

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





## دانشگاه مجازی المصطفی

دوفصلنامه انجمن علمی

«الشريعة الإسلامية»

# پژوهش‌های فقهی - حقوقی

سال سوم، شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۴۰۲

(۲۰۲۳/۱۴۴۵)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمية سنة ۱۴۰۲

دانشگاه مجازی المصطفی سنة ۱۴۰۲، گروه علمی تربیتی فقه و اصول با همکاری معاونت پژوهشی

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سعید ارجمندفر

سر دبیر: حجت الاسلام امیر امینی

دبیر علمی: حجت الاسلام فرهاد پورکیوان

مدیر اجرایی: حجت الاسلام مجتبی عفتی

نشانی: قم، خیابان ساحلی، ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ۶ و ۴

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳۵۵۴

تلفن و نمابر: ۹۸۲۵۳۲۱۱۴۱۸۵ - ۹۸۲۵۳۲۶۱۳۸۷۵

شمارگان: چاپ الکترونیکی

تعداد صفحات: ۲۸۴ صفحه

Email: [research@mou.ir](mailto:research@mou.ir)

هیئت تحریریه:

مدیر گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام امیر امینی
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی	حجت الاسلام محمد شببانی
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام دکتر حسین الیوسف
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام جواد سالمی
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام فرهاد پورکیوان
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر سید حسین شفیعی دارابی
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام صادق اخوان (روشندل)
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ﷺ العالمية	حجت الاسلام دکتر علی پاکپور
مدرس گروه فقه و اصول دانشگاه مجازی المصطفی ﷺ	حجت الاسلام مجتبی عفتی

بر اساس مجوز:

اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی  
معاونت پژوهشی جامعه المصطفی ﷺ العالمية

(مورخ: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶)

این نشریه در سطح نشریات علمی

(ویژه انجمن های علمی طلاب و دانشجویان)

تعیین شد.

## راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:
  - ✓ عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، بیان مسئله (سؤال اصلی تحقیق)، مبانی نظری پژوهش (تبیین واژگان کلیدی)، روش تحقیق، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.
۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نباشد.
۳. مسئولیت محتوایی مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.
۴. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است.
۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ بر اساس نظر داوران و تأیید سردبیر نشریه است.
۶. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۳۰ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.
۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه با بیان منبع آن، آزاد است.
۸. جهت نوشتن مقاله از فونت ۱۴ و خط "IRLotus" استفاده شود.
۹. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر درج شود:
  - ✓ **کتاب:** نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold" نام مترجم (در صورت ترجمه). چاپ. محل نشر: ناشر.
  - ✓ **مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان "Bold". نام نشریه (ایتالیک). دوره انتشار. شماره نشریه: شماره صفحات.
۱۰. درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود. دقت شود که هیچ منبعی در پاورقی نباید درج گردد.
۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند معادل لاتین واژگان تخصصی، شرح اصطلاحات و توضیحات جانبی در پاورقی همان صفحه درج شود.
۱۲. نویسنده لازم است به همراه ارسال مقاله به نشانی نشریه علمی، مشخصات تحصیلی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.



## فهرست مطالب

- سخن سردبیر..... ۹
- امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول  
علی فاضلی..... ۱۱
- بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق..... ۳۳  
محسن کاشانی، محبوبه کاشانی
- بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان..... ۵۱  
محمود رضا محمد دوست، امیر امینی
- بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر..... ۸۱  
علی فاضلی
- جمع بین دو نماز در سیره نبوی ﷺ از دیدگاه اهل سنت و شیعه..... ۱۰۵  
مریم صلاح الدین، محمد شیبانی
- بررسی مرجحات در تراحم بین حفظ جان مادر و جنین..... ۱۱۵  
مجتبی عفتی، زهرا صاحبی، امیرحسین عفتی
- سیره فقهای شیعه در دفاع از فلسطین..... ۱۲۹  
محمودرضا محمد دوست
- کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی..... ۱۵۵  
سیدمحسن آل نبی
- پژوهشی در عدالت معاوضی در حقوق افغانستان..... ۱۷۵  
حفیظ الله سلطانی، جواد سالمی

- ٢٠١.....مقارنه احكام ولد به شبهه از منظر صاحب جواهر و ابن قدامه  
وحيدالرحمن مدقق، فرهاد پوركيوان
- ٢١٥.....دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال  
إلهام بنت ناصر السعيد ، جواد سالمى
- ٢٤٧.....دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)  
عبد الرضا الصالح ، حسين اليوسف



## سخن سردبیر

پژوهش، تتبع و نوشتن، میزان توان و اعتبار یک فرد، دانشگاه، منطقه، جامعه و ملت را نشان می‌دهد تا جایی که بخش عمده‌ای از توانایی‌ها بر اساس آن چه مکتوب می‌شود سنجنده شده و ملاک‌های ارزیابی روی آن آثار مکتوب اعمال می‌گردد. بنابراین کسانی که در نوشتن قوی‌تر هستند، می‌توانند از آن چه دارند با در نظر گرفتن زمان کمتر، آثار بیشتری ارائه دهند و از این طریق ارزش و اعتبار خود را بیشتر و مهم‌تر نشان دهند. لذا بسیاری از ایده‌ها، طرح‌ها و توانایی‌ها و حتی واقعیت‌ها و حقایق، تنها به سبب ضعف در ارائه، گم و بی‌اثر می‌شوند.

بر این اساس، تولید نشریه‌های علمی بستر مناسبی جهت مکتوب ساختن اندیشه‌های دانشجویان فراهم می‌کند؛ چرا که به تصویر کشیدن علم کار دشواری است که دانشجو باید در قدم اول با قلم زدن، توان نگارش خود را تقویت کند تا در آینده، نوشته‌ها و مقاله‌ها و آثار علمی او ارتقا یافته و به تولید علم و دانش منجر شود. با این توصیف، نگاه به تولیدات دانش‌پژوهی، نگاهی سطحی و به دور از شاخصه‌های مقالات علمی نیست؛ هم‌چنان‌که این نگاه، فراتر از توانایی‌های علمی دانش‌پژوهان نیز نمی‌باشد.

انتظار می‌رود دانش‌پژوهان و استادان ناظر ایشان، در گام اول با قلم زدن در عرصه دانش فقه و حقوق، به صورت روزافزون بر توانایی‌های علمی و قلمی خود بیفزایند و در گام‌های بعدی، تولیدات فاخر علمی ارائه نمایند تا رسیدن به روزی که یافته‌های حاصل از مطالعات پژوهشی خود و یا جمع‌بندی یافته‌های سایرین را در قالب یک مطالعه مروری به موضوعی بدیع و مؤثر، مبدل سازند. تحقق این هدف و تسریع در رسیدن به آن، همت علم‌آموزان فرهیخته را می‌طلبد.

شماره دوم دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» با تمرکز بر مباحث تخصصی فقه و حقوق، مشتمل بر سیزده مقاله است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر شده و ماحصل تلاش نویسندگانی از هفت ملیت (ایران، افغانستان، عراق، سوریه، لبنان، بحرین و استرالیا) است که در راستای تبیین و ترویج مباحث آموزشی و پژوهشی جامعه المصطفی‌العالمیه در عرصه بین‌الملل می‌باشد.

در پایان، لازم است از همکاری و همراهی معاونت محترم پژوهشی و تولید و زحمات استادان گرانقدر؛ به ویژه حجت الاسلام پورکیوان، حجت الاسلام سالمی و حجت الاسلام دکتر الیوسف که در راه‌اندازی و تولید دوفصلنامه «پژوهش‌های فقهی - حقوقی» تلاش فراوان داشتند، قدردانی و سپاسگزاری نمود.



# امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول

علی فاضلی (ایران)<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹

## چکیده

خلق پول یکی از پدیده‌های جدید در نظام‌های اقتصادی امروز است که آثار و تبعاتی از جمله تورم و کاهش ارزش دارایی‌های پولی افراد جامعه را به دنبال دارد. با توجه به اینکه این کاهش ارزش نوعی نقصان و ضرر به شمار می‌آید - فارغ از حکم تکلیفی آن -، لزوم جبران این کاهش و ضرر از جمله مسائلی است که لازم است از دیدگاه فقهی مورد بررسی قرار گیرد؛ چرا که با توجه به صدق ضرر در نقص مالیت و شمول قاعده «لاضرر» این پرسش مطرح می‌گردد که آیا می‌توان بر اساس این قاعده ضمان را ثابت نمود؟ در نوشته حاضر با روش توصیفی-تحلیلی با بررسی موردی مسئله خلق پول و تطبیق «لاضرر» با مطالعات کتابخانه‌ای، شش چالش اساسی که برای تمسک به لاضرر وجود دارد بررسی گردید و با توجه به مضمون قاعده لاضرر به نظر می‌رسد مهمترین چالش در تمسک به قاعده این است که با وجود جعل حرمت تکلیفی «ایجاد نقص در مالیت» و وجوب تکلیفی «جبران ارزش کاهش یافته»، از نظر عرفی صدق نمی‌کند که شارع مقدس با عدم جعل ضمان موقفی اتخاذ کرده که موجب تحقق ضرر در خارج شده است. از این رو نمی‌توان ضمان را به عنوان حکم وضعی از این قاعده استفاده نمود.

## واژگان کلیدی

ضمان، خلق پول، قاعده لاضرر، تورم، کاهش ارزش پول

۱- استاد مدعو - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

## مقدمه

موضوعات نوپدید همواره یکی از چالش‌های مهم در تلاش‌های فقهی فقیهان برای کشف و استنباط احکام شرعی مرتبط با آن بوده است. در تفکر فقهی شیعه استنباط این احکام بر اساس همان روشهای پذیرفته شده‌ای، صورت می‌گیرد که در سایر موضوعات و مسائل فقهی انجام می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۵) یکی از روش‌های رایج در استنباط احکام شرعی تمسک به عمومات و اطلاقاتی نظیر «أَوْفُوا بِالْعُقُود»<sup>۱</sup> در معاملات و یا قواعد عمومی استخراج شده از ادله مانند قاعده ید است که در صورت انطباق آن بر مصادیق مورد نظر و نبود مخصص و مقید، حکم شرعی آن استخراج می‌گردد. از جمله قواعدی که در راستای استنباط احکام مورد استناد قرار می‌گیرد، قاعده لاضرر است که از مجموعه‌ای از روایات مشتق بر این تعبیر برداشت شده است.

از سویی دیگر یکی از موضوعات نوپدید دنیای معاصر، پدیده خلق پول در نظام‌های بانکی و پولی رایج دنیا است. موضوعی که حکم فقهی آن از زوایای مختلفی مانند حلیت یا حرمت تکلیفی، حرمت وضعی به معنای عدم نفوذ تصرفات تملیکی، تعیین مسئولیت حقوقی این اقدام برای شخص حقوقی و متولیان آن و ... قابل بررسی است. با توجه به تأثیر خلق پول در غالب موارد بر کاهش ارزش دارایی‌های پولی افراد جامعه و تضرر آنها، یکی از زوایای قابل بحث در این موضوع، بررسی حکم وضعی آن از جهت ضمان آور بودن سیاست‌ها و تصمیمات اخذ شده توسط اشخاص حقیقی یا حقوقی مربوطه می‌باشد

اهمیت موضوع مسئله با توجه به شدت ابتلای آن در دوران معاصر و پیامدهای منفی که خلق پول بی پشتوانه، به لحاظ اقتصادی و اجتماعی روی معیشت و زندگی مردم دارد، روشن است؛ چرا که این پدیده در شرایطی منجر به افزایش بی ثباتی در اقتصاد، تورم، افزایش بی‌عدالتی و فاصله طبقاتی و تداول ثروت میان ثروتمندان و اغنیا می‌گردد (سبحانی، دروردیان، ۱۳۹۵، ۳۶-۳۵)؛ فارغ از حکم تکلیفی خلق پول، بررسی حکم وضعی این اقدام و ضمان آور بودن یا

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/۱۳

نبودن آن اهمیت قابل توجهی در بررسی های فقهی دارد. از این رو نوشته حاضر، به بررسی امکان تمسک به قاعده لاضرر برای اثبات ضمان در اثر خلق پول می پردازد.

در میان مقالات و آثار موجود، با توجه به دو خصوصیت خلق پول و تطبیق قاعده لاضرر برای اثبات ضمان در آن، این موضوع به صورت مستقل و به طور خاص در آثار محققین و اندیشمندان مورد بررسی قرار نگرفته است اگرچه در برخی مقالات مانند مقاله ابعاد اقتصادی - فقهی پدیده خلق پول از منظر بانکداری اسلامی ( اکبری و همکاران ۱۳۹۹، ۱۵۳) به تطبیق لاضرر بر مسئله خلق پول اشاره شده است اما زوایای تطبیق قاعده و چالش ها و راه حل های مرتبط با آن ارائه نشده است.

روش مطالعه و تحقیق در نوشتار حاضر، توصیفی-تحلیلی با بررسی موردی مسئله خلق پول و مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای است و حاصل بخشی از مطالعات و تحقیقاتی است که تحت اشراف استاد گرامی قدیرعلی شمس زیدعزه انجام شده است.

## مفهوم شناسی و کلیات

### امکان

واژه امکان از نظر لغوی بر اساس آنچه در مقدمه الادب آمده از ماده مکن و به معنای سهل و آسان شدن کار و مقدور شدن آن است (زمخشری، ۱۳۸۶: ۲۵۸) و در اصطلاح به آنچه مقابل ضرورت وجود و عدم است تعریف شده است. (طباطبایی، ۴۸) آنچه در موضوع بحث مد نظر است همان معنای لغوی این واژه است به این معنا که آیا «می توان» از قاعده لاضرر برای اثبات ضمان در خلق پول استفاده کرد یا خیر؟

### ضمان

واژه ضمان در لغت از واژه ضمن و به معنای کفالت آمده است (صاحب بن عباد، ۸: ۲۷ و جوهری، ۶: ۲۱۵۵) و برخی آن را به معنای التزام نیز دانسته اند (فیومی، ج ۲: ۳۶۴) اما به

حسب اصطلاح فقهی دو معنای برای آن وجود دارد، یکی به معنای ثبوت تعهد نسبت به مال است به این صورت که در فرض وجود مال باید خود آن را تحویل داده و در صورت تلف، باید مثل یا قیمت آن را برگرداند (خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۹۲) و معنای دیگر آن عقدی است که برای تعهد به مال یا نفس تشریح شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۸۸) مراد از ضمان در موضوع بحث، معنای اول آن است یعنی آیا می‌توان براساس قاعده لاضرر ثبوت تعهد نسبت به نقصان مالیت را در ذمه و عهده ثابت کرد یا خیر؟

## پول

در تعریف پول چنین آمده است: پول به چیزی گفته می‌شود که در جامعه به عنوان واسطه مبادله و وسیله پرداخت قیمت کالاها و خدمات پذیرفته شده باشد و نوعی دارایی است که در اقتصاد سه کارکرد عمده: واسطه مبادله و واحد شمارش و ذخیره ارزش را دارا باشد. (عربی و علوی، ۱۳۹۲، ۲۳۹) پول از گذشته‌های دور تا کنون مورد استفاده بشر بوده است و در تطور تاریخی آن شکل‌های مختلفی از پول کالایی تا پول‌های اعتباری و پول الکترونیکی را به خود دیده است.

## خلق پول

ایجاد و عرضه پول در زمانی که در قالب فلزات گرانبها مانند طلا و نقره ضرب می‌شد به معنای ضرب بیشتر سکه‌های طلا و نقره بود و با توجه به کمیابی نسبی ماده اصلی آن، تولید و انتشار بیشتر آن همیشه با محدودیت مواجه بوده است. بعد از شکل‌گیری و رواج پول‌های اعتباری نظیر اسکناس تا اواخر قرن بیستم رابطه معینی میان انتشار اسکناس و طلاهای ذخیره شده در بانک‌های مرکزی وجود داشت و به عبارت دیگر استاندارد طلا در این دوره حاکم بود اما به دلایلی نظیر شرایط جنگی در عمل این رابطه حفظ نشده و اسکناس بیشتری توسط دولت‌ها چاپ شد که در عمل خلق پول به معنای منفی آن شکل گرفت. قطع ارتباط میان اسکناس و طلاهای پشتوانه آن با خروج آمریکا از توافق نامه برتون وودز<sup>۱</sup> در ۱۵ اکتبر ۱۹۷۱ آغاز گردید و

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/ ۱۵

تا اواخر دهه ۱۹۷۰ تقریباً همه کشورها از استاندارد طلا خارج گردیدند. (آذرنیوار و ملک پور، ۱۳۹۹، ۳۰-۲۳) بعد از این دوره در عمل انتشار پول بی پشتوانه یا پول فیات<sup>۱</sup> رواج پیدا کرد و آنچه در مورد خلق پول و آثار آن در این نوشته گفته می‌شود ناظر به این وضعیت از پول است. خلق پول در اصطلاح، روندی در علم اقتصاد است که طی آن نقدینگی یک کشور یا منطقه ی پولی (مانند منطقه یورو) افزایش می‌یابد (اکبری و همکاران ۱۳۹۹، ۱۳۹) و منظور از نقدینگی که از آن به پول وسیع نیز یاد می‌کنند مجموع حجم پول در گردش و شبه پول است (مجتهد، حسن زاده، ۱۳۹۰، ۴۲)

حجم پول در گردش وابسته به دو عامل است:

- ۱- پایه پولی که توسط بانک مرکزی ایجاد می‌شود<sup>۱</sup>
- ۲- ضریب فزاینده پولی که توسط سایر بانک‌های دولتی یا خصوصی

## خلق پول بانک مرکزی

بانک مرکزی بر اساس ترانزنامه خود اقدام به انتشار پول می‌کند؛ یعنی با توجه به ستون درآمدها (یعنی ذخایر خارجی ارز و طلا و بدهی دولت) اقدام به انتشار سکه و اسکناس یا ایجاد سپرده برای بانک‌ها می‌نماید. (مجتهد، حسن زاده، ۱۳۹۰، ۳۸)

## خلق پول سایر بانکها

بانک‌ها با استفاده از قابلیت ضریب فزاینده، با توجه به معیارهایی اقدام به وام دهی می‌کنند که در اثر این وام دهی پول جدیدی در مجموع نقدینگی ایجاد می‌شود. بانک‌ها می‌توانند به نسبتی از سپرده‌ای که توسط مشتریان خود نزد آنها قرار گرفته، اقدام به وام دهی کنند؛ بدون اینکه در امکان پرداخت سپرده اول به سپرده گذار خللی ایجاد شود، به طور مثال اگر ۱۰۰۰ تومان سپرده در بانک الف ایجاد شود، او می‌تواند درصدی از آن را به

دیگران وام دهد در عین حالی که در صورت رجوع سپرده گذار اولیه توان بازپرداخت سپرده را دارد، این درصد تحت تاثیر دو عامل است:

۱- درصدی که به عنوان ذخیره قانونی موظف به نگه داری است

۲- درصدی که به عنوان ذخیره احتیاطی یا اضافی به اختیار خود نگهداری می‌کند

بر این اساس اگر بانکی فقط بخواهد بر اساس ذخیره قانونی وام دهد و این ۱۰ درصد باشد می‌تواند ۹۰۰ تومان وام دهد با توجه به اینکه این وام دهی معمولاً با ایجاد سپرده صورت می‌گیرد. در ستون بدهی و دارایی وام ۹۰۰ تومان افزوده می‌شود، در نتیجه بر حجم پول وسیع در گردش که شامل اسکناسهای خارجی و سپرده‌های دیداری می‌شود، افزوده می‌شود و بانک بر اساس همین سپرده می‌تواند ۸۱۰ تومان به نفر بعد سپرده دهد و همینطور جریان وام دهی بانک و خلق نقدینگی ادامه پیدا می‌کند (عربی و علوی ۱۳۹۲، ۲۴۷-۲۵۱)

## تورم

تورم پدیده‌ای اقتصادی است که نشانه آن افزایش عمومی سطح قیمت‌ها است تورم به این معنا است که افراد جامعه بدون اینکه تغییر مهمی در کیفیت کالاها و خدمات ایجاد شود ناچار به پرداخت پول بیشتری باشند. در واقع تورم با کاهش قدرت خرید همراه است و این به معنای آن است که ارزش پول آنها کاسته شده است. (همان: ۲۶۸)

گفته می‌شود هر گونه افزایش در حجم پول افزایش متناسبی در سطح قیمت ایجاد می‌کند از این رو یکی از عوامل تورم، تورم پولی است که ناشی از ارتباط مستقیم و متناسب میان عرضه پول و سطح قیمت‌ها است. (همان: ۲۷۲-۲۷۳)

پدیده تورم بسته به شدت و ضعف آن در هر کشور تبعات مشکلات و نابسامانی‌های بسیاری را بر یک اقتصاد تحمیل می‌کند از جمله اینکه توزیع ثروت و در آمد را به نفع عده‌ای و به ضرر عده‌ای دیگر به هم می‌زند (همان: ۲۶۹). از این رو کسانی که دارایی‌های خود را در قالب پول ذخیره کرده‌اند در صورت پدید آمدن تورم جدید بخش زیادی از ارزش ثروت خود را از دست



امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/ ۱۷

می‌دهند به این معنا که اگر قبل از تورم مزبور قدرت خرید کالایی مشخص و یا دریافت خدمتی مشخص را داشتند با پدید آمدن تورم آن قدرت خرید سابق را از دست می‌دهند. نکته قابل توجه این است که تورم‌زایی خلق پول به عواملی چون سرعت چرخش پول و صرف شدن آن در فعالیت های تولیدی که منجر به افزایش کالا و خدمات می‌شود و عدم آن بستگی دارد و اینگونه نیست که به طور مطلق خلق پول به سرعت منجر به افزایش تورم شود.

### قاعده «لا ضرر»

یکی از قواعد مهم فقهی پر کاربرد در استنباط حکم شرعی، قاعده فقهی «لاضرر» است که از روایت نبوی معروف با تعبیر «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» برداشت شده است. این تعبیر در روایات متعددی در منابع فقهی ذکر شده است (کلینی ۱۴۰۷، ج ۵: ۲۹۲ و ۲۹۴، ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۳۳ و ۲۳۴، طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۴۷ و ۱۶۴) اما می‌توان ادعا کرد در میان نقل های متعدد آن بی شائبه‌ترین روایت از نظر سندی، نقلی است که مرحوم شیخ صدوق ره در من لایحضره الفقیه آورده است. ایشان در متن من لایحضره الفقیه سند روایت را این چنین بیان می‌کند: وَ رَوَى ابْنُ بَكِيرٍ عَنْ زُرَّازَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۳۳)

و در مشیخه سند خود را به روایات عبدالله بن بکیر اینگونه بیان می‌کند: و ما کان فیه عن عبد الله بن بکیر فقد رویته عن ابي - رضي الله عنه - عن عبد الله ابن جعفر الحميري، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن فضال، عن عبد الله بن بکیر (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۲۷)

همه راویان این سند -چه افرادی که در متن من لایحضره الفقیه و چه کسانی که در مشیخه از آنها نام برده- از ثقات هستند. علی بن الحسین بن بابویه پدر شیخ صدوق ره از افراد جلیل القدر و ثقة است که نجاشی به صراحت او را توثیق نموده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۶۱) عبدالله بن جعفر الحمیری نیز توسط شیخ طوسی ره در فهرست توثیق شده است (طوسی، ۱۴۲۰، ۲۹۴) احمد بن محمد بن عیسی الاشعری نیز در رجال شیخ طوسی توثیق

شده است (طوسی، ۱۳۷۳، ۳۵۱) حسن بن علی بن فضال نیز توثیق صریح دارد (طوسی، ۱۴۲۰، ۱۲۳) عبدالله بن بکیر نیز در فهرست شیخ طوسی توثیق شده است اگرچه نسبت به مذهب او گفته شده است که فطحی است (طوسی، ۲۹۴). زراره نیز از اصحاب شاخص ائمه علیهم السلام و از ثقات می باشد (طوسی، ۱۴۲۰، ۳۰۴) بنابراین روایت از نظر سندی مشکلی ندارد اگرچه به خاطر فطحی بودن عبدالله بن بکیر موثقه است.

### مضمون قاعده لاضرر

در متن روایت که در من لایحضره الفقیه نقل شده چنین آمده است: ابن بکیر از زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود: سمره بن جندب نخلی را در کنار دیوار شخصی از انصار مالک بود و راه رسیدن به آن دیوار که نخل در کنار آن قرار داشت از داخل منزل انصاری می گذشت و سمره بدون اینکه از مرد انصاری اجازه بگیرد وارد خانه او می شد و به سمت دیوار مذکور می رفت. مرد انصاری به سمره گفت تو می آیی و وارد می شوی و ما در حالتی هستیم که دوست نداریم تو ما را در آن وضعیت ببینی پس هر زمان که می آیی اجازه بگیر تا ما از آن وضعیت خارج شویم آنگاه به تو اذن خواهیم داد و تو وارد می شوی. سمره گفت چنین نخواهم کرد مال من است و بر آن وارد می شوم و اذن هم نمی خواهم. مرد انصاری نزد رسول خدا ص رفت و ایشان به سمره گفت که آن درخت را در ازای ثمن و بهای آن بفروش اما سمره نپذیرفت. حضرت ص پیوسته بهای بالاتری را برای درخت پیشنهاد می داد؛ اما او از فروش آن امتناع می کرد. رسول اکرم ص وقتی امتناع سمره از فروش درخت را دید فرمود: در ازای آن، درختی در بهشت از آن تو باشد اما سمره نپذیرفت. اینجا بود که پیامبر ص به آن مرد انصاری دستور داد تا درخت را بکند و به سوی او بیندازد و فرمود نه ضرر وجود دارد و نه اضرار. (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۳۳)

فقره مورد استشهاد، کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ذیل روایت است که می فرماید: «لاضرر و لا اضرار» یعنی ضرر دیدن و ضرر زدن وجود ندارد. در مورد معنای این فقرة دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد:

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/ ۱۹

برخی مانند شیخ الشریعه اصفهانی ره آن را بیانگر حرمت تکلیفی ضرر رساندن به غیر می‌دانند (شیخ الشریعه اصفهانی، ۱۴۱۰، ۱۸)، برخی همچون مرحوم امام ره آن را نهی سلطانی از جهت حاکم و ولی جامعه بودن پیامبر اکرم ص می‌دانند (خمینی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۵۳۲-۵۳۳) برخی آن را به معنای نفی حکم ضرری در دین می‌دانند که هر حکمی که منشأ ضرر شود در دین وجود ندارد فرقی نمی‌کند که حکم تکلیفی یا وضعی باشد (انصاری، ۱۴۲۸، ۲: ۴۶۰) و برخی همچون شهید صدر ره لاضرر را به معنای نفی ضررهای خارجی می‌دانند که رفع و وضع آن به دست شارع است یعنی هر موقفی از سوی شارع که در خارج و تکوین منشأ ضرر است را نفی کرده است. (صدر، ۱۴۱۷، ج ۵: ۴۹۲)

به نظر می‌رسد آنچه مرحوم شهید صدر ره در تحلیل مضمون لاضرر اختیار کردند از سایر دیدگاه‌ها صحیح‌تر باشد؛ زیرا هر کدام از آنها مستلزم رفع ید از ظهوراتی است که قرینه‌ای برای دست برداشتن از آن وجود ندارد. البته دیدگاه شهید صدر ره با این ظهور که این تعبیر مطلق ضرر را نفی می‌کند سازگار نیست؛ چراکه علی‌رغم اخبار شارع به نبود ضرر، به وجدان می‌بینیم که ضررهایی در خارج وجود دارد و همین نکته بدیهی سبب می‌شود که با در نظر گرفتن صدور این تعبیر از شارع مقدس، اینگونه استفاده شود که ضررهایی که منشأ آن شارع مقدس است در خارج منتفی است. در این صورت نیازی به حذف یا تقدیر «حکم» وجود ندارد، ادعای نفی حکم به لسان نفی موضوع نشده است، و لافیه نیز به معنای نهی حمل نمی‌شود.

### **چالش‌های استدلال به قاعده لاضرر برای اثبات ضمان در خلق پول**

بعد از روشن شدن معنای خلق پول و اثر آن و همچنین بعد از روشن شدن مفاد قاعده لاضرر باید دید که آیا می‌توان بر اساس این قاعده حکم وضعی ضمان را برای خلق پول ثابت نمود؟ به نظر می‌رسد شش چالش عمده برای تمسک به قاعده لاضرر در مسئله وجود دارد که در ادامه مورد اشاره و بررسی اجمالی قرار می‌گیرد.

## چالش اول: اثبات وضع حکم بوسیله قاعده لاضرر

با توجه به اینکه در این مسئله به دنبال بررسی امکان اثبات ضمان به عنوان یک حکم شرعی از قاعده لاضرر هستیم پرسش اولی که باید به آن پاسخ داد این است که آیا اساساً قاعده لاضرر می‌تواند حکمی از احکام شریعت را ثابت کند یا اینکه فقط احکامی که منشأ ضرر باشند را نفی می‌کند؟

اگر در مقام بررسی مفاد قاعده لاضرر برخی از بزرگان را بپذیریم که لاضرر حکمی را که منشأ ضرر است و می‌تواند مستند به شارع شود را نفی می‌کند (محقق داماد ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۵۸) در این صورت لاضرر مختص جعل‌هایی که منشأ ضرر می‌شوند، نخواهد بود بلکه اگر عدم جعل نیز منشأ ضرر شود رفع شده است، چرا که ضرر ناشی از عدم جعل نیز مستند به شارع است. همچنین اگر مبنای شهید صدر ره پذیرفته شود که لاضرر به معنای نفی واقعی ضرر به واسطه موقف شرعی شارع است در این صورت واضح است که اگر از عدم وضع حکمی مانند حلیت، ضرری متوجه مکلفین شود، شارع آن را رفع کرده یعنی حرمت را وضع کرده است. اما اگر این دیدگاه مورد پذیرش قرار نگیرد اثبات حکم ضمان با تمسک به قاعده لاضرر با مشکل مواجه خواهد شد فرقی نمی‌کند که دلالت لاضرر را منحصر در بیان حکمی تکلیفی بدانیم یا نهی آن را سلطانی بدانیم یا اینکه مفاد آن را نفی حکم ضرری بدانیم.

## چالش دوم: تطبیق عنوان ضرر بر نقصان مالیت

برای انطباق قاعده لاضرر بر محل بحث ابتدا باید دید آیا عنوان ضرر شامل نقصان مالیت می‌شود یا خیر؟ روشن است که ضرر شامل نقص عینی به اموال غیر می‌شود اما اگر کسی کاری کند که بدون اینکه در عین مال دیگری تغییری ایجاد شود، مالیت آن کاهش پیدا کند، آیا ضرر محقق شده است؟ اگر کسی ساختمانی بسازد که سبب کاهش نور ساختمان همسایه شود، و ارزش ملک او پایین بیاید یا در نزدیکی ملک او کسی را ایجاد کند که موجب کاهش ارزش ملک او شود بدون اینکه چنین قصدی داشته باشد آیا موجب ضرر او شده است؟

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/۲۱

شاید بتوان ادعا کرد که از نظر عرف بر نقصان مالیت اموری که ناشی از نقص در عین یا منافع آن مال باشد ضرر صادق است و نسبت به نقصان مالیت در اموری که مالیت آنها ناشی از اعتبار است - نه ویژگی های عینی و منافع آن- مانند پول های امروزی، بعید نیست که عنوان ضرر تطبیق شود.

### **اشکال نقضی به شمول ضرر برای نقصان مالیت**

ممکن است در تمسک به لاضرر برای ضرر از ناحیه نقصان مالیت این اشکال مطرح شود که اگر ایجاد ضرر از ناحیه نقصان قیمت ضرری بوده و ضمان آور باشد باید این نیز ضمان آور باشد که شخصی با عرضه محصولی در بازار موجب کاهش قیمت آن شود در حالیکه روشن است که نسبت به نقصان ایجاد شده در اموال سایرین مسئولیت و ضمانتی ندارد.

در پاسخ به این نقض ممکن است گفته شود اگر کسی به قصد کم کردن قیمت کالای دیگران کالایی را در بازار به قیمت بسیار نازل عرضه کند تا آنها را از صحنه رقابت خارج کند روشن نیست که نسبت به نقصان پدید آمده مسئولیت و ضمانتی نداشته باشد اما اگر صرف عرضه کردن کالایی بر اساس خصوصیت بازار -تناسبی که میان عرضه و تقاضا وجود دارد- موجب کاهش قیمت دیگر کالاها شود ممکن است گفته شود از نظر عرفی اگر چه ضرر است اما این ضرر منتسب به عرضه کننده نمی شود زیرا این نقصان را عرف منتسب به طبیعت بازار می داند. به عبارت دیگر عرف حق فعالیت در بازار و عرضه کالا و قیمت گذاری را برای هر شخصی ثابت می داند و اینکه در اثر استفاده از این حق قیمت کالایی در بازار کم یا زیاد شود را مصداق ایجاد نقص در اموال دیگران یا سلب حق آنها نمی داند.

شاید همین نکته موجب تمایز این مثال با کاهش ارزش دارایی های مردم در مسئله خلق پول باشد زیرا عرف کاهش ارزش پول را ناشی از این فعل بانک می داند و در عرف گفته می شود دولت با خلق پول ارزش پول ما و قدرت خرید ما را کم کرده و به ما ضرر زده است؛ اگر چه در

اینجا نیز کاهش قیمت صورت گرفته بر اساس همان خصوصیت بازار در عرضه و تقاضا باشد اما عرف این را سوء استفاده از حق انتشار پول می‌بیند.

به عبارت دیگر در هر دو فرض، ضرر و نقصان قیمت کالا صدق می‌کند اما آیا این ضرر به عامل آن استناد پیدا می‌کند؟ با توجه به اینکه خلق پول به دو صورت شکل می‌گیرد: اگر خلق پول توسط دولت و از طریق استقراض از بانک مرکزی صورت گرفته باشد، با توجه به اینکه اختیار چنین خلق پولی به صورت انحصاری در دست دولت است می‌توان گفت که این فعل دولت مصداق اضرار است و عرف این ضرر ایجاد شده را منتسب به او می‌بیند. اگرچه ایجاد تورم و کاهش ارزش پول نیز ناشی از همان مسئله نسبت میان عرضه و تقاضا است اما سوء استفاده از این حق انحصاری موجب اضرار به مردم شده و ضمان آور است.

اما اگر خلق پول به واسطه عدم نظارت کافی و بی‌تدبیری دولت در اختیاراتی که به سایر بانک‌ها - غیر از بانک مرکزی - در اعطای تسهیلات داده است ایجاد شود کما اینکه بیشترین حجم خلق پول ایجاد شده از همین طریق صورت می‌گیرد، ممکن است ادعا شود انتساب این نقصان ارزش پول به فعل دولت روشن نیست و واضح نیست که در نظر عرف؛ اضرار صدق کند.

شاید بتوان از این شبهه به نحو دیگری نیز پاسخ داد به این صورت که در تطبیق لاضرر بر اقدامات منجر به کاهش مالیت در مسئله خلق پول می‌توان ادعا کرد که حتی اگر نقصان مالیت را مصداق ضرر ندانیم یا ایجاد این نقص را مصداق اضرار دولت ندانیم، اما بدیهی است که این نقصان مالیت موجب کاهش قدرت خرید مردم می‌شود و این نقصانی است که بر ویژگی که افراد جامعه واجد آن بودند، وارد شده است. شخصی تا قبل از اقدام دولت با ۱۰۰۰ ریال قدرت خرید یک کالا را داشت و بعد از آن قدرت خرید آن کالا را ندارد. این بیان شائبه‌ای که نسبت به صدق ضرر بر مالیت اعتباری وجود داشت را ندارد.

البته به نظر می‌رسد وقتی نقص مالیت یک کالا را مصداق ضرر ندانیم و بعد نقص در قابلیت و حالت بالقوه‌ای که در اشخاص وجود دارد را مصداق ضرر بدانیم خالی از نظر نیست. اگر شخصی آبرویی دارد و از بین برود، یا متاعی دارد و از بین برود و یا جسم او دچار نقص شود

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/۲۳

اینکه ضرر صدق می‌کند روشن است اما اینکه شخصی یک قابلیت دارد که می‌توانسته از این قابلیت استفاده کند ولی به خاطر اقدام دیگری، این قابلیت و توان را ندارد، صدق ضرر محل تردید است. خصوصاً اگر نسبت به خود شیئی که تمام ارزش آن به ارزش مبادله ای آن است بگوییم نقصان مالیت آن ضرر برای مالک آن به حساب نمی‌آید و بعد گفته شود اینکه مالک آن شیئی به این خاطر که قابلیت و توانایی که در اثر داشتن آن شیء داشته و اکنون نقصانی در این قابلیت ایجاد شده است، نسبت به او ضرر به شمار آید.

### **چالش سوم: انطباق لاضرر بر نقص های اعتباری**

با توجه به اینکه پول در شکل امروزی آن تمام ارزش خود را از اعتبار دولت یا قانون به دست می‌آورد، این شبهه مطرح می‌شود که آیا می‌توان لا ضرر را شامل نقصی که ناشی از این اعتبارات عقلانی مستحدث است، دانست؟ روشن است که مصادیقی از ضررهای ناشی از اعتبارهای عقلانی که در زمان شارع وجود داشته مشمول این قاعده خواهد بود اما نسبت به پول بی پشتوانه که اعتبار خود را از قانون و قدرت سیاسی اقتصادی دولت می‌گیرد ممکن است گفته شود که اساساً شارع اینکه نقص در چنین اعتباری مصداق ضرر باشد را نپذیرفته است و باید به نوعی امضای شارع در این خصوص احراز گردد.

در پاسخ به این شبهه ابتدا باید مفهوم ضرر را مشخص نمود و بعد ملاحظه کرد که آیا شامل چنین نقص های اعتباری می‌شود یا خیر؟ به نظر می‌رسد ضرر، وارد کردن نقص بر امور مرتبط با انسان است گاهی این نقص به اموری که تکویناً مرتبط با انسان هستند وارد می‌شود مانند نقص هایی که بر جسم شخص، آبروی شخص و یا از لحاظ روحی و روانی به شخص وارد می‌شود. گاهی این نقص به اموری که براساس اعتبار مرتبط با انسان هستند وارد می‌شود. اینکه شخص را واجد یک حقی اعتبار کنند و بعد این حق از او سلب شود. نکته حائز اهمیت در این

قسم این است که منظور از اعتبار چیست؟ آیا اعتبار حق از سوی معتبر مقبول است؟ آیا اعتبار حق در ارتکاز عام عقلانی است؟ آیا اعتبار حق، شرعی است؟

به نظر می‌رسد که برای صدق ضرر لازم نیست که یک حق واقعی - هرچند در نظر ساده عرفی - وجود داشته باشد بلکه همین مقدار که معتبری که مورد پذیرش جامعه ای قرار گرفته حقی را اعتبار کند سلب آن حق ضرر است. به عبارت دیگر ضرر یعنی وارد کردن نقص تکوینی یا سلب حق قانونی، فرقی هم نمی‌کند که قانونگذار آن چه کسی باشد. به طور مثال اگر دولتی در میان افراد جامعه برگه‌های حاوی شماره هایی را منتشر کند و بعد بگوید کسانی که رقم یکان آن ۷ هست حق استفاده مجانی از وسایل نقلیه عمومی را در روز یکشنبه دارند اگر کسی برگه شخصی را بردارد یا به طریقی مانع استفاده او شود گفته می‌شود که به او ضرر زده است.

وجهی برای اختصاص ضرر به مواردی که اعتبار حق در ارتکاز عام عقلانی ثابت باشد وجود ندارد وقتی که بالوجدان بر موارد مذکور که مبتنی بر اعتبار عام عقلانی نیست نیز صادق است. با توجه به این بیان وقتی ضرر در لسان شارع اخذ می‌شود به معنای امضای آن اعتبارات خواهد بود اما نه به صورت مطلق بلکه تا جایی که با سایر قواعد و قوانین شریعت تنافی نداشته باشد. هم قواعد و قوانینی که در احکام تکلیفی وجود دارد و هم قواعد و قوانینی که در احکام وضعی وجود دارد و البته گاهی از مجموعه احکام شرعی مذاق شارع نیز احراز می‌شود که عدم تنافی با آن نیز لازم است، دلیل آن نیز روشن است چرا که در هر قانونگذاری وقتی حکم امضایی صادر می‌شود این قرینه لبیه وجود دارد که امضای او در چارچوب سایر قوانین اوست علاوه اینکه این مطلب در بسیاری از ادله لفظیه به عنوان قاعده عام وارد شده که قانون خدا بر سایر قوانین مقدم است «شَرَطُ اللَّهِ قَبْلَ شَرَطِكَ» (الحر العاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۶:۲) و اینکه «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (الحر العاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۱۷۲-۱۷۴) که می‌رساند مقید لفظی منفصل نیز برای این مطلب وجود دارد.



امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/۲۵

اما اینکه منظور از ضررهایی که بر اساس اعتبار حق شرعی باشد در صورتی که لاضرر به معنای نفی حکم ضرری باشد به این معنا خواهد بود که در اعتبار من اعتباری که من ثابت می‌دانم نفی نشده است. قضیه بدیهی است و بیان آن مستهجن است.

ممکن است گفته شود که درست است که ضرر به معنای ایراد نقص تکوینی یا سلب حق قانونی است اما وقتی از سوی یک قانون‌گذار صادر می‌شود به این معناست که منظور از سلب حق در خصوص قوانینی است که او اعتبار کرده است، اما این بیان نیز تمام نیست زیرا اگر آن معنا از ضرر پذیرفته شد صدور از آن قانونگذار بیش از این اقتضا ندارد که مخالف با مجموعه قوانین او نباشد چراکه طبق این بیان حکم او امضایی خواهد بود اما نمی‌رساند که ضررهایی که براساس اعتبار حق شرعی معنا پیدا کرده است مقصود بوده است.

### **چالش چهارم: شمول خطابات شرعی برای اشخاص حقوقی**

با توجه به اینکه خلق پول در شیوه رایج آن، توسط نهادهای دولتی یا بانک‌هایی صورت می‌گیرد که اشخاص حقوقی و اعتباری به شمار می‌آیند، این شبهه به وجود می‌آید که چگونه می‌توان اشخاص حقوقی را مشمول خطاب‌های شارع دانست؛ چراکه مضمون خطابات شارع بیان حکم تکلیفی و یا وضعی است و با توجه به عدم امکان انبعاث در شخص حقوقی به خاطر نداشتن درک، احساس و اراده، ثبوت حکم تکلیفی برای آنها بی معنا است و وقتی حکم تکلیفی قابل فرض نباشد، حکم وضعی که یا موضوع برای حکم تکلیفی قرار می‌گیرد و یا منتزع از حکم تکلیفی است قابل تصویر نخواهد بود. بر فرض از نظر ثبوتی حقیقت حکم تکلیفی اعتبار فعل یا محرومیت بر ذمه و ابراز آن باشد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۲۷۴-۲۷۵) و یا جعل تکالیف را به نحو خطابات قانونی بدانیم که شامل عاجزین از امثال نیز باشد (خمینی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۳۹-۴۳۷) اما در مقام اثبات اینکه اطلاق این خطابات شامل شخص اعتباری شود مشکل است زیرا امکان تقیید خطاب نسبت به این اشخاص ممکن نبوده تا در مقابل اطلاق اثباتی برای آن شکل بگیرد.

بنابراین نسبت به محل بحث گفته می‌شود مضمون خطاب لاضرر چه بیان حکم تکلیفی باشد و چه بیانگر موقف شارع نسبت به ضررهای تکوینی باشد اطلاق آن نمی‌تواند احکامی را برای اشخاص حقوقی ثابت نماید.

نسبت به شبهه مطرح شده می‌توان اینگونه پاسخ داد که با توجه به اینکه برخی اشخاص حقوقی -مانند مسجد، حکومت، بیت المال و...- در زمان شارع وجود داشته و عرف احکام را با توجه به امکان توجه تکلیف به متولیان این اشخاص حقوقی، متوجه همان اشخاص می‌دیده و متولی را به عنوان متصدی آن شخص حقوقی، مسئول انجام آن تکالیف می‌دیده است؛ گفته می‌شود این فهم عرف مورد امضای شارع بوده است و از نظر اثباتی مشکلی برای شمول خطابات نسبت به اشخاص حقوقی مذکور وجود ندارد اما در مورد اشخاص حقوقی امروزی مانند بانک ممکن است با الغای خصوصیت ادعا شود که میان اشخاص حقوقی آن زمان و آنچه که امروزه پدید آمده تفاوتی وجود ندارد.

اما از نظر شمول حکم وضعی مسئله روشن تر است چرا که در احکام وضعی همین که تکلیف به لحاظ غیر از موضوع حکم وضعی قابل تصویر باشد کافی است. چنانکه برای ثبوت ملکیت به عنوان حکم وضعی برای صبی همین مقدار که احکام تکلیفی مرتبط با ملکیت نسبت به ولی او قابل تصویر است جعل حکم وضعی برای صبی مشکلی ندارد. از این رو می‌توان گفت که در مورد اشخاص حقوقی نیز امکان ثبوت حکم وضعی مانند ضمان با توجه به اینکه احکام مرتبط مثل خروج از عهده به برگرداندن عین و لزوم پرداخت مثل یا قیمت در فرض تلف در حق متولی شخص حقوقی قابل تصویر است ثبوت حکم وضعی مذکور برای شخص حقوقی مشکلی ندارد. (لجنة الفقه المعاصر ۱۴۰۱: ج ۲: ۱۸-۲۱)

### **چالش پنجم: مستند نبودن نقصان مالیت به خلق پول**

مسئله دیگری که در تمسک به قاعده لاضرر باید به آن توجه داشت این است که گفته می‌شود ضرری که در مسئله خلق پول مترتب می‌شود، صرفاً از ناحیه انتشار و توزیع و تزریق پول پر قدرت در جامعه شکل نمی‌گیرد بلکه ضرر در اثر استفاده از این پول برای امور غیر مولد شکل

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/۲۷

گرفته است و اگر بخواهد لاضرر بر اساس این بیان تطبیق شود باید گفت اشخاصی که پول خلق شده را در قالب تسهیلات یا سایر اشکال از بانک دریافت کرده و آن را در غیر اموری که دولت یا بانک مرکزی سیاست گذاری کرده، صرف نموده اند سبب تحقق ضرر شده اند بنابراین ضمان متوجه ایشان خواهد بود.

در مقام دفع این شبهه به نظر می‌رسد با توجه به اینکه عنوان «خلق پول» موضوع برای ضمان نیست بلکه از این جهت که خلق پول سبب تورم شده و منجر به نقصان در مالیت دارایی های پولی افراد می‌شود اگر این نقصان انتساب و استناد به شخص حقیقی یا حقوقی پیدا کند موضوع ضمان خواهد بود. در جایی که ایجاد نقصان در مالیت عرفاً مستند به نهاد یا شخصی نشود موضوع ضمان محقق نخواهد شد. در مثال نقض اگر تورم، ناشی از تصمیم غلط در اصل خلق پول یا سوء مدیریت در پول های منتشر شده نباشد ضمان متوجه نهاد یا شخص منتشر کننده پول نیست و اگر به طور فرضی شخصی تسهیلات یا اعتباری را به میزان نقدینگی تورم زا دریافت و آن را به گونه‌ای وارد چرخه اقتصاد کند که موجب تورم در اقتصاد شود می‌توان ملتزم شد که همان شخص ضامن کاهش ارزش دارایی های جامعه است.

### **چالش ششم: اثبات ضمان بر اساس قاعده لاضرر**

برای اثبات ضمان خلق پول بوسیله قاعده لاضرر گفته می‌شود عدم ضمان کاهش ارزش پول حاصل از تورم در نظر عرف و عقلا ضرر بر مردم است و با تمسک به ادله لاضرر گفته می‌شود که شارع موقفی که منشأ ضرر شود را اتخاذ نمی‌کند لذا ثابت می‌شود که شارع مقدس ضمان را در این موارد جعل کرده است.

نسبت به این بیان گفته شده که نسبت به ضررهای غیر فاحش سیره متصل به عصر معصومین علیهم السلام وجود دارد که با وجود تحقق کاهش ارزش در کالاها به مقدار غیر فاحش، شخص را موظف به پرداخت همان مبلغ یا کالا می‌دیدند و او را ضامن کاهش ارزش نمی‌دیدند.

البته با توجه به اینکه تمام ارزش پول‌های اعتباری و منفعت آن، قدرت خرید آن است و تقریباً هیچ منفعت ذاتی و مصرفی ندارند استفاده از دلیل سیره برای تخصیص ادله لاضرر با مشکل مواجه است. زیرا قدر مسلم از جریان سیره عدم ضمان در مواردی است که علی‌رغم کاهش ارزش قیمت کالا، همچنان ارزش مصرفی خود را داشته است؛ اما اینکه سیره در جایی محقق شده باشد که نسبت به همان ارزش مصرفی نقصانی رخ داده باشد و منشأ کاهش قیمت شده باشد مثل اینکه یخ را در زمستان تحویل دهد یا لباس زمستانی را در تابستان تحویل دهد، تحقق چنین سیره‌ای محل تامل است. (شهیدی، ۱۴۰۰، ج: ۱، ۱۰۲)

به نظر می‌رسد اگر دولت یا نهاد مربوطه به گونه‌ای خلق پول کند که در مدت کوتاهی پول‌های در اختیار مردم مانند تالف تلقی گردد و این تلف به او استناد داده شود به ضمان اتلاف، ضامن خواهد بود اما اگر صرفاً دچار نقص در مالیت شود و بپذیریم که ایجاد نقص در مالیت مصداق ضرر یا ظلم است از ادله لاضرر و حرمت ظلم، ضمان استفاده نمی‌شود بلکه نهایت چیزی که از این ادله به دست می‌آید این است که لازم است کاری کند که این ارزش از دست رفته جبران گردد. به عبارت دیگر اگر شارع در مقام دفع ضرر حکم تکلیفی حرمت خلق پول و وجوب تکلیفی جبران ارزش کاهش یافته را جعل کرده باشد صدق می‌کند که شارع موقوف ضرری ندارد و اینگونه نیست که صدق نفی ضرر متوقف بر جعل حکم وضعی ضمان باشد.

البته اقدام در جهت جبران با توزیع مجدد پول نمی‌تواند محقق شود زیرا این موجب افزایش نقدینگی و درطول آن افزایش تورم و کاهش ارزش پول خواهد شد.

روشن است که میان وجوب تکلیفی جبران با اشتغال ذمه و تبدیل به «دین» شدن میزان ارزش کاهش یافته، تفاوت وجود دارد.

اگرچه اشتغال ذمه شخص حقیقی یا حقوقی آثاری را دارد که در وجوب تکلیفی جبران وجود ندارد چرا که در این صورت از دیون شخص حقوقی حساب شده در حالیکه با قول به عدم ضمان از وظایف و تکالیف شخص حقوقی به شمار می‌آید و این ثاری را در فرض انحلال یا ورشکستگی و ... به دنبال دارد ولی با این وجود ممکن است ادعا شود که عدم ترتب آثار حکم

امکان سنجی تمسک به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق پول/۲۹

وضعی ضمان، موجب صدق ضرر نیست و نهایت این است که نفع بیشتری برای افراد جلب نشده است.

### **جمع بندی**

حاصل آنچه از مطالب مطرح شده به دست می آید، را می توان در قالب نکات ذیل خلاصه کرد:

۱. خلق پول در مواردی که بدون پشتوانه و بدون سیاست گذاری صحیح و مدیریت و نظارت بر عملکرد بانکها صورت گیرد منجر به تورم و کاهش ارزش دارایی های مردم می شود.

۲. «کاهش ارزش پول» نقصان مالیت، بدون نقص در عین و منافع ذاتی آن است و با این وجود می توان ادعا کرد از نظر عرفی مصداقی از ضرر است که در لاضرر نفی شده است چراکه آنچه در لاضرر نفی شده همین ضررهای عرفی است. بر همین اساس با وجود اینکه مالیت پول ناشی از اعتبار است اما برای صدق ضرر مهم نیست که منشأ نقصان تکوینی یا اعتباری باشد بلکه معیار صدق عرفی آن است.

۳. مفاد قاعده لاضرر نفی موقفی از شارع است که منجر به تحقق ضرر در خارج شود؛ از این رو می توان بر اساس آن نفی یا اثبات احکام تکلیفی و وضعی را استفاده نمود.

۴. با وجود اینکه خلق پول در شیوه رایج آن توسط اشخاص حقوقی صورت می گیرد ولی می توان خطابات شارع از جمله لاضرر را شامل شخص حقوقی نیز دانست و برخی احکام تکلیفی یا وضعی از جمله ضمان را برای آن ثابت نمود.

۵. نقصان مالیت ناشی از خلق پول در فرضی موجب ضمان می شود که این نقصان منتسب و مستند به فعل شخص یا اشخاص حقیقی یا حقوقی باشد در غیر این صورت نمی توان حکم به ضمان نمود.

۶. اثبات ضمان خلق پول به وسیله لاضرر متوقف بر این است که علی رغم جعل حرمت تکلیفی برای خلق پول در فرض مورد نظر و جعل وجوب تکلیفی تدارک ضرر ناشی از کاهش ارزش، از عدم جعل ضمان به عنوان حکم وضعی بر ذمه نهاد یا شخص خالق پول، صدق کند که موقف شارع موجب ضرر شده است؛ در حالیکه با وجود دو موقف تکلیفی مزبور، اثبات ضرر مستند به موقف شارع و به تبع آن اثبات حکم الزامی مشکل است.

بنابراین به نظر می‌رسد مهمترین چالش در مسئله امکان تمسک به قاعده لاضرر در خلق پول، قصور این قاعده برای اثبات ضمان در فرض مذکور است.

### فهرست منابع

#### قرآن کریم

- ۱- آذرنیوار، محمد، ملک پور، نیما، ۱۳۹۹، یک ساتوشی، تهران، راه پرداخت.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳، من لایحضره الفقیه، ج ۳، چ ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۳- اکبری محمود و همکاران، مقاله ابعاد اقتصادی فقهی پدیده خلق پول از منظر بانکداری اسلامی، پژوهش نامه میان رشته ای فقهی، ۸ (۱۶)، ۱۳۵-۱۶۴.
- ۴- انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸، فراند الأصول، چ ۹، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- ۵- مجتهد، احمد، حسن زاده، علی، ۱۳۹۰، پول، بانکداری و نهادهای مالی، چ ۳، تهران، جنگل، پژوهشکده پولی و بانکی.
- ۶- جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰، فقه عقود مستحدثه، ج ۱، چ ۱، قم، موسسه انتشارات حوزه‌های علمیه تقریرات درس استاد شوپایی، جمعی از نویسندگان.
- ۷- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، چ ۱، بیروت، دارالعلم للملایین.

امكان سنجي تمسك به قاعده «لاضرر» در اثبات ضمان خلق يول/۳۱

۸- الحر العاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۹، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة،  
چ۱، قم، مؤسسة آل البيت.

۹- خمینی، سيدروح الله، ۱۴۲۱ ق، كتاب البيع، ج ۲، چ ۱، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار  
امام خمینی قدس سره. ۲: ۳۹۲.

۱۰- خمینی، سيدروح الله، ۱۴۲۳، تهذيب الاصول، چ ۱، تهران مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام  
خمینی ره.

۱۱- خویی، سيد ابوالقاسم، ۱۴۲۲، محاضرات في أصول الفقه، الخويي، چ ۱، قم، مؤسسة  
إحياء آثار السيد الخوئي.

۱۲- زمخشری، محمود، ۱۳۸۶، مقدمة الادب، چ ۱، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي  
دانشگاه تهران.

۱۳- سبحانی حسن، دروديان حسين، ۱۳۹۵، ارزيابي توجيه پذيري خلق پول به وسيله  
سيستم بانكي در نظام بانکداری اسلامي، فضاومه علمي پژوهشی اقتصاد اسلامي،  
۱۶(۶۴) ۵۴-۳۱.

۱۴- شهیدی، محمد تقی، وطن پرست مهدی، ۱۴۰۰، فقه پول استاد شهیدی، چ ۱، قم،  
مؤسسه انتشارات حوزه های علمیه، ج ۱: ۱۰۲

۱۵- شيخ الشريعة اصفهانی، فتح الله، ۱۴۱۰، قاعدة لا ضرر، چ ۱، قم، دفتر انتشارات  
اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

۱۶- صاحب بن عباد، اسماعيل، بی تا، المحيط في اللغة، ج ۸، چ ۱، بيروت، عالم الكتب.  
۲۷: ۸

۱۷- صدر، سيد محمد باقر، الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود، ۱۴۱۷، بحوث في علم  
الأصول، الهاشمي الشاهرودي، چ ۱، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً  
لمذهب أهل البيت.

- ۱۸- طباطبایی، محمدحسین، بی تا، بداية الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۹- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۷۳، رجال الطوسی، چ ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۰- طوسی، محمد بن الحسن، بی تا، الفهرست (للشیخ الطوسی)، چ ۱، نجف اشرف، المكتبة الرضویة.
- ۲۱- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷، تهذیب الأحکام، چ ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- ۲۲- عربی، سیدهادی، علوی، سیداسحاق، ۱۳۹۲، کلیات علم اقتصاد، چ ۱، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۲۳- فیومی، احمد بن محمد، بی تا، المصباح المنیر، چ ۲، قم، مؤسسه دارالهجرة.
- ۲۴- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، ج ۵، چ ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- ۲۵- لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۰۱، الشخص الاعتباری، چ ۱، قم، دفتر فقه معاصر حوزه‌های علمیه.
- ۲۶- محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸، ق، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، چ ۲، قم، مسسه اسماعیلیان.
- ۲۷- محقق داماد، محمد، ۱۳۸۲، المحاضرات (مباحث اصول الفقه) چ ۱، اصفهان، مبارک.
- ۲۸- نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵، رجال النجاشی، چ ۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم



## بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق

محسن کاشانی (ایران)<sup>۱</sup>؛ محبوبه کاشانی (ایران)<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹

### چکیده

یکی از مسائل پیرامون ادله اثبات دعوا، بحث شهادت و نقش جنسیت در اعتبار آن است. در متون فقهی، شهادت اطلاع دادن از واقعه‌ای است که بطور قطع و یقین آن را مشاهده نموده که در متون حقوقی، این شهادت را چنین تبیین نموده اند که شخصی به نفع یکی از طرفین دعوی و بر ضرر دیگری اعلام آگاهی و خبر از وقوع رویدادی نماید؛ براین اساس این سوال مطرح می شود که آیا شهادت از جانب زنان در فقه و قانون مطرح است یا خیر؟ وقتی به حقوق زنان در فقه امامیه و قانون می‌نگریم، شهادت دادن آنها را به انضمام یمین مورد اعتبار قرار داده است؛ چنان که در فقه امامیه در بیان شهادت از یمین زن و شهادت وی برای حل دَعَاوی در بابِ حَقِّ الله و حَقِّ الناس و امور مربوط به زنان سخن به میان آورده که قانونگذار در قوانین حقوقی خویش از آن تبعیت نموده است، حال هدف از نوشتن پژوهش حاضر ابتدا بررسی جایگاه انسان شناختی و ارزشی اسلام به زن و است و دیگرهدف، تبیین دیدگاه اسلام و قانون اسلامی ایران در زمینه حقوق زن در باب شهادت است که روش تحقیق حاضر، تحلیلی بوده که در بررسی منابع از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است و نتایج حاصل از آن به جهت نشان دادن جایگاه شهادت زنان در قانون و فقه اسلامی ایران است.

واژگان کلیدی: ادله، شهادت، زن، فقه، حقوق.

۱. کاشانی، محسن، فقه و اصول، سطح ۴ حوزه علمیه. قم. ایمیل: mohsenkashani3909@gmail.com

۲. کاشانی، محبوبه، دانشجوی کارشناسی ارشد، حقوق خانواده، دانشکده هدی، قم. masoudkashani1986@gmail.com

## ۱. مقدمه

متون فقه مبنای بسیاری از قوانین ما در حوزه‌هایی چون: حقوق خانواده، حقوق ارثیه، عقود و ایقاعات، احوال شخصیه، قصاص و دیات، حدود و ادله اثبات دعوی است؛ بنابراین در تفسیر قوانین مرتبط با حوزه‌های فوق باید به متون فقهی به عنوان منشأ قانون توجه شود. در این پژوهش به بررسی شهادت دادن زن از دیدگاه فقه و حقوق پرداخته شده است.

این پرسش مطرح است که آیا زن می‌تواند در دعاوی، به تنهایی سوگند یاد کند؟ و یا سوگند زن بدون همراهی با چیز دیگری برای فصل خصومت سبب اقناع دادرس می‌شود؟ که این سوال از دیرباز در مباحث حقوقی ایران مطرح گردیده است و فقیهان درباره چگونگی آن به تبادل آراء پرداخته‌اند. اگرچه بیشتر فقیهان متمایل به این نظر شده‌اند که زن می‌تواند سوگند یاد کند و سوگند وی، همراه سوگند مرد می‌تواند موثر واقع شود.

روش پژوهش در این مقاله بصورت کتابخانه‌ای و با مراجعه به کتب مختلف فقهی و حقوقی و مقالات مربوط است که از روش توصیفی - تحلیلی برای توصیف و تبیین موضوع استفاده گردیده است.

بررسی فقهی و حقوقی أخذ به یمین (قسم) زن در ادله اثبات دعوا از مسائل جدید در علم حقوق نبوده؛ بلکه در فقه نیز مورد بحث قرار گرفته است ولی پژوهش‌های گذشته به صورت شفاف به این موضوع اختصاص نیافته است و نیز کتاب یا رساله مستقل مرتبط با عنوان أخذ به یمین زن تا کنون به نگارش درنیامده است؛ که در ذیل به برخی از کتاب‌ها و پژوهش‌های مرتبط با موضوع پژوهش کنونی بیان می‌گردد:

۱. کتاب لمعه دمشقیه شهید اول در باب شهادت و ترجمه علی شیروانی؛

۲. کتاب احکام قضایی محسن غرویانی؛

بررسی ادله اخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۳۵

۳. کتاب تحریر الوسیله امام خمینی؛

۴. کتاب زن و مسائل قضایی و سیاسی مرتضی مطهری؛

۵. کتاب ادله اثبات دعوی عباس کریمی؛

۶. کتاب ادله اثبات دعوی امیرحسین شیخ‌نیا؛

۷. کتاب ادله اثبات دعوی سید مصطفی صدرزاده افشار؛

۸. پایان‌نامه «نقش و جایگاه سوگند در تاریخ اجتماعی ایران باستان» که مؤلف پیشینه سوگند را ذکر نموده است.

در پژوهش‌های فوق، به صورت مستقل از سوگند زن سخنی به میان نیامده است؛ بنابراین با توجه به اهمیت کاربردی یمین زن در ادله اثبات دعوی در محاکم حقوقی، ضرورت انجام تحقیق در این زمینه روشن می‌شود.

در این پژوهش، قبل از پرداختن به مطالب اصلی، مفهوم‌شناسی سه کلمه «دلیل»، «اثبات» و «دعوا» بیان شود:

معنی اثبات: اثبات واژه عربی است که از ریشه «ثبت ثباتاً- ثبوتاً» گرفته شده و در لغت به معنای تحکیم و تحقق (زراعت، ۱۴، ۱۳۸۸)، ثابت گردانیدن، پابرجای کردن وجود امری را ثابت کردن است و در اصطلاح، اثبات، قانع ساختن مخاطب به وجود مطلوب و بر مبنای عواملی است که پایه‌های اعتقاد او را در این زمینه تشکیل می‌دهد، چنانکه در دعوا نیز اثبات حق بر مبنای مفاد و روح قوانین انجام می‌پذیرد.

در زبان عرفی ثابت کردن به معنای آشکار ساختن حقیقت یا واقعیت است؛ (کاتوزیان، ۱۳۸۴، ۲۰) همچنین اثبات به دنبال ثبوت است. ثبوت، تحقق امر در مرحله داخلی و واقعی است.

اثبات تحقق امر در مرحله استدلال دارد. هر صاحب حق باید آنچنان دلیل در اختیار داشته باشد که هر لحظه حق مرحله ثبوتی بتواند در مرحله اثبات نشانده شود؛ پس می‌توان گفت اثبات عبارت‌اند از: ارائه دلیل در برابر قاضی مبنی بر قبول یا رد یک واقعه‌ای که اتفاق افتاده است.

معنی دعوی: در قانون برای دعوی تعریفی وجود ندارد. بعضی دعوا را عملی دانسته‌اند که برای تثبیت حق صورت می‌گیرد. (شیخینیا، ۱۳۷۳، ۲۱) اصطلاح دعوا در زبان حقوقی به دو معنی بکار رفته است:

اولین مورد، عمل حقوقی است که به موجب آن مدعی اجرای حق مورد ادعا را از دادگاه می‌خواهد؛ به‌عنوان مثال هنگامی که گفته می‌شود ابطال سند نیاز به طرح دعوا دارد یا مدعی باید اهلیت داشته باشد یا دعوا به موجب دادخواست اقامه می‌شود اشاره به همین عمل حقوقی است؛ پس می‌توان گفت دعوی یک قدرت و اختیار قانونی است که فرد به واسطه آن می‌تواند دست دستگاه قضایی را برای تکمیل و حل نزاع موردنظر که خواهان استیفای حقوق خودش است باز بگذارد.

از نظر تحلیلی در هر دعوا سه رکن اصلی وجود دارد: ۱. مبنای حقوقی یا اصلی که دعوا بر آن مبتنی است (کبری قضیه)؛ ۲. واقعه‌ای که سبب اجرای آن اصل می‌شود (صغرای قضیه)؛ ۳. نتیجه، آنچه مدعی خواهان آن است و از دادگاه مطالبه می‌کند. قیاس تشکیل شده از این سه رکن پایه اساسی اثبات در هر دعوا و دفاع است.

دومین مورد، حق رجوع به دادگاه و دادخواهی از مقام عمومی است که بر مبنای این مفهوم دعوا در تعریف آن گفته شده است: «حقی است که به موجب آن اشخاص می‌توانند به دادگاه مراجعه کنند و از مقام رسمی بخواهند که به وسیله اجرای قانون از حقوقشان در برابر دیگری حمایت کند». (کاتوزیان، ۱۳۸۴، ۷) وقتی دعوی به وسیله مدعی اقامه شود و متضمن ادعای او در

بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۳۷

مورد اختلاف است آن را دعوی به معنای اخص می‌نامند و منظور ما در این بحث دعوی به این معنی است که به وسیله مدعی طرح و اقامه می‌شود در ترافع قضایی اثبات مورد ادعا برعهده مدعی است و ماده ۱۲۵۷ قانون مدنی در این باب صراحت دارد و می‌گوید: «هرکس مدعی حق باشد باید آن را اثبات کند و «مدعی علیه» هرگاه در مقام دفاع مدعی امری شود که محتاج به دلیل باشد اثبات امر برعهده اوست». حکم ماده مذکوره مأخوذ از قاعده فقهی «الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ ادَّعى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَهُ» است. (شیخینیا، ۱۳۷۳، ۳۶)

معنی شهادت: با بهره‌گیری از متون فقهی این چنین به بیان شهادت پرداخته شده است که شهادت اظهار سخنی است که از روی علم صادر شده و نتیجه مشاهده توسط بصر یا بصیرت است و از لفظ شهادت تعبیر به شهادت از حکم نیز شده است مانند «شَهْدٌ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا؛ گواهی داد گواهی، از اهل و خاندان آن زن» (یوسف، ۲۶) باید گفت شهادت هم دارای معنی اسمی است و هم دارای معنی مصدری، معنی اسمی آن مانند استعمال این کلمه در آیه شریفه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ؛ دانای نهان و آشکار» (انعام، ۷۳) است و در آیه مزبور کلمه شهادت در مقابل کلمه غیب آمده است؛ علاوه بر آن این کلمه در معنی خبر قاطع نیز استعمال می‌شود و معنی مصدری آن حضور داشتن، درک نمودن، اطلاع داشتن و همچنین اخبار قاطع دادن است. (قاسمی، ۱۳۸۰، ۱۳) موید استعمال کلمه شهادت در معنای حضور و اخبار قاطع باشد وجود دارد. در آیه «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ؛ و خداوند گواهی می‌دهد که منافقین دروغ‌گویانند». (منافقون، ۱)

معادل فارسی شهادت را کلمه گواهی دانسته‌اند و فاعل آنکه کلمه شاهد است معادل گواه ذکر شده است، گواهی (شهادت) به مفهوم اعم، اخبار و اطلاع (خبر دادن) فرد نزد قاضی محکمه از دیده‌ها یا شنیده‌ها یا سایر آگاهی‌هایی است که به صورت اتفافی یا به درخواست یکی از اصحاب دعوا از موضوعی پیدا کرده است. (قاسمی، ۱۳۸۰، ۱۴) شهادت در لغت به معنای حضور و معاینه و اطلاع آمده است. (لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۷) در لسان العرب آمده است:

«أشهدته على كذا فشهد عليه؛ او را شاهد گرفتم، آنگاه او شاهد آن مطلب واقع گردید». (ابن منظور، ۱۴۱۹، ۲۴۰). در تعریف اصطلاحی شهادت بیان گردیده: شهادت اخبار توأم با قطع و جزم است از وجود حقی برای غیر که از سوی غیر قاضی به عمل می‌آید (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۴۱، ۷) و از نظر حقوقدانان در بیان معنای شهادت اینطور سخن گفته شده است؛ مدنی در کتاب ادله اثبات دعوی خویش شهادت را اینطور بیان کرده است: «شهادت عبارت‌اند از اینکه شخصی به نفع یکی از اصحاب دعوی و بر ضرر دیگری اعلام اطلاع و خبر از وقوع امری نماید». (مدنی، ۱۳۷۹، ۱۷۵) گلدوزیان: «شهادت عبارت‌اند از بیان آنچه را که اشخاص دیده و یا شنیده‌اند». (گلدوزیان، ۱۳۸۴، ۸۴)

## ۲. مبنای فقهی و حقوقی یمین زن

### ۲.۱. مبنای فقهی

از آنجایی که موارد یمین زنان ضمیمه شهادت آنان بر حل و فصل دعوایی قرار گرفته است از جمله موارد فقهی که می‌توان به یمین زنان اعتبار داد عبارت‌اند از:

۱/۲/۲. اولین روایت نقل شده از کلینی در کتاب کافی آمده است که امام موسی بن جعفر (ع): «إِذَا شَهِدَ لِصَاحِبِ الْحَقِّ امْرَأَتَانِ وَ يَمِينُهُ فَهُوَ جَائِزٌ.؛ در این روایت بالصراحت امام می‌فرماید که؛ اگر دو زن به صاحب حق و قسم او شهادت دهند، جایز است (صدوق، ۱۳۴۳، ج ۳، ۵۵).

۲/۲/۱/۲. «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أُجِيزُ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي الْغُلَامِ صَاحٍ أَمْ لَمْ يَصِحَّ وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ الرَّجَالُ تَجَوُّزُ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِيهِ؛ امام صادق (ع) فرمود: شهادت زنان را در مورد پسر

بررسی ادله اخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۳۹

جایز می‌دانم؛ چه سالم باشد و چه نباشد و در هر چیزی که مردان به آن نگاه نکنند، شهادت زنان جایز است». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ۳۹۰)

۳/۱/۲. «علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سُئِلَ هَلْ تُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي النِّكَاحِ فَقَالَ تَجُوزُ إِذَا كَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ وَكَانَ عَلَيَّ ع يَقُولُ لَا أُجِيزُهَا فِي الطَّلَاقِ قُلْتُ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرَّجُلِ فِي الدِّينِ قَالَ نَعَمْ وَ سَأَلْتُهُ عَن شَهَادَةِ الْقَابِلَةِ فِي الْوَلَادَةِ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ الْوَاحِدَةِ وَ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الدِّينِ وَ فِي الْمَنُفُوسِ وَ الْعُدْرَةِ وَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَجَازَ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي الدِّينِ مَعَ يَمِينِ الطَّالِبِ يَحْلِفُ بِاللَّهِ إِنَّ حَقَّهُ لَحَقٌّ؛ از امام صادق(ع) سوال شد آیا شهادت زنان در ازدواج را قبول دارید؟ فرمود: جایز است اگر مردی با آنها باشد و علی (علیه- السلام) می‌فرمود: من در طلاق اجازه نمی‌دهم، گفتم: آیا شهادت زن با مرد در دین جایز است؟ امر دین و نفس و عذر، و کسی که او را شنید به من گفت که پدرش به او گفته است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شهادت زنان را در دین اجازه داده است. سوگند شاگرد به خدا سوگند که حق او حق است» (همان، ۳۸۶).

۴/۱/۲. «عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إِذَا شَهِدَ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ وَ امْرَأَتَانِ جَازَ فِي الرَّجْمِ وَ إِذَا كَانَ رَجُلَانِ وَ أَرْبَعُ نِسْوَةٍ لَمْ تَجُزْ؛ گفت: از امام صادق(ع) درباره شهادت زنان در رجم پرسیدم، فرمود: اگر سه مرد و دو زن و اگر دو مرد و چهار زن باشند، رجم جایز نیست» (همان، ۳۸۶).

۵/۱/۲. «عن أبي بصير قال: سَأَلْتُهُ عَن شَهَادَةِ النِّسَاءِ فَقَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَ حُدَّهِنَّ عَلَيَّ مَا لَا يَسْتَطِيعُ الرَّجَالُ يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي النِّكَاحِ ....؛ گفت: از امام درباره شهادت زنان پرسیده است، که امام در مورد جواز شهادت زن سخن گفته اند. (همان، ۳۹۱)

۲/۲/۱/۶. در کتاب لمعه روایت: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قُلْتُ لَهُ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي نِكَاحٍ أَوْ طَلَاقٍ أَوْ فِي رَجْمٍ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِيمَا لَا يَسْتَطِيعُ الرَّجَالُ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَيْهِ وَ لَيْسَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ وَ تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ فِي النِّكَاحِ إِذَا كَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ وَ تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ فِي حَدِّ الزَّوْنِيِّ إِذَا كَانَ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ وَ امْرَأَتَانِ وَ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ وَ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ فِي الزَّوْنِيِّ وَ الرَّجْمِ وَ لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ فِي الطَّلَاقِ وَ لَا فِي الدَّمِّ، برای شهادت زن استناد شده است که از امام الرضا (علیه‌السلام) سوال شد: برای زنان جایز است شهادت به چیزی که مردان به آن نگاه نمی‌کنند و مردی با خود ندارند، اگر مردی با آنها باشد شهادت زناشویی جایز است و اگر سه مرد و دو زن باشند شهادت در زنا جایز است و شهادت دو مرد و چهار زن نیست. جایز در رجم، شهادت آنها در طلاق یا خون جایز نیست» (شهید اول، ۱۳۹۲، ۱۸۸ و کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ۳۹۱)

۲/۲/۱/۷. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْهَلَالِ وَلَا فِي الطَّلَاقِ وَقَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ النِّسَاءِ تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ فِي الْعُدْرَةِ وَ النِّسَاءِ.؛ فرمود: شهادت زنان درباره (فرارسیدن) ماه جدید یا در طلاق جایز نیست و گفت: از او درباره زنانی که شهادتشان جایز است پرسیدم؟ فرمود: فرمود: بلی در مورد باکرگی و خونریزی بعد از زایمان. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ۱۸۹)

۲/۲/۱/۸. «وَ بِالْإِسْنَادِ عَنْ يُونُسَ عَنْ (عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرِ) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْعُدْرَةِ وَ كُلِّ عَيْبٍ لَا يَرَاهُ الرَّجُلُ؛ فرمود: برای زنان شهادت بر باکرگی جایز است و هر عیب و نقصی را مردان نمی‌بینند» (همان).

۲/۲/۱/۹. «عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي رُؤْيَةِ الْهَلَالِ وَ لَا تَجُوزُ فِي الرَّجْمِ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ وَ أَرْبَعِ نِسْوَةٍ وَ تَجُوزُ فِي ذَلِكَ ثَلَاثَةَ رِجَالٍ وَ امْرَأَتَانِ وَ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَ حَدَّهُنَّ بِأَرْبَعِ رِجَالٍ فِي كُلِّ مَا لَا يَجُوزُ لِلرِّجَالِ



بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۴۱

النَّظَرُ إِلَيْهِ وَ تَجُوزُ شَهَادَةُ الْقَابِلَةِ وَ حَدَّهَا فِي الْمُنْفُوسِ ؛ امام صادق (ع) می فرمایند: شهادت زن در رویت هلال جایز نیست و شهادت دو مرد و چهار زن در مورد رجم جایز نیست و سه مرد و دو زن در آن شهادت دهند و گفت: شهادت زن به تنهایی بدون مرد در هر چیزی که مرد جایز نیست به آن نگاه کند و شهادت قابله به تنهایی برای شخص جایز است» (همان).

۱۰/۱/۲. « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ شَهَادَةِ النِّسَاءِ تَجُوزُ فِي النِّكَاحِ قَالَ نَعَمْ وَ لَا تَجُوزُ فِي الطَّلَاقِ قَالَ وَ قَالَ عَلِيُّ ع تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الرَّجْمِ إِذَا كَانَ ثَلَاثَةَ رِجَالٍ وَ إِمْرَأَتَانِ وَ إِذَا كَانَ أَرْبَعُ نِسْوَةٍ وَ رِجَالَانِ فَلَا تَجُوزُ فِي الرَّجْمِ قُلْتُ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرَّجَالِ فِي الدِّمِّ قَالَ لَا .  
زراره می گوید: امام صادق (ص) سوال کردم که آیا شهادت زن در نکاح جایز است؟ فرمود: بلی و در طلاق جایز نیست، فرمود: و علی (علیه السلام) فرمود: شهادت شخص بد در رجم اگر سه مرد و دو زن باشد و اگر باشد جایز است. چهار زن و دو مرد، پس رجم جایز نیست، گفتم: آیا شهادت زن با مردان در خون جایز است؟ او گفت نه» (همان، ۱۹۰).

۱۱/۱/۲. « الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنِ ابْنِ بَنِي عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ يَحْضُرُهَا الْمَوْتُ وَ لَيْسَ عِنْدَهَا إِلَّا امْرَأَةٌ أَتَجُوزُ شَهَادَتُهَا أَمْ لَا تَجُوزُ فَقَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْمُنْفُوسِ وَ الْعُدْرَةِ .  
امام صادق (ع) می فرماید: از او درباره زنی که به مرگ می آورد، پرسیدم که جز زنی که شهادتش جایز است یا نه؟ فرمود: شهادت زن بر نفس و باکره جایز است» (همان، ۳۸۷).

۱۲/۱/۲. « أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ حَامِلٌ فَوَضَعَتْ بَعْدَ مَوْتِهِ غُلَامًا ثُمَّ مَاتَ الْغُلَامُ بَعْدَ مَا وَقَعَ إِلَى الْأَرْضِ فَشَهِدَتِ الْمَرْأَةُ الَّتِي قَبَلَتْهَا أَنَّهُ اسْتَهَلَّ وَ صَاحَ حِينَ وَقَعَ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ مَاتَ قَالَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُجِيزَ شَهَادَتَهَا فِي رُبْعِ مِيرَاثِ الْغُلَامِ. گفت: از اباعبدالله (علیه السلام) درباره

مردی پرسیدم که مرد و زنش را در حال بارداری رها کرد و پس از مرگ او پسری به دنیا آورد و پس از آن که پسر بر زمین افتاد مرد. یک چهارم ارث پسر» (همان، ۳۹۲).

۱۳/۱/۲. «وَمِنْهَا مَا يَثْبُتُ بِرَشْحُلَيْنِ وَرَجُلٍ وَإِمْرَأَتَيْنِ وَشَاهِدٍ وَيَمِينٍ وَهُوَ الدُّيُونُ وَالْأَمْوَالُ وَالْجِنَايَةُ الْمَوْجِبَةُ لِلدِّيَةِ. وَمِنْهَا بِالرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَلَوْ مُنْفِرَاتٍ كَالْوَلَادَةِ وَالْإِسْتِهْلَالِ وَغُيُوبِ النِّسَاءِ الْبَاطِنَةِ وَالرِّضَاعِ وَالْوَصِيَّةِ لَهُ. وَمِنْهَا بِالنِّسَاءِ مُنْضَمَّاتٍ خَاصَّةً وَهُوَ الدُّيُونُ وَالْأَمْوَالُ؛ وَ مِنْهَا جَمَلَةٌ أَيْضًا رَأَتْهَا دُونَ الْمَرْءِ وَدُونَ الْمَرْءِ وَشَاهِدٍ وَقِسْمٍ وَوَالِدٍ وَمَوْلَى، نَقْصَ بَاطِنِي دَرِ زَنِّ، شِيرِ دَادِنِ وَارَادَةِ بَرَاءِ أَوْ وَبِرْخِي أَيْ مِنْهَا مَشْمُولَاتٌ خَاصَّةٌ بِزَنَانَةٍ وَعَيْدٍ وَبَوْلٍ أَيْ أَنَّهَا».

شهید اول در کتاب لمعه دمشقیه، بخشی از حقوق به وسیله شهادت دو مرد و یک مرد و دو زن و یک شاهد همراه با قسم ثابت می‌شوند مانند: دیون، بدهی‌ها، اموال و جنایتی که موجب دیه می‌شود و برخی از حقوق هم با شهادت مردان و هم با شهادت زنان - جدای از مردان - ثابت می‌شوند مانند: ولادت، گریه اول بیچه و زنده به دنیا آمدن فرزند، عیب‌های باطنی زنان، شیر دادن و وصیت به اموال و برخی از حقوق با شهادت زنان، ثابت می‌شوند که عبارت‌اند از: دیون و اموال. (شهید اول، ۱۳۹۲، ۱۸۸)

## ۲.۲.۲ مبنای حقوقی

مبنای شهادت زن به ضمیمه یمین از نظر قانونگذار در مواد قانونی لحاظ گردیده است؛ که به آن اشاره می‌کنیم:

۱/۲/۲. از جمله در حقوق مدنی؛ ماده ۱۳۳۵ اظهار دارد به اینکه: «توسل به قسم وقتی ممکن است که دعوی مدنی نزد حاکم به موجب اقرار یا شهادت یا علم قاضی بر مبنای اسناد

بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۴۳

یا امارات ثابت نشده باشد و در این صورت مدعی می‌تواند حکم به دعوی خود را که مورد انکار مدعی علیه است منوط به قسم او نماید». در اینجا قانونگذار جنسیت خاصی برای مدعی علیه در نظر نگرفته؛ چه مرد باشد چه زن.

۲/۲/۲/۲. دعاوی مالی یا آنچه که مقصود از آن مال است از قبیل: دین، ثمن مبیع، معاملات، وقف، اجاره، وصیت به نفع مدعی، غصب، جنایات خطایی و شبه عمد که موجب دیه است با گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن؛ چنانچه برای خواهان امکان اقامه بینه شرعی نباشد می‌تواند با معرفی یک گواه مرد یا دو زن به ضمیمه یک سوگند ادعای خود را اثبات کند. در موارد مذکور در این بند ابتدا گواه واجد شرایط شهادت می‌دهد؛ سپس سوگند توسط خواهان ادا می‌شود.

۲/۲/۲/۳. دعاوی ای که اطلاع بر آنها معمولاً در اختیار زنان است؛ از قبیل: ولادت، رضاع، بکارت، عیوب درونی زنان با گواهی چهار زن، دو مرد یا یک مرد و دو زن.

۲/۲/۲/۴. اصل نکاح با گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن؛ لازم به ذکر است که گواهی زنان به همراه اتیان یمین صورت می‌گیرد که قانونگذار برای آن اعتبار قائل است.

در قانون مجازات اسلامی ماده ۱۹۹ اعلام داشته است: «نصاب شهادت در کلیه جرایم، دو شاهد مرد است؛ مگر در زنا، لواط، تفخیز و مساحقه که با چهار شاهد مرد اثبات می‌گردد و برای اثبات زنا، موجب حد جلد، تراشیدن و یا تبعید، شهادت دو مرد و چهار زن عادل نیز کافی است. زمانی که مجازات غیر از موارد مذکور است حداقل شهادت سه مرد و دو زن عادل لازم است. در این مورد هرگاه دو مرد و چهار زن عادل به آن شهادت دهند تنها حد شلاق ثابت می‌شود. جنایت موجب دیه با شهادت یک شاهد مرد و دو شاهد زن نیز قابل اثبات است» و در این ماده نیز شهادت زنان به انضمام یمین ایشان مؤثر واقع می‌گردد.

## ۳. شرایط یمین در باب شهادت زن در فقه اسلامی و حقوق ایران

### ۳.۱. شخص خواستار یمین

طبق قاعده کلی گفته می‌شود: «البینه علی المدعی والیمین علی المنکر» شخصی که درخواست یمین دارد یا مدعی است یا مدعی علیه؛ یعنی یمین اصولاً متوجه منکر یا مدعی علیه می‌گردد؛ بر همین اساس است که ماده ۱۳۲۵ ق.م.مقرر می‌دارد: «مدعی می‌تواند حکم به دعوا خود را که مورد انکار مدعی علیه است منوط به قسم او نماید»؛ از جمله مواردی که سوگند در ابتدا به مدعی رد می‌شود و قاضی نیز می‌تواند متقاضی آن باشد سوگند استظهاری است؛ براساس ماده ۱۳۳۳ ق.م.م. «...حاکم می‌تواند از مدعی بخواهد که بر بقای حق خود قسم یاد کند...» وقتی خواننده در مقام دفاع مدعی امری باشد، انقلاب در دعوی بوجود می‌آید در این حالت خواهان مدعی علیه و خواننده مدعی تلقی می‌شود؛ (ماده ۲۷۲ قانون آیین دادرسی مدنی) به همین علت ماده ۱۳۲۶ ق.م. اعلام می‌دارد: «در موارد ماده فوق مدعی علیه نیز می‌تواند در صورتی که مدعی سقوط دین یا تعهد یا نحو آن باشد حکم به دعوا را منوط به قسم مدعی کند».

باید توجه داشت که تنها موردی که حاکم می‌تواند متقاضی سوگند باشد، سوگند استظهاری است. در دعاوی مربوط به صغیر و مجنون نیز، قسم متوجه وصی یا قیم نیست؛ چراکه مدعی یا مدعی علیه در صورتی می‌تواند تقاضای قسم از طرف دیگر نماید که عمل یا موضوع دعوا منتسب به شخص آن طرف باشد؛ همچنین از آنجایی که سوگند جنبه کاملاً شخصی دارد و وکیل به هیچ وجه نمی‌تواند از جانب موکل خویش سوگند یاد نماید، نمی‌تواند متقاضی سوگند باشد؛ اما تقاضای سوگند از جانب وی ایرادی ندارد در ماده ۱۳۳۰ ق.م.مقرر می‌دارد: «تقاضای قسم قابل توکیل و وکیل در دعوا می‌تواند طرف را قسم دهد؛ لیکن قسم خوردن قابل توکیل نیست و وکیل نمی‌تواند بجای موکل قسم یاد کند».

## ۱.۳.۲ اعتبار شهادت زن به ضمیمه یمین

در بیان شهادت از زن و مرد دو مطلب وجود دارد: یک موضوعی که کمتر به آن توجه شده و یا اینکه اصلاً ندیده‌ایم که در کتاب‌های فقهی و حقوقی شخصی به آن توجه داشته باشد، در بسیاری از موارد شهادت زن قبول نیست، دو زن هم بجای یک مرد قبول نیست؛ دومین مطلب همان چیزی است که خیلی معروف است و همه به آن توجه دارند این است که دو مرد برای شهادت لازم است بجای آن، چهار زن لازم است و اگر احیاناً در موردی یک مرد باشد و شاهد معطوف به زن و مرد باشد یک مرد باید باشد و دوزن، این یکی از مسائل است که خیلی هم معروف است و روی آن زیاد صحبت می‌شود؛ بنابراین مسائل شهادت به ضمیمه یمین از مسائل مهم در دعاوی برای روشن شدن حقیقت واقعه است.

در این مسائل آنچه در خود قرآن کریم بیان شده است همین مسئله شهادت دو زن است در موردی که یک مرد شهادتش کافی باشد که در آیه ۲۸۲ از سوره بقره به آن اشاره نموده است و در ترجمه آن آمده است که ای اهل ایمان! هر وقت با یکدیگر معامله‌ای انجام دادید و دینی به ذمه یکی از دو نفر تا یک مدت معین باقی ماند این را حتماً بنویسید، ثبت کنید، نوشته از قضیه نگذرید؛ همانطور که گفته شد در اینجا تداین از ماده «دین» گرفته شده و چون به صیغه باب تفاعل است منظور دین دو طرفی است که معنای تعامل را دارد؛ یعنی معامله‌ای که نقد صورت نمی‌گیرد. همین است که می‌گویند در اسلام ثبت ترغیب شده است. حالا اگر نگوییم واجب است، مسلم سنت است که معاملات ثبت شود و معلوم است، علتش این است که از اختلاف و مشاجره و دعوا برکنار باشد، قراری که دو نفر با یکدیگر می‌گذارند و بعد از یکدیگر جدا می‌شوند و بعدها منشأ هزار اختلاف می‌شود؛ ولی وقتی که نوشته شد و امضا و شاهد بود دیگر اختلاف نیست. در ادامه آیه اشاره می‌کند که: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ؛ جست‌وجو کنید دو شاهد از مردان خودتان». حالا حتماً باید مرد باشند؟ «فان لکم یكونا رجلین فرجل وامرأتان؛ اگر آن دو شاهد هر دو مرد نیستند، یک مرد و دو زن. «ممن ترضون من الشهدا»؛ اما

این شاهدها، اعم از مرد و زن از کسانی باشند که مرضی و پسندیده هستند؛ یعنی مورد وثوق و اعتمادند. همانی که ما با نام «عدالت» شرط می‌کنیم، می‌گوییم شاهد باید عادل باشد خواه مرد یا زن باشد.

#### ۴. نتیجه گیری

از آنجایی که احکام مختلف و دیدگاه‌های دین را باید به نحوی در نظر گرفت که به مقصود اصلی دین عمل شود. جایگاه زن در جامعه اسلامی به گونه است که در مسیر تربیت و تکامل نقش درخشان و پر رنگی دارد. از نظر فقه و قانون، در موارد متعددی شهادت زن، معتبر دانسته شده است و اگرچه تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد باید مدنظر قرار گیرد؛ چراکه برای هر شاهدی دو صفت لازم است: یکی هوشیاری در مقام تحمل شهادت و دیگر اینکه در مقام ادای شهادت تحت تأثیر احساسات واقع نشود و حادثه را بی‌کم‌وکاست بیان دارد که برتری مردان بر زنان از این دو جهت است. از طرف دیگر هیجان و فشار روحی که زنان را در اثر حضور در دادگاه و محکمه رسمی و قانونی در بر می‌گیرد و تأثیر زیاد زنان از احساسات و عواطف ناشی از جرایم و حوادث به خصوص حوادث کیفری و نیز قوت احساس شرم و حیا در زن، فراموشی امری کاملاً طبیعی است.

بر اساس مطالب عنوان شده از متون فقهی - حقوقی اینچنین استفاده می‌شود که حقوق الهی بعضی افراد، با شهادت چهار مرد یا به وسیله سه مرد و دو زن، یا به وسیله دو مرد و چهار زن ثابت می‌شود. در حقوق آدمی هم چنین است و شامل اقسامی می‌شود؛ که در برخی از آنها شرط است که شاهد فقط مرد باشد و به وسیله دو شاهد اثبات می‌شود؛ مثل طلاق که شهادت زنان در این باب به تنهایی یا به ضمیمه مردان مورد قبول نیست... و از جمله حقوق انسانی اینکه بعضی با دو شاهد اثبات می‌شود و گاهی با یک شاهد مرد و دو زن و در برخی از موارد حق الناس، شهادت مردان و زنان به تنهایی یا با ضمیمه هم پذیرفته است؛ مانند اموری که اطلاع

بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۴۷

مردان در آن مشکل است از قبیل: ولادت و عیوب باطنی زنان که در تمامی موارد فوق که زنان جواز شهادت دارند اظهار یمین ایشان مورد اعتبار است.

با توجه به احکام و شئون مختلف زن و مرد ازدیدگاه فقه و قانون، حضور زنان در صحنه های مختلف جامعه و نیز در وقوع جرایم و مشاهده مسائل گوناگونی که نیاز به شهادت دارند، کمتر رخ می دهد و این نشأت گرفته از روح احکام دین است. در مسئله حدود، قصاص و جرایمی مانند: زنا، لواط، سحق، قتل و طلاق برای جلوگیری از اشاعه فحشا اصرار دارد و نپذیرفتن شهادت زن به ضمیمه یمین وی در بعضی موارد یا حضور چندین شاهد برای ایجاد مانع در راه اثبات برخی جرایم به شمار آورده است و در جایی که شاهد پس از ادای شهادت به ضمیمه یمین با آثار و تبعاتی خواسته و ناخواسته ای مواجه می شود؛ زیرا شهادت شاهد اگر دروغ باشد، مسئولیت کیفری و مدنی دارد و نیز اگر اشتباه باشد و شاهد رجوع کند مسئولیت مدنی و در مواردی کیفری دارد؛ براساس توضیحات گذشته و وجود محدودیت ها راه برای پذیرش شهادت زنان و معتبر دانستن یمین ایشان برای اثبات حق مظلومی بسته نیست؛ همانطور که از عن ابی الحسن (علیه السلام) نقل شده است: «إذا شهد لطالب الحق إمرأتان ویمینه فهوجائز»؛ پس می توان گفت دستگاه قضا می تواند در صورتی که زن یا زنانی ثقه و مورد اطمینان باشند و شاهد مردی موجود نبود به یمین ایشان ضمن شهادت برای حل و فصل دعاوی حقوقی تمسک جوید و آن را ارزش قائل شود و اعتبار دهد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. قانون آیین دادرسی مدنی.
۴. الف کتب عربی:

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۹ق. لسان العرب، بیروت: التراث العربي.
۶. الأسدی الشافعی، محمد بن ابی بکر. ۱۴۳۲ق. بداية المحتاج فی شرح المنهاج، عربستان: دارالمنهاج.
۷. حرعاملی، شیخ محمد. ۱۴۰۳ق. وسائل الشیعه، تهران: منشورات المکتبه الاسلامیه.
۸. خمینی، روح الله. ۱۳۸۴ق. تحریر الوسیله، تهران: مکتب علمی اسلامی.
۹. سبزواری، سید عبدالله علی. ۱۴۱۶ق. المهذب الاحکام، قم: دفتر آیت الله سبزواری.
۱۰. السرخسی، محمد بن احمد. ۱۴۱۴ق. المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. شهید اول. ۱۳۹۲. لمعه دمشقیه، ترجمه و تبیین: علی شیروانی، محسن غروی، قم: دارالفکر.
۱۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۵. الخلاف، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۳. صدوق، ابن بابویه. ۱۳۴۳. من لا یحضر الفقیه، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۷۱. تفسیر المیزان، قم: موسسه اسماعیلیان ایران.
۱۵. طریحی، فخرالدین. ۱۴۱۱ق. مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۶. طوسی، جعفر بن حسن. ۱۳۰۷. الإستبصار، بیروت: دارالتعاریف المطبوعات.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۱۰ق. العین، قم: هجرت.
۱۸. قمی، شیخ عباس. ۱۳۷۸. منتهی الآمال، تهران: نخل دانش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۵. کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مجلسی، محمدباقر. ۱۳۸۶. بحار الأنوار، تهران: اسلامیه.
۲۱. رحمتی، محمد. ۱۴۱۶. الحدود و التعزیرات، قم: بی جا.
۲۲. نجفی، محمدحسن. ۱۳۸۹. جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. یوسف بن عبدالله. ۱۴۲۲ق. الکافی فی فقه اهل المدینه المالکی، بی نا: دارالکتب العلمیه.

### ب) منابع فارسی:

۲۴. باقری، صادق. ۱۳۸۲. ادله اثبات دعوی کیفری، تهران: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۵. حسینی نژاد، حسینعلی. ۱۳۸۱. ادله اثبات دعوا، تهران: دانش نگار.
۲۶. حسینی، سید علی. ۱۴۲۶ق. توضیح المسائل، قم: دفتر آیت الله العظمی سیستانی.
۲۷. حمیتی، احمدعلی. ۱۳۷۸. ادله اثبات دعوا، تهران: حقوقدان.
۲۸. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۸۹. اجوبه الاستفتائات، تهران: پیام عدالت.



بررسی ادله أخذ به شهادت زن در فقه و حقوق/ ۴۹

۲۹. دانش پژوه، مصطفی و قدرت الله خسروشاهی. ۱۳۸۴. فلسفه حقوق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. دباغی، نرگس. ۱۳۹۰. کارشناسی به عنوان دلیل اثبات دعوا، تهران: جاودانه.
۳۱. رسایی نیا، ناصر. ۱۳۷۶. حقوق مدنی، تهران: آوای نور.
۳۲. زراعت، عباس. ۱۳۸۸. ادله اثبات دعوا، اصفهان: قانونی مدار.
۳۳. بی تا. شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی مبحث دیات، تهران: جاودانه.
۳۴. شمس، عبدالله. ۱۳۸۷. ادله اثبات دعوا، تهران: ادراک.
۳۵. شیخ نیا، امیرحسین. ۱۳۷۳. ادله اثبات دعوا، تهران: شرکت سهامی.
۳۶. صدرزاده افشار، محسن. ۱۳۹۶. ادله اثبات در حقوق ایران، مرکز نشر دانشگاهی، بی تا: بی جا.
۳۷. صلاحی کجور، حسن. ۱۳۷۷. شریعت اهل بیت علیهم السلام، مشهد، گوهر سیاح.
۳۸. قاسمی حامد، عباس. ۱۳۸۰. تحلیل الحقوقی شهادت در مذهب امامیه، تهران: ققنوس.
۳۹. کاتوزیان، ناصر. ۱۳۸۴. اثبات و دلیل اثبات، تهران: میزان.
۴۰. کریمی، عباس. ۱۳۸۷. ادله اثبات دعوا، تهران: میزان.
۴۱. کیانی، حسین. ۱۳۷۱. سوگند در زبان و ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تهران.
۴۲. گرجی، ابوالقاسم. ۱۳۸۰. دیات، تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. گلدوزیان، ایرج. ۱۳۸۴. ادله اثبات دعوا، تهران: میزان.
۴۴. لنگرودی، محمدجعفر. ۱۳۷۸. ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش.
۴۵. محمدی، ابوالحسن. ۱۳۶۴. حقوق کیفری اسلام (دیات)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران.
۴۶. مدنی، سید جلال الدین. ۱۳۷۹. ادله اثبات دعوا، تهران: پایدار.
۴۷. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۱. زن و مسائل قضایی و سیاسی، بی جا: صدرا.
۴۸. نظام حقوق زن در اسلام، تهران: حکمت.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۷. توضیح المسائل، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (علیه السلام).
۵۰. موسوی مقدم، محمد. ۱۳۸۹. موازین قضایی، تهران: جنگل.



# بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان

محمودرضا محمد دوست (ایران)<sup>۱</sup>، امیر امینی (ایران)<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۶

## چکیده

مطالعه فاجعه هولناک جنگ نابرابر عاشورا؛ نشانگر نقش آفرینی گروه‌های مرجع، مخصوصاً اثرگذاری فقها در تقویت حاکمان مسلمان‌نمای اموی می‌باشد. مطالعه تطبیقی بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان؛ امکان تعامل مطلوب بین مذاهب اسلامی را فراهم می‌آورد و به توسعه فقه عمومی اسلامی می‌انجامد. واکاوی منابع با رویکرد توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد؛ برخلاف نگاه مثبت فقهای شیعه در حجیت قیام امام حسین، فقهای اهل سنت از لحاظ تأیید یا تخطئه نسبت به این قیام در یک طیف قرار نمی‌گیرند و اغلب آنان برغم همه احترام به امام حسین و نقد یزید، به جهت اعتماد بر تصویرسازی متأثر از روایات دروغین، نداشتن استقلال‌رای، مصلحت‌اندیشی در ضرورت حفظ وضع موجود، ضرورت‌های سیاسی در پیشبرد امور حاکمیتی؛ در پوشش حمایت از دین، فتوا به ممنوعیت اعتراض و خروج بر حاکم صادر کرده‌اند، غلبه چنین تفکری، صرف نظر از منع پویایی فقه اسلامی در باب سیاست و جامعه، سبب خودکم‌بینی، تقلیدگرایی، نفوذ، وابستگی، ناامنی و بلکه عقب ماندگی تمدن اسلامی در برابر تغییرات اجتماعی گردیده است. کاربست صحیح حماسه حسینی با تأکید بر

---

۱ استاد مدعو - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم  
دانشگاه مجازی المصطفی (ص)

<mailto:Mohammaddostmr@gmail.com> (نویسنده مسئول)

۲ هیئت علمی - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم  
amir\_amini@miu.ac.ir

بعد فقهی آن، می‌تواند زمینه‌ساز بازگشت امت اسلامی به فقه و بسترساز بیداری اسلامی گردد و عرصه را بر حاکمان خودکامه تنگ نماید تا در تشکیل تمدن نوین اسلامی تسریع گردد.

#### مقدمه

هرچند امویان با تظاهر به اسلام و تلاش در حذف جناح بنی هاشم، با قتل و آزار بسیاری از هواداران امام علی و احیای ارزش‌های جاهلیت مانند تفاخرات عرب‌گرایی و قبيله‌گرایی، همه استعداد خویش را در تشکیل سلطنت اشرافی و موروثی به کار گرفتند، اما در تقلاي گرفتن بیعت اجباری از امام حسین ناامید شده و عرصه را بر ایشان تنگ کرده تا بالاخره آن حضرت را مجبور به جنگ نمودند.

حسین مصلحی اجتماعی بود که برخاست تا ضمن پیگیری «مطالبات اجتماعی»، انحرافات امت جدش را «اصلاح» کند و «معالم دین» را به مسلمانان نشان دهد. از این‌رو واقعه عاشورا نمایشگاهی از نبرد حق و باطل بود که سرشار از زندگی بود و هر دسته از انسان‌ها در عین اختلاف در نوع تفکر، نقششان را ایفا کردند. قیام امام حسین (ع) پرده‌گشایی از چهره طاغوت - هایی بود که پشت نام دین و پیامبر خدا پنهان شده بودند، تا حکومت بر مردم را تصاحب کنند. اساس قیام حسینی، احیای نقش ارزش‌های دینی مثل آزادی، عدالت، شرافت، فسادستیزی و ستم‌ستیزی برای رهایی بشریت از جور حاکمان مسلمان‌نمایی بود که نقابی از دین زده بودند تا دنیایشان را آباد کنند. امام حسین برای تحقق این آرمان والا با عشق و ایمان و با کمال شجاعت و شهامت قدم برداشت و در نهایت با ایثار وجود با ارزش خویش به همگان درس آزادگی و عزت آموخت.

خون جاری امام حسین نه تنها وجدان امت مرده مسلمان همان دوره، بلکه وجدان حقیقت‌طلبان در پهنه تاریخ را تکان داد و بیدار کرد تا شاید در این قطرات خون راه برگشتی به حقیقت رسالت در ستم‌ستیزی طاغوت‌ستیزی پیدا کنند.

یاد امام حسین بسان پرچمی از حق و عدالت و تجربه تاریخی می‌باشد که به هر سرزمینی رفته، آن را پر از مهر و آرامش کرده است. ویژگی برجسته نهضت استثنائی حسینی، در رهبر برگزیده

بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۵۳

آن خلاصه می‌شود که یکی از اهل بیت در آیه تطهیر، و یکی از فرزندان پیامبر در آیه مباحله، برخوردار از مقام امامت الهی بوده و به سبب دارا بودن علم و عصمت، هیچ‌گونه لغزشی از او صادر نشده است، پس خلاصه فرهنگ اسلام ناب بوده، بنابراین نمی‌توان سیره و رفتار ایشان را با قاتل معلوم الحال ایشان، که از میان ویرانی‌های کفر و جاهلیت سر درآورده، و در آغوش انحراف، بزرگ شده، و مانند جد و پدرش بیشترین دشمنی را با اسلام داشته مقایسه کرد، بلکه سیره امام حسین ملاک و معیار و الگوی دیگران است. زیرا جز به خواست خدا و جز در چارچوب دین جدش، قدم بر نداشته و اساسا اسلام مجسم و قرآن ناطق بود.

فقهای درباری به عنوان گروه مرجع و عقبه حکومت اموی، نقش فراوانی در تقویت این حکومت خودکامه و همراهی مردم با آن ایفا کردند. ایشان با مصلحت‌اندیشی‌های شخصی در راستای مشروعیت و تقویت حکومت گام برداشتند. چنان‌که امام حسین در "منافقهای مسلمان را چنین مورد سرزنش قرار می‌دهد:

«شما ای جماعت، جماعتی هستید که به علم مشهورید و به خوبی نامور و به خیرخواهی معروف، و به خاطر انتساب‌تان به خدا در نفوس و دل‌های مردم با ابهتید. افراد شریف از شما می‌ترسند و افراد ضعیف به شما احترام می‌گذارند. افرادی که بر آن‌ها فضیلت و تسلطی ندارید، شما را بر خویشتن مقدم می‌دارند. در برآوردن حوائج مردم، هنگامی که از دست‌یابی به آن محروم گردند، شفاعت می‌کنید، و در کوچه و بازار با هیبت پادشاهان و کبکبه بزرگان راه می‌روید. آیا تمامی اینها که به آن نایل شدید، جز به خاطر امیدی است که بر شما می‌رفت که قیام به حق کنید؟ اکنون شما را چه می‌شود که بیشترین حقوق الهی را زیر پا گذاشته‌اید؟

... مشاهده می‌کنید که عهد و پیمان‌های الهی شکسته شده، اما فریاد سر نمی‌دهید، در صورتی که به خاطر پاره‌ای از عهد و قرارهای پدران‌تان ناله و فزع می‌کنید، اما عهد و ذمه رسول خدا حقیر و پایمال شده، نسبت به آن بی‌توجه هستید. کورها و لال‌ها و زمینگیرها که در شهرها بدون سرپرست رها گشته‌اند، بر آنان رحم نمی‌آورید و نه در جایگاه خود برای آنان کاری انجام می‌دهید و نه کسانی را که می‌خواهند به آنان کمک کنند، یاری می‌رسانید، اما خود با ساخت و

پاخت و سازش با ستمگران برای خویش امان و ایمنی می‌جوید! همه اینها از مواردی است که خداوند سبحان شما را جهت پرهیز از انجام آن و نهی از منکر، و به مبارزه با آن امر فرموده، اما از آن غافلید.

... پس اینک شما ای علمای بلاد! اگر ما را یاری ندهید و با ما به انصاف رفتار ننمایید، ستمگران بر شما قوت خواهند یافت و در خاموش کردن نور پیامبران تلاش خواهند کرد و خدا ما را کافی است. تنها به او توکل نمایید و به درگاه او انابه آورید و بازگشت‌ها به سوی اوست» (ر.ک: فرهنگ جامع سخنان امام حسین، گروه حدیث پژوهشکده باقرالعلوم، علی مویدی).

هرچند پس از انتشار خبر شهادت فجع امام و اصحابش، قیام حسینی نیز مورد حمله تحریف-گران قرار گرفت و جنایت‌های حکومت، به بهانه حفظ وحدت جامعه اسلامی، توسط فقها، خطبا، شعراء و قصیده‌سرایان حکومت، توجیه و تأویل قرآنی شد. اما با گذشت زمان، عواطف مردم برانگیخته شده و امام حسین فاتح دل‌ها و تسخیرکننده قلب‌ها گردید، تا جایی که یزید که تا چندی پیش مستانه نعره می‌کشید و اشعار کفرآمیزی در دفاع از اقوام مشرک خویش و در انکار وحی و اسلام می‌سرود، حداقل در ظاهر به عظمت مقام ممتاز امام گواهی داد و کشتن امام را انکار و بلکه تقبیح کرد.

ماندگارترین و تأثیرگذارترین نهضت تاریخ که همواره فکر بشر را به خود جلب کرده و در مدار و مسیر راهگشایی تغییرات اجتماعی نقشی سازنده تر داشته، نهضت عاشورا می‌باشد، نگاهی گذرا به حجم گزارش‌ها، تحلیل‌ها و آثار اندیشمندان از قرون گذشته تا زمان معاصر بازگوکننده زوایای مختلف این نهضت، گویای عظمت، جامعیت، عمق و اصالت آن حرکت اصلاح‌گرانه می‌باشد.

نهضت عاشورا همواره به دلیل اثرگذاری آن مورد توجه جریان‌های مختلف فکری بوده است. گستردگی نفوذ و نقش احیای آن باعث شده تا تحلیل‌های ناقص تاریخی، کلامی و فقهی مطرح شود. خصوصاً که در ظاهر برخی از اقدامات امام حسین (ع)، مطابق با قواعد فقهی تطابق نداشته و یا بر مبنای قواعد دیگری است، بهترین راه مراجعه به مبانی فقهی قیام امام

حسین علیه السلام می باشد تا با استفاده از آن قیام عاشورا را مورد واکاوی قرار دهیم. هرچند معدودی از فقها در آثار فقهی خود به بررسی و ارزیابی تطابق این موارد با قواعد فقهی پرداخته اند. با این همه یکی از محورهای قابل توجه در موضوع نهضت عاشورا که تاکنون کمتر به آن پرداخته شده، بررسی تاثیر و نقش مستقلی است که این حرکت بزرگ در فقه سیاسی داشته است. که این مقاله در راستای شناسایی نظریات فقهی و تبیین هر چه بهتر ریشه‌های آن سامان یافته است.

### **مفهوم شناسی**

درک درست و روشن قیام حسینی و به دست دادن حقایق مربوط، نیازمند دقت در واژه خروج، بغی، محاربه و مداهنه می باشد، تا با آگاهی از آن، سراغ متون و اسناد غیرقابل انکار تاریخ رفته، زمینه‌ها و راه‌های دستیابی یزید به قدرت را از سویی و انطباق و مقایسه تعریف و شرایط خلافت اسلامی را به کارکرد، شخصیت و اندیشه‌های وی از سوی دیگر به پژوهش گرفت تا حقیقت از جعل و تحریف معلوم شود.

### **خروج بر حاکم**

مخالفت قولی و عملی با حاکم یا سلطان مسلمان، که از دیدگاه فقهای مسلمان دو نظریه عمده مبنی بر جواز و حرمت خروج علیه حاکم مطرح گردیده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: کلمه خروج).

### **بغی**

اگر نظام حاکم، مطابق شرع باشد، خروج، شورش و اقدام مسلحانه علیه امام عادل از مصادیق بغی خواهد بود. وظیفه مسلمانان در چنین مواردی، اصلاح و بازگرداندن گروه سرکش و دعوت آنان به اطاعت الهی است، و در صورت عدم قبول و مقاومت در برابر اصلاح، تا زمانی که به اطاعت و فرمانبری از حکومت گردن گذارند، باید با آنها جنگید (هاشمی شاهرودی، همان، کلمه بغی).

## محرابه

در صورتی که نظام شرعی و کارآمد بر سر کار باشد، و فرد یا گروه مسلحی با هدف اخلال در نظام اقتصادی و یا اجتماعی علیه آن قیام مسلحانه کنند و برای گرفتن اموال رعب و ناامنی ایجاد کنند، خداوند مردم را به تعقیب و کشتن آنان امر نموده است (هاشمی شاهرودی، همان، کلمه محاربه).

## تفاوت بغی با محاربه

میان "بغی" و "محرابه" تفاوت‌های وجود دارد. بغی، اساس یک حکومت شایسته را مورد حمله قرار می‌دهد در حالی که در محاربه لزوماً چنین چیزی در کار نیست. بغی در جایی است که گروهی مسلح و سازمان یافته از مسلمانان با هدف ایجاد اختلاف و تفرقه میان مسلمانان و ساقط کردن قدرت مرکزی و قانونی، علیه حاکم عادل خروج کنند؛ در این صورت بر مسلمانان واجب است که آنان را به اطاعت و بازگشت از مواضع خویش دعوت نمایند و در صورت عدم تمکین و قبول، همه مسلمانان موظف به مبارزه مسلحانه با آنان خواهند شد (قرآن). اما محاربه عبارت است از حرکت مسلحانه فردی یا گروهی با هدف ایجاد اختلال در امنیت اقتصادی، اجتماعی و یا دینی، از طریق راهزنی، سرقت اموال، هتک حرمت نوامیس، آدم‌ربایی و دیگر موارد ایجاد اختلال در امنیت عمومی (مائده، ۳۳ تا ۴۱). پس در محاربه، گروه یا فرد محارب، انگیزه سیاسی ندارد و در پی ایجاد تفرقه و یا ساقط کردن نظام سیاسی حاکم نیست، بلکه به دنبال اختلال در نظام اجتماعی و امنیتی است.

## مداهنه

«مداهنه» به معنی آن است که انسان، منکر و ناپسندی را از کسی مشاهده کند، و در حالی که قادر بر رفع آن است، اما به خاطر رعایت جانب مرتکب شونده، یا به علت کم‌مبالاتی و سستی در کار دین، امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده، متعرض او نشده و او را از این کار منع نمی‌کند (هاشمی شاهرودی، همان: ۴/۳۴۹). کلمه مداهنه).



### نظرات فقهای اهل سنت درباره قیام حسینی

فقهای اهل سنت درباره قیام امام حسین نظر واحدی نداشته و بلکه اختلاف نظر شدید هم دارند، هرچند برخی از مورخان و فقیهان شان حقانیت قیام امام حسین را نفی کرده و با اعتماد به اخبار ساختگی تلاش کرده‌اند که قیام امام حسین (علیه السلام) را وارونه تصویر کنند، حقانیت آن را نفی کنند و به روش‌های مختلف، قاتلان امام حسین (علیه السلام) را تبرئه کنند و حتی شهادت امام حسین (علیه السلام) را به شیعیان و بلکه به خود امام حسین نسبت دهند. ولی برخی با غفلت و عده‌ای به عمد، سعی می‌کنند که این تحریف‌گران را نماینده اهل سنت معرفی نموده و همه آن‌ها را مخالف قیام سیدالشهداء و حامی یزید معرفی نمایند؛ اما عموم اهل سنت ارادت خاص به امام حسین به عنوان نوه پیامبر را یک اصل پذیرفته شده می‌دانند، به طوری که بزرگان اهل سنت در منابع به امام حسین لقب سیدالشهدا داده‌اند و شهادت آن حضرت و یارانش را ظالمانه و یزید را به عنوان جنایتکار جنگی در تاریخ معرفی می‌کنند، که فسق و فجور و کفر و ناسپاسی او در برابر رسالت الهی پیامبر اسلام (ص) به ثبت رسیده است. برخی از ایشان با برگزاری مراسم طبق اعتقادات خودشان از جمله، نماز خواندن و روزه گرفتن روز عاشورا را گرامی می‌دارند.

از آن‌جا که اهل سنت امام حسین (ع) را معصوم نمی‌دانند، طبعا قول، فعل و تقریر آن حضرت را حجت نمی‌شمارند، از این‌رو ضروری است که به نگاه اهل سنت به قیام امام حسین (ع) و مشروعیت و یا عدم مشروعیت آن پرداخته شود تا با آشنایی بیشتر با جریان‌های مختلف نسبت به قیام امام حسین (ع) از جاده انصاف خارج نشویم.

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان اهل سنت را از نظر فقهی به دو گروه مدافعان امام حسین (ع) و مخالفان یزید و مدافعان یزید و مخالفان قیام امام حسین (ع) تقسیم کرد:

الف: مدافعان امام حسین (ع) و مخالفان یزید

برخی از فقهای اهل سنت از قیام امام حسین حمایت کرده و به ستایش آن پرداخته‌اند. ایشان حکومت یزید را یا به مشروعیت نمی‌شناسد یا در جریان کربلا و شهادت سیدالشهدا، غالباً حق

را به جبهه امام حسین داده و علیه یزید موضع گرفته‌اند. در میان مدافعان امام حسین که قیام ایشان را قیام حق معرفی کرده‌اند و یزید را قاتل و فاسق و مستحق لعن معرفی کرده‌اند، ابوالفرج ابن جوزی (۵۱۰-۵۹۷ق) و سبط او یوسف بن قزاوغلی بغدادی (۵۸۱-۶۵۷ق) از نظر شدت طرفداری از امام حسین و تفسیق و محکوم سازی شدید یزید، در صدر این گروه قرار داد. به گونه‌ای که ابن جوزی لعن یزید را تجویز می‌کرده، همچنین نوه اش یوسف بن قزاوغلی در کتاب خود «تذکره الخواص» اسناد و با استناد به کتاب های جدش دلائل فسق یزید و جواز لعن او را مطرح کرده است.

سعد الدین عمر بن مسعود تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳ق) یکی دیگر از مخالفان سرسخت یزید بوده و ضمن اشاره به ظلم اصحاب به اهل بیت پیامبر، دلیل استنکاف فقهای مسلمان از جواز لعن بر یزید را چنین بیان می‌کند:

علما نگران بودند که اگر لعن یزید را تجویز کنند، این امر به بالاترها سرایت کند! چنان که شعار رافضی‌ها است، و براساس آن چه گزارش می‌کنند در دعاهایشان هست و در مجالس شان رایج است، از این رو حامیان دین در صدد برآمدند که به کلی جلوی عوام را بگیرند (پیشوایی، ۱۳۹۷: ۴۱).

جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ق) در حالی که تعصب خود را پنهان نمی‌کرد، اما صراحتاً یزید و جنایات او را محکوم کرده و می‌نویسد: «قلب تحمل بیان ماجرای کشته شدن حسین را ندارد. انا لله وانا اليه راجعون».

(سیوطی، ۱۴۱۱: ۲۰۷).

معتزله، خوارج، زیدیه و بسیاری از مرجئه همانند ابوحنیفه، ابوبکر اصم، ابن حزم و محمد یوسف موسی معتقدند در صورت توان و امکان براندازی اهل بغی و جای‌گزینی نظام عدل، نه تنها اطاعت از حاکم جائز حرام، بلکه خروج بر حاکم جائز واجب است. البته باید توجه داشت معتزله بنا به دلایلی در طول تاریخ در انزوای کامل قرار گرفتند.

ب: مدافعان یزید و مخالفان قیام امام حسین (ع)

مدافعان یزید بنا بر توجیهاتی، تنها به همدردی عاطفی با امام حسین اکتفاء کرده یا قیام ایشان را قضیه استثنایی، غیر قابل ارزیابی و ارزش‌گذاری دانسته‌اند. بسیاری از فقیهان اهل سنت، این قیام را در چهارچوب خروج بر امام سنجیده و نادرست شمرده‌اند. این گروه همه شرایط مشروعیت را در خلافت یزید و شخص وی ارزیابی کرده‌اند و در نتیجه هر گونه قیام در برابر آن را به طور اصولی نامشروع دانسته‌اند.

نافرمانی امام حسین از حاکم، خروج ایشان از اجتماع مسلمین و بیعت نکردن با حاکم و یا خلیفه مسلمین، دلایلی بود که فقهای اموی مسلک با استناد به آنها به قتل و کشتن حسین بن علی (ع) فتوا دادند. جمعی از فقها پا را فراتر نهاده در مورد بی‌گناهی یزید و تبرئه او قلم‌فرسایی کرده‌اند، آنها برای اثبات این ادعا به اجتهاد یزید و عدم فرمان وی بر قتل حسین و مقصر جلوه دادن فرماندهان یزید از جمله ابن زیاد و کوفیان اشاره می‌کنند. لازم به یادآوری است در میان همین گروه کسانی هستند که ضمن تلاش برای اثبات حقانیت امام حسین (ع) در پی تخطئه قیام آن حضرت مبنی بر اقدام حضرت به «القاء نفس در تهلکه» و توجیه اشتباهات یزید شده‌اند و محافظه‌کارانه معتقد بوده‌اند نمی‌توانیم در خطای یزید و جنگ او با امام حسین داوری کنیم. حتی برخی مدعی شدند دو طرف اجتهاد کرده‌اند. چنان‌که علی و معاویه اجتهاد کردند، حسین و یزید هم اجتهاد کردند. عجیب‌تر آن‌که عده‌ای امام حسین را متهم به اختلاف افکنی کرده‌اند و مدعی شدند امام حسین با قیام خود جهان اسلام را دچار تفرقه کرد.

در منظومه فقهی این گروه اطاعت از هر حاکمی امری لازم، مشهور و انکارناپذیر، تلقی شده به گونه‌ای که پیروی مطلقاً واجب بود؛ هرچند ظالم باشند، در بیت‌المال اسراف کنند، از حدود الهی تجاوز نمایند، به صورت علنی شراب بخورند و اعمال حرام را آشکارا مرتکب شوند یا انسان‌های بی‌گناه را به قتل برسانند. مطابق این نظریه، خروج علیه حاکم و خلیفه و جنگ با آنان حرام بود. فراگیری چنین نظریه‌ای سبب شده است که اغلب مستشرقین، امر امامت و رهبری در اسلام را نوعی حکومت استبدادی و مطلقه خوانده‌اند (صاحبی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴-۱۷۲).

به مرور زمان و با نفوذ حاکمان اموی و بعد عباسی، گفتمان حاکم بر منابع و مذاهب فقهی، کلامی و تاریخی اهل سنت، همین گفتمان اطاعت از اولوالامر و ممنوعیت تظاهرات و اعتراض بر علیه حاکم مبنای عمل قرار گرفته و نظریه غالب شد و در صدر نظریه‌های دیگر قرار گرفت. در این مدت بسیاری از علما و فقها برای اثبات آن نظریه‌پردازی کردند، تا آنجا که نظریه فقهی رسمی فقهای اهل سنت شد و خلاف آن را بدعت دانستند! ایشان برای توجیه نظر خود به آثار سوئی که قیام ممکن است در پی داشته باشد؛ مانند احتمال وقوع فتنه‌های اجتماعی که زمینه‌ساز خونریزی و هتک نوامیس و ضرر به مردم بدون تغییر در وضع موجود و یا تبدیل حاکم ستمگر به حاکم بدتر اشاره می‌کنند.

فقهایی که با طرفداری از یزید عملاً قیام امام حسین را نادرست جلوه داده اند، کم نبوده اند؛ شاید بتوان سعید بن مسیب، عروه بن زبیر، عبدالله بن عمر و انس بن مالک الانصاری را در ابتدای این لیست فقهای مدینه و حسن بن ابی الحسن البصری و عامر بن شراحیل الشعبی الکوفی در ابتدای لیست فقهای عراق و ابن شهاب زُهری، عبدالرحمان اوزاعی، ابوالزناد عبدالله بن ذکوان و ابومسلم خولانی در ابتدای لیست فقهای شام و شاخص‌ترین نظریه‌پردازان اموی قرار داد، ایشان که با خلیفه اموی بیعت کرده بودند و با سکوت خود و دعوت مردم به صبر به بهانه امنیت از آزار امویان حامیان عملی توجیه‌گر این نظریه شده‌اند. ایشان هرگونه اقدام علیه خلیفه را باطل دانسته و دیگران را نیز به عدم اقدام و خروج بر ضد خلیفه دعوت می‌کردند، ایشان معتقد بودند هر نوع اعتراض و نافرمانی یک گناه کبیره است و باید آن را از بین برد. باید با اهل بغی جنگید و منکر آن منکر شریعت است، ایشان با استناد به روایاتی، قیام علیه یزید را حرام اعلام کرد و مردم مدینه را اهل جهنم دانست.

عبدالله بن عمر، که از فقهای اهل سنت و محدّثین روایات به حساب می‌آمد، بر این باور بود که اگر بیشتر مردم بیعت یزید را پذیرفتند، او نیز خواهد پذیرفت و با معاویه نیز چنین عهد بست: «زمانی که همه مردم با فرزند تو یزید بیعت کردند، من با او مخالفت نخواهم کرد» (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۴/۳۴۰). او به امام حسین (ع) هم می‌گفت: «جماعت مسلمین را متفرّق

بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۶۱

نکن» (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴/۱۷). «خروج نکن و صبور باش و داخل در صلحی باش که همه مردم در آن داخل شدند» (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۵/۲۴).

مسلم از زید بن محمد از نافع نقل می‌کند: وقتی واقعه حره اتفاق افتاد، عبدالله بن مطیع علیه یزید شوریده بود. عبدالله بن عمر نزد او آمد، عبدالله بن مطیع دستور داد بالشتی برای مهمان بیاورند. عبدالله بن عمر گفت: نیامده‌ام نزد تو بنشینم، بلکه آمده‌ام با تو سخنی بگویم. از رسول خدا(ص) شنیدم که فرمود: «هرکس از طاعت (حاکم) دست بردارد، روز قیامت خداوند را ملاقات خواهد کرد، در حالی که حاجتی ندارد، و هر کس بمیرد در حالی که بیعتی بر عهده او نباشد، به مرگ جاهلیت مرده است» (آصفی، ۱۳۹۰: ۱). عبدالله بن عمرو العاص، حسن بصری و... نیز مدافع همین نظر بوده و مردم را به آن دعوت می‌کردند (ر.ک: همان).

قاضی ابوبکر ابن عربی مالکی اندلسی معروف به ابن عربی مالکی (۶۱۸-۵۴۳ ق) از دیگر سرآمدان این گروه می‌باشد، وی تصریح می‌کند: «خرج الحسین عن دینه قتل بسیف جده»، حسین برخلاف گفتار جدش ایجاد اختلاف و فتنه کرد و همین، موجب قتل او شد [حسین طبق گفتار جدش مبنی بر ضرورت حفظ وحدت امت اسلامی کشته شد، به عبارت دقیقتر، حسین(ع) موافق شریعت جدش کشته شد!!]. درحالی که خیرخواهان حسین به او توصیه می‌کردند به عراق نروند، اگر او به نصیحت خیرخواهان ترتیب اثر می‌داد و در مدینه می‌ماند و به کارهای شخصی خود می‌پرداخت، احترامش محفوظ می‌ماند.

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) با چند توجیه ناموجه؛ از قبیل این که قتل حسین توسط یزید از نظر تاریخی ثابت نشده و محل اختلاف است، یا این که لعن شخص، جایز نیست، چرا که ممکن است توبه کند، بلکه افراد فاسد را با عنوان قاتل یا فاسق می‌توان لعن کرد، لعن یزید را جایز نمی‌شمارد! وی تاکید کرده است یادآوری حادثه کربلا به دلیل ایجاد تنفر از اصحاب حرام است: «یحرم علی الواعظ و غیره روایة مقتل الحسین و حکایتہ و ماجری بین الصحابة من التشاجر و التخاصم فانه یهیج {علی بعض} بغض الصحابة و الطعن فیهم و هم اعلام الدین و

ما وقع بينهم من المنازعات فيحمل علي محامل صحيحة و لعل ذلك لخطأ في الاجتهاد لا لطلب الرياسة و الدنيا كما لا يخفي» (ابن حجر مکی، ۱۴۱۷: ۶۴۰)

ابن تیمیه؛ تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۷۲۸ق) که امویان را نمادی از اسلام اصیل می‌داند، و تصریح می‌کند: «در هیچ دوره‌ای به اندازه دوره بنی‌امیه اسلام عزیز نشد»؛ در حالی که معتقد بود: «امام حسین (ع) برای جنگ از مدینه خارج نشد، بلکه وقتی «ظلمه» می‌خواستند ایشان را به اسارت نزد یزید ببرند، امتناع کرده، جنگید تا مظلومانه شهید شد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ۴/۴۲). اما با استناد با روایاتی خروج امام حسین (ع) بر یزید را باطل می‌داند و مفسده چنین خروجی را از مصلحتش بیشتر می‌داند. طبیعی است که شاگرد وی، ابن کثیر دمشقی (م ۷۷۴)، قیام امام حسین (ع) را با هدف دستیابی به «قدرت» و «حکومت دنیوی» (طلب الإمارة) معرفی می‌کند. فقهای بعد نیز نظریه فتوای تحریم نافرمانی حاکمان فاسق را چنان ترویج دادند، که بسیاری به جای انتقاد از یزید، بر امام حسین خرده گرفتند که با تفرقه افکنی و قدرت طلبی می‌کوشید الفت و محبت میان امت را از بین ببرد و حتی شیعه را به ایجاد تفرقه در امت متهم کردند.

ریشه‌یابی تفکر انحرافی ممنوعیت اعتراض بر حاکم، مبتنی بر یک، پیش فرض، محاسبه و درک پیشینی منوط به مبانی و انگیزه‌های فقها می‌باشد، که پایه‌های آن فتوا از همان سال‌های اولیه بعد از رحلت پیامبر (ص) به وجود آمده بود. این انحرافات سیاستمداران را در تحمیق مردم و نیز توجیه استبداد و زورگویی خود یاری رساند.

با تأمل در فرآیند اجتهاد می‌توان علم حدیث را مؤثرترین علوم برای دریافت شریعت معرفی نمود، خصوصاً که به لحاظ کمیت، گسترده‌تر از قرآن بوده و آموزه‌های دینی بسیار بیشتری را در بر گرفته است. از این رو دانش حدیث، مقدمه و اساس اجتهاد و استنباط احکام شرعی بوده است. فقها برای تثبیت عمل و فتوای خود به حدیث استناد می‌کردند و اگر مستندی در قرآن یا روایات نمی‌یافتند، به احادیث ساختگی پیامبر پناه می‌بردند. محرومیت از اهل بیت (ع)، نفی

برخی از احادیث صحیح و سخت‌شدن دست‌یابی به احادیث صحیح بخشی از خسارت‌های تحریف حدیث بوده است.

روایاتی که فقهای اهل سنت برای حرمت عصیان و خروج بر حاکم جائز، به آن‌ها استناد کرده‌اند چند گونه‌هست؛ طبق روایات اهل سنت، نظر رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بر این بوده است که شهروندان مسلمان واجب است از حاکم اطاعت کنند، حتی اگر ظالم فاسق باشد و اطاعت از چنین حاکمانی، اطاعت از خداوند محسوب شده است. چرا که در برابر آن پاداش دریافت می‌دارند؛ فرضاً اگر حاکمان فرمانی به حرام دادند، خودشان در پیشگاه الهی مسؤول خواهند بود، نه دیگران. مسلمانان نباید از جماعت جدا شده و نباید بیعت حاکمی را شکست و علیه او خروج نمود؛ زیرا خروج بر حاکم، مساوی است با: مردن جاهلی؛ خروج از اسلام؛ شکاف در دین؛ حجت نداشتن انسان در قیامت و همراهی با شیطان.

طبق برخی روایات اگر شخصی بر حاکم خروج نماید و از صف جماعت جدا شود، اگر چه مطالبات حقی داشته باشد، باید گردن او را زد و در اجرای این حکم ملاحظه هیچ گونه مقام و منصب و نسب نخواهد شد و تنها راه برخورد با خروج‌کنندگان کشتن است و بس. صرف نظر از فتوای برخی فقهای اهل سنت مبنی بر جواز خروج علیه حاکم، ظالم و ستمگر (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۱: ۵/۱۶) ولی با توجه به مجموع روایات مذکور، اهل سنت خود را تابع محض حاکم و سلطان زمان خود می‌دانند؛ هر چند آن حاکم ظالم باشد.

با انتشار گسترده چنین احادیث دروغینی توسط فقها، که رسانه حکومت و چشم و گوش مردم عوام محسوب می‌شدند، در کنار تهدید و تطمیع نخبگان، جامعه گرفتار جنگ شناختی گردید و در مواجهه با هجمه ادراکی حاکم ظالم و فاسقی مثل یزید، سکوت، پیروی و توجیه حاکمیت را انتخاب کرده و اعتراض به او را سبب مباح شدن خون خود محسوب می‌کرد. از این رو امام حسین (ع) را در مقابل جلدش قرار داده شده و ریختن خونس را مباح دانستند.

حمد بن عبدالرحمان می‌گوید: نزد بشیر بن عمرو انصاری رفتم در حالی که یزید خلیفه شده بود. او چنین اظهار کرد: «مخالفان یزید می‌گویند یزید بهترین فرد برای مدیریت جامعه نیست

و من هم این را قبول دارم، اما اگر رهبری یزید پذیرفته شود بهتر از آن است که اختلاف پدیدار شود زیرا از پیامبر(ص) شنیدم که فرمود: «لا یأتیک فی الجماعة إلاّ خیر، یعنی از ناحیه جماعت، چیزی غیر از خیر نصیب شما نمی‌شود». بر اساس این حدیثی که بشیر بن عمرو انصاری ساخته، در صورتی که جامعه یزید را قبول کرد، مخالفان او نباید حرفی بزنند زیرا پیامبر(ص) اصالت را به جامعه داده است. یزید هر چند شخصی بدکاره و نالایق بوده ولی تا زمانی که نماز می‌خواند و جماعت و جمعه اقامه می‌کند، دیگر نباید علیه او قیام کرد... و هر کس برخلاف این جریان حرکت کند، باید او را کشت».

چنان‌که روشن است با پشتوانه چنین روایات جعلی، عمر بن حجاج، فرمانده سپاه عبیدالله بن زیاد در جریان جنگ عاشورا فریاد زد: بکشید کسانی را که از دین خارج و از جماعت جدا شده‌اند. بر همین اساس حاکم کوفه؛ ابن زیاد بعد از عاشورا تصریح کرد: حسین را کشتم چون علیه امام و امت خروج کرده بود، یا درباره شمر هم نقل شده که بعد از عاشورا، نشسته بود در مسجد و بعد از نماز استغفار می‌کرد. یک نفر از او پرسید: چگونه استغفار می‌کنی؟ شمر پاسخ داد: امیران ما به ما دستور دادند و ما هم مخالفت نکردیم، چون اگر مخالفت می‌کردیم، از این درازگوش‌ها هم پست‌تر بودیم.

صرف نظر از اعتماد به چنین احادیث تحریف یافته و دروغینی، برداشت‌های سطحی از برخی روایات پیامبر(ص)، افول جریان عقل‌گرایی، حجیت سنت و سیره صحابه و خلفای نخستین و مخصوصاً گره خوردن منافع مفتیان با صاحبان قدرت به مثابه تابلوی عمل و رفتار سیاسی فقهای اهل سنت قرار داشته، چون روایات مستفاد با بسیاری از آیات و روایات دیگر از جمله روایات امر به معروف و نهی از منکر و مذمت حاکم فاسق، جائر و ظالم در تضاد است، ضمن آن‌که در نظام خلافت نیز، مردم دارای حقوق و وظایفی در برابر حاکم هستند (ر.ک: میرعلی، محمدعلی، نظریه اطاعت از حاکم جائر در فقه سیاسی اهل سنت، حکومت اسلامی سال هفدهم پاییز ۱۳۹۱ شماره ۳. پیاپی ۶۵).



بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۶۵

مفتیان اهل سنت، افزون بر این روایات، به ادله عقلی نیز بر حرمت خروج علیه حاکم جائر استدلال کرده‌اند. در تبیین دلیل عقلی آورده اند: زیانی که بر اثر انحراف و ظلم حاکم به مسلمانان می‌رسد، به مراتب کمتر از زیان مبارزه با حاکم جائر است (عبدالرحمن عبدالخالق، فصول فی السیاسة الشرعیة الدعوة إلى الله، ج ۲، کتب السیاسة والقضاء، ص ۴). ایشان با ادعای بیعت عموم و اجماع امت بر خلافت یزید، خروج بر یزید را تمرد و موجب تفرقه و از بین رفتن وحدت کلمه مردم دانسته، خصوصاً که حسین قبلاً با معاویه بیعت کرده بود (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۴۰۳؛ دروزه، ۱۳۸۱: ۷-۳۸۲/۸).

دست کم بسیاری از فقها به منظور حفظ حرمت خلیفه و بلکه جلوگیری از تجزیه طلبی ها و جنبش‌های استقلال طلبانه ناگزیر شدند انعطاف نشان داده و برای فضیلت بخشیدن به چنین باوری تلاش کنند و توجیهاتی مثل "امنیت، پرهیز از فتنه و جلوگیری از هرج و مرج و خونریزی و جلوگیری از فساد و استبداد" ارائه کنند تا مشروعیت اصل خلافت آسیب نیند (عنایت، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶-۱۴۵).

دستاورد چنین قرائت فقهی است که علاوه بر اثبات تلقی ظالمانه و متحجرانه از اسلام و جانبداری از استمرار ظلم و فساد پادشاهان ظالم مسلمان نما و توجیه استبداد پیدا و پنهان آن ها، باعث می‌شود تصویر تبعیض آمیزی از دین عرضه شود و دین به نام افیون توده‌ها شناخته گردد. این نظریه بسیار خطرناک، فرصت قدرت تفکر را از جامعه اسلامی سلب نموده و مبنایی شده برای توجیه مسائل مهم دیگری مثل جواز یا عدم جواز عزل حاکم، پرداخت زکات به وی، جهاد در رکاب او که عمدتاً در میان فقهای حدیث‌گرا و ظاهرگرا، طرفداران بیشتری داشته و دارد.

تمسک به این‌گونه فتاوی و ویرانگری که دین را فدای قدرت و منافع شخصی کرده، تا به امروز عملاً سبب بی پروایی و گستاخی بیشتر حاکمان در فساد، به تباهی کشاندن جامعه، پشتیبانی از ستمگران جهت ادامه حیات حکومت ظالمانه خود، فراموشی بسیاری از ارزش‌های اسلامی، امنیت حاکمان از اعتراضات اجتماعی، عقیم ماندن انقلاب‌های ستم‌دیدگان در جوامع

سنی مذهب گردیده. هر چند حرکت‌ها و خیزشهایی مشاهده شده است اما ناشی از مبانی فقهی غالب علمای اهل سنت نبوده است.

با این همه و برغم نفوذ حکومت اموی بر فقهای درباری، شهادت امام حسین با مبانی کلامی - فقهی متعارض بوده و این جریان نتوانسته است از عهده پاسخ به نقدها برآید. در فرض اثبات صحت اسناد احادیث و ادله عقلی، اطاعت از حاکم مسلمین که دستاویزی برای توجیه کشتن امام حسین (ع) قرار داده شده، اصل مشروطی بود که مطلق جلوه داده شد، ثانیاً لزوم حفظ وحدت جامعه اسلامی یا «اتحاد امت» تا زمانی مشروع است که جماعت ملتزم به شریعت باشد، در نتیجه اینگونه نیست که هر اکثریتی لزوماً بر حق باشد، چنانچه هر اقلیتی هم لزوماً باطل نیست. التزام به شریعت، مقدم بر التزام جماعت است. ثالثاً بیعت با یزید با سلاح تهدید، تطمیع و تحمیق یا به تعبیری "زر و زور و تزویر" بود و رابعا بیعت اختیاری است و هر کسی بیعت نکند، واجب القتل نیست در نتیجه اقدام به قتل امام حسین (ع) با چنین توجیهاتی مردود است.

ضمن آن‌که زمینه برخورد و قیام نظامی را یزید به وجود آورد، همچنین امام حسین (علیه السلام) به حکم آیه تطهیر از هر خطایی مصون بوده و انگیزه‌های شروانه مثل تفرقه در قیام ایشان جایی ندارد، انگیزه امام حسین (علیه السلام) از قیام، عمل به وظیفه دینی (امر به معروف و نهی از منکر) بود. فارغ از فسق یزید، با توجه به نقض عهد معاویه مبنی بر انتخاب یزید بر خلاف مفاد صلح، حکومت او مشروعیت نداشت؛ از این رو قیام علیه یزید نه تنها تفرقه نبود؛ بلکه یک وظیفه بود.

ضمن آن‌که برخی از فقهای اهل سنت، شرط فقاقت و عدالت برای حاکم را ضروری دانسته (مودودی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۹-۱۶۸) و امامت خلیفه ظالم و فاسق را اساساً باطل و اطاعت از چنین پادشاهی را واجب نمی‌دانند؛ زیرا به قول معروف «هنگامی که شرط منتفی شود، مشروط منتفی است» و برای کسی که عدالت یا فقاقت ندارد، صدق عنوان خلافت از باب «سالبه به انتفاء موضوع» تلقی شده و بی‌معناست (آصفی، ۱۴۲۶: ۱۰۶-۱۰۸).

بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۶۷

بنابراین فضیلت‌سازی و مشروعیت‌سازی برای خلافت یزید با مبانی موجود در منابع اولیه و معیارهای فقهی اهل سنت هم سازگار نیست (قنبری، ۱۳۷۹: ۴۹) و ثانیاً مشروعیت‌سازی خلافت یزید با ابتدا بر معیارهای مشروعیت‌ساز در اندیشه فقهی و سیاسی اهل تسنن تعارض دارد و حتی از حداقل‌های ذکر شده در معیارها محروم است؛ بنابراین، از نقدهای معرفتی به جریان اموی، عدم انطباق نظام سیاسی اموی با اندیشه فقهی و سیاسی اهل تسنن حاصل می‌شود. پس از نگاه خود اهل سنت نیز، قیام امام حسین (ع) علیه یزید، به دلیل وجوب امر به معروف و نهی از منکر و افضلیت امام حسین (ع) از یزید جایز و مشروع بوده است.

### **نظرات فقهای شیعه درباره قیام حسینی**

هرچند آنچه در مجموعه دیدگاه‌ها، رفتارها، عواطف و ادبیات جمعی شیعه موج می‌زند، ماجرای عاشورا را از حد فقهی فراتر می‌برد، اما با توجه به اعتقاد شیعه «فعل، قول و تقریر امام معصوم» یکی از منابع استخراج دین شناخته شده و برای همگان حجت و الگو می‌باشد، البته استنباط فقهی از «فعل امام معصوم» آسان نیست زیرا قواعد و ضوابط خاصی دارد، از جمله؛ یقین به نبود تقیه در فعل امام و اینکه «قضیه فی واقعه» نباشد، که طبیعتاً در این صورت نمی‌توان آن را تعمیم داد. شاید فقها به همین دلایل است که کمتر به تاریخ و اخبار تاریخی معصومین (ع)، برای استنباط‌های فقهی توجه دارند.

با نگاهی گذرا به آثار فقهای شیعه در می‌یابیم که مباحثی مانند ترک جنگ و آتش بس با قرار داد صلح با دشمن، جهاد، احیای فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تقیه و حتی تشکیل حکومت اسلامی؛ بازتاب حرکت تاریخی امام حسین (ع) در نظریات ایشان می‌باشد.

شاید نخستین بار که از قیام امام حسین (ع) به عنوان یک مسأله فقهی یاد شد، به آیه "تهلکه یعنی؛ عدم جواز انداختن خود به هلاکت، استناد شده است، با این توضیح که آیا مبارزه امام حسین (ع) به نبرد نابرابری که در آن شهید شده، با مضمون این آیه که از این کار نهی کرده، قابل توجیه می‌باشد؟

سید مرتضی ضمن تبیین جزئیات حادثه کربلا، معتقد بود امام حسین با همه احتیاطات لازم، اما ناخواسته درگیر شرایط سخت‌تر شد و زمینه شهادت ایشان فراهم شد. سید مرتضی تصریح می‌کند: وقتی حضرت (ع)، رفتار آن مردم را دید و ملاحظه کرد که دین را پشت سر انداخته‌اند و دانست اگر زیر سلطه این زیاد قرار گیرد به سرعت گرفتار خواری و ننگ خواهد شد و در پایان نیز کارش به کشته شدن خواهد انجامید، به جنگیدن و دفاع از خویش ناچار شد و سرانجامش نیز یکی از دو خوشبختی بود: یا پیروزی، و یا شهادت و مرگ کریمانه و با شرافت (سید مرتضی، ۱۳۸۰: ۱۷۶-۱۷۷).

هرچند سیدمرتضی از جواز ایستادگی در برابر برخی از کارگزاران حکومت سخن گفته، اما اساساً قیام در برابر سلطان جائر در آثار ایشان مشاهده نمی‌شود، بلکه در رساله‌ای که با همین عنوان نگاشته، قائل است که همکاری با سلطان جائر در جایی که خوف ضرر مالی یا عمل اکراهی داشته باشد یا بتواند با پذیرش مسئولیت از سلطان جائر حقی را اقامه کند، یا اینکه مضطر به پذیرش آن مسئولیت باشد واجب است.

پس از سید مرتضی، شاگردش شیخ طوسی به نماز خوف امام حسین (ع) در ظهر عاشورا استناد کرده است (طوسی، الخلاف: ۱/۶۳۶).

در دوره بعد طبرسی (م ۵۴۸) مفهوم «هدنه و صلح با کفار و بغات» را به میان کشیده است. گویا طبرسی، بر اساس این آیه، صلح را واجب دانسته است، وی در نحوه جمع میان ادله و جوب حفظ جان و حرمت افتادن در مهلکه دو احتمال برای قیام امام حسین مطرح می‌کند:

۱. امام حسین (ع) به دلیل موقعیتی که نسبت به رسول الله (ص) داشت تصور نمی‌کرد او را خواهند کشت.

۲. دیگر آن که امام عملاً در موقعیتی قرار گرفته بود که امکان مهاندن و مصالحه از ایشان سلب شده بود و می‌دانسته حتی اگر جنگ نکنند، شهید می‌شود، چه بسا با کوتاه آمدن امام (ع)، ایشان و اصحابشان گرفتار سرنوشتی به مراتب بدتر از قتل می‌شدند، پس امام بین ذلت و عزت، عزت را انتخاب کرده است. در دوران امر میان ذلت و ننگ و سرانجام کشته شدن در

بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۶۹

«چنگ» دشمن از یک سو، و ایستادگی و کشته شدن کریمانه و مرگ شرافتمندانه همراه با عزت نفس در «جنگ» با دشمن، ترجیح با قتل شرافتمندانه است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲/۵۱۷).

احتمال دوم که متأثر از سید مرتضی بوده و مستند فقهای بعدی همچون محقق ثانی و صاحب جواهر قرار گرفته، می تواند دستاورد ارزشمندی از اصل بازتاب عاشورا در فقه این مفسر عالی مقام به شمار رود و به عنوان یک پایه تحلیل فقهی مورد توجه قرار گیرد. چنان که بعدها در قرن دهم هجری، محقق کرکی در ارزیابی و نقد سخن علامه حلی تحلیل فقهی تاریخی خود را به همین بیان نزدیک کرده و طی آن دیدگاه موافقین مهاده را نیز مردود شمرده، بلکه اساساً «مهاده» و صلح با دشمن را در هیچ شرایطی واجب ندانسته است.

علامه حلی (م ۷۲۶)، نیز با تکیه بر آیات صلح "هدنه" را یک انتخاب جانشین می داند نه واجب و به فعل امام حسین استناد می کند و بیان می کند: صلح و هدنه حتی در جنگ امری اختیاری است و نمی توان گفت که حتماً واجب است. ایشان به عملکرد امام حسین (ع) استناد می کند و تصریح می کند: قیام امام حسین (ع) و ایستادگی تا مرز شهادت، هر چند کاملاً اختیاری بود که شرعاً الزامی به گزینش آن نداشت و صلح نیز روا بود، و لیکن سید الشهدا (ع) در آن شرایط ستیز را انتخاب کرد، این خواست نیز منطبق بر موازین و ضوابط کلی شرعی و همراه با مصلحت بوده است. محقق حلی ادعا می کند که وضعیت دوره امام حسین (ع) با قبل متفاوت بوده است. امام (ع) راهی جز ایستادگی در برابر یزید نداشته و وجود مصلحتی که امام (ع) به خاطر آن با یزید سازش کند، اساساً محل تردید است. بدین خاطر، در مقابله با شخصیتی مثل یزید، لزوم جهاد (حتی با علم به شهادت) امر منطقی است و همین اقدام، خود سندی بر تخییر مسلمان در پذیرش هدنه و صلح و عدم پذیرش آن است؛ عدم پذیرشی که حتی منجر به کشته شدن وی و غلبه ظاهری دشمن گردد. او با دستیابی به شهادت و فوز ملاقات با خداوند، پیروز واقعی میدان است (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۵/۱۲۲).

هر چند مبنای علامه حلی موافق برخی فقهای بعدی مثل شهید ثانی قرار گرفت، اما مایه شگفتی و نقد برخی دیگر شد، خصوصاً که صلح را به «جواز» به معنای خاص خویش و نفی

«وَجوب» صلح حتی با فقدان نیروی لازم و نیازی که مسلمانان به آتش بس دارند، محصور کرده بود. البته ادعا شده: روش علامه حلی چنین بوده که در غالب فتاوايشان هر محتملی را به صورت قطعی بیان می کرده تا نظرش تقویت شود و آن رایی که می خواهد از بین احتمالات خارج گردد مستحکم و متقن شود (الحسینی، ۱۴۱۷: ۲/۴۱).

محقق کرکی (م ۹۴۰)، در پاسخ علامه حلی، درباره عدم ورود امام به هدنه و صلح در کربلا توجیهاتی آورد و تاکید کرد: نباید از قیام امام حسین (ع) چنین استنباط کرد که هدنه واجب نیست، بدان دلیل که امام جنگ کرده است. پس اصل تهلکه مقدم است و اگر نبردی منجر به تهلکه می شود واجب است صلح شود. صرف نظر از عدم اطلاق و فراگیری آیه تهلکه، احراز مصلحت صلح امام ممکن نیست، چرا که شاید هیچ مصلحتی در بر نداشته است. و سخن علامه در صورتی صحیح است که صلح و جنگ، هر دو در این واقعه دارای مصلحت بوده اند. شاید عدم پذیرش صلح توسط امام (ع) ناشی از این امر بوده که ایشان می دانست دشمن به پیمان صلح پای بند نخواهد ماند و یا شاید انعقاد پیمان صلح موجب تضعیف شدید حق می شد، به گونه ای که منشا گمراهی و اشتباه مردم می گشت. در چنین شرایطی، اعتقاد امام (ع) به ضرورت مقاومت و جهاد، برغم اینکه می داند کشته خواهد شد، امری غیر منطقی و ناموجه نیست. ضمن آنکه آگاهی امام (ع) به شهادت خود و یاران، مانع لزوم جهاد در شرایط خاص نیست، امام (ع) هنگام رویارویی با سپاه دشمن، عملاً در موقعیتی قرار گرفته بود که امکان مهادنه و مصالحه از وی سلب شده بود. و رویه ای که ابن زیاد، در پیش گرفته بود، چه بسا با کوتاه آمدن امام (ع)، ایشان و اصحابشان را گرفتار سرنوشتی به مراتب بدتر از قتل می ساخت (کرکی، ۱۴۱۴: ۳/۴۶۷).

صاحب ریاض (۱۱۶۱ - ۱۲۳۱) نیز در پی حل مشکل اصل تهلکه، ضمن تایید نظر علامه حلی و موافقت با کرکی در وجوب مهادنه، اصل جهاد با اهل تهتک را مطرح کرد و اقدام امام حسین (ع) را نوعی فداکاری برای ضرورت دفاع از اصل دین و بقای مذهب و اهتمام در حفظ این مصلحت اعظم در برابر مخالفان دانسته و صلح را، مایه اضمحلال مذهب شیعه و تقویت

بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۷۱

دیگر مذاهب جلوه داد، به باور ایشان، امام شرعا و به هدف حفظ اساس دین و مذهب، نمی توانست از در مصالحه در آید و تنها راه شرعی، ایستادگی و عدم مصالحه بود هر چند به شهادت ایشان منجر می شد: راه سازش با دشمن برای امام باز بود. اما سازش با دشمن، برخلاف مصالح اسلام و جامعه اسلامی بود؛ مصلحت تنها در عدم سازش با یزید بود و شهادت حضرت (ع) موجب احیاء دین و ضعف دشمن شد و علم به شهادت نیز، مانع انجام این وظیفه نبود (طباطبائی، ۱۴۱۸: ۸/۶۴).

به نظر می رسد تحلیل صاحب ریاض بالاتر و راهگشا تر از تحلیل علامه حلی بود و فقیه بزرگ محمد حسن جواهر، معروف به صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق)، نیز در پاسخ به علامه حلی، علاوه بر نقدهای دیگر، همین تحلیل را بازگو کرده است. ایشان نیز ضمن فتوا به جواز «هدنه» در هر حال، از قیام سید الشهدا (ع) در مواجهه با حکمرانی غیر شایسته در چارچوب عمل و همکاری با سلطان جائز یاد کرده و برغم خصوصی شمردن و حتی اسرارآمیز دانستن قیام، به صورتی محدود به آن استشهاد کرده است. از نظر ایشان چون اقدام سیدالشهدا (ع) امری غیبی و رازی پنهان است که میان امام و خداوند وجود داشته و فهم آن از توان و عهده ما بیرون است، از این رو تکلیف خاص امام نمی تواند به عنوان یک مستند فقهی و دلیل شرعی به شمار آید؛ بعلاوه از آن جا که امام معصوم هست، راهی برای اعتراض و اشکال به رفتار و گفتار ایشان نیست، هر چند در ظاهر مخالف ضوابط کلی و قواعد شرعی باشد. به تعبیر دیگر امام حسین (ع) چاره ای جز جنگ نداشته و جنگ، تکلیف ویژه ای بود که به امام اختصاص داشت و دیگران بایستی بر اساس موازین کلی و ادله دیگری نظیر اصل حفظ نفس و حفظ جان، سازش و مهاده کنند.

ایشان معتقد بود: حرکت امام حسین (ع) یک اقدام کاملا انتخابی و به تشخیص خود حضرت (ع) بود. برای امام حسین (ع) راه سازش با دشمن کاملا باز بود و با این وجود امام (ع) این کار را نکرد، چراکه در این موقع، سازش با دشمن بر خلاف مصالح جامعه اسلامی بود و

حضرت (ع) کاملاً به سرنوشت این حرکت آگاهی داشت و پیش‌بینی می‌کرد که در این مسیر به شهادت می‌رسد (مرتضوی، ۱۳۸۲: ۲۷).

صدور چنین فتوایی منشا فتوای فقهای بعدی شد چنان‌که مثلاً سید محمد صدر از فقهای معاصر نیز چنین فتوایی دارد: قیام امام حسین استثنائی بوده به جهت وجود مصلحت خاصی که اصلاً قابل مقایسه یا استنتاج قاعده عمومی از آن وجود ندارد و فقط کار معصوم است. پس جهاد اسلامی وجود نداشته که احکام آن بیان شود (الصدر، ۱۴۰۶: ۲/۲۱۰۶).

به نظر می‌رسد بیرون بردن قیام عاشورا از حوزه درک بشر عادی و ناممکن شمردن فهم آن؛ بسنده کردن به بعد عاطفی، حماسی و تعبدی عاشورا بوده و با تاکید ائمه بر احیای یاد امام حسین (ع) و خاطره عاشورا همخوانی ندارد، بلکه به تعبیر شهید مطهری یک تحریف معنوی عمده در قیام عاشورا نیز می‌باشد.

پس از آن، مرحوم شیخ انصاری بحث همکاری با سلطان جائر را دایره مدار اعانه بر ظلم دانسته و تاکید می‌کند: اگر همکاری، اعانه بر ظلم باشد حرام است وگرنه، حرام نیست (انصاری، ۱۴۱۱: ۱/۲۱۳).

پس از ورود ادبیات غرب به ایران و غلبه گفتمان مبارزه با نظام ستمگر قاجاران، حرکت و جنبش عدالت و عدالتخانه در ادبیات سیاسی مخالفان؛ بحث از ماهیت قیام کربلا به عنوان یک حرکت ضد ظلم با اصطلاح "حق مقاومت در برابر حکومت"، توسط رهبران دینی مشروطه مطرح شد که به مرور در فقه معاصر فراگیر شد و در انقلاب اسلامی و به خصوص توسط امام خمینی به اوج خود رسید.

می‌توان مرحوم نائینی را به عنوان نخستین رهبر مشروطه مطرح کرد که برای دفاع از دیدگاه خود به ماجرای امام حسین (ع) و مقاومت ایشان، استناد کرد. ایشان در کتاب تنبیه الامه، حکومت را به دو نوع مطلقه و مشروطه تقسیم کرد. ایشان معتقد بود که احترام به حقوق مشترکه نوعیه و رعایت خیر عمومی، مهم‌ترین شاخص حکمرانی شایسته است و محدودیت قدرت سیاسی یکی از شرایط آن می‌باشد.



محقق نائینی همانند دیگر مجتهدان مشروطه‌خواه، ضمن تلاش برای محدودسازی قدرت سیاسی، مشروطیت را به عنوان مدل مطلوب حکومت معرفی کرده و در ضرورت مقابله با نظام استبدادی به ادله ای مانند نهی از منکر، نیابت فقها در امور حسبیه، تکلیف به جلوگیری از غضب عدوانی در اموال موقوفه و وجوب حفظ نفوس و اعراض و اموال مسلمین و تقابل با استبداد استشهاد کرد و تاکید کرد: اگر نظام را محدود و قانون سالار نکنیم، زمینه را برای حاکمیت کفار فراهم کرده ایم. ایشان تصریح می کند: «تهدید سلطنت جائره غاصبه از نحوه ظالمه اولی به نحو عادلانه ثانیه علاوه بر تمامی مذکورات موجب حفظ بیضة الاسلام و صیانت موضع مسلمین از استیلا کفار است. از این جهت از اهم فرائض خواهد بود».

پس از مشروطه، مبارزه علیه ظلم به صورت تظاهرات سیاسی و مبارزه منفی با حکومت وارد ادبیات سیاسی شد. در دوره پهلوی، خروج مسلحانه علیه شاه اما به عنوان یک بحث غیرفقهی مورد تأکید بود و برای این کار از نهضت امام حسین (ع) استفاده می شد.

با این حال، امام خمینی بیش از دیگر فقها، قیام امام حسین (ع) را حرکتی در مشروعیت بلکه در لزوم و وجوب مبارزه با ظلم دانسته و حتی تأکید داشتند که خلاف آن رفتار کردن جایز نیست. البته چون موضوع شیوه مبارزه با ظلم یک بحث فقهی است، لزوما باید به صورت حقوقی و فقهی جوانب آن سنجیده شود. یعنی اگر در چهارچوب بحث امر به معروف و نهی از منکر گنجانده شود، مهم ترین شرط وجوب آن از دیدگاه بیشتر فقها، عدم خطر جانی و ضرر مالی می باشد، چنان که تصریح کرده اند: اگر خطر جانی و مالی دارد، واجب نیست (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱/۳۷۱)، بنابراین قیام مسلحانه حتی به قصد واقعی امر به معروف و نهی از منکر، تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر نمی آید، چون در چنین قیامی، ماهیت مسأله جهادی است و به خصوص اگر پای قتلی در میان بیاید، اصلا نمی تواند امر به معروف و نهی از منکر باشد (شهید اول، ۱۴۰۰: ۲/۲۰۷).

در تلقی امام خمینی مفهوم امر به معروف و نهی از منکر ارتقا پیدا کرده و سطوح عالی تر را نیز در بر می گرفت، در مسائلی که حیثیت اسلام و مسلمین در گرو آنهاست با حرج یا ضرر و لو

جانی رفع نمی‌شود و بذل جان و مال نسبت به بعضی مراتب امر به معروف و نهی از منکر نه تنها جایز بلکه واجب می‌شود. در نگاه ایشان امور مهمی مانند حفظ جان گروهی از مسلمانان، حفظ ناموس، خطر محو آثار اسلام و... امر به معروف را حتی با احتمال خطر و ضرر واجب می‌کند (ر.ک: امام خمینی، تحریر الوسیله، بحث امر به معروف و نهی از منکر، مسأله ۶ و ۷).

امام خمینی با اشاره به قیام امام حسین، سکوت علمای دین در صورتی که موجب تقویت باطل باشد حرام و اعتراض و ابراز نفرت از ظالم بر ایشان واجب است و لو در رفع ظلمش موثر نباشد. ایشان تصریح می‌کند: «اگر معروف و منکر از آن دسته اموری است که شارع اقدس به آن اهمیت می‌دهد همانند حفظ جان قبیله ای از مسلمانان و هتک نوامیس آنان یا محو آثار اسلام و از میان رفتن «حجت» اسلام به گونه ای که موجب گمراهی مسلمانان شود، و یا محو برخی از شعائر اسلامی مثل خانه کعبه، به گونه ای که آثار آن و محل آن از میان برود، و امثال این موارد، باید ملاحظه اهمیت را کرد، و صرف ضرر هر چند ضرر جانی باشد و یا صرف حرج، موجب رفع تکلیف نمی‌شود. بنابراین اگر برپایی حجت‌های اسلامی - به گونه ای که رفع گمراهی بدانها بستگی داشته باشد - متوقف بر بذل جان یا جان‌های متعدد باشد، ظاهراً این کار واجب است؛ چه رسد به صرف وقوع در ضرر یا حرجی کمتر.»

ایشان به صراحت اعلام کردند: حضرت سید الشهداء - سلام الله علیه - به همه آموخت که در مقابل ظلم، در مقابل ستم، در مقابل حکومت جائر چه باید کرد... از قلت عدد نترسید، عدد کار پیش نمی‌برد، کیفیت جهاد مقابل اعداد آن است که کار را پیش می‌برد (ر.ک: صحیفه امام : ۱۷/۵۸). امام مسلمین به ما آموخت که در حالی که ستمگر زمان به مسلمین، حکومت جابرانه می‌کند، در مقابل او اگر چه قوای شما ناهماهنگ باشد بپاخیزید و استنکار کنید. اگر کیان اسلام را در خطر دیدید، فداکاری کنید و خون نثار کنید (صحیفه امام: ۳/۲۲۵).

بازتاب قیام امام حسین در آثار فقهای مسلمان/ ۷۵

در مبنای فقهی امام خمینی، تقیه برای حفظ دین است و در جایی که دین بلکه یکی از اصول دین یا مذهب و یا یکی از ضروریات دین در خطر باشد تقیه حرام است. ایشان تاکید می نماید: «آنجا که دین و مقدسات دینی مورد هجوم قرار گیرد، جای تقیه نیست.»

در دیدگاه امام خمینی عاشورا و امام حسین (ع)، یک حادثه استثنایی نیست، بلکه یک الگوست. ایشان ضمن تاکید بر مبارزه با ظلم به عنوان یک تکلیف فقهی برگرفته از عاشورا، تحلیل متفاوتی از این قیام ارائه کرده و بر موضوع تشکیل حکومت به عنوان مهم ترین تکلیف فقهی امام حسین (ع) تأکید ورزید و بارها این نکته را بیان کرد که؛ خواسته مردم تکلیف را بر دوش امام گذاشت که حرکت کند. ایشان اقدام برای از میان بردن حکومت باطل و بدعتگزار و تشکیل حکومت اسلامی را در راس اهداف امام شمرده و آن را منافی علم امام (ع) به سرنوشت قیام و شهادت ندانست. به اعتقاد ایشان امام حسین (ع) شرعا خود را مکلف به این اقدام می دانست. فلسفه وجودی این قیام تشکیل حکومت اسلامی بود و فهم این فلسفه نیز دور از توان ما نیست.

امام خمینی در چارچوب قواعد و ادله موجود فقهی نتیجه می گیرد که قیام امام حسین (ع)، یک حجت شرعی و الگوی فقهی و عملی برای همه دوره‌ها و تمامی سرزمین هاست، نه تکلیف مختص آن حضرت (ع)؛ و در تعارض مصلحت فرد با جامعه، تقدم با جامعه است و فرد باید فدای جامعه شود.

چنان که ایشان تصریح کرد: «سیدالشهداء آمده بود حکومت هم می خواست بگیرد، اصلا برای این معنا آمده بود و این یک فخری است و آنهایی که خیال می کنند که حضرت سیدالشهداء برای حکومت نیامده خیر، اینها برای حکومت آمدند برای این که باید حکومت دست مثل سیدالشهداء باشد، مثل کسانی که شیعه سیدالشهداء هستند باشد» (ر.ک: صحیفه نور: ۲۰/۱۹۰).

امام خمینی به مناسبت جشن‌های ۲۵۰۰ ساله رژیم پهلوی، در تاریخ ۵۰/۳/۶، ضمن اشاره به مسؤولیت علما و لزوم تاسی به سیدالشهدا (ع) تاکید نمود: «او مسلم بن عقیل را فرستاد تا

مردم را دعوت کند به بیعت؛ تا حکومت اسلامی تشکیل دهد و این حکومت فاسد را از بین ببرد».

دعوت کوفیان از امام حسین و حرکت امام به سمت کوفه، استناد امام حسین به دعوت کوفیان و دیگر شواهد تاریخی را؛ می‌توان موید این نگرش و نوعی اقدام سیاسی برای به دست گرفتن رهبری توسط امام حسین قلمداد کرد. کارایی عاشورا و منطق حسینی در نگاه امام خمینی بود که مبنای حرکت ایشان در انقلاب بهمن ۱۳۵۷ قرار گرفت و به پیروزی غیرقابل پیش‌بینی در برچیدن بساط ظلم و بیدادگری نظام استبدادی ۲۵۰۰ ساله و بنیان‌گذاری یک نظام سیاسی مشروع و قدرتمند و احیای اسلام با قرائت اهل بیت در جهان منجر شد.

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان ادعا کرد، فقهای متقدم شیعه نوعاً با تکیه بر اصل «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» یا «دفع افسد به فاسد»، به بحث «آتش بس یا هدنه» و حداکثر «کتاب جهاد» به موضوع قیام و اقدام سیدالشهدا (ع) پرداخته و در مواجهه حکمرانی غیر شایسته، اصل تقیه را انتخاب کرده بودند، در حالی که فقهای متاخر مقاومت و اقدام تقابلی در برابر حکومت ناشایست را به عنوان تکلیف یا حق در دفاع مشروط مورد شناسایی و نظریه پردازی قرار داده اند. اما اغلب فقهای قدیم و معاصر به اطاعت از پیشوای ستمگر فتوی نداده اند.

عموم فقهای شیعه قیام امام حسین (ع) را دارای پیام‌های فقهی روشنی می‌دانند که مهم‌ترین آنها مشروعیت بخشیدن به نافرمانی در برابر حاکم و حکومت ناشایست است که با پوشش دینی به مخالفت با دین و عدالت رفته است، و نوع حکومت یزید و طریقه بر مسند نشستن یزید، این حق را به امام (ع) داد که از بیعت با یزید روی برگرداند و در مقابل حکومت ظالمانه‌اش بایستد. امام حسین با مخالفتِ اندیشه "تبعیت مطلق از خلیفه" افق جدیدی برای رهایی انسانیت ایجاد نمود، به گونه‌ای که در دعوت فقها به قیام مردم هم نقش داشت. نتیجه فقهی قیام امام حسین، پیروزی در مواجهه با ستمگران در مساله ولایت فقیه می‌باشد.

## نتیجه

مسأله قیام امام حسین، در تاریخ فقه اسلامی پیشینه ای طولانی دارد و طی قرن‌ها مورد اهتمام فقهای اهل سنت و شیعه قرار داشته، چنان که برداشت برخی از فقهای مسلمان از واقعه عاشورا، بخشی از میراث غنی اسلام است. فتوای فقها متأثر و مبتنی بر بنیان‌های کلامی و حدیثی می باشد، به تعبیری با تفاوت نگاه‌ها به این بنیان‌ها، نظریه‌ها و داوری‌های در مبانی و فتاوی فقهی متفاوت و متغیر خواهد شد.

در اندیشه اغلب فقهای اهل سنت، خلیفه و حاکم نماینده اراده خداوند بوده و اولویت، حفظ وضع موجود و حمایت از نظام خلافت بوده؛ فتوای ایشان بر لزوم سکوت در برابر حاکم ظالم فاسق و ممنوعیت مبارزه با آن استوار بوده است. از این رهگذر بسیاری از ایشان در پی غسل تعمید یزید برآمده، وی را واجد معیارهای خلافت معرفی کرده و حتی خلافت وی را در امتداد خلافت پیامبر قرار داده‌اند. در حالی که دین ستیزی‌های او چنین فضیلت‌سازی هائی را مخدوش ساخته است.

فقهای ظاهرگرا، با اعتماد بر اخبار ساختگی و با بزرگنمایی عنوان «اتحاد امت»، همواره بر مغالطات فقهی خویش پافشاری کرده و با محکوم کردن امام حسین و شیعیان به عنوان تنها عامل به وجود آورنده حادثه کربلا، سعی در عمق بخشیدن این گفتمان در میان جامعه بوده اند، که عملاً حاکمان ستمگر را از انقلاب‌های مردمی آسوده‌خاطر ساختند.

در حالی که نگاه فقهای شیعه به قیام امام حسین مثبت بوده و یکپارچگی آراء در میان ایشان مشهود است، از نظر ایشان خلیفه امتیازی بر دیگران نداشته و قیام حضرت نشانگر مشروعیت بخشیدن به نافرمانی در برابر حاکم ظالم است. اولویت حرمت تسلیم در برابر حاکم ظالم، دفاع مشروع در برابر ظلم ستیزی، لزوم امر به معروف و نهی از منکر و جهاد گویای بازتاب حرکت تاریخی امام (ع) در فقه فقهای شیعه می باشد، که با توجه به عصمت امام، اختصاص به ایشان ندارد.

## منابع

۱. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۸۵ق). الكامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر، ج ۴، ص ۱۷.
۲. ابن اعثم کوفی، احمد (۱۴۱۱ق). الفتوح، تحقیق، شیری، علی، ج ۴، ص ۳۴۰، بیروت: دارالاضواء.
۳. ابن اعثم، محمد بن علی، الفتوح (۱۴۱۱ق). به کوشش علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ق. ج ۵، ص ۲۴.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۰۶ق). محقق: سالم، محمد رشاد، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
۵. ابن حجر مکی، أحمد بن محمد (۱۴۱۷ق). الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقة، المحقق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي - کامل محمد الخراط، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۳۷۵). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله بن (۱۴۲۱ق). الاستذکار، تحقیق: سالم محمد عطا، محمد علی معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة: الأولى.
۸. آصفی، محمد مهدی (۱۳۹۰). قیام علیه حاکمان جور، انواع، راهکارها و ضوابط شرعی، فقه و علوم وابسته، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دفتر تبلیغات اسلام حوزه علمیه، شماره ۶۹.
۹. آصفی، محمد مهدی (۱۴۲۶ق). ولایه الامر ولایة الأمر، تهران: مرکز تحقیقات و الدراسات العلمیة.
۱۰. پیشوایی، مهدی (۱۳۹۷). درسهایی از مکتب اسلام، شماره ۶۸۹.

۱۱. الحسینی، السید میر عبد الفتاح (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ: دوم،
۱۲. دروزه، محمد عزه (۱۳۸۱ق). تاریخ الجنس العربی فی مختلف الأطوار و الأدوار و الأقطار، بیروت: المكتبة العصرية.
۱۳. سیدمرتضی علم الهدی، علی بن حسین (۱۳۸۰). تنزیه الانبیاء، تهران: چاپ فاطمه قاضی شعار.
۱۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۱ق). تاریخ الخلفاء، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۵. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۰۰ق). القواعد و الفوائد، محقق/ مصحح: سید عبد الهادی حکیم، قم: کتابفروشی مفید، چاپ: اول.
۱۶. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۴۱۱ق). مکاسب محرمة، قم: دارالحکمة.
۱۷. صحیفه امام، مجموعه آثار امام خمینی (۱۳۷۹). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. الصدر، السید محمد (۱۴۰۶ق). ماوراء الفقه، بیروت: دارالاضواء.
۱۹. طباطبائی، سید علی بن محمد علی بن ابی المعالی طباطبائی حائری (۱۴۱۸). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، محقق/ مصحح: بخش فقه در جامعه پژوهش های اسلامی.

۲۲. قنبري، بخش علي (۱۳۷۹). فلسفه عاشورا از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی
۲۳. محقق کرکی، شیخ نورالدین علی بن حسین (۱۴۱۴). جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ: دوم
۲۴. مرتضوی، سید ضیاء (۱۳۸۲). بازتاب عاشورا در فقه سیاسی شیعه، مجله حکومت اسلامی، شماره ۲۷.
۲۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۲۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، قم: مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی



# بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر

علی فاضلی (ایران)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۸

## چکیده

از جمله مباحثی که با صبغه مباحث عقلی، در دوره های اخیر مورد توجه اصولیان قرار گرفته، مسئله امکان شرط متأخر است. مرحوم شیخ انصاری به عنوان چهره ای مؤثر و مطرح در دوره اخیر علم اصول، یکی از مدعیان اصلی امتناع شرط متأخر می باشد. وی با نگاهی عقل محور، شرایط و مقدمات حکم را نظیر شرایط و مقدمات عقلی دانسته و به دنبال آن آثار و احکام آن را هم مترتب می نماید؛ از این رو با توجه به امتناع تأثیر شرط متأخر در امور تکوینی، قائل به امتناع آن در امور شرعی نیز شده است. با پذیرش امتناع شرط متأخر و توجه به مواردی در شریعت که ظهور در تأثیر شیء متأخر در متقدم دارد؛ وی ناگزیر به ارائه تحلیلی سازوار در این باره شده است. در مجموع می توان دو تحلیل را به ایشان نسبت داد: یکی ارجاع شرط متأخر به اشتراط امر انتزاعی مقارن است و دیگری پذیرش تقارن شرط و مشروط در وجود دهری می باشد.

این پژوهش بر اساس روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مطالعات کتابخانه ای تدوین گردیده و برگرفته از رساله سطح سه نگارنده با موضوع شرط متأخر از دیدگاه شیخ انصاری، میرزای نایینی و شهید صدر می باشد.

واژگان کلیدی:

شرط متأخر - شیخ انصاری - امکان و امتناع - تحلیل شرط متأخر

## مقدمه

آن طور که اهل حکمت در مباحث عقلی و فلسفی بیان کرده‌اند، وقتی در عالم تکوین چیزی به عنوان شرط برای تحقق شیء دیگری قرار می‌گیرد، جزئی از اجزای علت آن شیء خواهد بود (صلیبا، جمیل، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۶۹۶) و به هرگونه‌ای که فرض شود، نمی‌تواند بعد از حصول معلول، محقق شود؛ زیرا این خلف فرض شرط بودن آن است و تناقضی است در اینکه آنچه مقدم فرض شده، مقدم نیست. اما وقتی عالم تشریح را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که گاهی در شرع، چیزی به عنوان شرط برای حکم شرعی یا متعلق آن و یا ملاک آن لحاظ شده است که متأخر از آن است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا امکان دارد شرطی که متأخر است در حکم متقدم تأثیر بگذارد؟ به عبارت دیگر آیا همان نسبتی که میان شرط و مشروط در عالم تکوین وجود دارد، در عالم تشریح نیز وجود دارد؟ اگر امکان ندارد، چگونه مواردی که در شرع دیده می‌شود، قابل تحلیل و توجیه است؟

با توجه به نقش بی بدیل مرحوم شیخ انصاری (۱۲۸۱ق)، در پیشرفت علم اصول در دوره اخیر و طرح بحث امکان شرط متأخر از سوی ایشان در برخی مسائل فقهی، نظیر: کاشفیت یا ناقلیت اجازه در عقد فضولی، می‌توان وی را یکی از مدعیان شاخص و مطرح در این بحث دانست؛ اما با این وجود -براساس جستجوهای که انجام شد- پیرامون دیدگاه این عالم اصولی، پژوهشی در قالب یک مقاله علمی، که از نظرات او در این مسئله پرده بردارد، صورت نگرفته است و در بسیاری از موارد، فقط به صورت کلی به نظر وی در این باره اشاره شده است.

نکته‌ای که در پرداختن به دیدگاه شیخ انصاری در این بحث لازم است به آن توجه شود این است که در کتب اصولی منتسب به مرحوم شیخ انصاری، بحث مستقل و روشنی در باب شرط متأخر دیده نمی‌شود. تنها چیزی که در خلال آثار او وجود دارد، مطالبی است که به تناسب بحث‌هایی نظیر واجب معلق و امکان توقف واجب بر مقدمه حرام، و یا برخی بحث‌های فقهی؛ نظیر کاشفیت اجازه در عقد فضولی و ... به آن پرداخته شده است.

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۸۳

به همین خاطر ضروری است مطالب مربوط به شرط متأخر که در کتب اصولی و فقهی او به صورت پراکنده مطرح است، در یک جا جمع آوری شود و بعد مورد بررسی قرار گیرد تا بتوان از خلال آنها، دیدگاه وی را به دست آورد.

مفهوم شناسی واژگان کلیدی

در ابتدا و قبل از پرداختن به موضوع بحث، به بررسی مفهوم واژگان اصلی این تحقیق - با تأکید بر نظرات مرحوم شیخ انصاری - می‌پردازیم:

الف- واژه «امکان»

#### • معنای لغوی

واژه «امکان» از نظر لغت، از ماده «مکن» گرفته شده است. ثلاثی مجرد آن بر وزن «فَعَلَ» و به معنای جایگاه و منزلت یافتن می‌باشد (فیومی، احمد بن محمد، ج ۲: ۵۷۷) و وقتی در وزن «إفعال» از ثلاثی مزید استعمال می‌شود به معنای «قدرت» و «استطاعت انجام کار» است (بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳ و جوهری، اسماعیل بن حماد، ج ۶: ۲۲۰۵).

#### • معنای اصطلاحی

واژه «امکان» از واژگانی است که در مباحث عقلی، در علوم مختلفی نظیر منطق، فلسفه و اصول کار برد دارد. مفهوم اصطلاحی این واژه، به لحاظ پسوندهایش، متعدد و متنوع می‌شود؛ مانند: امکان خاص، امکان عام، امکان اخص، امکان وقوعی، امکان استعدادی و...

از میان این مصطلحات، ظاهراً آنچه در این بحث و مباحث نظیر آن، مورد نظر اصولیان می‌باشد، «امکان وقوعی» است که به معنای سلب امتناع از جانب موافق می‌باشد. به عبارت دیگر زمانی گفته می‌شود که شیئی داری امکان وقوعی است که از وقوع آن شیء محالی پیش نمی‌آید. (طباطبایی، سید محمد حسین، «بدایه الحکمه»، ص ۴۹)

ب- واژه «شرط»

#### • معنای لغوی

بسیاری از لغت‌نامه‌ها به خاطر وضوح واژه «شرط»، تعریف خاصی از آن ذکر نکرده‌اند؛ (فراهیدی، خلیل بن احمد، ج ۶: ۲۳۴ و ابن درید، محمد بن حسن، ج ۲: ۷۲۶ و صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ج ۷: ۲۹۱ و جوهری، اسماعیل بن حماد ج ۳: ۱۱۳۶). ولی بعضی از کتب لغت نظیر «القاموس المحيط» و «المحکم و المحيط الاعظم» آن را به معنای «الزام و التزام در بیع و امثال آن» دانسته‌اند. (ابن سیده، علی بن اسماعیل، ج ۸: ۱۳ و فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ج ۲: ۵۵۹). مرحوم شیخ انصاری در تعریف لغوی ارائه شده برای شرط ملاحظاتی دارد؛ از این رو می‌گوید: «یکی از آن دو (معنایی که در عرف بر شرط اطلاق می‌شود)، معنای حدی است که در این صورت «شرط»، مصدر خواهد بود و به معنای «الزام» است. تفاوتی هم نمی‌کند که این الزام، ابتدایی باشد و یا اینکه در ضمن عقدی واقع شود؛ مثل اینکه گفته می‌شود: «شرط علی نفسه کذا»». (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۲)

وی در ادامه و در اشکال به کلام «القاموس المحيط»، می‌گوید: «ظاهر کلام «قاموس» این است که استعمال این لفظ در الزام ابتدایی مجازی بوده و یا صحیح نباشد و حال آنکه این استعمال بدون هیچ اشکالی صحیح است و حتی در میان استعمالات این لفظ، شایع است.» (همان)

سپس به برخی شواهد روایی استناد کرده و می‌گوید: چنانکه (این استعمال) در برخی روایات مانند کلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله): «قضاء الله تعالى أحق و شرطه أوثق» (البیهقی، أحمد بن الحسین، ج ۷: ۲۴۸) و امام معصوم (علیه السلام) «إن شرط الله قبل شرطکم» (شیخ طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷، ج ۷: ۳۷۰) دیده می‌شود. مرحوم صاحب حدائق نیز تصریح کرده است که در بسیاری از روایات، لفظ شرط بر بیع اطلاق می‌شود. (بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد، ۱۴۰۵، ج ۲۰: ۷۳) علاوه اینکه مشترک معنوی بودن این لفظ، بهتر است (از مجازی بودن معنای الزام ابتدایی) «(شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۲).

### • معنای اصطلاحی

واژه شرط در علم اصول، در معانی مختلفی کاربرد دارد که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

• گاهی واژه «شرط»، به جای مقدم در قضیه شرطیه به کار گرفته می‌شود و مراد جمله مدخول ادات شرط در قضیه شرطیه است. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۵۱۶).

• گاهی در کنار واژگانی نظیر علت، سبب، مانع و معدّ استفاده شده (گروه اصطلاح نامه اصول فقه، ۱۳۸۷، ۱۵۶). و آن را اینگونه تفسیر می‌کنند: شرط چیزی است که نبودش مستلزم انعدام مشروط است؛ ولی از وجودش وجود مشروط لازم نمی‌آید. (میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰ و مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۷ و حسینی، محمد، ۱۴۱۵، ص ۹۷). البته این تفسیر مورد اتفاق همه اهل فن نیست.

• گاهی آن را در مطلق چیزی که وجود ذی المقدمه یا وجوب آن، بر آن توقف دارد استعمال می‌کنند. این مطلب را می‌توان از کلمات اصولیان در بحث های واجب مشروط و اقسام مقدمه واجب به دست آورد.

در کلمات مرحوم شیخ انصاری نیز می‌توان تعریفی را برای معنای اصطلاحی شرط یافت؛ او در جایی شرط را اینگونه تعریف می‌کند: «شرط چیزی است که در وجود (معلول) مؤثر است یا به این صورت که جزئی مؤثر (در وجود معلول) است - چنان که اینگونه توهم شده است - یا به این صورت که در اقتضای مقتضی دخیل است - چنانکه ظاهر همین است -». (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۷)

و در جایی دیگر با تعبیری متفاوت به تعریف شرط پرداخته و می‌گوید: «شرط چیزی است که خارج از مشروط اما مقارن با آن است و به گونه‌ای است که اگر حاصل نشود، مشروط نیز حاصل نمی‌شود.» (همان، ج ۳: ۵۳۹)

به نظر می‌رسد این دو بیان، از دو جهت مفهوم شرط را تبیین می‌کند: در تعریف اول، به نحوه تأثیر شرط در تحقق معلول اشاره می‌کند و در تعریف دوم، دو خصوصیت از خصوصیات

شرط را بیان می‌کند: اینکه خارج از حقیقت مشروط است و اینکه لازم است مقارن با مشروط باشد. از این رو این دو تعریف منافاتی با یکدیگر ندارند.

از تفکیک شیخ انصاری در تعریف اول، میان «جزئی از مؤثر» و «دخالت در اقتضای مقتضی»، می‌توان این نکته را استفاده کرد که دخالت شرط در اقتضای مقتضی، لزوماً در جانب مصححیت فاعلیت فاعل نیست؛ بلکه گاهی به این نحو است که قابلیت شیء متأثر را تمام می‌کند و به این شکل در اقتضای مقتضی دخیل است؛ اما جزء مؤثر دائماً در تأثیر از جانب علت دخل داشته و در آن ناحیه تصویر می‌گردد؛ زیرا نسبت به آن، به نحو جزئیت دخیل است. البته می‌توان ادعا کرد که مراد از شرط در برخی از بحث‌های اصولی، شرط اصطلاحی با تعریف خاص خود که در مقابل «مقتضی» و «مانع» و «معدّ» قرار می‌گیرد، نیست؛ بلکه مراد همان مقدمه یا مطلق چیزی است که ذی المقدمه بر آن توقف دارد و فرقی میان انواع توقف وجود ندارد که از قبیل توقف موجود در علت، مقتضی، شرط و ... باشد و یا از قبیل توقف حکم بر موضوع باشد. از این رو گاهی از آن به مقدمه و گاهی به شرط تعبیر می‌شود. این مطلب را می‌توان از کلمات اصولیان در بحث‌های واجب مشروط و اقسام مقدمه واجب به دست آورد.

### ج- واژه «شرط متأخر»

با توجه به اینکه مراد از شرط در موضوع این پژوهش، مطلق چیزی است که شیء دیگری بر آن توقف دارد به گونه‌ای که در صورت فقدان آن، مشروط هم معدوم خواهد شد؛ بنابراین مراد از شرط متأخر مقدمه یا شرطی است که بعد از تحقق ذی المقدمه یا مشروط آن محقق می‌شود.

### امتناع شرط متأخر و ادله آن از دیدگاه شیخ انصاری

بعد از شناخت اجمالی نسبت به موضوع بحث و واژه‌های کلیدی تحقیق، به بررسی دیدگاه شیخ انصاری نسبت به امکان یا امتناع شرط متأخر می‌پردازیم.

در یک نگاه کلی، شیخ انصاری را می‌توان از قائلین سرسخت امتناع شرط متأخر دانست. این مطلبی است که به وضوح در مطارح الانظار (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین،

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۸۷

۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۰)، الفوائد الاصولیه (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ص ۱۴۱) و مکاسب محرمة (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، ج ۳: ۴۰۱) دیده می‌شود. اما اینکه دلیل وی بر این مدعا چیست و چگونه مدعای خود را تبیین می‌کند؟ پاسخ آن را می‌توان از میان مقدماتی که از کلمات او اصطیاد می‌شود، به دست آورد:

### مقدمه اول: وجود رابطه علی میان مقدمه و ذی المقدمه

این مقدمه مشتمل بر یکی از نکات کلیدی در روشن شدن مدعای مرحوم شیخ انصاری است. آن نکته این است که او رابطه میان مقدمه و ذی المقدمه را همان رابطه‌ای می‌داند که میان علت و معلول، وجود دارد. این مطلب با توجه به تعریف او از مقدمه و انقساماتی که برای آن ذکر می‌کند، به دست می‌آید.

او در ابتدای بحث مقدمه واجب و تقسیم آن به مقدمه داخلی و خارجی، می‌گوید: «مقدمه خارجی چیزی است که خارج از ماهیت ذی المقدمه بوده اما وجود ذی المقدمه بر آن توقف دارد (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۴).

وی در ادامه انواع مقدمه را این گونه بیان می‌کند:

۱- مقدمه‌ای که محال است ذی المقدمه از آن تخلف کند (و با وجود آن موجود می‌شود)؛ این مقدمه را در اصطلاح «علت تامه» می‌گویند.

۲- مقدمه‌ای که اگر مانعی در مقابل آن وجود نداشته باشد (وجود) ذی المقدمه بر (وجود) آن مترتب می‌شود و به آن «مقتضی» می‌گویند.

۳- مقدمه‌ای که بعد از حصول شرایط دخیل در شیء مؤثر و متأثر، وجود ذی المقدمه به آن استناد داده می‌شود و آن را «سبب» می‌نامند.

۴- مقدمه‌ای که وجودش در وجود ذی المقدمه دخالتی دارد و این را «شرط» می‌گویند.

۵- مقدمه‌ای که عدمش در وجود ذی المقدمه دخیل است و آن را «عدم المانع» می‌خوانند.

۶- مقدمه‌ای که با وجود و یا عدمش در وجود ذی المقدمه دخیل است که به آن

«معدّ» می‌گویند. (همان)

همان طور که به وضوح از عبارت او بر می‌آید، رابطه مقدمه با تحقق ذی المقدمه همان رابطه میان علت یا اجزاء آن با معلول است. وی بعد از بیان این مطالب اشاره می‌کند که اقسام مقدمه، منحصر در موارد مذکور نیست؛ بلکه شامل مواردی چون اجزاء مقتضی و اجزاء شرط و ... نیز می‌شود؛ با این استدلال که تعریف مقدمه شامل آنها می‌شود؛ چرا که وجود معلول بر آنها توقف دارد. (همان، ص ۲۰۵)

در جای دیگری می‌بینیم، بعد از بررسی تعریف سبب و شرط و همچنین نقض و ابرام‌هایی که بر آنها وارد می‌شود؛ می‌گوید: «این تعریف‌ها، تعریف‌های لفظی هستند و از آنها کشف جدیدی بیش از آنچه انسان بر اساس درک غریزی خود می‌فهمد اراده نمی‌شود. مقصود توجه دادن به چیزی است که مسمای این الفاظ است از میان معناهایی که برای آنها ترسیم شده است. واقعیت امر همان چیزی است که ما به آن توجه دادیم از اختلاف مراتبی که در واقع و در نفس الامر در نحوه توقف یک شیء بر شیء دیگر وجود دارد.» (همان، ص ۲۰۹)

بر اساس این بیان، حاصل کلام او این است: تعریف‌های ارائه شده برای سبب و شرط مشیر به معنایی است که انسان با درک غریزی خود دریافت می‌کند و در حقیقت تمامی این تعاریف، به غرض توجه دادن مخاطب به آن رابطه توقفی است که در واقع و در نفس الامر وجود دارد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که در نظر ایشان رابطه میان مقدمه و ذی المقدمه همان رابطه توقفی است که در واقع و در نفس الامر میان معلول و علل مؤثر در وجود آن، وجود دارد.

### مقدمه دوم: تطبیق احکام علت بر مقدمه شرعی

در نظر شیخ انصاری، احکامی که میان علت و معلول وجود دارد، میان مقدمه و ذی المقدمه شرعی نیز وجود دارد. البته این از نتایج نگرشی است که در مقدمه اول بیان شد. وی در جایی که بحث تعدد اسباب بر مسبب واحد مطرح می‌شود، تصریح می‌کند:



بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۸۹

ورود چند سبب بر مسبب واحد همان طور که در جای خود بیان شده، محال است و مواردی که در فقه، به نظر می‌رسد چند سبب در یک مسبب تأثیر گذاشته‌اند یا باید گفت که هر کدام از آن اسباب در مسبب خاصی تأثیر می‌گذارند به گونه‌ای که مسبب دیگر بر آن سبب مترتب نمی‌شود، و یا باید گفت که آنچه سبب است قدر مشترک بین آن اسباب است نه خصوص هر یک از آنها تا وحدت میان سبب و مسبب حفظ شود. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۷، و شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ۴۹۴-۵۰۰)

#### مقدمه سوم: لزوم مقارنت شرط با مشروط

یکی از احکامی که میان علت و معلول ثابت است، این است که معلول نمی‌تواند بر علت خود پیشی بگیرد و بر آن مقدم شود و شرط نیز همین طور است. دلیل آن این است: - همان طور که در معنای شرط بیان شد- شرط امری است خارج از مشروط اما مقارن آن به نحوی که اگر حاصل نشود مشروط هم حاصل نمی‌شود؛ بنابراین وجود مشروط بدون تحقق شرط، محال است.

اما نکته این استحاله چیست؟ عبارت مرحوم شیخ در بیان استحاله شرط متأخر این است: به درستی که معقول نیست شیئی مشروط به شرط متأخر شود زیرا در حالیکه شرط وجود ندارد وجود مشروط محال است و در غیر این صورت آن شیء شرط نبود. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۰)

از این عبارت دو نکته را می‌توان در وجه استحاله به دست آورد:

۱- در آن حالی که شرط معدوم است وجود مشروط ممتنع است؛ زیرا با نبود شرط، علت وجود شیء تمام نیست و با نبود علت، وجود معلول ممتنع است. چرا که به مقتضای قانون علیت، محال است معلول، بدون علت خود موجود شود.

۲- اگر فرض شود که مشروط محقق شده و بعد از تحقق آن، شرط موجود می‌شود، خلف پیش می‌آید؛ زیرا این فرض، خلف شرط بودن شرط است و اگر شرط بود، مشروط بدون آن محقق نمی‌گشت.

### نتیجه: اثبات استحالة شرط متأخر

با توجه به این مقدمات، وقتی چیزی به عنوان مقدمه و وجوب قرار می‌گیرد و وجوب، متوقف بر آن می‌شود امکان ندارد که حکم، قبل از تحقق آن شیء (متوقف علیه)، محقق شود و در مواردی که ظاهراً امر متأخری به عنوان شرط اخذ شده است باید چیز دیگری شرط باشد؛ مثل اینکه گفته می‌شود با رؤیت هلال ماه رمضان، وجوب صوم می‌آید و زمان انجام صوم، روز آینده است و بدیهی است که زنده بودن تا روز آینده برای تحقق صوم از سوی مکلف شرط است ولی چون امکان ندارد که واجب متوقف بر مقدمه‌ای بعد از آن باشد گفته می‌شود، آنچه حقیقتاً شرط است شیئی مقارن با وجوب است نه متأخر. (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ص ۱۴۱)

به پشتوانه این استدلال، مرحوم شیخ انصاری با صراحت می‌گوید: « ما در اموری که شأنیت تعقل دارند، چیزی را که به عقل درک نکنیم، نمی‌پذیریم و محل بحث ما (شرطیت امر متأخر در شیء متقدم) از این قبیل است. » (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۰)

### تحلیل شیخ انصاری نسبت به موارد شرط متأخر در فقه

بعد از انکار مرحوم شیخ نسبت به وقوع شرط متأخر در شریعات، این سؤال به وجود می‌آید که او با موارد بسیاری که ظاهراً امر متأخری به عنوان شرط اخذ شده است، چگونه برخورد می‌کند؟ چرا که اصل پرداختن به شبهه شرط متأخر، به دلیل وجود شواهدی است که بر وقوع آن در امور شرعی دلالت می‌کند.

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۹۱

با ملاحظه عبارات شیخ انصاری در کتب اصولی و فقهی و تقریرات برخی از شاگردان مبرز او، به طور عمده دو توجیه را می‌توان به دست آورد و باید دید که آیا هر دو توجیه مد نظر او بوده است یا اینکه فقط یکی از آنها را اراده کرده است؟

### توجیه اول: بازگشت شرط متأخر به شرط انتزاعی مقارن

توجیه اول، توجیهی است که از عبارات مکاسب محرّمه و مطراح الانظار استفاده می‌شود و به نظر می‌رسد او بیان صاحب فصول؛ در دفع معقول نبودن شرط متأخر را پذیرفته است؛ اگر چه در تطبیق آن بر موارد ادعا شده، اشکال می‌کند. به همین خاطر لازم است ابتدا تقریب شیخ از بیان صاحب فصول را مطرح کرده و سپس نظری را در این باره نقل کنیم.

یکی از مواردی که مرتبط با بحث شرط متأخر است، باب تزاحم و امکان تصویر واجب ترتبی بین دو تکلیف متزاحم است. در بحث توقف واجب بر مقدمه‌ای که منحصر در فعل حرام و مقارن با فعل واجب می‌باشد مثل توقف انقاز غریق بر عبور از زمین غصبی، برخی با تمسک به اشتراط وجوب به عصیان تکلیف دیگر به نحو شرط متأخر، در صدد تصحیح فعل واجب بر آمده‌اند. مرحوم شیخ با ادعای امتناع شرط متأخر این توجیه را رد می‌کند؛ اما می‌گوید: «برخی در صدد دفع شبهه عدم معقولیت شرط متأخر بر آمده و ادعا می‌کنند که شرط در این موارد، وصفی اعتباری است که از یک شیء به اعتبار ملحق شدن شرط به آن انتزاع می‌شود.» (همان، ص ۲۹۱)

وی در ادامه کلام صاحب فصول را اینگونه تقریب می‌کند: «همان طور که ممکن است (و محال نیست که) وجوب، متوقف بر حصول امری غیر اختیاری مانند تذکر مکلف و قدرت او در هنگام انجام عمل، باشد و فرض هم این است که وجوب قبل از زمان انجام فعل ثابت است؛ ممکن می‌باشد که (وجوب)، متوقف بر امری اختیاری باشد و آنچه که حقیقتاً وجوب بر آن متوقف است، بودن مکلف به گونه‌ای است که مقدمه از او صادر می‌شود.» (همان)

براساس تقریب شیخ انصاری، صاحب فصول همان وجهی را که برای تصحیح واجب معلق ذکر می‌کند، همان را برای مواردی که آن واجب متوقف بر امر مقدوری باشد، می‌آورد و

می‌گوید: «موقوف علیه در حقیقت، یک وصف اعتباری است که از مکلف به لحاظ صفاتی که در آینده بر او وارد می‌شود، انتزاع می‌شود؛ در نتیجه این وصف انتزاعی مقارن با وجوب است اگر چه منشأ انتزاع آن صفتی است که در آینده مترتب می‌شود و متأخر است.» (همان، ص ۲۹۲-۲۹۱)

بنابراین حاصل نظر صاحب فصول این است: اگر واجبی مانند حج، متوقف بر امر غیر مقدوری مانند حیات در وقت حج باشد؛ گفته می‌شود که وجوب حج، فعلی است و مشروط به تحقق خود استطاعت و حیات، در زمان حج نیست؛ بلکه متوقف بر وجود چنین شرطی است: «بودن مکلف به گونه‌ای که در زمان حج مستطیع یا حی باشد». این وصف به اعتبار اینکه مکلف در زمان آینده آن دو صفت استطاعت و قدرت را دارد انتزاع شده است؛ اما وصفی مقارن است. از این رو شرط بودن آن معقول و ممکن است. همین بیان در واجبی مثل حج منذور که متوقف بر سوار شدن بر مرکب غضبی است، می‌آید و گفته می‌شود که وجوب حج متوقف بر این است که «مکلف به گونه‌ای باشد که مقدمه حرام را مرتکب می‌شود»؛ اما متوقف بر تحقق فعل حرام نیست. از این رو اگر مکلف با سوء اختیار مرتکب حرام شده و سوار بر مرکب غضبی شود، وجوب حج برای او فعلی است.

مرحوم شیخ انصاری پس از ذکر توجیه صاحب فصول به نقد آن پرداخته و می‌گوید: «این نظریه که شرط، وصفی انتزاعی باشد، - با فرض تعقل - احتمال تمام بودن آن نسبت به دفع اشکال شرط متأخری که بر آنها وارد کردیم وجود دارد؛ ولی نسبت به خود عصیان - که شرط مذکور از لحوق آن انتزاع شده -؛ این بیان فایده‌ای ندارد؛ زیرا عصیان یک فعل اختیاری است که به عنوان مقدمه قرار گرفته است و وجوب ذی المقدمه آن، باعث وجوب آن می‌شود.» (همان، ص ۲۹۲)

با ملاحظه پاسخ‌های مرحوم شیخ از کلام صاحب فصول روشن می‌گردد که در نحوه تصویر او از شرط متأخر مناقشه‌ای ندارد؛ بلکه مناقشات یا در انکار واجب معلق است و یا در بی فایده بودن تصویر او از شرط متأخر برای تصحیح ادعای خود است؛ اما نسبت به بیان

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۹۳

صاحب فصول از شرط متأخر هیچ اشکالی را مطرح نمی‌کند (همان، ص ۲۹۲-۲۹۳) در صورتی که اگر این تصویر برای توجیه شرط متأخر در شرعیات مفید نبود، باید همان اشکالی که بر صاحب هدایه المسترشدين داشت - یعنی عدم معقولیت شرط متأخر-؛ (همان، ص ۲۹۰) را در اینجا نیز مطرح کند و حال آنکه می‌بینیم شیخ انصاری بیان صاحب فصول را برای دفع شبهه امتناع، به صورت احتمالی که توانایی دفع این شبهه را دارد مطرح کرده است.

با وجود این، ممکن است گفته شود: عبارت او صراحتی در پذیرش توجیه صاحب فصول ندارد و شامل تعبیری است که با پذیرش آن سازگاری ندارد؛ لذا ما به این نقل بسنده نکرده و عبارت او در مکاسب را به عنوان شاهد دیگری بر مدعی ذکر می‌کنیم:

مرحوم شیخ انصاری در بحث کاشفیت یا ناقلیت اجازه در بیع فضولی، بعد از انتساب قول کشف به مشهور و ذکر ادله آنها، اشکال لزوم شرط متأخر را بنا بر قول به کشف مطرح می‌کند و می‌گوید: «در تمام مواردی که توهم آن می‌رود که شرط در آنها به نحو شرط متأخر باشد باید ملتزم شد که امر متأخر سبب یا شرط نیست؛ بلکه آنچه سبب یا شرط است امری انتزاعی از آن (متأخر) است. البته این بیان برای دفع شبهه شرط متأخر در بحث ما (کاشفیت اجازه) تمام نیست... زیرا مخالف آن چیزی است که از ادله به دست می‌آید.» (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۱).

در اینجا مرحوم شیخ انصاری با صراحت می‌گوید: در تمام مواردی که ظهور در شرطیت امر متأخر دارند باید امری انتزاعی از آن امر متأخر را شرط بدانیم؛ ولی در بحث کاشفیت اجازه، مشکل را در عدم انطباق ادله با شرطیت امر انتزاعی می‌داند، نه عدم معقولیت و عدم صحت این تصویر از شرط متأخر. به همین جهت است که او در بحث تأثیر اجازه در عقد فضولی قائل به کشف حکمی می‌شود.

### بررسی توجیه اول

با توجه به عبارات کتاب مکاسب و مطارح الانظار، احتمال اینکه شیخ انصاری در آن مباحث، به نحو جدلی و روی مبنای خصم استدلال کرده باشد، بسیار است. از نحوه بیان

ایشان در پاسخ به صاحب فصول در بحث مقدمه محرمه و کسانیه که تابع ایشان بودند در بحث کاشفیت اجازه، به دست می‌آید که اگر بیان صاحب فصول در جای خود تمام باشد؛ در این مباحث تطبیق نشده و مشکل مقدمه محرمه و کاشفیت اجازه را برطرف نمی‌کند.

این شبهه با توجه به عبارت وی در مطارح الانظار قوی‌تر می‌شود؛ آنجا که می‌گوید: «اما این نظریه که شرط، وصفی انتزاعی باشد، - با فرض تعقل - احتمال تمام بودن آن نسبت به دفع اشکال شرط متأخری که بر آنها وارد کردیم وجود دارد؛ ولی این مقدار برای برطرف کردن اشکال (این بحث)، کافی نیست...» (شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۲).

تعبیر «علی تقدیر التعقل»، می‌رساند در معقول بودن این بیان اشکالاتی در نظر شریف وی وجود دارد و او با قطع نظر از آن می‌گوید این بیان در دفع اشکال مفید نیست.

اما مرحوم شیخ انصاری در فایده دوم از کتاب الفوائد الاصولیه، بحثی را به منظور بررسی شرط قرار گرفتن مقدمه غیر مقدور برای واجب اختصاص داده است. وی در این بحث عباراتی را آورده است که می‌توان آن را نسبت به اختیار این توجیه، صریح دانست؛ وی می‌گوید: «حاصل اینکه: آنچه وجوب بر آن متوقف است، معقول نیست که وجوب، قبل از آن محقق شود - به این خاطر که تقدم مشروط بر شرط محال است - پس هر گاه امر متأخری به حسب ظاهر به عنوان شرط قرار گرفت، آنچه در حقیقت شرط است وجود آن شیء در آینده است و منظور از شرطیت وجود شیء در آینده، این است که «بودن یک شیء به گونه ای که در آینده تحقق می‌یابد»، به عنوان شرط اخذ شده است، نه اینکه تحقق آن شیء به طور مطلق (و به هر نحوی که باشد) به عنوان شرط اخذ شده باشد.» شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶، ص ۱۴۱)

در این عبارت اگرچه در ظاهر مرحوم شیخ، شرط را وصف یا عنوان انتزاعی قرار نداد؛ بلکه وجود استقبالی شرط را به عنوان شرط در نظر گرفته است و این با توجیه دوم که در آینده مطرح می‌شود همخوانی بیشتری دارد؛ اما در توضیح و تفسیر شرط بودن وجود استقبالی، می‌گوید:

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۹۵

«اعنی: کونه بحیث یتحقق فیہ (ای: المستقبل)» (همان). اینکه «بودن یک شیء به گونه‌ای که در آینده محقق می‌شود» را به عنوان شرط معرفی کرده است، در حقیقت همان چیزی است که صاحب فصول به عنوان شرط انتزاعی معرفی نموده است.

از این عبارت واضح تر، مطلبی است که او در ضمن مثال تطبیق کرده و می‌گوید: «گاهی واجب، متوقف بر مقدمه وجودی غیر مقدور می‌شود؛ در نتیجه تکلیف منوط به حصول آن می‌گردد و حصول آن مقدمه غیر مقدور، کاشف از وجوب خواهد بود. مثلاً شارع صوم فردا را بر مکلف واجب می‌کند و واجب قبل از فردا منجز است ولی بقاء مکلف تا فردا از مقدمات وجود صوم است و اینکه مکلف تا فردا باقی بماند کشف می‌کند که از ابتدا وجوب به او تعلق گرفته است، آنچه که وجوب بر آن معلق است «کون الشخص بحیث یبقی الی الغد» می‌باشد.» (همان)

این که او شرط را «کون الشخص بحیث یبقی الی الغد» قرار داده است و این وصف را مقارن با وجوب می‌داند با آنچه که در توجیه اول بیان شد که شرط، وصف اعتباری انتزاعی از لحوق شیء متأخر به شیء متقدم است سازگاری دارد.

### توجیه دوم: مقارنت شرط متأخر با مشروط در وجود دهری

توجیه دیگری که منتسب به شیخ اعظم است مطلبی است که میرزای شیرازی در تقریرات خود به ایشان نسبت می‌دهد. میرزای شیرازی که در تنبیه چهارم از تنبیهات بحث مقدمه واجب، بحث شرط متأخر و اشکال آن را طرح کرده است و می‌توان او را اولین کسی دانست که بحث مستقلی را به بررسی این مسئله اختصاص داده است؛ در ضمن بررسی نظریه‌های مختلف در این مسئله به نقل نظریه استاد خود، مرحوم شیخ انصاری می‌پردازد. حاصل مطالب وی را می‌توان به طور خلاصه، این گونه از زبان او بیان کرد:

تحقیق در مسئله امکان شرط متأخر، مطلبی است که استاد ما مطرح نموده و مشتمل بر یک

نکته نقضی و یک مطلب حلی است:

اما نقض ایشان به این است که شبهه امتناع شرط متأخر، اختصاص به شرط متأخر نداشته و در شرط‌های متقدم نیز وجود دارد؛ چرا که در شرط، مقارنت با مشروط لازم است؛ زیرا با انتفاء شرط، مشروط نیز منتفی می‌شود. نمی‌توان فرض کرد که شرط سابقاً موجود شده و معدوم شود و مشروط در حالت انعدام شرط موجود شود.

اما پاسخ حلی شبهه، این است که وقتی چیزی به عنوان شرط قرار می‌گیرد:

گاهی وجود مطلق شیء - بدون تقید به حالت خاصی -، به عنوان شرط لحاظ می‌شود؛ مثل این که گفته می‌شود که استطاعت، شرط وجوب حج است - بدون اینکه در وجود استطاعت تقید به حالت خاصی از جمله استطاعت در زمان موسم، لحاظ شده باشد -؛ در این صورت لازم است شرط مقارن با مشروط باشد.

گاهی وجود شرط با تقید به حالت خاصی به عنوان شرط قرار می‌گیرد؛ مثل اینکه گفته می‌شود برای وجوب روزه بر زن، طهارت فردا که مثلاً روز پنجشنبه است شرط است، در این صورت لازم نیست که طهارت روز پنجشنبه، قبل از پنجشنبه حاصل باشد؛ بلکه اصلاً معقول نیست؛ زیرا طهارت مقید به فردا، محال است در غیر فردا حاصل شود و اگر طهارتی قبل از آن حاصل باشد طهارت مقید به فردا نیست. این مطلب، اختصاصی به شرط‌های زمانی ندارد و در سایر شروط نیز مطرح می‌شود.

بنابراین مکلف از سه حالت خارج نیست:

۱- مکلف علم به تحقق شرط در ظرف خود دارد؛ در این صورت وجوب از همین زمان محقق است.

۲- مکلف علم به عدم تحقق شرط دارد؛ در این صورت وجوب و تکلیفی نخواهد بود.

۳- مکلف نسبت به تحقق شرط، مردد است؛ در این صورت باید طبق مقتضای اصل عملی رفتار کند.

با تأمل در این مطلب روشن می‌شود که همه تکالیف به صورت مطلوب تنجیزی مولا هستند و متوقف بر حصول امری نیستند و تکالیف مشروط، فقط در حق کسانی که واجد شرط



بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۹۷

هستند تنجز و فعلیت دارند؛ اما کسانی که واجد شرط نیستند اصلاً خطابی متوجه آنها نمی‌شود!

پس در مواردی که امر متأخر یا متقدمی به عنوان شرط اخذ می‌شود، در واقع «وجود متصف به تأخر یا انقضاء»، به عنوان شرط اخذ شده است؛ نه اینکه «وجود مطلق» چیزی شرط شده باشد و آن شرط در زمان مشروط معدوم باشد. این صفت «تأخر» و یا «انقضاء» جزئی از شرط است و در وجود آن دخیل می‌باشد و شکی نیست وجود شرطی که مقید به یکی از این دو صفت است، الآن در محل خود موجود است و صدق می‌کند که گفته شود این شخص الآن وجود متأخر یا متقدم را دارا است.

و می‌توان این مطلب را اینگونه بیان کرد که شرط و مشروط در مواردی که شرط با صفت «تأخر» یا «انقضاء» اخذ می‌شود، در وجود دهری مقارن یکدیگر هستند و آنچه که عقلاً محال است، این است که در وجود دهری نیز از یکدیگر منفک باشند.

خلاصه اینکه اگر شرط به نحو خاص یا صفت خاصی معتبر شد، محال است که بدون آن صفت موجود شود و وجود آن در ظرف و محل خود برای تنجز واجب کافی است. (میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۶۷ - ۲۷۱).

همان طور که ملاحظه می‌شود، میرزای شیرازی مختار شیخ انصاری را شرط بودن یک شیء با وصف تأخر می‌داند نه وجود متأخر شرط و با این بیان که شرط و مشروط، به لحاظ وجود دهری مقارن هستند شبهه امتناع را دفع می‌نماید.

### بررسی توجیه دوم

انتساب این توجیه به مرحوم شیخ انصاری نیازمند بررسی و دقت نظر است؛ عبارت‌هایی که در تقریرات میرزای شیرازی ذکر شده در انتساب این وجه به شیخ انصاری صراحت دارد و شاهد دیگری که برای درستی این انتساب وجود دارد، این است که این توجیه را علاوه بر مرحوم میرزای شیرازی، مرحوم آخوند خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق)؛ که از شاگردان مبرز شیخ است به او نسبت می‌دهد و می‌گوید: «(یکی از وجوهی که برای فرار از شبهه وجود مشروط در زمان

نبود شرط بیان شده،) وجهی است که از شیخ استاد ما - بنا بر آنچه در تقریرات آمده- مطرح شده است، خلاصه این وجه آن طور که به ذهنم می‌رسد این است که شرط در این موارد متأخر نیست؛ بلکه شیء متأخر با وصف تأخرش به عنوان شرط قرار گرفته است.» (آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷، ص ۵۷).

اما در مقابل گفته می‌شود: در ضمن مطالبی که برای توجیه دوم، از زبان میرزای شیرازی نقل شد، عبارتی وجود دارد که به نظر می‌رسد بتوان آن را وجه مستقلی برای تصحیح شرط متأخر دانست؛ با این بیان که توجیه مرحوم شیخ انصاری شرط بودن شیء متأخر با وصف تأخر است و توجیه دیگری وجود دارد که میرزای شیرازی با «فان شئت قلت» آن را ذکر می‌کند و مضمون آن این است که شرط متأخر به لحاظ وجود دهری مقارن با مشروط است.

مؤید این ادعا این است که در کلمات بسیاری از اصولیان متأخر دیده می‌شود که این بیان را به میرزای شیرازی نسبت داده‌اند؛ و به نظر می‌رسد منشأ این انتساب، کلام آخوند خراسانی در فوائد الاصول باشد که بعد از بیان وجه منسوب به مرحوم شیخ انصاری، در مقام بیان وجوه دیگر، می‌گوید: «وجه سوم مطلبی است که سید استاد ما - اطال الله بقائه - بیان کرده است: شرط در این موارد، آن چیزی که به حسب وجود زمانی خود متقدم یا متأخر شده، نیست تا مستلزم محذور باشد؛ بلکه شرط وجود دهری و مثالی متقدم و متأخر است. شرط به وجود دهری و مثالی خود متقدم یا متأخر از مشروط نیست بلکه مقارن با آن است؛ چرا که در محل خود بیان شده چیزهایی که به حسب زمان متفرقند، در وعاء واحدی (که وعاء دهر است) با یکدیگر جمع شده و مقترن هستند.» (همان، ص ۵۸)

این عبارت با صراحت می‌رساند که مرحوم آخوند، نظریه «مقارنت شرط و مشروط به لحاظ وجود دهری» را به استاد خود یعنی میرزای شیرازی نسبت می‌دهد.

در مقام بررسی این مطلب باید گفت: با وجود شهرت یافتن این انتساب به میرزای شیرازی، به نظر می‌رسد قرآنی وجود دارد که صحت این انتساب را مورد خدشه قرار می‌دهد:

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۹۹

۱- مرحوم میرزای شیرازی در تنبیه چهارم از بحث مقدمه واجب، سه توجیه را در دفع اشکال اشتراط تکالیف به قدرت در حین امتثال مطرح می‌کند:

- توجیه اول: شرطیت «وصف انتزاعی» است که توجیه معروف صاحب فصول است.
- توجیه دوم: شرطیت «استعداد تحقق شرط» است. که هم امری وجودی است و هم مقارن می‌باشد.
- توجیه سوم: «معرف بودن شرایط شرعی» برای چیزی که در واقع آن چیز، شرط حقیقی بوده و البته مقارن است.

و بعد از بررسی این وجوه و مناقشه در برخی از آنها می‌گوید «به هر روی، مقتضای تحقیق در پاسخ از اشکال، آن چیزی است که استاد ما قدس سره مطرح نموده است.» (میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۶۷).

و بعد از نقل مختار شیخ و توضیحات مفصل در ضمن مثال‌های متعدد، می‌فرماید: «می‌توانی اینگونه تعبیر کنی: شرط و مشروط در بحث ما، در وجود دهری جمع شده و در این عالم، مقارن هستند.» (همان، ص ۲۷۰)

به نظر می‌رسد تعبیر «فان شئت قلت» نیز منسوب به مرحوم شیخ باشد نه اینکه ایشان نظریه خودشان را در خلال نظریه مرحوم شیخ بیان کرده باشند بدون اینکه نقدی در نظریه شیخ کرده باشند و یا اشاره کنند که این مختار خودشان است نه مرحوم شیخ.

۲- آنچه از عبارت تقریرات بر می‌آید این است که نظر ایشان در بحث شرط متأخر توجیه دوم از توجیحات سه گانه است. یعنی استعداد موجود در مکلف برای تحقق شرط، دخیل در مشروط است؛ چرا که از آن اینگونه تعبیر می‌کنند: «آنچه به ذهن غیر دقیق من می‌رسد این است که شرط را استعداد برای فعل بدانیم» (همان، ص ۲۶۵).

اگر چه بعد از بیان این وجه، امر به تأمل می‌نمایند (همان) ولی از تعبیر «آنچه به ذهن غیر دقیق من می‌رسد» فهمیده می‌شود که نظر خود ایشان در مسئله، این است. بلکه ممکن است به

خاطر اشکالی که در ذهن ایشان بوده است، مقتضای تحقیق در مسئله را بیان استاد خویش، یعنی شیخ انصاری دانسته‌اند نه آنچه که خودشان ارائه نمودند.

بنابراین نظر ایشان با نظریه شرطیت وجود دهری شرط، مغایرت دارد.

۳- مرحوم میرزای نایینی متعرض این انتساب به میرزای شیرازی شده و می‌گوید: «اما آنچه به استاد اساتید ما علامه شیرازی - قده - نسبت داده شده است که می‌توان ملتزم به شرطیت شیء متأخر به وجود دهری آن شد و دیگر تقدم و تأخری به لحاظ آن وجود نخواهد بود؛ استاد ما دام ظلّه - نقل کرده‌اند که ایشان به طور شفاهی از این نسبت بیزاری جسته و از این انتساب در نهایت آزدگی بود و فقط این وجه را در ضمن بحث به عنوان یک احتمال موهوم مطرح کرده است.» (نایینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۵۲، ج ۱: ۲۳۰).

۴- توجیه دوم (شرطیت شیء با وصف تأخر) بدون در نظر گرفتن مقارنت در وجود دهری، مشکل امتناع را حل نمی‌کند و این مطلب بسیار بدیهی و روشن است؛ چنانکه مرحوم حائری (۱۲۹۹-۱۳۷۸ ق) در حاشیه بر کفایه به این نکته اشاره کرده و می‌گوید: «وجه کلام شیخ فهمیده نمی‌شود مگر اینکه آن را به نحوی که صاحب کفایه ارائه کرده، توجیه نماییم یا آن را به وجهی که مرحوم سید محقق (میرزای شیرازی) تبیین نموده است، توجیه کنیم.» (حائری قمی، محمد علی، ۱۳۴۴، ص ۱۴۷)

بنابراین به نظر می‌رسد حتی اگر بگوییم که عبارت «فإن شئت قلت ...» در تقریرات، مختار میرزای شیرازی است نه شیخ انصاری؛ ولی تعابیر دیگری در مقام تبیین مقصود شیخ، در کلام میرزای بزرگ وجود دارد که می‌رساند مرحوم شیخ نیز مقارنت در وعاء دهر را مدّ نظر داشته است: «صفت تأخر و یا انقضاء، جزئی از شرط است و در وجود آن دخیل می‌باشد و شکی نیست وجود شرط مقید به یکی از این دو صفت، الآن در محل خود موجود است و صدق می‌کند که گفته شود این شخص الآن وجود متأخر یا متقدم را دارا است.» میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۷۰).

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/ ۱۰۱

این تعبیر او که می‌گوید: وجود شرط در محل خود، الآن موجود است، با معنای تقارن در وجود دهری سازگار است. در غیر این صورت، با در نظر گرفتن وجود زمانی شرط، این ادعای شیخ انصاری، خلاف بدیهیات عقلی و عرفی خواهد بود؛ زیرا وجود یک شیء در آینده حتی اگر در آینده بودن قید آن باشد، الآن موجود نیست و نمی‌توان گفت که چنین شرطی در حال حاضر وجود دارد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

آنچه در این مقاله نسبت به دیدگاه شیخ انصاری نسبت به امکان شرط متأخر مطرح شد را می‌توان در امور زیر خلاصه کرد:

۱- مرحوم شیخ انصاری، رابطه مقدمه و ذی المقدمه را رابطه علیت، دانسته و تمام احکام این رابطه، از جمله امتناع تأخر اجزاء علت از معلول را برای تمامی مقدمات واجب و شرایط حکم ثابت می‌داند.

۲- با توجه به دیدگاه او نسبت به ماهیت شرایط شرعی و رابطه آن با مشروط، وقوع شرط متأخر را مستلزم محال می‌داند.

۳- دیدگاه شیخ انصاری نسبت به شرایط شرعی، اگر به لحاظ رابطه‌ای که میان ملاکات و شرایط اتصاف یا ترتب آنها باشد، صحیح است. به این معنا که رابطه توقف و ترتب از سنخ رابطه تکوینی میان علت و معلول مطرح می‌گردد و اگر به لحاظ عالم جعل و اعتبار باشد وجود چنین رابطه‌ای در عالم اعتبار صحیح نیست؛ زیرا در این عالم سببیت و علیت نه میان انشاء و مُنشأ و نه میان انشاء و شرایط آن وجود ندارد.

۴- کلمات شیخ انصاری در توجیه مواردی که از ظاهر ادله استفاده می‌شود که شیء متأخر به عنوان شرط قرار گرفته، مختلف است از برخی از آنها استفاده می‌شود که توجیه صاحب فصول را برای حل شبهه امتناع در این موارد پذیرفته است.

۵- با ملاحظه شواهد و قرائن متعدد می‌توان ادعا کرد که شیخ انصاری در مقام توجیه موارد اشاره شده، «شرطیت شیء متأخر با وصف تأخر و به لحاظ وجود دهری آن» را می‌پذیرد.

## منابع

۱. ابن درید، محمد بن حسن، بی تا، «جمهرة اللغة» چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، بی تا «المحکم و المحيط الأعظم»، چاپ اول، بیروت، دارالکتب.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۷ ق، «فوائد الأصول»، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۴۰۵ ق. «الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة»، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. بستانی، فؤاد افام، ۱۳۷۵ ش. «فرهنگ ابجدی»، چاپ دوم، تهران، اسلامی.
۶. البیهقی، أحمد بن الحسین، بی تا، «سنن البیهقی الكبرى» مکه المكرمة، بی تا.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، «الصحاح» چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین.
۸. حائری قمی، محمد علی، ۱۳۴۴ ق، «حاشیه علی الکفایه»، چاپ اول، نجف اشرف، مرتضوی.
۹. حسینی، محمد، ۱۴۱۵ ق، «معجم المصطلحات الأصولیة»، چاپ اول، بیروت، مؤسسه العارف للمطبوعات.
۱۰. خرازی، محسن، ۱۴۲۲ ق «عمدة الأصول»، چاپ اول، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۱. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۲۶ ق «الفوائد الأصولیة»، چاپ اول، تهران، شمس تبریزی.
۱۲. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵ ق «کتاب المکاسب»، چاپ اول، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

بررسی دیدگاه شیخ انصاری در شرط متأخر/۱۰۳

۱۳. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳ ش «مطرح الانظار»، چاپ دوم، قم، مجمع الفکر.

۱۴. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ ق «تهذیب الأحکام»، تحقیق خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۱۵. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، بی تا «المحیط فی اللغة»، چاپ اول، بیروت، عالم الکتب.

۱۶. صلیبا، جمیل، ۱۴۰۴ ق «المعجم الفلسفی»، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب .

۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، «بدایه الحکمه»، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا، «کتاب العین»، چاپ دوم، قم، نشر هجرت .

۱۹. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، بی تا «القاموس المحیط»، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۰. فیومی، احمد بن محمد، بی تا «المصباح المنیر»، چاپ دوم، قم، مؤسسه دارالهجرة.

۲۱. گروه اصطلاح نامه اصول فقه، ۱۳۸۷ «اصطلاح نامه اصول فقه»، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۲. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ ش، «فرهنگ نامه اصول فقه»، اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۳. میرزای شیرازی، سید محمد حسن، ۱۴۰۹ ق، «تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی» تقریرات روزدری، مولی علی، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۲۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۳۷۸ ش، «قوانین الأصول»، چاپ دوم، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

۲۵. نایینی، میرزا محمد حسین، تقریرات خوبی، سید ابوالقاسم، ۱۳۵۲ ش، «اجود التقریرات»، چاپ اول، قم، مطبعه العرفان.





# جمع بین دو نماز در سیره نبوی ﷺ از دیدگاه اهل سنت و شیعه

مریم صلاح الدین (پاکستان)<sup>۱</sup>، محمد شبیبانی (ایران)<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹

## چکیده

در فروعات، مباحث مختلفی مورد نزاع شیعه و اهل سنت است، یکی از مباحث اختلافی بین شیعه و اهل سنت جمع بین دو نماز و با هم خواندن نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء است که به جمع بین صلاتین معروف است ولی با توجه به روایات موجود در منابع روایی اهل سنت و شیعه، جمع بین دو نماز هیچ اشکالی ندارد. پژوهشهای زیادی در این مورد هم در بین علمای اهل سنت (نیشابوری، ۱۳۴۵، ج ۲: ۱۵۱، الزرقانی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۲۹۴) و هم در بین علمای شیعه (سبحانی، ۱۴۳۰) انجام شده نهایت جواز و یا عدم جواز جمع بین دو نماز با توجه به سیره نبوی صلی الله علیه و آله و سلم، بهترین راه برای به دست آوردن حقیقت است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که علمای زیادی از طریق سیره نبوی صلی الله علیه و آله و سلم و با توجه به روایاتی که در منابع روایی شیعه و منابع اهل سنت وارد شده، توانسته‌اند به اثبات برسانند که جمع بین دو نماز بدون داشتن عذر و خوف جازز است. محدثان اهل تسنن نیز روایات مربوط به جواز جمع میان نمازها را حتی در مواقعی که عذر، بیماری و خوف وجود ندارد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند و در مواردی مانند عذر و بیماری و نماز در حال باران، جمع بین دو نماز را جازز می‌دانند.

**کلمات کلیدی:** جمع بین دو نماز، سیره نبوی، روایات

---

۱ دانشجوی کارشناسی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه و اصول - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

mariam793@yahoo.com (نویسنده مسئول)

۲. استاد همکار - مربی - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه و اصول - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی

المصطفی (ص) - قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص) mohamad\_shibani.mou@miu.ac.ir

## مقدمه

با تشریح نماز به عنوان یک تکلیف شرعی، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کوشش فراوانی بذل کردند تا ادای نماز و احکام آن را به صورت عملی و نظری برای یاران و مسلمانان شرح داده تا روش صحیح انجام آن در ذهن و جان مسلمانان رسوخ کرده و از تحریف آن توسط دشمنان دین جلوگیری کنند، متأسفانه بعد از رحلت ایشان اصحاب قدر این گوهر ثمین را ندانسته و با سکوت خود اجازه دادند که خلیفه بر حسب میل خود از آن بکاهد و یا بر آن بیفزاید. در نتیجه هر چه از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌گذشت مسلمانان بیشتر دچار اختلاف می‌شدند تا جایی که می‌توان گفت دامنه این اختلافات تمام احکام اسلامی را در بر می‌گیرد.

جمع بین دو نماز یا جمع بین الصلاتین، با هم خواندن نمازهای ظهر و عصر و نمازهای مغرب و عشاء در وقت مشترک است. برای جواز جمع بین دو نماز به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سیره ائمه علیهم السلام استناد شده است. عالمان اهل سنت به وقت مشترک دو نماز معتقد نیستند، از این رو جمع بین دو نماز را فقط در شرایط خاص مانند سفر، شرایط بارانی، مریضی و معذور بودن جایز می‌دانند. عالمان شیعه قائل به وقت مشترک، وقت فضیلت و وقت مخصوص برای نمازهای ظهر، عصر، مغرب و عشاء هستند. اما اهل سنت بر خلاف علمای شیعه، قائل به وقت مشترک نیستند و برای هر نمازی وقت مخصوص می‌دانند. به همین سبب، اگر بین دو نماز جمع شود، پس نمازی در وقت غیر مخصوص خود خوانده می‌شود که درست نمی‌باشد. اما با این وجود، مواردی هست که اهل سنت جمع بین دو نماز را در این موارد جایز می‌دانند مثل جمع بین دو نماز ظهر و عصر در عرفه و جمع بین نماز مغرب و عشاء در مزدلفه، که همه مسلمانان بر جواز این دو مورد اتفاق نظر دارند. (سبحانی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۶).

لذا بررسی این موضوع و استفاده از سیره نبوی صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به جواز یا عدم جمع بین دو نماز، مهم است:

جمع بین دو نماز در سیره نبوی ﷺ از دیدگاه اهل سنت و شیعه/ ۱۰۷

ابتدا به مواردی که اهل سنت جمع بین دو نماز را جائز می‌دانند، اشاره می‌کنیم، اهل سنت در چند مورد جمع بین دو نماز را جائز می‌دانند مثل: جمع بین دو نماز در عرفه و مزدلفه، جمع بین دو نماز در سفر، جمع بین دو نماز در وطن به خاطر عذر مرض یا باران، به دو مورد از این موارد اشاره می‌کنیم:

### ۱. جمع بین نمازها در حال باران

بارانی بودن هوا در نظر اهل سنت به عنوان یکی از مجوزهای جمع خواندن نمازهای که وقت مشترک دارند، محسوب می‌شود. سید سابق در کتاب «فقه السنه» خلاصه اقوال اهل سنت را در این زمینه این‌گونه آورده است:

خلاصه اقوال مذاهب در این زمینه این است: شافعیه برای کسی که مقیم است و در سفر نیست جمع بین نمازهای ظهر و عصر، مغرب و عشاء را در صورت بارانی بودن جایز می‌دانند. مالک رئیس مذهب مالکیه جمع بین نمازهای مغرب و عشاء را در مسجد به خاطر بارانی که آمده و یا خواهد آمد، جایز دانسته و نیز در صورتی که تاریکی و گل و لای زیاد باشد به گونه‌ای که مردم عادی از پوشیدن کفش معذور باشد، جایز است. اما جمع بین دو نماز ظهر و عصر به خاطر باران، مکروه است.

مذهب حنابله تنها جمع بین نمازهای مغرب و عشاء را به صورت تقدیم و تاخیر، به سبب برف، تگرگ، گل و لای، هوای سرد و بارانی که لباس را خیس می‌کند، جایز می‌دانند. این اجازه تنها برای کسی است که در مسجد نماز را به جماعت می‌خواند و از راه دور به مسجد آمده و در راه به خاطر باران اذیت شده است. اما کسی که در مسجد است یا در خانه به جماعت می‌خواند، یا در زیر چیزی (مثلا چتر و مانند آن) به مسجد می‌رود و یا خانه‌اش نزدیک مسجد است، جمع نمازها برایش جایز نیست.» (سابق، ۱۲۹۷ ق، ج ۱: ۲۹۰).

## ۲. جمع بین نمازها در مریضی و عذر

مریضی و عذر نیز مجوز جمع بین نمازها است. مذاهب اهل سنت در این مورد به شدت اختلاف نظر دارند. حنابله در صورت مریضی و خوف و خطر، جمع را جایز دانسته و ابوحنیفه و شافعی جایز نمی‌دانند و لی برخی از طرفداران شافعی، حکم به جواز جمع کرده‌اند. سید سابق در این باره نیز می‌نویسد:

عقیده احمد بن حنبل، قاضی حسین، خطابی، و برخی از طرفداران شافعی، این است که جمع بین نمازها به صورت تقدیم یا تاخیر در صورت بیماری جایز است؛ چرا که مشقت بیماری بیشتر از مشقت باران است... حنابله عقیده خود را توسعه داده و جمع نمازها را به صورت تقدیم یا تاخیر برای کسانی که عذر دارند و یا خوف و خطری وجود دارد، جایز دانسته‌اند.» (همان: ۲۹۱).

### سیره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در جمع بین دو نماز

روایاتی که شیعه برای جمع بین دو نماز از سیره نبوی صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند، عبارتند از:

#### ۱. روایت امام باقر علیه السلام

در روایت صحیح، امام باقر (علیه السلام) فرمودند:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز ظهر و عصر را با یک اذان و دو اقامه و نماز مغرب و عشاء را با یک اذان و دو اقامه برگزار کردند:

«رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ رَهْطٍ مِنْهُمْ الْفَضِيلُ وَ زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ) جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَ العَصْرِ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَتَيْنِ وَ جَمَعَ بَيْنَ المَغْرِبِ وَ العِشَاءِ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَ إِقَامَتَيْنِ؛ زراره از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) میان نماز ظهر و عصر، و مغرب و عشاء با یک اذان و دو اقامه جمع می‌کرده است.» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳:

جمع بین دو نماز در سیره نبوی ﷺ از دیدگاه اهل سنت و شیعه/ ۱۰۹

محقق بحرانی نیز در ذیل یک روایت دیگر، به صحت این روایت تصریح کرده است: این روایت را اطلاق آن روایتی که شیخ طوسی آن را در کتاب تهذیب با سند صحیح از گروهی از جمله فضیل و زراره از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده، تایید می‌کند...». (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۶: ۱۹۳).

## ۲. روایت امام صادق علیه السلام

امام صادق (علیه السلام) در روایات متعددی سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در جمع بین دو نماز گزارش کرده‌اند و از جمله در این روایت صحیح می‌فرمایند:

«و رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ عَنِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَام) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاسَلَّمَ) جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالعَصْرِ بِأَذَانٍ وَإِقَامَتَيْنِ وَجَمَعَ بَيْنَ المَغْرِبِ وَالعِشَاءِ فِي الحَضَرِ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ بِأَذَانٍ وَاحِدٍ وَإِقَامَتَيْنِ؛ عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بین نماز ظهر و عصر با یک اذان و دو اقامه و میان نماز مغرب و عشاء در حال حضر (غیر مسافرت) بدون کدام علتی با یک اذان و دو اقامه جمع کرده است.» (قمی، صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۸۷)

این روایت نیز از نظر سند صحیح است و علمای بزرگ شیعه بر صحت آن تصریح کرده‌اند؛ علامه محمدتقی مجلسی بعد از نقل روایت می‌نویسد:

«و روی عبدالله بن سنان» فی الصحیح «عن الصادق (علیه السلام) الخ» و یدل علی جواز الجمع بین الصلاتین فی وقت واحد فی الحضر من غیر علة و فی معناه اخبار کثیرة، و فی بعضها لیتسع الوقت علی امته فما وقع من التفریق محمول علی الاستحباب؛ عبدالله بن سنان در روایت صحیح از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است...» (اصفهانی، مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۲: ۲۳۶)

از این روایت به دست می‌آید که با هم خواندن نمازها در یک وقت در وطن نیز بدون هیچ مشکلی (مثل باران، ترس و...) جایز است. بر این مضمون روایات زیادی وجود دارد که در

بعضی از آنها آمده است که دلیل این کار این است که امت از وقتشان بیشتر استفاده کنند. (زیرا در صورت جدا خواندن نمازها، وقت مردم بیشتر گرفته می‌شود) بنابراین آن روایاتی که می‌فرمایند نمازها را جدا از هم بخوانید، مستحب بودن این عمل را می‌رساند.

### ۳. روایت دیگر از امام صادق علیه السلام

در روایت صحیح دیگر، امام صادق (علیه السلام) تصریح می‌کنند که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بدون عذر و سبب، نماز ظهر و عصر را یکجا بجا آوردند و دلیل آن را آسان‌گیری بر امت، بیان کرده‌اند:

«حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) صَلَّى الظُّهْرَ وَ العَصْرَ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ وَ لَا سَبَبٍ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ وَ كَانَ أَجْرًا الْقَوْمِ عَلَيْهِ أَحَدٌ فِي الصَّلَاةِ شَيْءٌ قَالَ لَا وَ لَكِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَوْسَعَ عَلَيَّ أُمَّتِي؛ امام صادق (عليه السلام) فرمودند: رسول خدا نماز ظهر و عصر را در یک مکان بدون هیچ عذری یکجا به جا آوردند. عمر بن خطاب گفت: آیا در باره نماز چیز جدیدی آمده؟ حضرت فرمودند: نه. ولی خواستم که بر امتم آسان بگیرم.» (قمی، صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۲: ۳۲۱).

البته در مقابل، روایاتی از ائمه معصومین علیهم السلام در مورد استحباب جدا خواندن نماز وارد شده است که این روایات مفید این نکته هستند که در وقت مشترک، نافله‌های این نمازها انجام شود و اگر نافله انجام نشود جمع صدق می‌کند که این روایات دال بر جواز جمع بین دو نماز می‌باشد و منعی در این مورد ندارند؛ دو روایت بر اثبات این مطلب، مورد استناد فقهاء واقع شده است:

روایت اول: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَيْفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا جَمَعْتَ

جمع بین دو نماز در سیره نبوی ﷺ از دیدگاه اهل سنت و شیعه/۱۱۱

بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فَلَا تَطَوُّعَ بَيْنَهُمَا؛ محمد بن حکیم می گوید: از امام کاظم (علیه السلام) شنیدم که می فرمودند هنگامی که خواستی نمازها را با هم بجا آوری، نافله بین آنها نخواند.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۲۸۷).

روایت دوم: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَكِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَام) يَقُولُ الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ فَإِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا تَطَوُّعٌ فَلَا جَمْعَ؛ محمد بن حکیم می گوید: از امام کاظم (علیه السلام) شنیدم که می فرمودند: جمع میان نمازها در صورتی است که بین آنها نافله انجام نشود، اما اگر نافله انجام شود، جمع صدق نمی کند.» (همان).

### روایات اهل سنت

در منابع روایی اهل سنت هم روایاتی دال بر جمع بین دو نماز در وطن و بدون عذر وجود دارد، مسلم نیشابوری در صحیحش یک باب را تحت عنوان «بَابُ الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي الْحَضَرِ» (قشیری نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۹) آورده که برخی از این روایات، جمع نماز را در حال سفر و جنگ‌های پیامبر بیان می کنند، اما برخی دیگر دلیل بر جواز جمع در حال حضر، و بدون عذر هستند؛ مثل این چند مورد:

#### ۱. روایت جمع بین نمازها در غیر خوف و سفر

نخستین روایت مسلم که از ابن عباس نقل شده، سیره رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) را در جمع بین دو نماز در غیر خوف و سفر بیان می کند:

«حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ

جميعا في غير خوفٍ ولا سَفَرٍ؛ ابن عباس می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمازهای: ظهر و عصر، مغرب و عشاء را بدون خوف و سفر با هم خواند.» (همان).

## ۲. روایت جمع بین نمازها در غیر خوف و باران

در روایت دیگر که از ابن عباس نقل شده باز هم قضیه جمع بین نمازهای ظهر و عصر، مغرب و عشاء در غیر حالت ترس و باران مطرح شده و در پایان به علت جمع نیز اشاره شده است:

«وحدثنا ابو بكر بن ابي شيبة وابو كريب قالوا حدثنا ابو معاوية ح وحدثنا ابو كريب وابو سعيد الأشج واللفظ لابي كريب قالوا حدثنا وكيع كلاهما عن الأعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبیر عن بن عباس قال: جَمَعَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ فِي غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا مَطَرٍ فِي حَدِيثٍ وَكَيْعٍ قَالَ قُلْتُ لَابْنِ عَبَّاسٍ لِمَ فَعَلَ ذَلِكَ؟ قَالَ كَيْ لَا يُخْرَجَ أُمَّتُهُ فِي حَدِيثِ أَبِي مُعَاوِيَةَ قِيلَ لَابْنِ عَبَّاسٍ مَا أَرَادَ إِلَى ذَلِكَ قَالَ أَرَادَ أَنْ لَا يُخْرَجَ أُمَّتُهُ؛ ابن عباس می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز ظهر و عصر، مغرب و عشاء را در مدینه بدون ترس و شرایط بارانی با هم خوانده است. در روایت وکیع آمده است که به ابن عباس گفتم: چرا رسول خدا بین دو نماز جمع کردند؟ گفت: تا این که بر امتش حرجی نباشد. و در روایت ابومعویه آمده که به ابن عباس گفته شد منظور رسول خدا از این کار چه بود؟ گفت: رسول خدا اراده کرده است که تا بر امتش حرجی نباشد.» (همان: ۴۹۰).

## ۳. روایت جمع بین نمازها در وطن

در روایت دیگر، ابن عباس جمع نماز را توسط رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه به صورت مطلق و بدون این که اشاره به خوف، باران و سفر بکند، گزارش کرده است که آن را بخاری و مسلم این‌گونه آورده‌اند:



جمع بین دو نماز در سیره نبوی ﷺ از دیدگاه اهل سنت و شیعه/ ۱۱۳

«حدثنا ابو التُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ هُوَ بَنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ بَنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِالْمَدِينَةِ سَبْعًا وَثَمَانِيًا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ؛ از ابن عباس نقل شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مدینه هفت رکعت و هشت رکعت نمازهای ظهر و عصر، مغرب و عشاء را انجام داد.» (همان: ۴۹۱).

#### ۴. روایت جمع بین نمازها در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

در این روایت نیز ابن عباس بدون اشاره به علت جمع میان دو نماز، تصریح می کند که ما در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بین نمازها جمع می کردیم:

«وحدثنا بن ابی عُمَرَ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُدَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقِ الْعُقَيْلِيِّ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لَابْنِ عَبَّاسٍ الصَّلَاةَ فَسَكَتَ ثُمَّ قَالَ الصَّلَاةَ فَسَكَتَ ثُمَّ قَالَ الصَّلَاةَ فَسَكَتَ. ثُمَّ قَالَ لَا أُمَّ لَكَ اتَّعَلُمْنَا بِالصَّلَاةِ وَكُنَّا نَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ عبدالله بن شقیق عقیلی می گوید: مردی به ابن عباس سه مرتبه گفت: نماز، نماز، نماز (یعنی اعلام نمود که وقت نماز است) و ساکت شد. ابن عباس گفت: ای بی مادر! آیا تو نماز را به ما یاد می دهی؟ در حالی که ما در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دو نماز را با هم می خواندیم.» (همان: ۴۹۲).

#### نتیجه گیری

با توجه به سیره نبوی صلی الله علیه و آله و سلم که در منابع روایتی شیعه و اهل سنت گزارشگری شده و روایاتی هم از منابع روایتی شیعه و اهل سنت در این نوشتار مطرح شد، نتیجه می گیریم که جمع بین دو نماز در تمام حالات جایز می باشد و جمع بین دو نماز اختصاص به موارد خاص مورد نظر علمای اهل سنت ندارد. و روایاتی از سیره پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده اطلاق دارد و جمع بین دو نماز را در غیر حالات عذر جایز می دانند.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵ ق) *الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة*، ج ۶، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. الزرقانی المصری، محمد بن عبدالباقی (۱۴۲۴ ق)، *شرح الزرقانی علی موطأ الامام المالک*، ج ۱، چ ۱، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۳۰ ق) *الجمع بين الصلاتين علی ضوء الكتاب والسنة*، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۴. سید سابق (۱۲۹۷ ق)، *فقه السنة*، ج ۱، چ ۳، بیروت: دار الكتاب العربی.
۵. قمی، صدوق، محمد بن علی بابویه، (۱۳۸۶ ق) *علل الشرائع*، ج ۲، چ ۱، قم: کتابفروشی داوری.
۶. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ ق)، *من لا يحضره الفقيه*، ج ۱، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق) *تهذیب الاحکام*، ج ۳، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی (ط - الاسلامیه)*، ج ۳، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۹. اصفهانی، مجلسی اول، محمدتقی، (۱۴۰۶ ق) *روضه المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه*، ج ۲، چ ۲، قم: موسسه فرهنگي اسلامی کوشانبور.
۱۰. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج (۱۳۷۵ ق)، *المسند الصحيح المختصر*، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

## بررسی مرجحات در تراحم بین حفظ جان مادر و جنین

مجتبی عفتی (ایران)<sup>۱</sup>، زهرا صاحبی (ایران)<sup>۲</sup>، امیر حسین عفتی (ایران)<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰

### چکیده

سقط جنین در شرایط عادی از لحاظ فقهی حرام است و کسی اجازه این کار را حتی قبل ولوج روح ندارد ولی در شرایط خاص که تراحم بین نگهداری مادر و جنین رخ می دهد و نمی توان هردو را نگهداری کرد و ولوج روح هم اتفاق افتاده است، باید به دنبال مرجحاتی برای حفظ هر کدام از مادر یا جنین بود که در این حالت در صورت ترجیح جان مادر سقط جنین جایز است و در صورت ترجیح جان جنین، سقط جنین حرام بوده و مادر رها می شود تا از دنیا برود و جنین حفظ می شود، در این تحقیق این مرجحات حفظ هردو با ادله عقلی و نقلی بررسی شده و به شبهات در این باره جواب داده می شود

واژگان کلیدی: مرجحات، تراحم، مادر، جنین، سقط

۱. استاد همکار - مری - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

mojtaba\_efati@miu.ac.ir (نویسنده مسئول)

۲. طلبه سطح دو حوزه علمیه جامعه الزهرا سلام الله علیها، sahebi.2828@gmail.com

۳. طلبه حوزه علمیه قم سطح یک، ah.efati@gmail.com

## مقدمه

سقط جنین در نگاه فقهی اسلام حرام است (خمینی، ۱۲۹۲، ج ۱۰: ص ۱۵۲) (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ص ۱۸۸) (سیستانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ص ۴۶۱) و فقهای شیعه در این زمینه اختلافی نداشته و اجماع وجود دارد و حتی پدر یا مادر جنینم نمی‌توانند در شرایط عادی اجازه به سقط جنین دهند. با این حال گاهی شرایطی برای جنینیا مادر رخ می‌دهد که نمی‌توان هر دوی آن‌ها را در کنار هم به سلامت نگاه داشت و به ناچار باید میان زندگی مادر یا جنینیکی را انتخاب کرد. و با توجه به اهمیت جان انسانها در فقه و دین اسلام لازم است مشخص شود که کدامیک را باید حفظ کرد و نمی‌توان این مسئله را رها کرد و در این مسئله عده‌ای از فقها در این شرایط حفظ زندگی مادر را ارجح دانسته‌اند و عده‌ای سکوت کرده و در این مورد نظری نداده‌اند اما به نظر می‌رسد ادله و ترجیح‌هایی نیز برای حفظ جنین وجود داشته باشد که قابل توجه باشد و بتوان براساس آن حکم به حفظ جنین کرد. این نوشتار در صدد تبیین موضوع ارجحیت حفظ مادر یا جنین در شرایطی است که تنها یکی از آن‌ها فرصت زندگی دارند و می‌کوشد تا ادله‌ی ترجیحی هر کدام را بررسی نموده و شبهات را پاسخ بدهد و در این تحقیق از ادله نقلی و عقلی برای ترجیح هر کدام از طرفین استفاده شده است تا در نهایت نشان بدهد که ترجیح حفظ جان جنین می‌تواند مرجحاتی داشته باشد

## ۱- مفهوم شناسی

### ۱-۱- تعریف جنین:

جنین در لغت از ماده جنن می‌باشد که در کتب لغت مقایس اللغه و مفردات که این دو کتاب گوهر معنایی هستند به یک اصل برگردانده شده و آن معنای پوشیدگی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۴۲۱) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۲۰۳) و بچه در شکم مادر چون پوشیده از حواس است را جنین گویند قاموس قران به همین معنا اشاره دارد:

بررسی مرجحات در تراحم بین حفظ جان مادر و جنین/ ۱۱۷

بچه را از آن جنین گویند که شکم مادر او را پوشانده است و جنین بمعنی معجون و پوشانده شده است إِذْ أَنْتُمْ أَحِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ (نجم: ۳۲) آنگاه که شما در شکم مادران جنین‌ها بودید. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۲: ص ۶۱)

جنین در ترمینولوژی حقوق عبارت است از فرزند مادام که در رحم مادر باشد (کوشا، جعفر؛ سماواتی پیروز، امیر: ۱۳۸۹)  
۱-۲- تعریف سقط:

سقط به کسر سین و سکون قاف در لغت عربی به معنای وقوع و واقع شدن می باشد (فیروز آبادی، ۱۴۱۵، ج ۲: ص ۵۵۵) اما در مورد فرزند به معنای خروج به کار می رود (همان: ص ۵۵۵) و (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۲۲۹)  
۱-۳- تعریف سقط جنین:

سقط جنین از لحاظ پزشکی عبارت است از اخراج قبل از موعد جنین به نحوی که قابل زیستن نباشد (کوشا، جعفر؛ سماواتی پیروز، امیر: ۱۳۸۹)  
۲- نکات پایه ای:

۱-۲- در دوران امر بین حفظ جان مادر و جنین و حکم به سقط جنین و یا حفظ جنین و فوت مادر، دو قسم تصور دارد والبته در حالتی است که مادر بیهوش است و ما باید وظیفه خودمان را تشخیص بدهیم اما در صورتی که مادر هوشیار باشد این فرض از محل بحث خارج است البته می توان گفت که رضایت مادر برای نجان جان خود یا جنین تاثیر ندارد ولذا این حالت هم می تواند مورد بحث واقع شود

قسم اول: قبل از دمیده شدن روح در جنین که اکثر علما قائلند سقط جنین جایز است چون مادر انسان بالفعل و زنده است ولی جنین انسان بالقوه است چون روح در او دمیده نشده است (خمینی، ۱۲۹۲، ج ۱۰: ص ۱۵۲)

قسم دوم: بعد از دمیده شدن روح در جنین که در این قسم بعضی فقها قائل به حفظ جان مادر و جواز سقط جنین هستند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱: ص ۴۵۸) (فاضل موحدی

لنکرانی، ۱، ۱۴۲۷:ص ۷۵) (خوئی، ۱۳۹۱:ص ۲۶۹) البته مثل ایت الله خوئی قائل است که فقط برای مادر جایز است که حیات جنین خاتمه دهد (خوئی، ۱۴۳۲:ص ۲۳۰) و بعضی سکوت کرده و ترجیحی نداده اند (خمینی، ۱۲۹۲، ج ۱۰:ص ۱۵۲) به خاطر اینکه این مسئله داخل در باب تراحم است و در باب تراحم که تنافی دو حکم در مرحله امتثال است اگر یکی از دو حکم ترجیح داشت همان مقدم است و الا وظیفه در این مورد تخیر عقلي است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۱:ص ۴۵۸) که بحث ما در این تحقیق در مورد تراحم است که ترجیحات دو طرف بررسی می شود

۲-۲- تفاوت در نفوس و رجحان در انسانیت وجود ندارد و در بین انسانهای عادی حیات هیچ یک بر دیگری برتری ندارد البته در این بحث معصومین علیهم السلام خارج از بحث هستند و اگرهم در بین افراد عادی قائل به تفاوت در نفوس باشیم این تفاوت نقشی در حکم شرعی ندارد و در احکام شرعی برای این تفاوت حکمی وجود ندارد و برای اثبات این بحث می توان به آیات ذیل اشاره داشت

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (نساء ایه ۱) در این ایه شریفه انسانها همه از یک انسان خلق شده اند و برتری برای آنها مطرح نشده است وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (اسراء ایه ۳۱) در این ایه شریفه خداوند تبارک و تعالی اجازه قتل اولاد را به پدر و مادر نداده است و برتری برای آنها از حیث حیات قائل نشده است و البته اولاد بچه داخل شکم را هم شامل می شود خصوصا وقتی روح دمیده شده باشد و باید توجه داشت وصف خشیه املاق مفهوم ندارد و لذا حالت های دیگر نمی توان اولاد را کشت

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات ایه ۱۳)

کرامتیا همان ارزش انسان به تقوا است و ملاک دیگری دخیل نیست و لذا نفوس های انسانی تفاضلی با هم ندارند

۲-۳- انسانیت جنینی که در او روح دمیده شده است:

جنینی که در او روح دمیده شده است انسان است و اختلافی در این مورد وجود ندارد و شاهد بر این مطلب این است که در صورت آسیب دیه کامل دارد اما اینکه قصاص ندارد بخاطر این نکته شاید باشد که وضعیت جنین در شکم مادر بسیار شکننده است و می تواند با هر ضربه کمی سقط شود و این جا نمی توان براین حالت شکننده جنین مثلیک انسان عادی قصاص در نظر گرفت

۲-۴- زمان دمیده شدن روح در جنین:

۲-۴-۱- قرآن پس از ذکر مراحل خلقت و رشد انسان، مرحله « نفخ روح » را مطرح می فرماید اما زمان دقیق را برای آن مشخص نمی کند، در سوره سجده آیه ۹ می فرماید: « ثم سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ » یعنی سپس اندام او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمیدهمین مضمون در سوره ص آیه ۷۲ و سوره حجر آیه ۲۹ وجود دارد و باید توجه داشت که این آیات شریف در مورد خلقت حضرت آدم علیه السلام هست و می توان الغاء خصوصیت کرد و تسری به همه انسانها داد و الا مخصوص حضرت آدم علیه السلام شده و ربطی به بحث پیدا نمی کند و در این حالت می توان گفت آیه ای صراحت در دمیدن روح داشته باشد در قرآن وجود ندارد و در آیه ۱۴ سوره مومنون تصریح به نفخ روح ندارد اما تعبیر *ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ* دارد که به دمیدن روح تفسیر می شود که در این آیه هم زمانی برای نفخ روح دیده نمی شود و فقط می توان زمان تقریبی را مشخص کرد

۲-۴-۲- در مورد روایات می توان به روایت ذیل از امام باقر علیه السلام اشاره داشت :

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ النَّطْفَةَ تَكُونُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ

يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ عَلَقَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ تَصِيرُ مُضْغَةً أَرْبَعِينَ يَوْمًا فَإِذَا كَمَلَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ بَعَثَ اللَّهُ  
مَلَكَينِ خَلَائِقِينَ فَيَقُولَانِ يَا رَبِّ مَا تَخْلُقُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى فَيُؤَمَّرَانِ... (كلینی، ج ۶: ص ۱۳)

نطفه چهل روز در رحم است سپس در مدت چهل روز تبدیل به علقه می شود و سپس در مدت  
چهل روز دیگر مضغه می شود. پس هر گاه چهار ماه کامل شد، خداوند دو ملک خلق را می  
فرستد...

که در این روایت اشاره ضمنی به نفخ روح در چهار ماهگی شده است

در روایت دیگری اشاره نفخ روح عقل دارد و اشاره به چهار ماهگی می شود

سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ امْرَأَتَهُ حَامِلًا بِرِجْلِهِ فَطَرَحَتْ مَا فِي  
بَطْنِهَا مَيْتًا فَقَالَ إِنْ كَانَ نُطْفَةً فَإِنَّ عَلَيْهِ عِشْرِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ النُّطْفَةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ  
فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَهُوَ عَلَقَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَرْبَعِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا  
حَدُّ الْعَلَقَةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ فِيهِ ثَمَانِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَهُوَ  
مُضْغَةٌ فَإِنَّ عَلَيْهِ سِتِينَ دِينَارًا قُلْتُ فَمَا حَدُّ الْمُضْغَةِ فَقَالَ هِيَ الَّتِي إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ فَاسْتَقَرَّتْ  
فِيهِ مِائَةٌ وَعِشْرِينَ يَوْمًا قَالَ وَإِنْ طَرَحَتْهُ وَهُوَ نَسَمَةٌ مُخَلَّقَةٌ لَهُ عَظْمٌ وَلَحْمٌ مُرْتَبَّ الْجَوَارِحِ قَدْ نُفِخَ  
فِيهِ رُوحُ الْعُقُلِ فَإِنَّ عَلَيْهِ دِيَّةً كَامِلَةً... (كلینی، ج ۷: ص ۳۴۷)

از امام چهارم علیه السلام پرسیدم مردی زن آبستنی را لگد زده و بچه انداخته مرده؟ فرمود: اگر  
نطفه است بر او ۲۰ دینار است، گفتم: حد نطفه چیست؟ فرمود: همانست که در رحم ۴۰ روز  
میمانند، فرمود: اگر علقه بیندازد ۴۰ دینار بر او است، گفتم: حد علقه چیست؟ فرمود: تا ۸۰ روز  
پس از ورود نطفه، فرمود: و اگر مضغه بیندازد ۶۰ دینار بر او است، گفتم: حد مضغه کدام  
است؟ فرمود تا ۱۲۰ روز، فرمود: و اگر بچه‌ای تمام آفرینش با استخوان و گوشت و اندام مرتب  
که جان گرفته باشد بیندازد بر او یکدیه تمام است...

در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام اشاره به حیات داشته و سن نفخ روح ۵ ماه گفته شده  
است



بررسی مرجحات در تراحم بین حفظ جان مادر و جنین/ ۱۲۱

قَالَ هَيْهَاتَ يَا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا مَضَتِ الْخَمْسَةُ الْأَشْهُرُ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ وَ قَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَةَ  
(کلینی، ج ۷: ص ۳۴۵)

ای ابا شیبلی! هنگامی که پنج ماه گذشت، حیات در او حلول خواهد کرد و سزاوار دیه خواهد بود نتیجه اینکه می توان سن چهار ماهگی را با توجه به روایات در نظر گرفت و ان را ملاک قرار داد البته بعضی قائلند که این زمان چهار ماهگی که در روایات آمده است امری تعبدی نیست و تعیین زمان یکی از قرائن ولوج روح می باشد (رضوانی مفرد احمد، نوراحمدی انسیه، ۱۴۰۱) ۳- مرجحات حفظ جان مادر:

برای ترجیح حفظ جان مادر مرجحاتی ذکر شده است اما باید توجه داشت که استفاده از قواعد عسر و حرج و قاعده لاضرر برای ترجیح حفظ جان مادر زمانی است که هنوز ولوج روح صورت نگرفته است و بعد از ولوج روح این قواعد کارایی ندارد و این نوشتار زمانی را بحث می کند که ولوج روح صورت گرفته و لذا این قواعد از محل بحث خارج هستند ۳-۱- دفاع مشروع:

در باب مرجحات برای حفظ جان مادر مشهور قائلند از باب دفاع مادر از جان خودش سقط جنین جایز است و دفاع مشروع موضوعی است که در قوانین جزایی تمام نظامهای حقوقی دنیا به آن پرداخته شده است و دفاع کننده در صورت تحقق شرایط، مبری از مسئولیت و طرف مقابل در صورتی که منجر به جرح یا قتل وی شود، فاقد حق و خونش هدر قلمداد شده است (عربیان، اصغر، ۱۳۸۹) و اشاره می شود که در دفاع مشروع فرقی بین عامل ارادی و غیر ارادی و بیرونی و درونی نیست و جنین که یک عامل غیر ارادی و درونی هست می تواند شامل این قاعده شده و برای مادر این حق وجود دارد که در صورت خطر جانی برای خودش او را بکشد همان طور که در سایر حمله های بیرونی و ارادی فرد حق دفاع دارد (عربیان، اصغر، ۱۳۸۹)

نقد: دفاع مشروع از جانب مادر در تراحم با دفاع مشروع از جانب ولی جنین که انسانیت دارد هست چون فرض بر این است که ولوج روح صورت گرفته و این دلیل کارایی لازم را ندارد و باید به مرجحات دیگر مراجعه کرد و تشبیه عامل درونی به بیرونی و تسری حکم دفاع مشروع به

آن یک قیاس باطل می باشد و اینکه گفته شود قیاس منصوص العله می باشد (عربیان، اصغر، ۱۳۸۹) فقط صرف ادعا می باشد و اگر گفته شود حکم کلی گفته شده و تعیین مصادیق بر عهده مکلف است این هم فقط ادعا است و باید ثابت شود که حکم کلی شامل حمله کننده درونی هست

۳-۲- اهمیت بیشتر جان مادر از جنین:

این مرجح توسط کسانی که قائل به تفاضل بین نفوس هستند می تواند ادعا شود که چون مادر انسان کامل است و جنین هنوز به دنیا نیامده است ولو اینکه ولوج روح صورت گرفته باشد و لذا مادر مقدم است ضمن اینکه مادر نقش والدین را دارد و ولی بر فرزند مقدم است نقد: در ابتدای این تحقیق ثابت شد تفاضل در نفوس نداشته و تقدم مادر در چنین مواردی اثبات نشده و صرف ادعا می باشد

۳-۳- سقط جنین اخف الضررین است:

در این مرجح می تواند تصور شود که کشته شدن جنین کم ضررتر از کشته شدن مادر است بنابراین باید مادر حفظ شود

نقد: این مرجح صرف ادعا است و باید از لحاظ پزشکی ثابت شود

۳-۴- تفاوت در قصاص:

مرجح چهارمی که ذکر شده است این است که در کشتن مادر قصاص مطرح است و اگر کسی مادر را به قتل برساند حق قصاص ثابت است ولی در کشتن جنین دیه مطرح است و این سبب برتری حفظ جان مادر بر جان جنین است (مسجد سرائی، حمید، ۱۴۰۱)

نقد: اولاً: در کشتن جنین بعضی فقها قائل به قصاص هستند مثل سلار در المراسم که می گوید: ان الحامل إذا قتلت حملها فعلى ضربین: أحدهما یكون حملها تاما كاملا فیقتل بقتلها، (سلار، ۱۴۰۴، ص ۲۴۲) یا محقق حلی در شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۶۶) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۳، ص ۳۸۱) و لذا در این زمینه اختلاف وجود دارد

بررسی مرجحات در تراحم بین حفظ جان مادر و جنین/۱۲۳

ثانیا: دیه وقصاص برای ارزش گذاری نیستو حق هست نه حکم و همچنین ما ثابت کردیم تفاضل بین نفوس نداریم والا تفاوت دیه در زن و مرد را هم باید همین طور تفسیر کرد و مرد را بالاتر از زن دانست حال آنکه زن از لحاظ انسانیت فرقی با مرد ندارد

۳-۵- اختیار مادر بر بدن خودش:

در این مرجح می تواند ادعا شود که مادر بر بدن خودش اختیار دارد ولی جنین اختیاری بر بدن مادر ندارد ولذا مادر می تواند یا خودش اقدام به سقط جنین کند یا به پزشک اجازه سقط جنین بدهد

نقد: ما چنین اختیاری در فقه نداریمو مادر قبل بارداری اختیار دارد اما وقتی با اختیار خودش باردار شد اختیار اوسلب شده نمی تواند اقدام به سقط جنین کند خصوصا بعد از ولوج روح که محل بحث می باشد ولذا مشهور است که الامتناع بالاخیار لاینافی الاختیار

۴- مرجحات حفظ جان جنین

۴-۱- محتمل و احتمال:

یکی از مرجحاتی که باید به آن توجه داشت اهمیت محتمل است و هرمیزان محتمل مهم باشد توجه به احتمال وقوع ان کمتر شده و اهمیتی به کم بودن احتمال وقوع داده نمی شود و محتمل جدی گرفته شده و به آن اهمیت داده شده و رعایت می شود مثل اینکه یک درصد احتمال اینکه انفجاری در یک پالایشگاه رخ بدهد هست اما اگر رخ بدهد محتمل بسیار خسارت بار است و باعث کشته شدن هزاران نفر می شود و در این حالت گفته نمی شود که چون احتمال یک درصد است مهم نیستو لازم نیست مسائل ایمنی رعایت شود بلکه به یک درصد توجه نشده و محتمل جدی گرفته شده و مسائل ایمنی جدی رعایت می شود و بر این اساس مواخذة صورت می گیرد و اگر کسی رعایت نکرد با این ادعا که احتمال پایین بوده و من رعایت نکردم ادعای او تایید نشده و محاکمه می شود و نمی توان گفت چون احتمال پایین است نباید محاکمه ای برای چنین فردی در نظر گرفت و همین مطلب در جنین چون بالقوه است مطرح می باشد که ممکن است فردی بزرگی شود و تغییرات بزرگی در دین و دنیای مردم ایجاد کند البته احتمال پایین

است اما محتمل چون مهم است توجه شده و رعایت می‌شود و نباید جنین سقط شود چون اگر فرد بزرگی شود تغییرات مهمی می‌تواند ایجاد کند به طور مثال تصور اینکه امام خمینی قدس سره الشریف نبودند چقدر سخت است که باعث ایجاد انقلاب بزرگی شدند یا سایر بزرگان که باعث تغییرات مهم در زندگی بشر شدند و لذا هرچند احتمال پایین است اما چون محتمل اهمیت روانی دارد باید از سقط جنین جلوگیری کرد و اجازه نداد جامعه بشری از یک خدمات دینی و دنیوی یک فرد بزرگ محروم شود و اما مادر بالقوه نیست و تمام یا اکثر استعدادهای خود را بالفعل کرده است و لذا تقدم مادر هیچ‌گونه وجه عقلی و عرفی و شرعی ندارد البته در مورد مادری که بالفعل فرد بزرگی هست شاید بتوان به اولویت جنین قائل نشد چون مادر بالفعل بزرگ است و جنین بالقوه اما در این حالت هم می‌توان گفت اگر مادر دیگر مثمر ثمری نیست و خدمات و کارهای خودش را انجام داده است، جنین مقدم باشد چون هنوز بالقوه است و ثمراتش ظاهر نشده است

۴-۲- قوه و بالفعل بودن :

مادر بالفعل شده است و رشد خود را از لحاظ معنوی و مادی و روحی تا حدودی داشته است اما جنین هنوز رشدی نداشته و اگر جانب مادر گرفته بشود و مادر حفظ بشود و جنین کشته شود، خلقت جنین عبث می‌شود و چون خلقت جنین توسط خداوند تبارک و تعالی است و فعل خداوند حکیمانه است لذا هرگونه انتخابی باید بر اساس حکمت باشد بنابراین سقط جنین باید با توجه به حکمت بررسی شود و چون سقط جنین باعث عبث شدن خلقت او می‌شود در این حالت نگه داشتن جنین موافق حکمت می‌باشد و رها کردن مادر عبثی را ایجاد نکرده مخالف حکمت نیست

۴-۳- مسائل روانی مادر :

زنان از لحاظ احساسات و عواطف قوی‌تر از مردان هستند و نسبت به فرزندان خود عواطف شدیدی دارند و مادراگر بدانند بخواهیم بین جنین و او یکی را انتخاب کنیم قطعاً خودش را فدا می‌کند کما اینکه زیاد دیده شده است که در خطرات مادر جاننش را فدای فرزندانش کرده است

بررسی مرجحات در تراحم بین حفظ جان مادر و جنین/ ۱۲۵

تا آنها زنده بمانند و مادر از دنیا رفته است و اگر ما حفظ جان مادر را انتخاب کنیم و بعدا مادر بفهمد دچار افسردگی و مشکلات روحی و اختلالات روانی می شود و حتی بعضا ممکن است تا اخر عمر دچار این مشکلات باشد و نتواند زندگی طبیعی داشته باشد و ما با انتخاب جان مادر در حقیقت هم مادر و هم جنین هر دو را از بین برده ایم در حالی که فرزند وابستگی شدیدی به مادر ندارد و فرزند می تواند بدون مادر زندگی خودش را بدون مشکل حاد روانی ادامه داده است البته مشکلات روانی قطعا برای فرزند وجود دارد اما قابل قیاس با مادر نیست و قابل اعتنا نمی باشد.

۴-۴- خلقت نطفه و ابتلا:

براساس آیه شریفه *إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* (سوره انسان آیه ۲) خلقت نطفه در نهایت به خلقت انسان و ابتلای او می انجامد و اگر ما حفظ جان مادر را انتخاب کنیم و سقط جنین داشته باشیم این کار به حذف انسان و حذف هدف از خلقت که ابتلا می باشد انجامیده و عبث شدن خلقترا در پی دارد و باید توجه داشت مادر چون بالغ شده است قطعا قسمتی از ابتلای او انجام شده است پس لازم است از باب مقدمه واجب جنین نگهداری شود

۵-رد شبهات:

۱-۵- می توان گفت مادر اصل و جنین فرع است و مادراصلش را کنار می گذارد

جواب: فرع و اصل بودن در زمانی می توان مطرح کرد که ولوج روح صورت نگرفته است و الا بعد از آن هر دو اصل و انسان هستند و فرض این تحقیق هم در این حالت می باشد

۲-۵- می توان گفت اگر جنین را نگه بداریم در آینده کودکی بدون مادر است و در نبود مادر دچار آسیب می شود و لذا نمی توان جنین را مقدم کرد

جواب: وابستگی عاطفی مادر به کودکی بیشتر از وابستگی کودک به مادر است و چه بسیار کودکانی که بدون مادر بزرگ شدند و آسیب خاصی نداشتند خصوصا که اطرافیان سعی می کنند بخاطر نبود مادر محبت بیشتری داشته باشند اما نبود فرزند برای مادر معمولا غیر قابل

جبران و فراموش نشدنی است و حتی ممکن است به اختلالات جدی روانی مادر بینجامد که نتواند زندگی طبیعی داشته باشد

۵-۳- می‌توان گفت سقط جنین قتل نیست اما کشتن مادر قتل است و در تراحم بین قتل و غیر قتل، قتل مقدم است

جواب: بعد از ولوج روح جنین یک انسان کامل است و کسی در اینکه کشتن جنین قتل است اختلافی ندارد و لذا سقط جنین هم قتل است و تفاوتی ندارد فقط در بحث قصاص و دیه تفاوتی وجود دارد که این تفاوت براساس وضعیت متفاوت آن دو است چون جنین حالت شکننده ای دارد شاید به همین خاطر در کشتن او قصاص مطرح نشده است و نه برای ارزش گذاری که در این صورت تفاوت در دیه زن و مرد را می‌توان تفاوت در ارزش زن و مرد دانست و مرد را از حیث وجود مقدم دانست امری که هیچ کس به آن قائل نیست و در تراحم جان زن و مرد کسی قائل نیست مرد مقدم است نتیجه:

با توجه به بررسی ادله طرفین و رد شبهات مشخص شد که در تراحم بین نگهداری مادر و جنین بعد از ولوج روح نگهداری جنین مقدم است و نمی‌توان مادر را حفظ کرد و رضایت مادر هم نیازی نمی‌باشد

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۶ جلد، مکتب الاعلام الاسلامی - قم، چاپ: اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۳. خمینی، روح الله، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی سال چاپ: ۱۳۹۲ ه. ش
۴. خویی، ابوالقاسم، احکام جامع مسایل پزشکی، دار الصدیقة الشهيدة (سلام الله علیها)، قم، ۱۴۳۲ ه. ق
۵. خویی، ابوالقاسم، احکام شرعی بانوان، دار الصدیقة الشهيدة (سلام الله علیها)، قم، ۱۳۹۱ ه. ش
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن (راغب اصفهانی)، ۴ جلد، مرتضوی - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۷۴ ه. ش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ۱ جلد، دار القلم - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۲ ه. ق.
۸. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، المراسم فی الفقه الامامی، منشورات الحرمین، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۹. السيد السيستاني، منهاج الصالحين، الطبعة: الأولى سنة الطبع: ۱۴۱۴ المطبعة: مهر - قم الناشر: مکتب آية الله العظمی السيد السيستاني
۱۰. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام، ۱۳۶۲ ه. ش،
۱۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، احکام پزشکیان و بیماران، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، ۱۴۲۷ ه. ق
۱۲. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ۴ جلد، دار الکتب العلمیة - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۵ ه. ق.

۱۳. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ۷ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، ششم، ۱۴۱۲ هـ ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الإسلامية) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ هـ ق.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۴۲۹ هـ ق.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، استفتاءات جدید، ناشر: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، ۱۴۲۷ هـ ق.
- مقاله
۱۸. رضوانی مفرد احمد، نوراحمدی انسیه (۱۴۰۱)، واکاوی زمان ولوج روح در جنین با تأکید بر آیاتقرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۳ (۵۲)، ۱۴۶-۱۲۹.
۱۹. عربیان، اصغر، (۱۳۸۹)، تئوری دفاع مشروع در سقط جنین. مبانی فقهی حقوق اسلامی، ۳ (۵ بهار و تابستان ۱۳۸۹)، ۱۱۳-۱۳۶.
۲۰. کوشا، جعفر؛ سماواتی پیروز، امیر (۱۳۸۹)، سقط جنین؛ ترجیح حیات مادر یا حیات جنین، حقوق پزشکی، شماره ۱۵، ۹۱-۱۰۶.
۲۱. مسجد سرائی، حمید، و بقیه همکاران، (۱۴۰۱)، واکاوی مبانی فقهی حکم سقط درمانی بعد از ولوج روح، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۴ (۲۶)، ۲۸۵-۳۲۲.



## سیره فقهای شیعه در دفاع از فلسطین

محمودرضا محمد دوست (ایران)<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۷

### چکیده

تشکیل حکومت اشغالگر اسرائیل از نقشه‌های اسلام‌ستیزانه جبهه استکبار خصوصا انگلیس به شمار می‌رود. دولت نامشروع اسرائیل که خود را تحت لوای دین یهود و حتی به نام "ملت برگزیده خدا" پنهان می‌نماید، با غصب سرزمین مادری فلسطینیان و سلب حقوق اولیه ایشان، در آرزوی توسعه بیشتر و تحقق آرمان شیطانی تسخیر سرزمین "نیل تا فرات و دجله" برآمده و با روش‌های گوناگون در پی سرکوب آزادیخواهی و استقلال‌طلبی فلسطینیان و بلکه نابودی کیان اسلامی برآمده، از این‌رو تهدیدی جدی برای تمدن اسلامی محسوب می‌شود. بدین منظور، نوشتار حاضر با بررسی سیره فقهای شیعه و تشریح آن به تبیین تاثیرات پیشگامی و پرچمداری ایشان در وجوب دفاع از مسلمانان ستم‌دیده فلسطین و تاثیر فتاوی ایشان در مبارزه با اسرائیل و حامیان منطقه‌ای و غربی آن پرداخته و از همین رهگذر بر تداوم آن تا حصول آزادی قدس و استرداد اراضی غصب شده تأکید کرده است. مرجعیت شیعه همواره مدافع وحدت عملی مذاهب اسلامی، برای تشکیل امت‌واحد در برابر دشمن مشترک صهیونیستی بوده، چنان‌که سکوت در مقابل وحشی‌گری‌های صهیونیست‌ها را، شراکت در جرم ایشان دانسته که آثار زیانبار روحی روانی به دنبال خواهد داشت.

### مقدمه

---

۱ استاد مدعو - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی المصطفی (ص) - قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص)

mailto:Mohammaddostmr@gmail.com (نویسنده مسئول)

تبلیغات حجیم و گسترده صهیونیست‌ها مبنی بر ضرورت بازگشت یهود به اورشلیم یا کوه "صهیون" برای خاتمه‌دادن به پراکندگی، زمینه اجتماع یهودیان در سرزمین فلسطین را فراهم نموده و از سال ۱۹۴۸ میلادی به اشغال زمین‌ها و کشتار و غارت فلسطینیان مشغول اند، ایشان با آهن و آتش، رژیم‌های را که بر تبعیض‌نژادی استوار است بر این سرزمین تحمیل کرده است. در طول این مدت، روزبه‌روز چنگال‌ زیاده‌خواهی، انحصارطلبی، تجاوز، ظلم و نسل‌کشی این رژیم غاصب تیزتر شده و نسبت به مردم ستمدیده فلسطین رذالت و وحشی‌گری خود را بیشتر نشان داده و با محاصره و آزار دائمی میلیون‌ها نفر از ساکنان اصلی آن اعم از مسلمانان و مسیحیان سعی در وادار کردن آن‌ها به آوارگی، مهاجرت اجباری، رها کردن خاک و سرزمین و آرمان‌های خود دارد، تا بخش بیشتری از سرزمین‌های اشغالی را به چنگ آورد.

مبانی نظری دولت صهیونیسم در تبعیض‌نژادی، خودبرتربینی، تحقیر کرامت غیر یهود، محافظت از خود به هر قیمت و توجیه اخلاقی هر عمل ضد اخلاقی است. با این منطق‌نمای نامطبوع توانسته بومیان را در زندان بزرگ فلسطین گرفتار کرده و از حقوق و نیازهای اولیه انسانی اولیه مانند امنیت، آب، برق و ارتباطات محروم کند و قتل کودکان، زنان، بی‌پناهان و دیگران را با بهانه «عملیات پیشگیرانه» توجیه نماید!

رسمیت یافتن کشور اسرائیل در خاک فلسطین که نقطه اتصال آفریقا و آسیا به شمار می‌رفت، در سایه‌ی تباری شبکه‌های ماسونی با دولت‌های زورگوی انگلیس، آمریکا و شوروی بوده، زیرا وجود اسرائیل می‌توانست استیلای غرب و دیده‌بانی مدیترانه، دریای سرخ و خاورمیانه را برای استعمارگران غرب میسر سازد. رژیم خون‌آشام صهیونیستی برای توجیه چنین آپارتاید سیاسی و جلوگیری از بیداری افکار عمومی جهان، خود را در پشت نقاب "هولوکاست" و مظلومیتی که با بزرگ‌نمایی جنایات هیتلر نسبت به یهودیان صورت گرفته، پنهان کند!

از زمان اشغال فلسطین تاکنون همه این جنایات و فجایع انسانی در مقابل چشم جهانیان و با حمایت قدرت‌های بزرگ جهانی اتفاق افتاده است و نهادهای بین‌المللی هم نسبت به این نقض آشکار حقوق انسانی عکس‌العمل مناسبی نشان نداده‌اند.

قضیه فلسطین مهم‌ترین مساله امت اسلام و از معدود چالش‌های حل نشده بشریت است، که ظرفیت جهانی جمع شدن و بسیج عمومی در جامعه اسلام را داشته و دارد. هرچند از همان ابتدا گروه‌های بسیاری از یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به مخالفت با شر مطلق صهیونیسم پرداخته‌اند، اما اگر مقاومت و خیزش فلسطینیان نبود، چه بسا امروز دیگر کشورهای اسلامی نیز تحت سیطره این رژیم قرار داشته و معلوم نبود، با راهبرد شوم دست اندازی به نیل تا فرات، چه بر سر اسلام و مسلمانان می‌آمد.

ایستادگی طولانی مدت یک جامعه، امری تصادفی نیست. مقاومت کم‌نظیر غرورآفرین و پر بهای مردم فلسطین، در میانه فشارهای جهانی و تحریم‌های مختلف هوایی و زمینی و دریایی و با تحمل جنگ‌های پیاپی، با وجود همه تفرقه امت اسلامی و خیانت حکمرانان کشورهای اسلامی برای افتادن در دام عادی سازی روابط با اسرائیل، وجدان بشریت را هدف گرفته و بسیاری را بیدار کرده است.

ارتباطات مجازی راه را برای درهم شکستن قدرت پوشالی امپراتوری رسانه‌ای صهیونیست‌ها هموارتر کرده، به گونه‌ای که حتی با مظلوم‌نمایی، انکار، تحریف و سانسورهای موجود در شبکه‌های اجتماعی و خبری هم، نتوانسته افکار عمومی جهان را نسبت به این لکه‌نگِ بشریت توجیه کرد.

در کنار فقه‌های اهل سنت، فقه‌های آگاه و روشن‌بین شیعه، با استشهاد به کلام امیرالمومنین؛ «كُونُوا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا»، از پیشگامان بیداری مسلمانان در برابر ظلم صهیونیست‌ها در فلسطین اشغالی بوده‌اند که با زبان و قلم، از مبارزه مردم ستم‌دیده فلسطین برای به دست آوردن حقوق از دست رفته خود، جانبداری کرده‌اند و با تمسک به قواعدی مثل "قاعده احترام مسلم، تجنب از فساد، قاعده نفی سبیل، قاعده الزام، دفاع از امت اسلامی، جهاد ذبی برای دفاع از کیان اسلام، ممنوعیت غصب سرزمین و وجوب مبارزه با متجاوزان زمین و لزوم دفاع از مظلوم، مقابله با دفع ضررِ محتمل توسعه‌طلبی ایدئولوژیک صهیونیسم"، فتاوی آشکار و صریحی درباره، کمک به فلسطین را واجب شرعی شمرده و کشته شدن در راه آزادی

بیت‌المقدس را شهادت در راه خدا محسوب کرده‌اند. بازشناسی سیره فقهای شیعه تأثیرات بسیاری بر تجلی تمام‌نمای باور به راه جهاد ایجاد و مسلمانان را شیفته ضرورت وحدت امت اسلامی می‌نماید. اکنون به بررسی تاریخچه مواضع فقهای بزرگ شیعه درباره فلسطین می‌پردازیم.

### شرف‌الدین

علامه سید شرف‌الدین عاملی که مرد میدان گفتگوهای مذهبی بود و تفرقه میان مذاهب اسلامی را موجب عقب افتادگی مسلمانان و سلطه کفار بر سرزمین‌ها و جوامع اسلامی می‌دانست؛ از نخستین فقهای بود که قبل از تشکیل حکومت اسرائیل، ضمن اظهار نگرانی شدید از روند مهاجرت یهودیان به فلسطین، دولت انگلیس را مسئول این بحران خطرناک می‌دانست که تصمیم گرفته بود با استفاده از خلاء فروپاشی دولت عثمانی، پای استواری برای منافع خود در قلب جهان اسلام ایجاد کند. سید شرف‌الدین از دولت‌های جهان خواست که با اعتراض و فشار به بریتانیا جلو پیش‌روی صهیونیست‌ها را بگیرند. به همین جهت، همواره خطر یهودیان صهیونیست در مقابل فلسطین را هشدار می‌داد (رضوی، ۱۳۸۱: ۶).

جالب است که در همین ایام در حالی که هنوز حدود ۲۶ سال بعد، رژیم غاصب اسرائیل حکومت تشکیل داد، یعنی دقیقاً در ۵ مهرماه ۱۳۰۱ شمسی (۶ صفر ۱۳۴۱ قمری) هیئت علمیه تهران، از جمله پسران سردار مشروطه، آقاضیاء الدین و میرزا هادی نوری، فرزندان آیت الله شیخ فضل‌الله نوری، عموم مسلمین را به خروش در برابر استعمارگران دعوت کرده و یکی از کهن‌ترین بیانیه‌های سیاسی روحانیت شیعه، با امضای ۲۵ تن از علما از جمله برخی هواداران آیت الله شیخ فضل‌الله نوری، وجوب دفاع مسلمین از فلسطین در برابر یهودی‌سازی و لزوم برخورد قانونی با نویسنده مقاله در روزنامه یهودی حییم (منتشر شده توسط یهودیان تهران)، به جهت دفاع از اشغال سرزمین فلسطین؛ به شرح زیر صادر شد:

سیره فقهای شیعه در دفاع از فلسطین/۱۳۳

نال‌های جانسوز و استغاثه‌های دل‌شکاف مسلمانان فلسطین، محیط اسلام را مبدل به ماتمکده ساخته است. ملت ذلیل یهود در مقام محاربه، مشغول تشکیل حکومت مستقل در فلسطین است و یکی از مطبوعات تهران با آنان همکاری می‌کند (رجبی، ۱۴۰۱: ۴۵۵-۴۵۷/۱).

### کاشف الغطاء

آیت‌الله کاشف الغطاء از مراجع بزرگ شیعه نیز قبل از آغاز تأسیس رژیم اسرائیل، نسبت به این مسئله هشدار داده، سفرهای فراوانی به کشورهای اسلامی داشت و با دیدار با صاحب‌نظران تلاش داشت امواج بیداری و آگاهی اسلامی را نسبت به توطئه‌های غرب خروشان‌تر کند. در یکی از سفرهای تاریخی خود به فلسطین در سال ۱۳۵۰ هجری قمری، با سخنرانی موثر در همایشی که در شهر قدس به مناسبت میلاد پیامبر اسلام برگزار گردید، درباره علل انحطاط مسلمانان و ضرورت پرهیز از دوگانگی و خطر نوین جنبش صهیونیست برای تسلط بر جهان اسلام، سخن گفت و تصریح کرد: مسلمانان بیشترین رنج و شکنجه در دوران معاصر را از دولت‌های غربی متحمل شده‌اند و آنان مسئول جنایت‌های یهودیانند.

ایشان در سال ۱۳۵۷ قمری با صدور فتوا، اعلام جهاد جهانی برای نجات فلسطین کرد و وجدان‌های بیدار معتقدان به ادیان و انسان‌های دارای تفکر سالم را برای این جهاد فراخوان داد و در سال ۱۳۶۷ هجری قمری بعد از تشکیل دولت اسرائیل و شکست ارتش‌های عربی هم، با صراحت در برابر این فاجعه هولناک به مقابله پرداخت و زمامداران کشورهای اسلامی را به جرم کوتاهی در مبارزه و بسیج عمومی مردم محکوم و تأکید کرد: حاکمان در مبارزه با اسرائیل جدی نیستند و مسلمانان می‌بایست در سایه اتحاد داخلی با یهودیان مهاجر بچنگند و آنان را از سرزمین‌های اشغالی بیرون رانند.

ایشان دعوت نائب رئیس انجمن آمریکایی دوستداران خاورمیانه را برای شرکت در کنگره بررسی راه‌کارهای همکاری اسلام و مسیحیت در سال ۱۳۷۳ هجری قمری را رد کرد و طی نامه‌ای مشروح و سرگشاده به نام «الکلمه العلیا فی الاسلام لا فی بحمدون» تأکید کرد که:

"فتنه اصلی برای همه ادیان و مذاهب، آمریکا و غرب است نه الحاد شرق. امروزه این امریکا و یهودیانند که مسلمانان را می‌کشند و منابع اقتصادی آنان را غارت می‌کنند، و تشکیل چنین مجالسی برای روپوش نهادن بر جنایت‌های اسرائیل است، نه جلوگیری از الحاد مارکسیسم. به خدا سوگند اگر خبرهایی که از خونریزی در فلسطین و به آتش کشیدن خانه‌ها و روستاهای آن سرزمین را درباره وحشی‌های آفریقا یا بربرهای سودان شنیده بودیم، وظیفه انسانی و شرعی مان ایجاب می‌نمود تا تمام نیروی خود را برای جلوگیری از این توحش به کار بندیم. اکنون، وظیفه‌مان در قبال برادران دینی و هم‌زبانانمان چیست؟ اکنون آنچه واجب است اقدام عملی در راستای تحقق آزادی فلسطین است. اگر زعمای اسلام پایبند عهدشان با خدا بودند و تلاششان را می‌کردند، مشکل تا الآن به بهترین شکل ممکن حل شده بود. اگر صاحب‌منصبان دینی در مصر و جاهای دیگر صادقانه بپا می‌خاستند و فریاد بر می‌آوردند اثر بلیغ خود را گذاشته بود... مسأله فلسطین در حال حاضر مهم‌ترین مسأله جهان اسلام است و از هر امری جز آن باید فارغ بود (رضوی، ۱۳۸۱: ۷).

ایشان در حکمی معروف این گونه بیان می‌دارد: "هرکس می‌تواند شخصاً به مجاهدان فلسطین ملحق شود، باید به آنان بپیوندد و من اطمینان می‌دهم که او در ردیف مجاهدین بدر در کنار پیامبر (ص) است و هر کس نیز نمی‌تواند ملحق شود، باید آنان را با مال خویش کمک نماید و هر کس که نسبت به هیچ یک از این‌ها توانایی ندارد، بر او واجب است که با زبان و قلم و تلاش تا سر حد امکان، کوشش و مساعدت نماید و این کم‌ترین مرتبه این تکلیف الهی است" (ورعی، ۱۳۸۲: ص ۶۸).

### شیخ عبدالکریم زنجانی

آیت الله شیخ عبدالکریم زنجانی از بزرگان نجف، از دیگر فقهای بود که در راه بیداری و اتحاد مسلمانان و دفاع از فلسطین سفرهای زیادی به کشورهای اسلامی داشت. ایشان که دوری و بی

سیره فقهای شیعه در دفاع از فلسطین/۱۳۵

خبری مسلمانان از احوال یکدیگر را عامل اصلی شکست مسلمانان از بیگانگان می‌شمرد، برای آگاهی از سرزمین‌های اسلامی و دیدار با علما و سیاستمداران جهان اسلام سفرهای گوناگون به هند و سوریه و مصر و فلسطین انجام داد.

ایشان در سال ۱۳۵۵ قمری به دعوت سیدامین حسینی مفتی فلسطین به آنجا سفر کرد و با استقبال گرم مردم و علمای قدس روبرو شد. در آن روزها یهود و بریتانیا در آغاز کار بودند و مهاجران یهودی گروه گروه از نقاط گوناگون جهان به ویژه اروپا به این سرزمین می‌آمدند و با تطمیع و ارباب، در زمین‌های مسلمانان ساکن می‌شدند. شیخ عبدالکریم با تیزی خطر ایشان را برای فلسطینیان گوشزد کرد و تصریح کرد: اینان در صورت تسلط بر مردم، میزبانان راز خانه بیرون خواهند راند. وی هشدار داد که وسوسه‌های دولت بریتانیا برای مشارکت و زیست مسالمت آمیز یهودیان با مسلمانان و تشکیل دولت مشترک، فریبی بیش نیست و مردم می‌بایست از آغاز، راه را بر خطر ببندند.

ایشان با بیان آیه‌های قرآن و روایت‌های پیشوایان دین در پیروزی حتمی حقیقت و پیروزی مسلمانان بر یهودیان، شعله‌هایی از امید و مقاومت در دل‌های افسرده مسلمانان فلسطین برافروخت و بشارت داد که در سایه همدلی و پشتیبانی دیگر مسلمانان خواهند توانست در برابر متجاوزان بایستند. سخنان شورانگیز و آتشین ایشان با استقبال مفتی فلسطین مواجه شد به گونه‌ای که بعد از سخنرانی ایشان گفت: «سود این درس شما در مسجدالاقصی برای فلسطین و عرب و مسلمانان، بهتر از صدهزار سپاهی آماده کارزار بود.»

هرچند شیخ عبدالکریم زنجانی پس از سخنرانی‌های روشنگر در مصر و فلسطین و دمشق در ضرورت اتحاد اسلامی، متهم به سنی‌گری شد، اما در روشن کردن چهره واقعی اهل بیت اهتمام داشت. او در یک سخنرانی تاریخی در جامع اموی، فضائل اهل بیت را شرح کرد و فضائلی را که در پیرامون معاویه در میان اهل سنت رواج دارد، بی اساس و غیرمستند خواند، و در مظلومیت امامان شیعه نکته‌ها گفت. تاثیر این سخنرانی‌ها چنان بود که پس از آن تقیه از شیعه در دمشق برداشته شد و اهل تسنن در مجالس عزاداری امام حسین شرکت کردند و جشن‌های

عیدی که به مناسبت سال نو در اول محرم برگزار می‌شد، لغو گردید. رئیس جمهور سوریه متعهد شد حقوق شیعیان را پاس دارد؛ راه زینبیه آباد گردید و تعمیر مرقد مطهر حضرت زینب شروع گردید (رضوی، ۱۳۸۱: ۷).

شیخ عبدالکریم حائری

شیخ عبدالکریم حائری مؤسس حوزه علمیه قم در زمانی بود که زمزمه شکل‌گیری یک تشکل یهودی در دنیا علنی نشده بود و حتی بسیاری از سیاسیون و متفکران جهان عرب نیز از این موضوع بی‌اطلاع بودند. واکنش ایشان به تصمیم دولت انگلیس در الحاق کشور فلسطین به مستعمرات خود و اعطای این سرزمین به یهودیان و دولت صهیونیست با واکنش قاطع ایشان روبرو شد.

ایشان در دی ۱۳۱۲ شمسی (۱۹۳۳ میلادی) که انگلیس با حمایت از صهیونیست‌ها و سرکوب مسلمانان، زمین‌های فلسطینیان را از دست آنان خارج و به یهودیان مهاجر واگذار می‌کرد، در نامه‌ای به رضاخان از او می‌خواهد در مورد هجوم یهودیان به فلسطین و بیت المقدس عکس‌العملی داشته باشد.

متن تلگراف آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی به رضاخان چنین است: «امروزه مسلمین در این هجوم یهود به فلسطین و بیت‌المقدس مستغیث به آن یگانه حامی است و چشم همگی به الطاف خاصه ملوکانه است. امید به اعانت پروردگار جل و علا این غایله مهم با توجهات خاصه مرتفع، موجب مزید دعاگویی این ضعیف و عامه مسلمین گردد. الاحقر عبدالکریم حائری».

آیت‌الله حائری این نامه را خطاب به رضاخان به عنوان رئیس یک دولت اسلامی نوشت و از وی خواست از بعد بین‌المللی از مردم فلسطین حمایت کند. آیت‌الله حائری به خوبی می‌دانست که در این قضیه از مردم، به ویژه آنانی که در بهت و ترس از استبداد رضاخانی به سر می‌برند کاری ساخته نیست و این مسئله، امری دیپلماتیک است. از سویی دیگر ممکن بود نامه آیت‌الله



حائری خطاب به مردم، تبدیل به بهانه‌ای شود تا رضا شاه مؤسس حوزه را متهم به برهم زدن نظم عمومی و اخلال در امنیت جامعه نماید!

آیت‌الله حائری در حالی آگاه به خطر اشغال سرزمین فلسطین شد که تقریباً هیچ رسانه‌ای در ایران وجود نداشت که به این مسئله پردازد. چه آن‌که چند نشریه محدود نیز در تسلط قدرت رضاخان بودند و اجازه انتشار مطالبی در این موضوع را نداشتند. حتی تلگراف نیز که تنها وسیله ارتباط سریع بین شهرها بود تحت نظر دولت قرار داشت و اجازه ارسال حتی یک تلگراف در این خصوص را نداشت. از سوی دیگر شاهد سکوت بسیاری از علمای کشورهای عربی که از نزدیک شاهد ماجرا بودند، هستیم که حتی ده‌ها سال بعد از اشغال فلسطین، یا به جهت بی‌اطلاعی و یا خوف از دولت‌های خود، لب به اعتراض نگشودند. از این رو می‌توان گفت برغم نبود اطلاع‌رسانی دقیق و پل ارتباطی میان قم و کشورهای خارج در آن زمان، آیت‌الله حائری به خوبی اهمیت ماجرا را دریافت و با تحلیل و تصمیمی دقیق توانست بینش سیاسی و واقع‌نگر خود را در خصوص مسئله فلسطین نشان دهد.

هرچند رضاشاه درج نامه آیت‌الله حائری در جراید را، تهدید منافع انگلیس دانست و رد کرد، اما تلاش‌های ایشان بنیاد آگاهی و مخالفت علمای شیعی در ایران با اشغال سرزمین‌های فلسطین و ماهیت رژیم صهیونیستی را بنا نهاد. چنان‌که علمای حوزه عملیه و متدینان و روشن‌فکران متعهد، بعد از وی با تأسی از حرکت آیت‌الله حائری، خطر رژیم صهیونیستی را احساس کرده و همواره به طرق مختلف به مخالفت و مبارزه با آن پرداختند (رضوی، ۱۳۸۱: ۷).

نقل شده در زمان جنگ‌شش روزه اعراب و اسرائیل، آیت‌الله میرزا جواد تهرانی در سر درس خود گفته بودند: کاش در صحرای سینا بودم و حداقل خاک کفش سربازان مسلمان مصری را پاک می‌کردم!

## آیت الله بروجردی

پس از آیت الله حائری یزدی، روند جانبداری از رزمندگان فلسطین در میان حوزه‌های شیعی سیر صعودی به خود گرفت و گویندگان و نویسندگان حوزه در آگاه کردن مردم از ستمی که بر این خطه از سرزمین اسلام می‌رفت، بر دامنه فعالیت خود افزودند، از جمله هواداران جدی مسئله فلسطین، آیت‌الله سید حسین بروجردی (ره) مرجع بزرگ شیعیان که عموماً در مسائل سیاسی ورود نمی‌نمود، به دلیل اهمیت موضوع، در همه مراحل جنبش فلسطین از آن حمایت کرده، از هیچ کمکی در تایید و پیشبرد آن دریغ نکرد. چنان که یک ماه پس از تأسیس اسرائیل در تاریخ ۱۳۲۷/۳/۹ بیانه‌ای تاریخی در محکومیت جنایت‌های دولت اشغالگر قدس صادر نمودند و از مسلمانان ایران و جهان دعوت کردند که افزون بر کمک به مسلمانان، در مجالس دعا و نیایش از یهودیان اشغالگر اعلان برائت و بیزاری نمایند و علیه اشغالگران نفرین و برای پیروزی مسلمانان در جنگ علیه اسرائیل دعا کنند.

بخشی از بیانه‌ای با این مضمون صادر شده بود: "خدایا از تو یاری مسلمانان را می‌خواهیم، دشمنان آنان را ذلیل و خوار بدار و از برادران مسلمان ایران و سایر ممالک، انتظار داریم مجتمع شوند و در حق یهود نفرین نمایند و در حق برادران مسلمان ما دعا کنند تا در این میدان جنگ، فاتح و پیروز گردند".

در سال ۱۳۳۵ شمسی در اوج جنگ اعراب و اسرائیل که کشورهای اسلامی نیازمند وحدت بودند، فردی از علما را تحریک کردند که در شهرهای ایران، مسایل اختلافی میان شیعه و سنی را مطرح کند. آیت الله بروجردی متوجه حساسیت زمان گردیده و طرح این مباحث را در آن موقعیت، به صلاح مسلمانان ندانسته و در برابر آن موضع‌گیری کرد و فرمود: چرا این آقا نمی‌داند که در این موقع که جنگ اعراب و اسرائیل است، نباید این مسایل را مطرح کرد. آن هم نه مسئله بحث علمی، بلکه مسئله بدگفتن به یکدیگر» (رضوی، ۱۳۸۱: ۸).

## آیت الله حکیم

آیت الله سید محسن حکیم مانند سلف صالح خود به مساله فلسطین اهتمام ویژه‌ای داشتند و با ارسال گروه علمی به کنفرانسها و پاسخ استفتانات همواره تاییدگر مجاهدات فلسطینیان و در خط مبارزه با اسرائیل قرار داشتند. ایشان در سال ۱۹۴۸ میلادی (۱۳۲۷ شمسی) نامه‌ای به سازمان ملل متحد نوشت و در آن از عملکرد سازمان ملل در تأیید کشور اسرائیل اعلام انزجار کرد. ایشان مسلمانان و دولت‌های سرزمین‌های اسلامی را به وحدت و فراموشی اختلافات در مقابل اسرائیل، دعوت کرد.

آیت الله حکیم در حساس‌ترین مراحل تاریخ فلسطین، هیاتی را به کنفرانس اسلامی در عمان در تاریخ ۱۹۶۷/۱۰/۲۰ میلادی (۱۳۴۶ شمسی) اعزام داشت و پیامی کتبی به این کنفرانس فرستاد. در این پیام مشروح، ضمن تاکید بر وحدت اسلامی، مسلمان نمایانی را که به دروغ ادعای اسلام کرده و با دشمنان استعمارگر همکاری می‌کنند را، یکی از عوامل شکست مسلمانان شمرده و از زمامداران و توده‌های مسلمان خواست که به سوی خداوند بازگردند و اساس زندگی خود را بر پایه‌های تعالیم و قوانین اسلامی استوار سازند و شرایط اجتماعی و داخلی خود را برابر دستورات اسلامی شکل دهند که تنها در سایه بازگشت به اسلام، ذلت و خواری از بین رفته و شکست به پیروزی تبدیل خواهد گشت. ایشان از زمامداران و مسئولان خواست که به پیروزی و آزادی همه مناطق اشغالی بیندیشند و طرح‌های سازشکارانه دولت‌های غربی را نپذیرند و افزود:

«مسئله فلسطین و به ویژه مسئله بیت المقدس یک مسئله اسلامی است و روی همین اصل، مسئولیت‌های امروز متوجه همه توده‌های مسلمان به ویژه زمامداران، در هر رنگ و زبان و لباسی که هستند، می‌باشد و بدون شک تاریخ و مردم مسلمان جهان در آینده، قضاوت و داوری خود را درباره آنها، اعم از عرب و غیرعرب، بر اساس . . . مقدار و اندازه استقامت و مقاومتی که در جهاد آزادی نخستین قبله مسلمانان و بیرون راندن نیروهای اشغالگر از سرزمین‌های پاک اسلامی ما از خود نشان دهند، مورد تایید نسلهای آینده خواهد بود. اکنون که

جهاد مسلمانان با یهودیان صهیونیست شروع شده است، همدستی کافی و کامل باید بکنند و به دشمن اسلام مهلت ندهند که برادران آنان را مورد قتل و غارت قرار دهند. خدای متعال با ماست و باید جهاد را تعمیم دهیم».

ایشان پس از نبرد کرامه در اردن ۱۳۸۸ قمری (۱۹۶۸ میلادی)، در پاسخ استفتائاتی درباره کمک به نهضت مقاومت فلسطین، این چنین کمک به رزمندگان را واجب شمرد: «اگر کسی بتواند به این نهضت بپیوندد و قدرت داشته باشد که در عملیات آنها شرکت کند و همکاری مزبور تحت رهبری صحیحی انجام پذیرد و عملی به زیان مسلمانان انجام ندهد، این کار بر او واجب است».

همچنین در پاسخ به این سؤال که «به نظر حضرت عالی اگر سرباز یا فدایی مسلمانی که وضع نماز و روزه او مشکوک است، در هنگام جهاد با اسرائیل کشته شود، با توجه به این که اسرائیل متجاوز است و اراضی مسلمانان و اماکن مقدسه آنان را اشغال نموده است، آیا چنین فردی در نزد خداوند شهید محسوب می شود یا نه؟» نوشت: «اگر این چنین شخص به قصد پیروزی مسلمانان و به نیت تقرب به خداوند تبارک و تعالی، اقدام کند، اگر کشته شود شهید خواهد بود».

ایشان در پاسخ این سؤال که وضع کسانی که با وجود ثروتمندی، در راه نجات فلسطین از ثروت خود چیزی انفاق نمی کنند، فرمود: «بدون شک اگر امید پیروزی باشد و این امر منوط به بذل مال باشد و او بذل نکند، نزد خداوند گناهکار محسوب می شود» (رضوی، ۱۳۸۱: ۸).

آیت الله سید محسن حکیم، در کنار فقهای تراز اول نجف اشرف مانند آیت الله سید ابوالقاسم خوئی، امام خمینی، آیت الله سید عبدالله شیرازی، آیت الله سید محمود شاهرودی، آیت الله کاشف الغطاء، آیت الله شیخ عبدالکریم زنجانی، آیت الله سید محمد مهدی شیرازی، آیت الله سید محمد علی حنّامی در سال ۱۹۶۸ میلادی با ارسال بیانیه‌ای ضمن حمایت از موضع ضد صهیونیستی عبدالرحمن عارف رئیس جمهور وقت عراق، مسلمانان را به جهاد مقدس علیه

سیره فقهای شیعه در دفاع از فلسطین/۱۴۱

صهیونیست‌ها برای بازپس‌گیری وطن سلب شده و مقدسات اسلامی در فلسطین دعوت کردند.

چنان‌که در سال ۱۳۹۴ قمری (۱۹۷۳ میلادی) نیز آیات عظام: سید ابوالقاسم خوبی، سید علی حسینی سیستانی، سید محمدباقر صدر، سید نصرالله مستنبط، سید عبدالرزاق حبوبی، شیخ محمدتقی جواهری، در صحن حرم امیرالمومنین در اعتراض به جنایات رژیم صهیونیستی و گلایه از کشتار مردم فلسطین گردهمایی تشکیل دادند که رویه ضد اسرائیلی مرجعیت شیعه را نشان می‌دهد.

### امام خمینی

امام خمینی توجه جهان اسلام را به قبله اول مسلمانان؛ فلسطین جلب کرد و مشکل فلسطین را ریشه تمام مشکلات جهان اسلام و آرمان قدس را بالاترین آرمان اسلامی دانست، که همه ملت‌ها و حاکمان باید آن را در صدر مسائل و برنامه‌هایشان قرار دهند. امام خمینی پس از رحلت آیت الله بروجردی، موضع‌گیری‌های خود، علیه صهیونیسم و اسرائیل را علنی‌تر کردند.

نامه امام خمینی در اردیبهشت ۱۳۴۲ شمسی: «خطر اسرائیل برای اسلام و ایران بسیار نزدیک است. لازم است علمای اعلام و خطبای محترم سایر طبقات را آگاه فرمایند که در موقعش بتوانیم جلوگیری کنیم. با سکوت و کناره‌گیری همه چیز را از دست خواهیم داد» (۰۱/۰۲/۱۳۴۲).

ایشان در خرداد ۱۳۴۲ ش و در سخنرانی معروف خود در روز عاشورا، علیه جنایت‌های هولناک اسرائیل سخنرانی‌های افشاگرانه ای ایراد کرده و مردم را به جهاد و مبارزه علیه اسرائیل خواند کرده و شاه را در همراه بودن با آنان مورد مذمت قرار داد. ایشان در اعتراض‌های مکرر، انگشت اتهام خود را به سوی دولت‌های جانبدار اسرائیل نشانه رفت، و خدمات دو جانبه اسرائیل و شاه را برای مردم آشکار ساخت و به مردم ایران اعلام داشت که شاه ایران به پایگاه پشتیبانی نظامی و اقتصادی رژیم اسرائیل تبدیل شده و به همراه دیگر رهبران خیانتکار عرب، مانند ملک حسین و ملک حسن، از اشغالگران جانبداری می‌کند. نخستین کار دولت‌های اسلامی برای پایان

بخشیدن به جنایت‌های اسرائیل، قطع همه روابط اقتصادی و سیاسی به ویژه نفروختن نفت به این کشور است.

در یکی از اعلامیه‌های امام خمینی چنین آمده: «اسرائیل به کمک استعمار، قیام مسلحانه بر ضد ممالک اسلامی نموده است و بر دول اسلامی قلع و قمع آن لازم است. کمک به اسرائیل چه فروش اسلحه و مواد منفجره و چه فروش نفت، حرام و مخالفت با اسلام است. رابطه با اسرائیل و عمال آن، چه رابطه تجاری و چه رابطه سیاسی، حرام و مخالفت با اسلام است و باید مسلمین از استعمال امتعه و اجناس اسرائیل خودداری کنند».

پس از کوتاهی کشورهای اسلامی در جنگ شش روزه با اسرائیل در سال ۱۳۴۶ شمسی (۱۹۶۷ میلادی)، که به یورش همه جانبه اسرائیل و تصرف بخش‌هایی از مصر و سوریه و اردن، از جمله بیت المقدس و بیت اللحم، انجامید و مهلتی شد برای قدرت‌نمایی‌های بعدی اسرائیل؛ حوزه‌های شیعه ایران و عراق و دیگر نقاط جهان به جانبداری از مقاومت فلسطین برخاستند و فریاد اعتراض خود به روند سازشکاری و جانبداری ابرقدرت‌ها به ویژه سازمان ملل از اشغالگران را به گوش جهانیان رسانیدند.

در این دوران که امت اسلامی از هر زمان دیگر بیشتر نیازمند وحدت بود، حامیان اسرائیل برای دور کردن مسلمانان از یاری مظلومان فلسطینی، به تحریک احساسات شیعیان و اهل سنت پرداختند. دست استعمار از آستین وهابیت بیرون آمد و کتاب «الخطوط العریضه» از سوی عوامل آنان منتشر شد تا افزون بر محو زحمات وحدت طلبانه آیت الله بروجردی و شیخ محمود شلتوت، جامعه شیعه را از کمک به مبارزان فلسطینی باز دارد. در این کتاب، تهمت‌های ناروا به شیعیان زده و آنان را غیرمسلمان و بدعت‌گزار نامیده بود. خصوصاً که این اثر وحدت‌شکن در سطح گسترده‌ای در میان حجاج منتشر شد. امام خمینی در این موقعیت، هشیارانه وارد عمل شده و در بیانیه‌ای روشن‌گرانه زائران خانه خدا را به ضرورت همگرایی مسلمانان در آن شرایط سفارش کرد و به سران کشورهای اسلامی هشدار داد اگر به اسلام

برگردند، این گونه به ذلت دچار نمی‌شوند و مشکل فلسطین، معلول دوگانگی بین مسلمانان است.

امام با اشاره به فعالیت های مرموزانه فرهنگی ایادی غرب در ایام حج نوشت: «در این اجتماع بزرگ حج که باید به نفع اسلام و مسلمین بهره برداری شود، با کمال تأسف دیده می‌شود که بعضی قلم های مسموم عمال استعمار برای تفرقه صفوف مسلمین سال ها است که بر خلاف مقاصد صاحب وحی در مرکز وحی، اوراقی را به اسم الخطوط العریضه و امثال آن نشر می‌دهند و به مستعمرین کمک می‌نمایند و می‌خواهند با دروغ و افترا یک جمعیت قریب به صد و پنجاه میلیون نفری را از صفوف مسلمین جدا کنند» (۱۸/۱۱/۱۳۴۹).

پس از تشدید مقاومت فلسطین و نبردهای کشورهای اسلامی با اسرائیل و مطالبه امام مبنی بر تحریم نفتی اسرائیل و قطع روابط دیپلماتیک ایران با این کشور و همچنین تاکید ایشان بر این که یکی از عوامل مخالفت ایشان با شاه، ارتباط او با اسرائیل است، تلاش شد با القای شبهه ناصبی بودن فلسطینی ها، فضا را برای مبارزات ضد صهیونیستی شیعیان ببندند.

این شایعات به ویژه بعد از فتوایی که امام خمینی در سال ۱۳۴۷ در پاسخ به نماینده گروه الفتح دادند، بیشتر مطرح شد. در پاسخ به این استفتا امام اجازه استفادگی از وجوهات شرعی را به مقدار کافی در راه مبارزه با اسرائیل به مجاهدان فلسطینی می‌دهند. در حالی که نامه‌های امام در هنگام دادن اجازه مصرف وجوهات به وکلای شرعی ایشان نشانگر اوج تقوا و احتیاط فقهی امام می‌باشد، اما مبارزه با اسرائیل آنقدر مهم و ضروری است که امام با تمام احتیاط و نه تقوایشان، به گروهی (جنس فتح) که در مبارزه در راه آزادی فلسطین، گرایش ناسیونالیستی و نه اسلامی دارد، در مبارزه با این رژیم اجازه مصرف وجوهات شرعی را می‌دهد:

"اکیداً شایسته بلکه واجب است که قسمتی از وجوه شرعی مانند زکات و سهم امام به مقدار کافی به این مجاهدان راه خدا اختصاص یابد. به مجاهدانی که در صفوف نبرد و فداکاری به منظور از بین بردن صهیونیسم کافر ضد بشر می‌جنگند و برای احیا و بازگرداندن مجد و شرف اسلامی از دست رفته می‌کوشند و برای گرامیداشت تاریخ شریف اسلام نبرد می‌کنند و بر هر

مسلمانی که به خدا و روز جزا ایمان دارد واجب است که تمامی قوا و نیروی خود را در این راه به کار برد و سرانجام به اِحْدَى الْحُسْنَيْنِ شهادت یا پیروزی دست یابد و بر شماس است که برای خونخواهی و زدودن لکه ننگ به خط آتش روی آورید و به یاری خداوند به پیروزی درخشانی که در انتظار شما است دست یابید و به مؤمنان آزاده بشارت دهید که خداوند پشیمان هر اراده مردانه و حق طلبانه است."

"راه اساسی این است که مردم مسلمان ایران داد و ستد خود را با ایادی صهیونیسم و دیگر عوامل استعمار که در ایران هستند قطع کنند و از لحاظ مادی و روحی آنان را در فشار بگذارند و تمام روزه‌های حیاتی را بر آنان تنگ سازند و خلاصه علیه آنان به نبرد اقتصادی دست بزنند و نیز در دیگر زمینه‌ها با آنان مبارزه کنند تا سرانجام مجبور شوند کلیه روابط خود را با ایران و خلق مسلمان آن قطع نمایند و در نتیجه ملت ایران بتواند همه امکانات مادی و معنوی خود را در اختیار مجاهدان فلسطین بگذارند."

امام در فتوایی دیگر افزودند: «دولت غاصب اسرائیل با هدف هایی که دارد، برای اسلام و ممالک مسلمین خطر عظیم دارد و خوف آن است که اگر مسلمین به آنها مهلت دهند، فرصت از دست برود و جلوگیری از آنها امکان پذیر نشود و چون احتمال خطر متوجه به اساس اسلام است، لازم است بر دول اسلامی به خصوص و به سایر مسلمین عموماً که دفع این ماده فساد را به هر نحو که امکان دارد بنمایند و از کمک به مدافعین کوتاهی نکنند و جایز است از محل زکوات و سایر صدقات در این امر مهم حیاتی صرف نمایند».

پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی، فضا جهت حمایت از فلسطین را آماده‌تر کرد، تاکید امام بر مساله فلسطین و معرفی اسرائیل به عنوان "غده سرطانی" شوری جدید در جامعه اسلامی ایجاد نمود، خصوصاً که ابتکار تعیین جمعه‌ی پایانی ماه مبارک رمضان به عنوان «روز جهانی قدس»، برای همبستگی جهان اسلام و کل آزادی خواهان دنیا در جهت پاسداشت آرمان مردم ستمدیده فلسطین، کابوس همیشگی برای سران صهیونیست ایجاد نمود.



امام خمینی که مهلت دادن به اسرائیل را، اشتباه مسلمانان می‌دانستند، تا آخر حیاتشان، هیچ‌گاه از قضیه فلسطین چشم‌پوشی نکردند، تاکید کردند: "هیچ امری را بر مسلمانان واجب‌تر از این نمی‌دانم که با جان و مال خویش، هنگامی که می‌بیند خون‌های برادران و خواهران بی‌گناه شما در سرزمین مقدس فلسطین جاری است و هنگامی که مشاهده می‌کنید زمین‌های ما (اسلام) دست به صهیونیست‌های تبهکار، ویران گشته، در این شرایط هیچ راهی جز ادامه جهاد نمی‌ماند، بر همه مسلمانان واجب است که کمک‌های مادی و معنوی خود را در این جهاد مقدس صرف کنند و خداوند پشتیبان این اراده است."

امام با برشمردن شیوه و تفکر و عملکرد صهیونیست‌ها این نکته را یادآور شدند که اگر جلوی پیشروی اسرائیل گرفته نشود، افزون طلبی صهیونیست‌ها سبب می‌شود که همه کشورهای اسلامی را به خود ضمیمه کند و به سرنوشت فلسطین اشغالی دچار گردند.

امام با تاکید بر حذف اسرائیل؛ «اسرائیل باید از بین برود»، نشان داد منطق مبارزه و مقاومت تنها راه حل پیروزی فلسطین است، از این رو مجاهدان مسلمان و انقلابی فلسطین، به الهام‌گیری از انقلاب اسلامی ایران ترغیب شدند تا هسته‌های مقاومت را به وجود آورند، به گونه‌ای که آرزوی اسرائیل برای تسخیر نیل تا فرات را به چالش کشاند.

امام خمینی در برابر ناامیدسازی و القای شبهه عدم ضرورت کمک به فلسطین در شرایطی که ملت و جوانان ایران این همه مشکل، تاکید کردند: «دفاع از فلسطین نه تنها وظیفه‌ای است اسلامی که وظیفه‌ای است انسانی. آنان ستم‌دیده‌اند و دفاع ما از لبنانی‌ها و فلسطینی‌ها دفاع از مظلوم است و این اقدامی است خردمندانه و منطقی».

امام خمینی درد اصلی امت اسلام را تجاهل حاکمان اسلامی به آرمان فلسطین دانسته و تاکید کردند: «برای من یک مطلب به شکل معماست و آن این است که همه دول اسلامی و ملت‌های اسلامی می‌دانند که درد چیست و می‌دانند که دست‌های اجانب در بین است تا اینها را از هم متفرق کند، می‌بینند که با این تفرقه‌ها ضعف و نابودی نصیب آنها می‌شود، می‌بینند که یک دولت پوشالی اسرائیل در مقابل مسلمین ایستاده؛ اگر همه مسلمانان جمع شوند و هر کدام یک

سطل آب بریزند اسرائیل را آب می برد. معذک در مقابل او زبون هستند. چرا به علاج واقعی که اتحاد و اتفاق است روی نمی‌آورند؟ چرا توطئه‌هایی که استعمارگرها برای تضعیف آنها استفاده می‌کنند خنثی نمی‌کنند؟» (۲۵/۱۰/۱۳۵۸).

### مراجع تقلید شیعه

دیگر مراجع تقلید شیعه نیز با استدلال به روایات اخوت اسلامی و دفاع مسلمانان از مسلمان، بدون در نظرگرفتن اختلافات در مذهب، بیانیه‌های پرشور و دشمن‌شکنی در جانبداری از مسلمانان فلسطین صادر کرده و با ستایش همیاری شیعیان با فلسطینی‌ها پرچمدار مبارزه با اسرائیل بودند. ایشان با صدور حکم، بیانیه، تدوین کتاب و سخنرانی با محکوم کردن تجاوزات رژیم صهیونیستی به کشورهای اسلامی از عموم مسلمانان خواسته‌اند تا به یاری مسلمانان مظلوم فلسطین و بشتابند و بر عدم تعامل با اسرائیل اهتمام داشته باشند. برای مثال، در بسیاری از رسائل توضیح المسائل فقهای شیعه در باب معاملات، بر عدم جواز خرید و فروش کالاها و تجارت با دشمنان مسلمانان تأکید شده و از اسرائیل به عنوان شاهد مثال موضوع یاد شده است. آیت الله خوئی که مرجعیت بین‌المللی داشت، در حمایت از فلسطین چنین بیانیه‌ای داد: نیروهای کافر به بخش بزرگی از سرزمین‌های اسلامی از جمله مسجدالاقصی هجوم آورده‌اند و مسلمانان در طول سال‌های گذشته متحمل رنج‌هایی شده‌اند و در ماه مبارک رمضان با استعانت از خداوند متعال، عزم خود را جزم کرده‌اند برای دفاع از سرزمینشان. خداوند می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» پس تکلیف دینی ما را موظف می‌کند به وحدت کلمه و حمایت از مدافعین سرزمین‌های اسلامی با کمک‌های لازم. از خداوند متعال می‌خواهیم که تلاش‌های آنان را ختم به موفقیت کند و آنها را بر دشمنان‌شان پیروز کند.

آیت الله میلانی در اعلامیه خود، پس از یادآوری آیاتی چند درباره فتنه انگیزی یهودیان و سابقه زشت نیاکان آنان در شرارت و دنیامداری، در ضرورت مبارزه با آنان و کمک به محرومان

فلسطینی به حدیث مشهوری نبوی: من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم «هر کس صبح کند و به سرنوشت مسلمانان اهتمام نرزد مسلمان نیست» استدلال کرد. آیت الله مرعشی نجفی مبارزه در راه آزادی سرزمین قدس را از واجبات شرعی برای همه مسلمانان و کشته شدن در این راه را شهادت شمرده. ایشان در یک اقدام عملی، شماره حسابی را در بانک صادرات قم افتتاح کرد و از مردم خواست که کمک های مالی خود را برای آوارگان فلسطین بدان واریز کنند. چنان که علامه طباطبایی با مشارکت شهید مطهری و آیت الله سید ابوالفضل زنجانی نیز شماره حساب هایی را در چند بانک تهران به این مناسبت افتتاح کرده و به رغم ممانعت ساواک از فرستادن این پول، مبالغ جمع آوری شده توسط شهید محلاتی در مکه به فلسطینیان تحویل داده شد.

آیت الله سیدعبدالله شیرازی، افزون بر استشهاد به آیات قرآن، در وجوب نبرد با اسرائیل و آزادی سرزمین های غصب شده، به سیره امام علی در جانبداری از مظلومان و ستمدیدگان استدلال کرد و با اشاره به ماجرای هجوم لشکریان معاویه به انبار و کشتن مردم و غارت بی گناهان و ربودن خلخال از پای زنی یهودیه، نوشت: «حضرت امیرالمؤمنین می فرماید: خلخال از پای یک زن که در ذمه اسلام بود، لشکر دشمن بیرون آورده. اگر مسلمانی از این غصه بمیرد، جا دارد و نباید آن را ملامت کرد».

آیت الله محمد فاضل لنکرانی تعامل اقتصادی با اسرائیل را منع کرده و فتوای صریح دادند: هرگونه تعامل اقتصادی، هر گونه رابطه‌ی تجاری با این رژیم مطلقاً حرام است.

آیت الله روحانی در مصاحبه تاریخی با یکی از نشریات خبری عرب زبان؛ به نام "الانباء" تاکید می کند: پیمان کمپ دیوید ضد اسلام است. هدف این پیمان، تقویت اسرائیل است. این پیمان بر خلاف دستورات اسلامی است. مساله فلسطین، مساله تمام مسلمانان است، و ما همیشه از آن دفاع کرده ایم. باید برای آزادی قدس و فلسطین بجنگیم. من همیشه برای احقاق حقوق ملت فلسطین دعا می کنم. باید پرسید این تعداد یهودیان اندک چگونه می خواهند بر یک میلیارد مسلمان پیروز شوند؟ مسلمانان می بایست با قدرت، سرزمین فلسطین را به صاحبان حقیقی

آن، بازگردانند. من از همین جا، مسلمانان را به اتحاد با یکدیگر فرا می‌خوانم و از آنان می‌خواهم به ریسمان الهی چنگ زنند و پراکنده نشوند. جنگ اکتبر ۱۹۷۳ میلادی، نشان داد که اتحاد و همبستگی چه نتیجه‌ای می‌تواند داشته باشد. استعمارگران پس از این جنگ متوجه شدند که اتحاد مسلمانان با یکدیگر تا چه حد اهمیت دارد... حمایت عملی از فلسطین تقویت مظلوم و تضعیف ظالم است (رضوی، ۱۳۸۱: ۸).

آیت الله سیستانی ضمن دفاع از فلسطین در دیدار پاپ، در بیانیه‌های مختلف، همه جهانیان را به ایستادگی در برابر اسرائیل فراخواندند: همه جهان باید در مقابل این توحش شدید بایستند و مانع از زیاده‌روی نیروهای اشغالگر در اجرای طرح‌هایشان برای آزار و اذیت بیشتر مردم مظلوم و ستمدیده فلسطین شوند. پایان دادن به تراژدی این مردم عزیز با تحقق حقوق مشروع‌شان و برچیدن اشغالگری از اراضی غصب شده تنها راه برای برقراری امنیت و صلح در این منطقه است و بدون تحقق این امر، مقاومت در برابر متجاوزان ادامه خواهد داشت و چرخه خشونت همچنان جان‌های بی‌گناه بیشتری را به کام مرگ خواهد کشاند (۱۹/۰۷/۱۴۰۲؛ ۲۵ ربیع الاول ۱۴۴۵ قمری).

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در این مورد معتقدند: "رژیم اسرائیل شرورترین و جنایت‌کارترین رژیم در تاریخ است... علمای اسلام بلکه علمای همه مذاهب جهان در اینجا وظیفه سنگینی بر عهده دارند. باید دست به دست یکدیگر دهند و پیروان خود را در برابر این جانیان روزگار بسیج کنند و تشویق به ادامه این راه کنند" (۱۲/۰۳/۱۳۸۹).

### آیت الله خامنه‌ای

راهبرد آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، در جایگاه ولی فقیه و رهبری انقلاب اسلامی و به عنوان تعیین‌کننده سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ دفاع صریح از مقاومت ملت فلسطین و دعوت به تقویت عناصر مبارز داخل فلسطین می‌باشد.

ایشان مساله فلسطین را مسئله‌ی اوّل دنیای اسلام (۱۶/۰۶/۱۳۹۳) و روز قدس را یکی از جلوه‌های حقیقی اتحاد و انسجام دنیای اسلام دانسته اند (۱۰/۰۷/۱۳۸۷) و مردم فلسطین را

مظلوم‌ترین مردم می‌دانند و تصریح کرده اند: «در تاریخ اخیر دنیا هیچ ملّتی از ملّت‌های اسلامی با دشمنی مثل دشمنی که فلسطینی‌ها امروز با آن مواجه هستند مواجه نبوده؛ دشمنی با این شرارت، با این خباثت، با این بی‌رحمی، با این خونخواری، هرگز در مواجهه با ملّت‌های اسلامی و کشورهای اسلامی نبوده. هیچ ملّتی از ملّت‌های مسلمان، مثل ملّت فلسطین، در فشار، در محاصره، در کمبود قرار نداشته و ندارد؛ نه امروز در دنیا سراغ داریم، نه در این برهه‌ای که حالا جلوی چشم ما است سراغ داریم» (۱۸/۰۷/۱۴۰۲). اسرائیل نه يك کشور که پایگاه تروریستی علیه ملت‌های مسلمان است (۱۷/۰۲/۱۴۰۰). تنها راه‌حلّ مسأله فلسطین این است که مردم واقعی فلسطین چه آنهایی که در داخل فلسطین ماندند، چه آنهایی که در بیرون فلسطین هستند، خود نظام حاکم بر کشورشان را تعیین کنند (۱۴/۰۳/۱۳۸۱).

ایشان که ایمان کامل به وعده نصرت الهی را، مهم‌ترین رکن ساخت انسان، جامعه و تمدن نوین اسلامی می‌دانند، با امیدآفرینی در جامعه اسلامی، انگیزه و اعتماد به نفس مضاعفی به نسل جوان در فلسطین داده‌اند، تا آزادی قدس را نه تنها ممکن بلکه نزدیک بدانند. به گونه‌ای که امروز سلاح مردم و مجاهدان فلسطین فراتر از سنگ و چوب رفته و به موشک و پهباد دسترسی پیدا کرده‌اند. چنان‌که تاکید کردند: شهر مقدّس بیت‌المقدّس پایتخت فلسطین و قبله‌ی اوّل مسلمانها برای مسلمانها باقی خواهد ماند (۲۵/۴/۱۳۹۷). ویروس صهیونیسم بی‌گمان از منطقه ریشه‌کن خواهد شد. رژیم غاصب، رفتنی است. امروز نهضت فلسطین از همیشه سرحال‌تر و آماده‌تر است و ان‌شاءالله این نهضت به نتیجه خواهد رسید و همان‌طور که امام بزرگوار از رژیم غاصب به «سرطان» تعبیر کردند، حتماً این سرطان به فضل الهی به دست خود مردم فلسطین و نیروهای مقاومت در کلّ منطقه ریشه‌کن خواهد شد؛ ان‌شاءالله» (۱۴۰۲/۰۷/۱۱). ما یقین داریم با ادامه‌ی مبارزات مردم مسلمان فلسطین و حمایت جهان اسلام، فلسطین به فضل الهی آزاد می‌شود و بیت‌المقدس و مسجدالاقصى و سایر نقاط آن سرزمین اسلامی به آغوش جهان اسلام باز می‌گردد؛ ان‌شالله (۰۴/۰۲/۱۳۸۰). جنگ ۳۳ روزه‌ی لبنان و جنگ‌های ۲۲ روزه، ۸ روزه و ۵۱ روزه در غزه، همگی صفحات درخشانی از

کارنامه‌ی مقاومت است که موجب افتخار تمام ملت‌های منطقه، جهان اسلام و همه‌ی انسانهای آزادی‌خواه جهان است (۰۳/۱۲/۱۳۹۵).

ایشان که راه‌حل فلسطین را نابودی رژیم اسرائیل می‌دانند (۲۸/۰۵/۱۳۷۰)، معتقدند: هر قدر مقاومت و ایستادگی ملت فلسطین در مناطق مختلف بیشتر شود، رژیم جعلی ضعیف‌تر خواهد شد (۰۲/۰۲/۱۴۰۲). از این رو مبارزه مسلحانه با رژیم صهیونیستی را دنبال نموده و تاکید کرده اند: کرانه‌ی باختری هم باید مثل غزه مسلح بشود و آماده‌ی دفاع باشد (۰۴/۰۹/۱۳۹۳).

ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود تاکید کردند: "برای مواجهه با ظلم فجیعی که این روزها نسبت به مردم فلسطین اعمال می‌شود، دو راه علاج اجتناب‌ناپذیر است و باید همه آن را قبول کنند و از این دو راه بروند: راه اول، ادامه انتفاضه و ایستادگی مردم فلسطین است... و راه دوم، حمایت‌هاست، همه دنیا باید از این‌ها حمایت کنند" (۱۱/۰۲/۱۳۸۱). دنیای اسلام یکسره در برابر قضیه‌ی فلسطین، مسئول و دارای تکلیف دینی است. دولت‌های مسلمان باید در پشتیبانی از ملت فلسطین صادقانه وارد میدان شوند، چه در تقویت نظامی، چه در پشتیبانی مالی که امروز بیش از گذشته مورد نیاز است، و چه در بازسازی زیرساختها و ویرانی‌ها در غزه (۳۱/۰۲/۱۴۰۰).

ایشان که سیاست عمده‌ی استکبار و صهیونیسم را، کمرنگ کردن مسئله‌ی فلسطین در ذهنیت جوامع مسلمان و به سمت فراموشی راندن آن می‌دانند (۰۲/۰۳/۱۳۹۹)، حمایت از فلسطین را واجب دانسته و تصریح کردند: هر جا هر ملتی، هر گروهی با رژیم صهیونیستی مبارزه کند، مقابله کند، ما پشت سرش هستیم و کمکش می‌کنیم و هیچ ابائی هم از گفتن این حرف نداریم (۱۴/۱۱/۱۳۹۰).

آیت‌الله خامنه‌ای، قدرت بازدارندگی رژیم صهیونیستی را رو به پایان دانسته و تصریح کرده‌اند: چندین دهه قبل بن‌گورین از مؤسسن رژیم جعلی گفته بود هر وقت قدرت بازدارندگی ما پایان یابد، ما مضمحل می‌شویم و اکنون دنیا شاهد این واقعیت است و اگر اتفاقی رخ ندهد، پایان

رژیم غاصب نزدیک است که این هم از برکات فداکاری جوانان فداکار فلسطینی در کرانه باختری و دیگر مناطق اشغالی است.

ایشان در واکنش به مظلوم‌نمایی رسانه‌ای صهیونیست‌ها تصریح کردند: «هیچ کس نمی‌تواند از این هیولای دیوسیرت چهره یک مظلوم بسازد.» (۱۴۰۲/۰۷/۱۸). وقتی ظلم و جنایت از حد گذشت، وقتی درنده‌خویی به نهایت رسید، باید منتظر طوفان بود. شما با ملت فلسطین چه کردید؟ اقدام شجاعانه و در عین حال فداکارانه‌ی فلسطینی‌ها پاسخ به جنایت دشمن غاصب بود که سالها ادامه داشت و در ماه‌های اخیر شدت آن افزایش پیدا کرده بود؛ مقصّر دولت کنونی حاکم بر رژیم غاصب صهیونیستی است... ای ستمگران صهیونیست! مقصّر خود شما هستید؛ عامل این طوفان خود شما هستید؛ خودتان بلا را به سر خودتان آوردید (۱۸/۰۷/۱۴۰۲).

شایان ذکر است که مواضع آیت الله خامنه‌ای در کتابی با عنوان "فلسطین از منظر مقام معظم رهبری" جمع‌آوری شده که بنیامین نتانیاها، نخست‌وزیر رژیم صهیونیستی، در ۹ مهر ۱۳۹۴ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد، در میان سخنانش نسخه‌ای از این کتاب را به حضار نشان داده و از نمایندگان دولت‌های حاضر در مجمع عمومی سازمان ملل خواست نسبت به سخنان رهبر ایران علیه اسرائیل واکنش نشان دهند.

### نتیجه

مسئله فلسطین همواره در رأس بحران‌های حیثیتی و حیاتی امت اسلامی، بلکه رکورددار طولانی‌ترین چالش بین‌المللی و سیاسی مطرح در سطح جهان بوده و در مقابل رژیم نژادپرست صهیونیستی عامل اصلی بحران‌های جهان اسلام بوده است.

هرچند برای منزوی کردن حرکت مبارزان فلسطینی و جداکردن امت از مردم زندانی فلسطین، ترفندهای گوناگونی مانند ایجاد جنگ روانی و رواج شایعات بی‌اساس مذهبی و سیاسی به کارگرفته شد، مثل این‌که: فلسطینی‌ها را ناصبی و دشمن اهل بیت قلمداد کرده و شیعیان مدافع فلسطین را متهم به سنی‌گری کرده و با ترور شخصیت، جایگاه اجتماعی و مذهبی ایشان را در

میان مردم خدشه‌دار می‌کردند. اما مرجعیت شیعه همواره پیشگام و پرچمدار حمایت عمیق از مبارزات آزادی‌بخش بوده‌اند، تا فلسطین را از انزوا خارج کرده و آتش مبارزه را روشن نگه دارند. ایشان در سخت‌ترین شرایط، با اتخاذ رویکردهای محکمی هرگز نگذاشتند مساله فلسطین فراموش شود و با توجه دادن به آن از منظر اسلامی و انسانی، در قالب مجلس بزرگداشت شهدای فلسطین، صدور بیانیه محکومیت حملات رژیم اشغالگر به فلسطینی‌ها، بیانیه محکومیت ترور رهبران فلسطین، اعلام حمایت از آوارگان فلسطینی و ممنوعیت تعرض به آنها، اختصاص یک سوم یا نصف سهم امام (خمس) به فلسطین، محکومیت تلاش رژیم برای اشغال بخش‌های دیگری از فلسطین، تأکید بر حقوق ملت فلسطین و محکومیت اشغالگری، بیانیه محکومیت تصمیم آمریکا در خصوص پذیرش قدس به عنوان پایتخت رژیم اسرائیل، از دفاع مشروع و شجاعانه آنان حمایت قاطع کرده و جامعه جهانی را نسبت به وحشی‌گری‌های رژیم غاصب صهیونیستی در برابر مردم فلسطین بیدار کرده و آنان را به پشتیبانی مادی و معنوی از مردم فلسطین در بازپس‌گیری حقوق سلب شده‌شان فرا خوانده‌اند. که اعلامیه‌ها و مجالس متنوع فقهای نجف، قم، مشهد و... در دفتر تاریخ و آلبوم تصاویر این حوزه‌ها ثبت است و برگ درخشانی از تأثیرگذاری ایشان در آزاده‌گان جهان است.

مرجعیت شیعه همواره تصریح کرده‌اند؛ مشکل فلسطین با اتحاد عملی همه مسلمان‌ها برطرف خواهد شد، از این‌رو تأکید کرده‌اند مسلمانان اجازه ندهند، بحران‌های ساختگی عوامل نفوذی، آنان را از وحدت دور کند. ایشان به جامعه جهانی خصوصا حاکمان مسلمان هشدار داده‌اند که اگر مقابل وحشی‌گری‌های صهیونیست‌ها، قد علم نکنند، شریک جرم ایشان بوده و باید در آینده زیر بار آثار جمعی قانون‌گریزی‌های آن، کمر خم کنند.

به چالش کشیدن تصویر انسان‌دوستانه غرب توسط فقهای مسلمان، هم‌پستگی گسترده‌ای در میان گروه‌های اسلامی در نقاط مختلف دنیا به وجود آورده، و اغلب پذیرفته‌اند مسئله فلسطین مسئله‌ی اول مسلمان‌هاست. به گونه‌ای که اسرائیلی که روزگاری جهان عرب را با پیروزی‌هایش



سیره فقهای شیعه در دفاع از فلسطین/ ۱۵۳

تحقیر کرده بود، اکنون با شکست‌های پیاپی از گروه‌های کوچک مبارز، بسیار تحقیر شده است.

تمسک به آیه (۱۳۹ آل عمران)، آینده درخشانی برای آزادی فلسطین توسط جامعه اسلامی نوید می‌دهد، آنجا که خداوند پس از شکست مسلمین در جنگ احد بشارت می‌دهد: سستی به خرج ندهید. محزون نشوید، اراده‌ی خدا بر این است که اگر ایمان محکمی داشته باشید، دست برتر داشته باشید؛ «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۵). صحیفه‌ی امام. قم؛ انتشارات: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام
۳. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای.
۴. رجبی، محمدحسن (۱۴۰۱). گزیده ادبیات مقاومت علمای شیعه، تهران: موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
۵. رضوی، سیدعباس (۱۳۸۱). علمای شیعه و حمایت فقهی و سیاسی از فلسطین، پگاه حوزه، شماره ۷۸.
۶. ورعی، سیدجواد (۱۳۸۲). مبانی فقهی دفاع از سرزمین‌های اسلامی، مجله حکومت اسلامی، دوره ۸، شماره ۲۸.

# کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی

دکتر سید محسن آل نبی (ایران)<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۰

## چکیده

کارکرد قدرت در حوزه عمومی، با دو رویکرد برون دینی و درون دینی قابل تبیین و بررسی است. از منظر نخست در چارچوب فلسفه سیاسی و در قالب غایات دولت و تامین سعادت همگانی و از نگاه دوم در چارچوب فقه و اسلوب اجتهادی پیگیری می‌شود. فقه اسلامی به اعتبار رسالت و مسئولیتی که در قبال فرد و اجتماع و حوزه خصوصی و عمومی دارد ضمن ضروری دانستن وجود نهاد قدرت در عرصه اجتماع، بر آن است که ساختار قدرت جدای از تکالیف عام و کلی همچون انتظام اجتماعی، حفظ مرزها، صیانت از محیط زیست و.. برخی وظایف خاص و ثانوی دارد که ناشی از اسلامیت و به اقتضای اسلامی بودن شهروندان است که در صورت نادیده گرفتن آنها، صبغه اسلامی خود را از دست داده و در واقع این نوع دوم از تکالیف، فصل ممیز «قدرت مطلوب» از غیر آن است. با عنایت به این‌که از مشخصه‌های بارز فقه سیاسی معاصر، پی‌جویی و رهگیری مفاهیم در میراث فقهی و تقریر و ارزیابی مجدد آنها بر حسب مقتضیات است مقاله حاضر کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی را با ارجاع به فقه و بهره گرفتن از انظار فقهاء اسلامی و با تمرکز بر سه عنوان ضرورت قدرت، ماهیت قدرت و خاستگاه قدرت بررسی نموده است.

**واژگان کلیدی:** قدرت، قدرت سیاسی، حوزه عمومی، فقه

۱ استاد مدعو- مربی - گروه فقه و اصول- دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص)- دانشگاه مجازی المصطفی (ص)- قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص) mailto:smallnabi@ut.ac.ir

## ضرورت تحقیق

همگرایی میان دو کارکرد عام و اختصاصی دولت در اندیشه اسلامی از گذشته دور مورد توجه قرار گرفته است و قرائن و شواهد آن نیز در فقه قابل پی‌جویی است. با این وجود پرداختن به این مساله در فضای کنونی بایسته است. زیرا برخی تمایل به فروکاستن مسئولیت دولت دینی به مواردی چون مالیات، برقراری نظم، تامین معیشت، حفظ مرزها، صیانت از محیط زیست دارند و به نفی مسئولیت قدرت سیاسی در حوزه اخلاق عمومی، تعالی بخشی، توسعه معنوی و تعمیق فرهنگ دینی نظر داده‌اند و گاه اجرای شریعت در حد امکانات دولت‌های فعلی را امکان پذیر نمی‌دانند. آنان با ادعای ذات تحول پذیر مقررات حیات اجتماعی (رک: صالح السدلان، ۱۴۱۷: ۲۵۲) تمرکز زدایی، اقناع سازی، و بویژه تغییر شالوده جبرگرا به رضایت و پذیرش مخاطب از سویی و ارتباط این موضوع با زندگی روز مره مردم، حساسیت‌های اجتماعی و سیاسی (رک: بشیریه، ۱۳۸۰، ۸۰-۸۵)<sup>۱</sup> مسئولیت قدرت سیاسی را محدود به موارد اول دانسته‌اند و یا حداقل بی طرفی احتیاطی را برگزیده‌اند. (رک: خندان و امیری طیبی، ۱۳۸۸)

## پیشینه تحقیق

تا کنون برخی آثار با موضوع کلی کارکرد قدرت سیاسی و ناظر به مسئولیت دولت در اجرای دستورات و مقررات دینی منتشر شده است. برخی گاه صرفاً به بررسی مورد خاصی تمرکز داشته‌اند. کتاب حجاب، اختیارات و مسئولیت‌های دولت اسلامی و یا مقاله مبانی کلامی فقه حجاب و مسئولیت‌های دولت اسلامی از این دسته است. و گاه در ضمن بحث از ضرورت تشکیل حکومت و بیان اهداف آن به مسئولیت دولت در اجرای احکام دینی اشاره کرده‌اند. امام خمینی (ره) در ولایت فقیه و کتاب البیع و نیز آیت الله منتظری در دراسات فی ولایه الفقیه و نیز حکومت دینی و حقوق انسان، و از اهل سنت یوسف قرضاوی در فقه سیاسی، عمر الطوانی در فقه الدوله فی الاسلام و الغامدی در کتاب تجدید الفقه السیاسی ضمن طرح مباحث دیگر در

۱. به برخی مقالاتی که در این باره در شبکه‌های الجزیره، سی ان ان و .. منتشر شده است از قبیل هل یمکن أن تطبق الشریعة فی مجتمعنا العربی؟، هل الشریعة الإسلامیة صالحة للتطبیق الیوم؟ مراجعه شود.

کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی/۱۵۷

حوزه اندیشه سیاسی از قبیل لزوم حکومت، انواع حکومت و دولت، مشروعیت حکومت و ...، به موضوع لزوم اجرای مقررات دینی ورود کرده‌اند. چنان‌که کتاب وجوب تطبیق الشریعة الإسلامية فی کل عصر از صالح بن غانم السدلان مشخصاً با رویکرد فقهی نگاشته شده که با صراحت به وظایف اخلاقی و دینی قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی پرداخته است. با این وجود تحقیق پیش رو از جهاتی با آنها متفاوت است اولاً به طور خاص به کارکرد قدرت سیاسی در حوزه عمومی پرداخته است ثانیاً موضوع را بینا رشته‌ای و با رویکرد فقهی-سیاسی پیگیری نموده است و از محدود شدن در فقه یا علوم سیاسی اجتناب شده است ثالثاً و مهم‌تر این‌که کارکرد قدرت سیاسی را به اتکاء مباحث پیشینی و مبنایی همچون ضرورت قدرت، ماهیت قدرت و خاستگاه قدرت توضیح داده است.

قبل از ورود به مباحث اصلی ابتدا به منظور جلوگیری از خلط مباحث به توضیح و تعریف قدرت سیاسی مطلوب اشاره می‌شود.

### واژه شناسی قدرت سیاسی

قدرت از ماده قدر به معنای اندازه‌گیری، (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۴/۵) توانستن و توانایی (قرشی، ۱۳۵۴: ۲۴۶/۵) به کار رفته و در صورتی که با علی به کار رود به معنای تمکن و تسلط بر کسی یا چیزی می‌باشد. (طریحی، بی‌تا: ۴۶۹/۳) قدرت در علوم مختلف مثل فقه، فلسفه و کلام، روانشناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، علوم سیاسی و فیزیک مورد بحث قرار گرفته است. مثلاً قدرت در فلسفه یک کیف نفسانی است که منشا انجام کار یا ترک آن خواهد شد یعنی برای فاعل امکان اقدام به کار یا ترک آن به طور مساوی وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶۸) یا از منظر روانشناختی میل به قدرت یک امر طبیعی و نفسانی است که در وجود آدمیان وجود دارد. این میل به قدرت گاه آشکار و گاه پنهان و در خفا است. (راسل، ۱۳۶۱: ۶۵؛ اشتیون لوکس، ۱۳۷۰) در فقه بمعنی العموم قدرت شرط تکلیف دانسته شده است و کاری که انسان قادر به انجام آن نیست (ما لا یطاق) مورد تعلق تکلیف واقع نمی‌شود (اردبیلی، بی‌تا: ۵۴۱؛ قمی، ۱۴۲۶: ۱۹۸/۶) کاربرد دیگر قدرت که در این مقاله به آن پرداخته شده است،

قدرت در حوزه فقه سیاسی و به معنای نهادی آن مطرح است که قریب به تعریف قدرت در علوم سیاسی است. اگر چه از این منظر برخی مفهوم قدرت سیاسی را مبهم دانسته (کاظمی، ۱۳۶۹: ۳۱) از این رو تعاریف مختلفی (بخشایشی اردستانی، ۱۳۹۸: ۷۳؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۵۶/۱؛ آشوری، ۱۳۸۹: ۲۴۷) ارائه کرده‌اند اما به نظر می‌رسد با توجه به سه عامل ماهیت قدرت، منشا قدرت و کارکرد قدرت، تعریف متناسب قدرت سیاسی مطلوب این است که قدرت توانایی فرد یا افراد در تجهیز و به دست آوردن ابزارهای مختلف با شیوه و روش مناسب به منظور هدایت و جهت بخشی افراد به سوی عدالت و رستگاری است. (رک: نبوی، ۱۳۷۹: ۶۱/۱۳۷۹) این تعریف شامل قدرت نرم به معنای (شارب جین، ۱۳۸۹: ۵۱) توانایی نفوذ برای تغییر در رفتار دیگران جهت رسیدن به نتیجه مطلوب است که در مقایسه با قدرت سخت کم هزینه تر و از اثر گذاری بیشتر برخوردار است (رک: بیگی، ۱۳۸۸: ۳۵-۴۲؛ پور احمدی، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵) می‌شود.

### قدرت سیاسی مطلوب

بر خلاف برخی از اندیشمندان سیاسی که قدرت را ذاتا امری مطلوب و ارزشی دانسته‌اند (وکیلی، ۱۳۸۹: ۷۶) غالب متفکران و مکاتب سیاسی معتقدند قدرت نهادی غایت گرا است از این رو کارکردی ابزاری و وسیله گون دارد و قدرت مطلوبیت نفسی ندارد. همین نگاه در اندیشه سیاسی اسلام نیز پذیرفته شده است. غایت مطلوب آفرینش وصول انسان به سعادت جاودانه معرفی شده است و در این ارتباط قدرت سیاسی در تسهیل و زمینه سازی گذار انسان به این هدف نقش مهمی ایفا می‌کند. آماده سازی بسترهای رشد جامعه و تقویت روح ایمان و تقوی و توسعه انسانی با محوریت آموزه‌های قدسی یکی از ویژگی‌های حکومت مطلوب است.<sup>۱</sup> و در مقابل بی‌توجهی به رشد و تکامل جامعه ویژگی حکومت نامطلوب معرفی شده است. آفران

۱. یهدی إلی الرشد (جن/۷۲، ۲)

۲. وَ مَا أَمْرٌ فُزِعُونَ بِرَشِيدٍ (هود/۱۱، ۹۷)

کریم به عنوان نخستین و مهم‌ترین دلیل در فقه اسلامی، «اصلاح» شئون مختلف جامعه از قبیل عقیده، رفتار و افکار و نیز روابط و نظامات اجتماعی ویژگی مهم پیشوایی حق مردم معرفی شده است و به عنوان هدف اساسی پیامبران و پیشوایان حق تلقی شده است.<sup>۱</sup> و تنها پیروی از چنین حاکمیتی را مشروع تلقی می‌کند.<sup>۲</sup> در آیه دیگر تاکید می‌کند ما پیشوایانی قرار دادیم که گفتار و کردارشان مورد اقتدای مردم بود و مردم را به راه حق و دین مستقیم هدایت می‌کردند.<sup>۳</sup> در نقطه مقابل قدرت باطل و نامطلوب قرار دارد که از ابزار تفرقه و تشتت بین مردم و تضعیف آنان<sup>۴</sup> و نیز تحقیر افراد بهره می‌برد تا آنان را به اطاعت از خود وادارد.<sup>۵</sup> هدف او نیز سلطه و سیادت بر قوم خود بود.<sup>۶</sup> از آیات فوق بدست می‌آید که سه مولفه «شیوه دستیابی»، «چگونگی حکمرانی» و «هدف از قدرت» معرف قدرت مطلوب و نامطلوب است.

با توجه به آنچه گفته شد، قدرت مفهوم واحدی دارد اما در نسبت به شیوه دستیابی، چگونگی حکمرانی و هدف و کارکرد آن به ممدوح یا مذموم توصیف می‌شود. از این رو قدرت برای کسی که اهلیت آن را دارد و در راه درست آن را به کار می‌گیرد، نعمتی از خدای سبحان است در غیر این صورت نعمت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۱/۳) از این رو ملاحظه می‌شود که در برخی از آیات قدرت و حکومت تمجید شده و با اوصاف مثبتی از آن یاد شده است. به عنوان نمونه در برخی از آیات از پادشاهی در کنار نبوت به عنوان نعمت خداوند بر بنی اسرائیل یاد شده است.<sup>۷</sup> و به پیامبر اسلام دستور می‌دهد که در دعای خود سلطنت را از خداوند طلب نماید<sup>۸</sup> نیز از زبان

۱. إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ (هود/۱۱، ۸۸؛ اعراف/۷، ۱۴۲).

۲. أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى (يونس/۱۰، ۳۵).

۳. وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا (سجده/۳۲، ۲۴).

۴. وَ جَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ فِطَانَةً مِنْهُمْ (قصص/۲۸، ۴).

۵. فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ (زخرف/۴۳، ۵۴).

۶. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (نازعات/۷۹، ۲۴).

۷. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَ لَكُم مَلُوكًا (مانده/۵، ۲۰).

۸. وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا. (اسراء/۱۷، ۸۰).

ذی‌القرنین حکومت و عطایای خداوند به او را رحمت پروردگارش خوانده است.<sup>۱</sup> و در سوره نمل حکومت را درخواست حضرت سلیمان از خداوند دانسته آن هم قدرتی که نسبت به پس از او بی‌همتا باشد.<sup>۲</sup> در دسته دیگری از آیات، قدرت و دارندگان آن مذمت شده‌اند.<sup>۳</sup> با این توصیف هر چند در مورد ماهیت قدرت آراء مختلفی از قبیل خیر بودن قدرت، نه خیر و نه شر بودن قدرت، شر محض بودن قدرت، شر لازم بودن قدرت (ایزدهی، ۱۳۸۷: ۵۸) شکل گرفته و برخی مکاتب مثل مکتب مادگیری و آنارشیزم فقدان قدرت و حکومت را وضعیت ایده‌آل می‌دانند اما از نگاه اندیشه سیاسی دینی، قدرت امری منفی و ملازم با فساد نیست بلکه برپایی جامعه و دستیابی به هدف‌های اجتماعی بدون وجود قدرت که نظم بخش و انضباط آور است امکان پذیر نیست.

### کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در فقه

با نگاهی بر متون فقهی شیعه و اهل سنت در می‌یابیم که عالمان بسیاری همچون علم الهدی، ابو‌الصلاح حلبی، علامه حلی، محقق کرکی، محقق اردبیلی، صاحب جواهر، امام خمینی (ره) و آیت‌الله منتظری و از اهل سنت ماوردی، ابن‌فراء، خنجی، جوینی، ابن‌تیمیه و صنعانی به لزوم اجرای احکام و مقررات دینی در سطح اجتماع نظر داده‌اند.<sup>۴</sup> علم الهدی معتقد است باید کسی باشد تا مردم را به انجام حسنات و اجتناب از قبیحات وادارد. (سید مرتضی، ۱۳۸۶: ۲/۲۹۴)<sup>۵</sup> ابو‌الصلاح حلبی نیز در الکافی فی الفقه ضمن اشاره به ویژگی‌های حاکم به

۱. قَالَ هَذَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّي (کهف/۱۸، ۹۸)

۲. رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي

۳. إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا آلَهُهَا شَيْعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (قصص/۲۸، ۴) فِرْعَوْنُ وَ مَلَاتِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ (مؤمنون/۲۳، ۴۶)؛

۴. البته در متون فقهی متقدم سخن از حاکم و وظایف او شده است که در واقع بیانگر همان نهاد و ساختار دولت در شکل کنونی آن است.

۵. « أما الذي يدل على وجوب الإمامة في كل زمان ، فهو أننا نعلم لا طريق للشك علينا أن وجود الرئيس المطاع المهيب المنبسط اليد ادعى إلى فعل الحسن وأردع عن فعل القبيح ... وأن الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح ، وتفسد أحوالهم ويختل نظامهم ، والأمر في ذلك أظهر من أن يحتاج إلى دليل ، والإشارة إليه كافية ، فاستقصاؤه في مظانه ».



کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی/۱۶۱

مسئولیت تنفیذ احکام اشاره کرده (ابو الصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۲۱) علامه حلی نیز به این مسأله پرداخته است. (حلی، ۱۴۱۴: صص ۳۹۷-۳۹۳) از معاصرین نیز برخی امام و حاکم اسلامی (قدرت سیاسی) را مسئول اجرای احکام شریعت و مکلف در تدبیر شئون مردم و حفظ کیان مسلمین دانسته است. (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۶۲۲/۲، ۶۲۶، ۶۳۲؛ ۱۴۰۹: ۲۶؛ منتظری، ۱۴۰۹: ۵۱/۲؛ موسوی خلیلی، ۱۳۸۳: ۶۵۱-۶۵۳) از عالمان تسنن ماوردی می‌نویسد: امامت (خلافت) برای جانشینی پیامبر (ص) به منظور حفظ دین، تدبیر امور دنیوی و برپایی آن برای کسی که بتواند آن را در امت بر پا کند وضع شده است (ماوردی، ۱۴۰۶: ۷؛ نیز رک: ابن تیمیه، ۱۹۶۳: ۱۸۶) و صنعانی محتوای بیعت را بر اقامه شریعت توسط حاکم دانسته است. (الصنعانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵/۴) عواء، سنهوری، وهبه الزحیلی، یوسف قرضاوی و دیگران از اندیشمندان معاصر سنی نیز کارکرد نظام سیاسی را اجرای اهداف و مقاصد شریعت دانسته‌اند (رک: الخياط، ۱۹۹۹: ۳۳؛ جزیری، ۱۴۱۹: ۶۱۸-۶۱۶) عواء اجرای شریعت توسط حکومت اسلامی را اصل مسلمی دانسته که نباید نادیده انگاشته شود. (عواء، ۱۴۱۰: ۱۳۹-۱۴۱) دیگری قوام و استواری نظام اجتماعی اسلامی را منوط به اجرای قوانین و مقررات شرعی دانسته است بویژه که قوانین شرعی در بردارنده اخلاقیات و آداب است (سمیر عالیه، ۱۴۱۲: ۱۰۱) اساساً یکی از علل لزوم شرط اجتهاد در حاکم که توسط غالب عالمان سنی متقدم و معاصر از اهل سنت پذیرفته شده (جوینی، ۱۹۷۹: ۲۷۴) و برخی بر آن ادعای اجماع نموده‌اند (الشافعی، ۱۴۱۳: ۴۰۹/۷) 'تحقق اجرای شریعت می‌باشد. (رک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۴۳/۵؛ باقلانی، ۱۴۰۷: ۲۷۱؛ النووی، بی تا: ۱۹۲/۱۹) به عنوان نمونه ایچی در کتاب مواقف و شریف جرجانی در شرحی که بر آن نوشته می‌نویسد: «مقصد دوم: در شرایط رهبری است: عموم فقها بر این عقیده‌اند که امام و کسی که متصدی امامت است باید در اصول و فروع مجتهد باشد تا این که بتواند امور دین را اقامه کند. (ایچی، بی تا: ۳۴۹/۸) سنهوری می‌نویسد «اغلب فقها لازم

---

۱. مجتهدا كالفقاه وأولى بل حکى فيه الإجماع. بعد اضافه می‌کند که اگر می‌بینید بعد از خلفای اربعه بیشتر حکام، مجتهد نبودند این به دلیل این بود که آنها با قهر و غلبه حاکم شده بودند.

می‌دانند که خلیفه باید بهره‌عظیمی از علم داشته باشد. در واقع آنها صرف عالم بودن را کافی نمی‌دانند بلکه ضروری است که حاکم در دانش اصول و فروع فقه مجتهد بوده و با استناد به متون یا فن استنباط قادر به دفع شبهات از عقاید، صدور فتاوی در مسائل و اجرای شریعت باشد.» (سنه‌وری، ۱۳۹۳: ۸۰) محمد مبارک معتقد است همه دولت‌هایی که در عصر ما بر پایه و اساس مکتب و عقیده، بنا نهاده شده‌اند، پیشوایان خود را از آگاه‌ترین مردم بدان مکتب، که اهداف و برنامه‌های مکتب را بهتر و عمیق‌تر درک می‌کنند، انتخاب می‌نمایند تا بتوانند سیاست‌های داخلی و خارجی دولت را بر مبنای آن طرز تفکر طراحی کرده و آرمان‌های آن را تحقق بخشند. همچنین باب وسیعی با عنوان حسبه در بین عالمان شیعه و اهل سنت گشوده شده است که معرف بخشی از وظایف و مسئولیت‌های حاکم اسلامی در اجرای شریعت و امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. (مبارک، ۱۴۰۱: ۷۰) ابن خلدون از عالمان تسنن در مقدمه می‌نویسد: حسبه وظیفه‌ای دینی از باب امر به معروف و نهی از منکر است که وظیفه متولی امور مسلمانان است و فردی شایسته را برای آن معین می‌کند و این وظیفه بر عهده او می‌افتد. (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۲۸۰/۱) و برخی مصادیق اجرای احکام توسط محتسب از قبیل نظارت بر مردان به منظور منع از پوشیدن لباس ابریشم و استفاده از طلا، نظارت بر افراد به منظور انجام درست نماز، کنترل روابط مرد و زن در خیابان و کوچه و .. (ابن‌اخوه، ۱۹۳۷: ۸۰-۸۱) انجام می‌گرفته است. افزون بر متون فقهی که تنفیذ و اجرای احکام شریعت را وظیفه حاکم معرفی نموده است در منابع تفسیری اهل سنت نیز به این مهم پرداخته شده است و تنفیذ الاحکام را بر عهده حاکم گذارده است. (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷۴/۱۰).

حال لزوم ورود قدرت سیاسی به عرصه اخلاق عمومی و تعمیق باورهای دینی با توجه به سه موضوع ضرورت قدرت، خاستگاه قدرت سیاسی مطلوب و نیز مشروعیت قدرت سیاسی قابل تبیین است.

## الف: ضرورت قدرت

ضرورت قدرت با تکیه بر دو کارکرد عام و اختصاصی قابل توضیح است. در بعد عمومی، وجود قدرت در اجتماع که تبلور آن در حکومت و دولت است ضرورتی اجتماعی است که افراد جهت ممانعت از تعارض منافع و تعرض به حقوق یکدیگر، آن را معتبر و به رسمیت می‌شناسند. برخی مفسرین این معنا را از آیاتی چون وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ (بقره/۲، ۲۵۱) استفاده نموده‌اند زیرا در نهایت باید یک قوه قاهر و مسلطی باشد که بر دیگر اراده‌ها سیطره یابد و در نتیجه از فساد و تباهی زمین جلوگیری نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۳/۲) اما فقهاء اسلامی و مفسرین از بعد خصوصی و کارکرد ارزشی و اخلاق مدار نیز به ضرورت وجود قدرت سیاسی نظر داده‌اند. چنان‌که پیاده شدن اهداف بعثت و برقراری قسط و عدل در آیه لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ (حدید/۵۷، ۲۵) با قدرت سیاسی ملازمه دارد. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۵/۲) در فقه اسلامی شیعه و اهل سنت نیز در موارد بسیاری انجام کاری به عهده مومنان گذارده شده است اما روشن است تحقق این امور بدون عامل انسجام بخش و قدرت فائقی که دیگر اراده افراد را انتظام بخشد (قدرت سیاسی) امکان‌پذیر نیست. به عنوان مثال اجرای حدود، قصاص، جهاد با سران و روساء کفر بدون وجود یک سامان و نهاد قدرتمند به عنوان حکومت امکان‌پذیر نیست. «خاصه و عامه (فرقه‌های مختلف مسلمانان اعم از شیعه و سنی) بر این مسأله اتفاق دارند که برای جامعه اسلامی یک سیاستمدار و رهبری که امور آنان را اداره نماید لازم و واجب است، بلکه این از ضروریات می‌باشد، گرچه در شرایط و خصوصیات آن و این‌که آیا تعیین وی از جانب پیامبر اکرم (ص) است و یا به وسیله انتخاب عمومی مردم، اختلاف‌هایی وجود دارد.» (بروجردی، ۱۴۱۶: ۷۴) از این رو برخی از عالمان اسلامی در یک رابطه دو سویه، از ضرورت اجرای شریعت، ضرورت وجود حکومت را نتیجه گرفته‌اند چنان‌که در فقه شیعه امام خمینی (ره) با اشاره به عدم انحصار اجرای احکام شرعی به دوره پیامبر و ائمه (ع) از لزوم اجرای احکام به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی دست یافته است. (امام

خمینی، ۱۴۰۹: ۲۶؛ ۱۳۸۹: ۵۲۷/۷، ۱۱۵/۱۸) از این منظر، فلسفه وجودی حکومت و مشروعیت دو مولفه مهمی است که با اجرای احکام دینی پیوند خورده است. همین نگاه توسط برخی از نویسندگان اهل سنت ارائه شده (رک: بلقزیز، ۲۰۰۲: ۱۲۸؛ صالح السدلان، ۱۴۱۷: ۲۴ و ۲۷) و بر آن است که حتی اگر نصوص دینی مبنی بر لزوم اقامه دولت وجود نداشت، (ابن حزم، ۲۳۵/۱۰)<sup>۱</sup> شریعت اسلامی در فحوای خود نیاز به دولت را افاده می‌کند. (رک: بلقزیز، ۲۰۰۲: ۱۴۶-۱۴۷)<sup>۲</sup> همچنین در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة آمده است: «پیشوایان مذاهب چهارگانه (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) بر این مسأله اتفاق دارند که امامت و حکومت برای مسلمانان واجب است و آنان ناچارند برای اقامه شعایر اسلامی و گرفتن حق مظلومین از ستمگران، امام و رهبری داشته باشند.» (جزیری، ۱۴۱۹: ۶۱۸/۵)

## ب: ماهیت قدرت

در قرآن کریم و روایات اسلامی از قدرت الهی به عنوان یکی از بارزترین صفات ربوبیت تکوینی خداوند در عالم سخن رفته است که خلق و حیات و سلب حیات، رزق، حکم و قضای در سرای آخرت از آن اوست و اراده او بر هر اراده‌ای غالب است.<sup>۳</sup> همچنین ربوبیت تشریحی که فرع و نتیجه ربوبیت تکوینی است در اختیار خداوند است. تنها او تدبیرگر و ولی مطلق و بالاصاله همه شئون زندگی عالم و انسان است.<sup>۴</sup> او مالک حقیقی و دیگر قدرت‌ها همه عاریتی

۱. به گفته برخی حتی احکام شخصی نظیر طلاق و نکاح و ارث گرچه وظیفه حکومت شمرده نمی‌شود ولی در بسیاری موارد بدون نظارت و پشتوانه حکومت قابل اجرا نمی‌باشد. رک: ابن حزم اندلسی، المحلی، ج ۱۰، تحقیق احمد محمد شاکر، دار الفکر، بیروت، ص ۲۳۵. فقالت طائفه: لا يجوز الا باذن السلطان.

۲. جوینی از متقدمین اهل سنت هر چند مبنای نظری حاکمیت فقیه را احادیث و روایات نبوی نمی‌داند (چنان‌که نظریه ولایت فقیه امام خمینی چنین است) اما معتقد است که طبیعت حکومت و نظام سیاسی در اسلام اقتضا می‌کند که کسی متولی آن شود که از دانش و قوه اجتهاد برخوردار باشد تا بتواند احکام شرعی و حکومتی را از کتاب و سنت استنباط و اجرا نماید. (رک: العواء، محمد سلیم، فی النظام السياسي للدولة الاسلامیه، قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۰، ص ۲۸۵)

۳. اَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (بقره/۲، ۱۶۵)

۴. وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (بقره/۲، ۱۰۷)

و موقتی است به هر کسی که بخواهد سلطنت می‌دهد و از هر کسی بخواهد دریغ می‌کند.<sup>۱</sup> برخی با تکیه بر آیه میثاق<sup>۲</sup> برآنند که میثاق پیمانی میان بنده و خداوند است که بنده در آن اعتراف به ربوبیت خداوند می‌نماید و بر اساس این قرارداد خود را ملزم به پیروی و اطاعت از خداوند می‌نماید. این عهد بیانگر رابطه تکوینی و تشریحی خداوند و بندگانش است. این رابطه در تکوین عبارت از آفرینش و ربوبیت خداوند است و در تشریح به معنای پذیرش حاکمیت مطلق و بی‌قید و شرط خداوند بر بندگانش است. (آصفی، ۱۳۹۳: ۱۵/۲) به تعبیر یکی از اندیشمندان، «یکی از مبانی مهم فلسفه سیاسی اسلام که همه مسلمانان بر آن توافق دارند و شاید بسیاری از اصحاب شرایع آسمانی دیگر غیر از اسلام هم آن را قبول داشته باشند این است که حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۸) با این همه حاکمیت بالاصاله خداوند به معنای مباشرت و دخالت مستقیم خداوند در اداره امور انسان نیست و مقتضای زندگی مادی انسان در عالم طبیعت این است که اداره امور زندگی او توسط فرد یا افرادی از سنخ خود او تمشیت شود این لزوم سنخیت را خداوند در آیه ۱۷ سوره اسراء بیان کرده است.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر اگر حاکمیت را دارای سه بخش اصلی قانون‌گذاری، قضاوت و اداره جامعه و امور اجرایی بدانیم تنها بخش اول مستقیماً از طرف خداوند انجام می‌پذیرد و با جعل قوانین و ابلاغ آن، بدون نیاز به قانونگذار بشری نیازهای جامعه می‌تواند تامین شود (البته قوانین ثابت نه متغیر) ولی دو بخش دیگر که داوری و فرمانرایی است به ناگزیر با وساطت انسان محقق می‌شود که انسان‌ها بتوانند با او تماس گرفته و در فصل خصومت و اداره امور از او کمک بگیرند. سخن علی علیه السلام که نَعَمَ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هُوَ لَا يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ؛ ناظر به همین

۱. قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ (آل عمران/۳، ۲۶)

۲. وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى (اعراف/۷، ۱۷۲)

۳. که قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَحْسُونَ مُطِيعِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِنَّ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا (اسراء/۱۷، ۱۷)

۴. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

مساله است. از این رو از آیات زیادی استفاده می‌شود که خداوند قدرت و فرمانروایی بر مردم را به برخی افراد واگذار و آنان را برای این امر منصوب کرده است.<sup>۱</sup> چنان‌که نسبت به پیامبر و اوصیای ایشان چنین بود. «آنچه که مورد اتفاق غالب محققین در شرق و غرب عالم قرار گرفته است این است که پیامبر اسلام (ص) پس از هجرت، در مدینه دولت تاسیس کرد و ایشان رئیس آن دولت گردید.» (هاشم یحیی، ۲۰۰۲: ۷۹) آن حضرت با نصب الهی، علاوه بر منصب رسالت و منصب قضاوت، منصب تشکیل حکومت و اداره رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده داشته است و خداوند حق اختصاصی حاکمیت را به وی تفویض کرده و اعمال این حاکمیت صرفاً توسط وی مشروع است و هر حکومتی جز حکومت پیامبر (ص)، حکومت غیر مشروع و غیر قانونی است. به گفته برخی آنچه مخصوص خداوند است حکومت و فرمانروایی بالذات و مستقل است و آنچه به غیر نسبت داده می‌شود ولایت، حکومت و فرمانروایی بالغیر و غیر مستقل است یعنی ماذون و مجعول از جانب خداوند. (طباطبایی، ۱۳۹۱/۴: ۳۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۸۲)<sup>۲</sup> اطاعت از رسولان الهی در مطلق امور منوط به اذن الهی است. از این رو جز خداوند کسی به طور مستقل و بالذات حق تصرف در جان و مال افراد را ندارد، و مشروعیت حکومت و سیاست بشری منوط به استناد و انتساب آن به اذن و خواست خداوند است. (ربانی گلپایگانی، همان، ۳۱) در روایتی آمده است که پس از نزول آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر سؤال کرد اولی الامر کیست؟ که خدای تعالی طاعت آنان را در کنار طاعت شما قرار داده؟ پیامبر فرمود: آنان جانشینان و امامان مسلمین بعد از من هستند که اولشان علی بن ابی طالب (ع) است و سپس پیامبر نام سایر امامان شیعه را تا امام عصر (عج) برشمرد. (الحویزی، ۱۴۱۵: ۴۹۹/۱) در روایتی از امام صادق (ع) رسیده است که وقتی راوی به استناد آیه قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ

۱. (بقره/۲، ۱۲۴، ۲۴۷، ۲۵۱؛ مانده/۵، ۲۰؛ نساء/۴، ۵۴، ۵۹؛ یوسف/۱۲، ۲۱، ۵۶؛ انبیاء/۲۱، ۷۳؛ سجده/۳۲، ۲۴؛ قصص/۲۸،

۵؛ ص/۳۸، ۳۵؛ ۳۹، ۲۶)

۲. وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ (نساء/۴، ۶۴)

کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی/ ۱۶۷

تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ (آل عمران/ ۳، ۲۶) از امام سؤال کرد آیا ملک و قدرت بنی امیه را هم خداوند اعطاء نموده؟ امام پاسخ فرمود ملک و قدرت از آن ماست و آنچه که امروز بنی امیه در اختیار دارد همانند کسی است که لباس دیگری را (غصبی) به تن نماید. (عیاشی، ۱۳۸۰ه: ۱۶۶/۱)

حال که منشاء و خاستگاه هر قدرتی از جمله قدرت سیاسی خداوند است و هر پیشوایی و حاکمیت هر کسی باید برگرفته از اذن و نصب الهی باشد، منصوبین و ماذونین باید قوانین و مقررات الهی را در عرصه عمومی محقق سازند. به عبارت دیگر حاکمیت آنان باید تبلور و تجلی حاکمیت الهی و قوانین و مقررات شریعت الهی باشد. در واقع منشاء قدرت و انتساب آن به پروردگار و نیز لزوم سنخیت میان نائب و منوب عنه مستلزم کارکرد دینی قدرت سیاسی است.

### ج: مشروعیت غایی قدرت سیاسی

بحث مشروعیت (legitimacy) حکومت و مبانی آن از دیر باز توجه فلاسفه، دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان را به خود معطوف داشته و به عنوان یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی همواره در کانون تحقیقات و پژوهش‌های کلاسیک قرار گرفته است. زیرا قدرت سیاسی مبتنی بر دو طرف فرماندهی و فرمانبرداری و مقتضی تصرف در اموال، حقوق و نفوس مردم است. ایجاد حق حکومت برای حاکمان و شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان با بحث پر دامنه مشروعیت در فلسفه سیاسی گره خورده است و انواع گوناگون مشروعیت الهی، مشروعیت مردمی، مشروعیت طبیعی (ویژگی‌های طبیعی فرمانروا مثل نژاد) مشروعیت قانونی، مشروعیت فرهمند یا کاریزماتیک، مشروعیت قهر و غلبه، مشروعیت سنتی (از قبیل وراثت، شیخوخیت، ثروت) را پدید آورده است. مشروعیت در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی عبارت است از « یکی و یگانه بودن چگونگی به قدرت رسیدن رهبران و زمامداران جامعه، با نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین که نتیجه این باور، پذیرش حق فرمان دادن (Authority) برای رهبران و وظیفه فرمان بردن برای اعضاء

جامعه و شهروندان باشد.» (مردی، ۱۳۷۶: ۹۲) اما در اندیشه سیاسی اسلام، سخن از مشروعیت ممکن است مبتنی بر یکی از این دو توجیه باشد. ۱: مشروعیت به معنای مشروعیت فقهی و آن را به حجت شرعی داشتن و واجد استناد معتبر به شارع مقدس، معنا کنیم. ۲: مشروعیت به معنای حقانیت و قانونی بودن تفسیر شود و در مقام تبیین آن گفته شود که مشروعیت یعنی مظهر و میزان پذیرش ذهنی و درونی قدرت حاکم در نزد افراد یک جامعه. مشروعیت در این معنا به مقبولیت مردمی و داشتن پایگاه اجتماعی حاکم صرف نظر از حقانیت یا غاصبانه بودن آن برگشت می‌کند. در اندیشه سیاسی اسلام، معنای اول از مشروعیت مراد است زیرا دغدغه اصلی در این بحث این است که چگونه تصرفات حاکم در حق دیگران را منتسب به خداوند تعالی بدانیم و به عبارت دیگر راه استناد معتبر به شارع مقدس چیست؟ در این نگرش، میزان پذیرش ذهنی قدرت حاکم نزد افراد جامعه موضوعیت ندارد. بلکه پرسش اصلی این است که حاکم بر چه مبنائی حق حکومت و اعمال قدرت سیاسی پیدا کرده و مردم با چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار داده‌اند؟

آنچه که از بحث پر دامنه مشروعیت قابل توجه این پژوهش است این است که مشروعیت دو بعد انتسابی و غایی دارد. از بعد انتسابی قدرت سیاسی باید ناشی از قدرت الهی و حاکم منصوب و ماذون پروردگا باشد و از بعد غایی باید در حیطة و چارچوب مقررات دینی و مجری احکام اسلامی و ناظر به تعالی اخلاقی جامعه باشد. محقق ساختن و به اجرا در آوردن احکام اسلامی در داخل مرزها و نشر و ترویج آن در خارج از مرزها غایت حکومت دانسته شده (عزت الخیاط، ۱۹۹۹: ۳۳) و مشروعیت غایی قدرت سیاسی به حفظ و اجرای شریعت منوط گردیده است. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ۲/۶۲۲؛ رک: فیرحی، ۱۳۸۱، ۲۲۲) همان‌طور که نظریه خلافت در اندیشه سیاسی اهل سنت شیوه‌ای از حکومت معرفی شده است که از اجرای احکام شریعت حمایت می‌کند و بر عملی شدن آنها نظارت دارد. (عنایت، ۱۳۷۲: ۳۶)

قرآن کریم و روایات اسلامی نیز ضمن نفی برخی از گونه‌های گفته شده مشروعیت همچون قهر و غلبه، مشروعیت سنتی و مشروعیت طبیعی استفاده می‌شود. (قاضی زاده، ۱۳۸۴: ۹۲ -



کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی/۱۶۹

۹۴) بر انتساب و غایت حکومت تاکید دارد. از این رو حکومت برخی پیامبران و غیر پیامبران را مستند به جعل و نصب الهی (مشروعیت الهی) دانسته است. اساساً عنوان رسالت و ولایت که در برخی آیات به کار رفته افزون بر تبلیغ و تبیین وحی، شامل حکومت خداداد چه به معنای داوری و چه به معنای ریاست و تدبیر امور دنیوی نیز می‌شود که البته غاین و هدف آنها نیز اجرای تعالیم دینی است.

### نتیجه‌گیری

مقاله حاضر کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی را با ارجاع به فقه و بهره‌گرفتن از انظار فقهاء اسلامی بررسی نموده است. داده‌ها و نتایج اصلی عبارتند از:

۱: فصل ممیز «قدرت مطلوب» از غیر آن با عنایت به سه عامل «شیوه دستیابی»، «چگونگی حکمرانی» و «کارکرد قدرت» قابل توضیح و تبیین است که در این مقاله صرفاً بر کارکرد قدرت تمرکز شد و این‌که قدرت نهادی غایت‌گراست.

۲: کارکرد قدرت نیز به دو شاخه عمومی و اختصاصی تقسیم شد و گفته شد کارکرد قدرت از منظر فقهی افزون بر حوزه عمومی مثل برقراری نظم و امنیت و.. شامل تعالی بخشی، توسعه معنوی و تعمیق فرهنگ دینی و به اختصار اجرای احکام و مقررات دینی می‌شود و در این ارتباط قدرت سیاسی در تسهیل و زمینه‌سازی گذار انسان به این هدف نقش مهمی ایفا می‌کند.

۳: کارکرد اختصاصی قدرت سیاسی در اجتماع دینی با بهره‌گرفتن از سه عنوان محوری: ضرورت قدرت، ماهیت قدرت و مشروعیت قدرت توضیح داده شد و گفته شد نگاه فقهی با تکیه بر کارکرد قدرت سیاسی مطلوب، تبیین خاصی از سه عنوان فوق به دست داده است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن تیمیه (۱۹۶۳)، السياسة الشرعية في اصلاح الراعى و الرعية، بيروت، دار الافاق الجديدة.
۴. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد بن سعید (۱۴۲۴)، المحلى، ج ۱۰، تحقیق احمد محمد شاکر، بيروت، دار الفكر.
۵. ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، (۱۴۰۸) دیوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت، دار الفكر.
۶. ابن عربی، تفسیر (۱۴۲۲)، بيروت، دار الکتب العلمية.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا) زبدة البیان في أحكام القرآن، تهران، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
۹. استیون، لوکس (۱۳۷۰)، قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱)، کتاب البیع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله (۱۴۰۹)، ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
۱۲. ایجی، میر سید شریف (بی تا)، شرح مواقف، بی جا، عالم الکتب.

کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی/ ۱۷۱

۱۳. ایزدهی، سید سجاد (۱۳۸۷)، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی شیعه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. آشوری، داریوش (۱۳۸۹)، دانشنامه سیاسی، تهران، مروارید.
۱۵. آصفی، محمد مهدی (۱۳۹۳)، فی رحاب القرآن، قم، موسسه بوستان.
۱۶. باقلانی، باقلانی، ابی بکر محمد بن الطیب (۱۴۰۷)، التمهید، لبنان، موسسه الکتب الثقافیه.
۱۷. بخشایش اردستانی، احمد (۱۳۹۸)، اصول علم سیاست، آوای نور.
۱۸. برتراند، راسل (۱۳۶۱)، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۹. بروجردی، آقا حسین طباطبایی (۱۴۱۶)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، قم، دفتر آیه الله.
۲۰. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، آموزش دانش سیاسی، تهران، نگاه معاصر.
۲۱. بلقزیز، عبد الاله (۲۰۰۲)؛ الدوله فی الفكر الاسلامی المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۲۲. بیکی، مهدی (۱۳۸۸)، قدرت نرم، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۳. پور احمدی، حسین (۱۳۸۹)، قدرت نرم و سیاست خارجی جمهوری اسلامی، قم، بوستان کتاب.
۲۴. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، نشر المقاصد، افسر قم، الشریف الرضی.
۲۵. جزیری، عبد الرحمن (۱۴۱۹)، غروی، سید محمد - یاسر مازح، الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، بیروت، دار الثقلین.
۲۶. جوینی، عبد الملک (۱۹۷۹)، غیاث الامم فی التیاث الظلم، اسکندریه، دار الدعوه.

۲۷. حلبی، ابو الصلاح (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه، اصفهان، مکتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.
۲۸. حلبی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴)، قمريال موسسه آل البيت عليهم السلام.
۲۹. خندان، سيد علی اصغر (۱۳۸۸)، امیری طیبی، مسلم، وظایف اصلی دولت دینی در عرصه فرهنگ، مجله معرفت سیاسی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، شماره ۲، (از صفحه ۳۷ تا ۶۸)
۳۰. ربانی گلپایگانی (۱۳۸۰)، علی، دین و دولت، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. السدلان، صالح بن غانم (۱۴۱۷)، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر، رياض، دار بلنسيه للنشر و التوزيع. والحكومة الإسلامية ضرورة من أجل إقامة الشريعة الإسلامية.
۳۲. سمير عاليه، (۱۴۱۲)، علم القانون و الفقه الاسلامی، بيروت، الموسسه الجامعيه للدراسات و النشر و التوزيع.
۳۳. السنهوري، عبد الرزاق احمد (۱۳۹۳) فقه حكومت اسلامی و تحول آن، ترجمه صباح زنگنه، تهران، نشر نی.
۳۴. شارب، جين (۱۳۸۹)، قدرت نرم و عدم خشونت، ترجمه سيد رضا مرزانی، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
۳۵. الشافعي الصغير (۱۴۱۳)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۹.
۳۶. صدر الدين شيرازي، محمد (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۳۷. طباطبائی، سيد محمد حسين (۱۴۱۷)، الميزان، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.

کارکرد قدرت سیاسی مطلوب در حوزه عمومی از منظر فقهی/۱۷۳

۳۸. طریحی، فخرالدین (بی‌تا) مجمع البحرين، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۹. عبد العزیز عزت الخياط (۱۹۹۹)، النظام السياسی فی الاسلام، قاهره، دار السلام.
۴۰. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵)، تفسير نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
۴۱. علم الهدی، علی بن الحسین (۱۳۸۶) رسائل سید مرتضی، مکتبه الشریف المرصی العامه.
۴۲. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷)، فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۳. العواء، محمد سلیم (۱۴۱۰)، فی النظام السياسی للدوله الاسلامیه، قاهره، دارالشروق.
۴۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰هـ)، تفسير العیاشی، تهران، المطبعه العلمیه.
۴۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰) مفاتیح الغیب، بیروت، احیاء التراث العربی.
۴۶. قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴)، سیاست و حکومت در قرآن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۴۷. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۵۴)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۸. قرشی، محمد بن محمد بن احمد معروف به ابن اخوه (۱۹۳۷)، معالم القربه فی احکام الحسبه، دار الفنون.
۴۹. قمی، سید تقی طباطبایی (۱۴۲۶)، مبانی منهاج الصالحین، قم، منشورات قلم الشرق.
۵۰. کاظمی، علی اصغر (۱۳۶۹)، نقش قدرت در جامعه و روابط بین الملل، تهران، قومس.
۵۱. الماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیة، قاهره، مکتب الاعلام الاسلامی.

۵۲. محمد بن إسماعیل الکحلانی الصنعانی (۱۳۷۹)، سبل السلام، تعلیق: الشیخ محمد عبد العزیز الخولی، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .
۵۳. محمد، مبارک(۱۴۰۱)، نظام الاسلام الحکم و الدوله، بیروت، دارالفکر.
۵۴. مرندی، محمد رضا (۱۳۷۶)، مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، تهران، موسسه انتشاراتی عطاء.
۵۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، حقوق و سیاست در قرآن، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
۵۷. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی (۱۴۰۹)، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابو الفضل،، مبانی فقهی حکومت اسلامی، قم، مؤسسه کیهان.
۵۸. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹)، دراسات فی الولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلاميه، قم، المركز العالمی للدراسة الاسلاميه.
۵۹. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی (۱۳۸۳)، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۶۰. نبوی، عباس (۱۳۷۹) فلسفه قدرت، تهران، سمت.
۶۱. وکیلی، شروین (۱۳۸۹)، نظریه قدرت، تهران، شور آفرین.
۶۲. هاشم یحیی الملاح (۲۰۰۲)، حکومه الرسول: دراسة تاريخيه-دستوريه مقارنه، عراق، مطبع المجمع العلمی.

# پژوهشی در عدالت معاوضی در حقوق افغانستان

حفیظ الله سلطانی<sup>۱</sup> جواد سالمی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶

## چکیده

بی عدالتی قراردادی، یکی از چالش های حقوق قرارداد مدرن بر محوریت اصالت فرد است. تکثر تعهدات ناعادلانه در قالب قراردادهای به ظاهر قانونی که تحت حمایت اصل آزادی قراردادی، آرمان عالی عدالت را به چالش می کشید، اندیشمندان حقوق را بر آن داشت تا با تعدیل ظریف اصل آزادی قراردادی و هماهنگ سازی آن با معیارهای عدالت، توازنی بین این اصل و آرمان غایی عدالت ایجاد نمایند. انعکاس این تلاش، در نظام های مختلف حقوقی و قوانین کشورهای مختلف، متناسب با ظرفیت و درک ضرورت، قابل مشاهده است. عدالت معاوضی عدالتی است که در نتیجه آن میزان دقیق حقوق هر شخص معین می گردد روشن است که قبول این نظریه به نوعی صیانت از حقوق طرفین عقد است که امروزه در میان حقوقدانان مورد توجه قرار گرفته است. نظریه عدالت معاوضی از دیدگاه کاربردی تر به معنای ضرورت موازنه ی حقوق طرفین در عقد معاوضی است که مبنای آن قاعده لاضرر می باشد از مصادیق قانونی این نظریه می توان به حق حبس، خیار غبن و خیار عیب و تلف مبیع قبل از قبض اشاره نمود معیار این نظریه در حقوق افغانستان ترکیبی از معیار عینی و شخصی است و قانونگذار در مواردی به احیای عدالت معاوضی از طریق ارش و حق حبس پرداخته اما در برخی دیگر از موارد اشاره به انفساخ و حق حبس می نماید.

---

۱ افغانستان

۲ ایران

واژگان کلیدی: عدالت معاوضی، حقوق افغانستان، موازنه، عقود معوض و قراردادهای.

## مقدمه

رعایت برابری در حقوق قراردادی طرفین عقد معاوضی، اقتضای این را دارد که حقوق طرفین قرارداد مانند دو کفه‌ی ترازو باهم برابر باشند که این برابری را عدالت معاوضی می‌گویند هرگاه تعادل حقوق قراردادی خدشه دار گردد نظریه عدالت معاوضی اقتضاء می‌نماید تا به وسیله اصول معتبر حقوقی جبران گردد. «عدالت» مفهومی است که بشر از آغاز تمدن خود می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است که در عرصه‌های مختلف زندگی و در چهره‌های متفاوت عدل فلسفی، عدل سیاسی، عدل اخلاقی، عدل اقتصادی و عدل حقوقی، اندیشه او را به خود مشغول داشته است. عدالت نسبی یکی از اهداف علم حقوق است و برای تحقق این هدف لازم است که علاوه بر توجه به متن قوانین به نظریات حقوقی نیز توجه کنیم یکی از این نظریات حقوقی نظریه عدالت معاوضی می‌باشد. در این مقاله به بررسی عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان می‌پردازیم و لذا در ابتدا لازم است که مصادیق قانونی و مبانی نظری آن مورد بررسی قرار گرفته و سپس به ساماندهی آن در حقوق قراردادهای افغانستان پرداخته شود.

## گفتار اول) مفاهیم

در مدخل بحث، اصطلاحات معاوضه و عدالت تبیین می‌گردد:

بند اول: معاوضه (مقایضه)

هر گاه مبیع و ثمن هر دو، عین باشند آن را بیع مقایضه نامیده‌اند. خواه عین شخص باشد، خواه عین کلی. از مفهوم معاوضه نظر واحد در قوانین کشورهای ایران و افغانستان مورد قبول قرار



نگرفته است قانون مدنی ایران در ماده ۴۶۴ خویش معاوضه را به عنوان یک عقد معین مورد پذیرش قرار داده است ولی قانون مدنی افغانستان در ماده ۱۰۳۹ خویش معاوضه را با اصطلاح مقایضه به عنوان یک نوع از عقد بیع مورد قبول قرار داده است. و در فقه تحت عنوان معامله یاد گردید چنانچه در شرح فتح الغدیر مقایضه چنین تعریف شده است. (معامله کالا به کالا را گویند. درین مبحث به بررسی مفهوم معاوضه (مقایضه) در قانون مدنی افغانستان خواهیم پرداخت همچنین درین مورد آن دسته آرای فقها و حقوقدانان را هم که به آن دسترسی داریم نقل می‌کنم.

## الف) اوصاف عقد معاوضه

۱. از عقود معوض است زیرا در آن دو موضوع متقابل وجود دارد که با هم مبادله می‌شود و هر یک از آن دو عوض دیگری قرار می‌گیرد.
۲. از عقود لازم است: چون نه تنها قانون گذار به جواز آن اشاره نکرده است، شباهت زیاد آن با بیع نیز اصل لزوم قراردادها را درین باره تأیید می‌کند.
۳. معاوضه از عقود تملیکی است: در اثر معاوضه هر یک از دو طرف مال را که داشته از دست می‌دهد و در برابر آن مالک مالی می‌شود، که طرف دیگر به معامله گذارده است. اگر یکی از عوضین عین و دیگر منفعت معین باشد، درین صورت هم معاوضه تملیکی است. ولی اگر موضوع عقوددین باشد و یا اگر یکی از دو مورد معاوضه عین معین و دیگری کلی باشد، عقد از جهت تملیکی و از جهت عهدی است. امکان هم دارد که گاهی معاوضه عبارت از تملیک مالی در برابر انتقال طلب یا تعهد به دادن مالی باشد. چنانکه در قراردادهای صلح گاهی دولتی قطعه سرزمین خود را به دولت دیگر واگذار می‌کند و در برابر آن دولتی که سرزمین را تملیک کرده است ملتزم میشود

که خسارات ناشی از جنگ را جبران سازد. در اخیر به ارتباط مفهوم معاوضه در نظام حقوقی ایران میتوان افزود که: امکان دارد تا در معاوضات یک طرف تملیک و یک طرف تعهد یا ایفای دین یا انتقال طلب و یا منفعت باشد و همیشه تملیک در مقابل تملیک نمی باشد.

### ب: تعریف و اوصاف معاوضه در قانون مدنی افغانستان

مقایضه به عنوان یک نوع از بیوع در قانون مدنی افغانستان (با پیروی از فقه حنفی) تعریف و شناخته شده است. که ماده ۱۰۳۶ ق-م-افغانستان در زمینه چنین اشعار دارد: (بیع عین به پول بیع مطلق پول به پول بیع صرف و بیع عین به عین مقایضه شناخته می شود) اصطلاح مقایضه در تقسیم بندی عقود توسط فقهای حنفی در مجله الاحکام بکار رفته است و قانون گذار افغان از آن اقتباس نموده است چنانچه ماده ۱۲۰ مجله الاحکام در زمینه چنین صراحت دارد: البیع باعتبار المبیع، ینقسم الی اربعه اقسام. القسم الاول: بیع المال بالثمن و بها ان هذا القسم اشهرها البیوع یسمى بالبیع. القسم الثانی: هو الصرف بالقسم الثالث: بیع المقایضه والقسم الرابع: السلم بیع به اعتبار مبیعه به چهار قسم است: قسم اول عبارت از بیع در مقابل ثمن است که از مشهورترین اقسام بیوع بوده و مسمی به بیع می باشد. قسم دوم: بیع صرف قسم سوم: بیع مقایضه قسم چهارم: بیع سلم زمانیکه دانستیم که مقایضه به عنوان یک نوع از بیوع در فقه حنفی و قانون مدنی افغانستان شناخته شده است. در این جا لازم است تا تعاریف فقهی و حقوقی مقایضه را نیز از دو مرجع فوق الذکر بدانیم. ماده ۱۲۲ مجله الاحکام مقایضه را چنین تعریف می کند. بیع المقایضه: بیع العین بالعین ای مبادله مال بمال غیر النقدین (بیع مقایضه بیع عین به عین است یعنی مبادله مال است بمال در حالیکه بدلین عقد، غیر از نقود باشد) مطابق به تعریف فوق بیع را وقت مقایضه می توانیم بگویم که در آن هر دو بدل عقد مال باشد، که این تعریف تقریباً مرادف است با تعریف عقد معاوضه در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران.

پژوهشی در عدالت معاوضی در حقوق افغانستان/۱۷۹

تعریف ذیل را ماده ۱۱۷۱ ق-م-افغانستان از مقایضه ارائه داده است. (مقایضه عبارت است از بیع جنس به جنس) قانون مدنی افغانستان درین تعریف کوتاه دو نکته را مطرح نموده است. اول: اینکه مقایضه عقد بیع بوده و شروط و اصاف کلی بیع در آن قابل تطبیق است. دوم: اینکه در مقایضه بحث پول مطرح نبوده عوض و معوض هر دو مال می باشد. ماده ۱۱۷۳ ق-م-افغانستان در مورد موضوع عقد و طرفین بیع مقایضه چنین مشعر است. فقره (۱) هر یک از اجناس متبادل در عقد مقایضه حکم مبیعه را داشته شروط مبیعه در آن اعتبار داده می شود. در حال وقوع منازعه در مورد تسلیم داد و ستد اجناس مذکور همزمان صورت می گیرد. فقره (۲) هر یک از متعاقبین در عقد مقایضه نسبت به آنچه تسلیم نموده بایع و نسبت به آنچه اخذ نموده مشتری شمرده می شود. در حقوق فرانسه ماده ۱۷۰۲ ق-م-این کشور معاوضه را چنین تعریف میکند (معاوضه عقدی است که به موجب آن طرفین بطور متقابل مالی را در برابر هم دریافت میکنند).

### بند دوم: عدالت

عدالت در لغت به معنی دادگری و انصاف (دهخدا، لغتنامه و معین، فرهنگ) و در اصطلاح، به «اعطای حق به سزاوار آن» تعریف شده است. عدالت از مفاهیمی سهل و ممتنع است که در عین وضاحت ظاهری، با تفاوت دریافتها و بهتبع آن، تعاریف مختلف مواجهه بوده است. تقسیم به عدالت «صوری» و «ماهوی» یا «طبیعی» و «قانونی» و یا «توزیعی» و «معاوضی»، همه نشانگر تفاوت برداشتها از این مفهوم است.

### الف) عدالت به عنوان یکی از اهداف و مبانی اصلی قانونگذاری

در نگاه اندیشمندان حقوق، حتی قائلین به مکتب تحقیقی، عدالت، همواره به عنوان یکی از اهداف بنیادین و غائی قانون گذاری، منظور نظر بوده است. این مهم، در قانون اساسی

افغانستان به عنوان بنیادیت‌ترین زیرساخت قانونی این کشور، مورد توجه خاص قرار گرفته است. در مقدمه قانون اساسی افغانستان و در تبیین اهداف تدوین این قانون، چنین آمده است: «ما مردم افغانستان، با ایمان راسخ به ذات پاک خداوند (جل جلاله) و توکل به مشیت حقتعالی و اعتقاد به دین مقدس اسلام با درک بی عدالتی‌ها و نابسامانی‌های گذشته و مصائب بی شماری که بر کشور ما وارد آمده است... با رعایت منشور ملل متحد و با احترام به اعلامیه جهانی حقوق بشر... به منظور ایجاد جامعه مدنی عاری از ظلم، استبداد، تبعیض و خشونت و مبتنی بر قانونمندی، عدالت اجتماعی، حفظ کرامت و حقوق انسانی و تأمین آزادی‌ها و حقوق اساسی مردم... این قانون اساسی را مطابق به واقعیت‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی کشور و مقتضیات عصر... تصویب کردیم.»

این بخش متذکره، دغدغه‌های تصویب‌کنندگان این قانون و هدف آنان از ایجاد این تحول در نظام سیاسی و تقنینی کشور را بیان نموده است. مطابق این بخش، درک بیعدالتی، یکی از دغدغه‌های مهم تصویب‌کنندگان این قانون و ایجاد جامعه مدنی عاری از ظلم،... و مبتنی بر... عدالت اجتماعی... هدف اصلی آنان از تصویب قانون اساسی مزبور بوده است.

مفهوم این سخن این است که ساختار سیاسی و قوانین موضوعه در این کشور، باید در راستای هدف منظور، تدوین و تفسیر شود. همچنین، عبارت قانون مبنی بر اینکه رفع بی عدالتی‌های گذشته و تأمین عدالت اجتماعی، یکی از اهداف اساسی نظام سیاسی و تقنینی منتخب بوده و در همین راستا، منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد پذیرش قرار گرفته، تلویحاً بیانگر این است که قانون‌گذاران افغانستان، تعاریف و معیارهای عدالت را هماهمن با معیارهای عدالت در عرصه بین‌الملل پذیرفته و از تعبیرهای ملی و مذهبی از این مفهوم، دوری گزیده‌اند.

ب) معیار تأمین عدالت در مراجعه به فقه و عرف برای رفع خلأ قانونی

پژوهشی در عدالت معاوضی در حقوق افغانستان/۱۸۱

نظر به سرعت تحول رویدادهای جوامع و نیز تشریفات زمانبرِ وضع و تصویب قوانین، همواره احتمال اینکه قوانین موضوعه با خال و ابهام مواجه گردد وجود دارد و بدین لحاظ، قوانین، معمولاً راهکاری برای حل موضوعات در موارد نقص، پیشبینی می نمایند. قانونگذار افغانستان نیز در قانون اساسی و قانون مدنی، به این امر، توجه نموده است.

#### بند سوم: عدالت معاوضی

لفظ عدالت معاوضی اولین بار در سخنان ارسطو و در باب تدبیر منزل جاری شد. عدالت معاوضی را به تعادل عوضین در قراردادها تعبیر می‌کرد، یعنی هرکس معادل آنچه در یک قرارداد می‌پردازد، دریافت کند. بر همین مبنا، حقوق دانان قرون وسطی، رعایت انصاف و برابری در عوضین را لازم و ضروری می‌دانستند. به این معنا که هر یک از طرفین قرارداد لزوماً باید معادل آنچه دریافت می‌کند، متعهد گردد. با این وصف قراردادهایی که عرفاً عادلانه نبودند، از نظر حقوقی مخدوش و فاقد اعتبار بودند.

تا قرن ۱۷ میلادی تقریباً همین مفهوم بر عدالت معاوضی غالب بود و عرف به‌عنوان مهم‌ترین ملاک تشخیص عادلانه بودن یک قرارداد، مطرح بود. در قرن ۱۸ میلادی با مطرح شدن نظریه‌ای با این مضمون که «هر کس باید قاضی منافع خویش باشد»، عمل به احتیاط برای متعاقدین در جهت صیانت از منافع خود، در ضمن مفاد قراردادی که منعقد می‌کنند، تکلیف شد. بر اساس این نظریه، از آنجا که متعاقدین، مستقلاً به سود و زیان خود تصمیم می‌گرفتند، مفاد توافق آنها در هر صورت، عادلانه محسوب می‌شد. به این ترتیب مفهوم «عدالت معاوضی» با مبنایی که ارسطو مطرح کرده بود فاصله گرفت. در قرن ۱۹ میلادی با ظهور نظریه «منع مداخله دولت در قراردادهای خصوصی»، امنیت و ثبات قراردادهای خصوصی نسبت به ملاحظات اجتماعی، برتری یافت. وظیفه دولت به تأمین و تضمین شرایط برابر جهت رقابت در

عرصه بازار، تحدید شد. این تحولات که ناشی از نفوذ و گسترش اندیشه فردگرایان در حقوق قراردادهای بود، مفهوم عدالت معاوضی را به کلی دگرگون کرد و مفهوم عدالت معاوضی نسبت به آنچه ارسطو آن را تعادل عوضین نامید، تفاوت‌های بنیادین پیدا کرد؛ هر چند هر دو معنا تلاشی بود جهت تحقق عدالت در یک قرارداد.

### الف) ارکان عدالت معاوضی

بر اساس همین برداشت از عدالت معاوضی، کانت معتقد بود اگر کسی در مورد دیگری تصمیم بگیرد، ممکن است عدالت رعایت نشود و تجاوزی رخ دهد؛ اما وقتی کسی در مورد خودش تصمیم می‌گیرد، نگرانی از اینکه عدالت از بین برود وجود ندارد. بنابراین، هرگاه شخصی به اراده خویش خود را در معرض تعهدات آگاهانه قرار دهد، نگرانی از اینکه آیا قرارداد عادلانه‌ای شکل گرفته یا نه وجود ندارد و چنین قراردادهایی، از هر جهت عادلانه است. هابز که به نوعی بیش از دیگران در اندیشه‌های خود به عدالت معاوضی متمایل است نیز می‌گوید: «عدالت دقیقاً عبارت است از وفای به عهد و پیمان در صورتی که دیگران هم به قول و پیمان خود وفا کرده باشند». این سخن به آن معنا است که، عدالت به تمامه زمانی در یک قرارداد محقق می‌گردد که طرفین، مفاد قرارداد را کاملاً اجرا نمایند، یعنی به میزانی که تعهدات قراردادی بر زمین می‌ماند، عدالت نیز ناقص اجرا شده است. از دیدگاه نوزیک نیز، اصل مالکیت را به بهانه تأمین عدالت نمی‌توان مخدوش کرد و این کار، خود ناعادلانه است. بر همین مبنا در حقوق فرانسه، قرارداد، قانون طرفین محسوب می‌گردد و بسیاری از نویسندگان فرانسوی معتقدند، هرچه قرارداد بگوید عادلانه است و حتی این به ضرب‌المثلی بین آنها تبدیل شده است. با دقت در آنچه بیان شد می‌توان دو رکن مهم را در مفهوم عدالت معاوضی، استنباط کرد. رکن اول مبتنی است بر این دریافت که مفاد هر نوع توافقی عادلانه است (تحقق عدالت در پرتو احترام به آزادی فردی). متکی به این رکن، اراده متعاقدین و آزادی آنها مبنای اصلی تحقق

عدالت در یک قرارداد است هرچند در عرف این‌گونه نباشد؛ چراکه صرف توافق، حاکی از آن است که متعاقدین با مدیریت عقلایی منافع خویش، تن به چنین قراردادی داده‌اند و چه بسا متضرر، برای دفع ضرر بالاتری، به قراردادی این‌گونه رضایت داده باشد. بنابراین کافی است که آزادی عهد بستن و سلامت اراده دو طرف تأمین شود، عدالت خود به خود رعایت می‌شود و جایی برای شکایت باقی نمی‌ماند.

رکن دوم اینکه، دولت حق مداخله در مفاد قراردادهای خصوصی را ندارد (پذیرش حداکثری نقش اراده فرد در تنظیم قراردادها). بر اساس این رکن، وظیفه دولت، تنها تأمین و تضمین آزادی و شرایط مناسب رقابت است. دولت در تمام عرصه‌های اقتصاد، در خدمت فرد است و تابع اراده او، عدالت در وجه مبادله ای خود در نظم خودجوش بازار، به‌وجود می‌آید و دولت نباید متعرض مفاد قراردادهای خصوصی گردد. دولت هیچ سهمی در توزیع ثروت و سنجش لیاقت‌ها ندارد. تنها وظیفه دولت توزیع عادلانه فرصت‌های اقتصادی و نظارت بر روابط قراردادی افراد جامعه است.

## ب) عدالت معاوضی و اصل آزادی قراردادها

اصل آزادی قراردادها که از نتایج اصل حاکمیت اراده است، محصول اندیشه‌های حقوقی فردگرایان بعد از عصر رنسانس و نوعی قیام علیه حقوق سنتی روم مبنی بر محدودیت عقود به قالب‌های بانام بود. آزادی قراردادها امروزه در تمام سیستم‌های حقوقی موجود به رسمیت شناخته شده است. حقوق دانان غربی بر اصل مذکور، نتایجی را بار کرده‌اند که می‌توان به آزادی افراد در انعقاد یا عدم انعقاد قرارداد، تعیین قالب قرارداد، طرف قرارداد و مفاد و شروط آن، عدم ضرورت تشریفات و قدرت تعهدآور قراردادهای اشاره کرد. هرچند از اواخر قرن بیستم و با شروع دوره افول حاکمیت اراده بر عرصه قراردادها و تقویت اندیشه‌های امنیت‌گرایانه و

جمع‌گرایانه و با دخالت روزافزون دولت‌ها در قراردادهای خصوصی، این اصل با مفاهیم نظم عمومی، اخلاق حسنه، و قانون آمره تا حد امکان تحدید شد؛ اما در اندیشه‌های حقوقی غرب مُدرن، با محوریت آزادی قراردادی توافق، همچنان اساسی‌ترین عنصر سازنده عقد و قوام‌بخش آن محسوب می‌شود و عدالت نیز ناشی از تراضی و توافق متعاقدین است.

عدالت معاوضی در واقع یکی از نتایج اجتناب‌ناپذیر اصل آزادی قراردادهاست؛ زیرا از یک سو، طرفین در انتخاب مفاد و شروط قرارداد آزاد هستند و این به معنای احترام به مفاد تراضی و عادلانه‌دانستن آن است و از سوی دیگر هرچند تلاش شده است با تحدید این اصل از بروز نتایج ناعادلانه و نامتعارف آن به نوعی جلوگیری شود؛ اما عملاً این محدودیت‌ها نتوانسته توفیقی حاصل کند؛ زیرا اولاً قوانین، در عرصه قراردادهای، نوعاً ارشادی است و ثانیاً نظم عمومی و اخلاق حسنه نیز به این دلیل که در حوزه تعاریف، مفاهیم و مصداق‌ها، محل نزاع و مناقشه‌اند، کمتر مورد استناد دادرس قرار می‌گیرند. با این توضیح، می‌توان گفت پذیرش اصل آزادی قراردادی مستلزم اهتمام به قاعده عدالت معاوضی است، یعنی عدالت معاوضی از نتایج اجتناب‌ناپذیر آزادی قراردادهاست.

گفتار دوم) مصادیق قانونی و مبانی نظری عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان

برای توجیه این نظریه در حقوق قراردادهای افغانستان می‌توان به مصادیق قانونی اشاره نمود. از آنجایی که بیشتر مقررات مربوط به حقوق قراردادهای در قانون مدنی و تجارت آمده است در این بند به بررسی مصادیق قانونی عدالت تعهدات در این قوانین می‌پردازیم.

الف- مصادیق عدالت تعهدات در قانون مدنی افغانستان: اصل عدالت هدف اصلی تشریح دین اسلام می‌باشد و در قرآن کریم آمده است: «ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط». این اصل در فقه اسلامی و به ویژه در فقه حنفی از جمله اصول محوری است. تاثیر این اصل را می‌توان در بخش‌های مختلف فقه اسلامی



مشاهده کرد در قانون مدنی نیز نقش آفرینی این اصل آشکار است و عدالت معاوضی برخی از قواعد و نظریه ها را در قانون مدنی تبیین می کند:

۱- حق حبس: در صورتی که دو طرف معامله درباره زمان مبادله دو عوض قرار خاصی نگذارند ظاهر این است که انتظار دارند دو عوض مقارن یکدیگر مبادله پول در بدل کالا و کالا در پول صورت گیرد. این توافق ضمنی ناشی از معنای تعهدات در دیدگاه عرف است، همان گونه که در معامله ای مثل بیع، ملکیت در یک زمان برای هر دو به وجود می آید دو عوض نیز باید همزمان انجام شود. تعهدات ایجاب می کند که دو تعهد متقابل در یک زمان اجرا گردد و تبعیض میان طرفین نباشد دو طرف چنان به این برابری وابسته اند که اگر ناچار شوند بدون دریافت آنچه که در عقد انتظار داشته اند، آنچه را که برعهده داشته اند تسلیم کنند، احساس می کنند که مورد ظلم واقع شده اند زیرا این خطر وجود دارد که طرف به دلیل اعسار و یا تلف قهري موضوع تعهد و عوامل دیگر نتواند به تعهد خود عمل کند. فقها نیز حق حبس را اقتضای معاوضه دانسته اند شیخ انصاری (ره) در این خصوص می گوید: «تسلیم آنچه مورد استحقاق هر یک از طرفین عقد می باشد به واسطه ی اقتضای عقد بر هر یک از متابعین لازم می گردد». حقوقدانان نیز حق حبس را مبتنی بر وابستگی و تقابل عوضین می دانند دکتر امامی معتقد است: «بستگی و رابطه بین دو مورد عقد معوض با یکدیگر موجود است که به هر کدام از طرفین معامله حق می دهد از تسلیم مورد تعهد امتناع کنند تا طرف دیگر تعهد خود را انجام دهد». ایشان در جایی دیگری معتقد است که علت حق حبس اصل معاوضه می باشد که ناشی از رابطه ی بین عوض و معوض است. علت تعهد معاوضی اختصاص به بیع ندارد و در هر عقد معوض جاری می گردد. در مورد بیان علت تعهد عقد معوض، دو تملیک است که یکی در مقابل دیگری قرار می گیرد و این امر ناشی از رابطه و وابستگی بین عوضین است که مورد قصد متعاملین قرار می گیرد. علت غایی در هر یک از متعاملین در تملیک و تسلیط دو مورد، تملیک و تسلیط عوضین آن از ناحیه ی طرف دیگر است به طوری که هرگاه تملیک و تسلیط عوض نبود معوض را تملیک و

تسلیط نمی‌کرد. چنان که می‌دانست نمی‌تواند عوض را به دست آورد حاضر نمی‌شد مال خود را به تملیک طرف مقابل در آورد. حق حبس در فقه عامه به طور کلی پذیرفته شده است هر چند به نظر می‌رسد در فقه مالکی در این باره سخنی گفته نشده باشد. حق حبس در فقه حنفی و به تبع آن در قانون مدنی به طور گسترده مطرح و شناسایی شده است کاسانی حق حبس را در نکاح، رهن و بیع مطرح کرده است. ابن نجیم در کتاب البیع تصریح به حق حبس دارد. فقهای شافعی حق حبس را شناسایی کرده و در ابواب مختلفی به آن استناد کرده اند از جمله نووی در کتاب البیع خود می‌گوید: «للبناع فيه علقه وهي حق الحبس لقبض الثمن». حق حبس در میان فقهای حنبلی نیز موضوعی توجه برانگیز است ابن قدامه در المغنی می‌نویسد: «تمام علماء اجماع دارند که زن می‌تواند، مادامی که مهریه خود را نگرفته است از تمکین خودداری کند». از این سخن وی استفاده می‌شود که فقهای اهل سنت، بر حق حبس زوجه اجماع دارند.

۲-خيارات: برای توجیه برخی از خيارات دلایلی ارائه کرده اند از جمله نفی اکره، نفی اشتباه و جبران ضرر که البته می‌توان به نظریه عدالت معاوضی هم اشاره کرد به عنوان مثال مبنای خيار غبن و خيار عیب عدالت معاوضی می‌باشد. وقتی که در قراردادی غبن وجود داشته باشد استقلال محقق می‌شود و منع استقلال مبتنی بر قاعده لاضرر می‌باشد مبنای اخلاقی استقلال چیزی جز رعایت و برابری نباشد البته مذاهب اسلامی در این باره اختلاف نظر دارند.

مالکی‌ها و حنفی‌ها معتقدند قرارداد در صورتی که با افراد بی‌تجربه و ناآگاه باشد و یا در قرارداد عدم تعادل وجود داشته باشد به دلیل استقلال فسخ می‌گردد. به اعتقاد شافعیان و حنبلی‌ها عدم تعادل باید فاحش بوده و همراه با تقلب باشد قانون مدنی در مورد تعریف غبن و انواع آن اشاره ای نکرده است صرفاً در ماده ۵۷۱ به غبن فاحش اشاره می‌کند: «اگر ما به التفاوت قیمت بین قیمت واقعی و قیمت خریداری شده ۱۵٪ و بیشتر باشد از مصادیق غبن فاحش می‌

باشد». در مورد خیار عیب نیز فقهای حنفی مبنای آن را نقصی می دانند که در مبیع یا ثمن به وجود می آید و در نتیجه تعهدات برهم خورده و موجب ضرر به یکی از عاقدین میگردد در ضمن این که در صورت نقص مبیع یا ثمن در رضایت عاقدین نیز خلل وارد می گردد زیرا مشتری هرگز راضی نمی شود که مبیع معیوبی را دریافت کند در صورتی که از عیب آن آگاه نیست.

۳- تلف مبیع قبل از قبض: قاعده تلف مبیع قبل از قبض که در ماده ۱۰۸۵ قانون مدنی آمده است مبتنی بر نظریه عدالت معاوضی میباشد زیرا باید دانست که هدف نهایی از خرید و فروش این است که خریدار در برابر پولی که به فروشنده می دهد بتواند بر مبیع دست پیدا کند انتقال مالکیت به تنهایی این هدف را تامین نمی کند و به همین جهت، اگر خریدار بدانند که هیچ گاه بر مبیع دست پیدا نمی کند حاضر به معامله نمی شود در نتیجه همین اراده که خواست مشترک طرفین است، دادن ثمن به فروشنده و تسلط بر مبیع به عنوان یک موجود مرکب به وجود می آید و از بین رفتن جزئی از آن، جزء دیگر را نیز از بین می برد. همین که مبیع تلف شد، چون تعهد خریدار به دادن ثمن مبنای خود را از دست می دهد آن هم از بین می رود و به خریدار بر می گردد.

#### بند اول: مصادیق عدالت معاوضی در قانون تجارت افغانستان

انعقاد قرارداد بین دو یا چند نفر بیانگر قصد و اراده طرفین برای اجرای عقد است و هرکدام از طرفین انتظار دارند که طرف مقابل تعهدات خود را به طور کامل انجام دهد قانونگذار نیز این انتظار طرفین را مورد شناسایی قرارداد است و به صورت قاعده لزوم قراردادها آورده است. اما گاه یکی از طرفین قرارداد نمی تواند تعهد خود را انجام داده و ورشکسته می شود قانونگذار برای جلوگیری از چنین ضررهای احتمالی به طرفین قرارداد، حق مطالبه ی انجام تعهد از طرف

مقابل را داده است به این معنا که تا زمانی که طرف مقابل به تعهد خود عمل نکند او نیز می‌تواند از اجرای تعهد خود سرباز بزند. این موضوع در ماده ۶۴۵ قانون تجارت آمده است به طوری که اگر در بیع تجاری مشتری قبل از تسلیم ثمن ورشکسته شود با بیع می‌تواند از تسلیم مبیع به وی خودداری کند. همچنین عدالت معاوضی اقتضاء می‌کند که کمیشن کار در مقابل معامله ای که برای امر انجام می‌دهد اجرت خود را دریافت کند. بنابراین کمیشن کار می‌تواند اجرت خود را از مبالغی که در نتیجه اجرای معامله به دست می‌آورد وصول نماید.

#### بند دوم: مبانی نظری عدالت معاوضی

حقوق رومی کلاسیک منصفانه بودن و عادلانه بودن قیمت را در قراردادها الزامی نمی‌دانست به گونه ای که یک طرف قرارداد می‌توانست کالایی را با قیمت کمتر بخرد یا بفروشد به تدریج موضوع غیر منصفانه بودن قرارداد مورد توجه یونانیان و رومی‌ها واقع شد مقرر ای در کد ژوستین وجود داشت که اگر فروشنده زمینی را به کمتر از نصف قیمت می‌فروخت برای او حق فسخ به وجود می‌آمد ولی خریدار می‌توانست با دادن قیمت واقعی حق فسخ را کان لم یکن کند. حقوق دانان قرون وسطی این نظریه را توسعه دادند به گونه ای که علاوه بر زمین سایر اموال منقول را نیز در برمی‌گرفت و در مورد خریدار و فروشنده اعمال می‌گردید<sup>۳</sup>. نظریه پردازان حقوق طبیعی نیز این دیدگاه را پذیرفتند. گروسیوس معتقد بود در خود معاوضه و موضوع اصلی قرارداد باید تعادل وجود داشته باشد اگرچه خود او نیز معتقد بود پذیرش دعوی مبتنی بر عدم تعادل پس از قرارداد منجر به منازعات بی‌شماری می‌شود.

پونیه نیز می‌گوید: «اگر قرارداد تعادل نداشته باشد وقتی از نظر انصاف معیوب است که وجدان را تحت تاثیر قرار دهد در عین حال اگر غبن فاحش نباشد اعتبار قرارداد مخدوش نمی‌شود در غیر این صورت اصل آزادی قرارداد و اصل ثبات و استواری معاملات تضعیف می‌شود.» با وجود این، او به فروش با قیمت عادلانه اشاره کرده و می‌گوید: «ماهیت قرارداد اقتضاء می‌کند که هر یک از طرفین معادل آنچه منتقل کرده به دست آورد.» در قرون شانزدهم براساس اندیشه

های ارسطو و آکویناس، عدالت معاوضی از توزیع ثروت در میان شهروندان حمایت می‌کرد. ارسطو ادعا می‌کرد که عدالت معاوضی قرارداد هایی مثل بیع، قرض، رهن و عاریه را شامل می‌شود. آکویناس عنوان می‌کند که عدالت معاوضی هنگامی تحقق پیدا می‌کند که شخصی به طور ارادی مالش را به دیگری منتقل می‌کند. اگر انتقال به گونه‌ای باشد که دریافت کننده دین و تعهدی نداشته باشد، مثل مورد هبه، این عملی است که ربطی به عدالت ندارد و ناشی از آزادی می‌باشد انتقال ارادی وقتی مربوط به عدالت است که متضمن مفهوم تعهد باشد و این امر به سه شیوه حاصل می‌شود:

شخص در مقابل مالی که دریافت می‌کند مالش را به طرف مقابل منتقل کند مثلاً در مورد بیع. شخص مالش را به دیگری منتقل می‌کند به طوری که منتقل الیه از آن استفاده نماید با این تعهد که آن را به مالک برگرداند اگر این استفاده مجانی نباشد معامله اجاره است.

شخص مالش را به دیگری منتقل کند تا دوباره پس بگیرد این اقدام برای حفاظت از مال صورت می‌گیرد یا به خاطر تعهدی به وجود می‌آید مانند این که شخص مالش را به رهن می‌گذارد.

در سیستم حقوقی انگلوساکسون ریشه مفهوم ناعلادنه بودن قرارداد و عدم رعایت عدالت معاوضی را باید در محاکم انصاف جستجو کرد این دادگاه‌ها از تنفیذ معاملات غیر عادلانه و به شدت یکطرفه که عدم توازن شدیدی بین دو موضوع معامله به وجود می‌آورد خودداری می‌کردند. در اینجا به دو سابقه قضایی اشاره می‌کنیم. رای رابرت هاید قاضی دادگاه عالی لندن در سال ۱۶۶۳ و نظریه قاضی هالت در سال ۱۷۰۵ که هر دو به فقدان توازن در معامله بین یک فرد خیره شهری و یک طرف روستایی ناآگاه از وضعیت بازار استناد کردند. در حقوق آلمان حسن نیت مقوله اساسی تلقی می‌گردد به طور کلی می‌توان گفت که یک طرف قرارداد متعهد است به شیوه‌هایی عمل کند که منافع مشروع طرف دیگر لحاظ شود اعمال این اصل در آلمان منجر به پیدایش وظایف ثانوی برای طرف قرارداد شده است مانند شرط ارائه اطلاعات در مورد

استفاده و نگهداری از کالای ارائه شده و این که اصیل نباید مزاحم نماینده تجاری شود و باید او را در اجرای وظایفش مساعدت نماید. هرچند نظریه رومی غبن فاحش بخش، از حقوق آلمان گردیده است اما در زمان تدوین قانون مدنی متروک ماند و به عنوان مقرر ای خاص در قانون مدنی نیامد. قضات آلمانی قرن نوزدهم نیز برای جبران خسارت در برابر ناعادلانه بودن قیمت قرارداد، آن را استثنایی بر اصل تعهد آور بودن قراردادها دانسته اند این قضات معمولاً جبران خسارت مذکور را نوعی استثناء مبتنی بر رعایت برابری و تساوی حقوق توجیه می کردند سرانجام در بند ۲ ماده ۱۳۲ قانون مدنی آلمان مقرر گردید: «اگر شخصی از نیاز، بی تجربگی، فقدان تصمیم گیری جدی ارادی دیگری برای تحصیل نفعی شدید و ناعادلانه برای خود استفاده کند که به روشنی متناسب با آنچه که خود او می دهد نباشد، قرارداد باطل خواهد بود». یکی از دعوی اخیر در آلمان مربوط به قرارداد هایی است که هنرپیشه را در قبال شرکت تبلیغاتی متعهد می کند در این قرارداد شرکت از بی تجربگی و جوانی این افراد سوء استفاده می کرد و آن ها را برای انعقاد قراردادهای زیان آور فریب می داد. همان طور که گفته شد مبناي نظري عدالت معاوضي در حقوق کامن لا انصاف و در حقوق آلمان حسن نیت می باشد اما در حقوق افغانستان این نظریه مبتنی بر قاعده لاضرر است براساس این قاعده باید تعادل بین حقوق طرفین قرارداد وجود داشته باشد و معامله زیانی به طرفین وارد نکند درحالی که اگر تعادل عوضین برهم بخورد در نتیجه معامله به ضرر یکی از طرفین خواهد بود و عدالت معاوضي مخدوش می گردد.

## گفتار سوم) ساماندهی عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان

برای ساماندهی عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان لازم است که معیار و احکام آن مورد بررسی قرار گیرد.

بند اول: معیار عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان

در رابطه با عدالت معاوضی معیار شخصی، عینی و ترکیبی را می توان مورد بررسی قرار داد.

الف- معیار شخصی عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان: ممکن است که معاوضه در اراده طرفین باشد بدون این که در عالم خارج بین عوضین تعادلی وجود داشته باشد ولی طرفین به این معاوضه رضایت داده باشند مثلاً در مورد معامله اضطراری، از مصادیق بارز اضطرار این است که شخص در اثر فقر، مال خود را به کمتر از قیمت واقعی آن می فروشد در برخی از احادیث معامله با مضطر منع شده است ولی باتوجه به مبنای فقهی نهی در این احادیث نهی تحریمی نیست بلکه دلالت بر غیر اخلاقی بودن معامله با شخص مضطر را دارد قانون مدنی افغانستان نیز در ماده ۵۱۳ به پیروی از فقه حنفی معامله اضطراری را نافذ شمرده است و یا اگر مبیع معیوب باشد و مشتری با آگاهی از این عیب قیمت کالای سالم را بپردازد در این صورت هر چند که تعادل بین عوضین برهم می خورد ولی چون خود مشتری به این معامله رضایت داده است برای وی حق فسخ به وجود نمی آید.

ب- معیار عینی عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان: بر طبق این معیار باید بین عوضین تعادل وجود داشته باشد مثلاً اگر مبیع قبل از قبض تلف شود عقد بیع منفسخ می گردد زیرا هدف نهایی بیع آن است که خریدار در مقابل ثمن به مبیع دست پیدا کند و به همین جهت اگر خریدار بداند که هیچ وقت بر مبیع دست پیدا نمی کند حاضر نیست که بیع را انجام دهد

همچنین در مورد خیار غبن هم که در آن تعادل ارزش عوضین برهم می خورد در صورتی که این غش فاحش بوده یعنی به اندازه پانزده درصد یا بیشتر باشد حق فسخ به وجود می آید.

ج- معیار ترکیبی عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان: قانونگذار در مورد معامله اضطراری هر چند که بین عوضین تعادل وجود نداشته باشد آن را نافذ می داند به دلیل این که معاوضه در اراده طرفین است و طرفین به این معاوضه رضایت داده اند به معیار شخصی توجه کرده و در صورت تلف مبیع قبل از قبض که باعث انفساخ می گردد و یا در مورد خیار غبن به معیار عینی پرداخته است بنابراین به نظر می رسد که معیار عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان ترکیبی از معیار شخصی و عینی می باشد.

### بند دوم: احکام عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان

هرگاه تعادل حقوق قراردادی خدشه دار گردد نظریه عدالت معاوضی اقتضاء می نماید تا به وسیله اصول معتبر حقوقی جبران گردد که در برخی از مواد قانونگذار به شخص زیان دیده حق فسخ می دهد و در جای دیگر قرارداد محفوظ مانده و تعادل از طرق دیگری تامین شود.

الف- احیای عدالت معاوضی با حفظ کیان قراردادی: در برخی از مواد که عدالت معاوضی برهم می خورد قانونگذار این امکان را می دهد که با حفظ قرارداد و از طریق مانند ارش و حق حبس عدالت معاوضی تامین گردد.

۱. احیاء عدالت معاوضی از طریق پرداخت ارش: کسی که معامله ای می کند اصولاً می خواهد مال سالم و بی عیبی به دست آورد و به تصور آن است که مورد معامله سالم است لذا قانونگذار در صورت معیوب در آمدن مورد معامله، برای جلوگیری از زیان معامله کننده خیار عیب برای او قائل می شود. حق فسخ ناشی از عیب تنها راه برای جبران ضرر نمی باشد البته راه دیگری نیز وجود دارد و آن این می باشد که مشتری می تواند عقد را قبول و ارش یعنی تفاوت



قیمت سالم و معیوب را دریافت کند علمای احناف می گویند متملك نمی تواند ارش دریافت نماید مادامی که امکان رد وجود داشته باشد زیرا مالک به دفع قیمت نقصان ملزم نمی گردد مگر به رضایت وی. بنابراین هرگاه امکان رد به دلایلی مانند تلف محل عقد امکان نداشته باشد متصرف می تواند به خاطر عیب به مالک مراجعه کرده و ارش دریافت کند.

۲. احیاء عدالت معاوضی از طریق ایجاد حق حبس: هر یک از طرفین بعد از ختم عقد حق دارد مالی را که به طرف مقابل منتقل کرده به او تسلیم نکند تا طرف مقابل هم حاضر به تسلیم شود به طوری که در آن واحد تسلیم و تسلیم به عمل آید و این عمل تسلیم و تسلیم را فقها تقابض می گویند. به موجب این حق هر یک از دو طرف معاوضه می تواند اجرای تعهد خود را منوط به تسلیم عوض قراردادی کند این اختیار را که بدون فسخ قرارداد، اجرای تعهد را به حالت تعلیق در می آورد در اصطلاح حق حبس می گویند منتها در این صورت این اشکال به وجود می آید که، اگر هر طرف بتواند از وفای به عهد به بهانه ی امتناع دیگری شانه خالی کند، معلوم نیست که چگونه می-توان به این نزاع و گروکشی پایان داد آیا همین که متعهد در مقام دفاع به حق حبس استناد می کند باید طلبکار را به بی حقی محکوم کرد یا می توان هر دو را به ایفای به عهد ملزم کرد؟ برای فرار از این مشکل برخی از فقها کوشیده اند تا اجرای تعهد فروشنده را مقدم بر خریدار بدانند. این گفته بر مبنای لزوم تقدم ایجاب فروشنده بر خریدار استوار است و در استدلال آن گفته اند که چون بایع ابتدا ملزم می شود و او است که مالی را در مقابل ثمن می دهد، خود نیز باید در اجرای تعهد مقدم باشد و به اضافه ثمن تابع مبیع است و به همین جهت است که تا مبیع تسلیم نشود بیع مستقر نمی-گردد و تلف آن بیع را منفسخ می سازد. ولی این نظر را نمی توان پذیرفت زیرا، نه تنها خریدار نیز می تواند پیشنهاد کننده ی معامله و در نتیجه گوینده ایجاب باشد بلکه بعد از توافق طرفین، دوعوض در حکم مجموعه ای است که پاره ای از آن با پاره ای دیگر معاوضه می شود. تعهد هر طرف در مقابل تعهد دیگری قرار می گیرد. ایجاب

به تنهایی هیچ دینی را به وجود نمی‌آورد بلکه این مجموعه ایجاب و قبول است که هر دو دین را باهم به وجود می‌آورد که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. به هر حال در فرض اخیر که هر دو اجبار دیگری را خواسته اند شاید بتوان صدور حکم به اجبار خریدار و فروشنده را پذیرفت.

ب- احیاء عدالت معاوضی از طریق نقض کیان قراردادی: قانونگذار برای احیای عدالت معاوضی در مواردی به انفساخ و در برخی دیگر از موارد به حق فسخ اشاره می‌کند.

احیاء عدالت معاوضی از طریق اعلام انفساخ قرارداد: در این باره می‌توان به قاعده تلف مبیع قبل از قبض اشاره نمود که مبتنی بر نظریه عدالت معاوضی است همین که مبیع تلف شد، چون تعهد خریدار به دادن ثمن مبنای خود را از دست می‌دهد آن هم از بین می‌رود و به خریدار بر می‌گردد بازگشتن ثمن به خریدار در زبان حقوقی انفساخ نامیده می‌شود که امری خلاف قاعده نیست. حکم ماده ۱۰۸۵ در زمره اصول حقوقی می‌باشد و اختصاص به عقد بیع ندارد و باید آن را در مورد تلف ثمن پیش از قبض و همچنین اجاره، قرض، صلح و معاوضه نیز اجرا کرد چون قصد نهایی متعاملین، دست یابی به مورد معامله است با توجه به این که قاعده تلف مبیع پیش از قبض بر طبق قواعد عمومی قراردادها و نتیجه پیروی کردن از قصد مشترك طرفین می‌باشد قاعده ای است تکمیلی که طرفین می‌توانند خلاف آن را شرط کنند زیرا، همان دو اراده که مبنای اجرای این قاعده قرار می‌گیرند می‌توانند برخلاف آن نیز تصمیم بگیرند برای مثال می‌توان شرط کرد که تلف مبیع پیش از قبض از آن مشتری باشد و او تمام یا بخشی از ثمن را به فروشنده برگرداند. در رویه تجاری بین الملل نیز در خصوص انتقال ضمان معاوضی طبق ماده ۶۷ کنوانسیون بیع بین المللی کالا، امارت قانونی بر این است که خطر احتمالی در مورد قرارداد فروش کالا در خارج، عموماً هنگامی منتقل می‌شود که کالا از ید فروشنده خارج شود.

احیای عدالت معاوضی از طریق ایجاد حق فسخ در قرارداد: گاهی یکی از طرفین قرارداد، خارج از مفاد قرارداد (مانند خيار شرط) حق پیدا می کند که قرارداد را برهم بزند زیرا قانونگذار می خواهد به دین وسیله از زیان دیده جبران خسارت کند و قید ضرری را از او بردارد که از جمله این موارد می توان به خيار عیب و خيار غبن اشاره نمود. در هر معامله توافق بر مبنای سلامت موضوع آن واقع می باشد توجه خریداران و فروشندگان به مبیع سالم به اندازه است که دلیلی نمی بینند تا وجود این وصف را در مورد معامله شرط کنند ولی این شرط ضمنی در قرارداد معوض وجود دارد که موضوع آن باید بی عیب باشد، فروشنده عیوب پنهانی مبیع را تضمین می کند و خریدار نیز به اعتقاد همین تضمین است که ثمن را می پردازد سالم بودن مورد معامله قید تراضی نیست تا بتوان گفت با انتفاء آن عقد باطل می شود؛ سلامت به عنوان وصف مبیع مورد توافق ضمنی قرار گرفته است به بیان دیگر، در چنین صورتی، دو مطلوب از هم جدا می شود: خرید و فروش مورد معامله و سالم بودن آن به عنوان وصف مبیع.

پس، نبودن وصف مورد نظر مطلوب نخست را از بین نمی برد و عقد را، حتی جایی که موضوع عقد معین است باطل نمی سازد. بنابراین حق فسخ وسیله ای است برای جبران ضرر خریدار که ریشه قراردادی دارد، مسئولیت فروشنده ی کالای معیوب نیز در این زمینه بر مبنای توافق او و خریدار صورت گرفته و عقد لازم را قابل فسخ میدانند. در صورت خيار عیب مشتری می تواند عقد را قبل از قبض فسخ نماید اما اگر قبض صورت گرفته باشد فسخ عقد بدون رضایت طرفین یا حکم محکمه صورت نمی گیرد. در مورد خيار غبن نیز گروهی آن را مبتنی بر شرط ضمنی می دانند که مورد توافق هر دو می باشد. می گویند در قراردادهای معوض، هر دو طرف انتظار دارند تا در برابر آنچه که برعهده می گیرند معادل آن را دریافت کنند و معامله بر همین مبنای واقع می شود. پس، سکوت دو طرف بدین معنا است که تعادل اقتصادی بین دو عوض را به عنوان شرط پذیرفته اند به این ترتیب هرگاه معلوم شود که در معامله شرط مورد نظر تحقق پیدا نکرده

است مغبون می‌تواند به استناد تخلف از شرط ضمنی عقد را فسخ نماید ۳ در این نظرهدف اصلی جبران خسارت مغبون است، منتها خسارتی که در نتیجه اجرا نشدن قرارداد ضمنی به بار می‌آید. به بیان دیگر حق فسخ ضمانت اجرای نقض عهد است و ریشه قراردادی دارد.

### نتیجه‌گیری

عدالت معاوضی به عنوان یکی از مبنایی‌ترین و محوری‌ترین اصول حقوقی، مورد توجه قانون‌گذار این کشور بوده و این امر با شفافیت و وضوح، در قوانین مختلف این کشور بیان شده است. قانون اساسی افغانستان، عدالت را یکی از دغدغه‌های قانون‌گذاران و یکی از انگیزه‌ها و اهداف اساسی قانون‌گذاری دانسته و در مواد مختلف و به تناسب مورد، به محوریت عدالت در قانونگذاری، نحوه‌ایفای وظیفه توسط حاکمان و مجریان قانون و نیز هدف عالی عدالت در رجوع به فقه برای رفع خلاهای قانونی، اشاره کرده است. در بخش قوانین عادی، قانون مدنی همراه با اعتباردهی به عدالت به عنوان معیاری برای ارزیابی تعهدات، قراردادهای مبتنی بر سوء استفاده از احتیاج، سادگی یا عدم تجربه یکی از طرفین قرارداد را قابل لغو یا تعدیل دانسته و نیز، دخالت دولت برای تعیین یا تعدیل تعهدات قراردادی بر مبنای عدالت را مجاز شمرده است. علاوه بر این، در دو سند قانونی شامل قانون حمایت از مستهلک (مصرف‌کننده) و قانون قراردادهای تجارتهی و فروش اموال، به وضوح، ناعادلانه بودن ماهیت یا شروط قراردادی، یکی از مصادیق بطلان قرارداد یا شروط ناعادلانه دانسته شده و توافق بر خلاف آن نیز باطل شمرده شده است. عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان را به صورت جمع بندی می‌نمایم:

پژوهشی در عدالت معاوضی در حقوق افغانستان/۱۹۷

رعایت برابری در حقوق قراردادی طرفین عقد معاوضی، اقتضای این را دارد که حقوق طرفین قرارداد مانند دوکفه ی ترازو باهم برابر باشند که این برابری را عدالت معاوضی می گویند هر گاه تعادل حقوق قراردادی خدشه دار گردد نظریه عدالت معاوضی اقتضاء می نماید تا به وسیله اصول معتبر حقوقی جبران گردد.

از مصادیق قانونی عدالت معاوضی می توان به حق حبس، اختیارات قانونی از جمله خیار غبن و خیار عیب و تلف مبیع قبل از قبض اشاره نمود.

مبنای نظری عدالت معاوضی در حقوق افغانستان قاعده لاضرر است براساس این قاعده باید تعادل بین حقوق طرفین قرارداد وجود داشته باشد و معامله زیانی به طرفین وارد نکند.

قانونگذار در مورد معامله اضطراری به معیار شخصی توجه کرده و در صورت تلف مبیع قبل از قبض یا در مورد خیار غبن به معیار عینی پرداخته است بنابراین به نظر می رسد که معیار عدالت معاوضی در حقوق قراردادهای افغانستان ترکیبی از معیار شخصی و عینی باشد.

در برخی از مواد که عدالت معاوضی برهم می خورد قانونگذار این امکان را می دهد که با حفظ قرارداد و از طرفی مانند ارش و حق حبس عدالت معاوضی تامین گردد.

قانونگذار برای احیای عدالت معاوضی در مواردی مانند تلف مبیع قبل از قبض به انفساخ و در برخی دیگر مانند خیار غبن و خیار عیب به حق فسخ اشاره می کند.

## منابع و مأخذ

۱. ابن قدامه، المغنی علی مختصر الخرقی، بیروت، المکتب الاسلامیه ۱۹۸۸م، ج ۱۰.
۲. ابن نجیم زین الدین، البحر الرائق فی شرح کنز الدقائق، بیروت، دارالکتب العلمیه ۱۹۸۳م
۳. اشمیتوف کلابو ام، حقوق تجارت بین الملل، ترجمه ی بهروز اخلاقی، فرهاد امام، سید محمد اسبق نمینی، محمد باقری، تهران، سمت ۱۳۷۸ش، ج ۱.
۴. امامی حسن، حقوق مدنی، تهران، کتابفروشی اسلامیه ۱۳۶۳ش، ج ۱.
۵. انصاری شیخ مرتضی، المکاسب، قم، منشورات دارالذخائر ۱۴۱۱ق، ج ۳.
۶. جعفری لنگرودی محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش ۱۳۷۶ش.
۷. جعفری لنگرودی محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، سال ۱۳۷۶.
۸. راعی، مسعود و مولایان، محمد، رویکرد فقه امامیه به عدالت معاوضی و تأثیر آن بر عقود الحاقی، سال یازدهم، شماره ۴۰، سال ۱۳۹۳.
۹. ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه ی حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث ۱۳۸۴ش.
۱۰. زنجانی، عمیدو احمدزاده، ابوالفضل، بررسی کلیات احکام خیارات، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۱، سال ۱۳۹۰ش.
۱۱. ژوبل محمد عثمان، دوره حقوق وجایب، کابل، انتشارات سعید جوزای ۱۳۹۱.
۱۲. شیروی، عبدالحسین (۱۳۹۶)، حقوق قراردادها، انعقاد، آثار و انحلال، تهران: چاپ سمت.
۱۳. علیزائی، غلام شاه، بررسی تطبیقی عقد بیع و معاوضه در قوانین مدنی ایران و افغانستان و فقه اسلامی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه شاهد، سال ۱۳۸۶.

پژوهشی در عدالت معاوضی در حقوق افغانستان/۱۹۹

۱۴. قانون اساسی افغانستان، کابل: جریده رسمی، وزارت عدلیه، شماره ۸۱۸، مصوب ۱۳۸۳.

۱۵. قانون مدنی ایران جمهوری افغانستان، کابل: جریده رسمی، وزارت عدلیه، مصوب ۱۳۹۱.

۱۶. قانون مدنی ایران جمهوری ایران، مصوب ۱۳۸۶.

۱۷. قنوتی، جلیل، اصل آزادی قراردادی: قراردادها و شروط ناعادلانه، مجله مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال ۴۲، شماره پیاپی ۱/۸۵، سال ۱۳۸۹.

۱۸. کاتوزیان ناصر، حقوق مدنی معاملات معوض - عقود تملیکی، تهران، بهنشر ۱۳۶۳ش.

۱۹. کاتوزیان ناصر، حقوق مدنی: الزام های خارج از قرارداد(ضمان قهري)، تهران، موسسه انتشارت و چاپ دانشگاه تهران ۱۳۸۶، ج ۱.

۲۰. کاتوزیان ناصر، عقود معین، تهران، شرکت انتشار ۱۳۷۱ش.

۲۱. کاسانی حنفی ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرايع، بی-تا.

۲۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶)، مقدم علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار، صص ۲۸۴-۲۹۴.

۲۳. مغربی، محمد تقی، جلیل قنوتی و یثربی، سید علی محمد، عدالت قراردادی در حقوق موضوع افغانستان، فصلنامه کاتب، علمی - پژوهشی، سال ۶، شماره ۱۴، صص ۱۸۴-۱۷۵.

۲۴. نووي يحيي بن شرف، المجموع شرح المهذب، بيروت، دارالفکر ۱۹۹۴م، ج ۶.

۲۵. هبه الزحلي، الفقه الاسلامي وادله، قاهره، نشر احسان ۲۰۰۶م، جلد ۴.

Aristotle, *Nicomachean Ethics* ۵ in R. Mckeon, *The Basic Works of* .۲۶

Aristotle, New York, ۱۹۴۱, p۱۱۳۱.

Atiyah, p.s., *The Rise and Fall of Freedom of contract*, Clarendon .۲۷

press, Oxford, ۱۹۹۸, p۳۵.

Markesinis Basil, Unberath Hannes, Johnston Angw, *The law* .۲۸

Germany, Gower, ۱۹۹۴, P۸۷۲.

Pothier, *Traite du Contract de Vent*, part ۲, paris, ۱۹۶۱, p۲۵۱. .۲۹



## مقارنه احكام ولد به شبهه از منظر صاحب جواهر و ابن قدامه

وحید الرحمن مدقق (افغانستان)<sup>۱</sup>، فرهاد پورکیوان (ایران)<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶

### چکیده

مسئله شبهه در همه ابواب فقه از جمله باب نکاح کاربرد دارد. در مباحث فقهی تحت عنوان قاعده درء مطرح است. از آنجاکه شبهه در نکاح دارای احکام و آثار مهمی است و بررسی آرای علما و فقهای شیعه و اهل سنت جایگاه ویژه‌ای در فقه دارد و از دیرباز مورد توجه بوده است، به بررسی احکام و آثار وطی به شبهه از دیدگاه فقه شیعه و حنبلی با تکیه بر آرای صاحب جواهر و ابن‌قدامه پرداخته شده است. با بررسی آرای این دو فقیه، این نتیجه به دست آمد که در بسیاری از موارد بین آنها شباهت وجود دارد که مهم‌ترین آن این است که هر دو اکثر احکام و آثار وطی به شبهه را ملحق به نکاح صحیح می‌دانند؛ از این رو زنا بودن وطی به شبهه منتفی است؛ احکام نکاح از جمله مصاهرت در طرفین شبهه، مهرالمثل و عدّه طلاق برای موطوئه به شبهه، الحاق نسب به کسی که شبهه بر او عارض شده، نفقه و ارث ولد شبهه و برداشتن حد از مشتبه در باب شبهه ثابت است. اختلافات بسیار کمی از جمله در تداخل عده وجود دارد.

**کلید واژه‌ها:** وطی، شبهه، طفل، نسب، تولد، فقه، امامیه، تسنن.

---

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه

مجازی المصطفی (ص) - قم [wmadaqqv3@gamil.com](mailto:wmadaqqv3@gamil.com) (نویسنده مسئول)

۲. استاد همکار - استادیار - گروه فقه و اصول - دانشکده فقه خانواده - جامعه المصطفی (ص) - دانشگاه مجازی

المصطفی (ص) - قم

دانشگاه مجازی المصطفی (ص) [farhad\\_porkyvan@miu.ac.ir](mailto:farhad_porkyvan@miu.ac.ir)

## مبانی نظر پژوهشی

فقه: دانش به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی است

تعریف معروف: فقه در اصطلاح عبارت است از: روشی که به وسیله آن احکام شرعی را از ادله تفصیلی به دست می‌آوریم. «دلایل تفصیلی» از نظر بیشتر علمای مسلمان عبارتند از: قرآن، سنت، اجماع و عقل.

شیعه: در لغت به معنای پیرو، یار و گروه است و در اصطلاح، به کسانی می‌گویند که معتقدند بنا بر احادیثی که از پیامبر اسلام (ص) نقل شده، امام علی (ع) جانشین بلا فصل او است؛ در برابر اهل سنت که می‌گویند پیامبر جانشینش را تعیین نکرده بود و به دلیل اجماع مسلمانان در بیعت با ابوبکر، وی جانشین پیامبر است.

### مقدمه

گاهی انسان عمل حرام را به اشتباه مرتکب میشود. اشتباه دارای انواع گوناگونی است که در فقه از آن به شبهه یاد میشود. شبهه در همه ابواب فقه از جمله در باب نکاح کاربرد دارد. از آنجا که نکاح از مهمترین ابواب فقه است، مسئله شبهه در آن نیز از مهمترین مسائل است. این مسئله از بدو تشریح اسالم به عنوان قاعده در مورد توجه قرار گرفته است. عموم فقهای شیعه و سنی از جمله صاحب جواهر از فقهای شیعه (نجفی، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲۹، ص ۳۷۳) و ابن قدامه از فقهای حنبلی (ابن قدامه مقدسی، ۱۴۰۵ هـ، ج ۸، ص ۹۸) درباره شبهه در نکاح بحث کرده‌اند. در منابع روایی شیعه و اهل سنت نیز به شبهه و انواع آن اشاره شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۲ هـ، ج ۶، ص ۴؛ ج ۵، ص ۷۰؛ ابنابیشیه، ۱۴۰۹ هـ، ج ۵، ص ۵۶۵؛ ج ۴، ص ۱۰). به طور کلی شبهه گاهی مربوط به حکم است و گاهی مربوط به موضوع، و در باب نکاح ممکن است شبهه در عقد باشد یا در فعل، اعم از اینکه شبهه در حکم باشد یا در موضوع (محقق داماد، ۱۴۰۶ هـ، ج ۴، ص ۵۴). فقهای امامیه و اهل سنت شبهه را به اقسام گوناگون، از جمله

مقارنه احكام ولد به شبهه از منظر صاحب جواهر و ابن قدامه/ ۲۰۳

شبهه در فعل، شبهه در فاعل، شبهه در عقد، تقسیم و برای هر کدام تعاریف مختلفی را بیان کرده‌اند. صاحب جواهر با توجه به ظن فاعل به استحقاق، یا صدور فعل به خاطر جهالتی که در شرع بخشیده شده است و برداشته شدن تکلیف به سبب غیر حرام از مکلف، شبهه را به سه قسم تقسیم کرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۴۴-۲۴۵)؛ این اقدام این نوع تقسیم‌بندی را بیان نکرده است، اما در بیان احکام شبهه در نکاح، به شبهه در عقد و شبهه در فعل و شبهه در فاعل اشاره دارد. به منظور الحاق آثار وطی به شبهه به نکاح صحیح، باید احکام و آثار آن بررسی شود. مهر، نفقه، عده، نسب، عدم ثبوت حد زنا و توارث میان دو طرف، از جمله احکام نکاح‌اند که باید دید از منظر صاحب جواهر و این اقدام، شبهه در کدام یک از این احکام، ملحق به نکاح است. همچنین در رابطه با نسب ولد شبهه، احکامی از قبیل حضانت، ولایت، رضاع، نشر حرمت، نفقه و ارث مطرح می‌شود که به بررسی آرای فقهای نامبرده در این زمینه خواهیم پرداخت. اهمیت شبهه در باب نکاح از آن جهت است که عنوان زانی و زانیه را از طرفینی که شبهه بر آنها عارض شده است، برمی‌دارد و احکام نکاح صحیح را بر آن مترتب می‌کند.

**شبهه:** شبهه، تصوّر خلاف حقیقت را گویند. شبهه در لغت به معنی اشتباه است و اشتباه عبارت

است و اشتباه عبارت از تصوّر نادرست و برخلاف حقیقت است که ممکن است انسان از چیزی داشته باشد. و مقصود از آن در فقه این است که مردی با زنی به اعتقاد وجود رابطه زوجیت، نزدیکی نماید و حال آن‌که در حقیقت رابطه مزبور موجود نباشد، این عمل را نزدیکی به شبهه یا وطی به شبهه گویند.

**شبهه در اصطلاح:** منظور از وطی به شبهه این است که مرد با زنی که به او حرام است با جهل به این حرمت نزدیکی کند که در این صورت، مشهور فقها این مسأله را از موارد فراس دانسته و به نکاح صحیح ملحق کرده‌اند؛ بنابراین اگر ولدی به دنیا آید، به واطی به شبهه ملحق می

شود و نفی ولد، بر او جایز نیست. بنابراین، اصول قوانین نزد اهل سنت و شیعه اقتضا می‌کند تا جایی که امکان دارد حکم بر زنازادگی انسانی نشود که از منی انسان دیگر زاده می‌شود و یک درصد بر فرزند شبهه بودن، بر قاضی واجب است که یک درصد را گرفته و نودونه درصد را برای برتری حلال بر حرام و صحیح بر باطل رها کند و این از مواردی است که ضعیف بر قوی غلبه دارد و اقل بر اکثر؛ زیرا خدای تعالی فرموده است: «... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...» (بقره/۸۳) و «... اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِثْمٌ...» (حجرات/۱۲).

### انواع وطی به شبهه و موارد الحاق آن

**الف)** وطی به شبهه با زن آزاد: یکی از انواع حالات وطی به شبهه، وطی به شبهه با زن آزاد است؛ بدین معنی که زن قبلاً ازدواج نکرده و در قید زوجیت کسی نبوده و نیست؛ در این حالت، پس از وطی به شبهه اگر فرزندی متولد شود، به‌طور قطع به واطی به شبهه ملحق می‌گردد و این احتمال که شاید از زنا به وجود آمده باشد در نظر گرفته نمی‌شود. دلیل این امر هم همان مصلحت طفل و جامعه است که ذکر گردید و نیز این‌که ولد الزنا، به زانی ملحق نمی‌گردد.

**ب)** وطی به شبهه با زن شوهردار: مورد دیگر، وطی به شبهه با زن شوهردار است. در فقه این سؤال مطرح است که اگر با در نظر گرفتن شروط فراش، امکان الحاق ولد به هر دو (زوج و واطی به شبهه) ممکن بود؛ ولد به کدام یک ملحق می‌شود؟ در این مورد اقوال مختلفی وجود دارد. مشهور فقها قائل به قرعه شده‌اند؛ چه هر دو حالت، مصادیق قاعده فراش می‌باشند.

اما برخی دیگر بر این عقیده‌اند که قرعه، مربوط به هنگامی است که اماره دیگری وجود ندارد؛ درحالی‌که شارع، فراش را از ابتدا اماره‌ای برای وجود ولد به صاحب فراش قرار داده است تا در هنگام شک، ولد به کسی ملحق شود که حق هم‌بستری با همسرش در فراش را دارد و نیز جمله «الولد للفراش» یک جمله مستقل از «و للعامر الحجر» است و شاملوطی به شبهه نیز می‌

مقارنه احكام ولد به شبهه از منظر صاحب جواهر و ابن قدامه/ ۲۰۵

گردد .

حقوق دانان معاصر نیز الحاق طفل به شوهر را موافق مصلحت کودک و خانواده می دانند و چنین توجیه می-کنند که رابطه جنسی زن و شوهر، دائمی است ولی نزدیکی واطی به شبهه با زن شوهردار، اتفاقی است و از این رو احتمال به وجود آمدن نطفه ولد از شوهر، بیشتر و اماره فراش نسبت به او قوی تر است .

به نظر می رسد اگر مبنای این قاعده را همان مصلحت خانواده و جلوگیری از فروپاشی آن بدانیم، نظریه دوم قابل قبول تر باشد.

ج) و طی به شبهه با محارم: مورد آخر و طی به شبهه مطرح شده در فقه و حقوق، و طی به شبهه با محارم است. برخی بر این نظرند که این مورد جزء و طی به شبهه، از مصادیق فراش به شمار نمی آید؛ زیرا مانع ذاتی نکاح از قرابت وجود دارد؛ اما باز هم گروهی بر این عقیده اند که و طی به شبهه، به طور عام مطرح شده و در احکام فقهی بین این نوع نزدیکی و موارد دیگر و طی به شبهه، تفکیک صورت نگرفته است. نظریه دوم، به نفع مصلحت کودک و جامعه است؛ زیرا با قبول آن، طفل از نسب قانونی برخوردار می گردد.

**عده و طی به شبهه:**

مراد به و طی به شبهه آن است که کسی نزدیکی کند با زنی به اعتقاد آنکه زن خودش هست و زن او نباشد یا عقد کند زنی را به اعتقاد آنکه عقد او صحیح است و نزدیکی کند، بعد معلوم شود عقد او صحیح نبوده.

مساله ۱ - زنی که با او نزدیکی شده است به شبهه، باید عده نگهدارد، چه شوهردار باشد یا نباشد و چه زن و مرد هر دو در اشتباه باشند و چه مرد فقط، و احتیاط واجب عده نگاه داشتن است در صورتی که زن فقط در اشتباه بوده.

مساله ۲ - عده از برای کسی که با او زنا شده است نیست، چه از زنا آستن شده باشد یا نه.

مساله ۳ - عده نزدیکی به شبهه مثل عده طلاق است به تفصیلی که گفته شد.

مساله ۴ - زنانی که عده ندارند در طلاق مثل یائسه و غیر آن، در اینجا نیز عده ندارند.

مسئله ۵ - مرد در مدت عده زن خودش که با او به طور اشتباه نزدیکی شده نمی تواند با او نزدیکی کند، و اما دیگر از بهره های زن و شوهری را می تواند بردارد مثل بوسه و غیر آن. مسئله ۶ - نفقه این زن در حال عده با شوهرش هست چه استمتاع بر او جائز باشد و چه نباشد.

مسئله ۷ - مردی که با زنی به اشتباه نزدیکی کرده است می تواند او را در این عده به زنی بگیرد، اگر مانع دیگری نداشته باشد، لکن مردان دیگر نمی توانند او را بگیرند. مسئله ۸ - زنی را که طلاق دادند به طلاق رجعی - و آن طلاقی است که شوهر می تواند در عده زن را به نکاح اول خود برگرداند - در حکم زن است؛ مادامی که در عده است باید مرد نفقه و کسوة او را بدهد و مرد و زن از هم ارث می برند و خواهر این زن بر مرد حرام است و کفن زن بر مرد است و زکات فطره اش با مرد است. مسئله ۹ - زنی که به طلاق بائن از مرد جدا شد هیچ یک از احکام زوجیت را ندارد؛ چه در عده و چه در غیر عده.

مسئله ۱۰ - در طلاق بائن که گفته شد حکم زوجیت را ندارد، اگر زن از مرد آبستن باشد تا زائیده از مرد حق نفقه و کسوه و محل سکونت دارد. مسئله ۱۱ - در طلاق بائن و رجعی اگر مرد در حال مرض طلاق بدهد زن خود را و از وقت طلاق تا یک سال به همان مرض بمیرد زن از او ارث می برد، و اما اگر بعد از سال بمیرد اگر چه به نصف روز یا کمتر، ارث از او نمی برد. مسئله ۱۲ - ارث بردن زن در مسأله یازدهم سه شرط دارد: اول: آنکه بعد از گذشتن عده شوهر نکند. دوم: آنکه مرد از این مرض که در آن طلاق داده خوب نشود، پس اگر خوب شد و باز مریض شد و مرد زن از او ارث نمی برد، بلی در طلاق رجعی اگر در زمان عده بمیرد ارث می برد. سوم: آنکه طلاق به خواهش زن واقع نشود، پس در طلاق خلع که به خواهش زن است و در طلاق مبارات که با التماس هر دوی آنها است ارث نمی برد. (موسسه حقوقی آرازفرتاک بهترین موسسه حقوقی در تهران به شماره ثبت ۴۲۳۹۵ می باشد).

مقارنه احكام ولد به شبهه از منظر صاحب جواهر و ابن قدامه/۲۰۷

### وطی در حال مستی:

کسی که در حال مستی با زن اجنبی نزدیکی کند و طی او از مصادیق زنا به حساب می آید و از وطی به شبهه خارج میشود و احکام زنا (ثبوت حد و نفی نسب و نفی مهر) بر آن مترتب می شود. در کتاب جواهر آمده است: وطی در حال مستی زناست و حد بر او جاری می شود و فرزند از او نفی می گردد. (موسسه حقوقی آرازفرتاک بهترین موسسه حقوقی در تهران به شماره ثبت ۴۲۳۹۵ می باشد).

دیدگاه فقها در تحقق شبهه:

البته در این که این اعتقاد باید در چه مرحله ای باشد میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد و اجمال آن بدین قرار است:

عدم علم به تحریم:

بعضی معتقدند در تحقق شبهه، عدم علم به تحریم کافی است، بنابراین نزدیکی دیوانه و کسی که در خواب است و مانند آن نیز داخل در این مفهوم خواهد بود. شیخ طوسی در نهاییه و شهید ثانی در مسالک الافهام و بعضی از معاصرین این نظریه را پذیرفته اند.

ظنّ به حلّیت:

از عبارات برخی دیگر از فقها استفاده می شود که در تحقق شبهه، ظنّ به حلّیت کافی است. بنابراین شامل مطلق ظن هر چند ظنی که معتبر هم نباشد، می گردد. در این صورت نظریه دوم موافق نظریه اول می شود، ولی در تعبیر با هم مختلف می باشند. شیخ طوسی در کتاب الخلاف و محقق حلّی و علامه حلّی و برخی دیگر طرفدار این نظریه می باشند.

### اعتقاد به حلّیت:

قول سوّم در مساله که بهترین دیدگاه به نظر می‌رسد، این است که در تحقّق شبهه شرط است واطی و کسی که نزدیکی می‌نماید اعتقاد به حلّیت آن داشته باشد، هر چند در مقدمات آن مقصّر باشد. صاحب جواهر

و برخی از فقها معاصر این نظریّه را پذیرفته‌اند. مستند آن بعضی از روایات صحیح السنند می‌باشد که توضیح و شیوه استدلال به آن‌ها در موسوعه احکام الاطفال ذکر شده است. آیه‌الله فاضل لنکرانی در این باره می‌نویسد: «مقتضای تحقیق در مثل این روایات این است که در تحقّق شبهه، اعتقاد به حلّیت شرط است هر چند ظاهری باشد.

### دیدگاه امام خمینی

امام خمینی در تحریر الوسیله می‌نویسد: «المراد بوطء الشبهة الوطاء الذی لیس بمستحقّ مع عدم العلم بالتحريم، كما اذا وطئ اجنبیة باعتقاد أنّها زوجته، او مع عدم الطريق المعتر علیہ، بل او الاصل كذلك. ومع ذلك فالمسالة محلّ اشکال. ويلحق به وطاء المجنون و النائم و شبههما، دون السكران اذا كان سکره بشرب المسکر عن عمد و عصیان» یعنی: منظور از وطی شبهه و طیی است که استحقاق آن را ندارد و علم به حرمت و طی ندارد مانند اینکه با زن بیگانه به اعتقاد اینکه زن خودش است نزدیکی نماید، یا طریق معتبری بلکه اصل معتبری بر آن نداشته باشد؛ و مع ذلك مساله مورد اشکال است. و وطی دیوانه و کسی که خواب است و کسی که مانند مجنون و خواب است ملحق به آن می‌شود. و شخص مست در صورتی که مستی‌اش به آشامیدن مسکر از روی عمد و عصیان باشد، به آن ملحق نمی‌شود.



### انتساب فرزند وطی به شبهه

به هر حال شبهه یا اعتقاد برخلاف حقیقت به یکی از دو طریق حاصل می‌شود؛ در اثر جهل به حکم یا جهل به موضوع؛ از این رو شبهه یا حکمی است یا موضوعی. شبهه حکمی مانند این که، مردی با زنی که در عدّه است ازدواج می‌کند با اعتقاد به این که ازدواج با چنین زنی از نظر شرعی بلامانع است. شبهه موضوعی، مانند موردی که شخصی با زنی که در عدّه است به تصوّر این که عدّه اش سپری شده است، ازدواج نماید.

**فاضل اصفهانی:** در کشف اللثام آورده است: «در بین فقها اختلافی نیست که در الحاق نسب، وطی به شبهه مانند [نکاح صحیح] است. «مستند این حکم، روایاتی است در حدّ استفاضه و شیوه استدلال و برداشت از آن‌ها در کتب فقهی و نیز در «موسوعة احکام الاطفال ذکر گردیده است.

**امام خمینی:** در تحریر الوسیله می‌نویسد: «النسب: اما شرعی، و هو ما کان بسبب وطء حلال ذاتاً بسبب شرعی؛ من نکاح او ملک یمین او تحلیل؛ و ان حرم لعارض من حیض او صیام او اعتکاف او احرام ونحوها. ویلحق به وطء الشبهة. و اما غیر شرعی، و هو ما حصل بالسفاح و الزنا یعنی: نسب یا شرعی است و آن عبارت است از اینکه به سبب وطی که ذاتاً با سببی شرعی - از نکاح یا ملک یمین یا تحلیل - حلال است، حاصل شود، اگرچه به خاطر عوارضی از قبیل حیض یا روزه یا اعتکاف یا احرام و مانند آن‌ها حرام شده باشد. و وطی شبهه به نکاح شرعی ملحق می‌شود. و یا غیر شرعی است و آن عبارت است از اینکه با سفاح و زنا حاصل شود.

## ارث حمل ناشی از وطی به شبهه

صاحب جواهر و ابن‌قده تمام احکام از جمله ارث و نفقه را مانند ولد نکاح ثابت میدانند؛ زیرا هر دو نسب را در فرزند شبهه پذیرفتند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۹، ص ۲۱۹؛ ابن‌قده مقدسی، ۱۴۰۵هـ، ج ۶، ص ۳۷۵). گاهی شبهه از طرف مرد اتفاق می‌افتد و زن می‌داند که این مرد اجنبی است و گاهی از طرف زن شبهه است و مرد می‌داند که این زن اجنبیه است و گاهی از هر دو طرف شبهه است، طفل متولد از نزدیکی به شبهه فقط ملحق به طرفی می‌شود که در اشتباه بوده است و در صورتیکه هر دو در اشتباه بوده باشند، ملحق به هر دو خواهد بود. به هر طرفی که ملحق باشد از او ارث می‌برد (قبله‌های خوئی، ۱۳۷۶، ص ۲۱). شهید ثانی مینویسد: «اگر مسلمان با بعضی از محارم خود به شبهه ازدواج کند، توارث بین او و اوالدش به‌خاطر نسب برقرار می‌شود، اگر چه نکاح فاسد است» (جبعی عاملی، ۱۴۱۰هـ، ج ۸، ص ۲۲۳). سپس در ادامه به فروض ذیل اشاره می‌کند: ۱- اگر مسلمان در اثر شبهه از دختر خود صاحب دو دختر شود، همه ماترک او میان هر سه دختر به طور مساوی تقسیم می‌شود؛ یعنی دختر اول که همسر اوست، ارث زوجیت نمی‌برد؛ زیرا که سبب فاسد موجب ارث نمی‌شود، برخالف نسب فاسد که او موجب توارث است. از نظر شهید ثانی می‌توان چنین استنباط کرد که طرفین شبهه از یکدیگر ارث نمی‌برند ولی نسب شبهه از طرفی که شبهه بر او عارض شده ارث می‌برد. اگر شبهه از هر دو طرف باشد ولد شبهه از پدر و مادر خود ارث می‌برد.

۲- اگر یکی از آن دو دختر بمیرد وارث منحصر به فرد او دو دختر دیگر باشد، که یکی مادر اوست ماترک دختر به مادر او که خواهر او نیز هست، میرسد و خواهر دیگر از آن محروم است.

۳- اگر مادر بمیرد، دو دختر دیگر وارث او هستند.

۴- گر پس از مردن مادر، یکی از دخترها نیز بمیرد، دختر زنده که خواهر اوست از او ارث می‌برد (همانجا). این موارد نشان‌دهنده این است که نسب فاسد همانند نسب صحیح است و

مقارنه احكام ولد به شبهه از منظر صاحب جواهر و ابن قدامه/۲۱۱

موجب توارث میشود. در تحریرالوسیله آمده است: مسلمان با نسب صحیح و فاسد ارث میبرد. اگر از روی شبهه باشد و اگر مادر خود را اجنبی بداند و با او ازدواج کند و فرزندی از آنها به وجود بیاید، از یکدیگر ارث میبرند (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۳).

### نفقه حامله به وطی به شبهه و ولد شبهه

صاحب جواهر از شیخ طوسی نقل میکند که در وطی به شبهه نفقه برای حمل ثابت میشود نه حامله (نجفی، ۱۴۰۴ه، ج ۳۲، ص ۳۴۰). اشکال این مسئله در این است که چگونه نفقه بدون در نظر گرفتن مادر به حمل اختصاص پیدا کند. بنابراین مرد باید نفقه حمل را به زن بدهد و قول به اختصاص نفقه برای حمل بی‌معنا است.

### طبق نظر حنابله:

اگر زن از نکاح فاسد یا وطی به شبهه حامله شود، نفقه وی بر عهده زوج و وطی کننده است؛ چراکه فرزند به وی ملحق میشود (بهوت حنبل، بی‌تا، ج ۶، ص ۶۳۴). همچنین نفقه او نیز پس از وضع حمل الزم است. هر چند ممکن است گفته شود حامله چون زوجه نیست، نفقه ندارد؛ اما در هر حال نفقه برای زن واجب میشود. اینجا را با جایی که زن در حالیکه حامله است نشوز کند مقایسه کرده‌اند، زیرا در مذهب حنابله نفقه حامله در هیچ‌حالی ساقط نمیشود؛ چراکه پرداخت این نفقه در حقیقت پرداخت نفقه فرزند است (ابتدایه مقدسی، ۱۴۰۵ه، ج ۸، ص ۲۳۴).

اگر مردی با زنی از روی اشتباه و به گمان این که آن زن همسر اوست نزدیکی نموده و فرزندی از آنان متولد شود، به چنین فرزندی ولد شبهه می‌گویند.

البته ممکن است فرزندی نسبت به یکی از زن و مرد، «ولد شبهه» و نسبت به دیگری «ولد زنا» باشد؛ مثل این که زنی با آنکه می‌دانسته در ایام عده است، با مردی که خبر به این موضوع

نداشته، ازدواج نماید و فرزندی از آنان متولد شود که این فرزند نسبت به پدری که علم به حرمت ارتباط نداشته، «ولد شبهه» بشمار آمده و نسبت به مادرش که می‌دانسته کار حرامی را مرتکب شده، «ولد زنا» است؛ یا ممکن است نسبت به هر دو، ولد شبهه باشد؛ مثل این که در مثال مزبور زن جهل به حکم داشته باشد؛ یعنی می‌دانست که در عده است، لکن حرمت ازدواج در ابام عده را نمی‌دانست، به هر حال، هر جا که فرزندی ولد شبهه باشد، توارث برقرار است؛ یعنی هم زن و مرد از کودک ارث می‌برند و هم کودک از آنها ارث می‌برد. و اگر یکی از آن دو زناکار بوده، ولی دیگری فکر می‌کرده که حلال است، کودک و زانی از همدیگر ارث نمی‌برند، اما کودک نسبت به فردی که فکر می‌کرده ارتباطش حلال است ولد شبهه محسوب شده و از یکدیگر ارث می‌برند.

چه اشتباه ناشی از جهل به حکم بوده و مسئله را نداند و یا ناشی از جهل به موضوع باشد، مثل این که نمی‌دانسته زن در عده است و با او ازدواج و نزدیکی کرده باشد. (فاضل لنکرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، ص ۵۱۸، قم، چاپ صد و چهاردهم، ۱۴۲۶ق).

### دیدگاه قرآن درباره فرزندی که خارج از ازدواج متولد شدند چیست:

فرزندی که خارج از ازدواج شرعی متولد می‌شوند، یا ولد الزنا (فرزندی که از راه زنا و رابطه غیر مشروع تولد می‌یابد) بوده و یا ولد الشبهه (یعنی شخصی با زنی به گمان این که زن اوست نزدیکی نماید و بعد فرزندی به دنیا بیاید، به آن فرزند، فرزند متولد شده از روی شبهه گویند.

## نتیجه

با بررسی جزئیات احکام شبهه در نکاح معلوم شد فقه شیعه و فقه حنبلی در تمامی احکام، شبهه را ملحق به نکاح صحیح میدانند و معتقدند همانطور که نکاح صحیح موجب نشر حرمت میشود با شبهه نیز مصاهرت ثابت میشود. همچنین متفق اند که با جهل زن به حرمت نکاح (شبهه حکمیه) یا در عده بودن (شبهه موضوعیه)، مهرالمثل برای وی ثابت میشود. پس از تحقق وطی به شبهه زن سه طهر باید عده نگه دارد. صاحب جواهر معتقد است دو عده چه از یک جنس باشند چه از دو جنس، تداخل دارند؛ در صورت تولد فرزند از نزدیکی به شبهه معتقدند طفل به هر یک از طرفین که شبهه در حق او امکان پذیر باشد، ملحق میشود. البته از طرفی که عالم است، به علت زنا نفي میشود؛ با برقراردن رابطه نسب حکم به ثبوت نفقه و ارث برای ولد شبهه میکنند، که از این طریق استنباط میشود که سایر احکام ولد نکاح را نیز در ولد شبهه جاری میدانند. همچنین با ادعای جهل به حکم یا موضوع، از سمت هر کدام که شبهه بر او عارض شده است، در صورتیکه جهل در حق او امکان پذیر باشد، زنا را منتفی میدانند و حد را از مشتبه دفع میکنند.

## منابع

### قران کریم

۱. انصاری، قدرت‌الله، احکام و حقوق کودکان در اسلام، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۱، برگرفته از بخش «گفتار سوم: نسب ناشی از شبهه و زنا»، تاریخ بازیابی ۲۹/۸/۱۳۹۸. ساعدی، محمد، (مدرس حوزه و پژوهشگر)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. جمعی از نویسندگان، موسوعة الاحكام الاطفال و ادلتها، ج ۳، ص ۸۴-۸۶.
۳. صدر، سید محمد صدق (۱۴۱۷هـ. ماوراء الفقه، بیروت: دارالضواء، چاپ پنجم).
۴. طاهری، حبیب‌الله، حقوق مدنی، ج ۵، ص ۳۵۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
۵. عاملی، بهاء‌الدین محمد بن حسین و ساوجی، نظام بن حسین، جامع عباسی و تکمیل آن (محمشی، محقق، مصحح، محلاتی حائری، شیخ علی)، ج ۲، ص ۲۸۰، تهران، مؤسسه منشورات الفراهانی، چاپ اول.
۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، فقه الاحکام الشرعية، ج ۴، ص ۱۸-۱۹.
۷. فاضل لنکرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، ص ۵۱۸، قم، چاپ صد و چهاردهم، ۱۴۲۶قو.
۸. موسسه حقوقی آراز فرتاک بهترین موسسه حقوقی در تهران به شماره ثبت ۴۲۳۹۵ می باشد.
۹. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴هـ). جواهر الکالم فی شرح شرائع السالم. بیروت: دار احیاء تراث العربی، چاپ هفتم.

## دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال

إلهام بنت ناصر السعيد (السعودية)<sup>١</sup>، جواد سالمى (إيران)<sup>٢</sup>

تاريخ پذیرش: ١٤٠٢/٠٥/٢٦

تاريخ دریافت: ١٤٠٢/٠٣/٠٦

### الخلاصة

للأسرة دور فاعل وأساسي في نقل الموارث الحضارية للشعوب والأمم، بما في ذلك المنظومة العقائدية والأخلاق؛ وما يميز الأسرة أنها تنقلها في أجواء طبيعية بتلقائية وعضوية ودون تكلف أو تخطيط. وهذا ما يجعل البناء الأسري مهم جدا، وقد ألقت إسلامنا الحنيف لهذا الدور المهم والفاعل والمنسجم مع الفطرة والتكوين الإنساني؛ ومن هنا حث على الزواج والتناسل، ووصف هذا البناء أنه أفضل بناء في الإسلام. وقد أهتم بهذا البناء على كل الأصعدة الفقهية والفكرية والأخلاقية والعقائدية. في هذا المقال دراسة موجزة لدور الفقه في حفظ الأسرة العقائدية ودورها في نقل هذه العقائد عبر الأجيال. مستفيدة من توضيح الارتباط بين العقائد والفقه والأخلاق في منظومة الفكر الإسلامي، مستعينة برأي العلماء الأفاضل في الفقه و التفسير. وذلك في بيان إن الأسرة هي أفضل بيئة لنقل الموارث الحضارية والدينية للأجيال، ولحفظ العقائد السليمة وتعميقها، والعامل الأساسي لسعادة الأسرة وتخلصها من المشاكل هو التقوى، وهو أيضا برنامج وقائي وتحصيني لها من التيارات المنحرفة ومن المشاكل التي تسبب خلل في تكوينها وبالتالي في عطاءها؛ المشاكل التي تعالج عادة من جهة اجتماعية سلوكية،

١. جامعة المصطفى (ص) العالمية المفتوحة، ماجستير فقه الأسرة، السعودية، البريد الإلكتروني a.n.s.60719@gmail.com

(نويسنده مسئول)

٢. استاذ - قسم العلوم الإنسانية - كلية القانون و العلوم السياسية - جامعة المصطفى (ص) المفتوحة - قم

جامعة المصطفى المفتوحة (ص)

javad\_salemi@miu.ac.ir

وَيُغْفَلُ عَنِ الْبَعْدِ الْعَقَائِدِيِّ وَالْمَعْرِفِيِّ لِأَفْرَادِ الْأُسْرَةِ، بَيْنَمَا هُوَ الْعَمْدَةُ. كَمَا تَمَّ تَوْضِيحُ الْعِلَاقَةِ الْمَتَبَادَلَةِ بَيْنَ الْفَقْهِ وَالْعَقِيدَةِ، فَإِنَّ الْفَقْهَ هُوَ حَارِسُ الْعَقِيدَةِ وَالضَّامِنُ لَسِرْيَانِهَا فِي تَفَاصِيلِ الْحَيَاةِ، وَالْعَقِيدَةُ هِيَ مَنَبِعُ الْفَقْهِ وَالْحَافِظُ لَهُ مِنَ الْإِنْحِرَافِ.

## الكلمات المفتاحية: دور الفقه، الأسرة العقائدية، الامتداد الأجيالي.

### المقدمة

لم يعد موضوع الأسرة ترف معرفي، أو تنظير لواقع قائم وإنما أصبح ضرورة حضارية تعيد البشرية إلى رشدها في التعامل مع هذا التجمع الفطري الطبيعي الذي مثله أول إنسان على الأرض (نبي الله آدم)، فقد بدأت الحياة الإنسانية بأسرة وليس بفرد (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا) [البقرة: ٣٥]

وعلى الأرض كانت أسرة، فعندما نبحت تاريخ الإنسان على الأرض سنجد إنه في كل الأديان والقوميات كان هناك نظام يحكم العلاقة بين الجنسين ويؤطرها بإطار قانوني لحفظ هذه النواة الاجتماعية وهذا الامتداد الطبيعي للإنسان.

فكان التشريع الإسلامي هو الأكمل في تنظيم هذا الارتباط وإعطائه قدسية ووصفه إنه أحب بناء لله سبحانه، وبه يكمل نصف الدين.

فجعل الزواج وتكوين الأسرة عمل مرتبط باعتقاد الإنسان بالمعاد وعالم الغيب وليس فقط تنظيم أمر دنيوي منقطع.

ولذلك اهتم بأدق التفاصيل كما سيتضح في سياق البحث. والرهان اليوم على هذا الحصن الإنساني؛ لأن سقوطه وانهاره يعني سقوط المجتمع في الرذيلة والانحراف والتفكك والضياع، وهذا سعي الشيطان منذ خلق الله آدم إلى اليوم، وإن اختلف الشكل والأسلوب.

وتكمن أهمية هذا المقال فيما يلي:

توضيح أن سلامة المجتمع من سلامة الأسرة، وسلامة الأسرة من سلامة عقيدة وإيمان أفرادها، والتزامهم بما تفرضه عليهم هذه العقيدة من أحكام شرعية.



دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢١٧

إن الحضارة تبنى على ثقافة المجتمع متمثلا في أفرادها، وسلامة الأفراد ونموهم السليم فكريا وروحيا وجسميا لا يكون إلا في أسرة سليمة؛ أي أن الأسرة هي نواة الحضارة. إن انتقال الثقافات والحضارات والعقائد، وحفظ الأصول الأساسية والسليمة للأجيال المتتالية؛ إنما يتم من خلال الأسرة.

في الأسرة يندمج الفرد في المجموعة؛ ليسكن الفرد ويتكامل، و به تشتد المجموعة وتقوى في مواجهة ظروف وصعوبات الحياة المتقلبة والمتغيرة.

هذا مع ملاحظة ما نعاني منه من أزمة على مستوى الأسرة في أصل تكوينها خصوصا مع الاتفاقيات الدولية (مثل اتفاقية سيداو) التي وضعت أنواع للأسرة، وجعلت الأسرة الشرعية نمط تقليدي للارتباط.

بالإضافة إلى ما يعاني منه العالم من أزمات متعددة (كالفقر، الحروب، انفتاح الفضاء دون ضوابط.. وغيرها) كلها تؤدي إلى تفكك وهدم البناء الأسري وما لم نتعرف على مركز التغيير سيصعب مواجهة هذه الأزمات. من هنا أصبح من الواجب علينا تأصيل وتوضيح موقع الأسرة في الفكر الإسلامي.

## المبحث الأول: مفاهيم ومصطلحات أساسية

### تمهيد

الحياة الأسرية كأي بناء إنساني لا ينفصل عن حالة الإنسان الفكرية والروحية؛ بل هو أثر من آثارها، ولذلك للرؤية الكونية والبناء العقائدي وما يتفرع عنه من قوانين وأحكام فقهية-بتعبيرنا كمسلمين- دور أساسي في هذا البناء.

خصوصا أن الأسرة لا تتوقف على الأمور المادية فقط، بل الشؤون النفسية والقلبية هي الأهم في بناءها، وهذا ما جاء في قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [سورة الروم: ٢١]

يقول الشيخ الطوسي بخصوص هذه الآية: (أي جعل بينكم رقة التعطف إذ كل واحد من الزوجين يرق على الآخر رافة العطف عليه، بما جعله الله في قلب كل واحد لصاحبه ليتم سره) [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ج٨، ص ٢٤٠]

وهذا ينبع من العقيدة ويسري إلى كل تفاصيل الحياة بالمودة والرحمة ويحفظ هذه الروح بالتطبيق الصحيح للأحكام الفقهية المنبثقة من الإيمان الراسخ الذي يتبع التصديق بالعمل الصالح. والكلام في هذا المبحث يقع في ثلاث مطالب:

### المطلب الأول: الفقه وتعريفه

#### الفقه لغة

الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ وَالْفَهْمُ لَهُ، وَغَلَبَ عَلَى عِلْمِ الدِّينِ لِسَيَادَتِهِ وَشَرَفِهِ وَفَضْلِهِ عَلَى سَائِرِ أَنْوَاعِ الْعِلْمِ؛ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ السَّقِّ وَالْفَتْحِ، وَقَدْ جَعَلَهُ الْعُرْفُ خَاصًّا بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ، شَرَفَهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَتَخْصِيصًا بِعِلْمِ الْفُرُوعِ مِنْهَا. قَالَ غَيْرُهُ: وَالْفَقْهُ فِي الْأَصْلِ الْفَهْمُ. يُقَالُ: أُوتِيَ فُلَانٌ فِقْهًا فِي الدِّينِ أَي فُهْمًا فِيهِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ؛ أَي لِيَكُونُوا عُلَمَاءَ بِهِ، وَفَقَّهَهُ اللَّهُ. [لابن منظور، لسان العرب، ج ١٣ ص ٥٢٢]

#### الفقه اصطلاحاً

تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقهاء في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث من أحداث الحياة، وهذا ما يطلق عليه اسم "عملية استنباط الحكم الشرعي" وتحديد الموقف العملي بدليل في الفقه يتم بأسلوبين: أحدهما تحديده بتعيين الحكم الشرعي. والآخر: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك وتعذر تعيينه. [الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول الحلقة الأولى، ص ٤٢]

ولهذا ممكن تعريف علم الفقه: هو علم استنباط الأحكام الشرعية. والأحكام الفقهية: هي التشريع الصادرة من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان (الواجب، الحرام، المستحب، المكروه، المباح) [المصدر السابق ص ٦١]

## المطلب الثاني: الرؤية الكونية العقائدية

إن المعتقدات والآراء الأساسية التي يتبناها الإنسان وتغرس في أعماقه هي المنشأ للمنظومة القيمية في حياته وهي تؤثر بصورة شعورية أو لا شعورية في سلوك الإنسان وتصرفاته؛ ومنها تطبيقه للأحكام الفقهية والقوانين وتحديد هويته ونمط حياته. وقبل تعريف الرؤية الكونية لابد من تعريف الدين الذي منه تنبع الرؤية والعقيدة؛ وهي أيضا تمثل هويته وحقيقته.

الدين في الاصطلاح: بمعنى الإيمان بخالق الكون والإنسان وبالتعاليم والوظائف العملية الملائمة لهذا الإيمان. أما الرؤية الكونية: فهي عبارة عن مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والإنسان بل وحول الوجود بصورة عامة. والأيديولوجية: هي عبارة عن مجموعة الآراء الكلية المتناسقة حول سلوك الإنسان وأفعاله.

وعلى ضوء هذين المعنيين يمكن أن يعتبر النظام العقائدي والأصولي لكل دين هو رؤيته الشاملة، ونظام أحكامه العملية الكلية، ويتمثلان في أصول الدين وفروعه). [شيخ مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج ١ ص ٢٢-٢٣]

إذن (إن البحث في المعتقدات ليس بحثا فكريا محضا مقطوع الصلة بالحياة العملية؛ إنما هو بحث يستهدف معرفة مبدأ الإنسانية ومصيرها، ومعرفة خالقها والغاية التي خلقه من أجلها وكيفية الاتصال بذلك الخالق للتعرف على ما يحقق لها تلك الغاية، ليتم لها رسم الطريقة الفضلى لتحقيق الحياة الكريمة في الدنيا، ونيل السعادة فيما بعدها) [أحمد البهادلي، محاضرات في العقيدة الإسلامية، ص ٢١]

علما أن العقيدة هي ما انعقد في القلب ورسخ، وهي ما يعرف بأصول الدين (التوحيد والنبوة والمعاد) وهي تمثل المعتقدات الأساسية في جميع الأديان السماوية لأنها الإجابة الحاسمة على الأسئلة الفطرية الأساسية للإنسان الواعي: من هو خالق الوجود ومبدأه؟ وما هي نهاية الحياة؟ وما هو السبيل لمعرفة النظام الأفضل للحياة؟

أما أصول الدين في الإسلام المحمدي الأصيل فتزيد عليها بإثبات الإمامة والعدل. ويمكن أن يأتي مصطلح أصول الدين في مقابل فروع الدين الذي يشمل الأحكام ونمط الحياة المنبثقة من العقيدة.

### المطلب الثالث: الأسرة والامتداد الأجيالي

الأسرة في اللغة: أسر: الأسرة الدرع الحصينة.

والأسر في كلام العرب: الخلق. قال الفراء: أسر فلان أحسن الأسر أي أحسن الخلق، وأسره الله أي خلقه. وهذا الشيء لك بأسره أي بقده يعني كما يقال برمته. وفي الحديث: تجفو القبيلة بأسرها أي جميعها.

والأسر: القوة والحبس، ومنه حديث الدعاء: فأصبح طليق عفوك من إسار غضبك، الإسار، بالكسر: مصدر أسرته أسرا وإسارا، وهو أيضا الحبل والقيد الذي يشد به الأسير.

وأسرة الرجل: عشيرته ورهطه الأذنون لأنه يتقوى بهم. [الابن منظور، لسان العرب، ج ٤ ص ١٩-٢٠] و جاء في القاموس المحيط أن الأسرة تعني الدرع الحصينة والأسرة أهل الرّجل وعشيرته، و الأسرة الجماعة يربطها أمر مُشترك. والجمع: أُسر.

أما في اصطلاح علماء الاجتماع: فخلاصة ما ذكر في كتب علم الاجتماع أن الأسرة هي وحدة اجتماعية مقومة برابطة وعلاقة الزواج.

وقيل: هي المؤسسة الاجتماعية التي تنشأ من اقتران رجل وامرأة بعقد يرمي إلى إنشاء اللبنة التي تساهم في بناء المجتمع وأهم أركانه الزوج والزوجة والأولاد. واختلفوا في امتدادها بأنها هل تشمل الأجداد وبعض الأقارب أو لا؛ وأيضا ما هي وظائفها ووظائف كل فرد فيها!!

الامتداد الأجيالي للأسرة

للتعرف على المراد من الامتداد الأجيالي للأسرة سوف نبين معنى الأسرة في القرآن.

الأسرة في القرآن: لم يرد في القرآن كلمة أسرة أو عائلة بمعناها الاجتماعي العرفي، وإنما عبر القرآن عن هذا الموضوع الخارجي بالفاظ (زوج - نكاح - أهل - سكن - بيت) وذكر أحكامها

في الفقه تحت عنوان النكاح. وأذكر هنا معاني هذه المفردات كما أوردتها الراغب الأصفهاني في كتاب المفردات في غريب القرآن

أهل الرجل: من يجمعه وإياهم نسب أو دين، أو ما يجري مجراها من صناعة وبيت وبلد، وأهل الرجل في الأصل: من يجمعه وإياهم مسكن واحد، ثم تجوز به فقيلاً: أهل الرجل لمن يجمعه وإياهم نسب، وتعرف في أسرة النبي عليه الصلاة والسلام مطلقاً إذا قيل: أهل البيت لقوله عزّ وجلّ: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) [الأحزاب: ٣٣] وعبر بأهل الرجل عن امرأته.

زوج: يقال لكلّ واحد من القرينين من الذكر والأنثى في الحيوانات الْمُتَزَاوِجَةُ زَوْجٌ، ولكلّ قرينين فيها وفي غيرها زوج، كالحفّ والتعل، ولكلّ ما يقترن بآخر مماثلاً له أو مضادّ زوج. قال تعالى: (فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى) [القيامة: ٣٩]

النكاح: أصل النكاح للعقد، ثم استعير للجماع، ومُحَالٌ أن يكون في الأصل للجماع، ثم استعير للعقد، لأنّ أسماء الجماع كلّها كِنَايَاتٌ لاسْتِقْبَاحِهِمْ ذَكَرَهُ كَاسْتِقْبَاحِ تَعَاطِيهِ، ومحال أن يستعير من لا يقصد فحشاً اسم ما يستفطعونّه لما يستحسنونه. قال تعالى: (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى) [النور: ٣٢]، (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) [الأحزاب: ٤٩]، (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ) [النساء: ٢٥] إلى غير ذلك من الآيات.

بيت: أصل البيت: مأوى الإنسان بالليل، لأنه يقال: بَاتَ: أقام بالليل، كما يقال: ظلّ بالنهار ثم قد يقال للمسكن بيت من غير اعتبار الليل فيه.

سكن: من السكون أي ثبوت الشيء بعد تحرّك، ويستعمل في الاستيطان نحو: سَكَنَ فلان مكان كذا، أي: استوطنه، واسم المكان مَسْكَنٌ، والجمع مَسَاكِينٌ، قال تعالى: (لا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ) [الأحقاف: ٢٥] والسكن: السكون وما يسكن إليه، قال تعالى: (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا) [النحل: ٨٠] وقال تعالى: (إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ) [التوبة: ١٠٣]

وقيل: السَّكِينَةُ والسَّكَنُ واحد، وهو زوال الرِّعب، وعلى هذا قوله تعالى: (أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ) [البقرة: ٢٤٨] [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٢٩ ص ٢١٥، ص ٥٠٥، ص ٦٤، ص ٢٣٦]

والخلاصة فإن القرآن ينظر للزواج أنه اقتران مقدس ومنظم بعقد بين الرجل والمرأة يسكن به كل منهما إلى الآخر ويطمئن ويستقر ويتشارك معه البيت والسكون والمودة، فالقرآن يرى ضرورة تكوين الأسرة لتحقيق الكمال البشري المعتمد على السكن والمودة والرحمة، والأسرة بكل مكوناتها نسيج بعضه من بعض جمعهم التقوى والإيمان وتبادل المسؤوليات بين الآباء والأبناء والتشارك في مسؤولية عمارة الأرض، وخلافة الله سبحانه فيها؛ وهذا هو المراد من الامتداد الأجيالي الطبيعي.

الأسرة في الفقه: لم يرد هذا اللفظ في الفقه، بل ذكرت الأحكام الفقهية في باب النكاح في الرسائل العملية. وتم تعريف عقد النكاح أنه العقد المشتمل على الإيجاب والقبول اللفظيين بين الرجل والمرأة، على المهر المعلوم كغيره من العقود اللازمة. [الشهركاني، معجم المصطلحات الفقهية ص ٦٢١]

ويتبع هذا العقد الكثير من الأحكام الفقهية بين الزوجين ابتداء من أحكام النظر بين الطرفين وسلسلة من المحارم نتيجة هذا العقد، وليس انتهاءً بالحقوق والواجبات بينهما وإنما تمتد لسلسلة تفصيلية من الأحكام الفقهية المتعلقة بالأبناء حقوقياً وتربوياً، بما يضمن للأبناء حياة كريمة وسليمة نفسياً وفكرياً وراسخة عقائدياً. وهذا ضمان قانوني فقهي محدود بحدود الوجوب والحرمة لامتداد أجيال مبنية عقائدياً ومعرفياً بناء قوياً قادراً على تجاوز كل أشكال الحرب الثقافية والمعرفية.

## البحث الثاني: موقع الأسرة في الفكر الإسلامي

### تمهيد

ما أريد إضافته في هذه المقال، استخلاصا من قراءة موقع الأسرة ضمن المنظومة الإسلامية الشاملة لكل شؤون الحياة وليس الإسلام الفكري المعزول عن الحياة والواقع المعاش؛ هو أن أغلب الدراسات حول موضوع الأسرة تتناول الأسرة من جهة فقهية فقط وأنها شراكة يحكمها مجموعة من الأحكام الفقهية بين الوجوب والحرمة، أو من جهة أخلاقية اجتماعية سلوكية تحاكي السطح ولا تلامس الأعماق!!

بينما الأسرة هي مثال الإنسان الحي الذي يتقاطع فيه الفقه والأخلاق والعقيدة لينتج منها أفكاره ومشاعره وسلوكه، وكذلك الأسرة فإن لهذه المنظومة مكتملة أثر في أصل تكوينها واستمرارها، مع ملاحظة أثر العمق العقائدي لأفرادها والعودة لله سبحانه وتعالى بفهم وتطبيق الدين الحنيف، في وقايتها من المشاكل، وفي حلها لو وقعت!! وذلك لعمق النظرية الإسلامية وشمولية الدين في معالجة واقع الأرض بكل ما يحدث عليها من تغيرات سواء على مستوى الطبيعة وانعكاسه على الإنسان، أو بين الناس مع بعضهم، بما في ذلك الإنسان ضمن أسرته.

### المطلب الأول: موقع الأسرة في الإسلام

إن الرؤية الإسلامية النابعة من كتاب الله سبحانه وسنة النبي (ص) واضحة الدلالات في حثها وترغيبها؛ بل إعطاء الزواج وتكوين الأسرة مكانة كبيرة قل نظيرها ويوضح ذلك عدد من الأحاديث الشريفة منها قول رسول الله (ص): (ما بني بناء في الإسلام أحب إلى الله عز وجل من التزويج) [الحر العاملي، وسائل الشيعة ج١٤] (النكاح سنتي، فمن رغب عن سنتي فليس مني) [المجلس، بحار الأنوار ج١٠٣]

فالزواج الذي جعله الله تعالى سنة مؤكدة، وتقتضيه الفطرة السليمة هو من أعظم النعم الإلهية والأسرار الربانية؛ حيث خلق الله سبحانه الرجل والمرأة بخلقه يحتاج فيها كل منهما إلى الآخر وأودع في وجدان كل منهما انجذاب للآخر ومن ثم نظم هذا الانجذاب بقوانين ربط فيها الدنيا بالآخرة بوضع حقوق وواجبات متبادلة بينهما في فضاء عاطفي انفعالي تظهر فيه المحبة

والانسجام على شكل سلوك عملي اسماء المودة، ولم يجعله قانونا جامدا وجافا وإنما غلفه وأشاع بين جناته الرحمة والسكينة (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) [الروم: آية ٢١]

فالزواج ناموس الطبيعة ودستور الشريعة، يقول العلامة الطباطبائي (أصل التواصل بين الرجل والمرأة مما تبينه الطبيعة الإنسانية بل الحيوانية بأبلغ بيانها، والإسلام دين الفطرة فهو مجوزه لا محالة. فقد وضع ازدواج موضعه الطبيعي، فأحل النكاح وحرم الزنا والسفاح، ووضع علاقة الزوجية على أساس جواز المفارقة وهو الطلاق، ووضع عقد هذا المجتمع على أساس التوالد والتربية) [أنظر: الطباطبائي، قضايا المجتمع والأسرة والزواج على ضوء القرآن ص ١٣٩]

إذن الإسلام أسس البناء الأسري على أسس راسخة في أصل الخلقة لركنيها الأساسيين (الرجل والمرأة) ومنها فإن الأسرة لا تتزلزل إلا بتزلزل أسسها ولا يحصل هذا إلا إذا تنازل المؤمن عن العمل بها. وكشف أن العلاقة بين أفرادها علاقة ذوبان وانسجام وتكامل تتجاوز عالم الدنيا إلى عالم الآخر بالحق الذرية بالأهل (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ) [الطور: آية ٢١] وبشفاعة أحدهما للآخر، وسؤال الوالدين عن الأبناء، والأبناء عن بر الوالدين، والأخوان بعضهم عن بعض بما لهما من حقوق وواجبات متبادلة للرحم بينهم، كل ذلك ضمن منظومة فقهية أخلاقية ترشح عن الإيمان والعقيدة.

ولأن الإسلام دين واقعي فإنه قدم لنا الأسرة على أساس أنها حقائق لا نظريات وعالج كل ما يمكن أن يصيبها من مشاكل بطرح نماذج قرآنية متفاوتة، فيها الأسرة الصالحة المنسجمة التي يجمعها الولاء والانسجام كأسرة نبي الله إبراهيم عليه السلام و زكريا عليه السلام والأسرة الأكمل والتي تمثل القدوة لنا وهي أسرة رسول الله (ص)، وقدّم كذلك الأسرة التي تعاني من مشاكل وصعوبات. مشيراً إلى مركز المشاكل وسببها الأساسي وهو الشيطان الذي أقسم أنه سيضل هذا الإنسان ويقطع عليه الصراط المستقيم وذلك بأمرين متعلقين بالأسرة هما:



دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٢٥

١- العمل على إلغاء الأسرة أساسا من الواقع الاجتماعي، كما حدث لقوم لوط. وما لهذا من آثار وخيمة ونتائج سيئة متعددة (الانهيار النفسي والروحي وفقدان الأمن وفقدان التناسل والتكاثر الطبيعي).

ومن خلل في أصل فهم هذا الوجود وخالقه والثقة به والتسليم له (أي الأصل خلل عقائدي إيماني) مثل الأخوة قابيل وهاييل وما جرى بينهما!

٢- إن لم ينجح الأول فإن العمل سيكون بإرباك الأسرة الموجودة، بأساليب متنوعة إما من خلال الدعوة للانفتاح والانحلال الأخلاقي بأشكال مختلفة، أو التطفيف في المكاييل وإرباك الواقع الاقتصادي، أو نشر ثقافة الأنا والذاتية مما يؤدي إلى سوء في الخلق (الحسد والحقد والغرور والتكبر .. وغيرها) وتضعيف الجانب الإيماني .. وغيرها من الخدع الشيطانية.

ولذلك القرآن والإسلام عندما تحدث عن الأسرة لم يغفل عن أي جانب من الجوانب المرتبطة بصلاحتها وتنميتها، وحرصا شديدا على حفظها بتشريع وأحكام فقهية مختلفة للحفاظ على وحدتها وانسجامها والحيلولة دون تفككها وتلاشيها، مثل أحكام (النفقة، والتمكين، والقوامة، والأحكام المتعلقة بالأولاد وحفظ أمنهم ورعايتهم وتربيتهم، وأحكام التواصل الرحيمي الممتد) كل ذلك ضمن أحكام فقهية واضحة.

مع ملاحظة أن الأسرة في الإسلام لا ينظر لها كزوجين يربط بينهما عقد ويتشاركان في السكن والمسؤوليات فقط؛ وإنما ينظر لها كبذرة صالحة في المجتمع لها أصل وامتداد ولها ثمر، ولذلك توجد ولاية للأب على الأبناء ومن الجد في بعض الحالات ومسؤوليات مالية واقتصادية متبادلة بالإضافة إلى العلاقة الروحية والنفسية الطبيعية.

## المطلب الثاني: الكفاءة

نريد توضيح مقومات الانسجام الأسري، لكن نحن بحاجة أولاً لتحديد معنى الكفاءة التي على أساسها سيتم هذا الرباط المقدسة.

الإسلام نظام عقائدي وأخلاقي وعملي؛ مركزه التوحيد ومنه تشع كل العقائد الأخرى التي تنعكس على الواقع في صورة أخلاق وسلوك منضبط يدير كل شؤون الحياة، والإنسان المتدين هو الثمرة الناضجة للارتباط بالسماء والذي تظهر عليه سمات ملكوتية تجعله يمشي على منكب الأرض متواضعاً، ويسير في الأرض خاشعاً. وقد وردت آيات و أحاديث كثيرة توضح سمات المؤمنين منها:

{وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا} [سورة الفرقان: ٦٣] و {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [سورة البقرة: ٣] عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (المؤمنون هينون لينون) وعن الإمام علي (عليه السلام): (المؤمنون خيراتهم مأمولة، وشورهم مأمونة) وعنه (عليه السلام): (المؤمنون لأنفسهم متهمون، ومن فارط زللهم وجلون، وللدنيا عائفون، وإلى الآخرة مشتاقون، وإلى الطاعات مسارعون) وعن الصادق (عليه السلام): (ثلاث من علامات المؤمن: علمه بالله، ومن يحب، ومن يبغض) [الريشهري، ميزان الحكمة ج ١ ص ٢١١]

ولنا أن نتأمل أثر مثل هذه الصفات والأخلاقيات في استقرار الأسرة وسكينتها واطمئنانها؛ أي تحقيق الهدف من وجودها وتأسيسها.

بعد هذه المقدمة نبين أنه من أهم المقومات قبل الدخول في هذا المشروع الإلهي - وهو الزواج - تحقق التكافئ بين الزوجين وهو التشابه والتناظر ظاهرياً وباطنياً نوعاً ما، وأهم أوجه التشابه ينبغي أن تتجسد في التدين بمعنى أن المؤمن كفوء المؤمنة (الطيبات للطيبين) [النور: ٢٦]

الكفوء يعني طهارة كلا الطرفين، وهذا التكافئ الإيماني يذيب كل الفوارق الأخرى والتي كلها متعلقة بأمور اعتبارية ظاهرية كالوضع الاقتصادي أو الشكل أو العرق.

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٢٧

قال رسول الله (ص): (إذا جاءكم من ترضون دينه وأمانته يخطف إليكم فزوجه إن لا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) وعن الإمام الصادق (ع): (الكفو أن يكون عفيفا وعنده يسار) [المجلسي، بحار الأنوار: ج ١٠٠]

جاء رجل للإمام الحسن (ع) يستشيريه في تزويج ابنته فقال له (ع): (زوجها من رجل تقي، فإنه إن أحبها أكرمها وإن أبغضها لم يظلمها) [الريشهري، ميزان الحكمة: ج ٢، ص ١١٨٢]

كتب الإمام الجواد ع إلى علي بن أسباط: (فهمت ما ذكرت من أمر بناتك وأنت لا تجد أحدا مثلك، فلا تفكر في ذلك يرحمك الله، فإن رسول الله (ص) قال: (إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجه وإن لا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير) [المجلسي، بحار الأنوار: ج ١٠٠]

ولذلك في مقابل هذا ذكرت الأحاديث عدم الأكفاء ونهت عن تزويجهم مثل سيء الخلق، شارب الخمر، السفية، اللثيم، الفاسق .. وغيرهم ممن أشارت إليه الأحاديث. كما ذكرت أيضا عدم الكفو من النساء مثل الحمقاء والسيئة المنبت وغير العفيفة .. وغيرها من شرار النساء.

المطلب الثالث: مقومات الانسجام

### التقوى

التقوى من أهم مقومات الانسجام وهي كاللباس الذي يحمي ويستر وأيضا يضيفي جمالا ورونقا وجاذبية للمتقين (ولباس التقوى ذلك خير) [الأعراف: ٢٦]، فإذا كان كلا الزوجين في دائرة المتقين سوف يكون للأسرة لباس يحميها ويستر عليها ويزيدها جمالا وجاذبية.

فالتقوى تعني وقاية النفس من المحرمات والنواهي، وهذا لا يكون إلا بمعرفة هذه المحرمات من خلال الإطلاع الفقهي لكلا الزوجين. التقوى تعني هندسة الحياة بكل تفاصيلها وفق الشرع الإلهي، إذن التقوى تطوي على معرفة للأحكام الشرعية والسعي لتطبيقها وذلك يكون نابع من إيمان صادق وعقيدة قوية بما وعد الله المتقين.

فالبيت الذي يبني على التقوى يعني بني على خشية الله في التعامل مع الشريك وخشية الله في تربية الأبناء، ومراقبة النفس وتهذيبها وليس مراقبة الآخر.

### حسن الخلق ولین الجانب

إن لحسن الخلق في التعامل مع الآخرين مفعول السحر فالرفق لم يكن مع شيء إلا زانه، فإذا تأسست الأسرة على حسن الخلق من القناعة والرضا والصبر والعفو التسامح؛ كانت أسرة سعيدة ومملوءة بالحب، مهما مرة بظروف صعبة!! عن أمير المؤمنين (ع): (شر الناس من لا يعفو عن الزلة ولا يستر العورة) [الريشهري، ميزان الحكمة: ج٦]

التواضع والحلم على الطرف الآخر إلى أن يصلا معا للانسجام، كفيل بتدويب كل الخلافات التي ممكن أن تنشئ بسبب اختلاف الأطباع أو الفقر أو غيرها. خصوصا إذا نبع من إيمان صادق ورغبة جادة في امثال سيماء المؤمنين وصفات المتقين، فهذا يضيف عليه جمال وإشراق يزيد الجاذبية بين أفراد الأسرة.

### ٣- العفة

(قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَرَكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ \* وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) [النور: ٣٠-٣١]

ويقول سماحة السيد القائد الخامنئي (حفظه الله): (جعل الإسلام الغريزة الجنسية أساسا لبناء الأسرة، أي أنها وسيلة لتقوية الأسرة، ماذا يعني هذا؟ يعني أنه إذا كان الرجل والمرأة عفيفين و متدينين و يخافان الله تعالى و يجتنبان المعصية في مجال الغريزة الجنسية- كما أمر الإسلام- فإن احتياج الرجل والمرأة أحدهما إلى الآخر سيكون أكثر. وإذا كان الاحتياج أكثر، فإن هذه الأسرة والتي أساس بنائها الرجل والمرأة ستكون أكثر تماسكا) (الإسلام يطمح لأن لا تسلب هذه الركيزة من الأسر، ويؤكد على أن لا يشيع الناس هذه الغريزة خارج محيط الأسرة، لكي لا يصبحوا غير مبالين ولا مهتمين بعوائلهم، ولهذا فقد سد الأبواب التي تؤدي إلى ذلك) [الخامنئي، إنطلاقة المودة ص ٣٤]

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٢٩

ولذلك وضع الإسلام الكثير من التشريعات والقوانين لضبط سلوك الفرد والمجتمع وحفظ العفة في المجتمع، مثل تشريع الحجاب، وتقنين وتنظيم الاختلاط بين الجنسين.. وغير ذلك من الأحكام التي تجعل العفة واقع عملي وليس نظرية أخلاقية.

سأذكر بعض لأمثلة على ذلك من جهة شرعية، السؤال: هل يجوز الاختلاط والكلام مع الحمه (أخ الزوج) وكذلك زوج الأخت وأحياناً يحدث المزاح؟ وهل يجوز الجلوس على مائدة واحدة للطعام والأكل معاً بحضور العائلة كلّها؟ الجواب:

سماحة السيد علي الخامنئي (دام ظله)

لا مانع من كل ما ذكر مع مراعاة الضوابط والأحكام الشرعية بين الأجنيين، من قبيل أن لا يكون محتوى الكلام محرماً ولا مثيراً للشهوة ولا يترتب عليه مفسدة وأن تراعي الحجاب الشرعي وما إلى ذلك.

سماحة السيد علي السيستاني (دام ظله)

أخ الزوج وزوج الأخت هما والأجنبي سواء، وعليه يحرم المزاح والمفاكهة معهما إلى غير ذلك من الأمور اللازم اجتنابها مع الأجنبي.

وفي توضيح حدود الحجاب جاء السؤال: ما هي حدود الحجاب الإسلامي عند المرأة؟

الجواب:

سماحة السيد علي الخامنئي (دام ظله)

الواجب أن تستر جميع البدن ما عدا الوجه والكفين. ولا يجوز أن تظهر أمام الأجنبي بلباس يصدق عليه أنه زينة عرفاً أو مبرزا للمفاتن.

سماحة السيد علي السيستاني (دام ظله)

الواجب ستر الرأس والجسم ما عدا الوجه والكفين ويجب أن لا يكون اللباس زينة ولا موجبا لبروز مفاتها.

وفي سؤال آخر: هل لبس الحجاب الملون يعتبر حجاباً شرعياً؟

الجواب:

سماحة السيد علي الخامنئي (دام ظلّه)

لا مانع منه ما لم يعد زينة عرفاً، أو كان ملفتاً لنظر الرجال الأجانب.

سماحة السيد علي السيستاني (دام ظلّه)

إذا كان في نفسه زينة فلا يجوز وإلا فلا مانع منه مع فرض كونه ساتراً لمفاتن المرأة.

هذه المسائل وغيرها - في باب أحكام النظر وباب الستر والساتر وباب النكاح - هي تحصيل عملي للمجتمع ونشر للعفة كنمط حياة ومنع وتحريم كل ما يחדش العفة الفردية أو الاجتماعية؛ وهنا لو طالعنا لاستفتاء في المستجدات المعاصرة من التصوير في الأعراس أو وضع مكياج للمودل ونشر صورها حتى وإن لم تكن محجبة، والكثير من المسائل والأحكام في هذه الأبواب سنجدها كلها تعزز العفة وتحمي المجتمع من التهتك والانحراف، وهذا بطبيعة الحال يحفظ الأسرة والعلاقة بين الزوجين.

#### ٤- البساطة في العيش وعدم التكلف

لقد أزال الإسلام قيود الجاهلية وأغلالها ومنها الإسراف والتبذير، وأسس الأسرة على أساس القناعة والكفاف وبساطة العيش وعدم المبالغة في المظاهر المادية وإنما يغني الإنسان ما يكفيه ولا يخفى على عاقل ما لهذا الأمر من أثر على تماسك البيت خصوصاً في ظل الظروف الاقتصادية الصعبة.

فليس الغنى والمظاهر المادية عزا وشرفاً ولا الفقر والبساطة والقناعة ذلاً ونقصاً، وإنما الإسلام وضع ميزاناً آخر وهو التقوى والإيمان. ولنا في سيدة نساء العالمين وسيد الغر المحجلين قدوة حسنة فقد أسسوا أكمل بيت على وجه الأرض بإمكانيات بسيطة وهما في عمر الشباب والفتوة.

#### ٥- التواصي بالحق والصبر

عندما يجتمع الزوجان على محبة الله سبحانه ومعرفته والرغبة الصادقة في قربه سبحانه، فإن ذلك سيحول النقص أو التقصير من أحدهما سبيل لظهور الإيمان أكثر بالتواصي بالحق بأجمل

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٣١

أسلوب وأرق بيان وبالرفق واللين، لأن الدافع لذلك هو المحبة الصادقة بينهما، والسعي لأجل أن تمتد عشرتهما إلى الجنة. وأيضا التواصي بالصبر في سبيل الثبات والتقوى، الصبر على صعوبة الحياة وابتلاءاتها، الصبر على طريق ذات الشوكة.

## ٦- المرونة ووضع الحياة في قلبها الطبيعي

في بداية الحياة الزوجية وفي أوج حرارة الحب الأول لا تلبث أن تكشف الخلافات عن نفسها، وتتبدد الصورة الوردية والآمال والمثالية التي كانا يسعيان لها وهنا لابد من أمرين: أن نضع الطرف المقابل في موضعه الطبيعي ولا نحمله فوق طاقته فهو إنسان ممكن أن يخطأ ويشتبه، ويتمنى ولا يستطيع تحقيق أمنياته، ولعله في غمرة الحب أعطى بعض الوعود فلا تثقل عليه حين يتضح له أنه غير قادر على تنفيذها.

علينا عدم التعلق بالجزئيات وإنما معرفة نمط الحياة الصحيح في كل التفاصيل والسعي لأن نجعله سمة لحياتنا وسلوك روتيني لنا؛ مثلا ضبط الوقت على أداء الصلاة في أول الوقت، والاجتهاد لإحياء الليل، وضع جدولة لصلة الرحم.. وغير ذلك؛ أي معرفة نمط الحياة الإسلامية والاجتهاد لتحقيقه بعيدا عن رفع سقف التوقعات من الطرف الآخر.

## ٧- المحبة والانسجام

السعي خصوصا في سنوات الزواج الأولى للانسجام؛ بمعنى محاولة التعايش مع الوضع الموجود أو الطارئ. فالانسجام في الحياة أساس لبقائها وهو الذي يخلق المحبة ويجلب البركات الإلهية. لا مجرد أن يصدر من أحد الطرفين عدم الانسجام يرد الآخر بالمثل!! هذا من المواطن التي يحسن فيها التنازل واللين والمساومة من أجل ترسيخ المحبة ودوامها. فالمحبة نحن من يخلقها ويسعى لاستمرارها بمراعاة الحقوق والاحترام المتبادل وحسن الخلق.. لا بالأوامر والنواهي، والقوانين الصارمة.

## ٨- الحفظ بالغيب

ينكشف من ستر الزوجين وبينهما ما لا ينكشف لغيرهما، سواء في الأمور السلوكية أو الأخلاقية أو الوضع المادي أو حتى الجسدي، وهنا تبرز سمة من أهم سمات المؤمنين وهي الستر وحفظ الغيب، فإن الله سبحانه ستر العيوب؛ والمؤمن يتخلق بأخلاق الله!! والستر هنا له وجهان، ستره عن الآخرين وعدم إظهاره وحفظه، وستره عن أنفسنا حتى لا نهتك شخصية الطرف المقابل؛ وإنما إن كان أمر عملي ممكن النصح والتوجيه وإن كان أمر خارج الإرادة فلا نسب حرج لنقص أو عيب لا دخل له به.

## ٩- التحصن بالمعارف الحقة

الحصن الذي يحمي الأسرة من المشاكل والاختراق والصمود في مواجهة متغيرات الحياة هو العلم والمعرفة للأحكام الشرعية والثقافة الإسلامية، وبالوعي والبصير نستطيع هندسة البيت كما أراد الله سبحانه وحفظه وحمايته من أي خلل ممكن أن يصيبه. بينما الجهل يجعل الزوجين يقعان في الذنوب وتجاوز الحد، ولعل أحد الزوجين يطلب ما ليس حق له ويفرط في حقه!! وأيضا مع الجهل يسهل الاختراق والتأثر بما يقال له وبما يسمع.

## ١٠- التمكين من أداء الوظائف المنسجمة مع دوره الطبيعي

في بيت الزوجية يوجد وظائف لكل من الزوجين تنسجم مع خلقتهما، فمثلا زودت المرأة بعاطفة ومشاعر وليونة وسعة صدر تؤهلها للقيام بشؤون البيت الداخلية والتي تحتاج إلى حنان ولطف ممزوج مع تدقيق في التربية والرعاية وحفظ البيت. بينما الرجل زود بقوة في بدنه وفي تحمله بما يؤهله لمواجهة الظروف القاسية خارج البيت، وتحمل مسؤولية الأبناء. والتشريع جاء منسجم مع هذه الطبيعة بتكليف الزوج بالنفقة وتأمين السكن والولاية على الأبناء ومسؤولية تربيتهم وتعليمهم؛ فعلى كل واحد من الزوجين أداء دوره الأساسي أولا، وبعد ذلك إن استطاع



دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٣٣

معوّنة الطرف الآخر فهو تفضّل وإحسان ومزيد من الانسجام حتّى عليه الشارع المقدّس، وإن لم يستطع فلا تكليف عليه.

### البحث الثالث: أثر الالتزام الفقهي في البناء العقائدي الممتد المطلب الأول: الارتباط بين الفقه والعقائد

لا يستغني الإنسان في حياته عن القوانين أو الضوابط التي تنظم تفاصيل حياته، في اقتصاده وعلاقاته وحياته الفردية والأسرية والاجتماعية، وعلاقته بأبنائه وعلاقة الأبناء بالوالدين وكل شؤون حياته؛ وهذا النظام سائد في كل المجتمعات على اختلاف انتماءها، ولذلك عندنا في الفقه قاعدة وهي (ألزموهم بما أئزمو أنفسهم) (ولكل قوم نكاح وسفاح) لأنه لكل قوم قوانين تحكم العلاقة بين الرجل والمرأة وتنظم باقي شؤونه.

ولا بد لهذه القوانين من واضع؛ ومن منشأ لهذا الوضع، أي من يضع القانون لا بد له من رؤية كونية خاصة تكون هي المنشأ للقوانين. مثلاً من النظام الذي يحكم الغرب في الاقتصاد، وهو الحرية التامة للفرد في الاكتساب ولو كان كسبه بالكذب والخداع أو بأي طريقة كانت، فالمهم عندهم أن لا يخالف قوانين النظام المدني القائم؛ فإن هذا القانون ناشئ من إن قيمة الإنسان بمقدار ما ينتج؛ لأن رؤيتهم الكونية ترى أن الحقيقة والعلم هو فقط في الحس والأمر المادية، فهم لا يؤمنون بالغيب ولا بالروح ولا بالحياة بعد الموت.

يعني إن قانونهم نابع من هذا المعتقد، وأيضاً تطبيق هذا القانون والالتزام به وتربية الأجيال في البيت وفي مراكز التعليم على هذا القانون، وعلى أنه الأفضل لضمان حياة ذات جودة عالية؛ يدفع بشكل تلقائي على الاعتقاد بمصدر هذا القانون. أي هناك حالة من التناغم والتبادل بين القانون والعقيدة فالقانون نابع من العقيدة والرؤية الكونية والفهم لهذا الوجود. والعقيدة تضمن بقاء القانون وسريانه وتطبيقه كمنط حياة ومنها فالقانون يحفظ سريان العقيدة في كل تفاصيل الحياة ونقلها للأجيال القادمة، والعقيدة هي الضمان لبقاء القانون وتطبيقه، وكل منهما يقوي الآخر ويدل عليه.

هذا الأمر قاعدة كلية لأي معتقد وأي قانون، وهذا يشمل الإسلام الحنيف فالأحكام الفقهية بما هي قوانين لنظم كل شؤون الحياة، وكما يقول الفقهاء (لله حكم حتى في خدش الإرث) في تعبير رمزي لاتساع دائرة الدين باتساع الحياة مع كل المستجدات والمتغيرات.

ولأنه الفقه له هذا الدور الكبير؛ وكثرة المتغيرات مع امتداد الزمان وضع مبحث (الثابت والمتغير) عند الفقهاء وأيضاً (قاعدة الفراغ) وغيرها من المعالجات الأصولية والفقهية التي تضمن وجود حكم فقهى في كل جزء من أجزاء الحياة.

وكل الفقه واتساعه نابع من عقيدتنا كمسلمين بتوحيد الله تعالى وأن لهذه الأحكام مصدر وحياني هو القرآن الكريم والذي وصلنا على لسان النبي الكريم (ص)، وأيضاً اعتقادنا في عصمة النبي (ص) والأئمة (ع) وأن الصادر عنهم هو صادر عن الله تعالى.

والفقه النابع من هذا المعتقد هو أيضاً غير مفصول عن عالم الغيب والقيامة والحساب؛ بل هو ناظر لضبط وهندسة حياة الإنسان ليصل إلى أعلى درجات الكمال في هذه الدنيا ليستقر يوم القيامة في جنة عدن. إذن الفقه هو حارس العقيدة والمثبت لها والوسيلة الصحيحة لسريانها في كل تفاصيل الحياة. بما في ذلك البناء الأسري الذي يمثل المنبع والمصنع لصناعة الإنسان وبناءه ليكون إنساناً بالفعل بعد أن ولد إنسان بالقوة.

والبحوث الفقهية المتعلقة بالبيت والأسرة سواء التي تتناول تنظيمها بشكل مباشر كباب النكاح، أو بشكل غير مباشر كباب الأطعمة والأشربة مثلاً، بل ممكن أن أقول أن الفقه كله الذي وضع لتنظيم حياة الفرد أو المجتمع، كله متعلق بالأسرة ولا ينفك عنها. فحينما يجب على الأب تعليم أبناءه المسائل التي تحفظ لهم دينهم وأدائهم للعبادات بشكل صحيح؛ هنا يندمج باب الصلاة مثلاً في كينونة البيت ودور الأبوة فيه.

ولأن المقال عن الامتداد الأجيالي، وكثرة المسائل والأبواب الفقهية المرتبطة بالأسرة، أخترت عنوان واحد منها لارتباطه بعنوان المقال كمثال ولأهميته وهو دور الأب في المسائل الفقهية، وهذا ما سأحدث عنه في المطلب الثاني.

## المطلب الثاني: الأب في المسائل الفقهية.

مسؤوليات الأب الشرعية [موقع السيد السيستاني الرسمي على الانترنت في قسم الاستفتاءات] قبل البدء بذكر المسؤوليات أو الصلاحيات التي أعطها الله سبحانه للأب في نظام الأسرة بعد أن زوده بما يعينه على ذلك، وأكد اعتمادي على رأي سماحة السيد السيستاني (حفظه الله) فقط. كما سأذكر نماذج من المسائل الشرعية من الولادة وحتى البلوغ وليس استقصاء لكل المسائل وذلك للاختصار.

١- حضانة الولد - سواء كان ذكراً أو أنثى - في أول سنتين في عمره والتي يحتاج فيها الأبناء لرعاية خاصة مادياً ومعنوياً هي حق للأبوين معاً حتى في حالة الانفصال، ويختص الأب بما بعد السنتين إلى حين البلوغ كما يشترط في من له حق الحضانة أن يكون عاقلاً مأموناً على سلامة الولد لأن الحضانة يراعى فيها مصلحة وحفظ ورعاية الأبناء.

٢- وللتأكيد على أن الحضانة هي لمصلحة الولد، يرى الشرع أن الأب هو الأصلح لذلك بالشراكة مع الأم خلال السنتين ويستفرد بها الأب دون منع الأم من رؤيته في حال الانفصال، يجيب سماحة السيد عن هذا السؤال: ما هي الشروط التي تُثبت من له حق الحضانة من الأبوين؟

الجواب: يشترط فيمن يثبت له حق الحضانة من الأبوين أو غيرهما، أن يكون عاقلاً مأموناً على سلامة الولد، مسلماً، فلو كان الأب كافراً والولد محكوم بالإسلام والأم مسلمة اختصت هي بحضانته، وإذا كان الأب مسلماً والأم كافرة كان حق حضانته له.

وواضح في هذا الجواب من سماحة السيد أن الحضانة لأصلح في حفظ دين وعقيدة الأبناء. وهذا يبين العلاقة بين الفقه والعقائد.

٣- متى تنتهي الحضانة؟ أو ولاية الأب العامة على الأبناء؟

فكان جواب سماحته: تنتهي الحضانة ببلوغ الولد الرشيد، فإذا بلغ ذلك لم يكن لأحد حق الحضانة عليه، حتى الأبوين فضلاً عن غيرهما، بل هو مالك لأمر نفسه ذكراً كان أم أنثى، فله الخيار في الانضمام إلى من شاء منهما، أو من غيرهما. نعم، إذا كان انفصاله عنهما يوجب

أذيتهما الناشئة من شفقتهما عليه، لم يجز له مخالفتهما في ذلك، وإذا اختلفا، فالأم مقدمة على الأب.

أي أن الهدف من هذه الحضانة هو حفظ ورعاية الأبناء، فالمرجو منها أن لا تنتهي عند سن البلوغ إلا وأصبح الأبناء مؤهلين لقيادة زمام أنفسهم وإكمال مسيرة التسامي والتكامل؛ ومنها في حالة انفصال الأبوين يوكل لهم الشرع العيش مع من يختارون ثقة في رأيهم ورشدهم الذي زرعه الآباء فيهم.

٤- لا يختار المولود اسمه ولا هويته، فيكون حقاً له على والده أن يحسن تسميته، وأن يسميه بما يثبت هويته العقائدية فيسميه بالأسماء المستحسنة وأفضل الأسماء الأنبياء وخصوصاً النبي محمد (ص) والأئمة وفاطمة صلوات الله وسلامه عليهم والمتضمنة للعبودية لله عز وجل.

ولا يخفى ما للإسم من أثرٍ على صاحبه؛ في تعريفه على نفسه ودينه عندما يكبر.

٥- وفي سؤال صريحٍ وواضحٍ لسماحة السيد أنه على من تقع مسؤولية التربية من ناحية المسائل الشرعية وغيرها من الأمور الحياتية - وليس فقط الشرعية - في الشرع هل تكون على الأم أم على الأب أم على الاثنين معاً؟

الجواب: هذا من شؤون الحضانة وهي مشتركة بينهما إلى أن يبلغ الولد سنتين ثم تختص بالأب سواء انفصلا أم لم ينفصلا. فيجب على الأب تعليم الابن الأحكام الشرعية بمقدار ما تتوقف عليه تنشئته نشأةً دينيةً صالحةً.

٦- ليس من المنطقي أن يتحمل الأب مسؤولية الحضانة والتعليم والتهديب بما يؤهل الأبناء للرشد دون أن يعطى صلاحيات، لذلك إذا توقف التأديب على أعمال القوة والضرب جاز له ذلك تأديباً وليس تشفيماً وغضباً، ولذلك الأحوط لزوماً أن لا يتجاوز في ذلك ثلاث جلدات على أن تكون برفق بحيث لا يوجب ذلك احمرار البدن أو اسوداده وفي جوازه بالنسبة للبالغين إشكال فالأحوط لزوماً تركه.

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٣٧

٧- وفي سؤال أكثر ارتباطاً بيوميّات الآباء والأبناء: ما هي نوعية البرامج والأفلام التلفزيونية التي يحرم علي الوالدين ترك أبنائهما مشاهدتها؟ (لأن هذه المشاهدات ضمن دائرة مسؤولية الأب وحضائته وهي مؤثرة في التربية الدينية والعقائدية)

جاء الجواب: كل ما ينافي تنشئتهم نشأة دينية صالحة مما يتضمن الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف ونشر الأفكار الهدامة والصور الخلاعية المثيرة للشهوات الشيطانية وكل ما يوجب الانحطاط الفكري والخلقي للمشاهد.

٨- ومن ضمن صلاحيات الأب أيضاً جواز مراقبة الولد أو البنت من خلال فحص موقعه أو هاتفه ليرى مع من يتحدث بمقدار الضرورة في ما تتوقف عليه صيانته من الوقوع في المحرّمات.

٩- وإذا سألتنا باختصار: ما هي حقوق الأبناء على الآباء؟

فالجواب: أن يحسنوا تربيتهم وينفقوا عليهم مع الحاجة.

١٠- إن واجب الأب هو أن يصون الولد عما يفسد أخلاقه ويؤدي إلي انحرافه، فلو أمكن اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحصول الأمن من انجراره إلى الفساد لو دخل المدرسة - التي ينتشر فيها الفساد- ولو بتكليف بعض المدرسين أو غيرهم بإرشاده ومراقبته بصورة مستمرة، جاز له إدخاله فيها، وأما مع وجود خوف حقيقي من فساده وانحرافه جرّاء ذلك فلا يجوز، وليست الرغبة في الحصول على الشهادة والوظيفة مما يرخص له في ذلك.

١١- ومن شؤون الأطفال اللعب وللأب أيضاً هنا دور في انتقاء الألعاب المناسبة لتنشئته تنشئة صحيحة وصالحة، فللعب في عمر الطفولة الأثر البالغ ولم يغفل الشارع المقدس هذا الأمر ولم يتركه دون نظم، فحرم شراء الألعاب الحاوية على أغاني الأطفال وموسيقى باللغة الأجنبية.

١٢- وتبقى ولاية الأب على البنت إلى سن الزواج من أجل حفظ مصلحتها ولا تسقط ولايته إلا إذا لم يأذن بزواجها مطلقاً حتى مع كفؤها شرعاً وعرفاً.

١٣- للأب التدخّل قبل بلوغ الإبن أو رشده في جميع شؤونه مع رعاية ما يصلح شأنه. سواء الأمور المالية أو تحدد مكان الإقامة ومواصفاتها إذا كان الولد في حضانة أمه أو غير ذلك من شؤونه.

١٤- وفي تحديد أو توجه الإبن لصنعة معينة يرد سماحة السيد على السؤال التالي: هل يجوز لولي الطفل أن يسلمه إلى أمين ليعلمه صنعة ما؟  
بالجواب: نعم يجوز له تسليمه إلى أمين يعلمه الصنعة أو إلى من يعلمه القراءة والخط والحساب والعلوم النافعة لدينه ودنياه، ويلزم عليه أن يصونه عما يفسد أخلاقه فضلاً عما يضر بعقائده.

١٥- بل للأب والجد حق التصرف في نفس الصغير بإجارته لعمل ما أو جعله عاملاً في المعامل، وله الحق في التصرف في ماله، لكن كل ذلك ما لم يشتمل على مفسدة للإبن أو ماله؛ بل كل ذلك مع مراعاة صلاح وصيانة الإبن.

١٦- والسؤال الأخير والمهم: هل تشترط العدالة في ولاية الأب والجد؟  
والجواب: كلا، فلا ولاية للحاكم ولو مع فسقهما، لكن متى ظهر له ولو بقرائن الأحوال تعديهما على حقوق المولى عليه في نفسه أو ماله منعهما من التصرف، ولا يجب عليه الفحص عن عملهما وتتبع سلوكهما.

### الدور المترتب على صلاحيات الأب الفقهية

بعد استعراض بعض المسائل الفقهية المتعلقة بالعلاقة بين الآباء والأبناء نجد أن للأب دور كبير، بل يمثل العامود الفقري للبيت؛ هذا مع الاحتفاظ للأم بدورها المناسب لها فهي تمثل روح البيت وبهجته ولها حق وعليها مسؤوليات، فالأب يمثل المادة للأسرة والأم الصورة. فدين البيت بكل أفرادها هو مسؤولية الأب، بينما الأم تصنع منهم متدينين مؤمنين. وبناء على ما تقدم سوف أخص دور الأب في عدة نقاط هي:

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٣٩

- ١- النفقة على الأبناء حتى في حالة الانفصال، وبالتالي توفير الأمن الاقتصادي باعتدال وتوازن دون إفراط أو تفريط فكلاهما مفسدة.
- ٢- تعليم الأبناء المسائل الشرعية الفقهية التي تمكن الأبناء من القيام بمسؤوليتهم الشرعية كالصلاة والصيام وغيرها.
- ٣- حفظ وصيانة عقائد الأبناء من الانحراف بل وتعميق هذه العقائد بما يؤهلهم لنقلها للأجيال القادمة.
- ٤- تربية وتهذيب الأبناء بما يؤهلهم لحياة اجتماعية صحيحة.
- ٥- التدرج مع الأبناء ليتحملوا مسؤولية أنفسهم في تزيينها وتهذيبها ليخوضوا معركة الجهاد الأكبر ومراقبة الذات عند سن البلوغ.
- ٦- تعليمهم القراءة والكتابة والعلوم الحديثة أو صنعة بما يضمن لهم حياة كريمة مستقبلا.
- ٧- حفظ مصلحتهم المالية بحفظ أموالهم الخاصة أو تمهيتها.

### التوازن بين مؤهلاته الفطرية ودوره

إن الله سبحانه وتعالى لا يحمل الإنسان فوق طاقته أو ما لم يؤهله له (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) [سورة البقرة: ٢٨٦]

وبالتالي فإنه يوجد انسجام كامل بين مؤهلات الإنسان وقابلياته وما عليه من مسؤوليات. فالأب الذي تحمّله الشريعة المقدسة كل هذه المسؤوليات؛ فالله سبحانه وتعالى الذي كلف الأب الرجل أعطاه القوة والصلابة والتعقل في الأمور، مع ما أودع فيه من حنان وحب للأبناء ليقوم بهذه المسؤوليات بكل حب ورافة، فهو يُعلّم ويهذب ويراعى مصالح الأبناء لا لأنه تكليف شرعي على عاتقه ولأنه فقط يريد إبراء ذمته وإنما يقوم بذلك حباً لهم ولعلّ السليم الفطرة من الآباء يقوم بذلك بكل متعة ودون معرفة بأنه مكلف بذلك. فالأب يرى أن أبناءه هم

امتداداً لوجوده الطبيعي على الأرض وهم عمله الصالح الذي يرجو مدده كصدقة جارية بعد موته.

وما يتحتم علينا الإشارة إليه هو أن هذه القابليات والمؤهلات في حال عدم صرفها واستثمارها فيما يجلب المصلحة للإنسان كترية الأبناء ورعايتهم ومتابعة شؤونهم؛ فإنها لن تنعدم بل سيصرفها الإنسان في أمور أخرى لا تعود عليه بنفس الدرجة من النفع كما نرى في الغرب من الانصراف إلى تربية الحيوانات ورعايتها والأنس بها بدلاً عن الأبناء. وفي النتيجة علينا أن نتبصر في الهدف من وجودنا في هذه الحياة وأن رعاية الأبناء لن تمتد طوال العمر بل هو عدد من السنوات لا تلبث أن تنقضي لنزرع فيها ما يمتد بقاءه إلى الأبد، بفهم حقيقة وجودنا والتدبر في الهدف من وجودنا والسعي والكبح لرؤية الله سبحانه وإراءته لأبنائنا ليجبوه ويعبدوه وينقلوا هذا الموروث الإيماني للأجيال القادمة حتى نسلم الراية ليد الإمام صلوات الله عليه وآله.

### البحث الرابع: أثر العقيدة الصحيحة على قوة الأسرة وتماسكها

المطلب الأول: أثر العقيدة الصحيحة على قوة الأسرة وتماسكها

أو كما يعبر العلامة الطباطبائي العقيدة هي جنسية المجتمع الإسلامي.

لأن الإنسان هو وليد أفكاره وقناعاته والتي يتحصل عليها من عدة طرق منها ما اكتسبه بشكل عفوي وبسيط من بيئته التي عاش فيها، ومنها ما اكتسبه من دراسته في المؤسسات المختلفة، ومنها ما أخذه من أحضان والديه وهو الأشد تأثيراً في تكوين هويته، كما لا يخفى الأثر التراكمي لوسائل الإعلام المختلفة!!

وعلىنا أن نخرج من هذا كله بأفكار سليمة منطبقة على الحق، لنكون صادقين مع أنفسنا فيما نريد وما نعمل، فلا عمل ولا سلوك دون إرادة، ولا إرادة دون تصور سابق لها يخلق شوقاً في أنفسنا، ولا تصور دون أفكار وتفاعل وانفعال بما حولنا.



دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٤١

علينا أن نخرج بعقيدة قوية واضحة صافية حيوية تنعكس على كل سلوكنا، فعندما نؤمن بأنه (لا إله إلا الله) نؤمن بها عملاً بأنه لا مؤثر في هذا الكون إلا الله، ولا رازق إلا الله، لا شافي إلا الله. وكم سيكون أثر هذه العقيدة قويا في تسكين النفس واطمئنانها مهما واجهت من صعوبات. ولذلك نحن هنا عندما نتحدث عن العقيدة ننظر لجهتين:

أثر عقيدة الزوجين (الوالدين) وصفاء رؤيتهم الكونية، التي تدفعهم لمعرفة الأيدولوجية المنسجمة معها، والتي تظهر على شكل أخلاق حسنة وسلوك نقي وحب صادق ورغبة في الصلاح والإصلاح. ومنها قوة الأسرة وتماسكها مهما عصفت بها العواصف لأنه سيكون لهذا البيت صبغة إلهية وبركات ربانية تعينه وتسده.

ومن جهة آخر أثر هذه العقيدة في صفاء البيئة التربوية للأبناء وبالتالي سقي الأبناء الحق والإيمان والتقوى في أحضان الوالدين بالحب والرحمة والحنان، وهذا يجعل رسوخ هذه العقائد في أنفس الأبناء أقوى وأصلب. و هذا يعطي امتداد إيماني عبر الأجيال وحفظ للموارث الحضارية.

### المطلب الثاني: الأخلاق مرآة العقيدة

لنتضح الصورة أكثر أشير هنا باختصار للارتباط بين الأخلاق والعقائد، العقيدة هي ما نعتقد عليه القلب والوجدان أي رسخ وثبت؛ أي هو مجموع الأفكار والتصورات عن الله سبحانه وتعالى وعن الكون وعالم الغيب. وهذه تمثل المركز والمنطلق لأي سلوك لأنه أي فعل في الخارج ما هو إلا انعكاس لما رسخ في أعماقنا، فإننا ممكن أن ندعي مدعيات معينة باللسان لكن ما لم يصدق الفعل هذا المدعى فهو كاشف عن ضعف في الأعماق. فالأخلاق ما هي إلا انعكاس ومرآة لما نعتقد. والدائرة الثانية لما نعتقد هي التطبيقات العملية المتمثلة في الأحكام الشرعية. أي أنه لكل حكم شرعي بعد أخلاقي ولكل خلق جذر عقائدي؛ ومن هنا تأتي أهمية ترسيخ العقائد في الإستقرار الروحي على مستوى الفرد وما ينبعث من هذا الفرد للمجتمع.

ولتتذكر المسلمين الأوائل وكيف غيرت عقائدهم مجرى حياتهم وجعلتهم يتحملوا أفسى الظروف في شعب أبي طالب بصبر وثبات.

### المطلب الثالث: البرنامج الإسلامي لوقاية وتحصين لأسري

يتميز الدين الإسلامي بأنه دائما يتخذ إجراءات وقائية حتى لا تقع أصلا في المشكلة، وإن كانت وضعت الحلول لها لو وقعت؛ لكن سياسته العامة (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) [التحریم:٦] ومن هذه الإجراءات الوقائية لحفظ الأسرة وامتدادها الإيماني الطبيعي:

وضع الزواج في إطار مقدس ومرتبطة بالغيب وبالعقيدة وليس عقد مدني جامد وخالي من الأمان والعواطف.

أكد على حسن الاختيار ووضع معيار له؛ مع توضيح من لا يحسن الارتباط بهم. بنى هذه المؤسسة على الانتخاب الحر من كلا الطرفين، تحت مظلة الأكثر خبرة وأوسع أفق من الآباء والأمهات.

أوصى على التجمل والتزين الظاهري؛ ولم يكتفي بالجمال الباطني. أكد على الاشباع الجنسي للطرفين، ووضع حد للهجران بما يتناسب كل من الطرفين. وضع الجميع في بيئة ثقافية، يتضح فيها للشباب المسؤوليات المختلفة والمتناغمة بين الزوجية والأبوة والأمومة.

أكد على الحب المتبادل بين الطرفين. تقسيم العمل بين الطرفين بما يتناسب مع كل واحد منهما، مع توصية كل منهما على معونة الآخر.

أكد على الإنجاب المنظم والمتفق عليه بينهما مع تحبيب الودود الولود والتكاثر. أكد على حسن الخلق والتقوى والإيمان ووضع الأجر الجزيل عليه، لما لهذا من أثر في تعميق الحب بينهما.

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٤٣

وضع حلول قانونية تحفظ حق كلا الطرفين، وتبعث للاطمئنان والأمن النفسي.

### نتائج البحث

الزواج في القرآن هو اقتران مقدس ومنظم بعقد بين الرجل والمرأة يسكن به كل منهما إلى الآخر ويطمئن ويتكامل بالمودة والرحمة.

الأسرة بكل مكوناتها نسيج بعضه من بعض جمع بينهم بالتقوى والإيمان وتشارك مسؤولية عمارة الأرض، وخلافة الله سبحانه فيها.

إن الرؤية الإسلامية النابعة من كتاب الله سبحانه وسنة النبي (ص) واضحة الدلالات في حثها على الزواج وتكوين الأسرة، قال رسول الله (ص): (ما بني بناء في الإسلام أحب إلى الله عز وجل من التزويج).

إذن الإسلام أسس البناء الأسري على أسس راسخة في أصل الخلقة لركنيها الأساسيين (الرجل والمرأة) ومنها فإن الأسرة لا تتزلزل إلا بتزلزل أسسها ولا يحصل هذا إلا إذا تنازل المؤمن عن العمل بها.

الإسلام نظام عقائدي وأخلاقي وفقهي عملي؛ مركزه التوحيد ومنه تشع كل العقائد الأخرى، ومنها وضع معيار للكفاءة في الزواج ينسجم مع محورية التوحيد؛ وهو التدين وحسن الخلق. كما وضع أحكام فقهية لحفظ هذه الأهداف والغايات.

مركزية التوحيد في البناء الفكري الإسلامي وما ينبع منه من أحكام فقهية وقيم أخلاقية، وضحت مقومات الإنسجام الأسري.

إن لصفاء وطهارة عقيدة الزوجين (الوالدين) أثر كبير في دفعهم لمعرفة الأيدلوجية المنسجمة معها، وتتحول إلى أخلاق حسنة وسلوك نقي، يجعل الأسرة أكثر قوة وتماسك.

إن الأحكام الفقهية هي الحارس لسريان العقيدة في كل تفاصيل الحياة؛ والعقيدة هي المنبع لهذه الأحكام الفقهية.

أثر العقيدة الصحيحة في صفاء البيئة التربوية للأبناء وبالتالي سقي الأبناء الحق والإيمان والتقوى في أحضان الوالدين بالحب والرحمة والحنان.

أنه لكل حكم شرعي بعد أخلاقي ولكل خلق جذر عقائدي؛ فالأخلاق مرآة العقيدة. سياسة الدين الإسلامي العامة الوقاية من الوقوع في النار (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) [التحریم: ٦]، وإن كان وضع الحلول لها لو وقعت.

إن الثمرة الناضجة للأسرة العقائدية الملتزمة فقهيا و ممارسة للقيم الأخلاقية؛ هي امتداد وتكامل الأجيال الإيمانية ما امتد الزمان.

دراسة تحليلية في دور الفقه في تكوّن الأسرة العقائدية والإمتداد الإيماني للأجيال/ ٢٤٥

## قائمة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- آملّي، عبدالله جوادي: جمال المرأة وجلالها، ط٤، بيروت، دار الهادي ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م
- ٣- آملّي، عبدالله جوادي: المرأة في العرفان، ط١، بيروت، دار الرسول الأكرم (ص) ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م
- ٤- الاصفهاني، أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلائي، بيروت، دار المعرفة. صادر بدون تاريخ.
- ٥- أنصاريان، حسين: الأسرة ونظامها في الإسلام، ط١، بيروت، دار الرسول الأكرم (ص) ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م
- ٦- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي: لسان العرب، بيروت، الناشر دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ عدد الأجزاء ١٥
- ٧- البهادلي، أحمد: محاضرات في العقيدة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م
- ٨- الخامنّي، السيد علي: إنطلاقة المودة ٢٨٢ نصيحة للزوجين (من إرشادات سماحة آية الله العظمى الإمام السيد علي الخامنّي)، جمع وترتيب: محمد جواد حاج علي أكبري، ط٣، بيروت، دار الولاية، ٢٠١٠م
- ٩- الخامنّي، السيد علي: توجيهات القائد، ١٠١ نصيحة لسعادة الزوجين، ط٣، بيروت، إعداد مركز نون، نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م
- ١٠- الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي بن الحسين: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م
- ١١- الريشهري، محمد: ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، الطبعة الأولى.
- ١٢- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت.
- ١٣- الشريف، السيد فاضل: فقه الأمان الأسري، ط١، القطيف، مركز الفقهية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م
- ١٤- الشهركاني، الشيخ إبراهيم إسماعيل: معجم المصطلحات الفقهية، بيروت، منشورات مؤسسة الهداية، ط١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م

- ١٥- الصدر، الشهيد السيد محمد باقر: دروس في علم الأصول الحلقة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ١٦- الطباطبائي، السيد محمد حسين: المرأة في القرآن الطبعة نقله إلى العربية مع التصحيح والتدقيق: فاطمة آل يوسف، ط١، قم المقدسة، دار زين العابدين.
- ١٧- الطباطبائي، السيد محمد حسين: قضايا المجتمع والأسرة والزواج على ضوء القرآن الكريم، ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م
- ١٨- الطوسي، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي
- ١٩- عاشور، السيد علي: فقه الأسرة وآدابها، ط١، بيروت، دارالهادي ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م
- ٢٠- الفريد، فاطمة حسن: انعكاس الإعلام على الأسرة (رؤية قرآنية)، ط١، صفوى، مركز القرآن الكريم بجمعية الصفا الخيرية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م
- ٢١- الفيروز آبادي، مجد الدين أبوطاهر محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، مؤسسة الرسالة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م
- ٢٢- القرشي، باقر شريف: نظام الأسرة في الإسلام (دراسة مقارنة)، ط١، بيروت، دار الأنواء، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م
- ٢٣- الكاظمي، الشيخ حبيب: نحو أسرة سعيدة، ط٣، لبنان، نور المعارف للطباعة والنشر ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م
- ٢٤- المشعل، سيد محي الدين: الأسرة في القرآن، رؤى قرآنية حول الأسرة، ط١، المطبعة: ثامن الحجج عليه السلام، الناشر: مركز العترة التخصصي القرآني للدراسات (معتقد) ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م
- ٢٥- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، قم المقدسة، إحياء الكتب الإسلامية.
- ٢٦- النجفي، حسين بستان: الإسلام والأسرة (دراسة مقارنة في علم الاجتماع الأسري)، تعريب: د.علي الحاج حسن، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م ٢٧- اليزدي، محمد تقي مصباح: دروس في العقيدة الإسلامية، ج١، الناشر والطباعة دار الحق بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م
- ٢٨- الموقع الرسمي لسماحة السيد السيستاني [/https://www.sistani.org](https://www.sistani.org)
- ٢٩- قناة مركز الإسلام الأصيل الرسمي بإشراف سماحة الشيخ أسد قصير <https://t.me/alislamalasil>

## دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)

عبد الرضا الصالح (كويت)<sup>١</sup>، حسين اليوسف (سوريه)<sup>٢</sup>

تاريخ پذیرش: ١٤٠٢/٠٤/١٥

تاريخ دریافت: ١٤٠٢/٠٢/٢٥

### الخلاصة

إن بحث "التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت [ع]" يُعد من المباحث المهمة التي اعتنى بها فقه الأسرة، ويهدف إلى دراسة مفهوم التلقيح الصناعي، ونشأته وتطوره، والبحث في أنواعه وأقسامه وصوره، وبيان أضراره الطبية ومحاذيره الشرعية ومسوّغات ارتكاب مقدماته المحرّمة، وتوضيح حكمه الشرعي عند الفقهاء المعاصرين في مدرسة أهل البيت [ع]، وباعتبار أن التلقيح الصناعي أحد أهم النوازل الطبية في فقه الأسرة في الوقت الحالي، مستخدمًا المنهج المقارن، ومستعينًا بالمنهج الوصفي وتحليل المحتوى. ويمكن القول بأن عمليات التلقيح الصناعي حققت نتائج مذهلة في علاج عدم الإنجاب، إلا أنها أثارت جملة من الإشكاليات التي تحتاج إلى بيان حكمها الشرعي، ومنها، مشروعية عملية التلقيح الصناعي بصورها المختلفة، إشكالية إثبات نسب المولود الناتج عن عملية التلقيح الصناعي، مسألة العناوين المسوّغة لارتكاب المحرّمات المقترنة بعملية التلقيح الصناعي وغيرها، فقد بدأتُ بالتعريف بهذه العملية من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثم استعرضتُ تاريخها ونشأتها وتطورها، وبيّنتُ أنواعها وأقسامها وصورها، وذكرْتُ أضرارها الطبية ومحاذيرها الشرعية ومسوّغات ارتكاب

١. جامعة المصطفى (ص) المفتوحة، ماجستير فقه الأسرة، البريد الإلكتروني: alsaleh\_one@yahoo.com (نويسنده مسئول)

٢. استاذ - قسم العلوم الإنسانية - كلية القانون و العلوم السياسية - جامعة المصطفى (ص) المفتوحة - قم

جامعة المصطفى المفتوحة (ص): hosein\_alyousef@miu.ac.ir

مقدماتها المحرّمة، وركزت على آراء الفقهاء المعاصرين لدى مدرسة أهل البيت [ع]، وتوصلت في الأخير إلى مجموعة من النتائج.

الكلمات المفتاحية: تلقيح، صناعي، حكم، تكليفي، وضعي.

## المقدمة

فقد شاءت إرادة الله عز وجل أن يخلق الإنسان في أبداع صورة، فقال تعالى: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ] [سورة التين: ٤]. واقتضت حكمته جل وعلا أن يرفع الإنسان على غيره من المخلوقات، كما قال تعالى: [وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا] [سورة الإسراء: ٧٠]. وفوق كل ذلك جعل هذا الإنسان خليفة في الأرض، قال تعالى: [إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً] [سورة البقرة: ٣٠]. ولشدة عنايته سبحانه بهذا الإنسان؛ أرسل الأنبياء بالشرائع، ونصّب الأوصياء لحفظها، فكانت الشريعة الخاتمة هي شريعة الإسلام، التي أتت لتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا، ليمارس الإنسان البناء والتعمير، ويسير في طريق الخير والهداية، ممثلاً أحكام الشريعة الإسلامية السمحاء التي تصون غاياته ومقاصده النبيلة، وتضبط اعوجاجه، وتقوم سلوكه.

ومن الواضح أن العصر الذي نعيش فيه عصرٌ يشهد حلقة من حلقات الصراع بين العلم المادي النابع من الحضارات الغربية وبين ضوابط التشريع الإسلامي.

فلقد استعمل الأطباء وسائل عديدة من أجل القضاء على آثار الأمراض، لكنهم لم يدركوا بأن العلم المادي وحده لا يكفي لتطبيقه، بل لا بد وأن يكون خاضعاً للضوابط الشرعية، وذلك حتى يكون العمل الطبي عملاً جليلاً يهدف حقاً إلى إسعاد بني البشر.

لذا يتعيّن على الأطباء المسلمين أن يضعوا نصب أعينهم - إلى جانب رغبتهم في تحقيق مصالح العباد - أن تكون أعمالهم الطبية موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية.



دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/٢٤٩

وقد شهد الطب الحديث تطوراً هائلاً في علاج العقم ومساعدة الذين لا يتسنى لهم الإنجاب بصورة طبيعية، وقد استُحدثت خلال العقود الأخيرة طرق وأساليب متنوعة فتحت آفاقاً واسعة أمام الأزواج المحرومين من الأطفال، وأتاحت للكثيرين منهم فرصة الإنجاب باتباع الطرق والأساليب والوسائل الصناعية.

فهناك الكثير من القضايا الطبية المعاصرة التي تفرض نفسها على الواقع الطبي، والتي تناولها الفقهاء بالدراسة والتحليل والبحث والتمحيص.

وسوف نعرض واحدة من أهم هذه القضايا المطروحة على الساحة الطبية، ألا وهي عملية التلقيح الصناعي، وسناقشها من وجهة النظر الفقهية لنقف على مشروعيتها وأحكامها وما يترتب عليها وكيفية التعامل معها.

فقد جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق السعادة للإنسان، وجلب المصالح له ودرء المفاسد عنه، وذلك من خلال الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية.

ولا شك في أن المحافظة على النسل مقصدٌ مهمٌّ من مقاصد الإسلام، التي استهدفتها أحكام الشريعة الإسلامية، ولهذا شرَّع الله سبحانه النكاح وسيلة للتكاثر ولحفظ النسل البشري، وحثَّ عليه ورغب فيه، وعبَّر عنه بالميثاق الغليظ، قال تعالى: **[وَأَخْذُنْ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا]** [سورة النساء: ٢١]. لأن الزواج هو المنبع الصحيح للأسرة والمجتمع الصالح، وتترتب عليه المودة والرحمة بين الزوجين، كما في قوله تعالى: **[وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ]** [سورة الروم: ٢١].

وقد جعل الله عز وجل التناسل غريزة متركزة في الإنسان، فصارت لديه حاجة ماسة ورغبة ملحة في الإنجاب، وذلك استجابة لعاطفة الأمومة والأبوة التي لا يستطيع الإنسان تناسيها أبداً مهما طال الزمن.

فالإنسان بفطرته يحب الأولاد، ويشعر أنهم ضرورة للتنعم بالحياة، فقد طلب النبي زكريا [ع] الولد بعد كبره وضعفه، قال تعالى - على لسانه -: **[فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّي رَضِيًّا]** [سورة مريم: ٥ و ٦].

وكان ذات الطلب للنبي إبراهيم [ع]، حيث دعا وقال: **[رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ، فَبَشَّرَنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ]** [سورة الصافات: ١٠٠ و ١٠١].

وقد جعل الله سبحانه الأبناء نوعاً من أنواع الرزق وزينة للحياة الدنيا، فقال تعالى: **[الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا]** [سورة الكهف: ٤٦]. كما قسّم الله عز وجل هذا الرزق بين عباده، حيث قال تعالى: **[يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكُورَ، أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا]** [سورة الشورى: ٤٩ و ٥٠]. وهذه مشيئته سبحانه، لكن على المسلم - في جميع الحالات - أن يلجأ إلى الله عز وجل، ويطلب منه الذرية الصالحة التي تقر بها عينه، فيقول: **[رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا]** [سورة الفرقان: ٧٤].

وحيث إن النسل غريزة بشرية ورغبة إنسانية ملحة، فإن العقم وعدم الإنجاب أو تأخره كذلك، كل ذلك من الأمراض التي يشرع علاجها والتداوي منها بالطرق المحللة شرعاً، فبعد لجوء الزوجين إلى الله سبحانه؛ ينبغي عليهما الأخذ بالأسباب واللجوء إلى الأطباء لمعرفة العضلات التي تحول دون تحقق الحمل وتؤدي إلى تأخر الإنجاب، ولمعرفة العلاج المناسب لحل هذه المشكلة.

وبما أن الطب المعاصر قد اكتشف تقنيات حديثة ساعدت على تحقيق رغبة الإنسان في الإنجاب، فقد أثارت هذه التقنيات وخاصة التلقيح الصناعي ضجة كبرى تناقلتها وسائل الإعلام، حيث انتشرت المراكز المتنافسة على إجراء مثل هذه العمليات بصورة كبيرة في الدول الإسلامية فضلاً عن الدول غير الإسلامية، وهي في تزايد مستمر واكتشافات متنوعة.

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٥١/١

فعلى سبيل المثال - لا الحصر - نجد أن القوانين في جمهورية إيران الإسلامية تسمح بإجراء عمليات التلقيح الصناعي كوسيلة للتغلب على مشكلة العقم وتأخر الإنجاب، ولكن مع ضرورة الالتزام التام بالضوابط الشرعية.

ومع حصول هذه التطورات الطبية برزت أسئلة فقهية مختلفة حول موقف الشريعة الإسلامية من استخدام وسائل التلقيح الصناعي، سواء فيما يتعلق بأصل دورها في تحقق الحمل والإنجاب، أو فيما له صلة بطرق تنفيذها وإجرائها، أو فيما يترتب على الإنجاب بواسطتها من أحكام وآثار تخص الزوجين أو أطرافاً أخرى.

والتلقيح الصناعي كوجه من وجوه التقدم العلمي لم يُعد مقتصرًا على صورة واحدة، بل تعددت صورته وأساليبه، وحيث إن هذه الصور محفوفة بالكثير من المخالفات والمآخذ الشرعية، فإن هذه التقنية - بصورها وإشكالاتها المختلفة المنبثقة عنها - تحتاج إلى معرفة أحكامها، التي تبين مدى مشروعيتها، وتنظيمها من الجانب الفقهي.

وتكمن مشكلة البحث في انتشار عمليات التلقيح الصناعي، وضآلة الدراسات التي تعنى بالموضوع، وافتقار الطبيب المسلم - الذي يباشر إجراء مثل هذه العمليات - إلى معرفة حكمها الشرعي، إضافة إلى حكم مقدماتها وما يقترن بها وما يترتب عليها، وذلك حتى لا يتنافى عمله مع أحكام الشريعة الإسلامية، مع ضرورة الانتباه إلى احتمالية أن يؤدي تطور الطب إلى ظهور بعض الممارسات التي تتعارض مع الأحكام الشرعية، الأمر الذي يُعد انحرافاً عن الغرض الإنساني لمهنة الطب السامية، وقد يؤدي إلى اختلاط الأنساب، ولهذا كان لا بد من دراسة هذه النازلة لضبطها بالقواعد الشرعية.

وانطلاقاً من مشكلة البحث نحتاج إلى الإجابة على الأسئلة التالية: ما هو مفهوم التلقيح الصناعي في فقه الأسرة؟ وما هي أنواع وأقسام وصور التلقيح الصناعي؟ وما هو رأي الفقهاء في عملية التلقيح الصناعي؟ وفي الأخير نحاول الإجابة على السؤال الأصلي: ما هو موقف الشريعة الإسلامية من الأحكام المتعلقة بعمليات التلقيح الصناعي والإشكالات الناجمة عنه في فقه الأسرة؟

إن موضوع التلقيح الصناعي يُعد من الموضوعات المهمة جدًّا، وهو بحاجة إلى تأصيل شرعي، حيث تتجلى أهميته في اعتماده على مصدرين أساسيين للتشريع، وهما: القرآن الكريم والسنة الشريفة، المتفق عليهما بين مختلف المذاهب الإسلامية والفقهاء المسلمين، وكثرة النوازل والمستجدات في فقه الأسرة، والتي منها: مسألة التلقيح الصناعي، التي تحتاج إلى ضبط حكمها الشرعي تكليفيًا ووضعيًا.

كما أن إظهار التوافق بين فقهاء مدرسة أهل البيت [ع] من خلال إبراز مواضع اتفاقهم في أحكام التلقيح الصناعي؛ يؤدي إلى تضييق بون الخلاف الفقهي اليسير بينهم، وكذا المقارنة بين حكم التلقيح الصناعي لدى فقهاء مدرسة أهل البيت [ع] ستساعد في بيان قوتهم وضعفهم في الاستدلال، وتعين في بيان راجح الآراء من مرجوحها.

ولا شك في أن موضوع التلقيح الصناعي وما يترتب عليه يعتبر موضوعًا حديثًا، ويُعد من النوازل المستحدثة التي لم تأخذ حقها بالبحث والتأصيل الشرعي، فهناك حاجة ملحة لبيان حكمها التكليفي والوضعي، حيث يوجد خلاف يسير بين الفقهاء المعاصرين في مدرسة أهل البيت [ع] حول هذه المسألة ومدى مشروعيتها، الأمر الذي يؤدي إلى حصول الخلاف لما يترتب عليها أيضًا.

وبما أن دولاً إسلامية أقرت هذه العملية، الأمر الذي يحتاج إلى إجراء دراسة لآراء الفقهاء لبيان موارد الاتفاق والاختلاف، والبحث عن حلول شرعية للإشكالات الطبية والشرعية في هذا الموضوع.

فضلاً عن تمكن الطب من ابتكار طرق للقضاء على عدم الإنجاب وتأخره، وذلك عن طريق التلقيح الصناعي، مما يمكّن الزوجين المحرومين من الذرية أن يعيشوا مشاعر الأبوة والأمومة، وبهذا يتم القضاء على مشكلة اجتماعية وأسرية ناتجة عن عدم الإنجاب أو تأخره، فهناك حاجة لدى عموم الناس إلى معرفة أحكام هذه النازلة، وذلك كي يكون لديهم تقبل لواقع الطفل المولود بهذه العملية، وعدم الشك في نسبه أو استنكاره.

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/٢٥٣

إن هذا البحث سيكون معلماً على الطريق لأولئك الذين يعانون من مشكلة عدم الإنجاب أو تأخره، وسيلبي حاجة الأزواج الذين يعانون من العقم، حيث يتم تعريفهم بالحكم الشرعي، ويزيل الشك لديهم، ويكشف الملايسات الفقهية لتلك القضية، فيكون اختيارهم وفق الضوابط الشرعية وعلى أسس علمية صحيحة.

وإن هذه الدراسة ستعتبر دليلاً إرشادياً يجمع آراء الفقهاء المعاصرين في مدرسة أهل البيت [ع]، وذلك في المسائل الشرعية المرتبطة بالتلقيح الصناعي، مما يساعد الطبيب على معرفة الحكم الشرعي في هذه النازلة.

وأخيراً؛ يعتبر هذا البحث وثيقة مهمة للعاملين في القطاع الطبي، ومستنداً للقضاة الذين ترفع إليهم دعاوى من هذا النوع، حيث سيجد القضاة في هذه الدراسة معلومات غزيرة وتحليلاً لبعض النصوص واستيعاباً لآراء الفقهاء المعاصرين بمدرسة أهل البيت [ع]، الأمر الذي سيساعدهم في إصدار أحكامهم وفق الرؤية الشرعية.

كما سيجد المحامون في هذا البحث مرجعاً يتعرفون من خلاله على مسألة مهمة في الواقع الاجتماعي، لأنه قد تكون لديهم دعاوى متعلقة بإثبات النسب، فيتمكنون من المرافعة والدفاع ملتزمين بالمعايير الشرعية.

وإن أهمية البحث تنبثق من أهمية الموضوع الذي يتناوله، لأن إنجاز أي بحث بلا تحديد هدف منه سيكون أمراً عبثياً لا فائدة منه، فتحديد الهدف يساعدنا في تركيز أفكارنا وطاقاتنا على ما نصلو إلى تحقيقه، ويضمن لنا عدم الوقوع في الإفراط في البحث دون تحقيق النتائج المرجوة والمطلوبة، وكذلك يحدد لنا وجهة سيرنا في الطريق الصحيح وفي تقييم النتائج التي سنتوصل إليها.

والهدف الرئيسي لهذا البحث هو بيان ودراسة موقف الفقهاء المعاصرين في مدرسة أهل البيت [ع] من حكم التلقيح الصناعي تكليفاً ووضعاً.

وقد تبلورت أهداف البحث في جمع المعلومات المتعلقة بعملية التلقيح الصناعي، ودراستها بدقة، وذلك لبيان الحكم الشرعي للتلقيح الصناعي ولما يقترن به ويترتب عليه، إضافة إلى

توعية العاملين في المجال الطبي بما يجب عليهم معرفته من الأحكام الشرعية ذات الصلة بالتلقيح الصناعي وما ينتج عليه، وإثبات أن الشريعة الإسلامية تستوعب كافة المستجدات والمستحدثات، والتي من بينها النوازل المتعلقة بالإنجاب، خاصة عن طريق التلقيح الصناعي، مضافاً إلى تقويم الأعمال الطبية الحديثة، وذلك من خلال تحديد الطرق التي يمكن الاستفادة منها في مجال الإنجاب، ووضع حدود للمسائل الطبية ذات العلاقة بالنسب في عملية التلقيح الصناعي، وبيان وتحليل مفهوم التلقيح الصناعي في اللغة والاصطلاح، وتحديد بداية ظهوره، وتاريخ نشأته وتطوره، وتوضيح أنواع وأقسام وصور التلقيح الصناعي، وبيان أضراره الطبية، وما يقترن به من أمور محرمة شرعاً، والعناوين المسوّغة لذلك، واستعراض الحكم التكليفي والحكم الوضعي لعمليات التلقيح الصناعي ودراسة وتحليل آراء الفقهاء المعاصرين لدى مدرسة أهل البيت [ع] في ذلك.

## المبحث الأول: مفهوم التلقيح الصناعي وتاريخه وتطوره

والكلام في هذا المبحث يقع في مطلبين:

### المطلب الأول: التلقيح الصناعي لغة واصطلاحاً

التلقيح لغة: قال ابن منظور: (اللقاح اسم ماء الفحل من الإبل والخيل .. وأصل اللقاح للإبل ثم استعير في النساء، فيقال: لقحت إذا حملت) [ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٥٧٩]. ولقحت المرأة: علق من الرجل وحبلت [الكرمي، الهادي إلى لغة العرب، ج ٤، ص ١٢٩]. و (قال أبو عبيد: الملاقيح ما في البطون، وهي الأجنة، الواحدة منها ملقوحة) [ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٥٨٠]. وتلقيح النخل: معروف؛ يقال: لقحوا نخلهم وألقحوها. واللقاح: ما تلقح به النخلة من الفحال؛ يقال: ألقح القوم النخل إلقاحاً ولقحوها تلقيحاً .. واللقح: اسم ما أخذ من الفحال ليدس في الآخر؛ وجاءنا زمن اللقاح أي التلقيح [ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٥٨٢]. و (لقحت الناقة ونحوها لقحاً، ولقاحاً: قبلت ماء الفحل. فهي

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/ ٢٥٥

لاقح، ولقوح. ويقال: لقحت النخلة ولقح الزرع) [المعجم الوجيز، ص ٥٦١]. وقال ابن فارس: (اللام والقاف والحاء أصل صحيح يدل على إحبال ذكر لأنثى، ثم يقاس على ما يشبهه. منه لقاح النعم والشجر. أما النعم فتلقحها ذكرائها، وأما الشجر فتلقحه الرياح) [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٢٦١]. و (اللقح بالفتح والتلقيح وضع نطفة الذكور في الإناث لتوليد المثل، كما في النبات أو الحيوان أو الإنسان، يقال لقح النخل ولقحها بالتحفيف والتشديد وضع طلع الذكور في الإناث، ولقح الذكر الأنثى ألقى النطفة فيها فأحبلها) [المشكيني، مصطلحات الفقه، ص ١٦٦]. و (ألقح الفحل الناقة: أحبلها... ويقال ألقحت الرياح الشجر والنبات: نقلت اللقاح من عضو التذكير إلى عضو التأنيث) [المعجم الوجيز، ص ٥٦١ و ٥٦٢].

والصناعي لغة: (صنعه يصنعه صنعاً، فهو مصنوع وصنع: عمله) [ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢٠٨]. قال ابن منظور: (والصناعة: ما تستصنع من أمر) [ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢٠٩]. و (صنَّ الشيء: عالجه صناعياً... والصناعي: ما ليس بطبيعي) [المعجم الوجيز، ص ٣٧١ و ٣٧٢].

أما في الاصطلاح فالتلقيح الصناعي هو: (اتحاد مشيج الذكر - الحيوان المنوي - مع مشيج الأنثى - البيضة - وتكوين اللاقحة) [التهامي، أسس علم الأجنة، ص ٤٣].  
وبعبارة أخرى: (أخذ ماء الرجل بآلة خاصة وتلقيحه في المرأة) [المشكيني، مصطلحات الفقه، ص ١٦٦]. وهو (طريقة يتم بموجبها التلقيح بين الحيوان المنوي للرجل وبيضة المرأة من غير الطريق المعهود) [سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ص ٥٣]. أي أنه عبارة عن (وضع الحيوانات المنوية في الجهاز التناسلي للمرأة أو إخصاب بيضة المرأة بغير الطريق الطبيعي، وذلك عن طريق استخراج البيضة وتلقيحها بالخلية الذكرية وإعادة زرعها في المرأة) [الشحات، نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي، ص ٥٥].

وبالجملة: المقصود من التلقيح الصناعي هو كل طريقة أو صورة يتم فيها التلقيح والإنجاب بغير الاتصال الجنسي الطبيعي بين الرجل والمرأة [الأنصاري، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، ج ٣، ص ١٠٨].

وقد عرفه الشيخ اللكراني بقوله: (ف "التلقيح الصناعي" عبارة عن اتحاد مني الرجل ببويضة المرأة باستعمال أدوات طبية أو أية وسيلة أخرى بهدف الحمل والإنجاب، دون الحاجة إلى المقاربة الجنسية) [اللكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ٩].  
ومن أوجز التعريفات للتلقيح الصناعي أنه: (تكون النطفة الأمشاج نتيجة التقاء النطف الذكرية بالنطف الأنثوية من غير طريق الجماع) [الهاجري، الأحكام المتصلة بالعمق والإنجاب ومنع الحمل في الفقه الإسلامي، ص ٣٣١].

### المطلب الثاني: نشأة التلقيح الصناعي وتطوره

تظهر العلاقة بوضوح بين التلقيح الصناعي وتحسين النسل البشري حينما يتبين أن التلقيح الصناعي يُعد من أنجع الطرق في حماية النسل من الإصابة بالأمراض الوراثية التي يمكن أن تنتقل للذرية من الوالدين أو أصولهما، وحماية النسل من هذه الأمراض لا شك أنه يعد جانباً مهماً من جوانب تحسين النسل البشري [المباركي، طرق تحسين النسل البشري دراسة فقهية، ج ١، ص ٢٧٢].

لقد عُرف التلقيح عند النباتات والحيوانات منذ القدم، ثم تطور بإحداث تغيير لنمط الاتصال الطبيعي بين الذكر والأنثى، واستعمال وسائل أخرى لتحسين العملية أو تسهيلها، ولهذا تم اللجوء إلى التلقيح.

بعد ذلك حاول الإنسان أن يستفيد من عمليات التلقيح عند النباتات والحيوانات للقضاء على بعض المشكلات التي يعاني منها الأزواج، وذلك باستخدام التلقيح الصناعي بصورة المختلفة لتحقيق إنتاج أجود وتحسين السلالة.

ف (الواقع أن التلقيح الصناعي، وقصد التوليد عن طريقه، قد ألهمه الإنسان من قديم وعرفه من فجر حياته في الحيوان والنباتات، واستخدمه فيهما، وظهر له فعلاً نجاحه، وحصل منه على أنواع حسنة من الحيوان، وعلى ثمار جيدة من النبات. ودفعه ذلك إلى إجراء التجارب التلقيحية الصناعية في المرأة بماء الرجل، وفعلاً نجحت هذه التجارب أيضاً، وتكون بالتلقيح



دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/ ٢٥٧

الصناعي الجنين، واستكمل حياته الرحمية، وخرج إنساناً سوي الخلق مكتمله. غير أن قصد الإنسان من التلقيح الصناعي البشري لم يكن على نحو قصده من التلقيح في الحيوان والنبات، فلم يكن من أهدافه أن يحصل به على نسل إنساني أحسن وأقوى، كما هو الشأن في الحيوان والنبات، وإنما كان القصد علمياً أولاً وقبل كل شيء. ثم بعد أن تبين نجاحه، علماً وعملاً، اتخذ سبيلاً لتحقيق رغبة الولد بالنسبة للزوجين اللذين ليس لهما ولد، وذلك كي يقف عندهما الإحساس بالعقم أو يزول، وبذلك يستويان بغيرهما، ويشعران في هذه الحياة بزينة الأبوة والأمومة للأبناء) [شلتوت، الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصرة في يومياته العامة، ص ٢٨٠].

لقد عُرف التلقيح عند النبات منذ بدء الخلق، فالضرورة الطبيعية تقتضي ذلك، فمن النباتات ما يجري تلقيحها تلقائياً، أي دون تدخل الإنسان، وهذا ما يحصل في معظم النباتات والأشجار، قال تعالى: **وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَافِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ** [سورة الحجر: ٢٢]. و (اللوايح جمع لافحة من اللقح بالفتح فالسكون يقال: لقح النخل لقحاً أي وضع اللقح وهو طلع الذكور عن النخل على الإناث لتحمل بالتمر، وقد ثبت بالأبحاث الحديثة في علم النبات أن حكم الزوجية جارٍ في عامة النبات وأن فيه ذكورية وأنثوية وأن الرياح في مهبها تحمل الذرات من نطفة الذكور فتلقح بها الإناث) [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٤٤].

وقد يكون بفعل الإنسان الذي يتدخل في تلقيح النبات من أجل إنتاج أجود. ذلك أن هناك أشجاراً تحتاج في إجراء عملية التلقيح إلى تدخل الإنسان كالنخيل، فإنه لا بد من إيصال لقاح الذكر إلى شمراخ طلع الأنثى حتى يصبح الثمر مفيداً صالحاً للاستعمال، وهذا ما يسمى لغة: تأبير النخل، وبعبكسه يكون شيصاً - والشيص: هو التمر غير مشدد النوى -، وهو من باب ربط الأسباب بمسبباتها [القيسي، مشكلات المسؤولية الطبية المترتبة على التلقيح الصناعي، ص ١٧].

أما التلقيح الصناعي عند الحيوانات فكان يستعمل لتحسين النسل، وقد ظهر في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وبدايات القرن العشرين، والبعض يرد التاريخ إلى القرن الرابع عشر الميلادي [شاهين، أطفال الأنابيب بين الحظر والإباحة وموقف الفقه الإسلامي منها، ص ٧٩]. إذ كانت بعض القبائل العربية تلقح خيولها من نطف جنسية تحصل عليها من حصان أصيل له الصفات الممتازة غير المتوفرة في الذكور الأخرى [سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ص ٥٤ و ٥٥].

وقد استخدمت طريقة التلقيح الصناعي الخارجي للحيوانات لاختيار سلالة معينة من أنثى بعينها وذكر بعينه، وبما أن التلقيح الطبيعي لن ينتج إلا عددًا محدودًا من هذه السلالة، فإن التلقيح الصناعي الخارجي يمكن أن ينتج أعدادًا كبيرة من هذه السلالة وفي وقت قصير، فتُعطى الأنثى المختارة الهرمونات المغذية للغدد التناسلية، وهذه المواد تجعل المبيض يفرز مئات البويضات التي يتم تلقيحها، وتزرع في مجموعة من أرحام الأبقار [شاهين، أطفال الأنابيب بين الحظر والإباحة وموقف الفقه الإسلامي منها، ص ٨٢ و ٨٣].

و ( نجد أن أول من استخدم التلقيح الصناعي الداخلي بطريقة عملية هم "الروس" وكان ذلك في أوائل القرن العشرين في العقد الأول منه، عندما تمكن العلماء "الروس" من تلقيح الأبقار والأغنام والخيول والخنازير) [القحطاني، طفل الأنبوب والتلقيح الاصطناعي، ص ٥٢].

وعقب هذا التطور الذي حدث في الحيوانات للتلقيح الصناعي الداخلي، انتقل هذا التطور إلى الإنسان في عام ١٩٧٠م، حيث تم إنشاء مصارف للحيامن "بنوك النطف أو المنى"، وهي لحفظ الحيامن في هذا المصرف تحت درجة ٧٩ درجة مئوية تحت الصفر، والاحتفاظ بها مبردة لسنوات عدة، وقد انتشرت هذه المصارف انتشارًا كبيرًا في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت تشهد زحامًا كبيرًا وتحقق أرباحًا خيالية، وقد اشتهرت هذه المصارف في حالات الحرب، وخاصة حرب "فيتنام" عندما كان الجنود الذاهبون إلى الحرب يعطون منيهم لهذه البنوك، وتستهمله النساء للتخصيب أثناء غياب الأزواج في الحرب [البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص ٥٣٣].

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٥٩/

وقد ظهر التلقيح الصناعي الخارجي وأخذ صورته الحالية بعد سلسلة من التطورات والبحوث العلمية المتعددة التي لم تعرف الوقوف عند الفشل. وكانت ولادة أول طفل عن طريق التلقيح الصناعي الخارجي ونقل الأجنة هي الطفلة "لويزا براون" في يوم ٢٥ يوليو ١٩٧٨م على يد الطبيين "ستيتو" و"إوارد" [سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ص ٦٠]. ومن خلال جميع ما سبق يتبين لنا أن التلقيح الصناعي بصورتيه ظهر ابتداء في الحيوان، ثم انتقل بعد ذلك ليُستعمل في الإنسان، وهو في تطور مستمر يوماً بعد يوم.

## المبحث الثاني: أنواع التلقيح الصناعي وأقسامه وصوره

### المطلب الأول: أنواع التلقيح الصناعي

يتنوع التلقيح الصناعي إلى نوعين: داخلي وخارجي، والفرق بينهما بإيجاز هو في محل تكون اللقيحة - تلقيح الحيوان المنوي بالبيضة -، فإذا كانت عملية التلقيح تتم في داخل الرحم فهو الداخلي، وإن كانت عملية التلقيح تتم في خارج الرحم فهو الخارجي، ولكل منهما أسباب تدعو إليه، وهي في الجملة كل سبب يعيق حدوث الإنجاب بالطريق الطبيعي [المباركي، طرق تحسين النسل البشري دراسة فقهية، ج ١، ص ٢٦٤].

و (للتلقيح الصناعي شكلان:

- ١- كامل، عبر انعقاد ونمو المادة المشكلة من مني الرجل وبويضة المرأة داخل جهاز، ويُدعى الجنين المتكوّن في هذه الحالة بطفل المختبر أو الأنبوب.
- ٢- ناقص، فيتم عن طريق إقرار مني الرجل داخل الرحم بشكل صناعي، بحيث تتم كامل أو جزء مراحل تنمية الجنين في داخل الرحم) [اللكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ١٠].

كما يتنوع التلقيح الصناعي إلى نوعين: التلقيح الداخلي، والتلقيح الخارجي.

أما النوع الأول فيعرف بأنه: (إدخال الحيوانات المنوية المأخوذة من الرجل بعد معالجته مخبرياً إلى داخل الجهاز التناسلي للمرأة بغير جماع) [أمعيزة، الحمل إرثه أحكامه وصوره المعاصرة بين الشريعة والقانون، ص ١١٠].

وأما النوع الثاني فيعرف بأنه: (تلقيح نطفة الرجل ببيضة المرأة في أنبوب اختبار، يعرف بطبق بتري، ثم تزرع البيضة المخصبة في رحم المرأة صاحبة البيضة أو في رحم امرأة أخرى) [موسى، القضايا المعاصرة المتعلقة بحفظ النسل دراسة مقاصدية، ص ٥٣].

### المطلب الثاني: أقسام التلقيح الصناعي

ذهب بعض الأعلام إلى أن الأقسام المتصوّرة للتلقيح الصناعي ثلاثة، ف (تارة يكون انعقاد النطفة وتركب مني الرجل وبيضة الأنثى في داخل رحمها، وإنما يوضع بالآلات الحديثة مني الرجل أو ببيضة الأنثى أو كلاهما في فضاء الفرج أو الرحم فتتعقد النطفة هناك بتركبها. وأخرى يكون انعقاد النطفة بتركب المنى والبيضة خارج الرحم، ثم تزرع هذه النطفة اللقيحة بالآلات الحديثة في الرحم فتتمو فيها وتبلغ مراتب رشدتها الذي قدّره الله لها. وثالثة يكون كل من انعقاد النطفة وطّي مراحل رشدتها إلى أن تبلغ إنساناً كاملاً في خارج الرحم) [القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص ٧٩].

ويوجد من قسّم التلقيح الصناعي إلى قسمين، حيث قال: (بشكل عام، للتلقيح

الصناعي قسمان:

١- التلقيح بنطفة أو مني الزوج.

٢- التلقيح بنطفة أو مني الأجنبي.

ويمكن تقسيم التلقيح الصناعي - من الناحية القانونية والفقهية - إلى قسمين:

١- التلقيح الناتج عن النكاح بدون تدخل لنطفة الأجنبي، وبدوره يمكن تقسيمه إلى أشكال مختلفة.

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٤١/٢٦١

٢- التلقيح الناشئ من غير النكاح بإدخال نطفة رجل أجنبي، وبدوره يمكن تقسيمه إلى عمدي وغير عمدي.

ومن الواضح، أن كلاً من تلك التقسيمات المذكورة أعلاه تطرح عندما يكون الرجل سبب عدم الإنجاب، أما إذا كانت المرأة سبباً لذلك، لعدم وجود بويضة، فالأمر مختلف) [اللنكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ١٣ و ١٤].

ومهما يكن فالوسائل الصناعية لحصول الحمل والإنجاب المتاحة في هذا العصر تتخذ أساليب مختلفة، منها:

١- حقن المرأة بالوسائل المنوي.

٢- زرع البويضة في الرحم [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعي دراسة فقهية،

ص ١٥].

### المطلب الثالث: صور التلقيح الصناعي

إذا جمعنا كلاً من الأقسام المذكورة أعلاه، آخذين بعين الاعتبار العوامل المختلفة لعدم الحمل والإنجاب من الرجل والمرأة، فسوف نحصل على حالات وفرضيات كثيرة [اللنكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ١٤].

وقد اتضح مما سبق أن التلقيح الصناعي ينقسم إلى نوعين: تلقيح صناعي داخل الجسم، وآخر خارجه، ولكل نوع صور محددة أكدها الواقع المعاش، وبناء على ذلك سأحاول بيان هذه الصور.

## \* أولاً: صور التلقيح الصناعي الداخلي:

وتتمثل فيما يلي:

١- التلقيح الصناعي الداخلي في إطار العلاقة الزوجية: بأن تؤخذ الحيامن الذكرية من رجل متزوج وتُحقن في الموضع المناسب داخل مهبل زوجته أو رحمها حتى يلتقي الحيمن النقاء طبيعياً بالبيضة التي يفرزها مبيض زوجته، ويقع التلقيح بينهما ثم العلوق في جدار الرحم - كما في حالة الجماع -.

٢- التلقيح الصناعي الداخلي بحيامن الزوج بعد الوفاة أو الطلاق: وهي أن تؤخذ الحيامن من الرجل أثناء الحياة الزوجية قبل الطلاق أو الوفاة، ويُحفظ بها في مصارف الحيامن، وبعد الطلاق أو الوفاة تعتمد الزوجة إلى استرجاع الحيامن وإجراء التلقيح ليتم لها الحمل.

٣- التلقيح الصناعي الداخلي خارج نطاق العلاقة الزوجية: ويتم بتلقيح بيضة المرأة بحيامن شخص آخر غير زوجها - يُدعى المانح أو المتبرع -، حيث تؤخذ الحيامن من رجل وتُحقن في الموقع المناسب من زوجة رجل آخر حتى يقع التلقيح داخلياً، ثم العلوق في الرحم.

## \* ثانياً: صور التلقيح الصناعي الخارجي:

وتتمثل فيما يلي:

١- أن تؤخذ حيامن من زوج، وبيضة من مبيض زوجته، فتوضعان في أنبوب اختبار طبي حتى تخصب حيامن الزوج ببيضة زوجته في وعاء الاختبار، وبعد أن تأخذ البيضة المخصبة بالانقسام والتكاثر تُنقل من أنبوب الاختبار إلى رحم الزوجة نفسها صاحبة البيضة، لتعلق في جداره وتنمو ويتخلق كل الجنين، ثم في نهاية مدة الحمل الطبيعية تلده الزوجة طفلاً أو طفلة، وهذا هو طفل الأنبوب.

٢- أن يُجرى تلقيح خارجي في وعاء الاختبار بين بذرتي زوجين، إلا أن المتطوعة بالحمل هي زوجة ثانية للزوج صاحب الحيامن، فتتطوع لضرئتها لحمل البيضة المخصبة عنها.

٣- أن يُجرى تلقيح خارجي في أنبوب الاختبار بين حيامن مأخوذة من زوج وبيضة مأخوذة من مبيض امرأة ليست زوجته - يسمونها متبرعة -، ثم تُزرع البيضة المخصبة في رحم زوجته.

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/٢٦٣

٤- أن يُجرى تلقيح خارجي في أنبوب اختبار بين حيامن رجل وبيضة من امرأة ليست زوجة له - يسمونهما متبرعين -، ثم تزرع البيضة المنخبة في رحم امرأة أخرى متزوجة.

٥- أن يُجرى تلقيح خارجي في وعاء الاختبار بين بذرتي زوجين، ثم تُزرع البيضة المنخبة في رحم امرأة تتطوع بحملها.

وهناك صور وفرضيات أخرى كثيرة بحثها الأعلام في كتبهم الاستدلالية، بعضها جرى تحقيقه في عصورنا الحالية وبعضها لم يتحقق، ولعل في المستقبل يتوصل الطب إلى أساليب ووسائل وطرق جديدة لتحقيقها [انظر السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية. وانظر محسن، الفقه ومسائل طبية. وانظر القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة. وانظر اللكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية].

**المبحث الثالث: أضرار ومحاذير التلقيح الصناعي ومسوغات ارتكابه مقدماته المحرمة**

**المطلب الأول: أضرار التلقيح الصناعي**

توجد عدة أضرار - معلومة ومحتملة - أشار إليها الأطباء والمتخصصون في مجال عمليات التلقيح الصناعي، لا بد أن يعلم بها كل من يريد الإقدام على إجراء هذه العمليات، أذكر بعضها فيما يلي:

١- اختلاط الأنساب:

لأن جواز عملية التلقيح يوجب ولادة مجموعات كبيرة من الأولاد لا يعرفون آباءهم بسبب كون المانح أو البائع مجهولاً، وهذا يؤدي إلى فوضى عارمة في الأنساب. ولذا قيل في أحد الإحصائيات الحديثة: يوجد ما لا يقل عن ربع مليون طفل لا يُعرف لهم أب نتيجة استخدام التلقيح الصناعي [الأنصاري، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، ج٣، ص١١٥].

## ٢- التلقيح بماء الزوج الذي مات منذ فترة:

وقد حصلت هذه القضية في الولايات المتحدة الأمريكية وخاصة أثناء حرب فيتنام، كما حصلت في فرنسا في قضية السيدة الأرملة كورين بارباليكس التي رفعت أمرها إلى القضاء ليحكم لها بحقها في أن تلقح بماء زوجها الذي توفي منذ أمد [السباعي والبار، الطبيب أدبه وفقهه، ص ٣٣٦].

## ٣- إنشاء شركات تجارية لبنوك المني:

في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوروبا تكوّنت شركات تجارية ضخمة للتجارة في بنوك المني، وهذه سوق جديدة للمتاجرة بالنّطف ووجود طراز جديد لاسترقاق بني الإنسان، فأين هذا من مأخذهم على الإسلام بيع الرقيق؟! وعند قيام تلك الشركات فإن عامل الحصول على المال سيدفع من لا خلاق له بالتغريب بالرجل العقيم بأن ماءه يصلح للإنجاب فيأتي محله بماء رجل آخر سليم من العقم [أبو زيد، فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، ج ٢، ص ٢٧٢].

## ٤- احتمال الحمل الطبيعي للأم المستعارة:

في ألمانيا وافقت امرأة على حمل لقيحة من شخصين عقيمين لتكون أمًا مستعارة أو رحمًا ظنًا، وبالفعل تم وضع اللقيحة في رحمها وحملت المرأة، ولكن أثناء الحمل تبين بالفحوصات أنها حملت من ماء زوجها وأن اللقيحة التي وُضعت فيها لم تعلق بالرحم، وبما أنها استلمت ثمانية آلاف دولار في مقابل أن تكون أمًا مستعارة فقد وافقت على أن تعطيهم ابنها عند الولادة ليتبنوه [البار، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، ج ٢، ص ١٨٧].

## ٥- احتمال الإصابة بالأمراض الوراثية:

خاصة أن الذين يبيعون منيهم للبنوك قد يكذبون في إعطاء التاريخ الطبي والوراثي للبنك، وبهذا يزداد عدد الذين سيصابون بأمراض وراثية، وقد تنتقل بعض الأمراض الخطيرة عبر المني إلى المرأة أو إلى الجنين، من أهمها التهاب الكبد الفيروسي المسبب لسرطان الكبد والسليلان والكلاميديا الزهري وغيرها من الأمراض سواء أكانت أمراضًا جنسية أو غير جنسية [السباعي والبار، الطبيب أدبه وفقهه، ص ٣٤٦].



دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٦٥/٢٦٥

## ٦- إنشاء شركات تجارية لبيع الأرحام المستعارة:

حيث أنشئت في الولايات المتحدة الأمريكية وبعض دول أوروبا شركات تجارية لبيع الأرحام المستعارة، ويتراوح ثمن الرحم المستأجرة ما بين خمسة آلاف وعشرة آلاف دولار، وتعتبر شركة ستوركس (Storkes) من الشركات الناجحة في مجال التجارة بالأرحام [النجار، التلقيح الصناعي من منظور الفقه الإسلامي، ص ٣٨٤].

## ٧- كثرة المواليد التوائم:

إن هذه الطرق موصلة إلى المواليد التوائم، ومعلوم ما في هذا من مضاعفة الخطر على المرأة في حملها ووضعها، ذلك أن الطبيب عندما يشفط من مبيض المرأة مجموعة من البويضات قد تصل إلى اثنتي عشرة بيضة يضعها في طبق الاختبار "أنبوب الاختبار" لتلقيحها، والطبيب إذا أدخل بيضة واحدة فإن نسبة النجاح ضئيلة جداً لا تتجاوز ١٠٪، ولهذا وللتطلع لنجاح اللقاح فإنه يُدخل بيضتين فأكثر، وقد يحصل بإذن الله تعالى نجاحهما، فتعيش المرأة تحت الخوف والخطر. ومعلوم أن الإنسان لا يسوغ له التصرف في بدنه بما يلحقه الضرر والهلاك [أبو زيد، فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، ج ٢، ص ٢٧٤].

## ٨- زيادة احتمال ولادة المشوهين بالعيوب الخلقية:

إن فصل الحيوانات المنوية المذكورة ثم حقنها في رحم المرأة يزيد من احتمال وصول الحيوانات المنوية الشاذة في تكوينها، حيث إن الجماع الطبيعي فيه عوازل كثيرة تجعل الحيوانات الشاذة والمريضة - وهي لا تقل عن ٢٠٪ من مجموع الحيوانات المنوية - تموت في الطريق ولا تصل إلى بيضة المرأة، بينما إذا حقننا هذه الحيوانات المنوية مباشرة في الرحم فإن عدداً لا يُستهان به من الحيوانات المريضة والمشوهة والشاذة يصل إلى البيضة وقد ينجح أحدها في تلقيح البيضة فتكثر العيوب الخلقية مما يؤدي إلى الإجهاض أو إلى ولادة نسل مشوه [البار، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، ج ٢، ص ١٩٢].

## المطلب الثاني: محاذير التلقيح الصناعي

إن العمليات المساعدة على الإنجاب عبر استخدام الوسائل الصناعية (لا تجري عادة من دون الاقتران ببعض ما هو محرم شرعاً - فتوى أو احتياطاً - مما يقوم به الطبيب أو الطبيبة، أو المراجع أو المراجعة) [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ١٣٧]. منها:

١ - الاستمناء:

والمقصود به: فعل ما يؤدي إلى خروج السائل المنوي من الرجل، ويُلتجأ إليه في عيادات معالجة العقم ونحوها.

## ٢ - استئجار المرأة للحمل:

فقد حكم بعض الفقهاء بعدم جواز إيجار المرأة نفسها لاحتضان البويضة المخصبة وحمل الجنين طيلة مدة الحمل.

## ٣ - التكشف أمام الطبيب أو الطبيبة:

الأمر الذي يتنافى مع حكم وجوب ستر الرجل عورته عن غير زوجته، ووجوب ستر المرأة عورتها عن غير زوجها.

## ٤ - إتلاف البويضات المخصبة الفائضة عن الحاجة:

فبعض الفقهاء منع إتلاف البويضات المخصبة في أنبوبة الاختبار [محسني، الفقه ومسائل طبية، ج ١، ص ١٢٣].

## ٥ - لمس المواضع المحرمة من بدن المراجع أو المراجعة:

فلا خلاف بين الفقهاء في حرمة لمس عورة الغير، سواء أكان مماثلاً في الجنس أم مخالفاً، مَحْرَمًا أم غيره، واستثنوا من ذلك الزوج والزوجة.

## ٦ - تمكين الطبيب أو الطبيبة من اللمس المحرم:

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٦٧/

فأدلة حرمة اللمس في المورد السابق تكفلت ببيان حكم اللمس، وأما حكم التمكين لللمس المُحرَّم ففيه أدلة أخرى.

#### ٧- المعاملة على الأعضاء التناسلية ونحوها كالمني والبويضة:

ويقع الكلام في بيع الأعضاء التناسلية المأخوذة من الحي أو الميت [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٣٠٩].

#### ٨- النظر إلى المواضع المحرمة من بدن المراجع أو المراجعة:

حيث اتفق الفقهاء على أنه يحرم على كل من الرجل والمرأة أن ينظر إلى عورة غيره - باستثناء الزوج والزوجة -.

#### ٩- قطع الأعضاء التناسلية:

الأمر الذي قد يُعد - في نظر بعض الفقهاء - جنابة تستوجب القصاص أو الدية حسب اختلاف الحالات.

#### ١٠- زرع الأعضاء التناسلية:

حيث تبقى هناك أسئلة عن حكم هذه العملية في حد ذاتها، وعن بعض الجوانب الأخرى لها [محسني، الفقه ومسائل طبية، ج ١، ص ١٩٨].

### المطلب الثالث: مسوغات ارتكاب المقدمات المحرمة للتلقيح الصناعي

اتضح أن عمليات التلقيح الصناعي لا تجري - عادة - من دون الاقتران ببعض ما هو محرّم شرعاً، ك (كشف مواضع من البدن بمرأى الغير، ونظره إلى تلك المواضع، ولمس مواضع من بدن الغير، وتمكينه من ذلك، والاستمناء، وقطع الأعضاء التناسلية، وزرعها، واستئجار المرأة للحمل، على تفصيل في جميع ذلك) [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٣٢٩].

والحرمة في أكثر هذه المحاذير تكليفية، لذا يقع الكلام فيما يسوّغ ارتكاب هذه المحرّمات من العناوين الثانوية التالية:

### ١- الضرر:

فقد استفاد الفقهاء نفي الأحكام الضرورية في الشريعة الإسلامية من قاعدة "نفي الضرر" المستفادة من حديث النبي [ص]: (لا ضرر ولا ضرار) [الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٨، ص ٣٢]. وهذه القاعدة تنفع من يتضرر بعدم الإنجاب في الترخيص في ارتكاب بعض المقدمات المحرّمة. (فإنه بناء على كون المقصود منها نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر فسوف يثبت ... نفي حرمة كشف المرأة عورتها أمام الطبيب لأجل العلاج أو التلقيح أو الولادة إذا ترتب على عدمه الضرر، وأمثال ذلك كثير) [الأيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، ج ١، ص ٨٧].

علمًا أن (هذه القاعدة من حيث نفي الضرر ناظرة إلى الأحكام الثابتة للأفعال بالأدلة الأولية من العمومات والإطلاقات الدالة على التكاليف التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون ضرورية ... فتقيّد تلك الإطلاقات والعمومات بمقتضى أدلة هذه القاعدة بصورة عدم لزوم الضرر على المكلف من ناحية هذه التكاليف ... ومن حيث نفي الضرر فهي ناظرة إلى حرمة ضرار المكلف بغيره) [التسخيري، القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، ج ٣، ص ١٢٧].

### ٢- الحرج:

الحرج يعني الضيق والمشقة الشديدة، والمستند في ذلك قاعدة "نفي الحرج" المستفادة من قوله تعالى: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] [سورة الحج: ٧٨]. والمقصود منها: (نفي كل حكم يستلزم ثبوته على العباد الحرج) [الأيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، ج ١، ص ١٧٢]. وبديهي أن (المناطق في الحرج الراجع للتكليف هو الحرج الشديد الذي لم تجر العادة بتحمل مثله) [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٣٤٤].

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٤٩/

وهذه القاعدة تماثل قاعدة نفي الضرر في أنها تنفع من يقع في الحرج الشديد من جراء عدم الإنجاب فيرخص له ارتكاب بعض المقدمات المحرمة.

والفرق بين الضرر والحرج: (أن الضرر هو النقص، إما في المال أو البدن أو غيرهما، فما لا يكون نقصاً لا يكون ضرراً، وهذا بخلافه في الحرج، فإنه المشقة ولو لم تكن مشتملة على النقص) [الأيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، ج ١، ص ١٧٥].

و (المرجع في تحقق مصاديق الحرج والعسر هو شخص المكلف، فمتى ما أحرز المكلف أن ثبوت الحكم عليه يستلزم الوقوع في الضيق الشديد، يكون مرفوعاً عنه كوجوب الوضوء أو الغسل أو حرمة كشف العورة أمام الطبيب للفحص) [التسخيري، القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، ج ٣، ص ١٠٩]. فإن الله سبحانه لم يجعل على عباده الحرج في تشريعاته ودينه.

### ٣- الاضطرار:

وهو مشتق من الضرر، قال الجوهري: (اضطر إلى الشيء، أي ألجئ إليه) [الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢، ص ٧٢٠]. وهو من العناوين المرخصة لارتكاب جملة من المحرمات، منها: (ما يتعلق بنظر الطبيب ولمسه لما لا يجوز النظر إليه ولمسه اختياراً إذا كان المراجع أو المراجعة مضطراً إلى الإنجاب) [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٣٦٠].

وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: [فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] [سورة البقرة: ١٧٣]. وإلى الحديثين الآتين:

- الحديث الأول: حديث الرفع: عن أبي عبد الله [ع] قال: قال رسول الله [ص]: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ مِنْ أَسْيَاءَ: الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يَطِيقُونَ، وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطَفِقُوا بِشَفَةِ) [الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٥، ص ٣٦٩].

- الحديث الثاني: حديث حلية المضطر إليه: عن أبي بصير قال: (سألت أبا عبدالله [ع] عن المريض هل تُمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه) [الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ٥، ص ٤٨٣].

ولا فرق في اضطرار الرجل أو المرأة إلى الإنجاب بين أن يكون لتضرُّره الشخصي بتركه أو من ناحية تضرر زوجته المؤدي إلى تضرره [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٣٦٠]. ف (كل حرام ترتفع حرمة بالاضطرار إلا ما استثني) [التسخيري، القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، ج ٣، ص ١١٦]. ومن الضرورة ما لو كان الصبر على عدم الإنجاب حرجياً على الزوجين بحدٍّ لا يتحمل عادةً [الحكيم، الفقه للمغتربين، ص ٢٨٥].

## المبحث الرابع: رأي فقهاء مدرسة أهل البيت [ع] في التلقيح الصناعي

### تمهيد

لقد درس الكثير من الأعلام مسائل التلقيح الصناعي دراسة فقهية معمّقة [انظر اللنكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية]. وبحثوا أقسام الموضوع وأحكامه الشرعية [محسني، الفقه ومسائل طبية، ج ١، ص ٨٧-٩٤]، بحثاً استدلالياً مستوعباً لجميع أقسام وصور التلقيح الصناعي [القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص ٧٩-١٠١]. وناقشوا جميع ما يصلح أن يكون دليلاً على الجواز أو عدم الجواز، وكذلك ما يتعلق بثبوت النسب وانتشار الحرمة [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية].

أما بالنسبة إلى هذه الدراسة المقتضبة حول التلقيح الصناعي، فنقول: (تارة: يقع الكلام في حكمه التكليفي؛ بمعنى أن التلقيح الصناعي محرّم مطلقاً أو في بعض الصور، وأخرى: في حكمه الوضعي، أي إلحاق الولد) [الأنصاري، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، ج ٣، ص ١١٢].

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٧١/٢

وسوف نقتصر في هذا البحث على بيان آراء الفقهاء المعاصرين فقط، وذلك (لأن التلقيح الصناعي من المواضيع المستحدثة التي لم تكن لها سابقة في زمن التشريع، أو في فقه المتقدمين) [اللكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ٢١]. وبناء على ذلك، فإن البحث عن حكم الإنجاب بواسطة عمليات التلقيح الصناعي يقع في مطالب ثلاثة:

### المطلب الأول: حكم التلقيح بنطفة أو مني الزوج

اتفق الفقهاء المعاصرون في مدرسة أهل البيت [ع] على جواز تلقيح الزوجة بنطفة أو مني زوجها، مع لزوم الاجتناب عن المقدمات المحرّمة، كما حكم أكثرهم بإلحاق الولد بصاحب النطفة وبصاحبة البويضة والرحم. (ووجه الجواز أن انعقاد النطفة فيها إنما هو من ماء الرجل وحليلته وإنما كيفية اللقاح كانت غير عادية، ولا دليل على حرمة هذه الكيفية، ومقتضى أصالة البراءة الشرعية والعقلية عدم البأس بها) [القمي، كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص ٨٠]. والحاصل أنه لا ينبغي الشك في جواز حقن الزوجة بالسائل المنوي لزوجها مع رضا الطرفين، ولو فرض الشك في ذلك فالمرجع أصالة البراءة، بناء على ما هو الصحيح من جريانها في الشبهات البدوية التحريمية حتى ما يتعلق منها بالفروج كما سيأتي وجهه [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ١٩].

و (في هذه الحالة لا تكون الموانع الشرعية متعلقة بالتلقيح بحد ذاته، بل بأمور مقدمة أو مقارنة له تكون مانعة شرعاً عن القيام به، مثل: اللّمس أو النظر إلى عورة المرأة من قبل الطبيب المعالج، وهو حرام شرعاً، ولا فرق في حرمة النظر إلى عورة المرأة بين كون الطبيب المعالج رجلاً أو امرأة، لأن النظر إلى عورتها ليس جائزاً إلا لزوجها فقط) [اللكراني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ٥٩].

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في صحة انتساب الولد شرعاً إلى الزوج صاحب النطفة وإن كان حصول الحمل بطريق غير طبيعي كالتلقيح الصناعي وزرع البويضة المخصبة بحويمن الزوج في الرحم [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٤١٤].

نعم منع بعض الأعاضم التلقيح بماء الزوج بعد انتهاء العدة [انظر الحكيم، الفقه للمغتربين، ص ٢٨٦]. كما صرح بوجود إشكال في التلقيح بعد وفاة الزوج - وسيأتي نقل كلامه -.

قال الإمام الخميني: (لا إشكال في أن تلقيح ماء الرجل بزوجه جائز وإن وجب الاحتراز عن حصول مقدمات محرمة ككون الملقح أجنبياً أو التلقيح مستلزماً للنظر إلى ما لا يجوز النظر إليه، فلو فرض أن النطفة خرجت بوجه محلل ولقحها الزوج بزوجه فحصل منها ولد كان ولدتهما، كما لو تولد بالجماع، بل لو وقع التلقيح من ماء الرجل بزوجه بوجه محرّم كما لو لَقَّح الأجنبي أو أخرج المنى بوجه محرّم كان الولد ولدتهما، وإن أتما بارتكاب الحرام) [الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٥٩].

وقال السيد الخوئي: (يجوز تلقيح الزوجة بنطفة زوجها، نعم لا يجوز أن يكون المباشر غير الزوج إذا كان ذلك موجباً للنظر إلى العورة أو مسّها، وحكم الولد منه حكم سائر أولادها بلا فرق أصلاً) [الخوئي، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٨]. ومثله الشيخ الوحيد الخراساني [الخراساني، منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٤٨٥].

وقال السيد السيستاني: (يجوز تلقيح المرأة صناعياً بمنى زوجها ما دام حيّاً ولا يجوز ذلك بعد وفاته - على الأحوط وجوباً - وحكم الولد المولود بهذه الطريقة حكم سائر أولادها بلا فرق أصلاً إلا إذا كان التلقيح بعد وفاة الزوج فإنه لا يرث منه في هذه الصورة وإن كان منتسباً إليه، ثم إنه لا يجوز أن يكون المباشر لعملية التلقيح الصناعي غير الزوج إذا توقفت على كشف المرأة عورتها للطبيبة - مثلاً - لتنظر إليها أو لتلمسها من غير حائل، نعم إذا لم يكن يتيسر لها الحمل بغير ذلك وكان الصبر على عدم الإنجاب حرجياً عليها بحدٍّ لا يتحمل عادة جاز لها ذلك) [السيستاني، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٨].

كما أن تلقيح المرأة بماء زوجها جائز (أثناء عدتها الرجعية، لا بعدها) [الحكيم، الفقه للمغتربين، ص ٢٨٦].



دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/٢٧٣

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: (لا إشكال في تلقيح ماء الرجل في رحم زوجته إذا أخذ بآلة وأدوات متعارفة ولكن يجب أن تكون مقدمات ذلك العمل مشروعة ومباحة ويجب الاجتناب عن المقدمات المحرمة) [الشيرازي، رسالة توضيح المسائل، ص ٤٨٣]. وقال أيضًا: (إذا تم إدخال نطفة رجل في رحم زوجته "سواء كان بالاستفادة من المقدمات الحلال أو الحرام" فالولد المتولد من ذلك ولد مشروع وحلال وهو ولد لذلك الرجل وتلك المرأة، ويلحقه جميع أحكام الأبناء "من قبيل الإرث والنفقة وأمثالها") [الشيرازي، رسالة توضيح المسائل، ص ٤٨٢ و ٤٨٣].  
وذهب السيد الخامنئي إلى أنه لا بأس فيما لو أخذت النطفة من الزوج، وبعد وفاته لُقِّحت بها بويضة الزوجة ثم وضعت في رحمها، ويُلقح الولد بصاحبة البويضة والرحم، ولا يبعد إلحاقه بصاحب النطفة، ولكن لا يرث منه [الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج ٢، ص ٧٠].

### المطلب الثاني: حكم التلقيح بنطفة أو مني غير الزوج

اختلف الفقهاء في حكم التلقيح بنطفة أو مني غير الزوج، وذهب أكثرهم إلى عدم الجواز، (لا لأجل أنه زنا فإنه مكابرة وزور، وليس بزنا جزماً، بل بعنوان إدخال المنى في رحم أجنبية وإقراره فيه) [محسن، الفقه ومسائل طبية، ج ١، ص ٩٧]. ولكن لو تم ذلك فإن المولود ينتسب إلى صاحب المنى وصاحبة البويضة والرحم. فلو (كان التلقيح بأخذ ماء الرجل وتزريقه بالمرأة الأجنبية فالمذكور في كلماتهم حرمة العمل سواء رضيا بذلك أم لا وكانت المرأة خلية أو ذات زوج وكانت من محارمه أو من الأجانب، وأما لحوق الولد بصاحب النطفة فينبغي أن يقال إنَّ الحق لحوقه به وكونه ولدًا لهما حقيقة فيترتب عليه جميع أحكام النسب من التوارث وغيره كانت خلية أو ذات بعل مع العلم بكون الولد من تلك النطفة) [المشكيني، مصطلحات الفقه، ص ١٦٦].

فالصحيح وفقاً لما أفاده جمعٌ من المحققين هو لحقوق الولد بصاحب النطفة في جميع الموارد وإن لم يكن الحمل به شرعياً إلا في مورد الزنا على كلام تقدم الإيعاز إليه [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٤١٧].

قال الإمام الخميني: (لا يجوز التلقيح بماء غير الزوج، سواء كانت المرأة ذات بعل أو لا، رضي الزوج والزوجة بذلك أو لا، كانت المرأة من محارم صاحب الماء كأمه وأخته أو لا) [الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٥٩]. وقال أيضاً: (لو حصل عمل التلقيح بماء غير الزوج وكانت المرأة ذات بعل وعلم أن الولد من التلقيح فلا إشكال في عدم لحقوق الولد بالزوج كما لا إشكال في لحقوقه بصاحب الماء والمرأة إن كان التلقيح شبهة كما في الوطاء شبهة، فلو لَقَّحَهَا بتوهم أنها زوجته وأن الماء له فبان الخلاف يُلحق الولد بصاحب الماء والمرأة، وأما لو كان مع العلم والعمد ففي الإلحاق إشكال، وإن كان الأشبه ذلك، لكن المسألة مشككة لا بد فيها من الاحتياط ومسائل الإرث في باب التلقيح شبهة كمسائله في الوطاء شبهة. وفي العمدي المحرّم لا بد من الاحتياط) [الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٥٩].

وقال السيد الخوئي: (لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي، سواء أكان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها، ولو فعل ذلك وحملت المرأة ثم ولدت فالولد ملحق بصاحب الماء ويثبت بينهما جميع أحكام النسب ويرث كل منهما الآخر، لأن المستثنى من الإرث هو الولد عن زنا، وهذا ليس كذلك، وإن كان العمل الموجب لانعقاد نطفته محرّماً، كما أن المرأة أمُّ له ويثبت بينهما جميع أحكام النَّسب ونحوها. ولا فرق بينه وبين سائر أولادها أصلاً) [الخوئي، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٧]. وأيدّه الشيخ الوحيد الخراساني [الخراساني، منهاج الصالحين ج ٢، ص ٤٨٤].

قال السيد السيستاني: (لا يجوز تلقيح المرأة بمني غير الزوج، سواء أكانت ذات زوج أم لا ورضي الزوج والزوجة بذلك أم لا، كان التلقيح بواسطة الزوج أم غيره) [السيستاني، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٧]. فخلاصة رأيه أنه (لا يجوز تلقيح المرأة بماء الأجنبي) [الحكيم، الفقه للمغتربين، ص ٢٨٦]. وقال أيضاً: (لو تم تلقيح المرأة بمني غير الزوج فحملت منه ثم ولدت،

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/ ٢٧٥

فإن حدث ذلك اشتبهاً - كما لو أريد تلقيحها بمني زوجها فاشتبهه بغيره - فلا إشكال في انتسابه إلى صاحب المني، فإنه نظير الوطاء بشبهة. وأما إن حدث ذلك مع العلم والعمد فلا يبعد انتسابه إليه أيضاً وثبوت جميع أحكام الأبوة والبنوة بينهما حتى الإرث، لأن المستثنى من الإرث هو الولد عن زنى، وهذا ليس كذلك وإن كان العمل الموجب لحصول الحمل به محرماً. وهكذا الحال في انتسابه إلى أمه فإنه ينتسب إليها حتى في الصورة الثانية ولا فرق بينه وبين سائر أولادها أصلاً [السيستاني، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٧]. ومن قبيل هذه الصورة ما لو أُلقت المرأة نطفة زوجها في فرج امرأة أخرى بالمساحقة أو نحوها، فحملت المرأة ثم ولدت، فإنه يلحق بصاحب النطفة وبالتالي حملته، وإن كان العمل المذكور محرماً.

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: (لا يجوز التلقيح بنطفة رجل أجنبي في رحم امرأة سواء كان ذلك بإذن المرأة أم لا، وسواء كان لها زوج أم لا، وسواء أذن زوجها في ذلك أم لا، فلو تم عمل ذلك وولدت طفلاً من هذه العملية فإن كان هذا العمل قد تم بشبهة كما لو ظنَّ الرجل أن تلك المرأة زوجته أو ظنَّت المرأة أن هذه النطفة لزوجها ثم اتضح بعد ذلك عدم ذلك ففي هذه الصورة يُلحق الطفل بذلك الرجل وتلك المرأة وتلقحه جميع أحكام الأبناء، ولكن إذا تم ذلك العمل عن علم وعمد فالطفل المتولد من هذه العملية لا يُحسب ولد لهما ولا تلقحه أحكام الإرث وأمثالها ولو كان ذلك الطفل بنتاً فلا يجوز لصاحب النطفة الزواج منها، وإن كان ولدًا لا يجوز له الزواج مع تلك المرأة وكذلك في سائر المسائل المرتبطة بالزواج) [الشيرازي، رسالة توضيح المسائل، ص ٤٨٣].

وقال السيد الخامنئي: (لا مانع شرعاً من تلقيح المرأة بنطفة رجل أجنبي في نفسه، ولكن يجب الاجتناب عن المقدمات المحرمة، من قبيل النظر واللمس الحرام وغيرهما. وعلى أي حال، فإذا تولد طفل عن هذه الطريقة، فلا يلحق بالزوج، بل يُلحق بصاحب النطفة وبالمراة صاحبة الرحم والبويضة) [الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج ٢، ص ٧٠]. كما أجاز السيد الخامنئي للمرأة أن تلقح نفسها بماء زوجها الأول سواء كان حياً أو ميتاً، بلا فرق بين ما لو تزوجت أو لم تتزوج،

وبين أن يكون اللقاح بماء زوجها الأول بعد وفاة الزوج الثاني أو في حياته؛ ولكن لو كان زوجها الثاني حيًّا لا بد أن يكون ذلك بإجازة وإذن منه [الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج ٢، ص ٧١].

### المطلب الثالث: حكم التلقيح في رحم امرأة أخرى أو في رحم صناعية

لا يبعد جواز أخذ البويضة من امرأة - إن أمكن الأخذ بطريق محلّل - وتلقيحها بامرأة أخرى مزوجة؛ سواء أكان التلقيح مع ماء الرجل في خارج الرحم ثم انتقل الزوج الذي هو صاحب الماء أو المرأة نفسها إلى رحمها، أو في الرحم، مثل ما إذا كانت رحم امرأة ضعيفة، فيقوى بهذا الطريق، كما قال به بعض الأعلام [الأنصاري، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، ج ٣، ص ١١٣]. ولذلك (لا إشكال من حيث التلقيح الخارجي، لأن المنى يعود إلى الزوج، والبويضة تعود إلى زوجته، حيث يتم التلقيح بينهما في خارج الرحم، من هنا لا إشكال أو حرمة فيها) [اللكراني، التلقيح الصناعي، دراسة فقهية حقوقية، ص ١٤١]. فالخلاصة أن (نفس عملية الالتحام ليست بمحرّمة) [محسني، الفقه ومسائل طبية، ج ١، ص ٨٨].

وإنما الاختلاف في أنه هل المرأة المستأجرة هي الأم للحمل والولد يُنسب إليها، أو يُنسب إلى صاحبة البويضة، أو هما معاً؟ وجوه بل أقوال: الأول: ما نُسب إلى السيد الخوئي من أن المرأة المذكورة التي زرع المنى في رحمها أمّ للولد شرعاً؛ فإن الأم هي المرأة التي تلد الولد، وصاحب النطفة أبُّ له. وأما المرأة صاحبة البويضة فليست أمًّا له. ويترتب عليه تمام أحكام الولد من السببية والنسبية بالنسبة إلى أبيه وأمه ... القول الثاني: ما ذهب إليه الإمام الخميني من أنه لو ثبت أن نطفة الزوجين - أي اللذين انتقلت منهما النطفة والبويضة إلى رحم المرأة الثانية - منشأ للطفل، فالظاهر إلحاقه بهما؛ سواء انتقل إلى رحم المرأة أو رحم صناعية ... القول الثالث: ما يظهر من كلمات الشيخ الآراكي وبعض آخر من أعلام المعاصرين من الاحتياط؛ لعدم تمامية الأدلة المذكورة عندهم [الأنصاري، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، ج ٣، ص ١٣٠-١٣٣].

وبعبارة أخرى (إذا تم تلقيح نطفة الزوج في الخارج ببويضة زوجته، وتم إقرار ذلك في رحم امرأة أخرى، عندها يُطرح السؤال، من هي أم هذا الولد؟ هل هي من أعطت البويضة، أم من أقرَّ الولد في رحمها؟) [اللكرناني، التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ص ١٧٣].

وأضاف السيد محمد رضا السيستاني احتمالاً رابعاً - وذلك في معرض مناقشته لمن ينتسب إليه الحمل من طرف الأم فيما إذا كان حصول الحمل نتيجة تخصيب البويضة المأخوذة من امرأة بحويمن الرجل ثم زرعها في رحم امرأة أخرى -، حيث قال: (والمحتملات فيها أربعة: الاحتمال الأول: أن لا تكون أي من المرأتين أمًّا للوليد. والوجه في ذلك: إن الأم هي الأنتى التي يتكون الولد من بويضتها بعد التحامها بحويمن الذكر أو ما بحكمه وتحتضنه في رحمها مدة الحمل، فإذا لم تكن البويضة منها أو لم تكن هي الحامل للجنين فلا تستحق اسم الأم ... الاحتمال الثاني: أن تكون كل من المرأتين أمًّا للوليد. والوجه في ذلك ما تقدم في تقريب الاحتمال الأول نفسه من الآيات المباركة والروايات الشريفة الدالة على إطلاق الأم على صاحبة البويضة التي تنتقل صفاتها الوراثية وصفات إخوتها إلى الجنين، وكذلك إطلاق الأم على صاحبة الرحم التي تحمل الجنين ثم تضعه ... الاحتمال الثالث: أن تكون صاحبة البويضة هي الأم للوليد دون صاحبة الرحم. والوجه في ذلك أن الأم لغة "أصل كل شيء وعماده" وإنما يطلق على المرأة باعتبار أن أصل الجنين منها، ومعلوم أن أصل الجنين من البويضة التي تفرزها المرأة، وأما احتضان البويضة في الرحم وتغذيتها عن طريق الدم فهو يشبه احتضان الوليد وإرضاعه ... الاحتمال الرابع: أن تكون صاحبة الرحم هي الأم للوليد دون صاحبة البويضة. وهذا الاحتمال تبناه جمعٌ منهم السيد الأستاذ حيث قال إن الأم هي المرأة التي تلد الولد كما هو مقتضى قوله تعالى [الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نِسَائِكُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ]. ووجه الدلالة أن الولادة لغة وعرفاً هي وضع المرأة جنينها، والآية الكريمة دالة على

حصر الأم في التي تلد الطفل، فهي حاسمة للنزاع فيما هو المناط في صدق اسم الأم) [السيستاني، وسائل الإنجاب الصناعية دراسة فقهية، ص ٤٢٢-٤٢٧].

قال الإمام الخميني: (لو حصل من ماء الرجل في رحم صناعية ذكر وأنثى يكونان أختاً وأختاً من قبل الأب، ولا أم لهما، فلا يجوز نكاحهما ولا نكاح من حرم نكاحه من قبل الأب لو كان التوليد بوجه عادي، ولو حصل من نطفة صناعية في رحم امرأة ذكر وأنثى فهما أخ وأخت من قبل الأم، فلا يجوز تزويجهما ولا تزويج من حرم من قبل الأم) [الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٦٠]. وقال أيضاً: (لو تولد الذكر والأنثى من نطفة صناعية ورحم صناعية فالظاهر أنه لا نسبة بينهما، فجاز تزويج أحدهما بالآخر، ولا توارث بينهما وإن أخذت النطفة من تفاحة واحدة مثلاً) [الخميني، تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٥٦٠].

وقال السيد الخوئي: (يجوز أخذ نطفة رجل ووضعها في رحم صناعية وتربيتها لغرض التوليد حتى تصبح ولدًا. وبعد ذلك هل يلحق بصاحب النطفة؟ الظاهر أنه ملحق به ويثبت بينهما جميع أحكام الأبوة والبنوة حتى الإرث، غاية الأمر أنه وُلد بغير أم) [الخوئي، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٧]. وإلى مثله ذهب الشيخ الوحيد الخراساني [الخراساني، منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٤٨٥].

قال السيد السيستاني: (لو أخذت بويضة المرأة وحويمن الرجل فلُقِّحت به ووُضعت في رحم صناعية أو نحوها وفُرض أنه تيسر تنميتها فيها حتى تكوّن إنسان بذلك فالظاهر أنه ينتسب إلى صاحب الحويمن وصاحبة البويضة، ويثبت بينه وبينهما جميع أحكام النسب حتى الإرث، نعم لا يرث ممن مات منهما قبل التلقيح) [السيستاني، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٧]. وقال أيضاً: (لو نُقلت بويضة المرأة الملقحة بحويمن الرجل إلى رحم امرأة أخرى فنشأ فيها وتولّد ففي انتسابه إلى صاحبة البويضة أو إلى صاحبة الرحم إشكال فلا يترك مراعاة الاحتياط فيما يتعلق بذلك من أحكام الأمومة والبنوة، نعم لا يبعد ثبوت المحرمية بينه وبين صاحبة الرحم وإن لم يُحكم بانتسابه إليها) [السيستاني، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٢٧].

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع)/٢٧٩

ومقتضى الاحتياط - عند السيد السيستاني - أن يتصالحا في التوارث، وأن تتحجب صاحبة البويضة من المولود ولا يتزوج من بناتها مثلاً، وأما صاحبة الرحم فهي محرّم له كالأم لكن لا يُحكم بانتسابه إليها.

وقال السيد الخامنئي: (لا إشكال في الاستفادة من بويضة امرأة أخرى بالطريق العلمي لعمل اللقاح بنطفة الزوج في خارج الرحم ثم نقل النطفة الملقحة إلى رحم الزوجة، إلا أن الطفل المتولّد عن هذا الطريق يُلحق بصاحبي النطفة والبويضة، ويشكل إلحاقه بالمرأة صاحبة الرحم، فيجب عليها مراعاة الاحتياط بالنسبة للأحكام الشرعية الخاصة بالنسب) [الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج ٢، ص ٦٩].

### نتائج البحث

توصلنا من خلال بحثنا هذا إلى النتائج التالية:

- ١- يمكن تعريف التلقيح الصناعي في اللغة بأنه عبارة عن: إقبال المرأة بطريقة صناعية.
- ٢- توجد مجموعة من الأضرار الطبية، والمحاذير الشرعية التي يجب مراعاتها عند إجراء عملية التلقيح الصناعي.
- ٣- أجاز الفقهاء المعاصرون بمدرسة أهل البيت [ع] التلقيح الصناعي، ووضعوا له شروطاً وضيوابط.
- ٤- حدّد الفقهاء نسب المولود الناتج عن عملية التلقيح الصناعي، واختلفوا في بعض الصور اليسيرة.

## المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.
- ٣- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري: لسان العرب، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.
- ٤- أبو زيد، بكر بن عبدالله: فقه النوازل قضايا فقهية معاصرة، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
- ٥- الأنصاري، قدرة الله: موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، مقارنة تفصيلية بين مذهب الإمامية والمذاهب الأخرى، تأليف جمع من المحققين في اللجنة الفقهية إشراف محمد جواد الفاضل اللنكراني، ط١، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار، مطبعة اعتماد، ١٤٢٨هـ.
- ٦- الأيرواني، باقر: دروس تمهيدية في القواعد الفقهية، ط١، قم، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
- ٧- البار، محمد علي: التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني الجزء الأول.
- ٨- البار، محمد علي: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ط٤، جدة، الدار السعودية، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.



دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٨١/٢

٩- التسخيري، محمد علي: القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، إعداد لجنة علمية في الحوزة الدينية بقم، ط١، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية مديرية النشر والمطبوعات، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٠- التهامي، محمد عبدالمجيد: أسس علم الأجنة، الرياض، النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١١- الجوهري، إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

١٢- الحر العاملي، محمد بن الحسن: تفصيل وسائل إحياء التراث، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م. ط٢، بيروت، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

١٣- الحكيم، عبدالهادي السيد محمد نقي: الفقه للمغتربين، ط٦، الكويت، مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

١٤- الخامنئي، علي الحسيني: أجوبة الاستفتاءات، ط٥، بيروت، الدار الإسلامية، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

١٥- الخراساني، حسين الوحيد: منهاج الصالحين، ط٣، قم، مدرسة الإمام باقر العلوم، بدون تاريخ.

١٦- الخميني، روح الله الموسوي: تحرير الوسيلة، بيروت، الدار الإسلامية، بدون تاريخ.

١٧- الخوئي، أبو القاسم الموسوي: منهاج الصالحين، ط٢٨، بيروت، دار المجتبي، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

١٨- السباعي، زهير أحمد، والبار، محمد علي: الطبيب أدبه وفقهه، ط١، دمشق، دار القلم، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

- ١٩- السيستاني، محمد رضا: وسائل الإنجاب الصناعي دراسة فقهية، ط١، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- ٢٠- السيستاني، علي الحسيني: منهاج الصالحين، ط١٧، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
- ٢١- الشحات، إبراهيم محمد منصور: نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
- ٢٢- الشيرازي، ناصر مكارم: رسالة توضيح المسائل، ط٢، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
- ٢٣- الصغير، محمد حسين علي: فقه الحضارة، ط١، بيروت، لبنان، دار المؤرخ العربي، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- ٢٤- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
- ٢٥- القحطاني، حسن بن فلاح: طفل الأنبوب والتلقيح الاصطناعي، ط١، الرياض، مكتبة دار الحميضي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- ٢٦- القمي، محمد المؤمن: كلمات سديدة في مسائل جديدة، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- ٢٧- القيسي، عامر قاسم أحمد: مشكلات المسؤولية الطبية المترتبة على التلقيح الصناعي، ط١، عمّان، الدار العلمية الدولية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- ٢٨- الكرمي، حسن سعيد: الهادي إلى لغة العرب، بيروت، دار لبنان، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

دراسة فقهية تمهيدية في مفهوم التلقيح الصناعي وأحكامه لدى مدرسة أهل البيت (ع) ٢٨٣/٢٨٣

٢٩- النكراني، محمد جواد الفاضل: التلقيح الصناعي دراسة فقهية حقوقية، ط١، دمشق، حوزة فقه الأئمة الأطهار، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٣٠- المباركي، أحمد بن عبدالله بن حسن: طرق تحسين النسل البشري دراسة فقهية، ط١، الرياض، دار كنوز أشبيليا، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٣١- المشكيني، علي: مصطلحات الفقه، ط١، قم، مطبعة الهادي، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٣٢- المعجم الوجيز: إعداد مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، بدون تاريخ.

٣٣- النجار، ياسر عبدالحميد جاد الله: التلقيح الصناعي من منظور الفقه الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة منشورة بمجلة كلية الشريعة والقانون بالدقهلية، المقالة رقم ٥، المجلد ١٨، العدد ١، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٣٤- الهاجري، سارة شافي: الأحكام المتصلة بالعمم والإنجاب ومنع الحمل في الفقه الإسلامي، ط١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٣٥- أمعيرة، عيسى: الحمل إرثه أحكامه وصوره المعاصرة بين الشريعة والقانون، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية بقسم الشريعة في كلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦م.

٣٦- سلامة، زياد أحمد: أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ط١، بيروت، دار البيارق، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٣٧- شاهين، محمود سعد: أطفال الأنابيب بين الحظر والإباحة وموقف الفقه الإسلامي منها، ط١، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

٣٨- شلتوت، محمود: الفتاوى، دراسة لمشكلات المسلم المعاصرة في يومياته العامة، ط١٨، القاهرة، دار الشروق، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

٢٨٤ / پژوهش های فقهی - حقوقی، سال ٣، شماره ٤، بهار و تابستان ١٤٠٢

٣٩- محسنی، محمد آصف: الفقه ومسائل طبية، ط١، قم، مؤسسة بوستان، مكتب الإعلام الرسمي، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٤٠- موسى، تکر الحاج: القضايا المعاصرة المتعلقة بحفظ النسل دراسة مقاصدية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه، ط١، ماليزيا، جامعة المدينة العالمية، ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.