استحباب است (علم الهدی، بی تا، ص ۳۸). برخی از اندیشمندان اصولی اهل سنت گفته‌اند: صیغه امر ظهور در وجوب دارد، به دلیل استعمال در آیه «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (نور: ۶۳) (به نقل از قرافی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۳۲).
- سید مرتضی رحمته الله علیه معتقد است که صیغه امر به صورت مطلق و عاری از هرگونه قرینه، حقیقت در «مَرَّة و تکرار» است، زیرا صیغه امر در قرآن در هر دو معنا استعمال شده است (علم الهدی،

بی تا، ص ۴۰). برخی از اندیشمندان اصولی اهل سنت گفته‌اند: صیغه امر هنگامی که به صورت مطلق استعمال شود، دلالت بر تکرار دارد، به دلیل استعمال در آیه «آتُوا الزَّكَاةَ» (قرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۲۸).

• برخی از اندیشمندان اصولی اهل سنت گفته‌اند: در صیغه امر، علو و استعلا شرط نیست، چراکه در آیه شریفه «فَمَاذَا تَأْمُرُونَ»، صیغه امر بدون استعلا و علو استعمال شده است (صنعانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۷).

• برخی از اصولیان اهل سنت گفته‌اند: صیغه نهی، گاهی در تکرار استعمال شده است و گاهی در مرة. در نتیجه، صیغه نهی برای قدر مشترک وضع شده است (همان، ص ۲۹۲).

• در بحث دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. اما برخی از اصولیان گفته‌اند: هنگامی که استعمالات صیغه امر مورد بررسی قرار می‌گیرد، این نتیجه حاصل می‌شود که در برخی موارد در فوریت استعمال شده است و در برخی موارد در تراخی. استعمال صیغه امر در هر دو دلالت دارد که برای هر دو معنا وضع شده و مشترک بین فور و تراخی است (علم الهدی، بی تا، ص ۴۵). برخی از دانشمندان اصولی اهل سنت گفته‌اند: صیغه امر هنگامی که به صورت مطلق استعمال می‌شود، به دلیل استعمال، دلالت بر فوریت دارد (ارموی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۹).

• سید مرتضی رحمته الله علیه در بحث دلالت نهی بر فساد گفته است: نهی موجب فساد نیست زیرا لفظ نهی در صحیح و فاسد استعمال شده است و با توجه به اینکه استعمال دلیل حقیقت است، در نتیجه، نهی مشترک در صحیح و فاسد است (علم الهدی، بی تا، ص ۱۸۳).

• مقدس اردبیلی رحمته الله علیه در بحث زکات، به این مناسبت که ملاک ولد آن است که فقط از طرف پدر باشد یا اینکه از طرف مادر نیز کفایت می‌کند، قول سید مرتضی رحمته الله علیه را ترجیح می‌دهد. پس از نقل روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله که امام حسن مجتبی و امام حسین علیهما السلام را فرزند خود خوانده‌اند، می‌گوید: اصل در استعمال آن است که معنای حقیقی در نظر گرفته شود (مقدس اردبیلی، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۹).

• برخی از اصولیان پیرامون وضع الفاظ برای خصوص صحیح یا اعم از صحیح و فاسد گفته‌اند: الفاظ عبادات برای اعم از صحیح وضع شده‌اند و دلیل چنین امری، استعمال الفاظ عبادات در اعم از صحیح است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱).

• برخی از اندیشمندان اصولی در بحث مفهوم حصر گفته‌اند: واژه «إِنَّمَا» دلالت بر حصر دارد، به دلیل استعمال واژه مذکور در موارد حصر (موسوی قزوینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۱۲؛ نمله، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۹۳).

۳-۲. کاربردهای فقهی وقواعد فقهی

- برخی از فقها گفته‌اند: واژه «نکاح» هم به معنای «وطی» و هم به معنای «عقد مخصوصی» است؛ چراکه در هر دو معنا استعمال شده است (عوفی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۵).
- برخی دیگر گفته‌اند: واژه «قرء» به دو معنای حیض و طهر است، چراکه در هر دو معنا استعمال شده است (بخاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۴).
- برخی در بحث قاعده فقهی «انما الاعمال بالنیات» گفته‌اند: واژه «نیت» به دلیل استعمال، به معنای قصد قلبی بر امری است (حکیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۵).
- برخی گفته‌اند: واژه «غصب» عبارت است از گرفتن چیزی به صورت زور و اجبار، و دلیل این امر را استعمال دانسته‌اند (علی حیدر، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۴).
- در بحث حقیقت واژه «فجور»، برخی گفته‌اند: واژه مذکور حقیقت در معنای زنا و وطی نیست، بلکه حقیقت در قدر مشترک بین تمام معاصی (مانند بوسیدن و لمس) است و دلیل آن را اماره استعمال دانسته‌اند، چراکه واژه فجور در تمامی معانی مذکور استعمال شده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۳۹).
- برخی در بحث شمولیت واژه «بیع» نسبت به معاطات گفته‌اند: بیع برای قدر جامع وضع شده است که شامل معاطات و بیع منعقد شده به وسیله صیغه مخصوص می‌شود، چراکه واژه بیع در هر دو معنای مذکور استعمال شده است (موسوی قزوینی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۹۱).

نتیجه‌گیری

براساس مطالب بیان شده، این نتایج به دست آمده است:

۱. هرچند استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، اما با توجه به حالت‌های مختلف معنای مجازی و حقیقی، چنین اشکالی نمی‌تواند کاشفیت شاخصه استعمال از معنای حقیقی را دچار اشکال کند.
۲. علامت خواندن استعمال به عنوان فارق بین معنای حقیقی و مجازی، به ضمیمه عواملی همچون غلبه پدیده استعمال در معنای حقیقی، دلیل بر صحت ادعای سید مرتضی رحمه الله علیه است.
۳. رویه عرب‌زبانان در دستیابی به معنای حقیقی واژگان از طریق استعمال بوده است. همچنین از جمله دلایل معتبر بودن شاخصه مذکور، این موارد است: اقامه اجماع بر معتبر بودن شاخصه مذکور؛ رویه عرف و عقلای عالم در استعمال معنای حقیقی واژگان از طریق استعمال و هماهنگی میان شاخصه استعمال و هدف واضع نسبت به تفهیم معنای حقیقی به مجرد استعمال؛ و نیز عدم دلیل حمل لفظ بر معنای مجازی به هنگام استعمال واژه‌ای در معنای بدون قرینه.
۴. کاربرد شاخصه مذکور در مسائل اصولی همچون مفهوم حصر، ماده و صیغه امر، و بسیاری از مباحث فقهی به روشنی نمایان است.

❁ پی نوشت

۱. موارد مشکوک بر موارد غالبی ملحق می شود.

❁ فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مجد الدین ابو السعادات المبارک بن محمد بن محمد بن محمد بن الکریم، (۱۴۱۲ق)، **النهایه فی غریب الحدیث و الأثر**، بیروت: مکتبه العلمیه.
۲. ابن تیمیه، احمد، (بی تا)، **مجموع الفتاوی**، بیروت: دار الوفاء.
۳. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۱۲ق)، **تفسیر الرازی**، تهران: اساطیر.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، **کفایه الأصول**، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۵. ارموی، عبد الحمید، (بی تا)، **التحصیل من المحصول**، بیروت: الرساله.
۶. بابرئی، محمد بن محمود بن احمد، (۱۴۲۶ق)، **الردود و النقود شرح مختصر ابن حاجب**، ریاض: مکتبه الرشد.
۷. بامیانی، غلام علی، (۱۴۰۸ق)، **دروس فی الکفایه**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۸. بخاری، علاء الدین، (بی تا)، **کشف الأسرار عن اصول فخر الإسلام**، بیروت: دارالکتاب الإسلامی.
۹. حائری اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، **الفصول الغریبه فی اصول الفقهیه**، قم: دارالاحیاء العلوم الإسلامیه.
۱۰. حسن بن زید الدین، ابو منصور جمال الدین، (بی تا)، **معالم الدین و ملاذ المجتهدین**، قم: شریف رضی.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۲۶ق)، **الوصول إلى کفایه الأصول**، قم: دارالحکمه.
۱۲. حکیم، سید محمد تقی، (۱۴۲۹ق)، **القواعد العامه فی الفقه المقارن**، تهران: المجمع العالمی للتقريب بین المذاهب الإسلامیه.
۱۳. حلبی، حمزه بن علی بن زهره، (بی تا)، **غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. حلّی، محمد بن ادریس، (۱۴۱۰ق)، **السرائر**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. شهرستانی، محمد حسین، (بی تا)، **غایه المسوول**، بی جا: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۶. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۹ق)، **ارشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول**، دمشق: دارالکتاب العربی.
۱۷. شیرازی، محمد حسن، (۱۴۰۹ق)، **تقریرات آیت الله مجدّد شیرازی**، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۸. الصفی الهندی، صفی الدین محمد بن عبد الرحیم، (۱۴۲۶ق)، **نهایه الوصول فی درایه الأصول**، مکه: مکتبه التجاریه.
۱۹. صنعانی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، **اجابه السائل شرح بغیه الأمل**، بیروت: الرساله.
۲۰. طارمی، جواد، (بی تا)، **الحاشیه علی قوانین الأصول**، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۱. طباطبائی، سید محمد بن علی، (بی تا)، **المناهل**، قم: آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
۲۲. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن، (۱۴۱۷ق)، **العهده فی اصول الفقه**، قم: تیزهوش.
۲۳. علم الهدی، علی بن حسین، (بی تا)، **الذریعه إلى اصول الشریعه**، تهران: دانشگاه تهران.

۲۴. علی حیدر، خواجہ امین افندی، (۱۴۱۱ق)، درر الأحکام فی شرح مجله الأحکام، بی جا: دار الجیل.
۲۵. عوفی، عوض بن رجاء، (۱۴۲۳ق)، الولایہ فی النکاح، مدینہ منورہ: بی نا.
۲۶. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۲ق)، المحصول فی علم الأصول، بیروت: مؤسسة الرسالہ.
۲۷. قرافی، شہاب الدین احمد بن ادريس، (۱۴۱۶ق)، نفائس الأصول فی شرح المحصول، بی جا: مکتبہ نزار مصطفی الباز.
۲۸. کلباسی، محمد بن محمد بن ابراهیم، (بی تا)، رسائل المحقق الکلباسی، قم: بی نا.
۲۹. مصطفوی، کاظم، (۱۳۹۷)، خارج اصول فقہ.
۳۰. مظفر، محمد رضا، (بی تا)، اصول الفقہ، بی جا: اسماعیلیان.
۳۱. مقدس اردبیلی، مولی احمد، (بی تا)، مجمع الفائدہ و البرہان فی شرح ارشاد الأذہان، قم: نشر اسلامی.
۳۲. مقدس اردبیلی، مولی احمد، (بی تا)، تعلیقہ علی معالم الأصول، قم: نشر اسلامی.
۳۳. مقدس اردبیلی، مولی احمد، (بی تا)، ینایع الأحکام فی معرفہ الحلال و الحرام، قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
۳۴. نملہ، عبد الکریم، (بی تا)، المہذب فی علم اصول الفقہ المقارن، ریاض: مکتبہ الرشد.

امکان سنجی فقهی جواز شرط بندی با تجهیزات جنگی نوظهور

مسعود رازقی^۱
حمیدرضا کامل نواب^۲

چکیده

با وجود اینکه در قرآن و روایات، شرط بندی و قمار یکی از محرمات الهی معرفی می شود، روایاتی وجود دارد که دلالت می کند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سوارکاری و تیراندازی حکم به جواز شرط بندی کرده اند و خودشان نیز آن را انجام می داده اند. از گذشته تاکنون علما، هدف شارع از این جواز را ایجاد آمادگی رزمی مسلمانان برای جهاد در راه خدا برداشت کرده اند. امروزه با توسعه ابزار نظامی و منسوخ شدن ابزار جنگی صدر اسلام، تلاش هایی برای تعمیم این حکم، به ابزار جنگی جدید صورت گرفته است. در جستار پیش رو سعی شده است با شیوه گردآوری کتابخانه ای و روش پردازش توصیفی - تحلیلی با رویکرد انتقادی، ادله تعمیم حکم جواز به ابزار جنگی جدید بررسی و تحلیل شود. در همین راستا، پس از بررسی ادله حرمت قمار و جواز «سبق و رمایه» نتیجه گرفته شده است که عموم روایات جواز «رمایه» شامل ابزار جدید هم می شود، ولی در «سبق» چنین عمومیتی نداریم. تلاش هایی که برخی برای الغاء خصوصیت موارد سبق در روایات و تنقیح مناط کرده اند نیز نقد و رد شده است. از سوی برخی دیگر، مناسبت حکم و موضوع به عنوان دلیلی بر جواز سبق در ابزار جدید مطرح شده است که قانع کننده نیست و در نتیجه برخلاف رمایه، حکم جواز در سبق قابل تعمیم نخواهد بود.

واژگان کلیدی: سبق، رمایه، قمار، شرط بندی، ابزار جنگی جدید.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول).

۲. عضو حلقه اجتهادی فقه سیاست و حکمرانی مدرسه عالی فقاقت عالم آل محمد صلی الله علیه و آله.

masoudrazeghi@outlook.com

hn3121370@gmail.com

❁ مقدمه

شرط‌بندی و قمار یکی از محرمات الهی می‌باشد که در دین اسلام از آن منع گردیده است (مأئده/۹۰)، با وجود این، حکم حرمت شرط‌بندی در دو مورد استثنا شده است: یکی سبق و دیگری رمایه (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲). در مباحث آینده خواهد آمد که فقها حکمت جواز این دو مورد از ناحیه شارع را ایجاد آمادگی رزمی برای جهاد در راه خدا ذکر کرده‌اند. در زمان قدیم که ابزار جنگی شمشیر، نیزه، تیر و کمان، اسب و شتر بوده است، مسلمانان با شرط‌بندی بر سر این موارد آمادگی رزمی خود را می‌آزمودند. با گذشت زمان و تغییر ابزار آلات جنگی و منسوخ شدن ابزار قدیمی، این سؤال ذهن فقیهان را مشغول ساخته است که آیا حکم جواز سبق و رمایه تنها مربوط به همان ابزار آلات زمان معصومین علیهم‌السلام بوده است یا می‌توان آن را به ابزار جدید هم تعمیم داد و جواز شرط‌بندی در مورد تیراندازی با تفنگ و مسابقه با ماشین، موتور، هواپیما و... را نتیجه گرفت؟.

در راستای استکشاف این حکم، فقیه باید به چند پرسش پاسخ دهد:

۱. آیا ادله وارد شده در جواز سبق و رمایه عمومیتی دارد که شامل ابزار جدید هم بشود و در نتیجه بتوان حکم جواز شرط‌بندی با آن‌ها را هم استنباط کرد؟
۲. در غیر این صورت، آیا در این ادله، علت جواز هم ذکر شده است تا بتوان با تنقیح مناط قطعی حکم، جواز را به سایر معلول‌های آن سرایت داد؟

در این پژوهش با تکیه بر مبانی فقهی و اصولی مذهب امامیه به این دو پرسش پاسخ داده می‌شود.

پیشینه پژوهش

تا آنجایی که نویسنده جست‌وجو کرده است، دو مقاله و دو پایان‌نامه در این زمینه وجود دارد:

مقالات

- «نظریه مشروعیت سبق و رمایه در تسلیحات نظامی مدرن»، نویسنده: حاجیان فروشانی. نویسنده در این جستار پس از نقد و بررسی اقوال فقها، به این نتیجه رسیده است که عقد سبق و رمایه در تسلیحات نظامی جدید صحیح است، بلکه جواز آن نسبت به موارد ذکر شده در منصوصات شرعی نیز تا زمانی است که کاربرد نظامی داشته باشند.

«بررسی گسترده فقهی قمار، قیادت، قیافه، کهانیت، مدح من لایستحق المدح...»، نویسنده: مدرسی طباطبائی یزدی. نویسنده در این پژوهش ابتدا ادله سبق و رمایه را در دو زمینه بررسی کرده است: یکی اینکه آیا حکم جواز دائر مدار کاربرد این ابزار در جنگ است یا اعم از آن؟ و دیگری اینکه آیا به روش دیگری می توان الغاء خصوصیت کرد یا خیر؟. ایشان نسبت به زمینه اول این نتیجه را می گیرد که هیچ یک از روایات باب، دلالتی بر این مطلب ندارد، و نسبت به زمینه دوم هم کوشیده است از طریق مناسبت حکم با موضوع، جواز را به ابزار جدید تعمیم بدهد، ولی در پایان، این حکم را خلاف احتیاط می شمرد و همچنین شرط بندی با اسب و شتر در عصر حاضر را هم خلاف احتیاط می داند.

پایان نامه ها

• «سبق و رمایه در فقه امامیه و تطبیق آن با مسابقات رزمی روز»، نوشته اله یاری صادق آبادی است که پس از بررسی حد مشروعیت سبق و رمایه در فقه امامیه، به این مسئله می پردازد که آیا این مشروعیت درباره ابزار خاصی است یا خیر؟. او به این نتیجه می رسد که با توجه به روایات باب، در جوامع کنونی هم مثل گذشته به تناسب روز، سبق و رمایه، با وسایل پیچیده و پیشرفته جایز است، زیرا هدف از آن تقویت بنیه اسلام است.

• «بررسی تطبیق سبق و رمایه و رابطه آن با سلاح های نوین از نقطه نظر مسائل اربعه اهل سنت و مذهب شیعه»، نوشته حسن مبین است. در این پایان نامه نویسنده با بررسی مستندات سبق و رمایه از آیات و روایات، جواز سبق و رمایه در سلاح های جدید را با استفاده از برخی روش ها ثابت می کند: روش هایی همچون فهم اجتماعی نصوص، نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد و نیز بهره گیری از قیاس فقهی در دیدگاه اهل سنت.

در مقایسه با پژوهش های یاد شده، در پژوهش پیش رو تلاش گردیده است ادله مطرح شده از سوی قائلان به جواز سبق و رمایه در ابزار جنگی جدید، با رویکرد انتقادی بازنگری، نقد و بررسی شود و در پایان، قول به تفصیل بین رمایه و سبق نتیجه گرفته شود.

۱. مفهوم شناسی

در ابتدا لازم است مبادی تصویری بحث واضح شود.

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی قمار

برای اینکه در این پژوهش بتوانیم مفهوم قمار را به درستی بر مصداقش تطبیق دهیم، لازم است درک درستی از معنای عرفی و اصطلاحی آن داشته باشیم. «قمار» مصدر دوم باب مفاعله از ریشه «قر» بوده و مصدر اولش «مقارمه» است. طبق گفته جوهری، ریشه این واژه در باب ثلاثی مزید، معنای قماربازی کردن می‌دهد، اما باب تفعیل آن در ثلاثی مجرد و نیز ثلاثی مزید، علاوه بر معنای قماربازی کردن، مشتمل بر معنای بُردن هم هست، مثلاً «قَامَرْتُهُ فَقَمَرْتُهُ» یعنی با او قماربازی کردم، پس او را بُردم و «تَقَمَّرَ الرَّجُلُ» یعنی آن مرد کسی را که با او قماربازی می‌کرد، در قمار بُرد. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۹۹).

از کلام ابن منظور این برداشت می‌شود که معنای «قمار» عملیات شرط‌بندی و مراهنه است و وقتی گفته می‌شود «قَامَرَ الرَّجُلَ» یعنی «راهنه»: با او گرو گذاشت (شرط بست). اما گاهی دلالت بر عملیات بازی قمار دارد و «تقماروا» یعنی با یکدیگر قماربازی کردند.

بازی‌ها چهار حالت دارند:

- الف. بازی با آلات مخصوص قمار همراه با شرط‌بندی؛
- ب. بازی با آلات مخصوص قمار بدون شرط‌بندی؛
- ج. بازی با غیر آلات مخصوص قمار همراه با شرط‌بندی؛
- د. بازی با غیر آلات مخصوص قمار بدون شرط‌بندی.

باید دید واژه «قمار» در عرف و نیز در اصطلاح علم فقه کدام یک از این حالات را در برمی‌گیرد.

۱-۱-۱. واژه قمار در عرف

در کلام لغویون قدیمی‌تر «قمار» را به معنای «شرط‌بندی در [مطلق] بازی» ذکر می‌کردند و هیچ‌گونه قیدی به آن اضافه نکرده‌اند، اما متأخرانی مثل طریحی معنای آن را مقید کرده و گفته‌اند:

«قمار، بازی با ابزار مخصوصی است که برای این کار مهیا شده، مانند شطرنج، نرد و... اصل قمار گرو گذاشتن و شرط‌بندی در بازی به وسیله این اشیاء است، اما چه بسا به بازی با انگشت و گردو هم اطلاق می‌گردد» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۴۷).

احتمالاً ایشان این معنا را تحت تأثیر معنای اصطلاحی فقهی گفته است وگرنه در کتب لغوی قبل از ایشان تا جایی که نگارنده تتبع کرده است چنین قیدی یافت نمی شود، از این رو لفظ «قمار» عرفاً حقیقت در «شرط بندی در مطلق بازی ها» است، خواه با ابزار مخصوص باشند یا غیر آن. در نتیجه معنای عرفی حالت اول و سوم از حالات چهارگانه بازی را در برمی گیرد.

۱-۲. واژه قمار در اصطلاح علم فقه

محقق ثانی رحمته الله علیه می گوید: «قمار» در اصطلاح فقها بر مطلق بازی با اشیائی که برای این کار مهیا شده اند اطلاق می شود، چه رهنی در کار باشد، چه نباشد (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۴).

دلیل اینکه فقها در معنای «قمار» قید «بازی با این اشیاء مخصوص» را آورده اند این است که در برخی از روایات، مطلق بازی با این اشیاء حرام دانسته شده است^۱ و این اطلاق شامل حالت «بازی با این اشیاء مخصوص بدون مرانه» هم می شود. اما شیخ انصاری رحمته الله علیه می فرماید: معنای عرفی «قمار» انصراف از این حالت به حالت «بازی با ابزار مخصوص همراه مرانه» دارد و این انصراف مانع از اجرای قرینه حکمت بوده است، پس نمی توان به اطلاق تمسک کرد (شیخ انصاری، ۱۴۴۳ق، ج ۱، ص ۳۷۲)، در حالی که ایشان منشأ این انصراف را غلبه وجودی ذکر کرده است.

در پاسخشان باید گفت: اولاً کدام غلبه وجودی؟ ثانیاً غلبه وجودی طبق مبنای خود ایشان منشأ انصراف نیست. از این رو خود ایشان در ادامه روایاتی را ذکر می کند که در آن ها ادعای انصراف بعید است. در نتیجه، حالت دوم نیز در معنای اصطلاحی داخل است.

اما آیا حالت سوم هم داخل در معنای اصطلاحی هست یا نه؟ صاحب ریاض رحمته الله علیه این مورد را هم قمار می داند (طباطبایی کربلایی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱) و برای مدعای خود به روایت «علاء بن سیابة» استشهاد می کند که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: فرشتگان در شرط بندی شترسواری (خُف)، اسب سواری (حافر) و تیراندازی (ریش) حاضر می شوند و غیر آن حرام و قمار است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۳). صاحب جواهر رحمته الله علیه این مورد را قمار نمی داند و معتقد است که حرمت آن فقط از جهت «أكل مال بالباطل» است؛ بنابراین اگر برنده از باذلی که طیب نفس دارد - نه به عنوان اینکه قمار او را ملزم کرده است و نه به عنوان اینکه این کار عقدی از عقود مشروعه است، بلکه به عنوان وفای

به وعده (که طبق روایات نذر بدون کفاره است). مبلغ رهان را بگیرد، می‌توان قائل به جواز آن شد (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۱۰). در پاسخ باید گفت: طبق روایتی که گفته شد و نیز روایات دیگری که خواهد آمد این حالت هم قمار شمرده شده و حرام است و وقتی کاری حرام باشد، عهد یا نذر کردن آن معنا ندارد.

اما حالت چهارم داخل در معنای اصطلاحی نیست. البته شیخ انصاری رحمته الله علیه گفته است: «برخی اصل قمار را مغالبه و برتری جستن می‌دانند» (شیخ انصاری، ۱۴۴۳ق، ج ۱، ص ۳۷۱).

که اگر این گونه باشد، این مورد را هم شامل می‌شود؛ اما مشخص نیست قائلان به آن چه کسانی بوده‌اند.

یکی از ادله این افراد، صحیح حفص از امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: هیچ مسابقه‌ای [جایز] نیست، مگر مسابقه با حیوانات نرم پا (مثل شتر و فیل) و حیوانات سُم‌دار (مثل اسب و الاغ) و پیکان، یعنی تیر (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲). شهید ثانی رحمته الله علیه گفته است: «اگر در این روایت «سبق» به سکون باء (مصدر) باشد، حرفشان درست است و اصل مسابقه دادن با غیر این سه چیز، گرچه بدون عوض هم که باشد حرام است، اما نظر مشهور «سبق» به فتح باء است که به معنای عوضی است که برای این کار داده می‌شود و مراد از نفی عوض، نفی ماهیت آن نیست، بلکه مجاز از نفی حکمی از احکام آن (صحت) است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۶۹).

به نظر ایشان قول به جواز بهتر است، زیرا اولاً روایت فتح بین محدثین مشهور است، ثانیاً موافق با اصل (جواز) است و ثالثاً بر چنین مسابقاتی غرض صحیح مترتب است»

صاحب جواهر رحمته الله علیه گفته است: ظاهراً این مورد حرام نیست (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۰۹)، به خاطر اصل و انصراف ادله از این مورد چهارم و اینکه سیره علما و عوام بر مغالبه و

برتری جویی در بازی‌هایی است که با نیروی بدنی سروکار دارد یا سایر بازی‌ها، و نیز روایتی که می‌گوید امام حسن و امام حسین علیهما السلام در محضر پیامبر صلی الله علیه و آله در حال کشتی گرفتن بودند (طبری، ۱۳۵۶ق، محب‌الدین طبری، ص ۱۳۴).

۱-۲. معنای میسر

در ادله حرمت قمار واژه «میسر» آمده است. از این رو لازم است معنای آن بررسی شود. برای میسر چند معنا ذکر شده است:

۱-۲-۱. عملیات قمار

«میسر» بر وزن «مَفْعِل»، اسم مکان از ریشه «یسر» است و به معنای محل تجزیه و تقسیم کردن است. به قمار از آن جهت «میسر» می‌گویند که محل تقسیم کردن چیزی است که با آن قمار می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۸؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۶۳۶). نظر دیگری هست که می‌گوید: قمار به این دلیل «میسر» نامیده شده است که مال غیر در آن بدون رنج و مشقت و به آسانی گرفته می‌شود (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۲۶۳) در روایتی از وشاء از امام رضا علیه السلام نقل شده است که «میسر همان قمار است» (الکافی، ج ۵، ص ۱۲۴).

۲-۲-۱. نوع خاصی از قمار

یک نظر دیگر هم می‌گوید «میسر» نوع خاصی از قمار است که در آن ده نفر شتری را به نسیه می‌خریدند و قبل از بازی آن را نحر کردند و به بیست و هشت قسمت تقسیم می‌کردند (صعیدی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۱۳۱۶)، سپس ده چوبه تیر به نام‌های «الفذ»، «التوأم»، «الرقیب»، «الحلس»، «النافس»، «المسبل»، «المعلی»، «المنیح»، «السنیح» و «الرغد» را در ترکش می‌گذاشتند و هر نفر یکی را بیرون می‌آورد. صاحب «الفذ» یک سهم از گوشت‌ها را برمی‌داشت، صاحب «التوأم» دو سهم، صاحب «الرقیب» سه سهم، صاحب «الحلس» چهار سهم، صاحب «النافس» پنج سهم، صاحب «المسبل» شش سهم، صاحب «المعلی» هفت سهم و به صاحبان «المنیح»، «السنیح» و «الرغد» سهمی تعلق نمی‌گرفت و آن‌ها باید ثمن شتر را می‌پرداختند. به این بازی «أزلام» (به معنای تیرهای بی‌پر) و «اقلام» می‌گفتند، چنان‌که آیه شریفه وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ (المائدة/۳) به همین معنا اشاره دارد (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۴۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۹۲). این نظر صحیح نیست و

اگرچه اُزلام نوعی میسر است، ولی میسر منحصر در اُزلام نیست و اعم از تمام اقسام قمار است، زیرا در آیه شریفه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ» (المائدة/۹۰) این دو کلمه به هم عطف شده است و اگر هر دو یک معنا داشته باشد، لغو است.

۱-۲-۳. چیزی که در قمار مبادله می شود

یاسر خادم در روایتی از امام رضا علیه السلام درباره میسر می پرسد و ایشان پاسخ می دهند: [میسر] «ثَقْلٌ» از هر چیزی است. «ثَقْلٌ» درهم هایی است که دو شرط بند [برای شرط بندی] بیرون می آورند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۷ و ۳۲۵).

۱-۲-۴. ابزاری که با آن قمار می شود

ابراهیم بن عنبسه در نامه ای به امام هادی علیه السلام می نویسد: ای سید و مولای من! اگر صلاح می دانید مرا از این قول خداوند عزوجل با خبر کنید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...» (البقرة/۲۱۹). میسر چیست فدایت شوم؟ ایشان نوشتند: هر آنچه به وسیله آن قمار می شود میسر است و هر مسکری حرام است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۲۶). اگر این روایت صحیح باشد، می توان به وسیله آن بر حرمت مطلق بازی با ابزار قمار (چه با شرط بندی باشد، چه بدون آن) استدلال کرد، زیرا اگر میسر باشد، با توجه به امر «فَاجْتَنِبُوا» در آیه ۹۰ سوره مائده، مطلق تصرف در آن حرام می شود. یکی از تصرفات نیز بازی با آن بدون شرط بندی است.

۱-۳. معنای اِثم

در ادله حرمت قمار واژه «اِثم» به کار رفته است که لازم است معنای آن بررسی شود. «اِثم» یعنی کندی و تأخیر. به ناچه ای که تأخیر می کند «أثمة» می گویند. «اِثم» هم از همین معنا مشتق شده است، زیرا انسان را از نیکی کردن به تأخیر می اندازد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۶۰). «اِثم» نام افعالی است که رسیدن به ثواب را کند می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۳) و عبارت است از همان «ذنب» و انجام عملی که حلال نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۲).

۱-۴. معنای سبق

«سَبَقٌ» مصدر «سَبَقَ» است که معنای حقیقی اش پیشی گرفتن در حرکت است و مجازاً در سایر تقدم ها به کار می رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۵). در اصطلاح عرفی، معامله ای است که بر

دواندن اسب‌ها و مانند آن در میدان مسابقه انجام می‌شود تا بهترین اسب‌ها و سوارکاران شناخته شوند (اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۲۱۲).

۱-۵. معنای رمایه

«رمایة» مصدر «رَمَى» است که در اشیاء به معنای انداختن و پرتاب کردن است و در گفتار به معنای تهمت زدن و نسبت ناروا دادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۶۶). در اصطلاح عرفی، به معامله‌ای می‌گویند که در مسابقه بر پرتاب اشیائی مثل تیراندازی انجام می‌شود تا مهارت تیرانداز و میزان شناختش از جایگاه انداختن تیر [و اینکه باید در چه زاویه‌ای تیر را بیاندازد] شناخته شود (اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۲۱۲).

۲. ادله حرمت قمار

از آنجایی که سبق و رمایه دارای شرط‌بندی است، معنای قمار آن را در برمی‌گیرد. از این رو لازم است قبل از اینکه جواز سبق و رمایه را بررسی کنیم، حرمت قمار برای ما ثابت شود. ادله حرمت قمار بر چند دسته‌اند:

۲-۱. قرآن

قرآن کریم در دو جا به میسر اشاره کرده است:

الف. آیه ۲۱۹ بقره:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾^۳ (البقرة/۲۱۹).

خداوند در این آیه که در مدینه بر پیامبر ﷺ نازل شده، خمر و میسر را مصداق اثم کبیر بر شمرده است. با توجه به اینکه قبل از آن آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالنَّبْيَ بَعِيرٍ الْحَقِّ وَ...﴾^۴ (الأعراف/۳۳) در مکه نازل شده بود و به سبب آن هراتمی بر مسلمانان حرام اعلام گردیده بود، پس خمر و میسر که اثم کبیر هستند باید به طریق اولی بر آنان حرام باشد.

اما انسان‌ها به خاطر جنبه حیوانیتی که در کنار جنبه روحانی شان دارند، همواره تمایل به شهوات داشته و همین امر، ترک عادت را برایشان دشوار می‌کند؛ از این رو خدای متعال برای ریشه‌کن کردن



این عادات زشت، به تدریج با آن‌ها مبارزه می‌کند. میگزاری و قماربازی هم دور رفتار ناپسند و رایج بوده‌اند که اسلام به تدریج آن‌ها را حرام اعلام نموده است. به همین خاطر، ممکن است برخی این آیه را صریح در حرمت ندانند و عده‌ای از صحابه با این توجیه که می‌توان شراب را به مقداری خورد که هم ضرری نداشته باشد و هم از منافعش عاید انسان بشود، پس از نزول این آیه همچنان به شراب خوردن ادامه می‌دادند تا اینکه دو آیه مذکور نازل گردید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

ب. آیه ۹۰ و ۹۱ مائده:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^۵ (المائدة/ ۹۰ و ۹۱).

در این آیه شریفه، به صراحت و با تأکید فراوان این امور را حرام اعلام می‌کند. تأکیدهایی که در این آیه بر حرمت وجود دارد، عبارت‌اند از: انما، رجس نامیدن این امور، عمل شیطان خواندنشان، امر صریح به اجتناب از آن‌ها، توقع رستگاری از اجتناب آن‌ها، بیان مفاسد مترتب بر خمر و میسر، پرسش از اینکه آیا این مقدار از بیان، شما را از ارتکاب آن باز می‌دارد، امر به اطاعت از خدا و رسول ﷺ و برحذر بودن از مخالفتشان، و نیز بی‌نیازی خدا و رسول ﷺ از آن‌ها در صورت مخالفت، که در آیه بعد به آن اشاره شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

۲-۲. روایات

دسته اول: روایاتی که بر حرمت قمار به صورت کلی دلالت دارند:

الف. اسباط بن سالم می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی آمد و گفت: مرا از این قول خداوند عزوجل با خبر کن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (النساء/ ۲۹). فرمودند: مراد از آن قمار است (حرعاملی، ۱۴۱۶، ق، ج ۱۷، ص ۱۶۷). این روایت مرفوعه^۶ است.

ب. روایت وِشَاء که در بخش «معنای میسر» گذشت. البته این حدیث ناتمام است، زیرا سهل بن زیاد در سلسله سند آن منسوب به ضعف جدی و فساد روایت و دین است (ابن غضائری، ۱۳۶۴، ق، ج ۱،



ص ۶۷). البته برخی از فقها به دلیل کثیرالروایه بودن، روایت اجلاء از وی و نیز شیخ اجازه بودنش، او را توثیق نموده‌اند (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۵۶).

ج. زیاد بن عیسی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره این قول خداوند عزوجل پرسیدم: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (البقرة/۱۸۸)؛ حضرت پاسخ دادند: قریش این گونه بود که مرد بر سر خانواده و مالش قمار می‌کرد. پس خداوند عزوجل از آن نهی کرد (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۴). این روایت سندش ضعیف است، زیرا زیاد بن عیسی شناخته شده نیست.

دسته دوم: روایاتی که دلالت بر حرمت مطلق بازی با آلات قمار (چه با شرط بندی و چه بدون آن) می‌کنند:

الف. نامه ابراهیم بن عنبسه که در بخش «معنای میسر» گذشت.

ب. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: شطرنج، نرد، اربعة عشر و هر آنچه با آن قمار می‌شود میسر است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۷). به همان تقریب روایت قبلی، این روایت هم دلالت بر حرمت مطلق تصرف در این ابزار می‌کند. البته این حدیث مرفوعه هم است.

ج. از امام صادق علیه السلام درباره شطرنج و اسباب بازی جوانان که به آن، اسباب بازی امیر یا اسباب بازی سه نفره هم می‌گویند سؤال شد؛ فرمودند: به نظر تو اگر خداوند بین حق و باطل تمیز دهد، با کدام یک خواهد بود؟ گفت: با باطل؛ فرمودند: پس خیری در آن نیست (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۱۹). این روایت موثق است، زیرا ابن بکیر در سلسله سند آن فطحی، ولی ثقة است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۳۴۵)، و همچنین ابن فضال، اما گفته شده است که ابن فضال در آخر عمرش برگشته است (همان، ص ۵۶۵).

با توجه به این که از امام علیه السلام درباره اسباب بازی سؤال می‌شود، به قرینه این که امام علیه السلام در مقام پاسخ به سؤال هستند، منظورشان این است که در این ابزار خیری نیست. در نتیجه، مطلق تصرف در این ابزار حرام است، چه بازی با شرط بندی باشد و چه بدون شرط بندی. استدلال به این روایت مبتنی بر این است که ما عبارت «(لاخیر فیه)» را ظاهر در حرمت بدانیم، در حالی که این عبارت اعم از حرمت و کراهت است.

د. فضیل می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره اشیائی که مردم با آن بازی می‌کنند سؤال کردم: نرد، شطرنج

و... تا به سِدر رسیدم. فرمودند: اگر خداوند بین حق و باطل تمییز دهد، با کدام یک خواهد بود؟ گفتیم: با باطل؛ فرمودند: پس تو را با باطل چه کار است؟ (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۲۴). این روایت به لحاظ سندی ضعیف است، زیرا در سلسله سند آن عبدالله بن عاصم در کتب قدما نیامده است و اگرچه متأخرانی مانند محقق حلی رحمته الله علیه به عدالتش اشاره کرده اند ولی توثیقات متأخران مبنی بر حدس بوده و اعتبار ندارد (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۲۴۴).

ه. امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه ۹۰ سوره مائده می فرمایند: اما میسر، نرد، شطرنج و هر قاری میسر است و خرید و فروش و استفاده از تمام آن ها از جانب خداوند حرام و محرم و پلید و از عمل شیطان است و خداوند خمر و میسر را با اوئان (بت ها) همراه کرده (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۲۱). از این روایت استفاده می شود که بازی با ابزار قمار بدون شرط بندی هم حرام است. اما روایت به خاطر ابی جارود زیدی مذهب (شیخ طوسی، بی تا، ص ۱۳۵) ضعیف است و البته مرفوعه نیز هست.

دسته سوم: روایاتی که دلالت بر حرمت مطلق بازی با شرط بندی دارند (چه با ابزار قمار چه بدون ابزار):

الف. روایت علاء بن سیابة که در بخش «معنای اصطلاحی قمار» گذشت. اما این حدیث به خاطر محمد بن موسی که منسوب به غلو است ضعیف است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۳۸).

ب. امام صادق علیه السلام می فرمایند: وقتی که خداوند بر پیامبرش صلی الله علیه و آله آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (المائدة/۹۰) را نازل کرد، گفته شد: یا رسول الله، میسر چیست؟ فرمودند: هر چیزی که به وسیله آن قمار شود، حتی استخوان پای گوسفند و گردو (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۵). این روایت به خاطر وجود عمرو بن شمر در سندش ضعیف است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸۷).

دسته چهارم: روایاتی که دلالت دارد بر حرمت مالی که از قمار به دست آمده است:

الف. روایت یاسر خادم امام رضا علیه السلام که در بخش «معنای میسر» گذشت.

ب. سکونی می گوید: امام صادق علیه السلام از خوردن گردویی که کودکان از قمار بازی می آوردند نهی می نمودند و می فرمودند: سُحت است (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۶). سکونی سنی بوده است (علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۹)، از این رو روایت موثق است.

ج. اسحاق بن عمار می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: کودکان با گردو و تخم مرغ قمار بازی می کنند؛ فرمودند: از آن نخور که حرام است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۶). این روایت به خاطر عبدالله بن جبلة که واقفی مذهب و ثقة است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۶)، موثق خواهد بود.

د. امام کاظم علیه السلام به غلامی دستور دادند برایشان تخم مرغی بخرد. او یک یا دو تخم مرغ گرفت و با آن قمار کرد. وقتی آن را آورد، ایشان تناول فرمودند و یکی از دوستانشان گفت: در این تخم مرغ مقداری از قمار بود. ایشان تشتی خواستند و آن را قی کردند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۱۶۵). در سند روایت سهل بن زیاد حضور دارد که قبلاً درباره او توضیح داده شد. همچنین به لحاظ دلالتی هم ضعیف است، زیرا امکان ندارد که امام معصوم نسبت به مسئله ای غفلت یا جهل داشته باشند.

۲-۳. عقل

حرمت قمار از لحاظ عقلانی کاملاً قابل درک است. به تجربه ثابت شده است که قمار مثل مواد مخدر اعتیادآور است (معارف وند، ۱۳۹۵، ص ۴۸) و غالباً اگر کسی در دام آن گرفتار شود، تا زمانی که همه دارایی اش را در شرط بندی نبازد، از این کار دست بر نمی دارد. کافی است قمار باز یک بار در بازی برنده شود، دیگر در دام آن اسیر می شود و رهائی نمی شود؛ غافل از اینکه ممکن است در قمار باخت هم وجود داشته باشد. بارها دیده شده است که شخص بازنده به جای اینکه از بازی دست بردارد، با حرص بیشتری، بیش از مبلغی که باخت است شرط می بندد تا هم باخت قبلی خود را جبران کند و هم در بازی دوم سودی عایدش شود. وقتی دوباره ببازد، بار سوم با حرص بیشتری شرط می بندد و همین طور در ورطه یک تسلسل باطل می افتد که گاهی انتهایش جایی است که در عوض همسر و فرزندانش قمار ببندد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ایام جوانی در بازار مکه مردی را دیدند که در قمار شتر خود را باخت. سپس دوباره در قمار، خانه مسکونی اش را باخت و بار سوم در عوض ده سال از عمرش شرط بست و باز هم آن را باخت. ایشان از آن واقعه هولناک به قدری متأثر شدند که به کوه های اطراف پناه بردند و زمانی از شب به خانه برگشتند (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶).

۳. ادله جواز سبق و رمایه

پس از بررسی ادله حرمت قمار، لازم است به بررسی ادله جواز سبق و رمایه بپردازیم. صاحب جواهر رحمته الله علیه، هدف از سبق و رمایه را ایجاد آمادگی نظامی برای جنگ و دفاع در برابر دشمنان دانسته است و بر صحت این دو نوع معامله، ادعای اجماع کرده است (اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۲۱۲).

۱-۳. قرآن

الف. آیه ۶۰ سورة انفال:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ
عَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^۷ (الأنفال/۶۰).

در مرفوعه عبدالله بن مغیره از رسول خدا ﷺ نقل شده است که منظور [از قوه در آیه شریفه] «رمی» است. این استدلال، خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً روایت مرفوعه است؛ ثانیاً چگونه «رمی» را به معنای مسابقه تیراندازی دانسته اند؟، مگر ایجاد آمادگی در تیراندازی فقط با مسابقه حاصل می شود؟، بله، اگر در روایت از واژه «رمایه» استفاده می شد، می توانستیم بپذیریم. احتمال دارد منظور آیه این باشد که با تمرین تیراندازی آمادگی نظامی ایجاد کنید، نه با مسابقه تیراندازی. وقتی این احتمال باشد، استدلال باطل می شود. همین سخن درباره «رباط الخیل» و اینکه منظور از آن سبق باشد هم وجود دارد.

ب. آیه ۱۷ سورة يوسف:

﴿قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ
الذِّئْبُ﴾^۸ (یوسف/۱۷).

اگر بپذیریم که احکام آیین های دیگر در اسلام هم تازمانی که منسوخ نشده، مشروع است، پس برطبق این آیه، در اسلام هم سبق جایز خواهد بود (اصفهانی، ۱۳۶۲، ج ۲۸، ص ۲۱۲).

۲-۳. روایات

- امام سجاد علیه السلام می فرمایند: رسول خدا ﷺ اسب ها را روانه کرد و بر مسابقه آن چندین اوقیه (واحد اندازه گیری مقدار) از نقره قرار داد (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۴۹). این روایت صحیحه است.
- امام صادق علیه السلام می فرمایند: [دادن عوض در] هیچ مسابقه ای [جایز] نیست مگر مسابقه با حیوانات نرم پا (مثل شتر و فیل) و حیوانات شمدار (مثل اسب و الاغ) و پیکان یعنی تیر (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲). این روایت صحیحه است. عبارت «دادن عوض» را با توجه به نکته شهید ثانی رحمه الله آورده ایم که پیشتر بدان اشاره شد.
- امام صادق علیه السلام می فرمایند: فرشتگان نزد هیچ چیزی حاضر نمی شوند به جز شرط بندی و بازی مرد با اهلش (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۰). حضور فرشتگان نزد امری حاکی از مطلوبیت

آن است، زیرا روایاتی با همین سیاق در منفوریت اموری مانند خانه دارای سگ، تمثال جسد، بول و... وارد شده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۷۷)، به علاوه به قرینه مورد بعدی (بازی با اهل) که امری مطلوب است، باید این فعل هم دارای مطلوبیت باشد. این روایت صحیحه است و اگرچه در آن شرط بندی به صورت مطلق آورده شده است، ولی با سایر روایات تخصیص می خورد.

• رسول خدا ﷺ می فرمایند: هر سرگرمی و خوش گذرانی مؤمن باطل است مگر در سه چیز: تربیت اسبش، تیراندازی با کمانش و بازی با همسرش. پس تنها این موارد حق اند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۰). این حدیث مرفوعه است.

• امام صادق علیه السلام می فرمایند: فرشتگان از شرط بندی بیزاری می جویند و صاحب آن را نفرین می کنند، به جز مسابقه اسب یا شتر دوانی و تیراندازی و پرتاب نیزه و رسول خدا ﷺ با اسامه بن زید مسابقه داد و اسب دواند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۱). این روایت مرفوعه است.

• امام صادق علیه السلام می فرمایند: شهادت کسی که با «حمام» بازی می کند اشکالی ندارد و همین طور شهادت کسی که با آن شرط می بندد. چرا که پیامبر خدا ﷺ اسب ها را روانه می کرد و مسابقه می داد و می فرمود: فرشتگان در شرط بندی در مسابقه با حیوانات نرم پا و سُم دار و پَر (کنایه از تیر) حاضر می شوند و غیر این موارد قمار و حرام است. حر عاملی در ذیل این حدیث می نویسد: بعضی از فضلاء ما می گویند که حمام در عرف اهل مکه و مدینه بر گروه اسبان اطلاق می شود، شاید مراد از این حدیث به دلالت استدلال امام علیه السلام به حدیثی که از پیامبر ﷺ نقل می کنند همان گروه اسبان باشد (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۰). این روایت به خاطر محمد بن موسی بن عیسی الهمدانی (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۹۵) ضعیف است.

• امام صادق علیه السلام می فرمایند: عرب بادیه نشینی نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: ای رسول خدا! با این ناکهات با من مسابقه بده. پس با او مسابقه دادند و اعرابی از ایشان سبقت گرفت. پیامبر ﷺ فرمودند: شما او (شتر) را بالا می بردید، خدا دوست داشت که او را پست کند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۴). این حدیث مرسل است.

• امام صادق علیه السلام می فرمایند: همانا رسول خدا ﷺ گروه اسبانی که برای لاغر شدن بودند را از منطقه الحصى (یا الحفیه) تا مسجد بنی زریق روانه کردند و جایزه راسه نخل قرار دادند. پس به نفر اول

درختی دادند و به نفر دوم درختی، و به نفر سوم [هم] درختی (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۴).
این روایت به خاطر طلحة بن زید سنی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۷) موثق است.
• امام صادق علیه السلام می فرماید: رمی، تیری از تیرهای اسلام است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۱۴۰).
این روایت هم به خاطر وجود طلحة بن زید موثق است.
• رسول الله صلی الله علیه و آله می فرماید: سوارکاری و تیراندازی کنید و تیراندازی کردنتان نزد من بهتر از سوارکاری تان است. سپس فرمودند: هر سرگرمی و خوش گذرانی مؤمن باطل است مگر درسه چیز: تربیت اسبش، در تیراندازی با کمانش و بازی کردن با همسرش، زیرا این امور حق هستند. آگاه باشید که همانا خداوند عزوجل بایک تیر سه نفر را داخل بهشت می کند: سازنده تیر، کسی که با آن جبهه خدا را تقویت می کند و کسی که آن را در راه خدا پرتاب می نماید. این حدیث مرفوعه است. بر فرض پذیرش سند، این روایت دلالتی بر جواز شرط بندی در مسابقه تیراندازی ندارد (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۱۴۰).

۴. صدق سبق و رمایه بر مسابقه با وسایل جنگی جدید

روش ما در پاسخ به این سؤال این است که ابتدا عمومیت ادله و شمول آن نسبت به این ابزار را بررسی می کنیم. اگر توانستیم حکم جواز را بیابیم که مطلوب حاصل شده است، وگرنه سعی می کنیم با الغاء خصوصیت ادله و تنقیح مناط قطعی آن را اثبات کنیم. در نهایت اگر باز هم ادله را ناکافی یافتیم و نتوانستیم ملاک و مصلحتی مهم تر از مفسده ناشی از قمار بودن این امور را تنقیح کنیم، به همان امور موجود در روایات بسنده می کنیم، چرا که «إِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْاِفْتِحَامِ فِي اَهْلِكَاتِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۸).

این سؤال را به دو بخش تقسیم می کنیم و هر کدام را مستقل از دیگری مورد بررسی قرار می دهیم:

۴-۱. بخش اول: رمایه

مهم ترین دلیل بر جواز رمایه، صحیحۀ حفص است که در آن امام علیه السلام فرموده اند:
«لَا سَبْقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ يَعْنِي النَّصَالِ» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

واژه «نصل» به این معنا است: پیکان نیزه، تیر و تیغه آهنی شمشیر تازمانی که دسته نداشته باشد (چون اگر دسته داشته باشد به آن سیف می گویند) (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۳۲۵). به عبارت دیگر، به تیغه،

لبه و دم هر چیزِ نوک تیزی، نصل می گویند. در این صورت شامل تیرهای امروزی هم می شود. پس مقتضی جواز مسابقه تیراندازی با تفنگ موجود است.

امام علیه السلام در روایت، خودشان این واژه را تفسیر کرده اند و می گویند: «نصل یعنی نضال». واژه «النضال و المناضلة» به معنای مسابقه تیراندازی است و در معانی این واژه مفهوم «انداختن» وجود دارد (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۰)، یعنی منظور امام علیه السلام این است که دادن عوض در مسابقه تیراندازی اشکالی ندارد، نه مسابقه با هر چیزِ نوک تیزی. از این رو اگر این گونه باشد، در مسابقه شمشیربازی هم محل اشکال خواهد بود. اما فقها آن را هم جایز دانسته اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۶، ص ۲۹۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۶، ص ۸۵). شاید به این دلیل بوده است که امکان دارد امام علیه السلام «النضال» را از باب مثال ذکر کرده باشند.

در هر صورت، این اشکال مانعی برای مراد ما نیست و آنچه مراد ما بود (جواز دادن عوض در تیراندازی با تفنگ) حاصل می شود، زیرا پرواضح است که تیراندازی با کمان موضوعیت ندارد و فقط ابزار تیراندازی در طول زمان تغییر شکل داده است. یک زمان به شکل کمان بوده، و امروزه به شکل تفنگ است.

۴-۲. بخش دوم: سبق

سؤال: آیا نمی توانیم مثل استدلال رمایه بگوییم در سبق هم زمانی مرکب، اسب و شتر بوده است و اکنون تغییر شکل داده و ماشین و موتور شده است؟

خیر، زیرا در رمایه مقتضی تام بود، اما در سبق مقتضی قصور دارد، زیرا نمی توانیم همان طور که از «نصل» جواز مسابقه تیراندازی با تفنگ را استفاده می کردیم، از «خُف» و «حافر» جواز مسابقه با ماشین و موتور را استفاده کنیم. صحیحهُ حفص، جواز دادن عوض را منحصر در «خُف»، «حافر» و «نصل» می کند و این، کار ما را مشکل می کند.

شاید کسی بگوید «خُف» و «حافر» در روایت فقط از باب مثال ذکر شده اند و حصر در این روایت به اعتبار واقع است و به این علت که در زمان ائمه علیهم السلام تنها ابزار آلات جنگی همین اسب، شتر، شمشیر و نیزه بوده است، ایشان هم سبق و رمایه را محصور در این موارد نموده اند (حاجیان فروشانی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۲)، و گرنه معلوم است که برای آمادگی رزمی در هر عصری باید مهارت به کارگیری ابزار همان عصر را یاد گرفت.

این سخن خالی از اشکال نیست، زیرا در بین ابزار جنگی آن زمان، فلاخن، منجیق، معلاق، عمود، تبر و... هم بوده است، پس چرا نامی از آن‌ها برده نشده است؟

محقق ایروانی رحمته الله علیه می‌گوید: اجرای این دو معامله بر مسابقه با وسایل جنگی جدید صحیح است و اختصاص به شمشیر، تیر، اسب و شتر ندارد (ایروانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۵). ایشان در جای دیگر می‌گوید:

«غرض از سبق و رمایه تمرین نمودن مسلمین بر فنون نظامی و آماده‌سازی آنان برای مواجهه با کفار در صحنه نبرد است و مصداق واضحی برای اعداد قوه‌ای است که در قرآن بدان امر گردیده».

ایشان در ادامه در پاسخ به این پرسش که «آیا صحت سبق و رمایه منحصر در وسایل قدیمی است؟» صحیحه حفص را ذکر کرده و می‌گوید:

«احتمالاً این که امام علیه السلام این موارد سه‌گانه (خُف، حافر و نصل) را ذکر کرده‌اند از آن جهت است که آن‌ها از وسایل جنگی متداول در آن زمان بوده‌اند و شایسته نیست که از این روایت، خصوصیت برداشت شود. آیا احتمال دارد که زمان تشریع سبق و رمایه به پایان رسیده و تا زمان ما امتداد نداشته باشد؟ یا اینکه آیا احتمال دارد تشریع تا زمان ما امتداد داشته ولی لازم باشد که بر همان ابزار قدیمی اکتفاء گردد؟ هرگز چنین احتمالی وجود ندارد» (ایروانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۶).

در جواب می‌گوییم: چرا احتمال دوم وجود نداشته باشد؟ تا زمانی که علت جواز حکم کشف نشود، تعمیم یک حکم به سایر موارد به جهت وجه اشتراکی که با هم دارند، قیاس است و قیاس در مذهب شیعه حجیت ندارد. باید ببینیم علت تشریع جواز سبق و رمایه در دین اسلام چه بوده است؟ اگر ثابت شود که موارد ذکر شده در روایات باب، خصوصیت نداشته و علت اصلی جواز سبق و رمایه، آمادگی برای جهاد و پیکار با دشمنان است، می‌توان این علت را به تمام ابزار آلات جنگی امروزی تعمیم داد که استفاده از آن‌ها نیاز به مهارت دارد، ولی اگر نتوانیم الغاء خصوصیت و تنقیح مناط کنیم، باید به جواز همان موارد روایات اکتفا کنیم و در سایر موارد احتیاط نماییم.

برای تنقیح مناط، باید ببینیم چه ملاکی در سبق وجود داشته است که به سبب آن، شرط بندی که از محرمات الهی بوده جایز گردیده است؟ اگر ثابت شود که ملاک اصلی این جواز، ایجاد آمادگی رزمی برای مقابله با دشمنان است، می توان نتیجه گرفت که شرط بندی در وسایل نقلیه جنگی جدید هم جایز است.

با بررسی ادله ای که برای جواز سبق و رمایه ذکر شد، در می یابیم که در هیچ کدام، ملاک اصلی جواز ذکر نشده است، به جز مرفوعه عبدالله بن مغیره از رسول خدا ﷺ در تفسیر آیه ۶۰ سوره انفال که چون آیه امر به آمادگی نظامی می کند و حضرت می فرمایند: منظور «رمی» است، می توانیم دریابیم که حداقل جواز رمایه به خاطر ایجاد آمادگی رزمی در مسلمین است. اما ملاک جواز سبق را نمی توان از این آیه و روایت برداشت کرد و عبارت «رِبَاطِ الْخَيْلِ» از رساندن این معنا قاصر است. البته باید اشکالاتی که در محلس بر این دلیل وارد شد را هم در نظر گرفت.^۹

برای این موضوع که علت جواز سبق و رمایه، ایجاد آمادگی رزمی است در کلام علما مؤیدهایی ذکر شده است. به عنوان مثال، شیخ طوسی رحمته الله علیه می گوید:

«خداوند می فرماید: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (انفال/۶۰). عقبه بن عامر می گوید: پیامبر ﷺ سه مرتبه فرمودند: آگاه باشید که توانایی، تیراندازی است. وجه دلالت این آیه و این روایت [بر جواز سبق و رمایه] این است که خداوند به مهیا کردن تیر و اسب های ورزیده برای جنگ و رویارویی با دشمن و ایجاد آمادگی برای آن امر کرده و این آمادگی جز با یادگیری حاصل نمی شود و نهایت یادگیری، مسابقه است تا در آن هر کسی برای رسیدن به هدف و مهارت تلاش کند» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۸۹).

از کلام ایشان این گونه دریافت می شود که علت جواز سبق و رمایه در اسلام این بوده است که مسلمانان با انجام این مسابقات، آمادگی رزمی خود برای مقابله با دشمنان را زیاد کنند. ایشان معتقد است که اگرچه آمادگی رزمی با یادگیری فنون حاصل می شود، ولی تا زمانی که بین مهارت آموزان مسابقه ای نباشد، یادگیری به مرتبه اعلای خود نمی رسد.

محقق حلی رحمته الله علیه هم همین دیدگاه را دارد و می گوید:

«فایده سبق و رمایه، برانگیختن عزم برای مهیای جنگ شدن و سوق دادن افراد به سمت تمرین تیراندازی می باشد» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۸۳).

علامه حلی رحمته الله علیه می گوید: تعبیر مسابقه فقط بر چیزی صحیح است که برای جنگ مهیا شده باشد، چون هدف نهایی از آن آماده شدن برای جهاد است.

همچنین در استدلال بر جواز مسابقه با هر شیئی، آلت جنگ بودن آن را در نظر می گیرد؛ مثلاً درباره مسابقه دو، رفتن به موضعی مانند کوه، کشتی گرفتن، پرتاب سنگ یا فلاخن و منجنیق می گوید:

«جایز نیست، چون معصوم از مسابقه در غیر سه چیز نمی کرده و نیز این ها آلتی نیستند که در جنگ به کار روند» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۱۰ تا ۱۵).

از سخن ایشان این گونه برداشت می شود که او علت جواز سبق و رمایه را ایجاد آمادگی رزمی می داند، از این رو با این دیدگاه اگر با گذشت زمان ابزار آلات جدیدی برای جنگ ساخته شوند که قابلیت مسابقه داشته باشند و به کارگیری شان نیازمند به مهارت باشد، سبق و رمایه بر آن ها اطلاق می شود و جایز خواهند بود.

شهید ثانی رحمته الله علیه می گوید:

«سبق و رمایه عقدی شرعی است که فایده اش تمرین بر تیراندازی و آمادگی برای جنگ می باشد» (شهید ثانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰).

در جای دیگر در توضیح کلام محقق حلی رحمته الله علیه می فرماید:

«برانگیختن عزم برای مهیای جنگ شدن از مهم ترین فوائد دینی است، چون به وسیله آن در جهاد با دشمنان خداوند متعال پیروزی حاصل می شود که بزرگ ترین رکن از ارکان اسلام است. با این فایده سبق و رمایه از هو و لعبی که معامله با آن مورد نمی واقع شده خارج می گردد» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۳۴۷).

از کلام ایشان هم می فهمیم که علت جواز را ایجاد آمادگی رزمی می داند. اما با وجود این مؤیدات این اشکال وارد است که اگر این علما مناط اصلی جواز سبق و رمایه را ایجاد آمادگی رزمی می دانند، پس چرا در بیان موارد سبق و رمایه محتاطانه عمل می کنند و به موارد موجود در روایات بسنده کرده اند؟

برخی جواب داده اند: زیرا در زمان آن ها هنوز ابزار جنگی متداول همین اسب و شتر بوده است و گرنه آن ها جمود بر لفظ روایات نداشته اند (حاجیان فروشانی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۱).

اشکال ما این است که چرا همین فقها فتوا به جواز مسابقه با دیگر آلات حرب آن زمان مانند منجنیق، فلاخن، پرتاب سنگ و ... رانده اند و به موارد مذکور در صحیحہ حفص اقتصار نموده اند؟ مثلاً شیخ طوسی رحمہ اللہ می گوید: مسابقه بر چیزی که درباره آن خبر وارد نشده است، برطبق مذهب ما صحیح نیست، زیرا پیامبر صلی اللہ علیہ وسلم مسابقه دادن در غیر سه چیز را نفی فرموده اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۹۱). محقق حلی رحمہ اللہ می گوید: در جواز سبق و رمایه به نصل، خف و حافر بسنده می شود تا بر مورد شرع توقف گردیده باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۸۴). علامه حلی رحمہ اللہ درباره فلاخن و منجنیق گفت: جایز نیست، زیرا معصوم علیہ السلام از مسابقه در غیر سه چیز نهی کرده است. بعد در ادامه گفت: و نیز این ها آلتی نیستند که در جنگ به کار روند! سؤال ما این است که پس کجا به کار می روند؟ شهید ثانی رحمہ اللہ هم می گوید: سبق و رمایه بر کشتی گرفتن، کشتی ها، پرندگان، دویدن، بلند کردن سنگ ها و پرتاب آن صدق نمی کند؛ چون حدیثی که گذشت (فرشتگان از نزد شرط بندی بیزاری می جویند...). دال بر نفی مشروعیت غیر سه چیز است (شهید ثانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰). پس در نتیجه، ایجاد آمادگی رزمی علت جواز نیست، بلکه نهایتاً یک حکمت برای آن است و نمی توان با تعمیم آن جواز را به سایر موارد سرایت داد.

برخی از علما کوشیده اند با مناسبت حکم و موضوع جواز را نتیجه بگیرند. یعنی مناط حکم جواز مراجعه با ابزار جنگی را ایجاد آمادگی برای جهاد دانسته اند و به این مناسبت حکم را به تمام ابزار جنگی جدید تعمیم داده اند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۳). اما همان طور که قبلاً ذکر شد، در هیچ یک از ادله جواز سبق و رمایه ملاک اصلی جواز ذکر نگردیده و تنها در سخن فقها ملاک آن را ایجاد آمادگی برای جهاد ذکر کرده اند. همان فقهای که در مقام افتاء نسبت به جواز سایر ابزار جنگی احتیاط کرده، و به مورد روایات بسنده کرده اند. پس چگونه می توان گفت که چون حکم جواز مراجعه به مناسبت اینکه موجب ایجاد آمادگی رزمی برای جهاد می شود باید برای موضوعات امروزی مثل ماشین زرهی، موتور، تانک، هواپیما، نفربر هم باشد؟

❁ نتیجه‌گیری

شرط‌بندی و قمار یکی از محرمات الهی است که در قرآن به صراحت، امر به اجتناب از آن شده است، اما با وجود این، در روایاتی از معصومان علیهم‌السلام وارد شده است که در مورد سوارکاری و تیراندازی شرط‌بندی را جایز دانسته‌اند. به همین خاطر، در شریعت اسلام عقودی که بر این موارد صورت پذیرفته است مشروعیت پیدا کرده و اسم خاصی دارد. سبق و رمایه نامی است که بر این عقود نهاده شده است. علما در گذشته برای مشروعیت این دو مورد حکمت‌هایی اندیشیده‌اند و حکمت اصلی آن‌ها را ایجاد آمادگی رزمی جهت جهاد ذکر کرده‌اند؛ اما اینکه آیا این حکمت، علت اصلی جواز بوده یا خیر، باید بررسی گردد. در این پژوهش تلاش گردید تا در پرتو هدف اصلیش که بررسی مشروعیت سبق و رمایه در ابزار جدید بود به بررسی این مورد هم بپردازد.

در روند حرکت علمی مقاله ازسوی مبادی به نتیجه، در ابتدا لازم بود اصل موضوعه حرمت قمار مورد بررسی قرار گیرد تا ببینیم اساساً اینکه ما می‌خواهیم جواز این موارد را ثابت کنیم در تقابل با کدام حرمت مسلمی است که خدشه‌ناپذیر است؟ با بررسی ادله حرمت، نتیجه گرفته شد که دلایل راسخی وجود دارد که ادل آن‌ها قرآن کریم است.

پس از آن، در ادله جواز سبق و رمایه غور گردید تا مشخص شود حدود و ثغور و زوایای پنهان آن به چه وضعیتی است. بعد از آن به مسئله اصلی پرداخته شد و در زمینه هریک از سبق و رمایه به طور جداگانه بررسی گردید. در رمایه نتیجه گرفته شد که رهان در تیراندازی با ابزار امروزی جایز است، به این دلیل که عموم واژه «نصل» در ادله جواز شامل این موارد هم می‌گردد.

اما در سبق، اثبات جواز کار آسانی نبود، چرا که ما در ادله با صحیح‌ه حفص مواجه هستیم که جواز را در سه مورد خُف، حافر و نصل منحصر کرده است و اگرچه در رمایه با عموم «نصل» می‌توان به نتیجه رسید، ولی نسبت به مسابقه با ماشین و موتور نمی‌توان از عموم «خُف» و «حافر» استفاده کرد. از این رو باید از طریق دیگری مانند الغاء خصوصیت و تنقیح مناط ورود به بحث پیدا می‌شد. در این روش لازم بود با بررسی ادله، علت حکم پیدا شود تا با اثبات وجود علت در ابزار جدید، معلول (حکم جواز) نتیجه گرفته شود. اما کشف علت حکم ممکن نبود و شواهدی هم که وجود داشت، ایجاد آمادگی رزمی برای جهاد را تنها به عنوان حکمت حکم ثابت می‌کرد. در پایان هم سعی شده بود

با مناسبت حکم و موضوع، جواز اثبات شود اما دیدیم همان علمایی که به مناسبتِ آماده‌سازی سپاه اسلام برای جهاد، سبق و رمایه را جایز می‌دانستند، در مقام افتاء بسیار محتاطانه عمل کرده‌اند و به موارد موجود در ادله اقتصار نموده‌اند. بنابراین نتیجه عدم جواز سبق در ابزار جدید شد.

❁ پی‌نوشت

۱. این روایات بعداً ذکر خواهد شد.
۲. این عبارت به صورت «الخبز و التفل» هم بیان شده است.
۳. از تو درباره شراب و قمار می پرسند. بگو: در آن ها گناه بزرگی است و نیز منافی برای مردم دارد و گناه آن ها بزرگ تر از نفعشان می باشد.
۴. [ای پیامبر!] بگو: همانا پروردگار من فحشاها را، چه آشکار و چه پنهانی و نیز گناه و ظلم به ناحق را حرام کرده است.
۵. ای کسانی که ایمان آوردید، همانا شراب و قمار و سنگ‌هایی که [برای ذبح قربانی ها و تبرک جستن در اطراف کعبه] نصب می کردید و تیرهای بدون پر [که با آن قمار می کردید] پلید و از کارهای شیطان است. پس از آن بپرهیزید تا شاید رستگار گردید. همانا شیطان می خواهد بین شما با شراب و قمار دشمنی و کینه بیاندازد و شما را از یاد خدا بازدارد. پس آیا شما [با این بیان که برایتان نازل شد] خودداری خواهید کرد؟
۶. روایتی که چند تن از راویان در سلسله سند آن ذکر نشده باشد.
۷. درباره آن هر اندازه که می توانید از نیرو و اسب های ورزیده آماده کنید تا به وسیله آن دشمنان خدا و دشمنان خود و دیگر دشمنانی غیر از آنان را که شما آن ها را نمی شناسید ولی خدا آنان را می شناسد، بترسانید.
۸. [برادران یوسف] گفتند: ای پدر! ما برای مسابقه رفتیم و یوسف را کنار کالایمان جا گذاشتیم و گرگ او را خورد.
۹. ر. ک به: دلیل شماره یک از ادله جواز سبق و رمایه از قرآن.

❁ فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سیده، أبو الحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۳۶۴ق)، رجال ابن الغضائری، قم: اسماعیلیان.
۳. ابن فارس، احمد بن زکریاء القزوینی، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفکر.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۵. ایروانی، محمدباقر، (۱۳۸۵)، دروس تمهیدیة فی الفقه الإستدلالي علی المذهب الجعفری، قم: دار الفقه للطباعة والنشر.
۶. ایروانی، محمدباقر، (۱۳۸۶)، دروس تمهیدیة فی تفسیر آیات الأحکام، قم: دار الفقه للطباعة والنشر.
۷. جوهری، أبونصر اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق)، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
۸. حاجیان فروشانی، زهره، (۱۳۹۷)، «نظریه مشروعیت سبق و رمایه در تسلیحات نظامی مدرن»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۲، ۱۹.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۱۰. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا: بی نا.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة.
۱۲. سیحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، فروغ ابدیت، قم: بوستان کتاب.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الإیفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (بی تا)، روضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، بی جا: بی نا.
۱۵. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۴۳ق)، کتاب المکاسب، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۶. شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی، (۱۳۶۳)، من لایحضره الفقیه، قم: جامعہ مدرسین.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: مکتبه المرتضویة.
۱۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، فهرست الطوسی، نجف: المکتبه المرتضویة.
۲۰. صعیدی، عبدالفتاح حسین بن یوسف، (۱۳۸۴ق)، الإفصاح فی فقه اللغة، قاهره: مطبعة المدنی.
۲۱. طباطبایی کربلایی، سید علی بن سید محمد علی، (۱۴۰۴ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالادلة، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. طبری، محب الدین أحمد بن عبدالله، (۱۳۵۶ق)، **ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی**، قاهره: دار الکتب المصریة.
۲۴. طریحی، فخر الدین بن محمد علی، (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین و مطلع الثرین**، تهران: مکتبه المرتضویة.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (ابن مطهر)، (۱۴۱۱ق)، **الخلاصة الحلی**، قم: دار الذخائر.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف (ابن مطهر)، (۱۴۱۴ق)، **تذکره الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۲۷. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، **القاموس المحيط**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۸. فیومی، أحمد بن محمد، (بی تا)، **المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی**، بیروت: المکتبه العلمیة.
۲۹. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، **قاموس القرآن**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، **رجال الکشی**، مشهد: دانشگاه مشهد.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۲. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: اسماعیلیان.
۳۳. محقق کرکی (ثانی)، علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۳۴. مدرسی طباطبایی یزدی، سید محمد رضا، (۱۳۹۲)، **مقالات فقهی (قمار، قیادت، قیافه، کهانت، مدح من لایستحق المدح، نجش، نمیمه، نوح به باطل، هجاء المؤمن، هجر و یعی مصحف)**، قم: دار التفسیر.
۳۵. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دار الفکر.
۳۶. معارف و نند، معصومه/ مردان جبه دار، مارال/ زمانی، زهره/ مرشدی، زهره، (۱۳۹۵)، «**مطالعه کیفی انواع قمار و پیامدهای آن فصلنامه مددکاری اجتماعی**، شماره ۳، ۱۰.
۳۷. نجاشی، أحمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، **رجال النجاشی**، قم: جامعه مدرسین.
۳۸. نجفی جواهری، محمد حسن بن باقر، (۱۳۶۲)، **جواهر الکلام**، بیروت: دار إحياء تراث العربی.

بررسی تأثیر دباغی بر تطهیر پوست میتة از دیدگاه فریقین

محمد عربشاهی^۱
احسان عزیزی^۲
مصطفی شاهبازی^۳

چکیده

فقه‌های فریقین درباره استفاده و تجارت پوست حیوان حرام گوشت یا حیوان حلال گوشت میتة، اعم از مردار یا غیرمذکی اختلاف دارند. همچنین نسبت به این که پس از دباغی می‌توان از پوست این حیوانات استفاده کرد یا نه، اقوال متعددی وجود دارد. در مذهب شافعی، دباغی را مُطَهِّر پوست حیوانات به جز سگ و خوک می‌دانند و استفاده از پوست را پس از دباغی جایز شمرده‌اند. حنفیه نیز همین نظر را دارند، با این تفاوت که آن‌ها دباغی را برای پوست سگ نیز مُطَهِّر می‌دانند؛ ولی امامیه، اکثر حنابله و مالکیه دباغی را از مُطَهِّرات پوست نمی‌دانند. برخی نیز مانند لیث و ابن تیمیة فقط استفاده و خرید و فروش پوست حیوان حلال گوشت میتة بعد از دباغی را جایز می‌دانند و استفاده از سایر پوست‌های حیوانات میتة را، چه قبل و چه بعد از دباغی، به علت نجاست این پوست‌ها حرام می‌دانند. هر کدام از این سه گروه برای نظر خود به ادله‌ای استناد کرده‌اند. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای به سرانجام رسیده است. در این پژوهش، ادله مورد ارزیابی قرار گرفته است و این نتیجه به دست آمده که استفاده از پوست دباغی شده در مصارفی که مرتبط با طهارت است، همچون نماز و طواف، اشکال دارد و در غیر این مصارف، در اموری که منفعت محله دارد، جایز است. همچنین خرید و فروش پوست میتة در مواردی که منفعت محله‌ای دارد، با توجه به حدیث تحف العقول که می‌گوید: «اگر شیء حرامی را به خاطر منفعت محله مورد معامله قرار دهید، مانعی ندارد» جایز است.

واژگان کلیدی: دباغی، تذکیه، پوست حیوان، میتة، مُطَهِّریت دباغی، مذاهب خمسہ.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

۱. استادیار گروه علوم قرآنی و فقه جعفری پژوهشکده علوم اسلامی رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

arabshahi@islamic-rf.ir

aziziehsan75@gmail.com

shahbazimostafa@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ حوزه علمیة خراسان (نویسنده مسئول).

۳. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیة خراسان.

❁ مقدمه

به عمل جدایی پشم و چربی از پوست حیوان و تبدیل آن به چرم یا پوست صنعتی، دباغی اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۹۴؛ جوهری فارابی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۳۱۸). پیش از اسلام در یمین و حجاز، دباغی پوست و مصرف فراورده‌های دباغی رایج بود و پوست از آنجا به خارج از شبه جزیره صادر می‌شد. صَعْدَه، جَرَش، نَجْران، مکه و به ویژه طائف از جمله مراکز دباغی در آن روزگار بودند. سعد بن عائد به فرمان حضرت رسول ﷺ به تجارت این ماده می‌پرداخت. در نقاط مختلف ایران نیز دباغ‌خانه‌ها فعال بوده (طبری، ۱۳۶۲ق، ج ۴، ص ۱۶۵) و هستند. مرغوبیت و کیفیت محصولات متنوعی که از چرم ساخته می‌شود به عواملی چون نوع و نژاد حیوان، جنس مواد به کاررفته در دباغی و نیز مهارت دباغ بستگی دارد. مجموعه عملیات دباغی عبارت‌اند از: آب زدن و خیساندن خام (پوست)، آهک زدن و تراشیدن موهای پوست با کارد، متورم کردن خام با آردپاشی، نمک پاشی، مازوکاری (پاشیدن گرد مازو بر خام‌ها)، کاشی کاری (خشکاندن پوست در آفتاب)، و رنگ کاری و صیقل زنی روی تخته (دینوری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۱۱۷). در دباغی گاهی از پوست حیوان میته یا حیوان نجس العین استفاده می‌شود. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به دنبال بررسی مَطْهَرِیت دباغی پوست از دیدگاه مذاهب اسلامی است.

سؤال اصلی تحقیق پیش رو آن است که آیا دباغی سبب تطهیر پوست (اعم از پوست حیوانات حلال گوشت میته و غیرمذکی یا حرام گوشت) می‌شود؟ درباره پیشینه تحقیق نیز با جست و جویی که انجام شد، کتاب یا پایان نامه‌ای که به صورت مستقل به این موضوع پرداخته باشد، یافت نشد. تنها یاسین بن ناصر الخطیب در مقاله خود با عنوان «احکام الجلود فی الفقه الإسلامی» بسیار مختصر به بحث دباغی اشاره کرده است. اثر حاضر از یک مقدمه و دو قسمت تشکیل شده است. با توجه به اینکه فقهای شیعه و اهل سنت در این مسئله اختلاف نظر دارند، در بخش اول، تأثیر دباغی بر تطهیر پوست حیوانات از منظر فقه امامیه مورد بررسی قرار گرفته است و ادله قائلان به عدم مَطْهَرِیت و قائلان به مَطْهَرِیت دباغی بررسی شده است. در بخش دوم نیز دیدگاه اهل سنت مورد نقد و بررسی قرار گرفته است تا با مقایسه ادله فقهای مذاهب اسلامی، در صورت امکان، وجه جمع یا تقریبی میان نظرات فقهای مذاهب ارائه گردد.

۱. بررسی تأثیر دباغی بر تطهیر پوست حیوانات حلال گوشت میته یا حرام گوشت در فقه امامیه

فقهای امامیه بالاجماع «دباغی» را از مَطْهَرَات و سبب طهارت نمی‌دانند. بنابراین در اعمالی که

در آن‌ها طهارت شرط است، همچون نماز و طواف، نمی‌توان از پوستی که پاک نیست استفاده کرد (اعم از اینکه دباغی شده باشد یا خیر)، اما در اعمالی که طهارت در آن‌ها شرط نیست، می‌توان از پوست‌های نجس هم استفاده کرد (اعم از اینکه دباغی شده باشد یا خیر). این گروه از اندیشمندان برای نظر خود، ادله‌ای اقامه کرده‌اند که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. این نظر مختص فقهای امامیه نیست و فقهای حنبلی و مالکی نیز با فقهای امامیه هم‌نظرند.

۱-۱. ادلة قائلان به عدم مُطَهَرِیت دباغی

بسیاری از فقهای امامیه، دباغی را موجب تطهیر پوست میتة و نجس العین نمی‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲؛ ابن زهره، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۴۳؛ شهید اول، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳). در این دیدگاه به دلایلی استناد شده است که به شرح ذیل هستند.

۱-۱-۱. قرآن

یکی از آیاتی که برای اثبات نظریة مذکور به آن استناد شده است، آیه سوم سورة مبارکه مائده است. در این آیه خداوند متعال می‌فرماید:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾

(مائده / ۳).

«بر شما میتة، خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده

باشد حرام شده است».

در این آیه خداوند متعال می‌فرماید: میتة حرام است. متعلق در اینجا حذف شده است و حذف متعلق دلالت بر عموم می‌کند. قائلان به عدم مُطَهَرِیت دباغی برای اثبات نظریة خود می‌گویند: با توجه به اینکه حذف متعلق بر عموم دارد، در نتیجه باید بگوییم که مطلق انتفاعات حرام است (بحرانی، ۱۳۶۳ق، ج ۱۸، ص ۶۳؛ نجفی، ۱۳۶۲ق، ج ۲۲، ص ۱۱) و یکی از انتفاعات استفاده از پوست میتة، بعد از دِیغ است. با توجه به اینکه هدف از دباغی، طهارت پوست است تا بتوان از آن استفاده کرد، طبق این آیه، دباغی تأثیری در طهارت پوست میتة ندارد، بنابراین استفاده از پوست بعد از دِیغ نیز حرمت دارد، زیرا استفاده بعد از دِیغ نیز یکی از انتفاعات میتة است که این آیه جمیع انتفاعات میتة را نهی کرده است.

به بیان دیگر، در این آیه شریفه نمی‌توان قائل بر این شد که ظاهر آن اراده شده است، چراکه تحریم نمی‌تواند به عین خارجی تعلق بگیرد. تحریم یک حکم تکلیفی است و باید به فعلی از افعال مکلف تعلق پیدا کند، در حالی که در ظاهر آیه، حرمت به خود میته تعلق گرفته است. حال که به ظاهر آیه نمی‌توان تمسک کرد، باید از قاعده «اَقْرَبُ الْمَجَازَاتِ» کمک گرفت. اقرب المجازات به معنای حقیق، جمیع انتفاعات است، از این رو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» یعنی جمیع انتفاعاتی که مربوط به میته است بر شما حرام است، اعم از این که دباغی شده باشد یا خیر.

نقد دلیل

بر این نظریه از دو جهت ایراد وارد است. اولاً اینکه حرمت استفاده از چیزی، ملازمه با طهارت یا عدم طهارت آن ندارد. ثانیاً، قائلان به نظریه عدم مُطَهَّریت دباغی، در استدلال به آیه شریفه، به قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم» استناد کرده‌اند. این قاعده در جای خودش ثابت است، اما در محل بحث به علت وجود قرینه صارفه، کاربردی نداشته و دلالت بر عموم ندارد زیرا در ذیل آیه خداوند متعال می‌فرماید «وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ» یعنی خوردن گوشت خوک متعلق نمی‌و حرمت واقع شده است. همان گونه که گذشت، از آنجا که حرمت، یکی از احکام تکلیفیه است که مستقیماً نمی‌تواند به عین تعلق بگیرد، بنابراین با توجه به این نکته و با توجه به ذیل آیه، باید قائل شد کلمه «أَكْلَ» که جزو افعال مکلفین است در تقدیر است و منظور از «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»، «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أَكْلُ الْمَيْتَةِ» است؛ یعنی خوردن گوشت میته مورد نمی‌و حرمت قرار گرفته است.

علاوه بر این، اگر عموم مد نظر قائلان را بپذیریم، تالی فاسدهایی دارد که التزام به آن‌ها فاقد وجاهت عقلی و شرعی است. برای مثال، یکی از اموری که مربوط به میته است نگهداری میته است. گوسفندی به صورت طبیعی و بدون ذبح شرعی تلف می‌شود. آیا می‌توان پذیرفت که نگهداری آن حرام است و دست زدن و هرکاری که به آن تصرف و انتفاع صدق کند، حرام است؟

بنابراین هر موردی را باید به تناسب آن مورد ملاحظه کرد. در آیه شریفه، وقتی به خنزیر می‌رسد، خداوند کلمه «لَحْمَ» را می‌آورد. این قرینه می‌شود بر اینکه آن چه که مناسبت دارد اکل است. اکل میته و دم. که در زمان جاهلیت مقداری از خون گوسفند را از خون اول می‌گرفتند و می‌خوردند. حرام است. در نتیجه نمی‌توانیم از آیه استفاده کنیم که جمیع انتفاعات حرام است، بلکه آیه می‌گوید «اکل میته» حرام است.

اگر دستی از انسان جدا شد، این حکم میتة را دارد؛ حال اگر بتوان این دست جدا شده را به بدن انسانی که دست ندارد، متصل کرد با اینکه عنوان میتة را دارد، اما اصل این انتفاع مانعی ندارد و این آیه شریفه فقط اکل میتة را تحریم می‌کند. از این رو آیه مذکور نمی‌تواند دلیلی پذیرفتنی برای عدم مطهریت دباغی باشد، زیرا همان‌گونه که گذشت، بر فرض ثبوت عموم ادعای قائلان به نظریة مذکور، بین حرمت و عدم طهارت، ملازمه‌ای وجود ندارد.

۱-۲. روایات

قائلان به نظریة عدم مطهریت دباغی، به روایاتی چند در این زمینه استناد کرده‌اند. هریک از این روایات را به جهت سندی و دلالی مورد بررسی قرار می‌دهیم تا میزان اعتبار هر کدام مشخص شود.

الف. موثقة محمد بن ابی عمیر

امام صادق علیه السلام درباره میتة فرمودند:

«در هیچ بخشی از مردار نماز نخوانید» (حرعاملی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۴۳).^۱

بررسی دلالی

یکی از شرایط لباس نمازگزار، پاکی آن است و اینکه از نجاسات نباشد. تنها مانعی که سبب عدم صحت نماز در پوست میتة می‌شود، نجاست آن است. در این روایت امام صادق علیه السلام از نماز خواندن در لباس حاصل از پوست مردار مطلقاً نهی فرموده‌اند، در حالی که اگر دباغی جزو مطهرات می‌بود، باید امام علیه السلام قید می‌زدند و می‌فرمودند: «با پوست میتة‌ای که دباغی نشده باشد نماز خواندن جایز نیست». اما این اطلاق و عدم تفکیک نشان می‌دهد که دباغی تأثیری در تطهیر پوست میتة ندارد.

نقد دلیل

این دلیل هم قابل خدشه است، زیرا از این روایت، به خودی خود، نمی‌توان استظهار و استنباط این مطلب را داشت که نهی امام علیه السلام به خاطر نجاست پوست است، چرا که علت نهی می‌تواند امر دیگری باشد. از این رو ملازمه‌ای نمی‌توان برقرار کرد، چرا که به طور مثال از نماز خواندن با لباس ابریشمی و حریری هم نهی شده است، در حالی که می‌دانیم ابریشم و حریر نجس نیستند. بنابراین روایت ارتباطی به مسأله تطهیر پوست به وسیله دباغی ندارد.^۲

ب. صحیحہ محمد بن مسلم

محمد بن مسلم می گوید: «از امام علیه السلام درباره پوست میتة سؤال کردم که آیا پس از این که دباغی شده باشد می توان در نماز پوشید؟ حضرت علیه السلام فرمودند: نه؛ هرچند که هفتاد مرتبه نیز دباغی شده باشد» (حرعالمی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۴۳).^{۲۰}

بررسی دلالتی

عاملی که سبب بطلان نماز می شود، نجاست لباس نمازگزار است چراکه باید لباس نمازگزار پاک باشد. همان گونه که در این روایت می بینیم، حضرت صادق علیه السلام دباغی را عامل طهارت پوست نمی بیند و می فرماید: «اگر چه پوست مردار هفتاد مرتبه دباغی شود، باز هم نمی توان در نماز از آن استفاده کرد». اینجا مانع استفاده، نجاست آن است.

نقد دلیل

این روایت نیز درباره نماز است و در آن اشاره ای به نجاست نشده است. شاید به خاطر خصوصیت دیگری غیر از نجاست، استفاده از پوست میتة در نماز نهی شده باشد. در نتیجه، از این روایت نمی توان عدم مُطَهَرِیت دباغی را استفاده نمود، زیرا این روایت ناظر به این مطلب نیست.

ج. روایت عبدالله بن عکیم

اکثر حنابله و مالکیه از مذاهب اهل تسنن (دسوقی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۹۲؛ ابن قدامه، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۹) معتقدند هیچ پوستی با دباغی پاک نمی شود، نه پوست حیوان حلال گوشت و نه حرام گوشت. البته استفاده از پوست های خشک حیوانات میتة در مکان های خشک را مباح می دانند، چون نجاست در خشکی منتقل نمی شود. طرفداران این نظر به روایت عبدالله بن عکیم استدلال کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ» (ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۲۲)؛ «از پوست میتة بهره نبرید».

این روایت استفاده از «إِهَاب» را نهی کرده است که به معنای پوست حیوان حتی بعد از دباغی است. با توجه به اینکه هدف از دباغی طهارت است که نتیجه طهارت استفاده و بهره برداری از پوست است، می توان نتیجه گرفت که طبق این روایت بهره برداری از پوست مورد نهی قرار گرفته است؛ بنابراین، دباغی موجب مُطَهَرِیت پوست نمی شود. این نظریه مطابق نظر اکثر فقهای امامیه است که دباغی را جزو مُطَهَرَات پوست میتة نمی دانند.

۱-۳. اجماع

محقق حلی رحمته الله علیه می‌فرماید: پوست مردار اگر در لباس نمازگزار وجود داشته باشد، موجب بطلان نماز است، هرچند دباغی شده باشد و این حکم مورد اجماع علما است (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۷). دباغی موجب تطهیر نمی‌شود، زیرا میتة یک نجاست بالذات است و دباغی از مُطَهِّرات نیست. همچنین علامه حلی رحمته الله علیه در تذکره فرموده است که عدم مُطَهِّریت دباغی از چیزهایی است که علمای ما بر آن اجماع دارند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۴).

نقد دلیل

این اجماع تعبدی نبوده و نمی‌تواند معتبر باشد، زیرا این اجماع از اجماعات یقینی المدرك است. اگر هم محتمل المدرك باشد، استناد علما به روایاتی است که در مسئله مورد بحث وجود دارند. در نتیجه، با توجه به وجود روایات، باید به آن‌ها توجه کرد و اجماع نمی‌تواند مورد استناد قرار بگیرد، بنابراین حجیت ندارد.

۲-۱. ادله قائلان به مُطَهِّریت دباغی

طرفداران این نظر به ادله‌ای استناد کرده‌اند که هریک در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۲-۱. روایات

روایات، به عنوان یکی از منابع مهم استنباط، در تحلیل مطهریت دباغی جایگاه ویژه‌ای دارند. برخی از این روایات از نظر فقها بر مطهریت دباغی دلالت دارند. از این رو، بررسی سند و دلالت آن‌ها با توجه به سیاق و لحن روایت، برای روشن شدن میزان اعتبارشان در مقام استدلال، ضروری است. در ادامه، مهم‌ترین این روایات بررسی می‌شود.

الف. روایت مسلم

مسلم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم روایتی با این مضمون نقل می‌کند: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از کنار مردار گوسفندی که روی زمین افتاده بود گذر کردند و فرمودند:

«چرا صاحبان آن از پوست آن استفاده نکرده‌اند؟» (مسلم، ۱۴۱۲ق،

ج ۱، ص ۱۴۵).

برخی همچون ابن حزم معتقدند که این حیوان میتة بوده است و چون میتة با دباغی تطهیر می‌شود، از این جهت پیامبر ﷺ مذمت نموده‌اند و فرموده‌اند: چرا از پوست آن (با وجود این که به وسیله دباغی طاهر می‌شود) استفاده نکرده‌اند (ابن حزم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۱۹).

نقد دلیل

جهت صدور روایت مذکور با صحیحہ علی بن مغیره روشن می‌شود. علی بن مغیره می‌گوید که به امام صادق ﷺ گفتم: فدایتان شوم، آیا از مردار می‌شود بهره‌ای برد؟ حضرت ﷺ فرمودند: خیر. گفتم: به ما این گونه رسیده است که پیامبر ﷺ از کنار گوسفند مرده‌ای عبور کردند و فرمودند: حال که این گوسفند مرده است، چرا از پوست آن استفاده نمی‌کنید؟ امام ﷺ در پاسخ فرمودند: آن گوسفند برای سوده دختر زمعه، همسر پیامبر ﷺ بوده است و به خاطر این که بسیار لاغر بود، از گوشت آن استفاده نمی‌کردند و آن را رها کرده بودند تا بمیرد. پیامبر ﷺ در این حال فرمودند: اکنون که از گوشت آن استفاده نمی‌کنید، او را ذبح کنید و از پوستش استفاده کنید (حرعاملی، ۱۳۹۲، ج ۲۴، ص ۱۸۴).

بررسی دلالتی

قائلان به مُطَهِّریت دباغی معتقدند بعد از دباغی، پوست پاک می‌شود و می‌توان از آن استفاده کرد، در حالی که این روایت، عدم انتفاع از پوست میتة را مطلقاً می‌رساند، چه قبل از دباغی و چه بعد از آن. چنان که راوی از امام ﷺ می‌پرسد: آیا هیچ نفعی از میتة می‌شود برد؟ امام ﷺ فرمودند: خیر. سؤال در روایت اطلاق دارد و جواب هم مطلق است. بنابراین، میتة قابلیت انتفاع ندارد، چه دباغی شده باشد و چه نشده باشد، و گرنه باید امام ﷺ قید دباغی را می‌آوردند که اگر دباغی شده باشد، مشکلی در انتفاع از پوست میتة نیست، در حالی که امام ﷺ انتفاع از میتة را مطلقاً نهی فرموده‌اند. روایت دیگری که مفاد آن مُطَهِّریت دباغی را می‌رساند، صحیحہ حسین بن زراره از امام صادق ﷺ است که پس از بررسی سندی، به بررسی دلالتی این روایت می‌پردازیم.

ب. صحیحہ حسین بن زراره

حسین بن زراره از امام صادق ﷺ سؤال می‌کند پوست گوسفند میتة‌ای که دباغی شده و در آن شیر و آب می‌ریزند، آیا از آن بیاشامم و وضو بگیرم؟ امام ﷺ فرمودند: از این پوست دباغی شده استفاده کن، ولی در آن نماز نخوان. اگر لباسی از این پوست درست کردند، حق استفاده داری، ولی در نماز آن را استفاده نکن (حرعاملی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۴، ص ۱۸۶).

بررسی دلالی

این روایت دلالت می‌کند که انتفاع از پوست حیوان میتة بعد از دباغی جایز است. به کمک این روایت می‌توان این گونه وجه جمع ارائه کرد: روایات مانع را بر نماز و هر آنچه که در آن طهارت شرط است از جمله طواف حمل کنیم. نتیجه چنین می‌شود: استفاده از پوست دباغی شده جایز است، مگر برای استفاده در نماز و سایر افعال عبادی که در صحت آن‌ها طهارت شرط است.

ج. روایت مسلم

روایت بعدی مورد استناد برای مُطَهِّریت دباغی، روایتی است که شافعی به آن استناد کرده‌اند و قائل به این مطلب شده‌اند که هر پوستی با دباغی پاک می‌شود، مگر پوست سگ و خوک (شرینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۳۵). روایت این چنین است که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند:

«هر پوستی که دباغی شود، پاک می‌شود» (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

ایشان برای استثنا کردن پوست خوک به آیه ۱۴۵ سوره مبارکه انعام استناد می‌کنند.

علمای شافعی معتقدند ضمیر «فَأَنَّهُ» در آیه به مضاف الیه یعنی «خنزیر» برمی‌گردد. بنابراین، خوک با پوستش را جزو نجاسات می‌دانند و معتقدند با دباغی پاک نمی‌شود. همچنین، سگ را با قیاس و تنقیح مناط با خوک (چون هر دو نجس العین هستند)، در زمره حیواناتی قرار می‌دهند که قابلیت تطهیر با دباغی را ندارند. در غیر این دو، دباغی را مُطَهِّر پوست‌های سایر حیوانات، حتی میتة، می‌دانند، تا جایی که نماز در پوست دباغی شده و همچنین خرید و فروش آن را جایز می‌دانند (همان).

روایتی که علمای شافعی به آن استناد کرده‌اند با روایت دیگری از پیامبر اکرم ﷺ تعارض دارد. در این حدیث آمده است که دباغی دخلی در مُطَهِّریت پوست میتة ندارد، زیرا هدف نهایی از دباغی استفاده از پوست است که این حدیث به طور مطلق از آن نهی کرده است. پیامبر ﷺ فرمودند:

«از پوست میتة بهره نبرید» (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۲۲).

در جهت رفع تعارض این روایت با روایاتی که دال بر مُطَهِّریت دباغی است، اکثر حنابله و مالکیه قائل‌اند که این روایت را حضرت رسول ﷺ یک ماه قبل از رحلتشان بیان کرده‌اند. بنابراین،

این روایت ناسخ روایت‌های قبلی است و آن‌ها را از حجیت می‌اندازد (دسوقی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۹۲؛ ابن قدامه، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۹).

نقد دلیل

همان‌گونه که بیان کردیم، هیچ تعارضی بین این روایات نیست، بلکه روایات مانعه دلالت می‌کند بر عدم استفاده در نماز و هر آن چه که در آن طهارت شرط صحت است، نه مطلق استفاده.

د. روایت نسائی

این روایت بیان‌گر آن است که دباغی فقط پاک‌کننده پوست میتة حیوانات حلال گوشت است و حیوانات حرام گوشت میتة با دباغی پاک نمی‌شوند (نووی، ۱۳۴۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶). برخی همچون لیث، اسحاق، اوزاعی و ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲۱، ص ۹۵) با توجه به این روایت قائل به این مطلب شده‌اند.

پیامبر خدا ﷺ در جنگ تبوک از زنی آب خواستند. زن گفت: فقط در کیسه‌ای که از پوست میتة است آب دارم. پیامبر اکرم ﷺ سؤال کردند: «آیا آن را دباغی نکرده‌ای؟» زن جواب داد: بله. حضرت فرمودند: «پس به درستی که دباغی، سبب تذکیه آن است» (نسائی، ۱۴۳۷ق، ج ۷، ص ۱۷۳).

وجه دلالت این حدیث این‌گونه است که حضرت رسول ﷺ دباغی را به منزله تذکیه گرفته‌اند، در حالی که پرواضح است که تذکیه فقط در حیوانات حلال گوشت مؤثر است. بنابراین، دباغی هم فقط در همین نوع از حیوانات مؤثر است و قابلیت تطهیر دارد و در حیوانات حرام گوشت این قابلیت وجود ندارد.

بنابراین، طرفداران این نظریه فقط استفاده و خرید و فروش پوست حیوان حلال گوشت میتة بعد از دباغی را جایز می‌دانند و استفاده از سایر پوست‌های حیوانات میتة را، چه قبل و چه بعد از دباغی، به علت نجاست این پوست‌ها حرام می‌دانند.

به نظر می‌رسد این نظر نیز صحیح نیست، زیرا اولاً تذکیه حیوانات حرام گوشت نیز موجب طهارت است، مگر سگ و خوک که نجس‌العین هستند؛ ثانیاً این حدیث نیز استفاده از پوست میتة را بعد از دباغی برای مصارفی غیر از نماز جایز شمرده است که بیان کردیم چنین مصارفی مضمون روایات مطهریت است.

ناگفته نماند برخی معتقدند تمام پوست‌های حیوانات میته، حتی پوست سگ و خوک، با دباغی پاک می‌شود و استفاده و خرید و فروش پوست میته بعد از دباغی جایز است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵). این نظر داوود و ابی یوسف است و شوکانی نیز این نظر را ترجیح داده است. دلیل این نظریه این است که احادیثی که دربارهٔ مُطَهِّریت دباغی آمده است، مطلقاً دباغی را مُطَهِّر می‌دانند و فرقی میان سگ و خوک و باقی حیوانات نگذاشته‌اند. بنابراین، همان‌طور که در سایر حیوانات دباغی مُطَهِّر پوست است، در سگ و خوک نیز دباغی سبب تطهیر پوست می‌شود.

این نظر نیز مخدوش است، زیرا بر فرض که دباغی پاک‌کنندهٔ پوست مردار باشد، در برخی از احادیث دباغی به منزلهٔ تذکیه بیان شده است. بنابراین، دباغی در جایی مؤثر است که حیوان قابل تذکیه باشد، نه برای سگ و خوک که چنین قابلیتی ندارند.

۲-۲-۱. قیاس دباغی با استحاله

فقه‌های حنفی بر این باورند که دباغی مُطَهِّر تمام پوست‌های حیوانات میته است. دلیل ایشان قیاس می‌باشد. اینان قائل‌اند که دباغی همچون استحاله است و همچنان که استحاله مُطَهِّر است، دباغی نیز همان حکم را دارد. البته ایشان نیز خوک را به همان وجه استدلالی که شافعیه معتقد آن بودند، استثنا می‌کنند، ولی فرقیان با شافعیه این است که ایشان دباغی را حتی برای پوست سگ مُطَهِّر می‌دانند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۶).

نقد دلیل

این مطلب که دباغی همانند استحاله است، جای اشکال دارد، زیرا استحالهٔ واقعی از مُطَهِّرات است، نه استحالهٔ ادعایی و مشکوک. در بحث دباغی، استحاله واقعی وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان دباغی را با استحاله قیاس کرد. استحاله تبدل ماهیت شیء به شیء دیگر است، مثلاً وقتی که چوب خاکستر می‌شود، می‌گوییم استحاله شده است (مشکینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۳۲). همین تعریف را فقه حنفی از استحاله کرده است و در تعریف استحاله با فقه امامیه هم سو هستند (عثیمین، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱). در دباغی، پوست با چرم تغییر حالت پیدا کرده است، نه تغییر ماهیت. بنابراین، قیاس دباغی با استحاله به هیچ وجه قابل قبول نیست. علاوه بر اینکه در دباغی تبدل نیست، بلکه تبدیل است. در دباغی تبدیل اوصاف است، نه تبدل و دگرگونی ماهیت.

۳-۱. بررسی صحت یا بطلان خرید و فروش پوست میته

درباره استفاده و تجارت پوست حیوانات حلال گوشت میته یا حرام گوشت، در میان فقها آرای مختلفی دیده می شود.

۱-۳-۱. قائلان به حرمت و دلایل آن

اکثر فقهای امامیه و اهل تسنن قائل به حرمت معامله میته به حرمت تکلیفی و وضعی شده اند. از میان شیعه می توان از فقهای همچون شیخ طوسی رحمته الله علیه (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۳)، علامه حلی رحمته الله علیه (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵)، شیخ سلار رحمته الله علیه (سلار دیلمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷۲)، صاحب جواهر رحمته الله علیه (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۱) نام برد که در کتاب هایشان به حرمت بیع میته فتوا داده اند. محقق خویی رحمته الله علیه نیز گفته است: تجارت میته، باطل و حرام است، مگر فروش آن به شخصی که مردار را مباح بداند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

فقها برای اثبات حرمت تجارت میته و اجزای روح دار میته، مانند پوست به ادله ای استناد کرده اند که برخی از آن ها در ادامه می آید.

۱-۳-۱-۱. اجماع

برخی از فقها همچون محقق نراقی رحمته الله علیه (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۹) گفته اند: اجماع علما بر این است که بیع میته و اجزای روح دارش مثل پوست حرام است.

نقد دلیل

این اجماع تعبدی نیست و نمی تواند معتبر باشد، به دلیل اینکه از اجماعات یقینی المدرك است. اگر هم محتمل المدرك باشد، استناد علما به روایاتی است که در مسئله مورد بحث آن روایات وجود دارد.

۳-۱-۲. عدم قابلیت انتفاع از میته و اجزای روح دارش مثل پوست

یکی از دلایلی که شیخ انصاری رحمته الله علیه برای حرمت بیع مردار و اجزای روح دارش مانند پوست بیان می کند، این است که میته و اجزای روح دارش مانند پوست، قابلیت انتفاع ندارند و هنگامی که چیزی قابلیت انتفاع نداشت، از مالیت می افتد و اگر چیزی که مالیتی نداشت معامله شود و مالی در ازای آن پرداخت شد، می شود «اکل مال بالباطل» که حرام است (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱).

نقد دلیل

این اشکال دو قسمت دارد که قسمت اول آن بیان گر این است که انتفاع و بهره‌برداری از میتة و اجزای روح‌دارش مثل پوست جایز نیست و قسمت دوم می‌گوید هر چیزی که انتفاعی از او برده نمی‌شود، از مالیت می‌افتد. حال باید ادله قسمت اول این اشکال که عدم جواز انتفاع از میتة و اجزای روح‌دار آن مثل پوست است را نقد و بررسی کنیم.

دلیل اول: استفاده از آیه سوم سورة مائده برای عدم جواز انتفاع از میتة

این آیه را در مباحث قبلی بررسی کردیم و مشخص شد که حرمت مربوط به خوردن میتة است، نه باقی انتفاعات آن.

دلیل دوم: روایات

در خصوص جواز انتفاع از میتة و اجزای روح‌دارش مثل پوست آن، دو دسته روایات داریم که دسته اول روایات مانعه مانند موثقه سماعه (حرعاملی، ۱۳۹۲، ج ۲۴، ص ۱۸۵) و صحیحه کاهلی (همان، ص ۷۱) است و دلالت بر این دارد که انتفاع از میتة و اجزای روح‌دارش مثل پوست حرام است. دسته دوم روایات مجوزه مانند روایت ابوالقاسم صیقل (همان، ج ۱۷، ص ۱۷۳) و صحیحه زراره (همان، ج ۱، ص ۱۷۵) است که دلالت دارد بر جواز انتفاع از میتة و پوست آنچه از اجزای روح‌دار میتة است. روایات مجوزه بر روایات مانعه به عنوان مخصوص یا به عنوان دلیل حاکم، مقدم است. نظر امام خمینی رحمته الله علیه همین است که روایات مجوزه، حاکم است، به این بیان که روایات مانعه اجمالاً بیان می‌کنند که از مردار نمی‌شود بهره‌ای برد، اما روایات مجوزه می‌گوید اگر انتفاع، دلو یا برای لباس باشد، اشکالی ندارد (خمینی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۷۹).

بنابراین، نسبت بین روایات مجوزه و مانعه، عام و خاص مطلق است، یعنی روایات مجوزه، اخص مطلق است و روایات مانعه عام هستند. روایات مجوزه یا تخصیص بزنند یا طبق بیان امام خمینی رحمته الله علیه مسئله حکومت را مطرح کنیم. بنابراین وجه، دیگر تعارض معنایی ندارد، بلکه امکان جمع عرفی بین روایات وجود دارد. وقتی می‌گوییم این روایات حاکم یا اخص مطلق از روایات مانعه است، معنایش این می‌شود که یک جمع عرفی روشن وجود دارد و باید به این جمع عمل کرد. بنابراین، طبق این جمع، انتفاع به پوست میتة در غیر آن چیزهایی که طهارت در آن شرط نیست، اشکال ندارد، ولی در مصارفی مثل نماز و خوراکی و نوشیدنی که طهارت در آن‌ها شرط است، مجاز نیست.

فقیهانی همچون امام خمینی رحمته الله علیه (خمینی، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۷۹) و محقق خویی رحمته الله علیه (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶) همین جمع را پذیرفته اند.

دلیل سوم: اجماع

ابن ادریس می گوید: یکی از موارد اجماع، حرمت انتفاع از مردار به جز خوردن آن در حال اضطرار است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۷۴). شهید ثانی رحمته الله علیه نیز می فرماید: میت به آن چیزی که در حکم میت است، مانند استفاده از دنبه گوسفند زنده که در حکم میت است، از موارد اجماع فقها می باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۰).

اما در مقابل، برخی از فقها معتقدند که استفاده از مردار جایز است، همانند محقق حلی رحمته الله علیه که گفته است: هرچند آب ریخته شده در پوست مردار نجس است و برای نماز نمی توان از آن استفاده کرد، ولی برای مصارفی مثل آبیاری درختان و نوشاندن به حیوانات منعی ندارد، گرچه ترک آن بهتر است (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۲۷). ایشان استفاده از پوست مردار را در برخی از موارد، مانند آب دادن به حیوان یا درخت و مواردی از این قبیل که منفعت محله ای محسوب می شود، جایز می داند.

نقد دلیل

با مطالعه و بررسی عبارات فقها در این مسئله، به این نتیجه رسیدیم که در بحث عدم جواز انتفاع از مردار و اجزای روح دارش مانند پوست، اجماعی دیده نمی شود و اگر حتی اجماعی باشد، آن اجماع مدرکی است و حجیت ندارد.

با بررسی ادله موجود در مسئله، اعم از ادله قرآنی، روایی و اجماع، به این نتیجه رسیدیم که ادله قرآنی و اجماع نمی تواند عدم جواز انتفاع از میت و اجزای روح دارش مانند پوست را اثبات کند. درباره روایات نیز وجه جمعی را پذیرفتیم که روایات مجوزه حاکم یا مخصوص روایات مانعه هستند. بنابراین، استفاده و بهره برداری از مردار و اجزای روح دارش همانند پوست آن جایز است. در این صورت، دلیل دوم ما برای عدم جواز تجارت پوست مردار صحیح نیست که محتوایش این بود: چون انتفاع و بهره برداری از آن جایز نیست، پس فاقد مالیت است و اگر در ازای چیزی که مالیت ندارد مالی پرداخت شود، اکل مال بالباطل می شود. به این جهت که قسمت اول این دلیل را رد کردیم و قائل

به این شدیم که استفاده و بهره‌برداری از پوست میته جایز و دارای مالیت است، پس تجارت با آن مصداق اکل مال بالباطل شمرده نمی‌شود.

۱-۳-۳. نجاست پوست مردار

از دلایلی که فقها برای اثبات عدم جواز تجارت پوست میته به کار برده‌اند، این است که بگوئیم پوست مردار نجس است و تجارت نجس هم باطل است (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵؛ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

نقد دلیل

ملازمه‌ای میان نجاست شیء و حرمت تجارت آن وجود ندارد، به دلیل اینکه اولاً نجاست مانع بیع نیست، بلکه باعث عدم انتفاع می‌شود و عدم انتفاع به منافع محله باعث عدم مالیت پوست میته می‌شود و این عدم مالیت سبب حرمت تجارت می‌شود؛ ولی در مباحث پیشین ثابت شد که از پوست میته می‌شود بهره برد. بنابراین، چنین ملازمه‌ای باطل است. ثانیاً اشیاء بسیاری وجود دارد که گرچه نجس هستند، اما بیعشان مشکلی ندارد و با آن‌ها تجارت می‌شود، همانند فروش برده کافر و فروش سگ شکاری.

۱-۳-۴. روایات

فقها برای اثبات عدم جواز تجارت و استفاده از پوست میته به روایات نیز استناد کرده‌اند. در ادامه به دو روایت مهم در این زمینه اشاره می‌شود.

الف. موثقه سکونی

امام صادق علیه السلام فرمودند: اموال حرام عبارت‌اند از: بهای فروش مردار، بهای فروش سگ، بهای فروش شراب، درآمد زنا، رشوه گرفتن در قضاوت و مزد پیشگو (حر عاملی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۷، ص ۹۳).

ب. روایت محمد بن علی بن الحسین

امام صادق علیه السلام فرمودند: اجرت زن بدکاره و قیمت سگ غیرشکاری و قیمت مشروبات الکلی و قیمت مردار، همه نامشروع و حرام است و اما رشوه دادن و گرفتن در حکم همان کفر به خدای بزرگ است (حر عاملی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۷، ص ۹۴).

۱-۳-۲. قائلان به جواز تجارت پوست میته و دلایل آن

در این بحث نیز میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها با استناد به روایات و دلایل خاص،

قائل به جواز این نوع تجارت هستند. در ادامه، به بررسی برخی از روایاتی پرداخته می‌شود که قائلان به جواز به آن استدلال کرده‌اند.

۱-۳-۲-۱. روایات

از بین روایاتی که مستند قائلین به جواز تجارت با پوست میته است به دو روایت اشاره می‌شود.

الف. روایت ابوالقاسم صیقل

در روایت از حضرت علیه السلام پرسش شده است: آیا کار کردن، خرید و فروش و دست‌مالیدن به پوست مردار برای ما جایز است؟ امام علیه السلام در جواب می‌فرمایند که برای نماز خواندن لباس دیگری بپوش. بیان امام علیه السلام در جواب نشان از تقریر و رضایت ایشان نسبت به جواز خرید و فروش مردار است، زیرا ایشان در مقام بیان بوده‌اند و اگر در جواب پرسش که دربارهٔ معاملهٔ پوست میته است سخنی نفرمایند، تأخیر بیان از وقت حاجت رخ می‌دهد که چنین چیزی در شأن معصوم علیه السلام نیست.

ب. موثقهٔ ابی‌مخلد

ابی‌مخلد گفته است که نزد امام صادق علیه السلام بودم که غلام ایشان معتب وارد شد و عرض کرد که دو نفر در جلوی خانه ایستاده‌اند. حضرت فرمودند که اجازه دهید تا داخل شوند. بعد از اینکه آن دو نفر داخل منزل شدند، یکی از آنان عرض کرد که من به کار زین‌سازی مشغولم و پوست پلنگ خرید و فروش می‌کنم. حضرت علیه السلام سؤال کردند که آیا این پوست‌ها دباغی شده‌اند؟ آن شخص در پاسخ گفت: بله. حضرت فرمودند: «اشکالی ندارد» (حرعاملی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۷، ص ۱۷۲).

این احتمال در این روایت هست که تجارت پوست میته مطلقاً اشکالی ندارد، اما امام علیه السلام به جهت مماشات با اهل تسنن که اعتقادشان بر این است که دباغی موجب تطهیر پوست می‌شود، این سؤال را مطرح کرده‌اند. بنابراین، احتمال دارد که این روایت علاوه بر اینکه در فضای تقیه صادر شده باشد، دلالت بر حکم واقعی هم بکند.

۱-۳-۳. روش جمع میان روایات مانعه و مجوزه

بعد از بررسی ادله، دیدگاه برگزیدهٔ مانیز همان نظر امام خمینی رحمته الله علیه است که معاملهٔ پوست مردار به قصد منفعت محله‌ای که دارد جایز است. اما برای اثبات این سخن باید به حدیث تحف‌العقول تمسک کنیم:

«هر شیئی که مورد امر بوده و غذای بندگان و قوام ایشان در امورشان وابسته به آن است و می‌توان گفت که غیر این امور صلاح و مصلحت ایشان را پیا نداشته و موجب تأمین آن نمی‌باشد و آن‌ها مأكولات و مشروبات و ملبوسات و منکوحات آن‌ها بوده و نیز اشیائی است که عباد، آن‌ها را تملک می‌کنند و آن جمیع منافع است که غیر آن‌ها این امتیاز را ندارد و همچنین هر چیزی که مصلحت بندگان خدا از جهتی در آن می‌باشد و به هر حال تمام این امور جایز بوده و بیع و شراء و نگهداری و به کار گرفتن و بخشش و عاریه دادن آن‌ها حلال و مشروع می‌باشد» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۶).

حدیث تحف العقول می‌گوید اگر شیء حرامی را به خاطر منفعت محله مورد معامله قرار دهید، مانعی ندارد و این روایت نسبتش به روایات مانعه اخص مطلق است. بنابراین، نتیجه این می‌شود که معامله پوست مردار به خاطر منافع محله‌ای که دارد جایز است. ولی اگر عالمانی همچون محقق خویی رحمته الله علیه روایت تحف العقول را نپذیرفتند، در این صورت فقط روایات مانعه را دارند و باید فتوا دهند به این که ثمن پوست میته سُحت است و معامله آن باطل است.

❁ نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد، مُطَهِّریت دباغی یکی از مسائلی است که محل اختلاف بین مذاهب اسلامی است، این‌گونه که مذهب امامیه قائل به عدم مُطَهِّریت دباغی هستند و بین مذاهب اهل تسنن نیز اقوال مختلفی وجود دارد. اکثر حنابله و مالکیه با نظر امامیه هم‌سو هستند و قائل اند دباغی مُطَهِّر پوست میته نیست، اما شافعیه دباغی را جز برای پوست سگ و خوک، مُطَهِّر سایر پوست حیوانات میته می‌دانند. همچنین حنفی‌ها نیز با این عقیده شافعی‌ها هم‌نظر هستند. البته حنفی‌ها دباغی را برای پوست سگ هم مُطَهِّر می‌دانند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مذاهب اسلامی در این مسئله هم‌نظرند که دباغی مطلقاً مُطَهِّر پوست تمام حیوانات نیست.

در مقام ارائه وجه جمع میان دو دسته از روایات مانعه و مجوزه، باید بیان داشت که با بررسی دلایلی این دو طایفه از روایات و مطالعه سایر ادله موجود، بهترین وجه جمع این است که روایات مانعه حمل بر عدم مُطَهِّریت دباغی در اموری همچون نماز شود و روایاتی که دباغی را مُطَهِّر می‌دانند، حمل بر سایر انتفاعات محله شود.

پس از بررسی ادله جواز و عدم جواز تجارت پوست میته، به این نتیجه رسیدیم که حدیث تحف العقول در این مسئله می‌تواند راهگشا باشد. با استناد به این حدیث، به این نتیجه می‌رسیم که تجارت پوست میته در مواردی که منفعت محله‌ای دارد جایز است.

❁ پی‌نوشت

۱. بررسی سندی: راویان سند این روایت ثقه هستند. ثقه بودن شیخ طوسی رحمته الله که یکی از بزرگان و مشهورترین محدثان و فقیهان شیعه است، از مسلمات است و در کتب رجال شیعه نیز این موضوع اجماعی است (ابن داوود، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۳۰۶؛ نجاشی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۴۰۳). درباره احمد بن محمد بن عیسی، نجاشی، شیخ طوسی رحمته الله و علامه حلی رحمته الله از او به عنوان «ثقه» نام برده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۸۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳).
- درباره طرق شیخ طوسی رحمته الله به احمد بن محمد بن عیسی، شش طریق در مشیخه شیخ طوسی رحمته الله بیان شده است که بزرگانی همچون محقق اردبیلی رحمته الله (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۷۹) و علامه حلی رحمته الله (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۵) تمام طرق را صحیح می‌دانند.
۲. هرچند که از سایر دلایل و امارات و احادیث منصوصه در این زمینه می‌توان این مطلب را استفاده کرد.
۳. بررسی سندی: راویان این حدیث همه ثقه و امامی است. محمد بن حسن بن علی طوسی که وثاقتش به اثبات رسید. درباره حسین بن سعید اهوازی نیز کتاب‌های رجال طوسی و خلاصه حلی از او به عنوان «ثقه» و «امامی» نام برده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹). طریق شیخ طوسی رحمته الله به حسین بن سعید در مشیخه نیز به نظر بزرگانی همچون علامه حلی رحمته الله (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۶) و محقق اردبیلی رحمته الله (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۸۸) صحیح است.
- دیگر راوی این حدیث، حماد بن عیسی جُهنی است که از اصحاب اجماع است (شیخ طوسی، ۱۳۴۸ق، ج ۱، ص ۶۷۳) و در رجال نجاشی و طوسی و خلاصه حلی از او به عنوان «ثقه» و «امامی» یاد شده است (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۱۴۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۳۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶).
- ابن داوود و شیخ طوسی رحمته الله از حریر بن عبدالله سجستانی که دیگر راوی این روایت است به عنوان «ثقه» و «امامی» در کتاب‌هایشان نام برده‌اند (ابن داوود، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ شیخ طوسی، ۱۲۷۱ق، ج ۱، ص ۵۰۷). به «ثقه» و «امامی» بودن محمد بن مسلم که از اصحاب اجماع است (شیخ طوسی، ۱۳۴۸ق، ج ۱، ص ۵۰۷) نیز در کتب رجال شیعه اشاره شده است (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۳۲۳).
- از این جهت که راویان این روایت ثقه و امامی‌اند و نیز طریق شیخ طوسی رحمته الله به حسین بن سعید صحیح می‌رسد، این روایت صحیح است.
۴. بررسی سندی: درباره وثاقت علی بن مغیره اختلاف وجود دارد. دو وجه برای وثاقت او ذکر شده است: وجه اول: کلامی است از نجاشی (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۴۹) در شرح حال حسن بن علی بن ابی مغیره. وی چنین می‌نگارد: «حسن بن علی بن ابی مغیره الزبیدی الکوفی، ثقه هو و ابوه، روی عن ابی جعفر و ابی عبدالله رحمته الله و هو یروی کتاب ابیه عنه». در تبیین این جمله و دلالتش دو نظر وجود دارد:

نظر اول: محقق تستری رحمته الله علیه در قاموس الرجال، این جمله را هم دال بر وثاقت حسن بن علی بن ابی مغیره می داند و هم بر وثاقت پدرش علی بن ابی مغیره. ایشان او را عاطفه می گیرند. در این صورت، جمله سه قسمت پیدا می کند که قسمت اول آن دلالت بر وثاقت حسن بن علی بن ابی مغیره و پدرش می کند (تستری، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۴۹).

نظر دوم: برخی همانند محقق خویی رحمته الله علیه، او را برای استینافیه می دانند. در این صورت، دیگر عبارت نجاشی دلالتی بر وثاقت علی بن ابی مغیره نخواهد داشت (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۲، ص ۲۶۶).

به نظر می رسد با توجه به قرائن داخلی و خارجی، احتمال استینافیه قوی تر است. قرینه داخلی این است که اگر او عاطفه باشد، دیگر معنا ندارد که در آخر جمله ضمیر فصل بیاید، زیرا در عبارت نجاشی ضمیر «روی» اول و دوم به حسن بن علی بن ابی مغیره برمی گردد و دیگر آوردن ضمیر فصل بی معناست.

قرینه خارجی هم آن است که حسن بن علی بن ابی مغیره به خاطر اختلاف طبقه ای که با امام باقر علیه السلام دارد، ممکن نیست که مستقیم از حضرت روایت نقل کند. بنابراین، بایستی او استینافیه باشد و «روی عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیه السلام»، خبر برای «ابوه» باشد؛ به این معنا که پدرش از امام باقر و امام صادق علیه السلام روایت می کند و خودش کتاب پدرش از امام صادق علیه السلام را روایت می کند.

بنابراین، از دیدگاه نگارندگان، عبارت نجاشی به خاطر قرائن داخلی و خارجی ای که بیان شد، وثاقت علی بن ابی مغیره را نمی رساند.

وجه دوم: علامه حلی رحمته الله علیه در خلاصه الاقوال (علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۳) و ابن داود در کتاب رجالش (ابن داود، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۲۳۷)، علی بن ابی مغیره را ثقه و امامی دانسته اند. این وجه بر خلاف وجه اول، مورد پذیرش است و روایت صحیحه می باشد، چون روایانش ثقه و امامی است.

۵. بررسی سندی: به وثاقت شیخ طوسی رحمته الله علیه و صحت طریقه اش به حسین بن سعید در احادیث قبلی اشاره شد و وثاقت حسین بن سعید هم با توجه به توثیق شیخ طوسی رحمته الله علیه و علامه حلی رحمته الله علیه تمام است (شیخ طوسی، ۱۲۷۱ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۹).

کتاب های رجال بسیاری همچون رجال نجاشی، رجال طوسی و خلاصه علامه حلی رحمته الله علیه از صفوان بن یحیی، که دیگر راوی این حدیث است، به عنوان «ثقه جلیل» نام برده اند (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۹۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۳۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۸).

شیخ طوسی رحمته الله علیه نسبت به وثاقت حسین بن زراره می فرماید: «ایشان ثقه هستند؛ چون صفوان بن یحیی فقط از ثقه روایت نقل می کند» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۷۸).

همچنین برای اثبات وثاقت حسین بن زراره به این دلیل تمسک می شود که کشی به سند صحیح از عبدالله بن زراره از امام صادق علیه السلام نقل می کند که امام صادق علیه السلام برای برادران من حسن و حسین این گونه دعا کردند و

خطاب به زرارہ نوشتند: «...وَلَقَدْ آدَىٰ إِلَىٰ ابْنِكَ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ رِسَالَتَكَ، حَاطَهُمَا اللَّهُ وَكَلاَهُمَا وَرَعَاهُمَا وَحَفِظَهُمَا بِصَلَاحٍ أَبِيهِمَا،...» (شیخ طوسی، ۱۳۴۸ ش، ج ۱، ص ۱۳۹)؛ ای زرارہ، فرزندان حسن و حسین نامہ تو را بہ من رسانند؛ خداوند ایشان را بہ جهت صالح بودن پدر حسن و حسین (کہ زرارہ است) حفظ نماید و از آن‌ها مراقبت کند. شاید چنین برداشتی شود کہ این دعای امام صادق (علیہ السلام) کاشف از جلالت شأن و وثاقت حسین بن زرارہ است؛ همان طور کہ برخی فرمودند (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۹۴؛ حسینی اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۳۴) کہ دعای امام (علیہ السلام) نشان از وثاقت راوی است.

ولی از دیدگاه نگارندگان، این دلیل قابل قبول نیست، زیرا باید در ماہیت و متعلق دعای امام (علیہ السلام) دقت نمود. مطلق دعا دال بر وثاقت نیست. اینجا امام (علیہ السلام) بہ زرارہ فرمودہ اند: «حسن و حسین پسران تو نامہی تو را برای من آورده اند. خدا حفظشان کند.» این گونه دعا نمودن، امارۃ وثاقت نیست، زیرا در روایاتی امام (علیہ السلام) برای برخی افراد غیر ثقه شیعہ نیز دعا فرمودہ اند، مانند دعایی کہ امام صادق (علیہ السلام) برای سید حمیری بہ جهت اشعاری کہ برای اہل بیت (علیہم السلام) سرودہ بود، انجام دادند (امینی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۳۱۹).

با توجہ بہ بیان شیخ طوسی (رحمۃ اللہ علیہ)، وثاقت و امامی بودن حسین بن زرارہ ثابت می شود و وجہ دوم کہ دعای امام (علیہ السلام) نشانۃ وثاقت باشد، قابل قبول نیست. بنابراین، این روایت نیز صحیحہ است.

۶. دلوی کہ از پوست درست شدہ است ولی پوستی کہ موی آن را بریدہ باشند و نہ آن کہ بکنند.

❁ فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۳. ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۲۴ق)، المحلی بالآثار، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن داود حلی، حسن بن علی، (۱۳۹۲ق)، کتاب الرجال، قم: الشریف الرضی.
۵. ابن زهره، حمزه بن علی، (۱۳۷۵ق)، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۶. ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۷. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (۱۴۱۷ق)، المغنی، بیروت: عالم الکتب.
۸. اردبیلی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة وازاحة الإشتباهات عن الطرق و الأسناد، بیروت: دارالأضواء.
۹. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن، (۱۴۱۵ق)، عدة الرجال، قم: اسماعیلیان.
۱۰. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب، قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۰ق)، کتاب المکاسب، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۲. بحر العلوم، سید محمد، (۱۴۰۳ق)، بلغة الفقیه، تهران: مکتبه الصادق علیه السلام.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۳۶۳ق)، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة علیه السلام، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. بهوتی، منصور بن یونس، (۱۳۱۹ق)، کشف القناع عن متن الإقناع، ریاض: مکتبه النصر الحدیثه.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق)، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، مصر: دارالحدیث.
۱۶. تستری، محمد تقی، (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ سوم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۸. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۶ق)، منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۱۹. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۹۲ق)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۰. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۷ق)، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، قم: نشر فقاهت.
۲۱. حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۷ق)، المعتبر في شرح المختصر، قم: موسسه سيد الشهداء عليه السلام.
۲۲. حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
۲۳. خطیب الشریبانی، محمد، (۱۴۲۱ق)، مغنی المحتاج إلى معرفة معانی الفاظ المنهاج، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
۲۴. خمینی، سید روح الله، (۱۳۴۱)، المكاسب المحرمه، تهران: انتشارات مهر.
۲۵. خمینی، سید روح الله، (۱۴۴۲ق)، كتاب الطهارة، تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۲۶. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ پنجم، قم: دفتر آیت الله العظمی خویی عليه السلام.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، مصباح الفقاهه، قم: چاپ انصاریان.
۲۸. دسوقی، مصطفی محمد عرفه، (۱۴۲۸ق)، حاشیة الدسوقی على الشرح الكبير، بیروت: المكتبة التجارية.
۲۹. دینوری، احمد بن داوود، (۱۳۸۷)، كتاب النبات، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل.
۳۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، (۱۴۰۴ق)، المفردات في غريب القرآن، مصر: دفتر نشر الكتاب.
۳۱. زحیلی، وهبة، (۱۴۰۹ق)، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفکر.
۳۲. زنجانی، شهاب الدین محمود بن احمد، (۱۳۸۲ق)، تخریج الفروع على الأصول، دمشق: مطبعة جامعة دمشق.
۳۳. سارل دیلمی، حمزه بن عبد العزيز، (۱۴۱۴ق)، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، قم: مجمع جهانی اهل بیت عليه السلام.
۳۴. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، (۱۴۱۴ق)، فتح القدیر، دمشق: دار ابن کثیر.
۳۵. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، (۱۴۱۴ق)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من الأحاديث سيد الأخبار، مصر: مطبعة العثمانية.
۳۶. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۳۷۷ق)، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۳۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالك الإیفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: موسسه معارف اسلامی.
۳۸. طباطبائی، سید علی، (۱۴۱۲ق)، ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالدلائل، بیروت: دار الهمادى عليه السلام.
۳۹. طبری، محمد بن جریر بن یزید، (۱۳۶۲)، تاریخ طبری، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۲۷۱ق)، الفهرست، نجف اشرف: مكتبة المرتضوية.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۴۸)، **اختیار معرفة الرجال**، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مرکز تحقیقات و مطالعات.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، **الخلافة فی الأحکام**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تهران: نشر صدوق.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۷ق)، **رجال الطوسی**، چاپ سوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۵. عثیمین، محمد بن صالح، (۱۴۲۲ق)، **الشرح الممتع علی زاد المستقنع**، ریاض: دار ابن الجوزی.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، **تذکره الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۷. علم الهدی، علی بن حسین، (۱۴۱۵ق)، **الانتصار**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، **العین**، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۴۹. قرافی، ابوالعباس احمد بن ادریس، (۱۳۴۴ق)، **انوار البروق فی انواء الفروق**، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۵۰. محقق کرکی، علی بن الحسین، (۱۴۰۸ق)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۵۱. مروارید، علی اصغر، (۱۴۱۰ق)، **سلسلة الینایع الفقہیة**، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة، دار الإسلامیة.
۵۲. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۹۲)، **مصطلحات الفقه**، قم: مؤسسه علمی فرهنگي دارالحديث.
۵۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۰۴ق)، **فقه الإمام جعفر الصادق علیه السلام**، بیروت: دار الجواد علیه السلام.
۵۴. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، **رجال النجاشی**، چاپ ششم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۵۵. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۲)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۶. نراقی، احمد، (۱۴۱۵ق)، **مستند الشیعة فی احکام الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۵۷. نسائی، احمد بن علی، (۱۴۳۷ق)، **سنن النسائی المسمى بالمجتبی**، بیروت: دارالفکر.
۵۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ق)، **صحیح مسلم**، مصر: دارالحديث.

بررسی رشاً و ارتشادر فقه امامیه و حقوق ایران

محمد مهدی خیرخواه^۱
الیاس غلامی^۲

چکیده

رشوه یک معضل اجتماعی است که از دیرباز تا به اکنون دامن گیر جامعه و مردم بوده است. در تحقیق پیش رو که به روش توصیفی - تحلیلی است، ضمن بیان مفهوم و موضوع رشوه، مصادیق آن نیز تبیین شده است. در فقه امامیه نیز بعد از اثبات حرمت رشوه، مطرح شده است که آیا می توان جواز پرداخت رشوه را در موارد ضروری و برای احقاق حق اثبات کرد؟ همچنین در حقوق ایران پس از تحلیل مواد مرتبط به رشوه در مجموعه قوانین، به تبیین ارکان سه گانه جرم در مورد رشوه پرداخته شده است. در پایان، این نتیجه حاصل شد که رشوه آن چیزی است که راشی به مرتشی می دهد تا مرتشی به نفع او حکم کند و یا به طور کلی حق را باطل کند. همچنین روشن شد که رشوه، اختصاصی به باب قضا و حکم ندارد و ملاک حرمت در غیر قضا نیز وجود دارد. از طرفی امور غیرمالی نیز می تواند از مصادیق رشوه باشد. در ادامه مطرح شد که گرچه دریافت رشوه برای مرتشی همواره حرام است، ولی پرداخت آن توسط راشی در مواردی جایز خواهد بود. همچنین بعد از روشن شدن تمایز بین رشوه و هدیه، احکام قانونی مال الرشا و راشی و مرتشی با توجه به مواد قانونی تبیین شد.

واژگان کلیدی: رشوه، مال الرشا، راشی، مرتشی، رشاً و ارتشا.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و حقوق مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول).

Mahdi.kheirkhah2001@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ رشته تخصصی فقه مقارن مدرسه علمیه عالی نواب حوزه علمیه خراسان.

elyasgh110@gmail.com

❁ مقدمه

امروزه شاید کمتر کسی پیدا شود که با اصطلاح رشوه آشنایی نداشته باشد. در جریان رسیدگی به امور اداری و غیر آن، گاهی اشخاص از کندی روند امور و همچنین پیچیدگی در رسیدگی، به قدری ناامید و مستأصل گشته اند که ممکن است برای تسریع در حصول نتیجه، به پرداخت رشوه رو آورند. این معضل اجتماعی - فرهنگی باید از جهت فقهی و حقوقی بررسی شود تا حکم آن در شرع و نیز در قانون روشن شود.

نوشتار پیش رو عهده دار تبیین مفهوم رشوه، حکم مال الرشا، اثبات حرمت رشوه و دایره شمول حرمت آن در فقه است. همچنین پژوهش حاضر بعد از اثبات حرمت رشوه، بررسی می کند که در چه مواردی پرداخت رشوه جایز خواهد بود. همچنین از دیگر اهداف این پژوهش بررسی کامل و دقیق ارکان سه گانه جرم در مورد رشوه است. مقاله پیش رو به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه ای نوشته شده است.

در مورد پیشینه تحقیق نیز گرچه نگارنده با جست و جو و بررسی هایی که انجام داده است، پژوهشی به جامعی و گسترده ای این نوشتار نیافته است، ولی سزاوار است به برخی کتب و مقالات مشابهی که در این زمینه نوشته شده است اشاره شود:

۱. «رشوه و احکام آن در فقه اسلامی» (۱۳۸۳)، نویسندگان: دادوئی، حمیدرضا. در این کتاب ابتدا به سیر تاریخی رشوه پرداخته شده است و بعد از آن، بُعد اجتماعی و اخلاقی آن مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین نظر فقها در این باره ذکر شده است و با استناد به قرآن، سنت، اجماع و عقل، این موضوع تحلیل شده است.
۲. «بررسی فقهی جرم رشوه با تأکید بر قرآن کریم» (۱۳۹۶)، نویسندگان: خرقانی، حسن و ذوقی، سعید. در این مقاله نویسنده ضمن بررسی آیات قرآن کریم و نگاهی به روایات و حکم عقل در باب رشوه و نیز بازخوانی قوانین، به این مطلب پرداخته است که شمول حرمت رشوه مقید به باب قضا نیست و در کلیه امور اداری جاری است.
۳. «بررسی حکم و مبانی فقهی رشوه در غیر قضاوت» (۱۳۹۴)، نویسندگان: رحیمی، مرتضی و سلیمانی، سمیه. نویسنده این مقاله به بررسی حکم فقهی رشوه در غیر قضاوت پرداخته است.
۴. «تحقیق در رشوه و حکم فقهی آن» (۱۳۸۹) و حکم استیفای حق از راه پرداخت رشوه (۱۳۹۶)،

نویسنده: میرحسینی نیری، سید احمد. در این پژوهش نگارنده ضمن بیان تفاوت بین رشوه و هدیه و اینکه ماهیت بعضی هدایای ادعایی گاهی همان رشوه است، به ادله حرمت این عملکرد با استناد به کتاب و سنت پرداخته است.

۵. «حکم رشوه غیرقضایی» (۱۴۰۱)، نویسنده: محقق، صدیقه. در این تحقیق پدیده رشوه در مسائل اداری بررسی و مصادیق آن بیان شده است.

۶. «رشوه از دیدگاه حقوق کیفری ایران و فقه» (۱۳۷۹)، نویسنده: حبیب‌زاده، محمدجعفر. در این نوشتار نویسنده به بررسی حکم و ماهیت جرم رشوه و مال‌الرشا در فقه و حقوق کیفری ایران پرداخته است.

۷. معامله در مقام رشوه (۱۳۸۲)، نویسنده: جزایری فارسانی، سید عباس. موضوع این تحقیق معاملات است که در مقام رشوه صورت می‌گیرد و از این حیث واجد جنبه کیفری است.

همان‌طور که بیان شد گرچه در رابطه با موضوع رشا و ارتشا مقالات و کتب بسیاری نوشته شده است، ولی توجه به چند نکته، نوشتار پیش‌رو را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد. این نوشتار با سیر منطقی خود، ابتدا از مفهوم‌شناسی دقیق رشوه شروع کرده است و پس از بیان موضوع و مصادیق رشوه و وجه تمایز آن با هدیه، به بیان حکم رشوه، مال‌الرشا، راشی و مرتشی در فقه و حقوق ایران پرداخته است. پرداختن به مسائلی نو، مانند رشوه غیرمالی، رشوه در غیر قضاوت و نیز جواز رشوه برای احقاق حق در این مقاله، با هدف ایجاد انگیزه و ترغیب مخاطب برای پژوهش بیشتر در این مسائل، از دیگر تمایزات این نوشتار با سایر مقالات و کتب مرتبط است.

۱. مفهوم‌شناسی رشوه

در ابتدای بحث سزاوار است به درک صحیحی از رشوه دست یابیم. به این منظور شایسته است به مفهوم‌شناسی رشوه در لغت و اصطلاح بپردازیم.

۱-۱. تعریف لغوی

رشوه از لحاظ لغوی، ناقص واوی و اسم مصدر به معنای «جُعِل» است، یعنی «آنچه فرد با شرط خاص به دیگری می‌پردازد» (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶۹؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۶۱؛ اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۸). «رشا» نیز از مصدر «یرشی» به معنای رشوه دادن است. رشاد منابع گوناگون لغت در معانی مختلف دیگری نیز به کار رفته است. از جمله این معانی می‌توان به ریسمان (جوهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۳۵)،

طنابی که برای بیرون آوردن آب از چاه استفاده می شود (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۰۷) و رشته هایی که با آن کدو و... را بر فراز درخت می آویزند (فیروزآبادی، بی تا، ص ۱۱۸۴؛ جوهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۳۵) اشاره کرد. همچنین رشوه به معنای کود نیز در کتب لغت وارد شده است. در وجه تسمیه رشوه به کود می توان گفت همان طور که کود زمین را برای زراعت مهیا می کند، رشوه دهنده نیز با رشوه، نظر رشوه گیرنده را جلب و مهیا می کند تا خواسته وی را انجام دهد (رحیمی و سلیمانی، ۱۳۹۴).

۲-۱. تعریف اصطلاحی

ایروانی در تعریف رشوه آورده است:

«در مجموع پنج احتمال در معنای رشوه وجود دارد: هرگونه جُعل که اجرتی در آن منظور گردد؛ جُعل بر قضاوت و تصدی آن، جُعل بر حکم به حق، خواه برای خود باشد یا برای دیگری؛ جُعل بر خود حکم، خواه حکم به حق باشد یا به باطل؛ جُعل بر حکم به باطل» (ایروانی غروی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶؛ خرقانی و ذوقی، ۱۳۹۶).

در ادامه می نویسد:

«آنچه اتصافش به حرمت یقینی است، مالی است که در برابر حکم به باطل پرداخت شود، بلکه لفظ رشوه انصراف به این نوع حکم دارد همان گونه که عبارت مجمع البحرین شاهد بر مدعاست» (همان).

طریحی نیز در تعریف اصطلاحی رشوه این چنین می نویسد:

«هی ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يرى» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۴).
«رشوه چیزی است که شخص به قاضی یا غیر آن می دهد تا به نفع او حکم کند یا او را به آنچه که می خواهد وادارد».

طریحی در مورد رشوه مطلب دیگری نیز دارد که مؤید سخن ایروانی است. آنجا که می افزاید:

«الرشوه قلما تستعمل إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشية باطل»

«رشوه در غیر جایی که با آن حق باطل شود، یا باطلی به جریان افتد، کم به کار برده می‌شود» (همان).

در تعریف رشوه اقوال مختلفی از فقها و اهل لغت وارد شده است، اما از جمع‌بندی همه آن‌ها می‌توان نتیجه گرفت که رشوه آن چیزی است که شخصی به دیگری می‌دهد تا حق را باطل کند یا اینکه باطلی را بر حق غلبه دهد. به کسی که رشوه می‌دهد «راشی» و به آن که رشوه می‌گیرد «مرتشی» می‌گویند (محقق، ۱۴۰۱).

۳-۱. موضوع رشوه

در موضوع رشوه باید این مطلب بررسی شود که آیا رشوه منحصر در قضاوت است یا غیر قضاوت را نیز شامل می‌شود؟ به طور کلی با توجه به اطلاق معانی لغوی و اصطلاحی رشوه و همچنین تفسیر آیه ۱۸۸ سوره بقره که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، روشن می‌شود که رشوه به باب قضا اختصاص نخواهد داشت و ملاک حرمت در غیر قضایا نیز وجود دارد. در قوانین کشور ما نیز توجه به این مطلب به چشم می‌خورد. از جمله در بند ۱۰ ماده واحد متعم قانون دیوان جزای عمال دولت (مصوب ۱۳۰۸) تصریح شده است: «مقصود از کلمه ارتشا مذکور در قوانین مربوط به ارتشا، اخذ وجه یا مال یا اخذ سند پرداخت وجه یا تسلیم مالی است از طرف مستخدم دولتی یا مملکتی یا بلدی برای انجام دادن یا انجام ندادن امری که مربوط است به تشکیلات قضایی و اداری دولت یا ادارات مملکتی یا بلدی».

همچنین قانون مجازات ارتشا مصوب تیرماه ۱۳۰۷ با عبارت «هریک از مستخدمین و مأمورین دولت اعم از قضایی و اداری و همچنین هر یک از مستخدمین و مأمورین ادارات شوروی و بلدی...» شروع شده است. این سیاق در قانون مجازات عمومی سابق (مواد ۱۳۹-۱۴۸) و قانون تعزیرات سال ۱۳۶۲ (مواد ۵۶-۷۶) و ماده ۳ قانون تشدید مصوب ۱۳۶۷ و فصل یازدهم قانون مجازات اسلامی سابق (مصوب ۱۳۷۵) نیز رعایت شده است. این روش ناشی از توجه قانون‌گذاران به معنای لغوی و اصطلاحی رشوه بوده است، از این رو در عبارت پردازی، اخذ رشوه را منحصر در امور قضایی ندانسته‌اند. ولی اختلافی در بین فقها در این زمینه به چشم می‌خورد. دو نظر در مورد رشوه وجود دارد. اکثر فقها رشوه را مختص به باب قضا و حکم می‌دانند و حرمت رشوه را در غیر آن از باب «اکل مال بالباطل» توجیه می‌کنند. در مقابل، عده‌ای با استفاده از تنقیح مناط حرمت رشوه را در غیر قضاوت نیز ثابت کرده‌اند.

به نظر می‌رسد دلیل گرایش بیشتر فقها به نظر اول آن است که شیوه متداول پرداخت رشوه در زمان ایشان، مقام حکم و قضاوت بوده است، چراکه در آن زمان تشکیلات اداری و سازمانی به نحو امروزی وجود نداشته است و آنچه وجود داشته نیز خارج از اختیار فقها، خصوصاً فقهای امامیه بوده است، بنابراین، عدم دخالت ایشان در امور حکومتی و اداره جامعه و توجه آن‌ها صرفاً به رفع خصومت بین مراجعین خود، باعث آن شد که ادله رشوه بیشتر در باب قضا مورد بحث قرار گیرد و در نتیجه، این توهّم به وجود آید که عنوان رشوه بیشتر در باب قضا به کار می‌رود، ولی باید توجه داشت که کثرت استعمال لفظ رشوه در باب قضا باعث انصراف از معنای عام لغوی آن نمی‌شود (حبیب‌زاده، ۱۳۷۹).

بنابراین با توجه به وحدت ملاک و معنای لغوی و عرفی رشوه، روشن است که ادله حرمت رشوه اختصاص به باب حکم و قضاوت ندارد و در سایر ابواب نیز جاری است.

۴-۱. مصادیق رشوه

متعارف در بین مردم آن است که رشوه پرداخت مال در ازای انجام عمل است، ولی توجه به این مطلب ضروری است که آیا مصادیق رشوه فقط مالی است یا با توجه به اطلاق معانی رشوه می‌توان رشوه غیرمالی را نیز از مصادیق رشوه دانست؟ (حبیب‌زاده، ۱۳۷۹).

۴-۱-۱. مالی

با توجه به روایات وارد شده درباره رشوه، شکی نیست که یکی از مصادیق رشوه، مال است، از این رو در کلام فقها بیشتر از رشوه مالی سخن به میان آمده است و کمتر از رشوه غیرمالی صحبت شده است، زیرا همه علما نظرشان این است که اگر رشوه مال باشد، با توجه به تعبیر روایات «سُحْت» است و تصرف در آن، «اکل مال بالباطل» خواهد بود. از این رو آنچه رشوه‌دهنده در مقام رشوه پرداخت می‌کند، در ملکیت رشوه‌گیرنده قرار نمی‌گیرد و او موظف است آن را در صورت بقای عین به صاحبش بازگرداند و اگر تلف شده است، قیمت آن را اگر قیمی است و مثل آن را اگر مثلی است به صاحبش بپردازد. در نتیجه در مورد رشوه مالی بین فقها اختلاف نظر وجود ندارد (محقق، ۱۴۰۱).

۴-۱-۲. غیرمالی

اولین کسی که از رشوه مالی سخن به میان آورده است و رشوه را به غیرمالی تعمیم داده، صاحب جواهر رحمته‌الله علیه است. (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۴۶). از دیگر فقهای که رشوه غیرمالی را از مصادیق رشوه

حرام دانسته‌اند می‌توان به محقق خویی رحمته‌الله در مصباح الفقاهه (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۳) و محقق سبزواری رحمته‌الله در مذهب الأحکام (سبزواری، ۱۴۰۲ق، ج ۲۷، ص ۳۰) اشاره کرد. همچنین در عروة الوثقی نیز محقق طباطبائی رحمته‌الله در این زمینه نوشته است:

«رشوه گاهی از اعیان است، مانند ماشین و فرش، و گاهی بهره اعیان است، مانند بهره‌مندی یک ساله از منزلی یا درآمد یک ماهه کارخانه‌ای، و گاهی انجام کاری است برای مرتشی، مانند دوختن لباس یا بازسازی منزل وی. گاهی در قالب رفتار خاصی بروز می‌کند، مانند تلاش برای رفع نیازها و اکرام و بزرگداشت وی و... که همه این‌ها حرام است، یا برای صدق رشوه بر آن‌ها و یا به دلیل پیوستگی حکمی آن‌ها به رشوه» (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳).

مهم‌ترین دلیلی که پذیرفتگان این نظریه مطرح کرده‌اند به این شرح است:

رشوه از اصطلاحات و مفاهیم عرفی است و در عرف و لغت به امور غیرمالی نیز تعمیم داده شده است و محدود به امور مالی نیست. همچنین اطلاق ادله و معانی رشوه نیز مؤید همین مطلب است.

با توجه به مطالبی که مطرح شد، رشوه اشکال گوناگونی دارد: گاهی با دادن حق مادی است، مثل حق تایپ و تکثیر یا حق تألیف یا حق سرقتی و... و گاه با دادن حق مالی مثل حق فسخ در یک معامله. مال الرشان نیز گاه مادی و محدود است، مانند موبایل و یا ماشین، و گاه یک مال مجرد و حقوقی است که به واسطه آن می‌توان از امور مادی بهره برد، مثل حق مالکیت. بر همین اساس، موارد بسیاری را می‌توان از مصادیق رشوه دانست، مانند: اعطای هرگونه مجوز غیرقانونی به مرتشی مثل ساخت یک مجتمع؛ وارد کردن کالاهای ممنوعه؛ انجام عملی به نفع او مثل تعمیر وسایل او یا فراهم کردن وسایل مورد نیاز او؛ استخدام اقوام و آشنایان مرتشی؛ چشم‌پوشی از تخلفات وی مثل ساخت مسکن بدون پروانه؛ و یا عدم جریمه بابت تخلفات رانندگی.

پس به طور کلی، در این باره می‌توان گفت که انسان از هر راهی که بخواهد به هدف ناحق و ناشایست خود دست یابد یا حق را به نفع خود تغییر دهد یا حق دیگری را دست‌آویز مطلوب خود قرار داده و او را پایمال کند، رشوه و حرام است و در این مورد فرقی نمی‌کند که این رشوه مالی باشد یا غیرمالی (محقق، ۱۴۰۱).

۲. رشوه در فقه امامیه

در کتب فقهی از رشوه در دو باب بحث شده است: یکی در باب مکاسب محرمة به عنوان یکی از کسب‌های حرام و دریافت مال از این طریق (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۸۳؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۴۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۹)؛ مورد دیگر در باب قضا است که یکی از موارد ممنوعه در باب قضاوت است و دریافت آن برای قاضی حرام است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۴۱۹؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص ۶۹؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳؛ نجفی، همان، ج ۴۰، ص ۱۳۱). به همین ترتیب مباحث پیش‌رو را در دو قسم بیان می‌کنیم و احکام مربوط به هر قسم را جداگانه مطرح می‌کنیم (خرقانی و ذوقی، ۱۳۹۶).

۲-۱. رشوه در قضاوت

رشوه در قضاوت یعنی رشوه‌دهنده مالی را به قاضی بپردازد یا خدماتی را در حق وی انجام دهد تا او به نفع وی حکم کند یا راه غلبه و پیروزی را به او بیاموزد. هرچند که حق با رشوه‌دهنده باشد و قاضی نیز به حق حکم کرده باشد. در هر حال، آنچه برای صورت گرفتن چنین مطلبی به قاضی پرداخت شده باشد برای او حرام است، هرچند که رشوه‌دهنده مجانباً به او بپردازد.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ... رَجُلًا أَحْتَاجَ النَّاسُ إِلَيْهِ لَتَفْقَهُهُ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ»
(حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۹۲).

«پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعنت کرده است ... کسی را که مردم به دانایی و فقه‌اش نیاز دارند و او از آنان مطالبه رشوه می‌کند».

همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«الرِّشَاءُ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۹۱).
«رشوه‌خواری در مقام قضاوت، کفر به خداوند است».

این دو حدیث به روشنی دلالت دارند که اخذ رشوه در برابر حکم و قضاوت، هرچند که به حق باشد، حرام است، چراکه اطلاق دارند و امام علیه السلام بین قضاوت حق و باطل تفصیل قائل نشده‌اند (عسکری، اسلام‌پور و کریمی، ۱۳۸۷).

۲-۲. رشوه در غیر قضاوت

همان طور که پیش تر در مبحث موضوع رشوه به این مسئله پرداخته شد، دانستیم رشوه اختصاصی به قضاوت ندارد و شامل غیر قضاوت نیز می شود. در اینجا شایسته است سخن برخی از فقها را در این زمینه مطرح کنیم.

محقق خوینی رحمته الله علیه در این باره نوشته است:

«رشوه عبارت است از مالی که کسی به جهت احقاق حق یا پیش برد باطل، چاپلوسی یا دستیابی به خواسته خود و یا درازای عملی که نزد عرف و عقلاً رایگان و براساس حس تعاون و همیاری انجام می شود، به دیگری می دهد» (خوینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۲).

ابن اثیر در تعریف رشوه می گوید:

«إِنَّهَا الْوُضْلَةُ إِلَى الْحَاجَةِ بِالْمُصَانَعَةِ» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۲۱)
«رشوه چیزی است برای رسیدن به مقصد از راه زدوبند».

اطلاق این تعریف به روشنی دلالت بر صدق عنوان رشوه در غیر باب قضا دارد. طریحی در مجمع البحرین در این زمینه این چنین می نویسد:

«هِيَ مَا يُعْطِيهِ الشَّخْصُ لِلْحَاكِمِ أَوْ غَيْرِهِ لِيَحْكُمَ لَهُ أَوْ يَحْمِلَهُ عَلَى مَا يُرِيدُ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۴).
«رشوه چیزی است که شخص به قاضی یا غیر آن می دهد تا به نفع او حکم کند یا او را به مطلبی که می خواهد وادارد».

در این تعریف، تعبیر «غیر آن» بیان گر عمومیت و شمول رشوه بر غیر قاضی و تعبیر «او را به مطلبی که می خواهد وادارد» نشان دهنده شمول آن بر غیر قضاوت است.

شهید ثانی رحمته الله علیه نیز در کتاب مسالک الإفهام الی تنقیح شرائع الإسلام، برای اثبات حرمت رشوه، دلیل از اجماع و اتفاق مسلمین آورده است و علاوه بر اینکه لفظ رشوه را بر قاضی اطلاق کرده، آن را بر عامل مسلمین نیز تعمیم داده است. آنجا که می فرماید:

«اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى تَحْرِيمِ الرِّشْوَةِ عَلَى الْقَاضِي وَالْعَامِلِ» (شهید ثانی، ۴۱۸، ق، ج ۱۳، ص ۴۱۹).

همه مسلمانان بر حرام بودن رشوه بر قاضی و عامل [و کارگزار] اتفاق دارند.

همچنین محقق عراقی رحمته الله در شرح تبصرة المتعلمين از علامه حلی رحمته الله این چنین آورده است:
«... إِذْنٌ لَا تَخْتَصُّ الرِّشْوَةُ الْمُحَرَّمَةُ بِبَابِ الْقَضَاءِ، بَلْ تَعُمُّ سَائِرَ الْوَلَايَاتِ وَالْأَعْمَالِ الرَّسْمِيَّةِ» (عراق، ۱۴۱۴، ق، ص ۴۲۸).
«همچنین رشوه حرام اختصاصی به باب قضا ندارد، بلکه عمومیت دارد و شامل سایر کسانی که بر مردم ولایت دارند و امور مردم در دست آنهاست و همچنین کارگزاران دولتی و رسمی نیز می شود».

بسیاری از فقیهان معاصر نیز بر این عقیده اند که حرمت رشوه به باب قضا اختصاص ندارد و در غیر آن نیز جاری است. صاحب عروه رحمته الله این چنین نوشته است:

«رشوه تنها به آنچه به قاضی برای صدور حکم داده می شود اختصاص ندارد، بلکه در غیر باب قضا نیز راه دارد، مانند اینکه چیزی به حاکم عرفی یا ظالم یا رئیسی داده شود که او را در کار حرامی کمک کند، این هم حرام است» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ق، ج ۶، ص ۴۴۶؛ عسکری، اسلام پور و کریمی، ۱۳۸۷).

۲-۳. ادله حرمت رشوه

فقها و علمای اسلامی عموماً برای حرمت رشوه چهار دلیل ذکر کرده اند: کتاب، سنت، اجماع و عقل. در ادامه به بررسی هر کدام از ادله خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. کتاب

آیه ۱۸۸ سوره بقره مهم ترین و مشهورترین دلیل بر حرمت رشوه است (حبیب زاده، ۱۳۷۹). خداوند در این آیه می فرماید:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»

«اموال یکدیگر را به ناحق نخورید و برای این کار [بخشی از] آن را به قضاات [به عنوان رشوه] ندهید، در حالی که می دانید [این کار گناه است]» (بقره/۱۸۸).

کلمه «أکل» با صیغه های مختلف، بیش از صد مورد در قرآن کریم به کار رفته است و به معنای خوردن است. «أکل مال» در این آیه کنایه و تعریض از تملک و تصرف اموال دیگران به ناحق است. واضح است که در «خوردن»، هیچ خصوصیتی وجود ندارد و تعبیر «أکل» از این جهت در این آیه ذکر شده است که خوردن مهم ترین نیاز انسان است، وگرنه هرگونه تصرف و تملکی را چه به صورت خوردن باشد یا به صورت غیر آن شامل می شود.

در این آیه خداوند متعال انسان را از یک عمل ناپسند نهی می کند و آن خوردن مال دیگران به ناحق است. همچنین عبارت «لَا تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» به روشنی بر حرمت رشوه دلالت دارد. علامه طباطبائی رحمته الله علیه در تفسیر این عبارت نوشته است:

«(ادلاء) مصدر تُدْلُوا) در چاه کردن دلو برای کشیدن آب است و منظور از آن در آیه شریفه، رشوه دادن به حاکمان است که خداوند به صورت کنایه ای لطیف آورده است. به این بیان که همان طور که به وسیله دلو آب از چاه بیرون کشیده می شود، رشوه دهنده به وسیله رشوه نظر حاکم را به سمت خود می کشد تا به نفع او حکم کند» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۲).

نکته قابل توجه دیگر در آیه آن است که عبارت «لَا تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» رشوه را به طور مطلق و عام در مورد فرمانروایان به کار برده است، چه در مورد حکم و قضاوت باشد، چه در مورد غیر آن و چه اینکه فرمانروایان از قضاات باشند یا دیگران (عسکری، اسلام پور و کریمی، ۱۳۸۷).

آیه ۴۲ سوره مائده نیز از دیگر آیات قرآن است که دلالت بر حرمت رشوه دارد. خداوند در این آیه می فرماید:

«سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّخْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصْرِوْكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ»

بَيِّنُهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

«آن‌ها آن قدر به سخنان تو گوش می‌دهند تا آن را تکذیب کنند. مال حرام فراوان می‌خورند. اگر نزد تو آمدند، بین آنان قضاوت کن [اگر صلاح بود] یا از آنان دوری کن [و آن‌ها را به حال خود واگذار] و اگر از آن‌ها صرف نظر کنی، به تویانی نمی‌رسانند و اگر میان آن‌ها داوری کنی، با عدالت داوری کن که خدا عادلان را دوست دارد» (مائده/۴۲).

این آیه به یکی از ویژگی‌های علمای یهود اشاره دارد که حرام‌خواری بوده است. واژه «سحت» دلالت بر رشوه دارد (طبرسی، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۶). علمای یهود از مردم رشوه دریافت می‌کردند تا حکم خداوند را تغییر دهند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۴۱؛ محقق، ۱۴۰۱).

فاضل مقداد رحمته الله علیه در این زمینه که چرا کلمه سحت در این آیه به کار رفته است و از آن به رشوه تعبیر می‌شود، می‌نویسد:

«زیرا کارهای بسیار ناپسندی در رشوه وجود دارد. به عبارت دیگر هر رشوه‌ای که صورت می‌گیرد، در بردارنده چنین عمل زشت است، از جمله دروغ بستن به خداوند و رسولش صلی الله علیه و آله، شهادت کذب، گرفتن مال از دست مستحق و دادن آن به غیر، شنیدن شهادت کذب، خیانت در حق خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله؛ و چون همه این اعمال زشت و ناپسند در رشوه وجود دارد، خداوند در این آیه از واژه سحت بهره برده است» (فاضل مقداد، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲؛ عسکری، اسلام‌پور و کریمی، ۱۳۸۷).

در این آیه نیز، سحت بودن رشوه مطلق بیان شده است و مقید به باب قضاوت نیست و با توجه به آیه ۱۸۸ سوره بقره شامل غیر مورد قضاوت نیز می‌شود.

۲-۳-۲. سنت

در مورد حرمت رشوه روایات فراوانی از معصومین علیهم السلام وارد شده است. در پاره‌ای از روایات رشوه به سحت تعبیر شده است. در پاره‌ای دیگر رشوه به شرک و کفر و غلول تعبیر شده است. عمار بن مروان از امام باقر علیه السلام در مورد غلول پرسید؟ حضرت فرمودند:

«هرچیزی که خیانت به امام باشد، حرام است و خوردن مال یتیم و مانند آن سحت است و سحت، انواع بسیاری دارد از جمله: اجرت‌های زناکاران و پول فروش شراب و نبیذ و مسکرات و ربا بعد از آشکارشدن حکم آن؛ اما رشوه در حکم کفر به خدا و رسول اوست» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۶۲).

در این روایات امام علیه السلام به روشنی رشوه را مصداق کفر به خدا و رسول دانسته است.

اصبغ بن نباته از حضرت علی علیه السلام روایت کرده است که حضرت فرمودند:
 «أَيُّمَا وَالٍ احْتَجَبَ مِنْ حَوَائِجِ النَّاسِ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا وَإِنْ أَخَذَ الرِّشْوَةَ فَهُوَ مُشْرِكٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۶۳).

«هر حاکمی که خود را از مردم مخفی کند و نگذارد مردم نیازمندی‌هایشان را به او بگویند، خداوند در روز قیامت از او و از حوائجش چشم می‌پوشد و اگر هدیه‌ای بگیرد خیانت است و اگر رشوه بگیرد مشرک می‌شود».

از این روایت این گونه فهمیده می‌شود که رشوه به حکام عمومیت دارد و غیر قضاوت را نیز شامل می‌شود، چراکه حوائج مردم اعم از باب قضا و داوری است.

همچنین روایت سماعه از امام صادق علیه السلام در این زمینه وارد شده است که امام علیه السلام می‌فرمایند:
 «الرِّشَا فِي الْحُكْمِ هُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۹۱).
 «رشوه‌خواری در مقام قضاوت، کفر به خداوند است»

در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام آمده است:

«لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... رَجُلًا احْتَاجَ النَّاسَ إِلَيْهِ لِفِقْهِهِ فَسَأَلَهُمُ الرِّشْوَةَ» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۹۲).
 «پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله لعنت کرده است... کسی را که مردم به فقه‌اش نیاز دارند و او از آنان مطالبه رشوه می‌کند».

در این روایت رشوه در کنار زشت‌ترین اعمال یعنی زنا و تجاوز به ناموس برادر دینی قرار گرفته است که حکایت از شدت زشتی و منع آن دارد. در مورد این دو روایت نیز هرچند ظاهر روایت اول، دال بر رشوه در قضاوت و حکم است، اما ظاهر روایت دوم دلالت بر حرمت رشوه برای کسانی دارد که عالم به فقه هستند و برای پاسخ‌گویی به نیازهای مردم از آن‌ها رشوه می‌گیرند. با توجه به اینکه مراجعه به فقها و دانشمندان اسلامی اعم از آن است که به خاطر رفع خصومت یا داوری بین آن‌ها باشد و شامل پاسخ‌گویی به مسائل روزمره هم می‌شود، بنابراین، روایت دوم عام است و غیر باب قضا را هم شامل می‌شود (محقق، ۱۴۰۱).

۲-۳-۳. اجماع

دلیل سومی که بسیاری از فقها و علمای اسلامی در حرمت رشوه نام برده‌اند، اجماع است. همه علمای و فقها اتفاق نظر دارند بر اینکه رشوه حرام است و تصرف در آن مصداق «اکل مال بالباطل» خواهد بود. ولی با توجه به دو دلیل پیشین می‌توان گفت نیاز به ذکر این دلیل نیست، اما از آنجا که برخی علما به آن استناد کرده‌اند، به ذکر نمونه‌هایی از آن خواهیم پرداخت (حبیب‌زاده، ۱۳۷۹).

محقق کرکی رحمته الله علیه در جامع المقاصد ذیل این بحث می‌نویسد:

«اجمع اهل الإسلام على تحريم الرشأ في الحكم» (محقق کرکی، ۱۴۱۱ ق،

ج ۴، ص ۳۵).

«مسلمانان در حرمت رشوه در حکم، اجماع کرده‌اند».

صاحب مفتاح الکرامه رحمته الله علیه نیز در این باره می‌فرماید:

«وَيَحْرُمُ الرِّشَاءُ فِي الْحُكْمِ... بِإِجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ كَمَا فِي جَامِعِ الْمَقَاصِدِ وَقَضَا وَ الرُّوَضَةِ وَ حَاشِيَةِ الْإِرْشَادِ وَ هِيَ سُحْتُ بِلَا خِلَافٍ كَمَا فِي الْمُتَنَهَى» (حسینی عاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۴، ص ۹۱؛ عسکری، اسلام‌پور و کریمی، ۱۳۸۷).

«رشوه در حکم... به اجماع مسلمانان حرام است؛ همان‌طور که در جامع المقاصد، قضا، روضه و حاشیه ارشاد ذکر شده است و رشوه بدون هیچ اختلافی سُحْت است؛ همان‌طور که در المتنه‌ی ذکر شد».

صاحب جواهر رحمته الله علیه نیز در مورد اجماع بر حرمت رشوه می گوید:

«اتَّفَقَ الْمُتَسَلِّمُونَ عَلَى تَحْرِيمِ الرِّشْوَةِ عَلَى الْقَاضِيِ وَالْعَامِلِ» نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۳۱.

«مسلمانان بر حرام بودن رشوه بر قاضی و عامل [و کارگزار] اتفاق نظر دارند».

همان طور که روشن است، در این عبارت با توجه به واژه «عامل»، رشوه تعمیم دارد و غیر قاضی را نیز شامل می شود (محقق، ۱۴۰۱).

۲-۳-۴. عقل

از آنجا که درک حسن و قبح افعال توسط عقل صورت می گیرد، در مورد رشوه نیز اساساً عقل می تواند به حرمت آن پی ببرد، چراکه رشوه یقیناً یکی از مصادیق ظلم است و قبح ظلم نیز ذاتی آن است. وقتی که قاضی یا حاکم یا هر کارگزار حکومتی، حق کسی را به واسطه دریافت رشوه ضایع می کند، در واقع در حق او ظلم کرده است. عقل سلیم زشتی و قبح این عمل را به خوبی درک می کند. پس حرمت رشوه قبل از آن که یک امر شرعی باشد، یک مسئله عقلی خواهد بود. برخی از فقها مثل محقق اردبیلی رحمته الله علیه درباره حرمت رشوه، دلیل عقلی را قبل از دلیل نقلی می آورند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۹). برخی دیگر مانند صاحب جواهر رحمته الله علیه رشوه را آن چیزی می دانند که نفس پاک و عقل سلیم آن را قبیح بداند و خواستار دوری از آن باشد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۸). در نظر برخی دیگر از فقها اثبات حرمت رشوه از راه عقل یک امر بدیهی بوده است و نیاز به استدلال ندارد، چراکه از مصادیق بارز ظلم است (موسوی اردبیلی، بی تا، ص ۳۴۲؛ عسکری، اسلام پور و کریمی، ۱۳۸۷).

پس می توان این چنین گفت که حرمت رشوه و مجازات مرتکبان آن از احکام امضایی اسلام است، یعنی قبل از اسلام نیز رشوه در میان ملل و عرف عقلا چه در مورد قضاوت و چه در غیر مورد قضاوت امری ناپسند و قبیح بوده است و با آن به شدت برخورد می شده است، تا جایی که حتی مرتکب آن را مستوجب کفر قتل می دانستند (افلاطون، ۱۳۵۴، ص ۴۶۵؛ محقق، ۱۴۰۱).

۲-۴. ادله جواز رشوه برای احقاق حق

روشن شد که به حکم ادله اربعه، پرداخت یا دریافت رشوه حرام است و تصرف در آن مصداق «اکل

مال بالباطل» خواهد بود. در اینجا شایسته است به این سؤال پاسخ دهیم که آیا می‌توان به مقتضای قواعد ثانویه شرعی، جواز پرداخت رشوه را در موارد ضرورت ثابت کرد؟ به عبارت دیگر، آیا شخص می‌تواند برای احقاق حق خود رشوه بدهد؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان دو جهت را مورد بررسی قرار داد:

۱. جهتی که شخص غیر از پرداخت رشوه راه دیگری برای رسیدن به حق خود نداشته باشد.
۲. جهتی که راه رسیدن به حق منحصر در پرداخت رشوه نیست و شخص از طرق دیگر می‌تواند به حق خود دست یابد.

آنچه طبق هر دو فرض مسلم است، آن است که در هر صورت دریافت رشوه توسط مرتشی ابداً جایز نیست و حرام خواهد بود (نراقی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۹). همچنین بر مرتشی واجب است مال را به صاحبش بازگرداند و حق هیچ‌گونه تصرفی در آن را ندارد (بهبهانی، ۱۳۱۰ق، ص ۱۵).

اما در مورد راشی این بحث مطرح است که پرداخت رشوه طبق دو فرضی که بیان شد برای او جایز است یا خیر؟ محقق حلی رحمته الله علیه در شرایع بعد از بیان حرمت رشوه به صراحت فرموده است: کسی که با پرداخت رشوه به حق خود می‌رسد، مرتکب گناه نشده است (محقق حلی، ۱۳۷۷ق، ص ۳۱۸). همچنین صاحب جواهر رحمته الله علیه در توضیح بیان محقق حلی رحمته الله علیه نوشته است:

«بَلْ ظَاهِرُ الْمُصْطَفِ وَالْفَاضِلِ جَوَازُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۱).

«از ظاهر کلام محقق و علامه رحمته الله علیه استفاده می‌شود که پرداخت رشوه برای احقاق حق جایز است، ولو اینکه رسیدن به حق متوقف بر پرداخت رشوه نیز نباشد».

طبق این نظر، پرداخت رشوه بر راشی طبق هر دو فرض جایز است. ولی صاحب جواهر رحمته الله علیه در ادامه سخن خود عبارتی آورده است که از اطلاق کلام قبل خود می‌کاهد و پرداخت رشوه را مقید به زمانی می‌کند که معلوم نباشد راه دیگری برای رسیدن به حق وجود دارد یا خیر. آنجا که می‌افزاید: «وَلَعَلَّهُ كَذَلِكَ إِذَا لَمْ يُعْلَمِ الْحَالُ».

همچنین صاحب مفتاح الکرامه رحمته الله علیه نیز در مورد پرداخت رشوه می‌گوید:

«لَا رَيْبَ أَنَّهُ يُؤْتَمُّ الدَّافِعُ لَهَا أَيْضًا... إِلَّا إِذَا كَانَ الْحَقُّ مُوقُوفًا عَلَيْهِ

مُنْحَصِرًا فِيهِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ الْإِعْطَاءُ لَا الْأَخْذَ» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۳۰۰).

«بدون شک پرداخت کننده رشوه نیز گناهکار است... مگر در حالتی که حق منحصر در پرداخت رشوه باشد که در این صورت پرداخت جایز است، اما دریافت آن جایز نیست».

در عبارت مذکور، صاحب جواهر رحمته الله علیه حرمت پرداخت رشوه را بیان کرده است و آن حالتی که برای احقاق حق رشوه پرداخت می شود را استثنا کرده است. همچنین از صاحب ریاض رحمته الله علیه در این مسئله نقل شده است که ایشان با استناد به قاعده «الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ؛ ضرورتها محظورات را جایز می کنند»، پرداخت رشوه را در جایی که تنها راه رسیدن به حق باشد، جایز دانسته است (دادوئی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

امام خمینی رحمته الله علیه در جواز این مسئله فرموده است:

«نَعَمْ لَوْ تَوَقَّفَ التَّوَصُّلُ إِلَى حَقِّهِ عَلَيْهَا جَاَزَ لِلدَّافِعِ وَإِنْ حَرَّمَ عَلَى الْأَخْذِ وَهَلْ يَجُوزُ الدَّفْعُ إِذَا كَانَ مُحِقًّا وَلَمْ يَتَوَقَّفِ التَّوَصُّلُ إِلَيْهِ عَلَيْهَا؟ قِيلَ نَعَمْ وَالْأَخْوَاطُ التَّرَكُّ بَلْ لَا يَخْلُو مِنْ قُوَّةٍ وَيَجِبُ عَلَى الْمُتَرَتِّبِ إِعَادَتُهَا إِلَى صَاحِبِهَا مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الرِّشْوَةُ بِعُنْوَانِهَا أَوْ بِعُنْوَانِ الْهَبَةِ أَوْ الْهَدِيَّةِ أَوْ الْبَيْعِ الْمُحَابَاتِي وَنَحْوِ ذَلِكَ» (خمینی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۸۲).

«بله، اگر رسیدن به حق منحصر در پرداخت رشوه باشد، پرداخت آن برای رابی جایز است، هرچند که برای مرتشی حرام است. اما آیا اگر شخص محق باشد و رسیدن به حق منحصر در پرداخت رشوه نباشد، پرداخت آن جایز است؟ گفته شده است که بله، اما احتیاط در ترک آن است، هرچند این نظر قوی است. همچنین بر مرتشی واجب است که مال رشوه را به صاحبش بازگرداند، بدون فرق بین اینکه رشوه به عنوان رشوه باشد یا به عنوان هدیه یا بیه محاباتی و مانند آن».

البته ایشان نیز پرداخت رشوه را در حالتی جایز می دانند که احقاق حق منحصر در همین راه باشد.

به طور کلی روشن شد که گرچه در هر صورت، اخذ رشوه بر مرتشی حرام است، ولی پرداخت آن از سمت راشی اگر تنها راه برای رسیدن به حق باشد، اشکال شرعی ندارد. همچنین جواز پرداخت رشوه در این مورد را می توان از طریق احادیث و قواعد فقهی متعدد ثابت کرد (میرحسینی نیری، ۱۳۹۶).

۲-۵. احکام مربوط به مال الرشاء

وقتی سخن از مال الرشاء به میان می آید، شاید ذهن در وهله اول به معنای مدنی آن متبادر شود که بیشتر منطبق بر اعیان خارجی است، مثل پول، ماشین، مسکن و امثال آن. اما در اینجا منظور از مال الرشاء اعم از مال به معنای مدنی آن است و شامل هرگونه تعهد و اقدامی می شود که رشوه دهنده اجرای آن را ضمانت می کند و رشوه گیرنده از آن بهره مند می شود. به نظر فقهای اسلامی، تصرف در مال الرشاء مصداق «اکل مال بالباطل» خواهد بود؛ از این رو مرتشی باید مال الرشاء را فوراً به صاحبش بازگرداند.

شهید ثانی رحمته الله علیه معتقد است همان طور که در ابتدا گرفتن رشوه حرام است، باقی ماندن آن در دست مرتشی نیز نامشروع است، بنابراین قاضی باید بعد از گرفتن آن، در صورت بقا آن را به صاحبش برگرداند و اگر تلف شده باشد، اگر مثلی است مثل آن، و اگر قیمی است قیمت آن را به رشوه دهنده بازگرداند (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۷۵). به نظر دیگر فقها نیز در بیع محاباتی [معامله یک عین به کمتر از ارزش واقعی آن] که به قصد رشوه صورت گرفته است، همین حکم (استرداد مال الرشاء به رشوه دهنده) جاری است (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۷ق، ج ۳، ص ۲۲-۲۴).

امام خمینی رحمته الله علیه نیز در این مورد می فرماید:

«بر رشوه گیرنده واجب است که مال رشوه را به رشوه دهنده مسترد کند»

(امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۶).

بنابراین، آنچه از نظرات فقها استفاده می شود آن است که مال الرشاء باید به راشی مسترد شود، ولی از نظر مقررات کیفری این مال به عنوان مجازات راشی به نفع حکومت ضبط خواهد شد و مسترد نمی شود (خرقانی و ذوقی، ۱۳۹۶).

۳. رشوه در حقوق ایران

جرم رشوه از قدیمی ترین جرایم تاریخ کیفری بشر است. سابقه تاریخی این جرم به زمان تشکیل

اولین دولت‌ها و ساختار دیوان سالاری در سطح جهان بازمی‌گردد. در گذشته نیز حکومت‌ها چون این جرم را مخلّ نظم و موجب بی‌اعتمادی مردم به حاکمیت می‌دانستند، مجازات‌های بسیار سنگینی برای آن در نظر می‌گرفتند. به عنوان مثال، «هرودوت»^۱ نخستین مورخ بزرگ یونانی، در کتاب خود آورده است که «کمبوجیه»^۲ دومین پادشاه هخامنشی، دستور داد تا «سیسامنس»^۳ یکی از قضات بزرگ آن زمان را به جرم دریافت رشوه اعدام کنند و پوست از تنش بکنند و آن پوست را بر مسند قضاوت پهن کنند. سپس پسر قاضی را به جای او منصوب کرد و یادآوری کرد که بر چه جایی نشسته است. همچنین امروزه نیز در قوانین جزایی جهان، از جمله قانون جزایی ایران، به این جرم توجه شده است. همان‌طوری که در احادیث، راشی، مرتشی و رائش (واسطه‌ای بین رشوه‌دهنده و رشوه‌گیرنده) هر سه مذمت شده‌اند و مستحق آتش جهنم شمرده شده‌اند، قانون‌گذار در مقررات کیفری ایران نیز برای هر کدام از راشی، مرتشی و رائش، مواد قانونی ذکر کرده و جزای آن را تعیین نموده است که در ادامه به چند نمونه از این قوانین اشاره خواهیم کرد (حبیب‌زاده، ۱۳۷۹).

۳-۱. رکن قانونی رشوه

در مقررات جاری کشور ما، مواد ۵۸۸ تا ۵۹۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ و ماده ۳ قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷، به رشوه اختصاص داده شده است.

برخی از مجازات‌های مقرر رشوه در قانون مجازات اسلامی به شرح ذیل است:

ماده ۵۸۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵:

«هر یک از داوران و میزبان و کارشناسان اعم از این که توسط دادگاه معین شده باشد یا توسط طرفین، چنانچه در مقابل اخذ وجه یا مال به نفع یکی از طرفین اظهار نظر یا اتخاذ تصمیم نماید، به حبس از شش ماه تا دو سال یا مجازات نقدی از ۸۲,۵۰۰,۰۰۰ تا ۳۳۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال محکوم، و آنچه گرفته است به عنوان مجازات مودی به نفع دولت ضبط خواهد شد».

ماده ۵۸۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵:

«در صورتی که حکام محاکم به واسطه ارتشا حکم به مجازاتی اشد از

مجازات مقرر در قانون داده باشند، علاوه بر مجازات ارتشا، حسب مورد، به مجازات مقدار زایدی که مورد حکم واقع شده، محکوم خواهند شد».

ماده ۵۹۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵:

«اگر رشوه به صورت وجه نقد نباشد، بلکه مالی بلاعوض یا به مقدار فاحش ارزان تر از قیمت معمولی یا ظاهراً به قیمت معمولی و واقعاً به مقدار فاحشی، کم تر از قیمت به مستخدمین دولتی اعم از قضایی و اداری به طور مستقیم یا غیرمستقیم منتقل شود یا برای همان مقاصد مالی به مقدار فاحشی گران تر از قیمت از مستخدمین یا مأمورین مستقیم یا غیرمستقیم خریداری گردد، مستخدمین و مأمورین مزبور مرتشی و طرف معامله راشی محسوب می شود».

ماده ۵۹۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵:

«هر کس عالماً و عامداً موجبات تحقق جرم ارتشا از قبیل مذاکره، جلب موافقت یا وصول و ایصال وجه یا مال یا سند پرداخت وجه را فراهم نماید، به مجازات راشی بر حسب مورد محکوم می شود».

همچنین در ماده ۳ قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشا و اختلاس و کلاهبرداری آمده است که چنانچه هریک از کارکنان و مأموران دولتی برای انجام دادن یا انجام ندادن امری که مربوط به سازمان های مزبور است، وجه یا مال یا سند پرداخت وجه یا تسلیم مالی را مستقیماً یا غیرمستقیم قبول کنند، در حکم مرتشی است؛ اعم از اینکه امر مذکور مربوط به وظایف آنها بوده یا مربوط به مأمور دیگری در آن سازمان باشد؛ خواه آن کار را انجام داده یا نداده و انجام آن برطبق حقانیت و وظیفه بوده یا نبوده باشد؛ یا آن که در انجام یا عدم انجام آن مؤثر بوده یا نبوده باشد. در ادامه بسته به میزان ارزش مال رشوه، مجازات هایی برای این افراد در نظر گرفته شده است.

مستفاد از محتوای مواد قانونی آن است که غرض قانون گذار از تصویب این قوانین و تعیین مجازات های مرتکبان ارتشا، پیشگیری و مقابله با این جرم و افراد خاطی بوده است (عسکری، اسلام پور و کریمی، ۱۳۸۷).

۲-۳. رکن مادی رشوه

در بحث از عنصر مادی شایسته است مطالبی پیرامون موضوع جرم، مرتکب جرم، شرکت و معاونت در جرم، خصوصیت مرتکب، عمل مرتکب و تأثیر وسیله آن در وقوع جرم مطرح کنیم.

۱-۲-۳. موضوع جرم

جرم رشوه یکی از جرایم مرتبط با امنیت و آرامش و آسایش عمومی جامعه است. حکومت‌ها همواره در صدد حمایت از نظم و آسایش عمومی جامعه هستند. بر همین اساس، رشوه‌خواری را که موجب بی‌اعتمادی مردم به کارگزاران حکومتی و عامل برهم زدن نظم اجتماعی و آسایش روانی افراد است، جرم انگاشته می‌شود و با آن برخورد می‌کنند. کارگزاری که رشوه دریافت می‌کند، علاوه بر اینکه باعث ضایع شدن حق دیگر افراد می‌شود، نظم امور حکومتی و دولتی را نیز برهم می‌زند و در قوانین و مقررات، اختلال ایجاد می‌کند و افزون بر این، باعث بی‌اعتمادی و بدبینی مردم نسبت به دولت می‌شود.

۲-۲-۳. مرتکب جرم و دیگر شقوق مداخله در جرم

جرم رشوه جزو آن دسته از جرایمی است که وقوع آن مستلزم وجود حداقل دو نفر است، یعنی بدون وجود حداقل دو نفر، جرم رشوه تحقق نمی‌یابد. با وجود این، اخذ رشوه و پرداخت آن، دو جرم مستقل از هم شناخته می‌شوند و هر کدام از آن‌ها بر حسب موارد، می‌تواند توسط بیش از یک نفر انجام شود. در این فرض، یعنی صورتی که راشی یا مرتشی متعدد باشند، بر اساس قواعد کلی اگر جرم ارتكابی مستند به عمل همه آن‌ها باشد، شریک در جرم محسوب شده و مجازات آن‌ها مجازات فاعل مستقل خواهد بود.

معاونت در جرم نیز با وجود شرایطی، در کلیه جرایم عمدی متصور است. معاونت یعنی کمک کردن به دیگری به جهت ارتکاب جرم. حال در مورد ارتشا نیز این معاونت متصور خواهد بود. در حالتی که شخصی از طریق فراهم نمودن موجبات مذاکره، جلب توافق یا وصول و ایصال سند پرداخت مال وقوع جرم ارتشا را تسهیل می‌کند، می‌تواند به عنوان معاون در جرم مورد کیفر و مجازات قرار گیرد.

۳-۲-۳. خصوصیت مرتکب

در مورد رشوه‌دهنده، قانون‌گذار قائل به خصوصیت خاصی نیست، ولی در مورد رشوه‌گیرنده الزاماً باید یکی از مستخدمان یا مأموران حکومتی و دولتی یا کارکنان ادارات یا مؤسسات و یا از قضات باشد. در این زمینه ماده ۳ قانون تشدید مجازات مرتکبان ارتشا مقرر داشته است: مرتشی باید یکی

از مستخدمین و مأموران دولتی اعم از قضایی و اداری یا شوراها یا شهرداری‌ها یا نهادهای انقلابی و به طور کلی قوای سه گانه و همچنین نیروهای مسلح یا شرکت‌های دولتی یا سازمان‌های دولتی وابسته به دولت و یا مأمورین به خدمات عمومی خواه رسمی یا غیررسمی باشد. درخصوص واسطه در ارتشا نیز قانون‌گذار خصوصیتی را شرط ندانسته است.

۳-۲-۴. عمل مرتکب

عمل راشی و مرتشی در مصادیق مختلف ارتشامی تواند صورت‌های گوناگونی پیدا کند. به عنوان مثال، عمل راشی و مرتشی می‌تواند در قالب معامله به معنای خاص آن، اجاره، هبه، وقف، بیع محاباتی و یا هر قالب دیگری باشد. به طور کلی انجام هر عملی توسط راشی که موجب جلب منفعت توسط مرتشی شود، ارتشا است و به موجب قانون قابل مجازات است.

۳-۲-۵. وسیله

با توجه به شرحی که گذشت، پرداخت و یا اخذ رشوه باید به وسیله ایقاع یا عقدی از عقود مانند بیع، اجاره، هبه، وقف و... صورت گیرد. پس هر زمان که بین راشی و مرتشی چیزی در قالب عقود یا ایقاع رد و بدل شود که به موجب آن منفعتی متوجه مرتشی گردد و راشی نیز در ضمن آن به خواسته خود دست یابد، ارتشا صورت گرفته و به موجب قانون مجازات در پی خواهد داشت (عسکری، اسلام‌پور و کریمی، ۱۳۸۷).

۳-۳. رکن روانی رشوه

همواره یکی از مسائل مهم و مورد بحث در رشوه، تفکیک آن از هدیه بوده است. در اسلام سفارش‌های بسیاری در مورد هدیه وارد شده و در مقابل، از رشوه نهی شده است. سؤالی که در این مبحث مطرح است آن است که معیار تشخیص و تمایز رشوه از هدیه چیست؟ در پاسخ می‌توان بیان کرد که معیار، قصد مُعطی است. در هدیه، مال یا عینی که به عنوان هدیه به طرف مقابل پرداخت می‌شود، به قصد مودت و محبت و امثال آن است، ولی غرض از پرداخت رشوه عمدتاً انجام یا عدم انجام عمل توسط مرتشی است. به عبارت دیگر، در رشوه قصد راشی از پرداخت رشوه جلب نظر مرتشی است تا خواسته وی را انجام دهد.

ارتشا از نظر عنصر روانی جزو جرایم عمد است. در ماده ۵۹۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵

عبارت «عالمًا و عامدًا» آمده است. این عبارت نشان دهنده شرط سوء نیت راشی و مرتشی در اخذ رشوه در قبال انجام یا ترک عملی است که وظیفه قانونی آنان است. مؤید این مطلب آن است که به تصریح خود قانونگذار در ماده ۵۹۱ و تبصره ماده ۵۹۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ آمده است: در مواردی که راشی برای حفظ حقوق حقه خود ناچار از پرداخت وجه یا مال است، تعقیب کیفری ندارد و آنچه داده به او مسترد خواهد شد، چراکه در این مورد راشی فاقد سوء نیت است و به بیانی دیگر، مضطر از پرداخت رشوه است و در موارد اضطرار به اجماع حقوق دانان و فقها، شخص مضطر فاقد سوء نیت است (عسکری، اسلامپور و کریمی، ۱۳۸۷).

۳-۴. مجازات رشوه

همان طور که پیش تر بدان اشاره شد، در طول تاریخ پرداخت یا دریافت رشوه مجازات های سنگینی به همراه داشته است. در عهد هخامنشی مجازات رشوه خواری اعدام بوده است. در زمان حاضر، مجازات های متنوعی برحسب موارد برای اخذ یا پرداخت رشوه در نظر گرفته شده است. از جمله این مجازات ها می توان به ضبط اموال، انفصال دائم یا موقت از خدمت، شلاق یا حبس اشاره کرد.

طبق ماده ۳ قانون تشدید مجازات مرتکبان ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷، مجازات انفصال مربوط به رشوه گیرنده است. انفصال موقت از شش ماه تا سه سال برای آن دسته از مرتکبین در نظر گرفته می شود که مرتبه آن ها پایین تر از مدیر کل یا هم تراز آن باشد و انفصال دائم برای آن دسته از مرتکبین که مرتبه آن ها مدیر کل یا هم تراز مدیر کل یا بالاتر باشد. این ماده در این باره مقرر داشته است:

«در صورتی که قیمت مال یا وجه مأخوذ بیش از ۲۵,۵۰۰,۰۰۰ ریال نباشد، به انفصال موقت از شش ماه تا سه سال و چنانچه مرتکب در مرتبه مدیر کل یا هم تراز مدیر کل یا بالاتر باشد، به انفصال دائم از مشاغل دولتی محکوم خواهد شد و بیش از ۲۵,۵۰۰,۰۰۰ تا ۲۵۵,۰۰۰,۰۰۰ ریال از یک سال تا سه سال حبس و جزای نقدی معادل قیمت مال یا وجه مأخوذ و انفصال موقت از شش ماه تا سه سال محکوم خواهد شد و چنانچه مرتکب در مرتبه مدیر کل یا هم تراز مدیر کل یا بالاتر باشد، به جای انفصال موقت به انفصال دائم از مشاغل دولتی محکوم خواهد شد. در صورتی که قیمت مال یا وجه

مأخوذ بیش از ۲۵۵,۰۰۰,۰۰۰ تا ۱,۲۸۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال باشد، مجازات مرتکب دو تا پنج سال حبس به علاوه جزای نقدی معادل قیمت مال یا وجه مأخوذ و انفصال دائم از خدمات دولتی و تا ۷۴ ضربه شلاق خواهد بود و چنانچه مرتکب در مرتبه پایین تر از مدیر کل یا هم‌تراز آن باشد، به جای انفصال دائم به انفصال موقت از شش ماه تا سه سال محکوم خواهد شد. در صورتی که قیمت مال یا وجه مأخوذ بیش از ۱,۲۸۰,۰۰۰,۰۰۰ ریال باشد، مجازات مرتکب پنج تا ده سال حبس به علاوه جزای نقدی معادل قیمت مال یا وجه مأخوذ و انفصال دائم از خدمات دولتی و تا ۷۴ ضربه شلاق خواهد بود و چنانچه مرتکب در مرتبه پایین تر از مدیر کل یا هم‌تراز آن باشد، به جای انفصال دائم به انفصال موقت از شش ماه تا سه سال محکوم خواهد شد.»

طبق ماده ۵۸۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵، در صورتی که قاضی یک دادگاه به واسطه رشوه، حکم به مجازاتی اشد از مجازات قانون بدهد، علاوه بر مجازات مرتشی، حسب مورد به مقدار زایدی که مورد حکم قرار گرفته است نیز محکوم می‌گردد. همچنین طبق تبصره ۲ ماده ۳ قانون تشدید مجازات مرتکبان ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷، جز در مواردی که راشی مضطر از پرداخت رشوه بوده است و یا برای احقاق حق خود ناچار از پرداخت رشوه شده است، مال به او مسترد نخواهد شد و به نفع حکومت ضبط خواهد شد و چنانچه راشی امتیازی تحصیل کرده باشد، این امتیاز لغو خواهد شد.

همچنین طبق ماده ۴ قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری مصوب ۱۳۶۷، تشکیل و یا رهبری شبکه و باند رشوه‌خواری موجب تشدید مجازات ارتشا است و چنانچه شخص در این مورد مُفسد فی الارض شناخته نشود، به حبس از پانزده سال تا حبس ابد و ضبط اموال محکوم می‌شود. همچنین از منظر شرعی نیز، حکم تکلیفی رشوه حرمت و حکم وضعی آن فساد است. فساد در رشوه به این معناست که گیرنده رشوه، مالک آن نمی‌شود و مکلف به رد آن است اگر موجود باشد؛ اما اگر تلف شده است، باید آن را اگر مثلی است و قیمت آن را اگر قیمی است به راشی بازگرداند (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۷۵). افزون بر این‌ها، قاضی با گرفتن رشوه، فاسق می‌شود و از عدالت خارج خواهد شد (خامنه‌ای، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۹).

❁ نتیجه‌گیری

از جمع‌بندی اقوال فقها و اهل لغت روشن شد که رشوه آن چیزی است که راشی به مرتشی می‌پردازد تا به این وسیله منفعتی را به سوی خود جلب کند. همچنین از بررسی موضوع رشوه این مطلب به دست آمد که رشوه اختصاصی به باب قضاوت ندارد و غیر باب قضا و حکم را نیز شامل می‌شود. همچنین روشن شد که گرچه متعارف بین مردم، رشوه پرداخت مال در ازای عمل است، ولی رشوه غیرمالی نیز می‌تواند از مصادیق رشوه به شمار آید.

در ادامه این نتیجه به دست آمد که به حکم کتاب، سنت، اجماع و عقل، پرداخت و دریافت رشوه حرام است و تصرف مال الرشاء توسط مرتشی مصداق «اکل مال بالباطل» خواهد بود، ولی بیان شد که گرچه دریافت رشوه مطلقاً بر مرتشی حرام است، در مواردی پرداخت آن توسط راشی برای رسیدن به حق جایز خواهد بود.

سپس در مورد مال الرشاء این نتیجه حاصل شد که بنا به نظر شرع، دریافت‌کننده آن باید فوراً آن را به صاحبش بازگرداند. ولی در حقوق کشور ما این مال توسط دادگاه به عنوان مجازات راشی و مرتشی ضبط خواهد شد.

همچنین روشن شد که به واسطه اهمیت این موضوع، قانون‌گذار ما مجموعه‌ای از قوانین را به رشوه و ارتشا اختصاص داده است. در مورد رکن مادی رشوه، مطالبی پیرامون موضوع جرم، مرتکب جرم، شرکت و معاونت در جرم، خصوصیت مرتکب، عمل مرتکب و تأثیر وسیله آن در وقوع جرم مطرح شد.

در ادامه، ضمن بیان تفاوت هدیه و رشوه، روشن شد که سوء نیت راشی و مرتشی در عمل رشوه، شرط جرم بودن آن است و در مواردی که راشی برای حفظ حقوق حق خود ناچار از پرداخت رشوه است، معاف از مجازات خواهد بود.

در مورد مجازات جرم رشوه نیز روشن شد که همان‌طور که در طول تاریخ این عمل دارای مجازات‌های سنگین بوده است، امروزه نیز قانون‌گذار ما مجازات‌های متنوعی را حسب مورد برای راشی و مرتشی در نظر گرفته است که از جمله این مجازات‌ها می‌توان به ضبط اموال، انفصال دائم یا موقت از خدمت، شلاق یا حبس اشاره کرد.

❁ پی نوشت

۱. Herodotus .

۲. Cambyses .

۳. Sisamnes .

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مجدالدین ابومحمد، (بی تا)، **النهایه فی غریب الحدیث و الآثار**، قم: اسماعیلیان.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵ق)، **المکاسب**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. ایروانی، علی بن عبدالحسین، (۱۳۸۶)، **حاشیه المکاسب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. بهبهانی، وحید، (۱۳۱۰)، **رساله عملیه متاجر**، بی جا: بی نا.
۵. جزایری فارسائی، سید عباس، (۱۳۸۲)، «معامله در مقام رشوه»، **مجله دادرسی**، شماره ۴۱، ۵ صفحه از صفحه ۸۶ تا ۹۰.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۹)، **معجم الصحاح**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۷. حبیب زاده، محمدجعفر، (۱۳۷۹)، «رشوه از دیدگاه حقوق کیفری ایران و فقه»، **مجله مدرس علوم انسانی**، شماره ۱۷، صفحات ۳۵ تا ۵۲.
۸. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق)، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۹. حسینی عاملی، محمد جواد، (بی تا)، **مفتاح الکرامه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. خرقانی، حسن/ ذوقی، سعید، (۱۳۹۶)، «بررسی فقهی جرم «رشوه» با تاکید بر قرآن کریم»، **مجله مطالعات فقه اسلامی و مبانى حقوق**، شماره ۳۵، ۲۲ صفحه از ۱۰۳ تا ۱۲۴.
۱۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۳)، **تحریر الوسيلة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. خامنه ای، سید علی (بی تا)، **رساله‌ی آموزشی؛ احکام معاملات**، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۳. دادویی، حمیدرضا، (۱۳۸۳)، **رشوه و احکام آن در فقه اسلامی**، قم: بوستان کتاب.
۱۴. رحیمی، مرتضی/ سلیمانی، سمیه، (۱۳۹۴)، «بررسی حکم و مبانى فقهی رشوه در غیر قضاوت»، **مجله پژوهش های فقهی**، شماره ۴، ۲۴ صفحه از ۸۲۵ تا ۸۴۸.
۱۵. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، **تاج العروس**، بیروت: دارالفکر.
۱۶. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۰۲)، **مذهب الأحکام**، قم: مؤسسه المنار.
۱۷. شرتونی، سعید، (۱۴۰۳ق)، **اقراب الموارد**، تهران: سازمان حج و امور خیریه.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۰)، **تفسیر المیزان**، ترجمه محمدتقی مصباح یزدی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی رحمته الله علیه.
۱۹. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، (بی تا)، **عروة الوثقی**، بیروت: المکتبه الداوری.
۲۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، (بی تا)، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو.

۲۱. طریحی، فخرالدین محمد، (۱۳۶۲)، مجمع البحرين، تهران: بی جا.
۲۲. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: کتاب فروشی داوری.
۲۳. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الإیفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۲۴. عراقی، شیخ ضیاء الدین، (بی تا)، شرح تبصرة المتعلمین، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. عسکری، اسلام پور، کریمی، (۱۳۸۷)، «رشوه، پدیده شوم اجتماعی»، مجله مبلغان، شماره ۱۰۹، صفحات ۷۷ تا ۸۸.
۲۶. عسکری، اسلام پور، کریمی، (۱۳۸۷)، «رشوه، پدیده شوم اجتماعی (۲)»، مجله مبلغان، شماره ۱۱۰، صفحات ۸۴ تا ۹۸.
۲۷. عطایی، محمد آصف، (۱۳۸۵)، «رشوه خواری و پیامدهای آن»، مجله مبلغان، شماره ۷۹، صفحات ۸۱ تا ۸۹.
۲۸. فاضل مقداد، جمال الدین، (۱۳۸۴)، کثر العرفان، قم: انتشارات مرتضوی.
۲۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. قانون تشدید مجازات مرتکبین ارتشاء و اختلاس و کلاهبرداری، (مصوب ۱۳۶۷).
۳۱. قانون مجازات اسلامی، (مصوب ۱۳۹۲).
۳۲. محقق، صدیقه، (۱۴۰۱)، «حکم رشوه غیر قضایی»، مجله مطالعات دین پژوهی، شماره ۱۱، صفحات ۲۱ تا ۳۲.
۳۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۳۷۷)، شرایع الإسلام، بی جا: بی نا.
۳۴. محقق کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۱ق)، جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۵. موسوی اردبیلی، سید عبد الکرم، (بی تا)، فقه القضا، قم: جامعه المفید.
۳۶. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهه، محمد علی توحیدی تبریزی، قم: المکتبه الداوری.
۳۷. میرحسینی نیری، سید احمد، (۱۳۸۹)، «تحقیقی در رشوه و حکم فقهی آن»، مجله پژوهش های فقهی، شماره ۲، ۱۴ صفحه از ۱۰۷ تا ۱۲۰.
۳۸. میرحسینی نیری، سید احمد، (۱۳۹۶)، «حکم استیفای حق از راه پرداخت رشوه»، مجله پژوهش های فقهی، شماره ۳، ۱۶ صفحه از ۶۸۷ تا ۷۰۳.
۳۹. نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، (۱۴۲۲)، أنوار الفقاهة - کتاب المکاسب، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۰. نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴۱. نراقی، محمد مهدی، (۱۴۲۵ق)، انیس التجار، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.



دوفصلنامه علمی در مسیر اجتهاد
سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۴

Issn: 3060-8430 | Eissn: 3092-6734

مقاله ترویجی

بررسی میزان مدخلیت قید «اضلال عن سبیل الله» در حرمت غنا

امیر رضا زاده^۱
رضا مین دوست^۲

چکیده

حرمت غنا جزو مسلمات فقهی شیعه است که ادله و روایات فراوانی بر این مطلب دلالت دارند، اما سخن در این است که محدوده این حرمت کجاست؟ آیا ادله شرعی به طور کلی همه اقسام غنا را مشمول حکم حرمت قرار داده اند یا تنها بر حرام بودن قسم خاصی از غنا، که مضلّ عن سبیل الله است، دلالت می کنند؟ هر دو دیدگاه مذکور، در میان فقههای شیعه قائلانی دارد. در متن پیش رو، پس از بیان مختصری نسبت به موضوع شناسی غنا برای رعایت مبادی تصوری بحث، به سراغ ادله حرمت غنا می رویم و با روش تحلیلی - تطبیقی، به بررسی ادله می پردازیم و در نهایت، ثابت می کنیم که با توجه به دو ملاک مؤثر در حرمت غنا «لهویت - اضلال»، نمی توان همه اقسام غنا را موضوع تحریم دانست و تنها مواردی حرام خواهند بود که واجد این حیثیت تقییدیه (لهو مضل) باشند.

واژگان کلیدی: غنا، لهو الحدیث، اضلال عن سبیل الله، صوت لهوی.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول). amir79rezazade@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان. rmdoost@gmail.com

❁ مقدمه

موضوع غنا و آوازخوانی از جمله موضوعات با سابقه در تاریخ بشر است که در هر دوره‌ای به تناسب زمان خود مطرح بوده است. در ادبیات دینی نیز، به این مفهوم به جهت اهمیت ویژه و میزان اثری که در فرد و اجتماع می‌گذارد، تاحدی تأکید شده است و در اکثر کتب فقهی و حدیثی از مسائل متعددی پیرامون آن سخن رفته است. در آیات قرآن کریم نیز هرچند به صراحت تعبیر به «غنا» نشده است، اما با بررسی روایات ذیل برخی آیات قرآن کریم و شأن نزول آن‌ها، درمی‌یابیم که در باب غنا و مسائل پیرامون آن سخن گفته‌اند.

در آرای فقها نیز به طور کلی دو دیدگاه دربارهٔ غنا وجود دارد. برخی قائل به حرمت مطلق غنا هستند، از جمله محقق لاری رحمته‌الله و سید علی طباطبائی رحمته‌الله (صاحب ریاض) که در بدنهٔ اصلی مقاله، منابع آن، ذیل بحث از حکم تکلیفی غنا و ادلهٔ حرمت مطلق آن، ذکر شده است. گروهی نیز در مقابل، قائل به حرمت فی الجمله آن هستند و تنها برخی اقسام آن را مشمول حکم حرمت می‌دانند که فقهای معاصر ما غالباً قائل به این نظریه‌اند و در میان آنان نیز، آقای خامنه‌ای رحمته‌الله به طور مفصل و مبسوط، در جلسات درس خارج فقه خود به این موضوع پرداخته‌اند که متن آن جلسات در کتاب، درسنامهٔ غنا و موسیقی ایشان منتشر شده است. این کتاب می‌تواند به روزترین منبع موجود به عنوان پیشینهٔ تحقیق پیش رو محسوب شود، اما بحث از ادلهٔ طرفین و اتخاذ مبنا در این مسئله، با توجه به امتدادات اجتماعی آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چراکه بی‌تردید، امروزه یکی از ابزارهای مهم انتقال فرهنگ، استفاده از خوانندگی و آوازخوانی در قالب‌های متفاوت آن است که مصادیق متعدد آن را در جامعهٔ امروزی مشاهده می‌کنیم.

با توجه به دو دیدگاه ذکرشده، در این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم: آیا تمام مصادیق غنا موضوع تحریم قرار گرفته‌اند، حتی مواردی که احراز شود وجوه اضلال عن سبیل الله در آن‌ها وجود ندارد؟ یا اینکه حرمت غنا به وسیلهٔ ادلهٔ مقیده‌ای، اختصاص به قسم خاصی از غنا دارد؟.

پیشینهٔ تحقیق

موضوع غنا و بحث از ملاکات حرمت آن به جهت سابقهٔ دیرینه در آثار فقهی، مورد توجه بسیاری از محققان و نویسندگان قرار گرفته است. از جمله آثار موجود در این زمینه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف. کتاب غنا و موسیقی (ماهیت، حکم و پیامدها)، تألیف سید مصطفی حسینی رودباری که توسط دفتر انتشارات اسلامی در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است. این اثر ارزشمند، تحقیق فقهی دربارهٔ حرمت ذاتی

غنا و موسیقی و بررسی دیدگاه فقه‌های گذشته و حال است. در این اثر ادله قرآنی، روایی و عقلی حرمت غنا و موسیقی بیان شده است و دلایل دیدگاه‌های فقه‌امینی بر حرمت ذاتی غنا مورد بررسی قرار گرفته است. نگارنده، نخست اعم بودن مفهوم موسیقی نسبت به غنا را بیان کرده است و به دو نوع موسیقی به نام‌های موسیقی سازی و آوازی اشاره کرده است؛ آنگاه معانی گوناگون ارائه شده از واژه غنا را بیان کرده و همه این معانی را به معنای ترجیع و تطریب صدا برگردانده است و مراد از غنا را ترجیع، تطریب و سخن باطل یا لاهی موسیقی را به تفصیل تجزیه و تحلیل می‌کند و دلایل قائلان به حرمت ذاتی و حرمت ذاتی و موارد اختلاف فتاوا در این زمینه را بیان می‌کند.

ب. مجموعه چهارجلدی میراث فقهی: غنا و موسیقی، تألیف رضا مختاری و محسن صادقی، که مجلدات ابتدایی آن در سال ۱۳۷۶ توسط انتشارات مرصاد به چاپ رسیده است. در این کتاب فقهی نیز، گفتارهای پراکنده درباره غنا و آراء فقها در موضوع مورد نظر منعکس شده است. همچنین احادیث مربوط به غنا و موسیقی، دیدگاه‌های اهل سنت درباره غنا و تصحیح منابع مرتبط با این موضوع، از دیگر مباحث مندرج در این جلد است. در پایان، کتابنامه مفصلی از منابع مربوط به غنا در فقه، و فهرست راهنما ارائه شده است.

ج. کتاب غنا در فقه شیعی، اثر سید عباس سید کریمی که در سال ۱۳۹۴ توسط انتشارات مدرسه اسلامی هنر منتشر شده است. این کتاب به بررسی ادله حرمت غنا (اجماع، آیات و روایات) می‌پردازد. در فصل اول، اجماع فقها و نقد آن، و همچنین آیات قرآن که به حرمت غنا اشاره دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده به این نتیجه می‌رسد که غنا به طور خاص حرام است و استناد به آیات و روایات برای اثبات این حرمت ضروری است. در فصل دوم، روایات مربوط به حرمت استماع غنا و نظرات فقها در این زمینه تحلیل می‌شود. فصل سوم به بررسی غنا در قرائت قرآن و روایات مرتبط با آن اختصاص دارد. در فصل چهارم، نویسنده به مستثنیات حکم غنا، از جمله غنا در عروسی و اعیاد، می‌پردازد و در نهایت به مسائل مستحدثه مانند حکم غنا در صدای ضبط شده اشاره می‌کند.

همچنین مقالات ارزشمندی در این زمینه نگارش یافته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله «معناشناسی غنا و حکم آن» تألیف سید محمد شفیع مازندرانی (مجله پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۲۶)، و مقاله «بررسی مبانی فقهی غنا و موسیقی در اسلام» اثر سید محمد موسوی بجنوردی (مجله نامه

الهیات، تابستان ۱۳۸۸، شماره ۷) اشاره کرد. در این مقالات نیز گرچه مطالب دقیق و ارزشمندی در بررسی موضوع غنا و موسیقی از ابعاد گوناگون آن مطرح شده است، اما آنچه ویژگی این پژوهش به شمار می آید، بررسی جایگاه اساسی «اضلال عن سبیل الله» در حرمت غنا است که اساساً حکم تکلیفی غنا دائرمدار تحقق این قید قرار می گیرد. در بیشتر منابع به میزان تأثیر این قید و در نتیجه محدود کردن ملاک های حرمت غنا به «اضلال عن سبیل الله» توجه کافی نشده است، به طوری که این قید در تبیین ملاک های حرمت، نقش اساسی و جزء مقوم را ایفا کند.

۱. موضوع شناسی غنا

بحث از موضوع شناسی و معنای لغوی و اصطلاحی غنا، بحث نسبتاً مفصلی است که به نحو تفصیلی به آن نمی پردازیم، ولی به جهت رعایت مبادی تصویری و ضرورت مفهوم شناسی غنا به صورت مختصر به آن پرداخته می شود.

در کلمات لغویان، غنا به معنای «مطلق صوت» (فیومی مقری، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۴۵۵)، «تحسین و ترقیق صوت» (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۳۹۱) آمده است و در اصطلاح، طبق تعریف برگزیده شیخ انصاری رحمته الله علیه از مشهور فقها، به معنای «مَدَّ صوت مشتمل بر ترجیع مطرب» (انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱) است. طَرَب در کتب لغت به چند معنا آمده است: یک معنا آن که طرب آن حالت خفگی است که در انسان از فرح یا از حزن حاصل می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۵۷؛ الجوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱؛ الطریحی النجفی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۰۹). انسان وقتی خرسند و خوشحال می شود، یک حالت سبکی و خفگی در خودش احساس می کند. عین همین خفت، در حالت حزن هم هست. وقتی انسان از یک حادثه ای غمگین می شود، یک حالت بی تابی و ناآرامی در خودش احساس می کند؛ این حالت خفت و ناآرامی معنایش طرب است. ترجیع نیز به لحاظ معنایی در لغت مساوی با تطرب است. در لسان العرب آمده است:

«طَرَّبَ فِي قَرَأَتِهِ أَيْ مَدَّ وَرَجَّعَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۵۷).

ظاهر عبارت این نیست که می خواهد مصداق تطرب را بیان کند، بلکه می خواهد بگوید اصلاً تطرب به معنای مَدَّ و ترجیع است. البته تطرب غیر از اطراب است و همان طور که گفته شد اطراب یعنی ایجاد آن حالت طرب در نفس انسان، و ترجیع یعنی کشیدن صدا به آن کیفیت مخصوص. با این توضیحات، تقریباً معنای اصطلاحی غنا روشن شد و در ادامه به بیان حکم تکلیفی آن می پردازیم.

۲. حکم تکلیفی غنا

حرمت غنا فی الجمله جزو مسلمات فقه شیعه است. بعضی ادعای اجماع و بعضی ادعای «لا خلاف» کرده‌اند. در فرمایشات شیخ طوسی، ابن ادریس، علامه و عده‌ای از متأخران رحمته‌الله، تعبیرات «اجماع و لا خلاف» وجود دارد (طوسی، ۱۲۵۴ق، ج ۶، ص ۳۰۶؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۰). بنابراین به صورت کلی در میان فقهای شیعه حرمت غنا اتفاق است، اما برخی آن را به صورت فی الجمله و در موارد متیقنی، مشمول حکم حرمت می‌دانند و دیگر مصادیق غنا را مباح دانستند و برخی تمام مصادیق غنا را حرام شمرده‌اند تا جایی که حتی نقاره‌ای که در حرم امام رضا علیه‌السلام نواخته می‌شود، به نظر ایشان حرام است.

محقق لاری رحمته‌الله در حاشیه بر مکاسب، تمام مصادیق غنا را حرام دانسته است:

«إِنَّ الْأَظْهَرَ الْأَشْهَرُ حُرْمَتُهُ مُطْلَقاً مَنْ حَيْثُ نَفْسُهُ، وَمَنْ حَيْثُ أَفْرَادُهُ
الْمَطْرَبَةُ وَغَيْرَهَا، وَمَنْ حَيْثُ مُوَارَدُهُ فِي الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ، وَفِي الْأَعْرَاسِ وَ
غَيْرِهَا، وَكَذَلِكَ اللَّهُ لِتَشْيِيدِ الْحُرُوبِ الْخَاصِّ بِالْعَرَبِ، كَاخْتِصَاصِ
الْمَزِيقِ وَالطَّبْلِ بِحُرُوبِ الْكُفْرِ وَالْإِعْلَامِ بِالْوَقْتِ. وَمِنْهُ الطَّبْلُ الْمَعْمُولُ
لِلْإِعْلَامِ عَلَى سَطْحِ صَحْنِ الرِّضَا عليه‌السلام مِنْ أَعْظَمِ مَنَكِرَاتِ بَدْعِ الْإِسْلَامِ.
وَكَذَلِكَ التَّرَادُفُ وَالتَّجَاوُفِيُّ اللَّطِمَاتِ بِجَمِيعِ أَنْحَائِهَا مِنَ الْغِنَا الْمَهْتَبِجِ
لِلطَّرِبِ، وَأَنْحَاءِ مَا يَسْمِيهِ الْفَرَسُ بِأَوَازِهِ خَوَافِي مِنَ السَّرُودِ وَالتَّصْنِيفِ
وَالشَّلْوِيِّ وَهَفْتِ بِنْدٍ وَذَاكِرِي. وَكَذَلِكَ مَا يَتَغَنَّى بِهِ النِّسْوَانُ لِلْمَلَاعِبَةِ
الصَّبِيَّانِ وَمَنَاوِمَةِ الْيَقْظَانِ. وَكَذَلِكَ تَهْلِيلَاتُ الْعَامَّةِ بَهِيئَةِ الْإِجْتِمَاعِ
وَالْإِخْتِرَاعِ، وَسَائِرُ مَبْتَدَعَاتِ الصُّوفِيَّةِ فِي كَيْفِيَّةِ الذِّكْرِ وَالتَّصَدِيَةِ وَ
الدَّعَاءِ مِنَ التَّطْرِيبِ الْمُبْتَدَعِ» (لاری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

براساس این عبارت، هیچ مصداقی از غنا نیست که ایشان حرام ندانند و نکته جالب این قول، نسبت این حد از حرمت به گروه قابل توجهی از فقها است. اما اگر بخواهیم درباره قول ایشان و سایر فقها داوری درستی داشته باشیم، باید به بررسی ادله آنان بپردازیم.

۲-۱. ادله حرمت مطلق غنا

دلیل اول روایاتی است که به بررسی تعدادی از آن‌ها می‌پردازیم.

روایت اول

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَدِ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «بَيِّتُ الْغَنَاءِ لَا تُؤْمَنُ فِيهِ الْفَجِيعَةُ وَلَا تُجَابُ فِيهِ الدَّعْوَةُ وَلَا يَدْخُلُهُ الْمَلَكُ» (کلینی، ۳۲۹، ج ۶، ص ۴۳۳).

در این روایت خانه‌ای که در آن غنا خوانده می‌شود، از هر گونه برکت و موهبتی محروم خوانده شده است؛ نه فرشته‌ای در آن ورود می‌کند، نه دعایی در آن مستجاب می‌شود و نه وقوع فجائع در آن بعید است. این بیان مطلق، نسبت به تمام مصادیق غنا است.

روایت دوم

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَأَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ... { قَالَ: الْغَنَاءُ } (همان، ص ۴۳۱).

در این روایت هم امام عليه السلام حضور «زور» را به حضور در مجالس غنا تفسیر نموده‌اند. صاحب ریاض رحمته الله علیه به این روایت استدلال کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۵۵).

روایت سوم

«عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ فَصَّالٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّاطَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ يَبْعِ الْجَوَارِي الْمُغَنِّيَاتِ فَقَالَ: «شِرَاؤُهُنَّ وَبَيْعُهُنَّ حَرَامٌ وَ تَعْلِيمُهُنَّ كَفَرٌ وَاسْتِمَاعُهُنَّ نِفَاقٌ» (کلینی، ۳۲۹، ج ۵، ص ۱۲۰).

در این روایت تمام آنچه پیرامون غنا از تعلیم و خرید و فروش و شنیدن شکل می‌گیرد، تحریم شده است. صاحب ریاض رحمته الله علیه به این روایت نیز استدلال نموده است (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۵۶).

تقریب استدلال صاحب ریاض رحمته الله علیه به روایات مذکور برای اثبات حرمت مطلقه، این گونه است که این روایات، قریب به حد تواتر نقل شده‌اند و در عین حال، تعبیر «غنا» در آن‌ها مقید به قیودی نشده

و مطلق است. بنابراین در غیر موارد استثنا که خود روایات ذکر کردند (مانند غنا در عروسی ها)، قیدی که به نحو کلی حرمت را مقید کند، نداریم (همان). به عبارت دیگر طبق این دیدگاه مواردی که از شمول حرمت غنا خارج شده اند، از باب تخصیص به واسطه دلیل خاص هستند، نه تخصص و تقیید موضوع حرمت غنا.

دومین دلیلی که بر حرمت مطلق غنا اقامه شده، اجماع است (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۵۵؛ بحرانی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۸، ص ۱۰۱) که به نظر می رسد تحقیق در اقوال، خلاف آن را ثابت می کند. ضمن اینکه همین مقدار که در بحث از حرمت غنا، گروهی از فقها قائل به عدم حرمت آن به نحو مطلق شدند، از معیوب بودن اجماع ادعا شده حکایت دارد؛ حتی در فرض تحقق اجماع هم، با وجود روایات ذکر شده و استناد فقها به آن روایات، اجماع مذکور از قبیل اجماع مدرکی می شود که اعتبار مستقلی ندارد.

۲-۲. حرمت فی الجملة، قول دوم در حرمت غنا

طبق این دیدگاه، غنا به صورت فی الجملة حرام است. مشهور فقها قائل به این قول هستند (انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۸۵). یعنی در نظر مشهور مصادیق از غنا حلال بوده، و مصادیق هم حرام است. ادله مورد استدلال مشهور، نصوصی است که غنا را مقید به قیود موضوع حرمت قرار می دهد.

یکی از قیودی که مورد اتفاق فقها، و به بیانی دیگر ملاک حرمت غناست (همان، ج ۱، ص ۲۹۶)، لهویت است. در مورد معنای لهویت احتمالات مختلف داده شده است. جوهری آن را به معنای «رها کردن چیزی و روی گرداندن از آن» می داند و می گوید «لهیث عن الشیء» یعنی «ترک ذکره و ضربت عنه: آن را فراموش کردم و از آن روی گردان شدم» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۴۸۷). ابن فارس نیز در توضیح معنای لغوی لهو چنین می گوید:

«ماده "ل-ه-و" دوریشه صحیح دارد: یکی "باز ماندن از چیزی با مشغول شدن به چیز دیگر" و دومی "انداختن چیزی از دست" (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱۳).

البته روشن است که لهو مورد بحث در غنا ناظر به معنای اول این تعریف است. پس از توضیح معنای لغوی، به بررسی اصطلاح فقهی «لهو» در متون فقهی می پردازیم.

محقق اردبیلی رحمته الله علیه در کتاب خویش، این تعریف را از زنجشیری برای لهو نقل کرده است: هر کار

بیهوده‌ای که از کار خیر و از آن کاری که به انسان مربوط است، مانع شود (مقدس اردبیلی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱۳؛ زمخشری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۲۹). او هیچ اظهارنظری دربارهٔ این تعریف ندارد. همچنین شهید ثانی رحمته الله علیه «لهو» را به «کاری که هیچ سودی ندارد» تعریف کرده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸). محقق قمی رحمته الله علیه نیز در کتاب مناهج الأحکام «لهو» را به «آنچه از آخرت باز دارد» تعریف نموده است (قمی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۹). از جمله معانی دیگری که برای لهو نیز گفته شده، عبارت است از:

«کل ما یلهی عن ذکر الله» (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۳۲۱).
«هر چیزی که انسان را از یاد خدا باز دارد».

روشن است که تعاریف مذکور در صدّ تعریف لهو به معنای اعم از صوت و غیر صوت بودند، اما در خصوص صوت لهوی که محل بحث در غنا است، شیخ انصاری رحمته الله علیه در کتاب مکاسب، ملاک صوت لهوی را دو چیز می‌داند: یک: صوت مناسب با الحان اهل فسوق و معاصی (انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۹۶) و دو: طرب انگیز بودن صوت (همان، ج ۱، ص ۲۹۲) که آقای خامنه‌ای رحمته الله علیه در مباحث درس خارج خود، هر دو ملاک را مورد مناقشه قرار داده‌اند و در نقد ملاک اول فرموده‌اند: تفسیر لهو به این معنا که مناسب مجالس اهل فسوق باشد، دلیلی بر آن نداریم. هیچ روایت و دلیلی که ملاک حرمت غنا را صوتی که مخصوص الحان اهل فسوق باشد، قرار بدهد، نداریم چرا که اولاً الحان اهل فسوق با الحان غیر اهل فسوق در بسیاری از موارد مشترک‌اند و تفاوتی با هم ندارند. یعنی این طور نیست که اهل فسوق نوعی از الحان را به کار ببرند و غیر اهل فسوق نوع دیگری را؛ بلکه همان آهنگ و همان لحنی که با صدای خوش مثلاً در مجلس اهل فسوق خوانده می‌شود، همان صدا و همان شعر و همان خواننده، احياناً در غیر مجالس اهل فسوق وجود دارد. بنابراین اولاً فرق و تفاوت دو لحن مسلّم نیست؛ ثانیاً دلیلی بر این ملاک وجود ندارد، یعنی هم فرض کنیم صوتی و لحنی مخصوص اهل فسوق است و در غیر آن‌ها اصلاً این لحن رایج و متداول نیست و از آن اجتناب می‌کنند مثل اینکه لحنی فقط با دست زدن و ورق‌صیدن متناسب است و در جای دیگر این لحن کاربرد ندارد. اگر فرض کردیم چنین لحنی هم هست، ما هیچ دلیلی نداریم برای آنکه مراد از غنای لهوی این است و لا غیر. بله می‌شود گفت قدر متیقن از غنای لهوی عبارت است از یک چنین آوازی، نه اینکه غنا یعنی آواز و لحن اهل فسوق. دلیلی بر این معنا وجود ندارد (خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۲۳۸).

همچنین در نقد ملاک دوم لهویت یعنی طرب انگیز بودن، فرموده‌اند: اگر طرب را به معنای خفت ناشی از شدت سرور و فرح و یا شدت حزن بگیریم، هیچ دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد. چنانچه بگویید اگر در خصوص غنا باشد، حرام است، برای این هم باز دلیلی نداریم، چون در هیچ یک از روایات ما طرب وجود ندارد (همان، ص ۲۴۳).

۳. عدم امکان التزام به حرمت مطلق لهو

از توضیحات گذشته و معانی ذکر شده برای لهو، روشن شد که نمی‌توانیم بپذیریم مطلق لهو حرام است، چراکه صرف اینکه عملی سودی نداشته باشد یا حتی آنچه که انسان را از یاد خدا و آخرت باز دارد، لزوماً به معنای حرمت شرعی آن نیست، زیرا موارد فراوانی در زندگی روزمره هستند که وقتی انسان سرگرم آن‌ها می‌شود، از یاد خدا و آخرت غافل می‌شود؛ مثلاً وقتی شخصی در اوج هیجان مسابقه فوتبال تماشا می‌کند، ممکن است در آن موقعیت واقعاً از یاد آخرت غافل باشد یا حتی وقتی فرد مشغول مطالعه عمیق است، چه بسا از یاد خدا غافل شود. آیا این موارد را از آن جهت که تعریف لهو بر آن‌ها صدق می‌کند، می‌توان حرام دانست؟!

بنابراین، اینکه بگوییم ملاک حرمت غنا نیز صرفاً لهوی بودن آن است به نحو حیثیت تقییدیه (یعنی هر جا صوت لهوی باشد حرام است)، با توجه به مناقشاتی که در ملاک لهوی بودن صوت گذشت، قابل تصدیق نیست. علاوه بر اینکه مدعای مذکور مؤیداتی نیز در کلمات فقها دارد. از جمله محقق نراقی رحمته الله علیه که به صراحت با اطلاق حرمت لهو مخالفت کرده است و هیچ دلیلی را برای اثبات حرمت مطلق لهو ثابت نمی‌داند (نراقی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۸، ص ۱۵۷). همچنین محقق ایروانی رحمته الله علیه نیز در حاشیه مکاسب، بر حرام نبودن لهو به صورت مطلق تأکید کرده است (ایروانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۴۱). از این رو باید بررسی کنیم مراد از لهوی که در ادله حرمت غناست، چیست؟

۴. تبیین مراد از لهو بر اساس ادله

با دقت در متن ادله درمی‌یابیم عمده‌دلیلی که برای حرمت غنا در فرض لهوی بودن آن داریم وعده قابل توجهی از فقهای متأخر نیز به آن استناد نموده‌اند (بحرانی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱۸، ص ۱۰۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۵۱؛ سبحانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۵۲۷؛ خامنه‌ای، ۱۴۰۰ ش، ص ۲۴۷)، عبارت است از آیه شریفه:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ
يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان/۶).

«گروهی از مردم، حدیث هورا در میان مردم می آورند تا آنان را نادانسته از راه خدا منحرف سازند. آنان راه خدا را به تمسخر می گیرند و برایشان عذابی خفت بار فراهم شده است».

در شأن نزول این آیه شریفه، در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«این آیه درباره نضر بن حرث بن علقمه نازل شد که در سفرهای خود به ایران، افسانه های رستم و اسفندیار را آموخته و پس از بازگشت، در مساجد مدینه و اماکن عمومی شهر می نشست و با نقل آن ها، مردم را از قرآن منصرف می کرد» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۴۹۰).

واژه «اشترأ» در لغت هم به معنای خرید و هم به معنای فروش به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۴۲۷)، اما با توجه به شأن نزول آیه شریفه درمی یابیم معنای دوم در این آیه مقصود بوده است و کنایه از ترویج و نشر در میان مردم است. هرچند سخنی از خصوص غنا در متن آیه شریفه نیست و دلالت مطابق آیه، به طور کلی هرگونه «لهو مضل» که انسان را از راه خدا منحرف کند مستحق عذاب شمرده است، اما روایات متعددی که با اسناد صحیح و معتبر در ذیل این آیه شریفه وارد شده اند، «غنا» را مصداق «لهو الحدیث» دانسته و از جمله لهوهای مضل معرفی کرده اند. برای بررسی دقیق تر موضوع، به ذکر تعدادی از این روایات می پردازیم.

روایت اول

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَهْرَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْغِنَاءُ مَا قَالَ اللَّهُ تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» (کلینی، ۳۲۹ق، ج ۶، ص ۴۳۱).

همان طور که در متن روایت مشهود است، امام عليه السلام غنا را مصداق «لهو الحدیث» می دانند.

روایت دوم

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: الْغَنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ وَتِلَا هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (همان).

در این روایت، امام عليه السلام غنا را از جمله گناهانی می‌شمارند که بر آن وعده آتش و عذاب جهنم داده شده است و سپس آیه مورد بحث را تلاوت می‌کنند. بنابراین غنا هم جزو گناهانی است که بر آن عذابی خوارکننده قرار داده شده است.

روایت سوم

«عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ الْوَشَّاءِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام يُسْأَلُ عَنِ الْغَنَاءِ فَقَالَ عليه السلام: «هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (همان، ص ۴۳۲).

در این روایت نیز، امام رضا عليه السلام در پاسخ به سؤال شخصی که از حقیقت غنا سؤال پرسیده بود، به این آیه شریفه استناد فرموده‌اند.

روایت چهارم

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مَهْرَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ هَارُونَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: الْغَنَاءُ مَجْلِسٌ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِهِ وَهُوَ مِمَّا قَالَ اللَّهُ تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (همان، ص ۴۳۳).

در این روایت، مجلس غنا از مجالسی شمرده شده است که خدا به آن توجه و عنایتی ندارد و در ادامه امام عليه السلام به این آیه استناد می‌کنند.

با توجه به مفاد روایاتی که این موضوع را تفسیر کرده‌اند و استناد اهل بیت علیهم السلام به آیه شریفه، فهمیده می‌شود که غنا به جهت اضلالی که در آن نهفته است، موضوع تحریم قرار می‌گیرد.

۵. مناقشه در دلالت روایات

به این تقریب استدلال مناقشه‌ای وارد شده است و آن اینکه آیه در مقام نهی از «کلام لهوی» است، زیرا موضوع آیه «لهو الحدیث» است و این از باب اضافه صفت به موصوف خود است، یعنی آنچه در آیه مبعوض خداوند قلمداد شده است، کلامی است که مصداق لهو باشد. اگر بخواهیم از آیه در مقام استفاده کنیم، ناظر به محتوای صدا خواهد بود، نه کیفیت صدا، در حالی که غنا کیفیتی در صوت است. پس نمی‌توان برای این کیفیت از آیه، حکمی استفاده کرد (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲۰).

در پاسخ به این مناقشه، می‌توان گفت بعد از آن که روایات ذیل آیه، غنا را مصداق «لهو الحدیث» معرفی کردند، نمی‌توان در برابر روایات استدلال کرد. علاوه بر اینکه در آیه، تحریم «لهو الحدیث» به علت اضلالی است که به واسطه آن محقق می‌شود و از آنجا که تعلیق حکم بر وصف، مُشعر به علیت وصف در حکم است و غنا به معنای کیفیت صوت هم در مواردی باعث اضلال از راه خدا می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت برخی مصداق غنا که در غایت با «لهو الحدیث» مشترک است، همان حکم کلام لهو را می‌یابد و از آن طرف، هر مصداقی که وصف اضلال در آن نباشد، موضوع تحریم نیز قرار نمی‌گیرد. بنابراین، با تحلیل عناصر اصلی آیه (سه واژه لهو، حدیث و ضلال) می‌توانیم به رمز تطبیق این آیه بر غنا در روایات پی ببریم. آیه می‌گوید: «هر حدیث لهوی که وصف اضلال گری دارد، حرام و فاعلش سزاوار عذاب مهین است».

بررسی عناصر سه‌گانه (حدیث، لهو و مضل) روشن می‌کند که فقط دو عنصر «لهو» و «مضل» می‌تواند در وعده عذاب مؤثر باشد، زیرا صرف گفتاری بودن به عنوان عنصری اساسی نمی‌تواند جزو مقوم حرمت باشد. امام علیه السلام نیز عنصر «گفتاری بودن» را از دخالت در حکم، کنار گذاشته است و دو عنصر «لهو و اضلال گری» را اصل داده است. در این صورت برخی افراد غنا که دارای این دو ویژگی باشند، مشمول ملاک حرمت هستند و مصداق لهو الحدیث خواهند بود.

پس از این توضیحات که روشن شد کلام و گفتاری بودن در تحریم غنا دخالتی ندارد و با توجه به ظاهر آیه، ملاک حرمت لهو، مضل بودن آن است، به این مطلب می‌پردازیم که برای تعیین مصداق لهو مضل باید چه کرد و اساساً حرمت اضلال شامل چه نوع اضلالی است؟

با تحدید دقیق مفهوم اضلال و حیطه شمول آن، قاعدتاً مواردی که فاقد این حیثیت باشند، موضوع تحریم قرار نمی‌گیرند.

۶. شمول حرمت اضلال نسبت به اضلال در اصول و فروع

لهو «مضلّ عن سبیل الله» گاهی مضلّ در امور اعتقادی است، مثل کسی که غرق در امور لهوی شده است و به تدریج ذهنیات او عوض می شود. چه بسا اتفاق افتاده است کسانی که زمانی با متدینان و فضای دینی و مذهبی تعامل داشتند و اهل عبادت بودند، وقتی سرگرم به ملاهی شدند، تدریجاً عقاید و گرایشات روحی و فکری آن ها تغییر کرده و منحرف شده اند. این اضلال عن سبیل الله، اضلال در اصول و در عقاید است. گاهی هم اضلال در فروع و در عمل به وظایف دینی است؛ به این معنا که گاهی لهویات، انسان را از واجبات باز می دارد یا او را به محرمات وادار می کند (خامنه ای، ۱۴۰۰، ص ۲۴۸). امام خمینی رحمه الله نیز در ذیل آیه شریفه محل بحث فرموده اند: اضلال عن سبیل الله گاهی ممکن است اضلال در فروع باشد (خمینی، ۱۳۹۲ ش، ج ۱، ص ۳۱۲).

۶-۱. اضلال شأنی یا شخصی

آنچه در خور تأمل است حالات افراد است که در مواجهه با آوازاها، متفاوت است، به این معنا که گاهی یک آواز برای شخصی واقعاً مضلّ عن سبیل الله است و او را به گناه و ضلالت می کشاند، اما همان آواز نسبت به شخص دیگری این تأثیر را ندارد. مثلاً فردی آن قدر چنین آوازی را شنیده است که دیگر برایش تهییج و تحریکی ندارد. در این صورت آیا می توان گفت که آن آواز برای چنین شخصی، حلال است؟

با توجه به این اصل که احکام شرعی، نظیر محمولات کلی مجعول برای موضوعات خود هستند که وجود آن ها به نحو قضایای حقیقه مقدر شده است (خویی، ۱۳۵۲ ش، ج ۲، ص ۳۸۱)، ظاهر ادله این است که این خصوصیات نیز به نحو شأنیّت در موضوعات احکام اخذ شده اند؛ مثلاً فرض کنیم شیئی مُسکر است و ما طبق ادله می دانیم که هر مُسکری حرام است و وجه حرمت آن هم براساس قواعد، همان اسکار آن است (حلی، ۱۴۳۲ ق، ج ۵، ص ۲۹۵)، در این صورت اگر شخصی به جهت کثرت استعمال مسکرات به حدی رسیده باشد که دیگر اسکار برایش ایجاد نشود، باز نمی توان گفت خوردن مسکرات برای او غیر محرم است.

۶-۲. سه صورت اضلال

اضلال در لهو مضلّ عن سبیل الله، گاهی به خاطر مضمون کلام است، مثل اینکه شخص آوازی می خواند که مضمون این آواز، یک مضمون گناه انگیز یا شهوت انگیز است؛ یا اینکه مضمون آن، مضلّ عن سبیل الله نیست، اما آهنگ آن، چنان آهنگی است که انسان را به گناه وادار می کند، مثل آهنگی که



اختصاص به رقص محرم داشته باشد؛ یا اینکه «إلهاء عن سبيل الله» نه در مضمون وجود دارد و نه در آهنگ، بلکه ناشی از نحوه اجرا آن است، مانند زن خواننده‌ای که خصوصیات خواندن او موجب تحریک شهوت و افتادن به گناه می‌شود، هرچند شعری که می‌خواند گناه‌آفرین نیست و هرچند لحن و آهنگ او معمولی باشد، اما به خاطر آن خصوصیات دیگر، مضل عن سبيل الله است. بنابراین، چه اضلال از ناحیه مضمون باشد، چه از ناحیه آهنگ و چه از جهت نحوه اجرا، در هر صورت اضلال عن سبيل الله صدق می‌کند و به تبع، آن آواز غنای حرام می‌شود.

پس آنچه تا اینجا روشن شد، این است که غنا محرم عبارت است از غنایی که اولاً لهوی باشد و ثانیاً مضل عن سبيل الله باشد، به هریک از سه صورت اضلال که ذکر شد. بنابراین اگر هریک از این سه وجه اضلال در آوازی احراز گردید، مسلماً مصداق غنای حرام است.

با توجه به این مطلب، بایستی به نقد و بررسی ادله قائلان به حرمت مطلقه غنا که تمام اقسام آن را (حتی در فرض عدم اضلال) موضوع حرمت می‌دانند، بپردازیم و نیز شواهد قول به حرمت فی الجملة را در مقابل بررسی کنیم تا در نتیجه‌گیری نهایی، قول صحیح را اتخاذ کنیم.

۷. ارزیابی دو قول مطرح شده

با در نظر گرفتن دو ملاک «لهویت و اضلال» که برای حرمت غنا ذکر شد، می‌توان غنا را دارای اقسامی دانست، یعنی به طور کلی غنا یا مضل است و یا غیر مضل، و در صورت غیر مضل بودن نیز یا لهوی است و یا غیر لهوی.

قدر متیقن از حرمت، غنای لهوی مضل است. حال سؤال این است که اساساً غنای غیرلهوی مانند خواندن آیات قرآن و اشعار حکمت‌آمیز و یا غنای لهوی غیر مضل مانند موسیقی‌ها و سرودهای مذهبی و ارزشی رایج امروز، مصداق «لهو الحدیث» قرار می‌گیرد تا مشمول حکم حرمت باشد یا خیر؟

براساس ظاهر آیه، قید «لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» شمول حکم را نسبت به موارد غیر مضل منتفی می‌کند و عذاب ذکر شده در آیه، شامل کسانی خواهد شد که لهو اضلال‌گر را ترویج می‌کنند. بنابراین، حرمت مطلق غنا به این معنا که «لهو الحدیث» شامل همه اقسام غنا باشد (حتی غنایی که برای خواندن قرآن به کار می‌رود یا آوازهایی که هیچ اثر گمراه‌کننده‌ای بر آن‌ها مترتب نمی‌شود)، از ادله قابل برداشت نیست.

۸. قرائن و شواهد

الف. هر زمان که در کلام شارع سخن از تبیین حکم شرعی درباره موضوعی عرفی باشد، باید آن را بر نوع یا انواع متعارف و موجود در خارج، که در مخاطب عرفی به آن اشاره می شود، حمل کنیم، نه بر معنایی که تنها در کتب لغت از آن یاد می شود. بنابراین، مفهوم عام غنا که در کتب لغت به معنای تحسین و تزیین صوت آمده است (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۳۹۱)، نمی تواند مقصود از سخن امام علیه السلام باشد که ناظر به بیان حکم موضوعات مطرح در جامعه و مورد پرسش مردم بوده است. از طرفی غنای رایج در زمان اهل بیت علیهم السلام، به ویژه زمان صادقین علیهم السلام که عمده احادیث باب غنا از ایشان نقل شده است، غالباً از نوع غنای لاهی فاسد و اضلال گر بوده است که توسط خلفای اموی و عباسی و کارگزاران آنان در شهرها و ولایات، شیوع داشته است و محتوای اشعار، نوع تغنی، آهنگ و نغمه های به کار رفته در آن ها، تحریک کننده به فساد و غالباً همراه با گناهان دیگری چون شرب خمر و ملامی بوده است. غنا در آن عصر به وضعی رسید که در تاریخ عرب سابقه نداشت، به گونه ای که در قصرها و کاخ های بنی امیه و بنی عباس بهترین مغنی ها و مغنیه ها و معروف ترین آوازخوان ها و آهنگ سازها از اقصی نقاط مختلف، به منظور برگزاری مجلس غنائی، دعوت می شدند. فیض کاشانی رحمته الله علیه می گوید که در این دوران، مردان به مجالس خوانندگی زنان وارد می شدند و زنان به باطل سخن می گفتند و به انواع بازی ها مشغول بودند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۳۳). بنابراین به نظر می رسد که نهی شدید معصومان علیهم السلام نسبت به غنا به جهت این اضلال گسترده بوده است و در آن مواردی که غنای لاهی به غنای مناسب مجالس اهل فسوق و معاصی تعبیر شده است، به همین جهت ضلالت و انحرافی است که نوعاً در چنین مجالسی حاصل می شود (خامنه ای، ۱۴۰۰ش، ص ۴۴۱).

ب. در مقابل ادله ای که بر حرمت مطلق غنا دلالت می کردند (برفرض که دلالت آن ادله بر مدّعاتام باشد)، روایات فراوانی داریم که غنا را در حالاتی که ضلالت و انحرافی بر آن مترتب نبوده، جایز دانستند و این روایات می توانند اطلاق ادعاشده ادله راقیّد کنند. برای نمونه، به ذکر تعدادی از آن ها می پردازیم.

از علی بن جعفر نقل شده است که از امام کاظم علیه السلام درباره غنا در عید فطر و قربان و ایام فرح سؤال نمودم و آن حضرت فرمودند:

«لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴۹).

«مادامی که با آن گناه نشود، اشکالی ندارد».

روایت «رَجَّع بِالْقُرْآنِ صَوْتُكَ» نیز که بر مطلوبیت قرائت قرآن با ترجیع دلالت دارد (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۲۱۲)، مقید اطلاق اخبار وارد در ذمّ غنا است. همچنین روایاتی که غنا در عروسی ها و عیدها را مجاز شمرده اند (همان، ج ۱۷، ص ۱۲۰-۱۲۲)، همگی بر حلیت غنای غیر مضلّ دلالت می کنند، چراکه بنا بر اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی که مقبول عدلیه است، نمی توان پذیرفت که غنای لهوی حرام، بدون اینکه مفسده موجود در آن منتفی شود یا مصلحت اهمّی تدارک شود، به غنای حلال تغییر ماهیت دهد. از طرفی وجود مصلحتی که حکم مؤکّد حرمت غنا را در مجالس عروسی - که معمولاً به جهت وضعیت خاص این مجالس دارای شرایط مفسده انگیزتری هم هستند - مباح و مجاز کند، بسیار بعید و دور از فهم عقلایی است. این وجه که این مجالس باید با نشاط و شادی بیشتری برگزار شوند نیز تغییر حکم را توجیه نمی کند.

بنابراین، حکم جواز غنا در موارد مذکور، تنها بر اساس نظریه مختار (حرمت غنا لهوی مضل و عدم حرمت غنا غیر مضل) قابل توجیه است.

❁ نتیجه‌گیری

عمده‌دلیلی که در آیات قرآن برای اثبات حرمت غنا لهوی مُضَلّ مورد استناد فقها واقع شده است، آیه ششم سوره لقمان است که با بررسی دلالتی دقیق این آیه شریفه و روایات مفسّره‌ای که در ذیل آن وارد شده‌اند، نتیجه می‌گیریم اولاً مصداق «لهو الحدیث» بر طبق اخبار، غنا است و ثانیاً این غنا که به جهت عقوبت ذکر شده در آیه شریفه، موضوع تحریم شرعی قرار گرفته است، مشتمل بر دو ویژگی لهوی بودن و اضلال عن سبیل الله است.

مراد از لهویت را اگر به هریک از معانی ذکر شده بگیریم، به تنهایی نمی‌تواند تمام ملاک در حرمت غنا باشد، بنابراین، صوت لهوی در صورتی حرام خواهد بود که لا اقل یکی از وجوه سه‌گانه اضلال (اضلال در مضمون، در آهنگ و یا در کیفیت اجراء) در آن وجود داشته باشد. البته دامنۀ اضلال عن سبیل الله، علاوه بر اصول و عقاید، شامل فروع و عمل به وظایف دینی هم می‌شود و برای تحقق آن در حرمت غنا، اضلال شأنی نیز کفایت می‌کند. در نتیجه، اضلال با این خصوصیات به ضمیمۀ لهویت، ملاک حرمت غنا است و آیات و روایاتی که در مقام اثبات حرمت غنا به آن‌ها استناد شده است، همگی بر این نوع خاص از غنا تطبیق دارند و دلیلی که بر حرمت شرعی غنای غیرمضَلّ دلالت کند، ثابت نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مجدالدین ابوالسعادات، (۱۳۹۹ق)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، چاپ پنجم، بیروت: انتشارات المكتبة العلمية.
۲. ابن فارس، احمد ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاييس اللغة**، قم: مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي.
۳. ابن منظور، محمد ابن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دار صادر.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۲ق)، **کتاب المکاسب**، چاپ بیست و نهم، قم: انتشارات مجمع الفكر الإسلامي.
۵. ایروانی، میرزا علی غروی، (۱۴۰۶ق)، **حاشية المکاسب**، قم: انتشارات کتاب فروشی کتبی نجفی.
۶. بحرانی، یوسف ابن احمد، (۱۳۸۰ق)، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، قم: انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي.
۷. الجوهری، اسماعیل ابن حمّاد، (۱۴۰۷ق)، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، چاپ چهارم، بیروت: انتشارات دار العلم للملايين.
۸. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، قم: انتشارات آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
۹. حلی، ابن ادريس، (۱۴۱۰ق)، **کتاب السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى**، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۰. حلی، حسین، (۱۴۳۲ق)، **اصول الفقه**، قم: انتشارات مكتبة الفقه و الأصول المختصه.
۱۱. حمیری، عبدالله ابن جعفر، (۱۴۱۳ق)، **قرب الإسناد**، قم: انتشارات مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
۱۲. خامنه ای، سيد علی، (۱۴۰۰)، **درسنامه غنا و موسيقى**، تهران: انتشارات فقه روز.
۱۳. خمینی، سيد روح الله، (۱۳۹۲)، **المکاسب المحرّمة**، تهران: انتشارات مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (عليه السلام).
۱۴. خویی، سيد ابوالقاسم، (۱۳۵۲)، **أجود التقريرات**، قم: انتشارات مطبعة العرفان.
۱۵. زمخشري، ابوالقاسم، (۱۳۸۷ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل**، چاپ آخر، مصر: نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
۱۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۶ق)، **المواهب في تحرير أحكام المکاسب**، قم: انتشارات مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).
۱۷. شهيد ثانی، زين الدين ابن علی، (۱۴۱۳ق)، **مسالك الإقهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۸. طباطبائی، سيد علی، (۱۴۱۲ق)، **رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل**، قم: انتشارات مؤسسة

النشر الإسلامي.

١٩. طبرسي، فضل بن حسن، (١٤٠٨ق)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: انتشارات دار المعرفة.
٢٠. الطريحي النجفي، فخرالدين، (١٣٧٥)، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: انتشارات مكتبة المرتضوية.
٢١. طوسي، محمد ابن حسن، (١٢٥٤ق)، كتاب الخلاف، قم: انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٢. فاضل موحدي لنكراني، محمد، (١٣٨١)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، قم: انتشارات مركز فقه الأئمة الاطهار عليه السلام.
٢٣. فيض كاشاني، محمد محسن، (١٤٠٦ق)، الوافي، اصفهان: انتشارات كتابخانه امام أمير المؤمنين عليه السلام.
٢٤. فيومي مقرئ، احمد بن محمد، (١٣٩٢ق)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: انتشارات المكتبة العلمية.
٢٥. قمي، ميرزا ابوالقاسم، (١٤٢٠ق)، مناهج الأحكام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٢٦. كليني، محمد بن يعقوب، (٣٢٩ق)، اصول الكافي، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دار الكتب الإسلامية.
٢٧. لاری، عبدالحسين، (١٤١٨ق)، التعليقة على المكاسب، قم: انتشارات مؤسسة المعارف الإسلامية.
٢٨. مقدس اردبيلي، احمد، (١٤٢٥ق)، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن، قم: انتشارات مرتضوى.
٢٩. مكارم شيرازي، ناصر، (١٤٢٦ق)، انوار الفقاهة في احكام العترة الطاهرة عليه السلام، قم: انتشارات مدرسة الإمام على ابن ابى طالب عليه السلام.
٣٠. موسوى قزوینی، سيد على، (١٤٢٤ق)، ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم: انتشارات مؤسسة النشر الإسلامي.
٣١. نراقي، احمد، (١٤١٥ق)، مستند الشيعة إلى أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.2, No.2, Spring and summer 2025
Issn: 3060-8430 | EIssn: 3092-6734

Promotional Article

Examining the Role of Leading Astray from Allāh's Path (Iqlāl 'an Sabīl Allāh) in the Prohibition of Ghinā (Prohibited voice)

Amir Rezazadeh¹

Reza Mihandust²

Abstract

The prohibition of ghinā is among the well-established principles of Imāmī jurisprudence, supported by numerous Quranic proofs and narrational evidence. However, the scope of this prohibition remains a point of contention. Does the totality of Shar'ī evidence extend the ruling of prohibition to all forms of ghinā, or does it only apply to specific categories of ghinā that lead astray from the path of Allāh (iqlāl 'an sabīl Allāh)? Both views have proponents among Shi'ite jurists.

This study begins with a concise discussion on the conceptual analysis (mabādi' taṣawwuriyya) of ghinā and proceeds to examine the evidences for its prohibition. Employing an analytical-comparative methodology, we argue that considering the two key criteria underpinning the prohibition—lahwiyyat (vain amusement) and iqlāl (misguidance)—it cannot be concluded that all forms of ghinā fall under the ambit of Shar'ī prohibition. Rather, only those instances of ghinā that embody these restrictive attributes (being lahwī and muḍill), are deemed impermissible.

Keywords: Ghinā (Prohibited voice), Lahw al-Ḥadīth (Vain Talk), Iqlāl 'an Sabīl Allāh (Leading Astray from Allāh's Path), Lahwī Voice (Vain Voice).

* Date received: 2024/06/04

Date of admission: 2025/01/29

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author).

(amir79rezazade@gmail.com)

2. Professor of higher levels of Khorasan Seminary.

(rmdoost@gmail.com)



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.2, No.2, Spring and summer 2025
Issn: 3060-8430 | EIssn: 3092-6734

Promotional Article

A study of bribery and corruption in Imamiyya jurisprudence and Iranian law

Mohamad Mahdi Kheirkhah¹
Elyas Gholami²

Abstract

Bribery is a social problem that has plagued society and people for a long time. In the present study, which is descriptive-analytical, in addition to explaining the concept and subject of bribery, its practical manifestations are also explained. In Imami jurisprudence, after proving the prohibition of bribery, it has been raised whether it is possible to prove the permissibility of paying bribes in necessary cases and to achieve a right. Also, in Iranian law, after analyzing the articles related to bribery in the collection of laws, the three elements of the crime of bribery have been explained.

The findings indicate that bribery occurs when a *rāshi* (bribe-giver) offers an illicit benefit to a *murtashi* (bribe-taker) in order for the latter to render a favorable judgment or to nullify a rightful claim. It also became clear that bribery is not specific to judgment and rulings, and the criteria for being prohibited also exist in non-judicial matters. On the other hand, non-financial matters can also be examples of bribery. It was further argued that although receiving a bribe is always forbidden for the *murtashi*, paying it by the *rāshi* is permissible in some cases. Finally, the distinction between *rishwah* and legitimate gifts (*hadāyā*) is clarified, and the legal implications for *māl al-rishwah* (bribe property), the *rāshi*, and the *murtashi* are analyzed in light of relevant statutory provisions.

Keywords: Bribery (*Rishwah*); Bribe Property (*Māl al-Rishwah*); Bribe-Giver (*Rāshi*); Bribe-Taker (*Murtashi*); Bribe-Taking (*Irtishā'*).

* Date received: 2024/05/24

Date of admission: 2025/01/29

1. 2nd level student of jurisprudence and law at the Nawab School of Mashhad (responsible author).

(Mahdi.kheirkhah2001@gmail.com)

2. Level 4 scholar specializing in contemporary jurisprudence, Navab Seminary, Khorasan Seminary.

(elyasgh110@gmail.com)





Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.2, No.2, Spring and summer 2025
Issn: 3060-8430 | EIssn: 3092-6734

Promotional Article

The Effect of Tanning on Purifying Carrion (al-Mayta) Skins: A Comparative Jurisprudential Study of Shi'i and Sunni Perspectives

Mohamad Arabshahi¹

Ehsan Azizi²

Mostafa Shahbazi³

Abstract

Jurists from both Islamic legal traditions (al-farīqayn) disagree on:

(a) Permissibility of using/trading skins of Forbidden-meat animals and Permissible-meat animals not ritually slaughtered (ḥalāl al-luḥūm ghayr mudhakkāh)

(b) Tanning (al-dibāgha) as a purificatory agent.

The Shāfi'i school views tanning as purifying all animal skins except those of dogs and swine, thereby permitting their use post-tanning. The Ḥanafī school holds a similar position but extends the purificatory effect to canine skins as well. By contrast, Imāmī (Shi'ite), most Ḥanbalī, and Mālikī jurists reject tanning as a means of purification. A third position, represented by al-Layth and Ibn Taymiyya, allows only the use and trade of tanned skins from ḥalāl animals, deeming other skins inherently impure (najis), whether tanned or not. Each of these three groups has cited evidence for their opinion. This descriptive-analytical study, grounded in library research, critically assesses the evidences (adilla) advanced by these jurists.

It concludes that tanned skins remain najis and are impermissible in ritual contexts requiring purity (e.g., ṣalāt, ṭawāf). However, their use for other purposes involving lawful benefits (manāfi' muḥallala) is permissible. Similarly, the buying and selling of dead (al-Mayta) skins is allowed when associated with lawful benefits, based on the ḥadīth in Tuḥaf al-'Uqūl: "If a prohibited object is transacted for a lawful benefit, there is no objection."

Keywords: Tanning (Dibāghah); Ritual Slaughter (Tadhkiya); Animal Skins; Carrion (Mayta); Tanning as a purifying agent (Muṭahhir); Five Juridical Schools (al-Madhāhib al-Khamsa).

* Date received: 2024/07/01

Date of admission: 2025/01/29

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Jafari Jurisprudence, Razavi Islamic Sciences Research Institute, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. (arabshahi@islamic-rf.ir)

2. Level 4 scholar, Khorasan Seminary (responsible author).

(aziziehsan75@gmail.com)

3. Level 4 graduate, Khorasan Seminary.

(shahbazimostafa@gmail.com)



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.2, No.2, Spring and summer 2025
Issn: 3060-8430 | EIssn: 3092-6734

Promotional Article

Jurisprudential feasibility of Sharṭ permissibility of wagering (Sharṭ-bandī) with emerging military equipment.

Masoud Razeghi¹

Hamid Reza Kamel navab²

Abstract

Despite the explicit prohibition of gambling (qimār) and wagering (sharṭ-bandī) in the Qur'an and Prophetic traditions (ḥadīth), authentic narrations (riwāyāt) confirm the Prophet Muḥammad (Pbuh) sanctioned wagering in horsemanship (al-sabq) and archery (al-rimāya), personally engaging in such practices. Jurists interpreted the divine wisdom (ḥikmat) underlying this exemption as cultivating Muslims' martial readiness for battle in the path of Allah (jihād fī sabīl Allāh) With technological advancements rendering early weaponry obsolete, contemporary scholarship seeks ta'mīm al-ḥukm (ruling generalization) for modern military systems.

In this regard, after examining the evidence for the prohibition of gambling and the permissibility of wagering in horsemanship and archery, it has been concluded that the generality of the narrations regarding the permissibility of archery also includes new tools, but we do not have such a generality in horsemanship. Attempts at cancelling particularization (ilghā' al-khuṣūṣiyya) or isolating the effective cause (tanqīḥ al-manāt) are jurisprudentially criticized and rejected. Some others have argued that the appropriateness of the ruling and the subject matter is an argument for the permissibility of wagering in sabq with the new instrument, but this is not convincing. Accordingly, unlike archery (rimāyah), horsemanship (sabq) remains non-extendable to contemporary military contexts.

Keywords: Horsemanship (al-Sabq); Archery (al-Rimāya); Gambling (Qimār); Wagering (Sharṭ-bandī); Emerging Military Equipment.

* Date received: 2024/06/05

Date of admission: 2025/01/09

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author).

(masoudrazeghi@outlook.com)

2. Member of the Ijtihad Circle of Jurisprudence, Politics and Governance, Alam Al-Muhammad High School of Jurisprudence.

(hn3121370@gmail.com)



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.2, No.2, Spring and summer 2025
Issn: 3060-8430 | EIssn: 3092-6734

Promotional Article

Examining the Significance of Usage over True Meaning from the Perspective of the Sectarrians

Abas Rezaei¹

Balal Shakeri²

Abstract

The indicator of usage (shākh-e istimāl) has long been recognized as one of the most established criteria for distinguishing literal (ḥaqīqī) from metaphorical (majāzī) meaning in the discourse of Shiite and Sunni jurisprudents (uṣūliyyūn). Its deep roots in both intellectual traditions (turāth), alongside persistent debates over its probative validity (ḥujjiyya), have rendered it a significant and contentious issue within Islamic legal theory ('ilm uṣūl al-fiqh). This library-based study employs an analytical-critical methodology to reassess jurisprudential views on the indicatory value (dalāla) of usage (istimāl) in signifying literal meaning.

The research concludes that although usage encompasses both literal and metaphorical applications, this inclusivity—given the diverse nature of ḥaqīqī and majāzī meanings—does not undermine the indicator's revelatory capacity (kāshifiyyat) regarding literal meaning. Designating usage as a sign ('ālāmāt) of literal meaning, particularly when supplemented by factors such as predominant usage (ghalaba), remains epistemologically consistent. Historically, Arabic speakers ascertained literal meanings through customary application. Key arguments validating this indicator include: scholarly consensus (ijmā'); the tradition of rational agents (sīra uqalā') in consulting usage; its alignment with the linguistic originator's (wāḍi') intent to convey literal meaning upon mere utterance; and the absence of contextual indicators (qarīna) justifying metaphorical interpretation. Its applicability is evident in jurisprudential principles such as the concept of restriction (mafhūm al-ḥaṣr), lexical substance (mādda), imperative forms (ṣīghat al-amr), and diverse substantive law (fiqh) issues.

Keywords: Usage (Istemāl); Literal Meaning (Ḥaqīqī); Indicators of Literal Meaning ('Ālāmāt al-Ma'nā al-Ḥaqīqī); Discovery of the referent (Mawḍū' la-hu).

* Date received: 2024/01/03

Date of admission: 2025/01/09

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author).

(abbasreziosolefegh@gmail.com)

2. Professor of higher levels of Khorasan Seminary. Member of the academic staff of the Akhund Khorasani Specialized Center.

(b.shakeri@iran.ir)



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.2, No.2, Spring and summer 2025
Issn: 3060-8430 | Eissn: 3092-6734

Promotional Article

The Difference Between General ('Aam) and Unrestricted (Mutlaq) and Their Jurisprudential Applications

Ali Monfaredi¹

Reza Mihandust²

Abstract

The discussion on conflict of proofs (Ta'aruf al-Adilla) in the science of Uşul al-Fiqh holds significant importance, particularly in cases where two textual religious evidences (dalil lafzi) – one being general ('āmm) and the other unrestricted (mutlaq) – address the same jurisprudential issue. Since both proofs cannot be adopted simultaneously, resolving this conflict necessitates a precise understanding of the distinctions between 'āmm and mutlaq.

To engage correctly with conflicting proofs, their similarities and differences must be identified. Both 'umūm (generality) and itlāq (unrestrictedness) are attributes assigned to linguistic expressions. Regarding the definition of 'āmm, two predominant views exist:

The first considers 'āmm as synonymous with the lexical meaning of "collective" (jam').

The prominent view among Uşūlī scholars defines the mawḍū' lahu (designated meaning) of 'umūm as comprehensiveness and inclusivity.

Similarly, definitions of mutlaq indicate that it denotes an entity devoid of qualification (qayd), thus signifying pervasiveness within its genus (shumūl fi jinsihi).

This paper employs library resources and a descriptive-analytical method to:

Examine the definitions and similarities of 'āmm and mutlaq,

Classify differences between these two attributes as articulated by Uşūlī scholars,

Explore their jurisprudential applications (tatbiqāt uşūliyya).

Keywords: General ('Āmm), Unrestricted (Mutlaq), Similarities of 'Āmm and Mutlaq, Difference Between 'Āmm and Mutlaq, Conflict of General and Unrestricted Proofs.

* Date received: 2023/11/22

Date of admission: 2025/01/09

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author).

(Monfaredi80@Gmail.com)

2. Professor of higher levels of Khorasan Seminary.

(rmdoost@Gmail.com)

Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



Journal of On The Path of Ijtihad

Vol.2, No.2, Spring and summer 2025

According to Article 13 of the Press Law approved by the Islamic Consultative Assembly on 1986/03/19, a license to publish a publication on the path of ijtihad in the field of theology and Islamic teachings (specialized) in Persian and in the order of publishing a bi-quarterly, with a nationwide scope and the type of publication of a magazine, was issued by the Ministry of Culture and Islamic Guidance under the name of Khorasan Seminary-Nawab Higher Seminary on 2023/11/27 with registration number 94714.

Issn: 3060-8430 Eissn: 3092-6734

Concessionaire: **Navvab Higher Islamic**

(Supported by Khorasan seminary)

Seminary Director: **Mohammad Esfandiari**

Chief-in-E: **Mostafa Amiri**

Director Editorial Secretary: **Seyed Sadegh Seyedan**

Editor: **Mohammad Beheshti Vand**

Page layout: **Hashem Dehghanian Haghighi**

Address: **Mashhad, beginning of Shirazi Street, next to the Holy Shrine.Navvab Higher Islamic Seminary.**

Postal code: **1143633719**

Contact number: **051-32259559 (503)**

E-mail: **DMI.PAJOOHESH@H-NAVVAB.IR**

DMI.JOURNALS.HOZEHKH.COM